الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمـــي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كليـة: العلوم الانسانية والاجتماعية تخصص: فلسفة عامة

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل:

عنوان الموضوع:

خطاب الأنوثة عند ابن عربي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة: إشراف:

- بعلي نور الهدى - أ. لصقع الربيع

السنة الجامعية: 2019-2020

بسم الله الرحمن الرحيم

النساء جعلهنَّ الله زهرة حيث كنّ

فإذا كنّ في الدنيا كنّ زهرة الحياة الدنيا

فوق النَّعيم بهنّ حيث كنّ ...

محي الدين ابن عربي

شكر وعرفان

أشكر الله مولاي وخالقي الذي منّ علياّ بإتمام هذا العمل المتواضع.

كل الشكر والتقدير والاحترام للدكتور لصقع الربيع

أشكرك أستاذي على المجهود الذي بذلته في الإشراف على مذكرتي

والذي ترافق مع الدعم المعنوي الدائم لي.

كما أتقدم بالشكر والتقدير لجميع أساتذة وأستاذات قسم الفلسفة

الذي احتضنني لمدة أربع سنوات، أشكرهم جميعا لأنّ كل

واحد منهم منحني علما وتجربة لا يقدرانِ بثمن.

وشكري الخالص لكل من ساعدني من قريب

أو من بعيد على القيام بهذا العمل.

اهداء

إلى من قال الرحمان فيهما" وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا"

والديّ الكريمين أطال الله في عمرهما وحفظهما لي.

إليك يا من طوقتني بحبك وغمرتني بحنانك وشجعتني على المضي قدما

نحو النجاح إليك" أمي".

إلى أروع مخلوق أماط لثام الجهل وأشاحه عن حياتي

إلى الذي أفنى عمره في سبيل نجاحي، وسعادتي سر وجودي" أبي".

إلى أخي الحبيب وأُختيَ الحبيبتين

إلى زملاء الدراسة وكل من قاسمني ذكرياتها الجميلة

محبة ... وفاء ... وتقدير ...

مقدمة

مقدمة

نستهل الكلام بما قاله ابن عربي في رسالة " اللطائف والأسرار" حين قال : الحمد الذي أظهر العمل وأخفى الزّلل، ورفع الخلّل ووضع الكتاب والميزان حتى وصل إليه العقل وعقِل، فهو اللطيف الخيّر، وأتحف النَّون للقلم وأخرج الوجود من العدم، ورجح أدم (عليه السلام) بحكمة الندم، وأهبط نوحًا من الجوار المنشآت في البحر كالعلم، إلى أرض القِدم وهو السَّميع البصير، وأعظم الخطاب، وكمُل النصاب وأنعم الهدى والنصاب وهو العلي العظيم القدير، وخرق السفينة وأنزل السكينة، وأراد القصاص الجدال، ليخرج وهو العزيز الكبير، أرشد وأنشد، ووعد وأوعد، ووجد وأوجد .

" أحمده وهو بالحمد جدير، وأشكره والشكر منه إليه يسير ".

أمَّا بعد:

إنَّ المتصفح للتراث العربي الإسلامي يجد أنَّه مليء بالمفاهيم الصوفية التي تحتاج لثقافة واسعة ودراية تامة بمفاهيم الصوفية، من أجل تأويل مفرداتها وألفاظها، والذهاب بتمعن إلى ما وراء النص، فلقد حضي التراث الصوفي بحيز كبير من العناية سواء من العرب أو من الغرب.

فالمعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية كشفية الهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إعمال العقل، ودون استخدام الحواس فهي إذن معرفة فردية، ونشاط روحي خاص بكل صوفي، إذ لا يوجد في تاريخ التصوف الإسلامي رجل شغل النّاس والدارسين بتجاربه ونتاجه الإبداعي مثل " محي الدين بن عربي " الذي مثل ظاهرة إنسانية وثقافية في آنٍ واحد.

لأن الاشتغال بالخطاب الصوفي عند ابن عربي يكشف نسق معرفي مختلف عما هو سائر في الخطابات العادية، يعنى بالمطلق ويعتني بالخيال كقيمة فكرية ثابتة يبني عليها آراءه في الوجود والفكر الصوفي بصفة عامة.

لهذا يتواجد النص الأكبري اليّوم في جل المجالات المعرفية والفنية في الفلسفة، في الرواية والقصة والشعر ...

لعل من أبرز المحاور التي يشهدها النّص الأكبري هو "خطاب الأنوثة" إذ تشكل هذه الأخيرة بالنسبة لابن عربي أحد الأركان المحورية في فكره، بل اعتبر أن خطابه في عمقه وشموليته يعكس خطاب الأنوثة، وهي قضية يشهد عليها النص الأكبري في اتساعه وتشعبه ويؤديها إصرار الشيخ الأكبري على إدراج الحديث عن الأنوثة في سياق مركزي ضمن ديباجة مؤلفه الضخم "الفتوحات المكية".

فقد كان حضور المرأة في الخطاب الأكبري وتواجدها الملحوظ في أعماله نتيجة الدور الذي لعبته في حياته الشخصية.

ولهذا أردنا البحث في التصور السائد " لخطاب الأنوثة عند ابن عربي " محاولين بذلك حل الإشكالية الآتية:

ماذا تمثل المرأة في النظام الفكري الذي شيّده ابن عربي؟

كيف صاغ ابن عربي أقواله وتصوراته وأحكامه بخصوص المرأة والأنوثة؟

وتتفرع هذه الإشكالية عن جملة من التساؤلات:

ما هي الجذور الفكرية للحضور الأنثوي في الفلسفات القديمة؟ وما مدلول الأنوثة في فلسفة ابن عربي الصوفية؟ وما هي صورة الأنثى في الخطاب الأكبري؟

فالبحث عبارة عن قراءة لموقف ابن عربي من المرأة وتحليل لآرائه.

أسباب اختيار الموضوع:

ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع فيمكن إجمالها فيما يلي:

1 / ميولي الفكري نحو الفلسفة الإسلامية، لاسيما فلسفة وتصور ابن عربي.

2 / شخصية ابن عربي المتفردة في الثقافة والأسلوب، فهو يعتمد في إنتاج خطابه على آليتين: **اللغة والخيال**، وقد تميز عن غيره من المتصوفة في أحكام الربط بينهما.

3 / غزارة إنتاج ابن عربي وتنوعها من تصوف وفلسفة وفقه.

4 / أهمية موضوع الأنوثة، رغم أنه جديد على القارئ العربي.

تحديد منهجية البحث:

لقد حاول هذا البحث أن ينفتح على أكثر من منهج وذلك راجع إلى طبيعته لذلك فقد استعنت بمناهج متعددة منها:

المنهج التحليلي:

وظِف هذا من أجل تحليل نصوص ابن عربي لفهم مراميه وفك رمزيته، وإن كان أسلوبه صعب الفهم، للعمق الفكري الصوفي عنده.

المنهج التاريخي:

بهدف قراءة أحداث سبقت ابن عربي زمانيا.

المنهج الوصفي:

بالقدر الذي يخدم الموضوع.

وقد قسم البحث إلى: مقدمة وتمهيد وثلاث فصول وخاتمة.

الفصل التمهيدي:

تطرقت فيه إلى مفهوم الخطاب في المعاجم اللغوية وكذا الاصطلاحية، وعرجت على الخطاب الصوفي موضوع بحثنا، كما تطرقت إلى مفهوم الأنوثة لغة واصطلاحا، وختمته بلمحة عن حياة ابن عربي.

الفصل الأول:

جاء بعنوان: واقع الأنثى بين الخطيئة والإنصاف وتطرقت فيه إلى منزلة المرأة في مختلف الحضارات بدءا بالحضارات الشرقية القديمة، ووصولا إلى فجر الإسلام.

الفصل الثاني: الموسوم بعنوان: تموقع الأنثى في هرمية ابن عربي لأن الأنوثة تمثل الضلع الثالث في الهرم الفكري الأكبري، إلى جانب الإنسان الكامل، ووحدة الوجود، فتطرقت فيه

إلى نشأة المرأة ومساواتها مع الرجل، بينت أن حب المرأة هو إرث محمدي وتخلق إلهي ووضحت كيف أن المرأة محل للتلقي ومحل السر والولادة.

الفصل الثالث:

تناولت فيه مكانة المرأة عند ابن عربي وكيف جسّدها بلغة رمزية، وتطرقت إلى مسائل فقهية تخص المرأة.

أما الخاتمة فقد أُفرِدت لأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

أمَّا مصادر العمل ومراجعه، فكان التعامل مع إنتاجه الفخم " الفتوحات المكية " ثم جاءت بعده مصادر أخرى كديوان "ترجمان الأشواق "و " فصوص الحكم ".

ثم تلتها مراجع أخرى قيّمة في التصوف: كاللَمع للبسطامي والرّسالة القشيرية، وفي المراجع الحديثة نذكر: "كتاب الأنوثة في فكر ابن عربي" لنزهة براضة" وكتاب "هكذا تكلم ابن عربي "لنصر حامد أبو زيد وكتاب: "ابن عربي المسافر العائد" للمفكر الجزائري ساعد خميسي، كما لا ننسى مقالات الدكتورة سعاد الحكيم.

الصعوبات:

أما الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذه المذكرة فهي طبيعية لأن المتعة لا تتحقق إلاّ بعد العناء والتعب ومنها أذكر:

قلة الدراسات وندرتها فيما يتعلق بموضوع الأنوثة.

قلة المراجع المتخصصة والدراسات الأكاديمية التي تخدم الموضوع.

طبيعة كتاب الفتوحات المكية، التي جاءت مملوءة بزخم معرفي آية في التعقيد وصعوبة الفهم والتي تُحتم على الباحث قراءة هذا الإنتاج الضخم بشيء من الحذر والدقة والاطلاّع على دراسات الكثير من الفكر الأكبري.

والحمد لله على تتمة هذا البحث ونطمح أن يكون فاتحة موفقة ولبنة ممهدة لبحوث لاحقة.

مدخل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي: (خطاب الأنوثة).

أولاً: مفهوم الخطاب

**أ ** الخطاب لغة.

عرف مصطلح الخطاب قديما عّدة مفاهيم:

يقول ابن منظور: الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام.

و قد خاطب بالكلام، مخاطبةً، وخطابًا، وهما يتخاطبان والخطب: سبب الأمر.[1]

كما عرفه الزبيدي:" خطب": (الخَطب: الشأن) وما خطبك؟

أي ما شأنك الذي تخطبه [2]

وقد ورد ذكر مصطلح الخطاب في الذكر الكريم في عدة مواضع معنى قول عزّ وجّل: «وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا «. [3]

وقوله تعالى:" فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ " [4]

**ب ** الخطاب اصطلاحا:

ينتمي مصطلح الخطاب إلى مساحة المصطلحات الأكثر تعددية واختلاطا بغيره من المصطلحات القديمة لحقل معرفي آخر، وقد لجأ الباحثون والمترجمون العرب لاستعمال صيغ مغايرة لمعان مثل: النص، الكلام، اللغة، وهناك من سّماه الأطروحة وأسلوب التداول

---

[1] – أبي الفضل ابن منظور، لسان العرب،" مادة الخطب"، دار صادر، ط 1، بيروت، لبنان، ج 1، 1955، ص 361.

[2] – الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، ترجمة. على هلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط 1، الكويت، 2001، ص 227.

[3] – سورة هود، الآية 37.

[4] – سورة ص: الآية 23.

والحكاية وغيرها.[1] فمصطلح الخطاب يشكل ثنائية متكاملة مع النّص، وقد ذهب الكثير من الباحثين الى اعتبار الخطاب هو السياق التداولي للنص وفعل الإنتاج اللفظي.

ولنقل أنه" نظام القول العقلي القائم على الإثبات والدليل على وضوح الحجة والبرهان بوصفه الكلام الجامع لشروط الإقناع والتأثير." [2] فالخطاب يعتمد على قوة الحجة والدليل القاطع وذلك بوصف ألفاظه ترقى لدرجة التأثير والإقناع.

" لفظ الخطاب قد ورد أكثر ما ورد عند الأصوليين انطلاقا من الخطابات، هو الأرضية التي استقامة لأعمالهم عليها، بل كان محور بحثهم فقد ترددت الكثير من اشتقاقات مادة" خطب" في مواضع متعددة عندهم". [3]

منهم ما فعله (الجويني) * بقوله:" الكلام والكتابة والخطاب، والتكلم، والتخاطب، والنطق، واحد في حقيقة اللغة وهو ما يصير به الحي متكلما". [4] فالإمام الجويني قد وضع الخطاب في خانة واحدة مع الكلام أو التكلم وحتى التخاطب، إذن فالخطاب يشمل جانب النطق أو جانب الكتاب وهما ما يشكلان أساس اللغة. أما عند الغرب فقد شكّل معنى الخطاب تمازجا بين ما جاء قديما والذي أخذ معنى التخاطب والتكلم، وبين ما جاء به (هايمز) والذي يكون فيه الشكر اللغوي قد تعدى الجملة، وذلك قصد إفهامه للغير.

---

[1] – عادل ناجح عباس البصيصي، الخطاب الروائي، أطروحة دكتوراه، إشراف د / عبد الرحمان غركان عبادي، فلسفة اللغة العربية وآدابها، جامعة القادسية، العراق، 2016، ص 11.

[2] – عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص،" المفهوم، العلاقة، السلطة"، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، 2008، ص 15.

[3] – عبد الهادي ظافر الشهري، إستراتجيات الخطاب،" مقاربة لغوية تداولية"، دار الكتاب الجديد، ط 1، بيروت، لبنان، 2004، ص 36.

*– هو أبو المعالي عبد المالك أبن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن محمد بن حيوية الطائي السنسبي، إمام المؤمنين / أبو المعالي الجويني، غياب الأمم في التياث الظلم، تحقيق : عبد العظيم الدين، كلية الشريعة، جامعة قطر، ط 1، ص 25.

[4] – المرجع نفسه، ص 25.

ومن التعريفات الحديثة للخطاب عند الغرب ما جاء به (بول ريكور) (1913 _ 2005):" الخطاب إذن من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر، أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية، هو شيء مجرد، يعتمد على عيني ملموس، هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة" [1].

بمعنى أنه إذا تحقق الخطاب بوصفه واقعة فُهم الخطاب بوصفه معنى، ونقصد هنا بالواقعة: لحظة الخطاب.

أما(ميشال فوكو) (1926 _ 1984) عّرفه على أنه" ميدان رحب ويمكننا في تعريفه القول بأنه يتكون من مجموعة العبارات الفعلية (ملفوظة كانت أم مكتوبة) في تبعثرها كأحداث، وفي اختلاف مستوياتها (...) وهو وصف يتميز بكيفية واضحة عن تحليل اللغة"[2].حيث وصفه الفرنسي (ميشال فوكو) بأنه مركب من عبارات سواء منطوقة أو مدونة.

بهذا المعنى يكون الخطاب شيئا ينتج شيئا أخر (قولاً أو مفهوم) أكثر من كونه يوجد بنفسه أو يمكن تحليله في انعزال، ومنه يمكن الكشف عن البنية الخطابية التي تتكون في إطار معين.

ج \ الخطاب الصوفي.

يحتل الخطاب الصوفي مكانة في التراث العربي الإسلامي فقد دخل مبكرا في التراث الإسلامي، وذلك بسبب تأثر العرب بالتراث اليوناني من جهة ومن الثقافة الفارسية من جهة أخرى وهو يستمد مشروعيته من الكتاب والسنة، مرتكز في ذلك عن لغة تختلف عن اللغة المعروفة، فالخطاب الصوفي إذن هو" الخطاب الصوفي وبفعل قوانينه واستراتيجيات

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل" الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 37، 38.

[2] – ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، ط 2، بيروت، لبنان، 1987، ص 26.

التواصل المعقدة فيه، يمتلك من سمات الإطلاق واللاتحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي شكل وضعها في تلقي آليات انفتاحه، وهو وضع تأويلي" [1]، إذ أنّ الخطاب الصوفي في مجمله يستند إلى التأويل وأصبح هناك أخذ ورَدٌ في التواصل بين النص والملتقى وتفاعل مستمر ضمن النص.

وعليه فإن الخطاب الصوفي هو" ذلك الخطاب المميز الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات وتتبع حركيتها، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوجهاتها الروحانية، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق، وهو– اذ ذاك – ينشد أفقا مغايرا ومختلفا هو أفق (الرؤيا، الحدس، الكشف والشطح) .[2]

بمعنى أن الخطاب الصوفي يعبر عن قراءات عرفانية من خلال الممارسات التي سيستشعرها من خلال الشطح والكشف والحدس.

وبمعنى آخر:" المقصود بهذا الخطاب هو الإنسان بالذات على اعتبار أن له خصوصيتين: أولهما أنه (الكلمة) الإلهية الجامعة لمعاني الخطابين الآخرين (العالم والقراءان) وثانيهما أنه مزود باستعداد خاص لتحصيل أو تبين معاني هذين الخطابين" .[3]

ويعرفه (فخر الدين الرازي) ب" هو الخطاب الذي يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز" .[4]

ويرى (ابن عربي) في كتاب التفسير أنه:

---

[1] – أمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر، 2010، ص 21.

[2] – منى جميات، اللغة في الخطاب الصوفي، مجلة حوليات التراث، العدد 15، تيارت، الجزائر، 2015، ص 51.

[3] – د / محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، 2010، ص 23.

[4] – فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ترجمة: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1999، ص 165.

" وفصل الفصاحة المبينة للأحكام، أي الحكمة الفطرية والعملية والشرعية وفصل الخطاب هو المفصول المبني من الكلام المتعلق بالأحكام" [1]

ثانيًا: مفهوم الأنوثة.

أ \ الأنوثة لغة.

تحمل الأنثى في أصلها اللغوي معاني متنوعة منها ما جاء في لسان العرب لابن منظور:

" الأنثى خلاف الذكر من كل شيء والحجج إناث كحمار، وحمر، وفي التنزيل العزيز:" إن يدعون من دونه إلاَّ إناثاً" [2].

وتعرف أيضا" التأنيث خلاف التذكير، وهي الإناثة، ويقال هذه امرأة أنثى إذا مدحت بأنها كاملة من النساء" [3]. وعليه فالأنثى هي خلاف الذكر ونقيضه فهي تتصف بالليونة والسهولة، لذا يقال الجنس اللطيف على الجنس الأنثوي.

ويقال" أنث: لانَ ولم يتشدد، وهو الأصل في المعنى والاسم الحق به علامة التأنيث، والاسم المؤنث.

آنثت المرأة: ولدت الإناث، فهي مُؤنث.

الأنثى: خلاف الذكر من كل شيء، جمع إناث، امرأة أنثى: كاملة من النساء.[4]

---

[1] – محي الدين بن عربيي، تفسير القراءان، ترجمة: مصطفى غالب، دار الأندلس للنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، لبنان، 1978، ص 389.

[2] – أبي الفضل إبن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، ج 6، م1، (د س)، ص 68.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – العلاّمة اللغوي أحمد رضا، معجم من اللغة، دار مكتبة الحياة، دط، بيروت، لبنان، المجلد الأول، ص 210.

ب \ الأنثى اصطلاحا:

لقد اختلف أراء المفكرين والنقاد والفلاسفة في تحديد مفهوم الانوثة من الناحية الاصطلاحية فنجد: (عبد الله الغذامي) يقول" التأنيث مجموعة صفات وحالات، إذا تمثلها الجسد النسوي فهو مؤنث، وإلا فهو خارج الأنوثة ومن هنا يكون التأنيث مفهوما ثقافيا وتصورا ذهنيا، وليس قيمة طبيعية جوهرية، إنه مفهوم مكتسب أو ممنوح من المعطى الثقافي وبما انه مكتسب فهو أيضا زائل أو قابل للزوال" [1].

إذن فالأنوثة هي صفات جوهرية تكتسبها المرأة، فهو مفهوم مكتسب، وبما أنه مكتسب فهو حتما قابل للزوال ربما مع بلوغ المرأة مرحلة تكون فيها غير مؤهلة لتمثيل حالة الأنوثة.

ويمكن تعريفها على أنها:" هي اكتشاف الذات، وهي مرحلة متقدمة من النسوية Féminisme بعد أن بلغت ذروة النضج والنماء، في حين قدمت في العقدين أو الثلاثة الماضية الفلسفة الخاصة بها" [2]. فالأنوثة هي مرحلة من مراحل اكتشاف الذات وذلك تماشيا مع النضج والنماء الذي يطرأ على المرأة في مشوارها الحياتي.

والأنوثة هي أيضا:" مجموعة من الصفات المنسوبة إلى الإناث المجنسات بيولوجيا، فإن ماهية تلك الصفات بالضبط، وإلى أي حد تكون، أية طبعة مفترضة من الأنوثة طبيعية أو ثقافية قد خضعا لمجال طويل وحاد من قبل النساء أنفسهنَّ" [3].

---

[1] – عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، لبنان، 1998، ص 75.

[2] – ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ترجمة: يمنى طريف الخولي، دار عالم المعرفة، د ط، الكويت، 2004، ص 11.

[3] – دافيد غلو فرد، الجنوسة والجندر، ترجمة: عدنان حسن، دور الجوار للنشر والتوزيع، ط 1، اللاذقية، سوريا، 2008، ص 54.

فالأنوثة تتجسد تلقائيا مع توحد مجموعة صفات طبيعية بيولوجية وكذا صفات ثقافية تخول المرأة لتميل أنوثتها.

" نجد أن الأنوثة قد شكلت دورا هاما في فينومينو لوجيا الغيرية عند ايمانويل ليفيناس خصوصا في أعماله المتأخرة، (...) فالأنثى آخر بالنسبة للذكر حيث يقول" فالأنثى هي أخر بالنسبة للموجود الذكر وليس فقط لأنهما من طبيعة مختلفة، بل أيضا لأن طبيعتها أحد أوجهها تمثل الغيرية" [1].

إذ أن الاختلاف بين الجنسين (الذكر والأنثى) ليس أصله البنية الأنطولوجية بل لوصف الأنثى ذاتٌ أخرى وأصل لمفهوم الغيرية "الآيروس"

وقد ورد ذكر الأنوثة في القرءان الكريم من خلال قوله تعالى:

" أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى *" [2].

من خلال التعريفات التي تطرقنا إليها نستنتج بأن الأنوثة صفة خاصة بالمرأة حيث أنها تتميز بصفات بيولوجية وثقافية فنقول امرأة أنثى ورجل فحل.

[1] – زهير الخويلدي، الأنا وجها لوجه مع الأخر، أو ليفيناس فيلسوف الغيريّة على الموقع، تاريخ الدخول: 24 / 02 / 2020 على الساعة 00: 21 .http/ O hh / Word today. Net / 6258

[2] – سورة القيامة، الآية 36 – 39.

ثالثًا حياة ابن عربي:

أ ١ ولادته ونشأته:

هو أبو بكر محمد بن علي، من قبيلة حاتم الطائي، والمعروف باسم: ابن عربي وبألقاب:" محي الدين، الشيخ الأكبر، ابن أفلاطون، حكيم مرسية....

ولد محي الدين بن عربي في مدينة مرسية في السابع عشر من شهر رمضان سنة 560 هـ الموافق ل 28 تموز سنة 1160 م وذلك في عهد خلافة المستنجد، وقد توفي ابن عربي سنة 638 هـ الموافق ل 1240 م، في مدينة دمشق [1].

نشأ في كنف أسرة غنية ومعروفة بالتقوى والعلم، وكانت أجواؤه الأسرية مثالية نشأة عالم فاضل، ولما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره 568 هـ وبسب اضطراب الأحوال السياسية في مرسيه انتقل مع أسرته إلى مدينة اشبيلية، وأخذ هناك بدراسة الحديث والفقه وسائر العلوم الدينية، ثم انتقل إلى مدينة قرطبة حيث التقى بابن رشد أحد أعظم فلاسفة المسلمين وكان يوم ذاك قاضي قرطبة [2].

ب ١ علمه وأدبه:

هو رجل له قدم في الرياضة والمجاهدة، وكلام على لسان أهل التصوف، موصوف بالتقدم والمكانة عند جماعة من أهل هذا الشأن، وله أصحاب مُريدون وتلامذة، وصنّف تصانيف كثيرة، وتواليف جمة، سكن بلاد الروم، ملطية وقونية، وطاف البلاد، ودخل بغداد، ثم سكن

[1] – محي الدين ابن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له: رياض عبد الله، مكتبة الاسكندرية، ط 2، مصر، 1985، ص 11.

[2] – عمر فروخ، التصوف في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص 168.

بآخر عمره دمشق، وله كلام حسن في الحقيقة يأتيه من غير اشتغال بالعلم [1]. كان ذكيا كثير العلم، "كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالمغرب، ثم تزهد وتفرد، وتعب وتوحد، وسافر وتجرد، وأتهم وأنجد، وعمل الخلوات وعلق شيئا كثيرا في تصوف أهل الوحدة، ومن اراد تواليفه كتاب (الفصوص) فإن كان لا كفر فيه ,فما في الدنيا كفر [2].

تمدرسَ وتعلم على يد عدة شيوخ هم (أبو بكر محمد بن خلاف بن صامي اللخمي، وأبو القاسم عبد الرحمان بن غالب الشراط القرطبي)، وقد قرأ عليهما القراءات وهذا في الثامنة عشرة، كذلك قرأ القراءات على أبي بكر محمد بن احمد بن ابي حمزة وقرأ الحديث عل شيوخ كثيرين في اشبيلية .[3] الف العديد من الكتب لعل أهمها مجموعته الفتوحات المكية.

يقول الصفدي:" وقفت على كتابه الذي سماه" الفتوحات المكية" لأنه صنفه بمكة في عشرين مجلد بخطه، فرأيت أثناءه حقائق وغرائب وعجائب ليست توجد في كلام غيره، وكان المنقول والمعقول ممثلان بين عينيه في صورة محصورة سيشاهدها متى أراد ألت بالحديث أو الأمر ونزله على ما يريده وهذه قدرة ونهاية إطلاّع وغاية حفظ وذكر ومن وقف على هذا الكتاب علم قدره وهو من أجّل مصنفاته" [4]. هذا الإنتاج الذي يقوم على التجريب المنفتح على عالم الكتابة.

---

[1] آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، القاهرة، مصر، 1965، ص 5.

[2] – شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، سير اعلام النبلاء، تحقيق: بشار، عواد ومعروف ومحي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط 11، بيروت، لبنان، 1996، الجزء 23، ص 48.

[3] - اسين بلاثيوس، المرجع السابق، ص 8.

[4] – صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار الاحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، لبنان، 2000، ص 125.

الفصل الأول

واقع الأنوثة بين الخطيئة والإنصاف

الفصل الأول: واقع الأنوثة بين الخطيئة والإنصاف.

تمهيد:

المرأة وما أدراك ما المرأة! إنسان مثل الرجل لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها، ولا في الإحساس، ولا في الفكر ولا في كل ما تقتضيه حقيقة الإنسان، من حيث هو إنسان، اللهم بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف.

إن قضية المرأة هي قضية كل المجتمعات الإنسانية فالمرأة تشكل نصف المجتمع، فهي الأم والزوجة والأخت والحبيبة، وبالعودة إلى الماضي فإنَّ المعيار في تقييمها وتحديد مكانتها في العصور القديمة تأرجح بين الإيجاب والسلب، بين الإنصاف والإقصاء، فاعتُبرت حينا من الدهر آلهة واعتبرت رمزا للخطيئة والعصيان.

ما منزلة المرأة في الخطابات القديمة؟

ما هي الجذور الفكرية للحضور الأنثوي في الفلسفات القديمة؟

المبحث الأول: المرأة في ظل الحضارات الشرقية القديمة.

أولا: واقع المرأة في الحضارة الهندية.

تعد الحضارة الهندية من أقدم الحضارات إلى جانب الحضارة الفارسية والسومرية، ولقد كان للهنود طقوس يمارسونها في حق المرأة آنذاك امتزجت بين ما هو واقع وما هو خرافة.

إذ أنه:" لم يكن للمرأة في شريعة (مانو) حق في الاستقلال عن أبيها أو زوجها أو ولدها فإن مات هؤلاء جميعا وجب أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها وهي قاصرة طيلة حياتها, ولم يكن لها الحق في الحياة بعد وفاة زوجها ,بل يجب أن تموت يوم موت زوجها وأن تحرق معه وهي حية على موقد واحد" [1].

اذ كانت مسلوبة الحرية منذ ولادتها فتستعبد عند أبيها حتى تتزوج وتستمر عبوديتها عند زوجها، وإن صار ومات فالواجب أن تموت معه حرقا، وذلك نظرا لطبيعة الهندوس الذين يحرقون الموتى بدل من دفنهم.

" و لم تكن قيمة المرأة الاجتماعية والقانونية أفضل من قيمتها الإنسانية في المجتمع الهندي, فقد نصت الشريعة الهندية (البرهمية) في المادتين 148 _ 174 من قوانين مانو على أن المرأة تظل تحت سيطرة الرجل ولا يحق لها في أية مرحلة من مراحل حياتها أن تقضي أمرا وفق مشيئتها أو رغبتها" [2]، وكأنها خلقت لتبقى تحت وصاية الرجل من مولدها حتى موتها، ولا تستطيع تدبر أمورها وفق حريتها ورغبتها، محرومة بذلك من أبسط حقوقها الإنسانية.

---

[1] – د / مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق النشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2010، ص 14.

[2] – فتنت مسكيّة بر، حواء والخطيئة" في التوراة والإنجيل والقراءان الكريم"، مؤسسة المعارف، الطبعة 1، بيروت، لبنان، 1996، ص 25.

" إن أبرز مواقف المجتمع الهندي تجاه المرأة, أنه ينكر عنها انسانيتها ويتغاضى بالتالي عن الاعتراف بأهليتها وحقوقها الإنسانية، وقد أمعن باحتقارها إلى درجة أنه كان يعتبرها لعنة ووباء فتاكا" [1]، فحسب المجتمع الهندي كانت المرأة تحتل أدنى مراتب السلم الاجتماعي، ووصل الوضع حدّ اعتبارها لعنة ومصدر كل داء, ومن مظاهر تبعيتها للرجل فإن:" المرأة في الهند حسب (غوستاف لوبون) تَعُد بعلها ممثلا للآلهة في الأرض، وتعَد المرأة العزب والمرأة الأيمّ على الخصوص منبوذتين في المجتمع الهندوسي، والمنبوذ عندهم في رتبة الحيوانات" [2].

فقد نُبذت المرأة سواء عزباء أم أيمّ التي توفى عنها زوجها وعوملتّا كما تعامل البهائم عادة، ولأنّ المصائب لا تأتي فرادا فقد نُظر إليها على أنها مصدر كل شر وأصل كل المصائب وقد جاء في شرائع الهندوس" ليس الصبر المقدّر والربح والموت والجحيم والسم والأفاعي والنار أسوء من المرأة" [3]، فحسب تصورهم فإن الشر الذي يلحقهم من الجحيم والنار... ليس أسوأ من المرأة، فهي تفوقهم من حيث البلاء الذي يأتيهم من ورائها.

كما أنه كان يُنظر للمرأة على أنها مصدر الإغواء والدنس" إن المرأة لا تقتصر قدرتها على تضليل الأحمق عن جادة السبيل في هذه الحياة, بل هي كذلك قادرة على تضليل الحكيم فهي تستطيع أن تمسك بزمامه وأن تخضعه لشهوته أو غضبه" [4].

---

[1] – فتنت مسكية برّ، حواء والخطيئة، مرجع السابق، ص 25.

[2] – نور الدين عز، ماذا عن المرأة ؟، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، سوريا، 2003، ص 23.

[3] – مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، مرجع السابق، ص 14.

[4] – ول وابريل ديو رانت، قصة الحضارة" الهند وجيرانها"، ترجمة ل: زكي نجيب محمود، دار الجيل للطباعة والنشر، م ج 1، بيروت، لبنان، د ط، ج1، ص 178.

فقد رأوا فيها قدرتها على التضليل وإغواء الرجل الحكيم وإخضاعه لشهواته، وفي هذا يقول بوذا الحكيم العاقل عن المرأة:" خير الإنسان العاقل أن يقع بين فكي نمر مفترس أو تحت سيف الجلاد، من ان يساكن امرأة ويحرك من نفسه الشهوة" [1].

فحسب تصور بوذا، فإنه يفضل أن يقع الإنسان العاقل في أصعب المواقف على أن يسلم نفسه لامرأة ويخضع لشهوته، فهي حسب تصوره مصدر الدنس والعار.

" فكانت الزوجة تخاطب زوجها في خشوع قائلة له يا مولاي ويا سيدي ويا إلهي، وهي تمشي خلفه بمسافة إذ مشيا على مرأى من الناس، وقلّما يوجه إليها هو كلمة واحدة" [2]، فخضوعها للرجل أدى إلى نعته بمولاي وإلهي, هذا الوضع يوضح مدى السلطة الذكورية التي كانت سائدة آنذاك عل حساب الوجود الأنثوي الذي ميزه القمع من طرف الرجل.

ومن مخلفات النظرة الدونية للمرأة في المجتمع الهندوسي، أنّهم يقولون عنها" جسد بلا روح يوشك أن يكون فيه الروح" [3]، فهي بنظرهم جسد فقط بلا كيان ولا روح، مهمتها طاعة الرجل وتلبية احتياجاته" وينتظر من المرأة أن تبدي إخلاصها بخدماتها في كل المواقف بإعدادها للطعام، وبأكلها لما يتبقى بعد أكل زوجها وأولادها، وبضمها قدم زوجها إذا حانت ساعة النوم" .[4]، فقد عاشت جميع مظاهر الاستعباد، ولعل جميع ما مرت به الأنثى في المجتمع الهندي قديما يعود إلى أسطورة خلق الرجل والمرأة التي تقول" إن المرأة ف المفهوم العقائدي الهندي أدنى من الرجل فعندما صاغ المبدع الإلهي الرجل وفرغ، أراد أن يصوغ المرأة ولكن تفاجأ بأن مواد الخلق قد نفذت كلها أثناء صياغة الرجل ولم يبقى عنده من العناصر الصلبة

[1] – محمد عبد المقصود، المرأة في جميع الأديان والعصور، مكتبة مدبولي، ط 1، 1983، ص 33.

[2] – ول ديو رانت، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 179.

[3] – محمد عبد المقصود، المرأة في جميع الاديان والعصور، مرجع سابق، ص 32.

[4] – ول ديو رانت، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 179.

والمواد الاولية شيء, فأخذ يجمع البقايا المتناثرة التي بقيت من المواد التي صاغ بها الرجل، فجمع هذه البقايا وصاغ منها المرأة... فالمرأة خلقت من بقايا الرجل"[1].

فالنظرة الدونية للمرأة تعود إلى قصة خلق الرجل والمرأة والتي تلخصت في كونها خلقت من بقايا الرجل وبهذا فهي تابعة له، وعليها الخضوع والتنازل وأن تتغاضى عن حقوقها.

ثانيا: المرأة في الحضارة الفرعونية.

لاشك أن الحضارة المصرية قديما كان لديها تأثير كبير في تاريخ البشر وأن هناك أسس اجتماعية وثقافية واضحة في نمو وتطور هذه الحضارة، فنجد أنه من بين معالم التطور الحضاري الذي وصلت إليه مصر قديما المنزلة التي حضّيت بها المرأة آنذاك" فكانت للمرأة في الحضارة الفرعونية حقوق لم تحصل عليها مثيلاتها في الحضارات الأخرى، فقد وصلت إلى الحكم وأحاطتها الأساطير وكانت المرأة المصرية لها سلطة قوية على إدارة الحقل واختيار الزوج" [2].

حيث اعتُبر قديما الفراعنة أوّل من رفع المرأة إلى مقاعد الحكم ويعود ذلك إلى كون المجتمع الفرعوني مجتمعا متحضرا، فقد أعطي للمرأة كامل حقوقها الإنسانية لعل أبرزها حرية اختيار الزوج الذي ترضاه. " فكانت المرأة المصرية تتمتع بحقوق متساوية للرجال ليست على الورق، وإنما في الواقع وذلك يعكس ما كان عليه الحال في معظم الدول القديمة، ومع أن

[1] – محمد عبد السلام أبو الليل، حقوق المرأة في الإسلام، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، الجيزة، مصر، د س، ص 17.

[2] –د/ مالية بصال، واقع ومكانة المرأة في الحضارات القديمة والمغرب القديم، مجلة هيرودوت للعلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 5، تيارت، الجزائر.

هذه الحقيقة أمرا غير مألوف بالنسبة لأوضاع الشرق فإننا نجدها منعكسة بوضوح تام في الوثائق والكتابات" [1].

ولأن المرأة قد نالت منزلة عظيمة في الحضارة الفرعونية فإن ذلك منعكس في الوثائق والكتابات المخلفة من ذلك العصر كما نحتت لها الأثار وجُسدت لها الأعمال الفنية.

ومن أبرز الحقوق التي نالتها هي المساواة مع الرجل، فهذه المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة يمكن تتبعها حتى عصور ما قبل التاريخ المكتوب ,وقد وُجد في الحضارة أنّ المرأة كان لها الحق في أن تدفن في مقبرة خاصة بها مثل الرجل، مع وجود القرابين المناسبة والتماثيل والشواهد" [2]، إذ برزت حقوقها في المسّاواة الاجتماعية مع الرجل فتمتعت بنفس حقوق الرجل ,فكانت لها الحرية التامة حتى في كيفية دفنها.

ظف إلى ذلك" حق المرأة القانوني الكامل وبخاصة إدارة أعمالها الخاصة، الذي يعتبر أحد الأعمدة الأساسية للمساواة، يشمل جميع المجالات القانونية، كان من حقها أن تمتلك وتتصرف في الضياع والخدم والعبيد والمال والأشياء الثمينة بحرية واستقلال تام، كما كانت تستطيع إبرام العقود بجميع أنواعها" [3]، فالمرأة المصرية قديما كانت لها سلطة مثلها مثل الرجل تماما، فكانت صلاحياتها تشمل جميع الميادين وذلك بحريتها في إبرام العقود والمواثيق والتصرف بالأموال ولها الحق في إدارة الأراضي والضياع وأن تمنح العبيد حريتهم.

ولعل ما توصلت إليه المرأة من تقدير ورفعه شأن وتمتعها بحقوقها الإنسانية راجع إلى طبيعة المجتمع الفرعوني الذي بالأساس قدس وعبد الآلهة الأنثى، فنجد (إيزيس) أكبر الآلهة" فقد عُدت ايزيس (أم الأشياء) وسيدة جميع العناصر والبداية الأولى للأزمنة، وهي

[1] – محمد فياض، المرأة المصرية القديمة، دار الشروق، ط 1، بيروت، لبنان، 1995، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

[3] – المرجع نفسه، ص 19.

الآلهة العليا ملكة الموت ورئيسة أهل السماء وهي المظهر الموحد للآلهة والإلهيات، وهي على تعدد أشكالها واحدة وشخص بذاته والعالم بأسره بعدها[1]، فقد شكلت الآلهة إيزيس منعطفا هاما في الحياة الفرعونية، حيث نالت نصيب عظيم من التقديس والألوهية

" والمصريون ذوو الخبرة بالحكمة القديمة، يعرفون الطريقة المثلى لعبادتها واسمها (الحق) الملكة ايزيس ، وهكذا نرى أن ايزيس ابتلعت جميع الآلهة التي كانت تعبد في أوربا على نحو ما صنعت من قبل بآلهة مصر" [2].فعلى النحو الذي تصور به المصريون القدامى ألهتهم (إيزيس) فإنها أصبحت أول وآخر آلهة وأطلقوا عليها اسم الملكة (إيزيس).

المبحث الثاني: أحوال المرأة في الفلسفة اليونانية.

أولا: المرأة في الميثولوجيا اليونانية.

لقد بدأت كافة الديانات القديمة بالآلهة الأنثى التي لعبت الدور الأكبر في الوصول إل الحضارات القديمة ،حيث كانت الآلهة الأنثى تمد الإله (زيوس) إله الحكمة عند اليونان فزيوس لم يكن يملك حكمة أصيلة بل أن حكمته كانت مستمدة من الآلهة (ميتيس) وهي أول زوجاته [3]، فالحضور الأنثوي حاضر وبقوة في أساطير الإغريق, وبالمقابل لم يمنع هذا من النظرة الدونية التي كانت ينظر بها زيوس للأنثى" فهذا (هزيود) يخبر بأن الإله زيوس

[1] – أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة الاف سنة)، ترجمة: عبد النعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، مصر، 1995، ص 714.

[2] – المرجع نفسه، ص 714.

[3] – نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، دار الفارابي، ط 1، بيروت، لبنان، 2011، ص 10.

نظر إلى الأنثى نظرة دونية تنطوي على الحيلة والمكر والخداع والإغواء ولا تعرف معنى الخجل وتلك صفات الآلهة (هيرا) في الإلياذة مع أنها خلقت بهذه الطبيعة بعلم من زيوس[1].

وعليه فإن الأنثى الآلهة في اليونان شكلت تمايزا بين الحكمة وبين الإغواء والمكر.

فالحياة الرغيدة التي عاشها الإنسان الإله في اليونان قد زالت وتلاشت وذلك بسبب العنصر الأنثوي والمتمثل في الخرافة التي تقول:" إن الآلهة أودعت أحد الناس صندوقا ,وأمرّته ألاّ يفتحه، وكان لهذا الرجل زوجة تسمى (باندورا) مازالت تُغري زوجها بفتح الصندوق حتى استجاب لغوايتها ,ففتحه فانطلقت منه الحشرات ومنذ ذلك الحين أصيب الناس بالآلام والأحزان، فهي سبب الكوارث التي حلت بالبشرية نتيجة لفضول المرأة وإغواء زوجها بالعصيان" [2]. ومن ذلك الحين أصبحت الأنثى رمز للخطيئة والعصيان، " والمتصفح تاريخ المرأة الإغريقية يلمس بأنها كانت مسلوبة الحرية والإرادة وحتى المكانة الاجتماعية, وفي كل ما يرجع إلى الحقوق الشرعية وفق نظامهم وتشريعاتهم ,وفي كل ما يتعلق بالمرأة من حقوق وواجبات" [3]. ومنه فقد كان وضع المرأة في اليونان يستمر بالعجز والقصور والدونية.

حيث" تبدأ مأساة المرأة اليونانية من يوم ولادتها فعندما تولد الأنثى ينتزعها ابوها ويتركها في جبل أو في الطرقات بعد ما يضعها في جرة من الفخار, وهي تبكي بكاء يقطع الأكباد حتى

---

[1] – علي حسن الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، دط، الاردن,2005 , ص 191.

1- محمد عبد الحميد محمد، حقوق المرأة بين الاسلام والديانات الأخرى، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 1990، ص 19.

[3] – باسمة كيّال، تطور المرأة عبر التاريخ، عز الدين للطباعة للنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 1981، ص 32.

تموت من الجوع أو البرد أو الحر" [1]، فمعاناتها بدأت من لحظة ولادتها حتى تلقي مصيرها المشئوم وبأبشع الطرق.

وبالرجوع إلى ما سطره التاريخ حول المرأة في اليونان فإننا نجد أحد أعظم ما جاء به العقل اليوناني ألا وهو (الإلياذة)" ولقد كان مركز المرأة في ملحمة (هوميروس) متدنيا فلم يكن لديها حقوق المواطنة، وإنما كنّ يخضعن لسيطرت الرجل تماما، فالرجل هو المسيطر وحامل أسمى الفضائل، كفضيلة الذكاء المقرونة بالقوة والشجاعة" [2].

حاصله أنَّ ما جاء في الإلياذة سطر لنا وضع المرأة في غاية البؤس والعيش في مجتمع ذكوري دون أي حقوق.

هذا" لا يعني أن المرأة لم تسمح قط في الحياة اليونانية، فقد قامت في أثينا بدور كبير في المنزل في ذلك الركن المنعزل من الدار الذي يسمى (بالحريم) من تربية للأطفال، ونسج للصوف وصناعة الملابس ولأطفالها ولزوجها، ممّا مكنّ الرجل أن يحيا حياة عقلية وثقافية رفيعة" [3]. فرغم إقصائها من جل الحياة الاجتماعية، إلا أنها مارست دور مهم في توفير جو ملائم للرجل كي يكون متميزا.

ثانيا: الأنثى عند الفلاسفة اليونان.

أ/ المرأة عند أفلاطون:

[1] – إبراهيم عبد الهادي البخار، حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار الثقافة، د ط، عمان، الأردن، 1996، ص 3.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة، مصر، 1996، ص 21.

[3] – المرجع نفسه، ص18.

إنّ موقف افلاطون من المرأة شهد اختلاف في الرؤى فنجد دراسات" يرى أصحابها أنه أول من دعا الى تحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل وأنه أول من نادى بضرورة فتح الطريق أمامها لتصبح كالرجال مؤهلة لقيادة الجيوش ورئاسة الحكومات" [1].

لعل هذا الموقف الأكثر شيوعا بين شراح أفلاطون الذين يرونه منصفا للمرأة، وداعيا لتطبيق المساواة بينها وبين الرجل.

" أما الثانية فيرى أصحابها عكس ذلك، فقد كان أفلاطون في نظرهم خير داعية للمجتمع ألذكوري الرجولي، الذي تكون فيه السيادة مطلقة للرجل وأن دعوته لتحرير المرأة في "الجمهورية" لم تكن إلا ستار وراءه كراهيته للأنثى".2

إن الإطار الواقعي الذي نبتت وتحركت من خلاله التأملات الأفلاطونية بالنسبة لموضوع المرأة، يوجد فيه صورتان متباينتان للمرأة اليونانية، حيث درس واقع الأنثى من مدينتي أثينا وأسبرطة.

فالمرأة الأثينية تقليدية تعيش في شبه خلوة معزولة عن الواقع الخارجي الذي يسوده ويحكمه الرجال، وكانت مهمتها تدبير شؤون البيت لا غير فلا تخرج إلا بإذنه محافظة على ذلك على شرفها، أما المرأة الأسبرطية فقد كانت" المرأة المسترجلة، التي تتحل بصفات الرجل نتيجتها تحررها ومشاركتها في الألعاب الرياضية كالمصارعة (...) وظهورها في حفلات الرقص وهي عارية، ولهذا كانت المرأة الأسبرطية تعامل معاملة متساوية مع الرجل"3 لأنّ

[1] – مصطفى النشار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون [قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين]، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر, 1997، ص 25.

2–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– باسمة كيّال، تطور المرأة عبر التاريخ، مرجع سابق. ص 35.

جو التحرر الذي عاشته المرأة الأسبرطية كان كفيل بانغماسها في الحياة الصاخبة التي تحد من أنوثتها وتجعلها أقرب للرجل في التصرفات والطبّاع.

وفي موضوع آخر نجد" أفلاطون طالب بوجوب منح المرأة اليونانية كامل حريتها وإتاحة الفرصة أمامها لتغترف تعّب من الثقافة والعلوم, كما يعّب منها الرجل، حيث تتمكن من أداء واجبها الوطني وتُقدم للوطن نفس الخدمات التي يؤديها للرجل" [1].

ولم يقف نشاطه عند هذا الحد، بل أوجب أن تكون المدراس ودور العلم مشتركة بين الجنسين.

وأوضح ذلك في جمهوريته عل لسان أستاذه سقراط، فقضية المساواة بين الجنسين تَصورها من منطلق أن الرجال كلاب حراسة ترعى القطيع والنساء مثل إناث لكلاب الحراسة وفي هذا يقول سقراط:" يجب عليّ أن أعيد رسم خطواتي وأقول ما يجبُ، على الأرجح أنني قد قلته سابقا في المكان المناسب

لقد انتهت مسرحية الرجال وانتهى دور النساء بما فيه الكفاية" [2].

هنا يتضح أن أفلاطون قد مهد لإعطاء المرأة دورا هاما في الحياة , ولعل ما جعل بعض الشراح يرون أن أفلاطون قد حط من قيمة الأنثى حين أقرّ في محاورة الجمهورية الفاضلة:" أنّ الرجال كلاب حراسة ترعى القطيع والنساء مثل إناث كلاب الحراسة وأنّ على الجنسين أن يقوما بمهمات مماثلة بدرجات متفاوتة" [3].

---

[1] – باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مرجع سابق، ص36.

[2] – افلاطون، المحاورة الكاملة، المجلد الأول، [الجمهورية], الكتاب السابع، ترجمة. شوقي داود مراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، دط، بيروت، 1994, ص 225.

[3] – جنان التميمي، مفهوم المرأة بين نص التنزيل وتأويل المفسرين، دار الفارابي ط1، بيروت، لبنان 2012,ص 24.

هذا التشبيه الذي يُعد مجحفاً في حقها وحط من كرامتها.

" فأفلاطون يجمع في وقت واحد بين أراء محافظة ورجعية، بل ومعادية للمرأة تعكس ما كان مسطرا في التراث اليوناني من عداء إن لم نقل كراهية للمرأة، وحط من شأنها جنبا إلى جنب مع أفكار ثورية وراديكالية تصل إلى حد رفع النسا إلى مستوى الحكام الفلاسفة في دولته المثالية" [1]. ومن المفارقة أن نجد أفلاطون يجمع في وقت واحد بين رأيين لعل ذلك ناتج عن ملامسة أفلاطون لنموذجين من النساء الأثينية والأسبرطية، فهذه الأخيرة التي تكاد تكون المفضلة لديه كونها تمتلك قدرات تؤهلها لتقلد مناصب قيادية في دولته المثالية.

ب / المرأة عند أرسطو.

رسّخ ارسطو أراء المجتمع اليوناني عن المرأة وصاغها في شكل فلسفي، مضيفا عليها جانباً عقلياً , فالمرأة لا تصلح إلاَ للإنجاب فلم تكن المرأة تصلح في نظر ارسطو سوى للإنجاب ,وحسب رأيه فإن الرجل أكثر إيجابية من الأنثى اذ" أنّ الذكر هو الإيجابي النشط الذي يبعث الحركة ويهب الحياة في المادة أما الأنثى فيقتصر دورها على تقديم سائل الطمث، ومن ثم فهي تمثل الجانب السلبي المتقبل فحسب"[2].

لقد اتكأ أرسطو في طرحه هذا على أن الذكر أكثر ايجابية من الأنثى كونَه ملماً بالجانب البيولوجي.

وبخصوص مساهمة كلٌ من الذكر والأنثى في عملية الإنجاب, حيث نجد أن ارسطو يذهب إلى أن الدور الأساسي هو دور الذكر" فهو يصور لنا الرجل على أنه (الصورة)، والعلة ومبدأ الحياة، ممثلا الجانب الإيجابي الذي يتوجب عليه السيطرة والتسلط، في حين المرأة

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مرجع سابق، ص 20.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، ارسطو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان، 2009، ص 88.

مجرد وعاء وأرض وهيولي، تتم فيها العملية ممثلة بذلك الجانب السلبي، الذي يتوجب منه الطاعة والخضوع" [1].

فأرسطو قد حدد لنا دور المرأة والمتمثل في الإنجاب فحسب مصورا هذا الدور في صورة الوعاء الذي تتم فيه هذه العملية.

وغير بعيد عن التصور الذي وضعه ارسطو عن المرأة فإنه مثّل ولادة الجنس أنثى بمثابة الانحراف حيث:" يجزم أنّ الانحراف الأول هو انّ يجيء النسل أنثى بدلا من أن يكون ذكرا وإن كان ذلك يمثل ضرورة طبيعية لبقاء الجنس البشري" [2]. فالمرأة حسب ارسطو هي المسؤولة عن إنجاب الإناث في حين الرجل مسؤول عن إنجاب الذكور.

وفي السياسة نجد ارسطو كذلك يُعلي من منزلة الذكر على حساب الأنثى" فهو الذي يحكم ويحفظ ويدبر شؤون السياسية في الدولة وفي المنزل، هو الذي يأمر أما الأنثى فليس عليها سوى السمع والطاعة" [3].

هذا ما أدى بأن تكون المرأة تحت السيطرة الكاملة من طرف الرجل ,سواء كان الأب في بداية حياتها أو الزوج عندما تتزوج و"لو نظرنا وتأملّنا النظرية الآرسطية قليلا لوجدنا أنها تُنظر العادات والتقاليد الموجودة في المجتمع بالفعل, فأفكار ارسطو الميتافيزيقية الأساسية تساعد على إعطاء المبررات العقلية للوضع المتدني للمرأة والأنثى في المجتمع الأثيني... فالمرأة تبعاً للهير ركية الآرسطية أدنى من الرجل وأقل من حيث القدرة العقلية[4].

فالمرأة في تصور أرسطو لا يمكن أن تمارس الفضائل مثل الرجل، فهيا مجرد مخلوق مشوه أنجبته الطبيعة.

---

[1] – أوكين سوزان مولر، النساء في الفكر السياسي الغربي، (المرأة في الفلسفة)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، بيروت، لبنان، 2009، 60.

[2] – جنان التميمي، مفهوم المرأة، مرجع سابق، ص 23.

[3] – إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مرجع سابق، ص 89.

[4] – المرجع نفسه، ص 136.

المبحث الثالث: المرأة في الديانة اليهودية والمسيحية.

أولا: المرأة في الفكر اليهودي.

حسب الديانة اليهودية فإنه" بعد خلق الرب – الإله أدم فضّل عدم تركه وحيدا في هذا الكون ,فخلق له مخلوقا يماثله إنسانيا ويكمله حياتيا يكون الى جانبه ويساعده، وهكذا جعل الرّب الإله الإنسان: الذكر والأنثى عل صورته وباركه [1].

نجد أن ذكر التساوي في الخلق بين الذكر والأنثى ومباركتهما لم تمنع من التفريق منذ لحظة ارتكاب الخطيئة وذلك عندما أكلا من الشجرة التي نهيا عن أكلها فقد جاء في الموسوعة اليهودية خلق أدم وحواء" إن السبب في خلق حواء من ضلع أدم كان مصاغا هكذا.....لن أخلقها من الرأس حتى لا ترفع رأسها في كبرياء ولن أخلقها من العين حتى لا تكون مفتاحه، ولن اخلقها من القلب حتى لا تكون غيورة" [2].

فمن هنا يرجع انحطاط المرأة اليهودية وبروز ملامحها السلبية إلى الخطيئة الأولى التي تنتسب إلى قصة أدم وحواء، فحسب الكتاب المقدّس عند اليهود فإنّ خلق حواء من ضلع أدم كان لغرض أنها تبقى دون الرجل وتابعة له.

" فقد ترتب عن خلق المرأة من الرجل أنها أصبحت أقل قيمة وتابعة له, حسب ما ورد في الموسوعة اليهودية ,فهي قد خُلقت لخدمته وكمساعد له, فجوهر المرأة حسب تصورهم انها

[1] – جمانة طه، المرأة العربية في منظور الدين والواقع، إتحاد الكتاب العرب، د ط، دمشق، سوريا، 2004، ص 51.

[2] – زكي علي السيد أبو غضّة، المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الوفاء، ط 1، المنصورة، مصر، 2003، ص 22.

كمخلوق إنساني هي مرافقة للذكر, وإن كانت زوجة فهي في مرتبة أدنى من الزوج فهو بذلك يستطيع تطليقها متى شاء" [1].

حيث جاء في سفر التثنية:" إن لم تكن الزوجة لدى زوجها موقع القبول والرضا وظهر منها ما يُشينها، فإنه يكتب إليها ورقة طلاق ويخرجها من منزله" [2].

كما أنه من تبعيات النظرة الدونية للأنثى فإنّ للرجل الحق في بيع ابنته:" وإذا باع رجل ابنته أمَةً لا تخرج كما يخرج العبيد" [3]، فهم يرون أن المرأة أصل الشر وسبب خروج أدم من الجنة.

ثانيا: المرأة في الفلسفة المسيحية.

في الكنيسة المسيحيّة، والتي استخدمت أناجيل عديدة كنصوص دينية، حُرّف الدين المسيحي عن قواعده وغال رجالها في امتهان كرامة المرأة وإهدار قيمتها فمريم العذراء المرأة التي أنجبت المسيح عليه السلام، هذه الأنثى اعتُبرت بأنها باباً الشيطان

ولأن الدين المسيحي محرّف فإن كل تعاليمه يتخللها التحريف، والمرأة الأبرز في هذه الديّانة (مريم العذراء) لم تنجو من القذف بل اعتبرت باب الشيطان.

وسنتناول تصور كبار رجال الكنيسة للمرأة وهما القديس (أغوسطين) والقديس توما (الأكويني).

1 / أغوسطين والمرأة (354 – 430):

[1] – المرجع نفسه، ص-ص. 22-23.

[2] – العهد القديم، سفر التثنية: الإصحاح الرابع والعشرون: السطر الأول.

[3] – سفر الخروج: الإصحاح الواحد والعشرون، السطر 8.

" كان أغوسطين يُقدم بعض التفسيرات الجديدة لقصة الخلق والسقوط , فالخّلق على صورة الله ذكرا أو أنثى فهناك إذن مساواة ,لكن المرأة هي التي أغوت الرجل وجعلته يسقط في أدنى منه، وبالتالي لابد أن تكون خاضعة وتابعة له" [1]. فنظرة القديس اغوسطين للمرأة لم تأتي بالجديد فقد تناول موضوع المرأة من جانب سلبي ووصفه بالدونية.

" والواقع أن هذا المركب الغريب عن المرأة في فلسفة اغوسطين جاء نتيجة لتركيبة مجموعة من التصورات ,استمد بعضها من الكتاب وبعضها من الفلسفة اليونانية [2].

ولأن اغوسطين من أباء الكنيسة فلا عجب انه يستند على ما جاء به الإنجيل وكذا بمدى تأثره بالفلاسفة اليونان.

" واغوسطين يذهب إلى أن وجود الأنثى لا يدل على فساد وإنمَّا هو أمر طبيعي, لكن العلاقة بين الذكر والأنثى يمكن أن تكون رمز للخضوع والسيطرة داخل الطبيعة البشرية ذاتها" [3]. فاغوسطين يرى أن خضوع المرأة للرجل يتماشى وفق قوانين الطبيعة البشرية التي يحكمها العنصر الذكوري.

غير أن القديس أغوسطين لم ينفي أبدا دور الأنثى في حياته الشخصية وتأثيرها عليه والمتمثلة في شخص أمه يقول" تلك الكلمات التي أنشدّتها في أُذني عن طريق أمي خادمتك الوفية إن لم تكن لك, لم تعرف واحدة منها سبيلها إلى قلبي ,حتى أعمل بما جاء فيها كانت

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، مصر، 1996، ص 125.

[2] – المرجع نفسه، ص 126.

[3] – نفسه، ص 127.

تلك أمي" [1]. إذا كانت والدته صاحبة فضل كبير في اعتناقه المسيحية وهدايته وإرجاعه إلى الطريق الصواب بعد أن غاص مطولا في الفواحش والمعاصي.

وبالمقابل أيضا فإن أغوسطين قد ساوى الأنثى بالذكر" فكانت المرأة مساوية للرجل في قدراتها الذهنية أو جانبها الروحي ,لكنها كانت خاضعة له بسبب جسدها ,فجسد الأنثى خاضع لجنس الرجل بنفس الطريقة التي تخضع بها الشهوة للإرادة" [2].

فخضوع المرأة للرجل حسب أغوسطين هو خضوع بالجسد أما من الناحية القدرات الذهنية والعقلية فهي مساوية له.

ب / المرأة عند القديس توما الاكويني. (1225 – 1274).

" المرأة حسب فيلسوف الكنيسة توما الإكويني كائن عرضي جاء إلى الوجود عن طريق العرض *، لا قيمة لها ولا شأن وهي جسد بلا روح.[3]

الواضح أن القديس الأكويني لم يخالف أراء الذين سبقوه في تصورهم للمرأة، ولعل أفكاره استمدها من أرسطو في علم الأحياء فالذكر هو النموذج.

" وبالنسبة لخلق المرأة فإنّ القديس توما الاكويني، قد عرض في خلاصته اللاهوتية أفكار يتسأل فيها !فيما إذا كان ينبغي خلق المرأة من البداية ؟: فيرى أنه ما كان للمرأة أن تخلق مع بداية خلق الكائنات فحسب تصوره ان المرأة نتاج مشوه من الرجل، ويواصل أن خضوع المرأة وتقييدها إنما جاء نتيجة الخطيئة ,وأنها كانت سبباً في وقوع الرجل في المعصية ويفترض أنه إذا كان من الضروري خلق المرأة فذلك لكي تكون معينا للرجل في عملية

[1] – القديس أغيسنوس، اعترافات، نقلها من اللاتينية إلى العربية: إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، د ط، تونس، 2012. ص 57.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مرجع سابق، ص 128.

[3] – نعيمة شومان، المرأة في العصر الحجري والمرأة في الإسلام كانسان، مرجع سابق، ص 22.

التناسل" [1]. وعليه فنظرة القديس توما للمرأة فهي بغير جدل نظرة دونية فنذرها الأساسي إنما يجافي التناسل وينبغي علينا أن نحافظ عليها لهذا السبب الرئيسي.

إذ حصر دور المرأة في عملية الإنجاب فقط وهذا ما نصب إليه أرسطو، ولم يكتفي القديس توما الأكويني بوصف المرأة بالدونية ,بل ذهب إلى أن صوة الله توجد في الرجل مقصياً بذلك الحضور الأنثوي فيقول:" توجد صورة الله في الرجل دون المرأة لأن الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها، كما أن الله هو مبدأ الخليفة وغايتها" [2]. فهو بذلك يرى أن صورة الله وجدت في الرجل وليس في المرأة لأن الرجل هو البداية والنهاية لكل مخلوق.

نستنتج أن الديانة المسيحية قد حمَّلت المرأة وزر الخطيئة الأولى، المنسوبة لحواء، ومع وجود تباين في الروئ من طرف الفلاسفة المسيحيين بين مقصي لها ومنصف نوعا ما، فإن المرأة خلقت لتكمل الرجل وتكمل الوجود الإنساني.

المبحث الرابع: المرأة في الجاهلية والإسلام.

أولا: المرأة في الجاهلية.

لا تختلف منزلة المرأة عند العرب قديما (الجاهلية) عنها في الثقافات اليونانية" فقد كانت المرأة في المجتمع العربي القديم تؤكل حقوقها وتبتز أموالها وتعضل بعد الطلاق أو وفاة الزوج ,من أن تنكح زوجا ترضاه وتورث كما يورثون" [3].

فالعصر الجاهلي يشبه لحد كبير العصر الإغريقي في مسألة تهميش الأنثى، إذ أن الإغريق قديما يتركون الإناث في جبل حتى الموت جوعا أو حرا أو بردا، وفي الجاهلية

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مرجع سابق، ص–ص. 151 – 152.

[2] – توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عوّاد، المطبعة الأدبية، دط، بيروت، لبنان، ج 2، 1819، ص 510.

[3] – جنان التميمي، مفهوم المرأة، مرجع سابق، ص 28.

توجد ظاهرة وأد البنات ولعل هذه الظاهرة آنذاك كانت الحدث الأبرز فالرجل منهم عندما تولد له بنت يئدها" خوفاً من العار وخوفاً من الفقر كان العرب يؤدون بناتهم، لا يفعل ذلك منهم عابد الوثن فقط بل المنتصر أحيانا" [1]، إذ أنّ العرب أبغضوا البنات وكان أحدهم إذا بُشر بأنثى علا وجهه الكآبة والحزن **لقوله تعالى**" وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنْ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * " [2].

فلم تمانع شرائع الجاهلية في وأد البنات أو قتل الأولاد ولم يُعتبر من يئد البنات أو يقتل ابنه قاتلا" ولقد عرف وأد البنات لدى بعض القبائل العربية خشية أن يتعرضن للسبّي فتتحمل القبيلة عارهنَّ، أو في سنوات الجفاف حيث تكون تسود المجاعات ,فتقتل البنت كي توفر لقمتها لأخيها الولد" [3].

فكان وأدهنَّ مخافة ترضهن للسبيّ، وذلك نتيجة الغارات والسطو على القبائل من طرف قطاع الطرق والمرتزقة هذا من جهة ,ومن جهة أخرى توفير لقمتهن لأخوانهم الذكور، ورغم ذلك لم يكن من الصائب قتلهن لقوله تعالى" وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ *بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ"[4].

فسبيّ البنات آنذاك كان بمثابة الغنيمة" وربما أصاب أحدهم الفتاة العذراء أو المتزوجة فيحسبها غنيمة باردة كسبها برمحه، فلا تزال تنتقل من مالك لأخر إلا أن يتيسر لأهلها استرجاعها" [5].

إذ أنّ المرأة عند سبيّها تبقى تنتقل من مالك لأخر كأمة وكبضاعة تباع وتشترى، كما أنّ المرأة كانت تفقد بعض حريتها وكثير من حقوقها كالإرث مثلا، وليس لها على زوجها أي

---

[1] – حبيب الزيّات، المرأة في الجاهلية، هنداوي للتعليم والثقافة، دط، القاهرة، مصر، 2012، ص 10.

[2] – سورة النحل، الآية، 57 –59.

[3] – ميّة الرحبي، الإسلام والمرأة، الرحبة للنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، سوريا، 2014، ص 45.

[4] -سورة التكوير، الآية 9.

[5] – حبيب الزيّات، المرأة في الجاهلية، مرجع سابق، ص 9.

حق شرعي، باعتبار أنّ الحقوق الشرعية للمرأة لم تكن منسوبة ولا معروفة في ذلك العصر إلاّ انطلاقا من بعض التقاليد والعادات في ذلك الوقت.[1]

حيث سلبت حريتها وحقها في الإرث، ذلك نتيجة سطوة الجنس الذكوري عل الحياة الاجتماعية أثناء الجاهلية واحتلال المرأة أدنى مراتب السلم الاجتماعي.

ثانيا: المرأة في الإسلام.

" عندما حل الدين الإسلامي، كانت أولى مهامه بعد نشر الإيمان بالإله الواحد، خالق السموات والأرض ,هي الحد من جبروت الرجل وتحجيم امتيازاته وتهذيب بعض سلوكياته وتهدئة عصبيته ,وإخراجه من عالم غلطة الطبع وجفاء المعاملة إلى عالم الرأفة والرحمة" [2].

فقد جاء نصير المرأة أخيرا ألا وهو الدين الحق الذي يهدف إلى إحلال الرأفة والعطف بين الجنسين.

" فالقرآن الكريم الذي يعتبُر الدستور الإسلامي الصحيح، بما جاء فيه من آيات تثبت حقوق المرأة، بشكل لا يقبل النقاش أو الجدل قد منح المرأة المسلمة كافة الحقوق التي ساوتها بالرجل" [3]. حيث صار للمرأة وفق القرآن الكريم حقوقاً وواجبات ساوتها بالرجل ومكنتها من عيش إنسانيتها بشكل صحيح.

ولقد ذكر في القرآن الكريم أن الله خلق الذكر والأنثى من أصل مشترك ومن جسد واحد **لقوله تعالى:**" وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً " [4]، **وقوله تعالى**" هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ

[1] – باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 55.

[2] – جمانة طه، المرأة العربية في منظور الدين والواقع، مرجع سابق، ص 80.

[3] – باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 63.

[4] – سورة النحل، الآية 70.

وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا " [1]. أي أن الله تعالى خلق حواء من أدم، من ضلعه الأيسر ليحصل هذا الائتلاف بينهم وجعل بينهم مودة ورحمة.

فلم تحافظ شريعة أو حضارة إنسانية أو قانون بشري على حياة الأنثى كما حافظ عليها الإسلام, فللأنثى حق الكرامة الآدمية كالذكر سواءاً بسواء، ولم يُفرق الإسلام في تكريمه للذكر وتكريمه للأنثى لقوله تعالى:" وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً " [2].

كما لا ننسى أنه ورد ذكرها في السنة النبوية الشريفة في العديد من الأحاديث الشريفة، إذ أن رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم استوصى بالمرأة خيرا: قال أبو هريرة رضي الله عنها عن الرسول صلى الله عليه وسلم:" من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلا يؤذي جاره، واستوصوا بالنساء خيرا فإنهنّ خلقنّ من ضلع وإن أعوجَ شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبتَ تقيّمه كسرتَهُ، وإن تركتَهُ لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنّساء خيرا" [3],فالأنثى وصية الرحمان ووصية رسوله الكريم.

أ / مكانة المرأة في فكر ابن سينا (980 _ 1037).

" إذا ما أردنا الحديث عن صورة المرأة ومكانتها في فكر الشيخ الرئيس ابن سينا، نجده يبحث عن المرأة ودورها في بناء المجتمع في مؤلفه كتاب السياسة, حيث اعتبرها ركن جوهري" [4]. فنجده يتعرض لقضية المرأة بشكل حذر فيقول:" إنّ المرأة الصالحة شريكة الرجل

[1] – سورة الأعراف، الآية 189.

[2] -سورة الإسراء، الآية 70.

[3] – رواه البخاري، في صحيح البخاري، عن أبي هريرة، 5185.

[4] – أسماء سالم علي عريبي، صورة المرأة في الخطاب الفلسفي ودورها في المجتمع (ابن رشد نموذجا)، المؤتمر الدولي السابع، (المرأة والسلم الأهلي)، طرابلس، لبنان، 2015، ص 9.

في ملكه، وقيّمتَهُ في ماله، وخليفته في رَحله" [1]. بمعنى أنّ المرأة تقوم بواجبات عديدة، مشاركة بذلك الرجل في أموره من ملك ومال وبناء أسرة.

ويُردف قائلا: خير النساء العاقلة، الدنيّة، الحييّة، الفطنة، الودود، الولود، القصيرة اللسان المطاوعة العنان، الناصحة، الجيب الأمينة ن الغيب، الرزان في مجلسها، الوقور في هيئتها، المهيبة في قامتها، الخفيفة المبتذلة في خدمتها لزوجها" [2].

فابن سينا وضع جملة من الصفات على المرأة التحلي بها لتكسب زوجها بيد أن هذه الصفات تبدو مثالية ومن غير المعقول تواجدها في شخص واحد، وإن وجدت فإما تكون هذه المرأة قديسة أو تدنو من مرتبة الأنبياء.

وبهذه الصفات يحدد ابن سينا صفات أفضل النساء، وبالمقابل قد وضع شرط أساسي للرجل من أجل أن ينال حب وطاعة امرأته بأّن يكون شريفا فاضلا يقول" أما الهيبة فهي إذ لم تهب زوجها هان عليها، وإذا هان عليها لم تصغ لأمره، ولم تصغ لنهيه ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها ,فتعود آمرةً ويعود مأموراً وتصير ناهية ويصير منهيا (...) وويل حينئذ للرجل، ماذا يجلب له تمردها وطغيانها"[3]. الواضح أن الجزء الأكبر من صفات المرأة الصالحة التي اقترحها ابن سينا مرتبطة بتعاملها مع زوجها والقيام على خدمته واحترامه.

كما يمكن أن نلخص شرط الترافق بين الزوجين بمنظور سينَوي ب" ويجب أن يؤكد الأمر أيضا في ثبوت هذه الوصلة، حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك إلى تشتت الشمل الجامع مع الأولاد (...) والمحبة لا تنعقد إلا بالألفة، والألفة لا تحصل إلا بالعادة , وهذا

[1] – أبو علي ابن سينا، السياسة، تقديم وضبط وتعليق على محمد أسبر، بدايات للطباعة والنشر، ط 1، 2007، ص 79.

[2] – ابن سينا، السياسة، مرجع سابق، ص

[3] – ابن سينا، السياسة مرجع سابق، ص 80.

بالتأكيد يحصل من جهة المرأة" [1]. إذ أن المرأة بإمكانها تسيير بيتها وفق المحبة والألفة التي تمنحها للزوج والأولاد. نجد أن نظرة ابن سينا للمرأة نظرة تقليدية، فهي تمثل نظرة العصر الذي ينتمي إليه، حيث لم تكن للمرأة أدوار كبيرة في الحياة، وانحصرت مهامها لرعاية زوجها وأبنائها.

ب / مكانة المرأة عند ابن رشد.

" احتلت المرأة مكانة مميزة في فكر ابن رشد ,وتأتي هذه المكانة لها من خلال النصوص التي أوردها ابن رشد حول مكانة المرأة في المجتمع الإسلامي و التي تبرز مدى عمق و أصالة فكره (...) فإن ابن رشد لم يتردد في إنصافها من منطلق العقل ومقاصد الشريعة"[2].

حيث يعد أبو الوليد نصير المرأة ومنصفها، ويتضح ذلك في نصوصه التي أوردها في كتابه الشهير، تلخيص السياسة، حيث أوضح أن المرأة مساوية للرجل: يقول:" نحن نقول عن النساء طالما أنهن والرجال من نوع واحد، فيما يخص الغاية القصوى في ذلك فإنهن متساويات مع الرجال بالنوع ومختلفات معهم بالدرجة فقط، وإن هذا لا ينفي أن الرجل هو في معظم أفعاله أكفأ من المرأة"[3] فهو لم يتوانى عن المجاهرة بأن النساء والرجال نوع واحد.

[1] – محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة إبن سينا، مؤسسة هنداوي، دط، مصر، 2017، ص 22.

[2] – أسماء سالم علي عريبي، صورة المرأة في الخطاب الفلسفي ودورها في المجتمع، المرجع السابق، ص 8.

[3] – ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، نقلها للعربية: حسن مجيد العبيدي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1998، ص 124.

تعقيب.

عاشت المرأة في ظل الحضارات الشرقية القديمة واقعها وعبر فترات من الزمن بين مستويين من المعاملة أي بين الإقصاء والإنصاف.

حيث قضت شرائع الهند القديمة بأن الوباء والجحيم والسم والنار وحيز من الأفاعي وحقها في الحياة ينتهي بانتهاء أجل زواجها.

وعند المصريين القدامى فقد عاشت سيدة نفسها وحقوقها موسومة وفق شرائع قانونية حتى أنها وصلت للحكم والسلطة.

وبعدها عند اليونانيين من سقط المتاع فكانت تباع وتشترى وكانت تعد وعاء للإنجاب لا غير وخدمة الزوج حتى الممّات.

وعند اليهود فكانت أمر من الموت وحسب من عمل الشيطان، كما عاشت واقعها المر في الفلسفات المسيحية، كونها تعد رمز الخطيئة المزعومة المنسوبة لحواء.

أما في الجزيرة العربية فكان مصيرها الوأد وإن عاشت فتحرم من الميراث وتكره على البغاء.

حتى مجيء الإسلام ليعطيها كامل حقوقها الإنسانية ويساويها بالرجل فدخلت مرحلة جديدة بعيدة كل البعد عما سبقها، أصبحت مستقلة ومتمتعة بكل حقوقها الفردية.

الفصل الثاني

التموقع الأنثوي في هرمية ابن عربي

تمهيد:

خلق الله سبحانه الكون وعدّد فيه المخلوقات ونوعّها وجعل من المخلوق الإنسان، وجعله ذكر وأنثى.

كرم الإسلام المرأة ورفع قدرها، ويظهر ذلك في الكثير من المظاهر والدلائل لقوله صلى الله عليه وسلم " إنما النساء شقائق الرجال "، وذلك بيّان جلي أن النسّاء مساويات للرجال في القدر والمكانة، فلا يوجد أي شيء ينتقص من مكانتهنّ وقيمتهنّ ولقد بلغ تكريم الإسلام للمرأة أنّه خصصَّ باسمها سورة من القرآن الكريم سماها سورة " النساء".

أول من نبَّه إلى أهمية الأنوثة هم المتصوفة وأهمُ من تناول المضمون الفكري للقاء الأنوثة والذكورة، فابن عربي أهم مفكري الإسلام وعلمائه الذين أعلّو مكانة المرأة، فقد نظرته للمرأة ممزوجة بالتصوف والشعر والفلسفة.

ما هو مدلول الأنوثة في فلسفة ابن عربي الصوفية؟

المبحث الأوّل: البعد الوُجودي للمرأة.

أولا: النشأة.

تعد أسطورة البدء المقدس أو النشأة التكوينية للإنسان من أهم الأحداث التي تستوجب الحس لفلسفي وقفات تأملية.

فكثيرة هي الاختلافات بين أصحاب الرؤى والمذاهب الفقهية الاجتهادية، حول قضايا مقدّسة داخل أو خارج النص الديني، غير أن باب الاجتهاد والتأويل يظل مشروعا.

حيث تعد مسألة خلق العالم عموما والإنسان على وجه الخصوص من المسائل الجوهرية التي شملت مختلف أشكال الفكر البشري، فقد التمس المفكرون من خلالها إجابات عن أسئلة طالما حيّرتهم، تعلقت أساسا بالوجود البشري وماهيته، وفاعليته، وصلاته بمن حوله.

ولم يشد الفكر الصوفي عن هذه الناحية، فقد شكل تمَثُّل الصوفية لفكرة الخلق رافدا لمقولاتهم ومواقفهم وتصوراتهم للذات الإلهية، والذات البشرية والكون، ولعل أبرز من خاض في مسألة الخلق هو حكيم مورسية " محي الدين بن عربي ".

يفتتح الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي مؤلفه الضخم والشهير الفتوحات المكية بقوله في بداية خطبة الكتاب: " الحمد لله الذي أوجد الاشياء من عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجه كلمه، لتتحقق بذلك سر حدوثها، وقدمها من قدمه " [1]، وهي بلا شك إشارة افتتاحية إلى رؤيته الشاملة للخلق والوجود والعدم، وفي هذا يقول :

الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجود * وعالم الهيمان

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححّه أحمد شمس الدين، دار الكتاب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، ج 1، 1999، ص 15.

* إن الخلق ليس من العدم بل من وجود علمي إلى وجود عيني (الله خالق) وفي فلسفة ابن عربي تعني أن الله يظهر أو يخرج الأعيان الثابتة إلى الوجود الظاهر المحسوس الخارجي : د / سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، 1981، ص 426.

والعنصر الأعلى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالم الإمكان

في غير ترتيب فلا متقدم فيه ولا متأخر بالآن

حتى إذا شاء المهيمن أن يرى ما كان معلوما من الأكوان

فتح القدير عوالم الديوان بوجود روح ثم روح ثان [1]

في سياق حديثه عن وحدة الوجود باعتبارها نظرية متجذرة في الفكر الصوفي يشير ابن عربي إلى قضية الخلق انطلاقا من فكرة الوجود الإلهي المتمركز في ذوات العوالم الأخرى، تجليا ليصبح الخلق صورة لهذا الوجود.

أ / خلق آدم:

إن بداية الاستخلاف في الأرض كانت عندما قال سبحانه عزّ وجل في قوله " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً " [2]، إذ كان الله وحده ولا شيء معه، ويقصد بالخليفة هنا سيدنا آدم عليه السلام فقد ورد ذكر خلقه في عدة مواضع من القرآن الكريم، يقول تعالى: " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ " [3].

فنحن نعتقد جزماُ أنّ أمر الله تعالى للشيء مهما بلغت عظمته، إن أراد خلقه وإيجاده أن يقول له كن فيكون.

فمع خلق أدم عليه السلام، بدأت الخلافة في الأرض، وكان النشوء الإنساني، وأول الأجناس البشرية " فالأب الأول لأجسام أشخاص الجنس البشري هو آدم، إذ أنه أول جسم ظهرت منه الأجسام الإنسانية كان أدم عليه السلام، فهو الأب الأول من هذا الجنس، وهو

[1] – محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، "القطب والنقباء وعقلة المستوفز"، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار الانتشار العربي، د ط، ص 72.

[2] – سورة البقرة: الآية 30.

[3] – سورة الحجر: الآية 29.

أول من ظهر بحكم الله " [1]. فمن الحقائق الثابتة أن آدم هو أول البشر خلقه الله على هيئته بكافة تفاصيله " ويستعمل اسم آدم في الخطاب الأكبري للدلالة على أول إنسان ظهر وأبي البشر, كما يراد منه الإنسان الذي يحقق الكمال وتتجلى فيه صورة الرحمان، وهو المسمى بالإنسان الكامل "[2]. فالإنسان الكامل هو محل نظر الحق إلى خلقه، ويرى الحق صورته في مرآة الإنسان ويرى الخلق صورته فيها.

" الإنسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية فمن حيث روحه وعقله، كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ " [3]. هو سر الله في الوجود وهو أية من آيات الله والواسطة بين الحق والخلق.

" والإنسان الكامل هو الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله الكمال إلا ليكون بدلا من الحق ولهذا أسماهُ خليفة " [4].

فقد حقَّت له الخلافة لأنّه حاز مرتبة تقتضي الظهور بصفات المستخلف فيما أُستخلف عليه ولهذا فإنه يمثل التجلي القصوى لصفات الله سبحانه وتعالى في هذا الكون، وهو أعلى درجات الوعي الإنساني.

ب / انبعاث حواء:

قد تظافرت الأدلة الشرعية من نصوص الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة على أن آدم عليه السلام أصل النوع البشري، خلقه الله من تراب " أمر الله بعض الملائكة أن يأتيه

[1] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 36.

[2] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص 101.

[3] – محمد علي التهانوي، موسوعة كُشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة د / رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، بيروت، لبنان، ج 1، 1996، ص281.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء 3، ص 220.

بقبضة من كل أجناس تربة الأرض، فأتاه بها في خبر طويل معلوم عند الناس، فأخذها سبحانه وخمّرها بيديه[1] هو لقوله تعالى " لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ " [2]، فمن هنا نشأت حقيقة باطن الإنسان واستوى ادم في عرشه كونه خليفة الله في الكون، ثم خلق من زوجته حواء فبث منهما البشر جميعا، ولقد بين الله عز وجل قدرته على خلق حواء من نفس آدم في عدة آيات. ومنها قوله تعالى: " هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا "[3].وقوله عز وجل: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً "[4].

فالنفس الواحدة هي آدم عليه السلام وخلق من هذه النفس زوجها وهي حواء, كما أن خلق أمنا حواء من آدم قد ورد في الأحاديث النبوية الشريفة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، إن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، استوصوا بالنّساء خيرا " [5].

ومنه فإن خلق المرأة (حواء) من ضلع أدم لا يُنافي تكريم الإسلام لها والحث على الوصاية بها والإحسان لها، وفي هذا يقول تعالى: " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ " [6].

---

[1] – محي الدين ابن عربي، التدابير الإلهية في اصلاح المملكة الإنسانية، اعتنى به. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط2, بيروت، لبنان 2003، ص 190.

[2] – سورة ص، الآية 75.

[3] – سورة الأعراف: الآية 189.

[4] – سورة النساء، الآية 1.

[5] – صحيح البخاري، 3391.

[6] – الاسراء: الآية 70.

ففي قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء، بمعنى اقبلوا مني وصيتي في النساء واعملوا بها، فقد شبّهها الرسول صلى الله عليه وسلم بالقوارير، ومعلوم ليونة القوارير وسهولة كسرها، ووجوب صيانتها من الانكسار.

وإذا ما نظرنا إلى رأي ابن عربي في خلق حواء فنجده يقول " إن الرجل هو آدم، خُلق على صورته، وخُلقت حواء على صورة آدم، وخُلق البنونُ من امتزاج الأبوين لا من واحد منهما بل من المجموع حساً ووهماً " [1]. إذ يشير شيخ العارفين على أنّ حواء شكّلت صورة آدم إذ أنها خلقت منه.

ويقول في موقع آخر: " لما ظهر جسم آدم، لم تكن فيه شهوة النكّاح، وكان قد سبق في علم الحق*، إيجاد التوالد والتناسل والنكاح في هذه الدار، إنما هو لبقاء النوع، فاستخرج من ظلع أدم القصيرى حواء، فقصرت بذلك عن درجة الرجل " [2] كما قال تعالى: " وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " [3].

فمع خلق أدم عليه السلام لم تكن عنده غريزة التزاوج، فلذا خلق الله منه زوجه من ضلعه الأعوج أو القصيري، وبهذا فهي أقل منه في درجة الجنس لأنها خلقت منه.

وعليه فإن " إيجاد حواء من أدم عليهما السلام، فكانت من ضلعه القصيري، لا بمعنى أن الضلع صارت حواء، وإنما تكونت منها كتكون أدم من التراب، لا بمعنى أن التراب صار

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، مصدر سابق، ص 440.

* الحق : يستخدم أئمة الصوفية كلمة الحق ويعنون بها اسم الله الأعظم وذلك لقوله تعالى : " وإن الله هو الحق المبين " النور 25، ويستخدمون كلمة الحقوق بمعنى المقامات والمعارف والإرادات، باعتبارها الموصلة إلى الحق تعالى : د/ حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة ممتاز للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، مصر، 1987، ص 125.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، المصدر سابق، ص 192.

[3] – سورة البقرة، الآية 228.

آدم" [1]. ولهذا لا يُقال أنَّ آدم ولدَ حواء، ولا يقال أنّه أبو حواء، بل خلق الله حواء من آدم، كما خلق آدم من طين.

والحكمة من خلق حواء من الضلع القصيري يقول ابن عربي: " وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع، تحنو بذلك على ولدها وزوجها، فحنّو الرجل على المرأة حنوه على نفسه لأنها جزء منه، وحنّو المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع، والضلع في انحناء وانعطاف "[2]، ولخلقها بهذه الطريقة تكون قد أكملت النشأة الإنسانية وكانت شريكة ادم لحفظ التكوين والبقاء.

" وبالانحناء صدرت المرأة، أو بالأحرى يغلب عليها الانحناء لذلك يقوى فيها الحنو(...) فانحناء حواء حنوها على أبنائها مثل انحناء الأضلاع على ما في الجوف من أحشاء والأمعاء "[3]، وبهذا يكتمل الحفظ الإلهي للخليفة وبنيه. وإذا تمعنا في التصور الأكبري للعلاقة بين أدم وحواء فإننا نعود إلى قوله: " أنّ أدم هو أول الآباء جسما " [4].

كما هو معروف ومتداول فإن أدم عليه السلام هو أول البشرية والأب الأول هو الروح الكلي (أول الآباء) فأدام هو الأب الأول، أما حواء فهي الأب الثاني وهي النفس الكلية، كما يصورها ابن عربي وأن العالم هو الأثر المولود من تداخل مقدمتين هما (العقل الأول " أدم " والنفس الكلية " حواء ") [5].

---

[1] – الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به: د / عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتاب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، الجزء الأول، 1971، ص 512.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، المصدر السابق، ص 192.

[3] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي مرجع سابق، ص 122.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3,مصدر سابق، ص 50.

[5] – د / سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص–ص.40– 41.

نستنتج من هذا أن العقل الأول أو الروح الكلي الذي يمثل سيدنا ادم وبتداخله مع النفس الكلية التي تمثل أمنا حواء، وبهذا التداخل يكمن النوع البشري والحفظ النوعي للإنسانية.

ثانياً: التساوي في درجة الإنسانية.

إنّ الوجود بكامله عبارة عن نظام كوني والمطلق هو جوهر والعلة والسبب في الوجود، ونقصد بالعلة هنا الذات الإلهية، والذي أظهر الوجود بالقدرة الإلهية، والله هو علة الوجود وحقيقته. ولذا فإن ابن عربي اعتقد أن الوجود كروي الشكل مركزه الذات الإلهية أي هو أشبه بدائرة تكون الموجودات فيها هي المحيط، بينما تكون الذات الإلهية هي مركز هذه الدائرة " [1]، فهذه النظرة الأكبرية لشكل الوجود تضع الذات الإلهية التي تعد ذات مطلقة لا تقبل التقيد والنسب، وهي التي كانت قبل أن يخلق الله الخلق، "إذ أن الله تعالى قبل الخلق كان في عماء عن العقول المقيدة، والخلق كله كان موجودا في عدم العدم واضعا بذلك الذات الإلهية في مركز الوجود ومحيطه يشمل الموجودات جميعها. حقائق الوجود ومراتبه من جهة وهو مجلى الحقيقة الإلهية من جهة أخرى " [2]، فيتخذ معنى الإنسان عند ابن عربي بمعنى وجد، فهو الموجود لأن وجوده يختلف عن كون الكائنات الأخرى، فقد أعطاه صفة جامعة لجميع أصناف ما في العالم إذ يمثل الحقيقة الإلهية.

[1] – د / علي حيدر، مراتب الوجود وقصة الخلق " الفتوحات المكية "، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، د ط، العدد 4، اللاذقية، سوريا، 2010، ص 11.

[2] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، القاهرة، مصر، 2002، ص 192.

" والفارق بين الإنسان وبين الحقائق الكونية هي فارق كيفي لا كمي، حيث اجتمعت فيه حقائق الكون، كما اجتمعت فيه كل الحقائق والأسماء الإلهية " [1].

هذا يعني أن الإنسان الذي رآه ابن عربي بوصفه سر العالم وروحه وعلة وجوده، لا يقل قيمة عن درجة الألوهية المعبر عنها بالكامل.

" فآدم حسب ابن عربي وحسب الاعتقاد الديني كان بمفرده لا مؤنس له فبعث الله منه حواء لتؤنس وحشته، وتكون له زوجا يحقق له وحدته وكماله، فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأنه لا بذلك يبلغ الكمال ويستحق منزلة الخلافة " [2]، فتبعا لتصورات ابن عربي فإن أول الجنس المتمثل في آدم لم يجد من يسكن إليه ذلك أن الإنسان لا يكون إلا بالجنس فبعث الله له حواء لتكون أنيسه وزوجه الذي يقاسمه الحياة.

"وخلق الله حواء من آدم فارقت بدنه وهي قطعة منه، فظل حنينه إليها طوال الأجيال، حنين الكل إلى جزءه، (المكمل الوجودي)، وظل حنينها إليه طوال أجيال النسّاء، حنين الغريب المفارق لوطنه " [3]. وبهذه الثنائية اكتملت النشأة الإنسانية، وبدأ الولوج إلى عالم البشر وذلك بعد هبوط كليهما إلى الأرض التي شهدت الخلافة.

مع ظهور الخليفة آدم عليه السلام وانبعاث حواء منه فقد نشأ زوجين يمثلان الجنس البشري، ونقصد بالجنسين الذكورة* والأنوثة أي ذكر وأنثى حيث " يبين الكلام الإلهي أن إيجاد الكون واستمراره يرتكز على حضور عنصرين "أنثوي وذكري" وتكاملهما " [4]، فيكمل

---

[1] – نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط 5، بيروت، لبنان، 2003، ص 185.

[2] – ساعد خميسي، ابن عربي، "المسافر العائد"، منشورات الاختلاف، دار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، الجزائر، 2010، ص 175.

[3] – د/ سعاد الحكيم، المرأة ولية وأنثى، قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، تموز، 2000، ص 42.

[4] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 14.

أحدهما الآخر، وذلك لقوله تعالى " وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى " [1]، تقول الآية الكريمة أن الله خلق زوجين في الإنسان، غير أن الذكورة والأنوثة وحسب حكيم مورسية " ليست من خصائص النوع الإنساني " [2]، فهي تشمل زوجين في النبات والحيوان " ذلك أن الذكورة والأنوثة بالمعنى المجرد الدال عن الاختلاف الجنسي لا تختص بالنوع النباتي فحسب، حيث تنسحب هذه الخاصية على الحيوان أيضا، مما جعل الشيخ الحاتمي يقر بكون الذكورة والأنوثة، ليست من حقائق الإنسانية،[3]، بمعنى أن الموجودات باعتبارها إبداعا إلهيا يقوم على نظام ويسير وفق قاعدة تتلخص في أنه كل شيء خلقه الله زوجين.

" فالأزواج خلقها الله في كل شيء، أي ما يميز الإنسان ويعطيه مرتبة الإنسانية ويجعله يتسامى عن الحيوان ،، فيكمن في قدرته على المعرفة كخاصية إنسانية تبلور النموذج الإنساني الفعلي [4]. إذ يرى ابن عربي أن الإنسانية حقيقة الإنسان، وهي واحدة في الناس جميعا أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كل واحد منهما بمثابة جملة صفات تجري على قابل الذات.

" اسم الذكر والأنثى هذه الدلالة تنطلق من الوصفية لا من المادية، فاسم الذكر يتصف بالشدة مقابل الليونة والسهولة التي تتصف بها الأنثى، بعيدا عن الاختلاف الجسماني أو الشكلي بين الذكورة والأنوثة، ربما هذا ما يلتقي فيه الفكر العامي مع العديد من المذاهب الفقهية التي أقصت المرأة ونفت عنها الفاعلية الإنسانية، فنجد ابن عربي ينفي أن يكون

---

[1] – سورة النجم، الآية 45.

* الذكورة : التذكير خلاف التأنيث، والذكر خلاف الأنثى، والجمع ذكور وذكورة وذكارة وذكران وذكرة، فليس في الكلام فعل يكسر على فعول وفعلان إلا الذكر\ ابن منظور، لسان العرب، ص 1508.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، مصدر سابق، ص ,275.

[3] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع اسابق، ص –ص .25 –26.

[4] – أمال محمد عامر، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، جامعة مصراته، ليبيا، دس.

الجانب المادي الطبيعي مقياسا للتميز بين الأنثى والذكر"[1]. فمن المجحف بنظر ابن عربي ان ننفي عن الأنثى إنسانيتها كون اختلافها الجسماني مع الذكر يحيل العظمة والقداسة له.

إنّ نظرة ابن عربي لخلق المرأة والرجل أخذت نسقاً مخالفاً عن الذي كان قبله، والذي وصف خلق المرأة من الرجل في مجال العلاقة بينهما بنوع من التهميش والاستعلاء، لكن مع ابن عربي عادّت رسالة القرآن للظهور مبينا بذلك على كون المرأة بحكم خلقتها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

هذا ما نلمسه جليا في موقف صاحب الفتوحات المكية حين قال: " والإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانية، كما أن الإنسان مع العالم الكبير يشتركان في العالمية " [2].

لقد خلق الله تعالى الإنسان كائن واحد في صورتين وجعلهما كقطبين متناظرين، وجعل أحدهما يكمل الأخر فلا وجود لأحد القطبين دون الأخر، والعلاقة بينهما مقدسة والاختلاف بينهما في الجنس لا في النوع.

" وقد أدى عدم تركيز الباحثين في الفكر الأكبري على مفهوم الأنوثة إلى إهمال مبدأ الاختلاف الذي توارى خلف المصطلح (وحدة الوجود) ,إذ أنّ الوجود في فكر صاحب الفتوحات لا تنفي الاختلاف بل تأسس عليه (...)، ويشكل حضور الاختلاف اعتراف بالذات في علاقتها بالآخر وتناولا للصلة بين الذكورة والأنوثة "[3] .

ومعنى أن الاختلاف بين الذكورة والأنوثة يجسد فكرة الوحدة، والشيء هنا لا يُعرف إلاَّ بنقيضه فلولا الأنثى لما عرف الذكر ولا ينطوي على تفضيل أو تميز طرف من الطرفين عن الآخر، ذلك أن ظهور الموجودات بما فيها الإنسان لا يستقيم إلا بتفاعل زوجي.

---

[1] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص–ص 29– 30.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5 ,مصدر سابق، ص 128.

[3] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 19.

" ومع أن ابن عربي يُرجح الذكورة على الأنوثة في صفات الروح الأول، خليفة الله على الأرض ,إلا أنه يصقل نظرية مثيرة في الأنثى تقيمها واسطة بين الإنسان والله أو عالمي الروح والمادة [1]. فأدم الذي يمثل الجانب الذكوري، يمتاز عن حواء التي تمثل الجانب الأنثوي في تراتبية الوجود، من خلال صفات الروح الأول يقول ابن عربي: " فلما أراد الله كمال * الإنسانية جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم وجعلها روحا للعالم وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له "[2] فالكمال هو التنزه عن الصفات وأثارها أي عن كل ما يقيد ذات الحق.

غير أن هذا التفوق لا يشكل عائقا في استحقاق حواء للخلافة، يقول ابن عربي: " وبالإنسانية وبالخلافة صحت له الصورة على الكمال (...) وليس مخصوص بها الذكورية فقط، فكلامنا إذاً في صورة الكمال من الرجال والنساء، فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى"[3]، لتصبح الأنثى من هذا المنظور تقع كمُكون له قيمته في مركزية الخلق، ووجودها كواسطة بين عالم الروح وعالم المادة.

هذه الخلافة أو ما يرادفها بكلمة الإنسانية في التصوف الأكبري " لم تقتصر على الذكورة ولا الأنوثة بل تجمع كائنا واحدا، الجزء المذكر فيه خلقه الله بيديه، والمؤنث بعثه كاملا من الجسم الأول " [4].

---

[1] _ عرين شوكت سلامة قدسي، بين سير وطير، "تصوف أبي حفص عمر السهر وردي"، تقديم يرند رنكه، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971، ص 379.

*الكمال : يكمل به النوع في ذاته أو في صفاته والأول على ما يكمل به النوع في ذاته وهو الكمال الأول لتقدمه على النوع والثاني أعلى ما يكمل به النوع في صفاته : / الفاضل العلامة على الجرجاني، التعريفات، ص 196.

[2] – نقلا عن: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، المرجع السابق، ص 543.

[3] – محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي (باب عقلة المستوفر)، مصدر سابق، ص 75.

[4] -ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 175.

هذا ما رسّخه ابن عربي وجعل منه مسألة هامة في نظريته "وحدة الوجود" وذلك بمحاولته ومن خلال هذه الثنائية التي تمثل قطبي الخلق للوصول إلى الحق وحقيقة الوجود, ومن خلال دراساته العرفانية وتأويلاته أنّ " الأنثى وبحكم خلقتها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية " [1].

هذا مايمكن أن نطلق عليه المساواة في الجوهر الإنساني بين الرجل والمرأة، أما من ناحية المساواة في الأهلية الروحية فإن " كل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء " [2]، فتصبح بذلك الأنثى شريكة الذكر في مراتب الولاية حتى القطبية *التي تعد " أعلى منزلة روحية ولا تكون في الزمان الواحد إلا لشخص واحد وهي بمنزلة الخلافة في الدولة الروحية " [3]. فتصبح المرأة فيما لو أصبحت قطبا خليفة الله في أرضه، فعد فيها كل حقائق الكون.

ولعل ابن عربي وحسب النظرية التقدمية حول الأنثى، كان قد أخذ عن الحديث الشريف: " إنما النساء شقائق الرجال " [4]، فلا تفاوت بينهما وقد ترجم لنا ذلك شعرا، حيث يقول ابن عربي:

إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان

والحكم متحد الوجود عليهما وهو المعبر عنه بالإنسان

---

[1] – سعاد الحكيم، المرأة ولية وأنثى، المرجع السابق، ص45.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5, مصدر سابق، ص 121.

*القطبية : هي مرتبة ومقام، نستطيع أن نعرفها بلغة عصرية إذا أمكن التعبير : فتقول أنها بمثابة السلطة التقديرية للعلم الإلهي الذي يميّز السلطة التشريعية : / سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 912.

[3] – د / سعاد الحكيم، المرأة في الفضاء الصوفي، مجلة الفيصل، مجلة شهرية، العدد 513، المملكة العربية السعودية، 2019، ص 45.

[4] – رواه أحمد في مسنده ،6 / 256.

وتفرقنا عنه بأمر عارض فصل الإناث به من الذكران

من رتبة الإجماع يحكم فيهما بحقيقة التوحيد في الأعيان [1]

فالمرأة مرتبطة بالرجل ارتباطا نفسياً وروحيا، فهي قد خلقت منه، وفي هذا يقول ابن عربي " فخلقت المرأة من شق الرجل فهو أصلها " [2]، ولهذا فهو يرى أنّها شقيقة الرجل، تنال ما يناله من المقامات والمراتب والصفات فالحقيقة الإنسانية واحدة، تطلق بجميع مقتضياتها على الرجل وعلى المرأة.

ومن باب الكمال فإنّ: " اشتراك المرأة والرجل في الإنسانية، وفيها يترتب عنها من معرفة وأحكام وقيم، يجعل المرأة تحقق الكمال مثلها مثل الرجل " [3] كذات وشخص له هوية وإمكانات، وله كمال يخصه في مقابل كمال الرجل. وبهذا الصدد يورد ابن عربي حديثاً نبوياً: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " كمُل من الرجال كثيرون، ومن النساء مريم بنت عمران وآسية زوجة فرعون " [4].

المقصود هنا بلوغ الغاية الممكنة، وهذه المرتبة من الكمال وصل لها الكثير من الرجال بخلاف النساء، فالرجال كان منهم الرسل والأنبياء " حيث اجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال بالأكملية لا بالكمالية "[5].

فصاحب الفصوص يقصد بالكمالية هنا الوصول إلى الدرجة العليا والتشبه بالأصل الذي يعطى ويمثل الذكورة ويخصها بالنبوة والإمامة، وفضل الرجل بالبعثة والرسالة، فقد " شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال، كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5 ,مصدر سابق، ص 127.

[2] – ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، ط 2، بيروت، لبنان، 1988، ص 157.

[3] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 216.

[4] – صحيح البخاري، (3411).

[5] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5 ,مصدر سابق، 128.

أكثر من النساء في الكمال، فالقول بكمال المرأة إذن انجر عنه القول بجواز إمامتها للرجال والنساء "[1]، فحسب ابن عربي إنَّ المرأة إنسان كامل ويجوز إمامتها ودليله على ذلك أنّه لا يوجد نص يمنع ذلك.

المبحث الثاني: حب الأنثى إرث نبوي وتجلي إلهي.

أولاً: حب النسَّاء إرثٌ نبويٌ.

إنّ ابن عربي وباعتباره رائد التجربة الروحية الصوفية الكبرى في الإسلام، فقد كانت ولادته العرفانية نتيجة ازدواج رائع بين أثرين ضخمين هما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فالحديث بكل ما حققه من نضج وانسجام، والقرآن الكريم بكل هالات الإعجاز.

فنجد شيخ العارفين قد اقتدى برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان له أسوة حميدة لقوله تعالى " لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً "[2] لأن الاقتداء به والمشي على خطاه وتطبيق وصاياه أمر مستحب ,ولعل أبرز الأمور التي نالت اهتمام كبير من ابن عربي مسألة حب النساء, فقد جاءت نظرته إلى المرأة وإكبارها بل وحبه لها الحب الحلال الشريف الحب الديني المأثور في الكتاب والسنة "[3]، ذلك أنه إ تخذ من نبيّه ورسوله الكريم أسوة ذلك لأنه صلى الله عليه وسلم أكثر من أحب المرأة وقدّرها وأعطاها الأولية في حياته، فقد خلّف صلى الله عليه وسلم وصيةً تخص النسّاء وكان

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي "المسافر العائد" مرجع سابق، ص 211.

[2] – سورة الأحزاب، الآية 21.

[3] – طه عبد الباقي سرور، محي الدين ابن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط 2، القاهرة، مصر، 2014، ص 53.

ذلك في خطبة الوداع إذا قام عليه الصلاة والسلام خاطبا في الناس ونادى بحق المرأة وأوصى بها خيرا، فقال: " استوصوا بالنساء خيرا فإنهنّ عندكم عوان "[1].

فالحب عنده لم يكن كلمات تقال بل كانت أفعالا كوّن بها قواعد راسخة، ولعل من أعظم مظاهر الحب عند رسول الله هذا الذي ملأ قلبه وكيانه حبه لأمنّا خديجة، فهو عاش حياته مخلصا وفيا لها إلى أبعد الحدود ولم يتزوج غيرها إلا بعد وفاتها.

خديجة أم المؤمنين الزوجة الوفية المطيعة التي أحسنت عشرة زوجها يقول فيها صلى الله عليه وسلم: " امنت بي حين كفر بي الناس، وصدقتني حين كذبني الناس، وأشركتني في مالها حين حرمني الناس ورزقني الله ولدها وحرم ولد غيرها "[2]، لا عجب أن يحمل رسولنا الكريم كل مشاعر الحب والعطف لسيدة نساء العالمين، فقد كانت نصيره وسنده وأم أولاده، والكنز الذي أغناه الله بها، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر: " ألا أخبرك بخير ما يكتنز المرء ؟ المرأة الصالحة إذ نظر إليها سرته... وإذا أمرها أطاعته... وإن غاب عنها حفظته " [3].

وكذلك نجد حبه العميق لأمنا عائشة هي الأخرى فقد " كان رسول الله يحب عائشة رضي الله عنها كثيرا، فكانت لها مكانة سامية في قلبه، لكونها جميلة ,لبيبة، فطنة، شاعرة، فقيهة، خطيبة " [4],فقد أحبها النبي صلى الله عليه وسلم حبا شديدا , وقال فيها "لا تؤذينني في عائشة فانه و الله ما نزل علي الوحي وانا في لحاف امرأة غيرها"[5]

---

[1] – رواه الألباني في صحيح ابن ماجة، رقم 1513.

[2] – رواه الامام أحمد في سنده، 6 / 118.

[3] – أخرجه أبو داود.

[4] – د/ محد القيسي، موسوعة نسّاء حول النبي صلى الله عليه وسلم، دار أسامة للنشر والتوزيع، د ط، عمان، الأردن، د س، ص 23.

5- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

انَّ المحبة في العرف الصوفي طريقة للمعرفة والقرب الإلهي وانّ ابن عربي يعدُها أصلٌ للوجود والأساس الذي يحفظه، فقد " خلق الله العباد على صورته ونفخ فيهم من روحه، فحن إليّهم واشتاق الى لقائهم فهو يُحب العباد وهم يحبونه، فالمحبة في أصل الخلق كانت ولذلك فقد قامت المناسبة بين خلق الله آدم وخلق حواء منه، فقد ظهر الخالق عينه في مخلوقه بالنفخة الأولى [1]، وذلك لقوله تعالى " إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ " [2].

استهل ابن عربي الفصل الأخير من كتابه الضخم (فصوص الحكم) والذي يحمل عنوان (فص حكمة فردية في كلمة محمدية) بالحديث عن سّيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم فقال: " إنما كانت حكمة فردية لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدأ به الأمر وخُتم، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العُنصريّة خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة "[3]، فابن عربي هنا بسّط لنا المعنى الحقيق للحقيقة المحمدية، حيث أن نبوته عليه السلام سابقةً على وجود البشر على الأرض ,سابقة على وجود آدم ,لقوله صلى الله عليه وسلم: " إني عبد الله مكتوب خاتم النبيّين وإنّ آدم لمنجدل في طينته وسأنبئكم بتأويل ذلك " [4]، حيث أن محمد عليه السلام كان موجود في الهباء وهذا أول خلق، وسبق خلق أدم، فهو نور أزلي وجد قبل الأكوان.

واعلم أن الأفراد الثلاثة ما زاد عليها فهو صادر عنها، وهذه الأفراد المشار إليها في الوجود هي: الذات الأحدية، المرتبة الإلهية والحقيقة المحمدية، المسماة بالعقل الأول، ولما كانت تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث الشيء قال عليه السلام " حببت إلي من دنياكم

---

[1] – د/ حسين الصديق، مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، مجلة فصلية، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا,2000 ,ص50

[2] – سورة ص، الآية 71، 72.

[3] – محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، (الفص الآدمي) علّق عليه، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، دط، بيروت، لبنان، ج1 ,د س، ص 214.

[4] – رواه الإمام أحمد في مسنده.

ثلاث"[1]. فابن عربي هنا بصدد الربط بين الإفراد الثلاثة التي تكلم عنها في الفص المحمدي بالمحبة التي جُعلت أصل الوجود، وذلك من خلال ذكر مسائل ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة " [2] هذا ما يعني أن تقديم حب النسّاء له صلة بالألوهية ذلك أن " محبة النبي للنساء ليست من تلقاء نفسه ، وليست بفعل الإرادة أو القصد بل أنّ محبته لدنية (من لدن الله) " [3]، فالله هو الفاعل هنا، وإنما هذه المحبة فطرية لديه وجدت معه.

" وإنما حبّب النساء إليه صلى الله عليه وسلم لكمال شهود الحق فيهن إذ لا يشاهد الحق تعالى مجردا الهواء أبدا فإن الله تعالى بالذات غني عن العالمين " [4]، فسبحانه وضع حب النساء ذلك لأن في حبهن يرى الرجل كماله فهي مرآة الحق والذات الإلهية.

" ومما لاحظه ابن عربي في الحديث الشريف انّه صلى الله عليه وسلم قدّم محبة النسّاء على الطيب وعلى الصلاة، وهذا للربط بين المحبة والوجود من جهة وللتوكيد على فكرة أنه من عرف نفسه فقد عرف ربه "[5].

فحسب ابن عربي عندما ابتدأ بذكر النسّاء وأخّر الصلاة، هذا لأن المرأة فرع من الرجل وجزء منه في أصل ظهورها، ولأنه له الأسبقية من حيث الوجود ولأنها خلقت منه، إذن فمعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه. " ولما كانت المرأة إنسانا وجزء من الرجل فإنه عندما يحب الرجل المرأة ويعشقها يعرفها، وإذا عرفها فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه عرف ربه " [6]، فابن عربي هنا يرى أن مسألة الحب بين المرأة والرجل من منظور حنين

---

[1] – محي الدين ابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، ضبطها وصححها وعلق عليها: د / عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العالمية د ط، بيروت، لبنان، 1971، ص 22.

[2] – نقلا عن ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 190.

[3] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 229.

[4] – محي الدين ابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، مصدر سابق، ص 23.

[5] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 191.

[6] – المرجع نفسه، نفس الصفحة.

الشيء إلى وطنه، والوطن هنا أصل الإنسان فالمرأة تحن للرجل لأنه أصلها، والرجل يحن للمرأة لأنها مشتقة منه وفي هذا يقول: " فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه، وقد كان حبه لمن تكون منه وهذا هو الحق " [1]، بمعنى أنّ الله لما خلق الإنسان على صورته ونفخ فيه من روحه فحنّ إليه واشتاق إلى لقائه لأنه يحبه, وتصبح المحبة هنا أصل الخلق والموجودات، هذا ما ذهب إليه ابن عربي في أنّ أصل الخلق كان عن محبة، ولهذا فإن المشابهة والمقاربة بين خلق آدم عليه السلام وخلق حواء منه وبين خلق الله للوجود. فابن عربي يشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم تعمد لفظ النساء على لفظ امرأة لأن كلمة نساء مشتقة من نسأ والذي يعني التأخير والتأجيل والتباعد فالمرأة إذن أسبق بالمقام لأنها محل الانفعال والرجل أسبق بالوجود.

ولأن الرجل يحب المرأة ويحن للقائها فلهذا قال " حبّب ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته، فإنّه أحبها بحب الله إياه تخلقا إلهيا " [2]

فالسر والحكمة وراء تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه حبّبت إليه – بمعنى أن محبته ليست ذاتية بفعل الإرادة البشرية أو القصد الإنساني أو الرغبة، ولكنه هبة من الله، وحينما يحب الرجل المرأة بحب موهوب له من الله عز وجل، يتحقق ارتباط حبه للمرأة بحب الله ولأجل هذا يقول ابن عربي أنه تخلقا إلهيا وإرثا نبويا.

فتكسب الأنثى من خلال ما ذكر بعدا كونيا، لأنه عز وجل أحبَّ ان يرى نفسه في صورة غيرية يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها.

" ثم يدعم ابن عربي موقفه المفضّل للتأنيث على التذكير فيشير إلى ورود مؤنثين في الحديث النبوي الشريف، واحد تأنيث ذات والأخر تأنيث حقيقي وبينهما مذكر، فلقد توسط (

[1] – محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، مصدر سابق، ص 217.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الطيب) النساء، (تأنيث حقيقي)، والصلاة (تأنيث غير حقيقي)، كما توسط آدم الذات الإلهية وحواء وكيلاهما في لفظة تأنيث " [1].

ومن جهة أخرى فقد ذهب ابن عربي إلى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم، تعمد لفظ الطيب متوسط النساء والصلاة، ليكون ذكرا بين أنثيين، أما هو الحال مع آدم فيقول: " فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين "[2]، لأن الذات الإلهية تحمل صيغة الأنثى وكذا حواء وهو توسطها، كما توسط طيب النساء والصلاة في الحديث النبوي.

فابن عربي يبني فكرته على التأنيث الذي يشير في كل شيء بما فيها الصفات الإلهية فنجده يقول: " وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة، الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة "[3] يقصد بأصحاب العلة الفلاسفة، ومنه فإن التأنيث هو حقيقة الكون وجوهره.

يقول ابن عربي: " ولو لم يكن في شرف التأنيث إلا إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة، وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر وقد نهانا الله أن نتفكر في ذات الله " [4]، فإطلاق الذات وهي مؤنثة على الله سبحانه لشَرف كبير للتأنيث، ولذا فإنه من الأجدر أن تقدس الأنثى وتصان لأن صفتها أطلقت عل علة الوجود الحق ومنه: " من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 192.

[2] – محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ج1 , مصدر سابق، ص 220.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، مصدر سابق، ص 131.

حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي " [1]، فالأنثى هنا وحسب شيخ العارفين مجلى للورى الإلهي ومظهر للغيب ومرآة تعكس المعرفة بالذات والآخر.

ثانياً: حب الأنثى تجلي إلهي.

أ / الحب والحضور الأنثوي.

لقد أخذ الصوفية يتكلمون في الحب الإلهي، مستعينين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنساني، أو كما يطلق عليه (الحب الترابي)، الذي عرفه الناس وجربوه وشاهدوا أثاره، والاستعانة بالمحسوس في توضيح الغيب والباطن، فالحب عند حكيم مورسية مقام إلهي: " يرى ابن عربي أن الحب مقام إلهي وصف الحق به نفسه، وسمي بالودود، والحب عند الشيخ الأكبر سبب وجود العالم، يقول ابن عربي: " الحب خلود الهوى إلى القلب وصفاؤه عن كدرات العوارض، فلا غرض لمحب، ولا إرادة مع محبوبه فإذا خلص الهوى سبيل دون سائر السبل، وتخلص له وصفا من كدورات الشركاء في السبل، سميا حبا لصفاته وخلوصه ومنه سمي الحب "[2].

فما أن تتعلق الإرادة بمحبوب حتى تظهر على من أحبّ أحكام الحب إذ أن للحب سلطان به يحكم ويتحكم، فلا غرض ولا إرادة مع محبوبه.

إن المتصوفة قد اتخذت من الأنثى رمزا مرتبط بالحب الإلهي بوصفها تمثل الجمال المطلق، ويتضح ذلك صراحة في موقف الشيخ الطائي ابن عربي من النسّاء باعتبارهنّ تمثيلاً للجمال الإلهي.

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مصدر سابق، ص190

[2] – محي الدين ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، سوريا، 1898، ص 41.

فإذا كانت الأنثى في التصور الفقهي وفي بعض التصورات الكنسيّة والفلسفية " مجرد جسد يخضع لمنطق الرغبة والمتعة "[1]، بصفتها منبع لإثارة الغرائز والافتتان بجسمها وأنوثتها بكل ما تحتويه من مفاتن (شعرها، خصرها)، كما أنهّا في ثقافة المجتمع الإسلامي وعلى مر فترات من التاريخ لم تخرج عن كونها محل لشهوة وسيطرة الذكر " إنّ هذه العقلية التي هيمنت على وعي المجتمع العربي الإسلامي جعلت المرأة موصولة بكل القيم السلبية، فهي شرٌ كلها وجسدها سبب الفتنة والغواية وأداة في يد الشيطان " [2]، فهي قد ربطت بالأغراء والغواية، وذلك عبر ما توارثته الأجيال عن قصة الخروج من الجنة وانفراد حواء بمسؤولية الطرد من النعيم حسب بعض الديانات المحرّفة.

فإنها في النص الصوفي أخذت منحى آخر خاصةً مع المتصوفة المتأخرين " حيث امتزج الحب العذري بالإيمان الإسلامي وبالفلسفة الأخلاقية المثالية الإغريقية، وتألف من هذه العناصر الثلاثة جو روحي وفكري جديد "[3]1، حيث صارت الأنثى تمثل بعدا دينياً وروحيا , حيث كان الصوفية المتأخرين قد أهابوا في تركيب رمز المرأة وأخذت معهم ابعادا مختلفة، وانكشفت هذه الرموز لتتّخذ طابعا صوفيا محضا.ّ

1- منصف عبد الحق، ابعاد التجربة الصوفية (الحب -الانصات -الحكاية)، دار افريقيا الشرق للنشر والتوزيع، دط، الدار البيضاء المغرب 2007,ص 128.

2- ابن الجوزي، تلبيس ابليس، تحقيق. السيد الجميلي، دار الكتب العلمية، ط8 ,بيروت، لبنان 1999, ص 38.

3- محمد عباسية، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره على الآداب الاوربية، مجلة حوليات التراث، العدد الأول، جامعة مستغانم، الجزائر, 2004 ص4.

يقول النسائي: " امرأة صالحة خير من ألف رجل سوء " [1] هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الأنثى رمز للإنسانية وسبيلٌ للتسامي وأصلٌ للوجود .

إنّ الصوفية عبروا عن حبهم للذات الإلهية والحقيقة المحمدية وحب الأنثى بلغة الحب العذري، لما يحمله هذا النوع من الحب من عاطفة صادقة وعفة في النفس، فلا يتناول الشاعر العذري مفاتن الجسد ولا ما يثير الشهوة.

إن ميل المتصوفة إلى العشاق العذريين يؤكد الصلة الوثيقة بين الغزل العذري والحب الصوفي، وفي هذا يقول ابن عربي:

لنا أسوة في بشر هند وأختها وقيس وليلى وميّ وغيلان [2]

هذا تصريح واضح من ابن عربي أنّ العذريين كانوا هم القدوة و " بالتالي فإن الغزل العذري هو الخلفية والإرهاص والانطلاقة الحقيقة التي استقى منها المتصوفة لغتهم وأسلوبهم ووظفوها لغايتهم، حيث أنّ غايتهم تختلف عن الغزل العذري فالمتصوفة حين ينظرون إلى الأنثى يحفلون بالشكل والظاهر وإنما يعتمدونها للتعبير عما يختلج فؤادهم من حب للذات الإلهية (الحق) "3. فالصوفية وعلى رأسهم ابن عربي قد استعاروا من الغزل العذري لغته المليئة والمفعمة بالتعالي والعفة.

والحق أن بواكير رمز الأنثى في شعر الحب الصوفي، إنما تكمن في طائفة من الأشعار والروايات التي تناقلها الرواة عن شخصية (قيس ابن الملوح)، أو مجنون ليلى، باعتبار أن

---

[1] – النسّائي غزنوي، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، ترجمها للعربية وقدمها وشرحها: د / ابراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين للنشر والتوزيع، د ط، القاهرة، مصر، 1995، ص 176.

[2] – محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دارا لمعرفة، ط1, بيروت، لبنان , 2005، ص 63.

3- محمد عباسيّة، نشأة الشعر الديني عند العرب، مرجع سابق، ص 4.

شعره يمثل الغزل العذري العفيف أصدق ما يمكن التمييز" [1]، حيث أن الحب الصوفي الذي يدور في أكثره دعاية حول المرأة والحديث عنها، ورد بصيغة العذرية التي تغنى بها مجنون ليلى وهتف بها جميل ابن معمر صاحب بثينة، هذا الحب الذي يحقق مقولة (الحب للحب) بحيث لا تكون لمحب غاية وراء محبوبه.

ولئن كان ابن عربي نحا منحنى باقي المتصوفة ونهل من ثقافة شعراء الحب العذري فإن ديوانه (ترجمان الأشواق) قد أسيء فهمه واعتُبر شعره تغزلا ماجنا بحبيبته "النَّظام" وعليه بيّن أن كل الديوان غزلي، وأن كل ما جاء من تشبيب ومديح وأسماء نساء (...) إشارات ورموز إلى معارف إلهية تستند على حقائق كونية تحتاج إلى فهم عميق وتأويل واسع"[2]، هذا لأن المتلقي يحتاج إلى لغة كآلية انتهجها ابن عربي حتى ينجذبوا إلى خطاباته وشعره وقد " استُحضرَ رمز النظام ليعبر عن الذات الإلهية فيقول " وجُعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل لتعشق النفوس لهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وقد نبهت بالمقصد في ذلك بأبيات "[3].

كلما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلها

وكذا إن قلت ها أو قلت يا وألا إذا جاء فيه أو أم

وكذا إن قلت هي أو قلت هو أو هموا أو هن جمعا أو هما

1- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط 1، القاهرة، مصر، 1996، ص 132.

2- فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي، ترجمان الأشواق لابن عربي، أطروحة دكتوراه، إشراف الدكتور أحمد مسعود، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة احمد بن بلة، الجزائر، 2016 / 2017، ص 160.

3 - محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص 25

وكذا إن قلت قد إنجدلي قد رقى شعرنا أو اتهما [1]

وكذلك يقول:

أو خليل أو رحيل أو ربي أو رياض أو غياض، أو حمى

أو نسّاء كاعبات نُّهد طالعات كنفوس أو دمى

كلما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما

منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب المسمّا[2]

تفيد هذه الأبيات أن الظاهر شيء والباطن شيء آخر، وأنّ الرموز التي تحتويها أبياته الشعرية وحتى نثره وإنما هي وسائل للتعبير عن عالمي الغيب والشهادة.

ولأجل هذا قام شيخ العارفين يؤلف ديوان آخر يشرح فيه قصائد ترجمان الأشواق ويزيل الغموض عنها، ونذكر أن ابن عربي أنشأ ديوان (ترجمان الأشواق بمكة شرفها الله) وشرع بشرحه في مدينة حلب وحضر سماع بعض شرحه بعض الفقهاء، وذلك الفقيه الذي غاب عليه قول الشعر، وذلك بقراءة ابن النديم وفي منزل ابن عربي، ثم أعجله السفر فأتم شرحه،

وقد قال ذلك الفقيه بعد أن سمع شرح الديوان لإسماعيل ابن سودكين " ما بقيت بعد هذا الأمر اتهم أحدا من أهل هذه الطريقة، وكان ديوان "ذخائر الأعلاق" شرحا مفصلا لغزليات ابن عربي التي توهم العامة أنها تصف النظّام وأنّها في الحقيقة تصف الذات الإلهية، في صورة الفتاة المكية، كونها تمثل الجمال المطلق، الذي هو مجلي للذات الإلهية.

" يرجع ابن عربي المرأة إلى جوهرها الأنثوي باعتبارها مصدر للوجود فهي ليست مشتهاة أو موضع حب، وإنما هي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة التي يحب فيها الله ولأنها

[1] – محي الدين ابن عربي، ترجمان الاشواق، مصدر سابق، ص 26.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أساس العبادة وجوهرها هو الحب والله هو المحبوب والمعبود على الإطلاق، والشاعر إذا نظّم بيتا في امرأة كصورة شخص إليها عينه، فقلبه متعلق بصاحب الصورة الذي هو خالقها "[1], فالأنثى حسب وحدة الوجود صورة من صور التجلي.

ولعل أبرز من تناول موضوع حب الأنثى بجانبه العذري من اللاحقين لابن عربي نجد جلال الدين الرمي (672 – 1273): فيقول:

المرأة شعاعٌ من النّور الأقدس

وليست بعرض الرغبة الحسّية

لذا ينبغي أن يقال أنّها خالقة

لأنها ليست.....مخلوقة [2].

وهذا ما يمثل في العرف الصوفي النموذج الأعلى للجمال الأرضي، ولكن هذا الجمال ليس شيئا ما لم يكن انعكاسا وتجليا للصفات الإلهية.

يرجع الأندلسي الصوفي الشيخ الأكبر حب المرأة محطة مهمة نحو الحب الإلهي ويلح على فكرة "الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي لا بد أن يتأسس عليها الحب الإلهي، وأن حب النساءُ يعد من صفات الكمال الإنساني"[2]، فحسب تصوره فإن الأنثى تمثل الظهور الأتم والأكمل للذات الإلهية . هذا التجلي الإلهي في الأنثى يحيلنا إلى ما قاله عبد الغني

[1] – امنة بلعلي، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، د ط، دمشق سوريا، 2001، ص 73.

2– عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سابق، ص 150.

3– عارف الدوش، التصوف والموقف من المرأة http: // mareb press.net تم الاطلاع يوم 2020 / 3 / 27 على الساعة 00: 15.

النابلسي حين قال: " وفي الحقيقة حضرة إلهية توجهت على حضرة إلهية أخرى، من قبيل المغايرة بين الواحد ونفسه، وإذا كان معلوما " [1].

فالأنثى على هذا الأساس علة الوجود، ومكان الوجود، وهي حلقة مهمة في تفسير العلاقة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني (التجلي الإلهي) فالأسماء والصفات الإلهية تتجلى في الأنثى فهي بمثابة حضرة إلهية تجسد أسرار الملكوت.

ومن خلال قول ابن عربي " كل مكان لا يؤنث لا يعول عليه " [2]. تكون الأنثى محركا فعالا في ديالكتيك الحب الإلهي والإنساني.

يقول ابن عربي:

مرضي من مريضة الأجفان

علّلاني بذكرها علّلاني

شجوّ هذا الحمام مما شجاني" [3]

واضح هنا أنّ ابن عربي يشرح كيف ألهمته النظّام للسمو في مدارات أعلى من التصوف والحب الإلهي.

ب / الجمال أصل الحب:

[1] – محي الدين ابن عربي، جواهر النصوص في حل كلمات النصوص، شرح: عبد الغني النابلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، 1971، ص 241.

[2] – محي الدين ابن عربي، رسالة الذي لا يُعول عليه، تقديم: طه عبد الباقي سرور، دار القلم للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان، د س، ص 49.

3–محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص–ص100–101

تجسد الأنثى في العرف الصوفي أحد المعاني العرفانية للعشق الإلهي، هذا العشق الذي يسافر فيه المحب ويعرج، وكلما أوغل فيه يجد السعادة التي تتعاظم دوما لأنها غير متناهية تماما كالحب اللامتناهي الذي لا حدود له، لأنه إلهي، فكل حركة إلى الكون تعزى إلى الحب. " فمن خلال المرأة استطاع المتصوفة الجمع بين الفيزيائي وبين الروحي، حيث التحام السماوي بالأرضي في تراكيب رمزية موحية، فليس هناك أجمل وأرق وأعذب من المرأة ليعتمد الحب الإلهي شغفهم وشغلهم عن الدنيا "[1]، حيث شكلت الأنثى المعراج الذي يسلك به السالك نحو المحبة الإلهية.

ولأن الحب الإلهي تأسس على الحب الإنساني، فإن هذا الأخير يسموا حين يُعاش ويمارسُ على أرض الواقع، ولأجل هذا يصبح محبة لأن هذه الأخيرة تمثل فعل الحب، فهي أشمل وأوسع من الحب وبمعنى آخر هي الدرجة القصوى من العشق فقد عرفها الغزالي ب: " الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام أوحال إلا هو ثمرة من ثمارها " [2]، ويقول عنها البسطامي: " المحبة هي استقلال الكثير من نفسك واستكشاف القليل من حبيبك " [3]، فهي آية الاختصاص ونتيجة الاصطفاء ," فالمحبة تسمو بالمتصوف وتصبح بذلك ذاتَ بعد وجودي بوصفها حدا جامعا بين التجلي الإلهي والمشاهدة التي لا تكون إلا بالنفاذ من سجن الكون " [4].

[1] – حنبلي سميرة، صورة المرأة عند الصوفية، مجلة الدراسات الثقافية، واللغوية والفنية، (دورية، دولية، مُحكمة)، ع 1، جامعة تلمسان، الجزائر، أغسطس 2018.

[2] – محمد أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، ط 1، الجزائر، الجزء الرابع، 1991، ص 180.

[3] – عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ترجمة وإعداد. معروف زريق وعلي عبد الحميد، دار الخير، ط 1، دمشق، سوريا، 1988، ص 321.

[4] – نصر حامد أبو زيد، هذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص 177.

إّن الأنوثة من وجهة نظر المتصوفة في الأصل هي في الأشياء وفي أقدس تجل يمكن أن يرى الله فيه، فجمالها يعكس جلال وجمال الله وجمال جلاله، وعشق الجمال الدنيوي يقود إلى عشق الجمال الإلهي، فهو رمز الجمال الخالد، كما أنها الروح الأنثوي للوجود.

" فالحب موصول بالجمال وصلا، لذلك يستلهم الصوفية استحضراتهم لجمال المحبوب الأسمى (الله) من ضروب الجمال الحسي وصوره، سواء في المحبوب الحسي المرأة / الطبيعة، لأن السر الجمالي للمرأة هو الذي يحيلها على الطبيعة أيضا "[1]

والجمال باعتباره السر الذي يحيل الي المحبة فبه ومن خلاله " تبرز المرأة بوصفها رمزا على الله المتجلي في شكل محسوس وصورة فيزيائية " [2]، لأن الأنثى وكما ذهب إليها ابن عربي تجلى من تجليات الله في الكون بقوله: " شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله "[3]، ولعل أكمل الشهود التي رمى إليها ابن عربي هي الجمال الذي قال فيه الغزالي " هو ما يحرك النفس ويسيّر المشاعر و يُسعدها ويغبطها، لما يحس الإنسان بجوارحه أو يدركه بقلبه، والجمال فيه لذة وحسن، والحسن تحقيق الشيء لكمال صورته الظاهرة والباطنة.[4]

فهناك علاقة متكاملة بين الحب والجمال في العرف الصوفي فيه " تتكشف الأنثى بوصفها تجسيدا للحب الإلهي، الذي يحيل إلى تجلي اللاهوت في الناسوت، وشفرة، أستطيقية،

---

[1] – مجموعة من الباحثين، موسوعة الجنسانية العربية والإسلامية، قديما وحديثا، إعداد واشراف محمد عبد الرحمان يونس، الناشر، E– KUTUB– LTD، ط 1، لندن، بريطانيا، ج1، ص 292.

[2] – فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي، https: // djamat lari fin – WordPress. Com، أطلع عليه يوم 2020 / 02 / 15 على الساعة 00 : 21.

[3] – ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، مصدر سابق، ص 217.

[4] – نقلا عن: د / ميلود حميدات، أبعاد الجمال والجلال في الحب الصوفي، مجلة الكلمة، العدد 10، جامعة الأغواط، الجزائر، 2019، ص 02.

توحي بانسجام الروحي والمادي والمطلق والمقيد " [1] فجمال الأنثى المعشوقة إنما هو التمثيل الأمثل للجمال الكلي الدائم / الله.

يقول ابن عربي:

إنّ الجمال مهوب حيث ما كان

لأن فيه جلال الملك قد بان

الحسن حليته واللطف شيمته

لذلك شهده روحا وريحانة

فالقلب سيشهده يسطو بخالقه

والعين ستشهده بالذوق انسانا [2]

فالأنثى هنا تصبح رمزا للتجلي الإلهي في العالم بحيث أن جمالها رمز للجمال الإلهي المطلق والسرمدي الذي يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار، وهذا الذوق الجمالي المعبر عنه من خلال رمز المرأة مرتبط ارتباطا وثيقا بالوصال وبإرادة المحبوب، يقول ابن عربي:

الأحباب أرباب والمحبوب خلف الباب

المحب رب دعوى فهو صاحب بلوى

المحبوب إن شاء وصل وإن شاء هجر

المحب إذا ادعى محبة اختبر

[1] – فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي. "مقال".

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، المصدر السابق، ص 253.

فالمحب في الاختبار والمحبوب مصان من الأغيار [1]

ولما كان الحب الإنساني ممهدا للحب الإلهي، كان الجمال الطبيعي دليلا على ذلك، " فشأن الجمال أن يضيقَ ذرعا ببقائه مجهولا خلف النقاب "[2]، ولهذا خلق الله الجمال وجعله محبوبا لذاته، ذلك أن الجمال المتجلي في الأنثى هو انعكاس للجمال الرباني المستتر.

ولأجل هذا جعل ابن عربي من الأنثى البتول رمزا إلهيا وحبه لها إنّما هو حب يعرف سره إلا من عرف قدرها فيقول: " وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة، لسر لا يعرفه إلا من عرف فيمَ وُجد العالم وبأي حركة أوجد الحق تعالى " [3]

ويرتكز ابن عربي على قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح يقول فيه: " إن الله جميل يحب الجمال " [4]، فنجده يقر في الفتوحات المكية أن " الحب سببه الجمال وهو له لأن الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال " [5]، فحب المرأة عند الصوفية وعلى رأسهم شيخ العارفين مرتبط بنظرتهم الجمالية للكون والعالم، وتشكل الأنثى أسمى مظهر للتجلي الإلهي لدى الصوفية، باعتبارها أجمل المخلوقات على الإطلاق، يقول ابن عربي :

" فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله، فإنه ليس للحق منزه ولا مجلى إلا العالم فإنه أوجده على صورته"[6]، العالم هو صورة الأنثى فبحبها كأنما أحب الله، ويعلل ابن عربي هذا

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، مصدر سابق، ص 367.

[2] – عاطف جودة نصر، شعر ابن الفارض، دراسة في الشعر الصوفي، دار الأندلس، ط1، بيروت، لبنان، 1982، ص 198.

[3] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، مصدر السابق، ص 466.

[4] – رواه الألباني، في السلسلة الصحيحة، عن عبد الله ابن عمر، الرقم 167 / 04.

[5] – ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الفكر، د ط، بيروت، لبنان، ج 2، دس، ص 326.

[6] – محي الدين ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية، مصدر سابق، ص 34.

التجلي في المرأة قائلا: " أحب صلى الله عليه وسلم النساء... لكمال شهود الحق فيهن...فشهود الحق في النساء أعظم شهود وأكمله " [1] لأنها تستحوذ على الجمال المطلق.

يبدوا أن النظّام هي التي ألهمت ابن عربي، فأثارت فيه حبا عفيفا ونقيا تجلى فيه مذهبه في العشق الإلهي، فقد " ذكر في مقدمة الشرح الذي علقه على ديوان (ترجمان الأشواق) فتاة تدعى النظام بهره حسنها واستحوذ عليه جمالها الآري الآسر وخلبته أخلاقها وحكمتها العرفانية، وما تحلت به من أدب وظرف وصفات زكية مطهرة "[2].

الواضح أن البنت المكية التي تدعى نظام قد ملكت قلب الشيخ الأكبر وأثارت في نفسه الشوق إلى الجمال المطلق / الحق.

إن علاقة الجمال بالحب – كما يصورها ابن عربي – تتجاوز كونها علاقة بين طرفين منفصلين، أي جميل محبوب ومحب متيم بما يسكن ذلك الجميل من سحر وجاذبية، وتتجاوز كونها علاقة عرضية زائلة ذات أبعاد وحدود محصورة ضمن أفق معلوم... إنها علاقة شاملة، محيطة، دائمة، لا تتوقف عند حد معين، هذه العلاقة تكشف عن ترابط وثيق كون الحب علة وجود العالم، والجمال هو الصورة التي ظهر عليها العالم، وهو ما يعني ارتباط الحب والجمال بمنازع ميتافيزيقية موازية للمنازع الصوفية.

" فسرُ المرأة الجمالي هو الذي يفتحها على الطبيعة، وابن عربي كثير ما يقيم توازنا بين الطبيعة وبين المرأة فالأولى امرأة كبرى والثانية طبيعة صغرى، لذلك تميّزت كل واحدة منها بنفس الخصائص والمميزات التي للأخرى "[3]، إذا أن حب الأنثى لا ينفصل عن حب الطبيعة ذلك أنه لا ينحصر في وجودها الخاص بل ينفتح وراء أنوثتها التي تعد مظهرا من مظاهر الكون. يقول ابن عربي: " أشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلا للانفعال فيها وليس

[1] – محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق ص ص. 200 – 201.

[2] – د / عاطف جودة ناصر، الرمز الشعري عند المتصوفة، مرجع سابق، ص 190.

[3] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 138.

الرجل كذلك"[1] فالطبيعة إذن تمثل المرتبة المعقولة عنده والتي تظهر صورة الموجودات والمرأة كذلك. بما أن الدافع إلى خلق العالم هو الحب، فكذلك الدافع إلى العودة إلى الأصل لابد أن يكون الحب، وبهذا يكون حب المرأة حب إلهي لأن العالم خلص على صورة الله الجمالية " [2]، وهنا تبرز المرأة رمز للافتتان ورمز للاستغراق في مشاهد الحب والجمال الإلهي المطلق في العالم.

وعليه فإن الشيخ الحاتمي رد الجمال الأنثوي إلى الجمال العالي المطلق الذي لا تعيّن له في نفسه والذي تخلل التعينات الجميلة، مع بقائه على ما هو عليه من حيث الوحدة والإطلاق، وبهذا تكون الأنثى أكثر المخلوقات تجسيدا للعلاقة بين الحب والجمال لأن الحب هو أصل الجمال.

يقول ابن عربي:

إن الهوى وأنا بالعين متّحد فإذا أنت وَجداً أو أعشى فينا

لولا الجمال الذي بالحب كلفنا لم يملك الوجد قلب الصبّ والبدنا

إنّ النظَّام ستدري ما أفوه به وقد أشرت إليها مرة بمنى [3]

حيث أنّ حبه وأشواقه لمحبوبه انما هو توجهٌ بحبه وأشواقه إلى الذات الإلهية التي هي صورة من صوره.

المبحث الثالث: الأنوثة مبدأ حفظ التكوين.

[1] – محي الدين ابن عربي الفتوحات المكية، ج 3، مصدر سابق، ص 87.

[2] – امنة بلعلي، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص 70.

[3] – محي الدين ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، ضبط نصّه وصحّحه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت، لبنان، ج 2، 2001، ص 150.

أولا: الأنثى محل انفعال.

لقد شكّلت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي منعرجا هاما نحو تصوفه، فمن خلالها يشيد عالما وجوديا ابتعد به عن سطحية المفاهيم وظاهرية الأشياء، فنجده يجزم بصفته " يمثل وجهة النظر الصوفية أن الطريق الموصلة إلى علم الله طريقان لا ثالث لهما (...) طريق الكشف وهو علم ضروري يحصل عند الكشف يجده الإنسان في نفسه لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر على دفعه... والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي "[1]

ذلك أن الإنسان عند الشيخ الأكبر ليس إنسانا بعقله فحسب، بل أيضا بصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر، فاستعمال العقل ضروري، لكن لا العقل بمعناه المركزي الذي يقود إلى التقوقع على الذات بل العقل المرن، العقل المتحالف مع الخيال. إن نظرة وجود الإنسان نظرة قرآنية وميتافيزيقية إسلامية فنجد الغزالي قد نظر إليها بتأمله في القرآن، ويتبين لنا ذلك من تفسيره لقوله تعالى " وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ "[2]

قال الغزالي: " فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج لطيفها وكثيفها، معنويها ومحسوسها, في المركبات ازدواج ,وبين العقل والنفس ازدواج "[3]، فالكون والوجود كله بُجل على الازدواج الذي يتخلل عالم الأشياء وفي هذا يقول ابن الفارض:

ترى صورة الأشياء تجلى عليك من وراء الحجاب اللبس، في كل خلعة

تجمعت الأضداد فيها الحكمة فأشكالها تبدوا على كل هيئة

[1] – عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، المدارس للنشر والتوزيع، ط 2، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 62.

[2] – سورة الذاريات، الآية 49.

[3] – نقلا عن: بتول قاسم ناصر، القانون المطلق، دار الغزالي، ط 2، بيروت، لبنان، 2011، ص 346.

صوامت تبدي النطق وهي سواكن تحرك تهدي النور غير ضويّة

وتضحك إعجابا كأجزل فارح وتبكي انتحابا، مثل ثكلى حزينة

وتندب إن أنت على سلب نعمة وتطرب إن غنت على طيب نغمة [1]

فأحد النقيضين شرط لوجود الآخر والشيء لا يُعرف إلا بنقيضه، فالذكر والأنثى أبرز ما يمكن أن نطبق عليهما هذه النظرة، كون الذكر (ادم) يعد الأصل، و (حواء) الأنثى هي الفرع " ومن خلال مفهومي الأصل والفرع تتدخل الأزواج المفاهيمية الأخرى ومنها: الفاعل والمنفعل، المؤثر والمؤثَر فيه، الحامل والمحمول، البسيط والمركب، الباطن والظاهر، الأول والآخر... كلها تحيل إلى الذكورة والأنوثة "[2]، هذه الثنائية التي جعلت من ابن عربي أكثر المتصوفة عمقا في تناوله لمسألتي المذكر والمؤنث، في علاقته بذاته، وبالعالم ومعتقده بوحدة الوجود للوصول إلى الحق (الله).

" فالحديث عن المرأة / الرجل، باستحضار بُعدي الأنوثة / الذكورة، يندرج في سياق الاختلاف بين منفعل وفاعل من الناحية الروحية والمعرفية، أما الحديث عن المرأة والرجل من الناحية الإنسانية يقتضي النظر إلى الوحدة التي تطبع الكائن البشري في أصله وأحكامه "[3]، فالمرأة هنا جزء من الرجل بالانفعال الذي انفعلت عنه، هذا ما يحيلنا إلى بدأ الوجود الإنساني " فالرجل عندما كان سابقا كان يمثل وجوداً كامناً ,ويعد وجود المرأة وتحوله إلى علاقة أي إلى وجود ظاهر " [4]، من هنا يتبين أن آدم (الرجل) يمثل صفة الذكورية الفاعلة، في مقابل الأنثى الفاعلة (حواء) / ومحل الإجمال بالنسبة لمحل التفصيل.

---

[1] – بتول قاسم ناصر، القانون المطلق، مرجع سابق، ص 347.

[2] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 20.

[3] – المرجع نفسه، ص 146.

[4] – بتول قاسم ناصر، القانون المطلق، مرجع سابق، ص 143.

" إنَّ علاقة الرجل بالمرأة في تصور ابن عربي، أشبه بعلاقة الله بالإنسان، والقاسم المشترك هو الحب، فإذا كان الرجل قد أحب المرأة لأنها بعض منه، فكذلك الله قد أحب الإنسان لأنه على صورته ثم إن حب الرجل للمرأة هو حب الله على الحقيقة "[1]

فالحديث عن المرأة هنا يعني الحديث عن العلاقة بين الحق والخلق وهذا ما يحيلنا إلى رمز المحل في المرأة حيث " حيث يحتل مفهوم المحل موقعا مركزيا ضمن المستوى الوجودي الذي يصوغ فيه ابن عربي مفهومه للأنوثة إلى جانب الإمكان والخزائن والشيء "[2]، فالأنثى هنا بمثابة نواة أو مركز لاستقطاب التجليات الإلهية كونها تمثل البعد المنفعل في تلقي صفات وأسماء وأنوار إلهية معنية.

فقد شبه ابن عربي العلاقة بين الرجل والمرأة من حيث أنه فاعل (الرجل) وهي منفعل (أنثى) ب: " علاقة الله بمخلوقاته (...) أو كما يُعبر عنها ابن عربي والمعتزلة بمفهوم (الأعيان الثابتة) وهي التي أحبها الله ولما أراد أن يُعرف وتُعرفَ أسماؤه وصفاته أمرها أن تكون هذه الأعيان في محال للانفعال والتكوين "[3]، لأنها مهيأة له على الدوام لتلقي الأمر الإلهي، يقول ابن عربي: " المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي لأن المرأة محل وجود أعيان الأبناء، كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام فيها، تكونت وعنها ظهرت فالأمر بلا طبيعة لا يكون والطبيعة بلا أمر لا تكون فالكون متوقف على الأمرين... فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة الكون "[4]، هذا بخصوص دور كل

[1] – قدور رحماني، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لأبن عربي، أطروحة دكتوراه، اشراف د / حميدي خميسي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006، ص 72.

[2] – ساعد خميسي وآخرون، المرأة والخطاب الصوفي، إشراف: ساعد خميسي، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، ط 1، قسنطينة، الجزائر، 2010، ص27.

[3] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 183.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، مصدر سابق، ص 90.

منهما في حفظ النوع. فتتحول بذلك الأنثى إلى مرتبة الخلق المنفعل في مقابل مرتبة الحق الفاعل وفي هذا يقول ابن عربي:

إنا أناث لما فينا يولده فلنحمد الله ما في الكون من رجل

إن الرجال الذين العرف عينهم هم الإناث وهم نفسي وهم أملي [1]

" كما أن المرأة محل للانفعال والتكوين ,فاذا غشيها الرجل وأحبّها لانفعالها ولاستعدادها بأن تلد له من هو على صورته ,فيرى فيه النعمة الإلهية ويعبد الله من خلال تلك العلاقة، حينها يكون قد رجع بحبها الى حب الله " [2]، فتشكل الأنثى هنا محل لقبول أثر الذكورة بفعل الاستعداد للانفعال والاستجابة للآخر، وفي هذا يقول ابن عربي: " إن النساء محل الانفعال والتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع ,ولا شك أنّ الله ما أحب أعيان العالم إلا لكون تلك الأعيان محل الانفعال... قال لها كن فكانت فظهر ملكه بها في الوجود وأعطت تلك الأعيان حقه في ألوهته... فإذا أحب المرأة لما ذكرنا فقد ردّ حبها إلى الله (...) فأحبه الله برجعته إليه في حبه إياها " [3] .

تضفي هذه النظرة الأكبرية إلى ثنائية الفاعل والمنفعل، فيَعُد ابن عربي الرجل فاعلا لكونه أصلاً والأصل محل الفعل، ويَعُد المرأة منفعلا باعتبارها فرعاً والفرع محل الانفعال، لأن انفعال المرأة عن الرجل وخروجها منه أعطى للرجل درجة الأصل وللمرأة درجة الفرع أي المرأة جزء والرجل كل.

يقول ابن عربي:

فالكل يدخل تحت الحصر أجمعه وليس سوى من ليس يمنع

فأعجب لمنفعل في ذات فاعله يكن بها فاعلا ولكل قد جمعوا

[1] – محي الدين ابن عربي، الوصايا، مصدر سابق، ص 11.

[2] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع السابق، ص 183.

[3] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4,مصدر سابق، ص 545.

على وجود الذي قلناه من عجب وكلهم بالذي جئنا به قطعوا [1]

فنجد ابن عربي يربط بين زوج الفاعل / المنفعل بالذكورة والأنوثة.

" يعبر الانفعال عن ذاته من خلال صفات اللين والرأفة والمحبة والرحمة... وهي صفات اقترنت بالأنوثة، وتدل وجوديا عن الإمكان والقابلية والاستعداد (...) ويصير خاصية جوهرية فيها [2] ". هذا ما يجعل من الأنوثة باعتبارها انفعالاً ميزة وخاصية ثابتة في الإنسان لذلك يقول ابن عربي: " فإنّ كل منفعل فرتبته رتبة أنثى وما ثّم إلاّ منفعل " [3]، ذلك أن الانثى محل للتكوين والخلق.

" وقد قادته هذه الرؤية إلى عدّ شهود الحق في المرأة أعظم الشهود لأنه يتم في صورة فاعل ومنفعل في الوقت نفسه، ولكن هذه الصورة الكاملة لا تتحقق الاَّ في وصلة النكاح التي تعد التوجه الإلهي إلى خلق آدم " [4]، وعلى هذا فإن تشبيه المرأة بالطبيعة ناتج عن كونها قادرة على الولادة وقابلة لأثر الغير وتأثيره، وهكذا كانت المرأة للرجل كالطبيعة للحق.

وفي موضع آخر من الفتوحات المكية يردد ابن عربي هذه المماثلة بين الخالق ومخلوقاته، وبين الرجل والمرأة من حيث الفعل والانفعال أو من حيث الفاعل (ذكر)، والمحل (الأنثى) وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكامل فيقول " الإنسان الكامل الذي قدّر الحق ظاهرا وباطنا صورة ومنزلة ومعنى, فمن كل شيء في الوجود زوجان (...) العالم بالإنسان الكامل عل صورة الحق والزوجان الذكر والأنثى ففاعل ومنفعل فيه، فالحق الفاعل والعالم منفعل فيه لأنه محل ظهور الانفعال " [5]، هذه المتابعة بين العالم بصفته القابل للتلقي ومحل ظهور الفاعل / الحق وبين الذكر والأنثى تبين لنا " أنّ الحق يشاهد في الوجود بصورة الفاعل

---

[1] –محي الدين ابن عربي الفتوحات المكية، ج3, مصدر سابق، ص290.

[2] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 68.

[3] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 507.

[4] – قدور رحماني، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، مرجع سابق، ص 72.

[5] – نقلا عن: ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 184.

وبصورة المنفعل، كما يشاهد بصورة الفاعل المنفعل وهذا أكمل مشهد " [1]، فالمشهد الأكمل يتجلى في الأنثى كونها محل للتلقي والتأثير، ومن هنا سنرى الأنوثة كمبدأ كوني " فالفرد والتزايد والتكاثر مرتبط بالأنوثة لا بالذكورة، مرتبط بالانفعال لا بالفعل " [2]، فتصبح الأنثى بذلك في موقع قوة كونها مقام التناسل والتكاثر الذي يؤدي إلى حفظ النوع البشري، وكذا " نستطيع أن نشبه وجود الرجل الذي يمثل وجود كامنا بالنسبة إلى المرأة، بوجود الماء الذي يكمن في سر الوجود او الحياة، وهو يمثل وجودا كامناً حتى في مظهره فهو عديم الخواص، أما وجود المرأة فنشبهه بالأرض التي تظهر الوجود (بعد لقائها بالماء) ولولا الأرض لضل الوجود كامنا في الماء كامنا غير ظاهر " [3]، فالمرأة هنا هي الشكل الذي يظهر الوجود الكامن ويكون هذا عبر النكاح.

وإذا تتبعنا في آيات القرءان الكريم نجد أن الله تعالى قد جعل من الأنثى " مسكناً ولباساً للزوج كما أنها تسكنه وتلبسه، ومن حيث ما جعلها حرث له " [4]، في مشهد فعل ومنفعل، مصداقاً لقوله تعالى: " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ " [5]، " الملاحظ هنا أن القرءان قدم المرأة على الرجل وهو ما يدعم موقف الشيخ الأكبر في النظر إلى المرأة على أنها محل الانفعال، وكذلك وجد الأمر في قوله تعالى: " نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ " [6]، يصبح بذلك الانفعال مقاما للزوجية تلعب فيه الأنثى الدور الأساسي.

---

[1] – محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ج 2، مصدر سابق، ص 332.

[2] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 179.

[3] – بتول قاسم ناصر، القانون المطلق، مرجع سابق، 143.

[4] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 184.

[5] – سورة البقرة، الآية 187.

[6] – سورة البقرة، الآية 223.

وبالاستناد إلى قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً " [1] تتحقق الحقيقة الوجودية، ومن " هذه الحقيقة خلق زوجها وهي المسماة باللوح المحفوظ *، والنفس الكلية خُلقت ليكتب فيها القلم، وتكون محلاً لكتابة كل العلوم الإلهية المتعلقة بخلقه حين يبعثون (لهذا سمي قلما إلهيا)، (...) وتحترم به الانفعال لأنها تنفعل عن العقل، والقلم يفقد ماهيته الجوهرية التي هي الكتابة إذا لم يكن له لوح ليحقق ويستخرج تلك الماهية " [2] فالأنثى بهذا المنظور جامعة لحضرتي الانفعال والفعل بمعنى أنه لا أثر للفعل دون الانفعال.

ولعل ما يُبرز موقف الحاتمي على انفعال المرأة حين قال: " الأنثى محلٌ للزراعة والحرث لوجود الإنبات الذي هو التنّاسل، فسكن إليها آدم، وسكنت إليه " [3]. فحسب ابن عربي يتضح أن المرأة محل الانفعال، وقد شبهت بالأرض التي تُحرث لإنبات الزرع، ومن هنا فإنها " تضاهي حقيقة الحقائق أو أم الكتاب، مفتاح الوجود من حيث احتضان رحمها لأكمل وأجمع صورة أي الإنسان، وهي تضاهي النفس الكلية أي اللوح المحفوظ المنفعل عن القلم الأعلى، انفعال حواء عن آدم عليهما السلام، والقابل لماء مداده الدافق، وهي تضاهي

---

[1] – سورة النساء، الآية 1.

* اللوح المحفوظ : هي مرتبة وجودية تتبنى القلم الأعلى، فتكون بذلك أول مخلوق انبعاثي يتبوأ مرتبة الانفعال في مقابل القلم (الفاعل)، والأنوثة في مقابل القلم (الذكورة) ومح التفضيل في مقابل القلم (محل اجمال) : / سعاد الحكيم، المعجم والصوفي، المرجع السابق، ص 996.

[2] – شرين دقوري، تجليات مفهوم المرأة في فكر عبد القادر الجزائري، https: // book. OPA édition. Org، تم الإطلاع عليه يوم 2020 / 07 / 23، على الساعة 15 : 10.

[3] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط، ج2، 1979، ص 249.

الطبيعة المنفعلة للأمر الإلهي لإظهار صور الوجود " [1] فلإنسانية على هذا الأساس تقوم عل إرجاع الحقيقة إلى الأنوثة والانفعال.

" إن ارتكاز التصور الأكبري على حضور الأنوثة والذكورة استدعى التحلي الدلالي وليس اللفظي, عن مفاهيم تحمل معنى الفعل الواحدي كالتأمل والخلق من عدم، والاعتماد بدلا من ذلك على أخرى تتلازم مع معنى تعدد أطراف الفعل كعبارات الإيجاد والصدور والظهور والتكوُن لإبراز أهمية التعدد على المستوى الأنطولوجي، ثم تتغير عبارة النكاح، مع عدة مرادفات منها التوجه، الغثيان، التوالد... " [2]، فالشيخ الحاتمي قد اعتمد على عبارة النكاح ومرادفات لها في مؤلفه الفخم (الفتوحات المكية) للدلالة على العلاقة بين الذكر والأنثى ضمن الواقعة الجنسية التي يسعى من خلالها الرجل إلى إيجاد ما يخلفه ,تناظر تماما التوجه الإلهي إلى خلق الإنسان وتتم معاينة الخطاب الأكبري للنكاح من خلال قوله: " أعلم أيدك الله أن هذا هو علم التوالد والتناسل وهو من علوم الأكوان وأصله من العلم الإلهي (...) فإن كل علم أصله من العلم الإلهي إذا كان كل ما سوى الله من الله قال تعالى: " وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ " [3]، فهذا علمٌ وهو علم الالتحام والنكاح * ومنه الحسي والمعنوي والإلهي " [4]، يتبين من نظرة ابن عربي للنكاح أنه يعده علما له القدرة على فك أسرار الوجود الماورائي والمادي والإلهي. يقول ابن عربي

---

[1] – عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان (محي الدين ابن عربي)، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان 1971، ص 18.

[2] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، 75.

[3] – سورة الجاثية، الآية 13.

* النكاح : عند ابن عربي هو ازدواج شيئين لنتاج ثالث على أي صعيد كان، وهو ما يسميه أحيانا بالتثليث، ولذلك تتعدد أنواع النكاح عنده، بتعدد توجهات النكاح بين كل طرفين : / سعاد الحكيم المعجم الصوفي، مصدر السابق، ص 516.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، مصدر سابق، 516.

لولا وجود النكاح فيه ما كان للعالم الظهور

فالكون في ليل أو نهار على الذي قلبه يدور [1]

فالنكاح سبب ظهور الكائنات، وهو السبيل لمعرفة الإنسان بالحقيقة، ومن خلاله يكتمل ظهوره وذلك شرط حضور الآخر. وعليه فإن علاقة المرأة بالرجل هي علاقة اتحاد ونكاح ومن اجتماعهما مقدمة كبرى وأخرى صغرى أي فاعلاً ومنفعلاً (ذكر أو أنثى)، ظهر منهما ثالث، يتكون هنا التثليث السائر في كل شيء وأحد أركانه رمز الأنوثة بصفتها محل الحرث والكثرة والتوالد.

ثانيا: الرحم شجنه من الرحمان.

إنَّ الرجل والمرأة شريكان في الوجود البشري، وليس الذكر هو الإنسان، وليست الذكورة مرادفة للإنسانية، وليست المرأة جنساً آخر أو نوعية أدق من البشر، إن الذكورة والأنوثة هما الجانبان الجوهريان للوجود البشري، لكل منهما خصائصه وسماته.

فوجود الرجل مفردا يمثل جزءا أو بعضا من هذا الوجود الكلي الذي يرتبط به، إن الرجل يمثل جوهرا لم يتطابق بعد مع شكله حيث يوجد هذا الشكل أو المظهر الأخير، وهذا المظهر الأخير تُظهره المرأة الأخيرة التي تمثل إظهاراً لكل الوجود الجوهري فالمرأة هنا تمثل شكلا لجوهر الرجل لانّ كلاهما حالتان للوجود.

حسب نظرة ابن عربي فإنّ المرأة تمثل حقيقة منفردة متميزة رغم صدورها عن الحقيقة الإنسانية، تتحول إلى صفات خاصة يؤلف مجموعها: المرأة والأنثى، ولعل أبرز هذه الصفات الأفضلية في المقام " فالذكورة ظهرت مخلوقة أولا فلها الفردية لأنها تحتاج إلى ثان،

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7 , مصدر سابق، ص 391.

والأنوثة منبعثة ثانيا لها الوحدانية * " [1]، فوحدانية الأنثى وقيمة أنوثتها تكمن في كونها محل التجليات الإلهية.

وبالعودة إلى علاقة المرأة بالرجل حسب التصور الأكبري فنجده يورد في فتوحاته المكية أنّ " منزلة المرأة من الرجل في أصل الإيجاد منزلة الرحم، فإنها شجنة منه فخرجت على صورته، وقد ورد في بعض الروايات " أن الله خلق ادم على صورة الرحمان، وثبت أن الرحم شجنة من الرحمان منزلة حواء من ادم وهي محل التناسل " [2] .

فكما صرحنا آنفا بأن ابن عربي يعد أعلم رجال التصوف لما يحمله من رحابة أفق وأراء معتدلة محكمة، ذلك لأنه يأخذ بالشريعة في تصوره للأمور فنجده يأخذ بالأحاديث النبوية الشريفة. حيث أنه ومن خلال تصوره لمنزلة المرأة من الرجل وإعطائها منزلة الرحم من الرحمان لأنها شجنة منه، فقد ورد في الحديث الشريف عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إنّ الرحم شجنة من الرحمان، فقال الله: " من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته " [3]، فالرحم على هذا الأساس " اشتق اسمها من الرحمان فلها به علاقة، وليس معناه أنها ذات الله " [4]، فالرحم اشتق من الرحمان الذي هو في الحقيقة " مبالغة في الرحمة الواجبة والامتثالية قال تعالى: " ورحمتي وسعت كل شيء " فبرحمة الامتنان ظهر العالم " [5] فالرحمان هو اسم الله الحق الذي وسعت رحمته كل شيء: يقول ابن عربي:

إلى الرحماني حلي وارتحالي لأضحى بالجلال وبالجمال

---

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 178.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، مصدر سابق، ص 129.

[3] – رواه البخاري، (5529).

[4] – الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، الجزء 12، 2019، ص 20.

[5] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7, مصدر سابق، ص 294.

فإنّ الحّق كان بنا رحيما رؤوفاً يوم يعدوني نزال[1]

اسم الرحمان المعطي لأصول النعم وجلائلها المشتمل على سائر الصفات اللطيفة أي: لا يملك أحد أن يشفع له بالإمداد الكونية والأنوار القدسية إلا من استعد بقول الرحمة الرحمانية"[2].فالرحمان اسم الهي يشتمل على اللين واليسر ويعبر عن المبالغة في الرحمة التي تعني في مجملها: " منح الوجود للموجودات ومنح كل موجود وجوده الخاص به في الصورة التي تقتضيها طبيعته ذاتها " [3]، فالرحمة تعني الرضى والرأفة وهي مرتبطة بالحق لأنه رأف بالأعيان وبالتالي فالرحمة هي الوجود، فكل موجود مرحوم.

فالرحمة خير ما يبتدئ به الوجود وينتهي عليه، ونجدها تتجلى في كل الموجود خاصة في الإنسان الذي ظهر على صورة الرحمان " وباعتبار أن الرحمة صفة إلهية فإنها تسري في الوجود والموجود و (...) من هذه الرحمة الواحدة السارية في العالم اقتضت حقيقتها أن تجعل الأم تعطف على ولدها في جميع الحيوان، وهي واحدة من مائة رحمة "[4].

يبين ابن عربي أن الرحمة والعطف الذي في الأم مثلا هو مجرد جزء صغير من رحمة كلية مطلقة " يعبر الشارعُ عن هذه الرحمة بصلة الرحم، وذلك لإقران الرحمة برحم صدر عن الرحمان استنادا إلى الحديث النبوي " إن الرحم شجنة من الرحمان " [5]، أي أن الرحم يعبر عن علاقة متشابكة بين الخالق والمخلوق مشبها هذا التشابك بالشجنة التي تعني تتشابك الغصن أو أغصان الأشجار عموما.

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ج7، مصدر سابق، ص 294.

[2] – ابن عربي، تفسير القرءان الكريم، ضبطه وصححه وقدّم له: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، ج2، 1971، ص 13.

[3] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 523.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 423.

[5] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 237.

" حيث يتم النظر إلى العلاقة بين المرأة والرجل من ناحية الذكورة و الأنوثة، فإن الصلة تعبر ذاتها بنسبة الأصل والفرع، وتتشكل في نظر ابن عربي امتداد لرابطة الرحمان، كأصل للوجود بالرحم كفرع (وصورة) ليصير الرحم شجنة، (فرعا وغصنا) تعكس تشابك القرابة بين الرحمان وصورته المتجلية في الإنسان "[1]، فيصير الرحم هنا منبع التلاقي بين المطلق والإنسان لأنها " شجنة من الرحمان ولها وقع النسب بيننا وبين الله، فمن وصل رحمه وصله الله، ومن قطعه –قطعّه الله " [2]، فالرحم هنا يعني القرابة والاشتباك بالحق مشتبكة كاشتباك العروق.

تتشابك العلاقة بين الإلهي والبشري ،وتظهر جلية في المرأة، ذلك أنها ذات رحم و شجنة من الرحمان ،كما أنّه يمنحها القدرة على الإنجاب ويجعل خاصيتها تلك تتقاسم مع الخالق فعلَ الخلق، وتستحق صفة خليفة الله في أرضه"[3]، وعليه فإن الأنثى / حواء هي شجنة أي قطعة من آدم جعل بينهما مودة ورحمة، هذا ما يفسر العلاقة بين الرحم والرحمان (علاقة مودة ورحمة)، ولأن الرحم شجنة من الرحمان فمن خلاله يقع نسب بين الخلق /الحق، " أيدَّ هذا النسب بقوله فمن وصلها وصله الله ومن قطعها قطعه الله " ولما كانت حواء شجنة من ادم جعل بينهما مودة ورحمة، ولذلك أمرك أن تصلها بمن قطعت منه فيكون القطع له والوصول لك، وبين الحديث العلاقة بين الرحمان والرحم من جهتين متقابلتين يحملان القطع والوصل (...) إذ أن النسب الذي بين العالم وبين الله إنما هو من الاسم الرحمان فجعل الرحم قطعة منه، فلا تنسب الرحم إلاّ إليه "[4]، فيجسد الرحم هنا العلاقة بين الحق وبين الخلق ،علاقة الأصل بالفرع.

---

[1] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 238.

[2] – محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص 405.

[3] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق ص 239.

[4] –المرجع نفسه، ص، 341.

يفسر شيخ المتصوفة الحديث القدسي المذكور سابقا "الرحم شجنة من الرحمان من وصلها وصله ومن قطعها قطعه، على أساس أن الله قطع الرحم من الرحمان ومنحه للبشر ليحقق سعادتهم، مما يعني أن سعادة الإنسان تمر عبر رحم يشكل محلا للالتقاء، ويتمتع بقابلية تلقيه وتأثره، فتتجسد فيه صفات الأنوثة وتفوح السعادة بوصلها, و وصلها يقرب من الله " [1].

إن الرحم عطية الله (الرحمان) للبشر، وصلها من وصله وقطعها نكرا لمعنى القرب من الله، وفيها تتجلى صفات الأنوثة كونها محلاً للقاء والوصال، ولئن كانت الرحم (المحل) شجنة الرحمان فإن الأنثى محل للوصل (وصل الأصل بالفرع) في مقامها البرزخي ووصل الأنثى بالذكر في زمن النكاح، وفي هذا يقول ابن عربي " الوصلة به هي وصل ما قطعه"[2].

ذلك أنّ مع قطع الإنسان للوصل الذي يبنى الأصل والفرع فينقطع معه الوصل والصلة بالأنوثة وانفصال عنه.

وعليه فإن التجليات الإلهية بأكمل شهودها في تصور ابن عربي تكون في المرأة بحكم مقام الواحدية * التي لها والذي يجعلها أقرب من الصفات الإلهية بحكم أنها محل لها، ثم أنها تحتوي على الرحم محل التكوين والخلق، والرحم في الفكر الأكبري له علاقة بصفة الله واسمه الرحمان "[3]. ومنه فإن الأنثى تحمل الحقيقة الآدمية كونها تحمل الصفات الإلهية ولعل أعظمها الرحم وفي هذا يقول ابن عربي:

أولدني العلم بالوجود فما تنفك ذات فاتقتها
الرتق أصل لها به فلذا لم يأت لفظ لنا براتقها

---

[1] – نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 241.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، مصدر سابق، ص 88.

* الواحدية : تجليه بأسمائه وصفاته في غيره وهي الحقيقة الأدمية / أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للنشر، القاهرة، مصر، 2000، ص 92.

[3] – بلحمام نجاة، ابن عربي والمرأة، مجلة أبعاد، العدد السابع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر، 2018، ص 20.

مثل الذي قد أتاك في رحم فإنها شجنه لرازقها

فبينها في وجودنا نسب وبينه ثابت لعشقنا [1]

يمكن القول انَّ المرأة حسب ابن عربي رمز الأنوثة الخالقة للرحم الكونية.

[1] - محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، مصدر سابق، ص 236.

تعقيب:

إنّ ما ذكرناه لا يعدو أن يكون تحليلاً للأهم الأفكار التي تحدث فيها ابن عربي عن المرأة سواءً من ناحية خلقها وإنسانيتها، أومن ناحية حبها الذي يعد تخلقا إلهيا وإرثا نبويا ... أو بعدها التكويني فهي أفكار تقدم صورة المرأة في حقيقتها الأزلية الإلهية، في مقابل صورة الرجل.

- ينظر ابن عربي للمرأة باعتبارها مبدأ الحياة الإنسانية كلها وتتمتع بالكمال كالرجل تماما.

- العلاقة بالمرأة تمثل تجديدا للعلاقة مع الألوهية والطبيعة.

- الأنثى هي الظهور الأتم والأكمل للذات الإلهية.

- الأنثى هي محل الانفعال كونها تمثل الطرف المتلقي وقد خصها المولى بالرحم لتكون منبع النسل والتوالد وتكون الممثلة للأنوثة السارية في الكون.

الفصل الثالث

تجليات المرأة في الخطاب الصوفي الأكبري

تمهيد:

شكّلت الأنثى في فلسفة ابن عربي محوراً رئيسيا للكتابة الصوفية التي تُترجم علاقة ابن عربي بالمرأة سواء المرأة الأم أو المريدة أو الشيخة.

ولترجمة هذه العلاقة فقد غاص في بحور المعارف شعرا وفقهاً، وتفسيرا وتأويلا، وتنقل بين علم الكلام والفلسفة.

فاتخذ من الأنثى رمزا للحكمة، وارتقى بالحكمة إلى معراج أخر من معارج الكشف، كما أنه غاص في تأويلات النصوص الدينية ليخرج بنتيجة مفادها أن المرأة لا تقل عن الرجل، فقد رفع من شأنها وغاص في أسرار قوتها ككائن إنساني، وجعل منها مجلي للحضرة الإلهية وأقوى الرموز المقدسة.

ماهي صورة الأنثى في الخطاب الأكبري؟

المبحث الأول: تمثُّلاَت المرأة في فكر ابن عربي.

يعدُ ابن عربي أهم من تحدث عن المرأة في حقل التجارب الإنسانية وأبرز من صاغ علاقة الرجل بالمرأة، وبتطرقه للعلاقة بين الحق والخلق، الرب والمربوب، فقد فتح أفاقا جديدة يؤسس من خلالها حديثه عن المرأة، هذا راجع لما تمثله المرأة في حياته وتجربته الصوفية، فقد شكلت محورا أساسيا في رسم طريق تصوفه وعرفانه، سواء المرأة الأم أو الزوجة الحبيبة أو الشيخة أو المُريدة، فقد كانت المرأة حاضرة وبقوة في تجربته الصوفية بمقاماتها وأحوالها.

مع هذا فإن الموقف من الأنثى عند ابن عربي لم يخلو من مواقف سلبية ,ونلمس ذلك في حديث أورده في الفتوحات المكية فيقول: " كنت من أكره خلق الله تعالى في النّساء، وفي الجماع، في أول دخولي إلى هذا الطريق وبقيت على ذلك نحو من ثمان عشرة سنة، إلى أن شهدت هذا المقام (...) لذلك لما وقفت على الخبر النبوي أن الله حبّب النساء لنبيه صلى الله عليه وسلم فما أحبهن طبعا ولكن أحبهن بتحبيب الله إليه "[1] .

فنزوعه عن النساء وابتعاده عنهن إنما كان لما هو متعارف عليه عند المتصوفة إذ " إنّ أهل التصوف يميلون إلى تفضيل العزوبة على الزواج في المراحل الأولى من سلوك الطريق الصوفي، لأنهم يرون الزواج مضنة لكثير من الانشغالات والتعلقات القلبية لا تساعد السائل على حصول التركيز المطلوب نحو بغيته السامية "[2]، لأجل هذا استمدت حياة ابن عربي العرفانية في أوائلها نزوعا عن جنس النساء لأنهن حسب التصور الصوفي يلهيهم عن مقاصدهم المرجوة .

وعليه فإن الشيخ الحاتمي قد تأثر بالحديث النبوي الشريف الذي يحث على حب النساء.

---

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، مصدر سابق، ص 107.

[2] – عبد السلام الغرميني، الصوفي والأخر، مرجع سابق، ص 107.

ذلك أن المرأة ليست مجرد كينونة منفردة ترتبط بشخص معين، لكنها عبارة عن مبدأ كوني وأحد مراتب الوجود، وسر الأنوثة السارية في الكون. فمن خلال هذا الموقف يمكن لنا الكشف عن مكانة المرأة عند ابن عربي ودورها في حياته العرفانية، هذه المرأة هي الأم والزوجة والشيخة والمريدة العابدة.

أولا: المرأة أمٌ وزوجة.

أ / المرأة أمّ:

إني امرؤٌ من جملة الأنصار فإذا مدحتهم مدحت نجاري

لسيوفهم قام الهدى وعلت بهم أنواره في رأس كل منار

قاموا بنصر الهاشمي محمد المصطفى المختار من مختار

صحبوا النبي بنيّة وعزائم فازو بهنّ حميدة الآثار[1]

في هذه الأبيات عبّر الشيخ عن نسب أمه الذي يعتز به حين قال " وكانت أمي تنسب إلى الأنصار "، إنّ أمه " واسمها نور من أسرة عربية أنصارية، اندمجت بالمصاهرة مع قبيلة صنهاجة البربرية في نواحي الغرب الجزائري، وتلمسان، وانتقل أفراد منها إلى الأندلس " [2]

فأمه تنحدر من سلالة عريقة وإلى قبيلة من أعظم القبائل العربية الإسلامية تنتسب،

السيدة نور " كانت مثال الأم التي تدفع ولدها إلى طريق العلم، والتقوى والتزود من مآثر الصالحين، كيف لا وهي سليلة الأنصار الأطهار لا يسلكون فجاً إلا سلكه الرسول صلوات

[1] –الشيخ الأكبر محمد بن علي بن محمد الطائي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1991، ص 312.

[2] – عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان، محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 10.

الله عليه معهم، فقد دفعته لخدمة العابدة المسنة فاطمة بنت المثنى القرطبي، وكانت تزوره بين الحين والآخر وهو في خدمة المرأة المسنة .[1]

فلوالدته فضل كبير عليه كونها كانت تدفعه للولوج إلى عالم التصوف والعرفانية، وذلك عندما بعثته للاعتناء والقيام بخدمة إحدى النساء العارفات العابدات الزاهدات، فاطمة بنت المثنى، لكي يتزود من علمها وتكون له النبراس الذي يضيء عالمه الجديد، فكانت تقول له هذه السيدة " أنا أمك الروحانية ونور أمك الترابية " [2]

هذه الصفات الحميدة لن تكون إلا في سلالة الأخيار الذين فتحوا صدورهم وبيوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم يوم محنته وهجرته، فكانت " مثال الأم المرضعة لوليدها لبن التقوى، والمغذية له شراب المحبة، والمربية لروحه وجسده حتى صدفت نفسه، في أمومتها عن صفات ناسوته فرقّت إلى صفات لا هوته, قالت لها العابدة فاطمة القرطبية " يا نور"، هذا ولدي فهو أبوك فبريه ولا تعصيه ,فلا تجد في نفسها فضاضة مما تسمع وكانت تتلقاه بقبول حسن "[3]

وهكذا درج محي الدين بين بيت والده الطائي ودار أخواله في جو عامر بنور التقوى، فيه سباق الشرفات العليا للإيمان، وفيه عزمات الرجال الذين ينشدون نصرا وفوزا في محاربي الهدى والطاعة. حيث كان الشيخ عظيم البر بأمه حنونا عليها، لا يسافر إلا بإذنها ولا يفعل شيئا تعلمه إلا برضاها، فتراه وهو في الثلاثين من عمره يستأذنها في سفر لزيارة أحد الأولياء

[1] – محمد فاروق صلاح البدري، فقه الشيخ محي الدين ابن عربي، في العبادات، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت لبنان 1971، ص 23.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، مصدر سابق، ص 521.

[3] – محي الدين ابن عربي، الوصايا " لابن عربي "، دار الفكر، د ط، دس، ص 03.

(...)، فكما ربّى الشيخ والده إلى أن مات مفتوحا عليه، كذلك فعل بأمه، ربّاها روحيا، فكان يحملها معه لزيارة صالحات، عارفات منهنَّ نونة بنت المثنى "[1] فكان مهتما بأمر والدته وتنمية مداركها الروحية، كما كانت هي له المعين في رحلته الصوفية.

ب / المرأة زوجة وخليلة:

كان للشيخ الأكبر عدّة زيجات، لكن السيدة مريم كانت الأكثر تأثيراً فيه، فهي تنتمي لأسرة كريمة، ذات صيت رفيع، قال عنها الشيخ " المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمان البجاني " [2]، فمريم هذه كانت نعم المرأة الصالحة، وهذا كما وصفها ابن عربي، حيث وصفها أنها : " كانت من العابدات اللاتي انخرطنّ في الطريق الصوفي من طريق الرؤيا بالمنام وقد أخبرته أنها رأت في منامها شخصا كان يتعاهدها في أحلامها، ثم خطر لها رجلا في عالم الحس " [3] .

هذه المرأة ساهمت في تصفية حياته الروحية، بل كانت أحد دوافعه إلى الامعان فيها، لأنها من ربّات الطريق، وإحدى الزاهدات الورعات، فولوجها لعالم العرفان كان من بوابة حلم رأته.

" فقال لها هل تقصدين الطريق؟ فقالت أي والله أقصد الطريق لكن لا أدري بماذا؟ فقال لها بخمسة أمور وهي: التوكل واليقين والصبر العزيمة والصدق، فعرضت رؤياها عليّ فقلت لها: هذا مذهب القوم "[4] . أي أن ما رأته في منامها إنما هو بادرة انتمائها لعالم العرفان

[1] – عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان، مرجع سابق، ص 10.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 420.

[3] – نجاة بلحمام، ابن عربي (محي الدين) والمرأة، مرجع سابق، ص 17.

[4] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 420.

والزهد، فمن فضائلها أنها " لم تعترض على زوجها أو تغار عليه كالنسّاء الأخريات، بل سلكت معه طريق الله ودفعته إليه فكانت بحق صالحة "[1] .

لعل هذه الصفات من جعلت مقامها عالي عنده، كونها أعانته ووقفت معه وشدَّت من أزره، وكانت له نعم الشريكة، " أنجبت له ولدين صالحين وابنة اسمها زينب، توفيت وهي صغيرة، وقد ساعدته على تكريس حياته للفكر الصوفي، كما أتاحت له الجو المناسب لتأليف ذلك الإنتاج الفخم "[2]. فهي إلى جانب كونها الزوجة الصالحة، فهي أيضا أم لأولاده، ذكر عنها ابن عربي أنها " كانت ممن تحقق بمقام مشاهدة الجن، وقد أخبرته أنَّها أبصرت واحدا، وصفت له حاله، فعلم أنّه من أهل هذا الشهود، إلا أنها ذكرت عنه أحوال تدل على عدم قوته فيه، وضعفه مع تحققه بهذا الحال " [3] .

فيذكر الشيخ أنها كانت ممن أعطيت كرامة المشاهدة، " فزوجته هذه كانت من الصالحات رقاها الشيخ في مدارج الولاية والمعرفة، وعاشرته جل عمره وفي جل أسفاره مؤنسة وخادمة له"[4]، حيث كانت مثلا صالحا في الصلاح والورع .

لأجل هذا قال فيها وفي مثيلاتها من الزوجات الصالحات اللاتي كنّ سندا لأزواجهن " إنّ الله جعلهن زهرة حيث كنّ، فإذا كنّ في الدنيا كنّ زهرة الحياة الدنيا فوق النعيم بهنّ حيث كنّ "[5]، لأن المرأة الصالحة هي من تثير الفضائل وتُخرج الكنز المخفي للوجود .

---

[1] – د: محمد فاروق صالح البدري، فقه الشيخ محي الدين ابن عربي في العبادات، مرجع سابق، ص 23.

[2] – نجاة بلحمام، ابن عربي (محي الدين) والمرأة، مرجع سابق، ص 17.

[3] – د / طاهر حامد، مكانة المرأة عند ابن عربي، WWW. Hamed Taher. Com، 2020 / 8 / 18، 00 : 11.

[4] – عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان، مرجع سابق، ص 21.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، مصدر سابق، ص 184.

ثانياً: المرأة شيخةً ومُريدة.

أ / المرأة شيخة:

تتلمذ ابن عربي على يد العديد من مشايخ الصوفية، وأخذ عن كل منهم مقام من مقامات الزهد والمجاهدة وقوة الفراسة، إلا أنَّ أكثر من أثَّر في الشيخ الحاتمي وصقل شخصيته شيخة امرأة، وذلك حسب كلامه هو، وإعطائها الفضل فيما آل إليه في طريق عرفانه.

" يعترف ابن عربي للمرأة الصوفية عليه بالمشيخة، بل الأمومة المعنوية أو الروحية في مجال التصوف كما هو الشأن مع فاطمة بنت المثنى*، ذكرها ابن عربي في أكثر من كتاب له وسرد قصته معها "[1].

هذه العجوزة المسنة التي ألهبت حب التصوف في قلب ابن عربي فنجده في كتابه "روح القدس"، يتكلم عنها ويورد أقاويلها، لعل أبرزها ما صرحت به بخصوص علاقتها به عندما قالت: " لا يعجبني أحد ممن يدخل علّي إلاّ ابن عربي فيقال لها لمَ ذلك؟ فتقول: ما منكم احد يدخل علّي إلاّ ببعض ويترك بعضه، من داره وأهله، إلا محمد بن عربي – ابن عربي ولدي وقرة عيني، إذا دخل علي بكله، وإذا قام –قام بكله، وإذا قعد –قعد بكله، لا يترك من نفسه خلفه شيئا " [2]، فكانت علاقته بها تتعدى العلاقة بين المريد والشيخة، لأنها صارت تعتبره ولدا لها، فكانت تقول له، أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية . ولأن ابن عربي سافر

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 213.

[2] – عبد الغني النابلسي، د مفتاح المعية، شرح رسالة طريق السادة النقشبندية، تصنيف د/ عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتاب ناشرون، بيروت، لبنان، د س، ص 106.

عندها لتَلقي التدابير الإلهية، فقد كان محضراً قلبه وعقله لهذه المغامرة، فهو كما قال ابن خلدون في كتاب المقدمة في الفصل الحادي والأربعون معبراً أنَّ النّاس يأخذون معارفهم " تارة علماً وتعليماً وإلقاءاً ,وتارةً محاكاة وتلقينا بالمباشرة "[1] . فابن عربي لم يتعلم منها فحسب، بل سكن معها وشاركها يومياتها حتى صارت تحسبه ولدها، لعظيم الرابطة التي كانت تربطها به. ويتناول ابن عربي حياتها بالتفصيل لأنّه عاصرها فترة حياته، اعطاني حبيبي فاتحة الكتاب اسمها فاطمة بنت المثنى، ولقبها القرطبية، لأنها ولدت وترعرعت في أشبيلية بالأندلس "[2] .

أورد ذكرها في الفتوحات المكية وقال عن فترة خدمته لها: " خدمت بنفسي امرأة من المحبّات العارفات بإشبيلية، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي خدمتها سنتين وهي تزيد في وقت خدمتي إيّاها على خمس وتسعين سنة، وكنت أستحي أن أنظر لوجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها تحسبها بنت أربعة عشر سنة من نعومتها ولطافتها " [3] . وكأّن ابن عربي يصف لنا كمية النور المشيع على وجهها، والوقار الذي يختلج تفاصيلها رغم تقدمها في السن.

ويردف قائلا: " وكان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من أمثالي، وقالت لي: إني والله متعجبة لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني فو الله ما شغلتني عنه ,فذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لمَّا قالت: إنّ فاتحة الكتاب تخدمها " [4] .

---

[1] – عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، ط 1، دمشق، سوريا، 2003، ص 559.

[2] - أناّ ماري شمل، روحي أنثى (الأنوثة في الإسلام)، ترجمة: لميس فايد، الكتب خان للتوزيع والنشر، ط1، القاهرة، مصر، 2016، ص 83.

[3] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، مصدر سابق، ص 520.

[4] – المصدر نفسه، ص 521.

يقال أنّ هذه العارفة المتصوفة، صاحبة كرامات، ولعل أبرزها أنّها أُعطيت فاتحة الكتاب تخدمها، فما سألت المولى بها شيئاً إلا استجابة لها.

" ومن الأفكار التي تُميز بالفعل هذه المرأة هو تعجبها الغريب ممَّن يدَّعي حب الله ويبكي تضرعاً له، ففي رأي هذه العجوز الزاهدة لا يجتمع الحب والبكاء، فالحب مقرون بالفرح والبهجة والسعادة بما نحب، وبما نلتقي لدى من نحب، بينما البكاء مقرون بالحزن والندم وعدم الوصول إلى البهجة " [1] . حسب رأيها أنه الأجدر بمن يحب الله أن يفرح.

ويقول ابن عربي أنها " كانت تضرب بالدُف وتفرح، فكنت أقول لها في ذلك فتقول لي: إني أفرح به حيث اعتنى بي وجعلني من أوليائه واصطنعني لنفسه، ومن أنا حتى يختارني هذا السّيد على أبناء جنسي، وعزة صاحبي لقد يغار عليّ من غيرة ما أصفها ما ألتفت إلى شيء باعتماد عليه من غفلة إلا أصابني ببلاء في ذلك الذي التفت اليه "[2] .

وكأنها تقول أنّ المولى نظر اليها وجعلها من أحد خلانه، وصيّرها لنواياه، وهي حامدة شاكرة افضاله، ونرى أنّه غيور عليها إذا ما توجهت لغيره لطلب أو مناجاة، وتقوم بهذا الشكر وهي تضرب على الدف كنوع من الغبطة والفرح.

ويشهد ابن عربي عن تكلمه بعلم الأولياء لهذه السيّدة وخدمته لها وانتفاعه بغزير علمها، لأجل هذا أقرّ بولادته المعنوية منها دون سواها وهو عندما قال: " تصبح المرأة فيما لو أصبحت قطباً خليفة هي صاحبة الوقت وسيّدة الزمان، خليفة الله في أرضه ... " [3]، ذلك لما تركته في نفسه من أثر حسن، هو ما جعله يذهب إلى إمكانية وصول المرأة إلى مرتبة (

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 214.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، مصدر سابق، ص 521.

[3] – نقلا عن: د / سعاد الحكيم، المرأة ولية ...وأنثى، مرجع سابق، ص 39.

قطبا خليفة) وهي قناعة توصلَ إليها تدريجيا وعن قناعة، حيث يرى أنه لا حائل تكوينياً من وصول الأنثى إلى أعلى الولاية ..

" ومن الصالحات اللواتي لقيهنّ الشيخ في اشبيلية ثم مكة، وسافرا معاً من مكة إلى القدس، " زينب القليعة" التي يقول عنها ما ملخصه " أصلها من قلعة بني حماد كانت من أهل القرآن وأزهد أهل زمانها، فرغم جمالها الرائع وثروتها الكبيرة، تجردت من الدنيا وجاورت مكة، لم أرى أشد منها, محافظةً على أوقات الصلاة، وكانت من أذكى الناس إذ ذكرت الله ترفع في الهواء عالياً، ولا تعود للأرض إلا بعد انتهاء من الذكر " [1] .

هذه السيدة الجليلة قد تتلمذ على يدها ابن عربي في كل من الأندلس والحجاز، وقد ذكر بعض كرامتها أبرزها، أنها كانت ترتقي في الهواء إذا جلست تذكر الله، حتى إذ سكنت عند الذكر عادت إلى الأرض بهدوء.

ب / المرأة مريدة:

إنّ الشيخ في المعتقد الصوفي هو الوارث الروحي المُحمدي ومنبع الفيوضات الرحمانية، وبنظرته النورانية تتوزع الدرجَات، وتتم الولاية وعلى يده تسير الأمور الظاهرية والباطنية.

والمشيخةُ في الصوفية تكون بالإشراف على مجموعة من المُريدين أي التلاميذ الذين عرفوا جلال الربوبية وعكفوا قلوبهم على محبته وتعظيمه سبحانه وتعالى.

وعليه فإن وجوب وجود الشيخ ضروري في حياة كل مريد، وبالمقابل على هذا المريد أن يبَر شيخه، لأنّه سيصبح أباه الروحي وهو عند المتصوفة يفوق الوالد منزلةً فالأب حسب رأيهم يحمي ولده من آفات الدنيا والشيخ يحمي مريده من آفات الآخرة، "من لم يكن له أستاذ

[1] – نقلا عن: عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان، مرجع سابق، ص 14.

يصله بسلسلة الأتباع، ويكشف عن قلبه القناع، فهو في هذا الشأن لقيط، لا أب له دعي ولا نسب له "[1]، فالشيخ هنا يمثل دور المرشد ليصحَ بذلك حضوره وخنوعه .

بالعودة إلى الشيخ الأكبر، فإنّه كان شيخاً ومعلماً للعديد من المريدين والمريدات، وحسب الروايات فإنَّ: " كثير من النسّاء والفتيات اللائي أردنّ الانخراط في طريق التصوف ذكرهنّ ابن عربي بصدد إلباسهن (خرقة التصوف) وهي احدى الطقوس التي اصطلح عليها الصوفية[2]. وكما ذكرنا فإن هناك من " النساء من تتلمذن على يد ابن عربي أو انتسبنَ إلى سلسلته العرفانية حتى ألبسهنّ الخرقة الصوفية (...) إنّ الشيخ الأكبر ألبس الخرقة خمس عشرة امرأة من مُريداته، ولم يُلبسها إلا اثنين من الرجال فقط " [3] . هذا راجع لمدى الحضور الأنثوي في حيات شيخ العارفين. فكان ابن عربي شديد الإعجاب بمُريداته، إذ كنَّ مطيعات زاهدات وقد خصهنّ بأبيات شعرية تبين أخلاقهنّ الفاضلة، وسلامة اختيارهنّ لطريق التصوف، ومن الأبيات الشعرية نذكر:

لبست جاريةٌ من يدنا خرقةٌ نالت بها عين الكمال

خرقة دينية علوية ألحقتها بمقامات الرجال" [4]

[1] – حسن كامل الملطاوي، الصوفية في إلهامهم، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د، ط، القاهرة، مصر، 2، 1999، ص 245.

[2] – حامد طاهر، مكانة المرأة عند ابن عربي، مرجع سابق، (مقال)

[3] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، المرجع نفسه ص، 216.

4-محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه، أحمد بسجدار، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، لبنان، د س، ص 56.

هذه الأبيات توضح مدى حسن مُريدات الشيخ إضافة إلى نيلهنّ عين الكمال والتحاقهنّ بمقامات الرجال. " ومما ورد في ديوانه الشعري من قصائد عمن ألبسهن الخرقة من حرائر وجواري نذكر قوله عن مُريدة له اسمها فاطمة " [1]

حيث كان للشيخ الكثير من المريدات اللاتي ذكر أسمائهنَ ومنهنَ صفية، وست العيش، وست العابدين، وفاطمة الذي قال عنها:

ثوب التقى والهدى ألبستهُ فاطمة وما أرى للباس الخير من عوض

ألبستها خرقة علياء جامعة تزيل عن قلبها ما فيه من مرض

جمعت والله في البأس ما لبست من الخير بين الذات والعَرض. [2]

فاطمة هذه يشهد لها الشيخ بالتُقى وطلب العلم والسلوك، إضافة إلى العديد من المريدات، كلٌ خصصَ لها قصيدة يمدح فيها مقامهنّ.

المبحث الثاني: الأنثى رمزٌ صوفي.

" للرمز عند ابن عربي معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله فعلمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفي " [3]، ولهذا فإن لغة الإشارة عند المتصوفة هو سر عرفانهم،

[1] – ساعد خميسي، ابن العربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص، 216

[2] – محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، مصدر سابق، ص، 53

[3] – رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي – ابن عربي نموذجا – إشراف د / محمد بوعمامة، (أطروحة الدكتوراه)، قسم اللغة والأدب العربي، كلية اللغة والآداب العربي والفنون، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2017، ص 75.

وكما يقول الطوسي: " الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله "[1]، إذ أنَّ الإشارة تطلق الفكرة وتحررها على حين أن العبارة تقيدها وتحدها .

يقول ابن عربي:

منازل الكون في الوجود منازل كلها رموز

منازل العقول فيها دلائل كلها تجوز [2]

فالرمز عند ابن عربي ظاهرة كونية، فهو يستعين بالرمز والإشارة للتعبير عن العالم الصوفي المكتشف. كما يصرح في الفتوحات المكية على أنَّ: " الرمز هو الكلام الذي يعطي ظاهره مالم يقصد باطنه "[3]، فالإيماء هنا هو سيد الموقف .

أولاً: الأنثى رمزٌ للحكمة الإلهية.

أ / النظّام:

لقد شكلت النظّام محوراً أساسيا في إنتاج الشيخ الأكبر العلمي والأدبي، وفي حياته العرفانية، كونها تحمل صفات طالما سحرت الشيخ، فقد حباها الله من الجمال والحسن الطبيعي والروحاني، فكانت بينهما علاقة محبة روحانية طاهرة.

نجده يصفها بـ: " بنت عذراء (...) تسمى النَظَّام، وتُلقبُ بعين الشمس والبهاء، من العالمات العابدات، السائحات، الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين، الأعظم بلا

[1] – السراج الطوسي، اللمع في التصوف، طبعة دار الكتاب الحديثة، ص 75.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 265.

[3] – المصدر نفسه، ج3، ص 120.

مين، ساحرة الطرف، عراقية الظرف (...) أودع الله في خلقها من الحسن، وفي خُلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء ..." [1].

فبوصفه لها بهذه الصفات كأنما يخبرنا أنها فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفةً، لأنها جمعت بين حسن الخُلق وجمال الخَلقِ.

" ولابن عربي قصيدة مرموزة تدور حول (النَظام)، العذراء البتول بوصفها رمزا على الحكمة الإلهية التي صادفها الشاعر (...) وهي قصيدة تجيش بالصور الموحية التي وصف من خلالها جمال الجوهر الأنثوي ورمزيته على تجلي العلو "[2]، حيث يتحول رمز الأنثى إلى علم عرفاني وحكمة إلهية يقول ابن عربي:

يا صاحبي بمهجتي خمصانة أسدت إلى أياديا وعوارفا

نظمت نظام الشمل فهي نظامنا عربية عجماء تلهي العارفا [3]

على هذا النحو تتنوع رموز ابن عربي لتشمل الحكم الإلهية وما تضمنه من تمثلٌ للتحلي العلوي، " إنما هو تلويح إلى (النظَّام).

إنّ الرمز الأكبري نجده قد آل إلى طبيعته الأساسية، بين المفهوم والعالي على الفهم، بين تجلي الحكمة الإلهية وبين العارف بها، يقول ابن عربي: " إن المعارف التي وصفها منها معرفة واحدة لطيفة برزخية (...) لأن المعرفة الإلهية إجمالية " [4]، هذه المعرفة هي العلم الإلهي بالتجليات المتنوعة في الصور والأشكال . " فابن عربي يسعى في ترجمان

[1] – محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص 23.

[2] – د: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سابق، ص 210.

[3] – محي الدين ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971، ص 107.

[4] – المصدر، نفسه، ص 107.

الأشواق إلى تحويل صورة الأنوثة التي ظهرت له بمكة إلى (حكمة إلهية) أو نور تتولد فيه الإمكانات الخارقة " [1] . فهو يعتقد أن صورة الأنوثة تظهر على شكلين، الروحاني والجسماني وفي هذا يقول:

أضاء بذات الأضا بارق من النور في جوها خافق [2]

وعليه فقد شكلت (النظَّام) مجلي للحكمة الإلهية، فقد تغنى بها ابن عربي في أبهى الرموز، فهي تمثل صورة المحبوب المنبثق من حضرة النّور في صورة شهودية كاشف بذلك الحكمة العلوية.

ب / بَلقيس:

اعتبر ابن عربي القرآن والحديث دلائل حق وشواهد صدق، على أنّ الرموز إنّما هي من قبيل ما امتلأت به آيات القرآن من الأمثال التي يضربها الله للناس، ومن جنس ما أفاضت به عبارات الحديث من المجازات والكنايات والتشبيهات "[3] . فنجده استشهد ورجع إلى القرآن والحديث، مؤيدا بذلك منهجه في الرمز والإشارة. فهو لم يخرج في اختياره لهذه الرموز التي قام بالترميز بها عن الحقائق الإلهية، فهي على تنوعها مع المعنى الصوفي الذي أراده.

ومن بين الشخصيات التي لجأ إليها ابن عربي وألبسها ثوب الحكمة الإلهية "بلقيس" هذه المرأة الفذّة، الفريدة من نوعها، ملكة سبأ ببلاد اليمن، بلقيس هذه أنثى بين الإنس والجن فأبوها من الجن وأمها من الإنس، يقول ابن عربي عنها: " وسماها بلقيس لتولدها بين العلم والعمل فالعمل كثيف والعلم لطيف، كما كانت بلقيس متولدة بين الجن والأنس، فإن أمها من

[1] – محمد هياجنة، من الإشارات والرموز في ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، مجلة إتحاد الجامعات العربية، المجلد 11، العدد 2، مجلة نصف سنوية، الجمعية العلمية لكلية الآداب، 2014، ص 867.

[2] –محي الدين ابن عربي، الديوان الكبير، مصدر سابق، ص 129.

[3] – أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الأعراب بداهةً والأعراب قصداً، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، ط 1، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2014، ص 73.

الإنس وأباها من الجن ... ولو كان أبوها من الإنس وأمها من الجن لكانت ولادتها عندهم، وكانت تغلب عليها الروحانية، ولهذا ظهرت بلقيس عندنا " [1] .

لهذا فهي أنثى مختلفة وذلك راجع لطبيعة خلقها، فهي مزج بين ما هو إنسي وما هو جني، فنجد الدكتورة سعاد الحكيم تشرح، توجه ابن عربي لهذه الشخصية الأسطورية فتقول: " أما ظهورها في عالم الإنس، الذي يرجعه ابن عربي إلى كون أمها من الأنس، فهذا منسجم تماما مع مجمل أفكاره لأنه يرى أنَّ الأم محل التكوين (...)، لذلك بلقيس ظهرت تبعا لأمها، فكانت ولادتها عند الإنس " [2] .

هذا تلميح صريح إلى غلبة الظهور من جهة الأم، كونها تمثل محل التكوين هذا ما يرجح كفة الأنوثة حسب التصور الأكبري. فالصورة التي ترمز إليها بلقيس ملكة سبأ تجمع بين الوجود الخفي والظاهر، وذلك لأنها وحسب الرواية التي يستند إليها ابن عربي ولدت من أب جني، والجن هنا كل مستتر، وأم أنسية.

تُعد بلقيس من بين السّيدات اللائي اشتهرن بالحكمة ورجاحة العقل لأجل هذا خصها الشيخ الحاتمي، بقصائد في ديوان الترجمان، وأطلق العنان لخياله ليصور لنا مشهدا بديعا يتمثل في الحكمة الإلهية التي تجسدها ملكة سبأ.

ففي قصيدة " أسقفة من بلاد الروم "، يشير ابن عربي إلى الحكم الإلهية، حيث حوَت القصيدة على كثير من الرموز، يقول ابن عربي:

ما رحلوا يوم بانوا البزل العيسا إلاّ وقد حملوا فيها الطواويسا *

من كل فاتكة الالحاظِ مالكة تخالها فوق عرش الدّر بلقيس

[1] – محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص 31.

[2] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 212.

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمسا على فلك في حجر إدريس

تحيي إذا قتلت باللحظ – منطقها كأنها عندما تحيي بها عيسى

توراتها لوح ساقيها سنا، وأنا أتلو وأُدرسها كأنّي موسى [1]

نلاحظ أنَّ هذه المقطوعة تشمل على عدّة رموز قرآنية كالكتب السماوية وأسماء الأنبياء الكرام، فقصة بلقيس هنا فيها عدة معاني غزلية وصوفية فهو يصور لنا بلقيس تمشي على الزجاج التي صنعه سليمان فحسبتها ماء وكشفت عن ساقيها فظهر مجالها المستور، ويتغزل على سبيل الرمز في هاتين الساقين البيضاوين ويكنى عنهما بالتوراة، دلالة على النور، ويشبه نفسه وهو يمعن النظر إليها بموسى وهو يتلوا التوراة ,الحكمة الإلهية فنجده شبهها بالطواويس كناية عن الاختلاف في الحسن والجمال، وتدل أيضا على روح تلك الأعمال، كما نجده يرمز لها بـ: " فاتكة الألحاظ "، التي تدل على الحكمة الإلهية وهي " حالة تحصل للإنسان في خلوته فتنقله الى مشاهدة ذاته، كما يريد من عرش الدار الرفرف الدري الذي تجلى لجبريل والرسول في ليلة الإسراء " [2] لأجل هذا سمى الشيخ الأكبر "الحكمة الإلهية " بلقيساً, لتولدها بين العلم والعمل.

فمثال بلقيس هو مثال الحكمة والفقه ورجاحة العقل، وابن عربي قد أخذ منها رمزا للأنثى الحكيمة وذلك بلغة رمزية إرتياحية جمالية.

ثانياً: رمز الأنثى في المعراج الأكبري.

شكّل المعراج كحادثة قصصية يستمد عناصره من القران والسنة حقلا من الدراسات، " فراح الإخباريون والقصاصون المسلمون والمتصوفة يستفيدون من مؤثراتها في الخيال

[1] – محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص– ص 30– 31– 32.

[2] – زينة عرفت بور وسهيلة أصغر زاده، رموز الإشراف في ترجمان الأشواق، مرجع سابق، ص 313.

الشعبي، يسبغون عليها الأولوية " [1]، إذ حضي بأهمية بالغة من صفوة العلماء على تنوعهم ومرجعا هاماً لما يحمله من إعجاز يفوق التصور الإنساني.

فنجد الكثيرون من رجال التصوف ادّعوا أنهم قد عُرّجَ بهم إلى السماوات العلى، وجعلوا لأنفسهم معراجاً كمعراج الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أنهم تحدثوا عن " روايات متعددة منها قصة المعراج، هذا إذ أضفنا إلى ذلك انتاج الصوفيين أنفسهم لمعارضات تنحوا نحو الرسول في عروجه إلى الملأ الأعلى، بدأً من البسطامي، ومروا بابن عربي (...) إذ يصبح العروج كلاً رمزيا للطريق الصوفي في مقاماته وأحواله والمجاهدة بين الفناء والبقاء لبلوغ وحدة الشهود وإدراك وحدة الوجود " [2] . فنجد انّ المعراج في مضمونه يكاد يكون مرآة تعكس نظام الطريق الصوفي.

" يرى ابن عربي أن المعراج الصوفي أو معراج الوليّ هو خصوصية للتابع المحمدي، فليس لغير الأولياء المحمديّين أن تَعرج أرواحهم في منامهم إلى السموات أو إلى جنة أو إلى نار" [3] , فحسب رأيه فإن الأولياء فقط من يصح لهم العروج بأرواحهم، وذلك لما لهم من كرامات ومقامات وبركات.

يروي لنا ابن عربي معراجه أنَّه تم أثناء نومه فيقول: " فبينما أنا نائم، وسرُ وجودي متهجدٌ قائمٌ، جاءني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطريق، ومعه "براق" الخلاص عليه لبدأ الفوز ولجام الخلاص، فكشف عن سقف محلي، وأخذ في نقضي وحلي، وشق صدري بسكين السكينة، وقيل لي تأهل لارتقاء الرتبة المكينة "[4] .

---

[1] – نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار الباحث، (د، ط)، بيروت، لبنان، (د، س)، ص 13.

[2] – المرجع نفسه، ص 14.

[3] – محي الدين ابن عربي، الاسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: د / سعاد الحكيم دار دندرة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 1988، ص 19.

[4] – المصدر نفسه، ص 68.

وعليه فقد تم معراج الشيخ الحاتمي أثناء نومه، وجاء رسول التوفيق الذي يعادل جبريل في معراج محمد رسول الله، ليرافقه في رحلته الروحانية وعبور السماوات السّبعة، ولقائه مع آدم وعيسى ويوسف وهارون وموسى ... ووصوله سدرة المنتهى.

" في قصة معراج محمد (ص) وعلى العكس من حركة الهبوط من الجنة إلى الأرض، يصعد النبي من الأرض إلى السماء على ظهر البُراق وهي دابة في معظم رواياتها ,فتصبح الأنثى هي ما ترتقي بالبطل إلى الهدف المنشود وتغدو وسيلته الحَرفية للمعراج "[1] .

فالحضور الأنثوي في المعراج يكمن في دابة الرسول البراق التي نالت شرف الارتقاء بالنبي إلى السماوات العُلى.

ومنه فإن " قصة المعراج تقوم على الأنثى بتدوير لحركة السقوط من الجنة، وتعديل لصورة الأنثى ولدورها في قصة السقوط، وتساعد الأنثى في عملية "الانكفاء إلى الرحم" *، الرحم الذي سقط منه آدم ليعود اليه محمد باحثا عن أجوبةً لأسئلة تُأرق البشر (...) عاد محمد إلى الرحم لمعرفة الأصل " [2] . يقصد بالرحم هنا الجنة.

إذاً انّ التعريج بصورة الأنثى في معراج ابن عربي يتجسد في عدة نماذج أنثوية يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ / الأنثى رفيقة الرحلة (البُراق، الجَناحين، الفَرس).

كما في معراج محمد صلى الله عليه وسلم، يعرج ابن عربي ببراق الخلاص الذي يسري فيه حسب ما أوردنا سابقا، وذلك من المسجد الأقصى قبل أن يبدأ رحلة معراجه فيقول: "

[1] – صفاء اسماعيل ابراهيم، صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، رسالة ماجستير، إشراف د: أسعد خير الله، كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت، لبنان، 2017، ص 65.

* الانكفاء إلى الرحم : مصطلح في التحليل النفسي عند فرويد.

[2] – صفاء إسماعيل إبراهيم، صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، مرجع سابق ص 66.

ثم زمّلني (رسول التوفيق) بثوب المحبة، وامتطيت براق القربة وأسري بي من حرم الأكوان، إلى قدس الجنان، فربطتُ البراق بحلقة بابه، ونزلتُ على متنه وركعتُ في محرابه " [1] .

فنجد ابن عربي يشير إلى البراق هنا بصيغة المذّكر، ربما للضرورة اللغوية لأنه مادام تقمصَ قصة المعراج، والبراق حلقة مهمة في هذه الرحلة، والكل يعرف أنها دابة أنثى.

"ويستخدم السالك البراق في رحلة الإسراء ثم في معراجه إلى السموات السبع إلى أن يصل إلى سدرة المنتهى، هناك يختفي البراق، ويكمل ابن عربي معراجه على جناح الحزم إلى حضرة الكرسي "[2]، فالبراق هنا رفيقة الرحلة، كما حدث في المعراج النبوي .

ويشير السالك إلى ذلك قائلا: " فأنشأ (رسول التوفيق) لي جناح العزم، وطرتُ به في جو الفهم، حتى وصلت حضرة الكرسي والموقف القدسي "[3] .

فبعد مرافقة البراق له في رحلته، وإكمالها فيما بعد مع رسول التوفيق، تظهر وسيلة أخرى هي "جناح اللطائف"، ويقول في هذا: " فسويت جناح، وامتطيت متون الرفارف وطرت في جو المعارف ..."[4]، نلاحظ هنا أنّه قد تعدى معراج محمد (ص) في بعض التفاصيل، وذلك بإضافة وسائل تنقل على غرار البراق .

وذلك من خلال العزم واللطائف وهما الجناحين اللذين تنقل بهما بعد مفارقته للبراق، زد على ذلك، وحسب رواية ابن عربي أن الحق الاعتقادي طلب أن يؤتى به بالفرس، يقول ابن عربي: " فامتطيت من الجواد العتيق، وقلت: الرفيق–الرفيق، واخترقت بين دقائق ولطائف،

[1] – محي الدين ابن عربي، الاسرا الى المقام الاسري، مصدر سابق، ص 69.

[2] – صفاء إسماعيل إبراهيم، صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، مرجع سابق، ص 48.

[3] – محي الدين بن عربي، الاسرا إلى المقام الأسري، مصدر سابق، ص 111.

[4] – المصدر نفسه، ص 128.

ورقائق ومعارف، إلى أن وقف بي الفرس في حضرة الجرس "[1]، فبعد العزم واللطائف ها هو ابن عربي يكمل معراجه على متن فرس في حضرة الجرس .

نخلص في النهاية أن ابن عربي في معراجه كان بصدد إعادة إنتاج تجربة النبي غير أنه ذكر البراق بصيغة المذكر، وقد شهد هذا المعراج الحضور الأنثوي في الجناحين (العزم واللطائف) وكذا "الفرس"، وكان اختياره للفرس لما لها من مكانة خاصة عند العرب، والتي تعاظمت مع فجر الإسلام، وتفضيل الرسول (ص) الفرس على غيرها من الدواب لما لها من عدة استخدامات على غرار الغزوات والمعارك يقول رسول الله: " عليكم بإناث الخيل فإن ظهورها عزٌ وبطونها كنز " [2] .

ب/ الدّرة البيضاء "

حين وصل ابن عربي إلى حضرة الكرسي، يلتقي بالله حسب روايته، ويتكلم الاثنان في مجموعة من الحوارات يشير إليها بـ: " المناجاة " في " مناجاة الدرّة البيضاء " يُقدم فيها الله تعالى للسالك ابن عربي الدّرة البيضاء، فيصفها كاللاتي:

" عبدي ,درة عذراء، غضَّة بيضاء، أبرزتها من قعر بحر غيب ذاتي, ما عرفتُ قط صفة من صفاتي، ثم خبأتها في سواد العين، وما عرفت الوصل ولا البين(...) فلما جذبتك على عناية القدم السابقة، ورقيتُ بك إل جوامع الكلم الصادقة، وحططت " كن " عن قولك، وأدخلتك محلي وجب عليّ قِراك، حتى تُعبّر عنك شواهد التحقيق بلسان حالها وأنت ساكت(

[1] –محي الدين ابن عربي، الاسرا الى المقام الأسري، مصدر سابق ص 128.

[2] – رواه يحي ابن كثير عن رسول الله.

...) ومدرك هذه الرتبة العليّة الفردية باتصال الحياة الأزلية بالحياة الأبدية (...) فاسبح وحدك في نهرك، واقرأ ما سطرته في مهرك " [1] .

من خلال هذا النص نستطيع القول أنّ ابن عربي قد فاز بالدُّرة البيضاء " فتصبح الأنثى في هذا السياق دّرة المقام الآسر والهدف الأخير الذي يصله ابن عربي (...) تشبه هذه المرأة البيضاء الفضة العذراء ما قيل عن حور العين في معراج محمد، أو كما أطلق عليها اسم الأنثى السماوية، فإن هذه المرأة البيضاء هي هدية مقدسة يخص بها الله ابن عربي دون سواه " [2] .

إنّ تشبيه ابن عربي الدّرة البيضاء التي حضيّ بها، بالحور العين اللاتي يُعتبرهنّ الجائزة المثلى للأتقياء، بمثابة إعادة صياغة للمعراج النبوي ولكن بأسلوبه هو، فيقول في هذا:

"أنكحتك درة بيضاء، فردانية عذراء، لم يطمثها إنس ولا جان، ولا أذهان ولا أعيان ولا شاهدها علم ولا عيان، ولا انتقلت قَطُ من سر الأحيان لا كيف ولا أين ولا رسم ولا عين، اسمها في غيب الأحد , تعمي الخلد ورحمى للأبد، فأدخل بحيز عروس قبة التقديس، فهذا البكر الصهباء، واللجة العمياء خُذها من غير مهر عملي ولا أجر نبوي " [3]

إن نموذج الأنثى في المعراج المحمدي والمتمثل في الحور العين يعد أمر التدين والوفاء من جهة، ومن جهة أخرى الجائزة التي وعد الله بها عباده المتقين.

ينظر ابن عربي إلى الدرة البيضاء كمرتبة للقداسة والارتقاء ووسيلة للاتحاد بالله،

[1] – محي الدين ابن عربي، الإسراء إل المقام الأسري (كتاب المعراج)، مصر سابق، ص 182.
[2] – صفاء اسماعيل إبراهيم، صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، مرجع سابق، ص 58.
[3] – محي الدين ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، مصر سابق، ص 184.

المبحث الثالث: فلسفة التأويل في قضايا التمكين.

إنّ المرأة في الفكر الصوفي أصبح لها موقع أفضل منها هي عند رجال الدين في جميع النواحي التي تمس كينونتها ووجودها البشري، فهي إنسان سوي كالرجل تماما.

أولاً: القِوامة وتمكين المرأة.

إن القِوامة في الإسلام تعني قوامة الرجل على المرأة، وهو حق أعطاه الله للرجل بمقتضى قوله تعال " ولَهن مثلَ الذي عليهنَّ بالمَعرُوف وللرجَّال عليهنَّ درجةً " [1]، وتعد القِوامة من أكثر المسائل تعقيدا لما لها من اختلاف في الرؤى والتفاسير .

بيّن الله تعالى – ما للمرأة وما للرجل – حق هذا –وحق هذا –فكما أن للمرأة حق كذلك الرجل له حق، وبيّن الله بعد ذلك أن للنساء مثل الذي عليهن بالمعروف، ثم بعد ذلك مرتبة أعلى للرجال وهي قوله تعالى " وللراجل عليهن درجة ".

هذه الدرجة تعددت فيها أقاويل العلماء وجمهور المفسرين، واختلفوا في معناها، ولعل أهم تفسير هو ما جاء مع الفقيه والمفسر أبي جرير الطبري , حيث جاء تفسيرها في كتابه تفسير الطبري: " هذه الدرجة هي إقبالهُ عليها وأداء حقها إليها، وصَفحه عن الواجب له عليها، أو عن بعضه، وهذا القول، قاله ابن أبي العباس– رضي الله عنه– حيث قال: " ما أحب أن أستنظف جميع حقي عليها، لأن الله تعالى ذكره يقول :" وللرجال عليهن درجة " [2] .

هذه الدرجة تعني صفح الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها.

---

[1] – سورة البقرة، الآية 228

[2] – الطبري، تفسير الطبري من كتاب جامع البيان عن تأويل القرءان، ج 2، مرجع سابق، ص 462.

* ابن العربي : هو محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله ابن المعافري المالكي، ولد سنة 468هـ في مدينة اشبيلية أيام امارة بني عباد، من مؤلفاته : أحكام القرءان، أوهام الصحابة، / ابن عربي الناسخ والمنسوخ، ص 07.

كما ذهب بعض المفسرون إلى القول أنّ الرجال أمراء على النساء " قال ابن العربي * في (أحكامه) " وللرجال عليهن درجة " لفضل القِوامة، فعليه أن يبذل المهر والنفقة، وحسن المعاشرة والعشرة، ويحجبها ويأمرها بطاعة الله تعالى.

. يذهب الشيخ الأكبر في تفسيره لهذه الآية أو لنقل تأويله، كونه أخذ منحى آخر غير الذي رأيناه مع بعض المفسرين من الفقهاء. إلى أنّ حواء (المرأة) قصُرت عن درجة الرجل (أدم)، وذلك من خلال قوله " فاستخرج من ضلع ادم القصيري حواء، فقصُرت المرأة بذلك عن الرجل " [1]، هذا النقص الذي ورد في الآية الكريمة " وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ " [2]، " غير أن ابن عربي يذهب إلى أن هذه الدرجة قد عُوضت بتفضيل المرأة وتميزها عن الرجل، منها أنّ كلمة (المرأة) تزيد عن الكلمة الدالة على الرجل وهي المرء، بحرفين لهما رمزية الألوهية في فلسفة ابن عربي الصوفية، فالزيادة لها معنى، تعوض تلك الدرجة [3] . ابن عربي هنا يُرجح كفة المرأة على غرار ما ذهب إليه جهابذة المفسّرين، ذلك أن كلمة (امرأة)، تزيد عن اللفظة الدالة عن الرجل (المرء) ذاهبا في ذلك أنّ الصفات والذات الإلهية مؤنثة.

[1] _ ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، ج 2، مصدر سابق، ص 248.

[2] – سورة البقرة، الآية 228.

[3] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 175.

يقول ابن عربي " ألا تنظر إلى حكمة الله تعالى فيما زاد للمرأة على الرجل في الاسم، فقال في الرجل (المرء) وقال في الأنثى (المرأة)، فزادها هاء في الوقف، تاء في الوصل على اسم الرجل، فلها على الرجل درجة في هذا المقام ليس للمرء في مقابلة قوله " وللرجال عليهن درجة " فشّدَ تلك الكلمة بهذه الزيادة وكذلك ألفٌ حبلى وهمزة حمراء" 1.

هذا نص صريح لشيخ العارفين للاحتفاء بالتأنيث، حيث " يحظى التأنيث في اللغة بزيادة حروف في عدد من الكلمات، يراها الحاتمي توازي الدرجة التي أُعطيت للرجل عل مستوى الظاهر، كما تنطوي اللغة عل إيحاءات ترمز إلى المرتبة الفعلية للمرأة، ومن ضمنها اشتراك اسم الذات الإلهية كأعلى مراتب الوجود، والنساء في التأنيث" 2.

فالتأنيث هنا يرمز للذات الإلهية، كما أنه يرمز للمرتبة الفعلية للمرأة، فهو حسب ابن عربي يمثل الحد الأقوى، ولهذا نجده يمجد التأنيث في الكثير من كتاباته منها: " المكان إذ لم يؤنث لا يعول عليه" 3 ,أي أنّ تاء التأنيث التي تؤنث المكان ترتقي إلى مرتبة ...المكانة، وعليه فغياب المرأة عن المكان هو غياب للمكان نفسه.

وللتأنيث حسب حكيم مورسية عظيم الشرف حيث " لو لم يكن في شرف التأنيث إلاّ إطلاق الذات الإلهية على الله وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر" 4 فهما وحدة انفصلت لتحقيق الوجود الإنساني.

لكل آية من آيات القران الكريم سبب للنزول، وذلك راجع لواقعة حدثت او مناسبة ما، فنجد أن الآية الكريمة: " لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ"[1]5 قد نزلت وحسب ما روي على لسان

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3, مصدر سابق، ص 89.

2–نزهة براضة، الانوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 150.

3–محي الدين ابن عربي. رسالة الذي لا يعول عليه، مصدر سابق، ص 49.

4–محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3, مصدر سابق، ص90.

5– سورة النساء، الآية 11

الصحابة: " عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: " عادَني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله عنه في بني سلمة ماشيّين، فوجدني النبي (ص) لا أعقل شيئا فدعا بماءٍ، فتوضأ ثم رش عليّ فأقمت، فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي فنزلت الآية " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " [1] .

الواضح من الآية الكريمة وللوهلة الأولى أنّ الذكر في مرتبة أعلى من الأنثى، ذلك أن نصيبه في الميراث أو التركة يفوق نصيب الأنثى " لأنه يقتضي إذا كان ذكرا أو أنثى فللذكر الثلثان وللأنثى الثلث "[2]، فيأخذ ضعف نصيبها .

فالآية الكريمة لا تنفي حق الأنثى بل فيها " تقرير حق الأنثى في الميراث وذلك أنه لم يقل "للأنثى نصف الذكر وإنما قال للذكر مثل حظ الأنثيين، ومعنى ذلك أن نصيب الأنثى مقرر ومفروغ منه " [3]، ولله عزّ وجل حَكمَ بنصيبها لحكمة ما.

بمعنى أن للذكر ضعف نصيب الأنثى كونه أكثر احتياج للمال لما له من مسِؤوليات واستحقاقات تجاه زوجته وأولاده من نفقة وتوفير حاجاتهم.

وجاء في تفسير الطبري أنه لما " جعل للذكر مثل حظ الأُنثيين قالت النسّاء لو كان جعل أنصابنا في الميراث كأنصاب الرجال، وقال الرجال: " إنّا لَنُفضَّلُ على النسّاء بحسناتنا في الآخرة، كما فضلنا عليهن في الميراث "[4] .

---

[1] – د / إبراهيم ربيع محمد، سؤال وجواب في القرآن الكريم، دار العلوم للنشر، ط 1، القاهرة، مصر، 2017، ص– ص 31–32.

[2] – علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 13، مرجع سابق، ص 13.

[3] – محمد صالح المنجد، تفسير صورة النسآء الكبرى، العبيكان للنشر والتوزيع، د ط، الرياض، العربية السعودية، 2018، ص 58.

[4] – الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرءان)، ج 4، مرجع سابق، ص 51.

فالرجال على هذا الحال يريدون التفضيل حتى في الحسنات والنسّاء بدورهنّ يطمعنّ في التساوي بالميراث، كل حسب عمله، إن خيرا فخيرا وإن شرا فشر.

أما عند ابن عربي فإنّ تأويله لهذه الآية أخد سبيلا آخر، وهذا راجع بالدرجة الأولى للنظرة المتعالية التي تحظى بها الأنثى في الخطاب الأكبري، ومن تداعيات ذلك أنّه " راح يبحث عن تعليل النص الشرعي، وبلغ به فهمه للنّص الديني إلى تبرير إعطاء الشرع النصيب الأكبر من الميراث للرجل لقوله تعالى " وللذكر مثل حظ الأنثيين " وراح يبرره بما ينسجم مع باطنيّته الكشفية، وأفكاره الفلسفية عن المرأة وعن الأنثى في أنّ الله أخرّها في الوجود لكن فضّلها في المقام والرتبة "[1] .

فابن عربي راح يبرر هذا التفضيل في الإرث بين الذكر والأنثى بما ينسجم ومذهبه وعرفانيته حيث " يرى الشيخ الأكبر في التقسيم غير المتكافئ للإرث بين الرجل والمرأة حجة على قوة المرأة، ويفسر منح الله للرجل ضعف ما يعطيه للمرأة على أنه تعويض عن ضعفه المزدوج، إذ أن الرجل ضعيف بفعل رجولته التي تُخرجه عن أصله وأنوثته، وهو ضعيف أيضا لعجزه عن الإنجاب " [2] .

فحسب رأيه فإن منح الذكر مثل حظ الأنثيين لا يرجح كفة الذكر عن الأنثى , بل بالعكس يقوي الضعيف (الرجل) والقوي على الحال يكتفي بالقليل لأنه في غنى عند الزيادة، ورد على ذلك أن الرجل يُعتبر ضعيف هنا لأنه يعجز عند الإنجاب، والرحم هو خاصية للأنثى، " فتحبل المرأة بقوة خالصة لأنها تحمل التكوين في ذاتها كخاصية جوهرية تجعلها تنطوي على سر الوجود "[3] .

---

[1] – ساعد خميسي، ابن عربي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 177.

[2] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 244.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة،

ذلك أن المرأة وكم رأينا سابقا محل للانفعال والإمكان لأنها تجلٍ للأنوثة الكلية، ومن ناحية وبوصفها إنسانا وشقيقة للرجل فإن التفاضل يُلغى ومن ضمنها حصتها في الميراث، ذلك أن البشر خلقوا من نفس واحدة.

وفي هذا يقول " أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة الشيء، فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسما واحدا، والفرد إنما هو عين إثنين فهو ناظر لما هو عنه فأخذ قسمين "[1] .

لأنّها وبصفتها تحمل الوحدانية في أصلها فإنها تكفيها قسمة واحدة كما هو الحال في مقامها، أما الرجل وبصفته يحمل الفردانية هذه الأخيرة التي تمثل خلق ادم وخلافته ولأنه يحتاج إلى آخر، و "الفرد حسب ابن عربي يحتاج إلى المثيل أو الزوج، ولهذا ضاعف له الرب في ميراثه، ولأنّ ابن عربي برَّر ما أقرَّه الشرع ولم يؤول محتوى النص الشرعي إلى أمر آخر، وهو ما يثبت مرة أخرى جمعه بين الظاهر والباطن "[2] . هذه الرؤية تحدد معنى الأنوثة في فكر الحاتمي، الذي أعطى للأنثى مكانة عالية وسواها مع الرجل، إن لم نقل فضّلها عليه.

ثانيا: مسائل فقهية في الفكر الأكبري (الإمامة – الحجاب).

أ / مسألة الإمامة "

[1] – محي الدين ابن عربي، كتاب الألف (رسائل ابن عربي)، تقديم: محمود –محمود غراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، د ط، بيروت، لبنان، 1997، ص 09.

[2] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 178.

إنّ الإمامة في الإسلام نظام إلهي يُرشد الله سبحانه وتعالى به عباده إلى أهداف ومقاصد سنية، من حيث الطاعة، والاقتداء بالقادة، فقد كانت سنّة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ومن تبعَهُم، أن يقوم الأمير بالإمامة في الصلاة وفي الجهاد.

وقد أعتمد المجيزون بإمامة المرأة بالحديث الأصل وهو حديث أم ورقة * وقد ذكره عدد من الفقهاء واعتمدوه دليلا على الجواز.

" وقد استأذنت أم ورقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتخذ في بيتها مؤذنا يؤذن لها في أوقات الصلوات الخمس، فأذن لها، وكان مؤذنها يرفع الأذان، وسبب ذلك كان رسول الله "ص" يزورها ويدعو أصحابه لزيارتها بعبارته الشهيرة " تعالوا بنا نزور الشهيدة " [1]، هذه الصحابية الجليلة واحدة من النسّاء الأنصاريات اللائي سطرنّ أروع الصفحات في التاريخ الإسلامي، فكانت من فواضل نسّاء عصرها ومن كرائم نساء المسلمين، وقد اشتهرت بالتقوى والإيمان، وتتدبر معاني القران فهمه وحفظه . هذا النص لأم ورقة الأنصارية يعد دليلا للمجزين لإمامة المرأة، وهذا الفريق من فقهاء الشافعية والحنابلة.

أما المعارضين والرافضين لإمامة المرأة فعندهم عدة أدلة تثمن موقفهم الرافض لعل أبرزها أن النبي (ص) أمر بتأخير النسّاء، فلو أمّتهنّ إحداهنّ لخالفت التوجيه النبوي لأن الامامة تقدمٌ، والنبي (ص) أمر بتأخيرهن، وذلك حسب روايتهم أنه قال :" أخروهن حيث أخرهنّ الله " [2]، هذا حديث ضعيف ولا أصل له .

وقد ذهب الإمام الشوكاني إلى القول: " لم يثبت على النبي صلى الله عليه وسلم في جواز إمامة المرأة بالرجل أو الرجال شيء، ولا وقع في عصره ولا في عصر الصحابة التابعين

[1] – د/ أسامة الجعافرة، موسوعة الصحابيات، دار أسامة للنشر والتوزيع، (د، ط)، عمان، الاردن، ص 82.

[2] – أنظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، 2 / 319.

من ذلك شيء، وقد جعل رسول الله (ص) صفوفهنَّ بعد صفوف الرجال، وذلك لأنهنَّ عورات " [1] . فحسب رأيه فإن المرأة عورة وعلى هذا الحال فهي لا تصلح لتولي شيء من الأمور، وهذا من جملة الأمور، بل وأشرفها ألا وهي الإمامة.

ومن هنا نلمس بخصوص هذه المسألة ونخرج من مجموع آراء العلماء وأقوالهم بين الجواز والاستحباب والكراهة، والله تعالى أعلم.

أمّا مسألة إمامة المرأة من منظور أكبري فقد " تميز ابن عربي مع قلة من العلماء بالقول بجواز إمامة المرأة على الإطلاق، للنسّاء، كما للرجال، حيث أحصى المواقف المتباينة في هذه المسألة وحدد موقفه منها بوضوح، وخصص لذلك فصلا في الفتوحات المكية سماه (فصلٌ –بل وصلٌ في إمامة المرأة) [2] .

فابن عربي يقف مع المجزين لإمامة المرأة، وذلك على قلّتهم، لأنه وكما هو معروف ومتعارف عليه فإنَّ منصب الإمامة خاصٌ بالذكر دون الأنثى و " معارضة ابن عربي من إقصاء النساء تُستقى من الدين، فقد منح الدين النسّاء الحق في مزاولة مختلف الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... وأعلاها الإمامة بشقيها الديني والمدني "،[3]، حسب ابن عربي فإن دين الإسلام دين حق وهو قد منح النساء حقهنّ في مزاولة الأنشطة على اختلافها وعلى رأسها الإمامة سواء كانت دينية كأن تؤم في الصلاة ومدنية يقصد بها الحكم أو القضاء .

[1] – محمد بن علي عبد الله الشوكاني اليمنى، السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، ج 1، 1991، ص 250.

[2] – ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، مرجع سابق، ص 210.

[3] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 160.

فنجده يقول في الفتوحات المكية: " فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها بالنسّاء، دون الرجال، الاعتبار في ذلك، شهد الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال، كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا من النّساء في الكمال وهو النبوة، والنبوة إمامة، فصحّت إمامة المرأة، والأصل إجازة إمامتها، فمن ادَّعى منع ذلك من غير دليل فلا يُسمع له ولا نص للمانع في ذلك "[1] .

موقف ابن عربي هذا ناتج عن عدم وجود نص قرآني صريح تُقصى فيه المرأة من الإمامة، ولهذا فإنه يجيز إمامتها ذاهبا في ذلك إلى مذهب الشافعية والحنابلة، الذين أجازوا لها الإمامة حسب نص أم ورقة.

كما رأينا فإن رفض إمامة المرأة، وإقصائها من الحياة العامة لا يوجد فيه نص قراني واضح المعالم يوضحه، ورغم هذا فلقد شهدت ساحة الفقه تضارب في الآراء والمواقف من اعتراف صريح بإمامتها، ومن رفضٍ بشكل كلي لتوليها الإمامة سواء دينية أو مدنية، ومنهم من أدرجها في حقل الجائز.

أما ابن عربي فيضعها بين حلّين، إذ يصرح من جهة بصحة إمامة المرأة ويفصح من جهة ثانية عن جوازها فقط، هذا التعارض الظاهر في الخطاب الأكبري تفسره نظرته التي يتقاطع عبرها الإنساني بالأنثوي والذكوري "[2] .

فنجد ابن عربي يترنح بين الجواز وبين صحة إمامتها، وهذا راجع لجدلية الظاهر والباطن في فكره، والقول هنا بكمال المرأة يقود إلى القول بجواز إمامتها.

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، مصدر سابق، ص 447.

[2] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 161.

ب / مسألة الحجاب:

لقد اتفق الفقهاء وعلماء الإسلام على أنّ حجاب المرأة المسلمة يُعد مظهر من مظاهر الإسلام الذي أهتم بعفة المرأة واحتشامها، واحترامها من الآخرين، " وحجاب المرأة المسلمة يُعدُ من أبرز المواضيع التي استهلكت فيها الأحكام الذاتية استهلاكا، وتاه الناس في تحديد أبعادها، وذلك لأن الغالبية ممن تعرضوا لهذا الموضوع تنظيرا أو تطبيقا قد أسقطوا أحكامهم من باب القياس الذاتي القائم على المماثلة المغلوطة من خلال الملاحظة الداخلية و من باب قياس المماثلة أيضا من جهة الملاحظة الخارجية الناقصة"[1].

فموضوع الحجاب أخذ عدّة أحكام فمنها من تقول بفرضه ومنها من تذهب إلى فضله فقط، وتوجد جهات تقول بأنّه غير مرغوب كونه يعيق المرأة على الولوج إلى حياة الإبداع والتألق.

وقد نزلت آية الحجاب خصيصا لدعوة المرأة المسلمة الى التستر لقوله تعالى في سورة النور. " وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ "[2]، هذه آية الحجاب التي نزلت لتحث المسلمات على التستر، وقوله عز وجل: " وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ "[3] .

تدل الآيتين الكريمتين أن حجاب المرأة هو فرض و واجب عليها –ينظر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي إلى مسالة حجاب المرأة من منطلق أن المرأة ليست عورة فهو " قد

[1] – د / محمد بنيعيش، حجاب المرأة وخلفيات التبرج في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 2007، ص 12.

[2] – سورة النور، الآية 31.

[3] – سورة الأحزاب، الآية 53.

رفض كل دعوة إلى ستر وجه المرأة بأي نوع من أنواع الحجاب، سواء نقاباً أو برقعاً، وتعليل ذلك إلحاق الوجه بالعورة "[1]، فالشيخ هنا ضد من يدعون إلى تغطية وجه المرأة .

يقول ابن عربي: " فمن قائل أنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين ومن قائل بذلك وزاد " أن قدميها ليست عورة، ومن قائل أنها كلها عورة وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضا إلا السوءتين (...) فسوَّى بين آدم وحواء في ستر السوءتين وهما العورتان فهو مذهبنا، لكن لا من كونها عورة، وإنما ذلك حكم مشروع ورد بالستر، ولا يلزم أن يستر الشيء لكونه عورة "[2].

ابن عربي يقر بإلزام تستر المرأة من باب تنفيذ قواعد الإسلام لا من باب كونها عورة، لأنّ " الرجال الذين فسروا الخطاب الإلهي من موقع مركزية الذكورة وسلطتها، نظروا إلى جسد المرأة على أنه عورة، ويجب تغطيته كي لا يفتن الرجال (...) لذا فُرض النقاب والخمار والحجاب على النساء خوفا من الرجال من فتنة غير منظمة "[3] .

إذن أنّ الذين قاموا بصياغة وجوب ستر المرأة وجهها ونظروا إلى جسدها عل انه كله عورة، ينطلقون من مبدأ سلطة الذكورة وخوفا عليهم من الفتنة، لا من باب تعفف المرأة وصيانة نفسها.

وفي هذا يقول ابن عربي: " فلو كان الستر لها أصلا لما قيل لها في الإحرام لا تستري وجهك، ألا ترى آية الحجاب ما نزلت ابتداء وإنما نزلت باستدعاء بعض المخلوقين هي

[1] – محمد بن يونس، أهمية المرأة في كتابات ابن عربي الصوفية، مركز نماء للبحوث والدراسات، د ط، الرياض، العربية السعودية، د س، ص 04.

[2] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، مصدر سابق، ص 39.

[3] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 165.

وغيرها وكثير من أحكام الشرع، نزلت بأسباب كونية لولا تلك الأسباب ما أنزل الله فيها ما أنزل "[1] . فابن عربي ينفي أن يُستر وجه المرأة باعتباره عورة بل لحكمة يعرفها إلا الله.

نستنتج مما سبق أن ابن عربي كانت رؤيته للمسائل الفقهية التي تشكل فيها المرأة حلقة مهمة، رؤية ذات أبعاد رمزية ودلالات توحي بأن المرأة هي ذات لا تفرق عن الرجل بشيء وأنه لا مانع في خلافتها الكونية وأهليتها الروحية (التصوف)، أو السياسية (الحكم – القضاء) وأنها ليست بعورة، بل هي شريكة الرجل في الإنسانية، إذ ليست الإنسانية أقوى في الرجل وأضعف فيها.

[1] – محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، مصدر سابق، ص 742.

تعقيب:

لاحظنا كيف أنّ ابن عربي قد تناول علاقته بالأنثى بكثير من الجرأة، فقد جسد تلك العلاقة في محطات من حياته بدءا بأمه العابدة الزاهدة وزوجته المرأة الصالحة، مرورا بشيخاته اللاتي كن له السراج المنير الذي أضاء درب عرفانه، وصولا إلى مريداته اللاتي كنّ خير من تتلمذ، ويتضح ذلك في تخصيصه لهن لأبيات شعرية تصفُ أخلاقهن ومدى طاعتهن.

كما أنه وظف رمزيته في تصوير نماذج أنثوية جعلها رمزا للحكمة الإلهية، ونقصد بالقول حبيبته النظام، وكذا بلقيس ملكة سبأ، كما أنه وظّف رمزه الأنثوي في رحلته الكشفية في المعراج الصوفي ومرافقة الأنثى له.

ولاحظنا أن طريقة تحليله للنصوص الدينية وللآراء الفقهية، تضمنت تأويلات تصب في مصلحة الذات الأنثوية، فقد تناولها بطريقة لم يسبقه إليها أحد من قبل، هذا لأنه سعى لإخراج المرأة من التصورات الدونية التي لازمتها لمراحل طويلة.

خاتمة

خاتمة:

بعد هذه الدراسة والتي مكنتنا من الاطلاع على تجربة فريدة ونوع من الخطابات الفاعلة في تاريخ ثقافتنا هو الخطاب الصوفي، الذي أضحى مرجعية تتفاعل معها العقول والعواطف مفاعلة تظل تجدد بتجدد الأساليب والقراءات.

إن هذا البحث الذي تناولنا فيه خطاب الأنوثة عند ابن عربي والذي نخال أن نتائجه تتمحور حول محوريين أو لنقل من منطلقين.

المنطلق الأول: ينظر إل المرأة كذات له هوية، وإمكانات وله كمال يخصه مقابل كمال الرجل.

المنطلق الثاني: ينظر إلى المرأة بصفتها رمز للأنوثة وصاحبة دور كبير في حياة الشيخ وما تحمله من تجليات انعكست على النظرة الدونية، التي حاول ابن عربي تخطيها وإحلال صورة مثلى للمرأة وللأنثى بصفتها المكمل الوجود.

وأهم مايمكن أن نستخلصه من نتائج:

أولا: عاش الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي عالما وعارفا ومجتهدا، فقد وصفه المستشرق الألماني " كارل بروكلمان" بقوله: إنّ ابن عربي ذاك الفيلسوف القدير ...والمتصوف النير هو من أخصب المِؤلفين عقلا ... وأوسعهم خيلا ....

ثانيا: إن مبد ا الألوهية عند ابن عربي يكمن في مظاهر الذات الإلهية بما تنطوي عليه من شمولية.

ثالثا: المرأة عند ابن عربي وبحكم خلقتها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

رابعا: إنّ علاقة الرجل بالمرأة مشابهة لعلاقة الحق بالخلق وأنّ المحبة بين الرجل والمرأة مشابهة للمحبة بين الحق والخلق.

خامسا: أنّ المرأة أكمل مشهد للحق المشهود، لأن الرجل يشهد فيها بالحق من حيث هو فاعل منفعل.

سادسا: أنّ المرأة من وجهة كينونتها هي إحدى مراتب الوجود، وهي مرتبة القابلية والانفعال والتأثر والتلقي، وهي محل إلقاء البذر والإيجاد والتكون.

سابعا: أنّ الحب الصوفي يتجاوز العاطفة والإحساس عند ابن عربي فهو يرى أنّ الحب الإنساني (حب الأنثى) فهو طريق للحب الإلهي.

ثامنا: انّ المرأة لها الأفضلية على الرجل من حيث المقام، وأن أفضل التجليات الإلهية عند ابن عربي هي التجلي في المرأة.

تاسعا: أنّ المرأة مجلي للجمال الإلهي وأنّ إدراك الجمال الإلهي متجليا فيها، وهو ما جعلها رمزا للأنوثة السارية في الكون.

عاشرا: إمكانية وصول المرأة إلى الخلافة الكونية، أي أن تكون رأس الدولة الباطنة، وقد تكون خليفة الله في أرضه.

الحادي عشر: المرأة عند ابن عربي رمز الوجود وحقيقته لأنَّها واجبة لتحقيق معنى الرجل بإيجاد ولد له على صورته يخلفه، وهي أيضا رمزا للمحبة الإلهية وفيها تتجلى هذه المحبة ومنها تبدأ ثلاثية: الحق، الرجل، المرأة.

الثاني عشر: المرأة أو الأنثى رمزا للحكمة الإلهية وللمعراج الصوفي النبوي، فهي رفيقة الرحلة ومكافأة الرب.

الكلمات المفتاحية / ابن عربي – الانوثة– المرأة – الرمز– الحكمة الإلهية – الجمال.

المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: كتب مقدسة.

أ / القرءان الكريم برواية ورش.

ب/ الحديث النبوي الشريف.

ثانيا: المصادر.

- 1-محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1999، (ج 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7).

-2-محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي (القطب والنقباء وعقلة المستوفر)، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار الانتشار العربي، د ط، د س.

- 3-محي الدين ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت، لبنان، 2003.
- 4 -محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، علق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، د ط، بيروت، لبنان، د س.
- 5-محي الدين ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، ط 2، بيروت، لبنان، 1988،
- 6-محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971.
- 7-محي الدين ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية، جمع وتأليف: محمود- محمود الغراب، مطبعة نظر، ط 2، دمشق، سوريا، 1992.
- 8-محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة، ط 1، بيروت، لبنان، 2005.

- 9-محي الدين ابن عربي، تنبيهات عل علو الحقيقة المحمدية، ضبطها وصححها وعلق عليها: د عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971.
- 10-محي الدين ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق وتعليق: موفق فوزي الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 1988.
- 11- الدين ابن عربي، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، شرح: عبد الغني النابلسي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، ج 1، 1971.
- 12-محي الدين ابن عربي، رسالة الذي لا يعول عليه، تقديم: طه عبد الباقي سرور، دار الأرقم للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان، د س.
- 13-محي الدين ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت، لبنان، ج2، 2001.
- 14-محي الدين ابن عربي، الديوان الكبير، تقديم وتعليق، محمد ركابي بن الرشيدي، دار الركابي للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 1994.
- 15-محي الدين ابن عربي، تفسير القرءان الكريم، ضبطه وصححه وقدم له الشيخ: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، ج1، 1971.
- 16-محي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه: أحمد حسن بسجدار، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، د س.
- 17-محي الدين ابن عربي، ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق)، علق عليه: عبد الغني محمد على الفاسي، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971.
- 18-محي الدين ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري (أو كتاب المعراج)، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دار ندرة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 1988.
- 19-محي الدين ابن عربي، كتاب الألف (رسائل ابن عربي)، تقديم محمود -محمود عزاب، ضبط محمد شهاب، دار صادر، د ط، بيروت، لبنان، 1997.

- 20-محي الدين ابن عربي، تفسير القرءان الكريم، تر: مصطفى غالب، دار الأندلس، للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، لبنان، 1978.
- 21-محي الدين ابن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له، رياض العبد الله، مكتبة الإسكندرية، ط2، مصر، 1985.

ثالثا: المراجع.

أ / المراجع المتخصصة.

1-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرءان الكريم عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط 5، بيروت، لبنان، 2003 م.

2-ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، الجزائر، 2010 م.

3-نزهة براضة الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، ط 1، بيروت، لبنان، 2008 م.

4-هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، ط 2، الرباط، المغرب، 2006 م.

5-نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، د ط، مصر، 2002

6-طه عبد الباقي سرور، محي الدين ابن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط 2، القاهرة، مصر، 2014 م.

7-ساعد خميسي وآخرون، المرأة والخطاب الصوفي، إشراف: ساعد خميسي، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، قسنطينة، الجزائر، 2010 م.

8-عبد الباقي مفتاح، ختم القرءان (محي الدين ابن عربي)، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971 م.

9-د / محمد فاروق صالح البدري، فقه الشيخ محي الدين ابن عربي في العبادات، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، 1971 م.

10-آنا ماري شمل، روحي أنثى (الأنوثة في الإسلام)، ترجمة: لميس فايد، الكتب خان للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2016 م.

11-آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، القاهرة، مصر، 1965 م.

12-أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، دار الكتب العلمية، د ط، القاهرة، مصر، 2002 م.

ب / المراجع العامة:

1-الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به: د عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، 1971 م،

2-عرين شوكت سلامة قدسي، بين سير وطير، تصوف أبي حفص عمر السهر وردي، تقديم: يرند رنكة، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، د س.

3-السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: كامل مصطفى هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2001 م.

4-منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية (الحب، الإنصات، الحكاية)، دار إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، د ط، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

5-آمنة بلعلي، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتاب العرب، د ط، دمشق، سوريا، 2001 م.

6-د / محمد القيسي، موسوعة نساء حول النبي صلى الله عليه وسلم، دار أسامة للنشر والتوزيع، د ط، عمان، الأردن، د س.

7-سنائي غزنوي، حقيقة الحقيقة وشريعة الطريقة، ترجمها للعربية وقدمها وشرحها، د الدسوقي شتا، دار الأمين للنشر والتوزيع، د ط.

8-د / عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، د ط، القاهرة، مصر، 1989 م.

9-محمد أبى حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، ط1، الجزائر، ج 4، 1991 م.

10-عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد: معروف رزيق وعلى عبد الحميد، دار الخير، ط1، دمشق، سوريا، 1988 م.

11-مجموعة من الباحثين، موسوع الجناسية العربية والإسلامية قديما وحديثا، إعداد وإشراف: محمد عبد الرحمان يونس، الناشر E-Ku tub، ط1، لندن، بريطانيا، ج1، 2018 م.

12-عبد السلام الغرميني، الصوفي والأخر، المدارس للنشر والتوزيع، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2000 م.

13-هادي العلوي، مدرات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط 1، دمشق، سوريا، 1997 م.

14-الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، ج 12، 2019 م.

15-عبد العني النابلسي، مفتاح المعية (شرح رسالة طريق السيادة النقشبندية)، تصنيف: د عاصم إبراهيم الكيالي، دار كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، د س.

16-عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2003م.

17-ابو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود ن وطه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، د ط، مصر ن 1960 م.

18-حسن كامل الملطاوي، ألصوفية في إلهامهم، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د ط، القاهرة، مصر، ج1، 1999م.

19-د/ نادر جميل جمعة، محي الدين بن عربي وآراؤه الفقهية في الفتوحات المكية، (دراسة مقارنة)، كتابة ناشرون، د ط، بيروت، لبنان، د س.

20-أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2014 م.

21-نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار الباحث، د ط، بيروت، لبنان، د س.

22-الحافظ أبي حجر العسقلاني، الإسراء والمعراج، رتبه حسب المعاني والموضوعات: أبو عبد الله القاضي، دار الحديث، د ط، القاهرة، مصر، 2002 م.

23-الطبري، جامع البيان في تأويل القرءان، تحقيق: أحمد شاكر دار المعارف، د ط، القاهرة، مصر، ج6، 2000 م.

24-الشيخ سيدي عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرءان، حققه وخرج أحاديثه ووثق أصوله: أبو محمد الغماري الإدريسي الحسيني، دار الكتب العلمية ن د ط، بيروت، لبنان، ج 1، 1971 م.

25-د/ إبراهيم ربيع محمد، سؤال وجواب في القرءان الكريم، دار العلوم للنشر، ط1، القاهرة، مصر، 2017.

26-محمد صالح المنجد، تفسير سورة النساء الكبرى، العبيكان للنشر والتوزيع، د ط، الرياض، العربية السعودية، 2018 م.

27-محمد الخيمي، الأحكام الخاصة في السنة النبوية، دار الفكر، د ط، دمشق، سوريا، 2014.

28- / أسامة الجعافرة، موسوعة الصحابيات، دار أسامة للنشر والتوزيع، د ط، عمان، الأردن، د س.

29-محمد بن علي عبد الله الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، ج 1، 1991 م.

30-د / محمد بنيعيش، حجاب المرأة وخلفيات التبرج في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2007.

31-عبد الهادي ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت، لبنان ،2004 م.

32-أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الدين، كلية الشريعة، جامعة قطر، ط1، د س.

33-بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2006 م.

34-ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، لبنان، 1987 م.

35-أمنة بالعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.

36-د / محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2010 م.

37-فخر الدين الرازي، المحمول في علم الأصول، ترجمة: محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1999 م.

38-عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص (المفهوم – العلاقة – السلطة)، مجد المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2008.

39-عمر فروخ، التصوف في الإسلام، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، لبنان، د س.

40-آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، د ط، القاهرة، مصر، 1965 م.

41-شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير ألام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط11، بيروت، ج23، 1996م.

42-صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار الإحياء التراث العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2000 م.

43-دافيد غلو فرد، الجنوسة والجندر، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 1، اللاذقية، سوريا، 2008 م.

44-عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة والجسد واللغة)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1998.

45-ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم (العلم من منظور الفلسفة النسوية)، ترجمة: يمنى طريف الخولي، دار المعرفة، د ط، الكويت، 2004 م.

46-د/ محمد السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط4، القاهرة، مصر، 2010 م.

47-فتنت مِسكية بّر، حواء والخطيئة (في التوراة والإنجيل والقراءان الكريم)، مؤسسة المعارف، ط1، بيروت، لبنان، 1996 م.

48-نور الدين عنتر، ماذا عن المرأة ؟، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2003 م.

49-ول وابريل ديو رانت، قصة الحضارة (الهند وجيرانها)، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج3، د س.

50-محمد عبد المقصود، المرأة في جميع الأديان والعصور، مكتبة مدبولي، ط 1، مصر، 1983 م.

51-محمد عبد السلام أبو النيل، حقوق المرأة في الإسلام، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، الجيزة، مصر، د س.

52-محمد حامد الناصر وخولة درويش، المرأة بين الجاهلية والإسلام، دار الرسالة، ط1، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1413 هـ.

53-ميادة الكيالي، مكانة الآلهة في أساطير واد الرافدين، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، سوريا، 2017 م.

54-د / علي حسين الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارات اليونان، دار الكتاب الثقافي، ط 2، إربد، الأردن، 2005 م.

55-وسماء حسن الأغا، قراءات في النقد الفني (ختم الفردوس المفقود)، دار اليازودي العلمية للنشر والتوزيع، د ط، عمان، الأردن، 2011 م.

56-ول ديو رانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة – الشرق الأدنى-)، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: محي الدين جابر، دار الجيل، المجلد 1، بيروت، لبنان، ج 1، 1988 م.

57-محمد فياض، المرأة المصرية القديمة، دار الشروق، ط1، بيروت، لبنان، 1955.

58-أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، (نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة ألاف سنة)، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، مصر، 1995 م.

59-نعيمة شومان، المرأة منذ العصر الحجري والمرأة في الإسلام كإنسان، دار الفارابي، ط1، بيروت، لبنان، 2011 م.

60-أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة: لمعي المطيعي، مراجعة: د محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، القاهرة، مصر، 1990.

61-محمد عبد الحميد محمد، حقوق المرأة في الإسلام والديانات الأخرى، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، مصر، 1990 م.

62-باسمة كيال، تطور المرأة عبر التاريخ، عز الدين للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان، 1981 م.

63-إبراهيم عبد الهادي البخار، حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار الثقافة، د ط، عمان، الأردن، 1996 م.

64-إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة، مصر، 1996م.

65-أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول (الجمهورية)، الكتاب السابع، ترجمة: شوقي داود مراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، د ط، بيروت، لبنان، 1994 م.

66-مصطفي النشّار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون (قراءات في محاورتي الجمهورية والقوانين)، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1997 م.

67-جنان التميمي، مفهوم المرأة بين نص التنزيل وتأويل المفسرين، دار الفارابي، ط 1، بيروت، لبنان، 2012 م.

68-أوكين سوزان مولر، النساء في الفكر السياسي الغربي (المرأة في الفلسفة)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، التوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، 2009.

69-جمانة طه، المرأة العربية في منظور الدين والواقع، اتحاد الكتاب العربي، د ط، دمشق، سوريا، 2004 م.

70-زكي علي السيد أبو عضة، المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الوفاء، ط1، المنصورة، مصر، 2003 م.

71-إمام عبد الفتاح، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996 م.

72-القديس أغيسنوس (أغوسطين)، اعترافات، نقلها من اللاتينية إلى العربية: إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، د ط، تونس، 2012 م.

73-توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، د ط، بيروت، لبنان، ج 2، 1819 م.

74-حبيب الزيّات، المرأة في الجاهلية، هنداوي للتعليم، د ط، القاهرة، مصر، 2012 م.

75-مية الرحبي، الإسلام والمرأة، الرحبة للنشر والتوزيع، ط 1، دمشق، سوريا، 2014 م.

76-أبو علي ابن سينا، السياسة، تقديم وضبط وتعليق: علي محمد أسبر، بديات للطباعة والنشر، ط 1، 2007 م.

77-محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، مؤسسة هنداوي، د ط، مصر، 2017 م.

78-ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، نقلها للعربية: حسن مجيد العبيدي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 1998 م.

79-دلال كاظم عبيد، مفهوم حرية المرأة في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، كتاب ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2011 م.

80-إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 2007 م.

81-العهد القديم: طبعة طائفة الأقباط بمصر.

82-بتول قاسم ناصر، القانون المطلق، دار الفارابي، ط 1، بيروت، لبنان، 2011 م

رابعا: الرسائل الجامعية.

1-قدور رحماني، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، (أطروحة دكتوراه)، إشراف: د حميدي خميسي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006.

2-فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي (ترجمان الأشواق لابن عربي)، (أطروحة دكتوراه)، إشراف: أحمد مسعود، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة أحمد بن بلة، الجزائر، 2016، 2017.

3-رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي- ابن عربي نموذجا- (أطروحة دكتوراه، إشراف: د: محمد بو عمامة، قسم اللغة والآداب العربي، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2017.

4-صفاء إسماعيل إبراهيم، صورة الأنثى في المعراج النبوي الصوفي، (رسالة ماجستير)، إشراف: أسعد خير الله، كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية في بيروت، لبنان، 2017.

5-عادل ناجح عباس البصيصي، الخطاب الروائي، (أطروحة دكتوراه)، إشراف د / عبد الرحمان غركان عبادي، فلسفة اللغة العربية وآدابها، جامعة القادسية، العراق، 2016.

خامسا: المجلات والدوريات.

1–د/ سعاد الحكيم، المرأة، ولية وأنثى، قراءة في نص ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80، (مجلة فصيلة تصدر عن اتحاد الكتاب العربي)، دمشق، سوريا، تموز 2000 م.

2–أمال محمد عامر، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، جامعة مصراته، ليبيا. دس.

3–د/ سعاد الحكيم، المرأة في الفضاء الصوفي، مجلة الفيصل (مجلة شهرية)، العدد 513، المملكة العربية السعودية، 2019.

4–د/ حورية الخمليشي، الحب عند ابن عربي، مجلة علامات، العدد 48، المغرب، 2017.

5– حنبلي سميرة، صورة المرأة عند الصوفية، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية (دورية دولية محكمة) العدد 1 جامعة تلمسان، الجزائر أغسطس 2018 م.

6–نجاة بالحمام، ابن عربي والمرأة، مجلة أبعاد، العدد 7 كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر 2018 م.

7– ميلود حميدات، أبعاد الجمال والجلال في الحب الصوفي، مجلة كلمة، العدد 10, جامعة الأغواط، الجزائر 2019.

8–محمد هيا جنة، من الإشارات والرموز في ديوان ترجمان الأشواق لابن العربي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، المجلد 11, العدد 2 , (مجلة نصف سنوية)، الجمعية العلمية لكليات الآداب، 2014.

9–زينة عرفت بور وسهيلة أصغر زادة، رموز الإشراق في ترجمان الأشواق، أفاق الحضارة الإسلامية، العدد الثاني، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 1435 هـ.

10–مالية بصال، واقع ومكانة المرأة في الحضارات القديمة، مجلة هيرودوت للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 5, تيبازة، الجزائر، د س.

11–منى جميات، اللغة في الخطاب الصوفي، مجملة حوليات التراث، العدد 15، تيبازة الجزائر، 2015.

12-علي حيدر، مراتب الوجود وقصة الخلق (الفتوحات المكية) مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، العدد 4، اللاذقية، سوريا، 2010.

13-عبد الحكيم شكيل، رموز المرأة ودلالاتها عند ابن عربي، مجلة الآفاق للعلوم، العدد التاسع، جامعة الجلفة، 2017.

14-محمد عباسية، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره على الآداب الأوروبية، مجلة حوليات التراث، العدد الأول جامعة مستغانم ن الجزائر 2004 م.

15-محمد بن يونس، أهمية المرأة في كتابات ابن عربي الصوفية مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، العربية السعودية، د س.

16-أسماء سالم علي عريبي، صورة المرأة في الخطاب الفلسفي ودورها في المجتمع (ابن رشد أنموذجا)، المؤتمر الدولي السابع (المرأة والسلم الأهلي) طرابلس، لبنان، 2015.

17-د/ حسين الصديق، مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80 (مجلة فضيلة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب)، دمشق، سوريا، تموز 2000م.

سادسا: المعاجم والقواميس.

1-أبي الفضل ابن منصور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، د س.

2-العلامة اللغوية، أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، د ط، بيروت، لبنان، المجلد الأول، دس.

3-الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: على هلالي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 2001.

4-أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، مصر، ج 1، 2008 م.

5-أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للنشر، د ط، القاهرة، مصر، 2000 م.

6-سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، د ندرة للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، 1981.

7-محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف واصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ج1، 1996 م.

11-علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق 9

، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د ط، القاهرة، مصر، د س.

12-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1972.

سابعا: المواقع الإلكترونية.

1-عهد صفوان، أساطير الخلق والتكوين في منطقة الشرق الأدنى القديم.

Www. n. alhiwar. Org

2-زهير الخويلدي، الأنا وجه لوجه مع الأخر (ليفيناس فيلسوف الغيرية)

Http : // alhiwar today. Net. 6258

3- أسماء بن قادة، الرسول وحب النساء.

Www. Elkhabar. Com

4-عارف الدوش، التصوف والموقف من المرأة http: // mareb press. Net

5-فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي نموذج (ابن عربي)

Http : // Djanet alarifin. Word press. Com

6-شرين دقوري، تجليات مفهوم المرأة في فكر عبد القادر الجزائري

Http : // book. Opa édition. Com

8-د/ حامد طاهر، مكانة المرأة عند ابن عربي www. Hamed Taher. Com

الفهرس

الفهرس

تشكر **اهداء**	
مقدمة	**أ\ب\ج\د.**
مدخل مفاهيمي	**6**
الفصل الأول: واقع الأنوثة بين الخطيئة والإنصاف.	
المبحث الأول : المرأة في ظل الحضارات الشرقية القديمة.	**17**
أولاً : واقع المرأة في الحضارة الهندية	**17**
ثانياً : المرأة في الحضارة الفرعونية .	**20**
المبحث الثاني : أحوال المرأة في الفلسفة اليونانية .	**22**
أولاً: المرأة في الميثولوجيا اليونانية.	**22**
ثانياً: الأنثى عند الفلاسفة اليونان.	**24**
المبحث الثالث: المرأة في الديانة اليهودية والمسيحية.	**29**
أولاً : المرأة في الفكر اليهودي.	**29**
ثانياً : المرأة في الفلسفة المسيحية.	**30**
المبحث الرابع : المرأة في الجاهلية والإسلام .	**33**

أولاً : المرأة في الجاهلية	33
ثانياً : المرأة في الإسلام .	35
الفصل الثاني: التموقع الأنثوي في هرمية ابن عربي.	
المبحث الأول : البعد الوجودي للمرأة.	42
أولاً : النشأة.	42
ثانياً : التساوي في درجة الإنسانية	48
المبحث الثاني : حب الأنثى إرث نبوي وتجلي إلهي.	55
أولاً: حب النساء إرث نبوي.	55
ثانياً : حب الأنثى تجلي إلهي.	61
المبحث الثالث : الأنوثة مبدأ حفظ التكوين.	77
أولاً : الأنثى محل انفعال.	77
ثانياً: الرحم شجنة من الرحمان.	82
الفصل الثالث : تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي الأكبري.	
المبحث الأول : تمثلات المرأة في فكر ابن عربي.	92
أولاً : المرأة أم و زوجة.	93
ثانياً: المرأة شيخة ومردية.	97
المبحث الثاني :الأنثى رمز صوفي.	102

أولاً : الأنثى رمز للحكمة الإلهية.	**103**
ثانياً : رمز الأنثى في المعراج الأكبري.	**107**
المبحث الثالث : فلسفة التأويل في قضايا التمكين.	**113**
أولاً: القوامة وتمكين المرأة.	**113**
ثانياً : مسائل فقهية في الفكر الأكبري.	**118**
خاتمة	**127**
قائمة المصادر والمراجع **فهرس الموضوعات**	**130** **145**