رمزية الشر بين التصور الصوفي والتصور الفلسفي
قراءة في تصور "بول ريكور"*

د. فريدة مولى

جامعة عبد الرحمان ميرة- بجاية

ارتبط التصوف بالأخلاق، لذلك سمي بـ"علم التخلق"، وقد عبّر عن ذلك أحد أعلام متصوفة القرن الثاني للهجرة "أبو الحسين النوري" قائلا: "ليس التصوف رسومًا ولا علومًا ولكنّه أخلاق "كما أشار مجايله إمام الطائفة وسيّدها "أبو القاسم الجنيد" إلى ارتباطه بأخلاق الرسول الكريم (ص) وبقومه الصالحين "أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام"، ومثلما ارتبط التصوف بالأخلاق ارتبطت الفلسفة أيضا بها، بل هي- أي الأخلاق – تاجها، وهو ما أكدّه جلّ الفلاسفة على مرّ العصور، فالتصوف والفلسفة يتفقان معًا – وإن اختلفا في المنهج والوسيلة – على ضرورة تهذيب الأخلاق للوصول بالإنسان إلى مرتبة السعادة القصوى، وإذا كان شيخ المتصوفة "الجنيد" قرن التصوف الذي يسعى إلى السعادة القصوى بالوصول إلى الحضرة الإلهية . بالأخلاق، فإنّ "أرسطو" فيلسوف الأخلاق- في كتابه"علم الأخلاق، إلى نيقوماخوس Ethique a nicomaque – قرن السعادة بالخير الأعلى والأخلاق والتأمل والحكمة والفضيلة، ففعالية النفس المطابقة للفضيلة هي جزء من الفضيلة- على حد قوله-والأفعال الفاضلة تسّر من يحب الفضيلة، والنفوس الصالحة التي تحب الجميل لا تتذوق إلاّ اللّذات التي هي بطبعها لذّات حقة، وما هذه اللّذات إلاّ الأفعال المطابقة للفضيلة، وهي أيضا حسنة وجميلة بل هي أحسن وأجمل من كل الأشياء، وإن كانت السعادة هي أجمل ما يكون وأحسن ما يكون وألذّ 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 والأكمل من بين جميع الأخر هو ما يسميه السعادة [1].

إنّ المتصوفة حين قالوا بشرط تجاوز المادة والمحسوس بغية الوصول إلى الكمال الأخلاقي والسمو، فإنّهم كانوا على دراية بأنّ النّفس الإنسانية بطبيعتها الأصلية خيّرة، نورانية،إلاّ أنها مصدر كل شّر ورذيلة وخطأ إذ سايرها العبد في أهواها وما خالفها، كان عبدا لشهواتها وما كبح جموحها، وإلى ذلك يشير "القشيري" "أراد القوم المتصوفة بالنّفس ما كان معلولا من أوصاف العبد، مذمومًا من أخلاقه وأفعاله، ثمّ أنّ المعلولات من أوصاف العبد على ضربين:

أحدهما: ما يكون كسبا له، كمعاصيه ومُخالفاته.

والثاني: أخلاقه الدنيئة، فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدات تلك الأخلاق على مستمر المادة"[2]

وهو ما أشار إليه فيلسوف المثل "أفلاطون" حين أكد أنّ الخلود والسعادة يقتضيان التخلص من كل ما يشد النفس* إلى العالم المادي والمحسوس وما يرافقه من فوضى مادية وجسدية، وفي عودة النّفس إلى العالم السماوي وإلى طبيعتها الأصلية التي كانت عليها قبل سقوطها في عالم الجسد، طبيعتها الإلهية المتصفة بالجمال والخير والحكمة، ولا يتحقق هذا الأمر إلاّ إذا بذل الإنسان–سائق العربة– جهدا كافيا لينتقل بالنّفس– العربة – من حقائق جزئية أقل كمالا إلى حقائق كلية أكثر كمالا، فتقترب بذلك من الاله[3]، فقد كان أفلاطون وفيا لمبادئ أستاذه "سقراط" و"فلسفته التي اتجهت نحو غاية أخلاقية واحدة وهي الطهارة الروحية والعناية بالنفس وفضيلاتها، وطرح كل القيم المادية والدنيوية التي ازداد الإحساس بها في عصره".[4] وهذا تماما ما يُلحّ عليه جميع المتصوفة،ضرورة مجاهدة النّفس ومغالبة أهوائها، وأخذها بأسلوب من التقشف وأنواع من العبادة حتّى يضعف الجانب الجسدي لها،

وتكون النتيجة تحقيق الكمال الأخلاقي للنّفس، ومعرفة الذّات الإلهية وكمالاتها والوصول إلى السعادة القصوى، الحضرة والمعية.

يرى "أفلاطون" أن الشر ينجم عن عدم الانسجام بين قوى النّفس المختلفة وهذا ما يؤكده التحليل النّفسي العيادي، وبلوغ السعادة في نظره لا يكون إلا بسيطرة القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية، وقد قرن "أرسطو" السعادة بالفضيلة التي تكون في اختيار الفعل الملائم الذي هو وسط نسبي وعدالة نسبية حيث لا إفراط ولا تفريط، كما وضع "ديكارت" فيلسوف الشّك أُسسا للأخلاق تؤدي في نظره إلى الفضيلة، وبالتالي إلى السعادة ومنها طاعة الله، وقوانين البلاد ومغالبة النّفس والعمل على تغيير الرغبات. واعتبر "سبينوزا" في كتابه الأخلاق "Ethique" أنّ الخير حرية، والشّر عبودية، وما العبودية إلاّ خضوع الإنسان لأهوائه لذلك عليه بمغالبتها، وهو يرى أنّ معرفة الله وحبه هما الغاية القصوى التي ينبغي أن تتجه إليها جميع أفعالنا، على أنّ الإنسان الغارق في لذّات الجسد لا يستطيع أن يعلم هذه الحقيقة، وأمّا "كانت KANT" فإنّه يرى أنّ الشّر وإن كان متجذرًا في الإنسان الّذي وقع في الخطيئة الأصلية، إلاّ أنّ الشّر لا ينتقل إليه بالطبيعة، ولا بالوراثة، بل هو مسؤوليته، ومن عمله وصنعه، وإن لم يجد له تفسيرا عقليا سوى أن جذوره تضرب في عمق حرية الإنسان في مخالفة القانون، ومع ذلك فالخير أقوى من الشّر عنده.[5]

ويأتي "بول ريكور" فيلسوف التأويلية مستثمرا كل الآراء السابقة ليؤكد أنّ نفس الإنسان هي محل الخطأ ومصدر الشّر، فحتّى وإن لم يكن الإنسان هو الأصل الجذري للشّر، فإنّ"إنسانية الإنسان هي وبحسب أية فرضية، فضاء ظهور الشّر"[6]. وقد حاول في كتابه "فلسفة الإرادة،الإنسان الخطّاء" أن يبيّن أنّ إمكانية الشّر منقوشة في بنية الكينونة الإنسانية، وهذه الإمكانية هي ما سمّاه اللاعصمة، فالإنسان في نظره غير متناسب مع ذاته، ومن هذا اللاتناسب تنبثق اللاعصمة التي هي أساس الشّر، ولقد أكدّ في جلّ مؤلفاته "فلسفة الإرادة" و"الإرادي واللاإرادي" و"رمزية الشّر"

"صراع التأويلات" أنّ الإنسان ليس كائنا بسيطا، بل هو خاضع دائما لقطبي الإرادي واللاإرادي وهو محدود وغير متناسب وغير متطابق مع نفسه، إنّه كائن تتجسد لاعصمته في هذه الهشاشة التكوينية أو الأصلية التي ينبثق منها الشّر في العالم.

خلُص "ريكور" في تأملاته الفلسفية إلى أنّ هناك إمكانية كبيرة في أن لا يكون الإنسان أصل الشّر،"فمن الممكن جدا أن لا يكون الإنسان الأصل الجذري للشّر، وأن لا يكون الشرير المطلق"[7]، لكنّه في المقابل فضاء ظهور الشّر، أي المكان الذي يظهر فيه حيث يمكن رؤيته، وفي كتابه "صراع التأويلات conflit des interprétation" يذكر أنّ الإنسان صادف الشّر فاستأنفه وأنّ الحية في الأسطورة الآدمية تمثّل الوجه الآخر للشر، ترمز له، وتعني أنّ الإنسان لا يبدأ الشّر بل يجده، وبالنسبة إليه فإن البدء يعني الاستمرار.[8]

لقد حاول "بول ريكور" أنيفهم الشّر من خلال حرية الإنسان وهو يحيل إلى الافتراض أنّ الشّر إنساني، مُعرضا إجابتين مختلفتين لهذه المسألة نجدهما في الفلسفات القديمة وهي:

أ- أنّ الإنسان غير مسؤول عن هذا الشّر، بل أتى إليه انطلاقا من بؤرة أخرى – الشيطان – تُعديه، لكن هذه البؤرة في رأيه غير مفتوحة لنا، إلاّ بما تجلبه إلينا بحالة الإغواء والإضلال التي تصيبنا.

ب- أنّ الإنسان هو مصدر الشّر، وذلك لأنّه ميال بطبعه لإشباع أهواء نفسه، حتّى وإن كان ذلك على حساب مبادئ الأخلاق، فهذه الأهواء في نظره المكان الذي تتمظهر فيه اللاعصمة.[9]

إن التأويل المفلسف للشّر في نظر "ريكور" يتغذّى من ثورة الرموز الأولى ومن الأساطير، فالفكر حول رمزية الشّر ينتصر في الرؤية الأخلاقية للشّر، وهذه الرؤية كما يوضّح يعني بها تأويلا ينظر فيه إلى الشّر من خلال حرية تامّة قدر

الإمكان، وبالتبادل فإنّ الرؤية الأخلاقية للشّر تكشف عن الحرية في أعماقها بوصفها فعل وسلطة كينونة.[10]

وقد أشار في "صراع التأويلات" أنّه خلف كل لاهوت، وكل تأمل وإنشاء أسطوري نلتقي رموزًا بدائية تمثل اللسان الذي لا يستبدل لميدان التجربة الذي سماه "تجربة الاعتراف"، إذ لا يوجد في نظره لسان مباشر غير رمزي للشّر الذي نتلقاه، نتألم منه أو بسببه، فأن يعترف الإنسان بأنّه مسؤول أو يعترف بأنّه فريسة للشّر الذي يحاصره، فإنّه يقول أوّلا ودفعة واحدة في رمزية يرسم لها تمفصلاتها بفضل الشعائر المختلفة للاعتراف الذي أوله لنا تاريخ الأديان على حدّ قوله، وتُظهر هذه الرموز الأولية البنية القصدية للرمز[11]

كما اقرّ في كتابه 'الإنسان الخطاء" أنّ الأساطير لا يمكن فهمها إلاّ في حدود لغة جوهرية هي لغة هذا الاعتراف وهي لغة رمزية تجعل الفيلسوف يتكلم عن الشّر والخطأ، ذلك أنّ لغة الاعتراف لما هو لافت إلى كونها من جهة إلى أخرى، رمزية فهي لا تتكلم عن الدنس والخطيئة والذنب بمصطلحات مباشرة، بل بمصطلحات غير مباشرة ومجازية، وفهم هذه اللّغة – في نظره – يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز، أي التأويلية (الهيرمنوتيكا)، وبذلك تتوسع الفكرة الأساسية لأسطورة الإرادة السيّئة لتشمل أبعادا رمزية للشّر الذي يوجد داخلها الرموز الأكثر مدعاة للتأمل، مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية، والتي تحيل إلى رموز الأسطوري مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الكاوس (الفوضى)، نفي النّفس إلى جسد غريب، إزاغة الإنسان من قبل ربوبية خصمه، سقوط آدم، وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس والخطيئة والذنب.[12]

إنّ الشّر يأخذ أبعادًا مختلفة تعكسها على صفحة الحياة تمظهراته المتعددة، فالاعتراف والشعور بالذنب والندم والألم كلّها مظاهر تنغّص على الإنسان عيشه، ومن الوجوه الأخرى للشّر، الخطأ الناتج عن طبيعة الإنسان الخطاءة، وقد اعترف

"بول ريكور" بحتمية الخطأ، كون الإنسان ضعيفا وذو طبيعة تكوينية هشة، فالإنسان ذاتين 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.[13]

ويرى "ريكور" أنّ إمكانية وقوع الإنسان في الخطأ وانكشاف لاعصمته تتجسد في فعل الشّر والتي هي 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 الذّات والذّات، وهذا اللاتناسب هو نسبة اللاعصمة لدى الكائن البشري، وينتج عنه حقيقة الإنسان الذي يشهد تناقضا وجوديا يتمثل في كونه يشكل وسطا بين قطبين، فهو من جهة متناه في بنيته الجسدية، وفي قدرته على فعل ما يريد، ومن جهة ثانية غير متناهٍ من حيث قدرته الفكرية والتخيلية، وطموحاته ورغباته، ومن هذا اللاتناسب ينتج تعثر الإنسان ووقوعه في الخطأ، وبالتّالي لا ينبغي أن نتعجب إذا دخل الشّر العالم مع الإنسان.[14] ويوضّح هذه التوسطية بقوله:"فهو وسيط في داخله بين ذاته وذاته، فهو وسيط لأنّه مزيج، وهو مزيج لأنّه يقوم بتوسطات، فميزته الأنطولوجية ككائن وسطي تتركز في هذا كما في فعل وجود، وهو فعل إجراء التوسطات بين كلّ الكيفيات وعلى كل مستويات الواقع خارج ذاته وداخلها."[15]

وهو توسط تعكسه خطابات المتصوفة، التي تصور تأرجح الذّات الصوفية بين عالمين، عالم الواقع المعيش، الذي ينبذه ويحس فيه بأنّه غريب عنه تماما، لأنّه ألقي فيه، وسجن فيبدن وفي مجتمع لا يلقى منه إلاّ ما ينغّص ويكدّر، لذلك يسعى جاهدا للتحرّر من قبضته، وتجاوزه إلى عالم آخر، إلى عالم مرغوب فيه، يسترجع فيه كامل حرّيته، كامل امتلاكه لنفسه، عالم متعالٍ عن المكان والزمان، عالم الطمأنينة والكمال

والسعادة، عالم يسعى جاهدا لبلوغه، لأنّه يحرّره ويعتقه من عبوديته الدنيا والبدن، ويشدّه إلى الخير والفضيلة، بينما يسجنه العالم الأوّل، ويشدّه إلى كل ما هو شر ورذيلة، وقد ربط المتصوفة الشّر، كلّ الشّر بالدنيا، عالم المادة، والخير، كل الخير بالزهد فيها، يقول في ذلك "الفضل بن عياض" "كان يقال جعل الشّر كلّه في بيت وجعل مفتاحه الرغبة في الدنيا، وجعل الخير كلّه في بيت وجعل مفتاحه الزهد فيها."[16]

فالإنسان الذي هو وسيط في داخله بين ذاته وذاته يعيش صراعًا داخليا بين متناقضات، بين قوى نفسية تشدّه إلى عالم الخير والفضيلة تارة، وإلى عالم الشّر والرذيلة تارة أخرى، والصوفي عبّر عن هذا الصراع، صراعه مع نفسه، ومع الآخر، مع الشروط البيئية والبدنية في جلّ خطاباته سواء منها الكراماتية أو الشعرية أو النثرية أو حتّى في أقوالهم التي تناولت أمراض النّفس وأهوائها، وضرورة مخالفتها ومحاسبتها ومغالبتها، وهو صراع بين القيم الروحية والنزعات الأرضية، بين المطلق والواقع، بين الحرّية والعبودية، عبودية البدن والدنيا.

وقد طرح "ريكور" فكرة هذا الصراع فيما ذكره "أفلاطون" في الكتاب الرابع للجمهورية من النّفس ورمزها السيّاسي الذي بحسبه تتألف من ثلاثة أقسام كما في المدينة، في أنظمتها الثلاث: الرؤساء، والمحاربون والعمّال، 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 النّفس أيضا هي في تلاؤم أجزائها أو وحدتها، في توازن الوظائف الثلاث: الشهوانية، الغضبية، والعاقلة، وهكذا تبدو النّفس كحقل القوى التي تتعرض للتجاذب من العقل الذي يأمر والرغبة التي تمنع، وهناك الحد الثالث في ما سماه "أفلاطون" "تيموس" الذي يصبح لغزًا محيرا، هذا "التيموس" لم يعد جزءًا في بناء منضد، ولكن قوة غامضة تكون عرضة لتجاذب مزدوج من العقل والرغبة، فهو

تارة يصارع الرغبة فيستمد منها قوّته، وهياجه وغضبه، وطورا يجعل نفسه في خدمة العقل الذي يستمد منه السخط والمكابرة، فالنّفس إذن كما يفهمها "أفلاطون" وانطلاقا من صراع قواها الثلاث هي منشأ الشّرور التي تعصف بالبشر، فلولا الرغبة أو الغريزة التي تشد الكائن البشري نحو الملذات، المادية، لغلبت نزعة الخير وتراجع الميل إلى الشّر.[17]

إنّ هذا الشّر المقترف، أو المُتلقى، الذي يصدر عن النّفس الإنسانية المتصفة بالهشاشة والضعف، في تصور المتصوفة، وفي تصور "ريكور" هو ما جعل هذا الأخير يرصد أوجه الشّر وأبعاده وصوّره المختلفة في رموز أولية هي: الدنس، الخطيئة، الذنب، يقول: «ولقد نعلم أنّ ثمّة معنى مضاعف لدينامية الرموز الأولية هذه، فلقد جعلت منها معلما للمجموعة الثلاثة، للدنس، للخطيئة، ولعقدة الذنب."[18]، ويضيف في موضع آخر "وإذا أخذنا قضية رموز الشّر 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 الشّر، سواء كان الشّر متلقى، أو مرتكبا، وسواء كان القصد شرا معنويا أم ألما، 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 تحديدا، الخاطئ، المذنب (المجرم) ."[19]

وقد عرض "ريكور" هذه المفاهيم الأساسية الثلاثة في كتابه "رمزية الشّر" ليبحث في رمزيتها وعلاقتها بالشّر، وسنحاول أن نربط هذه المفاهيم ورمزيتها بالتصور الصوفي العرفاني للشّر، ونظرة المتصوفة إلى الدنس والخطيئة والذنب كرموز للشّر، أو كأوجه من أوجهه :

1/ <u>رمزية الدنس (la souillure):</u> يعتبر الدنس رمزا يؤدي بمن اقترف عملا يحمل معناه إلى شر يتمثل بالمعاناة، فـ"ريكور" يرى أنّ الخوف من النجس

l'impur وطقوس التطهر يشكلان معًا خلفية كل مشاريعنا وتصرفاتنا ذات العلاقة بالذنب، كما أقرّ بعدم إمكانية النظر إلى الدنس إلاّ كجذر من جذور الشّر، معرّفا إيّاه بأنّه " تعدٍ على نظام جرى تعريفه على أنّه شبكة من الممنوعات".[20]

يرتبط إذن الدنس بالنجاسة، أو النجس الناجم عن خرق أو انتهاك المحظور والممنوع من الأفعال الأخلاقية، ومنها الممنوعات الجنسية، 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، كما تستلزم اللطخة أو الوسخ غسلا، فالدنس بالنسبة إلى اللطخة كالتطهر بالنسبة إلى الغسل، فهو لطخة رمزية، فإذا كان الدم المسفوح عن القتل لطخة، فإنّ هذه اللطخة لا يزول أثرها بزواله، أي بغسله، ومن هنا فإنّ الإنسان القاتل مدنس، ودنس تحت مرأى النّاس وكلامهم، وهذا الكلام هو الذي يعبّر عن معنى الدنس.[21]

كما يقود الحديث عن المدنس إلى ما يقابله أو يعارضه، وهو المقدس، فإن كان المدنس يحيل إلى ما هو دنس ونجس، فإنّ المقدس يحيل إلى ما هو طاهر وخالص، على أساس أنّ المقدس هو ما يفارق ويتعالى عن المجال الدنيوي بكلّ تبعاته ولواحقه، فالمقدس ليس الإلهي، حسب "إلياد مارسيا" بل هو تجل من تجلياته، أو تعبيرا من تعبيراته، أو شكلا للاقتراب منه.[22]

وفي الثقافة العربية الإسلامية، يتمظهر المقدس في شكلين متعارضين، هما الطاهر (الطيّب) والدنس (الخبيث)، إنّها عناصره الأساسية، على اعتبار أنّ الطاهر يكون على صلة بالسماوي، الديني، بينما الدنس يكون على صلة بالدنيوي، بالمجال السحري والجني، وبين السماوي والدنيوي ينحصر الحلال le licité والحرام l'illicité، فالأوّل ينظم العلاقة بالمجال الدنيوي، بينما ينظم الثاني العلاقة بالمجال السماوي[23]

وقد كثر الحديث عن التطهر وتصفية النّفس عند المتصوفة، "فالصوفي من صفى من كل درن، فلم يبق فيه وسخ المخالفات بحال» كما يؤكّد "أبو حمزة الخراساني "[24] ومن الموضوعات التي تناولوها على أنّها عرفان وموهبة من الله وإلهام،تهذيب النّفوس وتطهيرها وتصفيتها، أو الأمور الأخلاقية بشكل عام، والتي تشمل الفضائل وسبل اكتسابها، والرذائل وسبل الابتعاد عنها، وهو ما يطلقون عليه "التّحلي والتّخلي" وهذه المعرفة يقصد منها توضيح طريق السلوك إلى الحضرة الإلهية، والآداب التي ينبغي أن يتحلى بها الصوفي في كل مقام، كما أكّدوا في جلّ أقوالهم التي تشرح مذهبهم على ضرورة ممارسة الفضائل المطهرة والمقوّمة للأوصاف، لأنّها طريق الصوفي إلى التكمل الأخلاقي والذي يرفعه إلى منزلة المقدسين والأخيار والمقرّبين، وتشمل هذه الممارسة تطهير باطن النّفس الإنسانية، بجميع مستوياتها، فتطهير النّفس يكون بالتوبة والإنابة، وتطهير القلب يكون بالعزلة والخلوة والصلاة والتفكير، وأمّا تطهير الروح فيكون بالإيمان والإخلاص في الحب مع الاتّجاه إلى الاتّصال بالله[25]

إنّ تطهير النّفس يكون بالتوبة والإنابة، والتوبة أول مقام في سلم الارتقاء الروحي للصوفي، و"من لم تحصل له التوبة حقيقة لم يتطهر عند أصحاب الطريقة"[26]، والتوبة هي أصل وأساس العفة، والعفة مقترنة بطهارة الجسد، طهارة مادية وطهارة معنوية، وترك الشهوات الدنية والامتناع عمّا لا يحلّ، وهي حسب "القاشاني" "صرف الشهوة عن مقتضى الهوى إلى مقتضى الرأي الصائب، وترك تعبها ليفيد حرية، وهي كمال واعتدال للقوّة البهيمية التي هي أوّل قوّة تظهر فيها من قوى النّفس وتجر بمقتضى الهوى إلى الردي وتدعو إلى الشره والحرص والطمع والبخر، وتغير عزمه الرجال"[27]،وهي أيضا أوّل قدم من أقدام الفتوة، مبنى أمر المتصوفة ومبدأ طريقتهم، والفتوة "عبارة عن ظهور الفترة بصفاتها ولطافتها وغلبتها

على مقتضى النشأة بقوّتها وسلاطتها، وهي صفة تابعة لاستعداد الكمال، لازمة للفطرة السليمة".[28]

ويتّفق التصور الفلسفي لريكور مع التصور الصوفي في جعل الشعور بالذنب ومن ثمّة النّدم ولوم النّفس ومحاسبتها وسيلة للتطهر والتوبة، فبداية التوبة حسب "القشيري" تكون "بلوم النّفس ومحاسبتها على كلّ الزّلات ثمّ العزم على إصلاح حالها وشمع باب الشّرور والمحظورات، للدخول في باب التوبة والطاعات، فإذا ترك العبد المعاصي وحلّ عن قلبه عقدة الإصرار وعزم ألاّ يعود إلى مثله، فعند ذلك يخلص إلى قلبه صادق النّدم، فيتأسف على ما عمله ويأخذ في التحسر على ما صنعه من أحواله، وارتكبه من قبيح أعماله، فتتم توبته وتصدق مجاهداته."[29]

أنّ التوبة تكشف عن الشعور بالندم، الذي يولّد معاناة نفسية وألما معنويا، وبالمقابل تكشف الخوف الذي يشعر به التائب/المدنس، الخوف من الجزاء أو العقاب الإلهي، والعقوبة يمكن أن تكون عقابا للنّفس 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 بعتاب الضمير وتأنيبه الناجم عن الشعور بالنّدم، وهو ما يسميه "ريكور" وسواس الضمير، وما الرغبة في التطهر وايزال فعل الدنس إلاّ دليل على هذا النّدم، واعتراف بالخطأ، وشعور بالذنب، و"ريكور" يرى أنّ وسواس الضمير هو النّواة 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 تتكّر له أمر إلهي مقدّس.[30]ويعتبر "ريكور" هذا التأنيب للضمير شرا من الداخل بينما يعتبر العقاب الإلهي شرا من الخارج، وهذا الشّر الذي يأتي من الداخل يمثل عقابا تطهيريا، وهو الوسيلة الوحيدة لمحو آثار الذنب وتطهير المذنب من الدنس أو اللطخة التي لوّثت طهارته.[31]

التوبة إذن تقتضي النّدم ومحاسبة النّفس بمراقبة جميع حركاتها وأفعالها، ويعدّ "الحسن البصري" أوّل من قال في العالم الإسلامي بمحاسبة النّفس على وجه دائم وجعل منها "المحاسبي" أساسا للبلوغ الكمال الروحي، وكلّ المتصوفة يعتبرونها أمرا ضروريا وشرطا لا غنى عنه في الإذعان الكامل للمشيئة الإلهية.[32]

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 المتجذرة 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 الدّيني، وفي معناها الصوفي، وإلى جانب الماء، يتردد في كرامات الصوفية حديثهم عن الرحلة إلى الحج، وهي رحلة تطهيرية يتطهر ويتجدد من خلاله 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 بانبعاث أو تجديد روحي، وهو أيضا رحلة داخل الذّات الصوفية، رغبة في صقلها، وتطهيرها وتهذيبها، وفق النّمط الصوفي.

2/ <u>رمزية الخطيئة (le péché)</u>: درس "ريكور" الخطيئة كرمز من رموز الشّر، أو كمسبب أساسي له، على غرار الدنس، والخطيئة في نظره تحمل معنى الخرق الخطير للقانون الإلهي، قبل أن تحمل معنا أخلاقيا، وقد أكّد "ريكور" في تناوله لرمزية الخطيئة في كتابه "رمزية الشّر" 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 تعبّر عن فقدان هذا الرابط.[33]

تطرح 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 القوّة التي تهيمن على الإنسان.[34]

إنّ خرق القانون الإلهي يدخل في باب المعصية، أو ارتكاب المعاصي وهي 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 للنّهي الإلهي، عدم الأكل من الثمرة المحرمة، فارتبطت به الخطيئة الأولى التي تسببت بطرده من الجنّة، أو في سقوطه حسب أسطورة السقوط الواردة في الكتب المقدّسة، وتتفق هذه الأسطورة مع الأسطورة الواردة في المدونة الهرمسية* في جعل هذه الخطيئة الأولى التي ارتكبها الإنسان السماوي الأوّل أساس الشّر، ومصدره، وسبب ارتمائه في عالم المادة، وهي خطيئة الشهوة التي زجت به من عالم الخلود إلى عالم المادة المملوء شرا، فالشّر حسب الأسطورتين يصدر من الإنسان العابد لشهوات بدنه، لأهواء نفسه، وليتخلص منها عليه أن يكبح جماح نفسه الشهوانية، ويجاهدها ويروّضها، ومثل هذه التصورات ترد عند المتصوفة في باب تهذيب النّفس، وأخذها بالمكابدات، وفطمها عن المعصيات، وحملها على مخالفة أهوائها ومنعها من الشهوات.

إنّ الشهوة هي أصل المعصية والخطيئة حسب أسطورة السقوط الآدمية والأسطورة الهرمسية، وحسب المتصوفة أيضا، فهي في تصورهم أصل كلّ المعاصي والشّرور، فهي "زمام الشيطان" على حدّ قول "الكتاني" "ومن أخذ بزمامه كان عبدا له"[35] ومن عبد الشيطان أصبح أميرا في حكم الشهوة، محصورًا في سجن الهوى

الذي يوجهه إلى ما هو سافل، فاسد، ودنيء، وقد حدّد أحد المتصوفة ثلاث صفات عدّها أصل كلّ معصية وهي: الكبر والحرص والحسد[36] وهو تأكيد لما قاله الرسول الكريم (ص): "ثلاث هنّ أصل كلّ خطيئة، فاتّقوهنّ واحذروهنّ، إيّاكم والكبر، فإنّ إبليس حمله الكبر على أن لا يسجد لآدم، وإيّاكم والحرص فإنّ آدم حمله الحرص على أن يأكل من الشجرة، وإيّاكم والحسد، فإنّ ابني آدم إنّما قتل أحدهما صاحبه حسدا ".[37]

إنّ الخطيئة حسب "ريكور" تحصل تحت مراقبة الله المطلقة، وليس تحت رقابة الضمير، والوقوع تحت هذه الرقابة الثاقبة لله يكفي لإثبات الخوف من الخالق في دائرة الاحترام والسُمو[38] وهذا الخوف هو الذي أدركه المتصوفة إلى جانب مخالفة النّفس والحرص على الجزاء في قوله «وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النّفس عن الهوى، فإنّ الجنّة هي المأوى» (النّازعات، 40،41)، "فما عبد الله بشيء مثل مخالفة النّفس والهوى وقيل، لو عرض للمؤمنين ألف شهوة لأخرجها بالخوف، ولو عرض للفاجر شهوة واحدة لأخرجته من الخوف"[39] لكن خوف الصوفي (خوف الخواص)، يختلف عن خوف العاصي من النّاس (خوف العوام)، كما تختلف توبة الخواص عن توبة العوام، والخوف من الأقوال الصوفية، وهو حال يقتضيه حالي القرب والمحبة، وخوف الخواص يكون خوف من زوال القرب وقطع الوصال وجفاء المحب، خوفهم من القطيعة واعتراض الكدورة في صفاء المعرفة.[40] وخوف العوام خوف من سخطه وعقابه، كما ذكر الله تعالى "يخافون يوم تتقلب فيه القلوب والأبصار" (النّور، آ 37)، وهم العامة، فخوفهم اضطراب قلوبهم ممّا علموا من سطوة معبودهم [41].

إنّ خوف الصوفي" خوف مكر بالصدود والإعراض وزوال لذّة الأنس، خوف زوال الشوق والوجد"[42] فهو خوف من صدود الله وإعراضه عنه، خوف من القطيعة والحرمان من الوصال، وهذا هو الخوف الذي تحدث عنه "ريكور" حين قرنه بالعلاقة المجروحة بين الله والإنسان، فقطع العلاقة العهدية مع الله بفعل خرق القانون الإلهي

تضاف إليها فكرة القوّة التي تهيمن على الإنسان، فالهيمنة الإلهية وغضبه وسخطه بسبب فقدان هذا الرابط والذي تسببت فيه الخطيئة والمعصية هو ما يجعل الخوف يكبّل العاصي، والخوف من العقاب، وهو ما حمل "ريكور" إلى التمييز بين نوعين من العقاب، العقاب المادي، والعقاب المعنوي (تأنيب الضمير)،"فمن جهة العقاب هو تألم مادي ومعنوي مضاف إلى الشّر المعنوي، سواء كان قصاصا جسديا حرمانا من الحرّية، خجلا أو تأنيب ضمير، لهذا فإنّنا نسمي التأثيم أو الشعور بالذنب عقوبة"[43]

إنّ الشّر المعنوي يجعل الإنسان موضوعًا لتحميل التبعة، موضوعًا للاتّهام والتأنيب، فأمّا الاتّهام لما هو شر معنوي، فهو الذي يطبع الفعل بطابع الخرق، وهذا الشعور بالذنب بما هو شرا معنويا أيضا هو المفهوم الثالث الذي أسّس عليه "ريكور" دراسته لرمزية الشّر.

3/ <u>رمزية الذنب (la culpabilité)</u>: وجه آخر من وجوه الشّر، ويميّز "ريكور" بين ثلاثة اتّجاهات يأخذها الذنب، فهناك أوّلا الذنب مأخوذًا بمفرده، ويذهب باتّجاه التفكر الأخلاقي – القانوني حول العقوبة والمسؤولية، وهناك ثانيا الذنب المتّجه باتّجاه التفكر الأخلاقي – الدّيني والذي يرتبط بعلاقته بالضمير الحيّ، وأخيرا الذي يذهب باتّجاه التفكر الفلسفي – اللاهوتي الذي يرزح تحت ثقل الوعي الدّيني، فيشعر المذنب بأنّه متّهم ومدان، إنّ مسألة الذنب تتجاوز حدود الدنس والخطيئة كما يرى "ريكور"، فالذنب يعني عنده اللحظة الذاتية للخطأ، مثلما تعني الخطيئة اللحظة الأنطولوجية، فالخطيئة تعني الموقف الحقيقي للإنسان أمام الله، أي خرقه للقانون الإلهي وانتهاك المحرّمات، أمّ الذنب فهو وعي هذا الموقف الحقيقي[44] وبالتّالي يدرك المذنب مدى خطورة وفظاعة جرمه أو 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 شرا حتميا لابدّ أن يصيب كل مرتكب

للذنب حسب "ريكور" وبالنسبة للضمير الوسواسي، فإنّ الأمر الإلهي مقدّس، عادل وجيّد، ومن هنا فإنّ مخالفة الوصايا ينتج بالنسبة للمؤمنين أمران:

1) عقاب ينظره من لدن الخالق، وهذا العقاب بمثابة الشّر الحتمي الذي لابدّ منه، والذي يصيب بأذاه كلّ من سوّلت له نفسه مخالفة الأوامر والنّواهي الإلهية.

2) تأنيب الضمير الذي يشعر به العاصي والذي يعتبر شرا من الداخل فيما يعتبر العقاب شرًا من الخارج.[45]

إنّ الشّر من الداخل هو الشّر المعنوي باصطلاح "ريكور" والشّر من الخارج هو الشّر المادي، والشّر المعنوي يرتبط بالألم والتألم، بينما يرتبط الشّر المادي بفعل الإيلام النّاجم من العقاب، وعليه فإنّ العاصي حسب "ريكور" يخضع إلى شر مضاعف، شر من الداخل ناجم من تأنيب الضمير، وشر من الخارج ناجم من العقوبة التي حلت به أو تنتظره، وقد تناول المتصوفة مسألة الشّر المضاعف في بابين:

1) الشّر من الداخل المتمثل في تأنيب الضمير في باب "التوبة" التي تحصل بفعلي الخوف واللّوم.

2) الشّر من الخارج المتمثل في العقاب الإلهي في باب "العفو" الذي يحصل بعد التوبة والاستغفار.

إن التوبة عند الصوفية، كما أشرنا سالفا، بدايتها النّدم، ثمّ لوم النّفس ومحاسبتها ثمّ العزم على إصلاح حالها، كما أنّ التوبة يلازمها الخوف الدائم، الخوف من العقاب، والخوف من الرجوع عن توبة والوقوع في شراك النّفس الشهوانية، النّفس الأمّارة، وقد قال أرباب الأصول أنّ شرط التوبة حتّى تصح ثلاثة أشياء، «النّدم على ما عمل من المخالفات، وترك الزّلة في الحال، والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي، فهي أركان لابدّ منها حتّى تصح توبة العاصي، كما أنّ التوبة أسبابا وترتيبا وأقساما، فأوّل ذلك، انتباه القلب من رقدة الغفلة، ورؤية العبد ما هو

عليه من سوء الحالة، ويصل العبد إلى هذه الحالة بالتوفيق وللإصغاء إلى ما يخطر بباله من زواجر الحق سبحانه، يسمع قلبه، إذ جاء في الخبر: واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم "[46] وهو حديث الضمير أو تأنيبه أو وسواسه كما يسميه "ريكور"، والذي يرى أنّه النّواة المثالية للشعور بالذنب، فالعبد إذا فكّر "بقلبه 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"[47]، 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، "فمن فارق الزلة فهو من خطئه على يقين، فإذا تاب، فإنّه من القبول على شك، ولاسيما إذا كان من شرطه وحقّه أن يكون مستحقا لمحبّة الحق، وإلى أن تبلغ العاصي محلا يجد في أوصافه أمارة محبّة الله إيّاه مسافة بعيدة، فالواجب إذن على العبد إذا علم أنّه ارتكب ما يجب من التوبة دوام الانكسار، وملازمة التنصل والاستغفار".[48]

وقد وضّح "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"[49] كما أسهب "النّفري" في الحديث عن العفو الإلهي ومغفرته ورحمته، في "مواقفه ومخاطباته"، إلاّ أنّ هذه المغفرة مشروطة بالتوبة، يقول في موقف الموعظة "وقال لي: أعلن توبتك لكلّ شيء، يستغفر لك كلّ شيء"[50] فإن يعلن التوبة، يجعل كلّ ما خلق الخالق يستغفر له، وكيف لا يقبل هذه التوبة، وكيف لا يغفر ويعفو، كما أشار في "موقف الصفح الجميل" إلى عفوه الذي يطال التائب والمعتذر" أنا يسّرت المعذرة، وأنا وعدت بالعفو والمغفرة"[51]

لقد وعد الله جلّ وعلا عباده بالعفو والمغفرة، إذا تابوا واعترفوا بذنوبهم، فلا يرفع عقابه، ولا يزيل غضبه وسخطه إلاّ الاعتراف والنّدم والتوبة النصوح، وهي توبة جميع الجوارح، قال "ذو النّون 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"[52]

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[53]ولكن الصوفي لا يراه تراجعا، بل تحقيقا لوعده بالمغفرة، لكلّ تائب طرق باب العفو الإلهي، نادما، عائدا إليه، راجيا سعة رحمته، طامعا في عفوه وغفرانه، والنّدم يعني عند "ريكور" "العودة إلى الله بالخيار الحر، فالعودة دائما بمقدور الإنسان، وما ذكر من أمثلة الكافرين الكبار الذين عادوا إلى الله إلاّ شهادة على أنّ الإنسان يستطيع في أيّة لحظة العودة إلى الله، وسلوك طريقه بدل الغواية والضلال، وفي هذه العودة تكمن عظمة grandeur وسواس الضمير، أو تأنيبه، ومعناه التأثيمي وإحساسه بالمسؤولية"[54] وهي عظمة النّفس اللّوامة التي أشاد الله بها، ونوّه بذكرها بالأقسام في قوله تعالى: "ولا أقسم بالنّفس اللّوامة" (القيامة، آ 25)، فالعودة إلى الله حسب الصوفية، يكون بالتوبة أوّلا، ثمّ العمل على إصلاح النّفس وتأديبها ثانيا، ومتى سلمت فطرة الإنسان "من دواعي النّفس وصفاتها، وصفت وأشرقت وتجرّدت عن الغواشي الطبيعية والعلائق البدنية، واستعدّت لكمالاتها واشتاقت إلى غايتها وقهرت النّفس وقمعت غلباتها، وكسرت سورتها ومنعت ثباتها، وانخلعت من الأمور المادية والأوصاف الدنية، وارتفعت بهمّتها العالية إلى المراتب السنّية والمقامات الشريفة، وارتقت عن حضيض الملابس الشهوية والغضبية إلى ذروة الفضيلة الإنسية، وأنفت كل خلق دني وقصدت كلّ خلق سنّي، وأبت الدنايا والرذائل وشغفت المكارم والفضائل، حصلت

المروّة، ,إذا أحرزت الفضائل المنسوبة إلى العفة والشجاعة وأحكمت أساس الهداية والعدالة، حصلت الفتوة، فالمروّة سلامة الفطرة وصفاتها، والفتوة حليها وبهاؤها وهي مبنى الولاية وابتداؤها، كما أنّ المروّة مبنى الفتوة وأساسها، فمن لا مروّة له لا فتوة، ومن لا فتوة له لا ولاية له."[55]

وتمثّل الفتوة في أجلّ معانيها المروءة ومكارم الأخلاق والفروسية والكمال والأدب، وهي مفاهيم أساسية في كل حياة روحية مستقيمة وبالتحديد في الحياة الصوفية التي تنحصر من ناحية "العام" في قوانين الأخلاق وقواعد التّأدب، ولكن من ناحية "الخاص" تنفتح على مجال المعارف اللدنية والأسرار ألإلهية أي العرفان، وقد ارتبط هذا المفهوم . أي الفتوة . في التصوف بأهل الخاصة أو أولياء الله الذين اعتبروا فتيانا أو من أهل الفتوة[56]

إن السلوك الصوفي في جوهره سير في طريق التكمل الأخلاقي، وقد دأب المتصوفة على ملازمة الأدب وحسن الخلق، لأنّ" أقرب الخلق إلى الله أوسعهم خلقا" [57]والأخلاق في نظر "ريكور" تحاول طرح مسألة تربية الإنسان بواسطة منهجية علمية، تنشئة أخلاقية، تثقيف الذوق، وما تعنيه التربية هو جرّه خارج المجال الذي افتقد ما هو جوهري[58]، وما تعنيه التربية في نظر الصوفي، هو تربية روحية تُعيد لكلّ ما هو جوهري جوهريته، تربية قوامها الأخلاق والآداب، فلم يكتف المتصوفة "بآداب رياضة النّفوس وتأديب الجوارح، بل تجاوزوا ذلك إلى آداب وشمائل تخصهم دون غيرهم، ومنها ترك العلو والترفع، وبذل الجاه والشفقة على الخلق، التواضع للصغير والكبير، الإيثار في وقت الحاجة، حسن الظنّ بالله وبالآخر، التوجه إلى الله تعالى والانقطاع إليه والعكوف على بلائه بالرضا عن قضائه والصبر على دوام المجاهدة ومخالفة الهوى." [59]

إنّ فعل الشّر هو فعل إيلام الآخر، فكلّ شر مرتكب من قبل البعض هو شر يتلقاه البعض الآخر، والعنف كما يقرّ "ريكور" يعيد صناعة الوحدة بين الشّر المعنوي

والتألم، وعليه، فكلّ عمل أخلاقي أو سيّاسي يقلل كمية العنف الممارس بواسطته البشّر بعضهم بعض، ينقص معدلات الألم في العالم[60] وقد حرص المتصوفة على عدم إيلام الآخر، وهم أبعد النّاس عن العنف وإيذاء الغير،، إذ من آدابهم، احتمال أفعال العباد، وقد حكي عن أحد الصوفية أنّه قال: "لا يكون الصوفي صوفيا حتّى يكون الخلق كلّهم عيالا له"[61] وأن يكون كل الخلق أبناء لك يعني أن تكون حريصا على سعادة الخلق وراحتهم، على خيرهم وعدم ايذائهم، على صلاحهم وفلاحهم، على تحمل هفواتهم وأخطائهم مهما كان حجمها، تماما كما تكون مع أبنائك، هي لا شك الأخلاق والآداب التي تجعل السلام سيدا في الكون، ينقشع الشر في فضائه ويشع نور الخير من كل ربوعه، فحين سئل أحد المتصوفة بما يعرف الأولياء في الخلق، أجاب"بلطف لسانهم، وحسن أخلاقهم وبشاشة وجوههم وسخاء أنفسهم وقلّة اعتراضهم وقبول عذر من اعتذر إليهم، وتمام الشفقة على جميع الخلائق، برّهم وفاجرهم"[62]

تلكم هي أخلاق الصوفية، وتلكم هي نظرتهم وتصورهم للشّر ورموزه، تصور يتفق تماما مع التصور الفلسفي الذي يقرن سعادة البشرية بالأخلاق والفضيلة والخير، فباكتساب الأخلاق العالية، وبتهذيب النفس وتصفيتها يحقق الإنسان انسجامه مع نفسه ومع غيره ومع ربه، وبالتالي يسهم في التخفيف من حدة الشر والكراهية، في تحقيق السلم والسلام بين البشر، مهما اختلفت ألوانهم وعقائدهم، لأن المتصوفة كما الفلاسفة أدركوا– بالقلب والعقل – أن الكون الفسيح، يحكمه منطق التناغم والتفاعل، الانسجام والتآلف، التجاذب والاتصال.

قائمة المصادر والمراجع:

1– أبو عبد الرحمان السلّمي: طبقات الصوفية، تح وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان،2003.

2– أبو عبد الرحمان النيسابوري: جوامع آداب الصوفية، دار جوامع الكلم، القاهرة، دت.

3– أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، لبنان،2001.

4- أبو نصر عبد الله السرّاج: اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،2001.

5- أحمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تح أديب نصر الدين، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، 1997.

6- أرسطوطاليس، علم الأخلاق، إلى نيقوماخوس، ج1، تروتقديم أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964.

7-أفلاطون، محاورة فيدروس، تر وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

8- بول ريكور، صراع التأويلات، تر منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد، لبنان، 2005.

9- //، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر عدنان نجيب الدين، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2003 .

10- //، من النص إلى الفعل، تر محمد برادة وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001.

11- //، الوجود والزمان والسرد، ط1، تروتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.

12- جانشوفالي: التصوف والمتصوفة، تر عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1999.

13- جمال الدّين الشاذلي: قوانين حكم الإشراق، مكتبة الأزهرية للتراب، القاهرة، 1999.

14- ضياء الدين السهروردي: آداب المريدين، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دت.

15- عبد الرزّاق القاشاني: آداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005.

16- عدنان نجيب الدّين: مسألة الشّر في فلسفة بول ريكور، ط1، دار الفكر اللبناني، لبنان، 2008.
17- نور الدّين الزاهي: المقدس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب،2005.
18- محمد بن عبد الجبار النّفري: المواقف والمخاطبات، تق عبد القادر محمود، تح آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
19- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986.

المراجع بالفرنسية:

20-:jean chevalier, alin cheerfant , dictionnaire des symboles, ed robbert et jupiter, paris,1969.
21-: Leila khalifa, L'initiation à la Futuwwa, IBN ARABI, ed Albouraq, Beyrouth, Libon, 2001.
22- Michel Puech, Philosophie du mal, http://michel.puech.free.fr. (décembre 2009).
23-:mircea eliade, le sacré et le profane, Gallimard, paris,1965.

الهوامش:

*بول ريكور فيلسوف فرنسي، ولد عام 1913، وتوفي سنة 2005، عرف فكره العديد من المحطّات على امتداد عمره، بدءا بفينومينولوجيا "هوسرل"، مرورا بشخصانية "مونييه"، وصولا إلى الوجودية التي استقى مبادئها من "غبريال مرسيل"، لذا يصعب حصر فلسفته في مدرسة بعينها، هو من أكبر قارئي المؤلفات الفلسفية قديمها وحديثها، وأبرز من ألّف فيها، إذ جاء إنتاجه غزيرا شاملا 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- ينظر: أرسطوطاليس، علم الأخلاق، إلى نيقوماخوس، ج1، تر وتقديم أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964، ص199–ص202.

2- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،2001، ص123

*شبّه أفلاطون طبيعة النفس بمركبة مكوّنة من جوادان مجنّحين وسائق يقودهما، الحصان الأول حصان جيد يجرّها إلى الأعلى،والآخر حصان سيّء يجرها إلى الأسفل، وهو ما يمثل الصراع الذي تعيشه قوى النفس المختلفة (الشهوانية، الغضبية، العقلية)

3- ينظر: أفلاطون، محاورة فيدروس، تر وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،2000، ص62–ص64

4- نفسه، ص4

5- ينظر: – عدنان نجيب الدّين: مسألة الشّر في فلسفة بول ريكور، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان،2008، ص53–ص60،

– Michel Puech, Philosophie du mal, http://michel.puech.free.fr, (décembre 2009)

6- بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر عدنان نجيب الدين، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 2003، ص 20.

7- نفسه، ص 20.

8- ينظر: بول ريكور: صراع التأويلات، تر منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد، لبنان،2005، ص348

9- بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص 20.

10- ينظر: بول ريكور: صراع التأويلات، ص 353 – 354.

11- نفسه، ص 340.

12- ينظر: –بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص 15.

– بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، ط1، تر وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص269–ص271.

13- ينظر/ بول ريكور، الإنسان الخطاء، ص 122.

14- ينظر: عدنان نجيب الدّين: مسألة الشّر في فلسفة بول ريكور، ص 114.

15- بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص 27.

16- أبو عبد الرحمان السلّمي: طبقات الصوفية، تح وتعليق مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان،2003، ص 26.

17- ينظر: بول ريكور، الإنسان الخطاء،ص34–35

18- ريكور: صراع التأويلات، ص 342.

19- ريكور: صراع التأويلات، ص 370.

20- نقلا عن عدنان نجيب الدّين، ص 166.

21- ينظر: نفسه، ص170

-22

–*voir :mircea eliade ,le sacré et le profane, Gallimard, paris, 1965, p17.

23– ينظر: نور الدّين الزاهي: المقدس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005، ص 27.

24– السلّمي: طبقات الصوفية، ص 250.

25– ينظر: جانشوفالي : التصوف والمتصوفة، تر عبد القادر قنيني، أ فريقيا الشرق، المغرب، لبنان،1999، ص106–107

26– جمال الدّين الشاذلي: قوانين حكم الإشراق، مكتبة الأزهرية للتراب، القاهرة، 1999، ص17.

27– عبد الرزّاق القاشاني: آداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005، ص 19.

28– نفسه، ص 13.

29– القشيري، ص 129.

30– ينظر:عدنان نجيب الدين، ص207–208

31– ينظر نفسه، ص 171.

32– ينظر: شوفالييه: التصوف والمتصوفة، ص107.

*voir :jean chevalier, alin cheerfant, dictionnaire des symboles, ed robbert et jupiter, paris, 1969,p431-439

33– نقلا عن: عدنان نجيب الدّين، ص 174 – 178.

34– بول ريكور: صراع التأويلات، ص 235 – 237.

*ينظر في هذا الصدد عن أسطورة السقوط: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1986، ص247-250

35- السلّمي: طبقات الصوفية، ص 283.

36- السلّمي، نفسه، ص 88

37- القشيري، ص 192.

38 - ينظر: عدنان نجيب الدّين، ص 182 .

39- القشيري، ص 189

40- أبو نصر عبد الله السرّاج: اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،2001، ص 56.

41- السرّاج، نفسه، ص 56.

42- أحمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تح أديب نصر الدين، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، 1997، ص 115.

43- ريكور: الإنسان الخطاء، ص 222.

44- عدنان نجيب الدّين، ص 199-200

45-نفسه، ص 205.

46- القشيري، ص 127

47-القشيري، ص 127

48- نفسه، ص 132.

49- السلّمي، ص 163

50- محمد بن عبد الجبار النّفري: المواقف والمخاطبات، تق عبد القادر محمود، تح آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 122.

51- نفسه، ص 123

52- أبو عبد الرحمان النيسابوري: جوامع آداب الصوفية، دار جوامع الكلم، القاهرة، دت، ص 47

53- عدنان نجيب الدّين، ص 179.

54-نفسه، ص 200.

55-القاشاني: آداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ص 13.

56-Voir : Leila khalifa, L'initiation à la Futuwwa, IBN ARABI, ed Albouraq, Beyrouth, Libon, 2001, P 21-22.

57- السلّمي، ص97.

58- ينظر: عدنان نجيب الدّين، ص 212.

59- السرّاج: اللّمع، ص 16 – 17.

60- ينظر: -بول ريكور: الإنسان الخطاء، ص 242،- بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر محمد برادة وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة،2001، ص318-321

61- ضياء الدين السهروردي: آداب المريدين، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دت، ص 55.

62- السلّمي، ص 313.