

المرأة والجنس في الخطاب الصوفي

هدي عينونة*

تحكم الإنسان ثنائيات عدة، سواء على المستوى الوجودي (الجسم والروح)، أو المستوى المعرفي (العقل والقلب)، أو المستوى الأخلاقي (الخير والشر)، وهذا ما يجعله كيانا منشطاً أو بتعبير أدق كائناً متعدد الأبعاد، ومن بينها أنه ذات لها جسد يتألم يحس يشتهي يتلذذ... الخ، وهو ما يصطلح عليه بالرغبة، التي تستغرق كل الكيان الإنساني وتطلب دوماً الإرضاء خاصة إذا كانت رغبة جنسية (الإيروس)**.

والإنسان منذ ظهوره الأول قد ارتبط وجوده بمثل هذا النوع من الرغبات، وذلك من خلال الشهوة الجنسية الأولى التي اعتزت كل من آدم وحواء، و التي ورثها الجنس البشري من بعدهما، وهذا ما جعل من الذات الإنسانية ذات جنسية

* طالبة بمدرسة الدكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة وهران.

** الإيروس: استعنا هذا المصطلح إغرائياً من الإيتيمولوجيا اليونانية، لكي نعبر به عن ما يسمى في الدراسات الحديثة بـالجنسانية، والذي تطور مع أبحاث مدرسة التحليل النفسي التي ركزت على تفسير الحياة النفسية بردها إلى ما يصدر عن طاقة الليبدو الجنسية من غرائز تتطلب الإشباع، وما يترتب عن ذلك من انعكاسات على الشخصية الإنسانية. وإن كان النزوع الإيروسى حديث من الناحية الإصطلاحية، إلا أنه قديم من حيث الظهور على أساس طبيعته الفطرية في الإنسان.

بامتياز¹.

وبالرغم من هذا الطابع الفطري والحيوي للجنس عند الإنسان، إلا أن مفهومه ارتبط دائما في ثقافتنا العربية بنوع من الاحتشام والتحرج، حتى أن ألفاظه ومعانيه أخذت شكل الكناية والمجاز، ففي ثقافتنا العامية مثلاً، لا نستطيع أن نتكلم عن موضوع الجنس في أحاديثنا اليومية، داخل الأسرة، في العمل، المدرسة، الشارع... الخ. فليس أي شخص، ولا أي مكان، ولا أي زمان صالح لمثل هذه الأحاديث، وذلك لارتباط الجنس في وجدان الجماهير العامة بما ينافي الأدب أو الخلق السوي.

وفي مقابل هذا الحظر الخطابي لموضوع الجنس في مجتمعاتنا العربية، وفي ثقافتها العامية، نجد أن ذلك الحظر سرعان ما يتلاشى في ثقافتها العالمية، مؤكداً بذلك على الخطوة الخطائية التي تمتع بها موضوع الجنس، بوصفه موضوعاً اكتسى في بعض الأحيان منزعة تخيلية في النصوص الأدبية، سواء كانت شعراً أو نثراً، كما وجد تظاهرات أخرى ذات صبغة روحية ودينية، في بعض النصوص الفقهية والتشريعية والصوفية. أي أن الجنس سجل حضوره في الثقافة الإسلامية، بوصفه موضوعاً لغوياً وشرعياً وأدبياً، لا بوصفه موضوعاً اجتماعياً وإنسانياً، إذ لا يزال الجنس كمبحث من مباحث التحليل النفسي، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، أو هو في أقل الحالات يعيش لحظة التكوين فقط.

أما إذا ما انتقلنا إلى النص الديني، فسنجد أن هذا الأخير لم يتحرج من ذكر المسألة الجنسية، بل على العكس من ذلك تماماً، فلا يخلو حديث قرآني عن الأنبياء إلا ويرتبط بالحدث الجنسي، والمرأة باعتبارها عنصر أساسي فاعل فيه،

¹ Merleau Ponty, *phénoménologie de la perception*, librairie Gallimard, Paris, p. 180.

حتى أن القرآن خص سورة كاملة من سوره الطوال، باسم سورة النساء، بل إن سير الأنبياء من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ، كلها كانت علاقات مع عوالم نسائية، بدءا من آدم وحواء، إلى إبراهيم وهاجر وسارة، إلى لوط وزوجته، إلى يوسف وامرأة العزيز، وصولا إلى عيسى وأمه مريم العذراء، إلى محمد ﷺ وزوجاته. حيث أن ذلك الحدث الجنسي الذي يعرضه النص القرآني، يحمل في طياته صورتين متجاورتين، صورة تعترف بالجنس كدافع فطري عند جميع البشر، حتى بالنسبة للنبي الذي هو كغيره من البشر، يرغب وترغب فيه النساء يتزوج يجب ويشتهي. وصورة تضع له حدودا دينية، وذلك برسم معايير الأخلاقية والاجتماعية والتي تتأطر داخل مؤسسة الزواج.

كما أن حضور الجنس في الخطاب الديني الإسلامي، لم يقتصر على كونه مجرد فعل دنيوي، بل إنه يستمر في الحياة الآخرة كثواب، أي أنه ينتقل من هنا إلى هنالك، وهذا ما تبينه الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي تصف الجنة ونساءها الحور العين، كما كان يتحقق فيه لكل امرئ ما يشتهي حيث الإشباع الكامل والمطلق للرغبة، ليتجسد الحدث الجنسي كأعظم اللذات، التي يعدها الله كثواب لعباده الصالحين لدرجة يصبح الواحد منهم، موضوعا لذلك الحب الفردوسي حتى أثناء وجوده على الأرض¹.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على الامتزاج بين القدسي والجنسي في الثقافة الإسلامية، مما يعني أن حياة المسلم تتضمن في جوهرها، حوارا مستترا مع

¹ لقد روي في التراث الإسلامي أن نساء الجنة وهن الحور العين، تنتظر وصول المؤمن بفارغ الصبر، وإذا اشتقن أن يرين سادتن في الدنيا، يخرجن من أبواب القصور، فيقول هن رضوان أدخلن منازلكن، فيقلن لا ندخل حتى نرى سادتنا فيخرجهن رضوان إلى أعلى الجنان، فتتظر كل حواء إلى سيدها وهو لا يعلم. وللتفصيل حول شهوة أهل الجنة. انظر: ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ووصف الجنة، تح: يوسف علي بدوي، دار بن كثير، دمشق، ط4، 2000.

الله في جانب، وحوارا ثانيا بين الذكر والأنثى في الجانب الآخر، بغية أن تصير الحياة محاولة دؤوبة لدمج الدين والجنس في المجتمع، على اعتبار أن الحيوية الاجتماعية تجد تعبيرها العميق والأصيل في هذين المعطين، المعطى الديني والمعطى الجنسي والذي اصطلح عليه بعض العلماء تسمية ثقافة المشاعر¹، ولعل خير معبر عن هذا الامتزاج بين القدسي والجنسي في الثقافة الإسلامية، سيكون بدون منازع التيار الصوفي، فهو بروحانيته المضاعفة قد استطاع احتواء الخطاب الجنسي، بطريقة لا تخلو من الجمالية والشاعرية، مقدما بذلك نموذجا فريدا من البيداغوجيا الجنسية والروحية في ذات الوقت. فما هي الاستراتيجية الإستيمية والمنهجية التي اعتمدتها التجربة الصوفية في معالجة المسألة الإيروسية بحسبها ودنياويتها الصرفة؟

للإجابة عن هذه الإشكالية ارتأينا كإجراء منهجي، أن نحصر موضوع البحث، حيث لم نشأ تناول موضوع الجنسانية في التجربة الصوفية بشكل عام، وإنما فضلنا العمل داخل نموذج محدد، فوقع خيارنا على تصوف الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي*، وذلك لأن المسألة الإيروسية عنده، قد بدت مستوفية لشروطها التعبيرية والتبليغية والإقناعية، حيث كون ابن عربي من أجل تبريرها، جهازا نظريا متماسكا، ومتناسقا مع مرجعياته المعرفية والدينية، مبرزاً بذلك وعيه المنهجي بكل

¹ شبل مالك، الجنس و الحریم روح السراري، تر: عبد اله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، د(ط)، 2010، ص 05

* هو الشيخ الأكبر ابو بكر محمد بن العربي ولد في مورشيا بالأندلس عام 560هـ 1165م، وهو من قبيلة حاتم الطائي العربية و توفي في دمشق عام 638هـ 1240م لقب بمحي الدين والشيخ الأكبر وبرزخ البرازخ وسميت طريقته الصوفية الأكبرية من اهم مؤلفاته الفتوحات المكية و فصوص الحكم إلى جانب مجموعة كبيرة أخرى من المؤلفات .

أذواقه ومواجهته، لذلك جعلنا من نصوصه نموذجاً نتقصى من خلاله الإجابة عن تلك الإشكالية السابق ذكرها.

مما هو معلوم أن المسلم بمجرد دخوله في الإسلام ونطقه بالشهادتين يدخل في عملية قدسية معممة¹. بحيث يصبح كل فعل دنيوي خاضع لما هو ديني إلا أنه في التجربة الصوفية سيكون التعميم مضاعفاً، ذلك أن حياة الصوفي بأكملها ترتسم كتجربة ذات، تريد أن تحقق ولادتها الجديدة كولادة روحية، فعلى حد تعبير وليم جيمس (1842 - 1950) "التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق، هو الإنجاز الصوفي العظيم، ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحداً مع المطلق ونكون على وعي بهذه الوحدة"². فالتصوف بهذا المفهوم هو نزعة من النزعات، تعبر عن تلك الرغبة الحارقة في معانقة المطلق، بغض النظر عن خصوصيته وهويته التي تختلف من ثقافة إلى أخرى، الأمر الذي يجعل الجانب الإلهي يستغرق حياة الصوفي بأكملها، فالصوفي عبد كان مع الناس فبان عنهم، وفارقهم، واختلف عنهم فكل حركاته وسكناته، هي شهود لذلك المطلق الذي لا يمكن أن تنقلت منه حتى غرائزه وشهواته، التي ينفرد بها في حياته الحميمة، ذلك أن التجربة الصوفية قد فتحت فضاء جديداً للرغبة بين الرجل والمرأة، انتقلت فيه من المستوى الإيروسى الحسى إلى مستواه الكوني الأنطولوجي، بحيث تصبح الرغبة في الجسد الأثنوي المحسوس، مجرد إشارة ورمز للتعبير عن رغبة أعمق، يصبح فيها الإيروس متعالياً عن كل محسوس، وإن كان ينطلق منه ويياشر فعله فيه، وذلك لأن الذات

¹ الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، (دط)، 1999، ص 56.

² ولترستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (دط-س)، ص 62.

عندما تريد أن تعيش الشمولية في تجربتها الإنسانية الروحية، فإنها تعيش حتى جنسانيتها مندججة في بوتقة الروحانية المطلقة¹.

فالرغبة الجنسية وكل ما يتعلق بها من مفاهيم، كالنكاح، المرأة، المحبة، العشق... الخ، تغدو نماذج للرمزية الصوفية التي تحدث التضاييف بين الطبيعي والروحي، الجمال الأنثوي والجمال الإلهي، الحب الجسدي والحب الروحي، ولعل قصائد ديوان "ترجمان الأشواق" لرحمي الدين بن عربي، خير دليل على ذلك، فما يحويه من أشعار غزلية، تفوق في شهوانيتها لغة العشاق من الشعراء العذريين، تحمل صياغة رمزية موحية، للتعبير عن حب إلهي مستحوذ، قاهر، من ديكالكتيك عاطفي وجداني، فالحب لا يحب حبيبه كما هو في واقعه فحسب، وإنما يحب فيه دوما صورة متخيلة، أو شيئا مجازيا أو معنى باطنا يجعله في تردد دائم بين الواقع والرمز². وقد وجدت رمزية الفعل الإيروسي، وجمالية الأنوثة في الخطاب الصوفي عند ابن عربي، دعامتها النظرية من خلال جدل ذي ثلاث صيغ، بين التجلي الإلهي، وجمالية الأنوثة، و مشروع الإنسان الكامل، العارف بحقيقتيهما حيث شكلت هذه الأفكار الثلاث المحور الناظم لمنظومة ابن عربي الصوفية.

1. التجلي الإلهي:

الحديث عن التجلي الإلهي عند ابن عربي هو حديث عن تجربة ذوقية انتهى فيها ابن عربي إلى تصور الوجود بمراتبه المختلفة كحركة حبية فجرها حب الأسماء الإلهية لظهور آثارها وقد اعتمد ابن عربي في ذلك على المرويات "كنت كنزا مخفيا

¹ Chirpaz, François, *Le corps, BUF, Paris, 1^{ère} édition, 1963*, p 67.

² حرب علي، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1 1990، ص 65.

لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني"¹. فإذا كان الله قد عرف ذاته بالعلم القديم واستأثر بمرتبة الأحدية لنفسه إلا أنه أحب أن يعرف بعم حادث بعدما تحمل أسماءه من وحدته الناشئة عن الجهل به، فأراد الله أن ينفس عن أسماء وصفاته ما تجده من عدم ظهور آثارها فقام الله بإظهار آثارها في الوجود، وبذلك يتحقق له كمال المعرفة بمرتبتها القديمة والحديثة، حيث يقول ابن عربي: "المتجه إلى إيجاد كل ما سوى الله تعالى هو الألوهة بأحكامها ونسبها واضافاتها وهي التي استدعت الآثار فان قاهر بلا مقهور وقادرا بلا مقدور صلاحية ووجودا وقوة وفعلا محال"².

إن مثل هذا التصور عند ابن عربي، يؤسس لمقولة "ليس في الوجود إلا الله"، بحيث يصبح كل ما في الوجود بمراتبه المختلفة، ابتداء بعالم الخيال المطلق، مروراً بعالم الأمر، وانتهاء بعالم الخلق تجلياً لله وتحقيقاً لأسمائه، مما يعني أن الكثرة المثبة في الوجود، أمر عقلي متوهم أي أنها كثرة اعتبارية وليست حقيقية، فالموجود هو الله، وهو واحد من حيث ذاته، متكرر من حيث تجليه في الصور، كثرة أسماء وصفاته فما صدرت الكثرة إلا عن الكثرة، وهي الأحكام المنسوبة إلى الحق المعبر عنها بالأسماء والصفات حيث يقول: "إما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي، في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء، ما ظهرت شيعية ذلك الشيء"³. وفي مثل هذا التصور الذي يصبح فيه الله، هو شرط إيجاد المخلوقات، لأنه الموجود بذاته (الوجود الواجب)، وتكون هي علامة ظهوره، لأن وجودها لم يكن إضافة إلى عين الحقيقة، وإنما كان مجرد إظهار لتلك الحقيقة، يتجلى مذهب

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 267.

² ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ص 41.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ص 188.

وحدة الوجود على الطريقة الأكبزية الذوقية الذي تصبح معه الموجودات كلها مجرد تجليات الهية تحقيقا لحضرته الأسماوية.

وإن كان مثل هذا التصور للوجود عند ابن عربي لا يخلو من الجمالية والشاعرية، إلا أن ما يهمننا فيه هو الموقع المركزي، للحب في المعرفة والوجود، فإذا كان الوجود قد حركه توجه حي للذات الإلهية، من حيث الصفات والأسماء في أن تعرف، فإن تلك المحبة ستعكس على الله، فلا تكون محبته في الحقيقة إلا لنفسه، فيترتب عن ذلك إن كل محبوب إنما هو في الحقيقة الله لا غير، حيث يقول ابن عربي: "إن الله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب، لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وإن كان المحبون كثيرون فما أحب أحد غير خالقه، ولكن لا يعرف متعلق حبه، وينحجبون بالموجود الذي يوجد محبوبهم فيه، فيتخيلون أن ذلك الموجود محبوبهم، وهو على الحقيقة بحكم التبعية"¹.

إن الاعتراف بالحب وعموقه المركزي في المعرفة وفي الوجود، يفتح المجال لإبراز الدور الخلاق للآخر، وإن كان ابن عربي لم يستخدم مصطلحي الآخر والغير بشكل واسع، بل سخر للدلالة على الغيرية أسماء المرأة والصورة والمنفعل، والتي تدل على معنى انعكاس الذات في الغير، حينما ينفعل ذلك الغير من تلقاء ذاته، ويقبل تأثير المشاهدة أو الفاعل، فتحصل الرؤية كعلاقة بين الرء وصورته، ويتمكن الرء من معرفة ما يراه، وتمنح الصورة لصاحبها المعرفة بذاته، حيث يقول ابن عربي: "ليس في الوجود إلا هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر لموجود عين إلا بتجليه، فالمرأة حضرة الإمكان، والحق ناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكاناتك، فإما ملك، وإما فرس، وإما إنسان، مثل الصورة في المرأة من الهيئة في

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 333.

الطول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها، مع كونها مرآة في كل حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان، والتجلي الإلهي يكسب الممكنات الوجود، والمرآة تكسبها الأشكال، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعرض، والإمكان هو لا يخرج عن حقيقته"¹.

هكذا، فإن حركة المشاهدة (المرآة) تحمل في ثناياها المعرفة بالذات وبالآخر، والمعرفة بطبيعتها تقتضي مثل هذه المغايرة بين الذات وموضوعها، وبذلك يتحقق هدف الإيجاد وهو معرفة حقائق الألوهة في صورة غريبة، ومثل هذه المقاربة تتعارض في أسسها، مع الفكر الذي يمكن نعتة بالفكر الأحادي، والذي يهمل دور التعدد والاختلاف، وهذا أن دل على شيء، فإنما يدل على أن ابن عربي، قد حافظ على مستوى الإثنية بين الله والوجود وإن كان قد قال بالوحدة بينهما.

2. رمزية الأنوثة عند ابن عربي:

أبرزنا فيما سبق، أن الوجود كله عند ابن عربي قد ظهر بسبب الحب، وهذا الأخير لا يقوم إلا بفصل تعدد، تترجمه علاقة الذات بالآخر، وهي علاقة تمثلها على المستوى الرمزي حضور الذكورة والأنوثة، لا في مستوياتها الحسية فقط، وإنما في إبعادها الكونية، وهو ما يضيف عليها صفة التجريد والشمولية، فتسري في الكائنات وفي العوالم المتنوعة، بما فيها العالم الميتافيزيقي مما يمنحها نعت الحقيقة الأصلية، التي صدرت عنها وبها الموجودات كلها، وقد استثمر ابن عربي في ذلك الآيات القرآنية، التي تتحدث عن الثنائية الزوجية كنظام للوجود، في قوله عز وجل: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة يس، من الآية 36)، ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية ج3، ص 80.

زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿سورة لقمان، من الآية 10﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (سورة النجم، من الآية 45).

يثبت الكلام الإلهي أن إيجاد الكون واستمراره، يرتكز على تكامل عنصرين أنثوي وذكروري، وقد استثمر ابن عربي مفهومي الذكورة والأنوثة في بعدهما الكوني، بعدما قام بتوسعتهم حيث نظر إليهما كفاعلية وانفعال، فيصبح كل موجود مركب من وجهين، وجه يؤثر ليتصف بالفاعلية والذكورة، ووجه يتلقى التأثير وينعت بالانفعال والأنوثة، وبمثل هذا التصور تصبح الموجودات كلها باستثناء الذات الإلهية، في رتبة محل تنفعل بفعل الغير، نظرا لسريان الإمكان في الموجودات وعلى المستويات كافة، وبقابلية الكائنات لتلقي آثار الأسماء الإلهية، وسماعها لفعل الأمر التكويني كن* مما يجعل الأنوثة سارية في كل أشكال الوجود حيث يقول ابن عربي: "أن كل منفعل فرتبه رتبة الأنثى وما ثم إلا منفعل"¹.

هكذا تسري الأنوثة، كتعبير على الوجه الإمكان في الأشياء في الكون كله، وهي وإن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال، إلا أنها متعددة ومختلفة في مستويات تجليها، إما الفاعلية فلا تدخل إلا بتأثير الأسماء الإلهية "أسماء الجلال" في الممكنات، فيحدث عن هذا التأثير اختلاف عرضي بين الموجودات، ينقلها من مقام الأنوثة والانفعال، إلى مقام الذكورة والفاعلية، مع أن الأصل في الأشياء هو انفعال الأنوثة وليس فاعلية الذكورة.

وإن كان ابن عربي قد استقى زوج المفاهيم فاعل/منفعل من الفكر الفلسفي، حيث تم تداول هذا الزوج بشكل واسع، وقد صيغت علاقة الفاعل بالمنفعل في الفلسفة، على أساس الفصل بين طرف يملك القدرة على الفعل والتأثير، وطرف يغلب عليه الإمكان والانفعال، وانبني هذا الفصل على منطق تفاضلي، امتد

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية ج1، ص 507.

مفعوله ليشمل علاقة الذكر بالأنثى، بحكم نسبة الفعل إلى الأول، والانفعال إلى الثاني. إلا أن ابن عربي قد كسر هذا التقليد، ذلك أنه نظر إلى الفعل، كحركة تقتضي حضوراً مشتركاً لكل من الفاعل والمنفعل، وهذا الاشتراك في الفعل، ساري حتى بين الفاعل الإلهي والمنفعل الكوني، فإذا كانت الفاعلية لا تصدر إلا عن الأسماء الإلهية، فإن أحكامها لا تظهر، إلا إذا قبلتها الممكنات كل حسب استعدادها وخصوصيته، وبذلك يؤثر المنفعل في طبيعة التجلي، فيصير الممكن بفضل استعداده فاعلاً، و يتحول وجه الانفعال إلى فاعلية، وذلك لأن كل من الفاعل والمنفعل، واقع تحت سلطان الحب، فانفعال الحب يتمثل في كونه يضع نفسه راضياً تحت تصرف إرادة المحبوب، غير أن الحب يستحق لموقعه اللغوي اسم الفاعل، ومعه يحوز صفة الفاعلية، فيضم الحب الانفعال من الناحية الدلالية، والفاعلية من الناحية اللغوية، أما المحبوب فيتمتع بقدرة التأثير والسلطة، لتحكمه في قلب الحب، وبذلك تعود إليه رتبة الفاعلية، وفي الوقت نفسه، يقبل المحبوب من الناحية اللغوية وباعتباره اسم مفعول توجه فعل الحب نحوه فينفع، فيضم المحبوب بذلك الفاعلية من الناحية الدلالية، والانفعال من الناحية اللغوية¹.

وفي سياق هذا التصور الذي يفيض حبا، يعتبر كل فعل وكل تكون على المستويات كافة، عناقاً بين ذكورة وأنوثة، لا تكون الأفصلية فيها لواحد على حساب الآخر، في تراتبية عمودية بل توضع السلطة بينهما، ليصير المنفعل فيها فاعلاً، والعكس بالعكس فيتحقق بذلك التكامل والاشتراك بين الزوجين .

3. المرأة : رمزية الحب والنكاح

بيننا فيما سبق أن سريان الإمكان في الموجودات، وعلى المستويات كافة، يجعل الأنوثة صفة تندمج في كل أشكال الوجود، وبذلك يتخذ المصطلح طابع

¹ نهضة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 72 .

التجريد، لعدم اقتصاره على الحس والمحسوسات، ولا امتداده إلى عالم الكليات المعقولة والحقائق الخفية. ولكن الأنوثة، وإن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال، إلا أن لها تجليات مختلفة في الوجود، وقد سمي الصنف البشري الذي تظهر فيه المرأة، فالأنوثة سارية في العالم كله وكانت في النساء اظهر¹.

وإذا كان حديث ابن عربي عن الأنوثة والذكورة، في سياق الاختلاف، بين منفعل وفاعل من الناحية الروحية والمعرفية، فإن حديثه عن المرأة والرجل من الناحية الإنسانية، انبنى على أساس تكوينهما من وحدة، انشقت وظهر منها الرجل والمرأة، كشقيقتين متماثلتين ومتكافئتين ماديا وروحيا، وهذا ما يصدقه قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (سورة الأعراف، من الآية 189).

إن مثل هذا التصور عند ابن عربي، يفيد أن مفهوم الإنسان في الفكر الأكبري، يتعدى الاختلاف الطبيعي و حتى الرمزي بين الذكورة و الأنوثة، وهذا ما يوضحه قوله: "حد الإنسان بالصورة الإلهية خاصة، ومن ليس له هذا الحد فليس بإنسان، وإنما هو حيوان يشبه في الصورة ظاهر الإنسان، فاطلب لصاحب هذا الوصف حدا يخصه، كما طلبت لسائر الحيوان"².

إذن نحن أمام تصور جديد لمفهوم الإنسانية، تقابل فيه الإنسان الحيوان مع الإنسان الكائن على الصورة الإلهية، وليس الفرق بين الإثنين في النوع، بل في المرتبة، بمعنى آخر هو فارق معرفي لا وجودي، ذلك أن إشكالية الإنسان في التجربة الصوفية، تجد انطلاقتها الأولى من المعرفة، كأساس للتمييز بين الإنسان الحيوان و الإنسان الكائن على الصورة الإلهية، وإذا كان الحديث عن المعرفة، هو

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 256.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 154.

حديث عن جدل الذات بوضعها، يصبح حينها المتن الصوفي أسير موضوع واحد، هو الله من حيث أسمائه وصفاته، وذلك بناء على مقولة التجلي الإلهي، في أعيان صور الممكنات، فيكون الإنسان بذلك هو المقصود، بتحقيق المعرفة الحادثة بالله، والتي تثني المعرفة الأزلية القديمة، فبرد الوجود إلى الله، وبرد الله إلى الإنسان، ننتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان، وهو التفسير الذي قدمه ابن عربي لمقولة "من عرف نفسه عرف ربه"¹.

ويمثل هذه المعرفة، تصبح الحقيقة الأنطولوجية ليس في الوجود إلا الله، حقيقة وجدانية يتمكن بها الإنسان من رؤية الله متجليا في كل ما سواه، فهي معرفة يتحقق معها فناء الجهل، ببقاء العلم ورؤية الله متجليا في مخلوقاته، فترسم بذلك حياة الصوفي بوصفها سفرا نحو المطلق، وبحث دائم عن المعاني والأسرار الإلهية، التي تقف وراء الصور المشاهدة، أو بمعنى آخر البحث عن الحد الغيبي، الذي يقف وراء الحد الموضوعي المحسوس.

هذه المعرفة التي يتحدث عنها ابن عربي، والتي يرتقي بها الإنسان عن حيوانيته، ويحقق بها كماله، تظهر كخاصية إنسانية، يتقاسمها الرجال والنساء على حد السواء، انطلاقا من الوحدة الأصلية التي تكونا منها، فكل ما يصح أن يناله الرجل، من المقامات والمراتب والصفات، يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء، كما لمن شاء من الرجال².

بناء على هذه الرؤية، حرص ابن عربي على التنبيه عبر نصوص كثيرة، أنه متى تكلم عن الإنسان، وما يحصله روحيا وماديا، يقصد به المرأة والرجل، لهذا نجد في الكثير من الأحيان، يستعمل اسم "نفس" للدلالة على الإنسان، وذلك

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 101.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 89.

لكي لا يغلب الذكورة على كلامه، حيث يقول: "قليل لبعضهم كم الأبدال فقال أربعون نفسا، فقليل له لم لا تقول أربعون رجلا، فقال قد يكون فيهم النساء"¹. كما إن المرأة في الخطاب الأكبري، ليست مساوية وشريكة للرجل في المعرفة فقط، بل هي وسيلته وطريقه إليها أيضا، وكما أن العين لا تدرك نفسها بنفسها، فكذلك الإنسان لا يعي ذاته وتميزه، إلا بحضور الغير، فرؤية الشيء نفسه بنفسه، ليست كرويته في شيء آخر يكون له كالمرأة، وتمتد جدلية الرؤية هذه، لتشمل العلاقة بين المرأة والرجل، ذلك أن مشاهدة الذكورة لذاتها ووعيها بنفسها، يمران عبر رؤية الأنوثة في تميزها، وبهذا المعنى يفسر ابن عربي، سر مخالفة آدم للنهي الإلهي عن الاقتراب من الشجرة، ويرى إن الشجرة تحيل كما يفهم من دلالتها اللغوية، إلى التشاجر والمشاجرة، ويصبان في معنى الانقسام، وحصول الاختلاف، وباقتراب أول إنسان وهو آدم من الشجرة، تنكشف له ذكورته، أمام أنوثة حواء، ويتوارى تشابههما أمام العيرية وتتولد الرغبة².

هكذا، يحدث للرجل وعي ذاتي، لمشاهدته المرأة في موقع الآخر، فيتخذ من وصلها وسيلة للحديث عن كينونته الإنسانية، إذ أنا نمسك بذاتيتنا، في مواجهة الآخر وبواسطته، والذي يصبح تحديا للأنا لمعرفة ذاتها، والبحث عن الحب إنما هو بحث لمعرفة الذات، والرغبة في الحب، هي الرغبة في أن يعترف بنا، لا من أجل ما نفع، ولكن من أجل ما نكون³.

فالمرأة بهذا المعنى مقوم لهوية الرجل، فهو يرى بها أنه في رتبة الفاعلية، التي تقتضي وجود منفعل عنه، وليس ذلك إلا بالمرأة، فكان حبه لها من هذا الوجه،

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص07.

² نهضة براضة، المرجع نفسه، ص109.

³ السعداوي نوال، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1980، ص141.

يؤول به في النهاية إلى تحقيق كماله، فالغرض من كون الإنسان على الصورة الإلهية، هو إظهار ما هو عليه الله في صفاته، وحقائق أسمائه، ومنها صفة القدرة والإيجاد، فشنع الله وجوده بالمرأة عبر فعل النكاح، حتى يكون فاعلا، وتكون هي المنفعلة عنه محل وجود أعيان الأبناء، وبذلك يكون على صورة الله في الإيجاد، باعتبار أن الكون كله عند ابن عربي، في عملية نكاح مستمرة، بحيث يحيل إلى فاعل ومنفعلة، فالله هو الفاعل من خلال الكلمة المقدسة "كن"، والطبيعة هي المنفعلة عنه، باعتبارها محل ظهور أعيان الأجسام، وبهذا الشكل يكون النكاح بين المرأة والرجل، ترجمة مصغرة لعملية الخلق، حيث أن نسبة المرأة فيه إلى الرجل، كنسبة الطبيعة إلى الحق، وكما إن الله يفتح صور العالم في الطبيعة، فإن الرجل يفتح في المرأة صور الآدميين، وإظهار المرأة لفاعلية الرجل بكونها محلا للفعل، هو الذي يجعل شهود الحق فيها وبها أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعلة، ومن نفسه من حيث هو منفعلة خاصة¹.

هكذا، تصبح المرأة مجلى للوارد الإلهي، ومظهرا للغيب، ومرآة تعكس المعرفة بالذات والآخر، وتستقي رتبها من كونها محلا للتكوين الطبيعي والروحي، وعنصرا للخلق والإبداع، ومصدرا للحب، وهو ما يجعل في النكاح التجلي الأعظم، فهو باعتباره تراوجا بين اثنين، يعبر عن آية الثنائية كنظام كوني، وهذا ما يثبت عظمة التفرد الإلهي، أمام الأزواج الطبيعية والإنسانية، كما أن الحركة العشقية التي تحرك النكاح، تحاكي عشق العابد لمعبوده، وقهر اللذة، والشهوة المفضية، والذلة والاستسلام للمحبوب، تماثل لذة القاهر لقهوره، وذلة العابد أمام معبوده، وهو ما يترجم فقر الذات، أمام غنى الرب عن من سواه، وهذا كله يجعل المتمكن، العابد

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، ص 200.

من أهل الله، صاحب المقام، يعرف قدر النساء، وسرهن ولا يزهد في حبهن بل من كمال العارف حبهن¹.

هكذا، تتحكم مقصدية الشهوة عند الصوفي في وصاله للمرأة، فهو لا يطلب الوصل، لمجرد قضاء حاجة الغريزة، التي يشترك فيها مع جميع الحيوانات، وإنما يرتقي بشهوته إلى ما يعبر عن حقيقته الإنسانية، ويرتقي بحبه لها إلى ما يتجاوز الحب الطبيعي، ليحبها بالحب الذي وهبه الله له، ليصير حب المرأة في هذا المقام، تخلقا الهيا فتعلو الشهوة بعلو المشتهي وتسفل باستغفاله. ويمثل هذا التصور لرمزية المرأة والنكاح، يفسر ابن عربي سر تحبيب النساء للرسول ﷺ في قوله: "حب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب و جعلت قرة عيني في الصلاة". فلا يعقل أن يحب إلى الرسول، ما يبعده عن ربه، بل ما يقربه إليه، فحب الرسول للنساء، إنما هو حبه لربه من صيغة "حَبَّ"، فما وقع الحب إلا لمن تكون منه، وهو الله لهذا قال حبب، ولم يقل أحببت من نفسي، لتعلق حبه بربه حتى في محبته لامرأته².

هكذا، تحولت محبة النساء مع ابن عربي إلى ارث نبوي، يلتقي فيه العشق بالعبادة وبالمعرفة، فلا يقتصر على تلك النظرة الحسية، التي تختزل الجسد الأنثوي، إلى مجرد مادة للنهم الجنسي، بل أن حضور الأنثى في الخطاب الأكبري، اخترق كل تصورات الشيخ، للوجود والإنسان والسلوك والخيال، وتقاطع عبرها النسائي بالإنساني بالوجودي، معلنا بذلك الحضور المركزي للأنوثة، وهادما في نفس الوقت أساسيات النظام الأبوي، و قواعد القائمة على مركزية الذكورة.

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2 ص 109.

² ابن عربي، فصوص الحكم، ص 200.

الخاتمة

لقد استطاعت التجربة الصوفية أن تنتزع المسألة الإيروسية من معناها الحسي، وتعطي لها معاني ودلالات أخرى كونية، في بناء رمزي أنتج ثنائيات متضاربة، عبرت كلها عن روحية الجسد، وجسدية الروح، التي يستنفذ فيها الصوفي ذاته، ويحقق بها كماله بشهود الربوبية، وشعور العبودية في أكثر المشاهد حميمة، والتي يتبلور معها الفعل الجنسي في صلب تمظهرات المقدس، بل إنه أحد تمظهراته الأساسية، سواء في خاصيته الجمالية أو الرمزية، فهو يقف على عتبة الديني والديناوي، الواقعي والمتخيل، النفسي، والجسمي، الأمر الذي يجعله ذو تفرعات متعددة تمتد من المتعة إلى التوارث الاجتماعي للخيرات، إلى تحديد هوية الجنس البشري¹. فتصبح مقارنته في هذه الحالة، عبارة عن ممارسة تأويلية وسميائية، تحول السؤال معها من البحث في الطابع الحسي للجنس، والذي يشكل بعده الأفقي، إلى البحث عن نوعيات صياغته الثقافية المختلفة، التي تشكل انفتاحه العمودي نحو إمكانات الوجود العميقة.

وفي الحقيقة أن رمزية المرأة والجنس كما قدمتها التجربة الصوفية، وإن كان صعب تقبلها إلا بذوق صوفي عال، إلا أنه لا يمكن إغفال الدروس القيمة والجمالية التي تحتوي عليها، بحيث يمكن استلهاها في واقعنا المعاش، خاصة في ظل التطورات السياسية، والاجتماعية والدينية التي تشهدها الفترة المعاصرة، والتي أصبح ملاحظا فيها أن الجنس، أخذ يفقد سمة الجدبة على نحو متزايد بالنسبة إلى أبناء الجيل الحالي، مستبدلا إياها بسمة الترفيه والفردية والأنانية، أي أن كمال المعنى الذي كان يوجد خلف الفعل الجنسي، أخذ في الضياع لتصبح العلاقة الجنسية أكثر سهولة، وأقل بهجة بين شريكا الفعل الجنسي، واللذان أصبحا في

¹ الزاهي فريد، الجسد الصورة والمقدس في الإسلام، ص 65.

الغالب غريبان في الليل، بل وحتى في وضوح النهار أيضا، ذلك أن الشريك في الجنس الحديث بات يعد هدفا وليس إنسانا¹.

ولا يتحقق الخروج من مثل ذلك الاغتراب، في الممارسات الجنسية المعاصرة، إلا بأنسنة العلاقة الجنسية، أو بمعنى آخر إعادة اكتشاف معنى الحوار مع الشريك، ذلك أن اللقاء الأصيل مع الآخر، يمكنان الإنسان من اكتشاف معنى وجوده الذاتي والغيري على حد السواء وهو ما يعادل الحصول على الحرية، وبهذا نسمو بالجنس من مرتبته الدنيا كفعل بيولوجي، نتشارك فيه مع جميع الحيوانات، إلى مرتبته العليا التي يتأسس فيها الفعل الجنسي كفعل إنساني له أبعاده القيمية والجمالية والمعرفية والوجودي.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، 2، 3، دار صادر، بيروت، د (ط-س).
3. ———، ترجمان الأشواق، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1997.
4. ———، فصوص الحكم، تقديم: العفيفي أبو العلاء، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
5. الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د(ط)، 1997.
6. السعداوي نوال، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1980.
7. ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة، مدبولي، القاهرة، د (ط _ س).
8. عبد الوهاب بوحدية، الإسلام والجنس، تر: هالة العوزي، ديار الرئيس للكتب والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 2001.
9. شبل مالكة، الجنس والحريم روح السراري، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، د (ط)، 2010.
10. نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

¹ بوحدية عبد الوهاب، الإسلام والجنس، تر: هالة العوزي، دار اريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 339.

11. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2004 .

12. أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، ط5، 2003

13. Chirpaz, François, *Le corps*, BUF, Paris, 1^{ere} édition, 1963.