
Chapter Title: النسق المعرفي لإعادة إنتاج المفاهيم الأخلاقية عند الصوفية: «الأمانة» نموذجًا

Chapter Author(s): Chafika Ouail

Book Title: Mysticism and Ethics in Islam

Book Editor(s): Bilal Orfali, Atif Khalil, and Mohammed Rustom

URL: <https://www.aub.edu.lb/aubpress/Pages/Mysticism-and-Ethics-in-Islam.aspx>



This work by American University of Beirut is licensed under Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The opinions, findings, interpretations, and conclusions expressed in this book are entirely those of the authors and do not reflect those of the American University of Beirut, its affiliated organizations, or members of its Board of Trustees.

For requests and permissions, contact aubpress@aub.edu.lb.

النسق المعرفي لإعادة إنتاج المفاهيم الأخلاقية عند الصوفية: «الأمانة» نموذجًا

شفيقة وعيل

المقدمة

تسعى هذه الورقة إلى تلمس النسق الذي يتبناه التصوّف أثناء إعادته إنتاج المفاهيم الأخلاقية في صميم التجربة الروحية، وتنطلق من التساؤل حول إمكانية وجود فكرة النسق فيها أساسًا. ولأنّ الرؤية النسقية هي محاولة لنمذجة الوجود فإنّ هذه الورقة تحاول تتبّع ملامح الإدراك المعرفي/العرفاني من خلال قياس المسافة النسقية في القيمة الأخلاقية بين تصوّرها خارج التصوّف وبينها في التجربة الصوفية. والمعضلة هنا تكمن في أنّ التجربة الصوفية تجربة روحية غير خاضعة للتصوّرات الذهنية ومنفتحة على الاحتمالات الغيبية وعلى التجاوز وعدم التحديد، وعليه، فهل يمكن أن تُظهِر رؤية كبرى تنضبط فيها مفاهيمها الأخلاقية بما أنّ الأخلاق في أصلها ترتكز إلى القياس العقليّ؟ وكيف يمكن أن نفهم حركة انتقال النموذج العقليّ المحايث لبناء القيمة الأخلاقية إلى نسقٍ روحيّ يستثمر في المعقول ليتجاوزَه؟ وهل هذا التجاوز يتمّ وفق رؤية محدّدة وموحّدة ومخصوصة؟ أم يتّسم بالمرونة والتعدّد والخروج عن النمذجة؟ وإذا كان هذا التجاوز مرئيًا متعدّدًا فهل يمكن التفكير في أن يكون وفق نسق أعلى قابل للتشكّل حسب طبيعة التجربة ومعطياتها الروحية والأخلاقية والإدراكية؟ وإن وُجد فهل هو نسق حقيقيّ أم متوهّم؟ وقبل ذلك كلّه، هل التصوّف بحاجة فعلاً إلى نسقٍ معرفيّ تنتظم فيه رؤيته الأخلاقية؟

١. إشكالية سؤال النسق في التصوّف

النسق — في اللغة — من كلّ شيء هو «ما كان على نظام واحد عامّ في الأشياء.»¹ وهذا يعني أن تنتظم الأشياء وفق تصوّر يمنحها شكلاً محدّداً يمكن البناء عليه لاحقاً للقياس والاستنتاج. أمّا فلسفياً ومعرفياً فلا يمكننا تقديم تعريف جامع مانع للنسق بسبب عدم وجود ماهية ثابتة لكلّ من النسق والفلسفة والمعرفة،² وإن كان يعرّف في بعض المعاجم الفلسفية بأنه «مجموعة أفكار علمية أو فلسفية مترابطة منطقياً من حيث تماسكها لا من حيث حقيقتها،»³ بحيث تصير ذات وحدة عضوية منسّقة وتماسكة. فيكون النسق بذلك أعمّ من النظرية.⁴

إذاً، فالنسق قد يمكن مقارنته بما هو الرؤية الكلّية التي تنتظم فيها مجموع المقولات في إطار معيّن، يتفاعل بعضها مع بعض في إنتاج مفاهيمها الخاصة من حيث جزئيتها منفردةً ومن حيث كليتها مجتمعةً.

ولربّما وجدنا النسق يُستعمل في بعض المصادر بمعنى المذهب،⁵ مع ما بينهما من اختلاف جذريّ.⁶ فالمذهب — وفق لالاند — هو «ما يُعلّم بالتعميم وما يُقرّر أنّه صحيح في موضوعات لاهوتية كلامية، ويدلّ على مجموعة من حقائق منتظمة متكاملة،»⁷ بينما النسق يبدو أقرب إلى الرؤية الفلسفية القائمة على التفكير المنفتح منه إلى المذهب القائم على الوثوقية، لذلك يتميّز بالتحرك والانفتاح على التأويل بينما يتميّز المذهب بالانغلاق وثبات أصوله.

ويدور الجدل حول تداول اللفظتين للدلالة على النموذج الذي هو كلّ متكامل منسجم من الأفكار والآراء يأخذ بعضه بحُجْز بعض، وهذا بناءً على أنّ النسق قائم على فروض ومسلّمات عقلية يقوم العقل على تسويغها وإثباتها داخل النظام، بينما المذهب هو تسليم محض ابتداءً قبل الانطلاق إلى البناء على هذه الفروض المسلّمة. وهذا ما يجعل النسق وعياً إدراكياً من حيث المنطلق بينما يكون المذهب وعياً إدراكياً من حيث الغاية.

وعلى سبيل التّأطير يمكننا أن نلاحظ أنّ خيار الحديث عن النسق لا يبدو منسجماً كلياً مع إطار التجربة الصوفية، من حيث إنّ النسق بوصفه مفهوماً فلسفياً يقوم على البرهان والمنطق العقليّ بينما التصوّف حالة جوانية لا ترتكز بالضرورة على رؤية انتظامية. ومع هذا، لا أبتغي حصر المفردة في نطاق الفلسفة (رغم أنّه يقترب منها أكثر)، بل أستعمله بمعنى نموذج واضح المعالم في رؤية الوجود التي يستوعب التصوّف فيها القيم الأخلاقية ويعيد إنتاجها.

وأنا إذّاك أقف على حدود الإطار الأعمّ للنسق بما هو النموذج المتحرّك أو النموذج الأعلى، ولا أنحو نحو فكرة انطلاق التجربة الصوفية من نسق عقليّ مبنيّ على القياس والحجاج. وهذا المنحى يتماهى مع المعرفة الصوفية القائمة على التغيّر والمنفتحة على التجربة الروحية، والتي ينشأ عنها بالضرورة تحرك النسق وتعدّده وعدم تكرره وعدم جمود قلبه المعرفي. وهذا التعدّد لا يحكمه فقط تعدّد التجارب بل وأيضاً ينسجم مع تغيّر الرؤية في التجربة الواحدة من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام.

وهنا، لن أتحدّث — كما قد يتبادر من التعارض بين طبيعة التصوّف وطبيعة النسق الانتظامية — عن عدم جدوى فكرة النسق لأنّ مفهومه هو الذي تغيّر،⁸ ولكن سأقترح أن أتعامل معه بوصفه موقفاً «وجودياً عرفانياً» وليس بالضرورة موقفاً «فكرياً فلسفياً.» ذلك أن:

1. الخليل بن أحمد الفراهيديّ، المعين، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 218/4.
2. سليمان أحمد الضاهر، «مفهوم النسق في الفلسفة — النسق: الإشكالات والخصائص»، مجلّة جامعة دمشق 30، العدد 4-3 (2014): 373.
3. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: عويدات، 2001)، 1417/3.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979)، 361/2.
5. الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير معن زيادة (بيروت: مركز الإنماء العري، 1986)، 813-812/1.
6. يُنظر: الضاهر، «مفهوم النسق في الفلسفة — النسق: الإشكالات والخصائص»، 371-373.
7. لالاند، موسوعة لالاند، 1417/3.
8. جيل دولوز وفيليكس غاتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفيدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997)، 33.

كل ممارسة نظرية فكرية أو فنية تفترض مفهومين: مفهومًا له علاقة بالممارسة ذاتها [وأسقط ذلك على المفهوم الأخلاقي في التجربة الصوفية بوصفها ممارسة]، ومفهومًا آخر يتعلق بوضع تلك الممارسة في تعالق معين، سواء فيما بينها أو بين أمور خارجة عنها [وأسقط هذا الشق على النسق الكلي الذي تنتظم فيه المفاهيم الأخلاقية في التجربة الصوفية وجدانًا وممارسة] ⁹.

تنبني هذه الرؤية على مفهوم رئيس واحد هو القولة المركزية في النسق والتي تشغل مجموعة عناصر مفهومية جزئية يصنع بعضها بعضًا ويؤثر بعضها في بعض. ¹⁰ ومن أمثلة هذه القولة المركزية «المثال» عند أفلاطون و«الكوجيتو» عند ديكارت، ¹¹ و«البرزخ» عند ابن العربي (ت 1240/638) و«الموقف» عند النفرّي (ت ق 10/4). ويكون المفهوم الرئيس المحرك للنسق ورؤيته الكلية — عندئذٍ — مركبًا غير بسيط، وهذا ما يجعله متحركًا مفتوحًا لا مغلقًا جامدًا، ليطماهى مع طبيعة التجربة الصوفية ويمكنها من استيراد المفاهيم الأخلاقية المعرفية المحاينة ونقلها إلى مستوى روحي عرفاني قابل للخروج من أحادية الرؤية العرفية واللغوية التداولية إلى تعددية الرؤية الروحية.

وكون النسق يتسم بالكلية لا يجعل منه تصورًا موحدًا جامدًا، بل «كثيرًا ما أسيء فهم كلية النسق system، فهذه الكلمة لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل على العكس، إنّ الفلسفة الأصلية الحقة هي التي تجعل من النسق مبدأً يشمل جميع المبادئ الجزئية الأخرى.» ¹²

والفرق بين النسق المتحرك المفتوح والنسق الجامد المغلق هو أنّ الأول «يتصف بوجود علاقة أساسية بينه وبين البيئة المحيطة به»، ¹³ أما الثاني فهو افتراضيّ يمكن أن نتخيل وقوعه في حالة القطعية مع الظروف التاريخية والاجتماعية والشخصية والأيدولوجية. وهذا التمييز يحصر تصور النسق المغلق في العمل المخبري بالمكونات المجردة، أما في العلوم الإنسانية بشكل عام فيبدو هذا النسق المغلق غير قابل للوجود من حيث ارتباط الظاهرة الإنسانية بجملة من الظروف والمعطيات غير القابلة للانفصال عنها والمتغيرة والمتكيفة مع الإنسان في عمقه الاجتماعي والروحي والفكري.

وقد قلت هذا، فالسؤال الذي أتناوله هنا ليس سؤال المفاهيم التي تشغل النسق في صناعة القيمة الأخلاقية في التصوف، وإنما سؤال كيفية تلقي التصوف للقيم الأخلاقية العربية في رؤيتها الكلية، وكيفية إعادة إنتاجها في إطار نموذج مفاهيمي متعالٍ يمتح من الأصل العربي ما قبل الإسلامي ومن الانزياح المفاهيمي الإسلامي. وللتوصل إلى ذلك أترح مفهومًا أخلاقيًا أساسيًا حرك النسق الهوياتي العربي قبل الإسلامي والنسق الإسلامي الممارساتي والنسق التجريبي الصوفي، ألا وهو مفهوم «الأمانة» الذي يأخذ حمولة السياق المتداول فيه. فقد وجدناه مسيطرًا ومؤطرًا لكثير من التجارب الصوفية المختلفة بتعدد مشاربها وتوجهاتها (الإشراقية، والعرفانية، والمدرسية...) بل ووجدناه مركزًا فيها كلها بوصفه المفهوم الأساس المحرك لكل الرؤى الجزئية والمفاهيم الثانوية.

ولكي أحدثت عن نسقي ما في استثمار المفهوم الأخلاقي لإعادة إنتاجه في الرؤية الصوفية، أعني أنّ مفهوم الأمانة ركيزة في التصوف، لكنه بلا شك يحتاج إلى اختبارات مفهومية أخرى كي تتجلى فاعليته ضمن الحراك الدلالي والمفاهيمي لجملة من المفاهيم الثانوية ومنها مفهوم المسؤولية والاختيار والخلافة. ولذلك لا أزعّم أنّي أقدم في هذه الورقة «النسق» المعرفي لإعادة إنتاج المفاهيم الأخلاقية في التصوف وإنما أقدم نسقًا معرفيًا يمثله مفهوم الأمانة بوصفه نموذجًا أخلاقيًا كليًا.

9. أحمد بو حسن، العرب وتاريخ الأدب: نموذج كتاب الأغاني (الدار البيضاء: توبقال، 2003)، 32.

10. دولوز وغاتاري، ما هي الفلسفة، 39.

11. الضاهر، «مفهوم النسق في الفلسفة — النسق: الإشكالات والخصائص»، 375.

12. جورج فيلهلم فريدريش هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، 71.

13. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 47.

إنّ الأمانة بوصفها ملمحاً رئيساً من ملامح المروءة العربيّة التي كانت ديناً أخلاقياً عند العرب قبل الإسلام، تحوّلت في الإسلام — كغيرها من القيم — إلى قيمة أخلاقية ذات بُعد إيمانيّ من حيث صار المراعى فيها هو وجه الله وليس وجه القبيلة، وصار الثواب المنتظر فيها هو الخلود الآخرويّ في الجنة بدلاً عن خلود الذّكر بين القبائل. لكن في التصوّف، تحوّلت إلى مفهوم أنطولوجيّ أساسيّ في إدراك حقيقة الوجود وضابطٍ للعلاقة بين الإنسان والله.

٢. تأثيل خلق الأمانة بين الإسلام وما قبله

تعيد المعاجم العربيّة الجذر «أمن» إلى أصلين: ¹⁴ الأمانة التي هي ضدّ الخيانة (وتعني سكنون القلب)؛ وإلى التصديق وهو ضدّ التكذيب. أمّا الأوّل فيرتبط بمعنى الكمال، لأنّ الخيانة من الخون وهو النقص وضده الكمال؛ وأمّا الثاني فيؤول إلى الأوّل من حيث كونه سكنون القلب وطمأنينته بما وقر فيه، أي اكتمال حالة السكينة الوجدانية الإيمانية.

وتحيط بكلمة الأمانة سحابة دلالية توضعها مقياساً للكمال الذي يقابل النقص الدلاليّ والمفهوميّ عند غيابها، ونجد في هذه السحابة: الأمن ضدّ للخوف، والإيمان ضدّ للكفر، والتصديق ضدّ للتكذيب، والأمانة ضدّ للخيانة، والاطمئنان والسكينة ضدّين للارتباك والهلع، والدين والخلق ضدّين لفرغهما، والتحمّل لمسؤوليتها ضدّاً لتضيعها. ¹⁵ فالأمانة، إذًا، مفهوم يشتغل في إطار كمال إنسانيّ كونيّ وكمال اجتماعيّ وكمال دينيّ عقديّ. أمّا الكونيّ فإذا انتقص وقع الظلم، وأمّا الاجتماعيّ فإذا انتقص وقعت خيانة العهود والالتزامات، وأمّا الدينيّ فإذا انتقص وقعت المعصية، وهذه الثلاثة هي الاستعمالات القرآنيّة التي بنت عليها الرؤية الصوفيّة واستثمرتها بأبعاد متجاوزة كما سنرى.

وارتباط الأمانة بالكمال يتحقّق من خلاله مفهوم جوهر الجبلة (الفطرة)، ولذلك ارتبطت في الهوية العربيّة بمفهوم المروءة. والمروءة من كلمة «مرء» التي تعني جوهر المثالية الإنسانية من حيث إنّها تتحقّق «بمحاسن جمّة من مكارم الأخلاق وممايح الأوصاف» ¹⁶ بشكل عامّ. وهو مفهوم في مجمله يؤول إلى توحيّ التخلّق بالأخلاق المحمودة والابتعاد عن الأخلاق السيئة ¹⁷ حتّى لا يظهر منها قبيح عن قصد ولا يُتوجّه إليها ذمّ باستحقاق. ¹⁸

ونسق المروءة في مفهومها ما قبل الإسلاميّ يقوم على معنى العناية بالآخرين لمن يملك القدرة (السلطة) على ذلك، فصاحب المروءة يرعى من يحتاجون لرعايته وفق التزام أخلاقيّ ذي طابع اجتماعيّ قبليّ. وأداء الأمانة عدّ من خصائص المروءة وهو في الحقيقة جوهرها، لأنّه لا يعني فقط ردّ الرعاية لأصحابها — كما قد يُفهم ظاهرياً — بل تحقيق المروءة هو في حدّ ذاته خلق الأمانة اجتماعياً وربّما روحياً أيضاً.

أمّا كونها أمانة اجتماعية فلأنّ أخلاق المروءة كانت تُتوارث بوصفها ديناً. ¹⁹ وأراها وإن كانت تتعلّق اجتماعياً بالخطوة والسلطة فهي تتعلّق وجودياً بمفهوم الرعاية التي تعني إدارة ما توفّر من موارد الحياة وثروتها في البداية العربيّة طلباً للاستمرار في ظلّ قحط الصحراء وقلة مواردها والنزاعات الناشئة عن هذا القحط.

وقد بلغت المروءة مبلغ الدين في مجتمعات ما قبل الإسلام، ²⁰ إذ كان الدين يعني الخضوع أنطولوجياً لفكرةٍ ما قصد رجاء الجائزة التي كانت استمرار الذكر الحسن، بحيث يمكن أن يدفع الإنسان حياته لقاء

14. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 133/1-134.

15. محمّد بن منظور، لسان العرب (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2010)، 160/16-168، مادة (أمن).

16. أبو منصور الثعالبيّ، مرآة المروءات، تحقيق محمّد خير رمضان يوسف (بيروت: دار ابن حزم، 2004)، 11.

17. أبو حاتم البستيّ، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق محمّد حامد الفقي (الفاهر: مكتبة السنة المحمّدية، 1374هـ)، 229-234.

18. أبو الحسن عليّ بن محمّد الماورديّ، أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق محمّد كريم راجح (بيروت: دار اقرأ، 1985)، 325.

19. من هذا القبيل ما ذكره الأسيهنيّ من أنّه «من الشرف والرياسة حفظ الجوار وحمي الدمار وكانت العرب ترى ذلك ديناً تدعو إليه وحقاً واجباً تحافظ عليه»؛ بهاء الدين الأسيهنيّ، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، تحقيق محمّد خير طعمه الحلبي (بيروت: دار المعرفة، 2008)، 203.

20. See: Ignac Goldzihér, «Muruwwa and Din,» in *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber and S.M. Stern, 3rd ed. (London: George Allen and Unwin LTD, 1967), 11-44.

تحقيق هذه المبادئ ولو لم تكن لغاية مثالية، كأن يدافع عمّن استجار به ولو كان قاتلاً، أو كأن يدافع عن كائنٍ لآذٍ به ولو كان غير عاقل.²¹ فالمروءة بوصفها ديناً تعني خضوع المرء لمتطلباتها وتواضعها فكرةً أنطولوجيةً هوياتيةً جيلاً عن جيل، حتى تصير ممّا ينبغي أداؤه أمانةً لتحقيق جوهر الوجود العربيّ.

وقد احتفظ الإسلام بأخلاق المروءة ممارساتياً وإن أعاد توجيه القصد منها، ففي الحديث «أنظر إلى أخلاقك التي كنت تصنعها في الجاهلية فاجعلها في الإسلام: أقر الضيف وأكرم اليتيم وأحسن إلى جارك»،²² لكن رَبطها بالإيمان مباشرةً وأثّلها مفهوماً على نسق التأثيل اللغويّ الذي ذكرناه آنفاً، وفق الحديث النبويّ الشريف: «لا إيمانَ لمنْ لا أمانةَ له»²³ حيث نجد أنّها تحوّلت من نسقٍ دينيٍّ اجتماعيٍّ إلى نسقٍ دينيٍّ اجتماعيٍّ آخر ولكن بقصديةً غيبيةً. فمن دين اجتماعيٍّ يطلب الاستمرار المحايث (هنا والآن) لمواجهة الموت بدوام الذكر وبقاء الأعراف وروح الجماعة – القبيلة إلى دين متعالٍ يتوق إلى الاستمرار فيما بعد الموت، ومن طلب استحسان الإطار الاجتماعيّ (القبيلة، العرب) إلى طلب رضا الله ليلغي سلطة القبيلة ويتحوّل المرء من مشغّل لمبدأ الائتمان الاجتماعيّ القبليّ إلى مشغّل لمبدأ الائتمان التعبديةّ الإنسانيّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾،²⁴ فتتوسّع الدائرة أنطولوجياً وتعاملياً. وتحقيق الأمانة هنا يعني تحقيق كمال المروءة في المعيش اليوميّ (الخير ونشر المعروف) مضافاً إليها تمام القصد في الغيب (النية التعبدية).

وتماماً مثل المفهوم ما قبل الإسلاميّ، لم ينظر الإسلام إلى الأمانة بما هي حقّ، بل نظر إليها بما هي واجب، وهذا يعني أنّه لم يربطها بمواصفات من يتلقاها وشروطه، بل ربطها بالمنح لها من منطلق كونه مسلماً. ففي الحديث «ما من شيء في الجاهلية إلا وهو تحت قدميّ إلا الأمانة فإنها مؤداة إلى البرّ والفاجر»،²⁵ كما أنّها استقرت فعلاً غير جزائيّ حيث يستحقّها حتى من خانها، فقد ورد في الحديث «أدّ الأمانة لمن ائتمك ولا تحنّ من خانك»²⁶

ولأنّ النموذج الصوفيّ منبثق من صميم التجربة الدينية ولكن أيضاً يستلهم قيمه من الوجدان العربيّ في عمقه، فإنّ هذه الملامح هي في أصلها متعلّقة بمفهوم الأمانة بوصفه رؤيةً عربيةً قبل إسلاميةً، ولكن اكتست أبعاداً تتجاوز فكرة القبيلة والمجتمع كما قلنا. ولا نعني بتجاوزها نسخها ومحوها بل نعني أنّ الهدف الأقرب صار البنية المجتمعية لكنّ الهدف الأبعد والأجلّ هو فكرة التدين لله تعالى. بل واستوعب الهدف الغيبيّ فكرة الهدف المحايث لدرجة أن صار اعتبار الهدف المحايث وحده منافياً كلياً لأصل التدين المنبثق من الهدف الأبعد. أي أنّ من يتبى الأمانة الأخلاقية المجتمعية فيبتغي الذكر الحسن لدى الناس دون أن يكون ذلك مقترناً بأن يرضى الله عنه فإنّه ينزل في مخاطر منافية لأصل التدين، وهو ما يسمّى الرياء، والذي يعني أن يقصد من إظهار الخلق وجه الناس لا وجه الله وأن ينتظر المكافأة منهم (سواء أكانت جزاءً مادياً أو اجتماعياً أو قيميّاً) لا من الله. وقد عدّت المنظومة الحديثية الرياء منافياً للدين وسمّته «الشرك الأصغر»²⁷

كما ارتبط نموذج الأمانة في المنظومة الحديثية بمفهوم النفاق أيضاً، والذي يعني إبداء الدين وإضمار الكفر. وكلّ من النفاق والرياء هو المنعكس التطبيقيّ لفكرة الخيانة التي تقوم الأمانة على معارضتها مبدأً وسلوكاً وانتهاءً سواءً من حيث المنطلق الدلاليّ اللغويّ – كما رأينا – أو من حيث المنطلق

21. من هذا القبيل ما يرويه ابن العربيّ عن بعض مشايخه في ذكر مناقب بعض الأعراب: «أنّ جرّاداً نزل بقاء بيته، فخرجت الأعراب إليه بالعدّة ليقبلوه ويأكوه، وصاحب البيت ما عنده خبر بما يريدون، فخرج إليهم من خبته فسألهم: ما تبتغون؟ فقالوا: نبتغي قتل جارك (يريدون الجرّاد)، فقال لهم: بعد أن سمّيتوه جاري فوالله لا أترك لكم سبيلاً إليه، وجرّز سيفه يذبّ عنه مراعاةً لحقّ الجوار؛» ابن العربيّ، الوصايا، يؤبه وخرج أحاديثه ووضع فهرسه لجنة التأليف والنشر في دار الإيمان (دمشق: دار الإيمان، 1988)، 76.

22. أحمد بن حنبل، المسند، هذا الجزء شرح وفهرسة حمزة أحمد الزين (القاهرة: دار الحديث، 1995)، 12/208، حديث رقم 15439.

23. المصدر نفسه، 10/438، حديث رقم 12324.

24. القرآن 58:4.

25. عصام الدين إسماعيل بن محمد القونويّ، حاشية القونويّ على تفسير البيضاويّ، ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمّد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 6/194.

26. أبو عيسى الترمذيّ، الجامع الكبير (السنن)، تحقيق بشّار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1998)، 2/542-543، حديث رقم 1264.

27. الحديث «الخوف ما أخاف على أمّتي الشرك الأصغر – فسئل عنه فقال: الرياء؛» رواه: سليمان بن أحمد الطبرانيّ، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1976)، 4/253، حديث رقم 4301.

الروحي كما سنراه لاحقاً. والنفاق هو مرتبة أخطر من مرتبة الرياء على مستوى معنى الخيانة، فالنفاق - وفق المنظومة الحديثية - هو الوعي بالكفر الداخلي ولكنه خيانة للمجتمع بإظهار مظاهر الإسلام. فهو إداً معنى ذو بُعد هادم لنموذج الأمانة المجتمعية، حيث يمكن تخيل وجود فرد غير مسلم في البنية المجتمعية المسلمة ولكن بشرط أن يكون أميناً مع المجتمع ببيان حقيقته وتحمل نتائج هذه الحقيقة. بينما الرياء لا يعني وجود الكفر منطلقاً، بل شرط وقوعه أن يتحقق مفهوم الإيمان أساساً في المرابي ولكن يحصل في توجيه إيمانه انزياح في مؤشر الإخلاص بحيث يقتصر القصد على طلب الذكر المجتمعي (وهو ما يعيدنا - ولو بشكل بعيد - إلى النموذج القبلي ما قبل الإسلامي للقيم الأخلاقية) دون استحضار القصد الأخرى الغيبي الموضوع تحت مظلة رضا الله.

ولذلك ورد سياق عرض الأمانة في القرآن مقروناً بالشرك والنفاق والإيمان ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (*) لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿28﴾. والسياق ظاهره يعزز فكرة أن قبول تحمل مسؤولية الاختيار في حمل الأمانة هو محض جهل وظلم للنفس، وأنه لا ناجي من الظلم والجهل بحال. فالمشرك الكافر ظلم وجهل تحقفاً بالكفر ظاهراً وباطناً، والمنافق ظلم وجهل تحقفاً بالكفر باطناً وإن أبدى الإيمان، والمؤمن يتحقق فيه الظلم والجهل من باب المعصية لا من باب الكفر ولذلك حُتم السياق بأنه بسبب إيمانه الباطن فهو آيلٌ إلى التوبة، وثمة يتوب الله عليه إعانةً له على تحقيق الأمانة وأدائها لأنه بتوبته يجدد العهد بتحملها من جديد.

فإذا الانتقال من الإطار ما قبل الإسلامي العربي إلى الإطار الإسلامي مد مفهوم الأمانة إلى الغيب وعلقها بالله غايةً دون تجاوز النموذج المجتمعي.

3. استرجاع الأمانة بوصفها نسقاً معرفياً أخلاقياً في التصوف

استثمر التصوف في نموذج الأمانة بشكل جوهري، وعزز الرؤية الإسلامية والرؤية ما قبل الإسلامية بُعدين، بعد اجتماعي وبعد ديني غيبي، وهما بُعدان مرتبهان لبعض لا يمكن الفصل بينهما. وتحركت ملامح هذا النموذج أيضاً من خصوصية البعد الاجتماعي واجتزائه إلى اتساع البعد الغيبي وشموليته كما سنرى ولكن وفق نموذج روحي أخص. وهنا لم تقتصر الأمانة على كونها تجربة فردية ذات خصوصية عرفانية بل تلبست بكونها تجربة فردية وجدانية ولكنها جماعية ممارساتياً، قائمة على الوعي المستمر الرابط بين لحظة وجودية قبلية (لحظة الميثاق أو موقف «بلى») ولحظة راهنة (هي لحظة الاستمرار في الالتزام بالعهد القديم) ولحظة بعدية (هي لحظة العرض والحساب عند الوقوف أمام الله للمحاكمة حول مدى تحقق مقتضيات العهد الأول في الحياة بتفاصيلها).

كما ربط التصوف البُعدين المذكورين في الأمانة سلوكياً، فجعل البعد الاجتماعي يرتفع إلى أن يصير رؤية سلوكية خاصة تجعله مقاماً أو حالاً،²⁹ وجعل البعد الديني الغيبي ضمن رؤية وجودية في نسق كلي تجعل منه منطلقاً وغاية أنطولوجيين. أما الإطار الأول فهو إطار التجربة الوجدانية ويختلف بحسب اختلاف التجربة وحيثياتها العرفانية، وأياً كانت الأمانة في هذه التجربة فهي ليست سوى اليقظة العرفانية التي تستوجب تلقى المعارف الإلهية والوعي بتبعات تحملها، مع دوام الشعور بالخوف من الإخلال بها.³⁰

واليقظة التي نفهمها هنا هي جوهر مفهوم الوعي بالخطاب الإلهي ونعني به خصوص الاستعداد

28. القرآن 73-72:33.

29. يُنظر: علاء الدين علي بن إسماعيل القونوي، شرح التعريف لمنهجه أهل التصوف، تحقيق السيد يوسف أحمد (بيروت: كتاب-ناشرون، 2019).

71-70/2.

30. المصدر نفسه، 71/2.

الكامل من العبد لتلقي المعارف الإلهية ومرتعلقاتها الدنيوية. واعتبر الصوفية أنّ تجلّي صفة كلام الله (الخطاب الإلهي) في موقف العرض هو من جملة الأمانة، والتي هي:

تجلّي الذات والصفات، فلم يُطبق حملها إلا الإنسان الكامل، وهو العارف الحقيقي. أما عن تجلّي الذات فقد أشفقت من حمله السموات والأرض والجبال [...] أما تجلّي الصفات فذكر هنا أنّه لو تجلّت للجبل لخضع وتشقّق ولم يُطبق حملها، فلو زالت حُجُب الغفلة عن القلوب لذابت من هيبة تجلّي صفة كلامه وخطابه تعالى، إلا أنّ الله تعالى قوّى قلوب أوليائه حتّى أطاقوا شهود ذاته وسمع خطابه بعد انقشاع الحُجُب عن قلوبهم.³¹

وعند قراءة هذا المقطع عند ابن عجيبة (ت1809/1224) ينبغي أن نضع في الحسبان أنّ المعروفين على الميثاق هم كلّ بني آدم بما يشمل من آمن في الحياة الدنيا بالتوحيد ومن لم يؤمن. وهذا يعني أنّ نموذج الإنسان الكامل الذي قيل الأمانة هو نموذج متضمّن في كلّ إنسان، أيًا كان معتقده اللاحق، ولكنه لا يكون متحقّقًا إلا إذا وعى ميثاقه في الشهادة وحقّقه فيها كما قبله في الغيب. وهذا ما يستدعي التساؤل حول الجمع بين كون نموذج الإنسان الكامل الموفي بالأمانة متضمّنًا فطريًا في الإنسان وبين حتمية ظلمه وجهله التي تقرّها الآية كما ذكرنا سابقًا. وأرى أنّ سياق الآية يعرض حالة من التوازي والتعادل في المقومات والاستعدادات: استعدادًا للكمال وأداء الأمانة يوازيه استعداد للظلم والجهل فيها، ليبقى كسب الإنسان وسعيه مسؤولين عن تغليب كفة الكمال في أدائها أو كفة الجهل في خيانتها، وهو ما يتسق كليًا مع مفهوم المسؤولية الذي يستوعبه مفهوم الأمانة ومفهوم الاختيار في قبول تحمّلها.

وإذا أخذنا هذا الكلام خارج سياق الميثاق الغيبيّ تحديدًا وعمّمناه على كلّ موقف خطاب إلهي، يلوح مفهومٌ مخصوص للأمانة يمنح بُعدًا آخر لغيابها في الخيانة والتي تصير «إفشاء أسرار الربوبية لغير أهلها»³² وهذا يرفع الأمانة إلى أن تصير حالة عرفانية أخصّ بين السالك وربّه تستوجب الاستحضار الدائم للخوف من الإخلال بخصوصيتها من خلال إفشاء مضمونها لمن لا يستحقّ حملها.

أما الإطار الأنطولوجي الأوسع، فالأمانة فيه هي رؤية وجودية كئيبة لا تتعلّق بالتجربة العرفانية المخصوصة، ولكنها تتعلّق بحقيقة الوجود. أي أنّها لا تعني اليقظة لتلقي المعارف الإلهية والخوف من وضع هذه المعارف في غير محلّها، ولكن تعني أن يعيش المرء بمسؤولية تحقيق وجوده بوصفه حاملًا لأمانة العبودية في عمارته للأرض وسعيه فيها. ولذلك لم يتحدّد معنى الأمانة التي حُمّلها الإنسان وتُركت مبهمة بقصد الشمول حتّى سُميت سرًا، وفي هذا السياق نجد أحد العارفين يقول:

إنّ لله — عزّ وجلّ — إلى عبده سرّين يُسرّهما إليه، يُوجد ذلك بالهام ليُهمّهما، أحدهما: إذا وُلد وخرج من بطن أمّه يقول له 'عبدي قد أخرجتك إلى الدنيا طاهرًا نظيفًا واستودعتك عُمرَكَ ائتمنتك عليه، فانظر كيف تحفظ الأمانة، وانظر كيف تلقاني كما أخرجتك؛' ويسرّ عند خروج روحه يقول له: 'عبدي، ماذا صنعت في أمانتي عندك؟ هل حفظتها حتّى تلقاني على العهد والرعاية فألقاك بالوفاء والجزاء؟ أو أضعتها فألقاك بالمطالبة والعقاب؟' فهذا داخل في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾³³ وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ﴾^{34 35}

31. أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة): على نفقة حسن عباس ركي، 17/7، (1999).

32. المصدر نفسه، 323/2.

33. القرآن 23: 8.

34. القرآن 2: 40.

35. ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 564/3.

فإذًا، نتكلم هنا عن الأمانة بوصفها جسراً زمنياً وجودياً ممارساتياً يختصره نموذج «الإنسان الكامل» ويستند إلى أربعة ملامح: (1) كون الأمانة من صميم الذاكرة الأنطولوجية، أي مبدأً أصلياً في الوجود الإنساني؛ (2) كونها مسؤولية فردية تقوم على مبدأ الحزبية في الاختيار؛ (3) ارتباطها بمبدأ المحاسبة من جهة كونها محاسبة إلهية جزائية بعدية ومحاسبة ذاتية محاينة؛ (4) كونها جوهر فكرة الخلافة في الأرض.

أ) الأمانة بوصفها ذاكرة أنطولوجية

قدّم القرآن الأمانة بكونها المنطلق الوجودي للإنسان في آية الميثاق السابقة الذكر.³⁶ وتتوجّه النفسيرات التراثية إلى كونها هنا الأوامر الإلهية التفصيلية، أو إلى أنّها فكرة التكليف (أي قبول الالتزام وتحمل الجزاء) الذي عرضه الله على الإنسان عندما كان في عالم الأرواح قبل الخروج إلى عالم الأبدان والشرائع. وحملها بعض المفسرين على أمانة الجوارح من حيث إنّه ينبغي أن تُستعمل في الطاعات وتُصان عن المخالفات.³⁷

وفي المقابل يذهب التفسير الإشاري إلى أنّ الأمانة هي الأمر الإلهي الإجمالي الأول، أي «المعرفة الخاصة التي هي شهود عظمة الربوبية في مظاهر العبودية». ³⁸ وتأدية الأمانة وفق ذلك تعني «تسليمها إلى الله — سبحانه — سالمة من خيانتك فيها، فالخيانة في أمانة القلب ادعائك فيها، والخيانة في أمانة السرّ ملاحظتك إيّاه». ³⁹

وتجمع بعض الرؤى الإشارية بين كون الأمانة حالة وجدانية محض وبين كونها سلوكاً اجتماعياً، فتكون «التوحيد في الباطن والقيام بوظائف الدين في الظاهر من الأوامر والنواهي. فالإيمان أمانة والشريعة بأنواعها كلّها أمانة، فمن قام بهاتين الخصلتين كان أميناً وإلا كان خائناً». ⁴⁰ وعلى هذا التقدير تكون الأمانة على ثلاثة مستويات: الخيانة في الأعمال «الدعوى فيها بأنّها من قبلك دون التحقق بأنّ منشئها الله. والخيانة في الأحوال ملاحظتك لها دون غيبتك عن شهودها باستغراقك في شهود الحق». ⁴¹ والخيانة بينك وبين الخلق بما يشتمل إرادة القلب والمعاملة، وتكون بإيثار نصيب نفسك على نصيب المسلمين. ⁴²

إنّ الأمانة عارية مستردة، فهي منطلق وغاية في الوقت نفسه لأنّها تتجاوز إشكالية الزمن التي كان يواجهها هذا المفهوم فيما قبل الإسلام حين كان مرتبطاً بجزاء الثناء الحسن بين الناس وتجاوز الموت بالبقاء في الوجدان الجمعي العربي والحفاظ على الكينونة العربية التي تُعتبر الأخلاقيات جوهرها. فمن حيث إنّ الأمانة تكليف فهي متعلّقة بالثواب والعقاب الذي يتحقّق عند المثول بين يدي الله الديان — لكون الديان هو الذي يملك السلطة التي تخوّل له الإقابة والمعاقبة —، كما تختزل كلّ المسافة الزمنية بين لحظة البدء ولحظة المنتهى والعود، وتربط عالم الغيب بعالم الشهادة. ولذلك عدّ الله من يفرط فيها «ظلوماً جهولاً»، فالظلم هو التصرف فيما ليس لك، ⁴³ والأمانة ليست ملكاً للإنسان وإنّما يتصرف فيها عن جهل بعدم ملكيته لها أو عن تعمد بادعاء ملكيته لها. فإذا كان الثاني وقع الشرك بظلم الإنسان نفسه، ⁴⁴ وركّاته العودة إلى الإيمان والوفاء بالأمانة، وإذا كان الأوّل وقع الجهل، وركّاته

36. يُنظر: القرآن 172:7.

37. يُنظر مثلاً: محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 17/246 فما بعدها.

38. ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 64/2.

39. عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسبوني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، 1/341.

40. ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 468/4.

41. القشيري، لطائف الإشارات، 618/1.

42. المصدر نفسه، 618/1.

43. محمّد السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 289/1.

44. ورد استعمال تعبير ظلم النفس وصفاً لمن أضر عن أمر الله في عدّة محالّ منها: القرآن 231:2؛ القرآن 97:4؛ القرآن 32:35؛ الخ.

التوبة والتمسك بالأمانة.⁴⁵ ومن هنا، رأى الصوفية أن معنى ﴿وَمَنْ يَزْعُبْ عَن مَّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾⁴⁶ هو «من جهل نفسه في معنى الأمانة»،⁴⁷ أي من لم يقيم بحققها عليه في التوحيد فلم يؤدّها.

وهذا التأطير الأنطولوجي للوجود من لحظة قبول الأمانة يقابله في المفهوم ما قبل الإسلامي تأطير وجودي للشخصية العربية التي تنطلق من كون العربي ملتزمًا بما التزمت به الجماعة من المروءة وأخلاقها من باب كون هذه الالتزامات أمانة مؤدّاة من منطلق طبيعة الوجود العربي. فالعيب يلحق من لم يلتزم بهذه الأخلاق بوصفها أمانة وجودية تعمل على تثبيت الروح القبلية، وهو ما يُعدُّ كفرًا وجوديًا بالذات العربية. بينما صنّف الإسلام من يخون الأمانة في مراتب من الإثم، بين كونها خيانة عقائدية (خيانة الله ورسوله) وكونها خيانة مجتمعية سلوكية تتراوح في مراتبها بين الكفر والنفاق والمعصية. أمّا التصوّف، فلائنه يمنح المفاهيم بُعدًا زمنيًا ممتدًا قبليًا وبعديًا، وفقّ بين المفهوم العربي سلوكيًا والمفهوم الإسلامي عقديًا ومنح خيانة الأمانة بُعدًا وجوديًا كونيًا مركّبًا.

وفي هذا المفهوم الوجودي المركّب يجتمع عالم الغيب وعالم الشهادة في نفس اللحظة الوجودية، بحيث تُستحضر في كلّ سلوك ذاتي وجداني أو جمعي لحظة العهد الأوّل القبلية ولحظة المحاسبة البعدية على هذا العهد. وبين لحظة قبول الالتزام ولحظة الجزاء يتحقّق مفهوم المسؤولية القائمة على الاختيار.

ب) المسؤولية بوصفها اختيارًا

إنّ عرض الأمانة الذي ذكره القرآن هو عرض تخيير لا عرض إلزام، وهو ما يجعل منها قيمة أخلاقية واختيارًا يتعلّق به الثواب والعقاب لكونها «تكليفيًا». وهذا يضعنا في مواجهة «تكليفية خُلِقَ الأمانة» وارتفاعه من قيمة اختيارية بمقتضى تكليف اجتماعي قبليّ إلى قيمة أنطولوجية بمقتضى التكليف الإلهي. ويميّز التصوّف بين نوعين من الأمانات المعروضة في موقف الميثاق الأوّل «ألسْتُ/بلى» هما: الأمانة الاختيارية والأمانة الجبرية. فيجعل الأولى أعلى مقامًا لارتباطها بالاختيار والكسب الإنسانيين ويمثّلها قبول الإنسان لمسؤولية التكليف، بينما يجعل الثانية إباء الأمانة الاختيارية ويمثّلها انصياع السماوات والأرض لأمانة الجبر والزامها بمقتضاها من الطاعة. ويتعلّق بقبول مسؤولية الاختيار تحمّل نتائجها واستحقاق أدوات العون عليها، وهو محض الإنسانية التي كَرّمت الإنسان وجعلته مختلفًا متفوقًا عن أنواع المخلوقات الأخرى ومنها الأجرام عظيمة الخلق.

إنّ الإنسان مكلفٌ أن يدير الكون بالائتمار بأوامر الله، وتحقيقه لخلق الأمانة إنسانيّ التحقّق وإن كان إلهيّ المنطلق. بينما السماوات والأرض وسائر من فيهنّ تؤدّي أمانتها في الائتمار بأوامر الله من لدن الله، أي أنّها لا تملك أن لا تستجيب. قال ابن العربي:

اثنيا طوعًا أو كرهًا [يقصد الآية] ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾⁴⁸ أي تهيتاً لقبول ما يُلقى فيكما، فلما أتيا طائعين وتهيتاً لقبول ما شاء الحقّ أن يجعل فيهما مستسلمين خائفين فقدر في الأرض أقواتها وجعلها أمانةً عندها حملها إياها جبرًا لا اختيارًا وأوحى في كلّ سماء أمرها وجعل ذلك أمانةً بيدها تؤدّيها إلى أهلها حملها إياها جبرًا لا اختيارًا.⁴⁹

45. تعتبر عنها الآية ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِخَهْلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ القرآن 17:4.

46. القرآن 2:130.

47. نجم الدين الكبرى، التأويلات النجمية في التفسير الإشراقي الصوفي تحقيق أحمد فريد المزدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 88/5.

48. القرآن 41:11.

49. ابن العربي، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 4/5.

وإذا كان الله قد تكفل بضمان أداء أمانة الموجودات فلأنها لم تختار الأمانة الاختيارية واستعفت مشفقة فأعافها منها،⁵⁰ ومن ثمة فأداؤها لها غير منوط بها بل منوط بمن جبلها على أدائها، ولذلك لا تترتب عليها أي تبعات جزائية. ولأن الإنسان اختار أن يكون طرفاً وجودياً في هذا الميثاق عند قبوله إياه، فقد زوده الله بأدوات لتحقيق أمانته لكونه مختاراً متحملاً لمسؤولية الاختيار، حيث منحه من أوصافه (أي من أوصاف الله) «من قدرة، وإرادة، وعلم، وحياة، وسمع، وبصر، وكلام، [وهي الصفات الإلهية عند المتكلمين] وهياً لحضرة القدس ومحل الأنس، وسخر له جميع الكائنات، وهياً لحمل الأمانة.»⁵¹

فالفطرة أصيلة في الإنسان الذي يحمل في جبلته فكرة الأمانة، ولذلك لا يستطيع أن ينكرها أو يجهلها أو ينكر أو يجهل اختياره لها (حتى خارج تصوّره لموقف الميثاق لكون فكرة الاختيار متجدّرة فيه وهو واع بها)؛ أما العقل فيستبدل بالمعرفة ومقتضياتها الجهالة ومتعلقاتها. والعقل كما يقول الترمذّي خادم للإنسان وجودياً لتحقيق أمانته، لأنه لم يزل «يمهد له، ويزين له، ويدبره بالأخلاق الكريمة [...] حتى وفقه على حدّ الأمانة، فصار أمين الله تعالى في أرضه، مبلغ سرّه ومحلّ نجواه ومعدن حكمته.»⁵² ولأنّ الإنسان اختار فهو يتحمّل نتائج هذا الاختيار بوقوع الجزاء عليه.

ج) الأمانة بوصفها مناظاً للمحاسبة

نموذج الأمانة يتحرك في كليته وفق سياق الآيتين ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي الِذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُنْمُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (*) لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تُبْدُوا ما في أنفسكم أو تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.⁵³ فترتبط في نسق ترانبي تفاعلي مع الشهادة ثم المحاسبة ثم التوبة،⁵⁴ أي أنّ خلق الأمانة لا يتحقق ما لم تؤدّ الشهادة ومقتضاها (المسؤولية والتكليف)، ثم المحاسبة على تمام أداء هذه المسؤولية (تبعات التكليف وقبول المسؤولية)، ثم التوبة عند التعرّف على التقصير في الأداء (مسؤولية الاستدراك في رابّ النقص المخلّ بقيمة أدائها).

وقد سمى القرآن موقف الميثاق شهادة للإنسان على نفسه ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾⁵⁵ وهي بمثابة الاعتراف الذي يُعدّد سيّد الأدلة. ومن خيانة الأمانة كتمان الشهادة المأخوذة على النفس في الميثاق والتي قيل في معناها أيضاً «أن يكون شهودك من غير شواهد ربك [...] فمهما يكن اتقاء قلبك في حفظ أمانة ربك فلا يشاهد قلبك إلا شواهد ربك ولا يؤدي شرك حقيقة أمانتك إلا إلى ربك.»⁵⁶ والشهادة تستدعي الحضور الكامل والوعي والإحاطة بما يُشهد فيه وبه.

ولأنّ الوعي فعلٌ حيّ مستدام فهو يستدعي «استدامة المراقبة واستصحاب المحاسبة.»⁵⁷ لأنّ المحاسبة الذاتية هي فعل تصحيحي استباقي للمحاسبة البعدية في الوقوف بين يدي الله لمراجعة مدى موافقة شواهد الأعمال في الحياة لشواهد النيات في موقف «بلى.» وإذا كانت الشريعة تجعل العقل مناط التكليف، فإنّ التصوّف يوحى بما هو أبعد، حيث يجعل الوعي مناط التكليف، فالأرواح التي ليست عاقلة (بالمفهوم الحسي للعقل) قد التزمت بقبول المسؤولية وتحمل الأمانة، وهذا يجعل الوعي حالة تتجاوز حالة العقل، وهو ما يسميه الصوفية حالة «الشهود.» «فالحمل» هنا تحمله القلوب التي «قد تعمي»⁵⁸ حين لا تعي-تشهد حقيقة التجليات الإلهية من حولها. ذلك أنّ العرض

50. ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 468/4.

51. المصدر نفسه، 389/4.

52. الحكيم الترمذّي، شرح كتاب الأمثال من السنة والكتاب، إعداد عليّ أحمد الطهطاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 155-156.

53. القرآن: 283-284.

54. الكبري، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، 376/1.

55. القرآن: 7-172.

56. الكبري، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، 376/1.

57. المصدر نفسه، 377/1.

58. نعتي الآفة «أفلم تسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها؟ فإنها لا تسمع ولا تبصرون ولكن تعمي القلوب التي في الصدور»

كان حتى على ما لا يعقل من المخلوقات وقد أبينه، فلذلك «يُحتمل أن يكون الإباء بإدراكِ خَلْقِهِ اللهُ فيها؛»⁵⁹ لأنّ الوعي ليس محصوراً فيما نعرفه من أدواته كالعقل والحواسّ — وفق الصوفية — بل «إنّ هناك أرواحاً وعقولاً لا يعلمها إلاّ الله [...] ولولا أنّ هناك ما يقبل الخطاب لما خاطبها.»⁶⁰

د) الأمانة بوصفها خلافةً

تعليقاً على آية عرض الأمانة على السماوات والأرض والجبّال يقول ابن العربي: «وأيّ أمانة أعظم من النيابة عن الحقّ في عباده فلا يصرفهم إلاّ بالحقّ، فلا بدّ من الحضور الدائم ومن مراقبة التصريف.»⁶¹ والنيابة عن الله هنا هي الوعي بالمسؤولية المنجزة عن قبول التكليف في موقف «بلى» والوعي بأنّ هذا القبول الوجودية تجاه الموجودات (وهو ما سمّاه ابن العربيّ بالتصريف) واستمرارية هذا الوعي باليقظة. وهذا يعني أنّ النيابة عن الله هي الخلافة عنه والتي تخوّل للإنسان أن يقوم بمهمّته الكبرى في هذا الوجود وهي «معرفة الله» (غيبياً) و«عمارة الأرض» (كونياً).

ذلك أنّه بتحقيق مراتب النسق الائتمانيّ (الشهادة، والمحاسبة، والتوبة) يحقق الإنسان الغاية من وجوده ويبلغ مقام العبودية الحقّة التي تخوّل أن يتصرّف في أمور الحياة. فإذا كان المجتمع ما قبل الإسلاميّ ينظر إلى الأمانة على أنّها رعاية تنظيمية لإدارة الحياة وتوزيع مواردها بأليّة أخلاق المروءة، فالصوّف ينظر لها بما هي نيابة عن الله في إدارة شؤون الحياة وفق مفهوم «الخلافة عن الله»، وليست الخلافة هنا المصطلح السياسيّ الذي يعني شكل الدولة والحكم بمعنى أن يخلف الناس بعضهم البعض في إدارة شؤونهم السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المنحصرة، بل شأنها في التصوّف أعظم لأنّه تكليف كونيّ من الله للإنسان بالتصرّف في شؤون المخلوقات وسياسة أمورهم الكونية في عمومها من خلال تعمير العالم تجلياً للأمر الإلهي «كن.»

«فكنّ» تحتمل أن تكون من (كان الناقصة) أو من (كان التامة)، فحالة كونها من كان التامة تستدعي الإنسان إلى «الكونيّة»، بينما كونها من كان الناقصة يستدعيه إلى «الكيونة». والفرق بينهما أنّ الكيونة تعني أن «يكون» الإنسان (من كان الناقصة) منفِعلاً باحثاً عن اكتمال في ذاته، بمعنى أن يمارس حالة «كونه» كاشفاً للوجود ومتفاعلاً معه وفيه ومنفتحاً على حالات متجدّدة يستوعبها «خبر كان» الذي يحمل نقصاً ساعياً إلى الاكتمال، وهو ما تعنيه الكيونة في الفلسفة الحديثة. وهذه الحالة هي على العكس تماماً من «الكونيّة» (من كان التامة)، والتي هي قيمة أنطيقية (فطرية) لأنّها تعيّن سكونيّ مكتمل للإنسان من حيث كونه أثر الفعل الإلهي. فالكونيّة وجودٌ راضخ passive لأنّ الكائن لا يملك أمر وجوده، أمّا «الكيونة» فهي وجود فاعل active. ومن هنا، يمكنني أن أقارب بين فعل الأمر «كنّ» المحرّك لوعي الإنسان بمسؤوليته عن أمانته الوجودية، وبين أول فعل أمر أنطولوجيّ نزل في القرآن وهو «اقرأ» في الآية ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.⁶²

ولذلك أرى أنّ فهم بعض المفسرين في التراث الإسلاميّ لفعل الأمر «اقرأ» في آية بدء الوحي بما هو مجرد استظهار صوتيّ يَحْسسه حقّه. فما هذا المنحى إلاّ احتفاءً آخر بالناطقية في الإنسان، وهي قوله لا تناسب جوهر الرؤية التي جاء بها القرآن. ذلك أنّ الإنسان ليس ناطقاً فحسب، فخصوصيته تكمن في ممارسته كينونته المتعلقة بالتكليف.⁶³ وإذا كان القرآن قد كرم الإنسان فلائّه ميّزه بالعقل دون

59. ابن عجيبة، البحر المفيد في تفسير القرآن المجيد، 468/4.

60. المصدر نفسه، 17/7.

61. ابن العربيّ، الفتوحات المكيّة، 272/7.

62. القرآن 96: 1.

63. أقصد أنّ فعل الكلام ليس مُخَدِّراً لجوهر الإنسان في المنظومة الإسلاميّة. إنّ تكون إنساناً في الإسلام ليس معناه أن تقول، ولكن معناه أنّك «مُكَلِّفٌ» أي مُرَوِّدٌ بأدوات التكليف التي يُعَدُّ العقل والفضيلة أهمّها، وهذا يعني أنّك مهتّبٌ لخلافة الله في الأرض. فالتكليف، في القرآن، قيمة فطرية، خُلِقَتْ في الإنسان منذ أن أخذ عليه العهد الأوّل قبل وجوده المادّي، وفي ذلك قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدْتَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ القرآن 7: 172. ويرتبط التكليف بسلطة وعلم يقتران التكليف، ويمثّلها القرآن الذي يقدّم نفسه بما هو دستور الإنسان في استعمال فطرته للوصول إلى الممارسة المثلى للإنسانته. والتكليف ليس انكماشاً للإنسان على ذاته، بل هو، كما أفهمه، حركة القيم والقوانين التي يمثّلها الإنسان في ممارسة «الوجود— مع» الكون، أي أنّه الإطار الأنطولوجيّ الأمثل لكي يعرف الإنسان نفسه والغاية من وجوده.

سائر المخلوقات وأناط التكليف بهذا العقل. وفي ظلّ ذلك، هل يصلح فعلُ «النطق» أن يكون مُحدِّدًا مركزياً لإنسانية الإنسان ومنطقاً أساساً لرسالة القرآن وأوّل أوامره وأحكامه؟

أقول هذا واعيةً بأنّ الصوت مرتبّط ارتباطاً وثيقاً بكلمة «قراءة» في المنظومة التراثية، ولا أعني بما أطرحه تهميش الصوت بما هو مكوّنٌ من مكونات دلالة الفعل «اقرأ» بل أعني تجاوز مركزيته نحو مركزية أخرى، هي مركزية «ممارسة الكينونة» أو «الوعي وطلب الإدراك» من خلال فعل اكتشاف الذات والعالم. وهذه الممارسة هي إخراجٌ للكينونة القبلية للإنسان سلبيّاً أو إيجابياً تحت مسؤولية الاختيار. أقول سلبيّاً أو إيجابياً بناءً على تفسير آية الميثاق السابقة الذّكر، حيث يرى التراث أنّ كلّ الناس أخذوا العهد على الإيمان بالله حين قالوا «بلى» لكنّ منهم من قالها إيماناً وهم الذين يؤمنون في الدنيا (وهو ما أعنيه بالخروج الإيجابي للكينونة) مستجيبين لمبدأ الخلافة عن الله على وجهها المحدّد في آية الميثاق وهو التوحيد وقبول شرائع الله في إدارة شؤون المخلوقات نباهةً عنه تعالى، ومنهم من قالها إذعائاً لسلطان المشهد لا إيماناً وهم من سيكفرون في الدنيا (وهو ما أعنيه بالخروج السلبي) رافضين للخلافة عن الله على وجهها المطلوب في موقف الميثاق.⁶⁴

وإذا نظرنا إلى «القراءة» في أوّل أمر أنطولوجي قرآني ﴿أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ ومن منظور التأصيل السابق نجد أنّها تعني عملية إخراجٍ لفتحهم إخراجاً يُغنّ نفسه في ممارسة الإنسان كينونته. فيكون معنى «اقرأ» هو مارس كينونتك في الإدراك: افهم واعرف وانفتح على ما ستعرفه من القراءة، أي توصّل إلى الإيمان بالتفاعل والتصرف الوجودي مع الموجودات من خلال القرآن ورسالته.

وإنّما منح الإنسان هذه المكانة في التصرف في الموجودات المسخّرة له لأنّه منها بمثابة القلب من الشخص، وبمثابة من يملك سلطان «القيومية النيابية» عن الله، فمع المسؤولية لا بدّ من سلطانٍ ما تتحرّك به صفة التصريف وهو سلطان الوعي. فالإنسان بوصفه مؤهلاً لتلقّي الفيض الإلهي والفهم عن الله هو بمثابة القلب الذي يسير الجوارح بالإرادة والقصد.⁶⁵ فقد مثل الصوفي لهذه الإدارة بتشبيهه علاقة الإنسان بسائر المخلوقات بالشرابين والعروق، فمن خلالها يستطيع أن يبلغ الأمانة لسائر المخلوقات وذلك عن طريق بثّ الفيض الإلهي فيها.⁶⁶ وهذا البثّ لا يُتخيّل بين إنسان عاقل وموجودات غير معقولة إلاّ بكونه تجلّياً للأسماء الإلهية المستفيضة آثارها على المخلوقات جميعاً. ويعني ذلك أن يتلقّف الإنسان فهمه لأسماء الله ويتصرّف وفقها، ففهمه لصفة الرحمة مثلاً يعني أن يرحم المخلوقات وفهمه لصفة العدل يعني أن يكون عادلاً معها، يقول ابن العربي: «كذلك العبد أوصاف الحقّ عنده أمانة لا يزال العارف بكونها أمانةً عنده تثقل عليه بمراقبة كيف يتصرّف بها وأين يصرفها ويخاف أن يتصرّف فيها يتصرّف المُلّاك،»⁶⁷ أي بكونه نائباً عن الله في التصرف في مخلوقاته وفق مقتضى شرائعه، لا بكونه متصرفاً أصيلاً.

64. يُنظر في ذلك: أحمد الغزالي، التجريد في كلمة التوحيد، تحقيق أحمد مجاهد (بيروت: منشورات الجمل، 2012)، 71.

65. الكبرى، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، 87/1.

66. المصدر نفسه، 87/1.

67. ابن العربي، الفتوحات، 389/4.

الخلاصة:

سواء تحققت الأمانة في الإنسان أم لم تتحقق، تتجلى عليه من خلالها صفة من صفات الله:

- مَنْ لم يتحملها اختيارًا وتحملها جبرًا (سائر الموجودات عدا الإنس والجن) فقد وقع عليه نعت «الطوعية»، لتتجلى فيه صفة العدل الإلهي من حيث إنَّ الله زوّده بأمداد تحقيق الأمانة وجعلها من لدنه هو جلّ وعلا.

- مَنْ تحمّل الأمانة اختيارًا في موثق الميثاق ولم يؤدّها في الحياة من الناس، فقد كَفَر ووقع عليه نعت «الظُّلوميّة» المطلقة، لتنعكس فيهم صفة عدل الله الذي ألزّمهم الحجّة بنزويدهم بأدوات تحقيق الأمانة (العقل والفطرة) ومع هذا لم يستجيبوا لمقتضياتها (التوحيد)، كما تنعكس فيهم صفة قهر الله من حيث إيقاعه جزاء الإخلال بالأمانة عليهم بسلطة عليا قاهرة.

- مَنْ تحمّل الأمانة وأداها شوقًا ومحبةً فتنعكس فيه صفة فضل الله ولطفه ويتحمّل نعت «الجهوليّة» التي تجعله يتعثر من ثقلها أحيانًا (وهي أيضًا «الظُّلوميّة» النسبية)، ولذلك يرتبط تمام أدائه لها بالمحاسبة الذاتية والمراقبة المستمرة والتوبة.

لقد رفع التصوّف الأمانة من كونها مفهومًا اجتماعيًا قد يكون ذا بعدٍ أنطولوجيٍّ أو طبيعيٍّ يعكس صراع البقاء إلى معنى أنطولوجيٍّ لا يصارع ليبقى بقدر ما يسالم ليبقى. وتوسّعت دائرته من أمانة الأخلاق القبليّة (ذات الإلزام القيميّ الاجتماعيّ) إلى أمانة الأخلاق التي تتأسى بأسماء الله لتصريف شؤون الحياة وتديرها نيابةً عن الله تعالى مع الوعي بالجانب الكسبيّ المتعلّق بالمسؤوليّة في ذلك. فالأمانة في التصوّف تشغل المفاهيم العقديّة والأخلاقية وتضع الإنسان في موقع المحرك للسنن الإلهيّة الاجتماعيّة التي تتعلّق فيها الأسباب بمسبباتها بوصفه خليفهً لله في تدبير مقدرات الكون وعمارة الأرض وفق مسؤوليّة ناجمة عن اختيار أنطولوجيٍّ قبليٍّ واثقٍ فيه الإنسان ربّه على التوحيد والالتزام بتشريعاته.

المصادر والمراجع

- ابن حنبل، أحمد. *المستند*. شرح وفهرسة حمزة أحمد الزين. القاهرة: دار الحديث، 1995.
- ابن عجيبة، أحمد. *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان. القاهرة: على نفقة حسن عباس زكي، 1999.
- ابن العربي. *الوصايا*. بؤبه وخرج أحاديثه ووضع فهارسه لجنة التأليف والنشر في دار الإيمان. دمشق: دار الإيمان، 1988.
- ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن منظور، محمد. *لسان العرب*. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2010.
- الأبشيهي، بهاء الدين. *المستطرف في كل فن مستظرف*. تحقيق محمد خير طعمه الحلبي. بيروت: دار المعرفة، 2008.
- البُستي، أبو حاتم. *روضة العقلاء ونزهة الفضلاء*. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، 1374هـ.
- بو حسن، أحمد. *العرب وتاريخ الأدب: نموذج كتاب الأغاني*. الدار البيضاء: توبقال، 2003.
- الترمذي، أبو عيسى. *الجامع الكبير (السنن)*. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الترمذي، الحكيم. *شرح كتاب الأمثال من السنة والكتاب*. إعداد علي أحمد الطهطاوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الثعالبي، أبو منصور. *مرآة المروءات*. تحقيق محمد خير رمضان يوسف. بيروت: دار ابن حزم، 2004.
- دولوز، جيل وفيليكس غاتاري. *ما هي الفلسفة*. ترجمة مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997.
- السفاري، محمد. *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979.
- الضاهر، سليمان أحمد. «مفهوم النسق في الفلسفة—النسق: الإشكالات والخصائص». *مجلة جامعة دمشق*، 30، العدد 3-4 (2014): 367-400.
- الطبراني. *المعجم الكبير*. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1976.
- ابن العربي. *الفتوحات المكية*. ضبطه وصححه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- الغزالي، أحمد. *التجريد في كلمة التوحيد*. تحقيق أحمد مجاهد. بيروت: منشورات الجمل، 2012.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- القرطبي، محمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- القشيري، عبد الكريم. *لطائف الإشارات*. تحقيق إبراهيم بسيوني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.

القنويّ، عصام الدين إسماعيل بن محمّد. حاشية القنويّ على تفسير البيضاويّ. ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمّد عمر. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.

القنويّ، علاء الدين عليّ بن إسماعيل. شرح التعرّف لمذهب أهل التصوّف. تحقيق السيّد يوسف أحمد. بيروت: كُتّاب—ناشرون، 2019.

الكبرى، نجم الدين. التّأويلات النجميّة في التفسير الإشاريّ الصوفيّ. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2009.

لاند، أندريه. موسوعة لاند الفلسفيّة. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: عويدات، 2001.

المورديّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد. أدب الدنيا والدين. شرح وتعليق محمّد كريم راجح. بيروت: دار اقرأ، 1985.

الموسوعة الفلسفيّة العربيّة. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: مركز الإنماء العربيّ، 1986.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. موسوعة العلوم الفلسفيّة. ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.