الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة صفاقس
كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

RECHERCHES UNIVERSITAIRES FLSHS

ISSN 2811-6585

Academic Research

بحوث جامعية

مجلّة في الآداب واللسانيات والعلوم الإنسانية

عدد 18

(2024)

https://recherches-universitaires-flshs.com/

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

بحوث جامعية

دورية تصدر عن كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

ISSN – 2811-6585 – ر.د.م.م

Recherches Universitaires
Academic Research

عدد 18

(2024)

رئيس هيئة التحرير

صادق دمق

أعضاء هيئة التحرير

علي بن نصر- محمد الجربي- حبيب الجموسي - حمادي ذويب -
فتحي الرقيق - كمال سكندر - عقيلة السلامي البقلوطي - نجيبة
شقير- مصطفى الطرابلسي - هندة عمار قيراط - ناجي العونلي -
سالم العيادي - منصف المحواشي - رياض الميلادي

كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس
صندوق بريد 1168، صفاقس 3000 تونس
الهاتف: 557 670 74 (216) - 558 670 74 (216)
الفاكس: 540 670 74 (216)
الموقع الإلكتروني: www.flshs.rnu.tn

مطبعة ...
صفاقس- تونس

فهرس – الجزء الثاني

هيئة التحرير – ii

توجيه شكر – iv

1

دلالة الفعل "سَمِعَ" على القدرة السّمعيّة والحدّة السّمعيّة

عماد اللحياني صفحة – 1

2

منزلة الجسد الأنثوي في التّجربة الصّوفيّة

صابرسويسي صفحة – 33

3

الشبـــاب والجمعيـــات

عزيزة لشهب صفحة – 51

الجزء الأول (مقالات بلغات غير العربية) – 63

https://recherches-universitaires-flshs.com

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

RECHERCHES UNIVERSITAIRES FLSHS

ISSN 2811-6585 ر.د.م.م

Academic Research

مجلة بحوث جامعية

شكر

تشكر إدارة مجلة بحوث جامعية جزيل الشكر الأساتذة الذين أسهموا في تحكيم الأعمال العلمية بالنسبة إلى العدد 18 وهم:

- محمد بن عياد
- محمد بوهلال
- رضوان بريكي
- محمد الجربي
- بسام الجمل
- محمد القلال
- فتحي ليسير
- علي اللومي
- أسماء معلى
- فتحي الرقيق
- شكري السماوي
- مصطفى الطرابلسي

https://recherches-universitaires-flshs.com

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

منزلة الجسد الأنثوي في التّجربة الصّوفيّة[1]

صابر سويسي*

"فَغَايَةُ الحُبِّ فِي الإِنْسَانِ وُصْلَتُهُ رُوحًا بِرُوحٍ وَجُثْمَانًا بِجُثْمَانِ" (ابن عربي 1999، 481/3)

Résumé

Certes, le discours mystique dans son intense aspiration à la spiritualité a toujours négligé le corps. Il n'a jamais cessé de condamner les plaisirs charnels et plus particulièrement le plaisir sexuel. D'où, une attitude négative, pour ne pas dire misogyne, à l'égard de la femme ; symbole d'impureté, voire de sédition. Il va sans dire que dans ce contexte, le mysticisme musulman (le soufisme) ne fait pas l'exception. Cependant une lecture attentive de certains textes écrits par de grands soufis, nous invite à nuancer cette « vérité » ou du moins à la relativiser. En effet, s'appuyant sur la primauté du principe de l'Amour divin et par conséquent de l'Amour de DIEU, certains mystiques musulmans, Ibn ʿArabī (1165-1240) parmi tant d'autres, n'ont pas hésité à ***vénérer*** *le corps féminin. Al-Ghazālī (1058-1111) célèbre théologien sunnite et soufi à sa manière, compare le moment orgasmique que procure le mariage (littéralement le «Nikah») à un avant-gout du plaisir que le bon DIEU promet aux croyants avec leurs épouses au paradis. Evidemment, ce genre de propos doit être lu dans son contexte historique approprié voire épistémologique, pour ne pas aller trop vite en besogne et taxer l'Islam en général, comme le font certains orientalistes, de verser dans le sensualisme. En conclusion, nous pouvons dire que l'expérience mystique a quelque part réussi à réhabiliter le statut de la femme en tant qu'être humain digne de tout respect, parce que sans elle, disent les soufis, l'union de l'âme humaine à Dieu serait vraisemblablement impossible. Vu par l'œil du cœur surtout, le corps féminin s'avère la quintessence même de la beauté cosmique et un signe de la présence divine, ce qui ne manque pas de le hisser au niveau de la sacralité.*

---

[1] هذا المقال في الأصل مداخلة قُدِّمت شفويًا في ندوة علميّة دوليّة موضوعها "الحضور النّسائي في التّصوّف" (La presencia femenina en el sufismo) انعقدت بجامعة سالامنكا (Salamanca) الإسبانيّة يومي 19 و20 سبتمبر 2022. DOI : 10.71549/ru.i18.248

* صابر سويسي أستاذ مساعد بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، باحث في الخطاب الصوفي، متحصّل على شهادة الدّكتوراه ببحث عنوانه "مقالات الصّوفيّة بإفريقيّة في العهد الموحّدي". له مشاركات في ملتقيات وندوات علميّة دوليّة. من مؤلّفاته: الفناء في التجربة الصّوفيّة إلى نهاية القرن الخامس للهجرة (2018)، الجسد في المتخيّل الصّوفي (2021).

مقدّمة

يلاحظ الباحث في التجربة الصوفيّة حضور صُوَرٍ ومشاهد مختلفة للجسد الأنثوي تتعدّد المواقف إزاءها قبولا ورفضا، وهي مواقف صادرة إمّا عن خلفيّة ذكوريّة تعمّق احتقار هذا الجسد وتؤكّد نقصه، أو عن خلفيّة أنطولوجيّة تراه عنصرا رئيسا في كينونة الإنسان، وتُماهي بينه وبين الجسد الذكوري، إن لم تفوّقه عليه، بل ترتقي به إلى درجة القداسة، وتكسبه ضربا من البركة، وتعترف بكونه مصدرا للكرامات. وكذا الشّأن فيما يخصّ نظرتهم إلى المرأة، فهي في رأي بعضهم ناقصة قرينة الشّيطان وصاحبة الغواية والفتنة وجب الحذر منها وتجنّبها، لأنّها تعطّل صفاء القلب وتحجب العبد عن ربّه، وهي في رأي آخرين سَكَن واستقرار وعونٌ على الوصول إلى الله بل هي أكمل تجلّ للجمال الإلهي، وجسدها علامة على بركتها وصلاحها حيّةً ومقبورةً. هذا فضلا عن أنّ الصّوفيّة استثمروا الجسد الأنثوي في أنشطة كثيرة ذات طابع احتفالي وفنّي (مثل طقوس السّماع والرّقص) وهو ما أتاح له فرصة تفجير طاقاته في تجارب إبداعيّة برزت من خلالها المرأة الصّوفيّة في حلّة جديدة منحتها خصوصيّة وأكّدت منزلتها وقيمة حضورها في مضمار التّجربة الرّوحانيّة.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ التجربة الصوفيّة في تمثّلها للجسد الأنثوي قد كشفت عن ثراء في تأويل النّصوص الدّينيّة وطرائق متنوّعة في التّفاعل مع محيطها وثقافة عصرها باختلاف الأزمنة، وهو ما أكسب التّصوّف أبعادا إنسانيّة ساعدته على الارتقاء في مراتب المعرفة ومعانقة الكونيّة.

هذا ما سنحاول البرهنة عليه من خلال إبراز بعض من هذه الصّور والمشاهد التي نحت ملامحها الخطاب الصّوفي وضبط عناصرها، وسنعمل على تحليلها بتقصّي مرجعيّاتها وتبيّن أبعادها وأثرها في تحديد طبيعة تمثّل المتصوّفة للجسد الأنثوي والمرأة عامة.

1. الجسد الأنثوي مرفوضا

أن يكون جسد الأنثى مرفوضا في كثير من كتابات الصّوفيّة، فهذا ليس حكرا عليهم، وإنّما هو مظهر حاضر بكثافة في الثّقافة الإسلاميّة، ودلّ على حجم الهيمنة الذّكوريّة في تأويل النّصوص الدّينيّة وتوجيهها لطبيعة العلاقات الاجتماعيّة والقيم

المتحكّمة فيها، لذا ليس من الغريب أن يتركّز النّظر إلى هذا الجسد الأنثوي من خلال مقولات الفتنة والشهوة والغريزة والمعصية والدّنس والقصور والخبث، أو بوصلها بالشّيطان والدّنيا. وجميعه يلقي بظلاله على منزلة الأنثى، وتحديدا مظهرها الخارجي في المجتمع الإسلامي الذي عمل على حجبه والتّقليص من حضوره، وركّز على تهذيبه وتهيئته لاستثماره ضمن مؤسّسة الزّواج. ويمكن للنّاظر في متون الفقه أن يتبيّن حجم الأحكام التي عملت على تقييد تصرّف الأنثى في جسدها وستره، ولم يكن التّصوّف في جانب منه لينأى عن التّأثّر بهذه الأحكام والتّفاعل معها إيجابا وسلبا، نظرا إلى عمق أثرها في تشكيل البنية الذّهنيّة العامّة للمجتمع الإسلامي وثقافته، ونحت معالم التّديّن الرّسمي وقواعده.

ويجد هذا الموقف جذوره في تأويل قصّة خلق حوّاء وتجربتها في الجنّة مع آدم والشّيطان. فمن المتداول في الخطاب الصّوفي أنّ حوّاء خلقت من آدم، وتحديدا من ضلعه المنعوت بالقصر والاعوجاج وهما صفتان علقتا بحوّاء، يقول ابن عربي مثلا: " فاستخرج من ضِلَع آدم القُصيرى حواء فقصرت بذلك عن درجة الرّجل..." (ابن عربي1999، 192/1). وهذا دارج في الثقافة الإسلاميّة عامّة وليس حكرا على القراءة الصّوفيّة، بل هو متداول أيضا في مختلف التّجارب الدّينيّة التّوحيديّة، إذ نجده في اليهوديّة والمسيحيّة[1]. ينضاف إلى ذلك الاعتقاد في أنّ حوّاء أغوت آدم وحملته على أن يأكل من الشّجرة المنهيّ عن الاقتراب منها. وهذا ما جعل قراءة النّصّ الدّيني تتّجه نحو وصل المرأة بالشّيطان والتّحذير منها ومن فتنتها، حتّى أنّ القشيري ذهب إلى اعتبار خلقها ضربا من العقوبة لآدم الذي نزل به البلاء مذ عرفها وارتبط بها، حيث يقول: "لمّا ألقى الله تعالى على آدم عليه السّلام النّوم في الجنّة أخرج منه حوّاء، وكلّ بلائه إنّما حصل حين حصلت حوّاء" (القشيري 2001، 245). ومن أبرز مشاهد معصية آدم وحواء في الجنّة اكتشافهما عريهما، أو بالأحرى عورة جسديهما، وإدراكهما الفرق بين الذّكورة والأنوثة وسعيهما إلى ستر ما انكشف وعيًا منهما بأنّ في العري سوءًا، وإن كان هذا الوعي أمرا إيجابيّا في القصّة إذ أشّر على انطلاق تجربة آدم وحوّاء المعرفيّة الذّاتيّة. إلاّ أنّ هذه المعرفة خضعت اجتماعيّا وثقافيّا إلى ضوابط وشروط جعلت من المعطى

[1] انظر مثلا: سفر التّكوين، الإصحاح 2-3 (الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر 2007، 2-5). وانظر أيضا: حديث آنا ماري شيمل عن "قمّة الكراهية التي تبدّت في أقوال مفكّري المسيحية الوسيطة والتي راحت تحطّ من قدر المرأة وتدينها بالخطيئة الأزلية" (آنا ماري شيمل 1972، 22). وانظر أيضا: (KUGLE 2007, 90-94).

الفيزيولوجي عاملا مؤثّرا في تحديد منزلة المرأة مقابل الرّجل، وهو ما يؤكّد دور الجسد إذ "كان على المرأة أن تنفي أنوثتها جمالا وحملا ودم حيض لترتقي لمراتب الصّلاح. فنفي الجسد الأنثوي يعتبر من أولويّات الدّخول إلى عالم الولاية" (بوبريك 2010، 19).

إنّ هذه القراءات وغيرها هي التي رسّخت الحكم بأفضليّة الرّجل وعلوّ منزلته مقارنة بالمرأة، ولم تعوزها الحجج والقرائن. ففي النّصوص الدّينيّة الإسلاميّة ما يدعمها تفسيرا وفقها[2]، وقد انخرط عدد من الصّوفيّة فيها، وكانت النتيجة **إمّا عزوفا عن النكاح و انصر افا عن الأنثى** واحترازا من جسدها وصحبتها[3]، فـ"من تعوّد أفخاذ النّساء لم يفلح" (أبو طالب المكّي 2001، 1606/3)، **أو تجنّب الخوض في مسائل الجسد الأنثوي والسّكوت عنها** والاكتفاء بما جاء من أحكام فقهيّة تنظّم التّصرّف فيه.

وقد يكون تمثّل الجسد الأنثوي على هذا النّحو منخرطا أيضا ضمن تمثّل الصّوفيّة للجسد عامّة باعتباره يمثّل الظّاهر أو الرّسم أو الشّبح والهيكل وجميعها رمز للفناء والتلاشي، وهو بعيد في اعتقادهم عن الحقيقة وحاجب لها. وهذا ما دعاهم في كثير من المواضع إلى إنكاره وعدم الاستجابة إلى مطالبه ومقتضياته من قبيل الراحة والنّوم والغذاء. ولم يكن هذا السّلوك حكرا على الرّجال وإنّما هو حاضر في ذهن بعض النّساء المتصوّفات أو العابدات أيضا (SCHIMMEL 2000, 43-46) من قبيل ما يذكر عن معاذة بنت عبد الله العدويّة التي كانت تقاوم النّوم بالجولان في دارها ليلا (السلمي 1993، 35)، وشعوانة العابدة التي رفضت التّوقّف عن البكاء ولم تخش العمى (ابن الجوزي 2012، 723) وعجردة التي يروى أنّها لم تفطر ستين عاما (ابن الجوزي 2012، 710).

معنى هذا أنّ للأنثى نفسها في التّصوّف موقفا من جسدها وما قد يثيره من فتنة، وهي ترفض بدورها أن ينظر إليها جسدا أو فتنة، فتَصرِفُ مَنْ طَلَبَها من هذه الزّاوية وتُعرِض عنه، وبهذا يُفسَّر رفض رابعة الأزديّة الزّواج من عبد الواحد بن زيد بداعي غلبة الشّهوة عليه (السلمي 1993، 54)، والأمثلة على ذلك كثيرة (BOISSEVAIN 2000-2, 148)، وكأنّ العزوبيّة عندهنّ أسلم من الزّواج وأكثر أمانا في الطّريق إلى الله على الرّغم من عسر تقبّل مثل هذه الوضعيّة في المجتمع الإسلامي. وينبغي وفق هذا الاعتبار أن ترتقي

---

[2] انظر مثلا تفسير الآيتين: "..وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" [البقرة 224/2] و "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ.." [النساء 34/4].

[3] انظر مثلا: آنا ماري شيمل 1972، 21.

النّظرة إلى الجسد الأنثوي من الحسّيّة وتتخلّص من أسر الجنس[4] لتكون مساعدا على العودة إلى الله والعبادة، بمعنى أن يرى طالب الجسد في مطلوبه ربّه ويجد حلاوة الإيمان، ويستبدل من ثمّ اللّذّة الفانية باللّذّة الباقية. وهذا ما يقودنا إلى الصّورة الثّانية للجسد الأنثوي في التّجربة الصّوفيّة.

2. الجسد الأنثوي مرغوبا فيه

نميّز في هذا الباب بين تمثّلين للجسد الأنثوي، فالرّغبة قد تقترن بالمسألة الجنسانيّة الطّبيعيّة في الإنسان، وقد تحمل عند عدد من الصّوفيّة بعدا معنويّا يرتبط بأبعاد عرفانيّة لا بالحسّ، ويندرج ضمن تصوّر عام للوجود والعلاقة بين الخالق والمخلوق وهو ما نلمسه خاصّة مع محيي الدّين بن عربي.

أمّا التّمثّل الأوّل فيرى الجسد الأنثوي موضوع رغبة جنسيّة يطلبها العابد وإن لم ينلها قد ينحرف عن مسار تعبّده وينشغل عن ربّه، وهذه حاجة طبيعيّة اعتبرها الصّوفيّة أصلا في خلق بني آدم، ورأوا ضرورة تحقيقها إلى درجة الإشباع ليخلص العبد في توجّهه إلى ربّه، يقول ابن خلدون في "شفاء السّائل وتهذيب المسائل": "اعلم أنّ معنى السّعادة هو حصول النّعيم واللّذّة باستيفاء كلّ غريزة ما يشتاق إليه مقتضى طبعها وذلك هو كمالها" (ابن خلدون 1996، 65). وهو ما يبرّر حضور موقف مناهض للعزوبيّة مشجّع على النّكاح في الخطاب الصّوفي، بل محفّز على الجماع وحتّى كثرة النّساء[5]، وقد يفهم منه ضعف مركوز في الرّجال من هذه الزّاوية ومدى حاجتهم إلى المرأة (MURATA 1992, 176)، إذ يصبح حضورها عاملا رئيسا وضروريّا لتحفيز الرّجل على العبادة، وإيقاف نزيف شهوته وغرائزه، واستعادته توازنه، ووقايته بصرف الخواطر الشيطانيّة

---

[4] يقول عبد العزيز المهدوي: "كلّ من تزوّج بشهوة وكان في طاعة زوجته، أو مائلا إليها ميلا مضرّا في دينه، أو أطاعها في مرادها وزينتها لدنياها فقد انعكس وانتكس وصار كالمرأة وخرج عن حدّ الرّجال. فليكن حاكما لا ميل له ولا شهوة تضرّه" (عبيد 2016، 182). وانظر أيضا خبر الحسن البصري مع رابعة العدويّة "نقل أنّ الحسن البصري رحمه الله قال: كنت عند رابعة يوما وليلة وكنّا نتحدّث في الطّريقة والحقيقة، ولا يخطر ببالي أنّي رجل، ولا ببالها أنّها امرأة" (فريد الدّين العطّار 2009، 102).

[5] نذكر مثلا خبرا أورده أبو حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدّين متنه: "كان بعض الصّالحين يكثر النّكاح حتّى لا يكاد يخلو من اثنتين وثلاث، فأنكر عليه بعض الصّوفيّة فقال: هل يعرف أحد منكم أنّه جلس بين يدي الله تعالى جلسة أو وقف بين يديه موقفا في معاملة فخطر على قلبه خاطر شهوة، فقالوا يصيبنا من ذلك كثيرا، فقال: لو رضيت في عمري كلّه بمثل حالكم في وقت واحد لما تزوّجت، لكنّي ما خطر على قلبي خاطر يشغلني عن حالي إلا نفذته فأستريح وأرجع إلى شغلي، ومنذ أربعين سنة ما خطر على قلبي معصية" (الغزالي 2005، 464).

عنه[6]، يقول أبو القاسم الجنيد: "**أحتاج إلى الجِماع كما أحتاج إلى القوت، فالزّوجة على التّحقيق قوت وسبب لطهارة القلب**" (الغزالي 2005، 464). ويغلب في هذا الموضع استحضار الأحكام الفقهيّة التي تضفي شرعيّة على العلاقة الجنسيّة بين الذّكر والأنثى وتنظّمها أو تضبط قواعدها ومواقيتها[7] ووظائفها (بالتّركيز أساسا على النّسل) لتجعلها حلالا واجبا، ولنا في كتابي قوت القلوب لأبي طالب المكّي وإحياء علوم الدّين لأبي حامد الغزالي[8] خير مثال على ذلك. وربّما بلغ الأمر حدّ تصوّر ملامح الجسد الأنثوي الأنموذج أو المستحبّ توفّره، يقول أبو طالب المكّي: "إذا كانت المرأة حسنة الوجه، خيّرة الأخلاق، سوداء الحدقة والشّعر، كبيرة العين، بيضاء اللّون، محبّة لزوجها، قاصرة الطّرف، فهذه على صورة الحور العين" (المكّي 2001، 1616/3). ولا شكّ أنّ لهذه الملامح مرجعيّتها الثّقافيّة ومحدّداتها الجماليّة التي قد تختلف من عصر إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. ويأتي هذا في سياق اعتراف الصّوفيّة بأنّ "**أعظم الشّهوات شهوة النّساء**"(الغزالي 2005، 986)، إلاّ أنّها شهوة مؤقّتة أو ظرفيّة، و"لو دامت لكانت أقوى لذّات الأجساد، فهي منبّهة على اللذّات الموعودة في الجنان... ليكون باعثا على عبادة الله" (الغزالي 2005، 986). لذا كان لابدّ من إيفائها حقّها وعدم الشّطط فيها، أو جعلها هدفا في حدّ ذاتها. فقد يكتفي الصّوفيّ بمجرّد الاستئناس بحضور المرأة ومحادثتها لأنّ "في الاستئناس بالنّساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروّح القلب "(الغزالي 2005، 465)، مثلما قد يقنع بالنّظر إليها والإعجاب بجمالها، تقول عائشة المنّوبيّة: "من نظر في وجهي فكأنّما نظر في وجه القمر" (المغربي 2011، 120). وتروي مناقبها أنّها كانت تتمتّع بجمال فائق (المغربي 2011، 113). والجمال مطلوب في التّجربة الصّوفيّة ظاهرا وباطنا وهو مقوّ لعاطفة الحبّ التي هي عماد التّصوّف وروحه.

وتبقى الصّلة بالجسد الأنثوي دائما رهينة حال الصّوفيّ ودرجته، فما يسمح للواصل أو العارف قد يحجّر على المريدين المبتدئين "لاستيلاء الشّهوة الحيوانيّة

---

[6] الحديث عن المرأة من هذه الزّاوية في علاقة بغرائزها وحاجاتها الطبيعيّة وقيمة توازنها البيولوجي والنّفسي. وصلة ذلك بتعبّدها مسكوت عنه فالكلام عادة ما يقتصر على الرّجال.

[7] يقول الغزالي: "اعلم: أنّ المريد في ابتداء أمره ينبغي أن لا يشغل نفسه بالتّزويج، فإنّ ذلك شغل شاغل يمنعه من السّلوك ويستجرّه إلى الأنس بالزّوجة". (الغزالي2005، 987).

[8] انظر مثلا: "كتاب ذكر التّزويج وتركه أيّهما أفضل ومختصر أحكام النّساء في ذلك" من كتاب "*قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التّوحيد*" لأبي طالب المكّي، و"كتاب آداب النّكاح" من كتاب "*إحياء علوم الدّين*" لأبي حامد الغزالي.

عليهم"(ابن عربي1999، 285/3). يقول عبد الحقّ منصف: "إنّ الفعل الجنسي الذي يحكم حبّ الصّوفيّ للمرأة ليس مجرّد حركة جسديّة تخضع لإيقاعات الرّغبة والمتعة الرّجوليّة، ولكنّه يستجمع في ذاته عناصر الافتتان والعبادة والمتعة الجنسيّة المتبادلة. إنّه فعل مركّب يجمع بين العناصر التي تشدّ الإنسان إلى الألوهيّة والطّبيعة وإلى مبدئهما: الحياة والحبّ" (منصف 2007، 139). هذا فضلا عن التّمييز بين الدّنيويّ والأخرويّ في التّفاعل مع الجسد الأنثوي، فالأوّل يجمع بين المتعة والإنجاب أو "بقاء النّوع"(ابن عربي1999، 192/1)، والثّاني متعة خالصة (MURATA 1992, 184). يقول ابن عربي:"فينكح الرّجل في الجنّة جميع من عنده من المنكوحات إذا اشتهى ذلك في الآن الواحد **نكاحا جسميّا محسوسا بإيلاج ووجود لذّة خاصّة بكلّ امرأة من غير تقدّم ولا تأخّر، وهذا هو النّعيم الدّائم والاقتدار الإلهي**"(ابن عربي1999، 217/1).

أمّا التّمثّل الثّاني فينظر إلى الجسد الأنثوي من حيث هو مخلوق إلهي متميّز جمع في ذاته عنصري الذكورة والأنوثة (MURATA 1992, 185)، ففي حوّاء اجتمع ما هو نابع من آدم، لكونها منه خلقت، وما هو خاصّ بحواء ومميّز لها، من حيث هي مخلوق بشري ثان مختلف عن آدم، وبه يكتمل الزّوج الذي منه ستنطلق مرحلة الوجود البشري، وتخرج من طور الكمون والذّرّ إلى الظّهور بالفعل. ومحبّة الصّوفيّ لهذا الجسد هي سبيله الوحيد لمعرفته واكتشاف أسراره، وبها وحدها يمكنه تجاوز الطّور الحيوانيّ الغريزي أو الطّبيعي[9] في النّظر إليه والارتقاء إلى طور الكمال المطلوب في الإنسان، حيث يدرك في الأنثى معنى الجمال الإلهي ويستغرق فيه. "**فشهود الحقّ في النّساء أعظم الشّهود وأكمله**" (ابن عربي د.ت، 217) حسب محيي الدّين بن عربي. وبذلك تكون المرأة من زاوية وجوديّة خاصّة تكثيفا "للجمال الكوني وليست مجرّد جسد يخضع لمنطق الرّغبة والمتعة الجنسيّة"(منصف 2007، 137). فإذا صفا قلب الصّوفي وارتقى من مرتبة الإنسان الحيوان إلى مرتبة الإنسان الكامل استوت عنده الذّكورة والأنوثة ليحضر

[9] يتحدّث ابن عربي عن "الإنسان الحيوان" (ابن عربي د.ت، 199)، ويعرّف الحبّ الطّبيعيّ بقوله: "**حبّ طبيعيّ** وهو حبّ العوامّ وغايته الاتّحاد في الرّوح الحيوانيّ، فتكون روح كلّ واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشّهوة، ونهايته من الفعل النّكاح، فإنّ شهوة الحبّ تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصّوفة، بل سريان اللّون في المتلوّن" (ابن عربي1999، 165/3). ويأتي كلامه في سياق التّمييز بين ثلاثة أصناف من المحبّين: " المحب الإلهي روح بلا جسم والمحب الطبيعي جسم بلا روح والمحبّ الرّوحاني ذو جسم وروح" (ابن عربي 1999، 520/3)، ويهمّنا الصّنف الثّالث الذي يقوم على التّكامل بين الجسد والرّوح.

معنى الإنسان الشّامل الذي خلقه الله على صورته مختزلا صفاته وأسماءه وحقّ في شأنه نعته بالعالم الأصغر، فلم يعد يرى الجسد الأنثوي في حسّيّته أو جنسانيّته، بل بات يتذوّق فيه تجلّيات الألوهيّة. وليس هذا ما قصد إليه أبو يزيد البسطامي بقوله: " لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط" (الطّوسي 1960، 145). لأنّ مثل هذا التّصوّر يحمل الصّوفيّ أكثر على الاعتراف بالمرأة إنسانا مثلها مثل الرّجل ويقبل حضورها في مجالس الذّكر ويعترف لها بالولاية والعرفان والكرامة. وبمعنى آخر تصبح المرأة مرآة يرى فيها الصّوفيّ ذاته[10]، وبقدر صفاء هذه المرآة يرى تجلّيات الألوهيّة، فيعشقها عشقه لربّه بعيدا عن مقولات الحسّ والجنس والشّهوة. وهذا لا يتاح إلاّ متى بلغت هذه المرأة درجة متقدّمة من العرفان وأضحت مؤهّلة للولاية (وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الرّجل). وحينها قد لا ينظر إليها على أنّها امرأة أو أنثى أصلا، يقول فريد الدّين العطّار: "فإذا كانت المرأة في طريق عبادة الله تعالى كالرّجال لا يطلق عليها المرأة، بل هي في الحقيقة رجل" (العطّار 2009، 94-95). وهو تقريبا المعنى الذي تختزله عبارة "كمال الرّجوليّة" لابن عربي إذ لا تميز فيها بين ذكورة وأنوثة (ابن عربي1999، 325/4). فتكون صورة المرأة الوليّة/الكاملة "صورة ذكوريّة في أساسها" (منصف 2007، 135). وإن لم يمنع ذلك الاعترافَ للنّساء العابدات بإمكان بلوغ درجة الكمال، يقول ابن عربي مفسّرا الآيتين 36-37 من سورة النّور (24): "أمرهم الله بالصلاة فيها بالغدو والآصال، رِجَالٌ، ولم يذكر النّساء لأنّ الرّجل يتضمّن المرأة فإنّ حوّاء جزء من آدم، فاكتفى بذكر الرّجال دون النّساء تشريفا للرجال، وتنبيها على لحوق النساء بالرجال، فسمّى النّساء هنا رجالا فإنّ درجة الكمال لم تحجر عليهن بل يكملن كما تكمل الرجال وثبت في الخبر كمال مريم وآسية امرأة فرعون" (ابن عربي 1999، 241/2). ويتجلّى هذا الاعتراف في أكثر من مظهر، من ذلك الثّناء على بعض النّساء الصّوفيّات والإقبال عليهنّ طلبا لمعرفة أو موعظة من قبيل ما فعل أبو يزيد البسطامي وذو النّون المصري مع فاطمة النّيسابوريّة (ت 223هـ) (السّلمي 1993، 61-62) أو أبو سليمان الدّاراني مع أمّ هارون الدّمشقيّة (السّلمي 1993، 64)، أو محيي الدّين بن عربي مع كلّ من فاطمة بنت ابن المثنّى القرطبي (ابن عربي 1999،

[10] يقول محمّد مصباحي تعليقا على قول ابن عربي عن النّساء:" فهنّ فتنة يستخرج الحق بهنّ ما خفي عنّا فينا ممّا هو به عالم ولا نعلمه من نفوسنا" (ابن عربي 1999، 184/7): "ففي نظر ابن عربي مَن ينظر إلى المرأة كامرأة وحسب، وليس كزهرة تعبق بالرّائحة وتدلّ على الثّمرة في أعماقها، لا يستحقّ نعت الإنسانيّة، من ينظر إلى المرأة باعتبارها موضوع متعة حيوانيّة وحسب، لن يظفر بشرف الإنسانيّة.. هكذا تصبح إنسانيّة الرّجل متناسبة مع طبيعة رؤيته للمرأة" (المصباحي 2012، 118).

520/3) والنّظام بنت زاهر بن رستم الأصفهاني (ابن عربي 2005، 22-23).. وهذا الثناء على النساء الصوفيّات شمل أيضا، أكثر ما شمل العابدة الرّمز التي لم يخل تقريبا كتاب في التّصوّف من ذكرها والنّهل من أشعارها وأخبارها أو أقوالها في الحبّ الإلهي، وهي رابعة العدويّة. ولهذا خصّت بعض كتابات الصّوفيّة فصولا للتّأريخ لنساء صوفيّات أو زاهدات وذكر مناقبهنّ ومقالاتهنّ، وهو ما كشف حجم حضورهنّ وتأثيرهنّ في التّجربة الصّوفيّة، فمنهنّ من كانت شيخة مربّية للمريدين والمريدات مثل شبكة البصريّة (السّلمي 1993، 36)، ومنهنّ من كانت صاحبة كرامات ومنهنّ من تركت أورادا وأشعارا. فلم يكن حضورهنّ الجسدي ليلفت الأنظار أو يفتن بقدر درجتهنّ الرّوحانيّة وعلمهنّ. وهذا دليل على أنّ صلة الصّوفيّ بالأنثى عامّة قد انتظمت وفق سلّم قيميّ لا يراها جسدا أو فتنة أو حجابا، وإنّما يوقّرها ويجلّها وليّة محبّة لربّها عارفة تساوي الرّجل (SCHIMMEL 2000, 16) أو تعلوه مرتبة وبركة فيأخذ عنها ويتقرّب من خلالها إلى محبوبه الأسمى.

ولا ننفي أن يكون للسّنّ دور في تحديد طبيعة نظرة الصّوفيّة إلى الجسد الأنثوي والمرأة عامّة، فباستثناء المجاذيب الذين لا ترتبط ولايتهم بسنّ أو بسلوك، نجد ميلا في الخطاب الصّوفي إلى ربط الولاية بعمر متقدّم قد يتجاوز الأربعين وأحيانا السّتّين[11]، ولا يخفى ما في ذلك من قياس على التجربة النّبويّة المحمّديّة، يقول عبد العزيز المهدوي: "فمن صحّح علمه وعمله وحقّق سلوكه كان عالما إلى الأربعين، وارتفع للحكمة والمعارف إلى السّتّين وخرج لمعترك المنايا فمات عن الخلق وحيي بالحقّ وكان قطبا..." (عبيد 2016، 244). وطبيعيّ أن يكون للتّقدّم في السّنّ أثر في الجسد وتقبّله[12]. هذا بالإضافة إلى إخضاع النّساء الصّوفيّات أجسادهنّ للمجاهدات والرّياضات التي قد تغيّر ملامحهنّ

[11] ليس هذا بالضّرورة حكما مطلقا، إذ نجد بعض الاستثناءات فعائشة المنّوبيّة مثلا ظهرت علامات ولايتها مذ كانت في بطن أمّها حسب ما ترويه مناقبها (المغربي2011، 112)، وينقل ابن الزّيّات في تشوّفه أخبار شابّة هسكوريّة (نسبة إلى منطقة هسكورة وقبيلتها ببلاد المغرب (انظر، ابن خلدون 1983، 420/6-422)) مجهولة "لم تبلغ الحلم وهي من الأولياء" (التّادلي 1997، 266).

[12] يبقى الحكم دوما نسبيّا في مثل هذه الوضعيّة، فابن عربي مثلا حين يصف فاطمة القرطبيّة شيخته لا يخفي انبهاره بجمالها الجسدي وهي تفوق التّسعين من عمرها، وذلك في قوله: "وخدمت أنا بنفسي امرأة من المحبات العارفات بإشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السّنّ من حمرة خدّيها وحسن نعمتها وجمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها" (ابن عربي 1999، 520/3).

(الضّعف والنّحول والعمى.) ولهذا العامل أيضا أثر، "فبنفي الجسد ينتفي المبرّر البيولوجي والفزيولوجي الذي تعتمد عليه التّمثّلات الاجتماعيّة والبنيات الثّقافيّة والرّمزيّة التي تنتج وتعيد إنتاج السّلطة الذّكوريّة في المجتمع العربي الإسلامي" (بوبريك 2010، 67). ويصبح هذا الجسد المنتج علامة على الصّلاح والتّقوى وأنموذجا يحتذى في الإقبال على العبادة بقطع النّظر عن الهويّة الجنسيّة وهو ما يجعله الأكثر تأهيلا لنيل البركة.

3. الجسد الأنثوي مباركا

لا يتوقّف الاعتراف ببركة الجسد الأنثوي على المجال الصّوفي وإنّما يمتدّ إلى الاعتقاد العامّ، ويتغذّى في ذلك من فنّ الحكي الذي برعت في صياغته كتب المناقب بحثا عن نحت ملامح شخصيّة كاريزماتيّة مميّزة للوليّة (عيسى 1993، 10-11)، واخترق تداوله منطق الثّقافة والتاريخ. ويلاحظ قارئ هذا النّوع من الكتابات حضور أشكال من السّلوك وأصناف من الاعتقاد تميّز الحضور الأنثوي (KUGLE 2007, 99-100)، منها ما يتّصل بالجمال الجسدي وكثافة حضور النّور (SCHIMMEL 2000, 41)، ومنها ما قد يرتبط بقضايا مخصوصة مثل القدرة على الإنجاب والزّواج.. ولا يمكن الجزم بإطلاق اختصاص الوليّة الأنثى بهذه الخصال أو هذه الوظائف لمجرّد كونها أنثى، مثلما لا يمكن استبعاد ذلك (العامري 2001، 332). فقد أسندت كتب التّراجم والمناقب إلى النّساء الصّوفيّات قدرات خارقة متداولة عادة في مختلف أخبار كرامات الأولياء بقطع النّظر عن الجنس، من قبيل المشي على الماء والطّيران في الهواء. ويمكن أن نستدلّ على ذلك بخبر رابعة العدويّة (العطّار 2009، 102) وخبر نساء من المصامدة يخترقن الهواء (التّادلي 1997، 387) أو خبر القيد الذي سقط من قدمي السّيّدة آمنة ابنة أحمد بن القاضي (الكتّاني 2004، 251/2). ومثل هذه الأخبار تجعل الجسد الأنثوي طيّعا متحرّرا من قوانين الطّبيعة أو مقتضيات الزّمان والمكان، وتشهد بصلاح صاحبته وولايتها، شأنها في ذلك شأن سائر الأخبار التي تتّصل ببركة الدّعاء والقدرة على شفاء ما استعصى من الأمراض أو دفع بلاء أو شرّ. ومنها ما قد يحمل دلالات موغلة في الرّمز تختصّ بها وليّة دون أخرى وبها تكون شهرتها من قبيل النّدوب أو الجروح التي كانت تلاحظ على بطن السّيّدة آمنة حين تستيقظ من نومها في فراشها والتي ذهب ناقل أخبارها إلى أنّها ناتجة عن أثر الجهاد

(الكتّاني 2004، 251/2) وربطها من ثمّ بموضوع حرب أعداء بلادها وكأنّها شاركت في القتال والحال أنّها لم تغادر مخدعها (KUGLE 2007, 104-106).

ولا تقتصر هذه البركة التي يتمتّع بها الجسد الأنثوي للوليّة الصّوفيّة على مرحلة حياتها فحسب، وإنّما تمتدّ حتّى بعد موتها (ابن الجوزي 2012، 709)، وتستقرّ أساسا في قبرها أو ضريحها الذي يصبح مزارا بامتياز لكونه على اتّصال بجسدها، ويرتبط بأشكال من السّلوك (تقبيل الضّريح أو ملامسته، أو تعطيره..) وطقوس في الاحتفال (BOISSEVAIN 2006, 184-187) تعبّر عن عمق الاعتقاد في ظاهرة الصّلاح، وتضفي على جسد الوليّة ضربا من القداسة، وتفرض الحرص على المحافظة عليه وعدم انتهاك حرمته. فلهذا الجسد وإن فارق الحياة قدرة في اعتقاد زوّاره على تحقيق الخير مثلما له القدرة على حماية موضعه إذا ما تعرّض لاعتداء وقد يكون في هذه الحالة مُميتا (AMRI 2006, 84-85).

4. الجسد الأنثوي موضوع تجربة إبداعيّة

من أبرز مظاهر توظيف التّصوّف للجسد الأنثوي في العمليّة الإبداعيّة أو الفنّيّة وأكثرها رواجا وشهرة، ذاك النّشاط الذي نجد في طقوس السّماع عندهم سواء بالرّقص أو الغناء أو الذّكر. وفي قلب هذا النّشاط يبرز الجسد من خلال أنظمة علاميّة مختلفة، فيها ما هو لغوي وما هو حركيّ ونغميّ أو صوتيّ، فاللّغويّ حاضر في النّصوص الأدبيّة التي يقوم عليها السّماع وخاصّة منها الشّعريّة الغزليّة التي تتغنّى بعاطفة الحبّ وتحمل دلالة المؤنّث فيها أو المتغزّل بها على الإلهي، على الرّغم من أنّها لا تخلو من تصوير حسّي يستحضر أعضاء من جسد المرأة، وهو ما جعلها محلّ جدل وخلاف واتّهام للصّوفيّة من خصومهم. ولنا في محن الصّوفيّة الدّائرة على هذا السّبب مثال معلوم هو كتاب "فتح الذّخائر والأعلاق شرح ترجمان الأشواق" لابن عربي، فقد اضطرّ لشرح شعره ومقالاته ردّا على إنكار بعض فقهاء حلب ما جاء فيها، وعلّل دوافع اعتماده الغزل والتّشبيب بقوله: "جعلت العبارة... بلسان الغزل والتّشبيب لتعشق النّفوس بهذه العبارات فتتوفّر دواعي الإصغاء إليها" (ابن عربي 2005، 25). وتعليله متداول في أوساط الصّوفيّة لأنّ من شأن أشعار الغزل، في عرفهم، رياضة النفوس القاسية الجافية على موضوع الحبّ حتّى تألفه وتحياه. من هنا يكون استحضار الجسد الأنثوي وجماله سنّة أدبيّة من جهة ورياضة للسّالكين من جهة أخرى تحرّك خيالهم وقلوبهم، فهو ليس غاية تطلب لذاتها، بل هو محفّز على الحبّ داع إلى الإقبال على الله، مع ما يتطلّبه ذلك من

نشاط تأويليّ يقتضيه المقام. أي أنّ الحبّ الطّبيعي شرط رئيس لإدراك الحبّ الإلهي مثلما كان الاتّصال بالجسد الأنثوي معبرا لخوض تجربة الفناء الصّوفي.

أمّا النّغميّ أو الصّوتيّ فيقترن باللّحن أو النّغم الذي قد يقتضي حضور آلات موسيقيّة أو يقوم على حسن صوت من سيتولّى الغناء أو الإنشاد، وهو ما توفّر في كثير من النّساء العابدات مثل شعوانة التي يقول أبو عبد الرّحمن السّلمي إنّها كانت "عجيبة حسنة الصّوت، طيّبة النّغمة، تعظ النّاس وتقرأ لهم، ويحضرها الزّهّاد والعبّاد والمتقرّبة وأرباب القلوب والمجاهدات" (السّلمي 1993، 44)، والأمثلة على ذلك كثيرة وهو ما يؤكّد أنّ حضور العنصر النّسائي في مجالس الذّكر أمر مألوف في المجال الصّوفي وجهرهنّ بأصواتهنّ شاهد على المكانة التي حظين بها (SCHIMMEL 2000, 48-49) ولم تتحرّج كتب التّصوّف من نقل أخبارهنّ على الرّغم من أنّ موضوع الغناء لم يكن ليلقى القبول خاصّة في بعض الأوساط الفقهيّة التي عدّته انحرافا عن الدّين وفتنة ونهت عن الاشتراك فيه ولم تتوان عن تحريمه. ولنا في خبر أسماء العابدة البصريّة وصالح المري خير مثال على ذلك إذ خاطبها بلهجة صارمة لم تخل من وعيد وتهديد لتقلع عن الغناء (الحريفيش 1891، 218-219).

وأمّا الحركيّ فلم يكن بدوره ليلقى التّرحيب في متون الفقه ولدى خصوم الصّوفيّة خاصّة وقد ارتبط بالجسد الأنثوي ونقصد الرّقص، لذا من العسير أن نظفر في كتابات الصّوفيّة الأولى بحديث عنه أو خبر متّصل بامرأة صوفيّة في نشاط منظّم أو حلقة تجمع رجالا ونساء وأقصى ما نجد كلام على تمايلٍ (السّلمي 1993، 30) أشبه بالسّكر لسماع صوت أو ذكر، أو حديث عن ضرب دفّ تعبيرا عن فرح. ففاطمة القرطبيّة مثلا "كانت تضرب بالدّفّ وتفرح" (ابن عربي 1999، 521/3).. ولم تُوضَع لهذا الرقص طقوسه ولم تُسطَّر ضوابطه إلاّ بنشأة التصوّف الطُّرُقي، من قبيل ما سجّلته الباحثة حسن عبّود من حركات تأتيها النّسوة المنتميات للطّريقة التّيجانيّة ببيروت تحت قيادة شيخة ضمن ما يسمّى بطقس "الحضرة" حيث يجتمعن في وقت معلوم (الخميس) ويشكّلن حلقة دائريّة ويأتين بحركات لها عندهنّ دلالاتها ووظائفها (عبّود 2011، 51/2-69). وهذا الشّكل لا تختلط فيه النّساء بالرّجال ويكون في فضاء مغلق، ويقيم دليلا مرّة أخرى على حجم المعارضة التي يلقاها الجسد الأنثوي في مثل هذه الأنشطة الإبداعيّة من زاوية دينيّة واجتماعيّة وثقافيّة وأخلاقيّة (SCHIMMEL 2000, 56-57) على الرّغم من تحوّل

بعض أشكال الرّقص الصّوفي إلى ضرب من الفولكلور المميّز للانتماء الطّرقي من قبيل الرّقصة الدّائريّة للدّراويش في الطّريقة المولويّة والتي تكاد تكون حكرا على العنصر الذّكوري، والحال ألاّ مانع فيها من الحضور الأنثوي (HELMINSKI 2013, 24)، وهي رقصة مشحونة بالرّموز التي تحكي شوق الصّوفي إلى لقاء ربّه وتعلي مبدأ المحبّة الفائضة على الوجود وتحاكي دوران الكواكب حول نفسها وحول الشّمس وتجسّد فعل التّوحيد وتصل السّماوي بالأرضي.. إن في الحركة التي يؤدّيها الرّاقص، أو في نوع اللّباس الذي يرتديه ولونه(.ZARCONE 2015, 47-76) ، أو اللّحن الذي يرقص على أنغامه والآلات التي تعزفه (DE VITRAY –MEYEROVITCH 2015, 41-42). ومشاركة المرأة فيها لا يشكّل عائقا أمام تحقيق هذه الشّحنة الرّمزيّة بل لعلّه يغنيها ويزيدها جمالا.

وتختلف هذه الظّواهر من منطقة إلى أخرى، وحسب الانتماء الطّرقي، إذ نجد في مواضع كثيرة اختلاطا بين النّساء والرّجال في طقوس رقص واحتفال خاصّة بطريقة صوفيّة محدّدة، أضحت من قبيل التّقليد والعادة، وباتت تشكّل ملامح ما يسمّى بالتّديّن الشّعبي (شغموم 2011، 56-263) الذي وجدت فيه الأنثى مجالا أوسع للنّشاط والحركة في حلّ نسبيّا من رقابة السّلطة الدّينيّة الرّسميّة أو المهيمنة (الأخضر 1993، 21)، مثلما أسّست لنفسها فضاءات مستقلّة لخوض تجربتها الرّوحانيّة.

الخاتمة:

اتّسم حضور الجسد الأنثوي في التّجربة الصّوفيّة بالتّنوّع، إذ لم يكن على هيئة واحدة ولم يستوعبه نظام علامي دون آخر، واختلفت المواقف إزاءه بحسب السّياقات أو المقامات. ولم يخل هذا التّنوّع من تناقض مردّه إلى صلة التصوف بالثّقافة السّائدة، فكلّما حاول (التّصوّف) الاقتراب من السلطة الفقهية القائمة استهجن الجسد ورفضه، وكلّما اقترب من إنسانيّة الكائن البشري وصلته بالله ثمّن الجسد الأنثوي واحتفى به. وهذا يؤكّد حيويّة الخطاب الصّوفي وثراءه وعمق صلته بواقعه وانفتاحه وقبوله للتّطوّر استجابة لخصوصيّة التّجربة الرّوحانيّة في بعديها الذّاتي والذّوقي، لذا لا نستغرب وجود الموقف ونقيضه عند الصّوفيّ الواحد أحيانا[13]. هذا فضلا عن أنّ

[13] يكفي أن نستحضر ههنا جملة ابن عربي الشهيرة إجابة على سؤال أبي الوليد بن رشد بقرطبة: "نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها" (ابن عربي 1999، 235/1). انظر: (المصباحي 2012، 31-34.).

مقولتي الأنوثة والذّكورة، كما هو معلوم، تشكيل اجتماعي وثقافي[14] استثمر الفوارق الجنسيّة أو البيولوجيّة الطّبيعيّة بين المرأة والرّجل عبر قراءة تأويليّة وظّفت النّصوص الدّينيّة لفرض هيمنة ذكوريّة وإكسابها مشروعيّة قلّصت من حضور المرأة وحكمت بتأخّر مرتبتها وركّزت الاتّهام في جسدها. وقد تردّد الخطاب الصّوفي بين الانخراط في هذه الهيمنة الذّكوريّة وبين الاحتكام إلى مقولة الإنسانيّة[15] التي تبحث عن معادلة تفي المرأة والرّجل على حدّ سواء حقّهما في الوجود والفعل من حيث هما اختزال للآدميّة وامتداد لها وحافظ لبقائها، وفي الآن نفسه هما أكمل تجلّ للألوهيّة وكلٌّ مرآة للآخر، وما يصدق على الأوّل ينسحب على الثّاني وكلاهما قادر على أن يدرك مرتبة الصّلاح والكمال في الإنسانيّة. ويبدو أنّ اختيار عدد من النّساء الصّوفيّات انتهاج طريق المجاهدة للوصول إلى الله بما اقتضاه منهنّ من عزوف على الزّواج[16] وزهد في ملذّات الدّنيا، قد وفّر لهنّ هامشا من الحرّيّة في التّصرّف في أجسادهنّ بعيدا عن إكراهات المجتمع "الأبوي" ونواميسه الأخلاقيّة والدّينيّة الصّارمة (عيسى 2023، 67). فضلا عن أنّه أتاح لهنّ الانتقال من طور الضّلع "القصيرى" (ابن عربي 1999، 192/1) والجزئيّة إلى طور القطبيّة والكلّيّة حيث تتجاوز مقولة الجنس والنّقص والدّنس وتصبح مرآة مثلى لتجلّي الألوهيّة.

وهذا يؤكّد أنّ في الخطاب الصّوفي ما يقيم الدّليل على محاولة تجاوز النّظرة المعياريّة والأخلاقيّة الموجّهة بأحكام فقهيّة صارمة، والتي قيّدت الجسد الأنثوي وعمّقت سلبه أبعاده الإنسانيّة والجماليّة، من أجل تبنّي رؤية مغايرة ترى في هذا الجسد تجسيدا وتكثيفا واختزالا للجمال الكوني، ورمزا من أبرز رموز القداسة وأكثرها ثراء، وعلامة على الوجود الإلهي وفتنة المتعالي، فـ"**ليس في العالم المخلوق أعظم قوّة من المرأة لسرٍّ لا يعرفه إلاّ من عرف فيم وجد العالم وبأيّ حركة أوجده الحق تعالى**" (ابن عربي 1999، 4/ 142).

---

[14] انظر: (قرامي 2007، 202).

[15] يقول محيي الدّين بن عربي: "الإنسانيّة لمّا كانت حقيقة جامعة للرّجل والمرأة لم يكن للرّجال على النّساء درجة من حيث الإنسانيّة". (ابن عربي 1999، 5/127-128.).

[16] لا ننكر في هذا السّياق أنّ من النّساء الصّوفيّات من تفاعلن مع الزّواج بطريقة عاديّة تتوافق مع المعيش واليومي وتلقى قبولا من الثقافة الاجتماعيّة والدّينيّة السّائدة، من قبيل سلوك زوجة رباح القيسي التي كانت تتطيّب وتتزيّن لزوجها وتسأله بعد صلاة العشاء إن كان له فيها رغبة فإن كانت الإجابة بنعم ظلّت معه، وإن كان الجواب نفيا تهب نفسها ليلتها للصّلاة. (انظر: ابن الجوزي 2012، 717)

قائمة المصادروالمراجع

المصادر:

- ابن الجوزي، جمال الدّين. 2012. *صفة الصّفوة*. (خالد طرطوسي، تحقيق). بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي.
- ابن خلدون، عبد الرحمان. 1983. *تاريخ العلاّمة ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر*. بيروت-لبنان: دار الكتاب اللّبناني.
- ـــــــــــ 1996. *شفاء السّائل وتهذيب المسائل*. (محمد مطيع الحافظ، تحقيق). (ط. 1). دمشق - سورية: دار الفكر.
- ابن عربي، محي الدين. 2005. *ديوان ترجمان الأشواق*. (ط.1). بيروت-لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ـــــــــــ (1999). *الفتوحات المكّيّة*. (أحمد شمس الدّين، ضبط وتصحيح). (ط.1). بيروت - لبنان: دار الكتب العلميّة.
- ـــــــــــ (د.ت). *فصوص الحكم*. بيروت-لبنان: دار الكتاب العربي.
- التّادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحي. (1997). *التّشوّف إلى رجال التّصوّف وأخبار أبي العبّاس السّبتي*. (أحمد التّوفيق، تحقيق). (ط.2). الرّباط-المغرب: منشورات كلّيّة الآداب بالرّباط.
- الحريفيش، شعيب. (1891). *كتاب الرّوض الفائق في المواعظ والرّقائق*. (ط.1). مصر: المطبعة العامرة الشّرفيّة.
- السّلمي، أبو عبد الرّحمن. (1993). *ذكر النسوة المتعبّدات الصّوفيّات*. (محمود محمد الطناحي، تحقيق). (ط.1). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الطّوسي، أبو نصر السّرّاج. (1960). *اللّمع*. (عبد الحليم محمود- طه عبد الباقي سرور، تحقيق وتقديم). مصر: دار الكتب الحديثة، بغداد: مكتبة المثنّى.
- العطّار، فريد الدّين. (2009). *تذكرة الأولياء*. (محمّد الأصيلي الوسطاني الشّافعي، ترجمة). محمّد أديب الجادر، تحقيق). (ط.1). دمشق-سورية: دار المكتبي للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
- الغزالي، أبو حامد. (2005). *إحياء علوم الدّين*. (ط.1). بيروت- لبنان: دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

- القشيري، أبو القاسم. (2001). *الرسالة القشيريّة*. (نواف الجراح، شرح وتقديم). (ط.1). بيروت-لبنان: دار صادر.

- الكتّاني، أبو عبد الله محمّد بن جعفر بن إدريس. (2004). *سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصّلحاء بفاس*. (عبد الله الكامل الكتّاني، حمزة بن محمّد الطّيّب الكتّاني، محمّد حمزة بن علي الكتّاني، تحقيق). (ط.1). الدّار البيضاء: دار الثّقافة.

- المغربي، أبو العبّاس أحمد التادلي. (2011). *مناقب السيّدة عائشة المنّوبيّة*. (محمّد الكحلاوي، تحقيق ودراسة). (ط.1). تونس: منشورات كارم الشريف.

- المكّي، أبو طالب. (2001). *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التّوحيد*. (محمود إبراهيم محمّد الرّضواني، تحقيق وتقديم). (ط.1). القاهرة- مصر: مكتبة دار التّراث.

المراجع باللغة العربيّة:

- الأخضر، لطيفة. (1993). *الإسلام الطّرقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضيّة الوطنيّة*. تونس: دار سراس للنّشر.

- بوبريك، رحال. (2010). *بركة النّساء الدّين بصيغة المؤنّث*. الدّار البيضاء-المغرب: أفريقيا الشّرق.

- شغموم، الميلودي. (2011). *المتخيّل والقدسي في التّصوّف الإسلامي*. (ط.2). اللاّذقيّة- سورية : دار الحوار للنّشر والتّوزيع.

- شيمل، آنا ماري. (1972). "المرأة في التصوف". (أحمد شركس، ترجمة). *مجلة فكر وفن*، ألمانيا، العام 10، العدد 20، ص ص 20-26.

- العامري، نللي سلامة. (2011). *الولاية والمجتمع: مساهمة في التاّريخ الدّينيّ والاجتماعيّ لإفريقيّة في العهد الحفصيّ*. تونس: منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة.

- عبّود، حسن. (2011). "تنفّس الجسد لدى نساء الذّكر في حاضرة بيروت"، ضمن كتاب جماعي: حمّادي المسعودي. *الدّين والجسد*. (ط.1). تونس: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان - مكتبة قرطاج للنّشر والتّوزيع. ج 2، ص ص 51-69.

- عبيد، هشام. (2016). *الشيخ عبد العزيز المهدوي وتراثه الصوفي، دراسة وتحقيق*. (ط.1). تونس: المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، مطبعة الشرق.

- عوكر، أنطوان. والفغالي، بولس. (2007). *العهد القديم العبري ترجمة بين السّطور عبري-عربي*. (ط.1). لبنان: دكّاش برينتينغ هاوس-المكتبة البولسيّة.

- عيسى، لطفي. (1993). *أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ*. تونس: دار سيراس للنشر.
- ـــــــــــ. (2023). *التّصوّف وتدبير الحياة الرّوحيّة تونسيًا*. (ط.1). تونس: دار الجنوب للنّشر.
- قرامي، آمال. (2007). *الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة "دراسة جندريّة"*. (ط.1). بيروت-لبنان: دار المدار الإسلامي.
- المصباحي، محمّد. (2012). *نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي*. (ط.1). الرّباط: دار الأمان، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت-لبنان: الدّار العربيّة للعلوم ناشرون.
- منصف، عبد الحقّ. (2007). *أبعاد التّجربة الصّوفيّة الحبّ-الإنصات-الحكاية*. الدّار البيضاء-المغرب: أفريقيا الشّرق.

المراجع بغير اللّغة العربيّة:

- AMRI, Nelly. (2006, Novembre). « Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval». dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 113-114. Mis en ligne le 10 Novembre 2006, consulté le 26 Avril 2021. URL : http://journals.openedition.org/remmm/2967.

- BOISSEVAIN, Katia. (2006, Novembre). « Corps d'adeptes, paroles de Dieu et visions de Saints. Pratiques rituelles masculines et féminines dans deux sanctuaires de Tunis ». dans : *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 113-114. Mis en ligne le 10 Novembre 2006, consulté le 26 Avril 2021. URL : http://journals.openedition.org/remmm/2976.

- ___. (2000-2). « Saida Manoubiya : son culte aujourd'hui, quelles spécificités ? ». *Ibla, revue des belles lettres arabes*. N°186, 63ème année, p p 137-164.

- DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva. (1977). *RÛMÎ et le soufisme*, Paris : éditions du Seuil.

- HELMINSKI, Camille Adams. (2013). *Women of Sufism A hidden treasure, writings and stories of mystic poets, scholars and saints*. Boston / London : Shambhala publication.

https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807872772_kugle. Accessed: 07-07-2020.

- KUGLE, Scott. (2007). *Sufis and Saints' Bodies, Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. North Carolina : University of North Carolina Press.

- MURATA, Sachiko. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. United States of America: State University of New York Press.

- SCHIMMEL, Anne-Marie. (2000). *l'Islam au féminin : La femme dans la spiritualité musulmane*. (Sabine THIEL, traduction). France : Éditions Albin Michel.

- ZARCONE, Thierry. (2015). « *L'Habit de symboles des derviches tourneurs* ». In: *Journal of the History of Sufism*, issue on Sufism and Symbols. Paris : Jean Maisonneuve. pp 47-76.