

أنطولوجية اللاعصمة ومشكلة الشر بين الفكر الفلسفي والتصور الصوفي^(*)

The ontology of fallibility and the problem of evil

Between philosophical thought and mystical perception

د/ فريدة مولى

جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية

البريد: fmoulla@yahoo.fr

ملخص : شكّلت مشكلة الشر محور اهتمام الإنسان منذ وجد ككائن مفكر، فقد شغلت تفكيره فيلسوفاً كان أم عالماً أم صوفياً أم شخصاً عادياً، وما انفك على مر العصور يطرح أسئلة حول مصدر الشر والحكمة من وجوده وكيفية القضاء عليه، وإن ذهب فريق إلى إرجاع مصدره إلى خالق الكون أو قوى غيبية، فقد اعتبر فريق آخر أن الإنسان وبالتحديد قواه الشهوانية والغضبية هي مصدر كل الشرور، ويتفق تصور الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" مع هذا التصور الأخير، حيث أكد بعد أن استثمر كل الآراء الفلسفية السابقة عليه حول معضلة الشر ومصدره، أنّ نفس الإنسان هي محل الخطأ ومصدر الشر، لأن الإنسان - في نظره - كائن تتجسد لا عصمته في هشاشته التكوينية وإمكانية الشر منقوشة في بنية كينونته، هذه الإمكانية هي ما سماه "اللاعصمة"، وفي ذلك يلتقي مع الرؤية العرفانية الصوفية التي تؤكد بأن الشر ينبثق من النفس الإنسانية الخطاءة، وأن أهواء النفس وميولاتها هي الموجه الأول للإنسان نحو الخير أو الشر، هذا ما ستحاول أن تجليه هذه الورقة البحثية.

الكلمات المفتاحية : الشر، اللاعصمة، الهشاشة التكوينية، الأهواء، التصور الصوفي، التصور الفلسفي.

Abstract : The problem of evil has been the focus of human attention ever since it was found as a thinker. It has been thought of as a philosopher, a scientist, a mystic, or an ordinary person. Through the ages, he continued to ask questions about the source of the evil and the cause of its existence, and how to eliminate it. And if one team went to return the source of

* تاريخ تسلّم البحث: 2020 /04/01، تاريخ قبول البحث: 2020 /07/11

evil, to the creator of the universe or metaphysical forces, another team considered that the human being, specifically his lustful and angry powers, is the source of all evil, and agrees with the last perception of the French philosopher, Paul Ricoeur, who confirmed after investing all previous philosophical views on him about The problem and source of evil is that the human soul is the object of error and the source of evil, because man is an embodiment whose fallibility is in his formative fragility and the possibility of evil is inscribed in the structure of his being, this possibility which he called "the fallibility". In it he meets the Sufi mystical vision that confirms that evil emanates from the human fallible soul, and that the whims and tendencies of the soul are the first directing of man towards good or evil. This is what we will try to show in this research paper.

Keywords : Evil - fallibility - formative fragility - passions - mystic perception - philosophical perception.

أفرزت الأنايات الفردية والجماعية على مرّ التاريخ شتى أنواع الشرور والآلام التي نغصت على البشرية حياتها، حروب، مجازر، صراعات دامية، انتهاك لحقوق الإنسان وخنق للحريات، فكان من الطبيعي أن تشغل مسألة الشر تفكير الإنسان الذي وجد نفسه في حالة صراع دائم معه، لي طرح مجموعة من الأسئلة المشروعة حول مصدر الشر والحكمة من وجوده وكيفية القضاء عليه، ولأن الشر - ببعده الانطولوجي - كان ملتصقا بحياة الإنسان مذ وجد على سطح المعمورة، فقد شكل محور اهتمامه وتفكيره إلى أي عرق انتمى أو حقبة تاريخية أو حضارة، فيلسوفا كان أم عالما أم صوفيا أم شخصا عاديا. وقد حاول الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور"^(١)، بعد أن استثمر كل الآراء الفلسفية السابقة عليه حول هذه المشكلة، أن يبين في كتابه "الإنسان الخطاء"، أن إمكانية الشر منقوشة في بنية الكينونة الإنسانية، وهذه إمكانية هي ما سماه "اللاعصمة"، فالإنسان في نظره غير متناسب مع ذاته، ومن هذا اللاتناسب تنبثق اللاعصمة التي هي أساس الشر، مؤكدا في جلّ مؤلفاته "فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء"، و"الإرادي واللاإرادي"، و"رمزية الشر"، و"الشر تحد للفلسفة واللاهوت"، و"صراع التأويلات" أن الإنسان ليس كائنا بسيطا، بل هو خاضع دائما لقطبي الإرادي واللاإرادي، وهو محدود وغير متناسب وغير متطابق مع نفسه، إته كائن تتجسد لا عصمته في هذه الهشاشة التكوينية أو الأصلية التي ينبثق منها الشر في العالم.

مشكلة الشر في الفكر الفلسفي ما قبل ريكور:

تعد مشكلة الشر من أكثر المشكلات خلودا في الفلسفة، بدءا بالفلسفات القديمة وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، وهي مسألة فلسفية عامة تواجه كل أشكال الإيمان، باعتبارها مشكلة لأي رؤية لاهوتية تقوم على وجود خالق مطلق القدرة وكلي الخيرية وحافظ للكون، ومع ذلك فإنه لا يمنع الشر الموجود، هي إذن مشكلة تنتج (عن وجود توتر واضح بين التزامين، التزام إيماني من جهة، والتزام منطقي بعض الشيء لوجود شر في العالم لا يمكن تجاهله من جهة أخرى) (1).

يرى "أفلاطون" (Platon) أن الشر ينجم عن عدم الانسجام بين قوى النفس المختلفة، وهذا ما يؤكد التحليل النفسي العيادي، وبلوغ السعادة في نظره لا يكون إلا بسيطرة القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية، وقد أكد أن الخلود والسعادة يقتضيان التخلص من كل ما يشد النفس (2) إلى العالم المادي والمحسوس وما يرافقه من فوضى مادية وجسدية، وفي عودة النفس إلى العالم السماوي وإلى طبيعتها الأصلية التي كانت عليها قبل سقوطها في عالم الجسد، طبيعتها الإلهية المتصرفة بالجمال والخير والحكمة، ولا تتحقق هذه العودة إلا إذا ارتقى الإنسان، وبذل جهدا معتبرا لينتقل بالنفس غير المعصومة عن الخطأ، من حقائق جزئية أقل كمالا إلى حقائق كلية أكثر كمالا، فتقترب بذلك من الإله (2)، إن أفلاطون الذي ربط الشر بأهواء النفس وقواها الشهوانية والغضبية، وسعادة الإنسان بالأخلاق والفضيلة، كان وفيا لمبادئ أستاذه "سقراط"، وفلسفته التي اتجهت نحو غاية أخلاقية واحدة، وهي (الطهارة الروحية والعناية بالنفس وفضيلاتها، وطرح كل القيم المادية والديوية التي ازداد الإحساس بها في عصره) (3).

كما قرن تلميذه "أرسطو" (Aristote) - فيلسوف الأخلاق - السعادة بالخير الأعلى والأخلاق والتأمل والحكمة والفضيلة التي تكون في اختيار الفعل الملائم، إذ يقر في كتابه "علم الأخلاق، إلى نيقوماخوس (Ethique a nicomaque) (4) أن فعالية النفس المطابقة للفضيلة هي جزء من الفضيلة، والأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة، والنفوس الصالحة التي تحب الجميل لا نتذوق إلا اللذات التي هي بطبعها لذات حقة، وما هذه اللذات إلا الأفعال المطابقة للفضيلة، وهي أيضا حسنة وجميلة بل هي أحسن وأجمل من كل الأشياء، وإن كانت السعادة هي أجمل ما يكون وأحسن ما يكون وألذ ما يكون في آن واحد في رأيه، فإن كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة وفي أحسن أعمال الإنسان، ومجموع هذه الأفعال أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأجمل من بين جميع الآخر هو ما يسميه السعادة .

أما فيلسوف الشك "ديكارت" (Descartes) فهو يرى أن الأخلاق ليست في القضاء على الأهواء بل في حسن استخدامها، وشدد في كتابه "انفعالات النفس" (Traité des passions) على تنظيم الرغبات عن طريق الانتفاع بعلم الأخلاق، وقد وضع أسسا للأخلاق تؤدي في نظره إلى

الفضيلة وبالتالي إلى السعادة ومنها طاعة الله، وقوانين البلاد ومغالبة النفس وأهوائها، والعمل على تغيير الرغبات والسيطرة عليها. ويؤكد "سبينوزا" (Spinoza) أن الجذور العميقة للشر تكمن في إبراز أغراضنا البشرية والمقاييس والأشياء التي نفضلها في سير العالم، ويعتبر في كتابه الأخلاق "Ethique" أن الخير حرية والشر عبودية، وما العبودية إلا خضوع الإنسان لأهوائه لذلك عليه بمغالبتها، وهو يرى أن معرفة الله وحبها هما الغاية القصوى التي ينبغي أن تتجه إليها جميع أفعالنا، على أن الإنسان الغارق في لذات الجسد لا يستطيع أن يعلم هذه الحقيقة، أما "كانت" (KANT) - أكبر الفلاسفة الأخلاقيين في العصور الحديثة - فإنه يؤكد على ضرورة الاستماع لصوت الضمير، وإخضاع السياسة لقانون الأخلاق، ويرى أن الشر وإن كان متجذراً في الإنسان الذي وقع في الخطيئة الأصلية، إلا أن الشر لا ينتقل إليه بالطبيعة ولا بالوراثة بل هو مسؤوليته، ومن عمله وصنعه، وإن لم يجد له تفسيراً عقلياً، سوى أن جذوره تضرب في عمق حرية الإنسان في مخالفة القانون، ومع ذلك فالخير أقوى من الشر عنده⁽⁵⁾.

وقد اهتمت أبحاث الثيوديسا أو نظرية العدالة الإلهية (Théodicée) بتقديم تبريرات إيجابية للإيمان، وحاولت الإجابة عن سؤال: لماذا يسمح الله - كلي القدرة والخيرية - بحدوث الشر، كما تصدت للحجج المؤيدة للإلحاد ولحجج المستدلين من وجود الشر في العالم، على عدم وجود العناية الإلهية وأظهرت (ماهية الأسباب الإلهية الكافية من الناحية الأخلاقية للسماح للشرور التي تلجأ إليها المحبة، أي أنها تظهر إلى أي حد يمكن التفكير في ماهية هذه الأسباب تفكيراً منطقياً)⁽⁶⁾، وحاول "ليبنز" (Leibniz) في كتابه "أبحاث في العدالة الإلهية" (Essais de théodicée)⁽⁷⁾ الدفاع عن الله، وحل مشكلة اتهام الله بالتأسيس للشر والمشاركة في عذابات البشر، واعتبر كل جمالات الكون من نفحات نور الله صانع التناسق الكوني، فحبة الله فيها الخير الأعظم للبشر الساعين للسعادة وممارسة الفضيلة، وكذلك الرذيلة تنتج من عادات مكتسبة وهي ممارسات ليست وليدة ميل فطري عند الإنسان.

عند "بول ريكور": اللاعصمة شرط الشر وهو كاشفها:

خلص "ريكور" في تأملاته الفلسفية إلى أن هناك إمكانية كبيرة في أن لا يكون الإنسان أصل الشر، (فمن الممكن جداً، بالفعل، أن لا يكون الإنسان الأصل الجذري للشر، وأن لا يكون الشرير المطلق)⁽⁸⁾، ولكنه في المقابل فضاء ظهور الشر، أي المكان الذي يظهر فيه حيث يمكن رؤيته، مؤكداً أن نفس الإنسان هي محل الخطأ ومصدر الشر، فحتى وإن لم يكن الإنسان هو أصله الجذري، فإن (إنسانية الإنسان هي وبحسب أية فرضية، فضاء ظهور الشر)⁽⁹⁾، وفي كتابه "صراع التأويلات" (Le conflit des interprétations)⁽¹⁰⁾، يذكر أن الحية في أسطورة آدم تمثل الوجه الآخر للشر، ترمز له، وتعني أن الشر يحاول أن يجتذب الإنسان ويفتنه، ولذلك الإنسان لا يبدأ الشر بل يجده، وبالنسبة إليه فإن البدء يعني الاستمرار. وقد اعترف بلا عصمة الكائن البشري وبحتمية الخطأ الإنساني،

كونه ضعيفا وذا طبيعة تكوينية هشّة، فالإنسان - في تقديره - ذاتان؛ (ذات تطيع، وسيّد يأمر، كما لو أنّ الشخص منتم إلى العالم المحسوس، وخاضع لشخصيته الخاصة، بما هي منتمية في الوقت نفسه إلى العالم العقلي، فهو انتماء مزدوج، وفي هذا الانتماء نقشت إمكانية الاختلاف، كما هو الصدع الوجودي الذي يصنع هشاشة الإنسان)⁽¹¹⁾.

تتجسد إمكانية وقوع الإنسان في الخطأ وانكشاف لا عصمته في فعل الشر-حسبه- فهي من جهة حقيقة تكوينية، تمثل ميزة أنطولوجية طبعت أصل الوجود الإنساني، ومن جهة ثانية هي سمة عامة تتركز في عدم تطابق الإنسان مع نفسه، وبالتالي عدم الانسجام وعدم التناسب بين الذات والذات، وهذا اللاتناسب هو نسبة الأعصمة لدى الكائن البشري، وينتج هذا اللاتناسب عن حقيقة أنّ الإنسان يشهد تناقضا وجوديا، يتمثل في كونه يشكل وسطا بين قطبين، فهو من جهة متناه في بنيته الجسدية وقدرته على فعل ما يريد، وهو من جهة ثانية غير متناه من حيث قدرته الفكرية والتخيلية وطموحاته ورغباته، ومن هذا اللاتناسب ينتج تعثر الإنسان ووقوعه في الخطأ، وبالتالي لا ينبغي أن نتعجب إذا دخل الشر العالم مع الإنسان كما يفسر ريكور⁽¹²⁾، فلا عصمة للإنسان وعدم تناسبه مع ذاته وعدم تطابقه معها هو ما يجعل منه محلا للخطأ، فهو عرضة لارتكاب الشر والخطأ في حق نفسه وفي حق غيره فالأعصمة هي شرط الشر، رغم أنّ الشر هو كاشف الأعصمة⁽¹³⁾، واعتبر "ريكور" الأهواء ذلك المكان الذي تتمظهر فيه هذه الأعصمة، لأنّ الإنسان ميال بطبعه لإشباع غرائزه وأهوائه، وبالتالي تكون أهواء النفس وميولاتها هي الموجه الأول للإنسان نحو الخير أو الشر، فالإنسان يعيش تصارع الأهواء والرغبات في داخله كما يعيش صراعه الخاص معها، فيصطدم بعجزه عن إشباعها كلها بسبب محدوديته النوعية، وينكشف له ضعفه فيرى نفسه عاريا أمامها، فهناك لذات تلح عليها طالبة إشباعها، وهناك مطلب أبعد وأشمل يملؤه فيسعى جاهدا لتحقيقه ويتمثل بالسعادة، وما بين السعادة واللذة لا تناسب قائم وبيّن، ويرى "ريكور" أنّ اللاتناسب القائم بين اللذة والسعادة يكشف بدوره عن هشاشة الإنسان العاطفية وعن الإمكانية الأساسية للصراع⁽¹⁴⁾.

إن الصراع الذي يعيشه الإنسان مع الأهواء والرغبات، صراع يعيشه مع نفسه التي يتجاوزها طرفان؛ طرف يشدها إلى الخير والفضيلة والأخلاق وبالتالي إلى السعادة الدائمة، وطرف يجذبها إلى الشر والخضوع لأهواء الجسد وشهواته المادية، وبالتالي إلى اللذة المؤقتة، ولكنها اللذة المشينة المرفوضة على جميع المستويات، وقد طرح "ريكور" فكرة هذا الصراع فيما ذكره "أفلاطون" في الكتاب الرابع للجمهورية من النفس ورمزها السياسي الذي بحسبه تتألف من ثلاثة أقسام، كما في المدينة في أنظمتها الثلاث: الرؤساء والمحاربون والعمال، فأجزاء النفس كأجزاء المدينة، فإذا أحكم بناء الدولة وكانت جيدة البناء فإنها تكون عندئذ حكيمة، شجاعة، معتدلة وعادلة، وكما أنّ العدالة برأي "أفلاطون" ليست سوى هذا الشكل من الوحدة في حركة الأجزاء، فإنّ النفس أيضا هي في تلاؤم أجزائها أو وحدتها،

في توازن الوظائف الثلاث: الشهوانية، الغضبية، والعاقلة، وهكذا تبدو النفس كحقل القوى التي تتعرض للتجاذب من العقل الذي يأمر والرغبة التي تمنع، وهناك الحد الثالث في ما سماه "أفلاطون" "تيوس" الذي يصبح لغزاً محيراً، وهذا "التيوس" لم يعد جزءاً في بناء منضد، ولكن قوة غامضة تكون عرضة لتجاذب مزدوج من العقل والرغبة، فهو تارة يصارع الرغبة فيستمد منها قوته وهياجه وغضبه، وطورا يجعل نفسه في خدمة العقل الذي يستمد منه السخط والمكابرة، فالنفس إذن كما يفهمها "أفلاطون"، وانطلاقاً من صراع قواها الثلاث، هي منشأ الشرور التي تعصف بالبشر، فلو لا الرغبة أو الغريزة التي تشد الكائن البشري نحو الملمات المادية، لغلبت نزعة الخير وتراجع الميل إلى الشر⁽¹⁵⁾.

التصور العرفاني الصوفي: النفس الإنسانية مصدر كل شر وذييلة:

يتفق تصور "بول ريكور" - المرتكز على الفكر الفلسفي السابق عليه - الذي أكد على لا عصمة الكائن البشري واتصاف النفس بالهشاشة والضعف، مع التصور العرفاني الصوفي الذي جعل النفس الإنسانية مصدر كل شر وذييلة، فالمتصوفة حين قالوا بشرط تجاوز المادة والمحسوس بغية الوصول إلى الكمال الأخلاقي والسمو فلاّتهم أدركوا بأنّ النفس الإنسانية بطبيعتها الأصلية خيرة ونورانية، إلاّ أنها مجبولة على الخطأ ومصدر لكل الشرور والآثام إذا سارها العبد في أهوائها وما خلفها، إذا كان عبداً لشهواتها وما كبح جموحها، وهذا ما أشار إليه "أبو القاسم القشيري" - من كبار علماء ومتصوفة القرن الرابع الهجري - (أراد القوم المتصوفة بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد، مذموماً من أخلاقه وأفعاله، ثمّ إنّ المعلولات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما: ما يكون كسباً له، كمعاصيه ومخالفاته.

والثاني: أخلاقه الدينية، فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عاجلها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدات تلك الأخلاق على مستمر المادة)⁽¹⁶⁾، لذلك يلحّ جميع المتصوفة على ضرورة مجاهدة النفس ومغالبة أهوائها، وأخذها بأسلوب من التقشف وأنواع من العبادة حتى يضعف الجانب الجسدي لها، وتكون النتيجة تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس، ومعرفة الذات الإلهية وكالاتها، والوصول إلى السعادة القصوى، والحضرة الإلهية والقرب والمعية.

إنّ الإنسان الذي هو وسيط في داخله بين ذاته وذاته - على حد قول ريكور - يعيش صراعاً داخلياً بين متناقضات، بين قوى نفسية تشده إلى عالم الخير والفضيلة تارة، وإلى عالم الشر والذيلة تارة أخرى، وقد عبر الصوفي عن هذا الصراع، صراعه مع نفسه ومع الآخر، مع الشروط البيئية والبدنية في جلّ خطابه؛ سواء منها الكراماتية أو الشعرية أو النثرية أو حتى في أقواله التي تناولت أمراض النفس وأهوائها، وضرورة مخالفتها ومحاسبتها ومغالبتها، وهو صراع بين القيم الروحية والنزعات الأرضية، بين المطلق والواقع، بين الحرية والعبودية، عبودية البدن والدنيا، ومن الذين فصلوا الحديث في النفس الإنسانية غير المعصومة وعللها وأوصافها المذمومة "القشيري" في رسالته، حيث عرّفها بقوله:

(ويحتمل أن تكون النفس، لطيفة مودعة في هذا القلب هي محل الأخلاق المعلولة، كما أن الروح لطيفة مودعة في هذا القلب هي محل الأخلاق المحمودة، وتكون الجملة مسخرا بعضها لبعض والجميع إنسان واحد، وكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة في الصورة، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة، وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية، والأذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، والسميع والبصير والسامع والذائق إنما هي الجملة التي هي الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح، ومحل الأوصاف المذمومة النفس)⁽¹⁷⁾، ويؤكد "ابن يزدانبار" - أحد متصوفة القرن الثاني الهجري والمصنف في الطبقة الرابعة من طبقات الصوفية حسب السُّلبي - أن النفس هي مزرعة الشر، ويضيف العقل إلى هذا التمييز بين النفس والروح، والذي يقوم بدور المراقبة والتدبير، يقول: (الروح مزرعة الخير لأنها معدن الرحمة، والنفس والجسد مزرعة الشر لأنها معدن الشهوة، والروح مطبوعة بإرادة الخير، والنفس مطبوعة بإرادة الشر، والهوى مدبر الجسد والعقل مدبر الروح، والمعرفة حاضرة فيما بين العقل والهوى والمعرفة في القلب، والهوى والعقل يتنازعان ويتحاربان..)⁽¹⁸⁾.

وقد ورد تعريف النفس في "معجم كلمات الصوفية" ل"أحمد النقشبندي"، وهو التعريف نفسه الوارد في "اصطلاحات الصوفية" ل"القاشاني"، واعتبر النفس ذلك الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة والإرادة، والتي سماها الحكيم الروح الحيوانية، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن، وقسمها إلى ثلاثة أقسام هي: النفس الأمانة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة⁽¹⁹⁾. وأضاف "الجرجاني" في كتاب "التعريفات" قسما رابعا محتفظا بالتعريف نفسه، وهو النفس الناطقة مُعرِّفاً إياها بأنها (الجوهر المجرد من المادة في ذاتها مقارنة لها في أفعالها، وكذا النفوس الفلكية، فإذا سكنت النفس تحت الأمر ويليها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات للنفس الشهوانية سُميت لوامة لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها في عبارة مولاها، وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سُميت أمانة)⁽²⁰⁾.

وحسب التعريفين، فإن القلب هو النفس الناطقة، وهو جوهر النورانية، المجرد، ويتوسط الروح والنفس، وهو اللطيفة الربانية التي تسكن القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر، أمّا الروح في اصطلاحهم فهي اللطيفة الإنسانية المجردة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني، وقد تكون مجردة وقد تكون منطبقة في البدن، لكن الحكماء لا يفرقون بين القلب والروح، ويسمونها النفس الناطقة⁽²¹⁾. وهناك من الصوفية - وهم الأغلبية - من تصور وجود مبدئين متناقضين أو متنافرين هما النفس والروح، وتعتبر الثانية أعظم من الأولى لنزوعها إلى ما هو إلهي، وهؤلاء تصوروا النفس والروح على أن لهما مستويات ومراتب ووظائف مختلفة⁽²²⁾، وهو ما يؤكد تعريف "القشيري" المقدم سلفا، وتمييزه بين النفس محل الأخلاق المعلولة والروح محل الأخلاق المحمودة.

وحسب ما تقدم، فإن المتصوفة يتفقون في جعل النفس مصدر الشر والفساد والمهالك والسوء ما لم يخالف الإنسان هواها، ما لم يكبحها بلجام التقوى ويكسرهما بالخلق الحسن، ما لم يروضها ويزكّيها ويجوّلها من نفس أمارة ولوامة إلى نفس مطمئنة.

بين تصور "ريكور" والتصور الصوفي:

إنّ الشرّ المقترف أو المتلقى والذي يصدر عن النفس الإنسانية غير المعصومة، المتصفة بالهشاشة والضعف في تصور المتصوفة وفي تصور "ريكور"، هو ما دفع هذا الأخير إلى رصد رموز الشرّ وأبعاده وصوره المختلفة في رموز أولية هي: الدنس، الخطيئة، الذنب، يقول: (وإذا أخذنا قضية رموز الشرّ على المستوى الدلالي، أي على مستوى تأويل العبارات اللسانية مثل دنس، خطيئة، ذنب، فإنّ دهشتنا الأولى تكمن في اكتشاف أنّه لا يوجد منفذ آخر لتجربة الشرّ، سواء كان الشرّ متلقى، أو مرتكباً، وسواء كان القصد شراً معنوياً أم ألماً، غير التعابير الرمزية، أي التي تنطلق من بعض المعاني الحرفية (مثل بقعة، انحراف، توهان في المكان، ثقل أو حمولة، عبودية، سقوط)، والتي تستهدف بعض المعاني الأخرى والتي يمكن أن نسميها وجودية أي الكائن المدنس تحديداً، الخاطيء، المذنب (المجرم)⁽²³⁾، وقد عرض هذه المفاهيم الأساسية في كتابه "رمزية الشرّ" لبحث في رمزيّتها وعلاقتها بالشرّ، وسنحاول أن نربط هذه المفاهيم ورمزيّتها بالتصور الصوفي العرفاني للشرّ ومصدره.

- النفس الأمارة / مصدر كل دنس وخطيئة:

تتجسد لا عصمة الإنسان في نفسه الهشة الأمارة بالسوء والتي ينبثق منها الشرّ، والنفس الأمارة في العرف الصوفي هي النفس المدنّسة والخطّاءة (التي تميل إلى الطبيعة البدنية وتأمّر بالذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرّ ومنبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة، وعنها قال الله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ﴾⁽²⁴⁾، وقد وصف "الجنيد" - إمام الطائفة - النفس الأمارة بالسوء بأنّها الداعية إلى المهالك المعينة للأعداء، المتبعة للهوى، والمتهمة بأصناف الأسواء⁽²⁵⁾، وهي التي توجه الإنسان نحو الخطيئة، نحو الشهوات، نحو المعاصي والآثام، نحو كل أنواع الشرور.

إنّ مسألة الشرّ الناتج عن إرادة الإنسان - بتعبير "ريكور" - يعود إلى تتبع أهواء النفس الهشة، المجبولة على الخطأ والأمارة بالسوء والتي تتجسد فيها رمزية الدنس والخطيئة، باعتبار الدنس رمزا من رموز الشرّ، إذ عرّفه ريكور بأنه (تعدّ على نظام جرى تعريفه على أنّه شبكة من المنوعات)⁽²⁶⁾. ويرتبط الدنس بالنجاسة، أو النجس الناجم عن خرق أو انتهاك المحظور والممنوع من الأفعال الأخلاقية، ومنها المنوعات الجنسية - حسب ريكور - وتقودنا رمزية الدنس إلى رمزية أخرى هي رمزية الطاهر وغير الطاهر، على اعتبار أنّ طقوس التطهير المختلفة تهدف إلى إزالة الدنس، وعليه فإنّ الدنس يستلزم الطهارة، وقد كثر الحديث عن التطهر وتصفية النفس عند المتصوفة (فالصوفي من

صفي من كل درن، فلم يبق فيه وسخ المخالفات بحال) كما يؤكد "أبو حمزة الخراساني" (27)، وتطهير النفس يكون بالتوبة والإنابة، والتوبة أول مقام في سلم الارتقاء الروحي للصوفي، و(من لم تحصل له التوبة حقيقة لم يتطهر عند أصحاب الطريقة) (28)، والتوبة هي أصل وأساس العفة، والعفة مقترنة بطهارة الجسد، طهارة مادية وطهارة معنوية، وترك الشهوات الدنية والامتناع عما لا يحل، وهي أيضا أول قدم من أقدام الفتوة، مبنى أمر المتصوفة ومبدأ طريقتهم، والفتوة (عبارة عن ظهور الفترة بصفاتها ولطافتها وغلبتها على مقتضى النشأة بقوتها وسلطانها، وهي صفة تابعة لاستعداد الكمال، لازمة للفطرة السليمة) (29).

وتعتبر الكرامات الصوفية أكثر خطاباتهم تعبيرا عن رمزية الدنس ورمزية الطاهر، فقد وظّف المتصوفة رمز الماء (☉) بشكل ملفت في جل كراماتهم كرمز للتطهر والتجديد والتخلص من الأرجاس والنجاسات، فالماء من الرموز الكونية المتجدرة في ثقافات الأمم، وهو يرمز في الثقافة الإسلامية كما في المسيحية إلى التطهر وإعادة الحياة إلى النقاوة، ووظيفته هي التخلص من الدنس وإزالة النجاسة وغسل الذنب، فهو رمز للتطهر من الذنوب والخطايا في معناها الديني، وفي معناها الصوفي، وإلى جانب الماء يتردد في كرامات الصوفية حديثهم عن الرحلة إلى الحج وهي رحلة تطهيرية يتطهر ويتجدد من خلالها الحاج، يتجدد رمزيا وينبعث روحيا ويصبح خاليا من الأرجاس والآثام والذنوب، فالحج رحيل من الذنوب كما يقول "الجنيد" والرحيل إلى الحج رحيل إلى الله، إلى التطهر طمعا بانبعث أو تجديد روحي، وهو أيضا رحلة داخل الذات الصوفية، رغبة في صقلها وتطهيرها وتهذيبها وفق النمط الصوفي.

أما عن الخطيئة فقد درسها "ريكور" كمسبب أساسي للشر على غرار الدنس، والخطيئة في نظره تحمل معنى انحراف الخطير للقانون الإلهي قبل أن تحمل معنى أخلاقيا، وقد أكد في تناوله لرمزية الخطيئة في كتابه "رمزية الشر" أنّ الخطيئة ليست فقط مجرد عملية قطع العلاقة العهدية مع الله، بل هي أيضا تلك السلطة التي تستولي على الإنسان، ويرى أنّ الرمزية الأساسية للخطيئة تعبر عن فقدان هذا الرابط (30). وتطرح رمزية الخطيئة عند "ريكور" فكرة العلاقة المقطوعة بين الله والإنسان بفعل خرق القانون الإلهي، كما تطرح فكرة الهيمنة وعدم تكافئية العلاقة بين الله والإنسان، يقول: (الخطيئة على نمط ملامسة النجس تضع صورة العلاقة المجروحة بين الله والإنسان، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ونفسه... وكذلك فإنّ فكرة الخطيئة لا يمكن اختزالها بفكرة جافة عن قطع العلاقة، بل تضاف إليها فكرة القوة التي تهيمن على الإنسان) (31).

إنّ خرق القانون الإلهي يدخل في باب المعصية في العرف الصوفي، فارتكاب المعاصي هي مخالفة التشريع الإلهي بعدم الامتثال لأوامر ونواهي المشرّع الأوّل، وقد كان الشيطان أوّل من عصى الأمر الإلهي وتبعه في ذلك آدم سيّد الخلق الذي لم يمتثل للنهي الإلهي؛ عدم الأكل من الثمرة المحرّمة،

فارتبطت به الخطيئة الأولى التي تسببت بطرده من الجنة أو في سقوطه حسب أسطورة السقوط الواردة في الكتب المقدسة، واتفق هذه الأسطورة مع الأسطورة الواردة في المدونة الهرمسية⁽³²⁾، في جعل هذه الخطيئة الأولى التي ارتكبها الإنسان السماوي الأول أساس الشر ومصدره، وسبب ارتثائه في عالم المادة، وهي خطيئة الشهوة التي زجت به من عالم الخلود إلى عالم المادة المملوء شراً، فالشر حسب الأسطورتين يصدر من الإنسان العابد لشهوات بدنه وأهواء نفسه، وليتخلص منها عليه أن يكبح جماح نفسه الشهوانية ويجاهدها ويروضها، ومثل هذه التصورات ترد عند المتصوفة في باب تهذيب النفس، وأخذها بالمكابدات وفطمها عن المعصيات، وحملها على مخالفة أهوائها ومنعها من الشهوات.

إن الشهوة هي أصل المعصية أو الخطيئة حسب أسطورة السقوط الآدمية أو السماوية، بل هي أصل كل المعاصي والشرور، فهي «زمام الشيطان» على حد قول «الكثاني»، ومن أخذ بزمامه كان عبداً له⁽³²⁾، ومن عبد الشيطان عمت بصيرته وأصبح أميراً في حكم الشهوة، محصوراً في سجن الهوى، الذي يوجهه إلى كل ما هو سافل وفساد ودني، وما اتباع الهوى سوى الرضوخ لمطالب النفس الأمارة بالسوء، الضعف أمام الغواية والإغراء، وهو الضعف الذي أشارت إليه أسطورة السقوط والمتمثل بـ«حواء»، والذي تحول إلى فعل تجسد في أكل الثمرة المحرمة، لتكون بذلك «حواء» مصدر الشهوة التي حرّضت على المعصية بعون من «الحية» التي تمثل الشر في الأسطورة الآدمية كما عرضها «ريكور».

إن إمكانية الشر المعنوي منقوشة في تكوين الإنسان كما يقرّ «ريكور»⁽³³⁾، والشر المعنوي يعني الخطيئة باللغة الدينية - بتعبيره - ونفس الإنسان وبالتحديد النفس الأمارة هي مصدر كل خطيئة، وقد حدّد أحد المتصوفة ثلاث صفات عدّها أصل كل خطيئة ومعصية، يقول: (أصل الطاعات ثلاثة أشياء: الخوف والرجاء والحب، وأصل المعصية ثلاثة أشياء: الكبر والحرص والحسد)⁽³⁴⁾، وعليه نتضح أهم عيوب النفس وأثقلها وزراً وهي الكبر، وإبليس تكبر حين رفض السجود لآدم، الحسد وابن آدم قتل أخاه حسداً، والحرص وآدم حمله الحرص على أن يأكل من الشجرة فعصى أمر ربه ووقع في الخطيئة، إلى جانب علل النفس الأخرى كأكل الحرام، والغيبة، واتباع الشهوة، والاستمتاع بالحرام، مضاف إليها ما لم يذكر في هذه الأقوال وهي: الأثنية أو حب الذات، والطمع، والبخل، والشك، والخبث، والحيلة، والبغضاء، والحداد... إلخ، وقد ذكرها «القشيري» في باب «مخالفة النفس وذكر عيوبها».

إن جميع هذه العيوب والأخلاق الدنيّة - التي تعتبر من شرور النفس - المذكورة وغير المذكورة تُسبب للشخص قبل أن تُسبب لغيره، وما أسرع هلاك من لا يعرف عيوب نفسه، لأنّ (المعاصي يريد الكفر)، على حدّ قول «أبو الحفص»⁽³⁵⁾، ولأنّها «رأس العبادة» في مخالفة النفس إذ قال المشايخ حين سُئلوا عن الإسلام أنّه (ذبح النفس بسيف المخالفة)⁽³⁶⁾، وهو ما يؤكده «ذو النون المصري» بقوله

(مفتاح العبادة الفكرة، وعلامة الإصابة مخالفة النفس والهوى، ومخالفتها ترك شهواتها)⁽³⁷⁾، ولأنّ أضعف الخلق من ضعف عن ردّ شهواته، وأقوى الخلق من قوّي على ردّها، وجب على الإنسان أن يجاهد نفسه الأمانة بالسوء، وينهاها عن الهوى لتكون الجنة هي المأوى، ووجب عليه أن يتبع نهج المتصوفة وآدابهم التي ذكرها "السراج الطوسي" في "لمعه": (الصبر على دوام المجاهدة ومخالفة الهوى، ومجانبة حظوظ النفس والمخالفة لها، إذ وصفها الله تعالى بأنّها أمانة بالسوء، والنظر إليها بأنّها "أعدى عدوك التي بين جنبيك" كما روي عن الرسول (ص))⁽³⁸⁾.

- النفس اللوامة / الشعور بالذنب:

هي التي تنورت بنور القلب تنوراً قدر ما تنبته به عن سيئة الغفلة، فتيقظت وبدأت بإصلاح حالها مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية، وكلما صدرت منها سيئة يحكم جبلتها الظلمانية وسجيّتها تداركها نور التنبيه الإلهي، فأخذت تلوم نفسها وتثوب عنها مستغفرة راجعة إلى باب الغفار الرحيم، ولهذا نوّها الله تعالى بذكرها بالأقسام بها في قوله: ﴿و لا أقسم بالنفس اللوامة﴾⁽³⁹⁾، إنّها النفس التي أدركت أنّها أخطأت واقرت من المعاصي واخترقت من القوانين الإلهية والبشرية ما يجعلها منبوذة ومرفوضة ومعاقبة ومحرومة من العفو الإلهي ومغفرته، ومن نصرة وعفو البشر، هذا الإدراك والوعي بالخطأ هو الذي يوقعها في شرك اللوم والشعور بالذنب والندم.

إنّ الخطيئة موجودة ومرتكبها هو الإنسان وهي تتمظهر حسب ريكور في مختلف أشكال الخرق غير المبرر للقوانين الأخلاقية ذات المصدر الإلهي، وهو يرى أنّ واقعية الخطيئة - والواقعية تعني الانتماء إلى الواقع الإنساني - لا يمكن أن تفهم إلاّ من خلال الشعور بالذنب، وبذلك يصبح وعي الخطيئة معيار الخطأ ومقياسه، فالشعور بالذنب يتطابق مع وعي الخطئ نفسه، وهذه الواقعية للخطيئة هي التي تسمح للتائب بالتوبة والتكفير عن أخطائه المنسية⁽⁴⁰⁾. وتتجاوز مسألة الذنب حدود الدنس والخطيئة كما يرى "ريكور"، فالذنب يعني عنده اللحظة الذاتية للخطأ مثلما تعني الخطيئة اللحظة الأنطولوجية، والخطيئة تعني الموقف الحقيقي للإنسان أمام الله أي خرقه للقانون الإلهي وانتهاك المحرمات، أما الذنب فهو وعي هذا الموقف الحقيقي⁽⁴¹⁾، وبالتالي يدرك المذنب مدى خطورة وفضاعة إثمه، ومن ثمّة يتسرب الخوف إلى جوارحه ويبدأ فعل وسواس الضمير ومفعوله، وتحصل تجربة الاعتراف التي تكشف ندم وخوف المذنب من العقاب الحتمي الذي يعادل شراً حتمياً، لا بدّ أن يصيب كل مرتكب للذنب حسب "ريكور"، وبالنسبة للضمير الوسواسي فإنّ الأمر الإلهي مقدّس وعادل وجيد، ومن هنا فإنّ مخالفة الوصايا تنتج بالنسبة للمؤمنين أمرين⁽⁴²⁾:

1) عقاب ينظره من لدن الخالق، وهذا العقاب بمثابة الشر الحتمي الذي لا بدّ منه، والذي يصيب بأذاه كلّ من سوّلت له نفسه مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية.

(2) تأنيب الضمير الذي يشعر به العاصي، والذي يعتبر شراً من الداخل، فيما يعتبر العقاب شراً من الخارج.

إنّ الشر من الداخل هو الشر المعنوي باصطلاح "ريكور"، والشر من الخارج هو الشر المادي، ويرتبط الشر المعنوي بالألم والتألم، بينما يرتبط الشر المادي بفعل الإيلام الناجم من العقاب، وعليه فإنّ العاصي حسب "ريكور" يخضع إلى شر مضاعف؛ شر من الداخل ناجم من وسواس الضمير وشر من الخارج ناجم من العقوبة التي حلت به أو تنتظره، وقد تناول المتصوفة مسألة الشر المضاعف في باين:

(1) الشر من الداخل المتمثل في تأنيب الضمير في باب "التوبة" التي تحصل بفعل الخوف واللوم.

(2) الشر من الخارج المتمثل في العقاب الإلهي في باب "العفو" الذي يحصل بعد التوبة

والاستغفار.

تلجأ النفس اللوامة التي تشعر بالذنب إذن إلى الاعتراف بالخطأ، هذا الاعتراف الذي يكشف ندم وخوف المذنب، ثم تأتي الرغبة الملحة في الإقلاع عن المعاصي والسيئات، والرجوع عن كل ما كان مذموماً، ولا يكون ذلك إلا بالتوبة التي قال عنها "الروذباري" (هي الاعتراف والندم والإقلاع)⁽⁴³⁾، وبذلك يتفق التصور الصوفي مع التصور الفلسفي "لريكور" في جعل الشعور بالذنب، ومن ثمة الندم ولوم النفس ومحاسبتها والاعتراف، وسيلة للتطهر والتوبة، فبداية التوبة حسب "القشيري" تكون (بلوم النفس ومحاسبتها على كل الزلات، ثم العزم على إصلاح حالها وشمع باب الشرور والمحظورات، للدخول في باب التوبة والطاعات، فإذا ترك العبد المعاصي وحلّ عن قلبه عقدة الإصرار وعزم ألا يعود إلى مثله، فعند ذلك يخلص إلى قلبه صادق الندم، فيتأسف على ما عمله ويأخذ في التحسر على ما صنعه من أحواله، وارتكبه من قبيح أعماله، فتم توبته وتصديق مجاهداته)⁽⁴⁴⁾.

إنّ التوبة تكشف عن الشعور بالندم، الذي يولد معاناة نفسية وألماً معنوياً، وبالمقابل تكشف عن الخوف الذي يشعر به التائب / المدنس / المخطئ، الخوف من الجزاء أو العقاب الإلهي، والعقوبة يمكن أن تكون عقاباً للنفس بفعل الألم من جهة، وبفعل الخوف الذي يشعر به المذنب من جهة أخرى، وهي عقوبة يوقعها المذنب بنفسه قبل أن تطاله عقوبة الله، أو عقوبة الآخر، فالمذنب يعاقب نفسه بعقاب الضمير وتأنيبه الناجم عن الشعور بالندم، وهو ما يسميه "ريكور" وسواس الضمير، وما الرغبة في التطهر وإزالة الدنس إلا دليل على هذا الندم، واعتراف بالخطأ، وشعور بالذنب، و"ريكور" يرى أنّ وسواس الضمير هو النواة المثالية للشعور بالذنب، فلا شيء يضغط على قلب الإنسان وعقله أكثر من وخز الضمير عندما يكون الإنسان في حالة المخالفة للشريعة أو القانون، ولا سيما إذا كان الواجب الذي تنكّر له أمراً إلهياً مقدّساً⁽⁴⁵⁾. ويعتبر هذا التأنيب للضمير شراً من الداخل، بينما يعتبر

العقاب الإلهي شرا من الخارج، وهذا الشر الذي يأتي من الداخل يمثل عقابا تطهيريا، وهو الوسيلة الوحيدة لمحو آثار الذنب وتطهير المذنب من الدنس أو اللطخة التي لوّث طهارته⁽⁴⁶⁾.

تقتضي التوبة إذن الندم ومحاسبة النفس بمراقبة جميع حركاتها وأفعالها، ويعدّ "الحسن البصري" أول من قال في العالم الإسلامي بحاسبة النفس على وجه دائم وجعل منها "المحاسبي" أساسا لبلوغ الكمال الروحي، وكلّ المتصوفة يعتبرونها أمرا ضروريا وشرطا لا غنى عنه في الإذعان الكامل للمشيئة الإلهية⁽⁴⁷⁾. كما أنّ التوبة يلازمها الخوف الدائم، الخوف من العقاب والخوف من الرجوع عن التوبة والوقوع في شرك النفس الشهوانية، النفس الأمّارة، وقد قال أرباب الأصول أنّ شرط التوبة حتّى تصح ثلاثة أشياء (الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلّة في الحال، والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي، فهي أركان لا بدّ منها حتّى تصح توبة العاصي)⁽⁴⁸⁾. إن حديث الضمير أو تأنيبه أو وسواسه كما يسميه "ريكور"، هو النواة المثالية للشعور بالذنب فالعبد إذا فكّر (بقلمه في سوء ما يصنعه أبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال، سنح في قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملات، فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة والأخذ في جميل الرجعة والتأهب لأسباب التوبة)⁽⁴⁹⁾.

أمّا العقاب الإلهي؛ سخطه وغضبه، فقد رأى المتصوفة أنّ التوبة والاستغفار والدعاء قد تنقذ العبد من هذا العقاب، لكن ذلك ليس مضمونا في كلّ الحالات، لأنّ قبول التوبة مشروط بمداومتها وملازمة الاستغفار، وقد وضح "عمر المكي" كيف أنّ التوبة وحدها تسقط وعيد الله بالعقاب، يقول: (التوبة فرض على جميع المذنبين والعاصين، صغر الذنب أو كبر، وليس لأحد عذر في ترك التوبة بعد ارتكاب المعصية، لأنّ المعاصي كلّها قد توعد الله عليها أهلها ولا يسقط عنهم الوعيد إلاّ التوبة)⁽⁵⁰⁾، كما أسهب "النّفري" في الحديث عن العفو الإلهي ومغفرته ورحمته في "مواقفه ومخاطباته" إلاّ أنّ هذه المغفرة مشروطة بالتوبة، يقول في موقف الموعدة: (وقال لي: أعلن توبتك لكلّ شيء، يستغفر لك كلّ شيء)⁽⁵¹⁾، فإن أعلن التوبة يجعل كلّ ما خلق الخالق يستغفر له، وكيف لا يقبل هذه التوبة وكيف لا يغفر ويعفو وكل الموجودات تستغفر له؟ كما أشار في "موقف الصّبح الجميل" إلى عفو الذي يطال النادم التائب المعتذر (أنا يسرت المعذرة، وأنا وعدت بالعفو والمغفرة)⁽⁵²⁾، وقد وعد الله جلّ وعلا عباده بالعفو والمغفرة إذا تابوا واعترفوا بذنوبهم، فلا يرفع عقابه ولا يزيل غضبه وسخطه إلاّ الاعتراف والندم والتوبة النصوح، وهي توبة جميع الجوارح، يقول "ذو النون المصري" في ذلك (عن كلّ جارحة توبة ظاهرا وباطنا، فعلى القلب مداومة الخطرات، وعلى الجوارح مداومة الحركات، وعلى السرّ حفظ محمود الأخبار، وعلى الأعضاء حفظ محمود الأفعال وهي التوبة النصوح)⁽⁵³⁾.

حاول "ريكور" تحليل مسألة العفو، فنظر إلى عفو الله وعودة الإنسان عن خطئه التي يعقبها عودة الله عن غضبه، فموضوع العفو هو نفسه رمز غني له نفس طبيعة غضب الإله، والعفو كالنسيان يعني تراجع الله عن غضبه⁽⁵⁴⁾، ولكن الصوفي لا يراه تراجعاً، بل تحقيقاً لوعده بالمغفرة، لكلّ تائب

طرق باب العفو الإلهي، نادما عائدا إليه، راجيا سعة رحمته، طامعا في عفو وغفرانه، والندم يعني عند "ريكور" (العودة إلى الله بالخيار الحر، فالعودة دائما بمقدور الإنسان، وما ذكر من أمثلة الكافرين الكبار الذين عادوا إلى الله، إلا شهادة على أنّ الإنسان يستطيع في أية لحظة العودة إلى الله، وسلوك طريقه بدل الغواية والضلال، وفي هذه العودة تكمن عظمة grandeur وسواس الضمير أو تأنيبه ومعناه التأنيبي وإحساسه بالمسؤولية)⁽⁵⁵⁾.

3- النفس المطمئنة / الفاضلة: الجوهر النقي:

هي التي تمّ تورها بنور القلب، حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميدة، وتوجهت إلى جهة القلب بالكلية مشايعة له في الترتي إلى جناب عالم القدس، منزهة عن جانب الرجس، مواظبة عن الطاعات، مسالكة إلى حضرة رفيع الدرجات، حتى يخاطبها ربّها بقوله: ﴿يا أيّتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾⁽⁵⁶⁾. إنّ النفس المطمئنة هي النفس الفاضلة، الصالحة، المتخلقة، التي تسرّ كل من يحب الفضيلة والخير والجمال، هي المنعقة من عبودية شهوات البدن والدنيا، العائدة إلى طبيعتها الأصلية التي كانت عليها قبل سقوطها في عالم الجسد، طبيعتها الإلهية المتصفة بالجمال والكمال والخير والحكمة، هي التي سعت إلى تحقيق الكمال الأخلاقي فوصلت، وقد أكدّ المتصوفة في جلّ أقوالهم التي تشرح مذهبهم على ضرورة ممارسة الفضائل المطهّرة والمقومة للأوصاف، لأنّها طريق الصوفي إلى التكامل الأخلاقي الذي يرفعه إلى منزلة المقدّسين والأخيار والمقرّبين، وتشمل هذه الممارسة تطهير باطن النفس الإنسانية، بجمع مستوياتها، فمن الموضوعات التي تناولوها على أنّها عرفان وموهبة من الله وإلهام، تهذيب النفوس وتطهيرها وتصفيتها، أو الأمور الأخلاقية بشكل عام، فهي تشمل الفضائل وسبل اكتسابها، والرزائل وسبل الابتعاد عنها، وهو ما يطلقون عليه "التخلي والتخلي"، التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، لذلك دأب المتصوفة على ملازمة الأدب وحسن الخلق، فحين سُئل أحد المتصوفة (بماذا يعرف الأولياء في الخلق)، أجاب: (بلطف لسانهم وحسن أخلاقهم وبشاشة وجوههم وبنحاء أنفسهم وقلة اعتراضهم وقبول عذر من اعتذر إليهم وتمام الشفقة على جميع الخلائق برّهم وفاجرهم)⁽⁵⁷⁾، وحسن الخلق كما يقول "المحاسبي" (هو احتمال الأذى وقلة الغضب وبسط الوجه وطيب الكلام)⁽⁵⁸⁾، وقد زاد عليه "السري السقطي" بفضيلة (احتمال الأذى عنهم بلا حقد ولا مكافأة)⁽⁵⁹⁾، ومن كان كذلك كان نموذجا للخير وسيّدا للخلائق، ولو كانت البشرية جمعاء على ذلك لعمّ الخير والسلام العالم.

إن الخلق أو الأخلاق بوجه عام تطرح مسألة تربية الإنسان وتنشئته وتنشئة سليمة، وما تعنيه التربية في نظر "ريكور" هو (جره خارج المجال الذي افتقد ما هو جوهرى)⁽⁶⁰⁾، بمعنى تخليص الإنسان ممّا تعلق به جراء انصياعه بكل ما هو مُنافٍ لجوهره النقي، الخير، وحمله على العودة إلى أصول

نفسه السماوية بكل ما تجمله من صفات محمودة، وأخلاق كريمة بتربية أخلاقية وتنشئة روحية، وثقيف جوهره واحترام مبادئ الدين والمجتمع وقيّمهما، لأنّ الافتراض المسبق لكل أخلاق (هو وجود شرخ بين ما له قيمة وما ليس له قيمة، والإنسان قادر على الأمرين، الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبيح)⁽⁶¹⁾، والذي يختار كفة الخير والصواب والحسن، هو الذي يسعى جاهداً إلى استرجاع نفسه وجوهرها الصافي، هو الذي يخالف أهواء نفسه الأمانة، ويستجيب لدعوة نفسه اللوامة.

إنّ الطابع الكثيف للخطأ يبقى جسماً غريباً في جوهرية الإنسان على حدّ قول "ريكور"⁽⁶²⁾، خاصة الإنسان الذي يسعى إلى تحقيق التكامل الأخلاقي، تحقيق الانسجام مع نفسه ومع ما في الوجود، الله، الطبيعة، الكائنات، ولكي يتأتى له ذلك عليه أن يحقق أعلى مراتب الأخلاق والكمال الروحي، عليه أن يحقق سعادته المنشودة، والسعادة كمطلب إنساني لا تعني أكثر من زيادة الخيرات، وغياب كافة الشرور التي تنغص على المرء عيشه، إن السعادة التي تحدث عنها "ريكور" هي نقيضة الشر، وهي تتجاوز اللذة التي تنتهي في الزمان والمكان، لتصل بالإنسان إلى اللذة السرمدية، وهي السعادة نفسها التي ينشدها المتصوفة الذين يسعون جاهدين لبلوغها، وإن كانت السعادة تعني الجنة عند البعض، و"الرفانا" عند البعض الآخر، فإنها عند المتصوفة تعني نهاية السفر أو السعي الصوفي، وبالتالي مشاهدة عالم الحضرة الإلهية والظفر بالقرب والأنس والمعية مع الإله المتعالي، الحق، ومعرفته ومعرفة أسرارها الخفية على باقي الخلق، تلك هي أصل اللذات وأعلاها، على حدّ تعبير "الغزالي" في كتابه "كيمياء السعادة"، تلك هي السعادة القصوى التي ما بعدها سعادة، واللذة الكبرى التي ما فوقها لذة.

* بول ريكور (Paul Ricoeur) فيلسوف فرنسي، ولد عام 1913، وتوفي سنة 2005، عرف فكره العديد من المحطّات على امتداد عمره، بدءاً بفينومينولوجيا "هوسرل"، مروراً بشخصانية "مونييه"، وصولاً إلى الوجودية التي استقى مبادئها من "غبريال مرسيل"، لذا يصعب حصر فلسفته في مدرسة بعينها، هو من أكبر قارئ المؤلفات الفلسفية قديماً وحديثاً، وأبرز من ألف فيها، إذ جاء إنتاجه غزيراً شاملاً للعديد من الموضوعات، أنتج العديد من المؤلفات، ولعل القضية الجوهرية التي طرحها "ريكور" باستمرار في جل مؤلفاته الفلسفية هي مشكلة الشر ومسألة الخطأ الإنساني.

¹ مشكلة الشر: دانيال سبيك، تز: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2016، ص: 14-15.

* شبه أفلاطون طبيعة النفس بمركبة مكونة من جوادين مجنّحين وسائق يقودهما، الحصان الأول حصان جيد يجرها إلى الأعلى، والآخر حصان سيء يجرها إلى الأسفل، وهو ما يمثل الصراع الذي تعيشه قوى النفس المختلفة (الشهوانية، الغضبية، العقلية)، وكلها كانت النفس خيرة ارتقت أكثر إلى الأعلى.

² ينظر: أفلاطون، محاوره فيدروس، تر وتو: أميرة حلبي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000،

ص: 62 - 64.

- ³ أفلاطون: محاوره فيدروس، ص: 4، (المقدمة).
- ⁴ ينظر: أرسطوطاليس: علم الاخلاق، إلى نيقوماخوس، ج 1، ترجمة وتقديم أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964، ص: 199 - 202.
- ⁵ ينظر: عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت، لبنان، 2008، ص: 53 - 60.
- Michel Puech, Philosophie du mal, <http://michel.puech.free.fr>. (décembre 2009).
- ⁶ دانيال سبيك: مشكلة الشر، ص: 21.
- ⁷ نقلا عن عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 58.
- ⁸ بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص: 20.
- ⁹ نفسه، ص ن.
- ¹⁰ ينظر: بول ريكور: صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط 1، لبنان، 2005، ص: 348.
- ¹¹ ينظر: بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص: 122.
- ¹² ينظر: عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 113 - 114.
- ¹³ بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص: 215.
- ¹⁴ ينظر: عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 148.
- ¹⁵ ينظر: بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص: 34 - 35.
- ¹⁶ أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ص: 123.
- ¹⁷ نفسه، ص ن.
- ¹⁸ عبد الرحمان السليبي: طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت، لبنان، 2003، ص: 308.
- ¹⁹ ينظر: القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 95، أحمد النقشبندي: معجم الكلمات الصوفية، ص: 79.
- ²⁰ علي بن محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، ص: 196.
- ²¹ ينظر: القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 151، الجرجاني: كتاب التعريفات، ص: 93، 146.
- ²² ينظر: القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 151.
- ²³ ريكور: صراع التأويلات، ص: 370.
- ☞ سورة يوسف، الآية: 53.
- ²⁴ القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 95.
- ²⁵ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 180.
- ²⁶ عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 166.
- ²⁷ السليبي: طبقات الصوفية، ص: 250.
- ²⁸ جمال الدين الشاذلي: قوانين حكم الإشراف، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999، ص: 17.

- ²⁹ القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 13.
- ☞ عن رمزية الماء ينظر:
- Jean Chevalier, alin Cheerfant, Dictionnaire des Symboles, ed robbert et jupiter, Paris, 1969, p 431 – 439.
- ³⁰ نقلا عن: عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 174 – 178.
- ³¹ بول ريكور، صراع التأويلات، ص: 235 – 237.
- ☞ ينظر في هذا الصدد عن أسطورة السقوط: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، 1986، ص: 247 - 250.
- ³² السلمي: طبقات الصوفية، ص: 283.
- ³³ بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص: 199.
- ³⁴ السلمي: طبقات الصوفية، ص: 88.
- ³⁵ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 137.
- ³⁶ نفسه، ص: 188.
- ³⁷ نفسه، 189.
- ³⁸ السراج: اللمع، ص: 17.
- ☞ سورة القيامة، الآية: 2.
- ³⁹ القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 95.
- ⁴⁰ عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 180 - 181.
- ⁴¹ نفسه، ص: 199 - 200.
- ⁴² نفسه، ص: 205.
- ⁴³ السلمي: طبقات الصوفية، ص: 272.
- ⁴⁴ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 129.
- ⁴⁵ ينظر: عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 207 – 208.
- ⁴⁶ ينظر: نفسه، ص: 171.
- ⁴⁷ ينظر: شوفاليي: التصوف والمتصوفة، ص 107.
- ⁴⁸ القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 127.
- ⁴⁹ نفسه، ص ن.
- ⁵⁰ السلمي: طبقات الصوفية، ص: 163.
- ⁵¹ محمد بن عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، تق: عبد القادر محمود، تح: آرثر آربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص: 122.

52 نفسه، ص: 123.

53 أبو عبد الرحمان النيسابوري: جوامع آداب الصوفية، دار جوامع الكلم، القاهرة، د ت، ص: 47.

54 عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، ص: 179.

55 نفسه، ص: 200.

56 سورة الفجر، الآية: 28.

56 القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص: 95.

57 نفسه، ص: 313.

58 السليبي: طبقات الصوفية، ص: 61.

59 نفسه، ص: 57.

60 بول ريكور، الإنسان الخطاء، ص: 211.

61 نفسه، ص ن.

62 نفسه، ص: 14.

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) أبو عبد الرحمان السليبي: طبقات الصوفية، تحقيق وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 2، لبنان، 2003.
- (2) أبو عبد الرحمان النيسابوري: جوامع آداب الصوفية، دار جوامع الكلم، القاهرة، د ت.
- (3) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001.
- (4) أبو نصر عبد الله السراج: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، ط 1، لبنان، 2001.
- (5) أحمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تح: أديب نصر الدين، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، لبنان، 1997.
- (6) أرسطو طاليس: علم الاخلاق، إلى نيقوماخوس، ج 1، ترجمة وتقديم أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964.
- (7) أفلاطون: محاوره فيدروس، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- (8) بول ريكور: صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط 1، لبنان، 2005.
- (9) -----: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، لبنان، 2003.
- (10) جان شوفالي: التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1999.
- (11) جمال الدين الشاذلي: قوانين حكم الإشراف، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999.
- (12) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981.
- (13) عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني، ط 1، بيروت، لبنان، 2008.

14) محمد بن عبد الجبار النّفري: المواقف والمخاطبات، تق: عبد القادر محمود، تح: آرثر آربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.

المراجع بالفرنسية:

15. Jean Chevalier, Alin Cheerfant, Dictionnaire des symboles, ed robbert et jupiter, paris, 1969
16. Michel Puech, Philosophie du mal, <http://michel.puech.free.fr>. décembre (2009).

