BOBST LIBRARY
3 1142 02824 2686

Elmer Holmes
Bobst Library

New York
University

LIBRARY

الفلسفة والاخلاق
عند ابن الخطيب

معهد مولاى الحسن

أحمد زكي أبو شادي
A.Z. Abushâdy

al-Falsafah wa-al-akhlāq 'inda Ibn al-Khaṭīb

الفلسفة والاخلاق عند ابن الخطيب

بقلم

الاستاذ عبد العزيز ابن عبد الله
Bin-'Abd Allāh, 'Abd al-'Azīz

*

القسم الثاني

(من الكتاب الذي نال جائزة معهد مولاي الحسن لسنة ١٩٤٨)

١٩٥٣
دار الطباعة المغربية
تطوان

Near East
BJ
1291
.B53
c.1

مطبعة كـريماديس ـ شارع محمد الطـريس ١٧ ـ تطوان (المغـرب)

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الفصل الاول

الفلسفة والاخلاق

ما هى علاقة الفلسفة بالاخلاق فى نظر ابن الخطيب ؟ هل الاخلاق جزء من الفلسفة، ام هى علم مستقل يستوثق رباطه بالشرع اكثر من العقل ؟ لنا ان ندعى ان نظرية ابن الخطيب اقرب الى الحل الثانى منها الى الحل الاول بدعوى ان الرجل حشر فى الروضة ما يسميه «بعلم التخلق ومكارم الاخلاق وطرائق الصوفية» فى سلك العلوم الشرعية.

ولكن اذا كان ابن الخطيب يعتبر الاخلاق حقا من الشرعيات فما باله يركز هذا العلم على قواعد ومقررات فلسفية ؟ انه يتحدث فى سياق تعاريفه الخلقية عن العقل ولكن ما هو العقل؟ اننا لا نعرفه ولا هو كذلك! وكلنا فى احتياج للرجوع الى الفلسفة تستشف من بحوثها حقيقة هذه اللطيفة ، وما قلناه فى العقل نقوله فى النفس، وقواها وفى الروح والقلب !

والحواس الخمس ؟ الم يشر اليها ابن الخطيب فى القسم الخلقى من كتابه الروضة دون ان يعرفها ويبين ماهيتها وخصائصها ؟ والحب الذى يعتبره اساسا للاخلاق ؟ اليست ماهيته من الحقائق الفلسفية التى طالما حاول علماء النفس استكناهها ؟ !

الحقيقة ان ابن الخطيب وان كان يدمج الاخلاق فعليا فى الشرعيات ـ الا انه يضطر فيرجع الى الفلسفة يستفسرها عن ماهية بعض القوى

وبعض آثار هذه القوى، وهذا كاف فى نظرنا لان نقول بان ابن الخطيب لم يخرج عن سنن جمهور الفلاسفة الذين يرون ان الدراسات الاخلاقية ـ كعلم له اصوله وقواعده ـ تعتبر جزءا لا يتجزأ من الفلسفة (١)

بل انا نذهب اكثر من هذا فنؤكد انه اذا ما اعتبرنا ان ابن الخطيب كثيرا ما يمزج فى الروضة بين مختلف العناصر الفلسفية والصوفية والخلقية دون حد فاصل ولا ضابط مميز ـ أمكننا ان نقول بان الفلسفة والتصوف والاخلاق كانت فى نظر ابن الخطيب متقاربة رغم اتصال بعضها ـ كالتصوف والاخلاق ـ بالشريعة من جوانب مخصوصة، ولعل ابن الخطيب لم يكن مذهبه يعدو المذهب الكلاسيكى، وانما حمله على عدم التصريح باندراج الاخلاق فى علم الفلسفة تفاديه تهييج شعور الشعب الاندلسى الذى بغض علماء الدين الفلسفة اليه بما رسموه من صور قاتمة عن الحاد الفلاسفة وزندقتهم، وهل يعنى ابن الخطيب ان يشرح للناس ان الاخلاق جزء من الفلسفة او ان الفلسفة جزء من الاخلاق ما دام همه مصروفا لشىء واحد وواجبه العلمى محصورا فى نطاق محدود وهو غرس الفضيلة فى النفوس ؟ لشد ما برهن ابن الخطيب على انه رجل العمل والتطبيق لا رجل النظر والشكليات.

وما يدريك لعل هذا المزج الذى اعتد لنا فلم نر فيه دليل وحدة الماهية ـ ناتج عن كون ابن الخطيب يحشر الاخلاق والفلسفة والتصوف، فى فصيلة واحدة رغم ما قد يكون فيها من عناصر متنافرة ! !

وليس ذلك ببدع لان لفظتى ـ **الاخلاق والفلسفة** ـ تكادان تكونان مترادفتين فى الاصطلاحات الجارية على السنة العلماء المحدثين فقد اكد اندرى بريدو A. Bridoux فى مقدمة كتابه الاخلاق (Morale - Hechette. 1945) بعد ما لاحظ هذا الترادف قائلا : «اليست الفلسفة فى نظر كل واحد من الناس هى تقدير الخيرات والشرور حق قدرها ؟ أليس

---

(١) ثم ان ابن الخطيب صرح فى الوصية بانه لا يرضى من الفلسفة الا بما فيه منفعة كحساب وهندسة وفلاحة او ما يصلح الجسم والنفس ! وهل يصلح النفس الا الاخلاق ؟ !

موضوع هذا التقدير هو تنظيم رغائبنا ومخاوفنا وحسراتنا وتعزيز قوى النفس والتزام سيرة خليقة بالرجل فى ثنايا جميع المحن والنكبات ؟ » .

* * *

اما كون ابن الخطيب يعتبر الاخلاق علما فهذا مما لا شك فيه ، لانه يعبر عنها صراحة «بعلم التخلق» بل انه يذهب ابعد من ذلك فيحاول ان يثبت لهذا العلم ـ بتطبيقاته العلمية ـ صلته الطبيعية بعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الجمال، بل بالفنون نفسها، والا فما باله يدرج فى سلك نظرياته الاخلاقية فنون الشعر والموسيقى والغناء محاولا تحليل دقائقها النفسانية ؟ الحقيقة ان ابن الخطيب ادرك كغيره من الفلاسفة وفى مقدمتهم ـ باكون وديكارت ـ ان العلوم توجهنا فى افعالنا واحوالنا بما تكشفه لنا من اسرار الحياة ! ومن البديهى ان معرفة الوظائف النفسانية ضرورية لكل عمل بشرى لاننا اذا لم نتعرف ماهية هذه الوظائف التى هى من اهم ضوابط افعالنا وقعنا فى غمرة من اخطر الغمرات !

وقد لا نجد هذه الصلة عند ابن الخطيب فى مثل وثاقتها عند ابن خلدون الذى درس الاخلاق على ضوء الاجتماع وتطورات المجتمع فرأى لحياة البداوة الاولى خلقا يخصها، ولحياة الحضارة تكيفا نفسانيا يناسبها، ولعل ابن خلدون فى هذا الامر اقرب الى سان سيمون St. Simon الذى أسس برنامجه الخلقى على مبدأ تطور المجتمعات من الحالة العسكرية الى الحالة العلمية والصناعية.

ونسير ابعد من كل هذا فنثبت ان لسان الدين يرى ـ ككثير من علماء الاخلاق المسلمين ـ ان لكل علم آدابه اى هيئات نفسية تقتضى دراسة هذا العلم التكيف بها، ومعنى هذا انه لا يوجد للاخلاق علمها فحسب كما يقول دور خايم Durkheim بل للعلوم كذلك اخلاقها كما يقول سبنسر (Spencer) . اما يتطلب العلم الاخلاص والاستقامة والصبر

والدقة والاحاطة والكمال وكلها مثل سامية وفضائل خلقية ؟ وذلك المجهود الذى يبذله الانسان من اجل احراز درجة الكمال فى العلم ؟ الا ينطوى هو ايضا على معنى خلقى رفيع ؟ !

ولم يغفل ابن الخطيب حقيقة اخرى وهى ان للاخلاق جانبين : جانب فنى وجانب علمى فالجانب العلمى يتجلى فى تحرير القواعد وتقرير الاحوال بينما يتركز الجانب الفنى على جودة تطبيق هذه القواعد والاحوال من اجل رفع المستوى الخلقى وتحسين الاحوال النفسانية عند الفرد والمجتمع.

ونحن اذا ارتفعنا من التفصيل الى الاجمال ومن الخصوص الى العموم والجزئى الى الكلى ـ علمنا ان علاقة العلم بالاخلاق لا تعدو ـ فى نظر ابن الخطيب ـ علاقة العلم بالعمل ولعل هذا هو معنى ما اشار اليه ديكارت عند ما اكد (3e partie. Discours de la Méth.) انه يكفى ان نقدر الاشياء حق قدرها لتحسن اعمالنا وتتهذب فعالنا وعند ما قال: (Préface des Principes) ان الاخلاق لا يمكن ادراكها الا بعد الكشف عن جميع اجزاء العلم وانه ينبغى اعتبار علم الاخلاق كاكليل لغيره من العلوم (Bridoux, p. 4).

ولكن ما هو مصدر هذه المعرفة البسيطة التى يجعلها ابن الخطيب دعامة للاخلاق ؟ هل هو العقل ام تلك الفطرة الربانية التى جبل عليها الانسان والتى تنبثق من قرارة طبيعته فتحفظه من الهفوات التى قد تدفعه الى ارتكابها مداركه العقلية ؟

الغريب هو ان ابن الخطيب الذى يعتبر المعرفة اساس الفضيلة الخلقية يرى ان الفطرة هى الينبوع الفياض بحجة «ان العقل لا يهدى الى الافعال المنجية كما لا يهدى الى الادوية» المخلصة من الامراض وان الفطرة السليمة قد تغنى عن الصنائع والعلوم.

ولكن هذا هو نفس ما يراه الفيلسوف الفرنسى روسو (Rousseau) الذى يقيم حاجزا بين العلم والاخلاق ! ! غير ان ما يسميه ابن الخطيب

بالفطرة السليمة يسميه روسو ويعبر عنه فى مواضع كثيرة على الاقل – بالضمير ولعله اختلاف فى التعبير فقط لان الضمير لا يمثل عند روسو سوى غريزة الاهية.

وهذا هو ما يرتئيه كذلك الفيلسوف كانط (Kant) الذى تأثر بروسو واتسق هذا التأثر العلمى بتأثره الفطرى بأمه التى كانت قليلة المعرفة ولكن صارمة ملحة فى شعورها الخلقى .

فهل معنى هذا ان ابن الخطيب كان يعتنق فى آن واحد مذهبين متناقضين تتشيع لكل واحد منهما مدرسة خاصة ؟ لا شك انه ليس هنالك تناقض لان نظريات لسان الدين متماسكة لا نجد فى آخرها ما يتنافى مع اولها ولكن لعل ذلك العقل الذى يشك ابن الخطيب فى قدرته على هداية المرء وتخليصه من براثن المادة وعلاج نفسه من ادوائها المستعصية هو ما يسميه «كانط» نفسه بالعقل النظرى Raison théorique اما العقل بمعنى التعقل والتمييز اى الادراك البسيط للنسب القائمة بين لاشياء فهو شىء ضرورى الوجود وفقدان الانسان له معناه تجرده عن انسانيته !

فهذا العقل يتناسق مع الفطرة فى عملها الطبيعى ولا ينافيها لانه متمم لها بل اساس ودعامة.

وكانط نفسه يترك فى الحاجز الذى اقامه بين العلم والاخلاق منافذ تتخللها عناصر مختلفة وتتسرب فى ثناياها من الطرفين فاذا كان «كانط» يربط العلم بالعقل النظرى والاخلاق بالعقل العملى والفلسفة التطبيقية فانه لا يمارى فى وجود لحمة بين العقلين كما لا يمارى طبعا فى وجود صلة ما بين العلم والاخلاق.

وهنالك نوع من المعرفة يعتبره ابن الخطيب لزيما للكمال ويجمعه مع هذا الكمال فى اعلى درج سلم السمو الانسانى وهذا النوع هو معرفة «العارف» الذى يدرك جوهر نفسه وكيف تصير عقلا بالفعل ويتخلص من كدورات الطبيعة ويتجرد عن جميع العلائق القاطعة عن السبب الاول ويكمل جوهرها كما تحب فيستتم معراجها الاول... ويتمم ويخلحص الفطرة

الناقصة بعلما على من العلوم المكتسبة... ويعلم النفس وعللها ولا يترك شيئا من الصنائع العلمية والعملية التى تعطى تدبير الانسان الا نظر فيه وحصله واتصل به ثم حمل نفسه من المشقات التى تحصل اكتساب الصنائع المذكورة ويبحث عن حقائق الموجودات حتى يقف على ماهيتها ويفكر فى مبدع الخلق وينظر فى الذى يجب له ويجوز ويستحيل ويطلب القرب منه والوصول اليه بالعلم لا بالتجوهر» هنالك «يستقيم ويبلغ كمال الانسانية».

فهذا النوع من المعرفة يعتبر هو والكمال فرسى رهان والطريق التى تؤدى اليهما واحدة.

ونحن نستشف من هذا الاتجاه فى مذهب ابن الخطيب طابعا أفلاطونيا لان الفيلسوف الالاهى أفلاطون يرى ان الرياضة التى تمارسها النفس من اجل الوصول الى الكمال هى فى نفس الوقت مرتقى يؤدى الى الحق والى الخير لان استكناه الحقيقة من خصائص النفس الطاهرة

وقد نجد فى فلسفة ديكارت (Descartes) تناسبا بين اخلاق كاملة وعلم مكتمل ولكن نوع العلم يختلف عند الجانبين فبينما نجد ابن الخطيب يغلب عليه الطابع الالاهى اذ بنا نرى ديكارت يقصد بالعلم عموم المعرفة.

وليست هذه النظرية مقصورة على ديكارت فان فلاسفة القرن الثامن عشر ميلادى اجهدوا انفسهم فى ابراز الصلة الضرورية بين تفتق العقل واكتمال الحاسة الخلقية (Bridoux, p. 11).

وقد وجد ابن الخطيب فى بعض الفلاسفة الاوروبيين مشايعين له فى حصر التلازم العلمى والخلقى فى معرفة مخصوصة مجردة عن الصبغة المادية الصرفة ومن هؤلاء الفلاسفة بركسن (Bregson) الذى خلف لنا صفحة رائعة فى رسالة التشكر عن جائزة نوبل فقد اكد ان اهل عصره يعتقدون بان الاختراعات الآلية تكفى ـ لمجرد تراكم «اثارها المادية ـ لرفع المستوى الخلقى واسعاد البشرية ولكن التجربة تدل على ان تطور الآلات الصناعية لا يتمخض عن الفضيلة ولا عن السعادة بل تبرهن على ان توافر الذرائع المادية فى قبضة الانسانية من شأنه ان يسفر عن اخطار اذا لم يرفق بمجهود روحى يناسبه (Bridoux, p. 12).

وليس تلازم المعرفة والكمال بالشيء البدع الغريب لان حقيقة الانسان التي يهدف العارف الى استكناهها ليعرف ربه تندرج في كماله فالانسان كما يقول موريس بلونديل لا يكون مطابقا لحقيقته ولا يسبر غور نفسه الا اذا اجتهد في انتجاع الكمال .

الاخلاق والالهيات

الانسان في نظر ابن الخطيب نسخة من الكون وهو في ذاته عالم صغير :

انا نسخة الاكوان ادمج خطها فسر ذوي التحقيق في طي اوراقي
فمن عالم الاشباح ليلي وظلمتي ومن عالم الارواح نوري واشراقي

والكون ظاهر وباطن فالباطن هو الامر والظاهر هو الخلق وعالم الامر مجموع خمسة عوالم: عالم السر وعالم العقل وعالم الروح وعالم النفس وعالم الصورة. وعالم الخلق خمسة عوالم كذلك : عالم الطبيعة وعالم الافلاك وعالم الكرسي وعالم اللوح وعالم القلم . اما عوالم الامر فهي روحانيات واما عوالم الخلق فهي جسمانيات والعرش الذي ينتهي اليه كل من الامر والخلق روحاني من حيث باطنه جسماني من حيث ظاهره.

ولكن هذا الكون نفسه ينطوي على عالمين : صغير وكبير كلي وجزئي :

فالعالم الكلي ذات يطلق عليها الوجود ومجموعها ارواح مجردة وانوار مجسدة واجسام منورة واجساد مظلمة اما الارواح المجردة فاربعة : عالم العقل الفعال وعالم الروح الكلي وعالم النفس المطلقة وعالم الصورة الفياضة، واما الانوار المجسدة فاربعة: العرش والكرسي والقلم واللوح والاجساد المنورة الافلاك السبعة والاجسام المظلمة عالم الطبيعة من نار وماء وتراب وهواء فهذه العوالم عشرون .

أما العالم الجزئي فهو ذات يطلق عليها انسان مجموعها عقل وروح ونفس وفكر وتصور وذكر وحفظ وحس ودماغ وطيحان ومرارة ومعاء ورئة وكليتان وكبد وصفراء ودم وسوداء وبلغم عشرون عالما وفقا للعوالم المتقدمة.

فالعقل جزء من العقل الفعال والروح من الروح الكلى والنفس من النفس المطلقة والقلب فيض من الصورة الفياضة وهذا الفيض هو القابل لفيض العقل والروح والنفس.

فتعين ان الانسان نسخة من العالم: يتوق الى اصله غير ان لنفسه جهتين ونظرين: نظر الى اعلى بما فى النفس من يقظة ونظر الى اسفل بما فيها من اغراض طبيعية .

وحد العلم الالاهى عند ابن الخطيب هو « النظر فى وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفى السياسات من ذات ومنزل».

فعلاوة على الاتصال غير المباشر بين العلم الالاهى والاخلاق الراجع لضرورة تسامى الفكر البشرى الى تحقيق كمال ذاته بالتعرف الى الصورة الاصلية التى هو نسخة منها ومظهر لها يستوثق رباط مباشر بين الالاهيات والاخلاقيات والسياسيات.

وهل هناك دليل على وجود هذه الصلة الوثيقة اكثر من تصريح ابن الخطيب بان من موضوعات العلم الالاهى النظر فى السياسة الشخصية والمنزلية اى فى الهيئات التى يتكيف بها الفرد والمجتمع ! وهل هذا الا الاخلاق ؟ !

ولا شك ان من الضرورى لمريدى الفضيلة اجتياز ثخوم الطبيعة للبحث فى الآفاق العليا عن معنى كلى يساعده على تركيز الواجب وتحقيق القيم التى تحقق للانسانية صورتها الاصلية.

قال الاستاذ بريدو فى كتابه الاخلاق ما ملخصه :

«هنالك طريق طبيعى يؤدى بنا الى تركيز الاخلاق على علم ما وراء المادة وقد فعل هذا كثير من علماء الكلام والفلاسفة ومعنى العمل الخلقى فى هذه الحالة هو الانصياع لاوامر الله الذى يقدر بارادته المطلقة الخير والشر او انتجاع الكمالات التى يرتضيها او تجنيس حركاتنا وسكناتنا مع النظام الكونى الامثل وفى جميع هذه الحالات يجب الالتجاء الى حقيقة عليا يتمخض كشفها عن توجيه لسيرتنا وتبيان لواجبنا»

ولعل مذهب ابن الخطيب يتناسق مع المذاهب الثلاثة رغم فروق طفيفة تفرضها مقتضيات الدين فهو يعتقد ان الله حكيم يضع الاشياء

مواضعها لا يسأل عما يفعل يقدر الخير والشر بمحض حكمته وهو كذلك يرى ان واجب الانسان يقتضيه التخلق بالاخلاق القدسية ويطالب مريد الفضيلة ايضا بالانطباع بطابع الوجود الاصلى والنظام الكونى الذى قوامه العدل والاتزان والكمال ! واذا كانت الوجهتان الاوليان من صميم عقيدة الاسلام فان على الاتجاه مسحة من التأويل الفلسفى.

وليس معنى هذا ان الكمال يمكن دركه بمجرد الاستغراق فى شهود المثل الازلية كما عند افلاطون او الصفات القدسية كما عند ابن الخطيب والحاتمى فالرياضة لا بد منها والتدرج فى هذه الرياضة من سيىء الى حسن ومن حسن الى احسن لا مندوحة عنه لان العمل ضرورة لا تنفصل عن مجرى الحياة وجوهرها ولكن لكل عمل نظام ولكل نظام قانون ولكل قانون ارادة تضعه فما هى هذه الارادة ؟

اذا كان بعض الفلاسفة يعتقدون «جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم ومعرفة الله من قبول ذلك كله ويرون ان فطرة الانسان كفيلة وحدها بالايصال الى الله دون احتياج لبعث الرسل» فان ذلك مردود عليهم فى نظر ابن الخطيب لان النفس اذا تركت وفطرتها فان هذه الفطرة لا يمكن ان تحقق التهذيب المرغوب لضرورة تدخل وازع اعلا هو وازع الدين الذى يأتى به الرسل والانبياء اما العقل فان الطاعة والمعصية اللتين هما مظهر الكمال والنقصان متساويتان فى حقه لا ميل له الى احدهما ولا اختصاص به وانما يعرف ذلك بالشرع وكيف يوجب العقل الطاعة وهو ان اوجبها كان ذلك لغير فائدة وهذا محال فى حقه او لفائدة وهو محال ايضا سواء قلنا بان الفائدة راجعة لله او راجعة الى العبد الذى لا يرى العقل له غرضا عاجلا فى ذلك».

ولا شك ان الطباع اذ تركت وشأنها ـ رغم ما قد تكون مفطورة عليه من حب للخير ونزوع الى الكمال «فانها لا تذهب بافعالها الا الى الاسهل والاوجب».

والحق ان لا وصول الى الله فى نظر ابن الخطيب الا نور النبوءة «فالانبياء هداة الخلق ورعاة الهمل واطباء النفوس ودعاة الله الى السعادة الدائمة وادلاء العباد على سبيل الله والدار الآخرة».

ويزيد ابن الخطيب المسالة شرحا وتبسيطا فيقول: «ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يستقيم عيشه مع انفراده وتوليه امر نفسه من غير شريك يعينه على ضرورياته حتى يكون مكفيا بآخر من نوعه... ولهذا اضطر الى التمدن والاجتماع فكان الانسان مدنيا بالطبع واذا كانت العناية الالهية الاولى قد رعت بعض الحاجيات الانسانية كانبات شعر الحاجبين (١) ليرفرف فوق العين ويقى ما تحته منها فان الانسانية فى حاجة الى انسان يسن السنن ويربط التمدن لان العناية الالهية لا تقتضى الا المنافع الضرورية للبقاء التى لا يصلح النوع وينتظم بدونها ولان الانسان لا يمكنه ان يتصور الامور على وجهها الا بكد وطريق تعليمى وحتى ان وجد قليل من الناس يدركون الحق بمجرد فطرتهم السليمة فان هذه الحكمة ليست ميسرة لكل نفس... فوجب اذن ان يوجد شىء وان يكون ذلك الشىء انسانا وان تكون له خصوصية ليست لسائر الناس تدعو الى تصديقه والانكباب عليه وان يكون وراءه مدد الهى يسعفه

---

(١) وقد جعل ابن سينا النبوءة «وظيفة حيوية» فى بنية المجتمع الانسانى وقرر ان الحاجة الى النبى «اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقصير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء بل اكثر ما فيها انها تنفع فى البقاء ووجود الانسان الصالح لا نيسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجورز ان تكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذا الذى هى اسها... فواجب اذن ان يوجد نبى وواجب ان يكون انسانا وواجب ان تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد فيتميز عنهم...» الى ان قال: «ويجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التى عندهم عظيمة وجليلة... (انظر كتاب النجاة) ويتبين من هذا النقل الحرفى ان ابن الخطيب استمد من ابن سينا فى جل ما كتب عن الفلسفة وكم لهذا الاستمداد من نظير فى كتب لسان الدين !

بالمعجزة... والنبى يقرب المعانى الكلية الى عقول الجماهير ويعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثلة هى اثيرة لديهم ومقبولة فى خيالاتهم من غير ان يبدو عليه ان عنده حقيقة يكتمها العامة... ويقدر عندهم امر المعاد على وجه يتصورونه وتسكن اليه نفوسهم ويضرب لهم الامثال فى السعادة والشقاء بما يفهمونه.

الفصل الثانى

مصادر ابن الخطيب

لا يمكننا ان ندرس نظريات ابن الخطيب فى الاخلاق دون ان نربطها ربطا محكما بنظرياته فى التصوف لما بين هذين الشعبتين الفلسفيتين من اتصال وثيق فى مؤلفات ابن الخطيب لا سيما منها «روضة التعريف بالحب الشريف» حيث حشر «علم التخلق وطريق الصوفية» فى حلقة واحدة لدى ترتيبه للعلوم ! وما بالك برجل يستمد وجهته الخلقية ويدعم نظرياته فى السلوك الفردى والاجتماعى بأقوال الجنيد والحسن البصرى والشافعى وعبد الله بن سهل وابراهيم بن ادهم وابى نصر السراج ورؤيم والحلاج وابن العريف وابن الفارض مستلهما منهم تقسيماته وتراتيبه للاحوال والمقامات الروحية التى ليست سوى باطن للمجالى الخلقية الظاهرة ؟ على ان ابن الخطيب لم يكتف بالسير على غرار الصوفية الاقدمين بل استمد فى نفس الوقت من الفلاسفة الاوائل وزملائهم الاسلاميين وبالاخص الشيخ الرئيس ابن سينا الذى بلغ اعجابه به حدا بعيدا ـ ومن الادباء كابى الفرج بن خلصون وابى الفرج ابن الطيب البغدادى ومن شعراء كالمتنبى فى حكمياته وابى العلاء وابى العتاهية فى زهدياتهما وقد نجد بعض آثار ذلك ظاهرا بين ثنايا كتبه.

ولكن ليس معنى هذا ان مصادر ابن الخطيب وينابيع استلهامه محصورة فيما ذكر فانه استمد لباب اخلاقياته من آداب القرآن والسنة التى بعث صاحبها عليه الصلاة والسلام ليتمم مكارم الاخلاق كما افادته تفاريع الفقه الذى تاثر ـ تاثر الغزالى ـ بتقاسيم احكامه.

وابن الخطيب قد قرأ واستفاد من كتب لم يشر اليها صراحة فهو ينقل فى سياق بحثه ويدمج فى تضاعيف كلامه امثالا وحكما ومقالات ينسبها لبعضهم مكتفيا بهذا العزو الغامض ولعله اختصر رغبة فى الايجار او انبهمت عليه ـ لكثرة ما قرأ ـ بعض المصادر فاضطره ضيق الوقت لعدم التبسط فى مراجعتها واثباتها ولا شك عندى ان كتب الاحياء وميزان العمل وكتاب الاربعين ومنهاج العابدين (١) والتبر المسبوك فى نصيحة الملوك للغزالى كانت من بين هذه المصادر كما انه لا يبعد ان يكون من جملتها ايضا ادب الدنيا والدين للماوردى وكليلة ودمنة (٢) والادب الكبير والادب الصغير لابن المقفع وتهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق لابن مسكويه والشفا للقاضى عياض ورسائل اخوان الصفا وكذلك الرعاية للمحاسبى والرسالة للقشيرى والقوت لابى طالب المكى.

ولا مناص لمن يدرس نظرية لسان الدين فى الاخلاق ان يطلع على جل ما وصلنا من كتبه وان كان سيعثر على كثير من التكرار والترديد فى ثنايا هذه الكتب ولعل اهم مصدر ينبغى الاعتماد عليه بعد «الروضة» هو شعر ابن الخطيب فقد كان الكثير من هذا الشعر مرآة انعكست عليها خلجات نفس الرجل وأنظاره الفلسفية والصوفية فى الكون والوجود والحب والجمال ومع ذلك فان نثر ابن الخطيب لا يخلو من حكم وامثال يتالف من مجموعها جزء من هيكل الفلسفة الخلقية الخطيبية زد على ذلك ان لتجارب ابن الخطيب الشخصية ولتجارب بعض شيوخه كابن هذيل وابى القاسم اللوشى وابن مرزوق وكذلك بعض تلاميذه كابن خلدون ـ يدا فى بناء هذا الهيكل المتناسق الاجزاء.

---

(١) نقل الزبيدى عن المسامرة لابن عربى انه ليس له وانما هو لابى الحسن على بن خليل السبتى.

(٢) والذى يدل على ان ابن الخطيب عرف هذا الكتاب انه جعله مضرب المثل فى قوله :

قلت لما استقال مولاى زرعى ... ورأى غلة الطعام قليلة
دمنتى لانتجاعى لحرث كلت ... فهى اليوم دمنة وكليلة

الفصل الثالث

أسلوب ابن الخطيب

لا ينتظر ابن الخطيب سنوح الفرصة الجدية لادماج الحكم السامية فى سلك كلامه فهو يرسل الامثال السيارة ويبث فى القارىء ارشادات ونصائح بمناسبة وبغير مناسبة ويستلخص من كل حادث تاريخى حكمة ومن كل واقعة وجهة ومن كل ترجمة صالحة أنموذجا للفضيلة ومثالا للاستقامة والكمال وما بالك برجل يتخذ قصائد المدح والذم والفخر مطايا للاعراب عن آرائه فى ادق المسائل واهم القضايا ! ؟

وله طرائق فى الكتابة ومناهج فى البحث تختلف باختلاف المواضيع فهو اذا تحدث عن الحب والجمال اسمعك من قيثارته ما يثملك ومن نايه ما يشجيك وغمرك بفيض منعش من فنه البديع يسحرك بسجعاته المتجاوبة وراعك بتعمقه ـ رغم الابداع الفنى ـ فى الملاحظة والوصف والتحليل لارق خطرات النفس وادق خلجات القلب ! واذا كتب فى التصوف اثار العاطفة والوجدان وحرك اوتار الكيان واهاج الخفقان ! واذا كتب فى الفلسفة اسلس قياد العقل لمنطق بيانه وسحر لسانه ودامغ حجته وناصع برهانه وهو فى ذلك كله جزل وديع يرسل النبرات فى خفة ورشاقة ويتحرى الوضوح ويلتمس ابلغ السبل نفوذا الى الفكر المجرد وانجعها على انه قلما تنتظم ظواهر الايجاز والجزالة والجلاء فى اسلوب ولكنها توفرت كلها عند ابن الخطيب الذى تجرد اسلوبه من ذلك الجفاف الملحوظ غالبا فى البحوث الفلسفية والتحقيقات العلمية.

وليس ذلك ببدع من رجل غلب عليه الطابع الادبى ورقت شاعريته وشعوره فسكبها زلالا رقراقا فى كل شىء حتى فى المناظرة والجدل ! وابدع ما يثير الاعجاب فى عبقرية ابن الخطيب هى تلك السعة النادرة والغزارة الفياضة التى تجعله يحيط بالموضوع من جميع جوانبه ريحدق من كامل اطرافه ويلم منه ما تناثر وتبعثر دون ان يحيد عما تحراه من ايجاز والتزمه من دقة ووضوح !

وقد صدق ابن الاحمر عند ما حلى ابن الخطيب «باديب الدنيا ومفرد العلم والثنيا وكاتب الارض الى يوم العرض » !

وقلما يعمد لسان الدين الى تلك الخطابيات التى تغلب على اسلوب الغزالى مثلا الذى يكثر فى ارشاداته وتوجيهاته نحو الخير والصلاح من سرد الآيات والاحاديث والمأثور من القول وسبك الحكايات ما تخيل منها وما وقع ! ومع ذلك فابن الخطيب ينهل كسلفه من فيض الخيال ويعل من نبع الفن ! ولعل هذا هو سر تلك الجاذبية التى نالت منها مؤلفات الرجلين أوفر حظ واكمل نصيب !

وقد اتفق الرجلان فى جانب من اسلوبيهما وظاهرة فى منهجى بحثهما فتحرى كلاهما الدقة والجلاء فى استعراض حجج الخصم قبل التعقيب عليها واستقصيا شرح الآراء لدى نقدها بطريقة تجعلها فى متناول الجمهور فاتهم الغزالى بسبب هذا الاستقصاء الكاشف بمشايعة الفلاسفة والفرق الضالة كالباطنية كما اتهم ابن الخطيب بالزيغ فى عقيدته فكانت هذه التهمة المنكرة سببا فى احراق كتب الاول والايداء بحياة الثانى !

فكثيرا ما يسرد ابن الخطيب تأولات الفلاسفة القدماء او شطحات بعض غلاة الصوفية دون ان يكبد نفسه عناء نقدها فيقع القارىء فى حيرة من حقيقة موقف ابن الخطيب لا سيما اذا لم يتبين هذا الموقف من بين السطور وسياق الكلام غير انه قد يعود فى الصفحات التالية الى الموضوع فيرسل اشارة او تلميحة يدرك القارىء منها شيئا عن موقف ابن الخطيب وربما عثر القارىء فى ثنايا مؤلفات الرجل التى عرجت على الموضوع

ـ على طائفة اخرى من التلميحات قد تسفر عن آرائه الحقيقية اذا جمعت عناصرها المبعثرة وقوبلت مقابلة نقدية ! مثال ذلك قضية العقل ومكانته بالنسبة للشرع فى تقدير القيم الاخلاقية ففى بعض كلام ابن الخطيب نوع تناقض فى الظاهر لا يلبث ان يتلاشى اذا جمعت اطراف الموضوع المتناثرة فى كتب خطيبية اخرى كما سنرى فيما بعد (١) ! وقد وقع شىء من هذا للغزالى فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» حيث عرض آراء الفلاسفة عرضا موضوعيا ـ كما يقولون ـ دون تعليق ولا انتقاد حتى ظن بعض المسيحيين المولعين بالفلسفة فى القرون الوسطى ان الغزالى من انصار هذه الفلسفة ولكنه ما لبث ان عاد الى تفنيدها فى كتابه تهافت الفلاسفة ! فاتضح ما كان قد انبهم وظهر ان الغزالى صارم فى تفكيره حتى لبعض الاسلاميين من هؤلاء الفلاسفة كالفارابى وابن سينا رغم ما قد نجده فى كثير من مصنفاتهما من آيات الاستقامة والايمان ! واذا كان الغزالى وابن الخطيب قد اتفقا فى اتجاهات مختلفة خلال دراستهما الفلسفية وابحاثهما الاخلاقية فانهما قد اختلفا اختلافا بينا فى موقفهما ازاء ابن سينا اذ بقدر ما يسفه ابو حامد بل يكفر الشيخ الرئيس بقدر ما يجله لسان الدين !

ولله فى مواقف عباده شؤون ! !

---

(١) انظر موقف ابن الخطيب من الفلسفة ومن بعض غلاة الصوفية فى فصل «المذاهب الفلسفية والصوفية» ففيه مثال لما اشرنا اليه ونجد مثالا آخر فى مسألة الخير والشر وموقف الشرع والعقل منهما والاحق بالتقديم من هذين عند التعارض.

الفصل الرابع

مدى تأثير عصر ابن الخطيب في حياته

انتشرت فى القرن الماضى بالديار الغربية نظرية كان لها تأثير فى توجيه الدراسات الادبية وتكييف مناهجها وصبغ البحث عن شاعر او اديب او عالم بصبغة العصر الذى عاش فيه ذلك الشاعر او ذلك الاديب او ذلك العالم حتى صار من لوازم الدقة ومقتضيات الاستقراء رسم صور واضحة عن شتى مظاهر العصر ومختلف مجاليه ولعل من ابرز الفلاسفة الذين طبقوا هذه النظرية فى اوربا رجلا كان له اتصال وثيق بالاساليب العلمية التجريبية لاسهامه فى مختبراتها اسهاما مباشرا وهذا الرجل هو تين – Taine – الذى سيطرت عليه فكرة طبعية تاثر الاديب بالجو الذى عاش فيه بيئة وجنسية وعصرا حتى اطلق لفكره العنان خلال بحوثه الادبية والفلسفية فى استقصاء الظروف الطبيعية والسياسية وكذلك الملابسات الاجتماعية والعلمية التى احاطت بالاديب او الفيلسوف الذى يترجم له فجاءت دراساته عبارة عن دراسة أمم وعصور لا دراسة افراد !

وقد يكون فى هذه النظرية حظ وافر من الاصابة ولكن تطبيقها على هذا النحو من التطرف قد يعكس النتيجة ويشغل الفكر بمظاهر لا صلة لها بحياة ولا بنفسية الشاعر او الاديب على اننا نجد فى كل عصر من العصور اشتاتا من الناس تأخروا عن عصرهم او تقدموه : اننا نجد فى القرن العشرين رجالا يعيشون فى اطار ضيق اجدر بالقرون الوسطى كما نعثر فى ثنايا الاجيال الغابرة على افراد غلب على افكارهم وشعورهم طابع اشبه بالطابع الحديث !

اذا كان الادب ينبوعه النفس وكانت النفس تستمد جزئيا من جبلتها الاولى التى فيها مقادير مشتركة بين البشرية فان نتاج الاديب يكون بطبيعة الحال موسوما بميزات انسانية مشاعة بين جميع العصور والافراد كما يكون مطبوعا بخصائص ترجع الى طبيعة هذه النفسيه التى قد يؤثر فيها المحيط الخارجى نوعا من التاثير ولعل هذا التاثير يقوى ويضعف تبعا لقرب ذلك المحيط وبعده فالجو العائلى يعكس فى نفس الصبى خواطر قد تلازمه الى الابد وتنتقش فى مرآته الباطنية انتقاشا لاربا لا تمحوه الطوارىء مهما تكن قوتها فاذا كانت الأم او الأب مشبعا احدهما او كلاهما بفكرة صوفية او لادينية فان اثر هذه الفكرة قد يكيف اتجاه الابن فى جميع اطواره الحيوية ومراحله المعاشية !

ومع ذلك فان للظروف والاحداث الطارئة نوعا من التاثير يجب ان لا نغفله اذا اردنا ان نستكمل ضروب العوامل التى تتواطا على خلق الاديب او الفيلسوف !

ولنضرب لذلك مثلا برجل عاصر ابن الخطيب ما بين سنتى ٧١٣ و ٧٤٥ وولد كلسان الدين فى غرناطة او ما جاورها من ارباض قريبة حيث تسيطر نفس الطبيعة ونفس المناخ وتؤثر نفس الظروف والعوامل الخارجية وذلك الرجل هو اثير الدين ابو حيان البربرى.

فقد كان الرجلان رغم وحدة المنبت على طرفى نقيض فى امور شتى كما كانا فرسى رهان فى امور اخرى قد يكون للظروف المشتركة يد فى تكييفها :

كان كلاهما بوتقة للحيوية الفياضة والنشاط العلمى الغامر ودائرة معارف تتكامل عناصرها واميرا استقل بالنفوذ فى منحى من المناحى العلمية والفكرية وقد تعادلت مؤلفاتهما عدا على وجه التقريب وتفتقت شاعريتهما فى الغزل والموشحات يجرى دمع ابى حيان عند سماع الاشعار الغزلية كماتترنح اعطاف لسان الدين اذا استشف نسيبا رقيق الحواشى وتشبيبا سيال الاطراف !

ولكن رغم هذا كله نلحظ فى نفسية ابى حيان طابعا خاصا لا ندرى هل يرجع لارومته البربرية ام لظروف مخصوصة عجنت طينته ذلك العجن الغريب ؟ فهو بالعكس من لسان االدين فرور متطرف من الفلسفة يحنق على من يتعاطى علوم الاوائل ويستنكر الخوض فى المسائل الالهية والقضايا المتافيزيكية ـ سىء الظن بالناس فخور بالبخل تتركز نظرياته الاخلاقية على مبدأ مجاملة الناس مع التحفظ والتحرز من العدو والصديق على حد سواء وشهود دوافع الغرض فى كل شىء حتى فى ذلك الاندفاع الطبيعى الذى يشعر به الاخ نحو اخيه والصديق نحو صديقه.

فلعل طبيعة غرناطة الغناء قد اسهمت فى تكوين شاعرية الرجلين ووجهتها نحو الحب والنسيب كما اسهمت فى انبثاق نزعة الانبساط وروح الدعابة فى مزاجيهما ولكن رحلة ابى حيان الى الشرق فتحت آفاقا جديدة لم تتيسر لمعاصره لسان الدين فاتجه فى حياته اتجاها مغايرا لاتجاه ابن الخطيب واندفع يدرس اللغات الشرقية من تركية وفارسية وحبشية ويصنف فيها تصنيف العارف الخبير واصبح شيخ النحاة واامير المحدثين وقد يكون لاصله البربرى فيما لاحظناه من شذوذ وتشدد ومن تطرف فى سوء الظن لان العرب الذين وردوا على الاندلس تضاربت مطامحهم زمنا ما مع مطامح البربر فخلف ذلك التضارب نوعا من الاحتراس المتبادل تمكن من نفس ابى حيان وجعل فيها هذا الخلق الشاذ طبيعة مستصحبة ولعل تلك الرحلة الى الديار الشرقية كانت هى العامل فى كثير من التقلبات النفسية فى حياة ابى حيان فقد تمذهب خلالها بمذهب الشافعى بعد ان رفض آراء الظاهرية التى دان بها زمنا وافاد من اتصاله بشمس الدين ابن تيمية سلفية صارمة فى العقيدة ونفرة من تأولات الفلاسفة !

ذلك أنموذج حى يتبين منه مدى تأثير البيئات المتقلبة والظروف الاصلية والطارئة فى التكوين الخلقى والفكرى فان نشأة لسان الدين فى وسط موسوم بحسن السمت وكمال الوقار ونقاء العقيدة ووفير الصلاح قد طبعت نفسه منذ الطفولة بذلك الطابع الروحى الذى ما فتىء ينمو ويترعرع حتى صار يتجلى بين الا ونة والاُخرى فى شكل نزوع صوفى تطفح به

نفس ابن الخطيب عند اشتداد الملمات وكانت عوامل مختلفة تتفاعل لتنمية هذه الروح الجذابة فى طبيعة الرجل ولعل الاحداث التى كانت تعكر صفو حياة ابن الخطيب احيانا فى ميدان السيف والقلم ومؤامرات القصر التى توالت مشاهدها المؤلمة أمام ناظريه والاحابيل التى نصبها له اعداؤه الكثيرون والانقلابات التى فرقت بينه وبين ذويه ردحات من الدهر ـ كل ذلك تواطأ على تجلية هذه النزعة الروحية التى طغت عليها نعومة الحياة ورغد العيش واجتماع الشمل وأسكتت نداءها الفطرى الخافت أزمنا مديدة ! ومن خبر آثار الانفعالات النفسية لم يستغرب هذه التحولات الروحية التى تخلق فى الرجل الموتور شخصية جديدة فى فكرتها ووجهتها جديدة فى ذهنيتها وعقليتها جديدة فى كل شىء يمت الى صميم الذاتية وعميق الفردية حتى ينقلب شهود الذات الى انكار والانانية الى ايثار والجحود الى اقرار والانقطاع الى تواصل واستمرار وقد يكون ذلك الهوى الذى « خاض ابن الخطيب غماره واجتنى ثماره واقام مناسكه ورمى جماره » قد انقلب ـ بعد الشعور الطارىء الذى غمر نفسه وكشف لها عن تفاهة هذا الهوى ـ الى حب علوى تغلغل فى قرارة الروح فانار الوجدان وخلص العقل من شوائب الغرض وجواذب المادة وهكذا ادى الحب الجسمانى بابن الخطيب كما ادى بابن الفارض الى رحاب المحبة الالهية التى هى غاية الارادات الفطرية ومرماها :

ألفت طريق الحب حتى اذا انتهى ... تعوضت حب الله عن حب غيره
وبداله من بعد ما اندمل الهوى ... برق تالق موهنا لمعانه

كيف لا وقد صاح لسان الدين بعد ان تأمل محاسن الجسوم قائلا : «ما أكذب رائدها المطرى واخبث زخرفها المغرى واقصر مدة استمتاعها واكثر المساعى تحت قناعها... اليست الداعية مرتفعة والباعثة منقطعة وصورة الحسن دائرة واجزاؤها المتناظمة متناثرة ؟ ! أليس الجراب العنصرى عائدا الى اصله ؟ أليس الجنس مفارقا لفصله ؟... ما ثم الا انفاس تركد وتخبث وعلل تنشأ وتحدث وزخارف حسن تعاهد ثم تنكث وتركيب يطلبه التحليل بدينه ويأخذ اثره بعد عينه وأنس يفقد واجتماع كأن لم يعقد وفراق ان يكن فكأن قد ! »

كل هذه عوامل جزئية ومؤثرات منفصلة قد يتأتى اجتماعها فى عصور اخرى غير عصر ابن الخطيب ويتمخض تفاعلها عن تكييف خاص لنفسية الفرد وتوجيه قاهر نحو المرامى الروحية فقد تدفع الازمات والحروب طوائف من الناس نحو الحياة الصوفية التى يجدون فى ربعها طمأنينة تغمرهم بزلالها المنعش فتعود الارواح بعد خلاصها من جلبة العالم وضوضائه الى سكينتها الفطرية التى تتفتح فى بحبوحتها آفاقا علوية خلابة وقد تستتب هذه النجوة العابرة ويتطاول امرها فتنتقل من حالها الخاطف الى مرحلة قارة لا تلبث ان تصير مقاما من المقامات الصوفية المرموقة ! فابن الخطيب قد اعتراه السأم من ضجة السياسة وضوضائها فعمد الى هدوء العزلة ينهل من رقراقها فما كان منه الا ان استساغ طعمها واستمرأ لذاذتها فانقلب الشوق الى ذوق ... !

على ان هذه الروح قد سادت فى عصر ابن الخطيب اوساطا كثيرة تملكها الملل من تقلبات السياسة وغوائل الحروب بين الولايات الاسلامية التى تصطدم تارة بعضها مع بعض وطورا مع كتائب المسيح فاذا كان لكل عصر روح تسوده فان عصر لسان الدين قد سادته روح السآمة والملل من التضارب على المادة وتهالك الافراد والجماعات على المتاع الزائل والاعراض العابرة حتى ود الكثير من اهل هذه الفترات المضطربة لو اتيح لهم القبوع والانطواء والتبتل والانزواء فرارا من الفتن المتوالية التى احاقت بهم والنكبات التى تعقبت المسلمين شر متعقب ولا شك ان النفس تصير فى هذه الازمات سلسلة القياد للنزوع الفطرى السليم الذى يوجهها اين شاء وكيف شاء .

ولعل تلك الحركة الصوفية التى تجلت فى مناظرات جدلية حول الطرقية والمشيخة والارادة كانت وليدة هذه الروح ! (١).

(١) نجد اثرا لهذه الحركة فيما كتبه ابن خلدون جوابا عن سؤال ورد على فاس من عدوة الاندلس وذلك فى كتابه المخطوط الموجود بالخزانة الزيدانية بمكناس والمسمى «بشفاء السائل عن جملة مسائل» وقد اشار ابن عباد فى رسائله والشيخ زروق فى قواعده لهذه الضجة التى قامت فى القرن الثامن حول الطرقية والمشيخة.

الفصل الخامس

الاخلاق

(تمهيد)

ان طبيعة الخير والشر مبثوثة فى التركيب البشرى فالنفس والقلب قابلان للخير والشر والعقل والروح خير كلهما فاذا صبر الانسان نفس بين ابداء واعادة ادرك الخير لان الخير عادة متى الزم الانسان به نفسه صار لها طبيعة ثانية.

ولا يفرق ابن الخطيب بين ما هو خير او سعادة وكذلك بين ما هو شر او ضرر او شقاء فهو يستعمل هذه الالفاظ كالغزالى لمدلول واحد او ضده خلافا لعلماء الاخلاق الذين يفرقون بينها.

والخير والشر ظلان مضمحلان لشىء ثابت قار لا يتحقق الا فى تلك الدار ! وهذا شبيه بما يرتئيه ابن خلدون حيث يقول :

واعلم ان الخير والشر ينتهى مداه وان الله سوف يديل

والخير درجات والشر كذلك درجات لان الاعمال متفاضلة ومراعاة الافضل يستوجب الكمال !

وحيث ان فى وسع النفس ان تتصنع وتتطبع فان تلك الهيئة التى تتلبس بها حينذاك هى ما يسمى بالاخلاق فاذا تخلقت النفس صدرت عنها الافعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا رؤية فان كانت حسنة سميت خلقا حسنا وان كانت سيئة سميت خلقا سيئا والجنسان يتوزعان على القوى الثلاث : العلم والغضب والشهوة فبالقوة الاولى يسهل درك الصدق

من الكذب فى الاقوال والحق من الباطل فى المعتقدات والحسن من القبيح فى الافعال وبانقباض القوتين وانبساطهما تتحقق الحكمة او عكسها اى يكون الانسان ممتثلا او مخالفا لرسوم العقل والطبع والشرع والعدل يرعى القوى الثلاث فاذا استوت واعتدلت حصل عنها حسن الخلق مطلقا ومن استوى فيه بعضها حصل له من حسن الخلق بقدره وحسن القوة الغضبية هو ما يعبر عنه بالشجاعة التى لها طرفان : زيادة ونقصان هما النشاط والجمود .

وقد استمد ابن الخطيب تعريفه للخلق من الغزالى الذى قال فى ص ٥٦ ج ٣ من الاحياء ما نصه : «الخلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا» .

ويلاحظ ان ابن الخطيب لم ينقص من عبارات هذا التعريف سوى لفظة «راسخة وليس ذلك لاختلاف فى النظر لان ابن الخطيب يرى كالغزالى ان الهيئة الخلقية التى تصير للنفس طبيعة ثانية هى قارة قرار هذه الطبيعة الاولى التى يقول فيها ابن الخطيب :

وسجية الانسان ليس بناصل من صبغها حتى يرى مرموسا

اما فيما يتعلق بالتقسيم الثلاثى للقوى الباطنية فقد ذكر الغزالى فى الميزان (ص ٩٠) ان الحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والعفة فضيلة القوة الشهوانية والعدل عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب .

الخير والشر

يقول ابن الخطيب ان النفس انما تحب الملائم على الجملة وهو معنى الخير وتكره المنافر وهو معنى الشر ولا خير كالوجود ولا شر كالعدم فالوجود او ما كان سببا فى الوجود وما جر الى شىء منه محبوب والعدم او ما جر اليه مكروه .

وكان ابو العلاء المعرى يرى بعكس هذا ان العدم خير من الوجود وان «بدء السعادة أن لم تخلق امرأة» وكان لنظره هذا اثر فى توجيهه نحو حياة العزوبة والزهد ·

وابن الخطيب يرتكز فى تفصيل هذه النظرية على شىء يسمى بعاطفة الانانية وحب الذات فهو يرى ان المحبوب الاول عند كل شىء نفسه التى بها احب ومن اجلها احب ومن جرائها آنس بالملائم ونفر عن المنافر ·

وهذا شبيه بما يراه المعرى حيث يقول :

اذا كان اكرامى صديقى واجبا فاكرام نفسى لا محالة اوجب

ومعنى حب النفس عند ابن الخطيب ايثار الوجود على العدم اى ايثار ما تتخيله خيرا على ما تتخيله شرا وهذا هو سر كراهية الموت وحب الحياة على كل حال. فبقاء الوجود محبوب وكل ما نقص من كمال الوجود عدم على قدره والعدم مكروه والنفس تعبر الى طلب الكمال فرارا من الاحساس بالعدم فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب ·

فنحن نرى من هذا ان لسان الدين يقصد بالعدم كل ما نقص من كمال الوجود فالعدم عنده مقابل للكمال الذى هو الخير والنفس اذا فزعت الى طلب الخير والكمال فانما تفزع من الاحساس بالشر لان حب الكمال والميل الى الخير مركوز فى طبعها وبعض الشر متمكن كذلك من غريزتها

ولكن أما قال لنا ابن الخطيب بأن النفس قابلة للخير والشر معا ؟ فما معنى هذا التناقض ؟ الحقيقة الا تناقض هناك فابن الخطيب يريد بالنفس القابلة للخير والشر النفس على حقيقتها اما هنا فانه يقصد بالنفس الروح والروح كما يقول القشيرى لا تختلف عن النفس فى اللطافة ولكن فى كونها محلا للاخلاق المحمودة اى مثارا للخير ومعدنا للكمال بينما النفس تكون فى بعض جوانبها محلا للاخلاق المذمومة ·

واذا انحرف ذلك الحب الذاتى الذى يجعله ابن الخطيب من دعائم الاخلاق ـ وتطرف تفرعت عنه طبائع مذمومة كالحسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الاضرار والبغى والغلبة·

الحسن ما حسنه العقل والشرع والقبيح ما قبحاه ولكن ايهما نقدم فى حالة التعارض ؟ هل النقل والشرع ام العقل والطبع ؟ لا نجد جوابا عن هذا السؤال فى مبحث الاخلاق من الروضة ولكن اذا رجعنا الى مصنفات خطيبية أخرى وجدنا لسان الدين يغلب جادة الشريعه «لانها اعرق فى الاعتدال واوفق من قطع العمر فى الجدال» ويصرح بأن العقل متقدم ولكن بناءه مع رفض اخيه (اى الشرع) متهدم ثم يقول : «لقد قطعت فى البحث زمانى... فلم اجد خابط ورق ولا مصيب عرق ولا نازع خطام ولا متكلف فطام ولا مقتحم بحرطام الا وغايته التى يقصدها قد فضلتها الشريعة وسبقتها وفرعت ثنيتها وارتقتها ».

على اننا نراه يؤكد فى مبحث التوحيد من الروضة «ان معرفة الله وطاعته واجبة بايجاب الله وبالشرع لا بالعقل... وان العقل لا يهدى الى الافعال المنجية فى الآخرة كما انه لا يهدى الى الادوية المنجية من المرض»

وعلى هذا فابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالى الذى يقيس الخير والشر بمقياس العقل والشرع مع تغليب هذا الاخير عند تعارض الادلة الفكرية والنقلية ولعل للعقل فى نظر الرجلين دائرة لا يتعداها ومحيطا لا يتجاوزه فى حين ان الشرع يسبح فى الآفاق البعيدة المدى فكل ما يؤيده النقل المحرر يجب ان يؤيده المنطق المقرر ولا عكس .

ومشكلة التحسين والتقبيح هذه ترتبط عند علماء الاخلاق المحدثين بمشكلة القيم فهم يقسمون القيم من حيث هى الى خيالية (كقيم الاشياء الوهمية التى هى محط المطامح وحب الذات) واصطناعية (كالاشياء التى تقتضيها العادة وتتطلبها الاعراف المتجددة = «الموضة») ومادية (كالاشياء والملابسات الضرورية للحياة) وجمالية وفكرية (كالحاجة الى النشاط والابتكار والاكتمال والانسجام) وهنالك قيمة ثالثة وهى القيمة الخلقية للاشياء وهى قيمة مطلقة مستقلة عن القيم الاخرى وهى التى تحقق مطامح الانسانية العليا وكمالها الأمثل فالعمل الخلقى له قيمة فى

مقدور الانسان تحقيقها ومن واجب كل انسان احترامها وعدم اهمالها وتنجيزها والا تجرد هذا الانسان عن انسانيته فالعمل الخلقى له اذن قيمة مطلقة لانه فرض عين لا يسقط طلبه على البعض اذا قام به الباقون

وجميع القيم الاخرى ليست سوى ذرائع للقيمة الخلقية بل انها تنعدم وتنحط اذا لم تستومض بالاشعاع الخلقى فقد كان افلاطون يرى ان فكرة الخير هى أساس كيان الاشياء وقيمتها وان القيم المادية لا ينبغى السعى فى تحصيلها الا بمقدار ما تسهم فى انبثاق القيم الخلقية واستمرارها اما انتجاعها كغاية فهو عين الغواية وكذلك القيم الفكرية «لان العلم الذى لا تتخلله اخلاق ـ كما يقول بريدو فى كتابه الاخلاق (ص ١٣٢) ـ يؤدى بسهولة الى المسالك الوعرة ·

ومشكلة المشاكل فى هذه القيمة الخلقية هى معرفة ماهيتها فهل لها حقيقة نفسانية وجدانية ام ان ماهيتها خارجة عن ذاتها مستقلة عنها ؟ فهل تقديرنا هو الذى يعطى هذه القيمة «قيمتها» ام ان هذه القيمة نفسها هى التى يستوحى منها «تقويمنا» ؟ وبعبارة اخرى فهل نجد فى القيمة الخلقية للاشياء ما نضعه نحن فى هذه القيمة أم ان هذه القيمة هى التى تمدنا بمحتوياتها ومضامينها كاساس لتقديراتنا الخلقية؟ لقد أجاب الفلاسفة الغربيون عن هذه الاسئلة الغامضة باجوبة مختلفة فمنهم من اتخذ موقفا نفسانيا وجدانيا كم· ريبو فى كتابه «منطق العواطف Logique des Sentiment» حيث يقول بأن قوام قيمة الاشياء هو رغائبنا واذواقنا وان فكرة القيمة من خلق الوجدان ولكن توجد نظرية معارضة لهذه وهى نظرية الاطلاق التى يقول بها شيلر وهارتمان فشيلر يرى كابن الخطيب ان قيم الاشياء من التقديرات الالهية لان الله هو الذي يقدر الخير والشر فالقيم ليست فى نظره اضافية الى الفرد الذى يدركها ولكنها جواهر مستقلة عن الانية ورغباتها لانها من عالم آخر ـ عالم ما وراء المادة ! ويرى هارتمان كذلك ان القيم حقائق مطلقة عليا مستقلة عن رغباتنا وانها صادرة ـ كما يقول افلاطون ـ عن عالم المثل ولا تنكشف بعض مجالى هذه الحقائق الخلقية الا لبعض الخاصة بواسطة الالهام !

وقد قامت خلافات بين رجال الفلسفة القديمة حول وجهة الاخلاق التى قال البعض عنها بانها طبعية أى ترتكز على الفطرة والطبع وقال آخرون بأن مبناها هو العقل الذى يجب ان نستشف من وراء نوره مبدا لسيرتنا وقانونا لاعمالنا وهنالك قوم آخرون انتجعوا وجهة الوجدان فاستمدوا او حاولوا ان يستمدوا من العواطف قوى كافية لتنجيز الواجب ٠

نظرية الطبيعة : يعتبر أبيقور (الذى مات قبل المسيح بـ ٢٧٠ سنة) ان من العبث البحث عن مبادىء الاخلاق وأصولها فى الشرائع او العقل وان الحقيقة الوحيدة هى الطبيعة والاحساسات المنبعثة عنها وهدفنا الامثل هو الانسياق مع تيار هذه الطبيعة فاللذة ـ جسمانية او روحانية ـ هى مقياس القيم الاخلاقية وهى مبتدأ السعادة وخبرها وليس معنى هذا ان أبيقور يدعو الى الانغمار فى اللذة لان الافراط فيها يؤدى ـ فى نظره ـ الى الالم الجسمانى والاضطراب النفسانى بل يرسم لمنهجه حدودا فيدعو الى انتجاع اللذة التى لا يعقبها الم والى الفرار من الالم الذى لا يسفر عن لذة وعدم الاستسلام للمتع التى من شانها ان تحرمنا من متع اعلى واكمل وقبول بل استمراء الالم الذى يخلصنا من الم اشد منه او يؤدى بنا الى لذة كبرى وقد كان أبيقور مثالا كاملا وانموذجا حيا لمذهبه يعيش عيشة التقشف والبساطة نباتى الماكل يكتفى بالضروريات ودودا لان الوداد يشيع فى نفسه عذوبة وطمانينة يلتزم الفضيلة لانها فى نظره باب السعادة ٠

وقد دحض ابن الخطيب النظرية الطبيعية فى الفصل الذى تحدث فيه عن الفطرة من كتابه «الروضة» وفند كذلك نظرية ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان» ذاكرا ان الطبع الذى لا يدعمه العقل والشرع لا يحمل الانسان الا على الاسهل والاوجب من الافعال وقد اضطر أبيقور الى الاستناد الى العقل لكبح جماح فطرته واطاع الفكر اكثر معا اطاع اللذة والهوى !

ولكننا نرى أبيقور الحكيم قد اتفق مع ابن الخطيب فى تحديد اوصاف العارف فقد وصفه الاول بالشجاعة وعدم التهيب من الموت

وبالقناعة والعدل ووصفه الثانى بقوله: «العارف عش بش بسام.. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء.. العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيبة الموت ؟ الخ (الروضة) .

وقد استمد من النظرية الابيقورية بعض علماء الاخلاق الانجليز كالفيلسوف بنظام Bentham (١٨٣٢-١٧٤٨) ولكن بنظام هذا لم يجعل اللذة الفردية وحدها هى المقياس بل اعتبر المجتمع ايضا فقال بان الغاية الخلقية هى تحقيق اكثر ما يمكن من السعادة لاكبر عدد ممكن من الناس وبعبارة اخرى يتطلب بنظام الوصول الى اعظم قسط من الفائدة (ولذلك سميت نظريته بالنظرية الفائدية) Utilitarisme) واذا كان بنظام لا يعتبر نوعية اللذة وكيفيتها فان الفيلسوف الانجليزى ستوار ميل (١٨٧٣-١٨٠٦) يؤكد ان لبعض اللذات قيمة ذاتية تجعلها فوق غيرها كلذات الروح والقلب بالنسبة للذات الحس .

وهذه النظرية التى تجعل من الفائدة معيار الاخلاق مخالفة على طول الخط لما دعا اليه ابن الخطيب ودعا اليه الاسلام قبله من تضحية وايثار ! وليس تقريرنا هذا مناقضا لما قررناه اول هذا البحث من ان ابن الخطيب يجعل الانانية دعامة للاخلاق فالجهة منفكة والانانية هنا ليست هى الانانية هناك !

نظرية العقل : يعطى بريدو (ص ١٤٢) نماذج وامثلة لهذه النظرية الاخلاقية عند افلاطون وابيكتيت Epictéte وكانط ونحن نفصل ذلك لنبين مدى الفرق بين هذه النظريات والنظرية الخطيبية .

١) نظرية افلاطون :

تأثر افلاطون بالمذهب الفيتاغورى الذى يعتبر النفس لطيفة ربانية انحدرت من عالمها العلوى وسجنت فى رمسها الجسمانى .

ونظرا لعنصر النفس الالهى ولما مرحت فيه من فضيلة مثلى خلال حياتها الماضية فى عليين بقى فيها ذلك الحنين الى عالم السعادة التى ذاقت من متعه الاطايب فصارت تتوق الى الكمال وتطمح الى الخير.

ونحن نلمس مسحة من هذا الاتجاه الافلاطونى السينوى (١) فى اوصاف العارف الذى هو مثال الكمال عند ابن الخطيب وكذلك عند الصوفية فالعارف دائم التوقان الى العالم الاقدس يجتهد فى الاتصال به ومحاكاة كمالاته بالتشبه بالصفات القدسية وكذلك الحكيم عند أفلاطون يسعى جهده فى محاكاة عالم المثل ولا يخفى ما لابن سينا والحاتمى من تاثير فى تكوين هذه النظرية الخطيبية !

٢) نظرية ابيكتيت :

ويرى انصار الفلسفة المتشددة (Stoiciome) مع زعيمهم «ابيكتيت» (Epictéte) ان من خصائص الحكيم التجرد من الاهواء والعواطف السافلة وعدم التاسف على الفائت الذى ليس فى طوق الانسان حفظه والاقتناع بأن متاع الدنيا زائل (يرى هؤلاء المتشددون ان المتاع الفكرى هو المتاع الحق لانه مشاع بين العقول الانسانية) والتزام العفة والاحتمال والصبر وعدم الخروج عن الحد المحدود وعن المهمة المحصورة التى نيطت بالانسان فى هذه الحياة (كل هذه الصفات يعطيها ابن الخطيب لمطلق فاضل) فاذا صار الحكيم على هذا النهج قيل فيه بانه يعيش على سنن العقل ·

وقد كان لهذه الفلسفة العقلية اثر كبير فى نفوس امثال ديكارت وباسكال ·

٣) نظرية كانط :

اما كانط فبالرغم من ثقته بالفطرة الانسانية كالفيلسوف روسو (J. J. Rousseau) الذى تاثر به فانه يرى ان الوجدان متقلب غير قار وان العقل العملى التطبيقى ضرورى للتعرف الى الواجب فالارادة الحسنة هى اجمل شىء فى الوجود لا سيما اذا تغلبت بالعقل على الاغراض والاهواء والنزغات العاطفية وتجلت كأمر صريح Impérati P. calégosique يقتضى الطاعة دون شرط ولا قيد ولا اعتبار للنتيجة لان الخير كل الخير فى الخضوع للواجب (٢) والائتمار بأمر القانون (القانون الخلقى طبعا) واذا اردت ان

(١) منسوب الى ابن سينا ·
(٢) قارن هذا مع نظرية غاندى فى الواجب ·

تعلم حسن الشيم من قبيح الصفات فانظر بعقلك ما ذا سينجم يا ترى عن تعميم صفة من الصفات لو عممت فاذا كانت ستتمخض حتما عن خلل فى نظام الوجود والعلائق الانسانية فاعلم ان القبح شيمتها ·

ولعل كانط وابن الخطيب يتفقان فى اهم نقطة وهى اقتدار الانسان على كسب الخير فدرك الكمال فى مقدور الانسان ، والانسان حر مختار جدير بهذه الحرية وذلك الاختيار لانه دراك للخير بفطرته السليمة وبعقله العملى ·

وقبل ان نختم الكلام على هذه النظرية العقلية نلاحظ ان بروكسن Bregson يقول بأن العقل ليس له نفوذ وانه لا يمكنه ان يقاوم وحده الاهواء والاغراض فالاخلاق عامة التكاليف وليس فى وسع كل الناس المكلفين بذل مجهود فكرى للوصول الى الكمال فينبغى الاستناد الى قوة أخرى وهى قوة الوجدان ولا يخفى ما لهذه النظرية من تشابه مع نظرية ابن الخطيب الذى تقدم الكلام عنها ·

نظرية الوجدان :

تلتقى النظرية الوجدانية مع نظرية ابن الخطيب فى تركيز الاخلاق على الحب كاصل للوجود وقانون للاخلاق فالحب الالهى عون دائم فى اعتبار الاديان المنزلة وبه تتحقق سعادتنا الابدية التى تضن بها علينا الدنيا واهل الدنيا ·

هكذا يقول ابن الخطيب وهكذا يقول علماء الاخلاق المتشبعون بالروح الاسلامية او المسيحية لأن هذه النظرية شائعة فى المسيحية والاسلام وممن قال بها الامامان ابن عربى الحاتمى وابن قيم الجوزية

وقد وجدت االفلسفة العاطفية فى غضون التاريخ الفكرى دعاة متحمسين وفى طليعتهم روسو وادم سميث وبركسن ·

ويرى هذا الاخير ان هنالك نوعين من الاخلاق : نوع يبذر فينا تقدير الواجب تحت ضغط المجتمع بحيث يكون مجموع العوائد الاجتماعية التى تؤثر على ارادتنا هو هيكل الواجبات ولكن هنالك نوع ثان من الاخلاق يرجع لباعث نفسانى وعامل وجدانى يهز الاكناف ويحرك الاعطاف ويتجدد فينا بتجدد مظاهر البطولة وذكريات الابطال والفضلاء ·

والعجيب ان بركسن وابن الخطيب يتفقان على طول الخط فى هذتين الوجهتين الخلقيتين فعلاوة على تقدير لسان الدين للعواطف الفطرية السليمة من النزغات الشيطانية يدافع عن العوائد الاجتماعية ويطالب باجرائها كمجموعة من الاخلاق العملية .

والوجدان عامل هام فى الحياة الخلقية فبقوة الوجدان وسموه تعرف قيمة النفوس والعاطفة أجدى فى الاخلاق وأبلغ اثرا من العقل لان الانسان يسير الى الخير بقلبه والارادة وان كان زمامها هو العقل ـ فان الكمال يقتضى منها ان تذكيها العاطفة ويحركها الوجدان .

ولكن خصوم بركسن يعترضون عليه قائلين : ان فى العقل استدامة وطمانينة ينعدمان فى الوجدان فالعاطفة غير قارة والوجدان قابل للاغترار والتطرف يتعجله الضنى وينهكه الاستمرار .

وللعاطفة جمحات لا يردعها الا منطق العقل !

الفصل السادس

أصول الاخلاق

ان اصول الاخلاق وامهات الفضائل عند ابن الخطيب هى نفس الاصول عند الغزالى ترتيبا وتعريفا وعددا وهذه الاصول هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل فالحكمة حالة للنفس تدرك بها الصواب من الخطأ فى الافعال الاختيارية والعدل وهو المجموع حالة تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على سبيل العقل والشرع استرسالا وانقباضا والشجاعة انقياد القوة الغضبية للعقل اقداما واحجاما والعفة تؤدب الشهوة بأدب العقل والشرع فمن اعتدال هذه الاصول الاربعة تصدر الاخلاق الجميلة فيتفرع من قوة العقل مع اعتدالها حسن الرأى وسلامة الفطرة واستقامة التدبير والتفطن لدقائق الاشياء ومن انحرافها مع الزيادة المكر والخداع ومن انحرافها مع النقصان البله والحمق ·

وينبثق من الشجاعة مع الاعتدال كسر النفس والاحتمال والكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات والوقار ومن انحرافها مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة والذلة والخسة وصغر النفس ·

وينشأ عن العفة مع الاعتدال السخاء والحياء والصبر والقناعة والورع والمسامحة والظرف ومن انحرافها مع الزيادة والنقصان الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق ·

العـــدل

يطلق ابن الخطيب لفظة العدل فيريد بها الاعتدال اى لزوم الوسط وعدم الانحراف لا الى جهة التفريط والنقصان ولا الـى جهـة الافراط والزيادة فاذا قيل انسان عادل اريد به رجل يضع الاشياء مواضعهـا او يتركها على الاقل فى وضعها الطبيعى الذى اقتضته فطرة الاشياء ونظام الوجود فالعدل يقابل اذن الاختلال الذى يتمخض عن كل حركة بل كل سكنة غلب عليها التطرف الى احدى الجهتين وابتعدت عن التوسط الذى هو مقياس الكمال واقول ـ سكنة ـ لان الانقباض اى عدم الحركة فى حالة وجوبها والاخلاد الى السكون عند قيام باعث العمل هو ايضا خروج عن حد الاعتدال .

ذلك ما نجده ايضا عند افلاطون الذى ينقل عنه ابن الخطيب فى طليعة من ينقل عنهم من الفلاسفة الاوائل فالنفس غير العادلة اى غير المعتدلة عند افلاطون هى النفس التى تستسلم للاهواء اى تنصاع لباعث الشهوة او داعى الكبرياء وهما عاملان وقوتان مطبوعتان على الافـراط والخلل والكبرياء هنا هو ما يسميه ابن الخطيب بالغضب لان الكبرياء فرع عن القوة الغضبية اما النفس العادلة فهى التى انضبطت فى الحدود المناسبة بفضل مراقبة العقل (يزيد ابن الخطيب الشرع) .

الى هنا ينتهى الاتفاق الصريح بين ابن الخطيب وافلاطون الذى ينظر الى العدل كتناسق باطنى للنفس التى تخضع اجزاؤها لنظام وتدرج اشبه فى حدودعما بالنسب الملحوظة بين نبرات اللحن الموسيقى ـ ولكن لعل لسان الدين الذى يقول بأن العدل حالة تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على سبيل العقل والشرع استرسالا وانقباضا » يقصد بهذه الحالة ما قصده أفلاطون من توازن العناصر النفسية وتناسق نزعاتها وميولهـا وقد تكون نظرية التوافق هذه اقوى عند افلاطون لانه لا يقتضى ولا يتطلب مجرد اتساق الميول ونحن نلمس هذا الاتجاه فى نفس الصراحة والجلاء الافلاطونى عند الغزالى الذى يقول : «وكما ان حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقا بحسن العينين دون الانف والفم والخد بل لا بد من حسن الجميع

ليتم حسن الظاهر فكذلك فى الباطن اربعة اركان لا بد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق فاذا استوت الاركان الاربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهى قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث ...».

ولكن افلاطون يزيد على كل من ابن الخطيب والغزالى بنظرية قوامها ان قيام هذا التوافق والتناسب بين ملكات النفس وقواها لا يطبع بطابع الاعتدال فحسب بل يمنحها الوجود بما يضفيه عليها من خواص طبعها فالنفس تفقد وجودها بمجرد ما تصبح فريسة للعواطف لانها تتشعب حينذاك الى عناصر حيوانية .

ونظرة واحدة الى المقامة السياسية الخطيبية التى يمكن ان نشبهها رغم قصرها بالمدينة الفاضلة او الجمهورية الافلاطونية ـ تكفى لمعرفة مدى التشابه الفكرى والتجانس النظرى بين افلاطون وابن الخطيب فى كثير من مقومات الحياة المدنية والسياسية !

فافلاطون يرى ان من صميم العدالة الاجتماعية احترام قيم افراد الرعية وتقديمهم او تأخيرهم تبعاً لأحقيتهم المرتكزة على هذه القيم فالمساواة الحق التى هى عند افلاطون مبدأ العدل معناها معاملة الناس على قدر مستوى وقيمة طبيعتهم وذلك بتخويل كل واحد منهم ما يناسبه .

ونحن نجد نفس هذا التأسيس لمبدأ العدالة عند ابن الخطيب الذى يوصى الامير بالعدل فى رعيته وذلك بتوزيع المناصب على افرادها تبعا لقيمتهم واستعدادهم النفسانى والجسمانى وقد يصدمك ما تجده فى غضون نصائحه من نعرة ارستقراطية ظاهرة كتوصيته للملك بان يجتنب فى خدمته «من كان منشأه خاملا ولأعباء الدناءة حاملا» ولكن اذا رجعنا لمظان اخرى من كتب الرجل ورسائله وجدناه يعتبر التقوى اساس التفاضل بين الناس وقد نرى فى تقييد ابن الخطيب الخمول بالدناءة تحديدا لفكرته لانه كان يرى ان الغالب على المناشىء الخاملة عدم التشبع بمقومات الكمال الاجتماعى فاذا تحققت صفة التقوى فى الشخص انعدم احتمال النقصان .

ولا بد لاقامة هذا العدل من سلطة وهذه السلطة عند ابن الخطيب هى الامير الذى يجعل نفوذه وقفا على الاتصاف بالعدل والانصاف والحكم بالسوية» وكذلك الامر عند ارسطو وسانت طوماس (St. Thomas) الذى تأثر فعليا كابن الخطيب بنظريات الغزالى الخلقية والصوفية (راجع كتاب كارادوفو عن الغزالى وكتابه «مفكرو الاسلام»·

وقد كتب بريدو فى كتابه «الاخلاق» لدى كلامه على العدل والمساواة ما ملخصه :

«يظهر ان العدالة وجدت فى المساواة اساسها الحق فالعدل ان ترضى بحياة الغير كما ترضى بحياتك وان تحترمها كما تحترم حياتك الامر الذى يؤدى بك الى الاعتراف لجميع الناس بحقوق متساوية وقد نص الفيلسوف كانط على هذا حيث قال : «اعمل دائما كما لو كنت تعتبر الانسانية ـ سواء فى شخصك ام فى شخص الغير ـ بمثابة غاية لا وسيلة» وكذلك برودون (Proudhon) الذى يقول: «العدل هو احترام الانسانية احتراما تلقائيا متبادلا مهما تكن الاشخاص والظروف ومهما تكن الورطة والخطر»·

ونجد عند ابن الخطيب تطبيقات قيمة لمبدأ المساواة كاساس للعدالة فى مختلف ما كتب عن الاخلاق فهو يحذر من الزنا وينصح من غلبت عليه غرائزه ان يفكر قبل الاقدام على هتك عرض الغير هل يحب هو ان يزنى هذا الغير بأهله ! وهذا نهاية فى قوة الشعور بالمساواة الحاملة على الاعتدال وقل مثل هذا فى الربا او الغش والرشوة والتزوير فالعدل لا يقتضى تحريم الربا الا لان المساواة تنخرم بين الدائن والمدين حيث يؤدى الحال بأحد الرجلين الى الاثراء على كاهل صاحبه ! والتدليس والزور ؟ ألا يرميان فى جوهرهما الى سلب الغير من ماله ومتاعه لفائدة شخصية ؟ ! وكذلك الرشوة !

وهذا العدل نتاج للعقل عند جل الفلاسفة المحدثين لان العدالة ـ ـ كما يقول بريدو ـ بناء مستديم يرتكز ـ كالعلم ـ على حساب وقياس قابلين للخطأ والانحراف اما عمل القلب فانه كالاحسان الذى يحس الانسان

بكماله بمجرد ما يفعله ! فضابط التمييز بين ميدان العقل وميدان الوجدان في الاخلاق عند هؤلاء الفلاسفة هو ما نشعر به من حاجة الى تصحيح كل ما يصدر عن العقل بينما ينتظم نتاج الوجدان انتظاما لا يقبل النقص، ولعل هذا هو سر ضرورة تقديم الخاطر الاول ـ كما يقول البصري ـ في كل شيء لانه ينبعث عن الوجدان مباشرة وعن الفطرة السليمة بينما تمتزج الخواطر التالية بعناصر عقلية تلمز بساطتها وحسن انتظامها وتحرف ذلك الاندفاع الفطري والانجذاب الغريزي نحو الخير والكمال .

ولعل هذا يفسر لنا ما نجده عند ابن الخطيب من تردد في هذا الباب فهو يصرح تارة بأن العقل لا يهدي الى الاعمال المنجية وان الشرع هو مقياس الحسن والقبح والنقصان والكمال والفطرة السليمة هي التي تؤدي الى الصواب ثم يؤكد تارة اخرى ان العقل يهدي (كما في فصل الاسباب من الحب اللباب من الروضة) فلسان الدين يقصد بالعقل في كلتا الحالتين العقل النظري (وان كنا نراه يطلق العقل احيانا على مطلق التعقل والتمييز) لان التعقل والتمييز في هذا الباب شيئان ضروريان لا يماري ابن الخطيب في بداهتهما في جميع الحالات والعقل النظري هو الذي يتردد الانسان في قبوله كمعيار للخير والشر في الاخلاق! فلا يبعد ان يكون تردد ابن الخطيب راجعا لكون مفعول العقل النظري يقوى ويضعف تبعا للحال والموضوع فاذا قوى قارب الشرع والوجدان الصحيح (او قل الفطرة السليمة) في الاصابة واذا ضعف ضاعت جدواه وتلاشت عائدته .

وقد كان باسكال يرى ان القلب (اي الوجدان والفطرة في اصطلاح ابن الخطيب لا القلب نفسه لانه محل الفكر) فوق العقل لانه اذ يحملنا على الاحسان والعطف يكون واثقا من نفسه وثوق الغريزة ويكشف لنا عن حقائق جوهرية بنور الالهام !

الفصل السابع

درجات الاخلاق

يرى ابن الخطيب انه لم يبلغ احد من كمال الاعتدال ما بلغ من فاق الخلق فى محبة الله ورسوله الذى بعث ليتمم مكارم الاخلاق وتتفاضل درجات الناس بحسب تخلقهم بالاخلاق النبوية وبحسب تفاوتهم فى ذلك يكون بقاء ذواتهم من ذاته والبعد والقرب من حقيقته ولا شك ان للنبوءة أعلا هذه الدرجات ثم تليها درجة العارف الوارث المتخلق بخلق القرآن وخلق الرسول، ومعنى التخلق باخلاق القرآن ان تحيد النفس عن الشرور والظلمات وهى الاوصاف التى لا يتصف بها « مفيض الخيرات ومعطى الوجود» ومفيد الكمالات والاتصاف بأوصافه وذلك يحصل بصلاح الاخلاق وخلع مساوى الاوصاف وقطع مواد الشهوات والاقتصار من شواغل الجسم على ما دون الضرورة حتى تستضىء النفس وتذهب كدوراتها ثم يقصر الفكر على جلال الله حتى يحصل الاستغراق ويتصل نور النفس بالانوار القدسية ويتحد بها ·

علاج الاخلاق

وكما ان الجسم يتصف بكيفيات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال هو واسطة من طرفين فكذلك القلب والنفس تتصف عند ابن الخطيب ـ بكيفيات الخواطر والخواطر هى المؤثرات فى القلب تنبه بعد الغفلة وتحرك الارادة وتبعث على العمل·

والامراض النفسانية كالادواء الجسمانية ممكن علاجها ويكون ذلك على يد طبيب اطلعه الله بنور العرفان على تشريح النشأة والاطوار والخطرات حتى صار عارفا بحقائق الادواء النفسانية والادوية المزيلة لها وربما عالج المريض نفسه «فان رأى الطبيب بعد اعمال قوة الحدس وحكم الفراسة علة المريض... قدر الدواء بالنسبة لطبع المريض وقوته من الاقوال والاذكار والاعمال مما يقاوم العلة ويضاد السبب حتى يرتفع عن القلب الوجدانى الاعتدالى عرضه وعن السر والروح مرضه» فاذا حصل البرء واستقرت حالة الراحة اقتصر بالمريض على ما يحفظ الصحة ثم اذا حسم الاسباب القصوى وقطع المواد بحسب كل شخص من مراعاة كم وكيف رجع الى تحليل المستقر ومقابلة المزاج بضده فعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالكرم ومرض الكبر بالتواضع ومرض الشره بالكف عن المتشابهات ويجرى القياس على هذا فى سائر الامراض ويلح ابن الخطيب على الطبيب النفسانى فى لزوم التحرى وتقدير العلاج وعدم الشطط فى تكييف الدواء فان كانت علة النفس مثلا هى الكبر حاول ردها الى حد وسط من التواضع لا يفضى الى الملق والخسة لان العلاج اذا جمح وخرج عن الحد الصناعى اخرج المزاج الى طرف آخر من المضادة فلتقع اذن على الوسائط المحافظة وهذا التوسط هو ما يسمى «بالاعتدال فى قوى النفس واوصافها دون الميل الى منحرف اطرافها» كما يقول القاضى عياض (الشفا ص ٧٤) وهذا هو ما يقوله كذلك ارسطو الذى يعرف الفضيلة بانها تحاشى الاطراف ولزوم الوسط .

والتهذيب لا يمس القوى المنسوب اليها الاعتدال والانحراف لان هذه القوى أصول لا تدفعها الحيلة ولا تستأصلها المعالجة اذ هى مركوزة فى الغريزة الاولى بل هى من اركان الذات ومتممات الصورة التى بها يقع الاعتدال والتوليد والمدافعة «والحيلة انما تتناول تهذيبها وقهرها الى ان يحصل منها المراد الذى يسهل الوصول الى الله.

وخير ذريعة لتهذيب النفس هى العلم فى نظر ابن الخطيب الذى لا يختلف فى هذا عن سلفه ابن سينا الذى لم يكن يرى للحياة المادية والخلقية معنى بغير المعرفة حيث يقول :

هذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل فهى للكل بيت
انما النفس كالزجاجة والعلـ ـم سراج وحكمة الله زيت
فاذا اشرقت فانك حى واذا اظلمت فانك ميت

ويؤكد ابن الخطيب «ان سبيل مجاهدة الهوى ورياضة النفس على فك انامِلها عن هذه الخدع تكون من وجوه مكتسبة ومن وجوه غير مكتسبة فمنها ان تكون النفس مستعدة لهذا الشأن ملائمة له بفطرتها ومنها ان يكون المرتاض يعمل على شيخ يلقى رمته بيده فيهذبه قبل ان يسبقه اليها الشيطان » ٠

واذا بقيت النفس جامحة رغم ما تحاط به من اسباب العلاج فقد يكون ذلك راجعا لكونها لم تؤخذ عن معرفة ودراية وهذه الحالة هى التى اشار اليها ابن الخطيب عند ما تساءل قائلا :

ما لى أهذب نفسى فى مطالبها والنفس تأنف تهذيبى وتهذى بى؟

غاية الاخلاق

واذا صحت هذه العلوم التى هى عامل مهم فى التهذيب تقدست النفس ومازجها صفاء وعرفت الكمال وواجهت الخير المحض وتعشقت بالانوار الالهية واعتلقت بالعروة الوثقى لا تلوى على ما تعشقت من لذات الجسم فنالت السعادة التى معناها الحياة الدائمة ومشاهدة انوار حضرة الحق وهذه السعادة هى غاية كل تهذيب وسلوك ورياضة ومجاهدة ٠

هكذا يقول ابن الخطيب ! ولا يخفى ما للروح الصوفية من اثر فى هذا الكلام! ولعلنا اذا اقتصرنا على «الروضة» وحدها فى البحث عن الغاية التى رسمها ابن الخطيب للاخلاق وجدناها محصورة فى السعادة الاخروية او فى نيل مقام الكشف والشهود فى الدنيا فهل معنى هذا ان الرجل لم يكن يرى للاخلاق غاية اجتماعية ؟ ان الروضة يغلب عليها الطابع الصوفى والصوفية لا ينتجعون غاية سوى الوصول الى الله والتنعم بقربه وهذا امر لا يعنى المجتمع لانه شىء بين الرب والمربوب ! غير ان ابن الخطيب

يصف لنا فى الوصية التى خلفها لاولاده وفى «المقامة السياسية» التى كتبها على لسان احد منادمى هارون الرشيد ـ طائفة من الفضائل الاجتماعية ويحثنا عليها محاولا تحبيبها للنفس ببيان اثرها الطيب فى حياة الفرد والجماعة.

فبينما نرى الغزالى يغلب الفضائل الفردية التى لا تهم الا حياة صاحبها الحاضرة والمقبلة كالقناعة والعزلة والزهد ـ نرى ابن الخطيب يهتم ـ فى غير الروضة ـ اهتماما خاصا بالخلق الذى تنتظم به اسلاك الاجتماع كالامانة وحسن العهد ومراعاة الحقوق والعدل والصدق فى المعاملة والقول وهذه الشيم المثلى لها غاية فى ذاتها وليس الجزاء عليها فى الدار الآخرة الا شيئا عارضا اضافيا اقتضته الحكمة والعدل .

وبقدر ما يهتم ابن الخطيب فى الروضة بالفضائل السلبية التى لا تبعث صاحبها على المغامرة فى مضمار الحياة كالتوكل والزهد والتفويض ـ بقدر ما يعنى فى بقية كتبه بالآداب الايجابية والفضائل العملية كالشجاعة والاقدام والسعى والكد واذا كان الغزالى لم يعن ـ كما يقول زكى مبارك فى كتابه «الاخلاق عند الغزالى» ـ بشرح الفضائل الايجابية فما ذلك الا لان «الاحياء» ـ وفيه عصارة نظرياته الخلقية ـ كتاب تملكته الروح الصوفية التى تغلب جانب التخلية على جانب التحلية لا سيما فى المراحل الاولى التى يعنى بها الاحياء ولا يخفى ان الزهد والجوع والتوكل والخوف ـ وكلها فضائل سلبية ـ هى من دعائم الحياة الصوفية والصوفى ميال الى التواضع رغاب فى الخمول الذى هو اصل كثير من الشمائل السلبية ومثار لها.

الفصل الثامن

الارادة

الارادة مناسبة تتقدم كل عمل قبل الشروع فيه وهى تنبعث عن الخاطر الذى يؤثر فى القلب ويحرك الرغبة (وليست الرغبة فى اصطلاح ابن الخطيب الا الارادة) ثم تتكفل تلك الرغبة بتحريك العزم الذى يحرك بدوره الثبات والثبات هو الذى يبعث الاعضاء على العمل وعلى الاستمرار فى العمل فمبدأ الافعال اذن خواطر لا تلبث بعد التاثير على القلب الذى هو مركز المعرفة ان تنقلب الى ارادة وهنا يلتقى ابن الخطيب مع الغزالى الذى يرى ان الاردة هى ما ينبعث عن المعرفة ويسخر القدرة وهذا النوع من الارادة هو الذى يقصده علماء الاخلاق ويسميه الغزالى بالنية والقصد حيث يقول : «ان النية والارادة والقصد عبارات متواردة على معنى وهو حالة وصفة للقلب» («احياء» ج ٤ ص ٣٨١) .

والخواطر تنقسم الى ما يدعو الى الشر وهو ما اتصف به الطرفان الخارجان عن طبيعة الاعتدال ويسمى وسواسا لان سببه شيطانى والى ما ما يدعو الى الخير وهو يتصف به الوسط ويسمى سببه ملكيا. قال الحسن البصرى : « انما هما همان يحوكان فى القلب هم خير وهم شر » والارادة تتبع الخاطر فى وجهته نحو الخير او الشر.

اما النوع الآخر من الارادة فهو الذى يقصد به نهوض القلب الى طلب الحق والذى عرفه القشيرى بأنه مبدأ طريق السالكين وابن سينا

بانه اول درجات العارفين ويسمى السالك فى هذه الطريق بالمريد وهو فى نظر كل من ابن الخطيب وابن خلدون لا ارادة له لان من كانت له ارادة فليس بمريد :

يقول ابن الخطيب :

أمط ما استطعت كل ارادة ... والا فمعنى القوم عنك بعيد
تكون مريدا ثم منك ارادة ... اذا لم ترد شيئا فانت مريد

وقد قال القشيرى : سمعت الاستاذ ابا على يقول : «الارادة لوعة فى الفؤاد ولدغة فى القلب وغرام فى الضمير وانزعاج فى الباطن ونيران تتأجج فى القلوب » .

وهذا النوع من الارادة يعبر عنه ابن الخطيب احيانا بالمحبة ويتساءل هل يتأخر عن المعرفة ام يتقدمها فى كلام سنعرج عليه فى محله .

وبفضل هذه الارادة طوى العارفون المقامات والاحوال !

وابن الخطيب يحشر النوعين من الارادة فيما يسميه بالاصول (اصول الرياضة) غير انه يعبر عن النوع الاول بالقصد ويعرفه بالازماع بينما يعرف الثانى بالنهوض لطلب الحق اما العزم الذى هو بين هذين فالمراد به تحقيق القصد.

الجبر والاختيار

اختلف الفلاسفة وعلماء الاخلاق كما اختلف غيرهم من علماء الدين فى حظ الارادة البشرية من الحرية فاطلق قوم لهذه الارادة الاختيار وقيدها آخرون بالجبر ووقفت طائفة ثالثة موقفا وسطا بين هذا وذاك .

فماذا كان موقف ابن الخطيب ؟

انه يرى ان الكسب فعل يخلقه الله فى العبد كما يخلق القدرة والارادة والعلم فيضاف الفعل الى الله خلقا لانه خالقه والى العبد كسبا لانه محله الذى قام به. واذا كانت العرب تقول: «حركت القضيب فتحرك» فتجعل الحركة بين فاعلين : حركة للمتحرك وفعلا للمحرك فذلك اقرب

ـ كما يقول ابن الخطيب فى الروضة ـ لمكان القصد والعلم والقدرة ثم الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق والخلق لا يصح ان يضاف الى العبد لانه ايجاد من عدم والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلقها بالقدرة الحادثة «فالحادثة تتعلق ولا تؤثر وهى تصلح للتاثير لولا المانع وهى بالمنع احق بالقدرة القديمة عند التوارد » ٠

وابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالى الذى يقول :

«بل الله تعالى خلق القدرة والمقدرة جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعا فاما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب واما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت مقدورة بقدرة هى كسب وصفة » («احياء» ج ١ ص ١٢٠)٠

ويستدل ابن الخطيب على هذه الوجهة التى يصفها بالسنية بالادله السمعية كقوله تعالى: «انا كل شىء خلقناه بقدر» «الله خلقكم وما تعملون» وقد اثبت الله الكسب والفعل للعباد لانه يخاطبهم فى عدة آيات بـ «تعملون» ـ «تعقلون» ـ «تكسبون» ـ «تصنعون» ٠

ويستنكر مذهب الجبرية الذين يزعمون ان العبد فى قبضة القدرة كالميت بين يدى الغاسل لا علم له ولا اختيار ولا قدرة لانهم جحدوا ـ فى نظره ـ العقل والنقل فجحودهم للعقل والضرورة ظاهر لان الانسان يفرق بنفسه بطريق الوجدان بين حركة اختيار واضطرار ويدرك ان حركة المختار هى غير حركة المرتعش ومن انكر هذا الادراك انكر ضرورة الوجدان ٠

وقد اقام الغزالى نفس الدليل عند ما تساءل مستنكرا: «كيف تكون (الحركة) جبرا محضا وهو (اى العبد) بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية ؟ ! » (نفس المصدر والصفحة) ٠

ولعل ابن الخطيب تأثر فى وجهته بالاحياء فاذا كان قد استمد فعلا فقد يكون اغفاله لايراد ما استدل به الغزالى من عدم احاطة العبد بتفاصيل ما لحركاته من اجزاء ـ على ان الحركة ليست اختيارا محضا ـ مقصودا

حيث لم يستسغ تعليق الاختيار على اثبات معرفة الاجزاء والاعداد عالما ان «العمل الاختيارى ـ على حد تعبير زكى مبارك ـ قد تكون له لوازم ضرورية لا يتنبه لها المرء ولا تكون غفلته قادحة فى اختياره» وهذا يدلنا ـ ان صح ـ على ان ابن الخطيب وان كان كثيرا ما ينقل حرفيا عن بعض سلفه ـ الا انه ناقل محقق كغيره من الفلاسفة او المتفلسفين الذين تصرفوا فى تراث السلف وصبغوه كلا او جزءا بصبغة تتفق ووجهتهم الخاصة !

وقد انتقد ابن الخطيب على الجبرية اخذهم بآيات الخلق واهمالهم لآيات الكسب وما اثبت الله من الصفات للعبد مساوين مثلا بين شرب الرجل الخمر وايجادها مع انهما فى حكم الشرع مختلفان وفيما يرجع الى الحس والوجدان متباينان !

وكما يحمل ابن الخطيب على المتطرفين من الجبرية كذلك ينتقد مذهب القدرية الذين يزعمون ان الامر أنف اى مستأنف لم يسبق به علم ولا كتاب وانما يعمل عند كونه ولا خبر له قبل ذلك وان العبد يستقل بخلق افعاله ولكن القدرية يهملون بهذا الادعاء صريح الآية «الله خلقكم وما تعملون» كما ينقضون ما يدعمه الحس والوجدان من سبقية العلم من حيث المحاذاة والموافقة قبل الوقوع .

وعلى هذا فابن الخطيب كالغزالى من الصنف الثالث لا يقول بالاختيار المحض ولا بالجبر المطلق ولكن يتوسط بين الطرفين المنحرفين فينسب للعبد نوعا من الاختيار وينسب اليه قدرة حادثة صالحة للتأثير ويعلق به بحكم التبعية نوعا من المسؤولية فى غير الحركات الاضطرارية

وهذا الموقف الوسط هو موقف الاشاعرة الذين يرون ان الانسان مختار فى قالب مجبور وانه اشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط فهو حر مختار يسير كيف شاء واين شاء داخل هذه السفينه ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية وكذلك الانسان فى سفينة الوجود والاشاعرة قريبون فى هذا من القائلين بالنظرية الاتفاقية او نظرية الظروف والمناسبات (Occasionnalisme) ومعناها ان كل فعل انما هو فى الحقيقة لله ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة انسانية او غير انسانية حتى لكأنما يخيل للانسان ان الظروف هى التى اوجدته ومن انصار النظرية الفيلسوف الفرنسى مالبرانش (Mallebranche).

الفصل التاسع

الوسائـل والغايـات

اذا قرات «المقامة السياسية» لابن الخطيب خرجت بفكرة يتحاشى لسان الدين التصريح بها ولكنه يطبقها تطبيقا صارما وهذه الفكرة هى تلك التى تتلخص فى المثل المشهور «الغاية تبرر الوسيلة» فالتجسس على شئون الناس رذيلة ولكنه يشرف اذا اريد به وجه شريف كتجسس الملك على وزرائه وولاة مملكته لمعرفة كيفية معاملتهم للناس ومقدار ائتمارهم بأمره وطاعتهم لقانون الدولة. واستعمال القوة وسيلة غير شريفة ولكنها تنبل اذا صرفت لغاية شريفة كاقرار الامن فى البلاد وكالضرب على ايدى الثائرين ! والغلظة من اسوأ الذرائع ولكنها تجمل اذا استعملت مثلا فى تربية البنين لان الاشفاق والحنان ادعى للاضرار بهم من غلظة الجنان !

وابن الخطيب يوصى الامراء بأن يحذروا على خدمتهم بحد السيف مخالفتهم ولو فى صالحهم وهذه الوسائل سيئة فى ذاتها ولكنها تغتفر اذا راعينا ان اطلاق اليد مثلا للخدم قد يفسد شئون المملكة ويؤدى الى الاضرار بحقوق الرعية .

والتهافت على المال رذيلة ولكن تهافت الملك على جمعه من وجوهه المشروعة فضيلة لان المال الموفور المصون امنع الحصون ولان من قل ماله من الامراء قصرت آماله وقصور الامل بالنسبة للامم معناه الوقوف والوقوف انحطاط وتقهقر.

فلم يبق اذن شك فـى ان ابن الخطيـب يجعل شـرف الوسيلة وخساستها منوطين بشرف الغاية وخساستها .

ولكن هذه الامثلة التى اوردناها غير كلاسيكية بمعنى انها لا تعرض كانموذج فى دعم مثل هذه القضايا وكم كان بودنا ان نعثر عند ابن الخطيب على ذلك المثل المألوف وهو اباحة الكذب لاغراض شريفة كما عند الغزالى الذى يقول :

«الكلام وسيلة الى المقاصد فكل مقصود محمود يمكن الوصول اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام ان امكن التوصل اليه بالصدق وان امكن التوصل اليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك القصد مباحا وواجب ان كان المقصود واجبا وكما ان عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان فى الصدق سفك دم امرىء مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ومهما كان لا يتم مقصود الحرب او صلاح ذات البين او استمالة قلب المجنى عليه الا بكذب فالكذب مباح» (احياء ج ٣ ص ١٣٩) .

وقد تشدد الفيلسوف كانط فى معارضة هذا المنهج لانه لا يرى لواجب الصدق ثنيا تبرر خرمه فالكذب فى نظره افحش الرذائل لان فى الكذب اسفافا بالعقل الذى لا يمكنه ان يهدف لغير البحث عن الحقيقـة واذاعتها ـ ومسا بثقة الالباء فالتزام الصدق فرض مطلق مستديم ولو ادى الكذب الى انقاذ حياة فرد من الافراد .

وقد احتدمت مشادة جدلية بين كانط وبنجمن كونسطان (B.Contant) الذى استنكر تشدد زميله واكد فى غير مواربة بان الصدق لا يجب التزامه الا فى حق من يستحقه وان من حقنا ان نخاتل بالكذب مجرما سفاكا يبحث عن رجل ليودى بحياته ولكن كانط لم يتردد فى التعقيب مؤكدا ان الصدق فوق هذا الحق وان هنالك فرضا مطلقا ازاء النفس وازاء الانسانية وهو صرف الفكر دائما نحو الحق واتخاذ الصراحة مطية لتبليغه والاعراب عنه !

الفصل العاشر

المعرفة والحب أساس الفضيلة

لا يمكننا ان نتبين الفضائل كما يراها ابن الخطيب دون ان نضطر الى مزجها وتخليلها ودعمها بعوامل الحب وآثار الحب لان الحب عند لسان الدين هو اصل الوجود وباب لجميع المقامات الصوفية والاحوال الذوقية وهذه المقامات تندرج فيه وتتخلله فلا يمكن درسها منفصلة عنه مجردة منه

وما بالك بعاطفة ينبعث عنها ـ تبعا لانحرافها لجهة النقصان او اعتدالها او ميلها لجهة الزيادة والافراط ـ جميع الاخلاق المذمومة وكامل الشمائل المحمودة ! أليس الخير هو ما يلائم طبع النفس ويظفر بحبها ؟ والشر هو ما ينافر هذا الطبع ويبوء بكراهية النفس وبغضها ؟

الحقيقة ان الحب عاطفة لعبت الدور الاول فى نظريات ابن الخطيب الاخلاقية بحيث لا يتأتى لمن اراد درس هذه النظريات ان يجردها عن فكرة الحب وان يحاول استشفاف كنهها والكشف بغير واسطته عن حقيقة الفضائل وخصائصها ومميزاتها ·

ان جميع الفضائل مطلوبة من اجل الحب وهذا الحب مطلوب لذاته وهى اما وسيلة الى المحبة او ثمرة من ثمراتها فالتوبة هى من اسباب الحب لان الوصول الى المحبوب متعذر بغير تطهير السر عما سواه وكذلك الخوف الذى يسوق الراكب الى مناخ التوبة اما الزهد فهو حقيقة الخروج عما سوى المحبوب (والمحبة فى هذه الحالة متحجبة جدا) وما قلناه فى تلك الفضائل (او قل المقامات اذا اردت ان تبقى داخل النطاق الصوفى الضيق الذى يحصر فيه ابن الخطيب الوجهة الخلقية) نقوله كذلك فى الصبر والشكر والتوكل والرضى ·

أليس الصبر هو حبس النفس عن البلوى وعقل اللسان عن الشكوى ولجام الشوق الذى يلزم عند الطموح ويكسر سورة الجموح ؟ أليس هو ـ فى حق الخواص ـ التلذذ ببلاء المحبوب واستعذاب العذاب عند استغراق اسرار القلوب فى هوى المطلوب لمشاهدة المسبب فى الاسباب ورؤية المعذب فى العذاب؟ انه مظهر للمحبة عال وظاهرة مختصة بها من غير زوال والشكر! ؟ أليس هو السرور بالنعم وحسن استعمالها ؟ أليس حظ الخواص ـ وهم مثل خلقية حية ! ـ من هذا المقام هو رؤية المنعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب مع عدم الاشتغال عن الواهب بالموهوب ؟ وهنا يتأكد وجود المحبة لان الحب والشكر كلاهما ثمرة للاحسان ولان هذا المقام قدر مشترك بينهما، واما التوكل الذى هو القاء رسمة المحب بيد المحبوب واعلاق نعمته به فيكفى شاهدا على ارتباطه بالمحبة ان الله يحب المتوكلين ٠

والرضى كذلك ثمرة من ثمرات المحبة ومقام كريم من مقاماتها اذ الرضى بجميع ما يفعل المحبوب قدم فى الحب راسخة وغرة من غرر القوم شاذخة » ٠

وما بالنا نذهب فى هذا العرض الطويل والسياق المتسلسل وقد كان علينا ان نكتفى ـ فى معرض التمثيل ـ بالتوحيد الذى هو اساس هذه المقامات ؟ أليس التوحيد هو اخص بالمحبة والزم لها كما انها الزم له ؟ اذا ارتبت فى صدق هذا التلازم فخبرنى هل يتعين المحبوب بغير توحيده وهل يتوحد الواحد دون ان يحتكر من قلب محبه سويداءه ؟ اللهم لا !

وليست الارادة والشوق الا ثمرتين ايضا لهذه المحبة !

ولكن هنالك عامل اساسى وباعث مهم لهذا الحب وهو المعرفة «لان الانسان لا يحب محبوبا الا بعد سبق العلم بكمال ذاته» فاذا احبه اشتاق اليه وقاسى مرائر الصبر فى طرق بابه وتجاذب نفسه الرجاء والخوف من الحجاب وفوات الحظ فاذا تمكن الحب اثمر الرضى بمراد المحبوب والزهد فيما سواه وتفريده بالكمال والجمال والتفويض اليه والغيرة على حماه٠

فالحب شجرة لها اغصان وافنان واوراق وثمار وهى الاصل الذى تتفرع عنه الفضائل ٠

والاخلاق عبارة عن تعهد هذه الشجرة بالرى الكافى من عيون العلم وشق الارض التى هى النفس بمحراث التكييف وتهيئتها لما يراد منها من ايداع بذر وغرس نواة واقتلاع الاصول الخبيثة وامهات الشكوك كاعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات والاتحاد والحلول والتناسخ والاباحة ثم ازالة الاعشاب التى تضر الشجرة المغترسة بالطبع وتعاديها بالجوهر وهى الخلق الذميمة ٠

وقد ذكر ابن الخطيب انواعا ثلاثة من العشب التى تجب تخليه الارض عنها :

١) العشب البهيمية الراجعة الى القوة الشهوانية كالوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والشبق والهتك والزنا وما فى معناه والمجانة والعبث والحرص والجشع والملق والحسد والشماتة ! فاذا اقتلع الانسان من نفسه وهى ارض رياضته هذه الجذور المؤذية بآلة العزم غرس مكانها عشبا شريفة وفضائل مثلى كالعفة والقناعة والهدوء والزهد والورع والتقى والانبساط وحسن الهيئة والظرف والحيا والمساعدة وامثال ذلك ٠

٢) ما يسميه ابن الخطيب بالعشب السبعية الراجعة الى بذر القوة الغضبية كالتهور والفرح والصلف والاستشاطة والكبر والعجب والاستهزاء والاستخفاف واحتقار الخلق وارادة الشر وشهوة الظلم ٠

وعلى مقتلع هذا العشب ان يغرس مكانها الشجاعه والكرم والنجدة وضبط النفس والصبر والاحتمال والعفو والثبات والشهامة والوقار والرعى ٠

٣) العشب الشيطانية الراجعة الى بذر مشترك من القوتين مثل عشب المكر والخديعة والحيلة والغدر والنكث والدهاء والتلبيس والغش والكذب ٠

وبعد اجتثاب هذه الجذور يتعين غرس «الصفات الربانية» محلها كالعلم والحكمة والمعرفة والاحاطة بحقائق الاشياء ٠

ويذهب ابن الخطيب ابعد من ذلك فيحلل حتى بعض الادواء التى تطرأ على الارض (اى النفس والقلب) من جهة الطبع والمزاج : فكما ان الارض تتصف بكيفيات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال فكذلك الارض تتكيف بكيفيات الخواطر المؤثرة فى القلب المحركة للارادة.

مراحل تهذيب النفس

فالتهذيب يقع اذن فى ثلاث مراحل :

١) **المعرفة** التى يكنى عنها ابن الخطيب بالرى والتى هى اساس كل نزوع الى الكمال والتى تسبق حتى على الحب ينبوع الفضيلة ولكن المعرفة التى لا يعنينا أكانت جبلية أم مكتسبة انما تعين على تبين الفضيلة من الرذيلة والنافع من الضار فهى لا تكفى وحدها اساسا للخير فلا بد اذن من ارادة تثير الشوق الى الكمال.

فاذا كان سقراط يركز الفضيلة على العلم وحده ويعتقد ان الانسان لا يمكنه ان يعرف الخير دون ان يفعله ولا ان يدرك الشر دون ان يتوقاه فان غيره من علماء الاخلاق المحدثين يرى ضرورة انضمام عامل آخر الى المعرفة وهذا العامل هو الارادة التى تحرك العزم وتبعث على العمل فابن الخطيب محق فى عدم الاكتفاء بالمعرفة وحدها كباعث على الفضيلة والكمال وهو فى هذا اقرب لفلاسفة القرون الحديثة منه الى حكماء يونان.

ولعل الغزالى ـ رغم عدائه الصريح لهؤلاء الحكماء ـ اقرب فى هذا الاتجاه اليهم منه الى كثير من الفلاسفة الذين عاصروه او تقدموه فهو لا يشترط مع العلم شيئا سوى اليقين واليقين نوع من العلم الجازم وليس غيره ولكن الدكتور زكى مبارك يرى ان التقييد باليقين يساوى ما اشترط من ارادة وحب «لان المرء متى تيقن نفع شىء أحبه او كاد يحبه» ونحن نقول للدكتور: لقد غفلت عن مصدر مهم من مصادر الغازلى وهو الحكيم الترمذى الذى اكد فى الاصل ٢٣٩ من كتابه «نوادر الاصول» ان اصل الفضائل (ومثل لها بالحياة ـ اى الحيوية ـ والذكاء واليقظة والانقياد

والسرعة والوقار والحلم) هو «اليقين والحب والحياة» وان من استقرت «المعرفة» فى قلبه وهداه الله لنوره ادرك الفضيلة وقد اراد الترمذى باليقين كالغزالى المعرفة الجازمة ولكنه لم يكفه اقتضاء اليقين عن لزوم الارادة والحب لان اليقين فى نظر الرجلين شىء والحب شىء آخر ولعل الغزالى انما اغفل الحب عمدا لانه يرى كسقراط ان المعرفة كافية وحدها للبعث على الفضيلة.

٢) **العمل** وهو تهيئة النفس باستئصال ما خبث من الميول والنزعات والمعتقدات.

٣) **غرس** الفضائل وتكييف النفس بأمثل الهيئات.

ميقات العمل

ويبرهن ابن الخطيب عن حنكة نفسانية عند ما يطلب من مريد الفضلية ان ينتجع وقت سكون النفس وهدوء الاعصاب لتحقيق غرس مثمر وهذا الوقت فى نظره هو الهزيع الاخير من الليل ثم يأتى بالدليل لدعم نظريته مؤكدا ان قوى الانسان الحالية وما تباطأ فيها من نزوع غضبى وميل شهوانى تكون اول الليل مليئة بخيالات اليوم اقرب عهد بانتقاش متأدياتها فى الحس المشترك فاذا انغمرت القوى بالنوم وانضمت الارواح الى مركزها عند غشيان الليل عادت نشيطة صافية فكان ذلك الوقت لباب اوقاتها وابعدها من الاكدار وفى هذا الوقت تكون الارواح الطبيعية والحيوانية وهى مراكب الاروح الالهية قد اخذت قواها لتمام الهضم بسبب النوم ولما يهب حينذاك من النواسم اللطيفة التى تنعش القلوب ببردها ولا شك ان النفس التى لم تمت فى منامها تعود عودا جديدا اضافيا وتكون ادراكاتها عند ذلك غير مشوبة .

ولعل هذا هو بعض سر تخصيص الصوفية العمل فى الثلث الاخير من الليل !

اختيار الدليل فى الرياضة

يرى ابن الخطيب انه لا مناص لمريد الفضيلة من دليل ينير له الليل ويذلل له العقبات.

فعلاوة على التدرج بالادعية والاذكار يجب على المريد ان ينتقى اعوانه وخلانه من بين «العقلاء حسان الخلق البعيدين عن الفسق والابتداع والحرص على الدنيا».

والمرتاض محتاج فى نظر ابن الخطيب الى شيخ يلقى رمته بيده فيهذبه «قبل ان تسبقه اليها يد الشيطان» لان من لم يكن له شيخ ـ فى نظر ابن الخطيب ـ كان الشيطان شيخه» ولكن هذا الاحتياج يكون بحسب علم المرتاض وجهله.

ويشترط فى الدليل العلم والتحقيق والسلوك :

اما العلم فلضرورة معرفة قواطع الطريق كالحلول والاتحاد ومعرفة الانوار من الواردات الشيطانية .

واما التحقيق فلانه لا يصح الاقتداء الا بمن عاين بنفسه سبب النجاة!

والشرط الثالث هو السلوك لان المجذوب لا يقتدى به والسالك هو الذى يصلح للتربية ويستطيع ان يشق مع المتبع بعض مفاوز طريق الاكتساب .

وما كان المرشد ضروريا الا لكونه يمكن المريد من مفاتيح معارف الطريق ومعتصماته كالخلوة والصمت والجوع والسهر : «فالجوع يرق به دم السويداء وينفسح مجال الروح وتومض من ثناياه بروق المكاشفة والسهر يشيد الروح ويحد الفكر ويمكن من غنيمة الفراغ والخلوة تحصن من الشواغل وفعل الحواس وتحفظ من العوائد ».

ولا بأس من الاستعانة بالالحان المتناسبة الداعية الى الحنين الجالبة للوجد المرققة للشعور.. فى تهذيب النفس فاللحن يهيج القلب ويمحضه ويحرك داء المحبة .

ومن محركات العزيمة ايضا الوعظ الذى يرى ابن الخطيب ان الغرض منه هو «وجهة النفس من جو السرور واللعب بالزور الى جو الحزن والارتماض» من هنالك تاخذ بخطامها ايدى الاضطرار فتحصل اليقظة ثم التوبة ومنها يستقيم الطريق فى منازل السائرين الى الحق وعند ذلك يطوى بساط الزجر والوعظ بمد بساط الاعتبار والحب» وقد شبه لسان الدين النفس بالثكلى من حيث طبعها لما فارقته من عنصر نور الله والعوالم النورانية «التى هى الشعار والدثار والامل والدار والحياة والجمال والوجود والكمال» وان كانت لا تشعر بالسبب ولا تستحضر العلة .

الفصل الحادى عشر

حب الوطن

حب الوطن عاطفة شريفة تغلغلت فى احشاء الناس وفصيلة تركزت فى طباعهم وقد ناب ابن الخطيب منها علاوة على القدر المشترك بين البشرية حظ الموتور الذى زحزح عن مسقط رأسه ومسرح صباه ومعهد أنسه ومالوف منتداه وأبعد قهرا عن مربع الآباء والاجداد ومنابت الخلان والانداد ولعل هذا الحظ الزائد ليس له من مجالى الزيادة الا سنوح فرصة الاستعلان والا فقد كان كمينا فى نضاعيف الجنان ٠

قال ابن الخطيب فى مقامة يخاطب فيها الولى الصالح ابا العباس السبتى :

«مزق شملى وفرق بينى وبين اهلى وتعدى على وصرفت وجوه المكايد الى حتى اخرجت من وطنى وبلدى ومالى وولدى ومحل جهادى وحقى الذى صار لى طوعا عن آبائى وأجدادى ٠٠٠ وانا قرعت باب الله بتأميلك فالتمس لى قبوله بقبولك وردتى الى وطنى عن افضل حال»٠

ولكن كيف كان ابن الخطيب ينظر الى هذا الحب ؟ هل هو فى نظره نوع من حب الذات انصرف الى مراتع ترعرعت فيها هذه الذات منذ نعومة الاظفار ؟ ام هو نوع من المناسبة تناسقت جناساتها الروحية وانتظمت اسلاكها منذ كان قلب الطفولة البريئة لا يزال على نقشه الفطرى ؟ قد يكون هذان العنصران اسهما معا فى تغذية هذه العاطفة وقد يكون لاحد العاملين اناقة على صاحبه فى بعث هذه الروح فيكون لعامل الاغتراب

«يد فى تقويتها غير ان الذى يهمنا هو ان ابن الخطيب كان مشبعا بهذه الروح التى وصمه بالتجرد عنها المستشرق (بونس بواك) بدعوى هجره المزعوم لوطنه وايثاره الموهوم لمملكة بنى مرين على ربوع الاندلس الرطيب ولن اكلف نفسى عناء تفنيد هذه الدعوى ما دام (دو الديكوا) قد تكفل بهذا الامر حيث كتب فى مقال له «بالوثائق البربرية» (القسم الاول المجلد الثانى سنة ١٩١٧) ما معناه : «وانا اريد هنا ان اجرد ابن الخطيب مما وصمه به بونس بواك (Pons Buigues) من انه سعى فى خراب وطنه» ثم ذكر ان من الغلط استعمال لفظة وطن فى حق المسلمين واطلاقها على المدلول الجارى عند الاوربيين اذ ديار الاسلام كلها للمسلمين وطن فلا ينبغى والحالة هذه اعتبار تنقل ابن الخطيب من خدمة مملكة اسلامية الى مملكة اسلامية اخرى جناية على الوطن ثم فند ما رمى به ابن الخطيب من نكران الجميل مستندا الى احداث ووقائع تشهد بما طبع عليه لسان الدين من جميل الاعتراف وطيب الامتنان وحسن العهد.

على ان ابن الخطيب لم يهجر وطنه طيعا مختارا وانما اكرهه على ذلك توارد الدسائس وتوالى الوشايات وكيف يتهم رجل بنكران حق الوطن وشعره ونثره يفيضان بالحنين الصادق الى هذا الوطن !

اما قرأت قوله :

بلاد عهدنا فى قرارتها الصبا ... يقل لذاك العهد ان يألف العهدا

وقوله :

وطن قد قضيت فيه شبابا ... لم تدنس منها البرود مذمة
بنت عنه والنفس من اجل من قد ... خلفته خلاله مغتمة

ولعل ذلك الهجران القاهر هو الذى ضاعف فى نفس ابن الخطيب عاطفة النزوع الى الزهد والخلوة بعد اليأس من احلام الحياة فقد قال بعد البيتين الاخيرين :

كان حلما فويح من امل الدهـ ... ـر واعماه جهله وأصمه
تأمل العيش بعد ما خلق الجسـ ... ـم وبنيانه عسير المرمه

وكيفما كان الامر فان تغرب ابن الخطيب لم يكن عن طيب خاطر وقد كان له اثر قوى فى حياته الخلقية ولو لم يكن من نتائجه الا تمحيض وجهة الرجل نحو الحياة الصوفية لكفى !

ولعل اصل هذه التهمة هى الرسالة التى وجهها ابن خاتمة لابن الخطيب وهى مثبتة فى ازهار الرياض (ج ١ ص ٢٦٥) حيث انبه على هجرانه الاندلس بقوله : «متى توازن الاندلس بالمغرب او تعوض عنها الا بمكة او يثرب ؟ ما تحت اديمها اشلاء اولياء وعباد وما فوقه مرابط جهاد ومعاقد الوية فى سبيل الله ومضارب اوتاد » ٠

ولكن المتهمين اهملوا رد ابن الخطيب على هذه المواخذة حيث قال :

«واما تفضيله هذا الوطن (اى الاندلس) على غيره ليمن طيره وعموم خيره وبركة جهاده وعمران رباه ووهاده باشلاء عباده وزهاده حتى لا يفضله الا احد الحرمين فحق بريء من المين»٠

ولابن الخطيب فى توديع ابنه لما انصرف عنه الى فاس :

بان يوم الخميس قرة عينى ... حسبى الله اى موقف بين !
٠٠وطن نازح وشمل شتيت ... كيف يبقى معذب بين دين ؟ !

غير اننا نجد الى جانب هذا التعلق نوع ازمة نفسانية كانت تعترى ابن الخطيب من جراء تالب اعدائه عليه فى الاندلس فيظلم عليه جو العيش وتدلهم فى عينيه الحياة ويتوق الى الفرار من مغانى الاندلس لا بغضا ولا كراهية ولا مللا ولكن عزوفا عن وسوسة بعض اهلها الذين كان شغلهم الشاغل ايغار القلوب على لسان الدين وقد ورد فى رسالة وجهها ابن الخطيب لاحد وزراء ملوك بنى مرين ـ عبارة تشعر بهذه الازمة: «٠٠فانى كما يعلم الوزير٠٠ منقطع الاسباب مستوحش من الجهة الاندلسية»٠

الفصل الثانى عشر

القوى النفسيـة والحب

اختصت القوى النفسية بنوعين من الحب :

حب الكمال الروحانى : يحـب الانسان من اتصف باوصاف هـذا الكمال كالمشائخ والعلماء والهداة والانبياء او ما يستفاد منه كمال البقاء كمحبة الامراء والمحسنين لاجل النوال الذى يحسن به البقاء ·

حب الكمال لذاته : يحب الانسان الجمال لذاته فى كل شىء على اختلاف حال الكمال من الصور : فهو يحب معانـى الشعر ليستخدم فـى استمرائه قوى التخيل والتفكير والتذكر·

اما القوة الغضبية فقد اختصت بحـب الغلبـة والقهر والاستيلاء والتشفى والانتقام والرياسة والظهور والظفر ومحبة المدح واستخدمت فى ذلك قوى التخيل والتفكر والتوهم ·

وتفردت القوة الشهوانية بحب الماكولات والمشروبات والمنكوحات وكل ذريعة الى السعادة الجسمانية وقد ركبت النفس فى الوصول الى ذلك مطية الحواس الخمس·

الفصل الثالث عشر

المناسبة في الاخلاق

لا ينحصر النزوع الفطرى فى محبة النوال والمواهب الروحانية والجسمانية والجمال المجرد كالصنائع المنتظمة ومحاسن المعانى او غير المجرد كالصور الجميلة بل هنالك نوع آخر من المحبة هو محبة المناسبة وهى محبة تنبثق لوقوع توافق وتناسب بين المحب والمحبوب بها حصل الائتلاف وهى نسبة موجودة فى الاحكام الخيالية كحنين الاجسام بعضها الى بعض وفى الارواح كمناسبة ارباب الصنائع والعلوم وارباب الاخلاق المتشابهة فالعالم يناسب العالم والمحب المحب لارتفاع الضدية التى توجب النفرة. وهنالك نسبة ثالثة بين العقول كالاتفاق فى المدارك ولا يخفى ما لهذه المناسبات من اثر فى تكييف الاخلاق !

عناصر الكمال

يتبين لمن تتبع اشعار ابن الخطيب الحكمية من جهة وكتاباته الصوفية من جهة أخرى ان الرجل كان يرى وجود درجات من الكال ان لم نقل انواعا فهو تارة يحدثنا عن كمالات تشم منها رائحة المادية وتفرض لها حدود اذا تعدتها انقلبت الى نقصان ويصف تارة اخرى كمالا اذا تحقق انتظم العدل والطمانينة فى الوجود وهذا الكمال هو الكمال الخلقى وهنالك كمال ثالث هو الكمال الصوفى متناهى الدرجات متشعب المجالى والنفحات.

اما النوع الاول من الكمال فهو ما يمكن ان نسميه بالكمال الاجتماعى وهو الذى يحذر ابن الخطيب مريد الفضيلة من الايغال فى استكسابه حيث يقول : «وليقف فى التماس اسباب الجلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال غير النقصان والزعازع تسالم اللدن اللطيف من الاغصان » .

وقال :

عوذ كمالك ما استطعت فانه قد تنقص الاشياء مما تكمل

واما النوع الثانى من الكمال ففيه نصيب من الصبغة الاجتماعية ولكن دعامته هى يمكن ان نعتبرها عنصرا اساسيا فى الفضيلة عند المسلم وركنا عند الصوفى وهذه الصفة هى التقوى ولهذا النوع من الكمال الذى نتطلبه غالبا من الرجال الذين نريد ان نعهد اليهم بالسلطة وان نقلدهم الولاية او الامارة ـ عناصر اذا تناسقت انتظم العدل والامن فى الوجود وقد حلل ابن الخطيب هذا النوع من الكمال فى قوله :

اذا اجتمع الاقدام والرأى والتقى وساعد سعد واستقل به عزم
ولاحت بآفاق السماح مخيلة من الجود يتلو برقها العارض السجم
وقام على التقوى بناء سياسة يمهد من اساس اركانها علم
ورفت عليها نسبة طالبية فليس ظلام فى الوجود ولا ظلم

وكثيرا ما يطالب ابن الخطيب بالتقوى كاساس للفضيلة فهو يرى مثلا ان العزم الذى هو فى نظره باب كل خير ومطية كل كمال لا يقوى ويستطيل الا بالتقوى :

والعزم يفترع النجوم بناؤه مهما أقام على التقى تاسيسا

بل يرى ان من اعوزته التقوى اعوزته كل فضيلة :

لا تعدم التقوى فمن عدم التقى فى الناس اعسر
واذا امرؤ خسر الاله فليس خلق منه اخسر

وما ذلك لان التقوى «هى فذلكة الحساب وضابط هذا الباب» .

اما النوع الثالث من الكمال فهو كمال العارف الذى يكلل فى الدنيا بالشهود مع البقاء وفى الآخرة بالنظر المرىء والرضى الابدى ٠

ومن مجالى هذا الكمال كون العارف هشا بشا يحل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه والعارف ايضا شجاع لانه بمعزل عن هيبة الموت جواد بمعزل عن صحبة الباخل صفاح لان نفسه اكبر من ان تحرجها زلة بشر نساء للاحقاد لان قلبه مشغول بالله عن غيره فمن عرف الله صفا له العيش وطابت له الحياة وهابه كل شىء وذهب عنه خوف المخلوقين وآنس بالله رب العالمين ٠

الفصل الرابع عشر

العلوم والفنون في خدمة الاخلاق

لن نتكلم عن الفنون والعلوم فى نظر ابن الخطيب الا من حيث علاقتها بتحقيق السعادة الانسانية فى الدنيا او الآخرة ومن حيث ترتيبها واحقها بالايصال الى الكمال .

يرى ابن الخطيب ان العلم عامل شريف «لانه خاصة الملأ الاعلى وصفة الله فى كتبه التى تتلى» وهو وصف كمال شرف به الملائكة والانبيا وهو جامع بين سعادة الدنيا والآخرة اما فى الدنيا فالعالم يحظى من الملوك والسوقة بالاجلال لان ظهور الفضل يستوجب الاحترام ولكن هذه السعادة ظل زائل ونعمة عابرة وحظ فان .

اما الآخرة فاعظم رتبة فى حق الآدمى هى السعادة الابدية فى عليين وافضل الاشياء ما يتوصل به الى نيلها (لان السعادة نكتسب) وهذه الوسيلة هى العلم .

غير ان ابن الخطيب لا يقصد من هذا العلم الا جزءه النافع لان العلم الذى هو بالنسبة الى النفوس بمثابة الماء بالنسبة الى الارض التى ينعشها ويغذيها غير صالح فى عموم انواعه كما ان الماء غير صالح مطلقا اذ منه الاجاج والملح والعذب الزعاف! على ان هذا النوع من العلم لا يجب ان يوخذ منه الا القدر الضرورى لان الماء اذا غمر الارض أفسد المسالك والمشارب

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمى

والانسان خلق لا ليعلم فحسب بل ليعمل بما علم فلا ينبغي ان يستغرق كل وقته في تحصيل العلم بحيث يبقى فيما يخص معيشته عالة على الناس «اذ لا يجمل بذي المروءة ان يكون كلا على غيره».

ولعل الانسان اذا عمل بالقدر النافع الذي يعلم تجلت له حقائق ولاحت له عجائب وانتقل من درجات المعاملة الى الكشف فاعتلقت يده بالعروة الوثقى.

فما هو هذا الجزء من العلم الذي يحثنا ابن الخطيب على الكرع من معينه استعدادا لحسن العمل ويصفه في الوصية التي خلفها لاولاده بانه مفتاح الباب والموصل الى اللباب وانه وسيلة النفوس الشريفة الى المطالب المنيفة ؟

هذا الجزء هو علم الشريعة التي يتخلص في معرفة مدلول كتاب الله من قصص واحكام وموعظة ومعرفة الحديث وأصول الدين والفقه وطريق الصوفية.

والجزء الذي ينبغي ان لا يستهلك المرء فيه حياته هو ما «ينجم بمنابت علوم الشرع المريعة من علوم اللسان» فهو من خير العلوم ما دامت لم تستغرق الاعمار فصوله ولم يضايق ثمرات المعاد محصوله لان علوم اللسان ليست سوى «الات لغير واسباب الى خير منها وخير.

والعلم النافع درجتان : درجة المتوغل في طرف النظر وتصحيح الادلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة ودرجة المقتصر على فقه امامه ولكن حفظ القرآن ودراسة الحديث عنصران اساسيان في كلتا الدرجتين.

اما العلوم الذي يحذرنا منها ابن الخطيب أوكد تحذير فهي العلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة التي اكثرها لا يفيد الا تشكيكا ورايا ركيكا ولا يثمر في العاجلة الا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطويق الاحتقار وسمة الصغار وخمول الاقدار والخسف من بعد الادبار «فهذا ابن رشد قاضي المصر ومفتيه وملتمس الرشد ومؤتيه عادت عليه بالسخطة الشنيعة وهو امام الشريعة فلا سبيل الى اقتحامها والتورط في ازدحامها

فلا تخلطوا سامكم بحامها الا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحة وعلاج يرجع الى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحجور وضرم مسجور وممقوت مهجور ».

الفنون

امتاز الانسان بالحاسة الفنية على غيره من انواع الحيوان فالنفوس العارفة هى النفوس الانسانية التى تقبل صفات الوجود والحياة والنطق والمعرفة والجمال بينما لا يقبل الحيوان والنبات سوى صفتى الوجود والحياة ولا تقبل الجمادات الا صفة الوجود .

فقوى درك الجمال هى اذن من خصائص الانسان !

ويرى ابن الخطيب ـ وهو فى ذلك متأثر بفلسفة الاشراقيين الذين يتزعمهم من المسلمين السهروردى صاحب هياكل النور ـ ان النور الالهى هو سر الحياة والوجود والجمال والكمال لان كل ما تقع عليه حواس الادراك مما يفيدها جنسه او يثير نفحتها جماله او يبهرها نوره او يسوقها حبه او يروقها تناسبه وحكمته ليس الا نور الله .

ولكل شىء اتصل به النور القدسى واشرف عليه كمال وجمال يخصه والكمال مظهر الجمال ومرآة صورته فكمال الشىء عبارة عن الصفات المحمودة فى ذلك الشىء اما ظاهرا واما باطنا فكمال كل ذات بحسب ما يليق بهذه الذات على سبيل نسبى اضافى فقد يكمل شىء بما لا يكمل به غيره .

مثال ذلك ان الجمال صورة الانسان ظاهرا هو فى تناسب الشكل واستواء البنية وحسن اللون وكذلك للحيوان والنبات احوال فى كمالها الظاهر وهذا الكمال هو مجلى الجمال الروحانى والنفوس الانسانية مؤلفة به واقفة عنده كلفة باستحسانه والميل اليه وربما تتعداه الى مظاهر الجمال المبدد على صفحات الوجود من المياه والخضر والبساتين والروائح الطيبة والاصوات اللحنة .

تراه ان غاب عنى كل جارحة ... فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والصوت الرخيم اذا ... تألفا بين الحان من الهزج
وفى مسارح ازهار الخمائل فى ... روض الاصائل بالاصباح والدلج(١)

والنفس ببادىء الرأى لا تعرف سبب حنينها ولا علة ميلها ولا داعية استحسانها .

والكمال باطن مختص بالانسان وهو اجتماع الصفات الباطنية على الاعتدال :

اما الجمال فهو نوعان :

الجمال المطلق الذى لا يليق الا بالله وهو الجمال الذى يعلل ولا يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه والجمال المفيد ايضا نوعان : جمال كلى وهو الجمال الالهى السارى من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله وجمال جزئى وهو اما خفى معقول عن الحواس يدرك بنور العقل الذى يناسبه ويستتبعه حتى يصل الى اصله وجلى وهو الذى يتصل بالجسوم لا على جهة الحلول فيها وانما هو اشراق وانارة والحواس هى التى تدرك هذا الجمال بواسطة الكمال الذى هو محاسن الصفات :

وعشق الجمال معناه ـ عند ابن الخطيب ـ عشق النور والخير ـ وسر هذا العشق هو المناسبة التى هى من دعائم الحب وليس فى عشق الحادث للحادث جناح من الوجهة الخلقية اذا لم يكن هذا العشق مقرونا بالشهوات لانه قد يكون سلما للحب الحقيقى الموصل للسعادة .

ومن اخلاق النفوس وسجايا الذوات المركوزة فى فطرها السليمة الجنوح الى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية اليه واذا كانت النفوس

---

(١) اورد ابن الخطيب فى الروضة هذه الابيات دون ان ينسبها الى صاحبها وهو ابن الفارض وهذه الابيات من امتع ما كتب الشيخ ابو حفص فى الحب والجمال وتاتى بعدها ابيات هذا نصها :

وفى مساقط انداء الغمام على ... بساط نور من الازهار منتسج
وفى مساحب اذيال النسيم اذا ... اهدى الى سحيرا اطيب الارج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفا ... ريق المدامة فى مستنزه فرج

تحن الى الجمال الانسانى فكيف لا يقع منها التشوف والحنين اذا مازجها صفاء وزكاء ـ الى العالم الالهى الذى هو «معنى كل جمال وكمال ونور وادراك واشراق وبهجة ولذة باقية خالدة » «فما اشام من ضاع حظه من هذا الجمال الفياض والكمال المحض والوجود المطلق »٠

هل يحب الجمال والكمال لذاتهما ؟

الانسان يحب الجمال لذاته سواء كان من الصور الباطنية كالمعانى والصفات ام من الصور الظاهرة كاشخاص الانسان والحيوان ٠

١) الغنـاء والسمـاع

السماع فى نظر ابن الخطيب من اعظم الجواذب الى المحبة ومن اكبر مصائد النفوس والدواعى الى رفقها وحنينها والنفس اذا رقت عشقت وكيف لا تتعشق الالحان والطير قد شوهد تدليه من الغصون على ارباب الاوتار ؟ !

ويستدل ابن الخطيب على شرف السماع بأن كثيرا من الامم اتخذت الموسيقى فى متعبداتها لتلطيف الاسرار وتهذيب النفوس وان الحكماء جعلوا صناعة الالحان فى ترتيب العلوم الرياضية متصلة بالعلم الالهى ٠

وكيف لا يكون فى الموسيقى معنى قدسى وبعض الصوفية كابى على القالى يقولون فى تعريفهم لحقيقة السماع ان النطق الذى ظهر الحق به ونطق به فى الازل يوم الميثاق صار كامنا فى نفوس الخلق فبقيت حلاوة ذلك الخطاب فى الاسرار وسرت الرقة والوجد الى القلوب ٠

وهذا هو ما اشار اليه ابن الفارض حين قال مشيرا الى السماع فى تائيته :

وما ذاك الا ان نفسـى تـذكـرت حقيقتهـا من نفسهـا حين اوحت
فحنت لتجريـد الخطـاب ببرزخ التراب وكـل آخذ بـازمتى

وقد علق القاشانى على هذه الابيات فى شرحه : «كشف الوجوه الغر» (ج ٢ ص ٦٢) فقال: «..ولهذا يهم طائر روحه (اى العبد) عند السماع ان يطير الى وكر الازل».

ومن آداب السماع ان تكون اقواله مما لا تنكره الحشمة ولا يمنع منه الدين وان تكون آلته مما لا تناله خسة العادة ولا صنعه الاستعمال واغراضه مما لا ييسر محظور الشهوات.

وزبدة آدابه ان يكون المطلوب منه تلطيف السر والاستجلاب لقوى النفس .

وقد افرد ابن الخطيب فن الموسيقى بالتاليف وهذا نهاية فى التقدير .

وهو فى الظاهر على الاقل على طرفى نقيض من الغزالى الذى حرم المزامير والاوتار (الكتاب الثامن من ربع العادات من الاحياء) ومن ابن القيم الذى انكر الغناء على الصوفية ورآه افظع من شرب الخمر (مدارج السالكين ج ١ ص ٢٧٩) والحقيقة هى ان موقف ابن الخطيب لا يختلف كثيرا عن سلفه فهو لا يطلق فى اباحة السماع اذا اشترط لجوازه شروطا ثلاثة متى تحققت انتفت عوامل التحظير وهذه الشروط هى عدم تلحين الهجر من القول وعدم استعمال المزامير التى اثبتت العادة خستها وعدم تأدية الغناء للمحظور من الشهوات كسماعه من امرأة لا يحل النظر اليها وتخشى الفتنة من سماعها او من الصبي الامر الذي تخشى فتنته.

٢) الرقص

وما قيل فى السماع يقال فى الرقص الذى هو لزيم السماع ونتيجة له فهو مباح ما دام الغرض منه شريفا وكيف يتمالك الولهان الصادق عن الرقص اذا حركه الوجد والتهبت احشاؤه عند شهود عارض ؟ !

٣) الشعر

والالحان مناسبة للطباع «نسبة الحظوظ» فاذا علقت هذه الالحان بالشعر كان التاثير ابلغ .

فللشعر قيمة خلقية ترجع الى اسهامه مع اللحن فى تهذيب النفوس وكذلك الى ما يحتويه غالبا من حكم وامثال توجه النفس احسن توجيه كما له قيمة مادية لانه لا يفيد صاحبه العز والجاه ·

وابن الخطيب يستدل كالغزالى على جواز قول الشعر بكونه أنشد فى حضرة الرسول عليه السلام ولكن بينما نرى ابا حامد يقول «واما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح الا ان التجرد له مذموم» يرى ابن الخطيب بالعكس من ذلك ان صنعة الشعر اشرف الصناعات وان التجرد لها من امثل الحالات ·

وقد ابان ابن الخطيب عن موقفه من الشعر فى قصيدة مدح بها ولى نعمته الامير ابا الحجاج فقال :

أمولاى ان الشعر ديـوان حكمـة ... يفيد الغنى والعز والجاه من كانا
وقد وجد المختار فى الحفل منصتا ... لـه وحبـا كعبا عليـه وحسانا

الى ان قال :

وان قيل قدر المرء ما هو محسن ... فصنعـة نظم القول ارفع شانـا

وقد حلل ابن الخطيب علاقة الشعر بالحب فوصفه فى مقدمة الروضة بانه من صاحبه بمنزلة النسيم وانه المزمار الذى ينفخ الشوق فى يراعته والعزيمة التى تنطق مجنون الوجد من ساعته وانه رسول الاستلطاف ومنزل الالطاف !

٤) الفطرة والتعليم

يرى كثير من الفلاسفة ـ قدماء واسلاميين ـ جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم والوصول الى معرفة الخير وتحقيقه بدونها لان الفطرة الانسانية فى نظرهم كافية وحدها ولا حاجة لها الى البراهين المنطقية وهم يرون ان معونة الله مركوزة فى الغرائز فاذا صحت الفطرة واعتدلت وزكت جاهدت الاخلاق المذمومة وهجرت الملاذ وبسلامتها واستقامة ادراكها تصير غنية عن سبيل التعليم ·

ولكن ابن الخطيب فند هذا المذهب فى مبدئه وجوهره لا فى تفاصيله واستبعد صدق حكاية حى بن يقظان التى يقول فيها الششترى:

ولابن طفيل وابن رشد تيقظ رسالة يقظان اقتضت فتحة الجفا

على انه ان صحت هذه الحكاية فان الطباع البشرية لا تذهب بأفعالها الا الى الاسهل والاوجب ومعنى هذا ان الفطرة لن تتكفل وحدها بالبحث عن طريق رياضة النفس لتنهجها لانها تكتفى بما هو حيوى وتنصرف عن الكماليات التى تقتضيها كدا وعناء .

وابن الخطيب لا يعارض فى كون الفطرة السليمة مركوز فيها الجنوح الى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية اليه ولكنه يرى ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الامر على وجهه الا بكد وطريق تعليمى» .

٥) الوراثة فى الاخلاق

يقول ابن الخطيب فى وصيته المشهورة : «لما علانى المشيب بغمته وقادنى الفكر فى رمته وادكرت الشباب بعد أمته أسفت لما اضعت وندمت بعد الفطام على ما رضعت » .

ونحن نستفيد من هذه العبارة شيئين :

اولا ـ ان نفس الصبى تكون فى فطرتها الاولى نقية طاهرة مستعدة للانتقاش ان خيرا فخير وان شرا فشر وان الطفولة هى زمن الغرس والتهذيب .

ثانيا : ان الانسان قد يرتضع من امه التى هى مهذبه الاول اخلاقا حميدة او ذميمة ولعل الغزالى قد اشار الى هذا المعنى حين حض فى تربية الطفل على ان تكون المرضع امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال لان «اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه فاذا وقع عليه نشوء الصبى انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث » (احياء ج ٣ ص ٧٧)

وابن الخطيب يرى علاوة على ذلك ان للنسب الدينى اثرا فى تكوين الخلق الحسن لان العرق نزاع كما ورد فى الحديث ومعنى هذا ان للوراثة

يدا فى التكوين الخلقى وان الانسان قد يرث من ابويه صفات تكيف نفسه وقد اشار الى هذا بقوله :

ورثا عن الندب الكبير ابيهما محض الوفاء ورفعة المقدار
وكذا الفروع تطول وهى شبيهة بالاصل فى ورق وفى اثمار

وقوله :

ورث الجلالة عن ابيه وجده فكانهم ما غاب منهم هالك

ومدح احمد بن يوسف حفيد الولى الصالح سيدى ابى محمد صالح الناظم فقال :

يا حفيد الولى يا وارث الفخر الذى نال فى مقام وحال

الا ان نفس الطفل ـ رغم ما تكون قد ورثته من سجايا ابوية ـ قابلة للتكيف بالصفات التى تغرس فى طبع الطفل بطريق التعليم ·

تربية الطفل

يرى ابن الخطيب وجوب المبادرة الى تهذيب الطفل فى نعومته حيث يكون الطبع فتيا قابلا للتكييف ·

فعلى الوالد ان يسعى فى تحسين آداب بنيه وان يجعل الخير دأبهم وان يشتد فى ترويضهم على حسن الشيم لان الاشفاق والحنان اضر من غلظة الجنان «وان يتدارك الخلق الذميمة كلما نجمت وان يقذعها اذا هجمت قبل ان يظهر تضعيفها ويقوى ضعيفها» فان اعجزته فى الصغر الحيل عظم الميل كما يجب على الاب ان يكره لبنيه مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين وان يجاهد اهواءهم ويحذر الكذب على مقولهم ·

وقد حذر ابن الخطيب المدرسين والمعلمين من حشو افكار الاحداث بالشكوك الخالجة والمزلات الوالجة لان ذلك يفسد طباعهم ·

وقد عنى ابن الخطيب بتربية اولاده عناية كبيرة فخلف لهم وصيته المشهورة التى افعمها بدرر الحكمة كما انتقى لهم فى «الشعر والسحر» طائفة من شعره وشعر غيره ؛ قال ابن الخطيب : « وانشدته (يريد ابنه)

وامرته بحفظه والتأدب به واللهج بحكمته:

اذا ذهبت يمينك لا تضيع زمانك فى البكاء على المصيبة
ويسراك اغتنم فالقوس ترمى وما تدرى أرشقتها قريبة
وما بغريبة ثوب الليالى ولكن النجاة هى الغريبة.

ولعل هذه الطريقة التى تهدف الى بث الاخلاق الحسنة فى نفس الطفل بتلقينه الحكمة الشعرية هى اجدى نفعا واكثر عائدة ومن المعلوم انها لا تزال عماد التهذيب الخلقى فى المدارس الحديثة التى تلقن لتلاميذها الاحداث مقطوعات شعرية تتضمن حكايات صغيرة يستفيد الطفل من مغزاها جملة الاخلاق الحميدة ولا يجمل بالاب ان يقتصر على هذا التلقين الخلقى بل يجب ان يجعل من طبع بنيه ثرى لغرس العلم بادئا بتلقينهم القرآن الذى هو اصل الاديان .

الفصل الخامس عشر

الحقوق والواجبات

ما هو الحق وما هو الواجب وما هو الفرق بينهما ؟ اما الحق فهو ما للانسان والواجب ما عليه. نقول: من حق العامل ان يأخذ اجرا في مقابل عمله ومن واجب صاحب المعمل ان يخوله أجرته كاملة موفورة.

ولكن ابن الخطيب لا يفرق كالغزالى بين الواجب والحق والأدب الا نادرا فبينما نراه يستعمل لفظة حق بمعناها العادى وهو ما للانسان كقوله فى الوصية «وللانسان مزية لا تجهل وحق لا يهمل» نراه مرة اخرى يطلقها على مدلول الواجب كما فى قوله : «والحق ان تحذف الابهة وتختصر ويحفظ اللسان ويغض البصر...».

ولعل هذا الخلط راجع الى ان الفرق بين الحق والواجب يكون نسبيا اضافيا فى كثير من الحالات فانت عند ما تقول : حقوق الصحبة او حقوق الجوار تريد ما على الجار لجاره وما على الصاحب لصاحبه ولكن كلا الرجلين جار وكلاهما صاحب فى آن واحد فكلاهما له حق وواجب فى نفس الوقت على جاره وصاحبه وواجب لجاره وصاحبه وهذا الحق او الواجب متعلق بنفس الصفة وهى الصحبة والجوار وهذا اللبس شائع لان ادراكه دقيق وما اكثر ما نسمع ونقرأ امثال هذه العبارات «من حق فلان ان يفعل او ان لا يفعل كذا» بمعنى من واجبه.

وللانسان حقوق نحو ربه ونحو نفسه واخوانه واصدقائه وجيرانه ولا يتجاهل حقوق الناس الا جاهل.

ومن جهل الحقوق اطاع نفسا ببحر الجهل راسبة غريقة

معيار الحقوق

الحق هو ما اسبغ عليه الشرع والعقل هذه الصفة والحق لا يتغير بالنسبة للقوى والضعيف فالامير له على رعيته حقوق ولرعيته عليه حقوق وليس لقوته مهما استطالت ان تقلب ماهية الحق الى باطل وزينة الامير انصياعه للحق لا انصياع الحق له.

وهنا نظرية قديمة تنافى نظرية ابن الخطيب وغيره من الفلاسفة والاخلاقيين المعتدلين لانها تقول بأن الحق للقوة او الحق مع الاقوى وفى هذه النظرية ما فيها من طابع الوحشية الاولى ايام كان الانسان يرى كل شىء من حقه ما دامت له القوة على كسبه .

والغريب انه وجد من بين فلاسفة القرن الثامن عشر عالم يسمى هوبيس (١٥٨٨-١٦٧٩) ادعى ان مقياس الحق هو القوة وقد صارت نظرية هوبيس هذه المسوغ «المنطقى» للاستبداد وقدر لها ان تقوم بدور خطير فى تاريخ الانسانية فتستهتر بحقوق الامم والافراد.

وتذكرنا هذه النظرية بنظرية داروين مؤسس مذهب النشوء والارتقاء الذى يرى ان الاقوياء لهم حق البقاء فى الحياة لانهم اقوى من غيرهم واقدر على مواجهة الحياة .

وقد زعم الاستاذ اندرى بريدو ان القضاء والقدر فى الاسلام شبيهان بهذه النظرية لان الانسان ملزم فى الديانة الاسلامية - فى زعمه - بالاستسلام الى القوة لانها من عند الله وهذه سخافة لا نكلف نفسنا عناء تنفيدها لان كتب التوحيد وعلم الكلام طافحة بالتاويلات القويمة لحقائق القضاء ودقائق القدر .

وقد كتب الفيلسوف الفرنسى روسو صفحة قيمة فى تفنيد نظرية حق القوة حيث قال : «ان الاقوى لا تكون لديه البتة القوة الكافية للتغلب دائما اذا لم يجعل من قوته حقا ومن طاعته واجبا ومن هنا قيل : الحق للاقوى» ثم قال : «ان القوة مناعة جسمانية ولست ارى ما ينجم عن مفعولها من آثار خلقية فالانصياع للقوة حركة اضطرارية لا اختيارية واكثر ما يقال فيه انه احتياط وعدم تهور فكيف يمكن ان يكون واجبا ؟» الى ان قال : «واى حق هذا الذى ينهار اذا انهارت القوة ؟ » .

١) واجب المرء نحو نفسه

يجب على المرء ان يسعى جهده فى كسب رضى مولاه «بالاستقامة التى هى الهوى المغلوب والامل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والامن من اللغوب» فبرضاه ترفع الاغلال وبالتماس قربه يحصل الكمال اذا ذهب المال وأخلفت الآمال وتبرأت من يمينها الشمال.

فعلى المرء بالتمسك بحبل الدين الذى ارتضاه الله واصطفاه واكمله ووفاه وقرره مصطفاه من قبل ان يتوفاه ـ وبكتاب الله فلا يتأوله ولا يغلو فيه

وعليه ان يتفقد نفسه مع الساعات وان يرعى حقوق الله من الازدراء والاستخفاف وان لا يلهج بالآمال العجاف ويكلف بالكهانة والارجاف وان يحذر القواطع عن السعادة وليقف الانسان فى التماس اسباب الحلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال الا النقصان وليحذر طلب الولاية رغبة واستجلابا واستظهارا على الحظوظ وغلابا فذلك ضرر بالمروءات والاقدار داع الى الفضح والعار ومن امتحن بها اختيارا او جبر عليها اكراها وايثارا فليتلق وظائفها بسعة صدره وليبذل من الخير فيها ما يشهد ان قدرها دون قدره .

٢) الواجب نحو الاخ فى الدين

ذكر ابن الخطيب فى ثنايا ارشاداته طائفة من الواجبات التى للرجل على اخيه فى الدين منها :

١) الامانة لان الخيانة لوم وفى الديانة كلوم وعلى المرء أن يحافظ على الحشمة والصيانة وان لا يجزى من اقرضه دين الخيانة.

٢) الوفاء بالعهد : يجب على المرء ان لا يوجد للغدر قبولا ولا يقر عليه طبعا مجبولا وان يفى بالعهد ان العهد كان مسئولا .

٣) نصيحة الاخوان .

٤) توفيتهم حقهم من كيل او وزن .

٥) احترام اعراضهم باجتناب الزنا بذويهم فمن غلبت عليه غرائز جهله فلينظر هل يحب ان يزنى باهله !

٦) العدل لان الظالم ممقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان والظلم ظلمات يوم القيامة كما ورد فى الصحاح .

٧) ترك النميمة والغيبة والحسد فى جانب الاخوان .

٨) افشاء السلام فى الطرق والجماعات .

٩) الرقة لذوى الزمانات والعاهات .

١٠) ذكر المساكين من الاخوان اذا نصبت الموائد والتقرب الى الله فيهم باليسير من المال لان الخلق عيال الله واحب الخلق اليه المحتاط لعياله .

١١) ترك الزور لان شهادته تقطع الظهر وتفسد السر والجهر .

١٢) الالتزام للاخ بما يشتد به تواخيه .

١٣) اظهار التعاضد والتناصر ومواصلة التعاهد والتزاور .

١٤) عدم المن لان المعروف يكدر بالامتنان ويفسد ما بين الاخوان .

١٥) حفظ السر وستر القبيح .

١٦) استكثار الاوداء بعدم منافستهم فى الحظوظ السخيفة والتهارش تهارش السباع على الجيفة .

١٧) ايثار الاخوان .

حقوق الصداقة

الصداقة ثلاثة انواع :

١) صديق العلم والفهم والتعلم الذى يحتاج منه الى حسن الفهم متعلما وحسن البيان معلما وان لا يكون فى الغلبة والظهور ولا حسودا ولا متلونا ولا متملقا ولا خبيثا وشرها الحسد وحب الغلبة .

٢) صديق الراحة : يجب ان يكون ظريفا حسن الخلق مساعدا .

٣) صديق المنفعة : يجب ان يكون امينا ناصحا مجتهدا مميزا نوع المنتفع به.

وبالجملة فعلى الصديق اطراح الحسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الاضطرار والبغى والمطالبة .

وقد جعل ابن الخطيب من المحظور مداخلة من لا خلاق له ممن لا يقبل الله تعالى قوله ولا فعله فلا يكتم سرا ولا يتطوق من الرجولة زرا ويرفض زمام السلامة .

حقوق الصحبة

يجب امداد الصاحب بالمال بالمساهمة فى السراء والضراء وبالنفس بمشاطرته الشدائد وباللسان بالصمت عما يكره تحت قانون الشرائع وبالقلب بالرحمة والشفقة والعفو عن الزلات والتخفيف وترك التكليف وصيانة المواعد من الاخلاف .

حق الجار

ويجب رعى حقوق الجار وذكر ما ورد فى ذلك من الآثار كما يجب تعاهد اولى الارحام الوشائج البادية الالتحام .

حقوق المرأة

ينظر ابن الخطيب الى المرأة نظره الى زهرة لها ما لكل الزهرات من بياض سريرة وروح منعش وهلهلة بنية وقابلية للانكسار والذبول وسرعة الانفعال فهى مغرس الولد وريحانة الخلد وراحة القلب الذى اجهدته الافكار فمن الواجب اخذها بسلامة النيات والشيم السنيات وحسن الاسترسال والخلق السلسال مع الاقلال من مخالطتها وعدم اناطة اى امر بها وعدم طاعتها لان طاعة النسوان شر ما افسد بين الاخوان .

وقد بلغ شك ابن الخطيب في رجاحة عقل المرأة مبلغا اداه الى المناداة بضرورة عدم الاستناد الى رأيها والاعتماد على حكمها بل معارضتها في ذلك على طول الخط واحتقار كل امر أعظمه النساء .

فهل كان ابن الخطيب يعتقد ان هذا الهزال العقلي غريزي في المرأة على وجه الاطلاق ام ان حالة نساء عصره هي التي اوحت اليه بهذا الحكم الصارم ؟ لعل هذا الموقف الذي اتخذه ابن الخطيب ازاء المرأة راجع الى ما اصطبغ به نساء عصره من جهل كان مصدر بعض مظاهر الضعف الفكري ولعل ما يكون في النساء عادة من شطط وتطرف وايغال وانحراف عن مالوف الاعتدال هو الذي حدا ابن الخطيب ايضا الى عدم الركون اليهن في جليل شؤونه وحقيرها !

ويرى ابن الخطيب انه يحق للمرأة ان تهذب لانها مدرسة الولد فكل ما لا نريد ان نراه في البنين يجب ان ننحيه عن الامهات ويطالب لسان الدين الرجال بالتشدد في حجاب المرأة واناطة رعيها بالنساء العجائز الدينات الامينات النبيلات .

واجبات الملك

من واجب السلطان او الامير ان يسعى في تقويم نفسه قبل تقويم رعيته وان يترفع عن تضييع الرعية ويأخذ كل طبقة بما عليها وما لها أخذا يحوط مالها ويحفظ عليها كمالها (ونعله يقصد هنا بالكمال ما يطلق عليه لفظ كرامة في اصطلاح علماء الاخلاق المحدثين) حتى يستشعر عليها رأفته وحنانه وتعرف اوساطها امتنانه وتحذر سفلتها سنانه وعليه بمنع كل طبقة من تعدى طورها او مخالفة دورها .

ويلاحظ ان ابن الخطيب يجعل من حقوق الملك التدخل في كثير من شؤون رعيته الخاصة مما قد يجد الفكر الحديث مضضا في تقبله لبعده عن مالوف الحريات .

وللملك وعليه حقوق وواجبات ازاء كل طبقة يبينها ابن الخطيب تبيانا .

١) الملك والاغنياء

يجب على السلطان :

١) منع الاغنياء من البطر والبطالة .

٢) منعهم من النظر فى شبهات الدين بالتمشدق والاطالة .

٣) منعهم من فحش الحرص والشره .

٤) حملهم على الاجتهاد فى العمارة على احسن المذاهب .

٥) نهيهم عن التحاسد على المواهب .

٦) ترويضهم على الانفاق بقدر الحال والتعزى بالفائت لان رده من المحال .

٧) تحديد البخل على اهل اليسار .

٨) اخذهم من الشريعة بالواضح الظاهر ومنعهم من تأويلها منع القاهر .

٩) ان لا يطلق لهم التجمع على من انكر امره فى نواديهم .

١٠) ان لا يبيح لهم تغيير ما كرهوه بأيديهم .

١١) يجب تحسين النية لهم جهد الاستطاعة واغتفار المكاره فى جنب حسن الطاعة

١٢) يجب على الملك ان يتحصن ان ثار جوادهم واختلف فى طاعته مرادهم .

١٣) ومن حق الاغنياء على الملك ان يرعى مصالحهم وان لا يقدم الا من آمن مكره وحمد على الانصاف شكره ومن كثر عليهم حياؤه من التأنيب وقابل الهفوة باستتابة المنيب ومن لا يتخطى عن محله الذى حله فربما عمد الى المبرم فحله .

٢) الملك والوزراء

واجبات الملك :

الوزير الصالح افضل عدة عند الملك فعليه :

١) ان لا يتجوز فى اختياره .

٢) ان يجتنب منهم من يرى فى نفسه الى الملك سبيلا .

٣) ان يرسل عيون الملاحظة على آثاره ٠
٤) ان يحذر مصادمة تياره ٠

واجبات الملك : وعلى الوزير :

١) ان يخلص للدولة٠
٢) ان يزهد فيما فى يد الملك ٠
٣) ان يكون بعيد الهمة راعيا للذمة ٠
٤) ان يكون كامل الآلة محيطا بالايالة ٠
٥) ان يكون رحيب الصدر رفيع القدر ٠
٦) ان يؤثر العدل والاصلاح ٠
٧) ان يكون دريا بحمل السلاح٠
٨) ان يكون خبيرا بدخل المملكة وخرجها وظهرها وسرجها٠
٩) ان يكون صحيح العقد متحرزا من النقد٠

ولكن للملك ان يتساهل اذا اعياه وجود اكثر هذه الخلال وليرشح حينذاك للوزارة من سكنت نفسه واتصف بتقوى الله تعالى التى تفضل شرف الانتساب والتى هى للفضائل فذلكة الحساب ٠

٣) الملك والجند

يجب على الملك :

١) ان يستوفى على الجنود شرائط الخدمة ٠
٢) ان يأخذهم بالثبات عند الصدمة ٠
٣) ان يوفى ما فرض لهم من الجراية والنعمة ٠
٤) ان يولى عليهم النبهاء من خيارهم ٠
٥) ان يجتهد فى صرفهم عن الافتتان بأهليهم وديارهم ٠
٦) ان لا يوطئهم مهاد الدعة ٠
٧) ان يصرف ما فضل من شبعهم وريهم فى سلاحهم وزيهم والتزيد فى مراكبهم وغلمانهم ٠

٨) ان يمنعهم من المشغلات والمتاجر ٠

٩) أن يحسن اليهم لان النفوس لا تبذل من عالم الانسان الا لمن ملك قلوبها بالاحسان وفضل اللسان ٠

٤) الملك والولاة

على الملك ان يرعى مواقف العمال (اى الولاة فى اصطلاح ابن الخطيب) لانهم ينبئون عن مذهبه ٠

٢) ان يعرفهم فى امانته السعادة ٠

٣) ان يقفهم عند تقليد الارجاء مواقف الخوف والرجاء ٠

٤) ان يقيم فى نفوسهم ان اعظم ما به اليه يتقربون هو اقامة حق ودحض باطل ٠

٥) ان يصطع من تيسرت كلفته وقويت للرعايا الفتة ومن زاد على تاميله صبره وكانت رغبته فى حسن الذكر ٠

٦) ان يجتنب منهم من يغلب عليه التخرق فى الانفاق وعدم الاشفاق والتنافس فى الاكتساب وسهل عليه سوء الحساب ومن كان منشاه خاملا ولاعباء الدناءة حاملا٠

٧) ان لا يجمع للعامل بين الاعمال فيسقط استظهاره ببلد على بلد ٠

٨) ان يحرص على ان يكون فى الولاية غريبا ومتنقله من السلطان قريبا ورهينة لا يزال معها مريبا ٠

٩) ان لا يقبل مصالحته على شىء اختانه فيؤدى ذلك الى المصانعة فى الامانة ويكون مشاركا له فى الخيانة ٠

١٠) ان لا يطيل مدة عمله ٠

٥) واجبات الملك نحو ابنائه

١) تحسين آدابهم ٠

٢) جعل الخير دأبهم ٠

٣) ان لا يعاملهم بالاشفاق والحنان لان الخوف من هذين اكثر من الخوف من غلظة الجنان ·

٤) ان يكتم عنهم ميله ·

٥) ان يفيض فيهم جوده ونيله ·

٦) ان لا يستغرق بالكلف بهم يومه ولا ليله ·

٧) ان يثيبهم على حسن الجواب ·

٨) ان يسبق لهم خوف الجزاء على رجاء الثواب ·

٩) ان يعلمهم الصبر على الضرائر والمهلة عند استخفاف الجرائر

١٠) ان يأخذهم بحسن السرائر ·

١١) ان يحبب اليهم الامور الصعبة المراس وحسن الاصطناع والاحتراس والاستكثار من اولى المراتب والعلوم والسياسات والحلوم والمقام المعلوم ·

١٢) ان يكره اليهم مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين ·

١٣) ان يجاهد اهواءهم عن عقولهم ويحذر الكذب على مقولهم·

١٤) ان يرشحهم اذا آنس منهم رشدا ·

١٥) ان يحذر عليهم الشهوات فهى داؤهم ·

١٦) ان يتدارك الخلق الذميمة ·

١٧) ان يفرقهم فى بلدانه اذا قدروا على التدبير لان حضرنه تشغلهم بالتحاسد ·

١٨) ان ينظر اليهم بعين الثقة لان عين الثقة ترى ما لا تراه عين المحبة والمقة ·

٦) الملـك والخدم

خدم الملك بمنزلة جوارحه التى يفرق بها ويجمع ويبصر ويسمع فيجب ان يروضهم بالصدق والامانة ويصونهم صون الجمانة وان يأخذهم بحسب الانقياد الى ما آثره والتقليل مما استكثره وليحذر منهم من قويت شهواته لانها تتنازعه فى استرقاقه وتشاركه فى استحفاقه وخير الخدم

من ستر ذلك عن سيده بلطف الحيلة وعلى الملك ان يشرب قلوبهم ان الحق فى كل ما حاول واستنزل وان الباطل فى كل ما جانب واعتزل وان يعطى لمن اكد منهم روحة يشتغل فيها بما يعنيه ولتكن عطاياه فيهم بالمقدار الذى لا يبطرهم ولا يرم محسنهم بالغاية من احسانه وذلك ليترك لمزيدهم فضلة من رفده ولسانه وليحذر عليهم مخالفته ولو فى صلاحه بحد سلاحه وليمنعهم من التواثب والتشاجر وليستخلص لسر من فل افشاؤه وكان اصبر على النوب ولو دائعه من كانت رغبته فى الملك اكثر من رغبته فى احسان الملك وضبطه للوديعة احسن اليه من حسن الصنيعة.

والسفير يجب ان يكون صادق اللهجة يؤثر الصدق ولو باختطار دمه ويستوفى للملك «وعليه فهم ما تحمل ويعنى باللفظ» ولعل ابن الخطيب يقصد بالعناية باللفظ دقة الاستعمال والتحرى فى وجوه الدلالة حتى لا يلزم من منطوقه المقصود مفهوم لم يرمه ولم يحرص عليه فكم من كلمة يرسلها السفير لا يلقى لها بالا وهى اضر على سيده من معاهدة وقع التحرى فى بنودها والاحتياط فى فصولها .

اما الخادم الملازم فعليه ان يكون «لين الطبع حسن السجية مامون الجانب لا يكيد ولا يغدر ولا يحقد ولا يطمع فى مطمع ولا يعيد ما يسمع بريئا من الملال يغلب عليه البشر» .

ويستفاد من كل ما ذكر ان ابن الخطيب ينظر الى الملوكية كنظام يستساغ فيه ـ فى حدود الدين والصالح العام ـ الحكم المطلق الذى لا يقتصر على ما له صلة بالحياة العمومية بل يتدخل فى شؤون حياة الفرد فى المجتمع وفى عقر داره .

٧) واجبات عامة للملك نحو نفسه ورعيته

وتوجد من بين هذه الواجبات طائفة تصلح لعموم الناس :

١) يجب على الملك ان يجعل قدرته وقفا على الاتصاف بالعدل والانصاف .

٢) ان يحكم بالسوية وان يجنح بتدبيره الى حسن الروية وان لا تقعد به اناته عن حزم تعين او تستفزه العجلة فى امر لم يتبين.

٣) ان يطيع الحجة ما توجهت اليه وان لا يحل بها اذا كانت عليه فان خير الملوك من ينطق بالحجة وهو قادر على القهر ويبذل الانصاف فى السر والجهر والغلبة بالخير سيادة وبالشر هوادة .

٤) ان لا يرد النصيحة فى وجه وان لا يستدعيها من غير اهلها فيشغبه اولوا الاغراض بجهلها .

٥) ان يحرص على ان لا ينقضى مجلس جلسه او زمن اختسله الا وقد احرز فضيلة زائدة او وثق منه فى معاده بفائدة .

٦) ان لا يزهده فى المال كثرته فالمال المصون امنع الحصون ومن قل ماله قصرت آماله والملك اذا فقد خزينته اخنى على اهل الجدة التى تزينه وعاد على رعيته بالاجحاف وعلى جبايته بالالحاف ويسار الرعية جمال للملك وشرف وفاقتهم من ذلك طرف وفى المال قدرة سماوية تصرف الناس لصاحبه والمال نعمة الله تعالى فلا ينبغى للملك ان «يجعله ذريعة الى خلافه فيجمع بالشهوات بين اتلافه (هو نفسه) واتلافه (اى المال) وما ينفق فى سبيل الشريعة مامول خلفه .

٧) رعى اقدار العلماء لانهم فى المملكة مشاعل متالفة ومصابيح متعلقة ـ ومصاحبتهم والاسترشاد بهديهم :

كل ملك يرى بصحبة أهل الـ ـعلم قد باء بالمحل العزيز

٨) ان يصون المفاخر لانها اذا محيت خربت الدول .

٩) ان يسعى فى حفظ الذكر بعمارة البلدان وتخليد الآثار الباقية فى القاصى والدان .

١٠) ان تكون ثقته بالله اكثر من ثقته بقوة يجدها وكتيبة يستنجدها

١١) عليه بالاخلاص لان الاخلاص يمنحه قوة لا تكتسب ويمهد له مع الاوقات النصر .

١٢) ان يفضل حاصل يومه على منتظر غده .

١٣) ان لا يغضب وان يذكر عند الغضب ذنوبه الى ربه.

١٤) ان يتشاغل فى مدة الايام بالاستعداد لان التراخى منذر بالاشتداد ٠

١٥) ان لا يطلق فى دولته السنة الكهانة والارجاف ومطاردة الآمال العجاف ٠

١٦) ان يحذر على المدرسين والمتعلمين والعلماء والمتكلمين حمل الاحداث على الشكوك الخالجة والمزلات الوالجة ٠

١٧) ان يتلقى بدء نهاره بذكر الله تعالى فى ترفعه وابتذاله وان يختم اليوم بمثل ذلك ٠

١٨) ان يستريب بالامل وان لا يحمله انتظام الامور على الاستهانة بالعمل ٠

١٩) ان لا يحقر صغير الفساد فيأخذ فى الاستشساد ٠

٢٠) ان يكون خوفه من سوء تدبيره اكثر من عده المساعى فى تتبيره ٠

٢١) ان يجمل المملكة بتأمين الفلوات وتسهيل الاقوات وتجديد ما يتعامل من الصرف فى البياعات واجراء العدالة مع الايام والساعات ٠

٢٢) ان لا يبخس عيار قيم البضاعات ٠

٢٣) ان تكون يده عن اموال الناس محجورة ٠

الفصل السادس عشر

فضائل الاعمال والاحوال

يستعمل ابن الخطيب فى اصطلاحاته الاخلاقية كلمة فضل وفضيلة فى مقابل الرذيلة ولكنه اذ يطلق لفظ فضل يريد به معنى اوسع من المعنى الذى يشير الى لفظ فضيلة :

انما الفضل ملة ختمت بابن خاتمة
ولا يشهر الانسان الا امتيازه بفضل فلولا الخمر ما كرم الكرم

وهو يعبر تارة عن هذا المعنى بالخلق الرضى :

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضى كما يعلم الثوب الطراز او الرقم

وتارة اخرى بالعمل الرضى :

ويقصد وجه الله بالعمل الرضى وتجنى ثمار العز من شجر العزم

وطورا بالمعالى :

فكن للمعالى والفضائل عاشقا وان عسر المطلوب او ثقل العزم
فلا در الا در مكتمل النهى بغير المعالى لا يرى وهو مهتم

ويلاحظ ان ابن الخطيب يستعمل كلمة او عبارة فينتجع بها تارة معنى صوفيا خاصا وتارة اخرى معنى خلقيا عاما وتغلب المعانى الصوفية على كتاب الروضة كما يغلب الطابع الخلقى المحض على الفضائل المتناثرة فى تضاعيف رسائله وكتبه وسنحاول تحليل هذه الفضائل من حيث المعنيان فى الصفحات التالية مفصلينها حسب الترتيب الذى اعطاه اياها ابن الخطيب .

وابن الخطيب يعتبر الاخلاق ـ اى التخلق العملى بالفضيلة ـ مرحلة من مراحل الحياة الصوفية فهو يرى ان العارف لا بد ان يتخطى مقامات يعرج من بعضها الى بعض حتى يستوعب المنازل ويطوى المراحل ويتصف باطوارها الثلاثة ودرجاتها المتفاضلة اسلاما وايمانا واحسانا ويكون مع طى سجلاتها موجودا فى جميعها قائما بصفاتها مرتبط البدايات بالنهايات والفواتح بالغايات لا يحجبه الجمع عن الفرق ولا يقطعه الخلق عن الحق وهنا يصل العارف الى مقام الشهود وهو مقام فى التصوف والاخلاق محمود لان ذات العارف تصير خلاله مرآة يتجلى فيها الوجود .

والمقام ينتظم عند ابن الخطيب من علم وعمل وحال والحال هو ما يقع بعد العلم من الهيام بالمحبوب والوله به والتجرد له عن كل ما سواه والشوق الشديد الى لقائه والقلق لبعده والدهش منه والتهيب له والعمل على ملازمة مرضاته ومسارعته لطاعته واحتمال ما يرد منه والتلذذ بجميع فعله وعقد حركاته وسكناته بأمره والتأنيس بذكره .

والعارف فى تدرجه هذا لا يختلف عن المرتاض الذى ينتجع وجهة خلقية وتهذيبا نفسيا فهو يقتحم المجاهدة ويمتطى الرياضة فيستوعب البدايات ثم يتبعها بقسم الابواب ثم اقسام المعاملات فالاخلاق فالاصول فالادوية فالاحوال فالولايات فالحقائق فالنهايات وهنا يدرك العارف ما يطمح اليه من سعادة .

الفضيلة والسعادة

السعادة نتيجة الفضيلة : فاذا حادت النفس عن الشرور والظلمات «وهى الاوصاف التى لا يتصف بها المبدأ الاول» واصلحت اخلاقها وخلعت المساوى وقطعت مواد الشهوات واقتصرت من شواغل الجسم على ما دون الضرورة شاع النور فى جوانبها فذهبت كدوراتها وغمرها السرور والابتهاج وحصل لها الاستغراق عند ما يتصل نور النفس بالانوار القدسية ويتحدبها وهناك تتذوق طعم السعادة .

هذا ما يراه ايضا ديكارت الذى يشبه الانسان بصاحب القوس الذى ان قصد السعادة وحدها اخطأ سهمه كلا من السعادة والفضيلة لان السعادة دون الفضيلة فى وضعها ومنزلتها وان هدف الى الفضيلة اصاب الاثنين وقد حمل كانط فى كتابه «اساس ميتافيزياء العوائد» (Fondement de la Métaphyasique des Maurs. éd. Delbos p. 90) على المبادىء الخلقية عند الابيقوريين الذين يعتبرون اللذة ـ رغم تشددهم الخلقى ـ مبدا السعادة ومنتهاها ٠

بدايات المرتاض

١) اليقظة :

ويقال القومة وهى التنبه من سنة الغفلة ويسميها ابن الخطيب فى القسم الخلقى بالعزيمة التى يحركها الوعظ ويبعثها التذكير ٠

وهو يرى ان العزم الصادق المرتكز على تقوى من الله باب الى الفضيلة ومجاز الى الكمال :

والعزم يفترع النجوم بناؤه مهما اقام على التقى تأسيسا

والعزم باب النجاح فى كل شىء فهو بمثابة سوق «والتاجر الجسور مرزوق »٠

والعزم مصدر كل عز :

ويقصد وجه الله بالعمل الرضى وتجنى ثمار العز من شجر العزم

٢) التوبة :

هى الرجوع من المخالفة الى الموافقة ومن الطبع الى الشرع ومن الظاهر الى الباطن ومن الخلق الى الحق وتدخل فيها اليقظة والانابة والمحاسبة بين متقدم ومصاحب وتابع وليس بينها كبير مهله وهى عبارة عن معنى ينتظم من ثلاثة اشياء يوجب اولها الثانى وثانيها الثالث : علم وحال وفعل فالعلم معرفة الذنوب وضربها والحال الندم والعمل العزم والاقلاع٠

وشروط التوبة الندم والاقلاع والعزم على عدم العودة ورد المظالم ودرجاتها التوبة من الذنب ثم من استكثار الطاعة ثم من استقلال المعصية ثم من تضييع الوقت ثم مما دون الحق وانواع المتوبات قسمان : قسم بين الله وبين عبده وقسم فيما بينه وبين مثله، وباستصحاب التوبة ينقدح فى القلب نور المحبة .

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة عن توبته من المغامرة فى ضجة الحياة وجلبتها وخضم السياسة وضوضائها فى تحليل نفسانى رقيق .

وقد وجه لابن خاتمة الذى كان فى عينه مثال الفضيلة رسالة ضمنها تحليلا لاسباب توبته حيث قال: «نظرت فاذا الجنب ناب والنفس فريسة ظفر وناب والمال اكيلة انتهاب والعمر رهن ذهاب واليد صفر من كل اكتساب وسوق المعاد مترامية والله سريع الحساب... ثم ان المرغب قد ذهب والدهر قد استرجع ما وهب والعارض قد اشتهب وآراء الاكتساب مرجوحة مرفوضة واسماؤه على الجوار مخفوضة والنية مع الله على الزهد فيما فى ايدى الناس معقودة والتوبة بفضل الله عز وجل منقودة غير معترضة ولا منقودة والمعاملة سامرية ودروع الصبر سابرية والاقتصاد قد قرت العين بصحبته والله قد عوض الدنيا بمحبته.. انى الى الله مهاجر وللعرض الادنى هاجر ولاظعان السرى زاجر لنجد ان شاء الله تعالى او حاجر » .

وقال فيما كتبه لابن مرزوق :

«فليعلم سيدى ان الجاه ورطة والاستغراق فى تيار الدولة غلطة وبمقدار العلو الا ان يقى الله تعالى تكون السقطة وبالفكر فى الخلاص تفاضلت النفوس واستدفع البوس.. فالدنيا قد اختلت والاقدام قد زلت والاموال قد قلت وشبيبة الدهر ولت» الى ان قال : «واما خدمة دولة فهى على حرام لا ينجح لى فيها ان اعتمدها مرام وكأنى بالمشرق لاحق ولانفاسه الزكية ناشق فما هى الا اطماع سرابها لماع فاذا انقطعت انفسحت الدنيا واتسعت! ومعاش فى غمار او عكوف فى كسر دار مداومة استقالة واستغفار... ».

ويقول :

كان قد صح لله انقطاعي ... بتأميلي جنابك وارتحالي
وما يبقى سوى فعل جميل ... وحال الدهر لا تبقى بحال
وكل بداية فالى انتهاء ... وكل اقامة فالى ارتحال
ومن سام الزمان دوام امر ... فقد وقف الرجاء على المحال

٣) المحاسبة

وهى تأتى فى الترتيب بعد العزيمة على عقد التوبة وهى فى مقام الاسلام (الذى هو مقام التخلق) قياس بين النعمة والجناية والفضيلة والرذيلة بنور الحكمة ودعامتها سوء الظن بالنفس ٠

٤) الانابة

وهى الرجوع الى الحق اصلاحا بعد الرجوع اعتذارا ووفاء وعهدا وحالا واجابة وهى فى الميدان الخلقى مبدأ التخلى عن الرذيلة ٠

٥) التفكر

وهو تلمس البصيرة لاستدراك النعمة ٠

٦) التذكر

وهو الانتفاع باليقظة والاستبصار بالعبرة والظفر بثمرة الفكرة ٠

٧) الاعتصام

وهو المحافظة على الطاعة ٠

٨) الفرار

وهو الهرب عن الخلق الى الحق ودرجاته الفرار من الجهل الى العلم ثم من الخبر الى الشهود ثم مما دون الحق من شهود ٠

٩) الرياضة

هى تمرين النفس على الصدق ودرجاتها تهذيب الاخلاق بالعلم والعمل باخلاص ٠

١٠) السماع

وهو من الجواذب المرققة للشعور الباعثة على التهذيب .

فهذه الاقسام الصوفية العشرة يقابل مجموعها فى الميدان الخلقى المعرفة والارادة والعزيمة والتهذيب .

الأبواب

١) الحزن

هو التوجع لفائت او التأسف على ممتنع وحزن العموم يكون على التفريط فى الحقوق وليس معنى الفائت او الممتنع هنا الاعراض الزائلة لان الحزن والارتماض عليها سخافة وقد قال ابن الخطيب فى هذا المعنى يخاطب السلطان ابا عبد الله ابن نصر عند وصول ولده من الاندلس :

الدهر اضيق فسحة من ان يرى ... بالحزن والكمد المضاعف يقطع
واذا قطعت زمانه فى كربة ... ضيعت فى الاوهام ما لا يرجع
فاقنع بما اعطاك ربك واغتنم ... منه السرور وخل ما لا ينفع

فضابط الاعتدال فى هذا الحال هو القناعة وانما الباعث على الرضى والانبساط الاقتناع بأنه «لن ينفع متاع بعد الخلود فى النار ابد الآبدين ولا يضر مفقود مع الفوز بالسعادة والله اصدق الواعدين» .

واعظم شىء حزن عليه ابن الخطيب هو ما اضاعه من عمره فى الآمال العجاف :

لهفى على عمر مضى أنضيته ... فى ملعب للترهات فسيح

وقد نجد روح التحسر والارتماض سارية فى كثير مما كتب ابن الخطيب آخر حياته فهو يقول :

الى كم ارانى فى البطالة كانما ... وعمرى قد ولى ووزرى قد عدا
تقضى زمانى فى لعل وفى عسى ... فلا عزمة تمضى ولا لوعة تهدى
تشاغلت بالدنيا ونمت مفرطا ... وفى شغلى او نومتى سرق العمر

ولكن نفس ابن الخطيب كانت رغم هذا الحزن متفائلة :

ان كان ماض من زمانك قد مضى بـاساءة قـد سرك المستـقـبل
هذا بذاك فشفـع الثانى الـذى ارضـاك فيمـا قد جنـاه الاول
واذا تغـمـدك الالـه بـحسنـه وقضى لك الحسنى فما ذا يخدل؟

٢) الـخـوف :

لعله يقصد دوام الخشية من الله حيث ذكر الخوف فى «فصل لزوم المحبة للمقامات» من الروضة قبل التوبة لانه هو الذى يشوق الى مناخها .

٣) الاشـفـاق

وهو دوام الحذر مقرونا بالترحم ولعل الذى يقابله مـن الاحـوال الخلقية هو ما يسمى عند علماء الاخلاق المحدثين Sorupules اى نوع من القلق الادبى يحز فى الصدر وهو درجات اما قلق على النفس من العناد او على العمل من الضياع او على اليقين من طروء الشك او على القلب من العوارض ومن نتائجه فى الميدانين الصوفى والخلقى حفظ الحدود .

٤) الـخشـوع

وهو الجمود لمتعاظم او مفزع ولعله يقصد به السكينة وعدم الانفعال للسراء والضراء وهذه حال خلقية مثلى تستلزم قوة فى النفس واعتدالا فى المزاج ومن نتائج هذه الحال مراقبة آفات النفس التى تستخفها الشدة او النعماء ورؤية الفضل للغير .

٥) بدايـة الطمانينـة

وذلك باستواء مرتبة المدح والذم فى النفس .

٦) الـزهـد

وهو الخروج عما سوى المحبوب ثم التخلى عن شهود هذا الخروج وقد سبق لنا بعض الحديث عنه .

٧) الـــورع

وهو آخر مقام الزهد فى معناه الخلقى وفروعه تجنب القبائح وتوفير الحسنات ثم تجنب ما لا باس به لاجل ما به باس .

٨) التبتل

وهو الانقطاع الى الله ولعل ابن الخطيب لا يريد من التبتل سوى الانقطاع عن الشر الى الخير وعن الرذيلة الى الفضيلة والا فهو لا يعتبر من الفضيلة الانقطاع الكلى عن الناس لان روح الاجتماع جبلية فى الانسان لانه مدنى بالطبع والخروج عن الطبع انحراف عن خطة الاعتدال التى هى مقياس الخير .

٩) الرجاء

حقيقته انتظار ما هو محبوب والفرق بينه وبين التمنى والانتظار انه ان كانت حصلت له بعض اسبابه فهو تمن وان كانت الاسباب منعدمة سمى غرورا او مجهولة سمى انتظارا وحالة الرجاء افضل من حالة الخوف كما ان حالة التفاؤل افضل خلقيا من حالة التشاؤم وكثيرا ما يصاحب النفس اللجاج من شدة الخوف وظلام اليأس لانها كالصبى لا يستنزل عن اللقمة فى يده الا بالمباسطة والرغبة والحيلة ولا يستخلص منه بالعنف الا عن مشقة والله تعالى هو محل رجاء العبد عند الشدة :

لا ترج الا الله فى شدة ... وثق به فهو الذى ايدك
حاشاك ان ترجو الا الذى ... فى ظلمة الاحشاء قد اوجدك

١٠) الرغبة

هى فوق الرجاء وفيها مراتب : الرغبة المتولدة عن العلم ثم الرغبة التى مصدرها الحال ثم رغبة اهل الشهود ولعل هذا النوع هو ما يسميه ابن الخطيب فى قسم الاخلاقيات بالارادة الناشئة عن المعرفة والتى لا يفرق هناك بينها وبين الرغبة .

المعاملات

١) الرعاية

صون الاعمال والاحوال والاوقات والعناية بها .

٢) المراقبة

دوام ملاحظة المقصود .

٣) الحرمة :

التحرز عن المخالفات والمحاسدات وصيانة الانبساط من الجرأة والسرور من الامن والشهود من السبب ويقابل صيانة الحرمة فى الاخلاق بالنسبة لذات الشخص نفسه حفظ الكرامة ولزوم الوقار ٠

وابرز مظهر للوقار فى نظر ابن الخطيب هو طهارة النفس من الحسد لان هذه الصفة متى تمكنت واخذت بلب الرجل الا وحملته على ارتكاب ما يخل بالمروءة ٠

وقد يطلق ابن الخطيب لفظة الوقار فيريد بها على سبيل المجاز الصمود للشدائد وعدم استخفافها بالعقل فقد قال يمدح السلطان محمد ابن حجاج :

ولك الوقار اذا تزلزلت الربا وهفت من الروع الهضاب المثل

٤) الاخلاص

وهو تصفية العمل مما يشوبه كشهود الفضل وطلب العوض والمخلص يرى عمله من عين الجود ٠

٥) التهذيب :

تطهير العمل من براثن الجهالة وسفاسف العادة ٠

٦) الاستقامة :

هناك نوعان من الاستقامة : استقامة صوفية وهى روح يحيى الاحوال وبرزخ بين التفرقة والجمع ومظاهرها رفض الدعوى وشهود الحقيقة بغير كسب والبقاء مع اليقظة وترك رؤية الاستقامة ـ واستقامة خلقية واغراضها الهوى المغلوب والامل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والامن من اللغوب (ويقصد هنا ابن الخطيب بالعز الوقار ورفعة الهمة عن السفاسف) ٠

٧) التوكل :

هو القاء رسمة المحب بيد المحبوب واعلاق نعمته به هذا من الوجهة الصوفية اما من الناحية الخلقية فالواجب هو الاستعداد والعمل : قال ابن

الخطيب فى قصيدته : «المنح الغريب فى الفتح القريب» التى نظمها ايام كان مرابطا فى خلوات سلا :

والمستعد لما يؤمل ظافر وكفاك شاهد قيدوا وتوكلوا

٨) التفويض

ورتبته فوق رتبة التوكل وهو نفى الاستطاعة قبل العمل ومعاينة الاضطرار (فلا العمل منج ولا الذنب مهلك ولا السبب حامل) وشهود انفراد الحق بملك الحركة والسكون .

وابن الخطيب يقصد بالتوكل تلك الحالة النفسية التى لا تنافى العمل وانما تحمل العبد على الايقان بأنه مهما دبر وفعل فان الله تعالى هو المصرف والمدبر الحقيقى وقد يتحاشى الانسان النقم وله فى طيها نعم.

ولله فينا سر غيب وربما اتى النفع من حال اريد بها الضر

وهو يرى ايضا انه وان كان التسبب واجبا فقد يكون تركه انفع فى بعض الحالات :

يقع الحريص على الردى ولكم غدا ترك التسبب انفع التسبيب
فكل الامور اذا اعترتك لريبها ما ضاق لطف الرب عن مربوب

٩) الثقة :

وهى لباب التوكل وتتخلص فى اليأس من مباراة الاحكام والامن من فوت المقدور وهذا الامن هو الذى يورث الرضى ويكسب الطمأنينة .

١٠) التسليم :

هو ان يسلم الانسان الى ربه او الى العباد لا سيما منهم الاتقياء المخلصين كل ما زاحم عقله وشق على وهمه ولا يقصد ابن الخطيب اسقاط ملكة البحث والتفكير ولكنه يحض على عدم الاستسلام الى الوهم المضلل وعدم الانسياق مع تيار العقل الجارف :

علاقة وهم فى الخيال تحكمت ويا شد ما يجنى اذا استحكم الوهم

التخلق

يرى ابن الخطيب ان التصوف خلق وان من زاد عليك فى الخلق فقد اناف فى التصوف واندماج الاخلاق فى التصوف هو الذى حدانا الى استعراض الاحول والمقامات الصوفية فى سياق بحثنا عن نظرية ابن الخطيب فى الفضائل الخلقية ٠

وليس معنى هذا ان كل خلق فهو تصوف فقد راينا كيف ان ابن الخطيب يعد من الفضائل الصوفية بعض الحالات التى قد يعتبرها خروجا عن حدود الاعتدال الخلقى وانحرافا عن الجادة الوسطى التى هى مقياس الكمال ولنا مثال فى الزهد فهو فضيلة محققة من الوجهة الصوفية ولكنه لا يكون فضيلة من الناحية الخلقية الا بكيفية نسبية فبينما يكون الزهد فى اقسى مظاهره واشد مجاليه مطلوبا من الصوفى فى كل حال اذا بقيمته الخلقية تختلف باختلاف الحالات والاوقات والظروف والمناسبات فالزهد فيما فى ايدى الناس فضيلة والزهد فى اطايب العيش انحراف وزهد الرجل فى الاستكثار من المال فضيلة ولكن هذا النوع من الزهد يعتبر تقصيرا فى حق الملك والامير لان المال المصون هو امنع الحصون ولان من قل ماله قصرت آماله وقصور الامل معناه الوقوف والوقوف تقهقر – كما فى المثل الفرنسى – والتقهقر باب الى تدهور الامة وانحطاطها ٠

وقد تكون فى الزهد فائدة اجتماعية رغم كونه يعتبر فضيلة فردية من الوجهة الخلقية لان زهدك فى شىء معناه فسح مجاله لآخرين وبذلك تقل المزاحمة والتنافس على العرض الفانى ويقل بحكم التبعية الخصام واللجاج فتنبسط على المعمور الطمانينة والامن والهدوء ٠

١) الصبر :

هو حبس النفس على البلوى وعقل اللسان عن الشكوى والصبر باب الفرج ٠

واليسر بعد العسر موكول به والصبر بالفرج القريب موكل

والصبر حصن :

وان تخن الايام لـم تخـن النهـى وان يخذل الاقوام لم يخذل الصبر

والانسان مغرور فاذا عرته ملمة ولم يقابلها بدرع من جميل الصبر تملكه اليأس :

يغتـر مهمـا ساعـدت آمـالـه فـاذا عـراه الخطب كان يئوسا

وابن الخطيب يوصى بالصبر على اذاية الموذين كما يوصى بالصبر على صروف الدهر :

واصبر على مضض الليالى انهـا لحوامـل سيلـدن كـل عـجيـب

والصبر على المفقود شفاء منه :

فاذا جعلت الصبر مفزع معضـل عاجـلـت عـلتـه بـطـب طبيـب

وما ذا يجدى حزن فائت ؟

فللصبر اولى ان يكـون رجوعنـا اذا لم نكـن بالحزن نرجـع فائتا

وبالجملة فالصبر عن المصائب ووقوع سهمها الصائب اولى مـا اعتمد عليه طلابا ورجع اليها طوعا او غلابا.

٢) الـرضـى :

الرضى بما يفعل الله قدم فى الحب راسخة وغرة من غرر القـوم شاذخة والحب يثمر الرضى بمراد المحبوب ومن معالم الرضى القناعة :

فاقنع بمـا اعطـاك ربك واغتنم منـه السرور وخل ما لا ينفـع

٣) الـشـكـر :

هو السرور بالنعم وحسن استعمالها والثناء عن نوالها وحظ الخواص منه رؤية المنعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب وان لا يشتغل عن الواهب بالموهوب .

ويرى ابن الخطيب ان فى مقام الشكر يتاكد وجود المحبة لان الشكر كالحب ثمرة الاحسان الذى هو قدر مشترك لهما .

وشكر نعم الله يقيد منها الشارد ويعذب الموارد وهو واجب :

فقابل صنيع الله بالشكر واستعن بـه واجز احسان الاله باحسان

وقد كان ابن الخطيب يكيل المدح تشكرا لكل من احسن اليه فقد اورد فى نفاضة الجراب ابياتا مدح فيها رجلا اكرم مثواه :

نزلنا على يعقوب نجل ابى حدو فعرفنا الفضل الذى ماله حد
وقابلنا بالبشر واحتفل القرى فلم يبق لحم لم ننله ولا زبد
يحق علينا ان نقوم بحقه ويلقاه منا البر والشكر والحمد

وهو يرى ان الشكر يكون اما بالقول واما بالفعل على قدر الطاقة.

واشكر الله ما استطعت بفعل وبقول مطول او وجيز

وشكر الله يكون حتى برحمة خلقه وحسن معاملتهم والبر بهم :

فاشكره بالرحمة فى خلقه ووجهك ابسط بالرضا او يدك

والشكر يكون بعدم عصيان الله فى نعمه : قال فى الوصية :

«فلا تطغكم النعم فتقصروا فى شكرها وتلفكم الجهالة بسكرها وتوهموا ان سعيكم جلبها وجدكم حلبها » وقال فى روضة التعريف : «فالمال نعمة الله تعالى فلا نجعله ذريعة الى خلافه فنجمع بالشهوات بين اتلافنا واتلافه » .

٤) الحياء :

انفعال يتولد من تعظيم منوط بود وهو اما حياء من علم العبد بنظر الحق او من شهود الحضرة .

وابن الخطيب يرى ان الحياء من دعائم الفضيلة (١) لان الحياء من الله او من الناس قد ينحى صاحبه عن الرذيلة اكثر من مخافة المثوبة او العقاب .

تالله لو ان العقوبة لم تخف» لكفى الحيا من وجه ذاك السيد

---

(١) وكذلك المعرى الذى يقول :

وهل يجود الحيا اناسا منطويا عنهم الحياء ؟

(اللزوميات) وابن عربى الحاتمى الذى يقول فى رسالة الاخلاق (ص ٥) . «وذلك ان الانسان اذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا الحياء ولا التحفظ كان الغالب عليه اخلاق البهائم..»

وكما يحذر ابن الخطيب من فعل كل ما يستحيى منه كذلك يحذر من مقارفة ما يعتذر عنه «لان مواقف الخزى لا تستقال عثراتها ومظنات الفضائح لا تومن غمراتها ».

ويحمل ابن الخطيب حملة قوية على «من يدركه الحياء من الطفل فيتحامى حمى الفاحشة فى البيت بسببه ثم يواقعها بعين حالق العين ومقدر الكيف والاين ثم يقول مخاطبا هذا الوقح : « تالله ما فعل فعلك بمعبوده من قطع بوجوده » .

٥) الصدق :

اسم لحقيقة الشىء وهو شعار المومنين والكذب عورة لا توارى وسوءة لا يرتاب فى عارها ولا يمارى .

والصدق افضل الشمائل :

فلا تحسبى والصدق خير سجية ظهور النوى الا بطون النواميس

وهو اساس كل رياضة لان تمرين النفس عليه يستلزم تهديب الاخلاق بالعلم والاخلاص فى العمل .

والصدق فى المسعى من عوامل التوفيق :

أفرضت فيك الله «صدق» محبتى أيكون تجرى فيك غير ربيح (؟)

٦) الايثار : التفضل وهو درجات .

١) ايثار الغير على النفس فيما لا يحرم .

٢) ايثار رضى الله على غيره .

٣) ايثار الله ثم ترك شهود هذا الايثار ثم الغيبة على هذا الترك .

٧) الخلق :

ويعنى به لسان الدين هنا حسن الخلق مع الناس ببذل المعروف وكف الاذى واساس هذا الخلق المعرفة بمقام العباد وتحسين الخلق مع الله تعالى وذلك بان يعرف العبد ان كل ما قد يصدر من الناس موجب للغدر وكل ما يأتى من الله يستوجب الشكر وقديما وصف الحلاج حسن الخلق بقوله : «هو ان لا يؤثر فيك جفا الخلق بعد مطالعة الحق» .

والخلق الحسن افضل زينة :

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضى كما يعلم الثوب الطراز او الرقم

٨) التواضع :

هو اذعان العبد لصولة الحق ·

٩) الفتوة :

هى ان لا تشهد لك فضلا ولا ترى لك حقا ومن اعراضه ترك الخصومة والتغافل عن الزلة والاذاية وتقريب من يقصى واكرام من يوذى من غير كظم ولا مصابرة (١) ·

والفتوة لا تستلزم عدم الهدف لغرض مرموق :

كل جار لغاية مرجوة فهو عندى لم يعد حق الفتوة

١٠) الانبساط :

يصف ابن الخطيب الصوفى العارف بانه هش بش بسام لانه فرحان بالحق وبكل شىء يرى فيه الحق وان الانس بالله يهذب له جانب الحياة فيصفو عيشه ويطيب ويذهب عنه خوف الناس ·

وكثيرا ما يوصى ابن الخطيب بالبهجة والتفاؤل وطرح الحزن والتشاؤم فقد كتب الى السلطان ابى عبد الله بن نصر :

الدهر اضيق فسحة من ان يرى بالحزن والكمد المضاعف يقطع

واذا قطعت زمانه فى كربة ضيعت فى الاوهام ما لا ينفع

فاقنع بما اعطاك ربك واغتنم منه السرور وخل ما لا ينفع

الاصول

يحشر ابن الخطيب فى هذا القسم عشرة اركان هى نفس الاحوال او الخصال التى تحدث عنها فى قسم البدايات او الاخلاق ولكنها هنا موسومة بطابع التقوية او مندرجة فى طور التحقيق والانجاز ·

---

(١) اذا اردت مزيد بيان لاوصاف اصحاب الفتوة وتاريخهم فعليك برسالة الملامتية لابى عبد الرحمن السلمى المتوفى سنة ١٤٢ هـ· فقد ذكر فيها من اوصاف الفتيان خمسة واربعين وصفا ·

فاليقظة الاولى التى لم تكن سوى انتباه من الغفلة صارت هنا عزما اى تحقيقا للقصد الذى كان فى الاول مجرد توبة واقلاع فصار هنا ازماعا للتجرد (ويلاحظ ان ابن الخطيب يفرق هنا بين العزيمة والعزم فالعزيمة فى نظره هى ما ينجم عن اليقظة مباشرة من ارادة الخير او رغبة فى الفضيلة اما العزم فهو تحقيق هذه الارادة وتنجيز تلك الرغبة) .

وقد اورد ابن الخطيب فى هذا القسم الارادة مع انها مستلزمة ضمنيا فى القسم البدائى لان اليقظة تستتبع ارادة التوبة ولكنها هنا واردة بمعنى نهوض القلب لطلب الحق فهى مرحلة انجاز لرغبة تلجلجت فى القلب فى شكل خاطر فصارت هنا هبة فعلية من هذا القلب نفسه.

والاشفاق ينقلب هنا الى مقام وسط بين الخوف والرجاء واليأس والسرور والجرأة وهو مقام الادب .

اما الخشوع وبوادر الطمأنينة فانها تترعرع فتصير يقينا يشيع فى حنايا القلب السكينة التى تتولد عنه .

وهذا اليقين الذى هو اول مرحلة فى رتبة الخواص درجات : علم يقين وعين يقين وحق يقين .

والحياء والانبساط يصيران انسا ومحبوبية او مرادية (ومقام المراد فوق مقام المريد) .

والتذكر والشكر العابر يصيران ذكرا مسترسلا ولهجا دائبا .

اما الايثار فانه يستحيل الى شعور بحقيقة الانسان التى هى الفقر اى البراءة من رؤية الملكات ونفض اليدين ثم اللسان جملة من الدنيا لا مجرد ايثار ببعضها او جلها وصفة الفقر هذه لا تستلزم من المريد التجرد عن صفة الغنى لان الفقر الى الله يقابله الغنى بالله .

الاوديـــة

تتسم احوال هذه المرحلة ـ وجلها ناتج عن الاصول المتقدمة ـ بالسمة الصوفية واول هذه الاحوال الاحسان الذى هو مقام ركين فى التصوف لانه يجمع ابواب الحقائق كلها وهو اما احسان فى القصد بالاهتداء بهدى العلم وانبرام العزم وتصفية الحال واما احسان فى الاحوال بمراعاتها واما فى الوقت بادامة المشاهدة .

ثم يأتى العلم الذى ينقدح فى اسرار المرتاضين وهذا العلم هو ما يسميه ابن الخطيب بالعلم الخفى اى الباطن الذى يقابله العلم الجلى (الظاهر) الحاصل بعيان او استفاضة او تجربة ·

ويتجلى العلم الباطن فى انفاس اهل الهمة فيظهر الغائب ويغيب الشاهد وهو «ينبعث من مصدر لدنى ليس بينه وبين الغيث سحاب» ·

وبعد ان تكون المعاينة بصرية تصبح معاينة بعين القلب ثم بعين الروح فتستنير البصيرة وتقوى الفراسة التى يعرفها ابن الخطيب بأنها القطع بالحكم على غيب من غير شاهد وهى فى نظره اما طارئة لم تصدر عن علم ولم تسرعن غير يدعيها واما ثمرة لغرس الايمان تلمع فى تثنية الكشف وعند ما تقوى الفراسة يقع الالهام الذى هو مقام المحدثين وهو فوق الفراسة ويكون اما الهاما نبويا يقع بالوحى واما عيانيا لا يخطىء ويشع الالهام فينسكب فى قرارة القلب برد السكينة (ومن اعراضها الرضى بالقسمة وامتناع الشطح) ثم الطمأنينة التى تتمخض عن حصول الهمة وهى صون القلب من خسة الرغبة فى الفانى والانفة من المبالاة بالعلل والثقة بالامل والنزول عن العمل ·

والثمرات التى تهمنا من هذه الاحوال او المقامات العشرة من الوجهة الخلقية هى الثلاث الاخيرة : السكينة والطمأنينة والهمة ·

فالساكن النفس من لم ترض همته سكنى مكان ولم يسكن الى احد

ودعامة كل سكينة التقوى :

وعليه من تقوى الاله سكينة سيان فيها السر والاعلان

والسكينة اذا خالطت بشاشتها القلب حصل الرضى واكتمل الاتزان وتمت الرباطة والرسوخ ·

ولو ان نفسا مكنت من رشدها يوما وقدسها الهوى تقديسا

لم تستفز رسوخها النعمى ولا هلعت اذا كشرت عليها البوسا

والسكينة ان «لا يستعظم الانسان حوادث الايام كلما نزلت وان لا يضج للامراض اذا اعضلت لان كل منقرض حقير وكل منقض وان طال فقصير » ·

وسمو الهمة من آكد الفضائل لانها تستتبع كثيرا من الخلال الحسنة كالترفع عن سفاسف الامور واباء الضيم وعدم التهافت على العرض الزائل

ومن ادلة تسامى همة ابن الخطيب قوله فيما كتب لشيخه ابن مرزوق :

وما كان ظنى ان انال جراية ... يحكم من جرائها فى جائر

متى جاد بالدينار اصفر زائفا ... ودارته دارت عليها الدوائر

وما بالك بنفس تفضل ضرام النار على لبوس العار :

لما توعدها على المجد العدا ... رضيت بعيث النار لا بالعار

الفصل السابع عشر

الـرذائـل

يرى ابن الخطيب كالغزالى ان الرذيلة عبارة عن انحراف فى الفضيلة لجهة الزيادة او النقصان والافراط او التفريط فالافراط فـى قوة العقـل يؤدى الى المكر والخدع والجريرة وانحرافها مع النقص يتمخض عن بله وغمارة وحمق ويصدر عن انحراف فضيلة الشجاعة مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة والذلة والخسة وصغر النفس والعفة ينشأ عن انحرافها افراطا وتفريطا الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق ٠

والعدل هو لزوم الوسائط من غير انحراف والاعتدال من غير ميل الى احد جانبى الافراط او التفريط ٠

وقد دعا ابن الخطيب كسلفه الغزالى الى وجوب قلع العشب التى تنافر الطبع وتعاديه بالجوهر وهى الاخلاق الذميمة ٠

عـلاج الـرذيـلـة

وضع ابن الخطيب منهاجا موحدا لعلاج الرذائل وهذا المنهاج يطبق فى اربع مراحل يبدأ المرتاض او شيخه فيها بالكشف عن العلة ثم مقاومتها ومضادة سببها حتى يرتفع عن القلب الوجدانى الاعتدالى عرضه وعـن السر والروح مرضه فاذا حصل البرد واستقرت حالة الراحة وجب الاقتصار

على ما يحفظ الصحة والبحث فى غضون ذلك عن الاسباب القصوى لحسمها وقطع موادها مع مراعاة الكم والكيف الذين يختلفان باختلاف المزاج الامر الذى يتطلب تحليل المستقر لاستكناه خاصة الطبع وهنا تجب المبادرة الى مقابلة المزاج بضده فيعالج الكبر بالتواضع والشره بالكف عن المتشابهات والافراط فى الامل بالقناعة فاذا صبر الانسان نفسه على مباشرة هذه الاضداد بين ابداء واعادة تمكنت من قلبه خلال الخير لان الخير عادة وهذا العلاج نفسه يجب ان تقدر حدوده تقديرا حتى لا تفضى عملية استئصال الكبر ببذر نقيضه وهو الملق والخسة فيحتاج العلاج الى معالجة ثانية وقس على هذا النحو فى جميع الرذائل .

ومتى فقد الانسان النصيح والمرشد فليعرض نفسه على خلق القرآن وليعمد الى مسطورات حسن الخلق نظما ونثرا .

الرذائل المتفرعة عن الغضب

الغضب قوة قد تطغى فتندفع اما لدرء مكروه او تهديد بمكروه واما لاقتصاص من اذاية .

وتنتاب هذه القوة ثلاث حالات : انحراف لجهة الزيادة وهو الافراط وانحراف لجهة النقصان وهو التفريط والتوسط بين الطرفين وهو الاعتدال الذى يتحقق اذا انقادت للعقل اقداما واحجاما .

فاذا انحرف الانسان عن الجادة الوسطى الى جهة الافراط تملكته ارادة الشر وشهوة الظلم واستفزه التهور والصلف واستشاطه الكبر واستخفه العجب والزهو والفرح وتشبعت روحه باحتقار الخلق والاستخفاف بالناس .

واذا ما فرط احتمل الضيم وصبر على الذل وصغرت نفسه ففقد كل انفة واباء .

وتتولد عن قوة الغضب ميول ونزعات منها ما هو سليقى كحب الغلبة والقهر والاستيلاء والرياسة والظهور والظفر والمدح ومنها ما ينبعث كرد فعل لاذاية الموذين كالتشفى والانتقام .

١) الرياسة والغلبة

الانسان مولع بالمظاهر مفتون بها ومن مطايا الغلبة والقهر الولايات التى يحذرنا ابن الخطيب من طلبها رغبة واستجلابا واستظهارا على الحظوظ وغلابا لانها ضارة بالمروءات والاقدار داعية الى الفضح والعار ٠

وما بالك بمنصب يفقدك حريتك وينغص عليك بالمكائد المحوكة حوله عيشك ٠

استمعوا هذا الوصف الذى صدر عن خبير قاسى مرائر السياسة وذاق حنظل السلطة : «الولايات فتنة ومحنة وأسر واحنة وهى بين اخطاء سعادة واخلال بعادة وتوقع عزل وبيع جد من الدنيا بهزل ومزلة قدم واستتباع ندم» ٠ وقد بغضت الولايات الى نفس ابن الخطيب بعد استمتاع بها واستمراء لها حتى صار يرسل بمناسبة وبدون مناسبة امثال هذه العبارات فى سياق كلامه وما اكثرها ! : «اما خدمة دولة فهى على حرام لا ينجع لى فيها ان اعتمدها مرام٠٠ فما هى الا اطماع سرابها لماع» وقد كتب للسلطان ابى عبد الله بن نصر بعد عودته من الاندلس على اثر نزوله عن العرش : «الزمن ساعة فى القصر لا بل كلمح البصر وكانى بالبساط قد طوى والتراب على الكل قد سوى فلا تبقى غبطة ولا حسرة ولا كربة ولا عسرة واذا نظرت ما كنت فيه تجدك لا تنال منه الا اكلة وفراشا وكنا ورياشا مع توقع الوقائع٠٠٠ وانت اليوم على زمانك بالخيار فان اعتبرت الحال واجتنبت المحال لم يخف عليك انك اليوم خير منك امس من غير شك ولا لبس » ٠

وقد بلغ بابن الخطيب بغض المناصب ان صارح السلطان محمد بن يوسف بذلك قائلا :

قالوا لخدمته دعاك محمد ... فكرهتها وزهدت فى التنويه
فأجبتهم انا والمهيمن كاره ... فى خدمة المولى محب فيه

ويحذر ابن الخطيب من حب الظهور موصيا بالخمول « والانخراط فى الغمار والتخلى عن المضمار » ٠

٢) المدح :

الانسان ولوع بالتمدح فهو يريد ان يمدحه الناس بما فيه وبما ليس فيه واذا كان الحب الاول ضلالا فان النزوع الثانى ضلال فى ضلال ! ! والانسان مفتون كذلك بالتفاخر ومهما بلغ المرء من الكمال فان غريزة الفخر تبقى مركوزة فى فطرته، والفخر اذا لم يخرج عن حده ولم ينلقب الى ضده لا يعدو التحدث بالنعمة فى معرض الشكر .

وقد فاخر ابن الخطيب معاصريه بشعر كثير ونثر غزير لا سيما خصومه فمن ذلك قوله :

لئن انكرت شكلى ففضلى واضح وهل جائز فى العقل انكار محسوس؟

وكان ابن الخطيب يفتخر بصلابة عوده وقوة صموده فى وجه الدهر :

وان عركت منى الحظوظ مجربا نقابا تساوى عنده الحلو والمر
فقد عجمت عودا صليبا على الردى وعزما كما تمضى المهندة البتر

وقد كان موقف ابن خلدون قريبا من موقف استاذه ابن الخطيب فقد خاطب عمر بن عبد الله مدبر ملك المغرب متعرضا لخصومه الكثيرين بقوله :

حتى انتحانى الكاشحون بسعيهم فصددتهم عنى وكنت منيعى
رغمت انوفهم بنجح وسائلى وتقطعت انفاسهم بصنيعى
وبقوا بما نقموا على خلائقى حسدا فراموني بكل شنيع
أنى اضام وفى يدى القلم الذى ما كان طيعه لهم بمطيع
ولى الخصائص ليس تابى رتبة حسبى بعلمى ذاك من تفريعى

ولنا ان نتساءل هل من المروءة مدح الناس بما ليس فيهم ؟ لم نعثر على جواب عن هذا السؤال فيما قرأناه لابن الخطيب ولكننا عثرنا فى ثنايا القصائد التى كال فيها المدح للملوك والوزراء على جواب عملى تجسم فيه الايغال فاستمع اليه يمدح السلطان ابا عنان المرينى بقوله :

متجسدا من جوهر النور الذى لم ترم يوما شمسه بغروب
متألقا من مطلع الحق الذى من نور ابصار وسر قلوب

وكتب يخاطب احد شيوخ الدولة : «أقسم ببارىء النسم وهو ابر القسم ما فازت بمثلك الدول ولا ظفرت بمثلك الملوك الاواخر والاول» وخاطب ابو حمو صاحب تلمسان بقوله :

يا خير من خفقت عليه سحابة للنصر تلبسه اجش بجيسا

ولم يكن هذا الايغال فى المديح ملقا من ابن الخطيب والا لما كان قد خاطب المعتمد ابن عباد عند ما وقف على قبره باغمات سنة ٧٦١ بقوله:

ماريىء مثلك فى ماض ومعتقدى ان لا يرى الدهر فى حال وفى آت

ولعل هذا الايغال راجع الى كون روح ابن الخطيب كانت مطبوعه على الاندفاع فى كل شىء : فى المدح الى حد التطرف وفى الذم الى درجة الافراط .

٣) التشفى والانتقام .

اسباب الغضب

لم يبين ابن الخطيب اسباب الغضب ومستتبعاته بكيفية صريحة كما فعل الغزالى ولكنه اشار فى سياق نصائحه الى أمور شتى تكدر صفو الائتلاف وتثير التدافع وتستفز الخنق والغيظ بين الناس وغضب بعضهم على بعض وابرز شىء يقع عليه التنافس هو العرض الزائل وحدع الجاه والمال فاستئصال الغضب يستلزم البداءة باجتثاب علله القصوى التى من اعظمها الايغال فى الآمال العجاف ومحبة الدنيا فمحبة الدنيا فى نظر ابن الخطيب من اهم البواعث على الالتياث بكثير من الخصال الرذيلة .

اما باقى فروع الغضب فهى الظلم (وهو ظلمات يوم القيامة «والظالم ممقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان) والكبر والصلف والتهور والبذالة والفرح والاستهزاء والاستخفاف بحقوق الله او بالناس وبحقوقهم.

الرذائل المتولدة عن الشهوة

الشهوة احدى قوى النفس وينشأ عن افراطها او تفريطها رذائل كثيرة منها :

١) الوقاحة :

الوقح يستسهل ارتكاب العظائم واقتراف الجرائر لانه مجرد من تلك الخاصية التى تقوم فى الظاهر مقام وازع الضمير فى الباطن وهى الحياء الذى يسميه ابن الخطيب بالحشمة ايضا .

٢) الخبث

٣) التبذير والتقتير

يوصى ابن الخطيب بالانفاق على قدر الحال ويحذر من البخل «اد ما ريىء بخيل وهو مودود» ويجعل من واجب الامراء والملوك حمل الناس على هذا السنن وقال فى الوصية : «واستحيوا من الله تعالى ان تبخلوا عليه ببعض ما بذل وخالفوا الشيطان كلما عذل واذكروا خروجكم الى الوجود لا تملكون ولا تدرون اين تسلكون فوهب واقدر واورد بفضله واصدر ».

٤) السكر :

الخمر أم الخبائث ومفتاح الجرائر .

٥) الهتك :

هتك اعراض الناس او حرمات الدين ويدخل فى هذا النظر فى شبهات الدين بالتمشدق والاطالة .

٦) الزنا وما فى معناه :

يجب تجنبه وتجنب ما تعلق به «ومن غلبت عليه غرائز جهله فلينظر هل يحب ان يزنى بأهله .

٧) المجانة والعبث :

يقول ابن الخطيب «ان الانسان يمكنه ان يعيش عيشة الجد دون ان يشعر بمسيس الحاجة الى اللهو» لان اللهو لم يجعله الله فى الحياة شرطا والمحرم قد اغنى الله عنه بالحلال الذى سوغ واعطى» .

٨) الحرص والطمع والجشع :

يعتبر ابن الخطيب الطمع من الخلال التى تبعث المرء على ارتكاب رذائل اخرى كاكل مال الغير بدون حق وبخس الناس اشياءهم كيلا

ووزنا وأكل الربا «الذى هو من مناهى الدين» والرشا «التى تحط الاقدار وتستدعى المذلة والصغار والقمار الذى يحذرنا لسان الدين من التسامح فى لعبته وارتكاب الزور الذى «يقطع الظهر ويفسد السر والجهر» .

ويعالج الطمع بالانحصار فى حدود الحلال فعلى المرء ان يسعى فى التماسه بقدمه وان لا يكل اختياره الا للثقة من خدمه ولا يلجأ الى المتشابه الا عند عدمه فهو فى السلوك الى الله اصل مشروط والمحافظ عليه مغبوط .

٩) الملق

١٠) الحسد :

يوصى ابن الخطيب باطراح الحسد اذ ما ساد حسود والحسد يكون على النعم وعلى المواهب بتمنى زوالها عن الغير اما الغبط فهو مغتفر لانه مجرد عن تمنى الزوال والحسد جراءة على الله اذ كيف يحسد احد على موهبة حباه الله اياها ونحن نعلم ان المواهب قسم من بارىء النسم ؟ وما هى فى التحقيق الا مواهب من الله قبل الكون عينها القسم

١١) الشماتة :

هذا ولم يتوسع ابن الخطيب فى تحليل هذه الرذائل كما انه لم يميز بكيفية صريحة سابقها من لاحقها واسبابها من ثمراتها ولعل فى مجرد سردها على الترتيب المذكور اشعارا بتقدم بعضها على بعض فى نشوئها عن الغضب فالحسد مثلا سابق عن الشماتة بالضرورة لانك فى الغالب لا تشمت من احد بما انتابه من بلاء الا اذا كنت تضمر له عداء او حسدا وغير خفى ان اسباب هذا الحسد هى ما ذكر فى قسم الرذائل المتولدة عن الغضب كالكبر والعجب وحب الرياسة او فى هذا القسم كالخبث والحرص.

ورذيلة الزنا نفسها قد تسبق نزعة العبث والمجون فكم من رجل زنى وطبع الوقار غالب عليه حتى اذا تذوق طعم الثمرة المحظورة تهالك عليها فتطبع بالمجانة .

وابن الخطيب ينوع وسائل علاج هذه الرذائل فعلاوة على ما يتطلبه دائما من تدخل الوازع الاعلى وهو السلطان لمنع الناس من البطر والحرص والشره ونهيهم عن التحاسد وترويضهم على الانفاق بقدر الحال وتحديد البخل على موسريهم - يسعى فى بذر كراهية هذه الرذائل فى النفوس بما يأتى به من منفردات او استدلالات تتسم بطابع البساطة فقد حاول ان يبرهن عن خسة اللهو بأن الله لم يجعله شرطا فى الحياة وعن خسة الربا بأنه من مناهى الدين وعن اسفاف الحسود بانه لا يسود، وقد يمس ابن الخطيب المستهترين فى النبض الحساس كتحذيره الزانى من الاستسلام لغريزة الهتك بتذكيره انه كما يحب ان لا يزنى الغير بأهله فلذلك يجب ان يتجنب هو هتك اعراض الناس .

ولم يذكر ابن الخطيب - على خلاف سلفه الغزالى - مراتب الحسد كما انه لم يشر الى رذيلة الحقد التى يتولد عنها هذا الحسد ولا الى اسباب العجب ولا انواعه كالعجب بالمال والولد والعلم والنسب ولكنه ذكر ان من الاسباب التى تستأصل الحقد نزول الملمات :

واقول لو كان المخاطب غيركم عند الشدائد تذهب الاحقاد

وقد اغفل ابن الخطيب فى سياق كلامه عن الرذائل المتولدة عن القوة الشهوانية الرياء ولكنه مثل له فى محل آخر برجال يصومون ويقومون وليس لهم من صيامهم وقيامهم الا حب التظاهر :

مكناسة جمعت بها زمر العدا فمدى بريد فيه الف بريد
من واصل للصوم لا لرياضة او مدمن للجوع غير مريد
فاذا سلكت طريقها متصوفا فابن السلوك بها على التجريد

فمن قال ولم ينصف بمقاله فعقله لم يرم عن عقاله وحبال اثقاله مانعة له عن انتقاله .

الرذائل المتولدة عن القوتين

وتنشأ عن القوتين الغضبية والشهوانية رذائل منها المكر والخديعة والحيلة والدهاء ونكث العهد والتلبيس والغش والكذب: قال ابن الخطيب:

«عليكم بالامانة فالخيانة لوم وفى الديانة كلوم وحافظوا على الحشمة والصيانة ولا تجزوا من اقرضكم دين الخيانة ولا توجدوا للغدر قبولا ولا تقروا عليه طبعا مجبولا واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا» الى ان قال : «وصونوا المواعد من الاخلاف والايمان من حنث الاوغاد والاجلاف» وقال. «اياكم والكذب فهو العورة التى لا توارى والسوأة التى لا يرتاب فى عارها ولا يمارى واقل عقوبات الكذاب بين يدى ما اعد الله له من العذاب ان لا يقبل صدقه اذا صدق ولا يعول عليه ان كان بالحق نطق ·

آفات اللسان

اوصى ابن الخطيب بايثار الصمت على الكلام وبحفظ اللسان :

١) عن اذاعة السر لان من اتسم «باذاعة الاسرار واللسان المهذار حسب من الاغيار» ولان «افشاء السر دأب الغر »

٢) عن النميمة لانها فساد وشتات وفى الحديث « لا يدخل الجنة قتات » ·

٣) عن الغيبة لان باب الخير عليها مسدود ·

٤) عن الاستهتار واللهج بالآمال العجاف ·

٥) عن الكذب

٦) عن الجدل·

ويلاحظ ان ابن الخطيب كثيرا ما يذكر بعض النقائص دون ان يحمل نفسه عناء تعريفها فهو مثلا يتحدث عن الغيبة والنميمة على انهما شيئان معروفان لا يحتاجان الى شرح وتبيان على خلاف الحاتمى فى كتابه الاخلاق او الغزالى الذى ما ذكر نقيصة الا واتبعها بتعريف يكشف عن اسبابها ومسبباتها وانواعها واعراضها فهو عند ما ذكر الغيبة والنميمة قال عن الاولى بأن حدها هو «ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرته بنقص فى بدنه او نسبه او فى خلقه او فى فعله او فى قوله او فى دينه او فى دنياه حتى فى ثوبه وداره » وعرف الثانية بأنها «كشف ما

يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه او المنقول اليه او كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول او بالكتابة او بالرمز او بالايماء وسواء كان المنقول من الاعمال او من الاقوال وسواء كان ذلك عيبا ونقصا فى المنقول عنه او لم يكن» (احياء ج ٣ ص ١٥٧) .

ولعل ما نلاحظ فى اسلوب الغزالى من استقصاء واستقراء وفى اسلوب ابن الخطيب من اشارة وتلميح وايماء فى كثير من الاحيان راجع لكون كتاب الاحياء الذى هو مستودع نظريات الغزالى الخلقية كتاب علم تقتضى فصوله تبويبا وترتيبا وحدودا وتعاريف وتفاصيل اللوازم والعلل والنتائج بخلاف كتابات ابن الخطيب فى الاخلاق فانها ارشادات عابرة لا تعدو المقامة ان طالت او العبارة المتخللة ان قصرت وكتاب الروضة الذى يصطبغ نوعا ما بالصبغة العلمية يغلب عليه الطابع الصوفى فلا يعرج على الاخلاق الا بقدر صلتها بالتصوف يتفرق لدى ابن الخطيب ما اجتمع عند الغزالى ويجمل عند الاول ما فصل عند الثانى وهذه الخاصية فى الاسلوبين تجعل دراسة نظريات ابن الخطيب ابلغ فى الصعوبة وادعى للكد والعناء .

رذيلة الكسل

كان ابن الخطيب مثالا للحيوية والنشاط دؤوبا على العمل لا يقر له قرار ولا تفتر منه قريحة ولم تكن متاعب الرياسة وشواغل الوزارة لتثنيه عن التاليف فى فنون وعلوم قلما يظفر ولو ببعضها رجل زج بنفسه فى حياة السياسة الصاخبة ولكن نفسا طموحا وحماسا فياضا اهابا بابن الخطيب الى العمل الموصول وما ذلك الارق الذى قاسى منه الامرين طيلة حياته الا مظهر من مظاهر هذه الحيوية التى غمرت سويعات الراحة واقتطعت منها اقتطاعا فصار السهاد عادة والارق طبعا مستصحبا .

بميدان جفنى للسهاد كتيبة تغير على سرح الكرى فى كراديس

واتصال حلقات التفكير من دواعى الارق القويمة فكم من مفكر اصيب بهذا الداء وكم من فيلسوف طردت الكرى عن مآقيه حركة خاطره الدائبة

واجلى مثال لذلك الفيلسوف ابن هذيل شيخ ابن الخطيب الذى يقول :

نفى النوم عنى كى اكون مسهدا فاصبحت فى صيد الخيال مهندسا

ويقول :

متى طعمت عينى الكرى بعد بعدكم فانى فى دعوى الهوى غير صادق

وما يدريك لعل ابن هذيل انما يخاطب تلك الحقيقة العلمية الشاردة التى صرف الفلاسفة والمفكرون لياليهم بعد انهارهم فى محاولة اقتناصها

وابن الخطيب يرى ان الكسل طبع خامس لانه متى تأصل تعذر اجتثاثه .

والكسل آفة فى كل شىء فهو «آفة الصنائع وارضة البضائع» .

ومن امثلة ابن الخطيب فى ذم الكسل :

«الندامة فى الكسل كالسم فى العسل» ـ «الفلاح اذا مل الحركة عدم البركة» ـ «تارك امره الى غد لا يفلح للابد» ـ «الانسان ابن ساعته فليحطها من اضاعته» ـ «التسويف سم الاعمال وعدو الكمال» ـ «لم يحرم المبادر الا فى النادر» .

الفصل الثامن عشر

الدنيا رأس كل بلية

لقد كتب ابن الخطيب فى ذم الدنيا وفى مساويها الشىء الكثير وله فى هذا الباب درر منتثرة فى الخطب الوعظية ورسائل الاخوان والقصائد الحكمية وتضاعيف اوصاف الاحداث التاريخية ٠

وما بالك برجل يجعل حب الدنيا رأس كل بلية ويرى انه لولا هذا الحب لم تزل النفس صافية غالية على سجيتها الاولية وقد حشر ابن الخطيب لدعم كلامه احاديث نبوية وآثارا منسوبة للمسيح عليه السلام وكلاما لابى الفرج البغدادى ٠

قال المعرى :

نحن البرية امسى كلنا دنفا بحب دنياه حبا فوق ما يجب

وقد اكد ابن الخطيب ان الانسان يحب الدنيا لثلاثة عوامل تتجلى فى كل منها عاطفة الانانية وحب الذات التى يعتبرها ابن الخطيب اساسا للاخلاق ٠

١) محبة البقاء فيها مطلقا من غير اعتبار نوال ولا لذة ويحلل ابن الخطيب هذا العامل بقوله : «ان النفس كانت قبل النزول الى مملكة الحس مقدسة بسيطة لا تعرف المأكل ولا المشرب غنية بربها لا تجوع ولا تعرى ولا تظما ولا تضحى فى جنة المأوى٠٠ فلما أنزلها ا(الله) الى عالم الجسوم وهو عالم الافتقار والاحتياج الى الوسائط والاسباب وحجب عنها

المدد الواصل من حضرته كان اول ما فتح به عليها فى عالم ملكها الذى استخلفها فيه وملكها مدركات الحواس... ان تعشقت بهذا العالم وعظم اغتباطها فأحبت البقاء فيه على كل حال حتى مع الآلام والزمانات» .

وفى هذا النوع من الحب انخداع لا يخفى :

دنيا خدعت الذى سفرت له ... عن صفحة لم يحل بها كرم
سرقت حظ الاله من يده ... فبان ما كان منه يحترم
فاذا الذى نال منه ليس له ... منقطع دائم ومنصرم
وهبه نال الذى اراد أما ... بين يديه المشيب والهرم ؟

«ولو ان النفس لم يقع لها التعشق الا بجارحة العين التى تبصر المعانى وتدرك اشارات العيون الفواتر... لكانت لها شركا لا تفلته وورطة يندر فيها الخلاص حين تطلبه ... فكيف اذا اضيف الى ذلك فروع اللذات واذيال الشهوات... ؟» .

٢) محبة الدنيا لبقاء النوع : ان النفس لما يئست من البقاء فى هذا العالم بالذات والشخص قنعت ببقائها بالنوع لتعشقها بعالم الحس ولذلك حد بعضهم المحبة بالحرص على الايجاد :

أهيم بهند ما حييت فان أمت ... أولى بهند من يهيم بها بعدى

وهذه المحبة طبيعية اذ يحصل فى النفس لاجل اغتباطها بالبقاء وفرارها من الموت تشبث بالولد .

قال المتنبى :

وقد ارانى الشباب الروح فى بدنى ... وقد ارانى المشيب الروح فى بدلى

وأنشد ابن الخطيب يوما ولده وقد رأى منه نشاطا ومرحا انتقل منه اليه:

سرق الدهر شبابى من يدى ... ففؤادى مفعم بالكمد
وحملت الامر اذ ابصرته ... باع ما افقدنى من ولدى

وهذا ايضا اغترار لان «التعلق بالدنيا والضنانة بصحتها والتمسك منها ولو بخيط العنكبوت خسار بين واغتباط بما لا فائدة فيه فكثيرا ما يقع منه زند عداوة وتعود منفعته لمضره» .

وصرف الحب «واستغراق الفكر فى الفانى الدائر خروج عن القصد وصواب الرأى» ولكن اذا كان الغرض من بقاء النسل اتصال الخير ودوام القربة والتزلف الى الله ودعاء الولد الصالح «كان ذلك حميدا وقصدا سديدا» .

٣) محبة الدنيا للاستكثار من صالح الاعمال .

النفس لا تخلو حتى فى هذه الحال من محبة الدنيا على الاطلاق «الا انها شعرت بكمالها وعلمت ان هذه الدار دار اكتساب الفضائل التى تلتمس هيئتها (كذا) فى دار البقاء وانها مزرعة تحصد فى الوجود الثانى

ومثل الانسان فى ذلك مثل التاجر الذى يحرص على المقام بارض الغربة للاستكثار من عائد الربح » .

وهذا النوع من الحب محمود !

وقد ذكر ابن الخطيب لدعم كلامه حديثين نبويين : «احسن الناس حالا من طال عمره وحسن عمله » و «الدنيا مزرعة الآخرة» ثم اعقب ذلك بما اوحى الله الى سيدنا موسى عليه السلام ثم باقوال القوم كأبى حازم والجنيد .

ذم الدنيا

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة فى ذم الدنيا وبيان تفاهة الحياة لا نرى باسا فى الاقتطاف منها لانها لون من ادب ابن الخطيب الصوفى والاخلاقى نستشف من خلاله كنه نفسية الرجل وهى فى نفس الوقت أنموذج لنفوذ الادراك وقوة التحليل .

نماذج نثرية

«لو ابصرتم مسافرا فى البرية يبنى ويفرس ويمهد ويعرش ألم تكونوا تضحكون من جهله وتعجبون من ركاكة عقله ووالله ما اموالكم ولا اولادكم وشواغلكم عن الله التى فيها اجتهادكم الا بقاء سفر فى قفر او اعراس فى ليلة نفر »

ويشبه هذا قول المعرى :

أتذهب دار بالنضار وربها يخلفها عما قليل ويذهب ؟

«ومن كان بهذه المثابة (اى مشغولا بالدنيا) وان عد يقظا حازما ونحريرا عالما فانما هو غريق وتائه لا يبدو له طريق ولا ينساغ له ريق ولا يطفأ ببرد اليقين منه حريق .

«ثوب حياتك منسوج من طاقات انفاسك والانفاس تستلب درات ذاتك» وحركات الزمن قوية فى النسج الضعيف فيا سرعة التمزيق ! »

قال المعرى :

وما نفس الا يباعد مولدا ويدنى المنايا للنفوس فتقرب

«مركب الحياة يجرى فى بحر البدن برخاء الانفاس ولا بد من عاصف قاصف بفلكه يغرق الركاب ! » .

«الدنيا مناخ ارتحال وتأميل الاقامة فرض محال فالموعد للالتقاء بدار البقاء جعلها الله من وراء خطة النجاة ونفق بضائعها المزجاة بلطائفه المرتجاة ! » .

«الصحة تجر الى الموت والغفلة تقود الى الفوت والصحة مركب الالم والشبيبة سفينة تقطع الى ساحل الهرم.. يا كلفا بما لا يدوم يا مفتونا بغرور الوجود المعدوم - من تيقن بذل العزلة هان عليه ترك الولاية... اذا شعرت نفسك بميل الى شىء فاعرض عليها غصة فراقه» .

«... أين المعمر الخالد ؟ أين الولد أين الوالد ؟ أين الطارف أين التالد ؟ أين المجلد أين المجالد ؟ » .

وجاء فى رسالة عزاء خاطب بها لسان الدين ملك المغرب :

أين مروان بن الحكم ودهاؤه وعبد الملك بن مروان وبهاؤه والوليد وبناؤه وسليمان وغذاؤه وعمر بن عبد العزيز وثناؤه ويزيد ونساؤه وهشام وحيلاؤه والوليد وندماؤه والجعدى وآراؤه أم أين السفاح وحسامه والمنصور واعتزامه والمهدى واعظامه والهادى واقدامه والرشيد وايامه والامين وندامه والمامون وكلامه والمعتصم واسراجه والجامه ؟

وقـــال :

«... وهى الايام اى شامخ لم تهده او جديد لـم تبله وان طالـت المدة فرقت بين التيجان والمفارق والخدود والنمارق والطلى والعقود والكاس وابنة العنقود فما التعلل بالفان وانما هى اغفاءة اجفان والتشبث بالحبائل وانما هى ظل زائل»

ويشبه بعض هذا قول المعرى ايضا :

وكـم نـزل القيـل عـن منبـر فعـاد الـى عنصـر فى الثـرى
واخـرج عن مـلـكـه عـاريـا وخـلـف مملكـة فـى الـعرا

(وهى ايضا شبيهة بأبيات ابى العتاهية التى سنذكرها فى آخر هذا الفصل)·

«الفراق ذاتى ووعده ماتى فان لم يكن فكأن قدما اقرب اليوم من العد والمرء فى الوجود غريب وكل آت قريب وما من مقام الا لزيال من غير احتيال والاعمار مراحل والايام أميال·

«والخير والشر فى هذه الدار المؤسسة على الاكدار ظلان مضمحلان فقد ارتفع ما ضر او نفع وفارق المكان فكأنه ما كان ! »

«والزمان لا يعتبر وحاصله خبر ! »·

نمـاذج شعـريـة

فـارقنـى الـرشـد وفـارقـتـه لـمـا تعشقـت بشـىء يمـوت
باقتـراب المـوت عللـت نفسـى بـعـد الفـى كـل آت قريـب

وقال المعرى :

مـا اطيـب الـمـوت لشـرابـه ان صـح للامـوات وشـك التقاء
واستشعـر العاقـل فـى سقمـه ان الـردى مما عنـاه الشفـاء)

وقال ابن الخطيب :

خـذ مـن حياتك للممـات الآتى قد خودع الماضى بـه والآتـى
لا تغترر فهـو السحـاب بضيعـة وبدار مـا دام الـزمـان مواتـى

هلا اعتبرت ويا لها من عبرة ... بمدافن الآباء والامهات
والله ما استهللت حيا صارخا ... الا وانت تعد فى الاموات
اسفا علينا معشر الاموات لا ... ننفك عن شغل بهاك وهات
ويغرنا لمع السراب فنغتدى ... فى غفلة عن هادم اللذات
ولو كان هول الموت لا شيء بعده ... لهان علينا الامر واحتقر الهول
ولكنه حشر ونشر وجنة ... ونار وما لا يستقل به القول
ولو أنا اذا متنا تركنا ... لكان الموت راحة كل حى
ولكنا اذا متنا بعثنا ... ونسأل بعده عن كل شى (١)

اما المعرى فانه يقطع بأن الموت راحة :

اذا افترقت اجزاؤنا حط ثقلنا ... ونحمل عبئا حين يلتئم الشعب
ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت ... لآليت ان الموت فى الفم اعذب
يدل على على فضل الممات وكونه ... اراحة جسم ان مسلكه صعب
موت يسير معه راحة ... خير من اليسر وطول البقاء
وان الموت راحة هبرزى ... اضر بلبه داء عياء

وليس معنى هذا ان المعرى لم يهتبل بما بعد الموت فقد قال :

وان اعف بعد الموت مما يريبنى ... فما حظى الادنى ولا يدى الخسرى

ولكنه الرجاء غلب عليه ولعل هذه النفحة المتفائلة هى الوحيدة التى انقدحت فى نفس المعرى لان فكره قد طغى عليه التشاؤم :

وانى لارجو الله يوم تجاوز ... فيامر بى ذات اليمين الى اليسرى

وقال ابن الخطيب ايضا :

لبسنا فلم يبل الزمان وابلانا ... يتابع اخرانا على الغى اولانا
ونغتر بالآمال والعمر ينقضى ... فما كان بالرجعى الى الله اولانا
وماذا عسى ان ينظر الدهر ما عسى ... فما انقاد للزجر الحثيث ولا لانا
جزينا صنيع الله شر جزائه ... فلم نرع ما من سابق الفضل اولانا

(١) نسب الماوردى فى ادب الدنيا والدين هذين البيتين لسيدنا على كرم الله وجهه نقلا عن بعضهم .

عد عن كيت وكيت ... ما عليها غير ميت
كيف ترجى حالة البقيـ ... ـا لمصباح وزيت
بنى الدنيا بنى لمم السراب ... لدوا للموت وابنوا للخراب
وما يبقى سوى فعل جميل ... وحال الدهر لا تبقى بحال
وكل بداية فالى انتهاء ... وكل اقامة فالى ارتحال
ومن سام الزمان دوام امر ... نقد وقف الرجاء على المحال
يمضى الزمان فكل فان ذاهب ... الا جميل الذكر فهو الباقى

وهذا عكس ما يراه ابو العلاء الذى يقول :

سواء على اذا ما هلكت ... من شاء مكرمتى أو زرى

وقال ابن الخطيب :

رجع التراب الى التراب بما اقتضت ... فى كل خلق حكمة الخلاق
الا الثناء العطر الشذى ... يهدى حديث مكارم الاخلاق
بعدنا وان جاورتنا البيوت ... وجئنا بوعظ ونحن صموت
وأنفاسنا سكنت بغتة ... كجهر الصلاة تلاه القنوت
وكنا عظاما فصرنا عظاما ... وكنا نقوت فها نحن قوت
وكنا شموس سماء العلا ... غربن فناحت علينا السموت
فكم خذلت ذا الحسام الظبا ... وذو البخت كم خذلته البخوت
وكم سيق للقبر فى خرقة ... فتى ملئت من كساه التخوت
فقل للعدا ذهب ابن الخطيب ... ومات ومن ذا الذى لا يموت
فمن كان يفرح منكم له ... فقل يفرح اليوم من لا يموت

وقد رثى ابن الخطيب فى هذه المقطوعة نفسه بنفسه ولعله تأثر فى ذلك بقول ابى العتاهية الذى كان معجبا بزهدياته :

نح على نفسك يامسكين ان كنت تنوح ... لتنوحن ولو عمرت ما عمر نوح

وقد ورد فى مطلع هذه القصيدة :

بين عينى كل حى علم الموت يلوح ... كلنا فى غفلة والدهر يغدو ويروح
لبنى الدنيا من الدنيا غبوق وصبوح ... رحن فى الوشى واصبحن عليهن المسوح

وقال ابو العتاهية ايضا فى ابيات كان يرددها ابن الخطيب :

وكل لاعتساف الدهر معرضة مقاتله ... وما متملك الا وريب الدهر شامله
وكم قد عز من ملك يحف به قبائله ... ويثنى عطفه مرحا وتعجبه شمائله
فلما ان اتاه الحق ولى عنه باطله ... فخفض عينه للموت واسترخت مفاصله
رأيت الحق لايخفى ولاتخفى شواكله ... ألا فانظر لنفسك اى زاد انت حامله
الا ان المنية منهل والخلق ناهله ... ليعلم كل ذى عمل بان الله سائله

وقال ابن الخطيب :

ومن رابم الايام يا بنت عامر ... يجوب الفلا راحت يداه بتفليس
ولكنها الدنيا قليل متاعها ... ولذاتها دأبا تزور وتزور
هو الموت للانسان فصل لحده ... وكيف ترجى ان تصاحب مائتا ؟
نصيبك فى حياتك من حبيب ... نصيبك فى منامك من خيال
والدهر ليس بدائم ... لا بد ان سيسوء ان سر
والناس آنية الزجاج ... اذا عثرت به تكسر
ومطلبى والذى كلفت به ... حاولت تحصيله فما حصلا
لا امل مسعف ولا عمل ... ونحن فى ذا الموت قد وصلا
من يبت فى غرور دنيا بهم ... يلدغ القلب اكثر الله همه
والنفس لا تنفك تكلف بالهوى ... والشيب يلحظها بعين رقيب
رحل الصبا فطرحت فى اعقابه ... ما كان من غزل ومن تشبيب
قد كان يسترنى ظلام شبيبتى ... والآن يفضحنى صباح مشيبى
أترى التغزل بعد ان ظعن الصبا ... شان الغداة او النسيب نسيبى
أنى لمثلى بالهوى من بعد ما ... للوخط فى الفودين اى دبيب

الفصل التاسع عشر

المعري وابن الخطيب

كلاهما مفخرة للأدب وخزانة فياضة بفنون من العلم وضروب من الادراك قلما ظفر بها غيرهما : دقة فى النظر الى الحياة وصدق ومرارة فى نقد الاحياء وعمق فى تحليل الداء وتشخيص الدواء .

غمرتهما شاعرية مهذبة وجلال هادىء وديع : نقاء فى المبنى وجمال فى المعنى وانتجاع للقيم الحسنى !

كلاهما اصدر عن خيال فياض وفكر ثاقب !

كلاهما فيلسوف ولكن فلسفة المعرى عريقة أصالة ـ فى التشاؤم وفلسفة لسان الدين ـ رغم نقده اللاذع وغمراته العابرة ـ موغلة فى الرجاء!

نعم بقدر ما كان ابن الخطيب مستبشرا متفائلا تذكيه نفحة صوفية أنارت فى ناظريه صفحة الوجود وأشاعت فى قلبه برد اليقين ـ بقدر ما كان ابو العلاء موغلا فى الارتماض والتشاؤم تطوح به نزعته الصوفية الفلسفية الى فيافى توغل فى دياجيرها فاظلم فى نفسه الوجود بعد ان أحلكته الطبيعة فى عينيه وشاع فى قلبه شك خانق وشعور بالانهيار واليأس من هذا العالم القاتم المثقل بدواعى الريب والظنون !

وما لبث نظرهما الخلقى ان تأثر بهذه الوجهة المتنافرة فطفح فؤاد الاول املا فى الناس واستيناسا بهم وثقة بمزاياهم واحس بروح الحرية ينعش روحه ونسيم الاختيار يفسح له رحب الوجود !.

وانغمر خلد الثانى خيبة وارتيابا فرأى السعادة فى الانعزال والشقاء فى الاتصال ورأى الشر غالبا والخداع مناصبا والصدق ناضبا فشعر بالقهر وثقل على نفسه عبء القدر فهامت منه البصيرة وتاه البصر ! .

هو الشر قد عم فى العالمين ... اهل الوهود واهل الذرى
وقد بلونا العيش اطواره ... فما وجدنا فيه غير الشقاء
تهوى الثريا ويلين الصفا ... من قبل ان يوجد اهل الصفاء
قد فقد الصدق ومات الهوى ... واستحسن الغدر وقل الوفاء
فانفرد ما استطعت فالقايل الصادق يضحى ثقلا على الجلساء
ان مازت الناس اخلاق يعاش بها ... فانهم عند سوء الطبع اسواء
فهم الناس كالجهول وما يظفر الا بالحسرة الفهماء
أخلاق سكان دنيانا معذبة ... وان اتتك بما تستعذب العذب
وزهدنى فى الخلق معرفتى بهم ... وعلمى بأن العالمين هباء
بعدى من الناس برد من سقامهم ... وقربهم للحجى والدين ادواء

الدنيا ظلام وحق لها ان تكون ظلاما لان لحظ المعرى المطبق لا يتبين منها الا حلوكة مدلهمة تصاعد بخارها من بصره الى بصيرته فاحلولكت فى نفسه مباهج الوجود ! .

الدنيا طعان ورياء ونفاق وعداء ! .

قد حجب النور والضياء ... وانما ديننا رياء !
انس على الارض تدمى هامها احن ... منها اذا دميت للوحش أنساء
وعرانا على الحطام ضراب ... وطعان فى باطل ورماء
وما زالت الدنيا باصناف السن ... تبين عن غير الجميل وتعرب
والدهر يشتف اخلاءه ... كأنما ذلك منه اشتفاء

وكانى بالمعرى شعر بغلو فى حملته على الدنيا فكر على اهلها :

نقمت على الدنيا ولا ذنب أسلفت ... اليك فانت الظالم المتكذب
وهبها فتاة هل عليها جناية ... بمن هو صب فى هواها معذب
فما اذنب الدهر الذى انت لائم ... ولكن بنو حواء جاروا واذنبوا

ولعل ابا العلاء ما اوصى بالزهد فى الدنيا الا فرارا من ذويها فليس زهده فيها زهدا صوفيا يعتزل ذاتها وانما هو زهد انفجر عن يأس من الناس ! ٠

نعم لقد مل ابو العلاء الناس ونفاق الناس ! ٠

عيبونى حيا ثم قام لهم مثن وقد غيبونى ان ذا عجب !
رويدك قد غررت وانت حر بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهبا صبحا ويشربها على عمد مساء
تثاءب عمرو اذ تثاءب خالد بعدوى فما اعدتنى الثؤباء
اذا رام كيدا فى الصلاة مقيمها فتاركها عمدا الى الله اقرب

وما بالك باناس تختصم منهم حتى الطباع والغرائز ٠

وارى الاربع الغرائز فينا وهى فى جثة الفتى خصماء
ان توافقن صح اولا فما ينـ ـفك عنها الامراض والاغمـ
غلب المين منذ كان على الخلـ ـق وماتت بغيظها الحكماء

وكيف يستساغ العيش فى مربع يكون مقياس الخير فيه هو الغنا والجاه :

اذا اقبل الانسان فى الدهر صدقت احاديثه عن نفسه وهو كاذب

ضاق المعرى بهذه الحياة التى غار فيها الحياء وانحى بالاقداع على الوالد الذى تسبب فى وجود الولد ٠

على الولد يجنى والد ولو انهم ولاة على امصارهم خطباء
تعالى رازق الاحياء طرا لقد وهت المروءة والحياء

فما كان من ابى العلاء وقد خنقته الضائعة وأحرجته تمويهات الاجتماع الا ان استبطأ الموت واستعجل المنون !

وشف بقاء صرت من سوء فعله أهش على الموت الزؤام واطرب
ولى مورد باناء المنون ولكن ميقاته ما أتى
حياة عناء وموت عنا فليت بعيد الحمام دنا
يد صفرت ولهاة ذوت ونفس تمنت وطرف رنا

ولكن المعرى لم يستطع الخلاص من اتون الحياة فشعر بقهر يسيره وجبر يحيره فانقلب جبريا خنوعا وانصاع لحكم القدر مرتاعا من صروفه هلوعا :

جرت زمنا وتسكن بعد حين ... وأقضية المهيمن لا تجارى
قضى الله فينا بالذى هو كائن ... فتم وضاعت حكمة الحكماء
وهل يابق الانسان من ملك ربه ... فيخرج من ارض له وسماء
وما كنت فى ايام عيشك منصفا ... ولكن معنى فى حبالك مجدبا
اذا نزل المقدار لم يكن للقطا ... نهوض ولا للمخدرات اباء
ارى فلكا ما زال بالخلق دائرا ... له خبر عنا يصان ويخبأ
حكم جرى للمليك فينا ... ونحن فى الاصل اغبياء
أقضية لا تزال واردة ... تحار فى كونها الالباء

الفصل العشـرون

الاصول الخبيثة في الانسان

يذكر ابن الخطيب فى مضمار التخلية ستة أمور يسميها بالجذور الخبيثـة ويطالـب مريد الفضيلة بتطهير النفس من ادرانها كما يعتبر استئصالها واجتثاثها أساسا لا تنتظم بدونه استقـامة ولا يستقيم مـع انتفائه كمال ٠

وهذه الجذور الست هى : اعتقاد قدم العالم وان الله لا يعلم الجزئيات والحلول والاتحاد والاباحة والتناسخ والكسب والجبر الذى تحدثنا عنه فى محله من هذا البحث وكل هذه شكوك فى نظر لسان الدين ابن الخطيب لا ينسكب برد اليقين فى النفس ما دامت تلجلج ريبها فى تضاعيف الفؤاد٠

١) قدم العالم :

مجموعة العالم جائزة الوجود لا واجبة بدليل جواز الآحاد واختلاف الصفات والاحوال والاوقات دليل على انه مختصر باختيار والمختصر باختيار يلزم فى العقل ان يكون فعل فاعل مختار فثبت بهذا حدوثه ٠

زد على ذلك ان اجسام العالم لا بد ان تكون ساكنة او متحركة ولا يعقل العالم ببديهة العقل الا ساكنا او متحركا والحركة والسكون حادثان وما لا يخلو من الحادث فهو حادث ٠

٢) علم الله الجزئيات :

يستدل ابن الخطيب على ذلك بأن اختلاف اجزاء العالم بالصفات والاحوال والاوقات يستلزم فى العقل تخصيصا بارادة والمراد يجب ان

يكون معلوما اذ لا يتوجه القصد الا على ما يدخل فى العلم فلا يقع فى المقدور جزء ما الا مخصصا بالارادة التابعة للعلم... ولا قياس بالعلم القديم الذى لا يتناهى على العلم الحديث المتناهى لا سيما والعلم المخلوق قاصر متعدد بتعدد المعلومات والعلم القديم واحد عام... ومن قال فى العلم القديم بأنه يتعلق بالكليات ان ارادوا بالكليات نسبة جامعة لجزئيات معلومات فلم يخالفوا وان ارادوا ان الآحاد والجزئيات غير معلومة فان كانت مما سيوجد فيلزم ان تتعلق بها الارادة بالكون ولا يصح ان يراد ما لا يعلم وان كانت مما لا يوجد وتلك النسبة امر عام فهذا غير معقول اذ لا يعقل ان تعلم نسبة جامعة لحقائق الا مع العلم بتلك الحقائق .

وقد اثارت هذه التهمة التى وجهها الغزالى الى الفلاسفة الاقدمين والمحدثين وبالاخص الفارابى وابن سينا مناقشات حادة بين الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» حيث كفر هؤلاء لامور فى مقدمتها اعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات وبين ابن رشد فى كتابه «تهافت التهافت» او كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والدين من الاتصال» فليراجعها من شاء لان التوسع فى هذه المسالة التى لم نوردها الا على سبيل الاستطراد كنموذج للتحليل والتعليل الفلسفى عند ابن الخطيب ـ لا تسمح به دائرة البحث الضعيفة .

٣) الاتحاد (١) والحلول :

يقول ابن الخطيب : ان الاتحاد والحلول من مقالات النصارى الذين يعتقدون ان الالهية حلت فى عيسى او اتحدت به... وهذا لا يكون الا

---

(١) قد يستعمل لفظ اتحاد فى بعض الاحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان وحدة او توحيد للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هى تستمد وجودها من الله وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئا واحدا (عبد الرزاق القاشانى : الاصطلاحات الصوفية طبعة شبرنجر ص ٥) ويذهب بعض الصوفية الى ان معنى الاتحاد هو فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى كما يقول على بن وفا (الشعرانى : اليواقيت والجواهر ط. بولاق ١٢٧٧ ص ٨٠ ودائرة المعارف الاسلامية مادة اتحاد).

بالقدرة القديمة وهو باطل اما الحلول فيلزم منه الافتقار والحاجة الى محل والمماسة والانتقال وهذه صفات الاجسام... وان ارادوا ان الصفة التى هى القدرة القديمة حلت او اتحدت فمزايلة الصفة القديمة لموصوفها محال فى العقل... ويعتبر ابن الخطيب من غلاة الصوفية اولئك الذين يتدرجون فى المراتب غير المكانية ولا الزمانية يبتغون القرب من الله حتى صح ان حقيقتهم العدم اى ان الاشياء والصفات والافعال مع وجود الله عدم وان وجودهم انما تعين بادراكهم وادراكهم بالله لا بذواتهم... ويظهر لهؤلاء الصوفية ذلك عند حب الله اياهم وانه سمعهم وبصرهم ويدهم فاذن ليس ثمة الا الله وان الخلق له ثم لا شىء الا الله فى الوجود .

وهذا هو ما اشار اليه ابن الفارض حيث قال :

وجاء حديث فى اتجادى ثابت روايته فى النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب اليه بنفل او اداء فريضة

وقد اكد ابن الخطيب معتذرا لبعض الصوفية - ان مرادهم بهذا التوحيد هو التخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة القدم وهو ثلاث درجات.

١) العرفان التام المترجم عنه بانا وليس الا الله حقيقة اذ لما استأثرت البشرية فى فوز المعرفة (؟) واتحد العاقل والمعقول والعالم والمعلوم لاحت للعالم منه حالة فى نفسه ليس فى الدلالة اللسانية ما يدل عليها .

٢) مقام الحاضر فى مقامات المكاشفة والمشاهدة للغائب على الغيرية وترجمته انت .

٣) مقام الغائب المستدل بالاثر المحجوب عن العيان بالخبر وترجمته هو وهو خطاب الجمهور .

فمن زعم انه اتحد بالله بعد ان كان غيره وصار معه شيئا واحدا لم يكن من الصوفية والمحققين فى شىء وهو الى الهذيان اقرب ومن زعم انه تلاشت رسومه وفنى عن وجوده ثم فنى عن فنائه وادرك عند ذاك حقيقة

ذاته بذاته وفنى من لم يكن وبقى من لم يزل - ترك وتوقف فيه اذ الحكم لا يسمح على تلك الحال برد ولا اثبات لانها لا تعلم حقيقتها بالبرهان (١) ولا بالنقل ومدعيها من اهل الاستقامة ولا يصح الحكم على ما لا يعرف انما مستند هذه الدعوى الوجدان (٢) وهى من باب خرق العوائد لكن لا ينبغى ان يصدق فى دعواها كل مدع واسرار الله لا ينكر فيها الغامض والاغمض.

بهذا نرى ان ابن الخطيب لا يقر اهل الحلول والاتحاد على مذهبهم فانه يحاول تبرير مقالات بعض الصوفية الذين لم يجدوا عبارة وافية لوصف الحالة التى اشرقت بها نفوسهم على طريق الكشف والوجدان ولعل هذه المسايرة للحلوليين والاتحاديين من المآخذ التى أحصيت على ابن الخطيب فكانت سبب كارثته.

وقد ابرز ابن تيمية امتناع اتحاد الخالق والمخلوق لان ذلك ان وقع فاما ان يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله وهذا تعدد وليس باتحاد واما ان يستحيلا الى شىء ثالث ويلزم من ذلك ان يكون الخالق قد

---

(١) يوافق ابن خلدون شيخه ابن الخطيب فى ان الكشف من قبيل الوجدانيات التى لا عمل للدليل او البرهان فيها وان هذا هو السبب الذى من اجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم فى طريقهم عن فهم اذواقهم ومواجيدهم (المقدمة ص ٣٣٠ - شفاء السائل مخطوط لابن خلدون فى المكتبة الزيدانية بمكناس).

وقال حسن رضوان فى كتابه «روض القلوب المستطاب» (القاهرة ١٣٢٢ ص ٤٧٤) : «ان ما يصل اليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلى وطريق وصولهم اليه هو الوحى والالهام» .

(٢) ويرى صالح بن مهدى المقبلى خلاف هذا حيث يقول مخاطبا الصوفية «...وانتم تزعمون ان الكشف ذوقى ولا يمكن اقامة البرهان عليه فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ولا طريق معرفة الصادق من الكاذب وان كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن اقامته وعلينا حينئذ ان نجرى عليكم حكم من ادعى ما يستحيل اقامة البرهان عليه وقد يكون هذيانا وقد يكون كفرا ونحوه...» (العلم الشامخ ص ٧٣٧)

استحال وتبدلت حقيقته وهذا ممتنع على الله اذ الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجودا والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التى هى كمال والتى اذا عدمت كان ذلك نقصا يتنزه الله عنه (مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٠١) ويقول ابن تيمية بأن هذه المذاهب لا تخرج عن عقائد النصارى وغالية الشيعة غير ان هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام (نفس المرجع ج ٤ ص ٢٦)

٤) الاباحة :

الاباحيون طائفة اباحوا الاشياء كلها وما حرموا منها شيئا وربما استدلوا بقوله تعالى : «هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا» وهم ثلاثة اصناف :

١) صنف لم يبال بالتكاليف واهمل تحريم الحرمات وقال : نحن جميعا من بنى آدم لا يحرم الورد على الآس وهذا كفر صراح ولا معارضة بما ذكر من الآى لانها فى معرض الامتنان ٠

٢) وصنف وهم قوم من الباطنية يقول بعضهم بأن اقامة الصلاة تكون باقامة وجهة القلب خاصة والاجتزاء بذلك ففسروا آى القرآن بوجوه من الهذيان ٠

٣) وصنف حملوا التكاليف على اصول البدايات واسقطوها عند النهايات وربما اغتر هؤلاء بقوله تعالى : «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية٠٠» وهذا ضلال بعيد لانه تنافر مع ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وهو اخشى الخلق لله واقربهم اليه وأعلمهم بما يتقى ٠

٥) التناسخ (١) :

معناه انتقال النفس من جسد الى جسد آخر «وقد نفاه اهل السنة وأثبته جماعة من الروافض الغلاة ومنع منه كبار الفلاسفة واختلفوا٠٠٠

---

(١) يرفضه كل من ابن سينا وابن الفارض وجلال الدين الرومى والمعرى الذى يقول :

وقد زعموا هذى النفوس بواقيا ... تشكل فى اجسامها وتهذب
وتنقل منها فالسعيد مكرم ... بما هو لاق والشقى مشذب

فمنهم من يقول لا بد من حفظ الصورة النوعية فى الاشخاص فلا تنتقل من شخص انسان الا الى شخص انسان آخر ويسمى هذا الانتقال عندهم نسخا ومنهم من لا يرى ذلك بل قد يكون الانتقال من صورة الانسان الى غيرها من صور الحيوان ويسمى ذلك مسخا ومنهم من جوز الانتقال الى النبات ويسمى ذلك فسخا ومنهم من جوزه الى سائر الجمادات وسماه رسخا والذين التزموا حفظ الصورة النوعية قالوا ان كانت من النفس الجاهلة الخبيثة المؤذية تعلقت ببدن دنىء ثم قالوا ان النفس لا تزال تنتقل من جسد الى جسد الى ان تكمل النفس فتصير طاهرة عن جميع العوائق الانسانية ثم تتلخص الى عالم القدس والطهارة الثانية ومن قال بانتقالها الى البهائم من الحيوان قال ذلك عذابا لها الا ان تكون هنالك فى نهاية الظلمة والشدة ».

وقد علق ابن الخطيب على هذا بقوله : «هذا كله خبط كثير وتخليط طويل من غير اصل يستند اليه ولا دليل بل هو تحكم على الله وتقول عليه فيما هو من غيبه لا سيما وهو اخبار بأمر وقوعى يطلب فيه من الادلة ما يقتضى الجزم بخلاف العلميات فى باب التكليفات فانه يكفى فيه الظنيات. وقد عرفنا ان العلل الذاتية هى التى يجب ان تكون اولا ثم تليها العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه فاذن اشخاص الانواع لا تختلف فى الامور التى بها يتقوم ولا يتقوم ولا يجوز ان يكون بدن الانسان يستحق نفسا بها يكمل وبدن آخر هو فى حكم مزاجه بالنوع ولا يستحق ذلك بل ان اتفق كان وان لم يتفق لم يكن فان هذا حينئذ لا يكون من نوعه فاذا فرضنا ان نفسا تحدث معه وتتعلق فيكون البدن الواحد منه نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بينا مرارا بل العلاقة التى بها هى علاقة الاشتغال من النفس للبدن حتى تستغرق النفس بذلك البدن وينتقل البدن عن تلك النفس وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفسا واحدة وهى المتصرفة والمديرة للبدن الذى له

فان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هو نفسه ولا يستقل بالبدن فليست له علاقة مع البدن لان العلاقة لم تكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه ».

وهذه القطعة التى كتبها ابن الخطيب فى تفنيد دعاوى القائلين بالتناسخ تعطينا صورة عن اسلوب الرجل فى النقد التحليلى وهو ان كان قد وفق نوعا ما فى نقض الفكرة فى عمومها فقد اخطاه التوفيق فى نقض جزئياتها لانه لم يحاول استكناه اصول المشكل واستعراض عناصره الاساسية قبل محاولة هدمه اذ لا يخفى ان اشياع التناسخ لا يقولون ـ كما يريد ابن الخطيب ان يفهم ـ أن هذا الانسان يستحق نفسا والانسان الآخر لا يستحقها اى لا يستحق نفسا فى ذاتها لا فى نوعها ـ وانما يقولون او يلزم من قولهم ان كل بدن عند خلقه اى بروزه لعالم المادة لا بد له من نفس تتقمصه وهذه النفس لا يعنينا أوجدت مع هذا البدن او قبله اى أكانت فى بدن آخر انعدم فبقيت جائلة تتطلب مقرا جديدا ام لم يسبق ان عرفت جسما آخر ـ وانما الشىء الجوهرى عندنا هو ان يجد كل بدن بمجرد خروجه من العدم نفسا تخصه ويختص بها ما دام فى هذه الحياة... فبهذا المعنى تكون لكل بدن نفس ولكن بعد انبثاقه وظهوره ولا تكون اشخاص الانواع مختلفة كما يقول ابن الخطيب فى نظر انصار التناسخ من حيث الحصول على هذا النفس او التساوى فى تقمصها وانما هى اسبقية فى الزمن لا تقتضى تفضيلا...! فكان على ابن الخطيب اذن ان يعمل على تفنيد اصول هذه الفلسفة الشاذة على الاساس الذى ذكرنا اى بعد استقراء «معطيات» المشكل كما يقولون والتماس مراكز الضعف فى هذه المعطيات !

وفى مقدمة من يتبرأ من دعوى التناسخ الصوفية حتى الغلاة منهم فاستمع الى ابن الفارض يقول :

ومن قائل بالنسخ والمسخ واقع ... بـه ابـرأ وكـن عما يراه بعزلة
ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق ... بـه ابدا لـو صح فى كل دورة

وقد علق عبد الغنى النابلسى فى شرحه على ديوان ابن الفارض المسمى «كشف السر الغامض» على هذه الابيات فقال : «التناسخ على اربعة مذاهب:·

١) **النسخ** وهو القول بأن الروح الانسانى لا يزال متعلقا بالبدن الانسانى فاذا انقطع تعلقه من بدن تعلق فى الحال ببدن آخر فى الرحم·

٢) **المسخ** وهو تحول الانسانية الى الحيوانية كأن يمسخ الناس قردة وخنازير وفيلة وهو ضد النسخ ·

٣) **الفسخ** وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتى لانحطاطه عن درجة الحيوانات·

٤) **الرسخ** وهو القول بأن الروح تنتقل من بدن انسانى الى جسم حيوانى ومن جسم حيوانى الى جسم نباتى ومن نباتى الى معدنى وجمادى (ج ٢ ص ٣٧١ نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٧٥) (أدب)·

الفصل الحادى والعشرون

ابن الخطيب الفيلسوف[1]

اذا اعتبرنا ان من دعائم الفلسفة نفوذ البصيرة وصدق النظر فى حقائق الحياة والاحياء ظاهرا وباطنا اجتماعيا ونفسانيا والدقة فى استكناه اسرار الكون وماجريات الوجود وعلل الخلق ودقائق الاجتماع واوضاع السياسية ونزغات النفوس وتموج الطباع ـ قلنا بأن ابن الخطيب عل من ذلك ونهل بالقدح الطافح ـ كان فيلسوفا من امثل ما انجبته الارحام العربية فقد جمع الى روح الابتكار فى المبانى القويمة والمعانى السليمة والفكر السديدة والاساليب الجذابة ـ اقتدارا على تحليل خلجات الوجدان مهما دقت وتشريح نزوات النفوس مهما لطفت ورقت وتعليل قواعد الاجتماع وقوانين الحياة مهما استعصت وكان اذا لاحظ اصاب الصميم واذا نظر استكنه السويداء وكانت ملكة التجريد متناهية المتانة فى قواه العقلية ومداركه الفكرية فكان يعمد فى اوصافه وتحليلاته الى الحقائق الثابتة فى الطباع البشرية والاوضاع الانسانية والنظم الاجتماعية فيضعها على المشرحة ويستجلى خفاياها ليخرج لنا صورا خالدة عن سر اختلاف الاتجاهات وتنوع النزعات فى بنى الانسان وانت اذا قرأت صفحة وصف

(١) عرف القدماء الفيلسوف بانه هو محب الحكمة ولا شك ان محبة الحكمة تقتضى اولا معرفة دقائقها وقد جمع ابن الخطيب بين الشرطين : المحبة والعرفان !

فيها ابن الخطيب طبقة من طبقات الشعب فى اهداف غدواتها وروحاتها واسباب حركاتها وسكناتها وغايات تفكيرها ونوع وجهة هذا التفكير وصبغة مجموع مظاهر الحياة ومجالى العيش - وجدت ان هذا الوصف الذى ركزه لسان الدين منذ قرون متطاولة خلت على العناصر الدائبة والماهيات الخالدة فى الانسانية لا يزال يتفق وما نلحظه الى الآن فى خصائص هذه الموصوفات على اختلافها من مدن وقرى واندية ومجتمعات وهنالك تدرك ان الرجل كان من الفلاسفة المبرزين والخبراء المضطلعين فى علم النفس وعلم الاجتماع .

واذا قرأت ما كتبه فى السياسة وتموجاتها والممالك وتداولها والامراء وما يحاك حولهم من دسائس ومؤامرات ومختلف الخلايا البشرية وغرائب مطوياتها - ألفيت نفسك امام دراسات نقدية تحليلية لا تصدر عن مطلق كاتب ومجرد اديب وانما تنبعث من نفس دراكة نفحتها فلسفة طبيعية فطرية بروحها المنطقى السليقى الرصين ! وكيف تنتظم هذه الحقائق السرمدية التى تمس مختلف ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد والعواطف النفسية - فى فكر غير فكر حكيم ؟ ! بل كيف تتناسق نبرانها فى قلم غير قلم فيلسوف ؟ !

لقد جمع ابن الخطيب خصائص لو توفرت احداها فى رجل لاعتبر بحق من الفلاسفة المبرزين : فمن نقد دقيق للمجتمعات البشرية فى اطوار التاريخ يستلزم سعة عارضة وقوة بديهة الى محاولة موفقة فى التنسيق بين التعاليم المستخلصة من تجارب الحياة وبين مقتضيات الفضيلة كما يراها العقل والشرع والوجدان الى سعى جدى فى وضع أسس المدنية الفاضلة على نهج يرتضيه القرآن ويستسيغه الطبع ويطرب له الوجدان ويضمن السعادتين للانسان !

وقد توفر ابن الخطيب على دراسة الفلسفة القديمة كما يتبين ذلك مما يورده من تحليلات لبعض مشاكلها الغامضة وهو لا يقتصر على الدراسة الموضوعية السطحية وانما ينقد ويؤول ويوجه فى اسلوب يجمع بين البساطة والوضوح والدقة والفن ويشهد بضلاعة الرجل وقوة ملكته وقد

تعرض لمختلف المدارس الفلسفية والاشراقية والصوفية شرقا واندلسا بالنقد المستقرىء واصفا خصائص كل منها والطابع العام الغالب على انظارها وقد امتاز علاوة على ذلك بنظرات طريفة اسلوبا وروحا حول المعرفة والحب مازجا بين الطريقة العقلية التى هى طريق الحكماء والمنهج الوجدانى الذى هو منهج الصوفية والمهيع الشعرى الذى هو ميسم عباقرة الادب ! وكيف لا وابن الخطيب فيلسوف صوفى شاعر اديب؟ ! ٠

وسنورد عن ذلك كله امثلة تكشف بعض جوانب انظار ابن الخطيب فى ادق المسائل العلمية والاجتماعية والميتافيزيكية والنفسية ٠

القلب والروح والنفس والعقل

يقول ابن الخطيب : «القلب والروح والنفس والعقل : مدلولاتها وان تعددت الاسماء فهى ادراكات نور واحد والخلاف اللفظى لا يعارض عرضا وقد جعلناها بمعنى واحد» وهذا هو عين ما نراه عند الغزالى الذى يسمى اداة المعرفة والحب بالقلب والعقل والنور والبصيرة (احياء ج ٤ ص ٢٥٥) وقد ذكر ابن الخطيب بان منبت شجرة الحب «روح ونفس وعقل» ٠

١) **القلب** : يطلق على معنيين :

١) الشكل اللحمى الصنوبرى الحسى المعلق فى الصدر وهو معدن الروح الحيوانى ٠

٢) لطيفة ربانية من العالم الروحانى هى حقيقة الانسان والشىء العالم المدرك منه٠٠لها بالقلب الجسدانى تعلق والمراد بالقلب فى السنة والقرآن المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء ويكنى عنه بالعنصر المسمى قلبا للعلاقة »٠

ومن تتبع كلام الصوفية لاحظ ان القلب عندهم هو اداة المعرفة بالله فهو اداة ادراك وذوق لا محل حب وعاطفة لان منبثق العاطفة لديهم هو الروح وقد ينسبون الحب احيانا الى القلب كقول ابن الفارض :

اروح بقلب بالصبابة هائم واغدو بطرف بالكآبة هام

٢) **الـــروح** له معنيان :

١) جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط تكون الاعضاء من لطافتها ومنبعه من ايسر تجويفى العضو الصنوبرى اللحمى بالقلب وهو مركب السر الالهى الامرى ومتعلقه.. ومنه يتصل بواسطة العروق الى سائر اجزاء فيفيد الحياة ويفيض عليه انوارها .

٢) الروح المتقرر العلامة من الروح الاول وهو لطيفة ربانية عالمة مدركة فى الانسان واذا ركبت الروح المذكورة وسرت فى البدن كانت فى العين بصرا وفى اللسان ذوقا وفى الاذن سمعا والانف شما وفى الجلد لمسا ظاهرة عليها صفة المبدا الذى هو مع كل شىء وليس له صورة تقيده وباب البحث عن هذه اللطيفة مسدود شرعا.. «يسالونك..» فالروح الاول هو الروح الحيوانى والثانى هو الامرى» .

وقد تحدث ابن الخطيب فى غير الروضة عن انغلاق سر الروح فقال:

واستأثر الرحمن جل جلاله عن خلقه بخفى سر الروح

والذى يؤكد لنا ان ابن الخطيب يعتبر القلب والروح شيئا واحدا تقريبا رغم تغاير الحد والتعريف نوعا ما انه يرى فى كليهما مركزا للمعرفة والادراك وسنجد هذا الوصف للنفس عند ما يكشف لنا ابن الخطيب عن خصائصها ومميزاتها.

ويروى ابن زين عن اكثر العلماء ان الروح والنفس شىء واحد حيث ورد فى الاخبار اطلاق كل منهما على الآخر فقد روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال : المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه وان المؤمن لتصعد روحه الى السماء فتأتيه ارواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من اهل الدنيا (جلاء العينين ص ٨٨).

ولعل فى هذا الحديث ـ ان صح ـ ما يفيد فى نظرنا ان الروح والنفس يختلفان نوعا من الاختلاف وما يؤكد تلك النظرية التى تقول بان الروح هى النفس ولكن منفصلة عن الجسد الامر الذى قد ينجم عنه بعض

التباين فى الخصائص ويدعم هذا ما ساقه صاحب جلاء العينين فى نفس الصفحة من الكتاب المذكور وهو ما روى عن ابن عباس انه قال: ان فى ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس هى بها العقل والتمييز والروح هى التى بها النفس والتحرك فيتوفيان عند الموت وتتوفى النفس وحدها عند النوم ·

وقد عرف الجرجانى الروح بانها «اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانى» ثم وصف الروح بانه «نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجردا وقد يكون منطبقا فى البدن» (مادة روح التعريفات ص ٧٦-٧٧) ·

ونلاحظ ان ابن الخطيب والجرجانى اتفقا فى تعريف الروح فى ثلاثة اشياء : كونها لطيفة ربانية عالمة مدركة وكونها راكبة على الروح الحيوانى وكونها من عالم الامر ·

ويرى القشيرى ان كلا من النفس والروح مودعان فى القالب الجسمانى الا ان الاولى محل للاخلاق المذمومة بينما الثانية محل للاخلاق المحمودة وان جملة الروح والنفس والبدن تكون انسانا واحدا بعضه مسخر لبعض (الرسالة ص ٤٤) ·

ومما يدل على ان ابن الفارض الذى نعتبره من مصادر ابن الخطيب فى ميدان الحب ومركزية الحب - لا يفرق بين النفس والروح قوله ·

قلبى يحدثنى بأنك متلفى روحى فداك عرفت ام لم تعرف
مالى سوى روحى وباذل نفسه فى حب من يهواه ليس بمسرف

وذلك رغم ما قد نجده عنده مما يفيد نوعا من الاختلاف كما فى قوله:

فخذ علم اعلام الصفات بظاهر المعالم من نفس بذاك عليمة
وفهم اسامى الذات عنها بباطن العوالم من روح بذاك مشيرة

٣) **العقل** يطلق على معنيين :

١) تعقل الاشياء ·

٢) وعند اهل الصنائع العلمية والانظار الحكمية يطلق على انحاء منها العقل الفعال وهو اول موجود اوجده الله وهو جوهر بسيط

روحانى يحيط بالاشياء كلها احاطة روحانية وهو عندهم الكلمة المردودة والانية المنفعلة ووالد النفس وقيل ان المشكاة معناها النفس الكبرى المشرقة من نور الله وهو العقل الكلى المبدع الاول وهو المصباح والزجاجة الهيولى والكوكب الدرى الصورة المجردة والشجرة المباركة نفس الكل ذات الفروع.. باطن العقل محل المشاهدة والارواح محل المحبة والقلوب محل المعرفة وسر السر (والسر مالك عليه) لا اطلاع عليه لغير الحق..».

وقد رسم ابن الخطيب فى هذه الفذلكة الموجزة صورة عن تطور الاصطلاح الصوفى الفلسفى فى موضوع العقل فاورد جملة من الالفاظ متسلسلة يمكن رد كل منها لمدرسة خاصة من المدارس الصوفية او الفلسفية كما اجمل خصائص العقل وميزات الروح والقلب.. وان دل على شىء فأقل ما يدل عليه ان الرجل يستحضر تفاصيل المذاهب الفلسفية ويدرك كنه مصطلحاتها ويتصرف فى تعابيرها تصرف العارف الخبير الذى لا تخفى عليه دقائق واسرار هذا الفن وسنجد لهذه الملكة برهانا اقوى فى الدراسات التحليلية التى خص بها ابن الخطيب كل مدرسة .

فاستمع اليه كيف يحلل العقول الثمانية نقلا عن الحكيم فى البرهان «العقول ثمانية: التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعقل النظرى والعقل العملى الاول قوة النفس وتقبل بها ماهية الامور الكلية والثانى قوة مبدأ التحريك القوة الشوقية الى ما يختار من الشوقيات لاجل غاية مظنونة ويقال لقوى كثيرة من العقل النظرى عقل فمن ذلك العقل الهيولى وهو قوة للنفس مستعدة لقبول الاشياء مجردة عن المادة والعقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من العقل ومنها العقل بالفعل وهو استكمال للنفس بصورة ما ومنها العقل المستفاد وهو ماهية مجردة مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول من خارج والعقل الذى يطلق على العقول الفعالة وهى كل ماهية مجردة عن المادة ».

ويكاد ابن الخطيب لا يقل ايضاحا فى تبيان مراتب العقول وخاصية كل منها عن فلاسفة العصور الحديثة وحتى عن شراح فلسفة أرسطو

كالفارابى الذى يقول بأن العقل يترقى من العقل الهيولانى الى العقل بالملكة الى العقل المستفاد الى العقل بالفعل وهو الذى يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال والعقل الهيولانى هو عقل الغريزة والاحساس وهو الذى تكاد الحيوانات الناطقة وغير الناطقة تتساوى فيه اما العقل بالملكة فهو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة ٠

وقد عرف ابن الخطيب العقل بانه غريزة يتهيأ بها درك العلوم النظرية ولم يصفه بانه جوهر لطيف لما يعلم من فساد ذلك حيث « ان الجواهر متماثلة فلا يصح ان يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العقل بوجود نفسه عن وجود غيره والثانى ان الجوهر يصح قيامه بذاته فلو كان العقل جوهرا لجاز ان يكون عقل «بغير عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل فامتنع بهذين ان يكون العقل جوهرا» (الماوردى كتاب ادب الدنيا والدين بهامش الكشكول ص ٤) وقد توافق لسان الدين مع الماوردى فى اصول تعريف العقل الذى يرى هذا الاخير انه هو «العلم بالمدركات الضرورية» وانه نوعان احدهما وقع عن درك الحواس (وهو العقل بالملكة عند الفارابى وارسطو) كالمرئيات والمسموعات والطعوم والثانى ما كان مبتدأ فى النفوس كالعلم بان الشىء لا يخلو من وجود او عدم وان من المحال اجتماع الضدين (ادب الدنيا والدين ص ٥) والعقل المكتسب نتيجة العقل الغريزى (وهو العقل الهيولانى عند ارسطو والفارابى) وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة واصابة الفكرة (ص ٦) والعقل المكتسب لا ينفك عن العقل الغريزى لانه نتيجة منه وقد ينفك العقل الغريزى عن العقل المكتسب فيكون صاحبه مسلوب الفضائل موفور الرذائل (ص ١٤) ٠

٤) **النفس** وهو الذى مفرده بمعنى الجميع٠٠ وما مثل النفس والعقل والقلب والروح الا كملك وكمدينة تسكن فوجوده فى القلب يسمى روحا وفى الدماغ نفسا وفى المرآة الماثلة بالطف ابهائه عقلا ومجموع ذلك هو الملك وهو السر الذى يتنزل بأمر الله٠

١) والنفس عند رجال « التصوف الخلقى » هو الاصل الجامع للصفات الذميمة من الانسان .

٢) وعند القدماء ومتأخرى الحكماء : جوهر نورانى حى الهى لا تبيد قواها ولا تنقطع وهى كلية وجزئية فالكلية نفس العالم باسره وهى التى تبيد قواها ولا تنعطل افعالها لصدورها عن الموجود الاعظم اول صادر عن ابداع الله وهو العقل.. وقوتها سارية فى جميع اجزاء العالم وأشخاصه والجزئية نفس شخص من اشخاص العالم كالكوكب والافلاك وهى التى تفيد الحياة وتدبره تدبير النفس الكلية اذ هى صادرة عنها صدور الكلية عن العقل.. ولكل جسم حى متحرك نفس والنفس الناطقة تخص الانسان وهى سر الحياة والحركة والارادة والفكر والروية والمعنى المتصل منه بالعوالم الالهية » .

وهذا التعريف الذى اورده ابن الخطيب للنفس شبيه بما اورده الجرجانى فى تعريفاته حيث قال : «النفس هى الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الادارية» ثم قال: «وسماها الحكيم بالروح الحيوانية فهو جوهر مشرف للبدن وعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه واما فى وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت ان النوم والموت من جنس واحد لان الموت هو الانقطاع الكلى والنوم هو الانقطاع الناقص وثبت ان القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة اضرب الاول ان بلغ ضوء النفس الى جميع اجزاء البدن ظاهرة وباطنة فهو اليقظة وان انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم او بالكلية فهو الموت» (مادة نفس ص ١٦٤) .

ويتابع ابن الخطيب تحليله للنفس فيقول :

«وحدها الذى اختاره المعلم الاول وهو تمام لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة وفيه نظر اذ لم يكشف قناعا ولم يشرح حقيقة ذلك التمام».. وهذا الحد الذى ينسبه ابن الخطيب لارسطو هو نفس الحد الذى اختاره الفارابى للنفس وكذلك نفس الحد الذى انتقاه ابن سينا مع فرق طفيق حيث يقول: «النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى او جسم طبيعى ذى حياة»

والنفس انما كانت كمالا لانها صورة او ماهية تتحقق بها الذات، فانتقاد ابن الخطيب على ارسطو هو كذلك انتقاد على ابن سينا ولكن ابن الخطيب تحاشى الاشارة الى الشيخ الرئيس لما له من المكانة عنده ويلاحظ ان الفرق ليس كبيرا بين الحدين رغم اقتصار ابن سينا على وصف النفس بالحياة دون تمييز لنوعية هذه الحياة اهى بالقوة ام بالفعل ! لان النفس وان كانت ليست ذات حياة بالفعل ذاتيا فهى تكتسب هذه الحياة الفعلية من فيض العقل عليها ·

وقد حمل ابن الخطيب على من سماهم بغلاة الصوفية الذين قالوا بان «جوهر النفس مجهول الذات» مؤكدا انه «قد تقرر ادراك حقيقة هذا الجوهر الذى خفى لشدة ظهوره كونه اثر النور الذى مثل نور ومولى القوم منهم » ·

وقد تعرض ابن الخطيب فى اسلوب تحليلى كاشف لرتب النفس وافسامها ثم اثار بعض البحوث البرهانية :

رتب النفس : النفس قبل ان تكسب العلوم الضرورية والقضايا الوجدانية تسمى نفسا بسيطة ساذجة وعقلا غريزيا اذا حصل لها تمام التمييز وتمام الحواس واستقامت فكرتها ورؤيتها وحققت المعانى الكلية وعقلا بالملكة اذا حصل لها التصرف فى الموجودات·· وربطت الاسباب بمسبباتها وفصلت القبح من ضده ونظمت الاقيسة البرهانية ·· وعقلا مكتسبا اذا تعشقت بالحكمة وكلفت بالكمال وقهرت الطباع وحصلت على استيفاء معنى الانسانية وعقلا بالفعل اذا حصلت لها المعلومات الالهية وتصورت الامور الروحانية والجواهر المفارقة واحاطت بذلك كله·· والنفس النبوية كأنها كلى من الكليات ومبدأ من المبادىء ··

اقسام النفس : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة والنفس الشوقية والنفس الحكيمة العارفة والنفس النبوية وهى الروح القائم به حقائق الارواح وهى عندهم مستوى الاشياء المخزونة القدسية والالواح التى فى ضمنها علم الاولين والآخرين وبرياضتها تتجرد سائر النفوس من المواد وبفتحها تتصل بالعوالم المجردة وسعادتها بقدر قربها

من الله ولذاتها بقدر حبها لـه ومن استولى علـى النـفس النبوية من المخصوصين باصطفاء الله تناول ما شاء من حيث شاء وقام من مجلسه من حيث شاء واطاعه بالله معقول التصرف ».

وما يسميه ابن الخطيب اقسام النفس هو ما يسميه ارسطو وابن سينا يقوى النفس التى تتفاوت عندهما من نفس نباتية تقوم بالتغذيـة سينا بقوى النفس التى تتفاوت عندهما من نفس نباتية تقوم بالتغذية النفس الناطقة التى لها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم واللـمـس.

فالنفس واحدة عند الثلاثة غير ان لها وظائف يرتبها ارسطو من القوة الغذائية الى الارادية الى الذهنية التى هى ارقاها وامسها بالتجريد اما الصوفية فان لهم تقسيما آخر يتجلى فيما كتبه حسن رضوان الصوفى المصرى المشهور فى كتابه «روض القلوب المستطاب» حيث قال (ص ١٤٠) ان الاصل فى النفس الوحـدة لا التعـدد وان مـا يتعدد فيها انمـا هى «أحوالها» التى تختلف عليها فى سيرها فهى امارة لوامة وملهمه مطمئنة وراضية مرضية كاملة .

والغزالى يرى ان القوى الباطنية موحدة فقد نقل عنه ابن سبعين فى احد كتبه المخطوطة ببرلين نصا ورد فيه ان الغزالى يعتقد فى العقل ما يعتقده الفيثاغوريون اذ يطلقون العقل على الذى يطلقون عليه النفس وهذا يفهم من كلامه فى (المعارج العقلية) و (فى شرح عجائب القلب) عند ما قال: «جميع ذلك لطيفة» (يعنى العقل والروح والنفس) ويظهر ذلك فى تقسيمه للارواح فى «مشكاة الانوار» وما اشار اليه فى «كيمياء السعادة» ..وان كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف فانهم لا يضيعون الرتب العقلية والعقول المادية (مجموعة نصوص غـير مطبوعـة للاستـاذ ماسينيون ص ١٣٠ ـ ١٣١).

وقد اكد الغزالى من جهة اخرى فى «الرسالة اللدنية» ان التعلم الربانى على وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والا خر من

داخل وهو الاشتغال بالفكر والتفكر فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى والتفكير استفادة النفس الكلى والنفس الكلى اشد تأثيرا واقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة فى اصل النفوس بالقوة كالبذر فى الارض والجوهر فى قعر البحر او فى قلب المعدن (القاهرة ١٣٢٨ ص ٢٣-٢٤).

البحوث البرهانية :

١) «النفس جوهر من غير جسم تقديره كل جسم فهو ذو جهات وليس يمكن الجسم ان يتحرك الى جهاته الاربع دفعة واحدة وكل جسم يتحرك الى جهة دون جهة فلسبب يظهر ان السبب جوهر آخر غير الجسم ليس بجسم ولا فى جسم وقولنا جوهر آخر لان العرض لا فعل له والجسم قد تبين انه لا يفعل ولا يتحرك الا بغيره » .

٢) «النفس باقية بعد الموت لا تفسد بفساد الجسد.. لانها ان كانت دائرة لا فرق بينها وبين الجسد ولا بد حينئذ من ثالث يربط بينها وبين الجسد فى حال الحياة.. والنفس حية بالعقل والجسد حياته بالقوة والحياة للنفس بالذات والحياة للجسم بالعرض.. وهى لا تفسد لان لها افعالا خارجة عن ذات الجسم بغير اعضاء الجسم فى المواضع النائية عن الجسم من سياسة وادراك اشياء فانية عن الجسم فلا محالة ان جوهرها باق بعد فساد الجسم والا كان فعلها اشرف من جوهرها» .

وكل من ابن سينا واستاذه الفارابى يقول ببقاء النفس بعد الجسد خلافا لاتباع ارسطو الذين لا يعرفون للنفس الانسانية وجودا مستقلا بعد الحياة ولا بعث بعد الموت الا للنفس الانسانية التى لها استعداد للخطاب.

٣) «النفس ليست صورة ملازمة للجسم.. لانها تجول عند النوم وتفارق البدن.. ولو كانت تماما للبدن لما فارقته ولا علمت الشىء البعيد ولكانت لا تعلم الا الشىء الحاضر » .

٤) «الرد على من قال هى صورة للمزاج حدثت عند وجوده وتفنى بانحلال بسائطه : النفوس موجودة قبل الائتلاف وهى التى ابدعت الائتلاف فى البدن وهى القيمة عليه.. فالنفوس جوهر والائتلاف ليس

بجوهر والائتلاف يحدث عن امتزاج الاجرام.. والجسم يتحرك من الوسط او على الوسط او الى الوسط فلو كانت النفس من امتزاج الطبائع لوجب ان تكون نازلة طالعة فى زمان ونحن نجدها تحرك الحركات الارادية والاختيارية وتقهر الجسم عن طبعه فصح ان الذى تقهره وترده عن طبعه شىء ليس بجسم ولا عرض.. ولو كانت مركبة او حدثت عن مركب لكان الجسم منها يعقل.. وان جعلناها روحانية وقلنا فيها مركبة لزمنا التناقض لان الروحانى مفارق للمادة فالنفس ليست بمركبة ولا بمزاج ولا ما حدث عن مزاج ».

٥) «ان قيل ان النفس كمال البدن الطبيعى والكمال ليس بجوهر لان تمام الشىء ليس من جوهر الشىء قلنا التمام نوعان تمام مفارق وتمام غير مفارق فالتمام المفارق كالملاح والراكب للفرس.. والتمام غير المفارق كحرارة النار وبرد الثلج فالنفس للجسم الطبيعى تمام مفارق فلا يدخلها الفساد بدخوله على الجسم ».

٦) نزول النفس الى هذا العالم هو غير برهانى.. وقال الحكيم فى كتاب ميتولوجيا ليس كل نفس وردت الى عالم الكون تكون محبوسة فيه كما انه ليس كل من دخل السجن يكون محبوسا فيه.. وقيل اهبطت لتعلم ما لم تكن تعلمه عند هبوطها قال الرئيس الحكيم ابو على بن سينا :

ان كان اهبطها الاله لحكمة ... خفيت عن الفطن اللبيب الاروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب ... لتكون سامعة لما لم تسمع

وقال ابن الخطيب فى محل آخر من الروضة :

«اتفق المتكلمون فى النفس من الحكماء والقدماء وغيرهم على ان النفس انما اهبطها الله الى هذا العالم بسيطة بريئة من المعارف جملة واليه الاشارة بقوله : «والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا» والبطون منزلتها على مراكبها من الارواح الطبيعية ومبدأها المكانى لتنزل الانتهائى « ثم جعل لكم السمع والابصار والافئدة » اشارة الى آلات الادراك التى لا يتوصل الى شىء من المحسوسات او ما يتفرع عنها الا به واختلفوا فى هبوطها فقال قوم بمعنى الابتلاء لها والتمحيص

ولعمرانها فى عالم الكون شأن كلها فى العالم الكلى شأن جزئها فى العالم الجزئى واليه الاشارة بقوله: «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والى اهباط الله اياها بمعنى الاختيار والابتلاء الاشارة بقوله: «ليبلوكم فيما آتاكم..» وجوهر النفس واحد كما ان السرج المشتعلة من السراج ماهيتها واحدة وانما اختلفت بقوابلها واستمدادها وتفاوت عروض الامزجة المتعلقة هى بها فاعطى جل وعلا كل مادة نفسا تليق باستعدادها فاختلفت بسبب هذا التفاوت اجناس الادراكات والاذواق والعلوم وكنما تفاوتا عرضا مزاجين وقرنا نفسين واوشك تساوى صفاتها الذاتية والعرضية تفاوت ادراكها الا ان التساوى لا يصح من كل الوجوه ولو صح لكانت صورة المدرك والمدرك فى الحس واحدة الا انه يتفاوت بالمناسبة مقاربة توهم الاتحاد حتى تخفى الاقدار المميزة.. وباختلاف ما اكتسبته من المعلومات تكون سعادتها فان صحت علومها.. وتقدست وعرفت الكمال واجهت الخير المحض وتعشقت بالانوار الالهية الروحانية واعتلقت بالعروة الوثقى.. لا تلوى على ما تعشقت من لذات الجسم.. فنالت السعادة التى معناها الحياة الدائمة ومشاهدة انوار حضرة الحق.. وان ارتبكت فى وحل الحواس وتعشقت بلذات الجسم لقصورها عن لذة اعلا وارتسمت بالعلوم الباطلة بقيت بعد مفارقتها الجسد عمياء.. فقد تقرر ان النفوس لا تتعين بعد هذا الوجود الذى تخصصت به وتميزت بمدده وتعلقت بأمزجته الا بالمعارف التى تخصصها والعلوم التى تنتقش فيها فتميزها وانما لا تجد بعد المفارقة معلوما سواها ولا معروفا غيرها وان الطبيعة الانشائية تحشر على صورة علمها والاجسام تسير على صورة عملها من الحسن والقبح فاذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات والاكتسابات حينئذ تجنى ما غرست وتجد ما قدمت.. ومثلوا ما يدل من ذلك العالم الباقى فى هذا العالم الدائر بمنزلة العميان الذين وصفت لهم المدينة بجميع اجزائها فتصوروها بمقدار قولهم واحوال نفوسهم ومن كان منهم يمشى لمس بعض جدرانها وقد وصل اليها وتسمع

كلام ناسها ثم عادت لهم مدركاتهم وجوارحهم وحاسبوا خلالها فلما وجدوا شيئا غير ما وصف الا انهم استفادوا ظهور امر كان الوصف لا يطيق استيفاءه .

ولكن للعيان مزيد معنى لذا طلب المعاينة الكليم

ولذة عظيمة وفرحا بحال المعاينة وتمام الادراك فالعميان الخلق والمقعدون العوام المقلدون والمشاة العلماء والواصفون احوال المدينة الانبياء والرسل ورد الابصار والجوارح وانقطاع العلائق بمفارقة النفس للجسد.. فالمعرفة الحاصلة فى الدنيا تقوم مقام التخيل للمستبصر.. وحالة الآخرة تقوم مقام المشاهدة.. والمعرفة نور تنقلب مشاهدة.. وتقرر ان النفوس اذا صفت من الكدورات لطفت اذ اللذات انما اكتسبتها بقربها من عالم الاجسام وبعدها من المبدأ بعدا نسبيا لا زمانيا كما يحدث فى دنان الراح من لطافة اعاليها .. وعند صفائها نسبة بالملأ الاعلى وينتقش فيها امثلة الكائنات المنتقشة فيها بنوع ما ويشاهد المحجوبات وتؤثر فى العوالم السفليات وعند ذاك يصح لها اسم الكمال الانسانى وهو التشبه بالعالم الاقدس وفى هذا الطور يعاين العارف كل الجمال ومعدن جزئه فيهيم به ويستعد لقبول الفياض من لذته فيتوصل منه الى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده كذاته فيصير من الارواح المقربة والعوالم المهيمة ولا يزال يصفو ويتمخض فيستعد ويقبل وكلما اشرف النور على ذاته زادت صفاء حتى تصير نورا قدسيا فعند ذلك ترتفع لها الحجب الجلالية فتعاين ما لا تحيط به الاوهام ولا تنتهى اليه المدارك ولا يطمع فى فهم حقيقته طامع.. ويذهلها عن النظر الى ذاتها اذا نظر اليها حجاب عن كمال الشهود فتفنى عن نفسها ثم ترى علمها بالفناء شائبا فى صفو الشهود فتستغنى عن رؤية فنائها فتصل بذلك الى بقائها السرمدى فاذا جاوزت هذا المقام وهو فناء الفناء وعدم منها الخلق بالكلية وتجلى لها الحق فشهدته موصوفا بالصفة التى تليق.. يصح الوصول وتكمل السعادة القصوى.. وربما كانت هذه الحال لوامع تضىء وقتا وتغيب وقتا وبوارق تومض حينا وتخمد حينا ثم تصير ملكة مستقرة للعارف.. ».

وقد نقلت هذا المبحث الذى حرره ابن الخطيب حول النفس وتنزلها وجوهرها وتدرجها فى معارج الكمال واشراق نور اليقين والمشاهدة فى حناياها لانه من اجود نماذج الاسلوب الصوفى الفلسفى الذى تمتاز به امثال هذه الدراسات عند ابن الخطيب وقد نجد ما يجانس هذا الاسلوب فى جملة كتابات الامام ابن عربى الحاتمى وما يقاربه فى بعض بحوث ابن سينا واستاذه الفارابى الذين اضطر الاستاذ ماسينيون الى ادماجهما بسبب هذا الطابع المزدوج فى سلك الصوفية ٠

وقد رأينا كيف يحاول ابن الخطيب استخلاص نظرياته الفلسفية فى النفس من مدلول بعض الآيات القرآنية او يحاول على الأقل العثور فى ثنايا هذه الآيات على ما استساغه فى بعض انظار الفلاسفة الالهيين او الاشراقيين٠٠ واخص شيء يمتاز به اسلوب ابن الخطيب فى هذه الأبحاث هو الابداع فى التصوير والمقارنة والتنظير وتعداد الرسوم المشخصة والالواح الفنية حتى تستقر الفكرة فى النفس وترتسم بوضوح٠٠ فاسلوب ابن الخطيب يتسم بطابع ثلاثى : طابع الفيلسوف الذى يسعى جهده فى الارتكاز على النهج المنطقى والطريق الفكرى والطابع الصوفى الذى لا يغفل عامل الوجدان فى تقدير بعض العناصر والمخابر النفسانية وفى الاخير ذلك الطابع الادبى الذى يجمع فى مجلاه الرائع بين عمق الفكرة واناقة اللفظ وسمو الصورة وتنوع العبارة وبساطة الاشارة٠٠ وانت تشعر اذ تقرأ هذه الصفحات ان جميع النزعات التى قد تختلج فى نفسك تجد لنفسها صدى فى بدائع ابن الخطيب وبدائهه وتسد مسدا من فؤادك وعقلك وروحك ! انك تعثر على ما يذكى وجدانك ان كنت عاطفيا وما يشبع عقلك ان كنت شغوفا بالطرائق المنطقية الصارمة وما يغذى حاستك الادبية او شاعريتك الفياضة ان كنت اديبا او شاعرا٠ وقلما تنتظم هذه الشوارد فى اسلوب لانها تتنازع وتتنافر فى فكر غير فكر العباقرة وتتنافى وتتمانع فى قلم لا تلين له قناة المنطق والبيان ولا تتبلور فى شباته روحانية العاطفة والوجدان وصبغة رابعة فى اسلوب ابن الخطيب وهى قوة الاقناع والاستمالة والجذب ولعلها نتيجة محتومة

لذلك المزيج الثلاثى الذى لا يمكن ان تصمد امام ايقاعه ووقعه أية نفس مهما بلغ جموحها واى عقل مهما بلغت صلابته.. ويروعك الى جانب هذا كله تساوق العبارات فى قلم ابن الخطيب الجزل السلسال وتعاقب الرسوم الاصطلاحية والصور الفنية فى تناسق خلاب ! واى شاهد اعظم من هذا وأقوى على مدى نبوغ ابن الخطيب ؟ ! !

القوى الباطنة :

«الحس المشترك المسمى فيطاسيا هى مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبقة فى الحواس الخمس والقوة الخيالية وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات فكان الخيال باطن الحس المشترك وهى لكثير من الحيوان غير الناطق وشأنها ان ترفع الموجود الذى ادته اليها الحواس فى العصابات المستقلة من مقدم الدماغ باصول الحواس الى القوة المفكرة وهى قوة من قوى النفس الناطقة والعلة الفاعلة لصورة العلوم فى نفس العالم والقوة الذاكرة تذكر الاشياء الكامنة فى النفس بالبحث والطلب والتذكر طلب القوة المفكرة والقوة الذاكرة خادمة للقوة المفكرة ومتأخرة عنها وجوبا ومحلها فى مقدم الدماغ والقوة الحافظة هى ثبوت الصورة فى النفس على ما هى عليه فى الخارج من الذهن وداخله ومحلها فى المؤخر من الدماغ والقوة الصانعة اثر النفس المتأخرة عن غيرها من القوى كما تريد النفس الناطقة ان تعلم بالمعلوم الذى حصلت لها نفس اخرى.. والقوة الوهمية قوة مرتبة فى نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى النشأة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه والخروف معطوف عليه وجعلها هؤلاء الالهيون فى الترتيب تالية لقوة الخيال والقوة النزوعية الشوقية هى القوة التى اذا ارتسم فى التخيل صورة مطلوب او معروف عنها حملت القوة المتحركة على التحريك بتشنيج العضلات وارسال الاعضاء فرارا والتماسا ولها

شعبتان شعبة تسمى شهوانية وشعبة تسمى غضبية والفرق بين الحواس وهذه القوى ان الحواس لا تدرك المحسوسات الا فى الهيولى وادراك هذه القوى رسوم المعلومات يكون ادراكا روحانيا من غير هؤلاء.. فالحواس أرباب الاخبار وخدام البريد فى نواحى المملكة يؤدون ما ورد الى الخيال الذى يطالع بها القوة المفكرة فتدفعها الى القوة الحافظة وهى الخازن وتطلبها اذ تحتاج اليها فيجلبها اليه من الخزانة خادم الذكر وهى القوة الذاكرة».

وقد ادمج ابن الخطيب البحث المتعلق بالقوى الباطنة فى فصل عنونه بالعروق المعدنية وصدره بكلمة عن الحواس الخمس :

«الحواس الخمس :

١) اللمس : قوة تدرك من الملموسات سطوحها من خشونة وملاسة وكيفيتها من حر او برد ومثل ذلك.. بها يكون الحيوان حيوانا وهو فضلة من الجماد ومحلها الجلد واعدله جلد الراحة.

٢) الذوق : تدرك المطعومات وموضعها الرطوبة .

٣) الشم : ان وافق المحمول مزاج الحامل قيل الرائحة طيبة او بالعكس وهذه الحاسة فى بعض الحيوان هى المدبرة لمعاشه وهى فى غير الناطق اقوى وهى تقوم له مقام التمييز .

٤) البصر : الكمال الاول للعين الباصرة وكماله الابصار ومحله الرطوبة الجليدية ويدرك الالوان وسطوح الاجسام وشكلها كل جسم على صورته والابعاد والنور والظلمة وحركة الجسم وسكونه وهيئته ووضعه والمدرك الحقيقى الذى يظهر بذاته وتظهر به الاشياء هو النور ولا تدرك هذه الحاسة الا بواسطة الهواء والمبصر المدرك من خارج بانطباع الشكل فى العين .

٥) السمع : ادراك التغير الحادث فى الهواء عن تصادم جسمين وتموجه ومحله الصماخ ».

ويظهر ان ابن الخطيب لم يتأثر بنظرية افلاطون فى الابصار وانما تأثر بنظرية ارسطاليس الذى كان يرى ان المبصرات تنطبع صورها على

شبكة العين عند ما ينيرها مصدر من مصادر الضوء فى ان افلاطون تتلخص نظريته فى طيماوس فى ان البصر كغيره من الحواس يدرك المبصرات ادراكا لمسيا بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الاشياء المبصرة وقد جمع الامام ابن عربى الحاتمى بين النظريتين عند ما قال فى فصوص الحكم : «فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فان البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده او يتصل المشهود بالبصر » .

مراتب العلوم

قال ابن الخطيب فى الروضة فى مبحث فضل العلم :

وأجناس العلوم الى زماننا هذا لمن تشوف بكمال استعداده الى تحصيلها على المشهور بين عالم الانسان بحسبه مطلقا او بحسبه مقيدا ما بين قديمها وحديثها تحصيلا يحسب به من اهلها ويصح له الاتصاف بها وهى درجة ذوى الملكة العامة من النظار المتبحرين كالرئيس ابى على وامثاله فقد حكى من سيرته ما يدل على ذلك ولا يبعد عنه غيره كالقاضى ابن رشد وامثالهما واجناس العلوم منها لسانية ادبية كصناعة النحو وهى التى تنظر فى احكام تصريف الكلمات وما يتعلق بذلك واللغة وهى علم مدلول مفردات الفرد والشعر وهو عند العرب الكلام الموزون والعروض ميزانه الذى ترجع اليه اجزاؤه وهو من اجزاء صناعة اللحون مقيدا ببعض الالسنة والاعراض والقوافى احكام فى بعض من الشعر من جهة اللسان والكتابة وهى تصريف الكلام المسجع او المرسل من الاعراض خبرا او استخبارا او طلبا وغيره بشرط ذلك ويتعلق به علم البيان وهو ينظر فى احوال المعانى من الفنين وصنعة البديع وما يعرض لها عند الاضافات والتركيبات التماسا لكمال واجتنابا لضده والتاريخ وهو الاخبار الماضية ويتعلق به النسب والسير وحسبه بعض الناس من علوم الادب والزجر وهو الاستدلال بالفاظ وحركات حيوان على امور مستقلة والسحر وهو الحيلة على استمالة النفوس حتى يقع التصريف والسيمياء

من هذا القبيل والعزائم رقى يداوى بها الجنون التى ينسب المامها بالانسان والحيل والنهرجيات اما مغاليط او خواص والشرعية كتاب الله وعلم مدلوله من قصص واحكام وموعظة وقراءات وناسخ ومنسوخ وهذا هو علم التفسير وعلم الحديث وهو المعرفة بالمتون والاسانيد والاغربة والناسخ والرجال وعلم اصول الدين وهو الكلام والاستدلال على ما يحتاج فى الفقه الى الاستدلال من امور المعبود وصفاته والنبوءة والمعاد وعلم اصول الفقه وهو الكلام فى الاحكام الشرعية عن الادلة والفروع وهو الآراء المستنبطة من الاصول فى الاحكام الخمسة وعلم الوعظ وهو التزهيد فى الدنيا والترغيب فى الآخرة وعلم التخلق ومكارم الاخلاق وطرائق اهل الصوفية وعلم المنامات وما يدل عليه واصنافها وهو علم العبارة للرؤيا » .

وقبل تفصيل رأى ابن الخطيب فى العلوم الفلسفية وتقاسيمها نلاحظ بصدد هذا القسم الاول الذى حشر فيه لسان الدين ما يسميه بالعلوم الادبية والشرعية ـ أن الرجل يعتبر من العلوم الادبية علم التاريخ وهذا طبيعى ولكن الغريب فى هذا هو ادماجه لمثل الزجر والسحر والسيمياء والعزائم فى حظيرة الادب واعتباره المنامات وتعبير الرؤى من العلوم الشرعية ولا يخفى ان علم المنامات يتصل بالفلسفة اتصالا مباشرا لان الفارابى مثلا يعلل الرؤيا المنامية بالاتصال بالفعل الفعال لاسيما عند صاحب المخيلة القوية وابن سينا يربط كذلك الاحلام بالمخيلة التى هى مصدر الصور الباطنية لان الاحداث منقوشة فى نظره فى لوح محفوظ فى العالم العلوى وفى وسع بعض الناس الاتصال به عن طريق مخيلتهم القوية ويقع لهم هذا اثناء نومهم فان افرطت مخيلتهم فى القوة ظفروا بالاتصال ايقاظا واولئك هم الانبياء (انظر اثبات النبوات وهى الرسالة السادسة فى رسائل الحكمة وهى ص ٨٢ والاشارات ص ٢٠٠ ـ ٢١٤) ويرى ابن رشد كذلك ان الرؤيا لا تعرض لقوة الحس او النطق ولكنها ترجع الى المخيلة وهى تتصل بالعقل الفعال والذى يعطى المعرفة الغيبية فى الرؤيا هو نفس العقل الذى يعطى المبادىء الكلية

فى الامور النظرية اما فى حالة النوم فتعطى المعرفة المجهولة بلا وساطة (المقالة الثانية من الحاس والمحسوس ص ٨٢ ـ ٨٤) وكيف لا نعتبر من الفلسفة علما يثير فى مباحثه قضايا النفس وقواها والعقل الفعال والحواس الظاهرة والحس الباطنى ؟ ويعلل بعض الدقائق النفسانية ارتكازا على معطيات علم النفس وأصوله ؟ وحسبك ان تقرأ فى المقالة المذكورة كيف يعلل ابن رشد اختصاص النوم بهذا الادراك وكيف ان النفس الواحدة بالموضوع الكثيرة بالقوى تستعمل بعض قواها الباطنة فيضعف البعض الآخر ويكون فعل القوة الخيالية أكمل لان الحواس الظاهرة تتعطل وتميل النفس نحو الحس الباطن اما كون اعتبار المنامات من العلوم فهذا مما لا شك فيه لان لها قوانين كلية (ابن خلدون المقدمة ص ٤١٧ والقنوجى فى ابجد العلوم ص ٣٩٩) واصولا عامة لا يستقيم التأويل بدونها (ابن سيرين فى منتخب الكلام ص ١٢ وابن شاهين فى الاشارات ص ٣٦٢ والسالمى فى الاشارة فى علم العبارة ص ٣٧) ويراد بهذا العلم معرفة الامور الغيبية عن طريق التخيلات النفسانية التى تقع اثناء النوم (كشف الظنون ج ١ ص ٩١ ـ التهانوى فى مقدمة الكشاف (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ٤٤ وابن عربى فى فصوص الحكم ص ١٤١).

ولعل ادماج ابن الخطيب للرؤيا فى العلوم الشرعية ليس غريبا الى هذا الحد فتلميذه ابن خلدون يعتبره ايضا من العلوم الشرعية (ص ٤٥٠ من المقدمة) .

ونلاحظ ايضا ان ابن الخطيب يجعل التصوف والاخلاق من علوم الشريعة ولا يخفى ان لسان الدين يحشر طرائق الصوفية وعلم التخلق فى فصيلة واحدة بل يقول بأن التصوف خلق وقد ساير ابن الخطيب فى ذلك سلفه من الصوفية امثال ابى الحسن النورى الذى عرف التصوف بقوله: «ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق» (التذكرة) وقد كان الكثير من الصوفية ينظرون الى التصوف نظرتهم الى مجموعة من الآداب والفضائل النفسية وقد روى صاحب التذكرة (ج ١ ص ٣٣١) عن ابى حفص الحداد انه قال : «التصوف تمام الادب» واذا استعرضت

تعاريف الصوفية لهذا العلم تجد الكثير منهم يعرفونه بأبرز ما فيه من اخلاق وشيم وآداب فهذا ابو سعيد ابن العربى يقول بأن «التصوف كله ترك الفضول» (نفحات الانس ص ٢٤٨) وهذا ابو الحسن البوشنجى المتوفى سنة ٣٤٧ يقول: «التصوف ضعف الأمل ومداومة العمل» .

فلننظر الآن ما ذا قال ابن الخطيب عما سماه بالعلوم القديمة : العلوم القديمة المنسوبة الى الفلسفة تشتمل على طبيعيات ورياضات وما بعد الطبيعة والطبعيات وهو الاسفل ينظر فيه فى الا ثار العلوية الكائنة فى الجو من البروق والرعود وغيرها ويعطى اسبابها والكائنة فى الارض والعلم بالنبات والحيوان ويدخل فيه الطب والبيطرة والبيزرة والفلاحة والرياضات وهو الاوسط ينظر فيه فى العدد وهو الحساب وخواصه وحيله فى الهندسة وفى المقادير والسطوح والمجسمات وفيه المساحة والتنجيم والهيئة وصناعة الالحان والعلم الاعلى وهو ما بعد الطبيعة والعلم الالهى ينظر فيه فى وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفى السياسات من ذات ومنزل ويستعمل فى جميع انحاء الفلسفة صناعة المنطق وصناعة المنطق تشتمل على قوانين اذا روعيت حصل بها اليقين فى كل صناعة او علم » .

هذا هو كل ما قاله ابن الخطيب فى الروضة عن «العلوم القديمة» اما موقفه من هذه العلوم فلا اثر لذلك فى هذا الكتاب ولكن اذا قرأت وصايته لاولاده المثبتة فى النفح وازهار الرياض (ص ٣٢٠ ج ١) وجدت الرجل يحذر من تعاطى هذه العلوم بكثير من الصراحة ولا يستثنى منها الا البعض حيث يقول : « واياكم والعلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة فأكثرها لا يفيد الا تشكيكا ورأيا ركيكا ولا يثمر فى العاجلة الا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطويق الاحتقار وسمة الصغار وخمول الاقدار والخسف من بعد الابدار وجادة الشريعة اعرق فى الاعتدال واوفق من قطع العمر فى الجدال هذا ابن رشد قاضى المصر ومفتيه وملتمس الرشد ومؤتيه عادت عليه بالسخطة الشنيعة وهو امام الشريعة فلا سبيل الى اقتحامها والتورط فى ازدحامها ولا تخلطوا سامكم بحامها

الا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحة وعلاج يرجع الى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحجور وضرم مسجور وممقوت مهجور » .

ويتضح من هذا ان ابن الخطيب لا يسمح بالاشتغال الا بقسم من الرياضات وبالطبيعيات وعلم النفس اما المنطق فقد سكت عنه ولكن في عبارته ما يفيد نوع تقدير لصناعة المنطق التي تشتمل على قوانين اذا روعيت حصل بها اليقين !

وقد سبق لابن الخطيب ان اكد قبل ذلك في الوصية ان «خير العلوم علوم الشريعة وما نجم بمنابتها المريعة من علوم لسان لا تستغرق الاعمار فصولها ولا يضايق ثمرات المعاد محصولها فانما هي آلات لغير واسباب الى خير منها وخير» ثم مثل لذلك بتجويد القرآن ثم حفظ ومعرفة الصحيح من السقيم ثم اصول الفقه ثم المسائل المنقولة والتدرب في طريق النظر وتصحيح الادلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة ، ومن قصر ادراكه عن هذا المرمى جود القرآن وروى الحديث وقرأ الفقه على مذهب امامه » .

وقد تحدث ابن الخطيب عن الحكمة في مبحث خاص من الروضة فقال: الحكمة القولية (النظرية والعلمية) هي التي يجدها الانسان بالعقل الاول وما يخص الحد والرسم وما يلزم عن ذلك من صور البراهين والبحوث العقلية ولوازم الاستقراء والحكمة الفعلية او العملية هي التي يستعملها الحكيم لغاية اما ليعمل بها فقط ويسمى القسم العملي الخير والقسم العقلي الحق وعلوم الحكمة طبيعي وهو الذي فيه يعلم كيف الشيء وموضوعه الجسم ومسائله من احوال الجسم من حيث هو جسم ورياضي وهو الذي يطلب بعلم كم الشيء والكم منه متصل كالسطوح والمجسمات والابعاد ومنفصل كالاعداد وموضوعه الابعاد والمقادير والالهي وهو الذي يطلب فيه تعلم ما للشيء وموضوعه الوجود المطلق ومسائله البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود.. ومن كان على بينة من كل علم وشعر بغير المتعارف كان الكامل والوارث والقطب والخاتم » .

ولا يخفى ما لابن سينا والفارابى من اثر فى القسم الفلسفى من هذا الكلام وما للحاتمى فيه من حيث وجهته الصوفية والكلمات الاخيرة الاربع شاهد على ذلك ·

ونجد هذا التقسيم الثلاثى لموضوع الفلسفة عند حكماء الاسلام كالفارابى وابن سينا وصدر الدين الشيرازى فقد قسم هذا الاخير الفلسفة كما ورد ذلك فى «فصل اقسام الحكمة النظرية» الى علم اسفل وهو الطبعى واوسط وهو الرياضى واعلى وهو الاعلى (انظر رسالته فى اقسام العلوم العقلية) · والشيرازى نفسه متأثر بابن سينا الذى يعرف الحكمة بانها «استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة» وقد قسم ابن سينا كذلك الحكمة الى عملية وهى مدنية ومنزلية وخلقية (ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية) وحكمة نظرية : طبعية ورياضية والهية وهى معرفة الربوبية (ومبداها مستفاد من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه) و «من أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحداهما فقد أوتى خيرا كثيرا» (رسائل الطبيعيات ص ٢ ـ ٣ طبع بومباى) ·

اما الفارابى فقد عرف الفلسفة تارة بانها حدا وماهية هى «العلم بالموجودات بما هى موجودة» (كتاب الجمع بين رأى الحكيمين) مؤكدا ان «الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله» (كتاب ما ينبغى ان يقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو ص ١٣ المطبعة السلفية) وتارة بان «الفلسفة هى التى تنال بها السعادة» (ص ٢٠ ـ ٢١) ولكنه يرجع فيقسم الفلسفة على غرار خلفه وتلميذه ابن سينا ومن نحا نحوه من الحكماء فيؤكد ان الفلسفة صنفان : صنف يحصل به معرفة الاشياء التى شأنها ان تفعل والقوة على فعل الجميل منها وهى الفلسفة العملية والمدنية وصنف به تحصل معرفة

الموجودات التى ليس للانسان فعلها وهذه نظرية والفلسفة المدنية تنقسم الى فلسفة او صناعة خلقية وفلسفة سياسية (ص ٨٠).

وقد نقل ابن نباتة المصرى فى كتاب سرح العيون وهو شرح رسالة ابن زيدون (المطبعة الاميرية سنة ١٢٧٨ ص ١٢٥) ان الكندى فيلسوف العرب قسم الفلسفة الى ثلاثة اقسام : العلم الرياضى وهو اوسطها فى الطبع وعلم الطبيعيات وهو اسفلها وعلم الربوبية وهو اعلاها وانما كانت العلوم ثلاثة لان المعلومات ثلاثة : علم ما يقع عليه الحس وهو ذات الهيولى كالطبيعيات وعلم ما ليس بذى هيولى وهو علم الربوبية او يتصل بالهيولى وان كان له انفراد بذاته كالرياضيات (العدد والهندسة والتنجيم والتاليف اى الموسيقى) .

وورد فى رسائل اخوان الصفا (ج ١ ص ٢٣ المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ان العلوم الفلسفية أنواع : اولها الرياضيات والثانى المنطقيات والثالث الطبيعيات والرابع العلوم الالهية وليس المنطق سوى أداة حتى عند الاخوان الذين حرروا فى رسائلهم فصلا بعنوان «المنطق اداة الفيلسوف» .

وقال الشهرستانى فى الملل والنحل : انقسمت الحكمة قسمين : علمى وعملى.. فالقسم العملى هو علم الخير والقسم العلمى هو علم الحق (على هامش الفصل لابن حزم طبع القاهرة ج ٢ ص ١٥٦) وكانى بابن الخطيب قد استقى ما كتبه عن علمى الحق والخير من الشهرستانى اما تحذير ابن الخطيب من تعاطى العلوم الفلسفية فليس ببدع فقد صدر هذا التحذير من علماء ومفكرين كثيرين فكتب ابن خلدون تلميذ ابن الخطيب فى آخر «فصل ابطال الفلسفة وفساد منتحلها» ما يلى : «فليكن الناظر فيها (اى العلوم الفلسفية) متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل ان يسلم لذلك من معاطبها » (ص ٥١٤) .

ورأى ابن خلدون أعدل من رأى شيخه لانه لا يرفض تعاطى الفلسفة بالمرة وانما ينصح بعدم ممارستها قبل الكرع من العلوم الشرعية وهذا امر معقول لما عسى ان يتركه الشذوذ والانحرافات الفلسفية من اثر سيء فى العقول التى لم تهذبها الشريعة .

وقريب من رأى ابن الخطيب رأى سلفه أبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ الذى قال فى فتاواه : «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته فى محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان » غير انه يخالف نظرية ابن الخطيب فى المنطق حيث يقول : «وما يزعمه المنطقى للمنطق من امر الحد والبرهان فقعاقع قد اغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية » .

وكتب جمال الدين ابو بكر محمد بن العباس الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٣ هـ. فى كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» ما يلى : «الباب الثالث فى الرد على الفلاسفة وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا فى المعقولات حتى وقعوا فى وادى الحيرة والخباط وتحيروا فى الالهيات وبنوا مقالاتهم على التشهى المحض والدعاوى الصرفة (ص ٦١ المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٨ هـ).

وحمل ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ. فى كتابه مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة (ص ١٧٢ القاهرة) على علم المنطق فقال :

واعجبا لمنطق اليونان كم فيه من افك ومن بهتان
مخبط لجيد الاذهان ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الاصول والمعانى على شفا هار بناه البانى

وجاء من بعد ابن الخطيب احمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٢ هـ. فقال فى كتاب «مفتاح السعادة ومصباح

السيادة» ما نصه · «اياك ان تظن من كلامنا هذا او تعتقد كل ما اطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة الممنوعة التى اخترعها الفارابى وابن سينا ونفحه نصير الدين الطوسى ممدوحا· هيهات هيهات ! ان كل ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموا انفسهم حكماء الاسلام عكفوا على دراسة ترهات اهل الضلال وسموها الحكمة·· (ج ١ ص ٢٦) ·

وقد كتب الامام ابو بكر بن العربى المعافرى فى تعريف الحكمة ما نصه :

«وليس للحكمة معنى الا العلم ولا للعلم معنى الا العقل الا ان فى الحكمة اشارة الى ثمرة العلم وفائدته ولفظ العلم مجرد عن دلالته على غير ذاته وثمرة العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه والجرى بمقتضاه فى جميع الاقوال والافعال (العواصم والقواصم ج ١ ص ٢٠٥ المطبعة الجزائرية)·

ذلك رأى بعض علماء الدين فى الفلسفة اتينا به لدعم نظرية ابن الخطيب وهناك علماء آخرون جمعوا بين الامامة فى الفلسفة والامامة فى الشريعة كابن رشد وابن حزم يجب ان نعرف رأيهم فى القضية فقد قال ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٠ فى كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص ٢٨ طبعة القاهرة) : «وينبغى ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروى والعمل الحق هو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنب الافعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمى العلم العملى » · وغير خاف ان ابن رشد انما يشير فى كلامه الى قسمى الحكمة النظرى والعملى ·

اما ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ· فقد قال فى كتابه «الملل والنحل» ما نصه : «الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير اصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها فى المعاد وحسن

سياستها للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشريعة هذا ما لا خلاف فيه بين احد من العلماء بالفلسفة ولا بين احد من العلماء بالشريعة (ج ١ ص ٩٤ طبعة القاهرة) ولكنه يقول فى كتاب «مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض» : «..فأفضل العلوم ما ادى الى الخلاص فى دار الخلود ووصل الى الفوز فى محلة البقاء » وقد رتب ابن حزم مراحل دراسة هذه العلوم حيث يجب البدء من خمس سنين بتعلم الخط وتاليف الكلمات من الحروف.. ثم «ينتقل (اى الطفل) الى علم النحو وعلم اللغة معا.. ولا بأس برواية شعر الحكم والخير ثم ينتقل الى علم العدد وطرف من المساحة.. واما الاشتغال باحكام النجوم فلا معنى له.. ثم يأخذ فى النظر فى حدود المنطق.. وفى خلال ابتدائه بالنظر فى العلوم فلا يكون منه اغفال لمطالعة اخبار الامم السالفة والخالفة وقراءة التواريخ القديمة والحديثة.. فيحدث له فيها بذلك زهد وقلة رغبة وليشرف على اغترار الملوك بها (اى الدنيا) وعظيم الحسرات النازلة بهم وبمخلفيهم.. وليقف على حمد المتقنين للاخبار وللفضائل فيرغب فيها ويسمع ذمهم للرذائل فيكرهها.. ويرى اخبار العلماء والصالحين ليحرص على مثل حالهم.. ويبادر به قبل انقضاء ايام سفره فانها قليلة جدا فلا شيء أوكد عليه من هذا الآن ما عدا ذلك من بؤس ونعيم ولذة ومال ورياسة وفقر وخمول ونكد فمنقض كله فى اسرع وقت» الى ان قال: «متى اشتغل مغفل للحقيقة عن علم الشريعة بعلم غيره فقد اساء النظر وظلم نفسه اذ آثر الادنى والاقل منفعة على الاعلى والاعظم منفعة.. ويجب الاستكثار من الكتب فلن يخلو كتاب من زيادة علم.. ثم يعتمد العلم الذى يسبق فيه بطبعه ويقبله بحيلته فيستكثر منه ما امكنه» .

فابن حزم لا يقل ـ رغم انتصاره للفلسفة ـ حماسة فى الانتصار للشريعة من خلفه ابن الخطيب وهنا يجب ان نفتح قوسين لبيان وجوه الشبه بين هذين الرجلين الذين لا شك عندنا فى ان احدهما قد استمد من الآخر فابن حزم الذى نعتبره من مصادر ابن الخطيب كان كاديب غرناطة وفيلسوفها متحفظا متشككا فى غير عناد ولا جحود مخلصا فى محبته

وصداقته يترفع عن مواجهة الشر بالشر سريع الغضب اسود المزاج محبا للشهرة كثير الزهو كريما عفيفا معتقدا فى غير ضعف فكرى ينزع الى العقل ويتوسط بين الاعتقاد والاعتزال وقد انعزل كلاهما عن السياسة بعد ان خاضا غمارها زمنا ونشبت عداوة بين كل منهما وبين ملوك عصره والف كلاهما فى التاريخ والاخلاق ونقد الحياة الاجتماعية وصودرت كتبهما وحاولا الدفاع عن نفسيهما فى احتجاج صاخب كما ابديا من الاستياء شديده لعدم ادراك مواطنيهما لسمو مكانتهما العلمية ونزاهتهما وسنتيهما ونزداد يقينا بأن ابن الخطيب كان نسخة من سلفه اذا قارنا بين بعض كتبهما ورسائلهما فلابن حزم رسالة فى السماع نقل عنها الشيخ مرتضى فى الجزء السادس من شرح الاحياء (ص ٥٧٤) كما لابن الخطيب رسالة فى فن الموسيقى وقد افاض كلاهما فى ذكر مآثر الاندلس مسقط راسيهما وفضل رجالها وكتب الاول فى الحب رسالة اسماها: «طوق الحمامة فى الالفة والآلاف» كما كتب الثانى رسالة سماها : «روضة التعريف بالحب الشريف» وفى الرسالتين تعريف لعلم الحب وغوارضه واسبابه واوصافه وانوعه والقواطع والفواصل وقد ظهرا فى هاتين الرسالتين بمظهرين اثنين : مظهر العالم الاخلاقى الذى يجتهد فى رسم صور قاتمة عن الرذيلة وصور جذابة عن الفضيلة والخير ومظهر العارف الخبير فى علم النفس وتحليل نزعاتها وخلجاتها واسرارها ولعل ذلك الوصف الذى كتبه دوزى فى تاريخه (ج ٣ ص ٣٣٨ ـ ٣٤٤) عن ابن حزم ينطبق ايضا على ابن الخطيب فقد قال : «ان وصف ابن حزم لحبه فى ترجمته لنفسه يكشف لنا فى نفسانية هذا البطل عن احساس رقيق خال من النزعات الجسمانية الى حد انه يمكننا ان نعتبره انموذجا استثنائيا للحب الروحانى العفيف على غرار علماء النفس الالمان الذين ينزعون فى حبهم منزعا افلاطونيا » وقد كتبا علاوة على ذلك فى الامامة والسياسة والرد على الزنادقة (كتاب اليقين فى النقض على الملحدين لابن حزم والرد على اهل الاباحة وحمل الجمهور على السنن المشهور لابن الخطيب) والاصول (المحلى لابن حزم ورجز ابن الخطيب فى اصول الفقه) وما ذا عساى ان ازيد فى تحليل مجالى

الشبه ونقط التجانس بين هذين الرجلين الذين كان كلاهما دائرة معارف مع مهارة فى الجدل وحدة لسان صارت مضرب الامثال ؟ ! لقد تجلت فى رسائلهما البليغة نصاعة المنطق وقوة البرهان ومتانة الايقان فى تناسق جلى مع مقتضيات العقل ولوازم الاستدلال المنطقى ! ألم ينتقدا ابتداع المعتزلة والمارقين من الدين او الموغلين فى الرجعية التقليدية العمياء ؟ وبالجملة فقد كان كلا الرجلين نسيج وحده فى عصره وامام القلم والعقل فى مصره وآية فى الابداع والعبقرية والنبوغ ! ! ٠

ابن الخطيب والمذاهب الفلسفية والصوفية

لقد حلل ابن الخطيب فى كتابه الروضة مذاهب الفلاسفة القدماء فى لهجة تنم عن بعض الرضى عن هؤلاء وان كان قد عد الفلسفة فيما سبق من الفنون الذميمة، فقد قال :

«الفلسفة الحكمة والفيلسوف محبها ٠٠ ومن الفلاسفة الاساطين فثاغورس وسقراط وأفلاطون وبقراط وديموقريطس وسائر المشهورين من الرواقيين والمشائين ٠٠ وهرمس الاكبر وأقليدس وهرقل الحكيم ٠٠ وارسطاليس وهو الحكيم المطلق المبدع الكبير المعروف الحق امام المشائين (؟) وواضع المنطق والذى فلاسفة الاسلام على رأيه أكبر المتقدمين فى آرائهم والمتأخرين وتلميذه الاسكندر الرومى٠٠ وجالينوس كلهم فاضل مولى وجهه شطر الاله متزلف الى رب مرتاض وعاشق بين موحد وموسط٠٠» ٠

ثم تحدث ابن الخطيب عن الفلسفة الهندية والنصرانية فقال : «ومن الهنود الذى وضع لهم الحكمة المصلحية٠٠ البرهمان والصولية والزهاد والعباد ورجال الرماد وأصحاب الفطرة وهم يهجرون اللذات الطبيعية جملة ويكثرون الجوع والرياضة عشاق فيما ولوا وجوههم شطره٠٠ فمن يراه فى كل الحيوان او فى النبات٠٠ والمهالكية والدهمكية والجهلكية والزرادشتية والصائمية المانوية والمزدكية٠٠ واصحاب يزدان

وهم قائلون بالاصلين.. ومن النصارى القائلين باجتماع اللاهوتية والناسوتية الثلاث : الوجود والعلم والحياة وان الله واحد بالجوهر وثلاثة بالاقنومية ويكنونها بالعلم والابن وروح القدس وهم الملكانية واليعطورية واليعقوبية وهم القائلون بآلهية المسيح وان الله ليس الناسوت ليباشر هداية الخلق شفقة عليهم.. واتباع هذا اللا' كلهم عشاق..» .

ثم تحدث عن الطوائف الضالة فى الاسلام وعن اهل الاعتزال فقال :

والحب حركهم لكل جدال والحب أقحمهم على الاهوال
والحب قاطع بينهم واضلهم عن نيل ما راموه كل ضلال
والحب انشأ فيهم عصبية بالقيل اضرم نارها والقال

ومن الشيعة القائلين بامامة على.. والخوارج.. يبتغون اليه (اى الحق) الوسيلة قوم بالطاعة وقوم بالمعصية وما منهم الا مدع فى المحبة متهالك حريص على السعادة بزعمه ممن قصد الحق فأخطأه واراد الصواب فضل عنه ».

وهذا شبيه بما قاله ابن خلدون عن الفلاسفة فى فصل ابطال الفلسفة: «واما قولهم ان السعادة فى ادراك الموجودات على ما هى عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود» الى ان قال : «واما قولهم ان الانسان مستقل بتهذيب نفسه واصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبنى على ان ابتهاج النفس بادراكها الذى لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لان الرذائل عائقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها وقد بينا ان اثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذى توصلوا الى معرفته انما نفعه فى البهجة الناشئة عن الادراك الروحانى فقط الذى هو على مقاييس وقوانين واما ما وراء ذلك من السعادة التى وعدنا بها الشارع على امتثال ما امر به من الاعمال والاخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين» ثم اكد ابن خلدون ان زعيمهم ابا على ابن سينا تنبه لذلك فى كتابه ـ المبدأ والمعاد ـ حيث ذكر ان المعاد الجسمانى لا يمكن

ادراكه بالبرهان لانه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية (ص ٥١٧ المطبعة الاميرية ١٣٢٠) .

والفارابى كذلك تنبه فى كلامه على الانسان الكامل وفائدة الدين الى «ان الانسان انما سبيله ان تفيده الملل بالوحى ما شأنه الا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه والا فلا معنى للوحى ولا فائدة.. فلذلك ينبغى ان يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس فى طاقة عقولنا ادراكه ثم ليس هذا فقط بل وتستنكره عقولنا ايضا.. فان الانسان وان بلغ نهاية الكمال فى الانسانية فان منزلته عند ذوى العقول الالهية منزلة الصبى والحدث والغمر عند الانسان الكامل » .

ثم قال ابن الخطيب : «واشتهر بالحكمة بعد فى الملة الاسلامية جماعة فى الشرق والاندلس» ثم ذكر منهم جماعة وصفها بأنها محبة عاشقة مستهلكة » .

وكأن ابن الخطيب لم يجد المجال واسعا للاستيفاء فوعد بالعود الى ذلك قائلا : «والحق الذى نعول عليه ونصل الى المهيع القريب اليه نفرد له رسالة نعهد عندها عهدا بقتضى اختصاصها ويعين اشخاصها.. وفى تلك الثقاية نودع ان شاء الله ما الهمنا الحق اياه من الحق الذى لا جمجمة فيه » .

ولعل ابن الخطيب الذى اضطرته الظروف والوضعية الخاصة التى كانت له فى المملكة الاندلسية وكونه الف هذا الكتاب للامير ابى محمد بن ابى الحجاج ـ الى هذه الجمجمة لم يجد متسعا للتصريح بآرائه فوعد بان يستوفى الكلام فى رسالة خاصة ولكن لعل الزمان لم يسعفه بذلك لانه لم يكتب فى الفلسفة بحثا بعد الروضة وكيفما كان الامر فالظاهر ان ابن الخطيب آراء جريئة لم يجد الشجاعة الكافية لبثها .

ثم حلل ابن الخطيب بعد ذلك فى اسلوب موضوعى لا نكاد نتبين من خلاله موقف الرجل الصريح ازاء الفلسفة القديمة ـ نظريات الحكماء الالهيين وكأنى بالرجل يستعظم جرأة بعض الآراء فى هؤلاء الحكماء فيدعمها بقالوا ويقولون احترازا من ان تنسب اليه وقد لخص فى بضع

ورقات اهم نظريات الالهيين فى العلة الاولى وسبب الاسباب ومبدأ المبادىء وواجب الوجود والنور والعقول والنفوس والهيولى والجسم المطلق اى الفلك والارواح العلوية والاجسام العنصرية والموجودات الكلية والجزئية وتدرجها فى الكون ومعارج النفس وسعادتها وسبل تحقيق هذه السعادة واستنتج فى الاخير ان سقراط ومعلم الخير افلاطون «وامام المشائين ارسطو» كلهم «محبون مشتاقون الى نور السماوات والارض وان سعادتهم من محبته» ولم يزد على ذلك شيئا ! .

ثم تخلص الى «رأى اهل الانوار» الذين «يدعون انه لا ينتظم امرهم فى هذه القواعد الاشراقية دون سوانح نورية» فحلل مذهبهم فى حقيقة النور والوجود والجواهر الظلمانية والبرزخ وهو الجسم ونظرية انتظام الوجود من المحبة والقهر ويحاول ابن الخطيب شرح بعض العبارات الغامضة كذكره بأن «النور الاصفهندى» عند الاشراقيين هو النفس على ما يظن ثم ختم هذا التحليل بقوله : «وثبت عندهم كما يفهم ذلك من السياق ان لا فعل ولا انفعال ولا حركة ولا لذة الا عن النور.. فهؤلاء عشاق الانوار وملتمسون السعادة من تلقائها لقربها من نور الله ».

ثم عرج ابن الخطيب على رأى الحكماء الاسلاميين امثال الرئيس ابى على بن سينا وابى نصر الفارابى وابى الوليد ابن رشد وابن الطفيل وابى بكر بن الصائغ «الى ما لا يحصى» فحلل نظريتهم فى الوجود الممكن والواجب وحقيقة الانسان المؤلفة من الروح والنفس والجسم وماهية الاجسام الاثيرية والجسم الكلى والنفس الكلية والعقل الاول او العقل الكلى المفيض على النفس المفيضة على الجسم وهذا العقل هو المعبر عنه بالقلم والنفس الكلية هى المعبر عنها باللوح - ثم القوى النفسية والمقامات الروحية من فناء ونظر وسلوك وعرفان !.

وختم لسان الدين سلسلة تحليلاته بفذلكة عن آراء بعض الصوفية كابن الفارض والفرغانى ومحيى الدين الحاتمى وابن سودكين الدمشقى وابى بكر بن العريف وابى الحكم بن برجان وابى الحسن بن قسى فكتب ما نصه: «..قالوا ما معناه ان الحق لم يدرك من كنهه الا الآنية والوحدة

وان تلك الوحدة الازلية المحيطة نشأت عنها الاحدية والواحدية وكانت جامعا وبرزخا بينها كما كانت المحبة جامعا بين المحبة والمحبوبية والكل عين واحدة وهى عين ذات الحق وتلك الوحدة المرسلة تسمى من حيث سقوط الاعتبارات غير المتناهية واحدا ومتعلقها ظهور الذات وكأن الواحد للاحدية بمنزلة المظهر المتجلى او المادة للصورة والواحدية تصح اليها الاضافات والحاق الاعتبارات ولا يصح شيء من ذلك الا للاحدية وضعا لا حقيقة حتى لزم بعضهم ان الواحد الاحد اسم مركب والفيت الاعتبارات والآثار التابعة للواحدية بمنزلة اجناس عالية هى مسمى الفاظ تدل على حقيقة اسماء الذات..» الى ان قال: «فتجلى الذات الاقدس على نفسه.. فظهر لنفسه فى نفسه وتضمن هذا التجلى من حيث الحديث والاخبار المذكور كمالا مضافا اليه واحساسا بذلك الكمال كان اصل الحياة والعلم والقدرة والارادة وحكم تحقيق تفصيل الكمال تحقيقه الوجود بافاضة الايجاد على كل حقيقة وبرزخية التعين الاول بحقيقة العدل والاقساط فى القوابل كلها والكل غير واحد فى التعين الاول واول مراتب العلم الذى هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه فى كل اعتبار ففى الالهية الهيا وفى الكونية كونيا والكل مظاهره». ثم تحدث ابن الخطيب عن الحضرة العمائية والكون الهبائى وعلق فى الاخير عن تأولات اصحاب الوحدة فقال: «وكتابنا غير موضوع للمشاحة وهم محبون مستهلكون ومن مقدمات اهل العلم ان الحديث اذا كان له ظاهر وباطن وللباطن تاويل ما فالاصل الوقوف مع الحقيقة وهو الظاهر ولا يعدل الى المجاز وهو الباطن فى القضية الا بعد انعقاد الاجماع على عدم ارادة الحقيقة منه فيما يذهبون الى تأويله من الحديث الصحيح ...».

ويصف ابن الخطيب جميع الفلاسفة والصوفية والمعتزلة والطوائف الاخرى بأنهم محبون عاشقون ولعله تاثر بنظرية القائلين بان الوجود كله عشق كجلال الدين الرومى الذى يقول فى ديوانه شمس تبريز: «كن ثملا بالعشق فان الوجود كله عشق ! ».

وهنا تطرق ابن الخطيب الى الكلام على اهل الوحدة المطلقة من المتوغلين كابن سبعين والششترى الذين يقولون بأن الزمان والمكان والغيبة والظهور والالم واللذة والوجود «انما هى اوهام راجعة الى اخبار الضمير وليس فى الخارج شىء فاذا سقطت الاوهام صار مجموع العلم بأسره وما فيه واحدا وذلك الواحد هو الحق وانما الحق مؤلف من طرفى حق وباطل فاذا اسقط الباطل وهو اللازم بالاوهام لم يبق الا الحق ..
والتعبد عبارة عندهم عن التزام الاوهام الواقع بها التعدد وان التعدد باطل.. وقالوا.. والعالم لا يصح ان يقال فيه قديم ولا محدث اذ ذلك مبنى على الزمان والزمان وهم اذ هو مقدار الحركة والحركة وهم وما تم الا خبر مجرد لا شىء منه فى الخارج».. وبعد كلام طويل حمل فيه على هذه الطائفة اورد نونية الششترى التى يقول فيها :

ولم تلف هذا الكون الا توهما ... وليس بشىء ثابت هكذا الفينا
فرفض السوى فرض علينا لاننا ... بملة محو الشك والشرك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه ... ورافضه المرفوض نحو وما كنا
تبدت لك الاوهام لما تداخلت ... عليك ونور العقل اورثك السجنا
أمامك هول فاستمع لوصيتى ... عقال من العقل الذى منه قد تبنا
فنحن كدود القز يحصرنا الذى ... صنعنا بدفع الحصر سجنا له منا

وقد عثرنا فى مخطوط لابن خلدون اسمه «شفاء السائل فى جملة مسائل» على الفصل نفسه بما فيه من تقاسيم وآراء واذا استثنينا بعض التقديم والتأخير امكننا ان نقول بأن الفصلين لا يختلفان وانهما لا يكونان فى الواقع الا فصلا واحدا نقله ابن خلدون عن ابن الخطيب او العكس نقلا حرفيا الا ان ابن الخطيب يخلل ذلك باشياء لا توجد فى المخطوط الخلدونى ويظهر ان مجموع اجزاء فصل الروضة متماسك، فهل اقتضب ابن خلدون هذا الفصل الممتع فى «شفاء السائل» نقلا عن ابن الخطيب ؟ لا يمكننا ان نبت فى المسألة بتا فاصلا وان ضيق نطاق بحثنا لا يسمح بهذا الاستطراد الذى يستلزم تحقيق مناطه استقراء بعض النصوص والموازنة بينها .

وقد عقد ابن الخطيب آخر بحثه عن الفلاسفة والمتصوفة فصلا فى «الصوفية وهم سادة المسلمين» وسرد فى طليعته اسماء افذاذ الصوفية الذين نجدهم فى الرسالة القشيرية التى نقل عنها صراحة قائلا : «فذكر هؤلاء بركة مضمونة ونحن نجتزى من ذكر سيرهم واخبارهم بكتاب الرسالة القشيرية » ثم تحدث عما يسميه بالمريدين والعباد والسالكين والذاكرين والمحققين وتكلم بعد ذلك على الشاذلية التى كانت اشهر الطرق فى الاندلس والمشرق فى عصره فبين بعض خصائصها وهنا لخص نظريته فى جميع هاته الفرق والطوائف فقال : «ما كل طريق توصل ولا كل تجارة على الربح تحصل ومن العشاق مطرود ومهجور وموصول وموعود ومغبوط ومحسود ومحروم ومحدود والكل دائرة مفروضة وهالة حول قمر الحق معروضة تعود الحظوظ من محيطها المحدود فالفيلسوف يروم التشبث بالعلة الاولى ويعنى بها ذات الحق وان يتحد بالثانية وهى مرآة وجه الحق والاشراقى يروم التجوهر بنور الانوار.. والاتصال به بواسطة من الحق والحكيم ان يؤديه فكره الى الحق ثم يفنى فى الحق ثم يبقى بالحق والمتشرع ان يجن فى جنة الحق ويحصل على جوار الحق وينظر الى وجه الحق وصاحب الوحدة المطلقة ان يكون المتفرق عين الحق». ويتبين من هذا ان ابن الخطيب يميز بين الفلسفة والحكمة ولعله يرى كابن رشد ان الحكماء هم الفلاسفة الاسلاميون وما عداهم فحكماء ان كانوا فلاسفة الهيين ! .

وقد ابتدع ابن الخطيب طريقة طريفة فى بيان بعض رأيه فى هذه الطوائف فتخيل ان رقاعا خرجت يوم القيامة وقد كتبت عليها عبارات ساقها ابن الخطيب كأنها من غيره فقد كتب عن اصحاب الوحدة واصفا اياهم بقوله: «ومنهم من لم يأخذه نعت ولا تعين له فوق ولا تحت ولا حمد ولا مقت لو نطق لقال انا المعدوم الموجود والشاهد المشهود الا بعد المدين كما بعدت ثمود» وخاطب امثال ابن قسى بقوله : «لم تعتمدوا من العقل دليلا ولا تفهمتم فى مجازات العقول قليلا وهولتم باصلاح غيركم تهويلا وادعيتم الشهود ولم يجعل الله فى الاحتجاج به الا للانبياء سبيلا وبينتم الحقائق

على قياس ونظر من غير عين للعقل والنقل ولا اثر.. وعسى ان تكونوا ممن اخطأ باجتهاده فاثيب واستغفر فسمع لا تثريب فثمرتكم صحيحة والمقاصد من التبعة مريحة اذا كانت صريحة ولولا الافتيات لوضحت فى ميدان السبق لكم الشيات لكن شانكم الهذيان وقلبت منكم بضعفائكم من المتاخرين الاعيان كابن قسى وابن راطل وابن برجان».

وخاطب اصحاب الوحدة كابن سبعين بقوله: « ذهب بوجودكم العدم وابتلع حدوثكم القدم ورضيتم بالاشراف فى الاستشراف والتوغل لزيم الانحراف ومن جعل الحس وهما فقد كابد العيان ظلما والعقل الذى عظمتم هو اله حكمكم واداة علمكم والعوالم اوثق من ان تكون تمويه راقش والوجود المطلق ابسط من ان يصير ابا براقش..» وخاطب الصوفية بقوله: «انتم الاحباب ولكم تفتح من الجنان الابواب ركبتم ظهور الاعمال وركب غيركم ظهور الا مال وفزتم الاذيال ومن دونكم يجول عناكب الخيال فبدايتكم الاساس الوثيق الذى يبنى عليه التحقيق ونهايتكم اليها ينتهى الطريق وبها يحط فريق الله ونعم الفريق اولكم المقرب المدرب واوسطكم المفرد المعرب وآخركم الولى المقرب حضرتم بذكر محبوبكم حتى غبتم فهنيئا لكم طبتم حواس مسدودة وخيوط افكار ممدودة ومشاهد مشهودة.. لو اشتمل العلم على عملكم لكان الكل من عملكم ».. الى ان قال واصفا مشهد القيامة : «قال المخبر فرأيت وجوه قوم قد تهللت ونواسيم المسرات نحوهم قد اقبلت ومن سواهم من خالص وزائف بين راج وخائف وسمعت ان طائفة استدعيت بحث حفى وادخلت من باب خفى فقيل لهم هم اصحاب الحزب المكتوم وارباب المقام غير المعلوم جعلنا الله منهم برحمته».

وابن الخطيب من الذين يعتقدون الصوفية واحوالهم ويرجون منهم النفحات والبركات وحسبك استجداءه مخاطبا الولى الكبير ابا العباس السبتى حين زاره بمراكش وما شهد له به من تصرف حتى بعد مماته :

يا ولى الاله انت جواد ... وقصدنا الى حماك المنيم
راعنا الدهر بالخطوب فجئنا ... نرتجى من علاك حسن الصنيم

فمددنا لك الاكف نرجى عودة العز تحت شمل منيع
قد جعلنا وسيلة تربك الزا كى وزلفى الى العليم السميع

ثم قال: «يا ولى الله الذى جعل جاهه سببا لقضاء الحاجات وتصريفه باقيا بعد الممات وصدق نقل الحكايات ظهور الآيات..».

نظرية المعرفة

المعرفة فى اللغة العلم الا ان المعرفة تتعدى الى الله بنفس لفظها بخلاف العلم وقد استمد ابن الخطيب بعض ما كتبه عن المعرفة من القشيرى والخراز وبالاخص من ذى النون المصرى وقد كان ذو النون من اوائل الصوفية الذين تكلموا عن المعرفة فهو يقسمها الى معرفة توحيد وهى فى مقدور كل المومنين ومعرفة الحجة والبرهان وهى معرفة علماء الدين والفلاسفة ومعرفة صفات الوحدانية وهى معرفة الاولياء «وحقيقة المعرفة حيرة» فى نظره ولعل هذا لا يبعد كثيرا عما اكده الحاتمى فى الفصوص عند ما قال بان «الهدى هو ان يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم ان الامر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة» (ص ٢٠٠) وذو النون اول من وصف المراحل المختلفة التى تجتازها الروح فى سبيلها الى الله والمعرفة فى نظره تؤدى الى الاتحاد بالله والحب الخالص المجرد من المصلحة الذاتية هو سبيل الصوفى الى المعرفة والوصول الى الله ومن نتائج المحبة عنده الانس «والانس بالله نور ساطع والانس بالناس غم واقع» وقد سبق لنا ان بينا علوم العارف لدى الكلام على مراتب الكمال الثلاث وقد تساءل ابن الخطيب عن المعرفة واسبقيتها للحب فقال: «ان من قال المعرفة متقدمة على المحبة فانما اراد المعرفة اللغوية التخاطبية.. ومن قال المحبة متقدمة على المعرفة عنى بالمعرفة المعرفة الثابتة وهى المقام المعروف بمعرفة الله الذى لم يحصل الا بباعث محبته ولولا المحبة ما صح اذ المحبة هى

الميل الاكيد للشيء او الحركة الى التماس الكمال لقربه فتكون المعرفة اللغوية سبب اول المحبة والمحبة وما قبلها سببا للمعرفة الاصطلاحية » (١).

وابن الخطيب يؤكد كذى النون ان تفاوت الناس فى المحبة راجع لتفاوتهم فى معرفة الله .

وقد كتب لسان الدين فصولا ممتعة فى المعرفة حررها فى اسلوب ادبى صوفى خلاب حيث قال :

«المعرفة اختراق المراتب الحسية والنفوس الجنسية القدسية والبروز الى فضاء الازل اذا فنى لم يكن وبقى لم يزل مع عمران المراتب ورؤية الجائز فى الواجب.. المعرفة مقام يتألف من جمع مفروق واقبال وشروق وسل عروق ورد مسروق حتى يذهب الكيف والاين ويتعين العين المعرفة مقام سامى المنعرج عاطر الارج ينقل من السعة الى الحرج ومن الشدة الى الفرج.. المعرفة عين ان لم تبصر اجزاها احسن الله عزاها وحقيقة ان لم يجعل الفراق ازاها كانت الغيرة جزاها فهى دائرة مركزها يجمع ومحيطها فى التفريق يطمع ليستقبل الملك اجمع ويرى من يرى ويسمع من يسمع، المعرفة صعود ونزول ووقوف ووصول فلا الوصول عن البداية يقطع ولا البداية عن النهاية تمنع من له الامر اجمع كل ما

---

(١) الغزالى يقدم المعرفة على الحب ويجعل الحب نتيجة للمعرفة وقد سبق بهذه الفكرة سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) الذى كان يرى حيث يرى الله ونعوت كماله وحقائق اسمائه هى التى تجذب القلوب الى محبته وطلب الوصول اليه لان القلوب انما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه وتشتاق اليه وتلتذ بقربه وتطمئن الى ذكره بحسب معرفتها بصفاته فاذا ضرب ضرب دونها حجاب معرفة الصفات والاقرار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لها اذ وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممتنع (المدارج ج ٣ ص ٢٢٤) .

شاء يصنع حصل القصد واستقر فلم يبق مطمع ... » (١) .

وقد فصل ابن الخطيب مراتب العارفين وهى ثلاث ثم اقسامهم وهى سبع زمر: (اهل التقليد واهل النظر واهل التنزيه واهل التشبيه واهل العجز واهل الاتحاد واهل التحقيق) ثم مدارج ارتقاء العارف وآخرها التشبه بالعالم الاقدس «وفى هذا الطور يعاين العارف كل الجمال ومعدن جزئه فيهيم به ويستعد لقبول الفيض من ذاته فيتوصل منه الى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده..».

نظرية الجمال

يقول ابن الخطيب: «الوجود كله ظلمة لولا نور الله الذى اشرق عليه ولا نور الا نور الله.. ونوره الاقدس هو سر الوجود والحياة والجمال والكمال.. فكل ما وقعت عليه حواس الادراك مما يفيدها (اى النفوس) جنسه او يثير نفحتها جماله او يبهرها نوره او يسوقها حبه او يروقها تناسبه وحكمته ليس الا نور الله.. والجمال على نوعين فالجمال المطلق لا يليق الا بالله.. وهو الجمال الالهى الذى لا يعلل ولا يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه.. والجمال المقيد ايضا نوعان جمال كلى وهو الجمال الالهى السارى من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله من عقل ونفس وفلك وكوكب وطبيعة وجسم وهيولى وعنصر ومعدن ونبات وحيوان قد نال منه

---

(١) الى ان قال: «العارف هش بش بسام فيجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه.. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شىء فانه يرى فيه الحق» وهذه العبارة الاخيرة مع الاولى من كلام ابن سينا فقد نسبها اليه الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه عن «محمد عبده» ثم قال ابن الخطيب : «العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيبة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن صحبة الباخل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تحرفها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق.. ».

كل بقدر احتماله ولولا ذلك ما بقى وجوده ولا برزت حقيقته ولا قامت ذاته وهو سر الوجود كله وبه ظهر ومدده متصل ٠٠ فلا يتجلى حق تجليه الا لمن صار الحق سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به وبالجملة من صارت ذاته كلية ادرك الجمال الكلى او جزئيه ادرك الجمال الجزئى ومن ادرك هذا الجمال الكلى٠٠ وتوصل اليه لم ير للاشياء معنى الا العدم وان وجودها انما هو ذلك النور٠٠ وجمال جزئى وهو خفى وجلى فالخفى جمال فى الشىء معقول عن الحواس ولا يدرك الا بنور العقل الذى يناسبه ويرجع الى المعنى الاول وهو ان يستتبع العقل ذلك الجمال الخفى حتى ينتهى به الى اصله والجمال الجلى وهو الذى يتعلق بالجسوم لا على جهة الحلول فيها انما هو اشراق واثارة وهو مدرك الحواس التى لا تدرك شيئا مع اشكال الجسوم واوضاعها وما ادركته انما هو الجمال ومظهره لا ذاته والنفس هى التى تجرده من العلائق بعد ذلك بصورة الشم والجسم ادركت النفس بسببه الجمال وهو الذى يسمى بالكمال٠٠ فالجمال الخفى هو المعنى المجرد من الجمال اللائح على الاشكال الانسانية ولا يدرك بالحواس٠٠»

وهذا هو ما اشار اليه ابن الفارض بقوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التى روحى بها تصبو الى معنى خفى
ومعنى وراء الحس فيك شهدته به دق عن ادراك عين بصيرتى

وابن الفارض يميز ايضا بين نوعى الجمال : المطلق والمقيد حيث يقول :

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة

نظرية المحبة

المحبة عند ابن الخطيب اسم جامع لاقسام الحب والعشق (١) والفرق بينهما ان المحب لا يخلو اما ان يستعمل المحبة او تستعمله وكان

---

(١) عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ٠ كان يؤثر لفظة العشق على لفظة المحبة فى جانب الله لانها فى رأيه اثر من الآثار اليهودية والمسيحية (١٧٤ Lescique - Massig) وقيل العشق غير جائز فى حق =

له فيها تكسب واختيار سمى محبا اصطلاحيا وان استعملته المحبة بحيث لا يكون له فيها اختيار ولا تكسب سمى عشقا فالمحب مريد والعاشق مراد

المحبة اصل الوجود (١) والوجود كله مبدأ المحبة والبغضة وهما علتا الكون والفساد والبغضة تقابل المحبة مقابلة العدم كالنور والظلمة «اذ لا معنى للظلمة الا عدم النور والعدم لا ذات له·· والحب معنى الوجود المقيد·· والانسان اخص الجميع بالمحبة المؤدية الى محبة الله تعالى التى فى ضمنها السعادة والبقاء ·

وقد قسم ابن الخطيب المحبة الى محبة نوال ومحبة مناسبة وهى التخلق بصفات المحبوب ومحبة جمال ومحبة ممازجة وذكر مراتب الحب وهى الهوى والصبابة والعشق والتبتل والعلاقة والولوع والكلف والشغف والألفة والغرام والخلة والتتيم والوله والتدله والاصطلاح والهيام والجوء واللوعة واللاعج والبلبال والتبال وقد عرف كل مرتبة على غرار ابن قيم الجوزية فى روضة المحبين (ص ٢٥) الذى ذكر علاوة على ابن الخطيب العلاقة والصبوة والمقة والوجد والدنف والشجو والشوق والخلابة والتباريح والسدم والغمرات والوهل والشجن والاكتئاب والوصب والكمد واللذع والحرق والسهد والحنين والفتون والجنون واللمم والخبل والرسيس والداء المخامر والود والخلم والتعبد ! ويرى ابن القيم كابن الخطيب «ان العالم العلوى والسفلى انما وجد بالمحبة ولاجلها وان حركات الافلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة

– الله لانه كما قال ابو على الدقاق مجاوزة الحد فى الحب والحق سبحانه لا يوصف بانه جاوز الحد (الرسالة القشيرية ص ١٤٥) ولكن ابا الحسن النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ· رأى ان العشق ليس اكثر من المحبة (Massiyng - Recuicide Tesby c'nédits p. 51) ومع ذلك فان مالك ابن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ· لم يكن يستعمل لفظة الحب فيما يتعلق بالله ولكن يستعل بدلها لفظة الشوق ·

(١) قال ابن الفارض يصف المحبة:

وقامت بها الاشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم

كل متحرك انما وجدت بسبب المحبة (روضة المبين ص ٦٣) وكذلك ابن عربى الحاتمى الذى يقول فى فصوص الحكم «٠٠ان الحركة ابدا انما هى حبيبة٠٠ الاصل حركة العالم من العدم الذى كان ساكنا فيه الى الوجود ولذلك يقال ان الامر حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب٠٠» (ص ٢٠٣)٠

والمحبة انواع: محبة المحدث للمحدث والمحدث للقديم والقديم للقديم٠٠ فمحبة المحدث للقديم محبة فرع لاصل وحنين جزء لكل ومحبة القديم للمحدث محبة مؤثر لاثر وصانع لصنعه٠٠ ومحبة القديم للقديم ثناؤه على نفسه٠٠ والنفس انما تحب الملائم٠٠ والمحبوب الاول عند كل شىء نفسه التى بها احب ومن اجلها احب ٠

والمحبة اصل وعنصر وباب جامع لجميع المقامات الصوفية والاحوال الذوقية والمقامات مندرجة فيها٠

والمحبة ليست لا من قبيل ما يكتسب ولا من جنس ما يختار٠٠ الا ان الانسان ربما تسبب فيها واكتسب عللها (١)٠

ـــ وقد صرح ابن الخطيب بانه احب فى صباه وان هذا الحب اداه الى الحب الالهى : «ولا آنف من ذكر الهوى بعد ان خضت غماره واجتنيت ثماره واقمت مناسكه وجماره وما ابرىء نفسى ان النفس لامارة فالهوى اول تميمة قلدتنى الداية٠٠»٠

الفت طريق الحب حتى اذا انتهى ... تعوضت حب الله عن حب غيره
وبداله من بعد ما اندمل الهوى ... برق تالق موهنا لمعانه

«وعن لى ان اذهب بهذا الحب المذهب المتادى الى البقاء الموصل الى ذروة السعادة فى معارج الارتقاء الذى غايته نعيم لا ينقضى امده ولا ينفد مدده ولا يقصر وصله ولا يفارق الفرع اصله حب الله المبلغ الى قربه المستدعى لرضاه٠٠٠ »٠

---

(١) يرى ابن الفارض عدم الاكتساب حيث يقول:
فنلت ولاها لا بسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وعذلت اهل العشق حتى ذقتـه فعجبت كيف يعيش مـن لا يعشق

بلاني (الحب) بالغرض الذى هو من القلوب سر اسرارها ومن افنان الاذهان بمنزلة ازهارها ومن الموجودات واطوارها قطب مدارها... وعسى الذى انطق شوقا ان ينطق ذوقا والذى حرك سفلا ان يحرك فوقا والذى يسره مقالا ان يكفيه حالا ونحمد الله على الكلف بهذه الطريقة وما يلقاها الا ذو حظ عظيم ..

الحب حياة النفوس الموات وعلة امتزاج المركبات وسبب ازدواج الحيوان والنبات.. ليس كالحب الذى دون فيه المدونون ولعبت بكرة اقباسه صوالج الجنون وقاد الهوى اهله بحبل الهون وساقت فيه للمنون حين نظرت النفوس من سفلى الجنتين ورضيت الاثر عن العين وباعت الحق بالمين ولم تحصل الا على خفى حنين.. وارحمتا لعشاق الصور.. كلفوا بالمحاسن الزائفة الزائلة..

فـارقنى الـرشد وفـارقـتـه لما تـعشقـت بشىء يمـوت

انما الحب الحقيقى حب يصعدك ويرقيك ويخلدك ويبقيك ويطعمك ويسقيك ويخلصك الى فئة السعادة ممن يشقيك ويجعل لك الكون روضا ومشرب الحق حوضا ويجنيك زهر المنى ويغنيك عن اهل الفقر والغنى ويخضع التيجان لنعلك ويجعل الكون متصرف فعلك ليس الا الحب ثم الوصل والقرب ثم الشهود ثم البقاء بعد ما اضمحل الوجود فشفيت الآلام وسقط الملام وذهبت الاضغاث والاحلام واختصر الكلام ومحيت الرسوم وخفيت الاعلام ولمن الملك اليوم والسلام .

وكتب ابن الخطيب فى المحبة فصولا اشبه بالتى كتبها حول المعرفة: « المحبة بحـر بعيد الشط وخـط والفناء منتهى الخط.. المحبة مهوى بعيد ومجال وعد ووعيد من خل يقلى ثم خيال يولى.. المحبة ظهر لا يركبه من يرى الموت فينكبه ولا يعلوه من ياتـى الـى وادى الفنـاء فيسلوه.. كم قصمت المحبة من ظهـر وكم صيـرت من سـر الى جهر اولها العاقل المشهور وآخرها الطى المنشور ثم الموت والنشور.. المحبة أنس يستدرج ثم شوق يلجم ويسرج ثم فناء يزعج عن الوجود ويخرج.. المحبة كاس كم

جردت من كاس وآس من شمه لم يجد من آس.. المحبة رقة ثم فكرة مسترقة ثم ذوق يطير به شوق ثم وجل لا يبقى معه طوق ثم لا تحت ولا فوق.. الهوى هوان وحمام له الوان دمع ساجم ووجد هاجم وهيام لا يبرح ثم وراءه ما لا يشرح.. الهوى طريق ولسلوكه فريق الزاد سر مكتوم ووفاء معلوم.. الحب حج ثان لا يثنى نفس المريد عنه ثان طريقه التجريد وزاده الفكر وطوافه المعرفة وافاضته الفناء.

وقال ابن الخطيب فى قصيدة مدح فيها النبى صلى الله عليه وسلم :

سل ما لسلمى بنار الهجر تكويني وحبها فى الحشى من قبل تكويني

ولعله اخذ فكرة قدم الحب من ابن الفارض الذى يقول :

وهمت بها فى عالم الامر حيث لا ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى
تقدم كل الكائنات حديثها قديما ولا شكل هناك ولا رسم

وقال ابن الخطيب يصف اعتزاله الحب الجسمانى بعد ما اشتعلت ناصيته :

اعار جناب اللهو صفحة معرض وعاف الهوى وردا وان عذب الطعم
واضرب عن حظ الهوى عندما استوى وقد اجملت جمل وقد انعمت نعم
لقد شقيت طوع الصبابة انفس جفا الرشد مثواها وباينها الحلم
وتهلك دون الشهد شأن ذبابة ومن دون ذاك الشهد لو تشعر السم
علاقة وهم فى الخيال تحكمت ويا شدما يجنى اذا استحكم الوهم
اذا لم يقدها بالغرام وجودها الى عدم الوى بموجودها العدم

وقد عبر ابن الفارض عن هذا الفناء فى المحبوب فقال :

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتى
فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلت

ولا شك ان ابن الخطيب استقى مواد ما كتبه فى الحب عن سلفه من الصوفية المتقدمين كالجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ الذى استعمل لفظة المحبة وقال فيها كلاما يعده صوفية وقته خير ما قيل فى تحديدها وقد عنى القرن الثالث بمسالة المحبة حتى ان المحاسبى المتوفى سة ٢٤٣ هـ وضع

فيها فصلا خاصا هو اشبه ما يكون برسالة ذكر فيه ان الحب منة الهية اودع بذرتها فى قلوب محبيه كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحب وكشف اسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد وكان ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ يستعمل لفظة الحب كما كان اول من فصل مسالة المعرفة (Lesique Massignon p. 186) اما المدرسة الخراسانية فى القرن الثالث ففيها يحيى بن معاد الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ الذى استعمل لفظة الحب استعمالا صريحا ويقول عنه ماسينيون بانه اول من اعلن حبه لله فى شعر صريح الاسلوب.

وقد وصف الجنيد حال المحب فى المحبة فقال : «عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه ناظر اليه بقلبه احرق قلبه انوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من استتار غيبه فان تكلم فبالله وان نطق فمن الله وان تحرك فبامر الله وان سكن فمع الله فهو بالله ولله ومع الله».

وعرف الحلاج حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع اوصافك» وقال ابو يعقوب السوسى: «لا تصح المحبة الا بالخروج عن رؤية المحبة الى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة» (انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٣-١٤٨) ويقسم عمر السهروردى الحب الى عام وخاص فالعام هو امتثال الامر وربما كان حبا من معدن العلم بالآلاء والنعماء وهذا الحب من المقامات لان لكسب العبد فيه مدخلا والحب الخاص هو حب الذات الناشىء عن مطالعة الروح وفيه السكرات وهو اصطناع من الله الكريم لعبده واصطفاء له وهو من الاحوال لانه محض موهبة (العوارف على هامش الاحياء ١٣٤٨ ج ٤ ص ٣٣٥) وقال ابن عربى فى شرح ترجمان الاشواق (ص ٤٠) : «ما ثم دين اعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن ادين له به ! » وقال فى نفس الصفحة «بأن محبى الصور الكونية يتعشقون الكون فى حين ان محبى الذات العلية يتعشقون العين والشروط واللوازم والاسباب فى كل من الحبين واحدة.» اما رابعة العدوية فقد قال عنها الاستاذ ماسينيون انها تركت فى الاسلام اريجا من الولاية لن يتبخر

وانها استعملت فى غير تردد لفظة الحب فى العشق الالهى معتمدة على ما ورد فى القرآن (Lexique 193) وهى التى تقول :

احبك حبين حب الهوى وحبا لانك اهل لذاك

وقد فسر الغزالى حب الهوى بقوله: ولعلها ارادت بحب الهوى حب الله لاحسانه وانعامه عليها بحظوظ العاجلة (احياء ج ٤ ص ٢٦٦) .

ولا يخفى ما كان لهذه الاقوال من اثر قوى فيما كتبه ابن الخطيب عن المحبة .

خاتمة

بهذا نختتم بحثنا عن ابن الخطيب وهو بحث يقتضى استيفاء بعض مناحيه استقصاء واستفاضة ولا تفى ثلاثة مجلدات لاستقراء مجموع ما انطوت عليه حياة هذا الرجل الفياضة بالنشاط والمثابرة وشواهد العبقرية والنبوغ ولكن ضيق الوقت وشساعة الموضوع اضطرانا الى تشذيب كثير من الاطراف وتركيز الفكرة وحصر الوجهة فى ناحية واحدة من نواحى حياة هذا الرجل المخصابة وتلك الناحية هى تحليل مؤلفات ابن الخطيب واستجلاء مراحل حياته وبعض انظاره وآرائه فى الفلسفة والاخلاق من خلال هذه المصنفات اه

...وهى باكورة نعتبرها اسهاما متواضعا فى اداء الواجب الذى تتقلد الامة العربية جمعاء وبالاخص منها المغربية ازاء ما لهذا الرجل على لغة الضاد من اياد وحقوق... !

...وعسى ان نكون قد وفقنا فى انجاز بعض هذا الواجب وان تعقب دراستنا المقتضبة دراسات اوسع واوفى !

والحمد لله رب العالمين ! !

فاتح ذى الحجة ١٣٦٧

فهرس القسم الثاني

من كتاب ابن الخطيب ، حياته وكتبه

الفصل الاول · – الفلسفة والاخلاق ٩
الفصل الثاني · – مصادر ابن الخطيب ٢١
الفصل الثالث · – اسلوب ابن الخطيب ٢٣
الفصل الرابع · – مدى تأثير عصر ابن الخطيب فى حياته ٢٧
الفصل الخامس · – الاخلاق (تمهيد) ٣٣
الفصل السادس · – اصول الاخلاق ٤٣
الفصل السابع · – درجات الاخلاق ٤٩
الفصل الثامن · – الارادة ٥٣
الفصل التاسع · – الوسائل والغايات ٥٧
الفصل العاشر · – المعرفة والحب اساسا الفضيلة ٥٩
الفصل الحادى عشر · – حب الوطن ٦٧
الفصل الثانى عشر · – القوى النفسية والحب ٧١
الفصل الثالث عشر · – المناسبة والكمال فى الاخلاق ٧٣
الفصل الرابع عشر · – العلوم والفنون فى خدمة علم الاخلاق ... ٧٧
الفصل الخامس عشر · – الحقوق والواجبات ٨٧
الفصل السادس عشر · – فضائل الاعمال والاحوال ١٠١
الفصل السابع عشر · – الرذائل ١١٩
الفصل الثامن عشر · – الدنيا رأس كل بلية ١٣١
الفصل التاسع عشر · – المعرى وابن الخطيب ١٣٩
الفصل العشرون · – الاصول الخبيثة فى الانسان ١٤٣
الفصل الحادى والعشرين · – ابن الخطيب الفيلسوف ١٥١
خاتمة

مطبعة كريماديس - بن حسين ١٠-١٢
١٣٧٢ - ١٩٥٣
تطوان (المغرب)

6075

PB-33637-SB
521-03
5-c

Date Due

Demco 38-297

NYU - BOBST
31142 02824 2686
BJ1291 .B53
al-Falsafah wa-al-akhlaq inda