أيقونيّة "الجسد" في العرفان الصوفيّ

وهيبة جراح*

سليم سعدلي*

الملخّص:

يعتبر الجسد الصوفي برزخا رمزيّا يتوسّط مرحلتي المعرفة لدى الصوفيّة، بحكم أنّ التجربة الصوفيّة والرّمز الناتج عنها يمكن اختزاله إلى مرحلتين أساسيتين لا ثالث لهما:

الأولى هي مرحلة ما قبل المعرفة أمّا الثانية فهي مرحلة ما بعد تحقّق فعل المعرفة أين يعود الصوفيّ محمّلا بمنظومة مفاهيميّة ورمزيّة مختلفة عن التي انطلق بها، وبين المرحلتين رموز برزخيّة تعتبر الخيط الرابط بينهما شأنها أن تصل السابق باللاّحق، هذه الروابط هي ما اصطلح عليه بالبرازخ الرّمزيّة التي تقابل طرفي المرحلتين، فالبرزخ "ما قابل الطرفين بذاته وهو أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم وبين معدوم وموجود، وبين منفيّ ومثبت وبين معقول وغير معقول" وبالتالي فالرّموز التي سنعرضها في هذه الخطوة، ذات حدّين الحدّ الأوّل هو ما يربطها بالموجودات (الظاهر) والحدّ الثاني هو ما يربطها بالمعدوم (الباطن).

الكلمات المفتاحيّة: الجسد، الأيقونة، الرّمز، الدلالة، العرفان، الخطاب الصوفي، النمط الثقافي.

***جراح وهيبة, باحثة أكاديمية، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف-ميلة- الجزائر**

***سليم سعدلي، باحث أكاديمي، جامعة البرج- الجزائر**

أوّل رمز لاحظنا امتداده بين المرحلتين هو **الجسد**، هذا الرّمز الذي يمكننا أن نلتمس حضوره في جميع التفاصيل الرّمزيّة لمرحلة ما قبل المعرفة والذي يمهّد لمرحلة ما بعد المعرفة كذلك، ويبدو أنّه سيكون حاضرا كذلك في المراحل اللاّحقة، لكن قبل أن نتعرّض لخصائص هذا الرّمز، ينبغي علينا التعرّض لأهمّ المعاني والدلالات التي يحملها كمصطلح لغوي متداول وفي نفس الوقت الحفر في الحدود الفاصلة بينه وبين المصطلحات المجاورة له في الاستعمال كالجسم/الروح/النّفس...

قال الله تعالى: "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينْ" (ص:71)، وفق هذه الآية وآيات أخرى من تنزيله الحكيم بنى المتخيّل الإسلامي تصوّره للجسد على أساس أنّه ذو طبيعة ماديّة، فهو مأخوذ من تربة الأرض الحمراء والسّوداء والبيضاء، لكن لا حقا حينما يخضع لقدر الأشياء وتتحقّق ملكاته المُحتمَلة بواسطة الإرادة والحركة والفعل ينتقل مفهومه إلى مجال الروح أو النّفس[1]، حينئذ تُعرّف النّفس على أنّها " جسم لطيف ذو طول وعرض وعمق، مثله مثل أجسام الشياطين والجنّ والملائكة التي لا تقع تحت حاسّة السّمع"[2]، أي أنّ الجسد بدنٌ أُضفيت عليه الحياة بكلّ مظاهرها.

لهذا خصّصنا الحديث عن الجسد الصوفي باعتباره رمزا للفصل والوصل، وكذلك باعتباره اللّسان الذي ينطق بمعاني الوجود قبل أيّ صور أخرى على حدّ تعبير بارت":

" "اللّسان ما قبل الأدب، والأسلوب هو ما بعده، فالصور والإلقاء والمعجم تولد من جسم الكاتب وماضيه لتغدو شيئا فشيئا آليات فنّه ذاتها"[3]، فبدونه لما تمكّن الصوفيّة من تجسيد أفكارهم كما سيتّضح تدريجيّا.

1-تشظّي الجسد ومسيرة المعرفة: التخلّي/التحلّي:

الجسد الصوفيّ جسد تضحيّة، جسد معاناة، جسد يقدّمه الصوفيّ قربانا من أجل الخلود، من أجل بلوغ هدف الوصال، لهذا نعثر على ذلك الغبن الكبير الذي يصدر من بعض الصوفيّة في حقّ الجسد، إذ يصبح شرط التحلّي أو تحقيق الوصال مرهونا بشرط التخلّي عن شهوات الجسد -التي تعتبر شهوات دنيويّة- وكلّ ما يربطه بالعالم الدنيوي، ففي نظرهم أنّ تحقيق الرؤيا والوصال تتعذّر

ممارسته إذا لم يتمكّن الرائي من تخطي الأشياء كلّها دونما استثناء[4]، وهذا ما يسمونه "الخروج عن السوى" الذي يعتبر ضربا من "روحنة الشهوة" التي يمارسها الصوفيّ عبر الاجتثاث والاستئصال والتدمير، تدمير الذات (الجسد الدنيوي) لصالح استمراريّة الموضوع، أو هو نوع من "الإعراض عن الباطن"[5]، أي امتناع ينبغي أن يصدر من الأعماق في حقّ الجسد من أجل حرمانه من كلّ ما يمكن أن يربطه بالدنيا وملذّاتها، يقول النفري: " إذا جئتني فألق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قدامك، وألق ما عن يمينك، وألق ما عن شمالك"[6].

يرتبط فعل الإلقاء/التخلّي في هذه المقولة بالإحداثيات الفضائيّة والمحيط الفيزيائي (فوق/تحت، داخل/خارج، قريب/بعيد،...) الذي يملك علاقة وطيدة بالجسد، إذا لا يمكن إدراكها (الاحداثيات) إلاّ بمقارنتها بجسم مادي معيّن، ويبدو في المقولة أنّ الاحداثيات (وراء/قدامك، يمينك/شمالك) يتمّ تحصيلها قياسا إلى جسد بشريّ (الظهر)، وبالتحديد جسد صوفيّ راغب في السموّ عن كلّ ما له صلة بالمحيط المادي، باعتبار السياق الذي جاءت فيه هذه العبارة، فقد كانت خطابا موجّها إلى "النّفري" الذي اتّخذ وضعية معيّنة (الوقوف والانصات) في تلقي التجلّي، وهذا ما يجعل فعل التخلّي الذي يمارسه الصوفيّ في تجربته الوصليّة يقتضي نوعا من "التفاعل بين التجربة الإنسانيّة والعالم الخارجي، عبر مقْوَلة الأشياء والتجارب لغرض فهم آليات الاشتغال أثناء إنتاج مثل تلك التصورات"[7]، وهو السّبب نفسه الذي يجعل من الجسد الصوفي برزخا يتوسّط فعلي التخلّي والتحلّي.

وقد يتّخذ الحرمان الجسدي عند الصوفيّة بعدا أكثرا مادية ممّا يمكن تصوّره ضمن مصطلحات متداولة في أوساطهم كالفقر والجوع والحرمان..، حيث روى "السراج الطوسي" أنّه "حُكي عن "خير النسّاج" قال: دخلتُ بعض المساجد وإذا فيه فقير من الفقراء، وكنت أعرفه، فلمّا رآني تعلّق بي وبكى، وقال لي: أيّها الشّيخ تعطّف عليّ فإنّ محنتي عظيمة فقلتُ: يا هذا وما محنتك؟ قال لي: فقدتُ البلاء وقورِنتُ بالعافية، وأنت تعلم أنّ هذه محنة عظيمة، قال: وقد كان قد فتح اللّه عليه شيء من الدّنيا"[8].

تقدّم لنا هذه الرواية الكيفيّة التي يستغني بها الصوفيّ عن الغنى المادي، وفي بعض الأحيان يستغني عن أبسط شروط الحياة (المأكل، المشرب والمأوى)، إذ يقارن الغنى المادي بالبلاء، بينما يمثّل عنده الغنى الرّوحي مكسبا وعافية، ودائما نستشفّ تلك التضحية الكبيرة بالجسد فالمأكل والمشرب تعدّ من الشروط البيولوجيّة التي يحيا بواسطتها الجسد، لكنّ الصوفيّ يستغني عنها كليّة لأغراض أخرى.

وهناك وجه آخر لمعاناة الجسد الصوفي ينبع من تصوّر صوفيّ مفاده أنّ "الغنى/الثراء" من شأنه أن يخلق أزمة هوة بينهم وبين المسعى المنشود (الوصال) الذي وضعوه نُصب أعينهم، فممّا رواه "الطوسي" أنّ " وزير "المعتضد" دفع مالا إلى "أبي الحسين النوري" حتى يفرّقه على المتصوّفة، فصبّه في بيت، وجمع صوفية بغداد فقال لهم: كلّ من يحتاج منكم إلى شيء فليدخل البيت وليأخذ حاجته منه، فكان يأخذ الرّجل مائة درهم والآخر أكثر والآخر أقلّ، ومنهم من لا يأخذ شيئا، فلمّا فنيت الدراهم ولم يبق شيء، قال لهم: بُعدكم من الله تعالى على مقدرا أخذكم من الدّراهم، وقربكم من الله تعالى على مقدار تركككم لها"[9].

هكذا يبدو أنّ "الغنى" قد أصبح فعلا مشكلة أنطولوجيّة تؤرق الصوفيّ وتهدّد علاقته بخالقه (موضوع الوصل) أوّلا، كما تهدد علاقته حتى بمن يقتسمون التجربة معه، يقول "الطوسي":

" وحكى "جعفر الخلدي" قال: كان "ابن زيري" من أصحاب "الجُنيد"، وكان قد فُتح عليه شيء من الدنيا فانقطع من الفقراء، فاستقبلنا يوما وفي كمّه منديل فيه دراهم كثيرة، فلمّا رآنا من بعيد قال: يا أصحابنا إذا كنتم أنتم متعززين بالفقر، ونحن متعززون بالغنى، فمتى نلتقي؟ قال: ثمّ رمى إلينا بجميع ما كان في كمّه"[10].

بينما يصرّ نفر آخر من الصوفيّة على حرمان الجسد حرمانا كليا، برفض المال رفضا قطعيا، يروي "الطوسيّ": "سمعت الوجيهي يقول: حمل إلى بنان الحمال ألف دينار، وصبوها بين يديه، فقال للذي صبّه: ارجع وخذه ووالله لولا ما عليه من كتابة اسم اللّه تعالى لبُلتُ عليها، هو ذا يغرّر بي ببريقه"[11].

ونفس الجسد الذي يتعذّب بخضوعه لشروط التخلّي (الفصل) نجده يزداد عذابا أثناء الإقبال على التحلّي (الوصل)، لما يصيبه من تداعيات حالات الوجد والهيجان القويّة التي يعيشها الصوفيّ، فممّا رواه " الطوسي" عن "ذي النون المصري" أنّه:"لمّا دخل ذي النون المصري بغداد واجتمع إليه جماعة من الصوفيّة، ومعهم قوّال يقول، فاستأذن ذي النون بأن يقول شيئا بين يديه، فأذن لهم، فابتدأ القول:

صغير هواك عذبنـــي فكيف به إذا احتنكا

وأنت من جمعت من قلبي هوى قد كان مشتركا

أما ترئ لمكتئـــــب إذا ضحك الخليّ بكى

فقام ذو النون وسقط على وجهه والدمّ يقطر من جبينه ولا يسقط على الأرض"،[12]هي ردّة فعل صوفيّ واجد أثّر فيه القول، ويبدو أنّ أوّل من دفع الثّمن هو الجسد (وسقط على وجهه والدمّ يقطر من جبينه)، وردّة الفعل هذه تعتبر بمثابة دليل على قاطع على التفاعل النّفسي/الهووي والجسدي في آن واحد الذي يحقّقه الصوفي بالتماهي مع كلّ ما يمكن أن يتقاسم معه تجربة التحلّي/الوصال.

وكلّما ازدادت رغبة التحلّي/الوصال لدى الصوفيّ كلّما قويت عليه المؤثّرات، ازداد هيجان الصوفيّ ووجده، ممّا يستلزم معاناة جسديّة أكبر، حيث روى "الطوسي":"سمعت "ابن سالم" يقول عن أبيه: أنّ سهل بن عبد اللّه كان يقوى عليه الوجد حتى يبقى خمسة وعشرين يوما أو أربعة وعشرين يوما لا يأكل فيه طعاما، وكان يعرق عند البرد الشديد في الشّتاء، وعليه قميص واحد، وكانوا إذا سألوه عن شيء من العلم يقول: لا تسألوني فإنّكم لا تنتفعون في هذا الوقت بكلامي"[13].

وبهذا يمكن أن تؤثّر وطأة التحلّي/الوصال على الجسد الصوفي إلى درجة جعله يؤدي وظائفه بشكل عكسيّ، كما جاء في هذه الرواية، فمن شدّة تأثير الوجد انقلبت وظائف الجسد، فممّا تقتضيه نواميس الكون أنّ عمليّة التعرّق (طرح العرق) لا تتمّ إلاّ تحت تأثير درجة حرارة عالية التي تشهد ارتفاعا في فصل الصيف خاصة، إلاّ أنّنا نصطدم بالعكس هنا، إذ أنّ الجسد الصوفي كان يعرق عند البرد الشديد في الشتاء وفي قميص واحد كذلك.

ويبدو أنّ أغلب التضحيات المرتكبة في حقّ الجسد الصوفي تتمّ بمعيّة الصوفيّ في أغلب الأحيان، عن هذا عبّر "ابن عربي" بقوله:

للناس حجّ وأنا لي حجّ إلى بدني تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

يروم "ابن عربي" وغيره من الصوفيّة في هذه الحالة إلى " تأسيس طقس مغاير، من خلال تقديم الجسد الرميم أضحية على مذبح الخلود حتى يظفر بالجسد-المحج الذي تأبى الأرض أن تأكله"[14]، ليكون هذا الجسد المحجّ هو الجسد الجديد، إنّه جسد إنسان ينشد الكمال قصد إعادة ترميم الجسد الضرير والمتشظي بعد سلسلة الإرغامات التي فُرضت عليه، فهل ينجح الصوفيّ في إعادة لمّ شظايا هذا الجسد المبتور؟ وإلى أيّ مدى يمكن للجسد الجديد (باعتباره رمزا) أن يوفّق بين شطري التخلّي/التحلّي اللّذان أنهكا الجسد المتشظّي؟.

2_نظريّة "الإنسان الكامل"[15]: نحو إعادة ترميم الجسد المتشظي:

في تصوّر الصوفيّة وسعيهم إلى نحت صورة لذلك الإنسان المثالي الذي بوسعه أن يحتوي طرفا المعادلة (التخلي/التحلي)، نجد "ابن عربي" يقول: "للّه في خلقه نذير يعلمهم أنّه البشير، وهوالسّراج الذي سناه يبهر ألبابنا المنير"[16]، ينتقل الصوفيّ عبر هذا التصوّر من تقديم الجسد على أنّه أضحية من أجل الوصال، إلى تصوّره لجسم مثالي يتمّ نحته هذه المرّة من قبل الخالق تعالى، وقد أراد "بالنذير والبشير": "الحقيقة المحمديّة الكلية التي هي موجودة بجريانه في كلّ نبيّ ووليّ بالعين والشهود، وفي ما عدا هذين الوصفين (بالحكم والوجود) فهي على التحقيق روح الأرواح (السراج الذي سناه يبهر ألبابنا المنير)"[17]

ويبدو من هذا التصوّر أنّ الإنسان الكامل الأوّل هو ما حصّله الصوفيّ من معرفة حول الحقيقة المحمّديّة، وبعدها تتوزّع صفات هذا الإنسان الأوّل الذي يتّسم بالكمال على مجموعة من النماذج والشّخصيات التي تختصّ بالاتّصاف بمعاني الكمال في كلّ عصر، فكلّ عصر له شخص تجري

بأنفاسه الدهور، وهذا يعني أنّ روح الكامل في تصوّر "ابن عربي" تقبل جميع أحكام الظهور والبطون وجميع الإضافات الكونيّة وهو بتعبير آخر: "ظاهرة بوصف الحقّ والخلق، قابل لحكميهما"[18].

تستوقفنا نظريّة الإنسان الكامل كما وضع أسسها "ابن عربي"، والتي سعى من خلالها إلى الجمع بين المتناقضات وبين صور الكون وما تحيل عليه، بما جاء عند "ميشال فوكو" في معرض حديثه عن الإنسان الأعلى الذي يجعل منه "فوكو" دليلا على وجود الله أو باصطلاحه هو دليل كوني " تدخل قواه في علاقة مع قوى الصعود إلى اللاّمتناهي، هذه الأخيرة هي قوى الخارج[19]، مادام الإنسان محدودا وعاجزا أن يفهم نفسه بنفسه ويدرك تلك القوى الكاملة التي تخترقه، كما أنّ قوى الصعود إلى اللامتناهي التي توجّهها تلك القوى من جهة أخرى، ليس شكل-الإنسان، بل شكل-الله (...)، الشكل-الله يتركّب أساسا من كلّ القوى القابلة للصعود إلى اللاّمتناهي مباشرة، أمّا فيما يخصّ القوى الأخرى التي لا ترقى إلاّ بالعلّة أو بين حدود فإنّها ترتبط رغم ذلك بالشّكل-الله لا بالجوهر بل بالعرض"[20].

تقدّم "نظرية الإنسان الكامل" الكيفيّة التي يمكن بمقتضاها للجسد والروح الارتقاء إلى المراتب العليا، وهي صورة معبّرة عن الرّحمة الإلهيّة في الكون، ويعتبر "عبد الرحمن الجيلي" من الصوفية الذين دفعوا بالنظريّة نحو الاكتمال، حيث نجده قد فصّل حتى في المراحل التي يمكن أن يجتازها الصوفيّ حتى يلتحق بمراتب الكمال جسدا وروحا، وقد بين في نظريّته أنّ الكمال يمرّ بمرحلتين:

-مرحلة تجلّي الأفعال الإلهيّة:وفيها يصبح هذا الإنسان الجديد (الكامل) أداة في يد القدرة الإلهية وسبب من الأسباب التي يجعلها الله لتنفيذ مشيئته في خلقه، فيقول:

فلاحظتُ في فعلي قضاء مرادها وأبصرتُ صُنعي أنّها هي صانع

فسلّمتُ نفسي حيث أسلمها القضا ومالِيّ مع فعل الحبيب تنازع

أراني كالآلات وهي محرّكـــي أنا قلم والاقتدار أصابـــع

تؤسّس هذه الأبيات لهويّة الجسد الجديد، إنّه جسد يستمدّ كماله هذه المرّة من كمال الفعل الإلهي، بشكل يجعله يتبرّأ من كلّ أفعاله عبر إسنادها إلى خالقه، هو جسد لا يُصدر أيّ ردةّ فعل هذه المرّة، هو جسد مسيّر يسلّم ملكيّته الصوفي إلى مكان وزمان سرمديان، لتبدأ هويّته الجديدة بالتشكّل، لكن بمفهوم "لاكان" هي هويّة مستلبة لأنّها لا يمكن أن تعبّر في أيّ حال من الأحوال عن "هويّة بمعناها النّفسي والقانوني، بالمعنى الذي يكون فيه اسم الذات الخاص مكتوبا على بطاقة بجانب خاص من الصورة التي تسمح بالتعرّف عليه"[21]، إنّها هويّة غير كاملة كما يرى ذلك "الجيلي"، فهذه المرحلة حسبه غير كافية وحدها ليتحقّق كمال الإنسان الراغب في الوصال، لكون تجليات الأفعال الإلهيّة حجاب لتجليات أعلى منها، هي تجليات الحقّ في أسمائه الإلهيّة، لهذا كانت الخطوة الثانية في نُشدان الكمال هي:

- مرحلة تجلّي الأسماء الإلهيّة: وفيها يضمحلّ الوجود الإنساني، وتتجلّى الأسماء الإلهيّة على العبد، أين يفنى الصوفيّ في الله فلا يشعر بما سواه، وهو ما يعرف عندهم بمقام الفناء، يقول:

تجلّى حبيبي في مرائي ففي كلّ مرئيّ طلائـــع

فلمّا تجلّى حسنه متنوعا تسمّى بأسماء فهنّ مطالع

وأبرز منه في آثاره وصفه فذلكم الآثار من هو صانع

في طريق الكمال يمرّ الإنسان –حسب رأي الجيلي- بثلاث برازخ: البرزخ الأوّل يسميه "البداية" وفيه تتحقّق الأسماء الإلهيّة، البرزخ الثاني يسميه "التوسّط" أين تفيض عليه الحقائق الإلهيّة وبعدها البرزخ الثالث وهو معرفة الحكمة الإلهيّة، أين تكون لهذا الإنسان الجديد الكرامات وخرق العادات[22].

في نظريّة الإنسان الكامل نستشفّ توحيدا للرّمز أين يصبح هذا الإنسان الجديد (جسدا وروحا) دالا لمدلول واحد وهو الحقيقة الإلهيّة، وإن صحّ التعبير قلنا أنّ الإنسان الكامل في هذه المرحلة يمثّل عملة ذات وجهين: وجه يقرّبه من الكون ويجعل منه إنسانا ذو جسد مثالي أين أسند "الجيلي" كما رأينا جميع تصرّفاته (الجسد) إلى خالقه، وبالتالي فهو جسد كامل بكمال "الصفات الإلهيّة" التي

بعثها فيه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمتلك هذا الإنسان الجديد من المقوّمات ما يؤهّله لأن يتواصل بالحقيقة الإلهية ويفنى فيها في أرقى حالات الوصال وأجودها، وبهذا يتقاسم كلّ من الجسد والروح معاني الكمال بشكل يكون فيه الجسد الصوفيّ رهينة رمزيّة للوصال، ليصبح الإنسان الكامل بجسده وروحه " الحدّ الفاصل بين الحقّ والعالم، فهو يجمع بين الصورتين يظهر بالأسماء الإلهيّة فيكون حقّا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا، وهو يفصل من ناحية أخرى بين وجهي الحقيقة فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه، إنّه حدّ بين الظاهر والباطن يمنع الظاهر من إندراجه في البطون، كما أنّ الإنسان الكامل علّة وجود العالم والحافظ له"[23]، إلى حدّ الآن اطّلعنا على جسد ما قبل المعرفة، أين تعرّفنا على حاجاته وأنماطه المعتمَدة في تحصيل المعرفة وقد كان هذا بمثابة الطرف الأوّل الذي يشدّ هذا الرّمز إلى عالم الموجودات الظاهرة، الآن نتساءل عن جسد ما بعد المعرفة ما هي خصائصه والكيفيات التي يضمن بها رصد البدائل التي استفادها من معرفة الحقيقة؟.

3- جسد ما بعد المعرفة: من الوقوف إلى الإشهاد

يعتبر "النّفري" من بين الصوفيّة الذين ألحّوا على مقولة "الكمال" من أجل الأهليّة لتحقيق الوصال، وإن لم يرد ذلك في مواقفه بصريح العبارة، إلاّ أنّه كان دائما يركّز على المسافة التي كانت تفصل بين ثلاث مراتب أو درجات أساسيّة ينبغي أن يجتازها المريد للوصال من أجل بلوغ المعرفة، وهي بالترتيب العالم، العارف والواقف، ويمثّل الواقف أعلى المراتب وكذلك الإنسان الكامل في تصوّر "النّفري" حيث يقول:" **العالم في الرقّ، والعارف مكاتب والواقف حرّ**"[24]، تمثّل الحريّة هنا الحدّ الفاصل بين الفئات الثلاثة، إلاّ أنّ ما يجعل هذا الإنسان كاملا (الواقف) هو مستويات الحرية التي قد يبلغها ويتمتّع بها، لكن هنا ينبغي علينا أن ننتبه إلى أنّ مفهوم الحرية عند الصوفيّة لا يقترن بالمعاني الشائعة عن المصطلح، إنّه مفهوم خاص يلخّص موقفهم العام من تجربة الوصال والحدود التي تقف عليها، إنّ الحريّة التي سيتمتّع بها الواقف باعتباره إنسانا كاملا هي ما يمكن أن يجعله في افتقار أزليّ لرؤية وجه الحقيقة، أي أنّ حريّته هي أقصى درجات العبودية لمختلف الأسباب التي من شأنها أن تجعله في حاجة دائمة إلى التقرّب من الله، إنّ التحرّر هنا هو تحرّر شهوديّ لا واقع حسيا، فالمقصود

هنا هو تحرّر الواقف من رقّ الأكوان والأسباب، بالتالي فهي عبوديّة للحقّ من خلق حجاب السّبب، أمّا الحريّة فهي فراغ القلب من تلك الأسباب[25].

أمّا "ابن عربي" فيرفع من قيمة الجسد الكامل حينما يُسند إليه ميزة أكبر من الوقوف أمام الله وتلقّي تجلّيه، هذه الميزة تتمثّل في الإشهاد، " فالناطق بعبارة أشهدني يعريه إلى محلّ عام تندرج تحته الوقفة والشهود والاطّلاع، فمقامه يتّسم بالحركيّة والديناميّة، وهذا ما يميّزه عن مقام الوقفة مثلا، فهي تُطلق على تحصّل البصر في قريب وأهمّ ما تستند إليه هو المهلة والتّأني فبمجرّد أن يقول قائل "أوقفني" ينفي عن نفسه صفة الجري، أما الإشهاد فيعني الشهود ذا الجري"[26]، هذه المرتبة (الإشهاد) من شأنها أن ترفع من مكانة الصوفيّ الذي يصل إليها، والتصوّر الذي بنى هذه الفكرة ما هو إلاّ تصوّر من بين التصوّرات الكثيرة التي حاولت إعادة الاعتبار للجسد والروح الصوفيين بدمجهما في نموذج معرفي آخر.

بتصوّر الصوفيّة للإنسان الجديد الذي يتّصف بالكمال، يكون المتصوّفة قد أحدثوا قطيعة مع المفاهيم الأنثروبولوجيّة السائدة في مجتمعهم مؤسسين في الوقت نفسه لأنتروبولوجيا جديدة تعيد النّظر جذريا في الجوانب الدينيّة من الثقافة العربيّة، إنّ جسد ما بعد المعرفة –باعتباره رمزا- "يؤسّس لعلاقات مع المجهول تغاير العلاقات التي يرسيها التقليد الديني والفقهي"[27]، أكيد أنّ هذه القطيعة ستنتقل لتتجلّى على مستوى الكون الصوفيّ.

أ- الجسد الصوفي والنّمط الثقافي:

إنّ جملة التجارب الأنثروبولوجيّة التي عاشها الجسد الصوفي (تشظي، إعادة ترميم، تسامي) في مسيرته المعرفيّة، ستؤسّس في هذه المرحلة لسيميائيّة خاصّة بالكون، سيميائيّة تقدّم لنا بعض الأنماط الحياتيّة الصوفيّة على أنّها أنماط خاصّة من النّوع الفريد، حيث إنّ مجمل التصرّفات التي عثرنا عليها في السلوكات الصوفيّة ستُقسِّم الفضاء إلى قسمين، " فكلّ ثقافة تبدأ بتقسيم العالم إلى الفضاء الداخلي الخاص "بي" وإلى فضائ"هم" الخارجي"[28]، وذلك وفق تيبولوجيّة ثقافيّة صوفيّة طبعا.

ما ينتمي إلى الفضاء الداخلي هو مجموع الأفعال والسلوكات التي تدخل ضمن الثقافة الصوفيّة، وهي المحرّك الأساسي لتأخذ الحياة الصوفيّة طابعها الأنثروبولوجي، وذلك بحكم أنّ الكائن البشريّ يسبح في عالم من معتقداته وتصوّراته حسب زمانه ومكانه وما يسود فيهما من معارف وعلوم وأديان[29]، بينما يتمثّل القسم الخارجي في كلّ ما هو مختلف عن الثقافة الصوفيّة، وهما يقفان في "علاقة مرآويّة: فما هو مباح لهم محظور علينا"[30]، ويمكن أن يمَثَّل جانب الفضاء الثقافي الصوفي بمجموعة من الآداب التي تواضعوا عليها من أجل سلوكهم الطريق، أين قاموا بصياغة مجموعة من القوانين الثقافيّة التي يستندون إليها في مسيرتهم نحو المعرفة، ويمكن اعتبار كتاب "اللّمع" للطوسي في جزء كبير منه معجما ثقافيا للصوفيّة، أين نجد صاحبه قد أورد سلسلة من الأبواب التي تُقعّد لسلوكاتهم الصوفيّة وفي نفس الوقت تفصلها عن سلوكات باقي الجماعات البشريّة أي تفصلها عن العالم الخارجي، ويمكن أن نستدلّ على ذلك بإحصاء بعض الأبواب الواردة في هذا الكتاب:

- باب في ذكر آداب الفقراء بعضهم مع بعض، وأحكامهم في الحضر والسّفر

- باب في ذكر آدابهم في وقت السّماع والوجود

- باب في ذكر آدابهم إذا فُتِح عليهم شيء من الدّنيا

- باب في ذكر آداب من اشتغل بالمكاسب والتصرّفات في الأسباب

- باب في ذكر آدابهم في الجلوس والمجالسة

- باب في ذكر آدابهم في الجوع

منه فالمكوّن الثقافي الصوفيّ، ينمو بعيدا عن النّظام الاجتماعي الذي سنّه القانون البشريّ[31]، فالعالم الصوفيّ عالم مستقلّ كليّا عن أيّ مظهر اجتماعي خارج عن دائرته، لكن كيف تمت صياغة هذه القوانين الثقافيّة الصوفيّة ؟

حُكِي عن أبي يزيد أنّه قال: " قمتُ ليلة أصلّي، فعييت، فجلستُ ومددت رجلي، فسمعت هاتفا يقول: من يجالس الملوك ينبغي له أن يحسن الأدب"[32].

وحُكي عن إبراهيم بن أدهم أنّه قال: " تربّعتُ مرّة، فهتف بي هاتف: هكذا تجالس الملوك؟ فما تربّعت بعد ذلك أبدا"[33].

توضّح المقولتان ما قلناه سابقا، كيف أنّ السّلوك الصوفي حتى في أدب المعاملات (التعامل بين العبد والربّ) خاضع لمجموعة من الضوابط المحكمة، قد لا تتنبّه إليها أيّ ثقافة بشريّة في سيرورتها العادية، بينما تشدّد عليها الثقافة الصوفيّة لا بل تفصل حتى في الجزئيات، فما تعرفه ثقافة العالم الخارجي (الثقافة البشريّة) عن الجلوس لا يتعدى كون هذا الأخير: " انتقال من سفل إلى علو(...) والقعود هو الانتقال من علوّ إلى سفل (...) فعلى الأوّل يقال لمن هو نائم أو ساجد اجلس، وعلى الثاني يقال لمن هو قائم اقعد"[34]، إلاّ أنّ الصوفيّة يحمّلون المصطلح بدلالات لا يمكن أن تتبادر أبدا إلى ذهن أيّ ثقافة خارجيّة أن تستعملها، فهناك العنصر الثقافي الصوفي الذي يشتغل بشدّة، إنّ الجلوس الذي تحدّث عنه كلّ من "أبو يزيد البسطامي" و" إبراهيم بن أدهم" يقتضي إعمال الفكر لاستنتاج خصائصه الصوفيّة كتجربة وليس فقط كفعل صعود أو نزول: فيشير الجلوس هنا إلى حال حضور الذاكر بالمذكور، وهذا لا يتمّ إلاّ بعد أن يتخطّى الذكر صورته اللّسانيّة، ليصل الذاكر بذكره إلى الحضور في حضرة الحقّ، فيجلس معه مدّة ذكره، وهذا هو جليس الحق[35]، فصحيح أنّ الوعي الصوفي في جانب منه يعبّر عن وعي بشري إذ يستند في اشتغاله إلى مجموعة من الثوابت منحته إيّاها الطبيعة، لكن الاختلاف يكمن في الكيفيّة التي يوظّف بها هذا الوعي معطيات الفضاء الخارجي، وهذه الكيفيّة هي التي تفصل بين نمط ثقافيّ وآخر، بين النمط الثقافي البشري العادي والمنط الثقافي الصوفي.

ولكي نكون أقلّ ضبابيّة سنوضّح هنا فكرة الثوابت الطبيعيّة التي تتحكّم في بناء النّمط الثقافي: تقدّم فكرة "العروج" –مثلا- كمعطى ثقافي يحتفي به الصوفيّة كثيرا، والتي تجسّد تصوّرهم الشامل لفكرة التخلّي مقابل التحلّي، والتي تعني في عرفهم خروج عن الأوصاف الذاتيّة واكتساب أوصاف جديدة، وهو خروج يستهدف المعرفة، عن طريق رحلة الإنسان الصاعدة إلى ربّه من أجل

التحلّي[36]، صحيح أنّها تعبّر عن المتخيّل الصوفي، لكن إذا نظرنا في الآليات المتحكّمة في اشتغالها سنجدها تستند إلى ثوابت طبيعيّة متمثّلة في الإحداثيات الفضائيّة التي ينطوي عليها المحيط الفيزيائي، ففكرة الوصال لا يمكنها أن تشتغل بمعزل عن تصوّر (الأعلى والأسفل)، اللّذان يعتبران هنا كثوابت طبيعيّة، ولاحقا ستتولّد طرق مختلفة للاستعمال، ممّا سيؤدي إلى إضفاء سبغة ثقافيّة على المعطى الطبيعي)، ويمكن أن نقدّم أمثلة في هذا الجدول:

النّمط الثقافي الصوفيّ	الثوابت الطبيعيّة
- " فكلّ نظر إلى الكون ممّن كان فهو نزول، وكلّ نظر إلى الحقّ ممّن كان فهو عروج"[37]. - " إذا جئتني فألق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قدامك، وألق ما عن يمينك، وألق ما عن شمالك"[38].	-الإحداثيات الفضائيّة: المسار الأوّل: أعلى –أسفل المسار الثاني: أسفل –أعلى -الإحداثيات الفضائيّة: وراء-قدام يمين-يسار

وبهذا يصبح العالم الخارجي الذي يجد فيه الصوفيّ نفسه، بمثابة موضوع لعمليّات سيميائيّة تصبح لاحقا فعلا ثقافيا، هذا عن النمط الثقافي الذي يغلّف التجربة الصوفيّة بكلّ معطياتها، بدءا من الذات العارفة بجسدها وروحها، وصولا إلى حياتها التي تكتسي طابعا خاصا كما رأينا، لكن هذه المعطيات مازالت ناقصة، لكي تجعلنا نكوّن فكرة حول الجانب الأنثروبولوجي الذي يؤسّس لكينونة الإنسان الصوفي.

ب- الجسد الصوفي و أنثروبولوجيا المجاهَدة:

في سعيه نحو الكمال لابدّ لجسد الصوفي أن يقدّم مجموعة من الجهود التي من شأنها أن تقرّبه من المسعى، إنّ هذه الجهود هو ما يمكن أن يقابل عند "فوكو" "الشّغل/العمل" الذي قدّمه في فلسفته على أنّه الأساس الذي يرافق تشكّلات الإنسان إلى جانب اللّغة التي سنتحدّث عنها لاحقا، ويجمعهما في ثالوث "الحياة/العمل/اللّغة" هذا الثالوث الذي يشكّل الطبقات الأركيولوجيّة (الحفريّة) التي تمهّد لوجود الإنسان وكينونته، أين تمثّل الحياة الجانب البيولوجي من الجسد، والشّغل يعبّر عن الاحتياجات التي ترافق الجسد في مسيرة حياته، بينما تمثّل اللغة الوجه الخطابي الذي تتجلّى من خلاله كلّ التجربة البشريّة[39].

قد يتساءل سائل: ما علاقة كلّ هذا بالخطاب الصوفي وخاصة الجسد في التصوّر الصوفي؟

ثمّ ما هي العلائق التي تشدّ الجسد الصوفيّ بقوى الشّغل كما حدّدها "فوكو"؟

لم يكن الصوفيّة ليباشروا في المجاهدة لولا إحساسهم بتفاهة العالم المادي، وكلّ ما يمتلك صلة به، وبهذا إذا لم تجد الذات الصوفيّة مواردا جديدة غير التي تتوفّر في عالم الموجودات، فهي فهي محكوم عليها بالهلاك واليأس من كلّ الحضارة الإنسانيّة، كلّما ازداد هاجس التحلّي بذل الصوفيّة مجهودا أكبر، ممّا يعني تكثيف جميع الوسائل لكي يُصبح العمل (المجاهدة) أكثر انتاجا، من هذا المنطلق يمكننا الحديث عن اقتصاد صوفي، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه اقتصاد روحي.

وهكذا فإنّ ما يجعل الاقتصاد الصوفيّ قائما هو هذا الهاجس الذي يتملّك الصوفيّويدفعه للمجازفة بحياته من أجل مواجهة نفسه الشهوانيّة.

لهذا جاء مصطلح الفقر الذي أطلقه الصوفيّة على أنفسهم ليعبّر عن تلك المجازفة ويحدّد الشروط الضروريّة لكي يتحقّق الانتاج (الوصال)، فقد حُكي عن " إبراهيم الخواص"، أنّه قال: " اثنا عشر خصلةً من خصال الفقراء في حضرهم وسفرهم: أوّلها أن يكونوا كما وعدهم الله مطمئنين، والثانية: أن يكونوا من الخلق آيسين، والثالثة: أن ينصبوا العداوة مع الشّياطين، والرابعة أن يكونوا

لأمر الله مستمعين، والخامسة: أن يكونوا على جميع الخلق مشفقين، والسادسة: أن يكونوا لأذى الخلق محتملين، والسابعة: أن لا يدعوا النّصيحة لجميع المسلمين، والثامنة: أن يكونوا في مواضع الحقّ متواضعين، والتاسعة: أن يكونوا بمعرفة الله مشتغلين، والعاشرة أن يكونوا الدّهر على الطّهارة، والحادي عشر: أن يكون الفقر رأس مالهم، والثاني عشر: أن يكونوا راضين فيما قلّ أو كثر وفيما أحبّوا أو كرهوا، عن الله تعالى شيئا واحدا راضين عنه شاكرين له واثقين به"[40]. فالفقر لوجه الله تعالى (فقر دائم للوصال) هو ما يجعل الصوفيّ يكثّف عمله (المجاهدات والرياضات)، فالاقتصاد الصوفي هو ذلك الميدان الخطر الذي تتجابه فيه الحياة بالموت، أو الاتصال بالانفصال.

وهكذا يبدو الاقتصاد الصوفي نسقا تتحكّم فيه مجموعة من الاعتبارات الأنثروبولوجيّة فهو يرتبط بـ:

- تنامي هوس الوصال الذي أصبح حاجة بيولوجيّة في الذات الصوفيّة، هذا الهاجس يعتبر بمثابة "القوّة المنتِجة"[41].

- وضع الكائن الصوفيّ الذي يوشك ألاّ يجد في الحياة الدنيويّة ما يؤمّن له العيش

- قساوة المجاهدات والرياضات التي تتبدى كسبيل وحيد لإنكار الحاجة الأساسيّة والانتصار لحظة على فكرة الانفصال، وهذه المجاهدات تعتبر عوامل للإنتاج.

وما يمكن أن نستنتجه من كلّ ما سبق أنّ:

أنثروبولوجيا الجسد الصوفي تعكس نوعا من التحوّل في النظرة إلى الجسد بشكل عام، من كونه لحما ودما، إلى الجسد المعقلن، فالعقوبات الأكثر قسوةً (باعتبارها طقوسا)، كانت تُنفَّذ علنا سواء من ناحية المجتمع، حيث كان المجرمون (الصوفيّة في نظر المجتع كما رأينا في القسم الذي خصصناه للتلقي والتأويل) يحرقون ويتعرّضون للاعتداء وتُقطع أوصالهم، بطريقة طقوسيّة في عروض رمزيّة لسلطة الملك، أو من حيث الذات الصوفيّة التي تقوم بمعاقبة ذاتها (معاني الفقر والجوع والتقشّف والزهد التي رأينا بعضا منه)، إنّ كل هذه المظاهر أجبرت الصوفيّ على الانتقال إلى نمط جديد من المعرفة، ممّا استلزم طقوسا جديدة لهذه الأنماط بدأ بمقتضاها الصوفيّ يضع منظورا أكثر شموليّة

حول فكرة المعرفة، فوضع هذا الجسد في فضاء تصويري مكّنه لاحق من أن يضع حاجزا بين ثقافته وبين ثقافة الآخر، عن طريق نسق كامل من الاعتبارات الأنثروبولوجيّة.

ومادامت كلّ الأفكار الصوفيّة التي ناقشناها بالتحليل لا يمكن أن تجد طريقها إلاّ باللغة، فينبغي علينا لزاما في آخر المطاف التعرّض إليها كنسق سيميائي كونها المجال المعرفي الوحيد الذي يسمح للفكر بالوجود، بشكل يجعل منطق اللّغة يعادل منطق التفكير باعتبار أنّ: " علاقة الإنسان بكلّ المواضيع المُفكَّر فيها تتمّ بفعل اللّغة وداخلها"[42].

هوامش البحث:

1. ينظر: هشام العلوي، الجسد بين الشّرق والغرب (نماذج تصوّرات)، (دط)، منشورات الزّمن، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص11.

2. ابن قيّم الجوزيّة، الروح، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص10.

3. رولان بارت، الكتابة في درجة الصفر، ترجمة محمد نديم خشفة، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 2002، ص 17.

4. ينظر: يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للنّفري، (د ط)، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1997، ص48.

5. عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تحقيق وتعليق: جمال المرزوقي، (د ط)، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص481.

6. النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرتر يوحنا آربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985، ص93.

7. مارك جونسون، جورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنّشر، المغرب، 1996، ص165.

8. أبو نصرالسراج الطوسي، اللّمع، تحقيق وتقديم وإخراج: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1960، ص256[1].

9. م س، ص257.

10. الطوسي، اللّمع، ص257.

11. م ن، ص256.

12. الطوسي، اللّمع، ص246.

13. م ن، ص381.

14. هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب، ص35.

15. تشير سعاد الحكيم في المعجم الصوفي، أنّ "ابن عربي" كان سباقا في استعمال مصطلح "الإنسان الكامل" من ناحية اللّفظ، أمّا من ناحية المعنى فقد استقاه من مشارب متعدّدة، كما تورد الباحثة بعض المفاهيم التي يستعملها كمقابل لهذا المصطلح منها: حقيقة الحقائق، المخلوق به، فلك الحياة، أصل العالم، أصل الجوهر الفرد، الهيولي، المادة الأولى، جنس الأجناس، الحقيقة الكليّة، الفلك

المحيط، العدل، كلّ شيء، الكتاب، المفيض، مركز الدائرة، العقل الأوّل، القلم الأعلى، العقاب، الدرّة البيضاء، العرش المجيد، الأمام المبين، الروح الكلّي، روح العالم، نور محمّد، التعيّن الأوّل، اللّوح المحفوظ،عرش اللّه، الخليفة، نائب عن اللّه، ظلّ اللّه، النسخة العظمى أو الجامعة أو الكاملة، الكلمة الجامعة، البيت الأعلى، المختصر الشريف، عين الجمع والوجود، الممدّ الأوّل، المعلّم الأوّل، البرنامج الجامع، مرآة الحق والحقيقة، البرزخ، الإنسان الأزليّ.

16. يوسف زيدان، تراثنا (ابن عربي، الجيلي شرح مشكلات الفتوحات المكيّة)،ط1، دار الأمين للطّبع، النشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1999، ص73.

17. يوسف زيدان، تراثنا، ص73.

18. يوسف زيدان، تراثنا ابن عربي، الجيلي (شرح مشكلات الفتوحات المكيّة)، ص84.

19. سنقوم باستثمار معطيات هذا التصوّر الذي يقدّمه فوكو حول الإنسان الأعلى وثنائيّة (الداخل/الخارج) حينما ننتقل إلى الحديث عن النّسق الأنثروبولوجي للرّمز الصوفي.

20. جيل دولوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، تر: سالم يفوت، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1987، ص139.

21. جاك لاكان، اللّغة الخيالي والرّمزي، ط1، إشراف مصطفى المنساوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص30.[1]

22. ينظر: يوسف زيدان، عبد الرحمن الجيلي فيلسوف الصوفيّة، ص206.

23. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص162.

24. النفري، المواقف والمخاطبات، ص14.

25. ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص768.

26. ستّ العجم بنت النفيس، شرح مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة للشّيخ الأكبر ابن عربي، تحقيق محمّد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2006، ص29.

27. أدونيس، الصوفيّة والسوريّاليّة، ص 178.

28. يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة عبد المجيد نوسي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص35.

29. ينظر: محمّد حجو، الإنسان وانسجام الكون (سيميائيات الحكي الشّعبي)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص47.

30. م ن، ص36.

31. ينظر: كرس شلنج، الجسد والنّظريّة الاجتماعيّة، ترجمة: منى البحر ونجيب الحصادي، (دط)، دار العين للنّشر، 2009، ص125.

32. السراج الطوسيّ، اللّمع، 267.

33. م ن، ص ن.

34. أحمد بن محمّد المقرّي، المصباح المنير، (دط)، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1987، ص41.

35. ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، 256.

36. ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص192.

37. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج3، دار صادر، بيروت، (دت)، ص40.

38. النّفري، المواقف والمخاطبات، ص93.

39. ينظر: ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص260.

40. الطوسي، اللّمع، ص232.

41. ينظر: فليب لابورت تولرا وجان بيار فارنييه، إثنولوجيا أنتروبولوجيا، مصباح الصّمد، ط1، مجد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص320.

42. منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص17.