صورة المرأة في الخطاب الصوفي

– ابن عربي نموذجا–

أ .أرزازي محمد

أستاذ علم الاجتماع بالمدرسة التحضيرية في العلوم والتقنيات–تلمسان–الجزائر

مقدمة:

شكل الخطاب الصوفي حضورا متميزا داخل الفضاء الثقافي والحضاري للمجتمعات العربية والإسلاميةوبلاد الأندلس، خاصة في القرنين السادس والسابع الهجريين، نظرا لبروز بعض الأعلام والأقطاب الذين ساهموا في بلورة وتأصيل الفكر الصوفي كي يتجاوب مع البيئة العربية والإسلامية، ومن بينهم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الذي اعتبر أكبر متصوفة العالم العربي الإسلامي مشرقا ومغربا،حيث ساهم بمؤلفاته المتنوعة والمتميزة في إغناء التراث الصوفي و رسم ملامح جديدة للفكر الصوفي والتجربة الصوفية، تتلمذ ابن عربي على شيوخ الطريق الصوفي ومنهم رجال ونساء، بل أن لحضور النساء في حياته دورا في توجهه نحو التصوف، فكان لزوجته مريم بنت محمد بن عبدون البجائي الأثر في انخراطه في هذا الطريق، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة المحبة فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، وقد صاغ الشيخ الأكبر منظومة فكرية تبنى على معرفة ذوقية وقلبية لا تقتصر على العقل ومبادئه المنطقية التجريدية ولا تقف عند حدود معرفة الظاهر، بل تؤكد أن الحب منبع وسبيل للمعرفة وللوجود، فالحب في الفكر الأكبري يقوم بفضل تعدد علاقة الذات بالآخر، علاقة يترجمها حضور الذكورة والأنوثة باعتباره حضورا شرطيا وضروريا لكل موجود أكان مجردا أو حسيا، وتشكل الأنوثة بالنسبة إلى ابن عربي أحد الأركان المحورية في فكره، بل اعتبر أن خطابه في عمقه وشموليته يعكس الأنوثة وهي قضية يشهد عليها النص الأكبري في اتساعه وتشعبه.

إشكالية البحث:

يشغل الخطاب الصوفي حيزا هاما ضمن المساحة الواسعة للتراث الفكري العربي والإسلامي، فقد انتشرت تصوراته في مختلف بقاع العالم العربي والإسلامي،كما استطاعت أفكاره أن تتجذر وتستقطب شرائح واسعة من المريدين والمناصرين وأن تثير غضب فئاتعريضة من الخصوم والمناوئين. ونظرا إلى أصالة الخطاب الصوفي وما حمله من جدة في معالجة العديد منالإشكالات والقضايا التي تعج بها المجتمعات الإسلامية، فقد ارتأينا تخصيص هذه المحاولة البحثية،للانفتاح على هذا الخطاب والتعرف على تجربته لاسيما في علاقته بالمرأة. وبشكل عام ينطوي كل أسلوب فكري على تصور للإنسان يؤسس لنظرة معينة إلى المرأة تتناسب مع بنيته العامة. وبهذا الصدد تبرز قضية تميز بها ابن عربي في عصره وهي إقراره بغياب الاختلاف بين المرأة والرجل على المستوى الرمزي، لذلك سنسعى إلى تسليط الضوء على طبيعة العلاقة التي ينسجها الصوفي مع المرأةوكيفية حضورها في الأدبيات الصوفية وخصوصا لدى أحد رواد الفكر الصوفي من خلال الإجابة عن السؤالين التاليين:

–كيف تحضر المرأة في الخطاب الصوفي لدى ابن عربي ؟

– هل كان الحضور الأنثوي في تجربة ابن عربي الصوفية، حضورا لذاته أو أنه كان مجرد جسر للعبور نحو عوالم أخرى وفضاءات مغايرة ؟

الفرضيات:

– إن النظرة الصوفية للمرأةتعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التعبدي الذي يضع كغاية له الفناء في الذات الإلهية، وهذا ما ميز تجربة ابن عربي مع المرأة.

– إن التجربة الصوفية استطاعت أن تؤسس نظرة جديدة للمرأة والأنوثةوأن تضفي إلى حد ما على كينونتها طابعا إيجابيا، بل وأن تعتبرها رمزا من رموز المقدس.

منهجية الدراسة:

إذا كانت للبحث السوسيولوجي دوافعه الذاتية والموضوعية، فإن اختيار الباحث لمنهج معين وفق الخطوات المحددة، يتأسس على قناعات يتدخل فيها التكوين الثقافي المعرفي للباحث، قراءاته حول الموضوع وكذا حسه العلمي. وبما أن المنهج يرتبط بطبيعة الموضوع المدروس، فإن موضوع المرأة والخطاب الصوفي يمكن مقاربته من زاوية سوسيولوجيا الأدب الصوفي، ويفترض بالتالي إجراءات منهجية تؤطرها شروط البحث العلمي وأدبياته.

من هذا المنطلق تم تبني المنهج التحليلي، وتم اختيار تقنية تحليل المحتوى كأساس منهجي للدراسة.لذلك فمنهج الدراسة كيفي والتقنية المستعملة نوعية تناسب الموضوع وتخدم إشكالية البحث وفرضياته.

إن تقنية تحليل المحتوى حسب موريس أنجرس Maurice Angers "تقنية غير مباشرة تستعمل في منتجات مكتوبة أو سمعية، بصرية، صادرة من أفراد أو مجموعة أو عنهم والتي يظهر محتواها في شكل مرقم.[1]

أما عن عينة البحث فقد تم الاعتماد على نوع العينة القصدية، وهي كما عرفها محمد عبد الحميد: "عبارة عن عدد محدود من المفردات التي سوف يتعامل معها منهجيا"[2] وتحديدا تم الاعتماد على كتاب الفتوحات المكية[3](الباب الرابع والعشرون وثلاثمائة: في معرفة منزلة جميع النساء والرجال في بعض المواطن الإلهية وهو من الحضرة العاصمية) من صفحة 134.127، وتتمثل العينة في كتاب فصوص الحكم [4](الفص المحمدي) من صفحة 143 إلى 152، وأخذنا العينة القصدية من كتاب الأنوثة في فكر ابن عربي لنزهة براضة[5] الذي أخذنا منه أبيات شعرية لابن عربي، يتحدث فيها عن المرأة وذلك من صفحة 1إلى ج21

التجربة الصوفية في الثقافة الإسلامية : نبذة تاريخية

انتقل التصوف كتجربة فكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني، وكان من جملة العناصر الأولى (إلى جانب الكيمياء والتنجيم) التي انتقلت من هذا الموروث، كان المتصوفة الأوائل الذين ينسبون إلى هذا الموروث كذي النون المصري (متوفي 245هـ) يمارسون التصوف العرفاني منه "والأخلاقي" كأفراد، فكان ذو النون "أول من تكلم بالإشارات"[6] .

كما تأثرت التجربة الصوفية بالموروث الصوفي الفارسي الذي استوطن الكوفة والبصرة اللتين كانتا عاصمتين ثقافيتين قبل بناء بغداد.

إلا أن الفكر الصوفي سينضج في البلاد الإسلامية وسيقوى عوده وسيحصل على صورته الأصلية بعد انخراط المتصوفين في قضايا المجتمع ومنافستهم للفقهاء حول مشروعية وسلطة الخطاب، "فلقد مثل المتصوف في الإسلام بوضوح طرفا جديدا متميزا، دخل مبكرا إلى مسرح الحياة الفكرية والمجتمعية وصار خلافا لرجل السياسة متميزا، دخل مبكرا إلى مسرح الحياة الفكرية والمجتمعية وصار خلافا لرجل السياسة يزاحم الفقيه في داره، ويشاركه بل ينازعه جوهر "سلطته المعرفية" [7]

لذلك فأصالة الخطاب تعود إلى ظهوره كسلطة معرفية قوية، " إن التصوف على حد قول جوزيف شاخت" وحده الذي تمكن من الوصول إلى درجة من القول، مكنته من منافسة سلطان الشريعة على عقول المسلمين" [8]

إن مصدر قوة الخطاب الصوفي يعود إلى ارتكازه على النص الديني لإضفاء الشرعية على خطواته، فعجز الفقيه عن محاصرة انتشار الفكر الصوفي والحد من نفوذه وسلطته الجديدة ترجع إلى اتجاه هذا الأخير منذ البداية وبعكس ما فعله الفلاسفة،إلى أصل السلطة في الإسلام (القرآن والسنة) يستنطقه ويؤوله ويوظفه كما يرجع ذلك إلى قدرته على التكيف مع البيئة الإسلامية. انطلقت التجربة الصوفية من قراءة للواقع العربي الإسلامي، وانتبه المفكر الصوفي إلى أزمة "الفروق وما يمكن أن تجره عليه من فشل في التكيف مع الواقع ومسايرته... وهو الشيء الذي دفع بكبار أقطاب الفكر الصوفي إلى التأكيد على أهمية مقام "الجمع" بين الواقع والمثال، بين النموذج الفكري – الأخلاقي والواقع المجتمعي، فصفة الكمال تكمن في الوصول إلى مقام الجمع بين النموذج الأخلاقي والظروف الواقعية.

ارتكزت التجربة الصوفية في بناء معمارها الفكري وتأصيل فرادتها في إطار المشهد الفكري العام، على لغة متميزة تختلف اختلافا جذريا عن اللغة الفلسفية العقلانية وعن اللغة الفقهية المباشرة، فقد اعتمد الصوفي على تفجير القوالب الفقهية وتأسيس خطاب يتمرد على اللغة الطبيعية ويؤسس لنمط من القول، فالتعامل مع اللغة الطبيعية من طرف الصوفي الباحث عن الشرعية بل والطامع أيضا في نوع من السلطة، قد أحدث خللا اصطلاحيا باللغة المشتركة التي صارت القالب الرسمي الذي يحمله الفقيه. وليس من الصعوبة أن نتصور أسلوب الإشارة وكأنه يقصد فعلا التحرر من هيمنة سلطة الفقيه وعمله الظاهر، وتجاوز قضاياه ومصطلحاته ومناسبة للإثبات تفوقه وتتأسس أفضلية التصوف ومكانته السامية بالمقارنة مع الأنظمة المعرفية الأخرى، على نظره في الذات الإلهية، فإذا كان موضوع النحو مثلا هو اللغة أو الكلام، وموضوع الفقه هو معاملات الناس واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فإن موضوع التصوف هو الذات الإلهية ومن ثم فإن التصوف لابد أن يتمتع في المجتمع الإسلامي وفي الثقافة الإسلامية بالسلطة العليا اعتبارا لطبيعة موضوعه الذي يتجه إليه مباشرة (الله) وتقديرا لقيمة واضع ذلك (الرسول).

التجربة الصوفية بين الكشف والستر:

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية، أو ما يسمى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها. يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود "الإيمان" للدخول في تخوم "الإحسان" الذي شرحه "جبريل" "للنبي (ص) حيث ظهر له في صورة أعرابي وأجاب على أسئلة له في حضور بعض الصحابة، سأله النبي عن "الإيمان" فأجاب: "أن تؤمن بالله وملائكته ورسله، وأن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره". وحين سأله عن "الإحسان" أجاب جبريل– المتمثل في صورة إنسانية بشرية هي صورة أعرابي– "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك"[9]، يسعى الصوفي إلى التواصل تواصلا مباشرا مع "الحق" سبحانه، ويطمح إلى عبادة "المعاينة" التي أشار إليها جبريل، من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي "رابعة العدوية" التي ترى في العبادة التي مبناها "الخوف" من العقاب و"الطمع" في الثواب سلوكا يماثل سلوك عبد السوء الذي إذا خاف أطاع وإذا أمن عصى، أما عبادتها هي فمبناها على "الحب" الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحجب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب، فإذا انكشف الحجب تحققت الرؤية،

أحبك حبين: حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان "الحسين بن منصور الحلاج" (309هـ/920م) من شحطات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تغنى فيه آنية العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وتجربة "حي بن يقظان" التي قصها "أبو بكر ابن طفيل" وقد أدى التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ "الحلاج" ومن قتل لـ "السهروردي شهاب الدين يحي بن حبش "(587هـ/ 1191م) على سبيل المثال ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا، إذ يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة، وفكر "محي الدين ابن عربي" بصفة خاصة —من حظيرة الإسلام بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب "العنف" المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية، والفقهية بصفة خاصة– من جهة أخرى، كان على المتصوفة أن ينتجوا لغتهم الخاصة بهم والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف، من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم في أحوالهم ومقاماتهم. [10]

ابن عربي والتجربة الصوفية :

الحديث عن ابن عربي يقودنا إلى الأهمية التي بلغها في الحقل الصوفي والتي تظهر جليا من خلال قراءات المتصوفة له كعبد الكريم الجيلي وابن الفارض وغيرهما، لكن باعتبار هذا القطب قد أثرى الحقل السوسيو ثقافي للمجتمع فمن الأكيد أن أهميته تجلت في الزخم المعرفي ولم يأت ذلك ولم يحدث لولا إلمامه الواسع وعمله الوافر بالمذاهب الفلسفية وباصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ومدى قدرته على فهمه واستغلاله لها، وتغذية مذهبه بها دليل على حكمته وتفننه في إتقان فن علم معارف الصوفية.

يمثل ابن عربي في الحقل الصوفي الجوهر بلا منازع، خصوصا في الجانب الفلسفي للتصوف الإسلامي في فهمه لأبعاده المختلفة، والوقوف على هذه الشخصية يكمن في محاولة معرفية أبعادها بعيدا عن الظروف البيئية التاريخية، ضمن محيط ثقافي متميز تكون فيه وقد لا تختلف بأن البيئة الاجتماعية تساهم في نضج العبقريات البشرية والشخصية المنتجة للأفكار تمر بمرحلة التنميط الاجتماعية، أضف إلى ذلك الأدوار المختلفة التي تقوم بها العوامل المحيطة في جعل الشخصية قوية متينة رزينة تواقة إلى الإبداع، ومن الإنصاف والعدل أن نعطي نظرة وجيزة عن حياة ابن عربي ونفسه فهو شاهد قرنه من طراز خاص، أحد عظماء التصوف الإسلامي، شخصية ليست كباقي الشخصيات

من القلة النوادر ذو علم وتقوى وورع وزهد، ولقد تعدد ألقابه تعبيرا عن مرتبته ومكانته الصوفية العلمية المرموقة الفذة من نوعها وتتمثل هذه الألقاب في محي الدين، الشيخ الأكبر، الحاكم الإلهي، برزخ البرازخ، الكبريت الأحمر، القطب، أفلاطون، خاتم الولاية المحمدية، هذا كما جاء في الفتوحات المكية، كان يدعى في الأندلس ابن سراقة، وقد لقب بكل هذه التسميات بسبب إلمامه الواسع بشتى المعارف العلمية مما يميزه عن باقي المشايخ الصوفية.

ولد الشيخ الأكبر بمدينة مرسية جنوب شرق اسبانيا ليلة الاثنين 17 رمضان 560هـ/ 28 جويلية 1165م ينتمي إلى عائلة تمتد جذورها إلى حاتم الطائي وهو من سلالة عربية أصيلة إضافة إلى الميزة التي عرفت بها في الأندلس، التقوى والزهد، وقد كان له خالان سلكا طريق الزهد أحدهما يحي بن يفان تخلى عن عرشه في تلمسان ولازم خدمة أحد الأولياء بقوله"وكان بعض أخوالي منهم كان قد ملك مدينة تلمسان يقال له يحي بن يفان" أما خاله الثاني أبو مسلم الخولاني الذي كان يمضي ليله في الذكر والتسبيح حيث قال: "كان خالنا أبو مسلم الخولاني رحمه الله من أكابرهم، كان يقوم الليل فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه أنتما أحق بالضرب من دابتي" ترك الدنيا بالتفرغ إلى الزهد من طرف الخالان قد أثر على تكوين شخصية ابن عربي التي لازالت فانية، كما كان له عم اسمه عبد الله محمد العربي الطائي، وقد كانت له بعض ملكات مواهب الصوفية ويشير ابن عربي أنه تعلم منه تقاليد النبوة، مما يجعل البدايات الروحية لابن عربي من هذا العم، ضمن هذا الفضاء ترعرع ابن عربي وقضى معظم طفولته وفي السن الثامنة انتقل مع أهله متوجها إلى اشبيلية التي كانت أكبر مراكز التصوف في الأندلس، كما أنه التقى بابن رشد بعدما بلغ أمر مسامع الفيلسوف المشهور المذكور بحيث طلب من والده أن يحضره له من أجل دراسة هذه الحالة النفسية الفريدة.

قال ابن عربي: "دخلت يوما قرطبة، على قاضيها أبو الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغ ما فتح الله به علي في خلوتي....فبعثني والدي إليه... فلما دخلت عليه قام من مكانه محبة وإعظاما، فعانقني ... فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأي فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأيناها أربابا فالحمد لله الذي أتاني زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين، مغلق أبوابها والحمد لله الذي خصني برؤيته"[11]من خلال هذا النص يظهر أن ابن عربي التقى ابن رشد الذي تشوق إلى رؤيته وفرح لما سمع منه واعترف له بمنزلته، كما شكر الله وحمده على اجتماعه مع هذا الفتى الغريب، كما أن ابن عربي تلقى تربية عربية ودينية كاملة، كان يعيش حياة عادية بسيطة مولعا بالآداب والصيد، تزوج بعد أن نال منصب كاتب في حكومة اشبيلية من امرأة صالحة تنتمي إلى أسرة طيبة هي مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن ، أما في ما يخص الأزمة المرضية التي مر بها ونجى منها بفضل دعوات أبيه الذي كان يسهر عند رأسه ويقرأ عليه سورة يس قال:"مرضت فخشى علي في مرضي بحيثأني كنت في الموتى... فأفقت وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة يس".[12]

فقد كان لهذه الأزمة تحول في حياته بحيث سيدخل عالم التصوف وسيتحدث عن بعض الكرامات التي صاحبت وفاة أبيه في كتابه الفتوحات المكية، هذا الموت الذي تنبأ به أباه قد ساهم في حل أزمة ابن عربي الروحية بحيث كانت نبوءة أبيه قبل وفاته بـ 15 يوم ولما كان موعد ذلك دخل في النزع الأخير بحيث ملئ جسمه نورا أبيضا انعكس على الغرفة كلها فتأثر ابن عربي بهذه الكرامة مودعا أباه قاصدا المسجد منتظرا خبر وفاته[13].

أما والدته فكانت تبارك اهتماماته الروحية من البدء حتى أنها كانت ترافقه كلما تهيأ لزيارة فاطمة القرطبية الأم الروحية الأولى التي كان لها هي الأخرى على الفتى محي الدين تأثيرا[14].بين التأثير والتأثر الذي عايشه ابن عربي كانت حياته كلها تأليف ، فمن خلال كتابه الفتوحات المكية نستقرأ معالم حضارية كبرى، كما نجد أنه كان رحالة بحيث أفنى عمره في الكتابة والأشعار واللقاءات أما ثقافته فتوزعت بين التعليم على مشايخ الصوفية وبين الإطلاع على كتب الحكمة، تعلم القرآن بقراءاته السبع على يد أبي بكر بن خلف الذي درسه كتاب أبي الحسن شريح الرؤياتي تلقى السنة النبوية من علماء عدة منهم، عبد الحق الأزدي الاشبيلي، كما أطلع على كتب ابن حزم الأندلسي وغيره شهد بعد 586م نشاط وحركية غير معهودة إذ أصبح شديد الترحال لوجهات ومحطات متعددة ومختلفة كانت له أول محطة بالمغرب الأقصى سنة 591هـ أين أطلع على أهم أولياء فاس وبعدها مباشرة الجزائر متوجها إلى بجاية للوقوف على مناقب القطب أبي مدين الغوث، ثم إلى تونس التي كانت محطة هامة في حياته، حيث اطلع على كتاب الحروف للابن مسرة الذي اعتمد عليه في بعض مؤلفاته مثل كتاب الميم والواو والنون [15]

اقتحم ابن عربي عالم التصوف وعمره لا يتجاوز العشرين، كما تبنى طريقة الشيخ أبي العباس العريابي في الذكر التي تتم بالله الله وقد تأثر بالشيخ الأمي أبي يعزي الصنهاجي البربري الفاسي في سنة 598ه غادر الغرب الإسلامي نهائيا نحو مكة المكرمة، في طريقه صلى في المسجد الأقصى ثم زار قبر النبي (ص) وقد تميزت هذه المحطة المركزية بذيوع وشيوع مناقبه وكرامته كما شهد عدة لقاءات مع أهم أعلام المشرق الإسلامي، منهم شهاب الدين السني، ضمن هذا الفضاء قضى ابن عربي حياته وهذا ما أهله أن يكون قمة العرفانية في الإسلام، إن الكثير من مشايخ ابن عربي كان لهم توجها صوفيا من بينهم ابن جاهد أبي القهري، محمد ابن قاسم القاسمي، المقرئ أبو بكر بن خلاف، هذا الذي علمه القراءات السبع للقرآن مما جعله يتفقه في الدين عارفا للمعاني السامية للرسالة المحمدية ضف إلى ذلك اجتهاده في معرفة علوم الدين والحديث، هذا يبين مدى التكوين العميق الذي حضي به ابن عربي وأنه بقي محتفظا بتعاليم الفقهاء على أقل تقدير ومتفهما وفاهما لهم، كما أنه كان متفتحا على المذاهب الأربعة خصوصا على المذهب الشافعي والحنبلي وذلك ما يظهر جليا في كتابه "تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص" فهو يكن كل الاحترام للحنبلي والشافعي وما يميزه تصوفه المعتدل

وعلى ضوء ما جاء عن الشيخ الأكبر انقسم الناس في شأنه وشأن معارفه فمنهم من صنفه في مقام الصديقين والأولياء الصالحين ومنهم من كفره وأنزل به إلى مقام الزنادقة والملحدين.

وبالرغم من تصوفه الباطني الصريح إلا أنه يقول بالأخذ بالظاهر في مستوى الشريعة ومما ذكر يظهر أن ابن عربي كان بيانيا في باطنيته ولعل هذه الميزة جعلت تأثيره في الدائرة البيانية أكثر من أية شخصية باطنية أخرى.[16]

ونظرا لكون تجربة ابن عربي الصوفية تجربة متميزة باعتبار أن شخصيته تبدو متناقضة وغامضة لمن لا يفهما بل معقدة متعددة النواحي والاتجاهات على أقل تقدير ومهما بحثنا نبقى بعيدين كل البعد عن واقعيتها وباطنها.

التجربة الصوفية ومراقي المعرفة:

استعمل الخطاب الصوفي لغة إشارية، رمزية كثيفة الاستعارات، مما خلخل قنوات التواصل بين المتصوف والدوائر الفقهية وجعل شروط الإدراك مستحيلة بينه وبين العوام، فلقد أثار ديوان ابن عربي "ترجمان الأشواق" حفيظة الفقهاء من أهل الظاهر، وكان ذلك باعثا له على كتابة "البيان التوضيحي" في مقدمة الديوان "لكشف الغطاء عن الرقائق واللطائف المعبر عنها بألفاظ تلتصق بالحسيات والماديات وما على القارئ إلا أن يحس بشاعرها، وأن يصرف الخاطر عن ظاهرها، فحسب الألفاظ الحسية أنها "ترجمان للأشواق والمواجيد الروحية"[17]فأصرف الخاطر عن ظاهرها[18]وأطلب الباطن حتى تعلماولعل الأداة السامية الكفيلة بتحقيق المعرفة هي القلب، فالقلب أساسا هو الأداة التي تمكن العارف الصوفي من التقلب مع تقلب التجليات الإلهية، وتقبل تنوعها، وذلك ما يعجز عنه العقل لأنه مقيد، وحتى يتحقق القلب بالحياة ويتهيأ لقبول العلم من الله يلزم صاحبه التخلي عن كل من قيد النظر والكسب[19].

وفي هذا الإطار يتم التمييز بين علم يحصل بالعقل وهو العلم الكسبي وبين علم يحصل بالقلب وهو العلم الو هبي أو اللدني الذي يخلعه الله على العبد[20]، يتجاوز القلب إذن، كأداة لمعرفة الدوائر المقيدة للعقل في شكليه الفقهي الدوغمائي والفلسفي الصارم.

ويستعمل القلب في سبيل حصوله على المعرفة أسلوب المكاشفة (الكشف) الذي يختلف عن الفهم والتأويل الحاصل بالفكر كما عند الفقهاء وأهل النظر، يقول ابن عربي " ليس للفقهاء، ولا لمن نقل الحديث على المعنى (...) نصيب ولاحظ فيه، فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فهمه في ذلك الحديث النبوي ومن نقل إلينا فهمه

فإنما هو رسول لنفسه"[21].

نستشف من هذا المقطع تفصيلا للكشف كأداة المعرفة على الفهم العقلي، ونقد لاذع للفقهاء الذين لم يستطيعوا تجاوز مستوى الفهم الظاهري لمعاني النص.

إن التجربة الفكرية للمتصوف ليست بالهينة ولا باليسيرة، إذ تستلزم قبل الوصول إلى أعلى المقامات تسلق مجموعة من المراقي، فتلقي المعرفة يكون بحسب الترقي وهو التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف ولذلك يكون التلقي "ذوقا" وهو أول مبادئ التجليات الإلهية، وقد يكون "شربا" وهو أبسط التجليات، وقد يكون "ريا" وهو غاية التجليات في كل مقام[22].

بين الإنساني والروحي في الحضور الأنثوي داخل التجربة الصوفية:

إذا كانت الأبيات الشعرية الصوفية المستضيفة للمرأة تعرف سريانا لقشعريرة التجربة العذرية التي أحالت المرأة إلى معبد مشخص يكتفي منه العاشق / العابد، بمجرد النظر أو حتى الطيف في بعض التجارب المتسامية، فإن هذا التسامي لم يمنع من الحضور المكثف للجسد وتقاطيعه في التجربتين الصوفية والعذرية، وإن باختلاف في الرؤيتين، وتباين في التجربتين، إذ كان الجسد في التجربة العذرية رمز للحرمان واللاتواصل، بينما حضوره في التجربة الصوفية بالدور الجديد الذي أسند إليه، إذ اتخذ الجسد/ المرأة مجلى من مجالي الجمال، ومقامها من مقاماته التي شدت انتباه الصوفي واستبعدت اهتمامه، يقول ابن عطاء، أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل (ت 309) في تصوير بارع قلما سمحت به رقابة التجربة الروحية، وسلطتها الصوفية المعادية، على الأقل من منظور التياران السني والشيعي لحب الشهوات من النساء، ومكنوز الذهب والفضة[23].

أجلك أن أشكو الهوى منك أنني أجلك أن تومي إليك الأصابع

وأصرف طرفي نحو غيرك صامدا على أنه بالرغم نحوك راجع

هذا الصراع المستعر بين إرادة صرف النظر المستوردة وبين الرغبة في إطلاق سرب النظر نحو الأنثى، يترجم الصراع الروحي الضيق الذي اضطرم في جوانح الصوفي، إذ تجاذبه للمدنس والمقدس، واختار بين الفيزيائي والروحي، بين المحدد في الزمان والمكان وبين المطلق، ولعل هذا الصراع هوا لذي ميز الحضور الأنثوي في التجربة الشعرية الصوفية بالقياس إلى نظيرتها العذرية، فإذا ما تحكمت في العذري رغبة في التسامي والعلو بحبه ومحبوبه، فإنه في رغبته تلك قد ظل ملتصقا بالأراضي، لم يفارقه أبدا، كما أن الحرمان والهجر قد شكلا مرجعيات رغبته التأسيسية أما بالنسبة للرؤيا الصوفية فقد آمنت أولا بكل درجات الحب وأنواعه، ثم ألقت في نظرتها للمرأة بين وجهي عمله الأنثوي وضايقت بينهما، وهذا التأليف بين وجهي عمله الأنثوي هو الذي جعل الجسد يتوهج في الشعر الصوفي، وهو الذي شكل صورة المرأة في هذا الشعر بماء الفتنة والرواء، يقول الشاعر مستسلما للإصابة قائلة من سهم ريشه الكحل والسحر[24].

لها في طرفي لحظات سحر تميت بها وتحي من تريد

وتسبي العالمين بمقليتها كان العالمين لها عبيد

إن العين كقوة سحرية، كقوة للتحرر من غبش العالم الجواني والانفتاح على العالم الخارجي بكل حمولاته ودلالاته، تشكل في خطاب العشق الصوفي صاري سفينة الروح التي تنجذب بفعل قوة سحرية نحو خلجات فيروزية تحكمها كائنات ظاهرها سحر وباطنها فتنة، وغني عن التذكير منا أن تيمة العين منا ذات مرجعية أزلية فهي تعود لطفولة الجنس البشري الذي رأى في اقترانها بالماء رمزا من رموز الخصب والحياة، ألم يجعل ابن عربي موضع أنثاه من العين السواء ومن القلب الفؤاد [25] يلح الشاعر الصوفي على النظرة الأولى التي مزقت ستار كينونته، فأعادت خلقه كائنا جديدا يتنفس حبا وعشقا ورغبة ولا شك أن النظرة عبر أوليتيها، تحيل على قضية الافتضاض التي كان لها مكانها في التجربة الصوفية، يقول ابن عربي مفتخرا بافتضاض أبكار الأسرار" فالحمد لله الذي جعل فتح هذا المغرب فتح أسرار وغيره، فلا تفتض أبكار الأسرار إلا عندنا، ثم تطلع عليكم في مشرقكم ثيبات قد فرض عدتهن فنكحتموهن بأفق المشرق فتساوي، في لذة النكاح وفزنا بلذة الافتضاض"[26].

فالنظرة الأولى – إذن سرمن من أسرار الحب الصوفي ومقام من مقامات العشق الروحي، التي تستحق أكثر من وقفة تأهل، إذ كثير ما كانت النظرة الأولى في قاموس الصوفية مفتاحا لمغالق السر الأنثوي الخالد، بقول الشاعر متدرجا مستدرجا.

بأي فؤاد أحمل البعد والهوى وأنت قريب إن ذا العجيب

ملكت فؤادي عند أول نظرة كما صاد عذريا أغن ربيب

إن الحقول اللغوية المستوردة من ديوان الشعر العذري، والمستخدمة بذكاء للتعبير عن تجربة روحية ذوقية، قد مكنت التجربة الشعرية الصوفية، وحدها ودون غيرها، من استضافة عمله الأنثوي بوجهها الروحي والفيزيائي، فتوهجت في أحضانها استطيقا الجسد، وتأنقت في جوانبها جمالية الروح.

رمزية الحضور الأنثوي في الشعر الصوفي:

بالنسبة للرؤيا الصوفية فقد آمنت أولا بكل درجات الحب وأنواعه، ثم ألغت في نظرتها للمرأة بين وجهي عمله الأنثوي وضايقت بينهما، وهذا التأليف بين وجهي عمله الأنثوي هو الذي جعل الجسد يتوهج في الشعر الصوفي، وهو الذي شكل صورة المرأة في هذا الشعر بماء الفتنة والرواء.

وفي إطار دائرة نفوذها من رؤية والتفاتة وإثارة وغيرها، يلح الشاعر الصوفي على النظرة الأولى التي مزقت ستار كينونته، فأعادت خلقه كائنا جديدا يتنفس عشقا ورغبة.

الحقيقة أن العلاقة بين المتصوف والمرأة تبدو أكبر وأشمل وأعمق، إذ أنها ابتدأت بداية الخلق ذاته، وتشكلت محبة وشوقا وحنينا، يقول ابن عربي" وعمر الله الموضع من آدم الذي خرجت منه حواء باللهو إليها لألا يبقى في الوجود خلاء، فلما عمره بالهواء حن إليها حنينه إلى نفسه" [27]

فالحنين إذن هو الميثاق الذي يربط الرجل بالمرأة في العرض الصوفي، وهو حنين ينزع إليها لا باعتبارها ذات لكن باعتبارها الجزء المفتقد من الإنسان الكامل وبالتالي تنكشف الأنثى في التجربة الصوفية بوصفها جسدا للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي العلو في الصورة الفيزيائية المحسة، ولهذا كان الشعر الصوفي في دروب جمالها المقيد، عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق التي تدعو دعوة ملحة للاقتراب أكثر منها .

مراتب الحب في الخطاب الصوفي:

لكي تنكشف رمزية المرأة في الخطاب الصوفي لابد لنا أن نتعرض لمقولة جوهرية هي مقولة الحب، تتأسس تجربة الحب وتسمو عبر اجتيازها لثلاث اختبارات في مسار تصاعدي، وتتضح هذه التجربة في تمييز ابن عربي بين ثلاثة أنواع من هذا الحب "فاعلم أن الحب على ثلاث مراتب: حب طبيعي وحب العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح (...)وحب روحاني نفسي وغايته الشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره، وحب إلهي وهو حب الله للعبد وحب العبد ربه.."[28].

ينتهي تصنيف الصوفي للحب إلى تصويره توحيد بين الروحي والطبيعي، بين الإلهي والإنساني، وفي هذا التوحيد يتم تجاوز ثنائية الجسم والروح في أفق تركيب يبدو فيه الروحي والفيزيائي وجهين لحقيقة واحدة، وهذا التوافق بين الفيزيائي والروحي هو ما عبر عنه كوربان بأنه ديالكتيك الحب، ويلاحظ ابن عربي في هذا السياق أن أكمل المحبين من الصوفية هم الذين يحبون الله لذاته ولذواتهم في آن واحد[29].

فحب المرأة محطة هامة نحو الحب الإلهي، ويلح ابن عربي على فكرة أن "الحب الإنساني" هو الخبرة الأولى التي لابد أن يتأسس عليها "الحب الإلهي" وأن "حب النساء" يعد من صفات الكمال الإنساني، ويذهب الباحث هشام علوي في الاتجاه نفسه معتبرا أن المرأة عند المتصوف معبر للتسامي، والتواصل مع جسد المرأة عبر النكاح اختبار للوصول إلى تجربة الفناء في الذات الإلهية.

نستنتج في هذا السياق أن حب الصوفي للمرأة تجربة ضرورية وامتحان عسير لابد من خوض غماره قبل ولوج تجربة الحب الإلهي والفناء في حضرة الله تعالى. فحب المرأة أداة للوصول إلى الحب الإلهي، إن الحب الإنساني بحسب ابن عربي شرط لتذوق الحب الإلهي، لذلك فالوعي بعملية اتصال الذكر بالأنثى من شأنه أن يثير وعي الإنسان بعملية الخلق الأولى.

ويستلهم ابن عربي فكرته عن هيمنة الذكورة على الأنوثة من عملية الخلق الأولى وخلق حواء من آدم، فالتوالد في النسق الفلسفي الفكري لابن عربي في جانبه الأنطولوجي يعتمد على هيمنة عنصر "الذكر" لا على تفاعل حقيقي بين الذكر والأنثى، وهو بقدر ما يمنح من النموذج الأولي لعملية الخلق الأولى وخلق حواء من آدم يمنح من نموذج اللغة بنسق الوعي الذي حدد طبيعتها.

كما يمنح من نموذج "الوحي" الذي يحدد المتلقي في مجرد التلقي والإبلاغ، أي نقل الرسالة من المرسل إلى المخاطبين...[30]

لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات الإلهية وبالتالي أجمل وأعظم مظهر من مظاهر الألوهية المبدعة، يقول ابن عربي "فشهوده للحق في المرأة (...) إذا لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات

غني عن العالمين (...) ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح"[31].

إن الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ السيطرة الذكورية على الأنثى، بل إنه يسمو بالجسد الأنثوي إلى أعلى مرتبة في الوجود: مرتبة الكمال الوجودي، ولذلك يقول ابن عربي: "من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي...".[32]

صورة المرأة بين الكتابات الفقهية والجنسية الشبقية والخطاب الصوفي:

يمكن الجزم بأن الخطابين الفقهي والشبقي الجنسي يميزان بين الذكورة والأنوثة كماهيتين منفصلتين لكل ماهية خاصياتها الوجودية، فأهم خاصيات الذكورة هي العقل والوضوح والفطرة السليمة والاتزان والإرادة الخيرة الخ...

وفي المقابل، نجد الخاصيات الأنثوية مضادة تماما وذات دلالة أخلاقية سلبية، فالمرأة صورة للشر المطلق، إنها كائن شيطاني، وجسد للخطيئة والدنس لأنها أخرجت الرجل من جنة الخلد، وكانت سببا في شقائه ومعاناته، ولذلك تتحمل وحدها مسؤولية الخطيئة الأصلية في هذا السياق يورد الفقيه ابن الجوزي نصيحة يوجدها الشيطان لموسى "لا تخلون بامرأة لا تحلو لك فإنه ما خلى رجل بامرأة لا تحل له إلا كنت صاحبه (...) حتى أفتنه بها"[33].

يشكل هذا المنظور صورة سلبية للمرأة باعتبارها وسيلة الرجل للمتعة والإشباع كما أنها مطية الشيطان للغواية والإثم والخطيئة، وتتفق الكتابات الشبقية الجنسية الشعبية (الروض العاطر، رجوع الشيخ إلى صباه) مع الطرح الفقهي من حيث النتائج والأهداف فأهم خاصية تميز هذه الكتابات هي اختزالها للمرأة إلى عناصر بيولوجية محددة، كالفرج والنهدين والشعر الفاتن...الخ فتغفل بذلك الأبعاد النفسية والاجتماعية للمرأة، فتغدو مجرد موضوع جنسي خاضع لمنطقي الاستمتاع واللذة.

يبدو أن ما يميز التصورين الفقهي والشبقي الجنسي هو النظرة الأخلاقية المشحونة بالقيم والمعايير التي تسحب على الماهية الأنثوية كل الصفات السلبية لذلك فإن النظرة الأخلاقية غير قادرة على اكتشاف ذلك العمق السري للتجربة الإنسانية في بعديها الأنثوي والذكوري، والتحول بالتالي إلى نظرة استطيقية لا تنظر للعالم على أساليب النظرة المعيارية ولكن على أساس النظرة الجمالية التي تقصد اكتشاف ما هو سري، داخل الواقع الإنساني لاعتباره معطى رديئا ومدنسا[34].

وهذا ما حققته التجربة الصوفية في نظرتها للمرأة، فالمرأة صورتها الوجودية هي تجسيد للجمال الكوني وليست مجرد حسن يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية، يقول ابن عربي: "وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى". [35]

لذلك فإن النظرة الصوفية للمرأة تعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التعبدي. ويقارن عبد الصمد الديالمي بين الأصولية والصوفية بخصوص موقفهما من المرأة والجسد والجنس، فيعتبر أن الأصولية لا تتجاوز الجسد الشرعي وتعيش فوبيا التطهير العصابي من الدنس، في مقابل التي تدعو إلى تجاوز الطقسنة الخارجية للجسد مما يسمح بإمكانية فتح حوار إيجابي مع الأديان الأخرى، كما أن الصوفية بترسيخها للتعفف الجنسي كقيمة عليا، قادرة على صياغة إيديولوجية معارضة الإلزامية: الجنس، التسلية، فهي بذلك آلية دفاعية ضد اجتياح العقل المادي المتعي للحياة المعاصرة، والذي يطرح الجسد كموضوع مفضل للاستهلاك[36].

إن الأمر لدى الصوفية يتعلق بإعادة النظر في علاقة الإنسان بمسألة الأنوثة كمسألة دينية، ثقافية أكثر مما هي مسألة اجتماعية، فأغلب النصوص الصوفية التي تعرض للمرأة خاضعة لمسحة دينية وليس بإمكاننا التخلص منها غير أنها من جهة أخرى حاولت أن تخرج بصورة المرأة من الطرح الفقهي النفعي من ناحية، ومن الصورة السلبية التي نجدها لدى شعراء الغزل الذي يتغنون بالمرأة كوسيلة للمتعة وإشباع الرغبة الجنسية لا غير، ومن ثم يمكن القول أن المرأة في النصوص الصوفية أصبحت هي المظهر الأعلى للحياة بل هي مبدأ الحياة الإنسانية، إن المرأة في صورتها الوجودية تكثيف للجمال الكوني وليست مجرد جسد يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية[37].

تحليل المحتوى في خطاب ابن عربي حول المرأة:

I- تصنيف وتحديد فئات المحتوى

تهدف عملية وضع الفئات إلى تقسيم المحتوى إلى منظومة من الأفكار لها علاقة مباشرة بإشكالية وأهداف الدراسة:

1– فئة موضوع الاتصال:

خطاب ابن عربي لا يكف عن الاحتفال بالأنوثة بحضوره الباذخ وبهائه اللامع، بحشمته المضيئة وعتمته الواعدة، ويقوم التصور العرفاني لابن عربي على اعترافه بحضور الأنوثة والذكورة عبر كل فعل من منطلق كونهما فاعل ومنفعل.

– موضوعات فرعية:

* المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح، وإن النفس جزء من الروح، فالمرأة في الحقيقة جزء من الرجل، فالمرأة دليل على الرجل.
* يقر ابن عربي أن الذكورة والأنوثة ليست من خصائص النوع الإنساني، فهاتين السمتين عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كله في ذلك.
* يخضع كل موجود، أكان ماديا أو معقولا أو خياليا أو لغويا لحكم الأنوثة والذكورة بحكم تكون هذا الأخير من وجهتين.
* المرأة ليست محل ضعف واستكانة بل هي قوة خالصة غير معلن عنها.
* يرى المنظور الأكبري أن المرأة توقظ في الرجل الانجذاب إليها وتثير فيه الرغبة والحب.
* التصور الأكبري يفسح المجال للنظر إلى آدم على أنه الإنسان الكلي الذي بطنت الأنوثة فيه وظهرت ذكوريته.

2– فئة المعايير: كثيرا ما يطلق على هذه الفئة، فئة المستويات أو الأسس، لأنها تعني تحديد الأسس التي يتم بمقتضاها تصنيف المحتوى في فئات متعددة تبعا لطبيعة البحث(38).

معيار خلقي	رجالا يكشف صادق متواتر
معيار ديني	وإنهم ما بين ناه وآمر
معيار الحب	رأيت ذكورا في إناث سواحر
معيار اجتماعي	خرس القوم وقالوا ربنا أنت مولانا
معيار نفسي	النفوس كلها في مقام الأنوثة لمن عقل
معيار الخداع	فكانت مخالفته هي الله من تحرك تلك النسمة
معيار اجتماعي	الناس أولاد حواء
معيار اجتماعي	إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان
معيار أخلاقي	تكاملت أخلاقها وتقدست، وتخلقت بجوامع الأسماء
معيار الحب	أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

3– فئة القيم: هذه الفئة تصلح في تصنيف المعتقدات والأعراف والتقاليد في حياة الجماعات والأشخاص والتي يمكن أن تؤثر في سلوكهم وأفكارهم.(39)

قيمة الحق	وكن إناث قد حملن حقائقا
قيمة السحر	رأيت ذكورا في إناث سواحر
قيمة الحق	رؤية الحق في القدم أعيانا أحوالهم العدم
قيمة دينية	فيتجلى تعالى للأشياء التي يريد إيجادها في حال عدمها
قيمة القوة	فيقول عند هذا الاستعداد كن فيكون في حينه من غير تثبيط.
قيمة الخوف	خرس القوم
قيمة اجتماعية.	كلما فيه نكاح وازدواج
قيمة إنسانية	عجبا إني صورته، ولذا أصبح أمري مهما
قيمة إلهية	لكن من وحيد عن اثنين
قيمة التكامل	فلولاه لم أوجد ولولاي لم يكن

قيمة نفسية	حقيقة ذاتي
قيمة نفسية	ولابد لي في كون ذاتي من اثنين
قيمة القدرة على الإنجاب	حواء عين آدم
قيمة المماثلة	حواء عين آدم
قيمة القدرة الإلهية	كانت حواء عين آدم لأنها عين ضلعه، فما كان إلا أب واحد في صورتين مختلفتين
قيمة صدور حواء من آدم	انفصال اليمين عن الشمال
قيمة الميل والانحناء	صدور المرأة عن الضلع
قيمة الرغبة	فما تحرك من آدم لمخالفة النهي إلا لنفسه المجبولة على المخالفة.
قيمة التكون	فإذا أنتجني أنتجته، فترانا في نكاح ونتاج
قيمة إنسانية	وهو المعبر عنه بالإنسان
قيمة التكافؤ ماديا وروحيا	إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان
قيمة الحب بين الرجل والمرأة	الطيب والمرأة الحسنا قد اشتركا

4– فئة الأهداف:

– إبراز أهمية التأنيث المعول عليه لمنزلته في الوجود

– إبراز حضور المرأة في الخطاب الصوفي لابن عربي

– إبراز مراتب الحب عند ابن عربي وعلاقته بالأنوثة .

5– فئة السمات:

–سمة صوفية: معرفة ابن عربي الصوفية جمعت بين تحصيل المعرفة وتجربة الخلوة والرؤية والتنقل بين شيوخ المتصوفة (في المشرق والمغرب)، وضع المؤلفات الغزيرة التي تشمل المواضيع المختلفة والجامعة لحقول التصوف.

–سمة الأنوثة: إن لحضور النساء في حياته دورا في توجهه نحو التصوف، كما تحضر الأنوثة كركن من الأركان المؤسسة لفكر ابن عربي، فإن قيام فكره على ثلاثة محاور تتمثل بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل والأنوثة.وإن هذا المحور الأخير من خلال مفهومه فتح الجسور نحو فهم قضايا أخرى في الفكر الأكبري، من ضمنها مفهوم الإنسان، وإن حضور الأنوثة في الخطاب الأكبري يخترق تصور الشيخ للوجود والكون والإنسان واللغة والعرفان والسلوك والخيال، ويتقاطع عبرها النسائي بالإنساني بالوجودي.

–سمة الكلام الإلهي: يستند ابن عربي في تصوره لقطبية الوجود إلى الكلام الإلهي والأحاديث النبوية، فلا تخلو صفحة من صفحات كتبه من آية أو بالأحرى من الآيات القرآنية والشهادات النبوية وهذه الأخيرة انسجمت مع نصوص صاحب الفتوحات وتمتزج بطريقة تفكيره وتعبيره إلى حد يصعب الفصل بين كلام الشيخ والنصوص الشرعية.

6– فئة الفاعل: المرأة والرجل (طرفي الإنسانية) حيث أقر ابن عربي على مبدأ التكافؤ والتماثل بينهما.

7– فئة المصدر:

– ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، أربعة أجزاء، أتمها بدمشق سنة 645هـ .

– ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، أتمها بدمشق سنة 627هـ.

– نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2009.

8- فئة منشأ الحدث: إن فكر ابن عربي صوفي نضج في البلاد الإسلامية، ولقد تأثرت التجربة الصوفية بالموروث الصوفي الأكبري الذي استوطن الأندلس ومكة ،اللتين كانتا عاصمتين ثقافيتين وقد حصل فكر ابن عربي على صورته الأصلية بعد انخراطه في قضايا المجتمع عامة وقضايا المرأة خاصة.

9- فئة المخاطبين: موجه هذا الاتصال إلى تيارات فكرية تدرجت ضمن التفكير الأحادي: الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، فإن هذه التيارات تمجد وتحيل الأفضلية للذكورة، مما جعل التعارض بين التفكير الأحادي والأكبري، والتصوف عامة تعارضا جوهريا وتحول هذا التعارض إلى مواجهة قوية وهجوما شنه الفقهاء والفلاسفة على الفكر الأكبري بذريعة مخالفته للشرع وإنكاره العقل والمنطق.

10- فئة شكل الاتصال:كتابات وأبيات شعرية بحيث كانت الأولى حاضرة بامتياز في التجربة الشعرية الصوفية، فإن حضورها يكتسي مذاقا خاصا ونكهة متميزة في كتابات ابن عربي عامة وفي أشعاره الوجدانية خاصة.

11- فئة إطار الاتصال: إن هذه الكتابات والأشعار الوجدانية عملت على فتح آفاق لإعادة تأسيس المفاهيم والمبادئ والتصورات على أساسا نظرة متميزة للأنوثة، ولكن مفهوم الأنوثة لم يلق الاهتمام المناسب بعد ابن عربي وذلك يبدو أن طريقة التكتم المعرفي تتعمق أكثر متى تعلق الأمر بالأنوثة والمرأة وسط بنية اجتماعية ومعرفية تحكمها السلطة الذكورية.

12- فئة شدة التعبير: إن الخطاب الأكبري يحتوي على كلمات ومعاني رمزية وقد كان هناك تكتم معرفي عندما تعلق الأمر بالأنوثة وسط بنية اجتماعية وسياسية وثقافية تترأسها السلطة الذكورية، مما دفع هذا إلى إخفاء المعنى وراء رمزية الخطاب وبالتالي يعطي هذا الإخفاء تفاعل سلبي.

II- وحدة التحليل النهائي:

1- الكلمة:

- المرأة، منفعل، حسناء، لؤلؤة حواء= هم الإناث وهم نفسي وهم أملي
- الإنسان الكامل، الإنسان الخليفة، آدم، الكلمة الجامعة، العالم الصغير، الشجرة الإنسانية = عجبا إني صورته- ولذا أصبح أمري مبهما.
- فاعل / منفعل، مؤثر/ مؤثر فيه، بسيط/ مركب، أصل/ فرع، جمع/فرق، = فركبنا نطلب الأصل الذي جعل السر لدينا علينا.
- الدرة البيضاء، العقل الأول، أول الموجودين، الطيب= فلنحمد الله ما في الكون من رجل.
- التلقي، القبول، الزمردة الخضراء، النفس الكلية= إنا إناث لما فينا يولده.

2- الموضوع: لقد تضمنت كتابات ابن عربي المراد تحليلها على عدة مواضيع كلها تصب في معنى واحد تمثل في حضور الأنثى الباذخ عند ابن عربي.

- رمزية الأنوثة والذكورة.
- الكنز الخفي: تصور ابن عربي الميتافيزيقي للأنوثة والذكورة
- الفعل بين الفاعل والمنفعل
- الذكورة والأنوثة مقامان روحيان.
- تصور الذكورة والأنوثة في بعدهما الرمزي، يضفي عليهما التجريد والشمولية.

3- الشخصية: يعد ابن عربي من كبار المتصوفة في التصوف الإسلامي الفلسفي وبالتالي تتميز صفاته بالانزواء والابتعاد عن الناس والخلوة في المقابر وفي الجبال وشخصيته تتميز بغموض وهذا ما انطبق على كتاباته من غموض وصعوبة في فهم خطابه، ومن جهة أخرى تأثرت شخصيته بحضور الأنثى في حياته بدرجة كبيرة، فحضور النساء في حياته كان له دور في توجهه نحو التصوف وقد أحب المرأة وتكلم كثيرا عن الحب ليبرز أن حب المرأة يلتقي مع الحب المطلق.

4- المفردة: جاء الاتصال عبارة عن كتابات ولكن الأبيات الشعرية أخذت الحيز الأكبر وذلك لأن ابن عربي شاعر متألق تغنى في أبياته هذه بالمرأة كثيرا.

استنتاج:

انطلاقا مما سبق يتضح أن تأثير البيئة الأندلسية التي تربى فيها ابن عربي مع ما ميزها من تعايش الأديان والثقافات، إضافة إلى تنقله بين شرق وغرب كل ذلك أورثه غنى فكريا جعل معاني النص الأكبري لا تنضب ولا يمكن أيضا إغفال تأثير القضية المحورية التي شيد عليها ابن عربي كل تفكيره والمتمثلة في كون الحب أساس للوجود، إذ أن فحص هذه القضية وتتبع تمفصلاتها يبينان أن الوجود الكلي والجزئي لا يقوم إلا بحضور الذكورة والأنوثة فعدة مقولات، ومن ضمنها الذكورة والأنوثة، قد تبلورت عبر أزمنة طويلة، في سياق المجتمعات العربية، فتأثرت بالقيم السائدة حيث شكلت نعوت الشدة والعظمة والبطش والسيادة والكبرياء جزء من عالم الرجال ورسخت قيم السوق مبدأ التفاضل وأضفت الحروب وقيم السوق على القوة العضلية الرجولية والفروسية والبطولة طابع السيادة على المستوى السلوكي، وأقصى الفكر السائد النساء والأنوثة عن الفعل النظري واختلس فعل الولادة من النساء حينما أضفى عليه التجريد ليصير الإيجاد "الحقيقي" متمثلا بالتأمل والخلق من عدم، فعاد العالم الآخر، بالنسبة إلى الرجال، هو عالم البيت والمرأة والحب واللطف والولادة واكتسى بالنسبة إليهم صفات الضعف والخضوع والقبول، وصنفوه ضمن خانة الانفعال والوهم والفساد.

واستخدم ابن عربي المفاهيم الرائجة في عصره وقلب معاييرها وألبسها حللا لا تقبل الصدام بل الانجذاب والتواصل والتعاطف وجعل الأنوثة والذكورة وجهين يسيران في العوالم والكائنات ويظهران حين يلتقي الوجهان عبر الحب والنكاح.

وتركيز ابن عربي على الحب، كمصدر للوجود وسبيل للمعرفة، سمح له ببناء نظرة متميزة، للإنسان تقوم على إرجاع حقيقته إلى الأنوثة والانفعال. ويستطيع الإنسان بفعل المجاهدة، كولادة جديدة، بلوغ حقيقته والتخلق بشمائل الأنوثة.وهذا يعني أن الاختلاف بين الأنوثة والذكورة لا يتعلق بطبيعة بشرية ثابتة بل بمقامات معرفية وبلغة العصر يتعلق بعقليات وسلوكات ثقافية.

هذه النظرة الروحية المحروسة بلغة ثيولوجية حدت من تداولها، لا تتعارض مع المقاربات العلمية، فقد بلور العلم المعاصر أطروحات تسير في سياق توجهات الفكر الأكبري وأبرز علم الوراثة أن جميع الثدييات، بما فيها الإنسان تحمل الكروموزومات XX أو XY، وحينما يملك كائن الكروموزومات XX تظهر فيه الأنوثة أما عندما يتوافر له الكروموزومات XY تظهر فيه الذكورة، ويظل الكروموزوم X حاضرا في الأنثى والذكر، مما يسمح بالقول أن الأنوثة عنصر مكون لجميع الثدييات بما فيها البشر.

إن اقتران الأنوثة بالحب، في الفكر الأكبري، يكشف عن سبيل ركب الصفاء لبلوغ الأصل، ويتسع استخدام مفهوم الأصل في علاقته بالفرع، ليشمل العالم الأنطولوجي والكون والإنسان والأشياء، من خلال مفهومي الأصل والفرع تتدخل الأزواج المفاهيمية الأخرى، ومنها الفاعل والمنفعل، المؤثر والمؤثر فيه، الحامل والمحمول، البسيط والمركب، ، الباطن والظاهر، الأول والآخر، وكلها تحيل على الذكورة والأنوثة.

ويشكل حضور الاختلاف اعترافا في علاقتها بالآخر، وتناولا للصلة بين الذكورة والأنوثة على أساس أنهما وحدة تنطوي على الاختلاف والتعدد، ولحل العلاقة بين الوحدة والتعدد أدرج ابن عربي مقولة المرأة، ولا يمكن فصل الاختلاف والمرأة لا عن الأنوثة ولا عن الحب.

إن طريقة التكتم المعرفي تتعمق أكثر متى تعلق الأمر بالأنوثة والمرأة وسط بنية اجتماعية ومعرفية تحكمها السلطة الذكورية، مما دفع أكثر إلى إخفاء المعنى وراء رمزية الخطاب.

خاتمة

رأينا من خلال ما سبق كيف أن التجربة الصوفية استطاعت أن تؤسس نظرة جديدة للمرأة والأنوثة وأن تضفي إلى حد ما على كينونتها طابعا إيجابيا، بل وأن تعتبرها رمزا من رموز المقدس ومعبرا ضروريا نحو المتعالي، فلقد استطاعت هذه التجربة أن تخترق السياج الدوغمائي الذي أقامته الأرثوذكسية الفقهية حول صورة المرأة وأن تتجاوز الكتابات الشبقية المختزلة لكيانها في البعد البيولوجي وبذلك تمكنت من خلخلة التمثلات الاجتماعية حول المرأة ككيان تسكنه قوى شيطانية والتي رسختها المؤسسة الفقهية والمصنفات الشبقية، فاستطاعت بذلك رسم صورة إيجابية للمرأة مضمونها الافتتان بهذا المخلوق الشاهد على عظمة الله. إلا أن نفوذ العقل الفقهي الموالي للسلطة السياسية على امتداد التاريخ الإسلامي نجح في إقبار هذه التجربة الفريدة وحرمنا من الاطلاع على مكون أساسي من مكونات مورثونا الثقافي والديني إضافة إلى انحسار المغامرة الإبداعية الصوفية غداة اكتسابها طابعا طرقيا يتغذى من سلطة التقليد ويخضع لهيمنة الهاجس السياسي، فابتعدت بذلك عن روح الإبداع والتفكير والتجديد الذي طبع تجربة رائد الصوفية الشيخ ابن عربي، كما أن بعض الأحكام الجاهزة التي سربتها بعض

القراءات الاستشراقية والتي سكنت العديد من الأبحاث في مجال العلوم الإنسانية، ساهمت في تقزيم الخطاب الصوفي وإخضاعه قسرا لخطابات قبلية تحكمت فيها هواجس إيديولوجية أكثر منها مطالب علمية ابستمولوجية.

الهوامش:

1 -Angers Maurice , Initiation à la Méthodologie des Sciences Humaines, Editions Casbah, Alger, 1997, P157.

2- محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، عالم الكتب، القاهرة، 2000

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2-ج3، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).

4- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق : نواف الجراح ، ط1، دار صادر ،بيروت ، .2005

5- نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ط1، دار الساقي، بيروت ، 2009

6- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط1، دار النشر المغربية، 2001، ص430

7- عبد الحميد الصغير، إشكالية الفكر الصوفي في القرنين 18-19، ج1، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، 1994، ص11

8- نفس المرجع ص .11

9- الحديث رواه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما، باب "الإيمان" رقم 37 في البخاري وباب "الإيمان" رقم 57 في صحيح مسلم 10- عبد الحميد الصغير، مرجع سابق، ص30

11- فاروق عبد المعطي، محي الدين ابن العربي: حياته ،مذهبه وزهده، ط1، دار الكتب العلمية،بيروت، 1994 ، ص21.

12-نفس المرجع، ص 22

13- حمادي حميدات، الجمالية في الكشف الصوفي، محي الدين بن عربي نموذجا، مذكرة غير منشورة لنيل شهادة الماجستير، قسم الفلسفة ، جامعة السانيا ، وهران ، السنة الجامعية 94/93 ،ص.41

14- نفس المرجع، ص41

15- نفس المرجع، ص43.

16- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص296

17- أحمد الطريق، الخطاب وخطاب الحقيقة (مبحث في لغة الإشارة الصوفية)، مجلة فكر ونقد، عدد 40، 1999، ص.72

18- نفس المرجع، ص72

19- محمد بالأشهب، التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، مجلة علامات، العدد 10، 1998، ص72

20- نفس المرجع، ص72

21- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ)، ص312

22- محمد بالأشهب: مرجع سابق، ص73.

23- أبي عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة، ط2 ، مكتبة الخانجي، 1969، ص171

24- نفس المرجع، ص172.

25- ابن عربي ، ترجمان الأشواق، ص30

26- ابن عربي، رسائل ابن عربي(رسالة الانتصار)، دار الحياء للتراث العربي، بيروت، ص4

27- ابن عربي – الفتوحات المكية، ج1: دار صادر، بيروت، ص 124

28- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص111

29- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند المتصوفة،ط1، دار الأندلس، 1978، ص140

30- نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص35

31- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص.446

32- ابن عربي الفتوحات المكية، ج3، مرجع سابق، ص140

33- أبو الفرج بن الجوزي،تلبيس إبليس،ط2 ، دار الكتب العلمية، بيروت،1968،ص 31.

34- منصف عبد الحق،مرجع سابق، ص438

35- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص466

36-Abdessamad Dialmy. Féminisme, islamisme et soufisme. Publisud 1997. p234.

37- منصف عبد الحق، مرجع سابق، ص440

38- محمد عبد الحميد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008، ص126

39- نفس المرجع،ص126.