

مسألة الشر: تحليل أنطولوجي للمفهوم اللغوي (من نقد مقارنة جاكين شابي إلى إشراقات التصوف)

The Question Of Evil :An Ontological Analysis of the concept from a Critique of Jacqueline Chabbi's Approach to the Illuminations of Sufism

أ.د: بشير كردوسي²

Bacazze@yahoo.com

مریم فارح¹

m.farah@univ-emir.dz

تاريخ النشر: 2026/03/15

Received: 30/09/2025

تاريخ الاستلام: 2025/09/30

published: 15/03/2026

ملخص:

تتناول هذه الدراسة مفهوم الشر من خلال مقارنة تزاوج بين التحليل اللغوي والدلالي القرآني والتجربة الصوفية في تصورهم للشر وآلية مواجهته، ومدى انسجام منهجهم مع المفهوم القرآني له، وتوافقه مع معطيات علم الأعصاب النفسي، مشكلة مقارنة بدلية لنقد الاتجاه الأنثروبولوجي التاريخي المعاصر كما طبقه الاستشراق المعاصر على المفاهيم ذات المنشأ العقلي والوجداني في النص القرآني "جاكين شابي أنموذجا"، حيث انطلقنا من التحليل اللغوي لتأصيل المفهوم في العربية لاستجلاء بنيته الدلالية الأصلية، ثم انتقلنا إلى تتبع تمثيلات المفهوم في النص القرآني عبر دراسة سياقات الآيات وخصصنا بورة الاهتمام البحثي لتلك التي جسدت المفهوم سلوكيا "إبليس" "الشيطان"، بما يسمح بإبراز الاستعمال القرآني للمفهوم داخل بنيته المعرفية، ثم تتبعنا تطور مسار المفهوم في الحقل المعرفي الصوفي، والذي يتوافق مع المنظومة المفاهيمية القرآنية في تصوّرها للشر ورموزه: إبليس، الشيطان، وآلية التأثير "الوسوسة". وقد عززنا مقارنتنا بمعطيات علم الأعصاب النفسي في تفسيرها لتلك المفاهيم. وفي الأخير قمنا بعرض المفهوم ضمن الرؤية الشايبية ومنظومتها المعرفية؛ في ضوء الأنثروبولوجيا التاريخية ونقده، محاولين تبيان التناقض المنهجي الذي لا ينسجم مع طبيعة المفهوم.

كلمات مفتاحية: الشر، التحليل الدلالي، إبليس والشيطان، الأنثروبولوجيا التاريخية، جاكين شابي.

Abstract :

This study addresses the concept of evil through an approach that combines Quranic linguistic and semantic analysis with the Sufi experience, their perception of evil, and their mechanism for confronting it. It examines the extent of coherence with the linguistic and Quranic nature of the concept, effectiveness of their methodology and its alignment with the findings of psychoneurological. This constitutes an alternative framework, intended to critique the contemporary historical-anthropological orientation, as applied by modern Orientalism, to concepts of rational and affective origin in the Quranic text, with Jacqueline Chabbi as a representative example. We began with a linguistic analysis to establish the conceptual roots of the term in Arabic and to uncover its original semantic structure. We then traced the representations of the concept in the Quranic text by studying the contexts of the verses, devoting particular research attention to those passages that embody the concept "behaviorally - namely" in the figure of Iblīs, "the Devil." This allowed us to highlight the Quranic usage of the concept within its epistemic framework. The trajectory of the concept was then followed within the Sufi epistemological field, which corresponds with the Quranic conceptual system in its understanding of evil and its symbols: Iblīs, the Devil, and whispering. Our approach was further reinforced by insights from neuropsychological research in interpreting these concepts.

Finally, we examined the concept within Chabbi's perspective and her epistemological system, in light of historical anthropology, seeking to demonstrate the methodological contradictions that fail to align with the nature of the concept.

Keyword: Evil., Semantic analysis, Iblis Satan, historical anthropology, Jacqueline Chabbi

(1) مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر

(2) جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر

مقدمة:

من الإشكالات التي أثارت الكثير من النقاشات قديما وحديثا مسألة "الشر"، فعدت من أهم الأسئلة الأخلاقية التي اجتهد فيها جهاذة الفكر الإنساني حيث ألقت بظلالها على السجلات الكبرى التي أثرت حول المفاهيم الوجودية الكبرى. وهو سؤال لم يتقادم بمرور الزمن فظل إشكالا وجوديا ملحا تلتقي بالاهتمام به روافد فكرية ورؤى مختلفة دينية وفلسفية وعلمية كل بحسب رؤيته ومرجعياته.

ويندرج بحثنا ضمن الجهود التي تسعى لنقد أطروحات المنظومات الدخيلة على طبيعتها المعرفية للتراث الإسلامي (خاصة النص القرآني)، مما يؤدي لتحريف معانيها المقصودة، ومن أهم التيارات المعرفية التي اهتمت بالتراث الإسلامي خاصة مصادره الدينية (القرآن الكريم) وبالرغم من أنها تدّعي العلمية إلا أنّها لم تنفصل عن البرديغم الغربي الذي اتسم بالعداء للفكر الديني ومصادره جزاء إسقاط العقل الأوربي لتجربته مع دين الكنيسة ومشتقاتها وما أسفر عنه من الانشقاق الكبير بين المنظومة الدينية والعقل الغربي.

وتأسيسا على ما سبق نطلق من الإشكالية الرئيسية التالية وهي: إلى أي حد يمكن لمقاربة تجمع بين المنظور الدلالي اللغوي للنص القرآني في تشخيصه للشر الأخلاقي وآلياته والتجربة الروحية "الفكر الصوفي" أن تقدم ردا منهجيا على المقاربات التاريخية الأنثروبولوجية "مقاربة جاكولين شابي أنموذجا"

وتنبثق عن الإشكالية الرئيسية الأسئلة الفرعية التالية:

- كيف قدم الخطاب القرآني تشريحا أنطولوجيا وأخلاقيا لطبيعة الشر متجليا في شخصية إبليس والشيطان وتفصيلا لآلية عمله الأساسية المتمثلة في الوسوسة؟

- كيف عاجلت جاكولين الشابي بمقاربتها الأنثروبولوجية -التاريخية مفهوم الشر أو رموزه في القرآن؟ وما هي محدوديات هذه المقاربة وإشكالياتها المنهجية؟

- كيف طورت المقاربة الصوفية الإسلامية مفهوم "النفس" و "وساوسها" انطلاقا من القرآن، وكيف اقترحت آليات عملية "كذكر الله ومراقبة الخواطر؟

ونسعى من خلال هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف وهي كالآتي:

- كشف محدودية المقاربة الاستشراقية المتمثلة بالنموذج الشابي "جاكولين"

- مدى توافق المنظور الصوفي مع بعض المفاهيم القرآنية والمصادقية العلمية التي يتسم بها الفكر الصوفي.

ولتحقيق هذه الأهداف توصلت بالمنهج الاستقرائي كما استعنت بالمنهج التحليلي اللغوي للمفاهيم القرآنية ذات البعد النفسي "إبليس والشيطان والوسوسة" ومقارنتها مع المقاربة النقدية الشابية في تحليلها للمفاهيم القرآنية للشر.

وفيما يخص الدراسات السابقة والمتعلقة بالوسائل الجامعية لم أقف على أي بحث تعرض للمسألة أو منهجيته حسب

علمي، ولكن اعتمدت أساسا على كتب جاكولين شابي وهما: رب القبائل، وإله التوراة وإله القرآن.

وعلى الرغم من قيمة هذه الدراسات، إلا أنّ معظمها بقي موزعا بين تخصصات منفصلة، كما أنّ الدراسات الغربية تجاهلت الطابع الرمزي - الروحي - العميق للذكر الإسلامي، وقلّما تمّ الربط بين الوسوسة كنشاط ذهني خفي والذكر كآلية علاجية تأويلية وروحية. مع ذكر مصادر ثانوية سنذكرها في ثنايا البحث.

وقد قسّمنا مقالتنا إلى مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة، حيث خصصنا المبحث الأول لضبط المصطلحات الواردة في البحث مثل: الشيطان، إبليس وآخرنا مفهوم الوسوسة لما بعد طرح مقارنة الشاي لكونها لم تعرض له، فارتأينا تأخيرها ليكون ضمن البديل لدراساتها، " أمّا المبحث الثالث فجعلناه للرؤية الصوفية. وأخيرا ختمنا المقالة بأهمّ النتائج المتوصل إليها.

ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم

1-2 التحليل اللغوي لكلمة "شرّ"

ترجع أصل كلمة "شرّ" إلى الجذر الثلاثي (ش ر ر)، والذي يدل على "تطايير الشيء وتفرّقه، ومنه الشرر، ثم استعير لكل ما يقابل الخير. ففي دلالاته الأصلية مرتبط بالتفكك والتطايير الحسي (كالشرر المتناثر من النار).. نجد كذلك من معانيه بسط الشيء في الشمس وهو المعنى الذي تبنته الشاي في ربطها بين النار والشر كما سيأتي لاحقا (ابن ف..، 1979، صفحة 180) ومن معانيه "البلاء والمكروه والفجور" (مرتضى، الصفحات 152-155)

فالمعنى الرئيسي للشر نجده أنّ له علاقة وطيدة بصفات الحروف المكونة للكلمة ففي اجتماعها (ش+ر) ينتج معنى التطايير والتبعثر المصحوب باضطراب. فالجذر في أصله يدل على تفكك الأجزاء و تطاييرها، وقد يشترك مع الانتشار في الجوف و فتح الطريق ولكن "الشرّ" أخذ الوجه السلبي لهذا الامتداد أي التفرق والفساد إضافة لتبعثر والانتشار كذلك معناه يتوافق مع طبيعة النار الحارة من خلال الانتشار والتطايير وعدم الثبات ونجد أنّ هذا الوصف ينطبق كما سنرى في تحليل رموز الشر من خلال التجلي الإبليسي و الشيطاني في القرآن، فنجد أنّ تلك المواقف التي اتخذها مثلا في رفضه السجود هو نوع من التفرق و الانفصال عن المجمع الملائكي حيث كان موقفهم متوافق مع الإرادة الإلهية ولم يكتف في التفرق بل ذهب للانتشار و التطايير بموقفه إلى السعي للإضلال آدم و ذريته .

2-2 التحليل اللغوي لكلمة إبليس والشيطان

كلمة إبليس في اللغة العربية مشتقة من الفعل "بلس"، ويذكر صاحب المقاييس (ابن ف..، 1979، الصفحات 199-300). وبلس من رحمة الله، أي: يئس وندم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الروم: 12] وسمي إبليس بذلك؛ لأنه يئس من رحمة الله، ومن معانيها أيضا الحيرة (ابن م..، صفحة 300). أمّا فيما يخص النظائر البيئ-لغوي ذكرنا أنّ مبنى إبليس غير موجود ولكن معناه يتوافق مع كلمة شيطان وهذا يتوافق مع الرؤية الاستشرافية التي ترى أنّها مشتقة من الكلمة الاغريقية Diabolis (المعجم، 2021)

أمّا لفظة الشيطان فقد اختلف أهل اللغة في اشتقاقها على رأيين وهذا لاختلافهم في الجذر المكون لها:

-الرأي الأول: يرى أنّه مشتق من مادة (شَطَنَ)، (ابن ف..، 1979، صفحة 183) وحروفه أصليّة مُطَرِّدَة صَحِيحَة تَدُلُّ عَلَى البُعْد، وسمي الشيطان لأنّه بعيد عن الخير، (ابن م..، صفحة 184).

وقيل: الشطن: (عبد الرحمان الخليل، العين): "هو الحبل الطويل الشديد الفتل لأنّه يوقع الإنسان بحباله الطويلة، أو أنّه طاله في الشر (عبد الرحمان الخليل، العين،، صفحة 236).

الرأي الثاني-ذهب آخرون من أهل اللُّغة: (محمد بن أحمد، 2001، صفحة 867) إلى أن النون في لفظ الشيطان زائدة، واشتقاقه من شاط وهو الحرق، وهذا المعنى يتناسب مع الشيطان، فالشيطان يحترق ويهلك إذا سمع صوت الحق، ومن العلماء من صحح الرأيين مع قولهم بأنّ الأول أصح (ابن ك.، 1998، صفحة 115) والذي يدل على البُعد والتمرد والخروج عن النظام. وكما يُستخدم الفعل "شَطَنَ" في العربية لوصف البُعد الجغرافي أو الأخلاقي (المعجم، 2021). تشترك اللغات المقاربة للبيئو-لغوي للغة العربية في المفهوم السلبي للشيطان فهو يمثل، البُعد، الاعوجاج، كل عاتٍ مُتَمَرِّدٍ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالْحَيَوَانِ (المعجم، 2021)

3.2 الشيطان وإبليس في سياق النص القرآني والسنة النبوية "

1- مفهوم إبليس في القرآن

ورد ذكر إبليس في القرآن الكريم في إحدى عشرة آية من آيات القرآن الكريم (محمد فؤاد، 1364، الصفحات 75-76). والتاريخ الدلالي للكلمة يبين أنّ أقدم مدونة عربية ذكرت "إبليس" هي القرآن الكريم (منذ القرن السابع الميلادي)، بينما لا يوجد دليل مادي أو نصي موثوق على استخدام الاسم في المدونات الجاهلية. أما ظهوره في التراث الشفهي فمحل خلاف، مع إجماع على أنّ القرآن هو من أرسى التمييز بين "إبليس" ككائن محدد و"الشيطان" كوصف. فإِبْلِيسُ: عَلَّمَ عَلَى الْكَائِنِ الَّذِي أَبَى السُّجُودَ لآدَمَ. ولم يذكر إلا بالمفرد (المعجم، 2021) كما ذكر في السنة الشريفة كما في حديث النَّبِيِّ ﷺ (أحمد، 2001، صفحة 344) : «إِنَّ إِبْلِيسَ قَالَ لِرَبِّهِ: بِعِزَّتِكَ وَجَلَالِكَ لَا أَتَّبِعُ أُعْوِي بَنِي آدَمَ مَا دَامَتِ الْأَرْوَاحُ فِيهِمْ، فَقَالَ لَهُ اللَّهُ: فَبِعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا أَتَّبِعُ أَغْفِرُ لَهُمْ مَا اسْتَعْفَرُونِي». وفي الحديث له نفس المعنى، وهنا ترتبط شخصية إبليس بالشر لأنّه تمايز عن الملائكة بغير حق "كون العلة في عدم سجوده بغض النظر عن كيفية السجود وماهيته، فسعى في التفرق عن طريق التمايز مثله كمثل النار في التشظي والتطاير وكأنّه تلبس بطبيعة النار في رفضه. وهنا بلاغة النص أن يربط بين صفة النار وطبيعة إبليس في ردة فعله لأمر إلهي.

وبينما ورد ذكر الشيطان على جهة الأفراد والجمع في ثمانٍ وثمانين آية (محمد فؤاد، 1364، الصفحات 382-383). وجاءت كلمة (الشيطان) في الاستعمال القرآني بمعناها اللغوي، وهو: المتمرد الطاغوي من الجن والإنس والدواب (ابن ك.، 1998، صفحة 20) لقد كان الشيطان في الجاهلية يُطلق على كلّ متمرد أو عنيد (المعجم، 2021)، أمّا في القرآن يراد به كل شرير مفسد داع للغي والفساد من الجن والإنس. ووصفت به كذلك كلّ من سلك مسلكه. فالنصوص التي تحدّثت عن كلمة الشيطان كان الحديث فيها مُركّزاً على العموم على كل من سلك طريق الشيطنة، قال تعالى: [البقرة: 168]

وهكذا، الكثير من النصوص الأخرى التي بيّنت حقيقة لفظة الشيطان، وحدّثنا منه، (الشريف الشيخ، 1987، صفحة 121) فالقرآن يطلق لفظ الشيطان على المنشطن؛ أي: المنحرف الضالّ عن قصد وإصرار (ابن جرير، صفحة 49)

المقاربة الشاذبية للنص القرآني

1.3 النشأة والمسيرة الأكاديمية:

جاكلين شابي (Jacqueline Chabbi) فرنسية من مواليد عام 1943 اهتمت بالعربية حين تعرفت على زملاء من أصول جزائرية في ضواحي باريس. تعلمت اللغة العربية على يد جار يهودي عائد من مصر، ثم واصلت تعلمها إلى الثانوي. (Jacqueline C. Est-ce que je pratique la langue arabe, 2025). ثم جامعة السوربون، حيث تخصصت في الدراسات العربية. ثم

حصلت على الدكتوراه من الدورة الثالثة عام 1971 تحت إشراف المستشرق "كلود كاهن". تناولت أطروحتها الأولى شخصية "عبد القادر الجيلاني". ثم تخصصت لاحقاً في الدراسات الإسلامية. (Les Chemins de la philosophie, 2017).

2.3 المنطلقات الرئيسية للمقاربة الشاذلية:

تتميز أطروحات شاذلي بالتركيز على السياق التاريخي الملموس لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، حيث ترفض القراءات اللاحقة للحظة التأسيس الأولى بدعوة أنها لا تعبر عن المعنى الأصلي للنص القرآني، فقراءتها تدعي أنها تاريخية أنثروبولوجية فيلولوجية، حيث تركز على فحص النصوص العربية و تتعقب تطور معانيها منذ عصور ما قبل الإسلام إلى عصر مجتمعات الخلافة التي شهدت تدوين المأثور الإسلامي بشتى فروعها، وهي تقر بأن تلك النصوص هي المصدر الوحيد التي تمكننا من العودة إلى أقدم فترات الإسلام و لكن لا يجب التعامل معها على أنها معطيات مسلم بها بل التعامل معها على أنها عقبات يجب التعرف عليها. وتتهمها بأنها لا تحترم الخصوصية الجغرافية والبيئية، وهي تنطلق من هذه الرؤية معتمدة على التعريف الذي قدمه "مارسل موسل" لعوامل جيو-بيئية فهي التي تمثل الظاهرة الاجتماعية الشاملة التي تحدد بموجبها الجزء الكبير من مشكلات المجتمع وتنظيماته على مختلف المستويات والعلاقات الاجتماعية والعقدية والثقافية والسياسية. لذا يجب مقارنة المؤثرات الإسلامية من خلال تلك العوامل الموضوعية التي يفرضها الوسط الصحراوي القاحل على سكان شبه الجزيرة العربية (جاكولين ، 2020، الصفحات 5-6). وتلك النظرة تقف مجاهدة للأطروحة الإسلامية التقليدية. (Jacqueline C. , Quels sont les piliers anthropologiques du Coran, 2025) ، لتقدم هي تفسيرها الصحيح المطابق للأصل القبلي الذي ظهر فيه القرآن ودعوة النبي، وترى أنّ هذا الإسلام القبلي المحلي، ولا علاقة له بالإسلام الذي نعرفه اليوم، كما ترى أنّ فهم القرآن ورسائله الأصلية ينبغي أن يعتمد على ثلاثة أركان: التحالف والإرشاد والهبة، وهي أركان لها بنية قبلية بطابع صحراوي تعكس بيئة الإسلام المبكر؛ الأصلي. ونجد معظم طروحاتها في كتابها «رب القبائل» حيث تبسط القول في مسألة تاريخانية المعنى بقولها: (جاكولين ، 2020، صفحة 2) «فالتص الديني يتخذ معناه في عيون المؤمنين الذين يمتلكونه حسب كل حقبة زمنية معينة». حيث تذكر أنّها قل ما تجد خطابات يستند فيها البحث عن الإيمان إلى أرضية الخاصة للمحيط الطبيعي والبشري بصورة مكثفة مثل تلك التي يعتمدها القرآن. وهذه الظاهرة لم يلاحظها إلاّ القليل من الباحثين؛ وذلك بالرغم من أنّها نحتت في الكلام القرآني نفسه وترسبت فيه كأحفورة لا تمحي مهما كانت تصاريح الزمن (Jacqueline c. , 2013, p. 20)

و قد استقينا رؤيتها هذه من كتاب "رب القبائل" والذي سنعتمده كمصدر رئيسي لتقديم تصورها ودراساتها المصطلحية للألفاظ التي نخدم بحثنا وتبيان الزلال المنهجي إن صح التعبير، الذي وقعت فيه مع كتاب آخر شاركت في تأليفه وهو "إله التوراة وإله القرآن" وهو عبارة عن محاور بين مجموعة من الباحثين يجمعهم نفس المنهج والرؤى حول كيفية قراءة النصوص الدينية "خاصة النص القرآني". ويمكن أن نجمل أهم النقاط التي تنطلق منها في تعاطيها مع النص القرآني بالتحديد فيما يلي:

- تعتبر السياق القبلي والصحراوي حيث أن الإسلام نشأ وتبلور في مجتمع قبلي بدوي، لذا فإنّ مفاهيمه الأساسية لا يمكن فهمها إلاّ من خلال هذه العدسة. فالله في الخطاب القرآني الأول هو "سيد القبائل" و"الحليف" الذي يضمن العهود والمواثيق، والنبوة هي استمرار لنموذج "الكاهن" أو العراف في الثقافة العربية قبل الإسلام (Jacqueline c. , 2013, pp. 15-45).

- تعتبر المصادر الإسلامية التقليدية (ككتب السيرة والتفسير والحديث) بأنّها نتاج عصر التدوين العباسي، وتحمل هموم ومفاهيم ذلك العصر الإمبراطوري، مما يجعلها غير موثوقة لإعادة بناء التاريخ الحقيقي للعصر النبوي (Jacqueline c. , 2013, pp. 50-60).

- تاريخية المعاني حيث ترى أنّ المصطلحات تطورت من خلال التطور التاريخي للقبائل فمثلا اسم الله (نوماس و جاكين ، 2025 ، صفحة 115) لم يكن مذكورا في بداية دعوة النبي أين تكلم في الآيات الأولى عن الرب و الذي يمثل سيدا اجتماعيا، و بعد ذلك تدخل اسم الرحمان الوارد من اليمن و في الأخير يظهر اسم الله و يصبح اله القرآن، فهو رب البيت و مورد الماء و الحامي للممرات من المخاطر التي تصيب أهل البدو في تناقلهم إنه الوحيد المالك و القادر على ضمان المنفعة دون غيره من الآلهة الثلاث الإناث (العزة و اللات و مناة) كرجل القبيلة الذي يلعب دور الضامن لتماسك العشيرة و أمنها (نوماس و جاكين ، 2025 ، الصفحات 140-142). فهي تنطلق من النص القرآني كمصدر أولي، وتعمل على قراءته قراءة تاريخية-أنثروبولوجية لفهم البيئة التي نزل فيها (Jacqueline C. , Les trois piliers de l'Islam. Lecture anthropologique du Coran, 2016).

- تتخذ المقارنة الكتابية بين القرآن والكتب الدينية لليهو-مسيحي، وفي معظم الأحيان المقارنات التي تقوم بها من العهد القديم وتركيزها كبير عليه وتحاول إظهار الاختلافات الأساسية بين إله التوراة وإله القرآن والمتمثلة في التعارض العميق بين صورة يهوا وصورة الله بسبب الإطار الاجتماعي والبيئي المختلف.

وقد حظيت أعمالها بالنقد سواء من المرحبين بأعمالها أو المنتقدين لها، حيث يرى المشيدون بها بأن أعمالها مساهمة أساسية في حقل الدراسات الإسلامية النقدية (نوماس و جاكين ، 2025). في حين تمّ اتهامها بـ"الاختزالية" المفرطة، (محمد حسين، 2008، صفحة 220) ..

3-3 المقاربة الشابية للشّر ورموزه

نشير فقط لمسألة مهمّة وهي أنّ الشابي لم تُشر لمنظومة الشر ولرموزها و لكنها ذكرتها من خلال تحليل الألفاظ التي تعتبرها مركزية في إعادة فهم البيئة و الظروف التي أحاطت عصر التنزيل للألفاظ المركزية لنص القرآني و تعتبر تلك الرموز أنّها من خلق البيئة الصحراوية التي أثرت على الانسان القبلي فجعل معجمه اللغوي الذي يعبر عن الشر و الشرور مصدره الحرارة ، فالحرارة بالنسبة للإنسان الصحراوي هي عدوه خاصة حرارة النهار و يطلق على العكس من ذلك اسم النور على القمر الذي يرتبط بالليل و هذا نظرا لأفول الحرارة التي تغذيها الشمس في النهار (نوماس و جاكين ، 2025 ، الصفحات 139-140) و هي تنطلق من إعادة فهم الالفاظ المركزية للمدونة القرآنية من خلال ربطها بالسياق المعيشي والاجتماعي البيئي القبلي متوسلة بالمنهجية لتاريخية الانثروبولوجية اللسانية، فهي ترى أن منشأ الإسلام كان ضمن بنية قبلية تحكمها نُظمها المتعارف عليها .

والمفاهيم الرئيسة للشر، لا تخرج عن المنهج الذي تبنته الشابي في رؤيتها لمنشئ المفاهيم القرآنية، حيث قدمتها في قالب يتكون من مجموعة من الألفاظ نتاج البيئة والمجتمع القبلي في عصر التنزيل فقد نسجت بين الجن والنّار واللهيب والمارج، وجعلتهم يمثلون مصدر الشر. ومنشئ هذا المفهوم البيئة الصحراوية الحارة جدا التي تميز الصحراء بصفة عامة، مع التقاليد التي تحكم النّظم القبلية في تسير شؤونهم من خلال مصطلحي الحلف والولاء اللذان يعتبران جوهر الحياة التنظيمية في عصر القبائل إبان فترة التنزيل، فمثلا كلمة الولاء حيث قامت بالتحليل اللغوي للجذر وهو و/ل/ي الذي يدل على القرب المباشر ثم تطور معناها مع تطوّر دعوة النبي حيث تجعلها لفظة محايدة قد تنطلق على الولاء لله أو لغيره من الآلهة الوثنية أو القوى الغيبية كأولياء الشيطان (جاكين ، 2020 ، صفحة 53). فهو يدل على القرابة المباشرة والملموسة أولا من المكان فهو يعني "الذي مع " فهو قريب من المكان وشارك نفس المكان المحمي. وتلك اللفظة القبلية ستتطور في المجتمعات الدّاخلية في الإسلام فكيفت لتستوعب الوافدين الجدد الذين لا تربطهم قرابة دم ليمتاشي مع التطور الذي شهدته الفتوحات الإسلامية فيما بعد، وتُرجع سبب تداول هذه اللفظة للقيام بدور وسيط الذي يُدعي الشيطان عند الشاعر ويمكن أن يطلق عند الكاهن

بتابع أي: في خطى غيره فبالولاء يكتسب القبلي الحماية والانتفاع بالخيرات من خلال توفير الماء له. وتذكر حادثة الذبح لصاحب الأرض عندما يخيم البدوية في أرض خالية، ففي ذهنه لا يوجد أرض من دون صاحب فالمكان الخالي من الأنس يحتله الجن فيصبح صاحب المكان (نوماس و جاكليين ، 2025، الصفحات 139-140)، كما وأنها تربط الكلمة بالحلف "الحرم" وهو المكان الذي لا ندخله من دون إذن، فالمعنى يتضمن صلة الرحم وكل أنواع الحلفاء سواء بشرا كانوا أو غيبيات من الذين يتقاسمون نفس المكان ويساهمون حسب مقدرتهم في حمايته أو يستفيدون منه (نوماس و جاكليين ، 2025، صفحة 145). فالحلف يدخل ضمن منطق تعاقدية ولكنه ليس اعتباريا "ينتمي لصالح العام" فالأمر يتعلق بقرابة دم أو تحالف خارجي بشريا أو غيبيا " (نوماس و جاكليين ، 2025، صفحة 146) فحياة القبلي قائمة على الحلف مع قوي غيبية تكفل له الحماية والأمان والترؤد بالماء. وتذكر أنّ الحلف موجود في التوراة و القرآن ولكن لا يجوز التعميم لأنّ كل مجموعة لها نمطها الخاص ولغتها الخاصة، ونمط عيشها الخاص وأسلوبها الخاص في ضمان الموروث المعرفي. فمثلا كان يغلب على المجتمع القبلي الثقافة الشفوية والكلمات المهمة تسجل كما هي في ذاكرة الجماعة وتصبح ضمن الذاكرة المأمنسة فقراءة الماضي هي للحاضر للبقاء في المستقبل (نوماس و جاكليين ، 2025، الصفحات 143-144).

أما فيما يتعلق بمفردة إبليس فهي تجعلها من خلال تحليلها اللغوي أنّها لفظة دخيلة على السياق العربي، حيث تعدها لفظة معربة من الاغريقية "diabolos" (هذه معلومة تحيل مصدرها لأعمال آرثر جيفري حيث تنقل رأيه في أنّها وصلت الى العربية عبر وسائط غير محددة تظهر بأنّ إبليس له علاقة بقصة خلق آدم و قصة السجود (اعتمدت على المستشرق آرثر جيفري) ، الواردة في النسخة السبعينية للترجمة الاغريقية للكتاب المقدس، وهي كذلك ترجمة للفظّة العبرية "سطن" والذي يعني الخصم (سفر أيوب 1 / 61) ثم تطور في سفر أخبار الأيام 1 للشيطان و تشكك في صلة القرابة بين الشخصيتين في السياق العربي، لأنّ في العهد القديم الشخصية تطورت لشخصية الملاك الشيطان الذي ذكر في العهد القديم و الذي يمثل جزء من مجمع "بناي إلهوهم" "أبناء الله" قبل أن تصبح شخصية تغوي البشر وتربط هذه الشخصية الأسطورية بشخصية إبليس القرآنية و إن كان لها دور سلبي تماما و هذا ما جعل تقديم إبليس يخالف عن قرب مجمع الملائكة الذي يسميه الملاء الأعلى على هيئة مجلس قبلي، وهي ترى أنّه له دور محدود في السرديات القرآنية، و هو مرتبط برفضه للسجود لآدم، وتُرجع القصة للأدب اليهودي و الذي انتقل فيما بعد إلى الأوساط المسيحية في الكتابات المقدسة المسماة أبوكريفا عند الكاثوليك أو منحولة عند البروتستانت (نوماس و جاكليين ، 2025، صفحة 162) ومن ثم فهي أسطورة مسيحية تنتصر لأبوكريفا.

وتواصل الشابي ذكر قصة القرآن حول إبليس وتؤكد أن القصة في استعمالها القرآني المبكر كانت تخاطب العرب عبر رمزية السلطة والتمرد التي يفهمها المخيال القبلي: فإبليس هو المتمرد الأكبر، صورة مثالية لمن يرفض الانصياع للنظام الإلهي كما يرفض بعض زعماء القبائل الانصياع للنبي.

أما فيما يخص الشيطان فتذكر أنّ في السياق الجاهلي لم تُفهم بالضرورة كاسم على كيان ميتافيزيقي محدد، بل كصفة تطلق على كل قوة خارجة عن النظام أو تُحدث اضطرابا في حياة الجماعة (Jacqueline c. , 2013, pp. 123-134) ففي الشعر الجاهلي مثلاً، قد يُستعمل «شيطان الشعر» كرمز للقوة الخفية التي تُلهم الشاعر، أي بمعنى «قوة غير مرئية». (Jacqueline c. , 2013, pp. 15-20، 142132-210، 220-). وكما ذكرنا في علاقتها بالولاء "ملهم الشاعر أو كاهن وسنين فيما بعد أنّ هناك أنواع من الخواطر الرحمانية تدعو للخير وشيطانية تدعو للسوء، حدث لها خلط فاهتمت بالتوظيف الذي يستعمله القبلي في سبيل تيسير حياته بين الإلهام والوسوسة.

هذا باختصار تصورها عن الشيطان وإبليس حيث جعلتهما شخصيات تم استيرادها من الفكر الديني اليهودي-مسيحي ولكنهما لبسا ثوب الإنسان القبلي المتأثر ببيئته الصحراوية وظروف حياته القاسية، فكانت مفاهيم الشر مشتقات من طبيعة الحرارة المحرقة وصفاتها فكان يطلق على كل ما هو سيء اسم أو صفة له علاقة بالنار والحرارة وهنا ترفض التعميم وهذا لاختلاف البيئة و الثقافية وتقبل تعميم طريقة تحليل المفاهيم فلا تفرق بين كلمات ذات منشأ إنساني "نفسى" وكلمات ذات منشأ مكتسب "خارجي"

3-4 نقد ومراجعة للمقاربة الشايبية

لقد قامت الشايبى بعمل لا يخرج عن الطرح الاستشراقي كالتعميم و سوء الظن بالموروث الديني الإسلامي و عده ضمن خرافات الإنسان القبلي، و الألفاظ التي تمثل الشر نرى أنها أهملت الآلية المهمة التي يتخذها الشيطان لأداء مهمته، و التي نراها الثغرة المنهجية التي وقعت فيها، فمن خلال آلية عمل إبليس أو الشيطان نستطيع تحديد هذه الشخصية و التحليل اللغوي كما بيناه أعلاه فيما يخص عملنا في مبحث تحديد المصطلحات أنه يشير للصوت الخفي وقد يكون من الداخل أو من الخارج، وهنا يكمن مربط الفرس في التبع المنهجي لاستكشاف شخصية إبليس و الشيطان . و بالرغم من العمل الذي قامت به والدقة في التبع و الربط بمختلف السياقات اللغوية و الزمكانية إلا أنها لم تحترم النص و سياقه. نتكلم على مستوى الألفاظ التي قمنا بدراستها ونذكر أن عملها موجه للقارئ الغير ملم باللغة العربية وبالتالي فبمنهجها الذي عممته على جميع المفاهيم القرآنية ولم تحترم طبيعة الألفاظ التي قد تحرف الفهم الصحيح المراد من النص ومن هنا ينشأ سوء الفهم، فلا ندعي أنّ بعض الألفاظ التي لها وجود واقعي لا تؤثر فيه البيئة والظروف الزمكانية بصفة عامة، ولكن بعض الألفاظ طبيعتها تحتاج لمنهجية تتوافق مع طبيعتها وطبيعة وجودها فإبليس كما هو ظاهر مرتبط مع مجمع الملائكة ولكنه كفر وعصى أمر ربه. و علاقته بآدم علاقة تعرف شخصية على عدوها فقط، حيث رفض السجود له، من ثم فهي علامة على عداوته له و حذره مولاه من اتخاذه ولي يعتمد عليه، كما و يحذره من سلوك ذلك الاتجاه " تبني الكبر و الغرور " حتى لا يكون من الظالمين و قد قرّن الكفر بإبليس و الظلم بآدم ولكن عدم العلم بالملائكة في ثلاث نماذج تعكس ردة فعل كل واحد منهما اتجاه مولاه، بين فعل الملائكة في الاستفسار عن سبب تفضيل آدم في الخلافة، بالرغم من أنهم يسبحونه و يقدسونه، و جعلوا التفضيل راجع للتسبيح و التقديس و تبين أنّ الله أختاره لكونه أعلم منهم و أمّا إبليس فكان رفضه ناجم على الاعتقاد بالتفوق لطبيعته "النار" التي خلق منها، و ردة فعل الثلاثة مختلفة فالملائكة أقرت بعدم العلم "سبحانك لا علم إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم"، وأمّا آدم فقد تلقى من ربه كلمات و تاب عليه. أمّا إبليس فقد أصرّ على ادعائه وطالب بمهلة يواصل بها عمله الضلالي لآدم (البقرة، آية: 30 إلى 37).

و قد غاب عن تحليل الشايبى لفظة "الوسوسة" التي أراها مركز الزاوية؛ لأنها تمثل الوسيلة التي يتوسل بها الشيطان في التأثير على نفسية الإنسان وهي حالة أثبتت الدراسات الحديثة على وجودها كما بينا سابقا في دراستنا المستفيضة عن الشيطان و إبليس و آلية عملها، فأشار إليه النص القرآني فهو لا خرافي و لا أسطورة ولكنه فعل موجود يتعرض إليه الإنسان سواء كان ينتمي للمجتمع القبلي أو المدني، فالإنسان إنسان تعثره الخواطر بغض النظر عن مصدرها، وقد تدعوه تلك الخواطر لتبني موقف خير أو موقف خبيث، فالوسوسة معروفة بالضرورة في الواقع البشري و إن اختلاف اللفظ المعبر عنه قد يتطور لحالة مرضية كبيرة، حيث يطلق عليها علماء الأعصاب و النفس الوسواس القهري. وهذه هي الثغرة المنهجية للشايبى. حيث لا نلغي مبدأ الاحتياج لتدبر آيات القرآن لمعرفة البيئة المحيطة بنزوله بكل سياقاتها وهي بالتأكيد مفيدة ولكن إهمال الجانب الوجودي للمعنى على الواقع، ومن ثم دراسته بما يوافق طبيعته أمر مهم للغاية، وهذا لا يتأتى إلا إذا فهم في سياقه اللغوي. والانطلاق من الإيمان الراسخ بحقيقته المتعالية والمتجاوزة عن الفعل البشري والإيمان به إيمان مطلق. وأحسن من عاجل هذا الموضوع هو الفكر الصوفي خاصة بوصفهم مفهوم الخواطر، فهناك خواطر رحمانية وخواطر شيطانية كما سنرى في العنوان اللاحق.

الوسوسة في القرآن الكريم والفكر الصوفي

4-1 الوسوسة في القرآن الكريم.

تدلّ مادة "وسوس" في اللغة على الصوت الخفيّ الذي لا يُسمع إلّا سرّاً. (ابن ف.، 1979، صفحة 118) أمّا القرآن الكريم فقد تعرض لهذا المفهوم سواء عبر بيان منشئها الشيطاني أو الإشارة إلى تردّداتها النفسية والانفعالية، وقد وردت لفظة الوسوسة أربع مرات بصيغها المختلفة، وكلها مرتبطة إمّا بإغواء الشيطان أو عمله الباطنيّ الخفيّ تجاه النفس البشرية، وقد جاءت مادة "وسوس" في عدة مواضع في القرآن الكريم، وبصيغ مختلفة في سورة الناس [الناس: 4]. وتدلّ على الشيطان الذي يوسوس ثم يخنس عند الذكر كما في قوله تعالى: **فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى [طه: 120]**، وفي سياق حديثه لآدم عليه السلام: **فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ [الأعراف: 20]**.

4-2 مفهوم الوسوسة في الرؤية الصوفية

إنّ الجنوح للتأمل والبحث والمعرفة والغوص في غيابات النفس نزعة بشرية، فالتصوف كمنظومة عملية هي خاصة بالنموذج الإسلامي، وتجربته التي تنطلق من المصادر الدينية الإسلامية فاعلات النفس والعقل الإسلامي، فمدخلات التجربة الصوفية وإن كانت تتشابه مع بعض الأنظمة الدينية من خلال بعض الممارسات العملية كطريقة سدّ شهوات النفس أو مراقبة النفس، ولكن المرجعية والمقصد مختلف اختلاف جوهري، ونظرا لتعلق الوسوسة بالنفس نجد أنفسنا نضطر لإعطاء نظرة ولو مختصرة عن حقيقة النفس عند القوم

1- حقيقة النفس عند القوم

إنّ خصوصية الصوفي تجعله ينطلق من تجربته الخاصة. وأحواله وقد عاج المتصوفة هذا التنوع بأن قسموا النفس إلى مراتب أي أن تعريف الصوفي يكون قد قدم تعريفه أثناء وجوده في مرتبة من المراتب وهو ما يصطلح عندهم بالمقام أو الحال. وقد بنى القوم نظريتهم في مراتب النفس على إشارات قرآنية، فجعلوا أولها النفس الأمّارة بالسوء التي وصفها القرآن بأنها مصدر الانجراف نحو الشهوات والمعاصي كما في قوله تعالى: [يوسف: 53]. وهي عند الغزالي "مستقرّ الشهوة والغضب، ومبدأ الأخلاق الذميمة" (أبو حامد، 2004، صفحة 104)، ثم تليها النفس اللّوامة التي تشعر بالنّدم على تقصيرها، والتي فسّرها القشيري بأنها "نفس يقظة تعاتب صاحبها عند الجنوح" (أبو القاسم، 1989، صفحة 104)، وأمّا النفس الملهمة فهي التي تبدأ بتلقّي الخواطر الإلهامية بين الفجور والتقوى لقوله تعالى: [الشمس: 8]، وهو مقام "التمييز بين وارد الحق ووارد الهوى" (أبو حامد، 2004، صفحة 233). يلي ذلك مقام النفس المطمئنة التي استقرت باليقين واطمأنت بذكر الله كما في قوله تعالى: [الفجر: 27]. وقد جعلها الرومي غاية السالك في "تحول القلب من اضطراب البحر إلى سكينة النور" (جلال الدين، 1994، صفحة 221). أما النفس الرّاضية والمرضية فهما مرحلتان متلازمتان، تمثلان الرضا عن الله ورضا الله عن العبد لقوله تعالى: [الفجر: 28]، وهما عند الجامي "مقام التسليم المطلق لنفحات الأزل" (عبد الرحمن، 1983، صفحة 66). وأخيراً تأتي النفس الكاملة التي ترقى إلى مقام الإنسان الكامل، حيث تتجلى فيها الأسماء الإلهية وتحقق مرتبة الفناء والبقاء في الحق، وهو غاية السير الصوفي كما يصرّح ابن عربي "بأنها النفس التي صارت مرآة الحق بلا حجاب" (ابن ع.، 1985، صفحة 412).

2- مفهوم الوسوسة عند القوم

واعُتبرت الوسوسة خطأً من أنماط الاختراق الشيطاني أو الهوى النفسي الذي يتسلّل إلى التّفس بغير صرّفها عن الصّراط المستقيم أو الهدف النبيل الذي يتماشى مع أوامر ونواهي الله تعالى، الذي سطر في الأزل أنه سيتعرض لاختبارات تكشف عن معدنه وحقيقة إيمانه وقد توسّع المتصوفة في تحليل هذا المفهوم. فالغزالي ميّز بين "خاطر الملك"، و"خاطر النفس"، و"خاطر الشيطان"، وبيّن أنّ الوسوسة الشيطانية تتسم بالإلحاح والتكرار والانصراف عن الطاعة (أبو حامد، 2004م، الصفحات 7-10). وهذا المعنى لا يختلف عن معنى الرازي (الرازي ليس صوفي و ذكرناه هنا حتى نبين عدم تعارض التفسير العقلاني مع الفهم الصوفي) الذي عرف الخواطر بأثما: أخصّ الآثار الحاصلة ويعني بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار، و بها إدراكات و علومها، إمّا على سبيل التجدّد و إمّا على سبيل التذكّر، و إمّا تسمّى خواطر من حيث أنّها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلاً عنها، فالخواطر هي المحركات للإرادات، و الإرادات محرّكة للأعضاء، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشرّ أعني إلى ما يضّرّ في العاقبة - و إلى ما ينفع - أعني ما ينفع في العاقبة - فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمّى إلهاماً، و المذموم يسمّى وسوسة (موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، 2001)

أمّا ابن عربي فقد اعتبر الوسوسة شكلاً من أشكال الكلام الداخلي المتعلّق بمستوى التّفس، حيث يذكر أنّ الوسوسة «حركة في باطن النفس تتشكّل من ضعف التوجّه إلى الحقّ وقوّة التعلّق بالخيال» (ابن عربي، 1985، صفحة 455) وبالتالي عنده حالة وجودية يمكن تطهيرها عبر الذكر الصحيح الذي يُصوّب الباطن. وأمّا النفري لم يستخدم لفظ "الوسوسة" بكثرة، لكنّه أشار إلى التجربة الدّاخلية التي تدخل فيها التّفس في حوار غيبي، بين الوسوسة والإلهام، وهو ما يقترب من المفهوم الصوفي لتأرجح الباطن بين الحق والباطل (محمد بن عبد الجبار، 2019، الصفحات 81-85).

3-آلية الذكر من منظور الصوفي إلى أفق علم النفس العصبي

نقلاً عن علي جمعة، مفتي الديار المصرية الأسبق، إلى أنّ الشيخ عبد الخالق الشبراوي - أحد أعلام الطريقة الشاذلية في القرن الثّاني عشر الهجري - قد نظّم نسقاً سلوكيّاً في تركيبة النفس من خلال ربط مراتب النفس بالأذكار المناسبة، فاعتبر أنّ التّفس الأتمة بالسوء تعالج بكلمة التّوحيد: "لا إله إلاّ الله"، لأنّها الكلمة التي تفصل بين الحق والباطل، وبين الغفلة والحضور، وهي الكلمة التي تقطع علائق الشهوة وتعيد توجيه الإرادة نحو المطلق، أي الله تعالى. هذا التوجيه الذكريّ يعيد بناء بنية النفس الدّاخلية، ويفتح أمام السالك باب التحول الأخلاقي والتطهر من الوسواس والرغبات المضطربة (علي، 2017)

وفي السياق ذاته، يرى ابن عربي أنّ الذكر لا يُمارس كلفٍ مجرّد، بل هو حالة من "الانمحاء في الحضور الإلهي". فالذكر عنده "توحيد شهودي"، يذيب تعيّنات النفس في بحر الوحدة، حيث يقول: «الذكر غذاء الأرواح، والذكر هو الحضور، فإذا لم يكن حضور فليس بذكر، وإن تحرك اللسان بلفظ الذكر» (ابن عربي، 1985، صفحة 234). ومن هذا المنظور، فإنّ علاج التّفس عند ابن عربي لا يتم عبر مقاومة مباشرة لها، بل عبر إنارة القلب بنور الحضور، فتتلاشى ظلمات الهوى.

أمّا النفري فإنّ النفس عنده لا تُقهر إلاّ بالانكشاف القهري في حضرة الله، إذ يقول: «إذا وقفتك بين يدي، نزعتك منك»، فالذكر هنا هو الصدمة الوجودية التي تنزع الاستقلال الوهمي للنفس، ليحل محلها مقام الخوف والخشوع، وهو ما يعادل في علم النفس الحديث تفكيك "الأنا الزائفة" من خلال الوعي الصادق (محمد بن عبد الجبار، 2019، صفحة 41).

ويري الغزالي أنّ الذكر يُعدّ مفتاحًا للتخلية والتحلية؛ ف"لا إله إلا الله" تُخلّي القلب من الأصنام الباطنة، ومن الرياء والعجب والهوى، ثم تُخلّيه بالطمأنينة والإخلاص والتوحيد الحق، ولهذا أدرج الغزالي الذكر ضمن أبواب التزكية، وقال: "الذكر منشور الولاية، فمن أعطيه فقد أُعطي الولاية، ومن مُنعه فقد مُنِع" (أبو حامد، 2004م، صفحة 315).

وتتقاطع هذه الرؤى جميعًا مع ما ذهب إليه علم النفس الديني الحديث من آثار علاجية حقيقية للذكر ولن نطيل في ذكر أبحاثهم لأنّ مقام المقال لا يسمح كوننا محددين بعدد محدود من الكلمات ويحتاج لرسائل جامعية ولكن نذكر أحدهم ونتائج، خاصة في علاج القلق والوسواس القهري. فقد أشار Newberg و Koenig إلى أنّ تكرار الذكر أو الصلوة التأملية يغيّر نشاط الدماغ في المناطق المسؤولة عن العاطفة والانتباه، ويقلل من الاستجابة للقلق والتوتر (Harold, 2012, pp. 209-215). ولكن ما يميز التجربة الصوفية كونها تنطلق من التجربة الشخصية فهي أكثر مصداقية ونتائجها تعبر بدقة عن أحوال الصوفي، فإنما هو يصف حالته مع الخواطر المختلفة وكيف توصل للتغلب على العوائق التي صدفته في طريق تزكية نفسه من الخواطر الشيطانية. أمّا علم النفس ومختلف مدارس فلا يعبر بالضرورة عن حقائق بل هي معلومات مستقاة من المرضى، والباحث أو الطبيب يحاول تشخيص الحالة في محاولة للوصول لمكمن الداء وعلاجه، ونرى أنّ هذا فرق جوهري بين التجربة الصوفية والتجربة العلمية النفسية.

خاتمة:

من أهم ما توصلنا إليه من خلال بحثنا المتواضع حول مسألة الشر وطبيعته ما يلي:

- 1- إن المفاهيم التي يستعملها القرآن للتعبير عن الشر هي مفاهيم متناسقة مبنية ومعنى مع الحروف الصوتية للفظ مبنية ومعنى. لذي علينا الاهتمام بهذا الجانب التحليلي لألفاظ القرآن الكريم مع باقي ألفاظه المهمة خاصة تلك الألفاظ ذات المفاهيم الأنطولوجية
- 2- إن تعميم المقاربات المنهجية على جميع مفردات القرآن الكريم لا تصلح لفهم بعض الكلمات كما بينا مع مقارنة الشابي ولكنها تفيد في تبيان العوامل الخارجية التي قد تؤثر على نشأة الانحرافات الذهنية والفكرية والعقدية والسلوكية في المجتمعات.
- 3- لا تعارض بين المعاني وما ذهب إليه الوحي القرآني "الشيطان" كقوة داخلية تؤثر على الإنسان بالخير أو الشر والوسواس القهري ولا وجود لاختلاف فيما ذهب إليه المتصوفة مفسرو المدرسة العقلية "الرازي أو ابن قيم الجوزية حول النفس وخواطرها

المصادر والمراجع:

Bibliographie

المراجع بالعربية

- الشحات محمد حسين. (2008). الاستشراق الفرنسي الجديد والقرآن الكريم. القاهرة: دار السلام.
- النفري محمد بن عبد الجبار. (2019). المواقف والمخاطبات (الإصدار ط2). (عبد القادر محمود، المترجمون) القاهرة: دار المعارف.
- لأزهري محمد بن أحمد. (2001). تهذيب اللغة (الإصدار ط1، المجلد ج2). لبنان: دار إحياء التراث العربي.

- الجامي عبد الرحمن . (1983). نفحات الأندلس، تحقيق: ، ، 1983م، ص66. (الإصدار ط2). (محمود عابدي، المترجمون) طهران: منشورات جامعة طهران.
- الرومي جلال الدين. (1994). المثنوي المعنوي ص221. (الإصدار ط3، المجلد ج5). (إبراهيم الدسوقي شتا، المترجمون) القاهرة: دار المعارف.
- الزبيدي مرتضى. (بلا تاريخ). تاج العروس (المجلد ج12). دار الهداية.
- الطبري ابن جرير. (بلا تاريخ). جامع البيان (المجلد ج1).
- الغزالي أبو حامد . (2004م). إحياء علوم الدين (الإصدار ط1، المجلد ج4). لبنان: دار الحديث.
- الفراهيدي عبد الرحمان الخليل . (بلا تاريخ). العين، (المجلد ج6). دار ومكتبة الهلال.
- الفراهيدي عبد الرحمان الخليل. (بلا تاريخ). العين (المجلد ج6).
- القشيري أبو القاسم. (1989). الرسالة القشيرية، ط5، 1989م، ص214. (الإصدار ط1). (عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، المترجمون) القاهرة: دار المعارف.
- المعجم التاريخي للغة العربية. (25 07، 2021). الشارقة. تم الاسترداد من <https://almojam.org/?id=6173&wordId=37358> (DNWSI)
- بن حنبل أحمد . (2001). مسند الإمام أحمد بن حنبل (الإصدار ط1، المجلد ج17). (شعيب الأرنؤوطي وآخرون، المترجمون) مؤسسة الرسالة.
- جمعة علي . (01 06، 2017). علي جمعة. شرح الأسماء الحسن. قناة CBC. تم الاسترداد من <https://www.youtube.com/watch?v=PCHiucgCLx8>
- رومير نوماس ، و شابي جاكين . (2025). إله التوراة و اله القرآن (الإصدار 1). (نييل دبابش، المترجمون) بغداد: دار دجلة الأكاديمية و المرحج.
- شابي جاكين . (2020). رب القبائل، إسلام محمد (الإصدار ط1). (ناصر بن رجب، المترجمون) لبنان: منشورات الجمل.
- صالح الشريف الشيخ . (1987). السنن الإلهية في الحياة الإنسانية (المجلد ج1). مكة.
- عبد الباقي محمد فؤاد. (1364). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- عربي ابن. (1985). الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، ج 3، ا، ص 92-95، القاهرة، 1985م. (المجلد ج2). (عثمان يحيى، المترجمون) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فارس ابن . (1979). مقاييس اللغة (المجلد ج3). (عبد السلام محمد هارون، المترجمون) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- كثير ابن . (1998). تفسير القرآن العظيم (الإصدار ط1، المجلد ج1). (محمّد حسين شمس الدين، المترجمون) لبنان: دار الكتب العلمية.
- منظور ابن . (بلا تاريخ). لسان العرب (الإصدار ط3، المجلد ج4). لبنان: دار صادر.
- موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي (الإصدار 1). (2001). بيروت، لبنان : مكتبة لبنان ناشرون.

Bibliographie

المراجع الأجنبية

- Jacqueline , c. (2013). *Le Seigneur des tribus, L'islam de Mahomet* (éd. 2). CNRS Éditions.
- Harold , K. (2012). *Handbook of Religion and Health* (éd. 2nd ed). Oxford University Press.
- Jacqueline , C. (2016). *Les trois piliers de l'Islam. Lecture anthropologique du Coran*. Paris: Éditions du Seui.
- Jacqueline , C. (2025, 09 20). *Quels sont les piliers anthropologiques du Coran*. France culture.
doi:<https://youtu.be/dLtm5ragp20?si=YGUmY7r333M7TmXx>
- Jacqueline , C. (2025, 09 26). Est-ce que je pratique la langue arabe. Récupéré sur <https://www.youtube.com/watch?v=F2uCxS-YNks>
- (2017). *Les Chemins de la philosophie*. (F. Culture, Intervieweur) Récupéré sur <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-d-islam/jacqueline-chabbi-adam-et-le-coran-3797712> يوم 2025/07/26

1. . Al-Jami, 'Abd al-Rahman. (1983). Nafahat al-Andalus, Tahqiq: , , 1983M, S 66 (Al-Işdar T2). (Mahmud 'Abadi, Trans.) Tehran: Manshurat Jami'at Tehran.
2. . Al-Rumi, Jalal al-Din. (1994). Al-Mathnawi al-Ma'nawi S 221 (Al-Işdar T3, Al-Mujallad J5). (Ibrahim al-Dasuqi Shita, Trans.) Al-Qahira: Dar al-Ma'arif.
3. . Al-Sharif, Al-Shaykh Salih. (1987). Al-Sunan al-Ilahiyyah fi al-Hayat al-Insaniyyah (Al-Mujallad J1). Makkah.
4. . Chabi, Jacqueline. (2020). Rabb al-Qaba'il, Islam Muhammad (Al-Işdar T1). (Nasir bin Rajab, Trans.) Lubnan: Manshurat al-Jamal.
5. . Gum'a, 'Ali. (01 06, 2017). 'Ali Gum'a. Sharh al-Asma' al-Husna. Qanat CBC. Usturida min <https://www.youtube.com/watch?v=PCHiucgCLx8>
6. . **Harold, K. (2012). Handbook of Religion and Health (éd. 2nd ed). Oxford University Press.**
7. . Ibn 'Arabi. (1985). Al-Futuhāt al-Makkiyyah, Tahqiq: 'Uthman Yahya, J 3, , S 92-95, Al-Qahira, 1985M. (Al-Mujallad J2). ('Uthman Yahya, Trans.) Al-Qahira: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil-Kitab.
8. . Ibn Hanbal, Ahmad. (2001). Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal (Al-Işdar T1, Al-Mujallad J17). (Shu'ayb al-Arna'uti wa Akharun, Trans.) Mu'assasat al-Risalah.
9. . Ibn Kathir. (1998). Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Al-Işdar T1, Al-Mujallad J1). (Muhammad Husayn Shams al-Din, Trans.) Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
10. . Ibn Manzur. (Bila Tarikh). Lisan al-'Arab (Al-Işdar T3, Al-Mujallad J4). Lubnan: Dar Sadir.
11. . **Jacqueline, c. (2013). Le Seigneur des tribus, L'islam de Mahomet (éd. 2). CNRS Éditions.**
12. . **Jacqueline, C. (2016). Les trois piliers de l'Islam. Lecture anthropologique du Coran. Paris: Éditions du Seui.**
13. . **Jacqueline, C. (2025, 09 20). Quels sont les piliers anthropologiques du Coran. France culture. doi:<https://youtu.be/dLtm5ragp20?si=YGUmY7r333M7TmXx>**
14. . **Jacqueline, C. (2025, 09 26). Est-ce que je pratique la langue arabe. Récupéré sur <https://www.youtube.com/watch?v=F2uCxS-YNks>**
15. . **Les Chemins de la philosophie. (2017). (F. Culture, Intervieweur) Récupéré sur <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-d-islam/jacqueline-chabbi-adam-et-le-coran-3797712> yawm 26/07/2025**
16. . Mawsu'at Muştalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (al-Işdār 1). (2001). Bayrūt, Lubnān: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
17. . Romer, Thomas, wa Chabi, Jacqueline. (2025). Ilah al-Tawrah wa Ilah al-Qur'an (Al-Işdar 1). (Nabil Dbabsh, Trans.) Baghdad: Dar Dijlah al-Akademiyyah wa al-Murhaj.
18. . Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad. (2001). Tahdhib al-Lughah (Al-Işdar T1, Al-Mujallad J2). Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
19. . Al-Niffari, Muhammad bin 'Abd al-Jabbar. (2019). Al-Mawaqif wa al-Mukhatabat (Al-Işdar T2). ('Abd al-Qadir Mahmud, Trans.) Al-Qahira: Dar al-Ma'arif.
20. . Al-Shahat Muhammad Husayn. (2008). Al-Istishraq al-Faransi al-Jadid wa al-Qur'an al-Karim. Al-Qahira: Dar al-Salam.
21. . Ibn Faris. (1979). Maqayis al-Lughah (Al-Mujallad J3). ('Abd al-Salam Muhammad Harun, Trans.) Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
22. . Al-Tabari, Ibn Jarir. (Bila Tarikh). Jami' al-Bayan (Al-Mujallad J1).
23. . Al-Farahidi, 'Abd al-Rahman al-Khalil. (Bila Tarikh). Al-'Ayn, (Al-Mujallad J6). Dar wa Maktabat al-Hilal.
24. . Al-Mu'jam al-Tarikhī li al-Lughah al-'Arabiyyah. (25 07, 2021). Al-Shariqah. Usturida min <https://almojam.org/?id=6173&wordId=37358> (DNWSI)