بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 18 أبريل 2017

التربية على التواصل عند أبي حامد الغزالي

من خلال: «آداب السماع والوجد» و «آفات اللسان»

محمّد الهادي الطاهري
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

نعتقد أنّ البحث في «التربية على التواصل عند الغزالي»: هو بحث في النتائج التي انتهى إليها أبو حامد، بعد رحلة طويلة في الطرق المؤدّية إلى الحقّ؛ فقد تبيّن له بعد فحص طريقة المتكلّمين، وطريقة الباطنيّة، وطريقة الفلاسفة، وطريقة الصوفيّة، أنّها طرق تبتعد بمن سلكها عن المقصود، وهو؛ إدراك الحقّ، وقد بدت لنا عناية الغزالي بتربية النفس على التواصل، دليلًا على تفطّنه إلى ما به يختصّ الوجود الدينيّ، وبالتالي؛ فالبحث في التربية على التواصل، مدخل لفهم معنى التجربة الدينية، على افتراض أنّ «الإحياء»: مشروع فكريّ يهدف، في الأساس، إلى إعادة فهم الدين ووظائفه، وأنّ إعادة الفهم، تقتضي، بالضرورة، بحثًا عن طريق جديد للوصول إلى الحقّ، واستبدالًا لبراديغمات النص، والعقل، والإمام، ببراديغم القلب؛ فأيّ معنى للتجربة الدينيّة، في سياق هذا البراديغم الجديد؟ وكيف تكون رياضة النفس طريقًا لبلوغ الحقيقة الدينيّة؟ وما هي القواعد الواجب الالتزام بها لتحقيق هذا الهدف؟ لقد اخترنا لمعالجة هذه الإشكاليّة: مساءلة نصّين من نصوص الإحياء، نعتقد أنّهما الأكثر تعبيرًا عن مسألة التربية على التواصل، لذلك؛ يتكوّن هذا البحث من ثلاث فقرات كبرى، نتناول فيها بالتحليل؛ معاني التربية والتواصل في المتنين المعتمدين، لإدراك ما وراء تلك المعاني من أفكار، حول قيمة التجربة الدينيّة في سياق البراديغم الجديد، الذي اختاره الغزالي، بدلًا من البراديغمات القديمة، ويقتضى ذلك منّا؛ التعويل، أوّلًا: على المنهج الوصفي التحليلي، لاستجلاء معالم الطريق الجديد نحو الحق في فكر الغزالي، والاعتماد، ثانيًا، على المنهج الحفري، لبلوغ ما تحت هذين النصّين، من نصوص وأفكار، توجّه فهم الغزالي للدّين ووظائفه.

مقدّمة:

يُعدّ الوجود الدينيّ، من وجهة نظر ريجيس دوبري **(Régis Debray)**: شكلًا أوّليًا من أشكال الوجود الاجتماعي والسياسي، وللعلاقات بين أفراده منطق خاصّ، ومعجم مغاير، ولغة مختلفة تتمركز حول منطق العمل، بدل التمركز حول منطق النظر[1]، ويتميّز هذا الوجود بكون الإيمان فيه، فعلًا جماعيًا، ولا يمكن إنجازه على نحو لائق، إلّا إذا كانت بين ذوات الأفراد في الجماعة المؤمنة، علاقات تواصل وتفاعل[2]، وليس هذا التواصل بين ذوات المؤمنين، في شيء من العلاقات الموضوعيّة؛ لأنّه، في واقع الأمر: العلامة البارزة على ما بين هذه الذوات، من علاقات حميمة، وانتشاء جماعيّ بها، ولهذا الوجود، من المنظور نفسه، ميزة أخرى، وهي؛ أنّه وجود مبنيّ على الترابط، بين أقوال المؤمنين وأعمالهم، وهذا ما يجعله تعبيرًا عن هوية جماعيّة، تتجلّى في أنماط القول والسلوك الموحّدة، التي تجعل أفراد المؤمنين ينصهرون في جماعة متناغمة مندمجة، تتمثّل معنى وجودها، تمثّلًا لا هو بالوهميّ، ولا هو بالعقلانيّ؛ بل وسط بينهما؛ لأنّه، في الحقيقة، انعكاس للعمل في الذهن، يستدعي نظام حدس، ينطوي في داخله على نظام تأويل، أو فهم ونظام عمل.

إنّ هذا النوع من الوجود، يقتضي أن تكون بين أفراده علاقات تواصل وتعامل، ترمي، أساسًا، إلى صيانة ذلك الوجود وحمايته، ونعتقد أنّ الإمام الغزالي؛ من المفكّرين المسلمين القدامى القلائل الذين نفذوا إلى طبيعة هذا النوع من الوجود الديني، وأدركوا ما به يتميّز عن غيره من أنواع الوجود الأخرى؛ فقد مضى طيلة تجربته الفكريّة، يبحث عن صيغة جديدة لإعادة بناء الوجود الدينيّ في الإسلام، على نحو ما تبيّن له، حتّى انتهى إلى وضع «إحياء علوم الدين»، وهو، في تقديرنا: تتويج لمشروع فكريّ، برهانات معرفيّة وتربويّة، عمل أبو حامد الغزالي على تحقيقها طوال مسيرته العلميّة، وبإمكان كلّ باحث أن يدرك ذلك، بمجرّد الوقوف على جدول المصنّفات التي تركها أبو حامد؛ إذ شملت مؤلّفاته أهمّ ميادين المعرفة في عصره، كعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، والجدل، وعلم الفقه وأصوله، وعلوم التصوّف والأخلاق، وهي مصنّفات وُضعت في مراحل مختلفة من تجربة فكريّة معقّدة، قد تبدو للبعض علامة على لحظة معرفيّة، تتّسم بتصادم ثلاثة أنساق معرفيّة: البيان والبرهان والعرفان، في عقول أعلامها المميّزين، ولكنّها، في اعتقادنا، تجربة تعكس وعي، أبي حامد الغزالي، بالحاجة إلى إعادة بناء المعارف العربيّة الإسلاميّة، على نحو مختلف، من أجل إعادة بناء الإنسان، وفق فهم مغاير للدين ووظائفه.

ومن هذه الزاوية، تحديدًا، يمكن أن نعتبر ما كتبه أبو حامد، في علوم الكلام، والفقه، والأصول، والجدل، والفلسفة، والتصوّف، بحثًا عن الطرق المؤدّية إلى الحقّ، وهي، كما يقول: طريقة المتكلّمين،

1 Régis Debray, Critique de la raison politique ou l’inconscient religieux, Gallimard, 1981, p 178.

2 نفسه، ص 180.

وطريقة الباطنيّة، وطريقة الفلاسفة، وطريقة الصوفيّة، وتُعتبر هذه الطرق، من وجهة نظره، سبلًا لا يمكن تجاوزها «بالتلفيق والتأليف»، على حدّ قوله؛ بل «باستئناف صيغة مستجدّة»[3]، وقد فرض البحث عن هذه الصيغة المستجدّة على الغزالي، الانخراط في معارف عصره، تحصيلًا، وتحليلًا، ونقدًا، وتأويلًا، حتّى انتهى به المطاف إلى وضع «إحياء علوم الدين»، إيمانًا منه بأنّ المعرفة الحقيقيّة؛ هي تلك التي يكون لها أثر إيجابي في سلوك الإنسان، ولذلك؛ قسّم الإحياء إلى أربعة أرباع[4]، ولهذا التقسيم أساس تربوي، غير خاف على العيان؛ فالعبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات، هي، في المحصّلة: سلوكيات بمقتضى العبادة، أو بمقتضى العادة، قد تؤدّي إلى الهلاك، وقد تؤدّي إلى النجاة، وهي، لذلك؛ تحتاج إلى تمثّل جديد لمعنى الوجود الإنساني عامّة، والتجربة الدينيّة خاصّة، وهذا ما حرص الغزالي على بيانه في مقدّمة الإحياء، وفي ربع العبادات، كما تحتاج إلى تربية على التواصل، وهو ما يظهر بوضوح في كتاب «آداب السماع والوجد» من ربع العادات، وفي كتاب «آفات اللسان» من ربع المهلكات.

فما هي الأسس النظريّة التي بنى عليها الغزالي فكرة التربية على التواصل، باعتبارها أداة لتحقيق رهانات معرفيّة وسلوكيّة؟ وكيف عبّر الكتابان، معًا، عن هذه الفكرة؟ وإلى أيّ حدّ يعكس ذلك تمثّل أبي حامد الغزالي لمعنى التجربة الدينيّة في بعديها المعرفي والسلوكي؟

1. حدود التربية والتواصل:

التربية والتواصل؛ مصطلحان، لا نكاد نعثر عليهما في مصنّفات المفكّرين المسلمين القدامى، بما في ذلك المعاجم المشهورة، سواء منها؛ معاجم اللغة، كلسان العرب مثلًا، أو المعاجم المختصّة، مثل: كشاف اصطلاحات الفنون[5]، والمفردتان معًا، تخصّان، ما يُعرف، بعلوم التربية على ما فيها من تشابك، بين علوم شتّى قديمة وحديثة، ولا يخلو هذان المصطلحان من معان، عبّر عنها القدامى بألفاظ أخرى؛ فالتربية في لغتهم: أدب، وتهذيب، ومداواة، ورياضة، والتواصل، عندهم: تخاطب، وتحابب، وتوادد. ولا تكاد تخرج مصنّفات الغزالي عن مدار هذه الألفاظ ومعانيها؛ فأغلب رسائله في الآداب والمواعظ، وأشهر تصانيفه في إرشاد العارفين، والسالكين، وسائر أصناف الناس إلى ما فيه الصلاح والنجاة من الهلاك، ولئن خلت مؤلّفاته من لفظي؛ التربية والتواصل، شأنه، في ذلك، كشأن غيره من المفكرين المسلمين القدامى؛ فقد عجّت بما

3 أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن: رسائل الغزالي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1461هـ/ 2000م، ص 540.

4 هي ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات، وفي ربع العادات؛ يندرج «كتاب آداب السماع والوجد»، ويندرج «كتاب آفات اللسان»، في ربع المهلكات.

5 وردت مفردة التواصل في لسان العرب، وغيره من المعاجم المشهورة قديمًا، في مادّة (وصل)؛ باعتبارها ضدًّا لكلمة التصارم، بمعنى؛ القطيعة أو الانقطاع، وعرّف التهانوي الاتصال، على أنّه: من اصطلاحات الصوفيّة، وهو عندهم: مرادف للوصال والوصول. أمّا لفظ التربية؛ فلا وجود له في هذه المعاجم، ومن الألفاظ القريبة منه: لفظ الأدب، وهو في التعريف المشهور: اسم يقع على كلّ رياضة محمودة، يخرج بها الإنسان إلى فضيلة من الفضائل، كما يقول التهانوي، ومن تعريفاته، أيضًا: أنّه الخصال الحميدة، والفرق بينه وبين التعليم، كما يذكر التهانوي: أنّ التعليم يتعلّق بالشرعيّات، والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات. (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادّة أدب).

يقع في حقليهما الدلاليّين من ألفاظ، وهذا ظاهر جليّ في تراجم الرسائل والكتب، فضلًا عن متونها، ولكنّ هذا لا يُغني عن البحث في هذين المعنيين عند الغزالي، استنادًا إلى الألفاظ الجارية في مصنّفاته عامّة، وفي المدوّنة المختارة خاصّة.

1.1- التربية آداب:

من ألفاظ التربية الأكثر دورانًا على لسان الغزالي: لفظ الأدب، مفردًا أو جمعًا؛ إذ جعله بارزًا في بعض العناوين (رسالة الأدب في الدين، وآداب الأكل، وآداب النكاح، وآداب الكسب والمعاش، وآداب الألفة والأخوّة، وآداب العزلة، وآداب السفر، وآداب السماع والوجد، وآداب المعيشة وأخلاق النبوة)، وهي، كلّها، أسماء كتب ضمّها ربع العادات من «إحياء علوم الدين»، باستثناء رسالة الأدب في الدين، ولا يخرج هذا الاستعمال عن عادات القدامى؛ فقد وصلتنا كتب عدّة بهذه الترجمة، أشهرها: آداب المعلّمين للإمام ابن سحنون، وآداب النفوس للحارث المحاسبي، وآداب القضاة من سنن النسائي، وأدب الدين والدنيا لأبي الحسن الماوردي، وهي، كما نرى، مصنّفات وضعها محدّثون، وفقهاء، ومتصوّفة، ورسموا فيها قواعد السلوك والمعاملة، الواجب اتباعها في المجالات التي تطرّقوا إليها، وبالتالي؛ فقد التزم الغزالي سنّة من سبقه، ووسّع دائرة الآداب، لتشمل مختلف مناحي الحياة، وهو، من هذه الزاوية، يرمي إلى سنّ قواعد السلوك العام، لحمل الناس عليها، أملًا في بناء إنسان يكون سلوكه مع ربّه، ومع نفسه، ومع غيره، سلوكًا قويمًا، يُنجي من الهلاك في الدارين، وهذا، في حدّ ذاته، مظهر من مظاهر مشروع فكريّ تربويّ، يهدف إلى إعادة بناء الحياة، الفردية والجماعيّة، على أساس تمثّل مختلف للدّين ووظائفه.

2.1- التربية قواعد وقوانين:

إذا كانت التربية، بمعنى الآداب، تخصّ مستوى العمل، وتتّصل بتصرّفات الناس، وعلاقاتهم بذواتهم وبغيرهم؛ فالتربية، بمعنى؛ القواعد والقوانين، تخصّ مستوى النظر والفكر، ويظهر هذا المعنى، خصوصًا في بعض الرسائل؛ التي وضعها الغزالي لتربية العقول والأذهان، على منهج قويم في الفهم والتفكير، مثل: «قانون التأويل»[6]، وهي: رسالة في الضوابط الواجب التقيّد بها، لتأويل ألفاظ الشريعة، والتوقّي من كل فهم قد يؤدّي إلى الضلال، و«قواعد العقائد»[7]، وهي: رسالة مختصرة في التوحيد، أوضح فيها الحدود الفاصلة بين الإيمان والكفر، والواجب على المؤمنين التقيّد بها، كي لا يخرجوا من حدّ الإيمان إلى حد الكفر. ومثلها؛ رسالة التفرقة بين الكفر والزندقة، وهي: في ضبط المسافة بين نظرين فاسدين، وما يترتّب عن كلّ نظر

6 رسائل الغزالي، ص 579– 585.

7 رسائل الغزالي، ص 161– 164

منهما، من أحكام ومعاملات، وكذلك الشأن في «القسطاس المستقيم»[8]، وهي: رسالة في موازين الحقيقة، تفصّل القول في ما تكون به معرفة الحقّ من الباطل، وفي الآلات النظريّة الواجب اعتمادها، لتمييز الحقائق من الشبهات والأباطيل.

إنّ هذه الرسائل، وغيرها كثير، تدخل في ما يعرف في المنطق والفلسفة، بقواعد توجيه الفكر لغلبة التقعيد، والتعريف فيها على التحليل والتفسير، وهي، بذلك: نصوص لتربية العقل على التفكير السليم، وتدريبه على الالتزام بالحدود الفاصلة بين الحقّ والباطل، أو بين اليقين والظنّ، وقد خصّ بها الغزالي فئة العارفين، على اختلاف طرقهم في المعرفة، وكأنّه يرمي إلى تدريب حملة المعرفة في عصره، على اجتياز ما وقعوا فيه من مهالك، وحيازة ما يتوصّلون به إلى فرز الظن من اليقين، والباطل من الحقّ، والخطأ من الصواب، وبهذا تكتمل أركان مشروعه الفكري التربوي، القائم على «استئناف صيغة مستجدّة»، نظريًا وعمليًا، تجلّت بوضوح في «كيمياء السعادة»، و«منهاج العارفين»، أمّا كيمياء السعادة؛ ففيها بيان للجانب النظري من تلك الصيغة المستجدّة، التي ظل الغزالي يطلبها لتجاوز الطرق التقليديّة في البحث عن الحقيقة، وهي صيغة يمكن تلخيصها في نص الحديث النبوي المشهور: {من عرف نفسه؛ فقد عرف ربّه}، وأمّا منهاج العارفين؛ فهي، بخلاف ما يوحي به العنوان: بيان للجانب العملي من «الصيغة المستجدّة»، في العمل والسلوك، لتجاوز ما دأب عليه النّاس من سلوكيات أبعدتهم عن الصراط المستقيم، وأوقعتهم في الضلال، من حيث لا يشعرون. والرسالتان، معًا، تعكسان تمثّلًا مغايرًا للتجربة الدينيّة، سنحاول في فقرات لاحقة الكشف عن أبرز مقوّماته، وأهمّ دلالاته وأبعاده.

3.1- في ألفاظ التواصل ومعانيه:

لا نكاد نعثر، في ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من آثار القدامى، على لفظ التواصل، باستثناء القليل ممّا جاء في المعاجم؛ حيث قيل في تعريفه: إنّه ضدّ التصارم[9]، والتصارم: هو أن يقطع الرجل عن الرجل كلامه، والمستفاد من هذا التعريف، المكرّر في أشهر المعاجم القديمة: أنّ لفظ التواصل، لا يختصّ بوظائف الكلام، ولا يمكن وقفه على التخاطب؛ لأنّه لفظ يتّسع ليشمل كلّ ما يصل بين طرفين أو أكثر، ومن غياب هذا اللفظ في مصنّفات اللغويّين القدامى، وحضور ألفاظ أخرى؛ كالتخاطب، والإبلاغ، والإفهام، توصّل طه عبد الرحمن إلى استنتاجات مفيدة، أهمّها: أنّ التراث اللغوي العربي، فكّر في الكلام، من حيث هو: «خطاب منطوق به، موجّه إلى الغير، بغرض إفهامه مقصودًا مخصوصًا»[10]، وهو، بهذا المعنى: تبليغ، والتبليغ

8 نفسه، ص 180– 211.

9 الصحاح في اللغة، مادة: وصل.

10 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1988م، ص 215.

عنده جانب من جوانب العلاقة بين المتخاطبين، يسمّيه الجانب التواصليّ[11]، وعليه؛ فالتواصل مستوى من مستويات العلاقة، بين اثنين أو أكثر، قد تكون بالتخاطب أو بغيره، والشرط فيه: إفادة معنى، أمّا إذا تعدّت العلاقة درجة التبليغ والإفهام والإفادة، إلى التهذيب والاستقامة؛ فتسمّى تعاملًا، والعلاقة التعامليّة عنده، تتعدّى العلاقة التواصليّة، وتفضلها درجة؛ لأنّها تحقّق شيئًا أعلى من تحصيل فائدة، هو: أنّها تزيد الإنسان إنسانيّة، بخلاف العلاقة التواصليّة، التي لا تعدو أن تكون تبادلًا للأغراض والأعواض.

التواصل، إذن، جانب من جوانب التخاطب، يختص بتبادل الأغراض، والتعامل، جانبه الثاني، وبه يخلص الكلام: «ممّا يعيب دلالته، أو ينزع عنه أسباب الانتفاع به»[12]، وبالخروج من التواصل إلى التعامل، نخرج من التبليغ والإفهام، إلى التهذيب، والاستقامة، والآداب، والأخلاق، وهذا ما يسمّيه طه عبد الرحمن؛ قواعد التهذيب، وهي: قواعد تحدّد الوجوه التي بها تستقيم الأفعال (التعامل)، مقابل قواعد التبليغ: التي تحدّد وجوه الانتفاع بالأقوال (التواصل)[13].

إنّ هذه التوضيحات، التي أفدناها من نظريّة طه عبد الرحمن؛ هي التي أفضت بنا إلى الوقوف على ما يختصّ به التراث العربي الإسلامي من أفكار، تتعدّى الجانب التواصلي الذي توسّع فيه البلاغيّون، خصوصًا، ودقّقته علوم الخطاب المعاصرة، إلى الجانب التعامليّ؛ الذي يظهر، على الخصوص، في ما يُعرف بآداب الحديث: وهو مبحث بارز في العديد من مصنّفات القدامى، ولأبي حامد الغزالي دور في بلورته، وبنائه على أسس نظريّة، تتعدّى البلاغة إلى الأخلاق، أو هي تبني قواعد التبليغ والتواصل، على قواعد التهذيب والاستقامة، كما سنوضّح ذلك في الفقرات اللاحقة.

2. التربية على التواصل في «آداب السماع»:

1.2- في معنى السماع ومقاماته:

يوحي عنوان هذا الكتاب، بأنّه حديث في ما يجب على السامعين التحلّي به من آداب، وهم يلتقطون كلام غيرهم، حتّى يقفوا على معانيه، وتتبيّن لهم وجوه الانتفاع به، ولكنّه، في الواقع، كتاب في معنى مغاير، ويتّصل، تحديدًا، بقناة أخرى من قنوات التواصل، غير الكلام، وهي: الموسيقى، بما فيها من غناء وألحان، والسماع، بهذا المعنى: شكل من أشكال «**تنسّم روح الوصال**»[14]، المعتمدة لدى الصوفيّة.

11 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 217.

12 نفسه، ص 223.

13 نفسه، ص 237.

14 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء 2، ص 367.

إنّ العارفين من أولياء الله: فئة من البشر، قصروا وجودهم على اكتشاف المسالك، (أو الوسائط والقنوات)، التي تصلهم بالحقّ؛ فإن «سنحت لأبصارهم صورة، عبرت إلى المصوّر بصائرهم، وإن قرعت أسماعهم نغمة، سبقت إلى المحبوب سرائرهم، وإن ورد عليهم صوت، لم يكن انزعاجهم إلّا إليه، ولا طربهم إلّا به، ولا قلقهم إلّا عليه، ولا حزنهم إلّا فيه، ولا شوقهم إلّا إلى ما لديه؛ فمنه سماعهم، وإليه استماعهم»[15]، وبهذا المعنى؛ يكون كلّ ما يقع عليه الحسّ، وسيطًا لمعرفة الحق، وطريقًا لبلوغ اليقين، وهذا يقتضي جملة من الآداب أو القواعد؛ ليكون الإبصار بالعين، وسيلة لتبصّر ما تشير إليه الصور من معان، وليكون سماع الأصوات والألحان، طريقًا مُوصلًا إلى معرفة الحقّ، بفضل ما تثيره، تلك الأصوات والألحان، في القلب من أحوال، وما خصّ الغزالي السمع دون غيره من الحواس، حتّى جعله أرقى درجة لبلوغ اليقين، إلّا؛ لأنّه الآلة المعتمد عليها عند الصوفيّة، لتحقيق المعرفة الذوقيّة، وهي: نسق من أنساق المعرفة، تختصّ بصدورها عن الانفعالات أو أحوال القلب، كما يقول أرباب التصوّف؛ كالقلق، والطرب، والخوف، والحزن، والفرح، والشوق، واليأس، والرجاء. ولكن، ما هي القواعد الواجب اتباعها والالتزام بها، كي تكون الأصوات والألحان المسموعة، وما تثيره في القلب من صنوف الانفعالات طريقًا موصلًا لمعرفة الحق؟

لقد أسّس الغزالي نظريّته في السماع، على مقدّمة مشهورة لدى كبار الصوفيّة، وهي: «أنّ **القلوب والسرائر خزائن الأسرار، ولا سبيل إلى استثارة خفاياها، إلّا بقوادح السماع، ولا منفذ إلى القلوب إلّا من دهليز الأسماع**»[16]، وبما أنّ قوادح السماع؛ هي النغمات الموزونة المستلذّة، وبها ينكشف ما في القلوب من أسرار؛ فقد أوجب ذلك، بيان الشروط الواجب مراعاتها في كلّ سماع، ومن هذه الشروط، تحديدًا، تنكشف لنا الملامح العامّة لنظريّة التربية على التواصل عند الغزالي؛ حيث بين ثلاثة مقامات في السماع، وهي: مقام الفهم؛ وفيه يتمّ تنزيل المسموع على معنى يخطر للسامع، ثمّ مقام الوجد: وهو أثر من آثار الفهم، ثمّ مقام الحركة. ولكلّ مقام من هذه المقامات أحوال؛ فمقام الفهم أحواله أربعة: حال التلذّذ: وفيه تستمتع الأذن بما تتلقّاه من كلام موزون، مصحوب بأصوات الآلات؛ كالدفوف، والطبول، والمزامير، وغيرها، وثلاثة أحوال لم يسمّها الغزالي، ولنا أن نبتكر لها أسماء، استنادًا إلى حديثه عنها، وهي، على التوالي: حال التشهّي، وحال التّأمّل، وحال الشهود؛ فمن المستمعين من ينزّل المسموع على معنى غيره، ومنهم من ينزّله على معنى نفسه، ومنهم من ينزّله على معنى الله، ولكلّ حال من أحوال هذا المقام صنف من الناس؛ فحال التلذّذ: حال طبيعيّ لا فضل فيه لأحد على أحد؛ لأنّ جميع الناس متساوون في استلذاذ الأصوات الحسنة، وحال التشهّي: تُنزّل الأصوات والألحان فيه على ما يرغب فيه السامع ويشتهيه، وحال التفكّر أو التأمّل: تكون فيه الأصوات المسموعة تنبيها للسامع، وإيقاظًا له بعد غفلة، فيدرك ما سقط عنه، وينتبه إلى سيرته مع الله، وحال الشهود: وهو الأرقى، تكون فيه الألحان المسموعة، عبارة عن ذات الحق تعالى. ولبيان مختلف هذه

15 نفسه، ص 367.

16 نفسه، ص 367.

الأحوال، وما يترتّب عنها من تعدّد وجوه السماع، يقدّم أبو حامد أمثلة، يشرح فيها كيف يكون للسماع الواحد (أو اللحن الواحد)، وجوه عدّة، باختلاف أحوال السامعين، منها؛ السماع الآتي:

وِدادُكُـم هَجْـرٌ وحُـبّكُـم قِلًـى وَوَصْلُكُم صَرْمٌ وسِلمُكُم حَرْبٌ

فهذا الصوت على درجة عالية من حسن النظم؛ لانبنائه على سلسلة من المطابقات، تمنح الكلام إيقاعًا داخليًا، خفيفًا على الأسماع والأفهام، وكلّ من كان له الحدّ الأدنى من تذوّق الشعر، قادر على اكتشاف ما فيه من نغمات حلوة؛ فإذا أضيفت إليه ألحان المغنّين، وأصوات الآلات، صار غاية في اللذة؛ لأنّ «الألحان الموزونة، تعضد وتؤكّد بإيقاعات، وأصوات أخر؛ كالضرب بالقضيب، والدفّ، وغيره»[17]، وإذا «علقت الألحان والأصوات، بما في الأبيات من الإشارات واللطائف»، كان ذلك «أخفّ على القلوب»، وأقوى على التأثير في الأسماع وتحريك النفوس.

هذا في حال التلذّذ، وأمّا في حال التشهّي؛ فيكون الصوت وصفًا لمحبوب من الخلق، يتشهّاه السامع، ويرجو نيل الوطر منه، وأمّا في حال التفكّر والتأمّل؛ فيكون الصوت تنبيهًا للسامع، لما في الدنيا من خداع ومكر؛ إذ تبدو في الظاهر حلوة، ولكنّها في الباطن مرّة، والمستفاد من هذا؛ أن لا ينخدع المرء بما تبديه الدنيا لأهلها، من الودّ، والحبّ، والوصل، والسلم، فخلف هذا كلّه؛ هجر، وقلى، وقطيعة، وحرب، وهذا يقتضي أن يراجع السامع نفسه، كي لا تكون معرفته جهلًا، وتقواه رياء، أمّا في حال الشهود؛ فيكون الصوت ذوبانًا في ذات الحقّ تعالى، وتتولّد فيه من الطباقات الملفوظة، طباقات مكنونة، تحاكي أسماء الله الحسنى، وما فيها من تقابل معلوم بين الظاهر والباطن، والأوّل والآخر، والمبدئ والمعيد، والعفوّ والمنتقم، ...إلخ، حينئذ، يصبح الصوت تمجيدًا لذات الله تعالى، وانكشافًا لبعض معانيه في قلب السامع؛ فيقع في دهشة لا توصف، وإذا هو «كالمدهوش الغائص في بحر عين الشهود»[18].

أمّا مقام الوجد؛ فعبارة عمّا يجده السامع في قلبه، من سماع الأصوات والألحان؛ لأنّ في القلوب، كما يقول الغزالي، أمورًا لا تقدر قوّة النطق على إخراجها وإظهارها، «فأخرجتها النفس بالألحان»[19]، وهو، لذلك؛ وارد حقّ، يرد على القلوب بفضل السماع، وهو على ضربين: مكاشفات وحالات، أمّا المكاشفات؛ فهي أن يتسنّى للقلب إدراك نوع من العلوم/ الحقائق، لسبب من الأسباب، أهمّها؛ التنبيه بالسماع، خلافًا للأحوال، وهي: أن تثير الأسماع في السامع سيلًا من الانفعالات، لا يقف لها على سبب، كأن يجد السامع نفسه في حال سرور، أو حال حزن، أو حال شوق، وهو لا يدرك سرّ فرحته، أو سبب حزنه، أو حتّى لمن

17 نفسه، ص 409.

18 نفسه، ص 397.

19 نفسه، ص 399.

هو يشتاق، ويترتّب عن تلك الأحوال اضطراب، مأتاه؛ عدم العلم بدواعي الحزن، أو السرور، أو الشوق»؛ فيدهش، ويتحيّر، ويضطرب، ويكون كالمختنق الذي لا يعرف طريق الخلاص»[20].

أمّا مقام الحركة؛ فلم يفرد له الغزالي فصلًا خاصًا، وجاء الحديث عنه في ثنايا الحديث عن مقام الوجد، والسبب في ذلك: أنّ مقام الحركة متّصل بمقام الوجد، لا يكاد ينفصل عنه البتّة، واتّصال المقامين زمانيّ، قبل أن يكون منطقيًا؛ ففي اللحظة التي يجد فيها قلب السامع شيئًا، تظهر على الجسد حركات تشير إلى ذلك.

ولنا، من الأمثلة التي ساقها الغزالي، أن نقول: إنّ مقام الحركة، يشمل كلّ ما يأتيه الجسد من حركات، لم تقو النفس على ضبطها؛ كالإغراق في البكاء، أو الانخراط في الرقص، أو السقوط إغماء، أو تمزيق الأثواب. وكلّ هذه الحركات الظاهرة، ترجمان لما يعتمل في قلب الواجد من مكاشفات وأحوال.

تعكس هذه المقامات الثلاث، وما بينها من ترابط، جانبًا من نظريّة الغزالي في قوى النفس البشريّة؛ حيث تبدو قوّة الفهم المتمركزة في القلب أو العقل، متحكّمة في قوّة الانفعال ومحلّها النفس، وهي المتحكّمة في قوّة الحركة التي يأتيها الجسد. وهو ما يعني؛ أنّ الحركات الظاهرة على الجسد، والانفعالات الثائرة في الوجدان، تصدر كلّها عمّا تتصوّره الأفهام من معان، وأنّ التمثّلات الذهنيّة: هي الباعث العميق لكلّ حال أو سلوك، ورغم ما يشير إليه الغزالي، من إمكانيّة ظهور أحوال لا يفهمها الواجد، ولا يعلم سرّها، تبقى التمثّلات وراء كلّ ذلك؛ لأنّ من التمثّلات ما يكون كشفًا أو تجلّيًا للحقائق، وهذا النوع تعقبه، في العادة، حالات إغماء، أو ما يشبه الصرع لقوّة الحقيقة عند تجلّيها، ومنها، ما يكون غامضًا، فتطرأ على السامع دهشة، أو حيرة، أو اضطراب، وليست هذه النظرية بدعة من بدع الغزالي؛ إذ يشترك فيها مع عموم المذاهب الكلاميّة والفلسفيّة القديمة، التي أعلت من شأن القوّة العاقلة، وجعلتها فوق جميع القوى، كأنّ الإنسان في جوهره عقل، وهي، من هذه الزاوية، تنفصل عن المنظور الصوفي، كما عبّر عنه الترمذي في «رياضة النفس»؛ حيث كان الجسد، عنده، آلة لإنتاج المعارف والقيم، لا مجرّد محلّ للانفعالات والحركات[21].

2.2- في آداب السماع:

لخّص الغزالي آداب السماع في خمس توصيات؛ الأولى: مراعاة الزمان والمكان والإخوان، والثانية: تنقية مجلس السماع ممّن قد يضرّهم السماع ولا ينفعهم، والثالثة: حسن الإصغاء وحضور القلب، والرابعة: الاجتهاد في ضبط النفس عن الحركة، أو رفع الصوت بالبكاء، والخامسة: موافقة المجلس في القيام، والقعود، وسائر ما يبدر منهم من الحركات. لم تشمل هذه التوصيات، أو الآداب كما يسمّيها الغزالي، مختلف العناصر

20 نفسه، ص 403.

21 شرحنا هذه الفكرة في "أحكام الجسد وصوره بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي"، المجلة العربيّة للدراسات الأنتروبولوجية، مركز فاعلون، الجزائر، العدد 1، 2014م.

المكوّنة، لما يُعرف في علوم الخطاب، بالوضعيّة التواصليّة؛ وهي المرسل، والمتلقّي، والرسالة، والقناة، والاستجابة، والتأثّر؛ حيث اكتفى الغزالي بالتركيز على ثلاثة عناصر، من بين هذه العناصر الستة، وهي: المتلقّي/ السامع، والاستجابة، والتأثّر. وزاد عناصر أخرى، تتعلّق بالمقام؛ كالزمان، والمكان، والإخوان. وبالتالي؛ يمكن تقسيم هذه الآداب إلى نوعين: ما يتعلّق بالمستوى التواصليّ، أو التعامليّ، إن شئنا التقيّد بما ذهب إليه طه عبد الرحمن، وما يتعلّق بالمقام الذي يجري فيه السماع. أمّا ما يتعلّق بالمستوى التواصلي/ التعاملي؛ فقد أوصى الغزالي السامعين بحسن الإصغاء، وحضور القلب، وهذا يعني؛ أن ينصرف السامع، بكلّيته، إلى السماع، ليتسنّى له إدراك الرسالة التي يلقيها المغنّي، وتلقّف معانيها. وفي هذا الأدب، تحديدًا، تظهر لنا المقاصد التي يرمي الغزالي إلى تحقيقها، وهي: أن السماع لا يكون نافعًا، حتّى يفتح له المستمع أذنيه وقلبه؛ فحُسن الإصغاء، يفضي إلى حال التلذّذ وحال التشهّي، وحضور القلب؛ يفضي إلى حال التأمّل والتفكّر، وبذلك، تكتمل العناصر اللازمة في مقام الفهم. والأدب الثاني: هو أن يضبط السامع نفسه عن الحركة قدر المستطاع، وهذا، في تقديرنا، متمّم للأدب الأوّل، لما فيه من حرص على تمام حسن الإصغاء، وحضور القلب، أملًا في اكتمال مقام الفهم وأحواله؛ فلا يمرّ السامع إلى مقام الوجد، حتّى يفرغ من مقام الفهم.

قد يُفهم من هذا الأدب: أنّ الغزالي يعترض، على ما يسمّيه تواجدًا، لما فيه من تكلّف الوجد، وادّعائه رياء، وهذا جائز؛ لكثرة ما أورده من ملاحظات على الوجد الزائف، وما فيه من علامات على سوء الأدب، ولكنّه، مع ذلك، دعوة صريحة إلى التزام الحدود الفاصلة بين مقامات السماع الثلاثة؛ (الفهم والوجد والحركة)، ليس القصد، إذن، مجرّد الوعظ لاجتناب الرياء والتكلّف؛ بل القصد، فوق ذلك، تربية على التواصل/ التعامل، والمدخل الأوّل لكلّ تواصل: هو مقام الفهم بأحواله الأربعة، تلذّذًا، وتشهّيًا، وتأمّلًا، وشهودًا. فإذا أوفى السامع مقام الفهم حقّه، جاز له الانتقال إلى مقام الوجد، وهو، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مقام لاستخراج ما في النفس من أمور، تعجز اللغة عن إخراجها، أو هو مقام تتنسّم فيه الروح الحقائق الغائبة.

وبالنظر في الأدب الثالث؛ المتعلّق بالمستوى التواصلي/ التعاملي، وهو: موافقة المجلس في الحركة، ننتقل من مقام الوجد، إلى مقام الحركة، وهو، كما نرى، مقام يُستحسن أن يُعاش مع الجماعة بخلاف المقامين السابقين، هنا، يأخذ السماع بعده الاحتفالي التعبّدي، وينخرط المجلس كلّه في حركة جماعيّة واحدة، تعكس، نظريًا، فهمًا مشتركًا، ووجدًا تتقاسمه قلوب شتّى، وهذا المقام، بما فيه من حركة جماعيّة متناغمة، لا يعبّر عن انسجام السامعين، والتزامهم جميعًا بإيقاع جسدي واحد فقط؛ بل يعكس إلى ذلك، تمثّلًا للتجربة الدينيّة، على أنّها، في الوقت نفسه، تجربة فرديّة وتجربة جماعيّة، هي فرديّة؛ في مقامي الفهم والوجد، وجماعيّة؛ في مقام الحركة، وبهذين البعدين، تكتسب قيمتيها التواصليّة والتعامليّة؛ أي أنّها تجربة لإفادة معنى وتجربة لتنمية إنسانيّة الإنسان.

أمّا ما يتعلّق بالمقام الذي يجري فيه السماع؛ فقد أوصى الغزالي باختيار الزمان والمكان والإخوان، كما أوصى بتنقية المجلس ممّن قد يضرّهم السماع، والوصيّتان متكاملتان؛ إذ إنّ اختيار الإخوان، يشتمل، حتمًا، تنقية المجلس، وبالتالي؛ هُما أدب واحد، يتلخّص في حسن الإعداد لمجلس السماع قبل انعقاده، وذلك باختيار الزمان والمكان، وانتقاء المدعوّين لحضور ذلك المجلس.

قد نفهم من هذا الأدب؛ اقتناع الغزالي بأنّ مجالس الغناء التي يجتمع فيها المريدون، حول شيخ من شيوخهم؛ هي مجالس مفتوحة، تضمّ أصنافًا شتّى من المستمعين، يتفاوتون في الدرجة، وهو ما قد يجعلها مجالس عامّة، ولكنْ، وراء هذا الأدب، مبدأ تربويّ تواصلي مهمّ، وهو: أنّ مجلس السماع، يُشترط فيه الحدّ الأدنى من الانسجام بين المستمعين، كأن يكونوا جميعًا متقاربين في المستوى؛ فلا يجوز، مثلًا، أن يحضر المريدون المبتدئون، في مجالس غناء يحضرها من مضوا أشواطًا في سلّم المعرفة الصوفيّة، هنا، تكون مجالس السماع على مراتب، ويُراعى فيها التفاوت بين المريدين، كأنّهم متعلّمون يترقّون في مدارج المعرفة، صفًّا بعد صفّ، وذلك هو الحدّ الأدنى المطلوب لضمان تواصل ناجح؛ بين المغنّي والسامعين، أو لضمان وصول الرسالة التي عُقد المجلس من أجلها. ولتأكيد ذلك؛ لابدّ من اختيار الزمان والمكان الملائمين لعقد هذا المجلس؛ فمن الأوقات ما لا ينفع، لأنّه يمنع السامعين من التواصل مع المغنّي، كأن يكون الوقت وقت طعام، ينصرف فيه السامع عن الغناء إلى التفكير في عادات طعامه، أو أن يكون وقت صلاة، يكون فيه الحاضرون منشغلين بما فاتهم من واجبات دينيّة. ومن الأمكنة ما لا يصلح لعقد هذا النوع من المجالس، كأن أن يكون «شارعًا مطروقًا، أو موضعًا كريه الصورة، أو فيه سبب يشغل القلب»[22]، كأن يكون المجلس قريبًا من محالّ الأسواق، لكثرة ما فيها من تشويش على السامعين، يُفقدهم القدرة على الفهم بأحواله الأربعة.

والمستفاد من هذا كلّه: أنّ أسباب التواصل السليم، لا تكمن في المتلقّي وحده، وما يجب عليه من حسن الإصغاء وحضور القلب؛ بل تكمن، قبل ذلك، في تهيئة الظروف الملائمة، لاجتناب كلّ ما يمنع القلب من الحضور، وبالتالي؛ يحول دون مقام الفهم بكلّ أحواله.

تعكس هذه الآداب، على بساطتها، وعيًا بالحاجة إلى ترتيبات، تقنيّة وذهنيّة، تسبق العمليّة التواصليّة، وتمهّد لنجاحها، ومن هذا الوعي؛ تتراءى لنا الملامح العامّة، لما يمكن اعتباره، نظريّة في التربية على التواصل، شرع الغزالي في تأسيسها، قصد النهوض بواقع دينيّ، غلبت عليه الفوضى، وابتعد فيه الناس عن سواء السبيل؛ لأنّهم فقدوا الصلة بضوابط التجربة الدينيّة، ولوازمها الضروريّة، وهي: أن يتدرّبوا على **تنسّم روح الوصال**، وأوّل شكل من أشكال هذا التنسّم، هو: السماع، لما فيه من ألحان وأصوات، تستطيع إخراج ما في النفوس من معان، تمتنع عن الخروج بغير الموسيقى.

22 إحياء علوم الدين، ج 2، ص 412.

3. التربية على التواصل في «آفات اللسان»:

ينتمي كتاب «آفات اللسان» إلى، ما يسمّيه الغزالي: (ربع المهلكات) من «إحياء علوم الدين»، والمهلكات، في تقديره، كثيرة تتّصل كلّها بأمراض القلب، وهي: الأخلاق المذمومة؛ كالرياء، والبخل، والتكبّر، والعُجب، والغرور، والغضب، والحقد، والحسد، ولئن خصّص الغزالي بعض أجزاء هذا الربع، لرياضة النفس وتهذيب الأخلاق، وهو الكتاب الثاني من ربع المهلكات؛ فقد أفرد لكلّ خُلق مذموم كتابًا، يشرح فيه الأسباب التي تقود إلى اكتساب هذه الأخلاق المذمومة، وسبل الخلاص منها، إيمانًا منه بأنّ كلّ خُلق يقبل التغيير بطريق الرياضة، وفي هذا السياق، يندرج كتاب «آفات اللسان»؛ لأنّه، في الواقع، كتاب لشرح الأسباب الكامنة وراء بعض الأخلاق المذمومة، المتّصلة بعادات الكلام؛ كالكذب، والنميمة، والغيبة، والفحش، وبيان لطرق علاجها والشفاء منها. فكيف عالج الغزالي هذه المسألة؟ وأيّة منزلة لها في نظريّة التربية على التواصل عنده؟

تمّت الإشارة، في فقرات سابقة، إلى أنّ التواصل في النسق المعرفي العرفاني؛ الذي يفكّر الغزالي من داخله، وبه يعالج جميع المسائل التربوية والأخلاقية، على مستويين اثنين: مستوى التبليغ والإفهام، بما فيه من قواعد لتوجيه الفكر، ومستوى التعامل بما فيه من قواعد لتهذيب السلوك، ومن هذا المنظور، تبدو آفات اللسان، باعتبارها أخلاقًا مذمومة، متّصلة بالمستوى التعاملي، وبالتالي؛ فالحديث عنها، لا يتعلّق بقواعد التبليغ والإفهام، ولا يتّصل بما يجب في الكلام من شروط، ليكون بليغًا، وليحصل به الإفهام؛ بل يتعلّق، بما قد يقع فيه المتكلّم من مهالك، نتيجة انسياقه إلى ما في قلبه من أمراض. وعلى هذا الأساس؛ يكون كتاب «آفات اللسان»، بيانًا لقواعد تهذيب الكلام، لا باعتباره قناة من قنوات التواصل مع الآخرين؛ بل باعتباره مظهرًا من مظاهر التعامل معهم، وبعدًا من أبعاد التجربة الدينيّة، ونقول ذلك؛ لأنّ الأديان عند الغزالي، لا تخرج عن كونها: «وصايا ومواعظ وتأديبات»، وذلك هو معنى كلّ رسالة دينيّة، كما بيّنها الحديث المشهور: {**إنّما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق**}.

استند الغزالي في حديثه عن آفات اللسان وسبل الخلاص منها، إلى مقدّمتين مشهورتين؛ الأولى: هي أنّ اللسان، باعتباره آلة الكلام، أكثر الأعضاء إحاطة بالأشياء؛ لأنّ الكلام في كلّ شيء ممكن، بخلاف العين، مثلًا؛ فهي لا تحيط بغير المبصرات، أو الأذن؛ فهي لا تحيط بغير المسموعات، وهي الأصوات، أمّا الكلام؛ فيتّسع لكل شيء، ما ظهر منه أو خفي، ومن هذه المقدّمة، انتهى الغزالي إلى أهمّية اللسان وخطورته في الوقت نفسه، وتأتي خطورته، تحديدًا، من كونه يُعرف به اعتقاد المرء، ولو لم يكن اللسان، لتعذّر الاطلاع على ما في قلب المرء؛ من اعتقادات، وأفكار، وخواطر. والمقدّمة الثانية: هي أنّ هلاك الناس، يعود في الأغلب إلى ألسنتهم، ولذلك؛ كان للصمت فضل على الكلام، بدليل ما ساقه الغزالي من أحاديث نبوية،

وأخبار في تفضيل الصمت على الكلام، ومن هاتين المقدّمتين، وما أفضتا إليه من نتائج، نتبيّن كيف نظر الغزالي إلى اللسان، وبالتالي؛ إلى الكلام، فنراه يتناول المسألة من نقطة التماسّ بين المقدّمتين السابقتين؛ أي يفكّر في اللسان، أو في الكلام، على اعتباره، في الوقت نفسه، أفضل ما أُعطيه الإنسان، وأخطر شيء عليه.

هو أفضل ما أُعطيه الإنسان؛ لأنّ الكلام يُحيط بكلّ «موجود أو معدوم، خالق أو مخلوق، متخيّل أو معلوم، مظنون أو موهوم»، ولأنّه؛ يتعرّض لكلّ هذه الأشياء بالنفي أو الإثبات، ولأنّ للحديث لذّة، وللكلام عذوبة، لا تضاهيهما لذّة طعام، أو عذوبة شراب، وهو أخطر ما أُعطيه الإنسان؛ لأنّه أعصى شيء عليه، و«أعظم آلة للشيطان في استغواء الإنسان»[23]، الكلام، إذن، نعمة للإنسان ونقمة عليه، أو هو ذو حدّين، كما يُقال، ولا بدّ، لاتّقاء خطره والفوز بنعمته، من لجام، يُقيّد الكلام، ويمنع اللسان من الخوض في كلّ شيء، وليس هذا اللجام، سوى الأدب، أو ما يُسمّى بقواعد تهذيب السلوك، والتعامل مع الآخرين. فما هي قواعد تهذيب الكلام باعتباره سلوكًا اجتماعيًا وتعاملًا مع الآخرين؟

باستثناء ما أثبه الغزالي للّسان، من خصائص تجعله أخطر ما أُعطيه الإنسان؛ فكلّ ما جاء، بعد ذلك، من حديث عن آفات اللّسان، يكاد يكون صياغة جديدة لما ذكره ابن أبي الدنيا في «كتاب الصمت وآفات اللسان»[24]، ولم يكتف الغزالي باستنساخ ما أورده ابن أبي الدنيا، من أحاديث وآثار في فضل الصمت، وآداب اللسان؛ بل استنسخ البناء العام، الذي وضعه ابن أبي الدنيا لكتابه، واحتفظ بعناوين الأبواب، كما وردت عنده، ومن هذا التماثل بين الأثرين، يمكن القول: إنّ الغزالي قد فكّر في مسألة آداب اللسان من وجهة النظر الصوفيّة، في لحظتها الزهديّة، التي تناول من خلالها ابن أبي الدنيا المسألة نفسها، وبالتالي؛ يكون عمل الغزالي، إحياء لتلك اللحظة الزهديّة، وتنمية لها، كي تناسب النسق الصوفي، بعد اكتماله في نهاية القرن الخامس للهجرة، وذلك هو المغزى الحقيقيّ من «إحياء علوم الدين».

لقد احتجنا إلى هذه الإشارة؛ ليتسنّى لنا إدراك الأسس التي يبني عليها الغزالي نظريّته، في الصمت وآداب اللسان، وهي، في اعتقادنا؛ الأسس نفسها التي استند إليها ابن أبي الدنيا؛ حيث نرى الرجلين يصدران عن تمثّل واحد لمعنى الصمت، وهو: التمثّل الذي بلوره اللغويون العرب القدامى، وأثبته المعجميّون لاحقًا، وبيان ذلك؛ أنّ الصمت في اللغة، من «صمت صمتًا: أطال السكوت»، كما جاء في لسان العرب، وهذا يعني؛ أنّ الصمت لا يضادّ الكلام، ولا يمكن أن يُفهم على أنّه لفظ يقابل لفظ الكلام؛ لأنّ المتقابلين، كما يقول أبو هلال العسكري، «لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة»[25]، وإذا صحّ أنّ الصمت لا يضادّ الكلام، ولا يجوز أن يكون مقابلًا له؛ فلم يبق غير أن يكون اللفظان متنافيين؛ لأنّ التنافي، بعبارة العسكري:

23 إحياء علوم الدين، ج3، ص 145.

24 ابن أبي الدنيا، كتاب الصمت وآفات اللسان، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990م.

25 أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1983م، ص 189.

«اجتماع الشيئين في واحد في زمان واحد»، وهذا ما يشير إليه اللغويون العرب، من وراء تعريف الصمت؛ بإطالة السكوت، فكيف يجتمع الصمت والكلام في شيء واحد في زمان واحد؟

لنا أن نفكّك هذا الإشكال، بالعودة إلى كتاب الصمت لابن أبي الدنيا؛ حيث نجد، في بعض أبوابه، حديثًا عن قلّة الكلام، والتحفّظ في النطق، أو حديثًا عن حسن القول للناس أجمعين، ومن هذه الأبواب، تحديدًا، يمكن أن نعتبر الصمت؛ تحفّظًا في النطق، وتقليلًا للكلام. أمّا التحفّظ في النطق، معناه: أن يُراقب المتكلّم لسانه؛ فلا ينبس ببنت شفة حتّى يزنها، وأن يتجنّب التقعّر في الكلام، أو ما يسمّيه الغزالي، بالتشدّق، وتكلّف السجع والفصاحة. ليس الصمت، إذن، إضرابًا عن الكلام جملة، ولا هو قطع للّسان؛ بل هو حفظ له وتهذيب، ورقابة عليه وتأديب، وهذا ما يظهر، جليًّا، في جملة آداب اللسان، كما بسطها ابن أبي الدنيا أوّلًا، وأعاد صياغتها الغزالي بعد ذلك. وبالنّظر في هذه الآداب؛ يمكن الفصل فيها، بين آداب تخصّ صور الكلام ومقاديره، وآداب تخصّ مضامينه. أمّا ما يتعلّق بصورة الكلام؛ فالمثال الأبرز عليه: واجب التحفّظ في النطق وتقليل الكلام، وتتفرّع عن ذلك وصايا عديدة، منها: أن لا يتكلّم المرء في ما لا يعنيه، وأن يترك فضول الكلام؛ أي أن يكتفي بالقدر المحتاج إليه من الكلام، وهو: إفادة المعنى وتبليغ المراد، وأن يتجنّب الألفاظ البذيئة الفاحشة، ويلتزم القول الحسن. أمّا الامتناع عن الخصومة، والمراء، والجدال، والخوض في الباطل، والتزام الصدق، واجتناب الكذب والنميمة والغيبة؛ فآداب تتعلّق بمضامين الكلام، ومن هذه الآداب، بصنفيها، يظهر جليًّا معنى الصمت، لا باعتباره مقابلًا للكلام؛ بل باعتباره نظام الكلام نفسه، وهو نظام يبدو أخلاقيًّا، ولكنّه يتأسّس، في اعتقادنا، على نظام بلاغيّ، اجتهد البلاغيّون العرب القدامى في بلورته.

فما يسمّيه الغزالي آفة فضول الكلام: هو، عند اللغويّين، إسهاب؛ أي «بسط الكلام مع قلّة الفائدة»، وهو أبعد ما يكون عن البلاغة، وأقرب ما يكون إلى العِيّ، كما يقول أبو هلال العسكري، وما يعبّر عنه الغزالي وابن أبي الدنيا، بالتحفّظ في النطق وتقليل الكلام: هو، في اصطلاح البلاغيّين، اختصار أو إيجاز، وهو: «أن يُبنى الكلام على قلّة اللّفظ وكثرة المعاني»، كما جاء في كتاب «الفروق في اللغة».

نظامان اثنان: بلاغيّ وأخلاقيّ، يفكّران في الكلام في إطار الصمت، ضمانًا لمستويين اثنين من مستويات الخطاب: المستوى التواصلي؛ المعقود على قواعد التبليغ والإفهام. والمستوى التعاملي؛ المعقود على قواعد التهذيب والتأديب. رغم ذلك، نجد بين هذين النظامين تفاوتًا؛ حيث اعتنى البلاغيّون، خاصّة، بما يجعل الكلام مفيدًا؛ أي ذا معنى، واعتنى الأخلاقيّون، خاصّة، بما يكون به الكلام نافعًا، ومن هذا التفاوت في الدرجة، تنكشف لنا المسافة الفاصلة بين الكلام، في المستوى التواصليّ، وهو: صوت يفيد معنى، بشروط توسّع البلاغيّون في شرحها. والكلام في المستوى التعامليّ: وهو صمت يعود بالنفع على المتخاطبين، ويقيهم السقوط في المهالك. ولهذه العلّة، أدرج الغزالي كتاب «آفات اللسان» في ربع المهلكات من «إحياء

علوم الدّين»، خلافًا لآداب السماع والوجد الوارد في ربع العادات، وأن يكون الكلام محكومًا بنظام الصمت؛ فهذا ممّا يجعله في صميم التجربة الدينيّة، على اعتبارها عبادة، وممّا يؤكّد ذلك: أنّ الصمت، في الكثير من الأحاديث والأخبار التي يرويها الغزالي، ومن قبله ابن أبي الدنيا، متّصل بالعبادة، وما يتعلّق بها من الحكمة والتأمّل، ومن هذه الأحاديث قوله: «الصمت حكمة وقليل فاعله» (أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس)، وقوله: «لا يستقيم إيمان عبد حتّى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتّى يستقيم لسانه»، وقوله: «ألا أخبركم بأيسر العبادة وأهونها على البدن: الصمت وحسن الخلق»[26]، ولكن، بأيّ معنى يكون الصمت عبادة؟

سبق أن قلنا: إنّ الصمت لا يُضادّ الكلام؛ لأنّه نظام يقوده ويسوسه، وبه يقع التحفّظ في النطق وتقليل الكلام، والمستفاد من ذلك: أنّ هذا النظام يفرض حدًّا أدنى من التواصل، ولكنّه يمنح المرء، في المقابل، فرصة ثمينة لتنمية إنسانيته، وقد حرص الغزالي على بيان ذلك؛ بالإشارة إلى ما في الصمت من انصراف عن الدنيا إلى النفس.

الصمت، إذن: تفكّر، وتأمّل، وطريق إلى حيازة معرفة بالنفس، وهو، بذلك، ضرب من ضروب الانقطاع عن الآخرين، وشكل من أشكال الغوص في عوالم النفس الخفيّة، للوقوف على ما فيها، ومراقبتها، ومحاسبتها، وحين يكون الصمت تأمّلًا، أو مراقبةً ومحاسبة، يكون طريقًا إلى ينابيع الحكمة، وذلك هو أوّل العبادة، وأهونها على البدن، كما جاء في الحديث. هو أهون العبادة؛ لأنّ من لم يقدر على فعل خير، ولم يقو على أن يأمر بالمعروف، وأن ينهى عن المنكر؛ فعليه أن يصمت، كما جاء في الحديث، وهو طريق إلى ينبوع الحكمة؛ لأنّ المؤمن الصموت الوقور، يلقن الحكمة، كما يقول الحديث أيضًا، وعلى هذه الأحاديث والكثير غيرها، ويبني الغزالي نظريّة في الصمت، يكون، بموجبها، مدخلًا لكلّ تجربة دينيّة خاصّة؛ فبالصمت يقتصد المرء تواصله مع الآخرين، ويُغني تعامله معهم، لما في صمته من اجتناب لجلّ الآثام، والذنوب المتأتّية من اللسان وآفاته، وبالصمت، أيضًا، يفتح المرء قناة تواصل مع ذاته ثمرتها معرفة بالنفس.

وليس الصمت، عند الغزالي وأسلافه، مجرّد نظام يقود الكلام، ولا هو مجرّد مدخل للعبادة؛ بل هو إلى هذا وذاك، حديث إلى النفس، وتواصل معها، وتدريب لها على تواصل من جنس آخر، وهو التواصل مع الحقّ تعالى، لقد حرص الغزالي في مواضع كثيرة من الإحياء، على تثبيت هذا المعنى، ويظهر ذلك، على الخصوص، في «كتاب آداب العزلة» من الإحياء؛ فالعزلة تفرّغ للعبادة والتأمّل، وطريق للتخلّص من المعاصي، وخلاص من الفتن والخصومات والشرور، وانقطاع عن الدنيا ومغرياتها، والأهمّ من ذلك كلّه؛ أنّها مسافة أمان لاجتناب الحمقى، والعزلة، بهذا المعنى: طلب للحكمة، وهرب من الحمق، ولا يكون ذلك، إلّا باستبدال جماعة بجماعة، أو بابتكار وضعية تواصليّة بديلة، تضمن التعلّم، والأدب، وتبادل الثواب، وتمثّل

26 إحياء علوم الدين، ج3، ص: 146 وما بعدها.

هذه الوضعية التواصلية البديلة، في النهاية المقام الثاني من مقامات العبادة، فبعد مقام العزلة والصمت، بما فيه من تأمّل وتفكّر ومراقبة، يأتي مقام الألفة، ولا يكون إلّا بين مريدي الحقّ، وهم جماعة العارفين الفارّين من الحمق إلى الحكمة، ولهم في طلب الحكمة فنون، أشهرها: السماع والوجد.

وبهذا، تتّضح منهجيّة الغزالي في التربية على التواصل، وهي منهجيّة تقوم على ثنائيّة الفصل والوصل؛ فالفصل يحدث بالصمت نظامًا للكلام، واعتزالًا للحمق، ومدخلًا إلى العبادة، وطريقًا إلى عوالم النفس الخفيّة، والوصل يحدث بالانتماء إلى جماعة المريدين؛ لبناء وضعية تواصلية بديلة، تتنسّم فيها النفوس روح الوصال، وبالإضافة إلى ذلك؛ نلاحظ عناية الغزالي في «آداب السماع والوجد»، بكلّ ما من شأنه أن يساعد على تحريك النفس، لاستخراج ما فيها، وجعلها قادرة على «تنسّم روح الوصال»، وعنايته في «آفات اللسان»، بكلّ ما من شأنه أن يقي المرء من السقوط في المهالك.

في الكتاب الأوّل: انشغال بالتلقّي وآدابه، وفي الثاني: انشغال بالإرسال وقواعده، وعلى قدر التوسيع في التلقّي كان التضييق في الإرسال.

إنّ هذه المنهجيّة المرسومة لمن يتدرّج في مسالك العرفان، تقضي بأنّ التجربة الدينيّة الحيّة عند الغزالي، مبنيّة، أساسًا، على إعادة إنتاج المعنى الديني، أو ما يسمّيه هو: إحياء علوم الدين؛ ليحدث الانتقال من تجربة دينيّة محورها الجماعة، وما يعنيه ذلك من ضروب التواصل المعهودة؛ كالخصومات، والجدل، والخوض في ما لا يعني، إلى تجربة دينيّة محورها النفس، وما يعنيه ذلك من إنشاء وضع تواصلي جديد، تكون للمرء فيه القدرة على معرفة نفسه، وعلى معرفة ربّه بعد ذلك، وحين يكون التواصل مع النفس بنظام الصمت، وما فيه من تأمّل وتفكّر، ثمّ مع الحق تعالى بواسطة السماع والوجد، تكون التجربة الدينيّة؛ اكتشافًا للذات، يقود، حتمًا، إلى انكشاف الحقّ.

خاتمة:

صدر البحث في مسألة «التربية على التواصل عند أبي حامد الغزالي»، عن فكرة محوريّة، وهي: «أنّ إحياء علوم الدين»؛ مشروع فكريّ، يهدف، بالأساس، إلى إعادة فهم للدين ووظائفه، وأنّ إعادة الفهم، تقتضي، بالضرورة، البحث عن طريق جديد للوصول إلى الحقّ، وإذا جرت العادة أن يكون البحث عن الحقّ، بإحدى الطرق الأربع التي نقدها الغزالي، وبيّن ما فيها من «تأليف وتلفيق»؛ فقد ألزم الرجل نفسه بالبحث عن «صيغة مستجدّة»، وتسنّى له العثور عليها، في ما يسمّيه رياضة النفس، وتربيتها على ضرب جديد من التواصل، وهو: أن يتواصل المرء مع نفسه، وأن يكون رقيبًا وحسيبًا عليها، ولا يمكن أن يحدث ذلك، إلّا بالصمت؛ فهو المدخل إلى التأمّل والتفكّر، وهو أصل العبادة، وإذا ارتاض على الصمت، ورام

«تنسّم روح الوصال»؛ فعليه بالسماع، هو السبيل الوحيد لإثارة ما في النفس، وتحريكها كي تسمو، حينئذ، تكون التجربة الدينيّة طريقًا إلى الله، يمرّ، حتمًا، عبر خزائن القلب وأسراره، هل يعني ذلك؛ استبدالًا لمحور العقل (الفلاسفة)، أو محور النصّ (المتكلمون والفقهاء)، أو محور الإمام (الشيعة)، بمحور القلب؟ نعم، هو كذلك، ولكن؛ هل استطاع الغزالي أن يجتاز، حقًّا، المحاور السابقة؟ وهل نجح في العثور على الصيغة المستجدّة التي ظلّ يطلبها؟ الأرجح: أنّه عثر عليها، ولكن في لحظة كانت الحضارة الإسلاميّة، قد شقّت طريقها نحو الانحدار، فلم يقدر «إحياء علوم الدين» على إنقاذها.

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، علّق عليه: جمال محمود ومحمّد سيّد، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1999م.
- أبو حامد الغزالي، رسائل الغزالي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، 1461هـ/ 2000م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1988م.
- محمد الهادي الطاهري، أحكام الجسد وصوره؛ بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي، المجلة العربيّة للدراسات الأنتروبولوجية، مركز فاعلون، الجزائر، العدد 1، 2014م.
- ابن أبي الدنيا، كتاب الصمت وآفات اللسان، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990م.
- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1983م.
- Régis Debray, Critique de la raison politique ou l’inconscient religieux, Gallimard, 1981.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017