

الاستفهام عن سرّ الأنوثة لدى ابن عربي ما لا يُؤنّت لا يعوّل عليه..!

مفتاح حلاب

أكاديمي وباحث- جامعة جندوبة - تونس

ملخص إجمالي

من ممّا لم يقفز إلى ذاكرته الأندلسيّة الجريحة ذلك البيت الشعريّ لأيقونة التصوّف محي الدين بن عربي الأندلسي (558 - 638هـ) : «إنا إناثٌ لما فينا يولّدُهُ *** فلنحمدِ اللهَ ما في الكونِ من رجلٍ».

هذا البيت يجعلنا نُقرُّ بأنّه لا شيء خارج الأنثى، فهي أصل الكون وسرّه، وكلُّ الطرق تُؤدّي إليها بشكل أو بآخر. وهذا ما يفسّر، ربّما، امتدادها إلى مناطق تفكير شاسعة من الفكر الأكبريّ الذي حوّلها إلى أحد أهمّ المفاهيم الممتلئة بالمعنى (لغة وفلسفة وتصوّفًا)، ولكنّها، في الوقت نفسه، من أكثر المصطلحات خطورة لكثرة فخاها التأويليّة.

لقد كان التراث الأندلسيّ حافلًا بخطاب النساء (شعرًا، ونثرًا، وفلسفة...)، ولذلك رأينا ضرورة تفعيل ذلك الدرس التاريخيّ الإنسانيّ الكبير، واستئنافه أمام ما تعانيه نساؤنا من ضيّم واستبداد ذكوريّ. لذا، لا مفرّ اليوم من استعادة الوصايا الأكبريّة (نسبة إلى محي الدين بن عربي) في ظلّ تحوّل التصوّف إلى وجهة فاضلة لأحرار العالم، هروبًا من جحيم الحداثة وما بعدها، وما آلت إليه العولمة من مادّيّة «فاحشة» أعادت إلى الواجهة ظاهرة استغلال الجسد وتسليع المرأة. والحقّ أنّ هذه الدونيّة لم تأت من فراغ بل كانت إرهاباتها مبثوثة في الفلسفات اليونانيّة الأولى من أفلاطون إلى أرسطو.

لكن العودة اليوم إلى ابن عربي هي أدنى إلى عودة «الدرّ إلى معدنه»، أعني عودة المرأة إلى مكانتها الطبيعيّة إلى قلب الرجل، إلى قلب العالم، أوليس نساؤنا «نساء ونصف». والسؤال الذي لا يحتمل التأجيل هو: كيف تتحقّق نبوءته في عالم يتلذّذ بأحاديث «الموؤودة» في كلّ يوم ؟

* * *

مفردات مفتاحيّة : فلسفة الأنوثة- الأندلس- ابن عربي، العرفان الجندري، نساء ونصف.

تمهيد

نكاد نجزم أنّه ما من عربيٍّ يموت إلّا وفي نفسه شيء من الأندلس، ومن ممّا لا ينفطر قلبه عند سماع أم الأمير أبو عبد الله الصغير، آخر ملوك الأندلس الذي سلّم غرناطة لملك القشتاليين (سنة 1493م)، وهي تقول: «ابك كالنساء مُلكاً لم تدافع عنه كالرجال...». هذا القول يبدو أنّه من الخلايا اللغويّة النائمة والملغمّة، أعني أنّه ذو حدّين، فهو من جهة أولى يكشف عن مدى حرارة القول الأنثويّ عن الهزيمة ووقعه في نفوس الغرناطيّين الجدد الذين هم نحن، ومن جهة أخرى يكشف عن عاقبة الانفراد الذكوريّ بالحكم، وعدم تشريك المرأة في إدارة شؤون الأمّة، رغم أنّ «بعض النساء حكيّمات وحاكمات»، كما يقول ابن رشد.

وينبغي القول أنّ الباحث في الفكر الصوفيّ الأندلسيّ عموماً، والفكر الأكبريّ خصوصاً، تعرّضه أفكار بكر مدهشة وسابقة لأوانها، حيث ندرك أنّ ما حُظيت به الأنثى من تكريم عند ابن عربي لم تحظ به حتّى في حقبة التنوير الغربيّ وما بعده. لقد كان سابقاً لزمانه، ووسعت الأنوثة عنده كلّ ما في الوجود لأنّها أصله، فالوجود كما يراه يتأسّس على مبدئيّ «الخلق والتكاثر»، ومن أدرك مرتبة الطبيعة أدرك مرتبة المرأة. ولنفهم عظمة هذه الفكرة الأكبريّة ينبغي أن ننتظر سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) التي تذكر في كتابها «الجنس الآخر»: «لا تولد المرأة امرأة، وإنّما تصبح كذلك». ومن هنا، يدعو صاحب «الفتوحات المكيّة» إلى تأسيس أركان الوجود بواسطة التأنيث الذي يصبح أثاثاً للكينونة يضيف على المكان قيمة، ويرفع من مكانة الوجود الإنسانيّ.

والحقّ، أنّ ابن عربي كان متحيّزاً بشكل واضح إلى هذه الترتيبات الأنثويّة للوجود، لأنّها في تقديره سرّ الوجود وأصله، وهي في نظره مرآة أنفسنا، أعني ما به تكون ذاتنا والذوات الأخرى ضمن جمال العالم، ويذكر حكيمنا: «أنّ المكان الذي لا يؤنّث لا يعوّل عليه لأنّ تاء التأنيث تضيفي المكان فيتحوّل من مكان إلى مكانة»، وهكذا نستطيع القول أنّ ظهور الحقيقة لا يكتمل إلّا بتجليّ المرأة.

لقد دشّن ابن عربي الفتوحات النقديّة التي أفسحت المجال لانطلاق الشكوك الكبرى عن العقل الإنسانيّ الذي ظلّ، منذ أرسطو، يلهث وراء الحقيقة بطرق عشوائيّة مطلقة. والحال أنّ المعرفة صارت تنبع من نبض وتفاصيل الوجود ومن صميم الإنسان، أعني حدسه. فقد صار القلب مع شيخنا الأكبر باحة للمعرفة، وهو كما يقول في «ترجمان الأشواق»:

«لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة *** فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ.

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةٌ طائفٌ *** وألواحُ توراَةٍ ومصحفُ قرآنٍ»

وهكذا أصبح القلب في الفكر الأكبري مسكن الوجود، أي «البرادغم» (Paradigme) الجديد الذي تتشكّل داخله إحدائيات المعنى ضمن حدود الكينونة والجمال والحب، حيث مثلت المرأة الفتحة التأويلية لمعنى الحبّ الإنسانيّ العريق، الذي يتمدّد ويتقلّص.

قد لا نخطئ إذا اعتبرنا أنّ فيلسوفنا كان سابقاً لعصره وربما فكّر بطريقة تشبه الإنسانية الحديثة أو حتّى ما بعد الحداثة، وقدّم حلولاً قد تكون لنا درساً راهناً مهماً ومفيداً نستعين به في البحث عن منافذ آمنة للخروج من الحرائق الماديّة التي أججتها العولمة داخل عالمنا الذي صار بلا معنى.

ضمن هذه المفارقات (Paradoxes) الأكبرية التي خلخلت النمطيّة الأرسطيّة، نشأ ما يمكن أن نسمّيه «باريسيا» (Parrhesia) العرفان الأكبري الذي يبحث عن بثّ نوع من الأتراكسيا (Ataraxia)، التي تعني توفير الطمأنينة للإنسان. وما يثير الانتباه، هاهنا، أنّ هذا المنوال الفكريّ يشبه إلى حدّ كبير «الكنز المخفي»، فابن عربي لا يمكننا من كلّ شيء، ومن هذا المنطلق تتصاعد الأسئلة الحارقة:

* ما حقيقة الكثافة الأنثويّة في الخطاب الصوفيّ لابن عربي؟ وماهي أبعاده الجماليّة العرفانيّة والفلسفيّة التأويلية والصوفيّة؟

* وماذا بقي اليوم من هذا الدرس الأكبريّ الأنثويّ حتّى نشوب إلى رشدنا ونعود إلى هذه الدرر الروحيّة ونفعلها في مدننا الممتلئة بـ«روائح الذكورة»؟ وكيف نحبي هذه الجندريّة الخجولة ونجعلها منطلقاً لتحرير نساينا لأنّهنّ أصل الوجود وسرّه وجماله؟

* إلى أين أوصلتنا معقوليّات العقل الإنسانيّ الذي فاق كلّ التوقّعات وبلغ درجة الهديان؟
* ما الذي نحتاجه من تلك الوصايا الأكبرية المزلة التي شكّلت تاريخ الأندلس العريق؟ وهل تصدق رؤية ابن عربي زمن الذكاء الاصطناعي؟

* أخيراً، أيّ علاقة ممكنة مع المرأة من غرناطة القديمة إلى غرناطة الجديدة (أوطاننا اليوم)؟

1. كثافة الحضور الأنثويّ في مدوّنة مُحي الدين بن عربي

حينما يكون الحديث عن النساء يقفز إلى واجهة ذاكرتنا الفلسفيّة اسم معلّمهنّ ومحرّهنّ محي الدين بن عربي، الذي ملأ الدنيا وشغل الناس قديماً وحديثاً، ونستطيع الجزم بأنّ كلّ الطرق في فكره تؤدّي إلى المرأة، حيث أصرّ على إقحام «حديث الأنثى» منذ فاتحة كتابه العمدة «الفتوحات المكيّة»^[1]. ولعلّ ما يفسّر حرصه على وضع مسألة المرأة في صدارة الموضوعات الأساسيّة لكتابه

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلميّة، ط1، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، 1999، المجلّد الأوّل، ص15.

الكبير تأكيد على الدور المهم الذي لعبته في حياته الخاصة من جهة أولى، ويعكس كذلك نوعاً من القطيعة الإستمولوجية وتغيّر في براديجم التفكير من جهة ثانية. ولعلّ أوّل ملاحظة يمكن أن نسوقها في هذا الصدد أنّ الفلسفة معه لم تعد تلهث وراء يوتوبيا (حلم) الحقيقة المطلقة، بل أصبحت نشاطاً حثيثاً من أجل فهم الوجود والكشف عن تجلّيات المعنى داخله.

لقد قدّم حكيمنا تصوّرات غير معتادة حول الأنثى وحرّرها من كلّ القيود الميتافيزيقية التي كانت تفرضها النصوص الفلسفية الأولى، أعني الفلسفة الرسمية اليونانية من أفلاطون إلى أرسطو ونسخها العربية المطابقة للأصل. وما يهمّنا من كلّ هذه المعطيات هو أنّ تلك الفلسفات تكاد تُجمع على إعطاء معنى وصورة مخيية للآمال و«مثيرة للدوّار»، بعبارة داريدا (Derrida)، حول المرأة. فقد كاد العقل يغيب عن تصوّرات فلاسفة العقل، لكن لا بدّ من استثناء ابن رشد الذي كان أرسطياً إلى النخاع، ورغم ذلك خالفه في موضوع المرأة، وسجّلنا في متنه بوادر انفراج للأزمة الجندرية.

الخلاصة التي ننتهي إليها، ها هنا، أنّ ابن عربي طرق أبواباً فلسفية كانت موصودة إلى عهد ابن رشد، حيث اقتنص تلك الإشارات والتنبيهات الماثورة في فلسفة أبي الوليد، وركّز حديثه على هذه الموضوعات التي يمكن نعتها بـ«الهوامل» بعبارة التوحيد. كما استطاع أن يخيّط الجراح الجندرية للأنثى، وتجاوز «برودة» العقل الذي أنزله من «ربوة» أرسطو، ورأى ضرورة مراجعة أحوال النفس وتدوير عاهاتها المعنوية، وتفعيل حرقه الحسّ، وركّز نظره على الجانب الحدسي للإنسان، وكأنّ وصيّه بالنساء هي، في واقع الأمر، وصيّه من أجل أن لا تتغافل عن الآمناء، وأن نعتني بأنفسنا العميقة وأصلنا، وإذا كانت المرأة أصل الوجود، في نظره، فينبغي العناية بها.

إنّها دعوة إلى إعادة ترتيب الأولويات الفكرية، واستعادة السؤال عن بعض «المنسيات» الفلسفية من الأنثى. ولهذا كان خطابه حمّالاً أوجّه، حيث تتحوّل الأنثى إلى إيماءات معرفية وأخلاقية ووصايا^[1] حكمية تُشبه إلى حدّ ما وصايا لقمان لابنه.

ما يهمّنا من كلّ هذا، أنّ الموسوعة الأكبرية طافحة بالأنثى، ولذلك سنحاول في هذا الصدد تتبّع آثارها واستجلاء صورها المتعدّدة، ولأجل كلّ هذا ارتأينا إعادة تصنيف هذه الكثافة الأنثوية في فكر محي الدين بن عربي وفق دوائر معرفية.

الأنثى في دائرة الأسرة

تعدّدت صور الأنثى في الخطاب الأكبري، وطغى عليها الجانب الرمزيّ في أغلب ردهات

[1]- ابن عربي، الوصايا، دار الإيمان، ط2، دمشق - سورية، 1988، (الوصية الأولى)، ص 14.

حديثه، غير أننا لا نستطيع غضّ النظر عن تلك الصور الإنسانية، لذلك نعتقد أنه من الأصح لنا البدء من النقطة التي انطلق منها شيخنا الأكبر، حيث رسم طريق التصوّف والعرفان والحلول والتشابك بين الإلهي والإنساني انطلاقاً ممّا يسمّيه هو نفسه "الدورة التكوينية" التي تلتقي فيها الفروع بالأصول، وهذا ربّما، ما يفسّر الحضور القويّ للأثنى في هذه التجربة الصوفيّة المنقطعة النظير في المقامات والأحوال.

لقد مثّلت دائرة الأسرة اليد الأولى لتربية ابن عربي، هذه المرحلة يمكن تسميتها بالتمهيدية، فهي أمّ المراحل وأمّ البدايات، إنّها الكتابة الأولى للتاريخ الخاص. ولذلك حاول الاعتراف بدور النساء في تكوينه وتربيته على أحسن الأحوال، وكان اعترافه بأمّه وأخته وزوجته مدوّياً، وكانت دائرة الأسرة للمكان الأوّل من مراتب الوجود، حيث ينبت المعنى الكونيّ ويورق. ولكي يعبر عن اعتزازه بنسب وحسب أمّه سليله الأنصار، أنشد:

«إني امرؤ من جملة الأنصار *** فإذا مدحتهم مدحتُ نجاري

قاموا بنصر الهاشمي محمد *** المصطفى المختار من مختار

صحبوا النبيّ بنية وعزائم *** فازوا بهنّ حميدة الآثار»^[1].

هذه الأبيات أمانة على «عودة الدرّ إلى معدنه»، أي البحث عن شجرة الانتماء، وكأنيّ به يجعل الأمّ هي أصل الوجود وسرّه و«جذره» الأوّل، فهي بالنسبة إليه نورٌ على نورٍ على نورٍ (كانت اسمها نور).

ورغم عدم ذكر أمّه بشكل كثيف يمكن القول أنّ حديثه عنها كان «ذو شجون»، أعني متشعباً ومتشابكاً وقصوياً (من الأفاصي) وبعيد المدى معنوياً. لقد كان بمثابة حديث الاعتراف بالجميل (Reconnaissance) وتعميقه، حيث يكشف تتبّعه لنسب أمّه عن البعد الرمزيّ الجينيّ للمحبّة الصادقة. وممّا يثير الانتباه، حقّاً، أنّ اعترافه بفضلها لم يكن من فراغ بل كان لرأب الصدع الذي تركه في نفسه رفض أبيه السير في طريق التصوّف. فهي كانت تدفعه إلى المضيّ قدماً في ذلك الطريق المحفوف بالمخاطر، طريق النبوة والصالحين، ولم تكن تلك الأمّ الاستثنائية تجد غضاضة في نضج تربية «فاطمة بنت المثنّى»، وهي أولى شيخات حكيمنا، وكانت حريصة على التساهل في تربيته، ومن الطرائف التي ذكرها أنّ هذه الشبّخة كانت تذكّره في كلّ مرّة: «أنا أمك الروحانية ونور أمك الترابية»^[2]. ورغم ذلك لم يصدر عن أمّه «الترابية» أيّ ترفع أو أيّ شكل من أشكال الحميّة، وكأنّه يشيد بحسن قبول الأمّ وقدرتها على بثّ تلك الخصال لفروعها، ويعتبرها المعين الإلهيّ الأوّل لكلّ البشر. وقد اعترف ابن عربي بحسن معاملة أمّه له، وفي ذلك يقول على لسان شيخته

[1]- محمد الطائي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، د. ط، بيروت، 1991، ص 321 (بتصرف).

[2]- لمزيد التفاصيل، بالإمكان الاطلاع على، محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 3، ص 521.

الأندلسيّة القرطبيّة: «يا نور هذا ولدي فهو أبوك فبرّيه ولا تعصيه، فلا تجد في نفسها فضاضة ممّا تسمع وكانت تتلقّاه بقبول حسن»^[1].

الخلاصة التي تنتهي إليها، ها هنا، أنّ الأنثى التي يبنى عليها الصوفيُّ آمال رحلته وسلوكه تبدأ من أنثاء الأولى التي هي أمّه ثمّ أمّه ولا غير أمّه، وفي هذا الاتجاه تستحضر ذاكرتنا ذلك الشعار الكبير الذي رفعه سقراط في معبد دالف: «لم أطمئن قطّ إلّا وأنا في حجر أمي...»^[2]، وفي موقع آخر يذكر أفلاطون (Platon) أن تلك المحبّة: «هي ما غلّف به نفسه، مثله مثل سيلتون منحوت»^[3].

هذه الأنثى الأولى (الأم) هي أصل الأتراكسيا (الطمأنينة) في هذا الكون، ومن هنا، تتحوّل هذه الصورة الأنثويّة إلى مصعد يرتقي من خلاله الإنسان إلى العلوّ حيث المفاز والبحوحة الكبرى.

لذا، يجدر القول أنّ حديث ابن عربي لم يكن مجرد حديث عموميّ عن الأنثى، بل كان ينبع من صفاء الروابط الروحيّة التي تربطه بأمّه التي لم يفارقها أبداً إلى أن نبت الربيع على دمنتها، أعني إلى أن فارقت الحياة. لقد رافقته في كلّ زياراته الروحيّة وكأنّها طمأنينته المترحّلة^[4].

ومن الصورة الأنثويّة الأخرى في دائرة الأسرة في الفكر الأكبريّ نجد الأخت، حيث كان حديث شيخنا عن أخته أثناء رحلته من الأندلس إلى فاس - مدينة الفلاسفة التي قصدها من قبله ابن رشد - وكان حديثه عنهما أثناء حديثه مع شيخه «صالح العدوى»، الذي أوصاه بهما إحساناً، فهما صلة من «الشجن الأوّل» أي الرّحم الأموميّ، ولذلك حمّله مسؤوليّتهما الأخلاقيّة، فالدين أوصى بالأهل خيراً^[5]، ولاسيّما النساء منهم، ولقد كان ابن عربي على اطلاع كبير على سنّة النبيّ الكريم صلى الله عليه وسلم، متمثلاً مستوعباً لكلّ ما من وصايا حول النساء، خصوصاً خطبة الوداع التي حظيت فيها المرأة بالنصيب الأوفر.

قد لا نُخطئ إذا قلنا بأنّ الفكر الأكبريّ تشكّل وفق قاعدتين نبويّتين أساسيتين. فهو يشير في كتابه «الفتوحات المكيّة» و«فصوص الحكم»^[6] إلى أنّ محبّة النساء محبّة إلهيّة أسوة بحديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «حُبّ إليّ من دياكم النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة»^[7].

[1]- ابن عربي، الوصايا، مصدر سابق، الوصيّة الأولى، ص 14.

[2]- أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمد، منتدى الإسكندريّة، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، محاورات مأدبة.

[3]- Platon, GRAS TMAHL, Rudolf Kassner, Release Date: March 23, 2008, German, d216.

[4]- عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن محي الدين بن عربي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2003، ص 10.

[5]- القرآن الكريم، طه، الآية 132.

[6]- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، د.ت.

[7]- النسائي، السنن الكبرى، مؤسّسة الرسالة، ط1، بيروت، 2001، الحديث 3939، من حديث أنس بن مالك، وعد كذلك إلى محي الدين بن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمديّة، ضبطها وصحّحها وعلّق عليها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1971، ص 22.

والجدير بالملاحظة أنَّ قراءة ابن عربي لهذا الحديث لم تكن سطحيَّة، أعني أنَّه تناول الأسباب البعيدة لتقديم وتأخير المكوّنات الأساسيّة للحديث أعني «النساء» و«الطيب» و«الصلاة»، ويذهب إلى أنَّ تقديم النساء على قرّة العين «الصلاة» وكذلك «الطيب» علامة على الحظوة والمكانة الرفيعة للأثني. وللبرهنة على هذا التمييز خصّص الفصل الأخير من كتابه «فصوص الحكم»، لشرح «الحكمة الفردية في كلمة محمدية»، ودرس السرّ المكنون ومقاييس تفضيل الأثني على الذكر في الرتبة، وأنَّ هذا الشرف الذي حظيت به ربانيّ.

كلُّ هذه المعاني تصدق على ما تبقى في دائرة الأسرة، حيث تتجلّى صورة المرأة الخليفة أو الزوجة فيذكر ابن عربي أشهرهنَّ وأحبَّهنَّ إليه، وهي مريم التي ساهمت في شحن هممه الروحية وساعدته على المضيّ قدماً في طريق الرؤيا التي منَّ الله عليها بها، حيث كانت كما يذكر شيخنا من الورعات الولجات لعالم العرفان والرؤيا، فهي من المتوكّلات الصالحات، يقول: «... فقال لها هل تقصدين الطريق؟ فقالت أي والله أقصد الطريق لكن لا أدري بماذا؟ فقال لها بخمسة أمور وهي: التوكّل واليقين والصبر والصدق، فعرضت رؤياها عليّ فقلت لها: هذا مذهب القوم»^[1].

كلُّ هذه الصفات والفضائل جعلت مريم عالية المقام عند زوجها ابن عربي، وربما لو أردنا اختزال كلِّ هذه التفاصيل التي جعلتها امرأة صالحة، وخير سند لزوجها، ودافعاً له على المكاشفة والحلول، فهي كنز الوجودي، والزهرة التي تكشف عن جمال الكون، يقول صاحب «الفتوحات المكيّة»: «إنَّ الله يعلمهنَّ زهرة حيث كنَّ، فإذا كنَّ في الدنيا كنَّ زهرة الحياة الدنيا فوق النعيم بهنَّ حيث كنَّ»^[2].

صورة المرأة الشيخة والإمامة في فكر ابن عربي

وفي دائرة الأسرة أيضاً، يعترف ابن عربي بفضل شيخاته عليه، ويشني عليهنَّ، فقد ذكر شيخته فاطمة بنت المثنى. في أكثر من مناسبة^[3]. هذه الشيخة كانت بمثابة «الأمّ الإلهية»، ومعينه الذي ينهل منه الكرامات والمباشرة وتدابير الحلول، وما جمعها به هو الخيط السريّ العرفانيّ. حتى أنَّه وصفها بالنورانية لشدة الضياء والنور في مرآة وجهها، وهذه علامات النعم والجمال الإلهي، وكانت هي تبادل المشاعر نفسها، وتؤثره على كلِّ أترابه الذين يرافقونه في خدمتها. وهو استخلص من دروسها الصوفية صفاء الحب الذي لا مجال للتدلّل فيه، فهو مقرون بالسعادة، ومن يحبُّ الله عليه أن يكون سعيداً.

[1]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 1، ص 420.

[2]- نفسه، ج 7، ص 184.

[3]- ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربيّة للعلوم ناشرون، ط 1، الجزائر، 2010.

لقد انتفع ابن عربي بغزارة علم شيخته فاطمة، وهو ما جعله يجاهر في أكثر من موقع بأنّه صناعة نسويّة، أعني أنّ ولادته المعنويّة كانت من رحم هذه العجوز الصالحة، التي كانت بمثابة "الشجرة الطيّبة" الثابتة، وكان هو أحد أهمّ فروعها الجميلة. حتى أنّه رأى فيها مواصفات الخليفة الإلهي في الأرض، ولذا صرّح بالقول: «تصبح المرأة فيما لو أصبحت قطباً خليفة هي صاحبة الوقت وسيّدة الزمان، خليفة الله في أرضه»^[1].

ومن بين شيخاته الأخريات يذكر ابن عربي «زينب القليعة» التي رافقته في رحلته إلى القدس والحجاز، وتعلّم عنها بعض الكرامات كالذكر والسكينة والذوبان الجسديّ في المعشوق الذي هو أصل الموجودات أعني الله، ورأى أنّ من حقّ المرأة تولّي مسألة الإمامة من قضاء وولاية عامّة (الحكم مثلاً)، ولكن تبقى الولاية الصوفيّة هي الأهمّ بالنسبة إليه، وهذا ما أوضحه في رسالته المستوفز^[2].

فضلاً عن هذا، كان حكيمنا معجباً بمريداته (تلميذاته)، وحريصاً عليهنّ بأن يكنّ مريدات مطيعات، وعبر في أكثر من مرّة عن اعتزازه وحبّه لهذه الفئة من الإناث، فأنشد:

«ليست جارية من يدنا *** خرقة نالت بها عين الكمال

خرقة دينيّة علويّة *** ألحقتها بمقامات الرجال»^[3]

تكشف هذه الدائرة الأنثويّة عن أهميّة الدرس الصوفيّ في تهذيب أخلاق المريد، وأنّ المشيخة الأنثويّة لها انعكاسات مهمّة على الأجيال التي تليها. فابن عربي تعلّم على يد شيخات مبررات في العلم والعبادات والتصوّف، وهذا ما انعكس على طباعه التعليميّة، فلم تكن عصاه غليظة أو حادة بل كان شيخاً عالي الأخلاق والمقام، ورفيع العلم، وقد شهد شاهد من مريديه على ذلك، وهي المريدة «فاطمة» التي نظم فيها مدحاً وذكرها في بعض قصائده الهوامل^[4].

والحقيقة أنّ الشيخ الأكبر لم يكن مجرد شيخ عابر للسبيل في حياة مريداته، بل كان ذا وقع مخصوص وأكثر من شيخ، إنّه الأب الإلهي الذي راهن على الأنثى «مراهنه لم تبق على أيّ مدّخر»^[5]، وفق تعبير الفيلسوف التونسي محمد محجوب.

وحريّ بنا أن نعرف بأنّ استعمال الأنثى في الخطاب الأكبريّ استعمال ذو حدّين، أعني أنّه

[1]- لمزيد التفصيل، عُد إلى مقال سعاد الحكيم، «المرأة ابنة وأنتى، قراءة في نصّ ابن عربي، مجلّة التراث العربي، عدد 80، دمشق، 2000، ص 39.

[2]- ابن عربي، رسائل التعريب (القطب والنقاء وعقلة المستوفز)، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2001، باب الكمال الإنساني.

[3]- محي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد بسجدار، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، د.ت، ص 65.

[4]- نفسه، ص 53.

[5]- محمد محجوب، قدرتي الذي اخترت، حروق القيروان، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2023، ج 2، الفصل 11، ص 212.

يكشف عن المنزلة الإنسانية لشيخنا، وفي الوقت نفسه قد يكون استعمال الأنثى علامة قاطعة على تغيير آليات البحث عن المعنى من العقل، إلى القلب والوجدان، وما الأنثى إلا تجلياً من تجليات المعقولات الذوقية الجمالية.

وما بقي إلا أن نتساءل عن آخر دوائر الحضور الأنثوي في الخطاب الأكبري.

المرأة الحبيبة في الفكر الأكبري أو دائرة العشق الإلهي

لعلّ من الأسئلة التي لا تزال أصداؤها في أروقة التفكير الفلسفي الصوفي: هل إنَّ عشق ابن عربي للنساء كان على طريقة شعراء الجاهلية، أم أنَّ لذلك العشق تقاسيم أخرى قلَّ نظيرها؟

بعدما كشف ابن عربي عن الصور المتنوعة للمرأة من داخل دائرتي الأسرة والمشیخة، يأتي الدور للحديث عن حياته الخاصة وقصة عشقه لبنت أستاذة. فخلال رحلته إلى مكة في عمر ناهز الأربعين التقى بعلامة الحديث «الشيخ زاهر الدين بن رستم الكيلاني» (حوالي سنة 598هـ). ولحسن حظّه أنَّ شيخه هذا، الذي علّمه «سنن الترمذي»، كانت له بنت بكر تُكنّى بـ«قرة العين» واسمها الحقيقي «النظام».

ويحكي ابن عربي بعض التفاصيل المهمة عن لقائه بهذه الأنثى صدفة عندما كان يؤدي طوافه بالكعبة. فهي لم تكن مجرد أنثى عادية، بل قلبت حياته رأساً على عقب، ونجحت في قلب نظام التفكير الأكبري الذي كان لمدة ثماني عشرة سنة من أشد خلق الله كرهاً للنساء والجماع^[1].

لقد كان لقاءه بهذه الأنثى الاستثنائية طوفاناً من المشاعر والمودة، وكأننا به قد تطفن إلى «شجنة» الوصل الوجود وهي المرأة، وأدرك أنها سرُّ العالم وكنزه. وهو ينقل تفاصيل البناء العرفاني للعشق الصوفي الذي ينطلق من النقطة الصفريّة، أعني من الملامسة الجسدية ويتوقّل^[2] (التدرج) شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ المراتب الروحية مع الفائزين والعشاق الورعين. وللبرهنة على ذلك يلجأ في كتابه «ذخائر الأعلاق»^[3] إلى تفصيل تلك الحادثة فيذكر أنّه عندما كان يدندن شعراً في ليلة من الليالي وهو يطوف بالكعبة، يقول: «فلم أشعر إلاّ بقربه بين كتفي بكفّ ألين من الخزّ، فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم، لم أر أحسن منها وجهاً، ولا أعذب منطقاً، ولا أرقّ حاشية (...) قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة»^[4].

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الباب الثالث والستين وأربعمئة (463).

[2]- ولمزيد التفاصيل حول مفهوم «التوقّل» عند العرب بالإمكان العودة إلى ما كتبه :
الإبستمولوجي التونسي الواعد محمد بن ساسي، شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، نيرفانا، ط1، تونس، 2024، ص 377.

[3]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق)، علّق عليه عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1971، المقدمة.

[4]- نفسه، المقدمة.

ومن خلال تتبع هذه القصّة وعمقها ودلالاتها الرمزية ندرك أنّ حبّ الأنثى في نظر الشيخ الأكبر لم يكن على الطريقة العذريّة كما هو الحال عند شعراء الجاهليّة ومن نسج على منوالهم، بل هو نوع من الإرث النبويّ والتجليّ الإلهيّ، حيث عمد إلى الاقتداء بالمنهج السنّي والعمل بالوصايا المحمديّة، من ذلك تلك الوصيّة الخالدة من خطبة الوداع: «استوصوا بالنساء خيراً فإنهنّ عندكم عوان»^[1].

فالمحبّة الصوفيّة وسيلة للتقرّب من الله ومعرفة أسرار الخلق والوجود. وهي أصل الكون وسبب من أسباب ديمومته، ولذلك فإنّ محبّة الرسول (ص) من علامات تجلّي الصلحة الإلهيّة، لأنّه أوصى بالنساء خيراً.

ربّما ذلك ما دفع ابن عربي في الفصل الأخير من «فصوص الحكم» إلى عنوانته بـ«فص حكمة فرديّة في كلمة محمديّة»، وأشار إلى مسألة كنّا حلّلناها في المباحث السابقة وهي حديث النبيّ صلى الله عليه وسلم عندما قدّم النساء على الطيب والصلاة.

ونعتقد أنّ ذلك التقديم له صلة متينة بالمحبّة الإلهيّة لأنّ محبّة النبيّ للنسل من قبيل المحبّة الإلهيّة الدنيّة، فالله يعلم ما في القلب ويبتّ فيه من محبّته الفطريّة، فحبّ الرسول صلى الله عليه وسلم للنساء لم يكن شهوانيّاً (عذريّاً)، بل كان ربانيّاً لأنّهنّ شهود الحقيقة الكونيّة، أعني صورة من صور الحقّ، فالمرأة بحسنها وجمالها آية من آيات الجمال الإلهيّ، وتكون المخلوقات على قدر تقديره للمقادير، يقول ابن عربي: «وإنّما حبّ النساء إليه لكمال شهود الحقّ فيهنّ إذ لا يُشاهد الحقّ تعالى مجرّد الهواء أبداً فإنّ الله تعالى بالذات غنيّ عن العالمين»^[2].

ورغم انتماء ابن عربي إلى المدرسة المحمديّة، وهذا لا جدال فيه، فإنّ حديثه عن الحبّ يكاد لا يخلو من نفس فلسفيّ أفلاطونيّ، حيث نلاحظ أنّه في كثير من الأحيان، يقرن بين حبّ الرجل والمرأة وعودة الأشياء إلى أصله، وهو بصورة أخرى الحنين والشوق المستمرّ إلى الأوطان. وما الوطن، أعزّك الله، سوى منبت الإنسان، فالمرأة تحنّ وتلين إلى الرجل لأنّه أصلها وحسبها ونسبها، كما أنّ الرجل يتلهّف إلى الأنثى لأنّها من مُشتقّاته الروحيّة والجسديّة، وفي هذا السياق يذكر حكيمنا: «ما وقع الحبّ إلّا لمن تكون عنه، وقد كان حبّه لمن تكون منه وهذا هو الحقّ»^[3].

فالإنسان صورة من روح الله الذي نفخ فيه، وكلّ روح تحنّ إلى روحها الأصليّة والأصيلة، ومن ثمّ فالحبّ دين الله على الأرض، ولذلك كان هدف كلّ إنسان بلوغ الكمال والحلول مع الله.

[1]- الألباني، صحيح ابن ماجة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، د.ت، حديث رقم 1513.

[2]- ابن عربي، تنبيهات على الحقيقة المحمديّة، مصدر سابق، ص 23 (بتصرّف).

[3]- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 217.

أمّا عن سرّ تفضيل مصطلح النساء على لفظ امرأة في الأحاديث النبويّة، فيذكر ابن عربي أنّه مشتقٌّ من فعل نسا الذي يفيد نوعاً من التراتبيّة، أعني تأخير المرأة على الرجل في الأسبقيّة الوجوديّة، ولكن هي أعلى منه في المقام لأنّها كائن انفعاليّ. ولذلك نستطيع القول أنّه جعل من الأنثى مدخلاً لتأسيس النزعة الحيويّة (vitalisme Le) بوساطة الأساليب الصوفيّة المنعشة لفكرة الحياة والوجود والحبّ.

لقد كان حبّه «جذموريّاً» (Rhizome)، أعني ذلك الحبّ الذي يبحث عن أصله، الحبّ الذي يتسلّل إلى عمق الوجود وسرّه عبر فتحة الأنوثة العميقة. كلُّ أنثى هي مشروع حبّ عميق ولا يخرج إلى الوجود ويكشف جماله إلّا إذا وجد من أصله أعني الرجل.

فكلّ البشر هم «جذامير» مترابطة ومتداخلة بشكل رهيب ولكنها غير ظاهرة، وهذا ما يُسمّى العيش بطريقة تكافليّة، أعني أنّ كلّ الأشياء تحنُّ إلى بعضها البعض، وتسعى بكلّ الطرق للاتصال والتجانس. ولذلك حرص ابن عربي على رأب الصدع ضمن العلاقات الجندريّة، وتجاوز بعض العقد الفقهيّة التي طالما جعلت الأنثى «عورة» من عورات الوجود.

ويجب التنبيه إلى أهميّة هذا التعدّد الأنثويّ الأكبريّ، فقد اعتبر شيخنا أنّ كسر قلب الأنثى هو تجذيف مستتر ولو كان ذلك على حسن نيّة، وفي ذلك قال: «ولو لم يكن في شرف التأنيث إلّا إطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبراً لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر، وقد نهانا الشارع أن نتفكّر في ذات الله»^[1].

لأجل ذلك رأى أنّ الحبّ الإلهيّ للنساء علامة من علامات الورع والمعرفة وتملّك الميراث النبويّ والحبّ الإلهيّ، لأنّ الأنثى هي «مرآة» تعكس صورة الذات العارفة بذاتها وبالأخر المقابل للذات، أعني الرجل^[2].

من هنا نجد ابن عربي يفاخر بحبّه لمعشوقته «نظام» (قرّة العين) معتبراً أنّ العاشق الإلهيّ ينطلق من الصفريّة الوجدانيّة، أعني أنّه في أوّل الأمر يكون عاشقاً ترايبياً (الحبّ الترايبّي)، فهو يستعين بالحبّ الشعبيّ الذي جرّبه الناس، ويستعين بالصور الحسيّة لتوضيح الغيب وصور العشق الإلهيّ، ولذلك تكفّل بشرح ديوانه «ترجمان الأشواق» في كتاب مستقلّ «ذخائر الأعلاق» ليوضح تلك الصور الحسيّة والجسديّة التي خصّ بها حبيبته «نظام»، حتّى لا يفهم حبّه بالمعنى العذريّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 5، ص 131.

[2]- نفسه، ج 2، ص 190.

السطحيّ لأنّ الحبّ رفعة^[1]، فالله وصف نفسه بـ«الودود»، وعليه لا ينبغي تزييله: «الحبّ خلود الهوى إلى القلب وصفاهه عن كدرات العوارض، فلا غرض لمحّب، ولا إرادة مع محبوبه فإذا خلص الهوى سبيل دون سائر السبل، وتخلّص له وصفا من كدورات الشركاء في السبل، سميا حبّا لصفاته وخلوصه ومنه سُمّي الحبّ»^[2].

ما يهّمنا من كلّ هذا أنّ حبّ النساء في الفكر الأكبريّ قد أخذ منحى صوفيّاً روحياً وفكريّاً آخر، وصار القلب نبض العالم، أعني منبع الحب والجمال بواسطة الأنثى التي أخذت صوراً مختلفة ومتنوّعة طغت عليها الرمزيّة السّمة المميّزة للفكر الصوفيّ، واستطاع فيلسوفنا أن يؤثّر الوجود الإنسانيّ بالأنثى التي وسعت كلّ شيء.

وما بقي إلّا أن نتساءل: فيم تتمثّل أبعاد خطاب الأنوثة في الفكر الأكبريّ؟

2. أبعاد خطاب الأنوثة في الفكر الأكبريّ

البعد الجماليّ العرفانيّ:

لعلّ أوّل ملاحظة يمكن أن تسوقها في هذا الصدد هي أنّ خطاب الأنوثة عند ابن عربي هو خطاب تمرّد على كلّ نماذج الخطابات الفلسفيّة الميتافيزيقيّة، وتأسيس لمنوال فكريّ بأدوات تفكر جديدة، فكانت كتابته الصوفيّة بمثابة الكتابة المجهريّة المتفرّدة كشفت عن المنعرج اللّغويّ الصوفيّ الذي يتمّ بواسطة حفظ المعاني العارية وادّخارها ضمن أحشاء الخيال بواسطة الرمز. فاللّغة الصوفيّة لغة أحشائيّة، أعني أنّها لا تفصح عن دالاتها من أوّل وهلة. إنّها تخال وتراوغ وتُخادع وتُمانع ولا تُلقّي بأخبار الحقّ واليقين على قارعة العقل، بل تُخزّن إكسير معانيها في مضغة القلب، الذي هو خزّان الحبّ والجمال، حيث تتفاعل داخله كلّ الممكنات المستحيلة، ويتبلور، ها هنا، التجلّي كأخطر التمارين الروحيّة لأنّ جمال الموجودات علامة من علامات جمال الله، الذي هو أشرف الجمالات على الإطلاق. فالجمال لا يتجلّى إلّا في الجميل، وإذا كانت الأنثى تنفرد لوحدها بالجمال الحسيّ فينبغي، في نظر ابن عربي، أن يتّخذها العارف الورع سلماً أو فتحة أو شحنة يترقّى بواسطتها إلى الصورة الجماليّة الإلهيّة المطلقة، «فالله جميل يحبّ الجمال»، لذلك ينبغي لنا ألاّ ننظر إلى الجمال بمعزل عن المطلق الإلهيّ الغيبيّ. ويقتضي ذلك وصل الحبّ الأرضيّ بالحبّ الإلهيّ، فالشعور الحسيّ بالحبّ والجمال ليس في كلّ الأحوال ببعيد عن جمال

[1]- الجدير بالذكر أنّ ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» استعار من الغزل العذري رمزيّة صوره الممتلئة بالعفة والصفاء، ولمزيد التفاصيل بالإمكان الاطّلاع على ما كتبه: محمد عباسيّة، نشأة الشعر الديني عند العرب وأثره على الآداب الأوروبيّة (مقال)، مجلّة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، عدد 1، 2004، ص4.

[2]- محي الدين ابن عربي، لوازم الحبّ الإلهيّ، تحقيق وتعليق موفّق الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق - سوريا، 1998، ص41.

الكون وعظمة الخلق والوجود، ولهذا نرى ابن عربي كثيراً ما يوصي بالربط بين مسألتَي الكشف والتجليّ ومسألتَي الحبّ والجمال، حيث نظفر في "ديوان ترجمان الأشواق" بأهمية التجليّ الجماليّ والكشف القلبيّ ضمن مسألة الحبّ الإلهيّ.

ولا ريب في أنّ الإنسان الورع العابد العاكف هو إنسان مندفع باستمرار نحو الكمال لأنّه تمكّن من تذوّق الجمال الإلهيّ المتجليّ في الكون، ولا بدّ من التوضيح أنّ الله هو الغاية القصويّة لذلك التجليّ، ومن هنا فإنّ استعداد الغيب لتلقّي الأنوار الإلهيّة يختلف باختلاف درجات الإيمان والسلامة والرياضة الروحيّة.

ولكن قبل الخوض في البعد الذوقيّ الجماليّ وإقحام الأنثى في «الدورة التكوينيّة» للخلق، لابدّ من توضيح مسألة مهمّة هي قيمة الرمز في المتن الصوفيّ. فلغة الصوفيّ مثقّلة وملغمّة بالمعاني الباطنيّة المطمورة في استثناءات جسد المفاهيم، هذه اللّغة لا تقول ما تقول عندما تقول، وابن عربي نفسه يشهد بذلك حيث يقول:

«منازل الكون في الوجود***منازل كلّها رموز».

منازل العقول فيها***ودلائل كلّها تجوز»^[1].

والجدير بالملاحظة هو أنّ الكتابة الصوفيّة تُظهر ما لا تبطن، فنحن أمام طلاسّم من الكلام الرمزيّ والحِمْم العرفانيّة التي أجّجت ألسنة اللّغة، هو ما أدّى إلى اندلاع حرائق التأويل ضمن «مزارع» للخطاب الأنثويّ.

وحَتّى نتمكّن من إقحام هذا الجحيم اللّغويّ، وننجو بجلودنا من الحِمْم الملقاة في مداخل الخطاب الصوفيّ، علينا التسلّل إلى عمق الأنثى، ولكن والحقّ يُقال، لن يكون ذلك متاحاً لكلّ من هبّ ودبّ، بل هو مُتاح فقط للذين يستطيعون فتح خزائن ومستودعات اللغة الأكبريّة ومعرفة كلمات العبور بوساطة «مصباحها السحريّ» اللّغويّ، كلّ ذلك من أجل التأسيس للتعاقد الداخليّ. ونعتقد أنّه لا سبيل إلى ذلك إلّا بقراءة الرموز وتمثّلها، وكم كان ابن عربي محقّقاً عندما صرّح: «الرمز هو الكلام الذي يُعطي ظاهره ما لم يقصد باطنه»^[2].

والواقع أنّ الرمز في المتن الأكبريّ يُحيل على أمر مغيب أو باطنيّ، يقتضي استعمال التأويل، الذي هو، في واقع الأمر، نوع من المجاز الذي يصل بين العالمين الإنسانيّ والإلهيّ. إنّه القدرة على التدرّج والترقيّ، ويشرح ابن عربي هذا الأمر فيقول: «... إذا ارتفعت الهمم نحو مقصودها،

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 1، ص 265.

[2]- نفسه، ج 3، 120.

أقيمت في الفنا عن الفنا، فاتّصلت بالحياة التي لا تنقد ولا يخفيها صد^[1].

على العموم نستطيع القول، هاهنا، أنّ اللغة الأكبرية المتجسّدة في كلّ المسائل الذي أقحم فيها الأنثى تتميّز بانسياب معنوي يتأرجح بين الظاهر والباطن. وهذا لعمرى، يقتضي تفعيل التأويل لفهم ذلك الوجود المتجسّد في أشكال رمزيّة، ثمّ تحويلها إلى صور خياليّة قادرة على تمثّل المعنى الحقيقي للوجود، حيث الجمال في أبهى حلله.

الخلاصة التي ننتهي إليها هي أنّ اللغة في الفكر الأكبري بمختلف صورها واستعاراتها الأنثويّة (النظام، بلقيس، الدرة البيضاء...) تمثّل «مسكن الوجود»، وفق تعبير هايدغر (M. Heidegger)، أمّا الأنثى فهي أصله وسرّه الذي لا ينضب بالجمال والحبّ والإبداع والحياة. هذا السرّ يتجلّى بوساطة الرؤيا، التي تتشكّل عن طريق حدث عرفانيّ لطيف هو «النكاح الكوني» الذي يخلّص الإنسان من مستنقع اللذة الذاتية (الجنسيّة) ويدفع به نحو «حدائق» الأبدية، أوليست الأنثى «زهرة» كما شبّهها ابن عربي؟

يحدّثنا شيخنا الأكبر عن ذلك النكاح، فيقول :

«... كلّ نكاح وازدواج هو مقصود لأرباب الحجاج»^[2].

فالأنثى في الخطاب الأكبري إيماء للتوالد الجماليّ، أعني الجمال الروحيّ المتجدّد باستمراره. هذا التجدّد يكشف عن حراك كونيّ ساري المفعول من أجل أن يرتقي السالك نحو أمنيّاته الكشفية الإلهيّة بوساطة الخيال ثمّ المشاهدة والحلول.

ونشير إلى أنّ ابن عربي عمد إلى تكثيف الإشارات والاستعارات والرموز، خصوصاً في أشعاره الصوفيّة التي وردت في ديوانه «ترجمان الأشواق»، حيث جنح إلى تنويع إشارات الأنثويّة بين الدلالات الحسيّة والنفسيّة والطبيعيّة، فيسمّي الأنثى (بلقيس والغادة والدمى والخدور والغزال والكواكب...)، كلّ هذه الصور الجماليّة سخّرّها لوصف حبيبته «نظام» (قرّة عين) في مرحلة أولى، ثمّ تحويل جمالها إلى جمال روحيّ إلهيّ، حيث الجمال اللدنيّ المطلق الكامل، إنّ نور السماوات والأرض الله الجميل الذي يحبّ الجمال فأودعه في كائناته، فتجلّى في صورة الأنثى، فكان جمالها مندفعاً نحو السموّ بوساطة الخيال.

والحقّ، ينبغي الاستئناس بالتأويل لفهم هذه المسائل الفلسفيّة الاستطيقية الملغزة، ففيم يتمثّل؟

[1]- ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاف : شرح ترجمان الأشواق، تحقيق سحبان مروّة، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2006، ص 52.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 3، ص 330.

البعد الفلسفي التأويلي للأثنى في الخطاب الأكبري

لابدّ من الاعتراف بأنّ تناول ابن عربي لمسألة الأثنى يعكس بُعداً استشرافياً ومعرفياً، حيث عمد إلى استعمال مبدأ التناقض الطبيعيّ بين الذكر والأثنى فـ”ليس الذكر كالأثنى“. والحقّ أنّ هذا الاستعمال يكشف عن طرافة الفكر الأكبريّ وقدرته على توظيف البرهان بالخلف لمعرفة قيمة الأشياء. ورأى أنّه لا يمكننا التفتّن إلى أهميّة الذكورة إلّا عندما ندرك أهميّة الأثنى، لأنّها هي أصل كلّ شيء في الوجود، فإذا كان هو أصلها الأرضي، فهي حسبها ونسبها الروحيّ السماويّ الأصليّ والأصيل. فابن عربي يمنح الأثنى العلامة الأنطولوجيّة الكاملة، على اعتبار أنّ ”الرحم“ خصلة من خصال الأثنى، والرحم هو صلة واصله إلى الخالق كذلك. ولذلك أوصى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بوصل الأرحام، لأنّ الرحم رابطة إلهيّة سارية في خضمّ الوجود، وبوساطة هذه ”الشحنة“ تتشابك الأصول والفروع.

فالمرأة يجعلها ابن عربي في منزلة بين المنزلتين، أعني منزلة الطبيعة من الأمر الإلهيّ في محلّ أوّل لأنّ الأثنى هي مصدر التكاثر الإنسانيّ، وفي محلّ ثانٍ تُسخر هذه الطبيعة للأمر الإلهيّ، ونشير إلى أنّ هذه الدقّة التأويليّة في علاقة الإنسان بالطبيعة ظلّت ملفوظة في السباقات الفلسفيّة إلى حدود سبينوزا (Spinoza)^[1].

من هنا، فإنّ أساس الأبعاد الفلسفيّة للأثنى في الفكر الأكبريّ تتجلّى بالأساس من خلال البعد الوجوديّ، حيث عمّم التأنيث وجعله العلامة الكاملة لمعاني الطبيعة، ووصل به الأمر إلى حدّ الدعوة لمبارحة الأماكن الخالية من الإناث. فقد صرّح في «رسالة الذي لا يعولّ عليه»: «المكان إذا لم يؤنّث لا يعولّ عليه»^[2].

فالتأنيث هو الطريق للحلول في الحضرة الإلهيّة، وفي هذا الموضوع تقول الباحثة الواعدة في الفكر الأكبريّ نزيهة برّاضة: «يحظى التأنيث في اللّغة بزيادة حروف عدد الكلمات، يراها الحاتميّ توازي الدرجة التي أُعطيت للرجل على مستوى الظاهر، كما تنطوي اللّغة على إحياءات ترمز إلى المرتبة الفعلية للمرأة، ومن ضمنها اشتراك الذات الإلهيّة كأعلى مراتب الوجود»^[3].

بذلك نستطيع القول أنّ ابن عربي سعي بكلّ الطرق للبرهنة عقليّاً على وحدة النفس البشريّة، وتجاوز التمايز بين الذكر والأثنى، الذي رسّخه التقليد الميتافيزيقيّ للفلسفة اليونانيّة القديمة القائمة على نوع من النظرة الدونيّة للمرأة. كما نفى شيخنا بعض الروايات الأسطوريّة الشائعة في الثقافة

[1]- Brochard, Le Dieu de Spinoza, in « Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, PUF, Paris, 1950, Tome II, Fascicule, I, p127.

[2]- ابن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة الذي لا يعولّ عليه، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، د.ت، ص49.

[3]- نزهة برّاضة، الأنوثة في الفكر ابن عربي، مرجع سابق، ص150.

المحليّة الإسلاميّة، مفادها أنّ المرأة «خُلقت من ضلع الأعوج»، حيث يفنّد ذلك ويذهب للبرهنة على ضعف تلك الحجج الواهنة، فيقول: «...وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع، تحذو بذلك على ولدها وزوجها، فحنو الرجل على المرأة حنوّه على نفسه لأنّها جزء منه، وحنو المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع، والضلع في انحناء وانعطاف»^[1].

الخلاصة التي ننتهي إليها، في هذا المقام، أنّ المرأة في الفكر الأكبريّ حلقة أساسيّة من سلسلة التكوين الإنسانيّ، فهي الشريك الوجوديّ لآدم من أجل الحفاظ على البقاء. وهكذا يؤسّس حكيمنا للقيم الفلسفيّة السامية مثل التساوي والتكامل بين الذكر والأنثى، خصوصاً في المراتب الإنسانيّة، وقد كشف عن ذلك في موسوعته «الفتوحات»: «... والإنسانيّة لمّا كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانيّة، كما أنّ العالم الكبير يشتركان في العالميّة»^[2].

لكن ينبغي التوضيح أنّ ابن عربي لا يستغني عن مفهوم الاختلاف بين الجنسين (الذكر والأنثى)، بل يحصر في الاختلاف النوعيّ وليس المبدئيّ، ولذلك يدمج ذلك الاختلاف ضمن سياق «وحدة الوجود». فالوجود في نظره يتأسّس على هذه المفارقة الإيجابية، ولتأكيد ذلك أنشد في «الفتوحات»:

«إنّ النساء شقائق الذكران*** في عالم الأرواح والأبدان

والحكم متّحد الوجود عليهما*** وهو المعبر عنه بالإنسان»^[3]

المرأة متعلقة مع الرجل تعالفاً جوهريّاً كليّاً، فهو أصلها وهي فصله وحسبه ونسبه، ولذلك يحقّ لها، في نظر صاحبنا، ما يحقّ له وعليها ما عليه، كما يحقّ لها أن تعتلي المراتب التي يعتليها وترتقي مثلما يرتقي، ويمكنها أن تكون إنساناً كاملاً مثل ما يمكنه هو، وفي هذا السياق يقول: «...حيث اجتمع الرجال والنساء في درجة الكمال بالأكمليّة لا بالكماليّة»^[4].

وينتهي شيخنا الأكبر إلى اعتبار كمال المرأة من كمال الرجل، وهو ما جعله يجاهر بجواز إمامتها، وللبرهنة على ذلك يتعلّل بغياب البرهان الشرعيّ والعقليّ الذي يمنعها من تولّي الإمامة. والحقيقة، أنّ هذا الجواز الذي منحه للأنثى هو جواز صوفيّ بامتياز، لأنّ هذا الأمر الأخير يسمح برؤية العالم من جهة التعدّد (ذكر، أنثى) من أجل الكشف عن التجليّ الإلهيّ في الكون. وهذا ما

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مرجع سابق، ص 192.

[2]- نفسه، ج 5، ص 128.

[3]- نفسه، ج 5، ص 128.

[4]- نفسه، ج 5، ص 128-124.

يدفعنا عنوة إلى السؤال الآتي: فيم يتمثل البعد الصوفيُّ للأُنثى في الخطاب الأكبري؟

البُعد الصوفي للأُنثى في الخطاب الأكبري

نسعى في هذا المقام إلى استجلاء البعد الصوفي للخطاب الأنثويِّ الأكبري، واستثمار الحكم التي تكتنّزها نصوصه. فالكتابة الصوفيّة، سواء كانت نثراً أم شعراً، هي "فعل حبّ"، حيث تتكاثف المعاني وتتنوّع وتتجسّد بوساطة الحروف والكلمات، لتشكّل جسداً أنثوياً أشبه بالكتاب الإلهي للوجود. فالوصل بين العالم والله يتمّ "بالمحبّة"، وهي أعظم حتّى من الوصل الذي يتمّ بالنكاح. من هنا يوضح ابن عربي أنّ المرأة هي الصورة الأجدر والأكمل لبلوغ الحقّ، وإذا ما عدنا إلى القصائد التي كتبها في ديوان "ترجمان الأشواق" سندرك كيف شكّل الرجل ذلك الإحساس الأنثوي الرفيع وتلك الأبدية المفقودة. فهو يُفرد ديوانه بفاتحة غير معتادة يستهلّها بحمدلة مفعمة بالإشارات الأنثويّة، فيقول: «الحمد لله الحسن الفعّال والمحّب للجمال، المتجدّد في العالم والمتجلّي في أحسن صورة، صورة النبي»^[1].

والآلاف للنظر أنّ شيخنا الأكبر ما إن يفرغ من هذه الحمدلة حتّى يأتي على ذكر معشوقته «قوّة العين»، حيث كان يحسبها نموذج الأنثى الإلهيّة (الكاملة)، وهذا ما جعله يعتمد عليها كملهمة للكشف عن بواطن الوجود الإنساني وربطه بالوجود الإلهي.

ولابدّ من التأكيد على كثافة المصطلح الصوفيّ الأنثويّ في الخطاب الأكبري، حيث كانت قصائد ديوان "ترجمان الأشواق" مفعمة بالأحزان ولوعة الفراق وحديث الغربة والغرباء مع الاستعداد المتواصل للفناء. والحقّ أنّ أغلب أبيات قصائده غلبت عليها مصطلحات الوصل والفصل والظاهر والباطن، وكأنّ ابن عربي يؤسّس لخطاب صوفيّ أساسه صدام المفارقات، رسم من خلاله حكيمنا الغموض الذي يلفّ العالم، غير أنّ من داخل هذا التوتر يُنفلق خزّان الحبّ والجمال والأزليّ ليفيض على العالم من خلال صورة الأنثى ويعمّر جسدها بالجمال الجسديّ كتجلّ للجمال الروحيّ، وهي محاولة أكبريّة للكشف عن الأنوثة المختبئة في أحاديث العالم والطبيعة، ومن ثمّ يطلب تأنيث المكان، لأنّ «المكان الذي لا يؤنّث لا يعوّل عليه»، كما ذكر هو.

لذلك، فإنّ حبّ المرأة هو جزء لا يتجزّأ من الحبّ الإلهي الكوني. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ تصوّر ابن عربي للوجود يقوم على أساس الربط بين الجمالين الأرضي والإلهي، فالإنسان يظلّ مندفعاً ومتشوّقاً باستمرار إلى مكانه الأصليّ (السمائي). وبإمكاننا، هاهنا، الربط بين نظريّة المثل الأفلاطونيّة وبين النظريّة الأكبريّة لفهم مسألة الطبيعة والوجود والإنسان والله والمعنى. ومن

[1]- ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، مصدر سابق، المقدّمة.

الملاحظات التي يجب أن نسوقها أنّ ابن عربي يضع ترسانة من العبارات الصوفيّة التي ورثها عن شيخاته، من ذلك مصطلح «الحبل» الذي وظّفه في ديوان «ترجمان الأشواق» وكشف من خلاله عن أنّ الله خلق الحبل الذي يوصله بالإنسان بعد انفصاله عنه، وهذا الحبل هو «الكتابة». فالعالم في نظره «كتاب مسطور»، ولذلك ينبغي وضع «ترجمان» له، والحقيقة أنّ هذه الكلمة الواردة في عنوان الديوان توضح مقاصدها وألوان كتاباته ووجهاتها، فالترجمان هو البحث عن المعاني بين دفتي اللّغة، وهو في الواقع تحوّل من الأنثى الأرضيّة الجسديّة التي هي حبيبته «نظام» في الواقع إلى مستوى الأنثى الرّبانيّة (الإلهيّة)، ثمّ إنّ هذا التحوّل في صورة المرأة في الفكر الصوفيّ يقتضي أن يرافقه تحوّل في الكتابة الصوفيّة، التي تصبح نوعاً من العصيان اللّغويّ والمجازيّ، أعني أنّ المفاهيم الصوفيّة عن الحبّ والأنوثة والوجود تترابط وتتواشج خارج أطر الزواج اللّغويّ التقليديّ، بمعنى خارج قواعد المنطق النحوي، وهذا ما يفسّر سيّلان أودية المجاز ضمن الكتابة الصوفيّة، وهذا ما جعل ابن عربي يشبّه تجسّد الكتابة بجسد الأنثى. وفي الحقيقة فإنّ الكتابة التي شكّلت قصائد «ترجمان الأشواق» جسّدت، في الوقت نفسه، إحساس الأنوثة الأبديّة التي يبحث عنها الصوفيّ الورع، العاشق المتعفّف الذي يسعى لشقّ طريق التصفوّف من دون أن يقطعه، لأنّه طريق يقوم على الخيال والمقامات والمشاهدات والمجاهدة والكرامات من أجل بلوغ وحدة الشهود ومعرفة وحدة الوجود.

هذا ما يلخص حديث ابن عربي عن مسألة «المعراج الصوفي»، أو ما يسمّيه «معراج الولي». وهو يذكر أنّ العروج ميزة يخصّ بها الله أوليائه الصالحين ليعرجوا بأرواحهم لأنّهم أهل كرامات ومقامات رفيعة. والحق أنّ ظاهر المعراج لم يكن مجرد حديث عجائبيّ أو حلم خاطف أو مستعجل في كتابات حكيمنا، بل كان من الأحاديث العرفانيّة الممتلئة بالمعنى والتأويلات وقد خصّها بكتب^[1]. هذا المعراج الخياليّ يجسّد عودة النفس (الروح) إلى الموطن الأصليّ، ويكشف عن قدرة أكبريّة رهيبة في تأنيث الحدث، حيث إنّ أداة الوصل هي «البراق» الذي هو، في الواقع، دابة مؤنّثة، وبذلك فالأنثى هي وسيلة أداته الارتقاء والعلو. غير أنّه ينبغي الانتباه إلى هذا الاستعمال، لأنّ قصّة المعراج تجسّد حركة عكسيّة نحو الأسفل متمثّلة في السقوط الآدميّ من الرحم الأوّل (الجنّة)، و لكن سرعان ما ترجع حركة العروج نحو الأعلى بواسطة الأنثى التي ساهمت في عودة آدم إلى الرّحم الذي سقط منه أوّل مرّة، وهو «الشجّة» التي تصل الرجل بالمرأة والمرأة بالله.

الملاحظة التي ينبغي أن نسوقها هنا أنّ ما يخفّف من وطأة هذا الارتحال العرفانيّ الذهنيّ هو الطابع الحكائيّ المستلهم من الميراث الخياليّ الدينيّ، أعني أنّ هذا المعراج الأكبريّ كان أسوة

[1]- محي الدين بن عربي، الأسر إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988 ص68.

بالمعراج الرسولي، الذي كان سنداً تناصياً ملهماً لابن عربي، فلا تثريب عليه، إذ قام بمغايرة المعراج النبوي حذو القذة بالقذة. وهذا ما يفسر ربمّا، دقّة اختيار حكيمنا لمصطلحاته الصوفيّة، من ذلك مصطلح «المعراج» الذي يفيد معاني الترحّل والسفر والعروج والترقيّ حيث يحمل معاني عرفانيّة عقلية خالصة كالتوقّل والتدرّج في التطهير النفسيّ مع القيام بالمجاهدات والرياضات البدنيّة، لذلك كان هذا السفر نوعاً من أنواع التمادي التخيّليّ بوساطة الرؤيا الصادقة المثقلة بالمشاهدات والمعاني المتميزة. والحقيقة، أنّ الصفة الحُلُميّة هي خيار تكتيكيّ صوفيّ، لأنّ الرؤيا هي إخماد للشهوات من أجل بلوغ العلم الباطنيّ لتحقيق التجليات الإلهيّة.

وينبغي الاعتراف بأنّ «الإسراء إلى المقام الأسري»، يُعدّ من الكتب الأكبريّة المفتوحة على مصراعيها خلافاً لبعض الكتب الأخرى المسيّجة والممنوعة من التأويل على غرار «الفتوحات» و«الفصوص»، ولا غرابة في ذلك إذا كان ابن عربي نفسه يذكر بأنّ كتابه «الإسراء» «منطق الأبواب»، أي مزخرف ومتزيّن البديع والنقوش والصور. ونستطيع القول أنّ هذا الكتاب كالبيان المرصوص لغويّاً، وفي الوقت نفسه من الكتب الممتلئة بالمنطق المبطن، حيث يكشف شيخنا الكبير عن القدرة الخارقة للخيال، وهذه الصفة، في نظره، يحظى بها أولو الألباب وأصحاب المقامات الروحانيّة والأسرار الإلهيّة، وللبهنة على صحّة فرضيّاته يُثبت عجز العقل على تخطّي ما يسمّيه «المعميَّات». ولذلك يصحو من حلمه عند «العتبة الخامسة» من المعراج. وقد تكون استراحة الحلم، هنا، نوعاً من التيه الذي تُعانيه النفس أمام غموض أسرار الكون، وهذا ما يفسّر، ربمّا، ارتفاع منسوب الشكوك في قرارة المتديّنين.

ومن الملاحظات التي ينبغي التوقّف عندها، أنّ هذا المعراج الأكبريّ الخياليّ يتّهج سياسة التدرّج في الترقّي، فبعد أن يستخدم السالك «البراق» ويصل إلى سدرة المنتهى، تختفي هذه الوسيلة، ويواصل طريقه نحو «حضرة الكرسي»، لأنّ «رسول التوفيق» (وهو النسخة المطابقة للأصل لملك الوحي «جبريل») يدفعه إلى حضرة أخرى أكثر علوّاً، وفي هذا يقول ابن عربي: «فأنشأ لي جناح الغرم، وطرتُ به في جوّ الفهم، حتّى وصلت إلى حضرة الكرسيّ والموقف القدسيّ»^[1].

ثمّ يواصل عروجه إلى العلوّ، إلى «حضرة الجرس»، وهي المرحلة قبل الأخيرة من درجات العروج، فيذكر «فامتطيت من الجواد العتيق، وقلت: الرفيق- الرفيق، واخترقت بين دقائق ولطائف، ورقائق ومعارف، إلى أن وقف بي الفرس في حضرة الجرس»^[2].

ويتابع سرد قصّته إلى أن يصل إلى آخر درجة في المعراج وهي «حضرة الكرسي»، ويسمّيها

[1]- محي الدين بن عربي، الإسراء إلى مقام الأسري، مصدر سابق، ص 111.

[2]- نفسه، ص 128.

في الفتوحات «مرتبة الحلول»، وهي المرحلة التي ينكشف له الله مباشرة بواسطة «المناجاة»، وهنا تتحقّق أمنية السالك ويظفر بالمفاوز الربّانية. وهكذا يجد الأجوبة الشافية لأسئلته وحيرته التي جلبها معه منذ لحظة الإسراء إلى نهاية المعراج، في هذه المرحلة يتوجّج السالك العارف بالله والمطيع الورع بـ«مناجاة الدرة البيضاء» كهديّة وجزاء للتقوى وسبيلاً للحلول والاتّحاد بالله وتلك أمنية المتصوّفة.

والحقّ أنّ هذه «الدرة البيضاء» أو «الأثنى البيضاء» هي أثنى سماويّة وهديّة مقدّسة تعادل «حور العين» في المعراج المحمّديّ. ولذلك عني ابن عربي أشدّ العناية في وصفها وإبراز صفاتها القدسيّة فقال: «درة عذراء، غصّة بيضاء، أبرزها من قعر بحر غيب ذاتي، ما عرفت فقط صفة من صفاتي، ثمّ خبّأتها في سواد العين، وما عرفت الوصل ولا البين (...) ومُدرك هذه الرتبة العليّة الفرديّة باتصال الحياة الأزليّة بالحياة الأبدية»^[1].

الخلاصة التي نُنهي بها هذه المسألة الأكبريّة المهمّة والمهمة أنّ الأثنى غاية الغايات، وهي المعنى الحقيقيّ للوجود وأصل الأشياء الذي يبقى الإنسان يبحث عنه ويتخيّله بين الحلم واليقظة، أعني يقظة الفكر المترحلّ باستمرار نحو الحياة الأبدية بواسطة «المحبّة» كطريق واحد ووحيد لتحقيق الحلم والرؤيا، وهذه المحبّة في نظر ابن عربي تتجلّى بالأثنى والأثنى فقط. وهذا ما يجعلنا نقرّ بواسطة قصّة المعراج: أنّ من الحلم ما عقل.

فالحبّ الإنسانيّ الذي يُبنى بواسطة الأثنى هو درجة أولى من درجة الحبّ الإلهيّ، لأنّ التجلّي الإلهيّ يكون حصريّاً في الأثنى، ولذلك فإنّ الحبّ وحده علامة من علامات الكمال الإنسانيّ القادر على تفسير هذا الوجود المتشابه والمتداخل في دواخلنا. فالأثنى سرّ الوجود وعلّته، وهي الوصلة بين العالم الأرضيّ والعالم السماويّ، وغيابها هو عجز الإنسان عن تجسيد أسرار الملكوت والارتقاء إلى الحضرة الإلهيّة. ونشير، هاهنا، إلى التطابق الكبير في هذه المسألة بين موقفيّ ابن عربي وأبي حامد الغزالي الذي يصرّح بأنّ: «الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبّة مقام أو حال إلّا هو ثمرة من ثمارها»^[2]. وإذا أردنا أن نوجز هذه الرؤيا أو هذا المعراج الأكبريّ في كلمة نقول إنّ تجسيد للمحبّة ولا شيء سواها. وهنا تكمن أهميّة البعد الصوفيّ في الخطاب الأثنويّ الأكبريّ.

أمام أهميّة هذا المنعطف الصوفيّ في تاريخ الفكر الإسلاميّ نتساءل: ما مدى راهنيّة الخطاب الأثنويّ الأكبريّ اليوم؟ بمعنى آخر ما الذي علينا فعله حتى نستأنف هذا الدرس الجندريّ المهمّ؟

[1]- نفسه، ص 182.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، ط1، الجزائر، 1991، ج1، ص 180.

3. في راهنية الخطاب الأكبري والحاجة إلى الاستيعاب المستمر للدرس الأنثوي

الدرس الأخلاقي :

لعلّ «النزعة الحيويّة» أهمُّ سمة تميّز بها الخطاب الأنثويّ في فكر ابن عربي، وهي طاقة روحيّة منقطعة النظير ومنعشة لفكرة الحياة المبنوثة في كلّ أرجاء المتن الأكبري.

ومن هذه المعطيات صارت العودة إلى الدرس الصوفيّ الأكبريّ الوجهة المفضّلة لهذه الأجيال الميتا أخلاقيّة، أعني الأجيال المجالية لنا التي شهدت انهيار أعتى المنظومات الإتيقيّة الكونيّة، لذلك فإنّه لا ملجأ أخلاقيّ جديد غير التصوّف. ولذلك تعالت أصوات أحرار العالم بضرورة ترشيد صوت العقل وإعلاء صوت القلب والوجدان.

وإذا كان الأمر كذلك، لابدّ من استئناف التصوّف على نحو جديد، أعني مضارعة وتفعيله بالشكل الذي ينفع الناس راهناً حتّى لا يبقى مجرد تراث في سجلّ لوائح التراث العالميّ .

ورأينا في ما رأينا أنّ الخطاب الأنثويّ في فكر الصوفيّ محي الدين بن عربي يمكن استثمار أبعاده الفكرية والبحث عن تأويليّة راهنة لنصوصه المكتنزة. فعلى المستوى الأخلاقيّ بإمكاننا الاعتماد بهذا الدرس الصوفيّ العريق، بوساطة تفعيل خطابه الإنسانيّ بما أنّه من أفضل الخطابات على مستوى الأخلاقيّات التطبيقية .

إنّ ما نحتاجه اليوم من هذا الخطاب الصوفيّ هو استلهاً عناصره المعنويّة الباطنيّة، لأنّ التصوّف في واقع الأمر يُسمّى علم الباطن، أعني العلم القادر على تهذيب أخلاق الإنسان، وتقويم اعوجاجه الأخلاقيّ الذي هو نتيجة حتميّة لبؤس واقعه الماديّ. إنّنا بحاجة اليوم إلى تحريك سواكن هذا الخطاب الروحيّ في ظلّ الهوّة والفراغ الأخلاقيّ الذي نشأ من صميم العولمة. فهذا الدرس الأكبريّ يحثّنا على استئناف تحرير المرأة بالشكل الحقيقيّ وإعطائها المكانة الإنسانيّة المستحقّة، وإعادتها إلى مركز العالم الوجود. لقد جعلها ابن عربي مركز تفكيره وأصل كلّ شيء، ولكن للأسف، صارت اليوم مجرد جسد أو سلعة في لعبة الإشهار، وصار الجمال النسويّ موجّهاً إلى الريح والمادّة والاستغلال، فقد بلغ السيل الزبى، وحتّى دول المركز التي تدّعي تحرير المرأة، ويتركّز فيها عدد مهول من الجمعيات الجندريّة انخرطت في سياسة استغلال المرأة وجعلتها رأس مالها الأوّل. وتشكلت على إثر ذلك الأنوثة الصناعيّة عبر «التحوّل الجنسيّ» الذي بات من أكبر المجتمعات في العالم، حيث أطلق الرئيس الأميركيّ ترامب (Trump) صيحة فزع ضدّ هذا المروق الأخلاقيّ الذي دمر المجتمع الأميركيّ والمجتمعات الإنسانيّة عامّة.

هذه الصور الأنثويّة الصناعيّة التي حوّلت المرأة إلى بضاعة مزجاة تطرح حيرة على الإنسانيّة

الحاليّة من أجل مراجعة دساتيرها الأخلاقيّة والعودة إلى صوت القلب ونقاء الإحساس من أجل مقاومة هذا التصحّر القيميّ الفظيع.

من هنا، نعتقد أنّ الجندريّة الخجولة التي تجسّدت في مضامين الخطاب الأكبريّ يجب أن تُفعل وتوضع كصمّام أمان لرأب الصدع الأخلاقيّ والحدّ من التشوّهات الأخلاقيّة التي طالت الأنثى. كما نعتقد أنّ الخطاب الأكبريّ قادر على تفعيل طاقة الخير الإنسانيّ وبعث رسالة طمأنة لهذه الأجيال الجديدة بواسطة المساهمة في إعداد المواطن الصالح، الذي يتعامل مع محيطه بكلّ فاعليّة وإيحائيّة مثلما كانت صورة الأنثى في خطابه إيجابيّة ومزدهرة.

في الواقع، إنّ عبرة الدرس الأخلاقيّ الجندريّ الأكبريّ التي نحتاجها اليوم هي التسامح والرّحمة والودّ، ولطالما اهتمّ ابن عربي بالرفق والصّحبة في حديثه عن الأنثى، وهذه العلامات إيماءات على الذوق الأخلاقيّ السليم وتطهير النفس وتحليتها بالجمال، وهذا ما أوصى به كذلك القشيري في رسالته^[1].

ولطالما طالبت الفلاسفات الديكولوجياليّة^[2] اليوم بنزع الاستعمار الأخلاقيّ الرأسماليّ الذي اندقّ في عنق الإنسانيّة وأفرغها من محتواها الإنسانيّ. فأوطننا صارت بلا معنى بعد الغياب الروحيّ للأنثى والاقتصار على حضورها الجسديّ في كلّ المواعيد الرأسماليّة الربحيّة. وهي تشهد تراجعاً لتلك المكاسب الأكبريّة في حقوق للمرأة وحرّيّاتها، وتكرّرت مشاهد الازدراء ضدّ الأنثى، وصارت ثقافة شرقنا الكبير ثقافة ذكوريّة إلى النخاع. لذلك نعتقد أنّ إعادة التوازن الأخلاقيّ إلى مجتمعنا رهين عودة المرأة إلى المكانة التي تستحقّها، أعني قلب العالم، ولن يكون ذلك ممكناً إلّا إذا وضعها الرجل في قلبه وليس جسده. وهذا ما يُحتّم علينا استئناف الدرس التربويّ الأكبريّ. فكيف ذلك؟

الدّرس التربويّ:

كلّ المؤشّرات الأخلاقيّة تشير إلى ضرورة الاقتداء بالدرس التربويّ الأكبريّ، حيث إنّ تفعيله ربّما يمنحنا فرصة جديدة لرسم خطاطة إنسانيّة أساسها التسامح والتضامن بواسطة الحوار الذي وسع كلّ شيء في هذا الخطاب. فحوار شيخنا مع معشوقته «نظام» (قرّة عين) ينبغي أن يكون حواراً بين الحضارات والأديان من أجل صداقة إنسانيّة على طريقة الفرنسي إدغار موران^[3] (Morin)، إذ لا بدّ أن يثوب هذا العقل الماديّ الذي صنعتته العولمة إلى رشده، ويعود إلى طوره الإنسانيّ الأوّل،

[1]- القشيري، الرسالة القشيريّة، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، ط1، بيروت، 2005، ص281.

[2]- الفكر الديكولوجيالي، كتاب جماعي، تحت إشراف أم الزين المسكيني، مجعّ إفريقيا للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 2025، المقدّمة.

[3]- E. Morin, Une politique de Civilisation, éd. E. Lérle, Paris, 1997, P. 118.

أي «العقل الكونيّ أو العقل الأسمى الذي يهتدي به الناس جميعاً»^[1].

أمّا الدرس التربويّ الأهمّ الذي نستفيد منه من المتن الأكبريّ اليوم فهو مراجعة طرق تأديب النفوس والإصلاح النفسيّ، حيث يمكننا الحديث عن علم نفس إسلاميّ قادر على بذر ديننا من جديد في قلوب الناس وبطريقة غير فولكلوريّة ولا من قبيل «الدروشة» الناجمة عن سوء فهم الدرس التربويّ الصوفيّ نتيجة تسلّل السياسة إلى خطابه، ووجّه نتيجة ذلك الاختلاط إلى وجهة غير آمنة وأفرغ من محتواه التعليميّ. لذا فقد صار من الدروس المخيبة للآمال نتيجة الإضافات السياسيّة التي حوّرت عناصر الوجدانيّة وروابطه الروحيّة. وإذا أردنا استعادته وتفعيله ينبغي نخله ونزع المغالطات والمعميَّات من كلّ نصوصه التي اختلط فيها الحابل بالنابل.

والحقّ أنّ الدرس الأكبريّ فرصة لإعادة التفكير في تأنيث العالم، ولن يُتاح ذلك إلّا بتعميم درس فلسفة الأنوثة في أوطاننا، وكيف نعمّمه والحال أنّ الفلسفة إلى اليوم من العلوم المذمومة، وحالها يُشبه كثيراً حال الأنثى في أوطاننا، فكلاهما في الهمّ سواء.

من هنا، فإنّ أوّل الدروس وأشدّها عذوبة درس المرأة الذي تتفرّع منه كلّ دروس التفكير في الحياة، فهو خزان المعنى، معنى الصبر والتضحية والحبّ والجمال، درس الله في الأرض وكلّ ما عليها، ولكن يقتضي فهمه الاستفادة من التأويل الأكبريّ وتقنيّاته وطرقه وأسراره.

فالتأويل هو «الشفرة» والسّر لفهم الوجود، الذي يتطلّب فهم أصل الوجود الذي هو الأثنى، والقدرة على تأويل معانيها المترامية و«اللا» محدودة، فلا وجود للون أثنويّ واحد، إنّها بين «النعم» و«اللا»، بعبارتي ابن عربي في حوار مع ابن رشد، وهذا التشبيه يقودنا عنوة إلى أحد أكبر الدروس الأكبريّة وأشدّها قرباً من عصرنا. إنّ الدرس الذي كانت أشغاله الموجهة غير مفهومة في عصر حكيمنا، ولكنّها صارت اليوم واضحة ومتجلية في واقعنا، وكأنّ فكر ابن عربي مبنيّ للمستقبل، وتصوّفه يندرج ضمن ما يُسمّى بعلم المستقبلات. كلّ هذا يحفزنا على التساؤل عن فوائد الدرس الأبستمولوجيّ الأكبريّ، ففيم يتمثّل ذلك؟

الدرس الأبستمولوجيّ الأكبريّ، أو النّمذجة العرفانيّة :

لا ريب في أنّ تاريخنا غيّب الأثنى بشكل مفزع حتّى في الجانب المعرفيّ، ولعلّنا نقصد بالأثنى غياب اللّون الوجدانيّ ضمن الكتابات العقليّة الصارمة، فقد أغلقت كلّ المنافذ أمام أساليب التفكير الناعم في المؤثّث. وكلّ ذلك ساهم في غياب المعرفة الذوقيّة التي تستند إلى نموذج

[1]- N. Malebranche, Eclaircissements sur la recherche de la vérité, éd. Gallimard, Paris, 1979, p. 903.

معرفي متعالٍ بوساطة الخيال.

ومن المفيد القول أنّ الكشف عن أهميّة هذه العلميّة المبكّرة في الدرس الأكبري وربطه بالخطاب الأنثويّ يقتضي الوقوف عند مصطلح «الخيال» الذي أقام عليه ابن عربي صرحه الفلسفيّ. وهذه المقولة التي وضعت حدًّا لما يُسمّى اليوم بـ«المعجزة اليونانيّة»، لم تكتف بالشكوك على أرسطو- بعبارة الفيلسوف الواعد بن ساسي- بل طالت حتّى العقل الفقهيّ المحليّ، وأعادت الاعتبار للتأويل من أجل التفكير بشكل جدّيّ وحازم في كلّ تلك التراكمات الرسميّة (مؤسّسة الرسوم). لذلك نستطيع القول أنّ «الخيال» ساهم في تدشين المراجعات الأبستمولوجيّة الأكبريّة الكبرى، وانطلاق معركة فهم الطبيعة والعالم انطلاقاً من فرضيّته «وحدة الوجود» التي سنتظر سبينوزا (B. Spinoza) حديثاً لفهمها^[1].

وتجدر الغشارة إلى أنّ نظريّة الخيال والتجليّ ساهمت في وضع حدٍّ لكلّ المجاملات الميتافيزيقيّة ووضعهما بين قوسين، فكان نقده معممًا لا يستثني صغيرة ولا كبيرة إلّا وطرقها، ليكشف عن ضرورة مراجعة بعض القناعات الفلسفيّة المثبّنة منذ أرسطو.

لقد أعلن ابن عربي عن بداية الفتوحات العلميّة عندما قام بتغيير براديجم المعرفة وصارت ذوقيّة أساسها الخيال والإبداع والإلهام والتوقّع والاستنباط. وإذا أردنا تنزيل خطاب خياله العرفانيّ ضمن التحوّلات الراهنة التي طرأت على مفهوم الخيال، نقول ومن دون مجازفة بأنّ علم التوقّع الباطنيّ هو صورة أوليّة ومبكّرة أو إرهاص لمفهوم الخيال العلميّ اليوم، حيث يقتضي الإبداع والتوقّع والتخطيط للمستقبلات^[2].

وما يشير قلقنا أنّ الخطابات بكلّ أنواعها في الغرب الحديث حافظت على مركزيّة الأنثى وحضورها الدائم على جميع الأصعدة، وبإمكاننا القول أنّ درس الأنوثة قد صار مصدر إلهام حتّى في العلوم الحديثة، فليس من باب الهراء اليوم أن نربط بين الذكاء الاصطناعيّ والمرأة على نحوها. فقد توصّل إلى اعتماد تقنيّة التصوير الشعاعيّ «للثدي» بوساطة تكنولوجيا «الرصد بمساعدة الكمبيوتر» (Computer-aided detection)، وهذه التقنيّة عزّزت صحّة المرأة وهو ما يقوّي حضورها المعرفيّ والذهنيّ لأنّ الجسم السليم في العقل السليم.

ولعلّ من الأشياء الطريفة التي وصل إليها اليوم، الابتكارات الروبوتيّة الأنثويّة - مثل «الروبوت صوفيا» (Sophie) وهي أوّل إنسان آليّ أنثويّ اخترعه الدكتور ديفيد هانسون (D.Hanson) صاحب

[1]- SPINOZA, Traité de la nature humaine, éd. Aubier Montaigne, 1973, p 342.

[2]- وحول هذا الموضوع بالإمكان العودة إلى رياض المريجيل، «العلم والتخيّل في رواية الخيال العلمي، مجلّة آداب وإنسانيّات، عدد مزدوج 14/13، السنة الثامنة : 2022 - 2023، ص-104 73.

شركة هانسون روبيوتيكس ومقرها «هونغ كونغ»، وهو ابتكار قُدِّم للعالم (سنة 2015) كأول روبوت يحاكي الإنسان الحقيقي. والجدير بالذكر أنَّ «صوفيا» هي كلمة يونانية الأصل تُفيد «الحكمة». هذه الأنثى الاصطناعية نجحت في مساعدة البشر في مسائل عدَّة، كما أنَّها أول روبوت تتميز بتعبير وجهه تعكس مشاعر وتفاصيل مبهرة تشبه إلى حدٍّ كبير مشاعر البشر.

لا بدَّ من الإشارة إلى هذه الأنثى الاصطناعية لاقت نجاحًا كبيرًا، ممَّا ساهم في تعيين «صوفيا» كأول سفيرة للروبوتات في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ولُقِّبت بأول مواطنة روبوتية في العالم، حيث كرَّمتها السعودية في مؤتمر الرياض للاستثمارات المستقبلية (سنة 2017) ومنحتها الجنسية الفخرية.

كما نلفت إلى أنَّ هذه الأنثى الاصطناعية قادرة على التفاعل مع البشر بوساطة تعبيرات عاطفية يجهرها معالج لغويٍّ بإمكانه التقاط الإشارات الحسية للإنسان، وتعمل بعض الدول اليوم على الاقتداء بهذا النموذج الاصطناعي والنسج على منواله من أجل تطوير الرعاية الصحية والتعليم والارتقاء بكلِّ المجالات الحيوية.

ولكن، رغم ارتقاء الخطاب العلمي بالأنثى، والاحتفاء بها بطريقة مبهرة، إلَّا أنَّنا لا نخفي تخوُّفنا من الذكاء الاصطناعي وإمكان الخطر الذي قد يشكِّله عليها، مثل مشكلات الصور التي لُقِّقتها تقنية «الفوتوشوب» (Photoshop) وتأثيرها على الصحة النفسية على المرأة ومكانتها الاجتماعية كذلك. ونذكر بعض الإحصائيات المفزعة حول الجرائم ضدَّ المرأة في باكستان سنة (2022) بلغت (63367) حسب معطيات المعهد العالمي للإحصاء. فالصور التي ينشئها الذكاء الاصطناعي مخاطرها طويلة الأمد خصوصًا المجتمعات المغلقة أو المحافظة. وما يعمِّق الأزمة هو غياب الأطر القانونية للتصدّي لهذه المخاطر، فضلًا عن ضعف منظومة الأمن السيبراني في تلك الدول. مهما يكن، فإنَّ الحضور الأنثوي اليوم يشهد نقلة نوعية في الخطابات العلمية في العالم الغربي، بينما في عالمنا في غياب شبه كليٍّ في كلِّ الخطابات، وحتى إن حضر فمن باب المجاملات ليس إلَّا.

والأدهى والأمرُّ من ذلك، التراجع المفزع عن تلك الفتوحات الجندرية التي بدأت مع أجدادنا (ابن رشد وابن عربي)، والسؤال الذي يلاحقنا في آخر هذه الورقة العلمية هو: متى نعود إلى أنفسنا بأنفسنا لأنفسنا على طريقة شارلز تايلور؟^[1]

[1]- Charles Taylor, Sources of the self, the making of the modern identity, HAVARD UNIVERSITY, 1989.

خاتمة: في قلبي أنثى أندلسية !

أختم هنا بالقول: قد لا نخطئ إذا أكدنا أنّ عصرنا يشهد ما يمكن أن نسميه اليوم، بالمنعطف الصوفي، نظراً للعودة الجماعية الكبرى للتصوّف الذي شهد انتعاشة غير مسبقة خصوصاً بعد انهيار مزاعم العولمة، وانكشاف فضائح «العالمية» الكونالية (بالمعنى الذي حدده الفرنسي ادغار موران)، وتجاوزاتها الأخلاقية، ما جعل الفلاسفة يتجنّدون للدفاع عن النزعة الإنسانية. فقد أوصى موران (Morin) في هذا السياق، بضرورة الوعي «بالمغامرة الجنونية التي تقودنا نحو التفكك، كما علينا أن نبحت عن سبل توجيهها بغاية إثارة التحوّل الضروري من الناحية الحيوية»^[1]. وهو ما بشرّ بميلاد عصر إنسانيّ جديد من أجل نهوض ديكلونياليّ يحثّ على العصيان ضدّ كلّ أشكال الاستغلال والنفعية، حيث تحوّل كلّ شيء إلى بضاعة مُزجاة بما في ذلك جسد المرأة.

هذه الاستفاقة بشرّ بها عدد من الفلاسفة أمثال الفرنسي آلان باديو (A. Badiou) وهذا ربّما، ما يفسّر تزايد الإقبال على التصوّف من كلّ أصقاع العالم، حيث كثر الاهتمام به حتّى من غير مريديه من المسلمين، ممّا يكشف تعاظم الاهتمام بمباحثه على اعتباره الملجأ الروحيّ الوحيد للهروب من الحرائق الماديّة التي أشعلها العقل النظريّ النفعيّ، ودليل ذلك كثافة الدراسات الصوفيّة وتنوّعها. وقد حظي ابن عربي بالنصيب الأوفر من تلك الدراسات بحيث تُرجمت وحُققت ودُرست و مازالت تُدرّس من زوايا عدّة إلى يوم الناس هذا^[2]. وهذه العناية الفائقة وصلت ببعض مريديه إلى إمكان الحديث عن «نهضة أكبريّة»^[3].

وبعد، أذكر أنّي، قبل البدء بهذا البحث راودني العديد من الأسئلة من قبيل: ماذا عساني أن أضيف إلى كلّ هذا الزّخم من الدراسات الأكبريّة، فقد قتلت مدوّنته بحثاً وتفكيراً وتمحيصاً ونقدًا؟ لكنّي رأيت أنّ هؤلاء «الأكبريين» لم يفعلوا شيئاً سوى تفسير تلك المدوّنة الكبرى، والأهمّ من كلّ ذلك تأويلها.

ولمّا كان الأمر كذلك، فضّلْتُ الانتباه والتركيز على بعض الموضوعات التي قد تكون بمثابة «الهوامل» الأكبريّة، من ذلك مثلاً موضوع الأنثى الذي كان أكثر جدلاً في المدوّنة، غير أنّه لم يلق حظّه في البحوث المعاصرة بالشكل المطلوب، وكأنّه ظلّ من الموضوعات الممنوعة من التفكير ومن قبيل المنسيّات الملقاة على قارعة التراث.

[1]- E. Morin. Une politique de Civilisation, Arléa, Paris, p. 14.

[2]- نذكر هنا آخر إصدارات المدرسة التونسية الأكبريّة، راجع على سبيل المثال مصطفى العلمي، ابن عربي بين استشرافين: من الاختزالية إلى مشرب التحقيق، مجمع الأطرش، ط 1، تونس، 2025، المقدمة.

[3]- M. Chodkiewicz, Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi, in: Mode de la culture religieuse en Islam, Le Caire, I.F.A.Q, 1953, P. 222- 223.

لهذا، قمنا بتشخيص الخطاب الأنثوي، وانتشلناه من طبّات المجهول والنسيان، وتوقّفنا مطوّلاً عند «ذاكرة الجسد»، وكشفنا الأنثوية الأكبرية المترامية الأطراف، وتعقّبناها من أجل الكشف عن أسرارها، واطّلعنا على الأبعاد الجمالية والفلسفية والصوفية للخطاب الأنثوي، وتبيّنا من خلاله أهميّة «الدورة التكوينية» للوجود، وأهميّة الأنثى في تحقيق وحدة الوجود من خلال مفهوم التجلي الإلهي بوساطة الحبّ والجمال، وتوصّلنا إلى أنّ المرأة أصل الوجود وسرّه ولغزه الأوّل والأخير، وأنّ «المكان الذي لا يؤنّث لا يعوّل عليه، كما ذكر ابن عربي. ولذلك، لا يمكن فهم مسألة وحدة الوجود خارج هذه التجربة الصوفية الجندرية كما ذهب إلى ذلك أحد قرّاء الشيخ وهو أفانس^[1] (R. Avens). ومن خلال كلّ هذا، نستطيع القول كلّنا في الوجود أنثى.

وإثر مرافقة ابن عربي في ترحاله العسير (المعراج الصوفي)، توصّلنا كذلك إلى جملة من الآفاق المستقبلية لهذا الفكر العظيم. ومن دون مبالغة تمكّنا من الكشف عن الخيط الناظم بين الخيال الصوفي والخيال العلميّ اليوم. وهو ما أفسح لنا مجال البحث عن أشكال الحضور الأنثوي ضمن الخطاب العلميّ الراهن من خلال مباحث الذكاء الاصطناعي، وتحديدًا في نموذج «صوفيا» روبوت الأنثى الاصطناعية.

كما كشفنا عن الآفاق الأخلاقية والتربوية للخطاب الجندري. ومن كلّ ما سبق، تبيّنت لنا الحاجة الماسّة لاستئناف الدروس الأكبرية وتفعيلها راهناً في «عالَمنا المجنون»، بعبارة راسل (B. Russel).

وبعد، فإنّ ما أمعنا فيه النظر والتمحيص في هذه المدوّنة العريقة، ليس إلّا غيضاً من فيض، لأنّ ابن عربي لا يمنحك نفسه من أوّل وهلة، بل لا يكون ذلك إلّا بطول نفس وصبر للتمكّن من التسلّل إلى عمق نصوصه الملمّعة، والنجاة بأنفسنا من حرائق التأويل التي ألهبها «الكبريت الأحمر» (من الألقاب التي سمي بها ابن عربي).

لذا، فلا عجب اليوم أن يحظى بكلّ هذا الإقبال لاسيّما أنّ نصوصه «السحرية» تستهوي كلّ العاشقين للمعنى، أعني الباحثين عن المكانة والرفعة التي لا يُلَقَّأها إلّا ذو حظّ أنثويّ عظيم، أعني الذين يستطيعون تأنيث العالم. وقد قال ابن عربي مرّة، في «رسالة الذي لا يعوّل عليه»^[2]: «التأنيث يضيف تاء التأنيث للمكان فيتحوّل من مكان إلى مكانة».

خلاصة هذه الملحوظات، أنّه من الأولى لنا أن نستأنف هذه المباحث الجندرية الأكبرية ونفعّلها ونحرّك سواكنها، بعبارة الفيلسوف التونسيّ المنسيّ محبوب بن ميلاد، في مدّنا «الرمادية» التي

[1]- R. Avens: Prophetic philosophy of Ibn Arabi, in: Hamdard Islamicus, Vol. IX, n°4, witer, 1986, p. 9.

[2]- ابن عربي، رسالة الذي لا يعوّل عليه، مصدر سابق، ص 49

صارت خاوية على عروشها، أمام ارتفاع منسوب الاستبداد الذكوريّ على كلّ الأصعدة، وكم كان دريدا (J. Derrida) محقّقاً عندما صرّح مرّة (سنة 1999): « نحن جميعاً، على الأقلّ، ورثة أشخاص أو أحداث مطبوعة بصورة جوهرية داخلية، بجرائم ضدّ الإنسانية؟ »^[1].

ألا يدعونا كلّ هذا إلى العصيان الذكوريّ، الذي لا يفيد إقصاء الرجال بل يعني تذكيرهم بأصلهم الروحيّ، وضرورة الانخراط في حراك التأنّث الذي يتطلّب العودة إلى «الذين يقومون منّا مقام أنفسنا» كما يذكر ابن سينا الذي ينبّه في موقع آخر من مدوّنته :

«ارجع إلى نفسك وتأمّل - إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتنّ للشيء فطنة صحيحة»^[2].

فالعودة إلى خطاب الأنثى في المدوّنة الأكبرية، في واقع الأمر، هو بمثابة العودة إلى أنفسنا العميقة كما يعود «الدرّ إلى معدنه»، غير أنّ هذه العودة تشترط، أوّلاً وقبل كلّ شيء، عودة الأنثى إلى قلب الرجل لأنّه أصلها الأرضيّ، وعودة الرجل إلى قلب الأنثى لأنّها أصله السماويّ الروحيّ . كم نحن اليوم في حاجة لمثل هذه الدروس الجندريّة الأندلسيّة العرفانيّة من الرشد والتعقّل والحبّ والجمال والحرية. لقد آن الأوان للاعتراف والمجاهرة بأنّ نساء الأندلس نساءً ونصف.

«أفلا تعقلون» !

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأساسيّة:

1. القرآن الكريم (رواية قالون عن نافع المدني).
2. ابن عربي (محي الدين) :
3. الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلميّة، ط1، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، 1999.
4. الوصايا، دار الإيمان، ط2، دمشق، سورية، 1988.
5. فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط1، د.ت.
6. تنبيهات على علو الحقيقة المحمّديّة، ضبطها وصحّحها وعلّق عليها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1971.

[1]- نقلا عن فتحي المسكيني، الإيمان الحرّ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط1، 2018، ص 462.
[2]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات الطبيعيات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1957، ص320.

7. رسائل التعريب، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2001.
8. ديوان ابن عربي، شرحه أحمد بسجدار، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، د. ت.
9. ذخائر الأعلام (شرح ترجمان الأشواق)، علّق عليه عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1971.
10. لوازم الحبّ الإلهي، تحقيق وتعليق موفّق الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1998.
11. رسائل بن عربي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2001.
12. الأسر إلى المقام الأسري أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار ندوة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1988.

المصادر الأخرى:

1. أفلاطون (أرسطوقليس): المحاورات، ترجمة زكي نجيب محمد، منتدى الإسكندريّة، مكتبة الأسرة، د. ط، القاهرة، 2005.
2. الألباني (محمد ناصر الدين) : صحيح ابن ماجه، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، د. ت.
3. ابن سينا (أبو علي): الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، 1957.
4. الغزالي (أبو حامد)
5. إحياء العلوم الدين، دار الثقافة، ط1، الجزائر، 1991.
6. القشيري (أبو القاسم): الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2005.
7. النسائي (أحمد بن شعيب): السُّنَن الكُبرى، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت، 2001.

المراجع العربيّة:

1. الحكيم (سعاد): مجلّة التراث العربي، عدد 80، دمشق، 2000.
2. خميسي (ساعد): ابن عربيّ المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربيّة للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، 2010.
3. بن ساسي (محمد): شكوك ومناظرات في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، نيرفانا، ط2، تونس، 2024.
4. الطائي (محمد): ديوان بن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، د. ط، بيروت، 1991.

5. عباسية (محمد): مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، عدد 1، 2004.
 6. عليمي (مصطفى): ابن عربي، بين استشراقيين: من الاختزالية إلى مشرب التحقيق، مجمع الأطرش، ط 1، تونس، 2025.
 7. مفتاح (عبد الباقي): ختم القرآن محي الدين بن عربي، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 2003.
 8. محبوب (محمد): قدرتي الذي اخترت، حروق القيروان، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2023.
 9. المسكيني (أمّ الزين): الفكر الديكولوجي، كتاب جماعي، تحت إشراف أمّ الزين المسكيني، مجمع إفريقية للنشر والتوزيع، ط 1، تونس، 2025.
 10. مريحيل (رياض): مجلة آداب وإنسانيّات، عدد مزدوج 13 - 14، 2022-2023.
- المراجع والمصادر الأجنبية :

1. Avens (R.) Prophetic philosophy of Ibn Arabi, in Hamdard, Islamicus, vol. IX, n°4, Witer, 1986.
2. Brochard : Le Dieu de Spinoza, in : Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, PuF, Paris, Tome II, Fascicule.
3. Chodkiewicz (M.) : Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabi, in : Mode de la culture religieuse en Islam, le Caire, I.F.A.Q, 1953.
4. Morin (E.) : Une politique de civilisation, Arléa, Paris.
5. Platon (A.) : GRAS TMAHL, Rudolf Kassner, Release Date ; March 23, 2008, German.
6. Spinoza (B.) : Traité de la nature humaine, éd. Aubier Montaigne, 1973.
7. Taylor (Ch.) : Sources of the Self, The making of the modern identity, Havard, University, 1989.

الضجرو سؤاله عند هايدغر ماذا لو تكون العربية مفتاح الألمانية إلى الميتافيزيقا؟!

فرانك درويش

باحث لبناني وأستاذ محاضر في الفلسفة الألمانية مقيم في فرنسا

ملخص إجمالي

تناول هذه المقالة مصطلح "الضجر" Langeweile عند هايدغر، كما يظهر بالتحديد في درس التصورات الأساسية للميتافيزيقا، وتسعى أولاً لترجمته إلى اللغة العربية بشكل مناسب، ولكنها ما إن تدخل في تنوع دلالاته، حتى ترى أن كلمة واحدة لا تكفي لترجمته بشكل دقيق. ولدى قراءة النص الألماني يظهر تدريجياً، بعد قراءات متعددة لمصطلح واحد، أن البحث يمكن أن يصل إلى وضوح أو تجلٍ أفضل، إذا ما أمكن إيجاد أو اكتشاف ثلاثة مصطلحات يناسب كل منها معنى من معاني "الضجر" الثلاثة.

غاية القول أن اللغة العربية، بعد بحث جاهد في دلالاتها، تصبح مصدراً لتحديد ما سعى هايدغر للتعبير عنه، أو ما أسميه "مفتاح الألمانية"، بمعنى أنها تعطي مفتاح المصطلح الألماني، فيظهر تنوعه النوعي وجهاته المختلفة بالأخص، متجاوزة الدرجات الكمية. فما كان سعيًا لإيجاد توافق تام أو مقبول على الأقل بين الكلمة الألمانية وكلمة عربية مناسبة، يتحوّل إلى لغة - العربية - تعطي حقيقة مصطلح لغة أخرى، هي ليست الألمانية فقط بل ألمانية هايدغر المتجاوزة للغة الميتافيزيقا. من هنا، بإمكان هذه المقالة أن تشكّل درساً مزدوجاً في "انتقال" الكلام الفلسفي إلى حضن لغة الترجمة، من ناحية، وفي إمكان تجديد القول العربي الفلسفي لكي يتجاوز عصره، ويذهب إلى الأمام مبتكراً مصطلحات وأفكاراً جديدة ومجددة، من ناحية أخرى.

* * *

مفردات مفتاحية: الضجر - الميتافيزيقا - الكينونة والزمان - العربية كمفتاح - الهرمنيوطيقا- هايدغر.