بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 21 أكتوبر 2021

آداب مجالسة الكبراء من رجال الدولة ورجال العلم

آمال الفطناسي
باحثة تونسية

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

آداب مجالسة الكبراء من رجال الدولة ورجال العلم[1]

1- مجلة ألباب العدد10

قبل الحديث عن المصادر المعتمدة لإنجاز هذا العمل، والطريقة المتوخّاة للقيام به، لا بدَّ من التعريج على أهميَّة مبحث الطقوس والآداب في الكتب الأدبيَّة والدينيَّة، وهي دليل على العناية البالغة التي أولتها الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة لهذا النوع من الموضوعات الذي يمسُّ بشكل مباشر أخلاقيات التعامل مع الآخر. فهو، من هذه الوجهة، يدخل في مباحث السلوكيات التي تعتني بسلوك الفرد في علاقته بالمجموعة من الناحية النفسيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة.

وقد اخترت التركيز على ثلاثة أدباء اهتمُّوا بهذا الموضوع، رغم التباعد الزمني بينهم؛ أوَّلهم عبد الله بن المقفع (724-759م)، وثانيهما الجاحظ، وهو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني (775-868م)، وثالثهم أبو محمَّد علي بن أحمد المعروف بابن حزم (994-1064).

أمَّا الأديب الأول، فمن أصل فارسي. كان والده يتولَّى خراج خراسان للحجاج بن يوسف. نشأ في البصرة، وكان ملمَّاً بالثقافات الفارسيَّة واليونانيَّة والهنديَّة، إلى جانب إلمامه بالثقافة العربيَّة الإسلاميَّة. كان ناقلاً ومترجماً وجامعاً. كتب في التاريخ والفلسفة والأدب والاجتماع والسياسة والإخوانيَّات. وقد اخترنا التركيز على كتابيه: (الأدب الكبير)، و(الأدب الصغير) لإنجاز هذا البحث.

أمَّا الأديب الثاني (الجاحظ)، فبصريّ المولد والمنشأ. عاش فقيراً، حتى رُوِيَ أنَّه كان يبيع الخبز والسمك قرب نهر سيحان في البصرة. يفصله عن ابن المقفع نحو قرن، وعن ابن حزم نحو قرنين. هو من أصل عربي، وكان يتعصَّب للعرب في الثقافة والأدب، في عصر كان النفوذ فيه للعناصر الأجنبيَّة ولاسيَّما الفرس. طلب العلم في البصرة وبغداد، وقد اطَّلع على علوم المتقدّمين والمتأخّرين، واستنبط واجتهد وانتقد وألَّف في الأدب والعلم والدّين. فكان أديباً ومؤلفاً وناقداً ومترسِّلاً، وسينصبُّ اهتمامنا على هذا الصنف الأدبي الأخير، وبالتحديد (رسالة المعاد والمعاش).

أمَّا الأديب الثالث (ابن حزم) فيفصله عن (ابن المقفع) ثلاثة قرون، وعن (الجاحظ) قرنان، وهو أندلسي المولد والمنشأ ذو جاهٍ وحسب ونسب. كان والده من علماء قرطبة، وشغل خطة وزير في الدولة المروانيَّة. توسَّع ابن حزم في علوم اللغة والبلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار إضافة إلى سعة العلم بالمنطق، وكذلك بالكتاب والسُّنَّة والمذاهب والملل والنحل والفقه. اخترنا لإنجاز هذا البحث مؤلفه (كتاب الأخلاق والسير)، في الفصل الخاص بحضور مجالس العلم.

سنحاول، من خلال هذا البحث، استجلاء مواطن التشابه والاختلاف بين الأدباء الثلاثة في نظرتهم إلى مسألة آداب مجالسة الكبراء شكلاً ومضموناً، عبر رصد التطوُّر الفكري، وتنوُّع بنية الخطاب الأدبي، فنتتبع بذلك سياسة القول من خلال طرائق الإجراء، محاولين الاستئناس بكتاب عالم الاجتماع الكندي

(GoffmanErving Les rites d'interaction) الذي حاول فهم الآداب كمجموعة من الطقوس التي تفرضها ظروف داخليَّة تخصُّ نفسيَّة الفرد، وخارجيَّة تتعلق بالمحيط الذي يتحرَّك داخله، وهذه الظروف هي التي تحوّل سلوكه وتوجّه كلامه، ليتأقلم مع المجموعة التي يعيش فيها ويتفاعل إيجابياً أو سلبياً معها.

قبل البحث في مسألة التشابه والاختلاف في نظرة أدبائنا لمسألة آداب مجالسة الكبراء، لا بدَّ من فكّ رموز كلمة الأدب والآداب، والبحث في التطوُّر الذي شهدته هذه الكلمة خلال القرون الإسلاميَّة الأولى.

يقدّم لنا ابن منظور المعاني الأصليَّة لهذه الكلمة؛ فيقول في مادة «أدب»: «سُمّي أدباً لأنَّه يؤدّب الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح. وأصل الأدب الدعاء، ومنه قيل للصنيع يُدعى إليه الناس مدعاة ومأدبة. أدب الرجل أدباً فهو أديب. الأدب أدب النفس والدرس. والأدب الظرف وحسن التناول. أدَّبه: علّمه، ويقال للبعير إذا ربض وذلل أديب مؤدَّب...، ويقال جاش أدب البحر، وهو كثرة مائه. والأدب العجب»[1].

نلاحظ أنَّ ابن منظور، في هذه التعريفات، يعطينا المعاني الأصليَّة للكلمة منفصلة بعضها عن بعض، دون أن يحدّد لنا المجالات التي كانت تشملها، ولا الروابط الجامعة بين معانيها، ولكنَّ المتمعن في هذه المعاني الأصليَّة يمكن أن يستنتج بعض المعاني الحافَّة، فالدعوة إلى الطعام تكون في المناسبات والأعراس، ويدار حديث البهجة حول موائد الطعام، فعلقت بمصطلح الأدب من هذا الاستعمال معاني اللذة والبهجة أي المتعة، ومن هنا اتصل بالظرف. كما يعني الأدب أيضاً التعليم والترويض، ومنه تأتَّت معاني الدعوة إلى التحلي بالأخلاق الحميدة وتجنُّب المقابح التي سميت آداباً، فهي كدُّ النفس وترويضها على الاعتدال والتوسُّط. نستشف، إذن، العلاقة الواضحة بين الأدب والأخلاق في هذا التعريف لابن منظور، وهو ما تؤكّده كتابات أدبائنا الثلاثة كما سنبّينه.

إنَّ هذا المعنى الأخلاقي هو الذي نجده بارزاً في استعمال ابن المقفع لعبارة الأدب في (الأدب الكبير) و(الأدب الصغير)، حيث يربط بين الأدب والسلوك الحميد، فالأدب بالنسبة إليه هو علو الهمَّة وخلو النفس من شوائب المقابح التي من شأنها تنمية العقول وتزكيتها؛ إذ إنَّ: «للعقول سجيَّات وغرائز بها تقبل الأدب. وبالأدب تنمو العقول وتزكو. فكما أنَّ الحبَّة المدفونة في الأرض لا تقدر أن تخلع يبسها وتظهر قوتها وتطلع فوق الأرض بزهرتها وريعها ونضرتها ونمائها إلا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها، فيذهب عنها أذى اليبس والموت، ويحدث لها، بإذن الله، القوَّة والحياة، فكذا سليقة العقل مكنونة في مغرزها من القلب: لا قوَّة لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الأدب الذي هو ثمارها وحياتها ولقاحها»[2]. فالأدب هنا هو ثمار العقل.

1- ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 206

2- ابن المقفع، الأدب الصغير، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 127

بعد أن بيَّن دور الأدب في تزكية العقول، ينتقل ابن المقفع إلى تعريف الأدب فيقول: «وجلّ الأدب بالمنطق، وجلّ المنطق بالتعلم. ليس فيه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مرويّ متعلم، مأخوذ من إمام سابق، من كلام أو من كتاب، وذلك دليل على أنَّ الناس لم يبتدعوا أصولها، ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم»[3]، النتيجة التي تتبادر إلى الأذهان، بعد التمعُّن في هذا التعريف، هي ارتباط الأدب بتراث السلف. فلا مجال للإبداع فيه لأنَّه اتباع؛ فهو عبارة عن مجموعة من الطقوس التي تتكَّرر في مناسبات معيَّنة وفي ظروف بعينها وبحضور شخصيات معينين. فهو من هذا المنظور ينمُّ عن رغبة في عدم الاختلاف وفي عدم تحسّس أشكال جديدة أو معانٍ على غير مثال سابق. فالأدب، بحسب هذا التعريف، هو عبارة عن تقليد ما قيل وما فعل سابقاً.

أمَّا الجاحظ، فيعرّف الآداب في (رسالة المعاد والمعاش) كما يأتي: «واعلم أنَّ الآداب إنَّما هي آلات تصلح أن تستعمل في الدين، وأن تستعمل للدنيا. وإنَّما وضعت الآداب على أصول الطبائع. وإنَّما أصول أمور التدبير في الدّين والدنيا واحدة. فما فسدت فيه المعاملة في الدّين فسدت فيه المعاملة في الدنيا، وكلُّ أمر لم يصحّ في معاملات الدنيا لم يصحّ في الدّين. وإنَّما الفرق بين الدّين والدنيا اختلاف الدارين من الدنيا والآخرة فقط. والحكم هنا الحكم هناك...، ولذلك قال عزَّ وجلَّ: (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلاً)»[4]. يركّز الجاحظ في هذا التعريف على الجانب العملي للآداب، فهي بمثابة الآلات أو الأدوات التي يستعملها الإنسان لينجح أو يسعد في الدنيا والآخرة، فهي ليست مجموعة من القيم المجرَّدة؛ بل على العكس هي قوَّة فعل. كما أنَّه يحاول ربط صلاح الدنيا بصلاح الآخرة، فالعلاقة بينهما جدليَّة وليست انفصاليَّة.

أمَّا ابن حزم في كتابه (الأخلاق والسير) فلا يخوض في مفهوم الأدب ودوره، وإنَّما يوجّه اهتمامه لكلمة العلم التي تتماهى مع مفهوم الأدب بحسب تعريف الأديبين السابقين له؛ فيربط ابن حزم العلم (كما ربط ابن المقفع والجاحظ الأدب) بمفهوم أخلاقي، فيقول: «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أنَّه يعلّم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل ويجتنبها ولو في الندرة، ويستمع الثناء الحسن فيرغب في مثله، والثناء الرديء فينفر منه؛ فعلى هذه المقدّمات وجب أن يكون للعلم حصة في كلّ فضيلة، وللجهل حصة في كلّ رذيلة. ولا يأتي الفضيلة ممَّن لم يتعلم العلم إلا صافي الطبع جداً، فاضل التركيب. وهذه منزلة خصَّ بها النبيون عليهم الصلاة والسلام، لأنَّ الله -تعالى- علَّمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس»[5]. ولو عوَّضنا كلمة العلم بالأدب لوجدنا التعريفات نفسها، التي قدَّمها ابن المقفع ثمَّ الجاحظ. إضافة إلى ذلك

3- المصدر نفسه، ص 128

4- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص 129

5- ابن حزم: كتاب الأخلاق والسير، سورية، (د.ت)، ص ص 23-22

نلاحظ نوعاً من الضبابيَّة التي تحيط بكلمة العلم في هذا الشاهد. فما الذي يقصده بالتحديد بكلمة العلم؟ أهو العلم الشرعي وحده، أم العلم الشرعي مع حكمة القدماء ووصاياهم عموماً؟ وفي هذه الحالة الأخيرة يجمع بين علم الدّين والدنيا؛ فالعلوم، كما هو متعارف عليه في تلك الفترة، درجات أفضلها علم الشريعة، أو علم الدّين، ثمّ تليها بقيَّة العلوم؛ إذ بعث الرسول ليعلم الناس الكتاب والحكمة، والغاية هي إخراجهم من الضلال. يقول تعالى: (لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)[6]. فالعلم هنا يهذّب النفس ويؤدّبها، وهو الدور نفسه الذي يقوم به الأدب. ولكنَّ العلم الواجب لتهذيب النفس وتأديبها عند العلماء يصبح غير ضروري في حالة الأنبياء، إذ ما يأتي بالجهد عند العلماء يكون منحاً إلهيَّة ومواهب ربانيَّة عند الأنبياء، وعند بعض «غمار العامَّة». يقول ابن حزم في ذلك: «رأيت من غمار العامَّة من يجري من الاعتدال وحميد الأخلاق إلى ما لا يتقدمه فيه حكيم عالم رائض لنفسه، ولكنَّه قليل جداً. ورأيت ممَّن طالع العلوم وعرف عهود الأنبياء -عليهم السلام- ووصايا الحكماء، وهو لا يتقدَّمه في خبث السيرة وفساد العلانية والسريرة شرار الخلق، وهذا كثير جداً، فعلمت أنَّها مواهب وحرمان من الله»[7]. ما يمكن أن نستخلصه من هذا الشاهد الأخير هو أنَّ العلم أو الأدب يكون عند البعض بالدربة والجهد والكد، وعند البعض الآخر سجيَّة وموهبة ربانيَّة، وهذه المواهب لا يختصُّ بها الأنبياء فحسب؛ بل قد تشمل غمار العامَّة. هذا العلم الذي يُكتسب بالدربة أو بالموهبة لا يصلح إلا بالعمل. فكثر هم الذين يملكون ناصية العلوم ولا يعملون بها، فلا يفيدهم علمهم في تأديب نفوسهم. يقول ابن حزم في هذا السياق: «فرض على الناس تعلّم الخير والعمل به، فمن جمع الأمرين جميعاً، فقد استوفى الفضلين معاً، ومن علمه ولم يعمل به فقد أحسن في التعلّم وأساء في ترك العمل به، فخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وهو خير من آخر لم يعلمه ولم يعمل به، وهذا الذي لا خير فيه أمثل حالة وأقلُّ ذمَّاً من آخر ينهى عن تعلم الخير ويصدّ عنه»[8].

ارتباط المعنى الأخلاقي بالأدب لا نجده في كتابات أدبائنا فحسب؛ بل في جلّ كتابات أدباء المسلمين، فالغزالي مثلاً لم يشذّ عن القاعدة. يعرّف هذا الأخير الأدب في تجربته الصوفيَّة كما يلي: «والأدب تأديب الظاهر والباطن، فإذا تهذَّب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيّاً أديباً. ومن ألزم نفسه آداب السنَّة نوَّر الله قلبه بنور المعرفة. ومن تأدَّب بآداب الصالحين فإنَّه يصلح لبساط الكرامة، وبآداب الأولياء لبساط القرب، وبآداب الصديقين لبساط المشاهدة، وبآداب الأنبياء لبساط الأنس والانبساط. ومن حرم الأدب حرم جوامع الخيرات...، ومن لم تريّضه أوامر المشائخ وتأديباتهم، فإنَّه لا يتأدَّب بكتاب ولا سُنَّة...، والإيمان موجب يوجب الشريعة، فمن لا شريعة له فلا إيمان له ولا توحيد له. والشريعة موجب يوجب الأدب، فمن لا أدب له، فلا شريعة له ولا إيمان له ولا توحيد

6- آل عمران، 164

7- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 23

8- المصدر نفسه، ص 107

له...، وأهل الدّين أكثر آدابهم في تهذيب النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات...، فالآداب استخراج ما في القوَّة والخلق إلى الفعل. وهذا يكون لمن ركّبت السجيَّة الصالحة فيه، والسجيَّة فعل الحق، لا قدرة للبشر على تكوينها، كتكوُّن النار في الزناد، إذ هو فعل الله المحض، واستخراجه بكسب آدمي. فهكذا الآداب منبعها بالسجايا الصالحة والمنح الإلهيَّة. ولمَّا هيَّأ الله تعالى بواطن الصوفيَّة بتكميل السجايا الكاملة فيها، توصَّلوا بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هو في النفوس مركوز بخلق الله، إلى الفعل، فصاروا مؤدّبين مهذّبين»[9]. فكرة خروج العقل من حالة القوَّة إلى حالة الفعل بفضل الأدب نجدها حاضرة كما سبق ورأينا عند ابن المقفع الذي يرى في الأدب ثمار العقل.

نخلص من هذا إلى النتائج التالية: أنَّ الأدب يرتبط حتماً بمضمون ديني أخلاقي، وأنَّ الآداب هي الموطن الذي يتجلى فيه بامتياز الإيمان والشريعة والتوحيد، فهي بمثابة التجلّي الفعلي لهذه القيم. نستنتج أيضاً، من خلال ما تقدَّم، أنَّ ما يهمُّ في الآداب مقصدها، فإنْ حسن مقصد الكلام فهو حسن، وإن قبح فهو قبيح. فالقيمة هنا ليست في ذات الشيء بل هي مضافة إليه، والدين هو المعيار في تحديد تلك القيمة. كما نخلص من تعريف الغزالي إلى أنَّ الأدب فعل يتوصَّل إليه بالرياضة وتهذيب النفس، وهو أحد التعريفات التي قدَّمها ابن منظور في اللسان. فالأدب بهذا المنظار هو الخلق النبيل الذي له تأثير مباشر في الحياة العامَّة والخاصَّة، وقد كان للأدب هذا المعنى عند التوحيدي والقاضي التنوخي ومسكويه، فقد حرصوا في تآليفهم على اتباع حسن الآداب والابتعاد عن المقابح، ودعوة الناس إلى اتباع السلوك المستقيم، سواء كان في الدين أم في السياسة أو في الفكر.

يعمّق فكرة التماهي بين الأدب والأخلاق ابن قتيبة، فيقول في بداية (أدب الكاتب): «ونحن نستحبُّ لمن قبل عنا وائتمَّ بكتبنا أن يؤدّب نفسه قبل أن يؤدّب لسانه، ويهذّب أخلاقه قبل أن يهذّب ألفاظه، ويصون مروءته عن دناءة الغيبة وصناعته عن شين الكذب، ويجلب قبل مجانبته اللحن وخطل القول شنيع الكلام ورفث المزح»[10]. يضع ابن قتيبة هنا نوعاً من التراتبيَّة؛ إذ تأديب النفس يسبق تأديب اللسان، وكأنَّ الأول أصل والثاني فرع.

تطوَّر، إذاً، مفهوم الأدب عبر العصور، فبينما لم يكن يوجد لكلمة أدب أثر في العصر الجاهلي، وإنَّما توجد لفظة «آدِب» بكسر الدال، بمعنى الدَّاعي إلى الطعام، جاء العصر الإسلامي فاتخذت كلمة أدَّب معنى هذَّب، ثمَّ أضيف المعنى التعليمي لهذه الكلمة مع الأمويّين، فيشار إلى المعلّمين الذين يختصُّون بتعليم أبناء الخلفاء بالمؤدّبين، ثمَّ وقعت المحافظة على المعنيين السابقين في العصر العباسي مع اتساع مفهوم الأدب ليشمل جميع المعارف؛ فهو الأخذ من كلّ شيء بطرف على حدّ تعبير الجاحظ. ويشاطره ابن خلدون هذا

9- الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، الباب الثاني في بيان الأدب، ص 19-17

10- ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص1

الرأي في (المقدّمة)؛ إذ يقول: «وإذا أرادوا حدَّ هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف، يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعيَّة من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث؛ إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب»[11]. ويضيف أنَّ أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين: «وهي أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي»[12]. نلاحظ أنَّ هذه الأصول تعبّر عن المعاني الأساسيَّة لتطوُّر مفهوم الأدب عبر العصور. فالأدب تهذيب وتعليم وظرف وبيان.

إلى جانب هذا المعنى الشمولي لمفهوم الأدب، الذي عُرف في القرن الثالث، وتواصل إلى القرن الرابع، نجد معنى آخر خاصَّاً؛ إذ أطلق بعضهم كلمة الأدب على النظم أو الثقافة الضروريَّة لفئة من المجتمع، كما في مؤلفات أدب الكتَّاب والوزراء والقضاة، نذكر على سبيل الذكر لا الحصر: (أدب الكاتب) لابن قتيبة (ت. 276 هـ)، و(أدب النديم) لكشاجم (ت. 360هـ)، و(كتاب الآداب) لابن المعتز (ت. 296هـ)، وغيرهم.

نلاحظ، ضمن هذا التطوُّر الذي شهده مفهوم الأدب، انتقالاً من المعنى الحسّي إلى المعنى الاجتماعي فالذهني. هذه المعاني للأدب هي عبارة عن السنن الماديَّة والمعنويَّة، التي يجب أن تُراعى في مجتمع ما، أو في حضرة فئة اجتماعيَّة معيَّنة. فهي بمثابة الطقوس التي خرجت من بوتقة الديني لتشمل الحقول الدنيويَّة السياسيَّة منها والاجتماعيَّة. تتماهى بهذا المعنى الطقوس مع الآداب. يعرف غوفمان، عالم الاجتماع الأمريكي من أصل كندي، الطقس فيقول: «إنَّه بمثابة القواعد السلوكيَّة التي يتبناها الفرد فتوجّه سلوكه وكلامه ليتأقلم مع المجتمع الذي يعيش فيه ويتفاعل إيجابياً معه»[13]. وفي مواطن أخرى من كتابه يقول: «إنَّ الطقس يمثل المجهود الذي يبذله الفرد ليراقب ويوجّه الدلالات الرمزيَّة لأفعاله حين يكون بحضرة شيء له قيمة خاصَّة لديه»[14]. هذا الشيء، بطبيعة الحال، يمكن أن يكتسي صبغة ماديَّة أو معنويَّة. وعلى هذا الأساس تكون الحياة الاجتماعيَّة، بالنسبة إلى غوفمان، بمثابة المسرح الذي على الممثل أن يراعي فيه الدور الذي يؤديه، ويحذر من المطبَّات التي يمكن أن يقع فيها حين يتصرف بلا أدب ولياقة، أو يبتعد عن بقية الممثلين، فيفقد بذلك صورته الاجتماعيَّة الإيجابيَّة، وفي أحيان أخرى يمكن أن يفقد حريته»[15].

هذه الطقوس المملاة من الخارج، التي تلزم صاحبها بسلوكيات معيَّنة في ظروف خاصَّة، من شأنها أن تقلّص من حريَّة تصرُّف المرء، أو تلغي حريَّة التصرُّف تماماً، فتكرّس التقليد وهو ما يتعارض مع البحث

11- ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، 1988، ص 554

12- المصدر نفسه، ص 554-553

13- Goffman, Erving, Les rites d'interactions, les éditions de minuit, 1974, p.41

14- Ibid, p. 51

15- Ibid, le dos de la couverture du livre: les rites d'interactions.

والتأويل ويفترض التصديق والاعتراف بالعجز خاصَّة أمام المتشابه من الأمور. فالآداب بهذا المعنى هي مجموعة السنن التي دأب عليها الأوائل، ولا بدَّ للسلف من اتباعها لضمان الاندماج في المجموعة. أمَّا الاجتهاد في قراءة تلك السنن أو تأويلها، فقد تؤدي بصاحبها إلى البدعة؛ أي الخروج عن الجماعة. ولكي يحفظ الإنسان نفسه من ارتكاب البدعة عليه ألَّا يلجأ إلى رأيه، وإنَّما عليه أن يتمسَّك بما قيل وما فُعل. كأنَّ هذه السنن، نظراً لارتباطها بالموروث القديم، لا تندمج في السيرورة التاريخيَّة؛ بل هي متعالية على التاريخ، فلا يؤثر فيها ولا تتأثر به. فالزمن بهذا المنظار لا ينتج باستمرار أشياء متغايرة، بل يعيد ما كان. فيطبع الماضي الحاضر والمستقبل[16]، فتصبح تلك الآداب صالحة لكلّ زمان ومكان.

ولكنَّ هذا المفهوم الاتباعي التكراري للأدب وللآداب نجد ما يعكسه في التاريخ الفكري العربي بفعل خروج بعض الأدباء من شعراء وفلاسفة ومفكّرين عن الطرق المعبَّدة، فأبدعوا على غير مثال سابق. نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، بشار بن برد الذي كان الأساس في ابتكار اللغة الشعريَّة المحدثة؛ أي في الخروج عن الأصول الشعريَّة القديمة. في رواية لأبي حاتم السجستاني أنَّه سأل الأصمعي عن أيّ الشاعرين أشعر: بشار أو مروان بن أبي حفصة؟ فقال الأصمعي: بشار، وعلل ذلك بقوله: «لأنَّ مروان أخذ بمسالك الأوائل... سلك طريقاً كثر سلاكه، فلم يلحق بمن تقدَّمه، وأنَّ بشاراً سلك طريقاً لم يسلكه أحد فانفرد به وأحسن فيه»[17]. ولا تقتصر أهميَّة بشار على الناحية الفنيَّة في شعره، وإنَّما تشمل أيضاً موقفه الفكري العام. فقد رفض التقاليد الاجتماعيَّة السائدة، مشكّكاً فيها تارة، ساخراً منها تارة أخرى. وسخر من السلطة والعقيدة التي تمثلها. وبشَّر باللذة وإباحيتها، حيث ولد شعره نوعاً من التحرُّر الأخلاقي/ الجنسي، وهذا ما جعل رجال الحديث والفقه يحاربونه ويحرّضون عليه؛ حتى قتله الخليفة المهدي.

من المفكّرين الذين اختاروا أيضاً الابتعاد عن الطرق المعبَّدة والتفكير عوض التسليم دون إعمال للعقل، نذكر ابن الراوندي[18]. وقد حُفظت لنا بعض آرائه في الكتب التي ردَّت عليه، ككتاب (الانتصار) للخيَّاط المعتزلي، وكتاب (المجالس المؤيديَّة) للمؤيد في الدّين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي (ت.470هـ).

يقول ابن الراوندي: «إنَّ العقل أعظم نعم الله...، وإنَّه هو الذي يعرف به الرَّب ونعمه، ومن أجله صحَّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكّداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنَّا النظر في حجَّته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذٍ يسقط عنَّا الإقرار

16- لتعميق فكرة الزمن عند المقلدة؛ انظر: أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص ص 134- 135

17- أدونيس، الثابت والمتحوّل، دار الساقي، ط10، 2011، ج2، ص 114

18- هو أبو الحسن أحمد بن إسحاق الراوندي، عاش في القرن الثالث الهجري، ويختلف في تاريخ ولادته وموته.

بنبوَّته»[19]. يتضح من هذا النص أنَّ العقل، في نظر ابن الرواندي، هو أصل العلم وأصل العمل. والنبوَّة إمَّا أن تقرَّ ما يقرُّه، وحينئذٍ تكون تابعة له، ولا حجَّة فيها، وإمَّا أن تخالف ما يقرُّه، وحينئذٍ يجب رفضها. فالنبوَّة في الحالتين لا معنى لها. والعقل أصل، والنقل تابع له.

تجاوز السائد نجده أيضاً في التجربة الصوفيَّة، التي تتَّصل في شكلها الأعمق بالتجربة الباطنيَّة الإماميَّة. فهذه التجربة الأخيرة تتجاوز التاريخ المكتوب؛ إذ تتَّجه إلى المستقبل، وتنتظر المجيء، وتقوم على تجاوز الظاهر المنظم في تعاليم وعقائد وطقوس وآداب، وتتَّجه إلى باطن العالم متجاوزة المنطق وأحكامه، وذلك أنَّها تصدر عن النبوَّة ولدنيَّة العلم[20]. كما أنَّ الإمامة تعتمد على علم الأسرار، كذلك التصوف، وهي تجربة ذوقيَّة ومنهج في المعرفة يقوم على الوصول إلى الحقيقة عن طريق المشاهدة أو العيان.

التجاوز على المستوى السياسي نجده أيضاً في التجربة السياسيَّة الثوريَّة التي رفضت الواقع وحاولت تغييره، كالثورات الشيعيَّة وهي متعدّدة، أو كثورة الزنج[21]. تبقى تجارب التجاوز هذه محدودة إذا ما قورنت بالدعوات الصريحة إلى الاتباع والتقليد. فمثلاً، رغم التطوُّر الذي شهدته كلمة الأدب والآداب عبر العصور الإسلاميَّة الأولى، فقد ظلت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب الأخلاقي عموماً والديني بصفة خاصَّة. وفي إطار هذه النظرة إلى الأدب، سعى كلٌّ من ابن المقفع والجاحظ وابن حزم، في إطار اهتمامهم بنشر الأدب بين الناس، ودعوتهم إلى السلوك على هديه والتحلي بشرفه، إلى نقل الكتب الفارسيَّة والهنديَّة واليونانيَّة، وإعادة صياغتها باللغة العربية في مرحلة أولى، ثمَّ محاولة فهمها وتقصّي أسبابها في مرحلة ثانية؛ لأنَّهم يعتقدون بأنَّه الزاد الضروري للعقل، لكي يزكو وينمو، وهنا يصبح الأدب عبارة عن موروث حضاري إنساني، تثري فيه الحضارات السابقة الحضارات اللاحقة.

نجد هذا المفهوم الموسَّع والموسوعي للأدب ومكّوناته عند الوزير الحسن بن سهل (ت.276هـ/ 851م)، بقوله على مايُروى: «الآداب عشرة: ثلاثة شهرجانيَّة، وثلاثة أنوشروانيَّة، وثلاثة عربيَّة، وواحدة أربت عليهن. فأمَّا الشهرجانيَّة فضرب العود، ولعب الشطرنج، ولعب الصوالج. وأمَّا الأنوشروانيَّة فالطبُّوالهندسة والفروسيَّة، وأمَّا العربيَّة فالشعر والنَّسب وأيَّام الناس. وأمَّا الواحدة التي أربت عليهنَّ فمقطعات الحديث والسمر وما يتلقاه الناس بينهم في المجالس»[22]. يضيف الوزير الحسن بن سهل إلى الأدب معنيين مهمَّين، وهما الموسيقا والرياضة، ويجعل أدب المنادمة والمجالسة من أهمّ الآداب؛ لأنَّها تقوم على المناظرة والحوار اللذين يلقحان العقول ويثريان الفكر.

19- عبد الرحمن، بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 80

20- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، ص 68

21- انظر في هذا السياق: أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج2، ص73-65

22- دائرة المعارف الإسلاميَّة، الطبعة العربية، مادة أدب.

أصبحت كلمة أدب تطلق إذاً بداية من القرن الثالث، وخاصَّة في القرن الرابع، على ميدان واسع تتقاطع فيه معارف متنوّعة ومتعدّدة، بعضها مستمدّ من التراث العربي، وبعضها مستمدّ من التراث الفارسي، وبعضها مستمدّ من التراث الهندي واليوناني وغيرهما. وهو ما أكسب الأدب العربي بُعداً إنسانيًّا ألحَّ عليه كلٌّ من مارك بيرجي، الذي خصَّص بحوثه لأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبي حيان التوحيدي، وخاصَّة في كتابه (Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan at- tawhidi)[23]، والمفكّر الجزائريّ محمد أركون في بحوثه ودراساته حول المؤرّخ والفيلسوف مسكويه[24].

هذا المعنى الإنساني تبنَّاه الجاحظ قبل التوحيدي ومسكويه، يقول معرّفاً الأدب: «إنَّما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك»[25]. فهي تجارب الأمم السابقة التي تلقح بها عقول الأمم اللاحقة؛ فتربح بهذا التلاقح وقتاً ثميناً.

هذا المفهوم للآداب أو الطقوس كقواعد سلوكيَّة سنجد لها صدى في كتابات كلٍّ من ابن المقفع والجاحظ وابن حزم، فقد حدَّدوا في كتاباتهم ما يجب فعله وما يجب تجنُّبه في حضرة الكبراء من رجال العلم والسياسة من الناحية الماديَّة الحسيَّة: كاللباس والهيئة الظاهريَّة وموقع الجلوس وكيفيَّة المخاطبة: بالنظر إلى المتكلم والإنصات إليه وعدم مقاطعته، وفي تحديد كيفيَّة الردّ عليه ووقت إجابته عن سؤاله. أمَّا من حيث طرائق القول وسبله، فقد اعتنوا باختيار الألفاظ التي تناسب المقام، واستعملوا عبارات مختارة للغرض، فحدَّدوا بذلك آداب التحدُّث مع العالم والجاهل، مركّزين على أهمّ القيم التي لا بدَّ من أن يتحلَّى بها الأديب حتى يستأنس به في المجالس، كما أفاضوا في نوعيَّة العلاقة التي تربط الأديب بصاحب السلطان وطرائق التعامل معه؛ لأنَّ مجالسة السلاطين مهمَّة خطرة، قد تؤدي عثرة اللسان فيها إلى الموت أحياناً.

سنحاول تتبُّع مجموعة الطقوس الماديَّة والمعنويَّة التي يقترحها أدباؤنا لمجالسة الكبراء من رجال العلم والسياسة. أوَّلها آداب التحدث، وتبدأ بالحرص على السمع أكثر من الحرص على القول؛ أي حسن الاستماع إلى المتحدّث. يقدّم لنا ابن المقفع المعنى المادي لحسن الاستماع إلى الوالي كما يلي: «إذا كلّمك الوالي فأصغ إلى كلامه، ولا تشغل طرفك عنه بنظر إلى غيره، ولا أطرافك بعمل، ولا قلبك بحديث نفس. واحذر هذه الخصلة من نفسك، وتعاهدها بجهدك»[26]. يتطرَّق ابن المقفع هنا إلى كيفيَّة السماع التي يدمجها في عمليَّة

23- Bergé, Marc, Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan at-Tawhidi, Damas, 1979

24- Arkoun, M, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien, J. Vrin, Paris, 1997

25- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، من مجموع رسائل الجاحظ، بيروت، 1983، ص 126

26- ابن المقفع، الأدب الكبير، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 52

التواصل، فالأذن ليست العضو الوحيد الذي ينشط في العمليَّة؛ بل كلُّ الأعضاء الماديَّة والمعنويَّة تتدخل لتجعل هذه العمليَّة ناجحة.

وتأكيداً في الحرص على الاستماع، ينتقل ابن المقفع للحديث عن كيفيَّة تقبُّل كلام المتكلم، كإمهاله حتى ينهي حديثه دون مقاطعته والإقبال عليه. يقول في أسلوب إنشائي تعليمي، مستعملاً الأمر لغاية النصح: «تعلَّم حسن الاستماع، كما تتعلَّم حسن الكلام. ومن حسن الاستماع إمهال المتكلم حتى ينقضي حديثه، وقلّة التلفت إلى الجواب، والإقبال بالوجه والنظر إلى المتكلم، والوعي لما يقول»[27]. فعلى المستمع للسلطان أو لغيره من وجهاء القوم أن يستنفر قلبه وجوارحه لحسن الاستماع، حتى يبدي الاهتمام بما يقال، وخاصَّة بمن يقول، فهذا الشكل الخارجي لعمليَّة الإنصات يحدّد مدى جديَّة المنصت وإذعانه.

فالجسد، في حدّ ذاته، يصبح محمَّلاً بقراءات متعدّدة بحسب الوضعيَّة التي يوجد فيها، والتي تحدّد إمكانيَّة أو عدم إمكانيَّة التفاعل الاجتماعي، على حد تعبير غوفمان[28]. وإلى جانب الجسد يتحدَّث غوفمان عن تدخل الروح أو العقل في عمليَّة التفاعل هذه، فالأدوات السلوكيَّة التي تمكّن التفاعل بين الأشخاص هي عبارة عن نظرات وحركات وعبارات، وهي علامات خارجيَّة لأحوال النفس والعقل[29].

وهو ما عبَّر عنه ابن المقفع: «بالوعي لما يقول» المتكلم، فيصبح الإنصات بهذا المفهوم عمليَّة جسديَّة عقليَّة في آنٍ واحد.

لا يمكن الحديث عن حسن الاستماع دون التعريج على مسألة تشمله، وهي فضل الصمت على الكلام في مجالسة العلماء والساسة. وقد خاض جميع أدبائنا في هذه المسألة نظراً لأهميتها ثقافياً وخطورتها سياسياً، لأنَّ كثرة الكلام قد تكثر السقطات، وهذا ممَّا لا تقتضيه «آداب اللسان»، والعبارة الأخيرة لابن أبي الدنيا (ت. 281هـ) في (كتاب الصمت وآداب الكلام).

قبل الخوض في موقف أدبائنا من الصمت، نحاول أن نحدّد ضروب الصمت ومدلولاته. الصمت لغةً هو إطالة السكوت، والسكوت هو ترك التكلم مع القدرة عليه. أمَّا اصطلاحاً فهو عدم إنجاز عمل تلفظي لعدم توافر شروط إنجازه. والسكوت قد يكون اضطراراً أو اختياراً، وسنركّز على الحالة الثانية؛ إذ الصمت، بهذا المعنى، عنصر أساسي في دلاليَّة الخطاب، فهو سياسة في القول كما ظهر عند الجاحظ في (رسالة تفضيل النطق على الصمت). نظر الجاحظ في ضرب من الصمت يتجاوز الجملة ليشمل الخطاب عموماً، فيندسّ

27- المصدر نفسه، ص 119

28- “Le corps est l’objet d’une lecture qui détermine la possibilité ou l’impossibilité d’entrer en contact avec autruit”.

29- Goffman, Les rites d’interractions, p. 7

الصمت في اللفظ في شكل ضمنيات مدبَّرة سلفاً، بها يبلغ القائل مقاصد ما كان بالقول ليبلغها، ويحقق من التأثيرات ما كان لولا الصمت في موضعه ليحققها. فالصمت، بهذا المعنى، ليس نقيض الإبانة؛ بل يحمل في طياته طاقات بلاغيَّة وإبلاغيَّة تفوق ما للكلام من طاقات، فهو ليس عيَّاً وعجزاً ورهبةً، أو موقفاً يكره عليه المتكلم ويضطر إليه؛ بل هو اختيار واعٍ وسياسة في القول الغاية منها الإقناع، لذلك هي تحتاج إلى مهارة وحذق واقتدار على تصريف القول، والصمت بما يوافق المقام ويحقّق المقاصد. يقول الجاحظ في هذا المعنى: «واعلم أنَّ الصمت في موضعه ربَّما كان أنفع من الإبلاغ بالمنطق في موضعه، وعند إصابة فرصته، وذاك صمتك عند من يعلم أنَّك لم تصمت عنه عيَّاً ولا رهبة. فليزدك في الصمت رغبة ما ترى من كثرة فضائح المتكلمين في غير الفرص، وهذر من أطلق لسانه بغير حاجة»[30].

يثير هذا الشاهد قضايا جوهريَّة؛ أوَّلها معرفة مواضع الصمت لإصابة فرصته؛ إذ ليس الصمت في كلّ الأحوال محموداً، وثانيها مبلغ ما في الصمت من طاقة دلاليَّة عبَّر عنها باستعمال صيغة التفضيل «أبلغ من الإقناع بالمنطق»، وثالثها التمييز بين ضربي الصمت الاختياري أو الاضطراري، ويبدو أنَّ الصمت لا يكون مبيناً إلا إذا صدر عن ذات مدركة لأفانين القول، وبذلك يكون الصمت الصادر عن المتكلم المقتدر البليغ آية من آيات البيان. ويختم الجاحظ الشاهد بالترغيب في الصمت، فنلمس نوعاً من تفضيل الصمت على الكلام؛ إذ كتب رسالة بكاملها في هذا الغرض تحت عنوان: (رسالة كتمان السّر وحفظ اللسان)، ولكنَّه كتب أخرى أيضاً بعنوان (تفضيل النطق على اللسان)؛ فالنطق في موضعه مبين، والصمت في موضعه مبين، فما توحي به الرسالتان من تعارض هو في الواقع تكامل، إذا ما أخذ في الاعتبار مقام القول والرهانات المتعلقة به.

ففي (رسالة كتمان السر وحفظ اللسان) زيَّن الجاحظ مناقب الصمت، وحذَّر من فلتات اللسان التي ربَّما أدَّت بصاحبها إلى الهلكة. يقول في هذا السياق: «وإذا تأمَّلت أخبار الماضين لم تحصِ عدد من قتله لسانه».

يتبنَّى ابن حزم الموقف نفسه فيقول: «كم شاهدنا ممَّن أهلكه كلامه، ولم نرَ قط أحداً بلغنا أنَّه أهلكه سكوته، فلا تتكلم إلا بما يقرّبك من خالقك. فإن خفت ظالماً فاسكت»[31]. من هنا تتأتى أهميَّة حفظ اللسان بمكابدة الطبائع ومغالبة الأهواء، وهو شكل من أشكال التعقل؛ إذ يصل الجاحظ الصمت بالعقل فيقول: «وإنَّما سُمّي العقل عقلاً لأنَّه يزمُّ اللسان ويخطمه ويشكله ويريثه، ويقيّد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرَّة، كما يعقل البعير»[32]. وهو ما عبَّر عنه ابن المقفع قبله بقرن تقريباً حين قال: «اعلم أنَّ لسانك أداة مصلتة، يتغالب عليه عقلك وغضبك وهواك وجهلك. فكلُّ غالب عليه مستمتع به

30- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ضمن مجموع رسائل الجاحظ، بيروت، 1983، ص 140

31- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، سورية، 2007، ص 95

32- الجاحظ، الرسائل، ج1، ص 141

وصارفه في محبته، فإذا غلب عليه عقلك فهو لك، وإن غلب عليه شيء من أشباه ما سمَّيت لك فهو لعدوك. فإن استطعت أن تحتفظ به وتصونه فلا يكون إلا لك، ولا يستولي عليه أو يشاركك فيه عدوك فافعل»[33].

فالعاقل هنا هو الذي يعرف مواطن الصمت ومواضع الكلام، وهو الذي يستطيع درء المخاطر والنجاة من الأذى بصون لسانه.

رأينا كيف ربط الجاحظ وابن المقفع الصمت بالعقل، ونرى هذا الأخير يربطه أيضاً بالبلاغة، فقد قال عندما سُئل عن البلاغة: «البلاغة اسم جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة؛ فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع...»[34].

ويشيد بفوائد الصمت فيقول: «وأمَّا المنطق (إذا احتجت إليه) فيبلغك حاجتك. وأمَّا الصمت فيكسبك المحبَّة والوقار»[35]، فربط المنطق بالحاجة الماديَّة، وربط الصمت بالقيم المعنويَّة لإبراز فضله.

كما نجد الجاحظ في (البيان والتبيين) يربط حسن السكوت بحسن الاستماع، ويربط حسن الاستماع بحسن القول، وهو ربط السبب بالنتيجة، فيقول: «من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع. ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول»[36]. وهنا يبدو بجلاء ارتباط الصمت بالأدب والبلاغة في آن واحد.

على غرار ابن المقفع والجاحظ يثمّن ابن حزم فضل الصمت في حضور مجالس العلم، فيقول: «فإذا حضرتها فالتزم أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، وهي: إمَّا أن تسكت... فتحصل على أجر النيَّة في المشاهدة، وعلى الثناء عليك بقلة الفضول، وعلى كرم المجالسة وموَّدة من تجالس. فإن لم تفعل فاسأل سؤال المتعلم...، والوجه الثالث أن تراجع مراجعة العالم»[37]. تبرز أهميَّة الصمت في هذا الشاهد بإيلائه المرتبة الأولى في السلوك الذي ينبغي أن يتوخَّاه مرتاد مجالس العلم.

والصمت، كما هو معلوم، يمكن أن يشمل اللغة، كما يمكن أن يشمل الخطاب. أمَّا الصمت في اللغة فهو رديف الحذف. وقد تطرَّق اللغويون والبلاغيون إليه مبرزين فضله ومذكرين بتعذر إمكانه على غير أهله من فرسان البلاغة. وقد خاض الجرجاني فيه في: «فصل القول بالحذف»، يقول: «هو باب دقيق المسلك...،

33- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 78

34- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 166

35- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 73

36- الجاحظ، ، البيان والتبيين، ج1، ص 80

37- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، رسالة في مداواة النفوس، سورية، 2007، ص ص 106-105

فإنَّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تبن»[38]. فعدم النطق يصبح بياناً وبلاغة، كما بيَّن أدباؤنا.

وأمَّا الصمت في الخطاب فهو اختيار فنّي وموقف فكري يلجأ إليه المتكلم (وهو قادر على الكلام) ليدرك غايات فنيَّة وإقناعيَّة. ومن علامات الصمت في الخطاب التعبير الضمني بما هو إضمار قول يقتضيه الخطاب إضماراً واعياً مقصوداً متعدّد الدوافع والأسباب. والعنصر المغيَّب يثير الذهن ويبعث على التفكير، واكتشاف هذا المعنى المغيَّب يتعلق أساساً بالمتقبّل ومدى نموّ قدراته العقليَّة والاستدلاليَّة لإجلاء معاني الخطاب.

فالصمت في الخطاب عمليَّة تتجاوز الصامت (الباث) إلى المتقبّل، فيصبح المتقبّل فاعلاً ومكملاً للخطاب؛ إذ بإمكانه إضافة العناصر المضمرة[39].

والصمت، كما بيَّنا، يلوذ إليه الناطقون لأسباب مختلفة: عبادة أو زهداً أو تعففاً أو تفكُّراً أو اعتباراً أو خوفاً أو رهبةً. فأحوال غياب الكلام لا تحصى، ومعظمها داخل في باب الأدب كما بيَّنا مع كلٍّ من ابن المقفع فالجاحظ فابن حزم، الذين تناولوا موضوع الصمت في سياق رسم صورة الإنسان الكامل المستوفي معاييرَ السلوك المحمود الذي فيه نبذ للكلام إذا أدَّى إلى أخطاء وحاد عن الطريق القويم، وإشادة بالصمت إذا كان مدخلاً إلى باب الخير.

يذهب غوفمان في النهج نفسه حين يتحدَّث عن التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص، والذي يجب أن يتناوب فيه الصمت والكلام بحسب المقام للمحافظة على الصورة الاجتماعيَّة الإيجابيَّة (pour sauver la face). يقول في هذا السياق: «لا بدَّ للشخص الذي يريد المحافظة على صورة اجتماعيَّة إيجابيَّة أن يتجنَّب الخوض في نقاشات لا يبرّرها السياق، وإذا تكلّم فعليه أن يضع نصب عينيه ضرورة المحافظة على صورته الاجتماعيَّة الإيجابيَّة وصورة من يمثلهم»[40]. وحين ينخرط في نقاش لا بدَّ من أن يراعي فيه مكانته الاجتماعيَّة فلا يتجاوزها. ومن المحبَّذ تجنُّب طول الصمت؛ إذ يمكن أن يفهم على أنَّه لا شيء يجمع بينه وبين المتفاعلين معه، أو لا شيء لديه ليؤثث به النقاش. كما يجب تجنُّب قطع كلام الغير أو الانشغال عن المتكلم بشيء آخر؛ إذ يُعدُّ ذلك تقليلاً من احترامه. وفي حالة الانسحاب من المجموعة لا بدَّ من الحرص

38- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، بيروت، ط1، 1994، ص 106

39- لمزيد من المعلومات حول دور المتقبل في بناء الخطاب، انظر: فن الخطابة لأرسطو، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بغداد، ط2، 1986، ص33

40- Goffman, Les rites d’interactions, pp. 34-35

على عدم إزعاج البقيَّة. وعدم الإفراط في الإفصاح عن مشاعرنا حتَّى لا نقدّم صورة عن إنسان غير قادر على امتلاك زمام هواه»[41].

تتقاطع قيمتا حسن الاستماع والصمت تقاطعاً تاماً مع قيمة أخرى تدخل في باب الآداب وهي فضل العزلة. فالمنعزل يصمت ليستمع لذاته، ويتدبَّر حال دينه ودنياه. قال وهب بن الورد: «كان يقال الحكمة عشرة أجزاء، منها تسعة أجزاء في الصمت، والعاشرة عزلة الناس، فإنّي عالجت نفسي على الصمت فلم أجدني أضبط كما أريد، فرأيت أنَّ خير هذه العشرة عاشرها عزلة الناس»[42].

يبدو أنَّ الصمت، كما ذكر أدباؤنا آنفاً، يقوم على مكابدة النفس وكبح جماح الهوى، والناس متفاوتون في ذلك. فمن لم يقدر على الصمت تمكّنه العزلة من تفادي المكابدة، وترك مالا يعنيه. يقول الجاحظ في هذا المعنى: «وقيل لعيسى بن مريم: ما أفضل أعمالك؟ قال: تركي ما لا يعنيني»[43]. بمعنى الاهتمام بما يعنيه؛ أي بنفسه فيهذّبها ويؤدّبها.

فتصبح مخالطة الناس مهلكةً إلا للعقلاء منهم، وهم قلّة. يقول أبو نعيم الأصبهاني على لسان الفضيل بن عياض: «من خالط الناس لا ينجُ من إحدى اثنتين: إمَّا أن يخوض معهم إذا خاضوا في الباطل، أو يسكت إن رأى منكراً، أو يسمع من جليسه شيئاً فيأثم فيه»[44].

فالعزلة بهذا المعنى تصبح هروباً من الآخر أو من النفس. والحال أنَّ الإسلام يحثّ على التواصل الاجتماعي ويرفض الرهبانيَّة. قال تعالى: (ورهبانيَّة ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حقَّ رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون)[45]. ويقول الرسول في هذا الباب: «لا رهبانيَّة في الإسلام». لذلك اتخذت كلمة العزلة أو الاعتزال في قاموس أدبائنا شكلاً خاصَّاً؛ إذ عنوا بها ترك صحبة الكبراء من ساسة وعلماء حين يقتضي الأمر ذلك؛ لأنَّ مجالسة السلاطين تجبر صاحبها على النفاق، وتبعده عن المروءة، وتجعله يتصرَّف بما يخالف قناعاته وأهواءه، لذلك يصبح تاركها -إن استطاع- أديباً ولبيباً، بحسب ابن المقفع. ينصح ابن المقفع مصاحب السلطان قائلاً: «لا تكوننَّ صحبتك للملوك إلا بعد رياضة منك لنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقتهم فيما خالفك، وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك. وعلى ألَّا تكتم سرك، ولا تستطلع ما كتموك، وتخفي ما أطلعوك عليه على الناس كلهم، حتى تحمي نفسك الحديث به. وعلى الاجتهاد في رضاهم، والتلطف لحاجتهم، والتثبيت لحجتهم،

41- Goffman, Les rites d'interactions, pp. 34-35

42- البيهقي، كتاب الزهد الكبير، ج1، ص 65

43- الجاحظ، مجموع رسائل الجاحظ، ص 215

44- الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص 85

45- سورة الحديد، آية 67

والتصديق لمقالتهم، والتزيين لرأيهم. وعلى قلّة الاستقباح لما فعلوا إذا أساؤوا، وترك الانتحال لما فعلوا إذا أحسنوا. وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الستر لمساوئهم، والمقاربة لمن قاربوا، وإن كانوا بُعداء، والمباعدة لمن باعدوا، وإن كانوا أقرباء، والاهتمام بأمرهم وإن لم يهتمُّوا به، والحفظ لهم وإن ضيَّعوه، والذكر لهم وإن نسوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتمال لهم كلّ مؤونة، والرضى عنهم بالعفو، وقلة الرضى من نفسك لهم إلا بالاجتهاد.

وإن وجدت عنهم وعن صحبتهم غنى، فأغنِ عن ذلك نفسك، واعتزله جهدك، فإنَّه من يأخذ عملهم بحقه، يَحُل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة. ومن لا يأخذ بحقه، يحتمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الآخرة».[46] دعوة صريحة لاطّراح صحبة السلاطين، لما فيها من ضرر في الدنيا والآخرة. فالعاقل من استغنى عن الناس بعقله ونفسه، وهذا يؤدي إلى قيمة الخلوة ولذتها، ففيها يصفو الذهن، وتنجلي الأفكار، ويستمع المرء إلى نداء قلبه ونفسه وعقله. ولكنَّ الدنيا «حلوة نضرة»، كما يقول التوحيدي، وفراقها صعب.

يوافق ابن حزم ابن المقفع في موقفه هذا، ولكنَّه يدعو إلى اعتزال الناس جملة؛ كبراء كانوا أو عواماً، فيقول: «من جالس الناس لم يعدم همَّاً يؤلم نفسه، وإثماً يندم عليه في معاده، وغيظاً ينضج كبده، وذلّاً ينكس همته...، والعزُّ والراحة والسرور والسلامة في الانفراد عنهم. ولكن اجعلهم كالنار تدفأ بها ولا تخالطها»[47]. نلاحظ تنسيباً في الدعوة إلى اعتزال مخالطة الناس في الجملة الأخيرة؛ إذ يدعو إلى جعلهم كالنار تدفأ بها ولا تخالطها. ويعني ذلك اطّراح حضور مجالسهم، ولكن، في المقابل، الانتفاع بمنتوجهم الأدبي؛ أي بكتبهم؛ فهو يتدفأ بتجاربهم وبعصارة أفكارهم التي ضمَّنوها كتبهم دون أن يخالطهم ماديَّاً.

يجعل غوفمان أيضاً العزلة في مقامات معيَّنة من ثوابت التفاعل الاجتماعي. خاصَّة إذا قصد أحد الأطراف المتفاعلين المسَّ عن قصد بالصورة الاجتماعيَّة الإيجابيَّة للطرف الآخر. فالخوف من ضياع الصورة الاجتماعيَّة الإيجابية يجعلنا نتجنَّب الدخول في تفاعل مع الآخر، ففضّل عزلة مأمونة العواقب على لقاءات محفوفة بالمخاطر»[48]. نلاحظ أنَّ الغرض من العزلة هنا ليس أخلاقياً أو دينياً روحياً أساساً، كما هو الشأن بالنسبة إلى أدبائنا، بل هو اجتماعي بالدرجة الأولى، للمحافظة على صورة اجتماعيَّة معينة. فغياب التفاعل في مقامات معيَّنة يصبح طقساً من طقوس التفاعل في حدّ ذاته.

46- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 61-60

47- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، رسالة في مداواة النفوس، ص 26

48- Goffman, les rites d’interactions, P. 37

إلى جانب حسن الاستماع والصمت في مواضعه، ثمَّ العزلة التي تفرضها مقامات معيَّنة باعتبارها من الآداب الواجب توخيها في مجالسة الكبراء، ننتقل إلى كيفيَّة تعامل العالم مع علمه ومع أهل العلم من خاصَّة وعامَّة.

ينصح ابن المقفع العالم بألَّا يكون حريصاً على إبداء علمه والتباهي به؛ إذ يدخل ذلك في باب العيوب. يقول: «وإن آنست من نفسك فضلاً فتحرَّج أن تذكره أو تبديه. واعلم أنّ ظهوره منك بذلك الوجه يقرّر لك في قلوب الناس من العيب أكثر ممَّا يقرر لك من الفضل»[49]. فالمسألة لا تتعلق بعدم إظهار العلم، وإنَّما بكيفية إظهاره حتى يخرج من القبح إلى الحسن. فالشكل هو المقصود هنا؛ إذ يعوّض الحرص على إبداء العلم بالصبر. يقول في ذلك: «واعلم أنَّك إن صبرت ولم تعجل ظهر ذلك منك بالوجه الجميل المعروف عند الناس»[50]. جمهور الناس هم العلماء والعامَّة على حد سواء. نلاحظ أنّ نظرة الآخر تحدّد بشكل كبير سلوك الباث، وكيفيَّة تصرُّفه، فيربط ابن المقفع الوقار والجمال والمودَّة التي يبحث عنها العالم عند العامَّة بضرورة التظاهر بالجهل والعي أمامهم. يقول في ذلك: «وإن أردت أن تلبس ثوب الوقار والجمال وتتحلى بحلية المودَّة عند العامة وتسلك الجدد الذي لا خبار فيه ولا عثار، فكن عالماً كجاهل وناطقاً كعييّ»[51].

فالسلوك يختلف باختلاف المتقبّل؛ إذ سلوك العالم مع العامَّة يختلف عن سلوكه مع الخاصَّة، ساسة كانوا أو علماء. فالعلم مع الخاصَّة يزين ويرشد شريطة ألَّا يدعيه العالم، يبديه فيكثر حسَّاده. يقول: «فأمَّا العلم فيزينك ويرشدك، وأمَّا قلة ادعائه فتنفي عنك الحسد».[52]

ينتهج الجاحظ النهج نفسه تقريباً، ويقدّم النصيحة نفسها للعلماء والأدباء في كيفيَّة التعامل بعضهم مع بعض مع اختلاف طفيف في طرائق القول: «منها أن تأتي محفلاً فيه جمع من الناس، فتجلس منه دون الموضع الذي تستحقه، حتى يكون أهله الذين يرفعونك فتظهر جلالتك وعظم قدرك»[53]. الآخرون إذاً هم الذين يظهرون فضلك، فتبتعد بذلك عن مساوئ حبّ الذكر التي قال فيها ابن حزم ما يأتي: «من عيب حبّ الذكر أنّه يحبط الأعمال إذا أحبَّ عاملها أن يذكر بها...، وهو يطمس الفضائل لأنَّ صاحبه لا يكاد يفعل الخير حباً للخير لكن ليذكر به»[54].

49- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 72

50- المصدر نفسه، ص72

51- المصدر نفسه، ص 72

52- المصدر نفسه، ص 73

53- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص143

54- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 39

يؤكد غوفمان هذه القيمة نفسها في حديثه عن الشخص الذي يبحث عن إذعان الآخرين له أو اعتراف الآخرين بفضله، فيقول: «يمكن للشخص أن يرنو إلى أن يذعن له الآخرون أو يشيدون بفضله، ولكن عليه أن لا يبدي رغبة في ذلك، حتى يكون الآخرون هم الذين يرفعونه»[55].

كما يؤكّد أدباؤنا ضرورة الابتعاد عن الهذر في المجالس، وصون اللسان عن الكلام إلا في موضعه. يقول ابن المقفع في هذا: «اخزن عقلك وكلامك إلا عند إصابة الموضع. فإنَّه ليس في كلّ حين يحسن كلُّ صواب. وإنَّما تمام إصابة الرأي والقول بإصابة الموضع»[56]. كما ينصح بالابتعاد عن المراء؛ أي الجدال الذي يشغل عن ظهور الحق، ويفرّق بينه وبين حسن المناظرة، يقول في ذلك: «احذر المراء وأغربه، ولا يمنعنك حذر المراء من حسن المناظرة والمجادلة، واعلم أنَّ الماري هو الذي لا يريد أن يتعلم أو يُتعلم منه»[57].

أمَّا من حيث المضمون، فينصح ابن المقفع العالم بالابتعاد عن انتحال رأي الغير؛ أي ما يُسمَّى «السرقة الأدبيَّة» في وقتنا الحاضر، فمن آداب العالم الابتعاد عن السخف وقلة الحياء المنجرَّة عن سرقة آراء الغير: «إن سمعت من صاحبك كلاماً، أو رأيت منه رأياً يعجبك، فلا تنتحله تزيناً به عند الناس. واكتفِ من التزين بأن تجتني الصواب إذا سمعته وتنسبه إلى صاحبه. واعلم أنَّ انتحالك ذلك مسخطة لصاحبك، وأنَّ فيه مع ذلك عاراً وسخفاً. فإن بلغ بك ذلك أن تشير برأي الرجل وتتكلم بكلامه وهو يسمع جمعت مع الظلم قلة الحياء»[58].

ينتقل في مرحلة ثانية إلى مسألة لا تقلُّ خطورة عن الأولى، وهي ادّعاء العلم، وكيف أنَّ الدعيّ -لا محالة- مفضوح، بينما تجنُّب هذه المقبحة تُعدُّ من القواعد السلوكيَّة الأخلاقيَّة التي لا بدَّ من أن يتحلّى بها العالم. يقول: «لا تكثرنَّ ادعاء العلم في كلّ ما يعرض بينك وبين أصحابك، فإنَّك من ذلك بين فضيحتين: إمَّا أن ينازعوك ويخلوا في يديك ما ادّعيت فيهجم منك على الجهالة والصلف، وإمَّا ألَّا ينازعوك، ويخلوا في يديك ما ادعيت من الأمور، فينكشف منك التصنُّع والمعجزة»[59].

ينتقل من الصفات التي على العالم التحلّي بها بخصوص علمه إلى الصفات المثلى التي عليه اتباعها في التعامل مع جلسائه من العلماء، فينفر مثلاً من تكذيب الجليس وتسخيفه، فيقول: «اعلم أنَّك ستسمع من جلسائك الرأي والحديث تنكره وتستجفيه وتستشنعه من المتحدث به عن نفسه أو غيره، فلا يكوننَّ منك

55- Goffman, Les rites d'interactions, p. 52

56- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 67

57- المصدر نفسه، ص 102-101

58- المصدر نفسه، ص 66

59- المصدر نفسه، ص 71

التكذيب ولا التسخيف لشيء ممَّا يأتي به جليسك...، فإنَّك قادر على أن تنقض ذلك في ستر، فيكون ذلك أيسر للنقض وأبعد للبغضة»[60].

يذهب ابن حزم المذهب نفسه فيفسر، في «فصل حضور مجالس العلم»، قواعد سلوك العلماء في مجالس العلم فيقول: «إذا حضرت مجلس علم، فلا يكن حضورك إلا حضور مستزيد علماً وأجراً لا حضور مستغنٍ بما عندك طالب عثرة تشنّعها أو غريبة تشيعها، فهذه أفعال الأرذال الذين لا يفلحون في العلم أبداً. فإذا حضرتها على هذه النيَّة، فجلوسك في منزلك أروح لبدنك، وأكرم لخلقك، وأسلم لدينك. فإذا حضرتها كما ذكرنا فالتزم أحد ثلاثة: ... إمَّا أن تسكت سكوت الجهَّال فتحصل على أجر النيَّة في المشاهدة وعلى الثناء عليك بقلة الفضول وعلى كرم المجالسة ومودّة من تجالس. فإن لم تفعل فاسأل سؤال المتعلّم...، وصفة سؤال المتعلّم أن يسأل عمَّا لا يدري لا عمَّا يدري. فإنَّ السؤال عمَّا تدريه سخف وقلة عقل وشغل لكلامك وقطع لزمانك بما لا فائدة فيه لا لك ولا لغيرك، وربَّما أدى إلى اكتساب العداوات. وهو يُعدُّ عين الفضول. فيجب عليك ألَّا تكون فضوليَّاً، فإنَّها صفة سوء، فإن أجابك الذي سألت بما فيه كفاية لك فاقطع الكلام، فإن لم يجبك بما فيه كفاية، أو أجابك بما لم تفهم فقل له لم أفهم، واستزده، فإن لم يزدك بياناً، وسكت، أو أعاد عليك الكلام الأوَّل ولا مزيد فأمسك عنه، وإلا حصلت على الشر والعداوة، ولم تحصل على ما تريده من الزيادة. والوجه الثالث أن تراجع مراجعة العالم، وصفة ذلك أن تعارض جوابه بما ينقضه نقضاً بيّناً، فإن لم يكن ذلك عندك، ولم يكن عندك إلا تكرار قولك أو المعارضة بما لا يراه خصمك معارضة فأمسك، لأنَّك لا تحصل بتكرار ذلك على أجر زائد ولا تعلّم، بل تحصل على الغيظ لك ولخصمك، والعداوة التي ربَّما أدت إلى المضرَّات»[61].

كما يبيّن ابن حزم آداب النقد، فيحث العالم على الحياديَّة والاعتدال في نقد آراء الآخرين، فيقول: «وإذا ورد عليك خطاب بلسان أو هجمت على كلام في كتاب، فإيَّاك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المبالغة قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع. وأيضاً، فلا تقبل عليه إقبال المصدّق به المستحسن إيَّاه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع، فتظلم في كلا الوجهين نفسك، وتبعد عن إدراك الحقيقة. ولكن أقبل عليه إقبال سالم القلب من النزاع عنه والنزوع إليه».[62]

كما يؤكّد على العاقل بضرورة التحرّي في الأخبار حتى لا يظلم أحداً. يقول: «لا تجب عن كلام نقل إليك عن قائل حتى توقن أنَّه قاله، فإنَّ من نقل إليك كذباً رجع من عندك بحق»[63].

60- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 116

61- ابن حزم، فصل في حضور مجالس العلم، من كتاب الأخلاق والسير، ص ص 106-105

62- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص ص 107-106

63- المصدر نفسه، ص 28

أمَّا مع السلاطين، فالأمر يختلف، يقول ابن المقفع: «لا بدَّ أن تعلّمهم وأنت تريهم أنَّك تتعلّم منهم، وتؤدّبهم وكأنَّهم يؤدّبونك»[64]. ثمَّ يجعل نصيحة ذوي الألباب للسلطان المقسط واجبة، وينصح جليس السلطان بما يلي: «... أن يخلص لهم النصيحة، ويبذل لهم الطاعة، ويكتم سرَّهم ويزيّن سيرتهم، ويذبّ بلسانه ويده عنهم...، ولا يبطر إذا أكرموه، ولا يجترئ عليهم إذا قرَّبوه، ولا يطغى إذا سلَّطوه...»[65].

كذلك يقترح ابن المقفع على مجالس السلطان، للمحافظة على هيبته ووقاره وعلى صورته الاجتماعيَّة، بحسب عبارة غوفمان، ألَّا يبادر بالإجابة إذا وُجّه السؤال إلى غيره، أمَّا إذا كان السؤال عامَّاً موجَّهاً إلى المجموعة فعليه التريّث للاستماع إلى آراء الآخرين، ثمّ التدخّل إذا كان في تدخُّله إضافة وإلا السكوت: «إذا سأل الوالي غيرك فلا تكوننَّ أنت المجيب عنه. فإنَّ استلابك الكلام خفة بك استخفاف منك بالمسؤول وبالسائل...، وإذا لم يقصد السائل في المسألة لرجل واحد وعمَّ بها جماعة من عنده فلا تبادرنَّ بالجواب... فإنَّ ذلك يجمع مع شين التكلف والخفة أنَّك إذا سبقت القوم إلى الكلام صاروا لكلامك خصماء، فتعقبوه بالعيب والطعن. وإذا أنت لم تعجل بالجواب وخليته للقوم، اعترضت أقاويلهم على عينك، ثم تدبَّرتها وفكَّرت فيما عندك، ثم هيَّأت من تفكيرك ومحاسن ما سمعت جواباً رضياً، ثمَّ استدبرت به أقاويلهم حتى تصيخ إليك الأسماع، ويهدأ عنك الخصوم»[66].

ثم يعطي إجمالاً صفات العالم الحق أو العالم الأمثل التي بثَّها خلال كتابه، فيقول: «ممَّا يدلُّ على علم العالم معرفته ما يدرك من الأمور، وإمساكه عمَّا لا يدرك، وتزيينه نفسه بالمكارم، وظهور علمه للناس من غير أن يظهر منه فخر ولا عجب، ومعرفته زمانه الذي هو فيه، وبصره بالناس، وأخذه بالقسط، وإرشاده المسترشد، وحسن مخالقته خلطاءه، وتسويته بين قلبه ولسانه، وتحرّيه العدل في كلّ أمر، ورحب ذراعه فيما نابه، واحتجاجه بالحجج فيما عمل، وحسن تبصيره»[67].

يختلف الأمر مع الجاحظ، فإذا صبَّ ابن المقفع اهتمامه خاصَّة على جلساء السلطان، فإنَّ الجاحظ يحاول أن تشمل نصائحه السلطان وجليسه. فينصح السلطان ويعلمه كيفيَّة التعامل مع جلسائه، فيقول: «ولا تؤثر في ذلك أحداً بالهوى، فإنَّ الأثرة على الهوى توجب السخطة وتوجب استصغار عظيم النعمة، ويمحق بها الإفضال، وتُفسِد بها الطائفتين؛ من آثرت ومن آثرت عليه»[68]. ثمَّ يوصيه بالإكثار من الفضائل، لأنَّ المرء يُعرف بالمستفيض من أفعاله، ثمَّ يبيّن له كيفيَّة التعامل مع من هم دونه، ومن هم نظراؤه، ومن هم

64- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 62
65- ابن المقفع، الأدب الصغير، ص ص 159-158
66- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 51-50
67- ابن المقفع، الأدب الصغير، ص 160
68- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص 135

فوقه، لينجح في أعماله. يقول: «واستظهر على من دونك بالتفضل، وعلى نظرائك بالإنصاف، وعلى من فوقك بالإجلال، تأخذ بوثائق الأمور وأزمَّة التدبير».[69]

ثمَّ يدعو دعوة صريحة صاحب السلطان إلى البذل لمن يستحقه؛ أي وضع المكافأة موضعها: «واعلم أنَّ نشر محاسنك لا يليق بك ولا يقبل فيك، إلا إذا كان القول لها على ألسن أهل المروءات وذوي الصدق والوفاء»[70].

ثمَّ ينتقل إلى هيئة صاحب السلطة حين يعطي، فيوصيه بالانبساط ساعة العطاء، لما فيه من حسن الذكر بالنسبة إلى المانح، وحفظ كرامة المتلقي. يقول في ذلك: «واجهد الجهد كله أن تكون مخارج الحقوق اللازمة لك من عندك سهلة موصولة لأصحابها ببشرك وطلاقة وجهك، فقد زعمت الحكماء أنَّ القليل مع طلاقة الوجه أوقع بقلوب ذوي المروءات من الكثير مع العبوس والانقباض»[71].

أمَّا ابن المقفع، فإنَّه يجعل حالات الانقباض والانبساط هذه تتلوَّن بتلوُّن المتقبّل، فما يوصي به في التعامل مع العامَّة يختلف عمَّا يوصي به في التعامل مع الخاصَّة. يقول: «البس للناس لباسين ليس للعاقل بدٌّ منهما... لباس انقباض واحتجاز من الناس، تلبسه للعامَّة فلا يلقونك إلا متحفظاً متشدّداً متحرزاً مستعدًّا، ولباس انبساط واستئناس تلبسه للخاصة الثقات من أصدقائك، فتلقاهم بذات صدرك، وتفضي إليهم بمصون حديثك، وتضع عنك مؤونة الحذر والتحفظ في ما بينك وبينهم»[72]. فالمقام والطبقة الاجتماعيَّة هما اللذان يفرضان السلوك الذي يجب اتباعه.

يقدّم ابن المقفع، كما هو واضح في كتاباته، النصيحة ثمَّ منافعها، أو التبعات المنجرَّة عنها، والغاية هي الإقناع في مرحلة أولى، ثمَّ الفعل ثانية، إذ لكلّ فئة طقوس معيَّنة في التعامل تفرضها المكانة الاجتماعيَّة والخطورة العلميَّة والسياسيَّة لكلٍّ منها. يقول في ذلك: «لا تجالس امرأ بغير طريقته، فإنَّك إن أردت لقاء الجاهل بالعلم، والجافي بالفقه، والعي بالبيان، لم تزد على أن تضيّع علمك وتؤذي جليسك بحملك عليه ثقل ما لا يعرف، وغمّك إيَّاه بمثل ما يغتمُّ به الرجل الفصيح من مخاطبة الأعجمي الذي لا يفقه عنه»[73]. مجموعة الطقوس هذه يقدّمها ابن المقفع لجلساء الساسة عموماً من علماء وأدباء ليضمنوا لأنفسهم السلامة والرضا.

69- المصدر نفسه، ص 150

70- المصدر نفسه، ص 152

71- المصدر نفسه، ص 153-152

72- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 77

73- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 115-114.

نلاحظ هذا التركيز على ثنائيَّة «ما ينبغي، وما لا ينبغي»، التي يتحدَّث عنها غوفمان، والتي تمكّن من القيام بشبكة تقييم للسلوك البشري (une grille d'évaluation).

فحتَّى تجالس السلطان لا بدَّ من مطابقة سلوكك لشبكة التقييم هذه التي توضح ما يجب فعله، وما ينبغي تجنّبه. وفي هذا المنحى يصبُّ «علم الإيتولوجيا البشريَّة» (l'éthologie humaine)، الذي يبحث في العوامل الداخليَّة والخارجيَّة للجسم التي تحدّد السلوك البشري...، كمعاني حركات الوجه، أو حالات هيئة الجسد، أو الاختيارات السلوكيَّة الواعية أو غير الواعية، أو كيفيَّة التعامل مع الفضاء، أو الاختلال في السلوك الناتج عن أسباب بيولوجيَّة أو اجتماعيَّة، أو العلاقات مع الآخر...، وعلم الإيتولوجيا لا يدَّعي إعطاء نصائح أو حلول نهائيَّة تتماشى مع كلّ الوضعيات، ولكنَّه يرنو فقط إلى إلقاء مزيد من الضوء على سلوكياتنا وقراءتها بموضوعيَّة، فهو يعطي شبكة قراءة غير منتظرة للسلوك البشري»[74]، ولكنَّها تبقى على كلّ حال شبكة نسبيَّة.

نعود إلى الجاحظ؛ لينتقل بنا إلى جليس السلطان، فيوصيه بكيفيَّة التعامل مع السلطان الحازم والأخرق، فيقول: «فالحازم العادل يسوسه لك الأدب والنصح، والأخرق يسوسه لك الحيلة والرفق»[75]، ثمَّ يوصيه بأهمّ ما يجب التحلّي به في مجالسة السلاطين، ومنها رياضة النفس والحلم والصبر والعفو والابتعاد عن كلّ الرذائل لنيل السلامة في الدنيا والآخرة.

كما ينصح ابن المقفع العالم بعلاج انفعالات النفس وتجنُّبها كالغضب والحميَّة والحقد والابتعاد عن الحسد ومغالبة الرذائل عموماً، يقول في ذلك: «ليكن ممَّا تصرف به الأذى والعذاب عن نفسك ألَّا تكون حسوداً»[76]. ويشجّع على الحلم والتفكر والروية وطلب الفضيلة بمغالبة طبائع السوء «التي لا يبدأ ضرُّها إلا بصاحبها».[77]

أمَّا ابن حزم، فيقدّم الطريقة المثلى لعلاج انفعالات النفس، فيبيّن أنَّ المرحلة الأولى تتمثل في الاعتراف بعيوبنا، حتى تتوافر لدينا الرغبة في مداواتها، ثمَّ يقدّم لنا آليات إصلاح هذه العيوب؛ برياضة النفس التي تعتمد أساساً على الاطلاع على موروث الأنبياء والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين، ثمَّ ينبّه القارئ إلى أنَّ العمليَّة صعبة، وتتطلب مجاهدة ومكابدة، وأخيراً يقدّم مثالاً عن هذه العيوب؛ كالإفراط في

74- Barrey Jean-Claude, Ethologie du gout, biologie du comportement alimentaire, Paris, 1996: "L'éthologie cherche à déterminer quels sont les facteurs internes ou externes à l'organisme humain qui aboutisse à l'apparition d'un comportement", p. 2

75- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص 154

76- المصدر نفسه، ص 88

77- المصدر نفسه، ص 84

الغضب أو الرضا، ومنها الدعابة الغالبة أو العجب الشديد أو محبَّة الغلبة وبُعد الصيت، أو إفراط في الأنفة أو حقد مفرط...، يقول في ذلك: «كانت فيَّ عيوب، فلم أزل بالرياضة واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدّمين في الأخلاق وفي آداب النفس، أعاني مداواتها، حتى أعان الله -عزَّ وجلَّ- على أكثر ذلك بتوفيقه ومنّه. وتمام العدل ورياضة النفس والتصرُّف بأزمة الحقائق هو الإقرار بها...»[78].

هذا في كيفيَّة التعامل مع الأصدقاء قولاً وفعلاً، ولكن قبل التعامل معهم، لا بدَّ من حسن اختيارهم، لأنَّ اختيار الأصدقاء من الأمور الدقيقة والعويصة، فالصديق واجهة فيها تحضر أو تغيب مروءة الشخص وعرضه. يقول ابن المقفع في ذلك: «اجعل غاية تشبثك في مؤاخاة من تؤاخي ومواصلة من تواصل توطين نفسك على أنَّه لا سبيل لك إلى قطيعة أخيك، وإن ظهر لك منه ما تكره، فإنَّه ليس كالمملوك تعتقه، أو كالمرأة التي تطلقها إذا شئت، ولكنَّه عرضك ومروءتك»[79].

بعد إظهار المكانة الكبرى، التي يحظى بها الصديق، ينتقل إلى شروط الأصدقاء، فيفرّق بين أصدقاء الدّين وأصدقاء الدنيا، ويعطي كلاً منهم صفاته: «وإذا نظرت في حال من ترتئيه لإخائك، فإن كان من إخوان الدّين فليكن فقيهاً غير مراء ولا حريص، وإن كان من إخوان الدنيا، فليكن حرَّاً ليس بجاهل ولا كذَّاب ولا مشنوع»[80]. ثمّ يؤكد أنَّ هذه الطبقة الخاصَّة للثقات من الأصدقاء قليلة العدد: «وأهل هذه الطبقة... قليل من قليل حقاً؛ لأنَّ ذا الرأي لا يُدخل أحداً من نفسه هذا المدخل إلا بعد الاختيار والتكشف والثقة بصدق النصيحة ووفاء العهد»[81]. وحتى إن حدث سوء تصرُّف، أو قول من صديقك واعتذر، فلا بدَّ من قبول اعتذاره بصدر رحب: «وإذا اعتذر إليك...فتلقَّه بوجه مشرق وبشر ولسان طلق»[82]. أخيراً يقدّم النموذج الأمثل للصاحب، ولا نبالغ إذا قلنا يقدّم لنا نموذجاً للإنسان الكامل عموماً الذي يجمع كلَّ الصفات التي ذكرها آنفاً، فيقول: «وإنّي مخبرك عن صاحب لي كان من أعظم الناس في عيني، وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينه: كان خارجاً من سلطان بطنه، فلا يشتهي ما لا يجد، ولا يكثر إذا وجد. وكان خارجاً من سلطان فرجه، فلا يدعو إليه ريبة، ولا يستخف له رأياً ولا بدناً. وكان خارجاً من سلطان لسانه، فلا يقول ما لا يعلم، ولا ينازع في ما يعلم. وكان خارجاً من سلطان الجهالة، فلا يقدّم أبداً إلا على ثقة بمنفعة. كان أكثر دهره صامتاً، فإذا نطق بذَّ الناطقين. كان يرى متضاعفاً مستضعفاً، فإذا جاء الجدُّ فهو الليث عادياً. كان لا يدخل في دعوى، ولا يشترك في مراء، ولا يدلي بحجَّة حتى يرى قاضياً عدلاً وشهوداً عدولاً. وكان لا يلوم أحداً

78- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 38-37-36-35-34-33

79- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 75-74

80- المصدر نفسه، ص 75

81- المصدر نفسه، ص 77

82- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 95-94

على ما قد يكون العذر في مثله حتى يعلم ما اعتذاره. وكان لا يشكو وجعاً إلا إلى من يرجو عنده البرء. وكان لا يستشير صاحباً إلا لمن يرجو عنده النصيحة. وكان لا يتبرَّم، ولا يتسخَّط، ولا يشتهي، ولا يشتكي. وكان لا ينقم على ولي، ولا يغفل عن العدو، ولا يخصُّ نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه وحيلته وقوته. فعليك بهذه الأخلاق إذا أطقت، ولن تطيق، ولكنَّ أخذ القليل خير من ترك الجميع».[83]

أمَّا الجاحظ فيَعدّ الصاحب مرآة تنعكس فيها شخصيَّة المرء فيقول: «واعلم أنَّك موسومٌ بسيمات مَن قارنت، ومنسوبٌ إليك أفاعيل مَن صاحبت، فتحرَّز من دخلاء السوء ومجالسة أهل الريب، وقد جرت لك في ذلك الأمثال...، فقالوا المرء حيث يجعل نفسه»[84].

وأمَّا ابن حزم فيوصي بالاستعانة بالأصدقاء الخلص فيقول: «أجهد في أن تستعين بأمورك بمن يريد منها لنفسه مثل ما تريد لنفسك»[85]. كما يوصي بالمحافظة على الأصدقاء وعدم الاغترار بالصداقات الحادثة أيام العزّ والسؤدد: «لا يغتر العاقل بصداقة حادثة أيام دولته، فكلُّ أحد صديقه يومئذ»[86].

ويوصي باللين في إسداء النصح إلى الصديق: «وإذا نصحت ففي الخلاء وبكلام ليّن»[87]. كما يحثّ على كتمان سرّ الصديق، وبذل المال والجاه له، وأخيراً يحدُّ الصداقة، فيقول: «حدُّ الصداقة الذي يدور على طرفي محدوده هو أن يكون المرء يسوءه ما أساء الآخر، ويسرُّه ما سرَّه. فما سفل عن هذا فليس صديقاً، ومن حمل هذه الصفة فهو صديق»[88]. هذه إجمالاً آداب التعامل مع الأصدقاء.

أمَّا التعامل مع العدو، فأمر مختلف يتطلب حنكة ودهاء، كعدم المجاهرة بالعداوة التي تدرُّ على صاحبها منافع جمَّة يعدّدها ابن المقفع فيقول في أسلوب تعليمي: «ليكن ممَّا تنظر فيه من أمر عدوّك وحاسدك أن تعلم أنَّه لا ينفعك أن تخبر عدوك وحاسدك أنَّك له عدو، فتنذره بنفسك وتؤذنه بحربك قبل الإعداد والفرصة، فتحمله على التسلح لك، وتوقد ناره عليك. واعلم أنَّه أعظم لخطرك أن يرى عدوك أنَّك لا تتخذه عدواً، فإنَّ ذلك غرَّة له، وسبيل لك إلى القدرة عليه. فإن أنت قدرت واستطعت اغتفار العداوة عن أن تكافئ بها، فهنالك استكملت عظيم الخطر»[89].

83- المصدر نفسه، ص ص 125-124

84- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص 150

85- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 28

86- المصدر نفسه، ص 28

87- المصدر نفسه، ص 51

88- المصدر نفسه، ص 43

89- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 89

كما يوصي باستبطان الحذر من العدو وإظهار الاستخفاف به. يقول في ذلك: «غير أنّي قد علمت موطناً واحداً إن قدرت أن تستقبل فيه الجدَّ بالهزل أصبت الرأي وظهرت على الأقران؛ وذلك أن يتورَّدك متورّد بالسفه والغضب وسوء اللفظ، فتجيبه إجابة الهازل المداعب، برحب من الذرع، وطلاقة من الوجه، وثبات من المنطق»[90].

يدعو أيضاً إلى الصبر على جليس السوء، فيقول: «ذلّل نفسك بالصبر على جار السوء، وعشير السوء، وجليس السوء»[91]. ولكنَّ أكبر مغالبة للعدو لا تكون إلا بإصلاح عثرات النفس. يقول في ذلك: «فكاثر عدوَّك بإصلاح نفسك وعثراتك وتحصين عوراتك وإحراز مقاتلك»[92].

ما انتهى به ابن المقفع في الشاهد من العفو عند المقدرة، يبدأ به الجاحظ في التعامل مع العدو، فيعيد ترتيب النصائح، ويبوّبها بطرق قول مختلفة، فيقول: «واعلم أنَّ أصل ما أنت مستظهر به على عدوك ثلاث خلال: أشرفها أن تأخذ عليه بالفضل وتبتدئه بالحسنى، فتكون عليه رحمة ولنفسك ناظراً، فإنَّ كثرة الأعداء تنغيص للسرور...، فإن كان عدوُّك ممَّن لا يصلح على ذلك فحصّن عنه أسرارك، وعمِّ عليه آثار تدبيرك...، وداجِ عدوَّك ما داجاك، وأحصِ معايبه ما لاحاك ...، واعلم أنَّ أعظم أعوانك عليه الحجج ثمَّ الفرصة...، وإن كان ممَّن يظهر لك العداوة، وكان ممَّن أعياك استصلاحه بالحلم والأناة، فلتكن في أمره بين حالين: استبطان الحذر منه، والاستعداد له، وإظهار الاستهانة به. ولست مستظهراً عليه بمثل طهارتك من الأدناس، وبراءتك من المعايب»[93].

ينتهج ابن حزم النهج نفسه في التعامل مع العدو، فيوصي بضبط النفس واغتفار العداوة، أمَّا إذا تعذَّر ذلك، فالانتقال إلى المجاهرة بالكلام المؤلم غير الفاحش دون غضب ولا تشنج، فيقول: «وأمَّا أنا فإنّي إن قلت لا آلم لنيل من نال منّي لم أصدق، فالألم في ذلك مطبوع مجبول في البشر كلهم. لكنّي قد قصرت نفسي على ألَّا أظهر لذلك غضباً ولا تخبطاً ولا تهيجاً، فإن تيسر لي الإمساك عن المقارضة...، فهو الذي أعتمد عليه بحول الله...، وإن بادرني الأمر لم أقارض إلا بكلام مؤلم غير فاحش، أتحرَّى فيه الصدق ولا أخرجه مخرج الغضب ولا الجهل. وبالجملة إنّي كاره لهذا، إلا لضرورة داعية إليه، ممَّا أرجو به قمع المستشري في النيل منّي»[94].

90- المصدر نفسه، ص 68-69

91- المصدر نفسه، ص 84

92- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ص 94-95

93- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص ص 141-142

94- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 36

كلُّ هذه الطقوس والآداب، التي يوصي بها أدباؤنا السلاطين ومجالسيهم، ثمَّ الإنسان في معناه الشامل، ليضمنوا لأنفسهم السلامة والرضا في الدنيا والآخرة، تنمُّ عن نزعة إصلاحيَّة أسُّها أخلاقي عملي، تبحث في كيفيَّة تحقيق علاقة توازن بين الحكيم أو العالم والسياسي، ثمَّ كيفيَّة تعامل هؤلاء مع العامَّة. ومفتاح هذا التوازن هو ربط العلم بالعمل أو القول بالفعل. يقول ابن المقفع في ذلك: «فإنَّ فضل القول على الفعل عار وهجنة، وفضل الفعل على القول زينة»[95]. ويضيف ابن حزم: «فرض على الناس تعلم الخير والعمل به»[96].

نلاحظ أيضاً أنَّ كلَّ هذه النصائح تندرج في سياق «ما ينبغي، وما لا ينبغي»، هذه الثنائيَّة التي بيَّناها سابقاً، والتي عبَّر عنها غوفمان بـ: (les rites d'évitement et les rites de représentation)، الطقوس المتعلقة بالأشياء التي لا بدَّ من فعلها، والأخرى التي علينا تجنُّبها[97]. يقرُّ غوفمان بأنَّه لتطبيق هذه الثنائيَّة، لا بدَّ من نسق من العادات والنظم والأقوال المتفق عليها، التي يطبّقها الشخص حين يدخل في تفاعل مع الآخر؛ حتى يضمن تفاعلاً مثمراً[98].

فعلى صعيد القول مثلاً، نجد هذا النسق أو هذه الطقوس حاضرة في كتابات أدبائنا؛ إذ يحدّد لنا ابن المقفع، كما هو الشأن بالنسبة إلى الجاحظ وابن حزم، كما رأينا آنفاً، طقوس التكلم في حضور الكبراء من حيث الكميَّة والنوعيَّة، لضمان السلوك الأمثل وسط المجموعة أو للمحافظة على الصورة الاجتماعيَّة الإيجابيَّة، على حدّ عبارة غوفمان (garder la face). وللمحافظة على هذه الصورة الاجتماعيَّة الإيجابيَّة للفرد وللفئة التي يمثلها، يحدّد غوفمان القواعد السلوكيَّة في التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص، وهي بمثابة الشفرة (le code) المتكوّنة من مجموعة الأفعال والأقوال التي على الفرد احترامها في كلّ مرَّة يلتقي فيها مع الآخر أو يتفاعل معه، وهو ما يعبّر عنه غوفمان بـ (figuratio)[99].

فتصبح الحياة الاجتماعيَّة عبارة عن طقوس يتبعها المرء ليضمن لنفسه السلامة والرضا، وتبعده عن المخاطر التي قد تنجرُّ عن مخالطة الآخر. فيدعو بصفة واضحة إلى الابتعاد عن اللقاءات التي قد تجرُّ عواقب سيئة، وهو ما عبَّر عنه بمبدأ: (l'évitement)[100]، الذي نجده حاضراً عند أدبائنا في مبدأ العزلة الذي ذكر آنفاً. رغم أنَّ الأهداف تختلف في التجربتين.

95- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 73

96- ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ص 107

97- Goffman, les rites d'interactions, p. 63: "Si les rites d'évitement précisent ce qu'il ne faut pas faire, les rites de présentation spécifient ce qu'il faut faire".

98- Goffman, Les rites d'interactions, p. 32

99- Goffman, les rites d'interaction, p. 15-16-17: "par figuration (face work) j'entend désigner tout ce qu'entre-prend une personne pour que ses actions ne fassent perdre la face à personne (y compris elle-même)".

100- Goffman, Les rites d'interactions, p. 17

يدرك غوفمان أنَّ تجنُّب المواقف الخطرة يكون غير ممكن في بعض الأحيان. فإن اضطر المرء إلى أن يدخل في تفاعل مع الآخر يحدس أنَّ فيه نوعاً من الخطر فعليه التصرُّف على النحو التالي: «تجنُّب المواضيع التي قد تتعارض مع النسق العام للجلسة، أو تغيير موضوع النقاش إن كان الموضوع الأوَّل سيؤدي إلى عواقب لا تحمد عقباها، والحذر التام حين نتقدَّم للخوض في مسألة ما، لأنَّنا لا نعرف بالضبط ردَّ فعل الآخرين. ولكن في كلّ الحالات لا بدَّ من اللياقة واللباقة التي يفرضها المقام، فلا نعارض أو نقلق الآخرين، وذلك بأن نصوغ إجاباتنا بطريقة حذرة، فيها نوع من الغموض، حتى لا نخدش شعور الآخرين أو صورتهم الاجتماعيَّة أو مصالحهم[101]. هذا المعنى نفسه تقريباً نجده عند ابن المقفع، حين يتحدَّث عن التحذير ممَّا يجرح قلب الجليس من ألفاظ الذمّ والتشهير[102].

يقول غوفمان: «وإن أردنا أن نجاهر بنقدهم، فلا بدَّ من أن يأخذ ذلك شكل الدعابة. وإذا أردنا الانسحاب من مجلس، فعلينا إعلام الحضور بذلك، أو اغتنام الفرصة المناسبة لفعل ذلك[103].

كلُّ هذه القواعد السلوكيَّة التي تنجح العلاقة التفاعليَّة مع الآخر وردت في شكل نصائح أسداها كلٌّ من ابن المقفع والجاحظ وابن حزم إلى الكبراء عموماً من ساسة وعلماء لتسهيل تعاملهم بعضهم مع بعض، ثمَّ مع الآخر. يصبح التفاعل الاجتماعي في هذه الحالة عبارة عن طقوس متَّبعة وتجارب تتناقلها الأجيال، وهو ما عرَّف به ابن المقفع الأدب، حيث قال: «وجلُّ الأدب بالمنطق، وجلُّ المنطق بالتعلّم. ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه، إلا وهو مرويٌّ متعلّم، مأخوذ عن إمام سابق، من كلام أو كتاب»[104].

ينسب الجاحظ هذا الموقف الراديكالي إلى ابن المقفع الذي يجعل الآداب مجرَّد اتّباع صرف، فيجعل للعقل البشري والتجربة الشخصيَّة دوراً في اكتساب الآداب، فيقول: «وإنَّما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك»[105].

بينما يرى غوفمان أنَّ الطقوس المتَّبعة في التفاعل مع الآخر هي نتاج التجربة الإنسانيَّة ووليدة ظروف يمليها الظرف الزماني والمكاني والموضوع وشخصيَّة الفرد وطبعه، فهي ديناميكيَّة وليست جامدة، أو هي في الآن نفسه ثابتة ومتحوّلة[106]. ولكنَّها في كلّ الحالات ضروريَّة لحياة المجتمعات. أمَّا المكانة الاجتماعيَّة

101- Ibid. p.19

102- ابن المقفع، الأدب الكبير، ص 122

103- Goffman, les rites d’interactions, p. 19

104- ابن المقفع، الأدب الصغير، ص 128

105- الجاحظ، رسالة المعاد والمعاش، ص 126

106- Goffman, les rites d’interactions, p.197

التي نتمكَّن من المحافظة عليها بفضل احترام مجموعة من الطقوس فهي، بحسب تعبير غوفمان، بمثابة قرض يقرضك إيَّاه المجتمع ما دمت تحترم طقوسه، وتتصرَّف داخل أنظمته، ولكن إن عدلت عن هذه الطقوس يسحب منك ذاك القرض، فتنبذ وتفقد مكانتك[107].

كما يرى غوفمان أنَّ هذه الطقوس هي التي تجعل المجتمعات متشابهة رغم اختلافها. إذ لكي تحقّق المجتمعات استمراريّتها لا بدَّ من أن تعلم عناصرها الرقابة الذاتيَّة في السلوك والأفعال، وتُعدُّ الطقوس أو الآداب عنصراً من عناصر هذه الرقابة الذاتيَّة[108].

هذه الرقابة في القول والفعل والهيئة هي التي حاول أدباؤنا تقديمها في شكل نصائح لتسهيل التفاعل بين أفراد المجتمع، وبالتحديد بين الخاصَّة فيما بينهم، فنمَّطوا العلاقات الاجتماعيَّة التي أصبحت تخضع لمجموعة من القواعد السلوكيَّة المسبقة التي على الفرد تطبيقها ليضمن لنفسه الاندماج في المجموعة أو البقاء فيها، أو على الأقلّ السلامة من الأذى. ولكنَّ هذه الطقوس أو الآداب قد تكبح من ديناميكيَّة الحياة الاجتماعيَّة ومن المبادرة الشخصيَّة، وتشجّع على الاتباع والتقليد؛ إذ تعطي أجوبة قاطعة ونهائيَّة عن طريقة التعامل مع الآخر، فهي من ثَمَّ تنفي الإبداع، وتمنع النقد في صلب الحياة الاجتماعيَّة؛ أي تمنع الفكر بكلّ بساطة، تكبّل حريَّة التعبير والتصرُّف، ولا تساعد على تحرير الإنسان من المسبَّقات، وعلى تعميق الوعي بالتغيُّر والصيرورة. ورغم ذلك تبقى الطقوس ضروريَّة لاستمراريَّة المجتمعات، شريطة أن تتلوَّن بتلوُّن المجتمع، وتتغيَّر بتغيُّر الظروف المحيطة بها للابتعاد عن التنميط والنمطيَّة.

107- Goffman, Les rites d’interactions, p.13

108- Ibid, p. 41

قائمة المصادر والمراجع

أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، في 11 جزءاً، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987

أدونيس، الثابت والمتحول، ج1 2--3-4، دار الساقي، ط10، 2011

أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بغداد، ط2، 1986

البيهقي، كتاب الزهد الكبير، ج1، مكتبة دار الحجاز، 1980

ابن قتيبة، أدب الكاتب، دار الكتب العربيَّة، بيروت، 2003

ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر، بيروت، (د.ت).

ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، سورية، (د.ت).

ابن خلدون، المقدمة، بيروت، 1988

الجاحظ:

رسالة المعاد والمعاش، من مجموع رسائل الجاحظ، بيروت، 1983

رسالة تفضيل النطق على الصمت.

رسالة كتمان السر وحفظ اللسان.

البيان والتبيين، دار المعارف، 1990

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، بيروت، ط1، 1994

دائرة المعارف الإسلاميَّة، الطبعة العربيَّة، مادة أدب.

بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصريَّة، 1945

الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، الباب الثاني في بيان الأدب، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 1986

الغزالي، كيمياء السعادة، القواعد العشرة، الأدب في الدين، دار المعارف، 1988

Arkoun, M, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien, J. Vrin, Paris, 1997

Barrey Jean-Claude, Ethologie du gout, biologie du comportement alimentaire, Paris, 1996

Bergé, Marc, Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan at-Tawhidi, Damas, 1979

Corbin, H., Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1986.

Goffman, Erving, Les rites d'interactions, les éditions de minuit1974

Goffman, Erving, stigmate1963

Goffman, Erving, Façons de parler, 1981

Goffman, Erving, la mise en scène de la vie quotidienne, tome 1, la présentation de soi, t. 2, les relations en Public, Paris 1973

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021