

الحضور الأنثوي في الكتابة الصوفية

Female presence in Sufi writing

بغداداي خديجة¹ إشراف: أد/ العلاوي أحمد²

¹Baghdadi Khadidja, ²lalaoui Ahmed

^{1&2}مخبر التطور والثقافة والسياسة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر

1&2 Laboratory for Development, Culture and Politics, Faculty of
Social Sciences, University of Oran2, Algeria
baghadai.khad3@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2019/11/18

تاريخ الارسال: 2019/09/08

ملخص:

تعد التجربة الصوفية مظهرا من مظاهر الدين الشعبي الذي ينظم سلوك الإنسان، وتقوي باطنه، وتجعل الفكرة الدينية قابلة للإنماء من جهة والتأثر والتأثير في المجتمع، وقد لا نجد غضاضة من القول أن التجربة الروحية إلى جانب الكتابة الصوفية كفلت للتصوف ديمومته واستمراريته إلى يومنا ، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على الرأسمال الرمزي الذي تعج به كتابات وممارسات الصوفية عبر مختلف العصور، ويأتي مقالنا هذا محاولة للوقوف على طبيعة هذه الرموز خاصة ما تعلق منها بحضور المرأة وما تحمله من دلالات رمزية في الكتابات الصوفية من حيث أنها –أي الكتابة الصوفية – تجربة وجودية تستمد عناصرها من التجربة الصوفية ذاتها.

كلمات مفتاحية: التصوف؛ الخطاب الصوفي؛ التجربة الصوفية؛ المرأة

Abstract:

The Sufi experience is a manifestation of the popular religion that regulates the behavior of man, strengthens the internal, and makes the religious idea scalable on the one hand and influences and influence in

¹ المؤلف المرسل: بغداداي خديجة baghadai.khad3@yahoo.fr

society, and we may not find absolutely to say that the spiritual experience along with the Sufi writing ensured the perpetuation and continuity to the day, This is indicative of the symbolic capital that is rife with the writings and practices of Sufism throughout the ages, and this article is an attempt to find out the nature of these symbols, especially those related to the presence of women and the symbolic connotations they carry in the Sufi writings in that they – that is, the mystical writing – the experience of having Yeh derives its elements from the same mystical experience..

Keywords: Sufism; Sufi discourse; Sufi experience; women

مقدمة:

لا مرأ في أنّ التصوف قد انبثق من حضيرة دينية إسلامية؛ إذ يمثّل التصوف نزعة إنسانية، تعاقب ظهورها في حضاراتٍ مختلفة، بصور متفاوتة في التعبير عن شوق الروح للتطهّر والزهد فيما يتسابق عليه الناس من خضرة ونضرة الدنيا، ورغبة في التعالي عن شهوات المادة، وتبذّ حطام الذات؛ بُغية الارتقاء في سلّم الصفاء الروحي، والتسامي في مراتب الكمال الخُلقي.

ومثلما كفلت الممارسات الروحية للتصوف ديمومته واستمراره؛ كان للكتابة الصوفية حظ في هذه الكفالة "فلقد استخدم الصوفيون في كلامهم على الله والوجود والانسان، الفن، الشكل، الأسلوب، الرمز، المجاز، الصورة، الوزن، القافية، والقارئ يتذوق تجاربهم ويستشف أبعادها عبر فنيته، وهي مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي... فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس" (أدونيس، د ت، ص23)

ومن هذا المنطلق تصبح العبارة الصوفية القنطرة التي تحيلنا إلى مختلف المراقي والمقامات التي تحددها لحظة الخطاب، وفهم هذا الخطاب والكشف عن مكوناته يقتضي بالضرورة التماهي في العبارة الصوفية، والمرأة في هذا الخطاب حاضرة ماثلة في الكتابات الصوفية شعرا كان أو نثرا، فقد تعامل معها الكاتب الصوفي انطلاقا من فلسفة العشق الإلهي الذي ينأى عن حبّ المحسوسات ويتعالى إلى عشق الذات الإلهية، من هنا كانت رمز المرأة قناة تواصل بين الظاهر ممثلا في الجانب الفيزيولوجي للمرأة والحب الإلهي الذي ترجمه التجربة الصوفية في أعلى مراقبها .

1-تعريف الخطاب الصوفي:

بعيدا عن الزخم المفاهيمي والمصطلحي الذي نتج عن حركة الترجمة غير الدقيقة لمختلف العلوم الوافدة من ثقافة الغرب *، يمكن تعريف الخطاب الصوفي على أنه نظام القول أو الحديث المدعم بالحجج والدلائل "والخطاب نظام القول المؤثر والمقنع لكل الأطراف، أو هو نظام القول المفحم لكل الخصوم، إنه بتعبير آخر نظام القول المعقلن، أي الذي يقوم على مقدمة ونتيجة مخيلة" (دومينيك، 2008، ص38)

والخطاب الصوفي أيضا هو "تلك النصوص التي أنتجها المتصوفة عبر العصور، وتعكس هذه النصوص التجربة الذاتية التأملية من ناحية، والتي لا تكون إلا بالغور في أعماق النفس وتطهيرها بين حب الدنيا وزخرفها وإدخالها في الطمأنينة وإذكاء كوامن الإيجابية فيها ومن ناحية أخرى التجربة الوجودية المعرفية لا تتحقق إلا بتجاوز حجاب المادة، وقد شمل الخطاب الصوفي نصوصا مختلفة من الشعر وقصص الخوارق والكرامات والأدعية وغيرها من الأشكال التعبيرية التي تلقت جميعها في هدف واحد وهو التعبير عن التجربة الصوفية" (بن مساهل، 2007/2008، ص12)، إنه شكل من أشكال التعبير التي تتضمن تجارب الصوفية ومواقفهم ومواجيدهم وحكاياتهم وأساطيرهم، ويعرفه السراج الطوسي: بأنه شكل من أشكال التعبير اللغوي عن تجارب عرفانية ووجدانية كما أنه ضرب من الكتابة الإبداعية له خصوصياته الفنية والجمالية التي تثبت له بما لا يدع مجالا للشك لانتماؤه الأدبي بغض النظر عن خلفياته الدينية وتوجهاته الأيديولوجية ومضامينه الفلسفية" (كروش، 2011/2012، ص66)

2-الصلة بين الكتابة الشعرية والتجربة الصوفية:

تكتسي التجارب الصوفية عامة أهمية بالغة لاسيما في زمننا هذا حيث سيطرة الماديات على الروحانيات نتيجة للتطور العلمي الكبير الذي اجتاحت العالم بأسره، من هنا تعالت صيحات المفكرين والدارسين من مختلف

* يأخذ مفهوم الخطاب عن الغربيين المترجم من اللغة اللاتينية معنى (الجري ذهابا وإيابا) Discursus وهو فعل يتضمن التدافع الذي يقتزن بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال (عصفور جابر، أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص64) كما يعرفه ميخائيل باختين بأنه اللغة المجسدة ذات الشمول والاكتمال كما انه يرتبط بشكل أو بآخر بالكلمة المنطوقة من خلال زاوية حوارية ومن ثم تكون العلاقات الحوارية خارج نطاق علم اللغة ولكن في الوقت نفسه لا يجوز ان تنفصل عن الكلمة (أنظر باختين ميخائيل، شعرية دوستوفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال، ط 1، الدار البيضاء، 1986، ص267)

التخصصات تحذر من خطر الانسياق وراء النزعات المادية، وإهمال الجانب الروحي، ومن هؤلاء المفكرين آرثر توماس (Arthur Thomas): "إنّ الذي نحن على يقين منه أننا بحاجة إلى مزيد من العلم ومزيد من الدين، وقال برغسون (Henri Bergson): "إنّ الإنسانية اليوم أكثر ما تكون حاجة إلى الانتعاشة الروحية التي تقيم التعادل مع وثبتها المادية" (ملتقيات الفكر الإسلامي، ج 1، ص 5، 6)، فالإنسان بالفطرة ميّال إلى الكمال متطلع إلى القيم الإنسانية الكبرى التي بدورها توجه الإنسان الوجهة الصحيحة نحو إدراك إنسانيته، وهو تماما ما عناه هنري برغسون (Henri Bergson) في كتابه (منبع الأخلاق والدين) حين قال: "إنّ في طبيعة الإنسان أوجها ثلاثة: وجه متصل بالغريزة وحاجاتها المباشرة، ووجه متصل بالمجتمع وأوامره وتقاليده، ووجه متصل بالتطلع إلى القيم الإنسانية الكبرى، والإنسان رغم انطلاقه من واقع الغريزة، وحاجته إلى امتصاص تجربة المجتمع، لا يكون إنسانا حقا إلا إذا علا بعد ذلك فوق الغريزة، وفوق المجتمع ليصوغهما صياغة جديدة من خلال التطلع إلى القيم الإنسانية الكبرى القادرة وحدها على توجيه حياة الإنسان وجهة جديدة" (برغسون، ص 9) وقد لا يتعارض ما ذكره برغسون حول مسألة خلافة الأرض في الإسلام، حيث جعل الله خليفة على الأرض لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ (سورة البقرة الآية: 30)، ودور الخلافة يتلخص في ثلاث مهام وهي، عمارة الأرض وإصلاحها، وإقامة العدل الإلهي في ربوعها، وتحقيق المعنى الحقيقي للعبودية، لذا لا يمكن تحقيق هذه الخلافة إلا عن طريق الإصلاح بين الناس، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر والفساد، وكل ما من شأنه أن يحدث شرخا وهشاشة في منظومة القيم الشاملة أو في العلاقات بين الإنسان والآخر، لأنّ الإنسان لا يعيش بمعزل عن مجتمعه، فهو يؤثر ويتأثر بمن حوله .

إن الصراع بين الحضارة ومادياتها كان دافعا في بروز الوعي الثوري على هذه الأوضاع حتى غدا التصوف رمزا للتسامي الروحي والعلاج الأمثل لصدأ النفوس وآلامها، من هنا سعى الشعراء إلى سبيل لتجاوز هذه المعضلة و البحث عن مستقر لهم بعيدا عن الماديات من خلال السمو بالنفس الإنسانية إلى عالم جديد هو النفس ذاتها حتى تحيا حياة روحية " والإسلام يقرّ هذه النظرة تماما ويكملها بنظرة أخرى هي أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلي على هذا النحو ليس غريبا عن عالم المادة؛ بل هو متغلغل في أعماقه، وعلى هذا فإنّ توكيد الروح الذي سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار

الروح بالفعل؛ وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى على هدي النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه" (محمد إقبال ، 2000 ، ص17)

من هنا نشأت العلاقة بين الشعر والتصوف، وانطلق الشعراء يصفون الواقع ويغوصون في أعماقه حتى يصبح ما خفي منه جاثماً أمام الرائي مكتملاً كل نقص فيه، ولعل هذا ما جعل أدونيس يعد التصوف تجربة شعرية حيث يقول: "عن نصوصا تحبل بإمكانيات كان لها أن تهبي لقلب مفهوم الشعر منذ القديم لولا الكبت الذي وجهها..." (عبد الحميد هيمة، 2014، ص137)

وعن العلاقة بين الشعر والتصوف يرى أدونيس أن كل شاعر حقيقي هو أساساً صوفيٌّ سريلي، إنه رأي قد لا يجد من يوافقه من النقاد العرب القدامى والذي يرون أن الشاعر يلتحم مع الواقع ويتفاعل معه، على العكس من الصوفي الذي ينبذ الدنيا ويعرض عنها، كقول الجاحظ: "ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرايياً ويكون الداعي إلى الله صوفياً"

وقد لا تكون دراستنا هذه تبحث في العلاقة بين الشعر والتصوف ومواقف النقاد والمفكرين من هذه العلاقة إلا أننا يكفي أن نُكوّن صورة واضحة عن تجربة الكتابة الشعرية الصوفية وهي تجربة أخرى مضافة إلى التجربة الروحية للقوم، وليس يدل على عمق هذه الرباط من ظهور متصوفة كبار فاضت قرائحهم ومواجيدهم بالشعر أمثال ابن الفارض ورابعة العدوية والحلاج وغيرهم ممن استعانوا باللغة الصوفية الرمزية بعد أن ضاقت عليهم اللغة العادية وعجزت عن تبليغ ما يشعرون به.

3-رمزية المرأة وحضورها في الكتابات الصوفية: فسر المتصوفة أنطولوجيا الخلق الأول تفسيراً مخالفاً لذلك الذي كرسه رجال الكنيسة ردحا من الزمن، فالمرأة ليست شيطانا وليست رمزا للخطيئة* ، ولا فاعلا للوصول

*نشير إلى ما قدمته الديانة الإسلامية من مفارقة هائلة عن الديانة المسيحية والديانة اليهودية بالنظر لعلاقة المرأة في الخطيئة الأولى للإنسان ، فقد نسبت كل من الديانتين المسيحية واليهودية في روايات العهد القديم إلى المرأة (حواء) أصل الخطيئة(أنظر، فهمي منصور ،أحوال المرأة في الإسلام ، ترجمة رفيدة مقدادي ، منشورات الجمل ، 1997، ص18) وعلى إثر هذا جاء العقاب الإلهي للمرأة في النص المقدس التوراتي: "تكثر أكثر أتعاب حبلك وبالوجع تلدين أولادا" (الحجاج ، كاظم ، المرأة بين الأساطير والأديان ، بيروت ، مؤسسة الانتشار العربي ، 2001، ص8) وما جاء به التصور التوراتي لاعتبار المرأة خلقت لسد حاجات آدم من الوحدة والملل والفراغ وغيرها (أنظر:الثقافة العربية الإسلامية ، دراسة جنديرية ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، 2007، ص650)

الجنسي؛ إنما هي جزء من الرجل* ، والنكاح مطلب بيولوجي ضروري لاستمرارية النوع البشري، لكن لم يكن غاية في حد ذاته بل إنه "أعظم الوصلة بين الرجل والمرأة" (ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج2، ص144)، والنكاح وصال روحاني وفناء في حضرة الجمال المطلق السرمدي و يحيلنا هذا إلى رأي أفلاطون حول الوصل الجنسي من خلال مآدبته حين حاول تفسير أسطورة الخلق فظهر له أن الإنسان كان أول الأمر كائنا له أربعة قوائم تم فصلها من قبل آلهة الأولمب، وعندما يتصل هذا الكائن بالمرأة جنسيا، فإنه يُشهر تمزده في وجه الآلهة ، لذلك لم يكن الفعل الجنسي عند المتصوفة من باب الفحولة وإثبات الرجولة والسيطرة على المرأة أو انجذابا شهوانيا تجاهها؛ إنما هو سبيل لبلوغ مرتبة الكمال وحنين إلى وحدة الوجود، وطقس من طقوس الفناء والحلول ، فحب المرأة وسيلة للارتواء من حب الإله* وعلى هذا الأساس كانت المرأة رمزا جوهريا في كتابات الصوفية وتأملاتهم، ولقد تغنى العديد من الشعراء قديما وحديثا بالمرأة منهم من تغزل بجمالها وحبها ومنهم من اتخذها سبيلا للتعبير عن عشقه للذات الإلهية فهذا أبو مدين التلمساني يتغنى بالمرأة في قصيدته النونية فكانت مثقلة بالرموز الغزلية والعواطف الدينية يقول :

تقول الناس قد تملكه الهوى	أجل لست في ليلى بأول من جنى
ولا عجب مني الحنين وذو الهوى	إذ شاقه شوق إلى قصده حنى
فلله ما أرضى فؤادي لما به	وذا الحال ما أحلى وذا العيش ما أهنا
أوافق قوم ضمهم مقعد الهوى	إن كان كل منهم قاصدا فنى (جودة نصر، ص164، 165)

** يظهر هذا في كشوفات ابن عربي وفتوحاته، حيث يقول " إن المرأة في الحقيقة جزء من الرجل، وكل جزء دليل على

أصله، فالمرأة دليل على الرجل". (أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ج2، مصدر سابق، ص146)

* فمن عرف قدر النساء وسهرن لم يزهّد في جبهن بل من كمال العارف جبهن فإنه ميراث نبوي وحبّ إلهي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (النساء والطيب وجلعت قرة عيني في الصلاة) فذكر النساء أتراه حبب إليه ما يبغده عن ربه؟ لا والله بل حبب إليه ما يقربه من ربه، قال تعالى لنبيه: (لا يحل لك النساء من بعده ولا تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك) فلم ينسب حبه إلا إلى الله تعالى. (أنظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، الطبعة الأولى ، 1312 هـ، 1894 م، ص65)

يلجأ أبو مدين التلمساني إلى اللغة الرمزية لتستحيل الكثير من الصور الحسية إلى نمط تعبير قارّ وباطني في القاموس الصوفي يتمثل في الحبّ الإلهي حيث تتجلى الأنثى في آياته تلك، كرمز دال على المحبة الإلهية. ومن هذا المنطلق عمل الصوفية على تجاوز المسائل الفقهية السياسية المطروحة، وسعت إلى تحقيق مسألة الفناء في الله عن طريق الحبّ الإلهي، فوجدوا في المرأة القنطرة التي توصلهم إلى غايتهم، ولم يدخر ابن عربي (المتوفى 638هـ-124م) جهداً في تبيان مكانة المرأة وقيمتها الروحية في الفضاء الصوفي، حيث خرج في استنتاجاته الخاصة وأفكاره الفلسفية التي تُعَلَى من قيمة المرأة، وتنبه الرجل إلى مدى أهميتها في حياته حيث يقول: «وليس في العالم مخلوق أعظم قوة من المرأة لسرّ لا يعلمه إلا من عرف لما وجد العالم وبأيّ حركة أوجده الحق تعالى، وأنّه مقدمتين فإنّه نتيجة، والناكح طالب، والطالب مفتقر، والمنكوح مطلوب، والمطلوب له عزة، والافتقار إليه شهوة، والشهوة غالبية» (براضة نزهة، ص222)

ويستمر ابن عربي في تشبيهه الصلة بين الحق والمخلوق بالصلة بين الرجل والمرأة؛ لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه، وهذا ما يوضحه د/ أبو العلا عفيفي بقوله:

«والذي اعتقده أنه يستعمل كلمة " المرأة ... رمزاً للدلالة على أي موضوع محبوب "، و"الشهوة" رمزاً على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب، و" صلة النكاح " رمزاً على الاتحاد الصوفي، و" الاغتسال " رمزاً على الطهارة الروحية، وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه، والتلذذ بقربه لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق والمتلذذ به على الإطلاق ولزم ألا يفنى محبّ إلا فيه، وألا تطلب (وصلة النكاح) إلا به.» (أبو العلا عفيفي، 1980م، ص 329، 330) إنّ رمز المرأة في الخطاب الأكبري خاصة يكتسي صبغة المثال الخيالي موصلاً إياه بحضرة الخيال أي عالم المثال الذي يتجلى فيه الحق على نحو أكمل وأمثل، وتكون المرأة بذلك هي البؤرة الرئيسة في نصوص الحب الإلهي بفضل جمالها المستمد من الجمال الإلهي ويتعمق ابن عربي في فلسفته للجمال كسبب للمحب "... وإن أحببت الجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل.» (محمود الغراب، 1992، ص 33 - 344). وقد تبين لنزاهة براضة كيف كسّر ابن عربي كل الفروقات بين الذكر والأنثى، وجعلهما مكملين لبعضهما البعض وأن الفارق الجنسي بينهم هو فاعل طبيعي عرضي بالنسبة للإنسان ولا يمكن إلا أن ينظر إليه -أي الفعل الجنسي- على أنّه فعل من أفعال العبادة وأشرف حالات العبادة (منصف، عبد الحق، 2007، ص150)

فإذا كانت القوة عند الرجل تقاس بقوة عضلاته المفتولة وقوة ساعديه؛ فإن ابن عربي يرى أنّ المرأة لديها قوة خالصة غير معلن عنها لما تحمله من أسرار الغيب "إنها تتمتع -أي المرأة- بقوة فذة نظرا لحملها لروائح التكوين ولأنها أصل لحفظ الحياة البشرية والروحية، ولكون حضورها يفتق الاختلاف والمعرفة بالذات والآخر، فالمرأة توقظ في الرجل الانجذاب إليها وتثير فيه الرغبة والحب يعرف باطنه في حنينه وافتقاره إليها وهو يخال نفسه القوي الشديد، ويدفع عشيقها للانحناء أمامها وفي ذلك قوتها التي لا تقارع" (براضة، نزهة، ص223، 224)،

ومن ثم كانت المرأة عند الصوفية معادل موضوعي للذات الإلهية، إلا أنّ تحقيق المريد للشهود يقتضي ابتعاده المؤقت عن أنوثة تتجسد في النساء وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية فيرجع هو ذاته كائنا أنثويا يقطع محطات لا يسير أغوارها إلا النساء كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع مما يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي انفعاله وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية فيصير محلا قابلا للوارد الإلهي" (براضة، نزهة، ص228) ولا شك أن الحب لدى الصوفية هو مخالف تماما للحب المادي الحسي المرتبط بالفعل الجنسي؛ إنما هو أسمى من ذلك لأنه مرتبط بالروح والتعالّي عن كل دنيّ، وهو ما تجسد بصورة واضحة عند صاحب قوت القلوب واللمع وفي الرسالة القشيرية وغيرها من الكتابات التي عبرت عن الحب الإلهي مثالا في رمز المرأة، يقول أبو الحسن السري السقطي (حمزة رستاوي، 2005، العدد 1308):

كلما ادّعت الحب قالت كذبتيني فما لي أرى الأعضاء منك نواسيا
فما الحبّ حتى يلصق الجلد بالحشا ويذبل حتى لا يجيب مناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقلة تبكي لها أو تناجيا

لقد كان حضور المرأة في الخطابات الصوفية مخضب بالعشق الرمزي والسحر الكشفي الذي يكتسي الجمال صفة وموقفا، فقد جاء على لسان السنائي وهو أحد كبار المتصوفة قوله المأثور: «امرأة صالحة خير من ألف رجل سوء» وقد طالعنا الحلاج في الكثير من أبياته الشعرية معبرا عن الرّامة كباعث على الحلول والتولّد يقول (لويس ماسينيون، ديوان الحلاج):

يا نسيم الريح قولي للرشي لم يزدني الورد إلا عطشا
لي حبيب حبه وسط الحشا إن يشأ يمشي على خدي مشا
روحه روحي وروحي روحه إن شاء شئت وإن شئت يشا

من هنا تتجلى صورة المرأة ليس كما صورتها المقاربات الكهنوتية والتي رسخت لفكرة أنّ المرأة شيطان وفخ، نصبته الطبيعة للرجل*، فالمرأة هي منبع الإلهام والخلق، وصورة تدرك لا بالبصر؛ إنّما بالبصيرة، بالباطن لا بالظاهر.

فلقد كان ابن الرومي ينظر إلى المرأة على أنّها "شعاع النور الإلهي" وهي "خالقة" أكثر منها "مخلوقة" (بشير بو عتو، 1996، ص 147)، إنّ بيان للنظرة الإنسانية للمرأة بعيدا عن ذكورية الأعراف والفحولة والفكر القضبي الذي سيطر على الواقع وخيم على المجتمعات البطريكية، بالإضافة إلى التجنيس البيولوجي الذي يحصرها فقط في الإنجاب والنكاح والحيض وغيرها من الأمور التي تضيق مجال الرؤية إليها حتى لا يرى شيئا منها غير ما ذكرنا سابقا، لهذا نجد ابن عربي يرتقي بالمرأة إلى معراج آخر أكثر قداسة وعظمة إنه يقول عنها (المرأة) في فتوحاته المكية: « ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة، لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم » (ابن عربي، مصدر سابق، ص 65)

فالرائي العادي لا يمكن أن تتمشهد المرأة لديه إلا في حلّة الأمّ، وفاعل محرك للنسل، أما الصوفي فلا يراها إلا أصلا للخلق البيولوجي والروحي.

ومن هنا نستنتج أن الحضور الأنثوي في الكتابة الصوفية لم يكن حضورا حسيّا؛ إنّما كان استعارة لوجهها الروحي والفيزيائي للتعبير عن الجمال، والجمال هو الحق، والحق هو الله تعالى، حينها يصبح التأنيث هو الطريق الذي به يتحقق الترقّي والسمو الروحي إلى المطلق السرمدى. فالروح الأنثى هي أحد المعاني العرفانية للعشق الإلهي والبعد الرمزي والإشاري الذي يعين الصوفي على بلوغ مآربه الروحية وتجاوز اللغة العادية العاجزة أمام المبتغى إلا وهو الفناء في الذات الإلهية.

* فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهّد في جبهن بل من كمال العارف جبهن فإنه ميراث نبوي وحبّ إلهي، قال رسول: حبب إلى من دنياكم ثلاث: (النساء والطيب وجلعت قرة عيني في الصلاة) فذكر النساء أترأه حبب إليه ما يبغده عن ربه؟ لا والله بل حبب إليه ما يقربه من ربّه، قال تعالى لنبيه: (لا يحل لك النساء من بعده ولا تبدل بمن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك) فلم ينسب حبه إلا إلى الله تعالى. (أنظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، الطبعة الأولى، 1312 هـ، 1894 م، ص 65)

- الإحالات والمراجع:

القرآن الكريم: رواية ورش

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د ت)
2. ابن عربي، ذخائر الأعلّاق في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد الكردي، القاهرة، 1968.
3. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ / 1980م
4. أدونيس، الصوفية والسرّالية، دار السّاقى، بيروت، ط 3، (د ت)
5. باختين ميخائيل، شعرية دوستوفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توفال، ط 1، الدار البيضاء، 1986،
6. براضة، نزّهة، الانوثة في فكر ابن عربي، دار السّاقى للطباعة والنشر، (د ط)، 2008
7. بن مساهل باية، الخطاب النثري في كتاب المثل السائر لابن الأثير، مذكرة ماجستير بجامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2007/2008
8. الحجاج، كاظم، المرأة بين الأساطير والأديان، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2001
9. خديجة كروش: تناص الخطاب الصوفي والإسلامي، مذكرة ماجستير بجامعة لخضر باتنة، 2011/2012،
10. دومينيك مانغو، معجم مصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، ردمك، 2008
11. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1983
12. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادتشة، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 2000
13. فهمي منصور، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، 1997
14. قرامي آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007،
15. محمد إقبال، تحديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس عطيتو، دار الهداية، ط 2، 2000

مجلة أنثروبولوجية الأديان (المجلد 16 العدد 02 بتاريخ 2020/06/15)

ISSN/2353-0197

EISSN/2676-2102

16. محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق، مطبعة نضر، ط2، 1992
17. ملتقيات الفكر الإسلامي: محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ج 1
18. هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، تر: سامي الاروبي، ط1، مكتبة النهضة، مصر
19. منصف، عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية (الحب - الإنصات - الحكاية)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2007
20. حمزة رستاوي، نظرية الحب والاتحاد في التصوف، الحوار المتمدن (مجلة) العدد 2005، 1308، في www.ahewar.org
21. ديوان الحلاج، جمعه لويس ماسينيون، نسخة إلكترونية
(file:///C:/Users/pcstar/Downloads/20543.pdf) يوم 2018/08/11 الساعة 18:04
22. عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي واليات التأويل، دار الأمير خالد، الجزائر، 2014