

الجسد والصورة والمقدس في الإسلام

فريد الزاهي



الجسد والصورة والمقدس في الإسلام

تأليف
فريد الزاهي



الجسد والصورة والمقدس في الإسلام

فريد الزاهي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٠٠ ٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٩.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور فريد الزاهي.

المحتويات

٧	مقدمة جديدة
١٣	مقدمة
٢١	١- مُقَدِّمَات في الإسلام والجسد
٣٥	٢- الإسلام والجسد والمقدَّس
٦١	٣- الجسد والاستراتيجية المظهرية في الإسلام
٩٥	٤- الذكورة والأنوثة في الثقافة العربية الإسلامية: من الأصول إلى الحداثة
١١٩	٥- الجِنْيَةُ والمجنون والجَنَّة: الجسد والحكاية والألم
١٣١	٦- الإسلام والصورة: المُفَارَقَة والتأويل
١٥٥	بمَثَابَة خاتمة

مقدمة جديدة

رهانات الجسد والصورة؛ ماضيًا وحاضرًا

حين نشرنا في ١٩٩٩م هذا الكتاب البحثي، الذي أنجزناه في أواسط التسعينيات، لم يكن المجال الثقافي العربي يتجرأ بعدُ على تناول قضايا الجسد من زاوية أنثربولوجية وجمالية. كانت الدراسات التي تتناول قضايا الجسد باعتبارها ظاهرة ثقافية نادرة، لعلَّ أهمُّها ما جاء في كتاب «الاسم العربي الجريح»، لعبد الكبير الخطيبي، عن الوشم والجماع ودراسات مالك شبيل. في ذلك الوقت، كانت دراسات الجسد (فاطمة المرينسي، عبد الوهاب بوحدية وغيرهما)، تصدر باللغات الأجنبية، وتتأخر في الترجمة، إضافةً إلى أن أغلبها يعمد إلى اختزاله في الجنس باعتباره، كما عبّر عن ذلك بو علي ياسين، أحد أعمدة الثالوث المحرّم، والحال أن الجنس وظيفة من ضمن وظائف أخرى تواصلية وعاطفية وقدسية ولهوانية ... وهو يفترض أن يندرج في وظيفة الجسد باعتباره ناظمًا للتواصل والغواية والرغبة والشهوة والوصال من خلال الحواس وغيرها.

وكان التوجه الذي اخترناه يسعى إلى قراءة الجسد في الثقافة العربية الإسلامية قراءةً تركيبيةً ومنظورية، تروم الإحاطة التأويلية والفينومينولوجية (الهرمينوسية طبعًا) بالخطاب عن الجسد وبصياغته الثقافية. في ذلك الوقت كانت دراسات دافيد لوبروطون السوسيولوجية عن الجسد في بداياتها، ولم تُبلور بعدُ ذلك المنظور الأنثربولوجي الذي سيتأكد لديه في منشوراته اللاحقة. وسيلاحظ القارئ التقاطع الكبير بين دراسات هذا

الباحث وما كنّا قد لامسناه في دراستنا هذه، كما في دراسات لاحقة، كالحواس والغواية والوجه والجمال والتجميل والألم. وهي قضايا يمكن أن نعثر عليها بتفصيل في الكتب التي عمَدنا إلى ترجمتها تباعاً في السنوات الأخيرة.

ثمة لحظتان ماهدتان في الدراسات العربية عن المرأة يعود إليها باستمرار صاحبات وأصحاب الدراسات النسوية و«الجندرية»، ولا يُطلون بأنوف فضولهم إلى ما قبلها؛ كتابات نوال السعداوي وكتابات فاطمة المرنيسي. ومن غرائب الأمور أن تتأول كتاباتهما، سنوات طويلة بعد صدورهما، ببساطة خادعة على أنها جندرية، مع أنها بشكل أو بآخر مُبشرة بهذا التيار الذي لا نعرف الحدود فيه بين النسوية ودراسة النوع. ومن غير الدخول في تفاصيل الاصطلاحات، يحضرنى اليوم عملٌ جبّار وتنويري وسابق على هذه الدراسات، لا فقط بالحس الأدبي الثقافي لصاحبه، ولكن أيضاً لأن صلاح الدين المنجد (١٩٢٠-٢٠١٠م) من أوائل مَنْ طَرَقوا مسألة الحياة الجنسية (التي أضحت تُسمّى اليوم، على سبيل «التدقيق»، جنسانية) في كتابٍ مستقل نشره عام ١٩٥٨م، ومن أوائل مَنْ تحدّثوا أيضاً عن جمال المرأة عند العرب من منظورٍ جديد (١٩٥٧م).

من المرأة إلى الجنس، ومن الجنس إلى الجسد

من ثلاثة عقود فقط من الزمن كان الباحث العربي ما يزال غارقاً في دراسات وأبحاث تقليدية تتصل بالمرأة، وتنحو في غالبها منحى أيديولوجياً من غير أن تنسج لنا تاريخاً للأنوثة، أو دراساتٍ جهوية مُعمّقة عن الخطاب حول المرأة في هذه المرحلة أو تلك. ثم جاءت الدراسات حول الجنس، وتوالت التحقيقات لكُتب الباه والجماع والنكاح. وبعد أن كان القارئ لا يجد بين يديه سوى بعض المؤلّفات الإيروسية للسيوطي والنفزاوي، توالت المنشورات للعديد من الذخائر في هذا المضمار لتعرف الدراسات «الجنسانية» من منظور نفسي وسوسيولوجي وتاريخي وأدبي نموّاً مُطرّداً لا يُمكننا التغافل عنه.

وحين انبثقت الدراسات الأولى عن الجسد في الثقافة العربية من منظورٍ أنثربولوجي وفلسفي وسيكولوجي، ولو بشكلٍ مُحْتَشَم، لم يحدث فحسب ما يُشبه القطيعة مع هذه الموضوعات التقليدية، وإنما أيضاً مع المنهجيات والمقاربات ذات الطابع التاريخي أو السوسيولوجي الوصفي المحض. وبما أن كل موضوع يأتينا ويتبلور في وعينا حاملاً معه منظوراتٍ جديدة، فإن المقاربة الأنثربولوجية الظاهريّاتية والتأويلية بدت، منذ ذاك الوقت،

الأقرب إلى القدرة على تمثُّل موضوع مُركَّب من قَبيل موضوع الجسد من جهة، والأقْدَر على مقاربتِه وفقاً لتشابُّكاته ومناطق الظلِّ فيه وترابُطاتِه المفاهيمية والدلالية من جهة أخرى.

وما دام الجسد موضوعاً تركيبياً، فإنه يراقب ذاته ويتابعها باعتباره موضوعاً وهدفاً للبحث والتقصِّي. إننا نقارب الجسد بجسداً. وليس ثمة من ذاتٍ باحثة تُقارب هذ الموضوع وغيره من دون أن يكون الجسدُ الشخصي حاضراً في هذه المقاربة، باعتباره مُكوِّناً ذاتيّاً للموضوع؛ من ثَم فإن هذا الموضوع الإشكالي يفترض تصوراً فينومينولوجياً وأنثربولوجياً لأنه يُحرِّره، كما يُحرِّر مقاربتَه، من ثنائية الجسد والنفس والذات والموضوع، والواقع والمُتخيّل، وغيرها من الثنائيات المُتناسلة منها، التي تُحوّل الإمساك بالحسيّ والمحسوس إلى خطاطاتٍ عقلانية ذات خلفيات ميتافيزيقية ولاهوتية.

لقد ظلَّ الجسدُ مكبوتَ الثقافة والمجتمع العربيّين؛ لهذا فهو ينفلتُ من المقاربة الأحادية ويُوَقِّعها في شَرَك البُعد الواحد المغلق والمحجوز. ولعلَّ النقاد الأدبيّين في العالم العربي من أوائل ضحايا هذا «المفهوم». فيما أن الجسد موضوعٌ أكيد وتليد للتخييل الشعري والروائي، تراهم يدرُسونه وكأنه موضوعٌ بسيط ومُعطى، فيبسِّطونه إلى أقصى الحدود، ويختزلونه إلى مقولات لا ترقى إلى استكناه ما تُقدِّمه تلك الروايات والأشعار من تجارب حيوية لا يَمِكن الإمساكُ بها إلا في تفاعلاتها، وفي نسيجها الوجودي والفلسفي والنفساني والأنثربولوجي.

هذا الواقع يجعل الجسد سؤال الثقافة العربية برُمَّتها؛ لا لأن الجسد ظلَّ فقط مكبوتَ الثقافة العربية وهامشها اليقظ، ولكن لأن الجسد أصلاً مفهومٌ ثقافي عنقودي (استيحاء لعبارة القنبلة العنقودية)، أو عبارة عن شبكة من الجذور rhizomique بتعبير دولوز وغاتاري في كتابهما «مائة هضبة». وهو الأمر الذي يعني أن هذا المفهوم ذو طابع جهوي وأركيولوجي، بتعبير ميشيل فوكو؛ أي يَمِكن دراستُه في تحقُّقاته وتمثُّلاته وتجليّاته هنا وهناك بهذه المقاربة أو تلك، لكنه أيضاً مفهومٌ شمولي لأن تاريخيّته هي تاريخ فروعه وتجليّاته (فنحن لا يَمِكن أن نكتب تاريخ الجسد في المجتمع العربي، مثلاً؛ لأن ما يَمِكن أن نكتبه على سبيل التمثيل هو تاريخ «الجنس»). بل إنه في منحنى ما مفهوم المفاهيم لأنه يُولّد جملةً من المفاهيم الفرعية التي تدين بجنيالوجيتها له، كالجنس والصورة والنفس والرغبة والنوع وغيرها.

التباس الجسد تعبير عن مرجعيته

من ناحية أخرى، يظلُّ الجسد مفهوماً ملتبساً، لا لأنه موطن الروح والنفس والعقل والحواس فقط؛ أيُّ موطن كل ما يُمكن من الحياة، ولكن أيضاً لأنه مخزنُ كلِّ العناصر الغريبة والعجيبة التي تتبلور في مجازات وصور. إن هذا الالتباس هو ما يجعل الجسد مفهوماً أصيلاً originaire ومرجعياً لكل ما يؤسس الحياة والموت. لنتذكَّر أن الأسئلة التي أَرَقَّت الفقهاء العرب فحاروا في الجواب عليها كانت من قبيل: هل نحن نُبعث بعد الممات أجساداً أم نفوساً؟ هل الجنُّ والعفاريت لها أجساد أم هي كائناتٌ أثرية فقط؟ ما الذي يخضع للعقاب والثواب؛ هل هو الجسد أم النفس؟ إنها أسئلةٌ طريفة جداً ومن الأهمية بمكانٍ لم تمسَّها حتى الآن الدراساتُ العربية المتعلقة بالجسد لأنها تعتبرها هامشية، في الوقت الذي لا يمكن الإمساك بالجسد دراسةً وبحثاً إلا بهوامشه؛ أيُّ بحَبَّات عنقوده وجذوره المتوارية.

ومن بين هذه الجذور أن الجسد منح للغة العربية أغلب مجازاتها، فصارت مجموعةً من التعابير ذات الأصل الشعائري، ومجموعةً من الوضعيات والصور الاجتماعية ذات الطابع المجازي للجسد أو لأطرافه، تعبيراتٍ حَرْفِيَّةٍ نستخدمها في الكتابة من غير أن ننتبه إلى مصادرها وجناليوجيتها، ومن ذلك «وضع اليد على الشيء» التي صارت تُفيد تعيين الشيء بعد أن كانت لها وظائفٌ طقوسية مغايرة في الأصل. ومن بين ذلك أيضاً أن كلمة اللسان التي تُعَيِّن اللغة التي بها نتواصل عن الجسد تعيِّن العضو الذي به نتكلم، ممَّا يعني أن اللغة تأخذ مصدرها في الجسد لتعيد بناءه وفق نسقها الدلالي واللساني والصوتي.

ومن بينها أيضاً أمرٌ لم ينتبه له أحدٌ إلا عَرَضاً؛ وهو أن اللغة العربية تحتفظ لنا بتواشجاتٍ حاسمة تُمكننا من بناء نظريٍّ هامٍّ للعلاقة بين الجسد والصورة. فكما نعلم؛ تعني كلمة «صورة»: الجسم والوجه والرَّقم والرَّقش والشخص والتمثال والنصب والظل والخط، وغيرها من الدلالات، كما احتفظت لنا بذلك ذاكرة اللسان العربي. وهو ما يشي بأن ثمةً بين الجسد والصورة عروةً وثقى تُمكننا منها ذاكرة اللغة وتؤكِّدها العلاقة المتبادلة دلاليًّا بين مفردتي «المتن» (المطية) و«النص»، والتي نجد لها صدًى في ألسُنٍ أخرى (corps/corpus). ومن بينها أخيراً تلك العلاقة التي يقيمها الجسد مع الكون، ممَّا يجعل منه مجاز الكون عموماً وصورته المُصَغَّرَة؛ فالعرب المُتفلسِّف تستخدم كلمة الأجسام لتعيين كل ما له حجم، مثلهم في ذلك مثل الفلاسفة في بلاد الغرب، ممَّا يطرح مشكلة ترجمة تلتبس فيها المقابلات؛ فكيف نترجم كلمة chair، على سبيل التمثيل، لدى

فيلسوف من قبيل ميرلوبونتي في كتابه عن بنيات السلوك؟ كيف نُعيّن بلغتنا التمييز بين chair و corps، علماً أن الكلمة الأولى لها مدلولات لاهوتية مسيحية؟ لهذا الغرض اقترحنا التمييز المفهومي بين البدن والجسد والجسم، بالرغم من أن الكتابات القديمة لا تُفرّق أحياناً بين الجسد والجسم، بل إن بعض الكتابات تأخذ كلمة الجسد بمعنى الجثمان أو الجثة ... ونحن في حقيقة الأمر مدينون لابن عربي بمنح عبارة الجسد وضْعاً مفاهيمياً يقارب كثيراً المعنى الحالي الذي نمنحه له، فقد حَسَم الأمر لصالحنا، بل إننا ندين له، هو العالم المُتصوِّف العارف بخبايا اللغة، بذلك المنحى الفيلولوجي الصارم الذي يستعيد ذاكرة اللغة ويجعل منه ظاهرياً (هو الظاهري) أقرب إلى نيتشه، وبالأخص إلى هايدجر في استعادته للمعاني الأولى. بل إنه أول مَنْ استعاد فكرياً تلك العلاقة الثاوية في اللغة العربية بين الجسد والصورة، وكأنه يقول لنا بصريح العبارة: لا حديث ولا خطاب ولا دراسة ممكنة عن الجسد من غير أن تكون، في الآن نفسه، حديثاً وخطاباً ودراسةً عن الصورة. هذا المُنفَتَح هو ما يزر به كتاب «فصوص الحكيم» و«الفتوحات المكيّة»، والتي ما تزال بحاجة ملحاً إلى التفحص والتفكير.

حرية الخطاب من حرية الجسد

يتمثّل اختزال مفهوم الجسد في المرأة، أو في الجندر (النوع)، تشذيراً يبدّد تبيدًا، ويعوق تحليل مظهراته المتشعبة. إن الدراسات النوعية ليست دراساتٍ للجسد إلا بمقدار ما إنها دراسةٌ جهوية لقضية من قضايا الجسد. ومن المحاذير التي نُشير إليها هنا الاحتراس من اختزال الجسد في الجنس من حيث هو تحقُّق للرغبة؛ فالرغبة أشمل من الجنس لأنها تعبيراتٌ إشارية وخطابية ومنامية ومكبوتات لاوعية ... والخطاب عن الجنس هو بالأحرى أحد التعبيرات عن الرغبة في اللغة، أمّا المضمون الجنسي فيخضع في عمومه للخيال والاستيهام والمجاز، ممّا يعني أن ما ندرسه ليس هو الجنس حصراً، وإنما هو التحوّلات الخطابية التعبيرية لمضمون لا يتجلّى إلا من خلالها وعبرها.

لقد أدرك صلاح الدين المنجد الحرية الخطابية التي كانت تُميّز العرب القدماء في تعاملهم مع قضايا الجسد من أنوثة وجمال وقبح وخيال وجماع. ولا أدل على ذلك من أن مُصنّفات من قبيل «رشف الزلال من السحر الحلال» للسيوطي، و«جوامع اللذة»، وغيرها، ستُعتبر اليوم كتابات بورنوغرافية فيما كانت تُعتبر مؤلّفات تربويةً وتنويريةً في وقتها. ونحن اليوم بحاجة أكبر لهذه الحرية؛ لأن الجسد اليومي يعرف تحوّلات في السمات

(الجراحة التجميلية)، وتدخلات بزرع الأعضاء، ولأن الروبوهات أضحت تتطور بشكل حثيث، ولأن العوائد اليومية تغيّرت (استعمال آلات التنقل عوض المشي)، ولأن مفهومي الأنوثة والذكورة ينزاحان تدريجياً عن مُحدداتهما الثقافية. بيد أن هذه الحرية في تناول قضايا الجسد تُعني أيضاً التحرُّر من المقاربات الميكانيكية؛ لأن رحابة الجسد وعمقه ووشائجه تستدعي فكراً منظورياً منفتحاً قميناً بمتابعة تحولاته. الجسد كيانٌ ثقافي قبل أن يكون صورةً جسمانية، وعلينا ألا ننسى ذلك.

مراكش، في ٢٠ مارس ٢٠٢٣ م

مقدمة

الإسلام والجسد والمتخيل

١

لقد ظلَّ مفهوم الجسد، في ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة، حبيسَ النصِّ الفقهي، التشريعي منه والسَّجالي، ولم يجد مرتعًا لبعضٍ من حرية التفكير والتَّصوُّر إلا في النصِّ التخيلي، شعرًا كان أو حَكِيًّا أو مسرحًا. وبين صرامة النصِّ الفقهي والحرية الممكنة للنصِّ الأدبي يصعبُ الحديثُ في ثقافتنا هذه عن تصوُّرٍ فعلي للجسد من حيث هو كيانٌ له استقلاله الذاتي، بل إنَّ المصنَّفات المخصَّصة له نادرة، ولا تتجاوز أصابع اليد.^١ أمَّا تلك التي تلامسه بهذا القدر أو ذاك من الدقة والعمق، فإنها تحصره في وظائفه وارتباطاته الميتافيزيقية أو السلوكية (علاقته بالروح أو الوظيفة الجنسية أو العاطفية والعملية مثلاً). وما دامت الوظيفة الجنسية، بالرغم من الحظر الخطابي الذي تعرفه في مجتمعاتنا العربية، لا تختزل وجود الجسد وكيانه الخصب والمتعدد الجوانب، وبما أنَّ المباحث التي يجد فيها هذا الأخير موطنًا فكريًّا، كالتحليل النفسي والفلسفة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، ضعيفة

^١ منذ نُشِر هذا الكتاب، وترجمة كتابات دافيد لوبروطون وميرلوبونتي عن الجسد، وظهور الدراسات الثقافية والنوعية (الجندرية)، يمكننا القولُ إنَّ الجسد (كما الصورة) صارًا موضوعين هامَّين، سواء في الكتابات النقدية الأدبية أو البحوث الأكاديمية.

الانغراس في تربة الثقافة العربية المعاصرة، أو متلعثمة الفكر، أو تعيش لحظة التكوين؛ فإن الجسد ظلّ يعيش على تُخوم الفكر والتفكير. تتدخل في ذلك أحياناً عوامل ذات صبغة أيديولوجية محضة ترتبط إلى هذا الحدّ أو ذاك بتصوراتٍ طهرانية، أو روحانية، أو بمنزعة تحريري مغرق في الآنيّة أو التجريد.

إضافةً إلى ذلك فإن طبيعة الجسد، باعتباره كياناً أولياً متعدد الدلالات والوظائف، تخترق بإلحاح مجموعة من المباحث والعلوم، من الطبّ إلى علم الأديان مروراً بالفلسفة والعلوم الإنسانية والأدب؛ وهو ما يجعل من مقاربتة أو تناوله بالبحث محكوماً بالجهوية، حتى ولو ابتغى الشمول والكلية. إن هذه الوضعية العمومية واللامتحدة للجسد هي ما يدفع بالدارس إلى ضرب من المفارقة التي يصعب قبولها في التفكير الأكاديمي ذي المنزع الموضوعي، أعني الانطلاق من شمولية المفهوم للوصول إلى تجذراته الخصوصية في الممارسات الجهوية المتعددة، والبرهنة من ثمة على كون خصوصيته تلك أساس شموليته كمفهوم ونُسغها غير القابل للاختزال.

وإذا كان الجسد بهذا المعنى مفهوماً ثقافياً (بالمعنى الأنثربولوجي للكلمة)، فإن قابليته للتفكير الفلسفي النظري، وللتحليل الثقافي في الآن نفسه، هو ما يؤكد خصوبة البحث فيه، والجدة التي يمثلها ذلك البحث؛ وذلك من دون السقوط في أيّ نظرة أيديولوجية تبتغي تحريره من دائرة المحرّم والتأكيد على طابعه المادي، بل من دون أيّ مقصد يروم إخراجها من هامشيتها أو استجلابه من اللاوعي إلى الوعي، ومن مجال المسكوت عنه واللامفكر فيه إلى مجال القول والحقيقة والفكر؛ فلا يخفى أن مقصداً من قبيل هذا، إضافةً إلى استحالاته — الجزئية على الأقل — سيُجرّد البحث في الجسد والمتخيل من خاصيته الاستكشافية، ويُجرّد الجسد من فضاءاته الفعلية، ليحوّله إلى موضوع مجرد عن الذات الباحثة فيه.

هكذا يصبح الجسد في نظرنا في علاقة وثيقة مع مفهوم الذات *sujet* ومفهوم الذاتية بوصفها مفهوماً لا منزعاً، ومع مفهومي الهوية والاختلاف. بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد؛ ذلك أن الجسد إذا كان قد وجد موطنه النظري في العلوم والمباحث التي ذكرناها آنفاً، فإن مرتعته الفعلي والدائم منذ القديم ظلّ هو مجالات المتخيل، باعتبار هذا الأخير متخيلاً جماعياً أو فردياً. يُمكن تعالق كهذا من القول بأن الصورة، بجميع أنواعها المرئية والذهنية (البلاغية)، قد شكّلت باستمرار قناة تمرّ منها دلالات الجسد، وشكلاً من أشكال وجوده وتجذّده. ولربما لهذا الأمر تختزن اللغة العربية هذه العلاقة الأصلية في ذاكرتها؛

إذ الجسم والصورة، لغةً، دالّان لدلولٍ واحدٍ، والمتن والنصّ كذلك. وبما أن المتن يُحيل على الكتابة والجسم في الآن نفسه، فليس لنا سوى أن نبحث عن جذور وامتداد هذا التواشج في الأساس النظري والفكري المعاصر الذي ننطلق منه.

من جهةٍ أخرى تستدعي تعددية الدلالة الجسدية، ولا تحددها المزاوجة بين نمطين متداخلين من الدارسة؛ التحليل بوصفه متابعة لمسار الدلالة وتمظهراتها الشكلية. والتأويل باعتباره محاولةً للإمساك بازدواج أو تعدد المعاني. ولأن لا تأويل بدون تحليل، فإن هذا الكتاب يروم جعل التصورات الهيرمينوسية herménéutiques، التي نمت في حقل الفلسفة، تصوّرات نقديةً قميّةً باكتناه النصوص، وذلك بتطعيمها بكل ما يتصل بالنصّ الأدبي والتاريخي من سيميائياتٍ تأويلية وتحليلٍ بلاغي ... إلخ.

إن هذا التفاعل المنهجي قد شكّل، بالنسبة لنا، الوسيلة الفضلى للتعامل مع نصوص يتداخل فيها التشريعي الفقهي بالخبر التاريخي بالتخييل الحكائي؛ لهذا عملنا فيه على توضيح تصوّرنا للجسد والمتخيّل والتأويل باعتماد المعطيات التاريخية والفكرية المختلفة والمجابهة بينها، وإخضاعها لنسقية تحليلية وتأويلية تبتغي المساءلة والتحليل أكثر ممّا تبتغي تجميع المعلومات، وإن كان هذا الجانب الأخير له أهميته في استجلاء مكوّنات ذاك التصور. ولا بدّ هنا من التوضيح بأن لجوءنا إلى هذه النظرة التركيبية يستهدف، من جهة، بناء نظرية متكاملة لما سمّيناه «جسداً إسلامياً» له مُحدداته التاريخية والوجودية والثقافية الخاصة، وصياغة منظورٍ تأويلي تركيبى تتقاطع فيه مكوّنات التأويل الإسلامي والأنثروبولوجيا والهيرمونيسيا والسيميائيات التأويلية والتحليل النصّي بمختلف توجّهاته البنيوية والتداولية وغيرها، من ناحيةٍ ثانية.

إن منطلقنا النظري المحدّد يتمثّل في أن ثمة علاقةً صميّةً بين الجسم والصورة (ومن ثمة بين الجسم والتصور والخيال) والمقدّس، تجد أصلها في ذاكرة اللغة العربية وامتداداتها في التصوّر الإسلامي للجسد ومكوّناته. هكذا عمّدنا إلى التحليل التركيبى لهذه العلاقة والكشف عنها في النصوص المؤسّسة لذلك التصوّر ومتابعتها في عموم الثقافة العربية الإسلامية القديمة، وفي بعض مظاهرها التي احتفظت بها لنا ذاكرة تلك الثقافة؛ لذا فإن المفترضات التي ننطلق منها تتمثّل في:

(أ) أن الجسد محدد أساس تنهض عليه الممارسة الإيمانية للمسلم، وأن الجسد النبوي غداً أنموذجاً قيميّاً وسلوكيّاً، في هذا المجال، لا يقلُّ قيمةً عن النموذج الخطابي النبوي في بناء الصورة العامة لإيمانية المسلم.

(ب) أن الجسد الإسلامي جسد مُتخيّل بقدر ما هو واقعي. إنه جسدٌ ثقافي يتبلور في صُلب تمظهرات المقدّس، بل إنه أحد تمظهراته الأساسية، سواء في خاصيته الجمالية أو الجنسية أو الرمزية.

(ج) أن هذا الطابع المقدّس والمتخيّل قد تجذّر ثقافيّاً، فغداً يُبلور نماذج الجمالية؛ بحيث بدأ ينزاح مع تطوّر الثقافة العربية الإسلامية عن المقدّس الديني، بالتدريج، ليجد في المتخيّل الاجتماعي والبلافي والأدبي حرية تطوّره.

٢

يبدو، منذ البدء، أن ثمة صعوباتٍ منهجيةً ومعرفيةً كبرى تقف وراء كل تعاملٍ تحليلي مع الجسد في الإسلام؛ أولاً: لأن الأمر يتعلق بكيانٍ إشكالي يغدو من الشائك تجريدُه من سياقه الشرعي، وثانياً: لأن الكتابات القليلة في هذا المجال تنحو باتجاه التركيز على قضية الجنس والعلائقية الجنسية، سواء من منظور ذي منزعٍ نسائي أو من منظورٍ سوسيولوجي وتاريخي يقع تحت فتنة موضوعه، أو من منطلقٍ صحفي أكثر منه علمياً.^٢ ولأن الأمر كذلك فإن دراسة الجسد في الإسلام تشبه البدعة في مجال الدراسة الأنثربولوجية والأدبية والمعرفية، وتتسم بالمغامرة في مضمارٍ بكر لا يزال يحتاج إلى الانفتاح المنهجي المطلوب، وإلى التفاعل المعرفي الضروري.

بيد أن ما يهوّن من الأمر هو كونُ دراستنا هذه تتعامل مع خطاباتٍ لها منطقتها اللغوي والتاريخي، ولها درجة تخيليّتها وممارساتها الأسلوبية. وهو الشيء الذي يُبعدنا عن الدقة التاريخية، ويُقربنا من الدراسة الأنثربولوجية التحليلية والسيمائية، ويحوّل الخطاب الثقافي من البحث عن حقيقة الجسد (إذ الجسد لا حقيقة له)، إلى البحث عن نوعيات صياغته الثقافية التي يتداخل فيها، بقدر كبير، الخطابُ التخيلي ببلاغته وأسلوبيته واستيهاماته، والحقيقة التاريخية بوصفها واقعةً ثابتةً ومؤرّخة. إن الجسد إذا كان لا يملك حقيقة، فهو مع ذلك يملك تاريخاً، هو ذلك التاريخ الجهوي الذي دعا إليه مشيل فوكو،

^٢ نعني بالمنظور الأول كتابات الباحثة المغربية فاطمة المريني، الأولى بالأخص، وبالثاني كتابات الباحث التونسي عبد الوهاب بوحديبة، وبالثلث كتابات الصحفي والأنثربولوجي الجزائري مالك شبل، وكلها أُنجِزَت أصلاً بالإنجليزية والفرنسية.

وجاك دريدا، بوصفه تاريخًا لا يتسم بالشمولية بقدر ما يتسم بالخصوصية والانغراس في تربة الوعي واللاوعي الجماعي الذي يسم مراحل مُعَيَّنة. من هنا، فإن دراستنا هذه بقدر ما تُعَيِّن جسدًا قابلاً للتحديد التاريخي بقدر ما تمنح له طابع اللاتحدُّد، باعتبار قضايا الجسد تخترق الديني والتاريخي والاستيهامي والحميمي الشخصي الذي يقبل الحكي والحكاية (ومن ثَمَّة علاقته بالتاريخ كحكاية وحكي)، ويتعالى بشكلٍ ما على التأريخ.

إن هذه الخاصية هي التي تُنبئنا عنها مُقدِّمات المصادر الأساسية التي سنعتمدها في هذه الدراسة؛ إذ يكفي تصفُّحها السريع للوقوف على الحرج الذي أصاب أصحابها في تناولهم لقضايا الحبِّ والعشق والوصال. فهذا ابن حزم الأندلسي يقول، بعد أن يشرح للقارئ أن طوق الحمامة ثمرة طلب صديق وجد لديه بعض القبول: «ولولا الإيجاب لك لما تكلفته، فهذا من العفو، والأولى بنا مع قَصَر أعمارنا ألاَّ نصرَفها إلَّا فيما نرجو به رُحْب المنقلب وحُسْن المآب غداً»^٣

إن هذا التردُّد إن كان يكشف عن هامشية الموضوع، فهو من جهةٍ أخرى ينمُّ عن الصعوبات الواقعية والأدبية والشرعية الفقهية للكتابة فيه. لذلك لن يلبث ابن حزم أن يحفَّ كتابه باعتبار مرتبة الحبِّ الإلهي هي الأفضل، وبأن أحسن مَنْ وُصِّل حبيب رُضِيَتْ أخلاقه وحُمِدَتْ غرائزه، وبأن الوصال وصالٌ محدود لا يتمُّ فيه استهلاكُ الجسد كاملاً، وبأن الحكايات الفاضحة القليلة التي يتضمنها الكتاب إمَّا مُبرَّرة في سياقها أو منعوتٌ أصحابها بالساقطين. ولكي يتمَّ تبريرُ هذا الالتباس الذي يسم موضوعاً من هذا القبيل بالنسبة لفقيهه نبيه، يسوق ابن حزم قولاً دالاً لأبي الدرداء: «أجمُوا النفوس بشيءٍ من الباطل ليكون لها عوناً على الحق»^٤

أمَّا صاحب «مصارع العشاق»، فيصوغ هذا الالتباس على النحو التالي:

ق من عربٍ ومن عجم	كتابُ مصارعِ العُشَا
لقوا شكرًا على النعم	ليُعتَبَرَ الخُلِّيُّ بما
مَصُونٌ غيرُ مُتَّهَمٍ	مُصَنَّفُهُ عَفِيفٌ هَوَى

^٣ ابن حزم الأندلسي، «طوق الحمامة»، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحساس عباس، دار الأندلس،

بيروت، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٨٦.

^٤ نفسه، ص ٨٦.

ويُعلّق ناشر كتاب السراج: «ورواياته خليطٌ من جاهلي وإسلامي وأموي وعباسي، وكلها نزيهٌ يسوده العفافُ وخوفُ الله...»^٥

وإذا كان الأمر هكذا مع السراج، فإن هذا الانقسام بين الذات الكاتبة وموضوعها مريب بعض الشيء، فهل يتعلق الأمر بصيانة صورة المؤلف،^٦ أم أنه يتعلق بسُلطة الخبر ومطابقة المتلقّي له مع راويه؟ أم أن ثمة خوفًا مريبًا من قول الحقيقة عن الجسد والوصال،^٧ يتمّ مداورته باللعب (الجديّ طبعًا) على التباس العمل العلمي الأدبي؟

كيفما كان الأمر، فثمة استراتيجية خطابية تتبدّى في صورتين اثنتين؛ الأولى وهي التي تطرّقنا إليها، ويتمّ فيها المزاجية (المُفَنِّعة واللاواعية) بين فتنة الموضوعات المتصلة بالعشق والجسد، والكتابة في هذه المسائل على حدّ الفتنة والواجب الفقهي. والثانية وهي التي نجدها جلية لدى ابن قيم الجوزية، وتتمثّل في ربط الحديث عن المحبة بطاعة الخالق، وتعميم المحبة لكي تشمل الوطن والله والأوثان والإخوان والسُلوان والصبيان والأثمان... إلخ.^٨ بهذا الشكل يكسب هذا المنظور لنفسه شرعيةً عامةً في الحديث عن المحبة، ويمنحها طابعًا قُدسيًا وكونيًا، متجاوزًا التذبذب الذي لاحظناه لدى ابن حزم والسراج، مقتربًا ممّا نجده لدى داود الأنطاكي^٩ وابن أبي حجلة التلمساني الذي حوّل الموضوع إلى قضية أدبية محضة.^{١٠} هكذا يتزاوج في هذا الإطار التوجيه والوعظ بالاختبار والتحليل، تبعًا لثنائية الموضوع نفسه وطابعه الملتبس.

إن تتبّعًا بسيطًا لآيات القرآنية والأحاديث النبوية المخصّصة للجسد والمرأة ومسائل النكاح، ونظرة خاطفة على كُتب الآداب المتخصصة،^{١١} وكذا تصفّحًا سريعًا لما تُخصّصه

^٥ أحمد بن الحسين السراج، «مصارع العشاق»، دار صادر، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ٥ و ٩.

^٦ أم بنظير له، كما جاء بذلك ع. الفتاح كليطو، «الكتابة والتناسخ»، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٥ م.

^٧ M. Foucault, Histoire de la sexualité I, Gallimard, Paris, 1976, p. 76

^٨ ابن قيم الجوزية، «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، ت. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م، ص ١٧.

^٩ «تزيين الأسواق في أخبار العشاق»، مكتبة الهلال، ١٩٨٦ م، ص ٨.

^{١٠} «ديوان الصباية»، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٧ م.

^{١١} انظر مثلاً: البيهقي، «الآداب»، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٩٨٨ م.

كُتِبَ اللغة والفروق لأسماء الجسد. وما تداوله العرب من أخبار النساء،^{١٢} وكُتِبَ علم الباه؛^{١٣} ليؤكد على الحُطوة الخطابية التي تمتع بها موضوع الجسد بوصفه موضوعاً لغوياً وشرعياً وأدبياً، لا بوصفه موضوعاً اجتماعياً وإنسانياً. وربما كان هذا الواقع هو ما دفع أحد أوائل المهتمين الحديثين بالمسألة إلى التصريح بأن «موقف العرب من الجنس كان كله حريةً وانطلاقاً؛ فما كانوا يتحرّجون من الحديث عن المرأة والجنس ومن التأليف فيهما. وأعتقد أن حريتهم هي التي سببت التزمّت الذي نجده اليوم».^{١٤}

هل يتعلق الأمر فعلاً بحرية خطابية عامة أم بشروح وانفلاتات تُخلخل منطلق الخطاب الذي يوطر الحديث عن الجسد؟ أم أن الأمر يتعلق بحرية ملتبسة ومشروطة بمقدماتها الفقهية أو الإباحية في الغالب الأعم؟ ذلك ما تقودنا إليه الفترات السابقة. إن هذا الواقع الخطابي هو ما يجعلنا نلجّ على ضرورة دراسة قضايا العشق والجنس ضمن إشكالية الجسد العامة، وباعتبارها ممارساتٍ جهويةً له، من جهة، والنظر العميق لطبيعة العلاقة بين تلك الممارسات وخلفيتها القدسية المعلنة والمُضمرة من جهةٍ أخرى. أمّا الفرضية الأساس التي ننطلق منها هنا، والتي تُحدّد منظورنا الفكري والتحليلي لما نسمّيه تجاوزاً «جسداً إسلامياً»، فهي تخيليتها النابعة بالأساس من الصياغات الخطابية المتعددة من ناحية، والأنموذج الاجتماعي والذهني الذي تنطلق منه.

إن الطابع المتخيّل للجسد هو ما حدّا بنا إلى دراسته، أولاً وقبل كل شيء، باعتباره مُكوّناً خطابياً ومعرفياً للثقافة العربية، وباعتباره، من ناحية ثانية، مُكوّناً ثقافياً تنهض عليه معرفة حاضر الخطاب الثقافي على الجسد في الثقافة العربية المعاصرة. وليس يخفى أن غنى وتداخلات والتباسات ثقافتنا العربية القديمة، وكذا تحولاتها التاريخية ونوعية تطوّراتها، تُشكّل مجالاً خصباً لتلمّس الأسس التي تتحكم في تصوّراتنا الراهنة لجُمل القضايا الشائكة المطروحة علينا في ممارستنا الثقافية العامة. من هذا المنطلق لا يزال

^{١٢} راجع مثلاً: الأصمعي، كتاب «الفرق»، دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧م، خاصة الفصل المتعلق بما خالف به الإنسان البهائم، ص ٥٥. وكذا: ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

^{١٣} انظر بهذا الصدد: عبد الكبير الخطيبي، «الاسم العربي الجريح»، ترجمة محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ١٩٨٠م؛ حيث يُلحّ على ازدواجية خطاب الشيخ النفزاوي وتأرجّحه بين موقع الجسد وموقع الفقه، ص ١٠٢.

^{١٤} صلاح الدين المنجد، «الحياة الجنسية عند العرب»، بدون ذكر دار النشر، ط ١، ١٩٥٨م، بيروت، ص ٦.

تاريخ الثقافة العربية بحاجة إلى التخلص من المنزع التاريخي، لمعانقة رحابة وزخم المعطيات المعرفية والمنهجية الجديدة التي تتبلور في حِصْن العلوم والمعارف الراهنة، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا بطرق الموضوعات الجديدة وفق ما تمليه على الدارس من منظورات وتساؤلات ليست أقلَّ جِدَّة. إن هذا الترابط بين الموضوع والمنظور الفكري لا يُغفل مع ذلك ضرورة إعادة دراسة مُجَمَّل القضايا السياسية والفكرية العربية وفق هذه التطورات المعرفية نفسها.

الفصل الأول

مُقدِّمات في الإسلام والجسد

(١) الجسد: هل هو مكبوت الثقافة الإسلامية؟

ظلَّ الجسد الإسلامي يعيش حالة تغييبٍ متعدِّدٍ من مجال الدراسات التي تطرَّقت للتاريخ الإسلامي نصًّا ومجتمعًا، سواء من منظور أنثربولوجي أو تاريخي أو أدبي. من ثَمَّة ساد تمثُّل الجسد تارةً في علاقته بالسلوك الإيماني للمسلم في بُعدهِ الديني واليومي، وأخرى في بُعدهِ الأدابي (علمًا أنَّ الأدب في مفهومه الأصلي كان يعني كلَّ مُقوِّمات السلوك والتفكير الأمثلين). كما تمَّ البحثُ فيه تارةً أخرى ضمن التراتبية الثنائية العتيقة للروح والبدن، ليغدو هذا المجالُ أفضلَ موطنٍ وأكثرهُ ملاءمةً للبحث عن تصوُّرٍ إسلامي للجسد. ولم ينعم الجسد ببعض الحضور إلا في عمومية الجسم الكلامي والفلسفي الذي يجتمع فيه الجسد الإنساني والأفلاك، وكل ما له هندسةٌ طويلة، وعرضية، وحجم ووزن.^١ وكذا في الأحكام المتعلقة بالنكاح والنظافة والطهارة. وفي الشعر الغزلي سواء كان عذريًّا أو «ماجنًا».

هكذا توزَّعت هذه المباحث والقضايا موضوعًا لم يُنظر إليه إلا باعتبارهِ ظاهرةً توسيطيةً تُعتبر أحيانًا وعاءًا للروح المحركة، وتشكُّل في حالةٍ أخرى موطنَ نوازع غريبة وطبيعية يلزم ضبطُها وإعادة تشكيلها. ولأنَّ الجسد مثل دائمًا تلك الكتلة المادية المُشخصة التي تميز الكائن الإنساني صورة، ولا تميزه وجودًا إلا عبْر المُكوِّنات الإدراكية والنفسية والسلوكية الاجتماعية، فإنَّ الاهتمام انصبَّ دائمًا، سواء في النصوص الدينية أو في النظرية

^١ انظر: أبو الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، تحقيق م. محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، ١٩٨٥م،

دار الحديث، بيروت، ج ٢، ص ٤.

الأخلاقية والفلسفية،^٢ على ما يتم النظر إليه باعتباره «هوية» الجسد، سواء تعلّق الأمر بالنفس أو الروح أو العقل والقلب ... إلخ. إن هذا التفكير الإلحائي يجد تبريره في البنية العامة للثقافة العربية الإسلامية، وفي مفاهيمها الأساسية التي تحكّمت في تطورها فكرًا وممارسة، ثقافةً وسياسة، والتي لم يُخصّص فيها للجسد سوى مكان المنفعل والمحجوب والمكبوت؛ بحيث يسهل علينا القول بأن الجسد ظلّ، في حدودٍ مُعيّنة وتبعًا للمجالات التي نودّ فيها الحديث عنه، مكبوت الثقافة الإسلامية أو على الأقلّ موضوعها المُهمّش والمُقنّع. إن هذا التهميش يبدو لنا مزدوجًا وذا وجهين من الناحية التاريخية؛ إذ هو تهميش مارسته الثقافة العربية الإسلامية «الكلاسيكية»؛ لأنه في أحسن الأحوال ارتبط لديها بقضايا روحانية، وفقهية، وطبية وأدبية. وبهذا لا يدخل الجسد مجال الخطاب إلا بوصفه موضوعًا طارئًا وعرضيًا؛ لذا ظلّ الجسد وقضاياها موضوعًا ممكنًا أو مؤجلًا؛ لأنه لم يحظَ إلا بأهمية جزئية. كما أنه من ناحيةٍ أخرى تهميش مارسته الثقافة الحديثة والمعاصرة، بنفس الجِدّة وتبعًا للاستراتيجية والمقاصد نفسها. إن هذا يعود في جانب منه إلى تأخّر الدراسات التاريخية العربية ذات المنحى السوسيولوجي والأنثروبولوجي، بل أيضًا إلى الأولوية التي ظلّ يحتفظ بها الأيديولوجي والسياسي في حقل ثقافتنا المعاصرة. وكذا إلى الارتباب والحذر اللذين قُوّلتَ بهما العلوم الإنسانية من قبل الباحثين، وبالأخصّ منها الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي.

بيدَ أن هذا الإلحاح من جانبنا على موضوع الجسد لا يعني أننا ندعو له بكيانٍ مستقل معرفيًا وأنطولوجيًا؛ فالجسد منفتح باستمرار على ما يتجاوزه،^٣ وهو بذلك كيان ثقافي،^٤ يتبلور فيما يربطه بالظواهر الأخرى لا فيما يفصله عنها؛ لذا، وما دام الإنسان موضوعًا مشتركًا بين عدّة علومٍ إنسانية، فإن الجسد بدّوره موضوع ومبحث تتقاطع فيه عدّة ممارساتٍ منهجية وعلمية ومعرفية. إضافةً إلى ذلك، فإن الحديث عن الجسد بوصفه موضوعًا معرفيًا مستقلًا يشكّل، بصورةٍ ما، إحياءً للثنائية العتيقة للنفس والجسد،

^٢ يمكن اعتبار تصوّر ابن سينا في كتاب «الشفاء» (الجزء الخاص بالنفس من الطبيعيات). ت. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، أنموذجًا لذلك.

^٣ M. Richir, Le Corps, Hatier, Paris, 1993, p. 7

^٤ لأنه كيانٌ دالٌّ؛ بحيث يمكن اعتباره علامةً من نوعٍ خاص تحيط بها مجموعةٌ من الأنظمة السيميائية وتخرقها مُحوّلةٌ إياه إلى كيانٍ تعبيرِي وتواصلِي. انظر: Encyclopédia Universalis, Le Corps.

وانصياعاً لطابعها الميتافيزيقي الصارم. ولو سلكنا في ذلك طريق القلب وأمسكنا بها بطرفها الآخر؛ ذلك أن طرفي التناقض يحافظان على البنية نفسها من هذا الموقع أو ذاك. إن ما نعينه باستقلال الجسد هو الاستقلال الخطابي القمين بتحريره من الإلحاق، من غير أن يعزله عن ارتباطاته، بل من غير أن يجعل منه النقيض المباشر للروح والروحاني؛^٥ فالجسد بوصفه كياناً مادياً، وظاهرة تربط الإنسان بالعالم المحسوس، قد بدأ يأخذ في السنوات الأخيرة موقعه ضمن التجربة الإنسانية المعرفية إلى درجة بدأ معها من الممكن الحديث عن فكر للجسد.^٦

لكن، وقبل الدخول في تحديد عوائق البحث في الجسد الإسلامي من حيث هو موضوع معرفي خصوصي، سيكون من الضروري تحديد ما نعينه بمقولة «الجسد الإسلامي». إن هذه الصفة ذات طابع تاريخي ومعرفي؛ فالجسد الإسلامي مفهوم جامع للعناصر النصية والواقعية، المتخيلة والتاريخية بصدد الجسد، بهذا يكون الجسد الإسلامي نتاجاً مختلفاً مُكوّنات هذه الثقافة، لا فرق في ذلك بين التصورات السائدة والهامشية، ولا بين الفقهي والكلامي والتصوفي والفلسفي والشعبي والعالم.^٧

يُمكّننا هذا المنظور من تجاوز ثنائية النص والتاريخ الإسلاميين وتقويض التعارض بين العقلي واللاعقلي والواقعي والمتخيل. هكذا فإن الانطلاق من النصوص المؤسسة يغتنى بشُسوع وعمق التجربة التاريخية. ولنا هنا في مسألة التصور الإسلامي نموذج واضح؛ إذ سوف تقوم التجربة التاريخية، ومعها انتشار التصوير بجميع أشكاله من الزخرفة إلى المُنمنمات إلى الخط والتجسيم، بتعميق المنفتحات التي بلورتها النصوص التشريعية، وتُغنيها بمعطيات تتجاوز بكثير المعطيات التي حدّتها وسنّتها.^٨ وإذا كان الجسد

^٥ انظر بهذا الصدد: M. Merleau-Ponty, La Structure du comportement, PUF, 1967, p. 19.

^٦ ما نعينه هنا بفكر الجسد هو أولاً طابعه التعبيري، ثم المقاصد التي تخترقه؛ إذ «على الجسد أن يغدو في نهاية المطاف الفكر أو المقصد الذي يعنيه لنا».

M. Merleau — Ponty, La Phénoménologie de la perception, Op. Cit., pp. 86, 230.

^٧ يثير محمد أركون هذه المسألة قائلاً: هل بإمكاننا تفضيل رؤية نعتبرها إسلامية، أم علينا استعادة التعدد المذهبي الذي ميّز الإسلام من ق ١ إلى ق ٥هـ؟

M. Arkoun L'Islam, morale et politique, éd. UNESCO. 1986. p.9.

^٨ انظر بهذا الصدد: ف. الزاهي، «الإسلام والصورة: المفارقة والتأويل»، مكناسة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، سلسلة ندوات، ع ٣، ١٩٩٢م، ص ٣١.

الإسلامي قد تحدّثت صورته في النصوص الإسلامية الأساسية، فإن التطورات الأدبية والاجتماعية والتاريخية اللاحقة سوف تمنح له ديناميةً جديدةً تؤكّد أن الجسد لا يمكن أن يخضع للتشريعي فقط، وأنه بوتقة تجرّبة وجودية وخطابية تنغرس في تربة الكيان الثقافي والاجتماعي للإنسان العربي، وتخضع للتطوّرات التي تطرأ على تصوّره للعالم، وعلى ممارسته الثقافية الاجتماعية.

يبدّ أن مقولةً من قبيل هذه، لا يُمكنها أن تمنح نفسها للتحليل من دون توضيح لمفهوم الجسد ذاته، خاصةً وأن الصورة التي نملكها عنه لا تزال مشدودةً إلى الأرضية الدينية والقدسية التي ترعرعت فيها؛ من ثم يغدو من الضروري استيضاح علاقته بمفاهيم من قبيل الوعي والنفس والذات، حتى يكون مدخلنا لمساءلته في حقل الثقافة الإسلامية متصلًا اتصالًا وثيقًا بموقعنا المعرفي الراهن ومنفتحاته الإستمولوجية.

لنقل بدءًا إن العلاقة بين الجسد والوعي ليست علاقةً برّانيةً؛ فالجسد ليس الموضوع السلبي لوعي نشيط يفعل فيه من خارجه؛ فكما لا يُمكن أن نخترل النشاط الجسدي في علةٍ خارجة عنه تكون موجهةً كليةً لانفعاله، لا يُمكننا أن نُرجع بعض الأفعال الجسدية إلى الآلية الجسدية وأخرى إلى الوعي؛ فالجسد والوعي لا يحدّ أحدهما الآخر، إنهما لا يمكن أن يكونا متوازيين. والوعي هو الوجود إلى الشيء عبّر الجسد، أو كما يوضّح ذلك ميرلوبونتي: «إن تجربة الجسد تجعلنا نتعرّف على فرض معنّى ليس هو فرض الوعي الكوني الذي يوجّد وراء الأشياء. إنه معنّى يتشاكل مع بعض المضامين؛ فجسدي هو هذه الأداة الدالة التي تتصرّف بوصفها وظيفة عامة، ومع ذلك تُوجّد وتتعرّض للمرض؛ ففيه نتعلم معرفة عقدة الوجود هذه، وهذه الماهية التي نجدها عمومًا في الإدراك».^٩

إن عدم خضوع الجسد للوعي يؤكد مرةً أخرى لغزية الجسد، من جهة، ولا تحدّد وغموض الوجود ذاته.^{١٠} ذلك أن هذه الكتلة اللحمية التي تغدو موطن علاقة الذات بالعالم هي ذاتنا وأنانا الطبيعية وجسدنا الشخصي، وهي من ثمة مرآة وجودنا، إلى درجة لا نعرف معها إن كانت القوى التي تحملنا وتجرفنا في حياتنا اليومية هي قوى الجسد أم قوانا أم أنها ليست قواه ولا قوانا كلية. يؤدّي بنا كل هذا إلى التفكير في الجسد، لا

^٩ M. Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 161-172

^{١٠} نفسه، ص ٢٣٠: «إن تجربة الجسد الشخصي ... تكشف لنا عن نمط وجودٍ ملتبس».

كطبيعية، وإنما كبنية مُتكوّنة من مجموعة من العمليات ذات الطابع الإدراكي الوجودي؛ فعالم الإدراك هو الذي يميّز ما بين الطبيعي والثقافي في الجسد، وهو الذي يمنح للأفعال والإدراكات الجسدية طابعها الرمزي والوجودي؛ فهناك علاقة قرابة بين وجود الأرض ووجود جسدي الذي لا أستطيع القول عنه إنه يتحرك؛ لأنه يُوجَد دائماً على المسافة نفسها مني، وهذه القرابة تمتدُّ لتطال الأجساد الأخرى.^{١١}

يُمْكِنُ هذا التعالق بين جسد الإنسان وجسد العالم — عِبْرَ مقولة الإدراك — من إعادة النظر في ثنائية أخرى، هي الروح أو النفس والبدن. وإذا كان هناك من علاقة بين المظهر النفسي والمظهر الجسدي حاول التحليل النفسي توضيحها، فإن ذلك قد تمَّ بإعطاء الأهمية للقاعدة البيولوجية أو الأساس الفيزيقي للجانب النفسي؛ فمفهوم صورة الجسد، بوصفها الخطأ التي تحدّد مبدئياً وعي الذات بوجودها الجسماني الأوّلي في العالم، تتكئ على ما يُسمّى في التحليل النفسي بالأنا الجسدي،^{١٢} الذي يُمثّل مرجعاً للأنا النفسي. أمّا التمييز بينهما، كما يفعل ذلك د. أنزيو، فليس سوى تمييزٍ إجرائي، يُمْكِنُ من القول بأن «الجسد ليس أنا سطحياً للجهاز النفسي، وإنما أنا جسدي موضوع للغرائز»^{١٣} وإذن فلا فاصل بين العضوي والنفسي، وإنما ثمة وحدة للجسد، بها وعبرها يُمارَس وجوده، ويتمُّ إدراكها من غير أن يتمَّ اختزالها في الإدراك؛ لأنها ترتبط بالإدراكات والتعبيرات والأفعال الجسدية.

وإذا كان النفسي يحياً ويجد فضاءه في الجسدي، ومعه يعيش الوعي في الأشياء والظواهر، فإن مشكلة النفس والجسد تتبع بالضرورة هذا المسار. إن النفس تتواجد بهذا المعنى في الطبيعة والطبيعي ومعهما؛ فالجسد والحياة والروح ليست تشكّل ثلاثة أنظمة من الوجود المستقل أو من الواقع، وإنما ثلاثة مستويات من الدلالة أو ثلاثة أشكال من الوحدة، لا عليّة أو تراتبية قيمية بينها؛^{١٤} فالجسد ليس آلةً مغلقةً على نفسها يُمْكِنُ للنفس أن تفعل فيه من الخارج، إنه لا يتحدّد إلا عِبْرَ اشتغاله الذي يوفر له درجاتٍ

^{١١} Merleau-Ponty, Résumés de cours (Collège de France-1952-60), Gallimard/Tel, p. ١٦٩.

^{١٢} M. Schilder, L'Image du corps, Gallimard, col. Tel, Paris, p. 10.

^{١٣} D. Anzieu, le Corps de l'oeuvre, Gallimard, Paris, 1981, p. 113.

^{١٤} M. Merleau-Ponty, La Structure du comportement, Op. Cit., p. 17.

مُعَيَّنَةً من الاندماج. وأن نقول بأن النفس تُمارس فعلها عليه يجعلنا نفترض خطأ بأن مفهوم الجسد مفهومٌ أحادي، ونُضيفُ إليه قوَّةً أخرى تمنحنا معرفةً بالدلالة الروحانية لبعض السلوكيات، فمن الأفضل القول في هذه الحالة بأن الاشتغال الجسدي يندمج في مستوى أعلى هو مستوى الحياة، وبأن الجسد غذاً حقاً إنسانياً. بالمقابل سنقول إن الجسد قد فعل في النفس، إذا هو منحَ نفسه لنا لفهمه بوصفه جدليةً حياتية، أو عبَّر الآليات النفسية المعروفة.

هكذا يتبدَّى واضحاً التباس الحدود الفاصلة والوشائج الواصلة بين ما هو جسدي وما يتجاوزه من حيث هو كذلك. غير أن هذا يعني أن الجسد ليس كياناً مغلقاً في ماديتة الخالصة، وأنه إضافةً إلى ذلك فضاء من نوعٍ خاص يفتح على العالم، ويُضفي عليه من معاني وجوده. إن الجسد يعيش انفتاحه على المتعاليات التي ترغب في إلحاقه كي يُغَيَّب كل غائية أو سببية مُفترضة تُريد أن تتحكَّم في وجوده وتُلبِّغهُ؛ لذا فإن الجسد يتسلَّح هنا بالفكر القابل للانطلاق منه؛ ومن ثَمَّة يخلق حواراً مستمراً ودائماً مع ما كان يُفترض فيه أنه مُحَرِّك له (الوعي والنفس بالأخص). إن تحوُّل الجسد إلى موضوعٍ فكري وفلسفي وأدبي قد شكل المنعطف الذي اندمَج فيه الجسد في التجربة الوجودية والفكرية والتعبيرية المعاصرة. وهنا من اللازم القول بأن تجاوز الثنائيات التي حصرت الجسد في إلحاقية هامشية ثانوية لم يكن له أن يتمَّ من غير تحويل الجسدية إلى موضوعٍ ممكنٍ للفكر والتفكير. وذلك بطريقةٍ غير ديكارتية وضمن إشكالاتٍ نظرية وفلسفية تفكك منظورها الآلي.^{١٥} من هنا تنبع ضرورة إدماج الجسد في مجال الذاتية بوصفها مقولةً مُحدَّدة للذات والأنا والشخص في الوجود.^{١٦} إن وجهة نظر كهذه تُمكن من منح الحق للجسد في الوجود باعتباره ظاهرةً تتحد بذاتها لا بغيرها. ولعلَّ التصور الفينومينولوجي للجسد، كما تبلور

^{١٥} عن الجسد لدى ديكارت انظر: R. Descartes, Discours sur La méthode suivi des Méditations, 10/18, 1951, p. 243 et supra.

وكذا د. لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ت. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

^{١٦} عن علاقة الجسد بالذاتية، انظر: ميرلوبونتي، «فينومينولوجيا الإدراك»، مرجع مذكور، ص ٢٧٠. وعن ضرورة الذاتية في الفكر يقول: «ما إن يتم إدخال فكر الذاتية إلى مجال الفلسفة، فإنه يغدو من غير الممكن تجاهلها». Signes, Gallimard, Paris, 1960, p. 104.

مع مين دو بيران، ثم مع هوسرل وميرلوبونتي وريكور، هو الذي يمكّننا من التساؤل عن العوائق المعرفية والتاريخية التي دفعت بالجسد إلى الهامش، سواء في حقل الثقافة الإسلامية «الكلاسيكية» أو في ثقافتنا المعاصرة. ويمكننا تلخيص هذه المثبطات فيما يلي:

(١) كون البحث في موضوعات هذه الثقافة لا يتجاوز إلا في النادر الموضوعات التي أقرتها في تطورها التاريخي وحفّتها بضروراتٍ فقهية أو سياسية أو معرفية؛ لذا فإن تناولها وفق تراتبية أهميتها، وتبعاً لمركزية القضايا المحورية التي تخضع لها، قد رمى بموضوع الجسد في أسفل السلم، وتمّ في أحسن الأحوال التعامل معه في دلالاته القدسية المحضة؛ بحيث تمّ تجاهل الدلالات الرمزية والمُتخيّلة التي يفصح عنها، والزخم الذي يُنتجه في كل المجالات. هكذا ظلّت الموضوعات التقليدية هي نفسها ذات الخطوة في مجال الثقافة الحديثة والمعاصرة، وظلّت الموضوعات السياسية تحتلّ الصدارة كما كان الأمر من قبل، بينما ظلّت قضايا المُتخيّل والتصوّرات الشعبية والأدب النابع منها موضوعَ تهميش وتحقير.

(٢) بالعلاقة مع ذلك، وبشكل أكثر حدةً ونمطية، عزّزت الثقافة العربية الإسلامية ثنائية الجسد والروح. ولأنّ الإسلام دينٌ تنزيه، فإنه قد عضدّ في جميع المجالات خطوة الروح والروحاني، بالرغم من أنه قد ترك فجواتٍ كبرى وفسحاتٍ مُهمّةً للجسدي والدينيوي والشهواني. هذا هو ما يفسّر الدلالة المرتبطة بالجسد وبدراسته والبحث في قضاياها، ولو من منظور لا يخرج عن أقانيم التصور الإسلامي للوجود.

(٣) وكنتيجة لانغراس هذه التراتبية القدسية في نسيج الثقافة الإسلامية؛ بحيث غدت تراتبيةً مؤسّسةً ومحدّدةً للتصور الإسلامي للخلق والحياة، ظلّ الجسد مجال الغرائز والصبوات التي يلزم كبّحها وكبّتها ومنحها صورةً تتناغم مع العمل الإيماني للمسلم.

بيد أن أول مُفكر لهذه العلاقة يظلّ هو مين دو بيران الذي حدّد النفس باعتبارها أنا *égo* أو وجوداً للأنسا. واعتبر، انطلاقاً من تحليل أنطولوجي للجسد، أن هذا الأخير لا ينفصل عن الذاتية والإنسان، بل إنه أول من حدّد الجسد كجسدٍ ذاتي.

Cf. M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, 1965, pp. 10-11, 62-64.

أمّا التصوّر المعاصر لهذه العلاقة فقد بلّوّه بول ريكور في كتابه القَيِّم: *Soi-même comme un autre*, éd. Seuil, Paris, 1990.

(٤) تبعاً لذلك يكون الجسد مجرد مَعْبَرٍ للوظائف الدينية والدنيوية؛ بحيث ظلَّ خادماً للمُقَدَّس الإسلامي وسنْداً له.^{١٧} أمَّا النصوص الفقهية التي منحت أهميةً مُعيَّنة لبعض قضايا الجسد كالحبِّ والنكاح ... إلخ، فقد ظلَّت خاضعةً للتصوُّر الطبي أو الفقهي بالرغم من الأهمية التي تكتسبها في بلورة تصوُّر عربي إسلامي للجسد. إن مصنِّفاتٍ من قبيل هذه، وهي تنضاف لما تمَّ تداوله من أخبارٍ خاصة بالعشاق والمُجان وغيرهم، تُشكِّل المجالَ التكميلي الضروري للبحث عن هوامشٍ ترعرعت فيها ممكناتُ الحديث عن «جسد إسلامي» ممكن.

(٥) من ناحيةٍ أخرى لم تعترف الثقافة الإسلامية «الكلاسيكية» للكائن الإنساني بوجودٍ حقيقي فعلي. إنه مجرد صورة تُعبّر عن الخالق البارئ المصوِّر، وهي من ثَمَّة ليست ذاتاً عيناً، ولا ذاتية لها. كما أنها كيان لا هُويَّة له، خاصةً وأن مفهوم الهُويَّة، سواء بدلالته اللغوية أو المنطقية، ظلَّ يُعبّر عن الذات الإلهية.^{١٨} وبما أن الجسد جزء من الكيان الشخصي للإنسان، فإن نزاع الذاتية والهُويَّة عنه ومنحها للخالق يُحيل الإنسان — كما سیرى ذلك المفكرون الإسلاميون فيما بعدُ — إلى صورةٍ مُصغَّرة عن الكون.

إن هذه العوامل مجتمعةً جعلت موضوعَ الجسد تندمج بشكلٍ واضح في المعطيات المركزية للثقافة الإسلامية آنذاك، ويصعبُ معها في العصر الراهن اجتثاثها من هذا النسيج. هذا هو ما جعل المُهمَّتين المعاصرين القلائل بقضايا الجسد والمتخيِّل يعترفون بجِدَّة الموضوع وطابعه الشائك.^{١٩} بيْدَ أن هذه العوائق لا تمسُّ الثقافة الإسلامية وحدها؛ فالجسد لم يرقَ إلى مستوى الموضوع الفكري إلا مع ظهور فلسفات الذات، سواء كانت عقلانيةً (ديكارت)، أو فينومينولوجيةً (مين دو بيران ثم نيتشه وهوسرل وهيدجر وسارتر وميرلوبونتي). بذلك يُمْكِن القولُ بأن التفكير في الجسد مرتبطٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بالتفكير في الذات والهُويَّة. وبهذا المعنى فإن فكر الجسد يرتبط ضرورةً بالحدائث الفكرية والثقافية. وبالأخصَّ بجوانبها الأكثر ابتعاداً عن العقلانية سواء كانت ديكارتيةً أو منطقيةً تحليلية.

^{١٧} هذا ما يوضِّحه ديبه هوغ، «الإسلام والمقدس»، مواقف، بيروت، ع ٦٥، ١٩٩١م، ص ١١٨. أمَّا عن الطابع الجسدي الذي اتخذته الرسالة المحمدية، فانظر: الخطيب، «المغرب العربي وقضايا الحدائث»، ترجمة فريد الزاهي وآخرين، عكاظ الرباط، ١٩٩٣م، ص ٣٤ وما يليها.

^{١٨} Encyclopédie de L'Islam: dhât. Huwiyya.

^{١٩} F. Mernissi, et al., Le Corps au féminin, Le Fennec, Casablanca, 1991, p. 9

(٢) الجسد الإسلامي: مفاهيم وتصورات

إذا كانت الدراسات التي نتوفّر عليها، والتي تخصّ إلى هذا الحدّ أو ذاك موضوع الجسد في الإسلام، قليلة، فإن الكثير منها قد تعرّض للجسد ضمن اهتمامٍ عمومي أو في معرض الحديث عن موضوعٍ جهوي كالجمال والجنس. على أن من بين هؤلاء الباحثين يمكن القول إن مالك شبيل بالرغم من الطابع الصحفي للكثير من أبحاثه، يُعتبر من بين القلائل الذين طرحوا السؤال حول دراسة الجسد في المجتمع الإسلامي؛ ففي دراسة له عن الرؤى الإسلامية للجسد من منظور فينومينولوجي واضح،^{٢٠} يقسّم الباحث حديثه عن الجسد في الإسلام إلى أربع رؤى: الجسد، والجسدي، والجسدية، والجسدانية.

فالجسد *corps* مُعطى أوّلي، إنه موضوع يشكّل منبع الحياة، والحركة، والفعل والوعي. وهو مكتسبٌ قبلي سابق على كل روح. وباعتباره معيارنا الأول في الوجود، فهو يشكل مركز الكون ومقاسه الضروري. والحقيقة أن هذا التصور يقترب كثيراً — في نظرنا — من التصور الفكري والفلسفي العام لمفهوم الجسم كما نجده لدى المتكلمة والفلاسفة كالأشاعرة والمعتزلة وابن سينا مثلاً. إنه مفهومٌ عام يتداخل فيه الجسد الإنساني بالأجسام الكونية والأجرام، هذا بالرغم من أن مالك شبيل يُوحى، في سياق تحليله، بالحديث حصراً عن الجسم الإنساني.

ويشكّل الجسدي *corporel* مجال التعبيرية؛ فيما أن الإنسان أصلاً حضورٌ جسدي في العالم، فإن فضل وجوده يكمن في قدرته على التعبير. من ثمة فإن الجسد يمسرّح دائماً تعبيريته تلك عبّر صور متعددة؛ فهناك الجسدي الصامت كالمظهر الجسدي وتعابير الوجه، وهناك الجسدي الحركي كحركات المناضل والمُتملّ المسرحي والرياضي، وهناك الجسد الاجتماعي المُسنن الذي يتبدّى في العمل اليدوي والجُرْفِي. وهناك أخيراً الجسد الإخباري المتمثل في لغة الصُمّ والعلامات المتبادلة بين البحارة، أي كل جسد «منطوق» ينتج عنه فعلٌ اجتماعي. إن الجسدي يبدو في نظرنا جسداً وظيفياً وتواصلياً اجتماعياً. إنه جسدٌ مرجعي يخضع لقوانين المؤسسة التواصلية الاجتماعية، ويوظّف معطياتها. أمّا جسد المُتملّ فإنه يبدو لنا هنا ناشراً؛ نظراً لأنه يخضع لممارسة بلاغية وتأويلية وتحليلية

M. Chebel. "Visions du corps en Islam", in les Cahiers de l'Orient, ler trimestre, 1988, ^{٢٠}

n° 8-9, p. 204.

تتجاوز بكثير السُّنن التواصلية الوظيفية. إنه جسدٌ مجازي^{٢١} ينزاحُ عن الوظيفية الجسدية اليومية، وإن كان يمتَح منها بعضًا من ممارستها.

أما الجسدية corporéité فهي «ليست شيئاً آخر غير الصيغة البيولوجية لحياة الجسد، وهي تقوم بفعلها كما لو كانت جسداً مقلوباً»^{٢٢} يتصل بالجسدية، إذن، كل العالم الغريزي الذكوري والأنثوي، لتُعَيِّن بذلك المعطيات الحميمة لدى الكائن. إنها بمعنى ما كل الأعمال الحرفية التي لا نتحدث عنها للآخرين كالحيض والتبرُّز والاستحمام ... إلخ.

وإذا كان الجسد مُعطى مادياً أولياً، وكان الجسدي وصفاً شبه إثنوغرافي للجسد اليومي في تعبيراته وأفعاله، وكانت الجسدية الوجه الباطني الشخصي لهما، فإن الجسدانية corporalité هي الممارسة العليا للجسد في كل مظهراته التأويلية، وهي البنية الفوقية الذهنية التي يتمُّ عليها عزفُ المقطوعة الجسدية^{٢٣}.

ثم ينتهي الباحث إلى دراسة الأوضاع الجسدية التي تقنَّت في المجتمع العربي الإسلامي حاصراً إياها في اثنتي عشرة وضعيةً مُفضَّلة. بيدَ أن أهمَّ ما يثيره شبيل هنا هو أن الإسلام لا يتحدث بشكل مُفصَّل إلا عن الجسدي، ولا يُلحُّ إلا على الجسدية. أما الجسدانية فقد ظلت مسألةً مُعلقة. والحال أن الجسدانية تشكَّل في نظر شبيل الاعتبارات النظرية التي يمكن انطلاقاً منها دراسة الأوضاع الجسدية والألم، واللذة، والوشم وغيرها؛ فقد منح الإسلام للجسد العضوي أهميةً خاصة، ولم يتناول الجسد في كليته، بل اكتفى بالتركيز على الأعضاء المفردة: «إن أغلب الإشارات المُخصَّصة للجسد في الإسلام — كما يقول شبيل — تتعلق بالجسد الجزئي على حساب كليته؛ فالعالم المسلم لا يهتمُّ سوى بالقلب، أو اليد، أو العين، أو بالعضو الجنسي»^{٢٤}.

هل يتعلق الأمر فعلاً بغياب تصوُّر إسلامي للجسد في كليته؟ ثم هل التصور النصِّي الإسلامي المؤسَّس يلغي المنفتحات التطويرية التي عرفناها مع المتكلمة والفلاسفة والمتصوفة؟ وأخيراً ألا يتعلق الأمر هنا بتعاملٍ عملي مع أعضاء الجسد يهدف إلى بلورة

^{٢١} ميرلوبونتي، «فينومينولوجيا الإدراك»، مرجع مذكور، ص ١٢١.

^{٢٢} مالك شبيل، «تصورات الجسد في الإسلام»، مرجع مذكور، ص ٢٠٦.

^{٢٣} المرجع المذكور آنفاً، ص ٢٠٧.

^{٢٤} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

سلوكٍ عمليٍّ إيمانيٍّ من جهة، ويسعى في منْحَى آخر (لم يُؤْلِه شَبِيلُ العناية التي تليق به) إلى إضفاء بُعْدٍ رمزيٍّ قدسيٍّ على بعض الأعضاء كالقلب؟
 قبل بلورة هذه التساؤلات ومناقشة الفرضية التي يطرحها شَبِيلُ سيكون علينا النظر في المُقَدِّمَات المعرفية والمنهجية التي ينطلق منها، سواء في بُعْدِها الأنثروبولوجي أو النفساني أو الفينولوجي (الذي يبدو أن المؤلِّف يمتَح منه معطياته من غير أن يشير إليه إطلاقاً).

في وقتٍ سابق، حين اهتمَّ شَبِيلُ بدراسة صور الجسد في التقاليد المغاربية، بدأ بالتمييز بين الجسد اللغة والجسد التشريحي، ليخلص بأن «الجسد حيًا». من ثَمَّة فإن الجسد الذي تأخذه تلك الدراسة موضوعاً لها هو «جسد من أجل الإنثولوجيا»، يتمُّ التعاملُ معه في «امتداداته الرمزية»: «إن ما يُهمُّنا، كما يقول شَبِيلُ، ليس الجسد في تمظهره العضوي، وإنما على العكس من ذلك، التمثيل الذي يختصُّ به؛ أي ذلك التجريد للجسد كما يتبدَّى في التصوُّرات التقليدية في المغرب العربي».^{٢٥}

ينطلق شَبِيلُ إذن من التمييز بين الجسد العضوي موضوع العلوم الحَقَّة، والجسد الذي يمكن أن نسمِّيه ثقافياً بوصفه موضوع العلوم الإنسانية. بيدَ أن الانتقال من الجسد العضوي المنفعل إلى الجسد الثقافي الرمزي الفاعل، لن يمكنه أن يتمَّ إلا بتوسُّط صورٍ أخرى للجسد سوف ينتبه لها الباحث — لاحقاً — ويُسمِّيها الجسدي والجسدية.
 إن الجسد، كما حدَّد سابقاً، هو بالضبط الجسد الفينومينولوجي الذي اهتمَّت به دراسته السيكلولوجيا والتحليل النفسي، ثم الأنثروبولوجيا وعلم الأديان والفلسفة الفينومينولوجية. إنه مُعطى حيوي وحياتي يتمفصل فيه البيولوجي والسيكلولوجي ليُشكِّلَ «أنا جسدية» تدخل في علاقة مباشرة مع الآخر فضاءً وزمناً، وتصوغ لنفسها ما تُسميه الممارسة التحليلية «صورة أو خطاطة الجسد»، باعتبارها تشكُّل الوعي الأول والمباشر بوحدة الجسد. الجسد، كما حدَّده شَبِيلُ، يفترض، إضافة إلى ذاك الجسد الحيوي الذي يعي وجوده وحدوده، جسداً يمتلك بُعْدَ السلوك حيث يتفاعل الوعي، والحركة الجسدية، والنفسي، والوظيفي. إنه الجسد الشخصي الذي يشكُّل مدخلاً لبناء الشخصية، والذي يشكل ممراً المرء إلى التواصل الاجتماعي؛ فمن غير الممكن الحديث عن الوجود

^{٢٥} M. Chebel, Le Corps dans La tradition au Maghreb, P.U.F., Paris, 1984, p. 10

الإنساني بمعزلٍ عن وجوده البيولوجي؛ ذلك أن الوجود البيولوجي مشدود إلى الوجود الإنساني، وهو لا يتجاهل أبدًا إيقاعه الخاص.

إن هذا التصور الفينومينولوجي يُمكننا من خلخلة ثنائية البيولوجي — الإنساني من جهة — ويُحررنا من كل تصوّرٍ آلي لحياة الجسد، ويُقدّم لنا جسدًا مُفكرًا، أيّ جسدًا لا يغدو جسدًا محضًا، حتى وهو محروم من النطق، ومنكفئ على ذاته. والنقاش الذي يُقيمه المُفكر الفينومينولوجي، مارك ريشر، مع أعمال المُحلّل النفسي ل. بينسفانكر (ذات البُعد الفينومينولوجي بدورها) له دلالتُه في هذا المجال. وينبني على تصنيفاتٍ خصبة قد تُساعدنا على إدراك مفهوم الجسد وتوظيفها في دراسة الجسد في المجتمعات الإسلامية، خاصةً وأن إطارها الفلسفي الهيدغري يُساعدنا على تخطي التصور الديكارتّي للجسد، كما انتقده هيدغر نفسه بوضوح في كتابه الوجود والزمن.^{٢٦} يقول مارك ريشر: «إذا نحن فهمنا الإنسان باعتباره كائنًا في العالم، أو ظاهرةً من العالم، فإن leib أيّ جسده المعيش أو جسده الحي أو جسده البدني؛ حيث يلزم فهم بدن chair بالمعنى الذي أعطاه إياه ميرلوبونتي في المرئي واللامرئي ... يُشكّل جزءًا لا يتجزأ منه، من غير أن يكون أبدًا قابلاً لأن يُعزل عنه كجزءٍ مستقل ...»^{٢٧} بهذا المعنى يكون الجسد البدني ظاهرةً مندمجةً في العالم ومحكومةً بوجود أنطولوجيٍّ عام، وتنتمي من ثم إلى الدوازين؛ أيّ إلى الوجود الحاضر، والحياة في العالم. إن الجسد البدني يشكّل، بالنسبة لريشر وبينسفانكر، ليس الإحساسات العضوية المعيشة والخاصة المتمثلة في الإدراكات، وإنما حالة وجود ظاهراتية تتعلق بامتلاك جسدٍ شخصي والإحساس به واختباره. وفي هذا التحديد يختلف Leib اختلافاً جوهرياً عن الـ Körper؛ أيّ الجسد العضوي موضوع العلم التشريحي.^{٢٨} وهي ثنائيةٌ تؤكد تمييز شبيب الأنف الذكر بين الجسد العضوي والجسد من أجل الإثنوغرافيا (الجسد الثقافي). بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل بمجرد ما يفقد شخصٌ ما النطق يعيش حياةً جسديةً خالصةً ولا واعيةً؛ أيّ ينسلخ عن هذا الوجود الظاهراتي

^{٢٦} M. Heidegger, Etre et temps, Gallimard, Paris, 1986, p. 18

^{٢٧} M. Richir, Phénoménologie et institution symbolique, éd. Jérôme Millon, Paris, 1988, p. 187

^{٢٨} لا يخفى طبعاً الأصل الهوسرلي لهذه التفرقة التي تبيّنها اللغة الألمانية كما اللغات الأخرى (الفرنسية والعربية).

في العالم؟ إن ريشر الذي ينطلق بوضوح من الترابط الحاصل بين الرمزي الثقافي والظاهراتي، ينتهي إلى نفس تصوّر ميرلوبونتي، ليقف على المفارقة التي يقع فيها المُحَلَّل النفسي، والتي يُمكننا الإحساسُ بها بدورنا لدى شبيل: «إن ما يشكل مفارقةً كبرى هو أن الانكفاء داخل الجسدية *corporéité* لا يزال يُشكّل نمطاً من الوجود مهمّاً كان ناقصاً وغير مكتمل».^{٢٩}

باستثمارنا للثنائية الفينومينولوجية الفارزة بين الجسد الشخصي والجسد الموضوعي، والتي تبلورت بالأخص في كتابات ميرلوبونتي وبول ريكور، وبدون المفهّمة الميتالغوية التي لجأ إليها شبيل، يمكن التعامل مباشرة مع الممكنات التي توفرها لنا الألفاظ المختلفة الدالة على الجسد في اللغة العربية، وإضفاء طابع مفاهيمي وإجرائي عليها؛ بحيث تستوعب المعطيات المختلفة والمستويات المتعددة التي يطرحها تناول الفكري والأدبي والفلسفي للجسد. بهذا يمكننا أن نقترح النمذجة التالية:

(١) **الجسم:** ونعني به الجسد الموضوعي الذي يتألف مع كل الأجسام، سواء كانت حيوانية أو جِرمية. إنه نفس المفهوم الذي ظلّ مُتداوِلاً في الثقافة «الكلاسيكية» العربية الإسلامية، والذي شكّل من ثَمّة الموضوع المعرفي للفكر والفلسفة الإسلامية.^{٣٠}

(٢) **البدن:** وهو الجسد اليومي الذي يخضع لقوانين وسُنن التواصل الاجتماعي. إنه المؤسسة الجسدية — إذا صحّ هذا القول — التي تُشكّل موضوع الدين والمقدس، والذي تَمّت موضعتُه بحيث أصبح جسداً مشتركاً بين كل الناس؛ فهو صورتُهم المميزة وعمادُ أفعالهم اليومية والوظيفية؛ ومن ثَمّ فهو جسدٌ وظيفي يخدم أهدافاً خارجةً عن مقوّماته الشخصية.

(٣) **الجسد:** وهو ما يقابل لدى ريكور مفهوم *chair*، ولدى ريشر مفهوم *leib*. إنه الجسد الشخصي الذي يشكّل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم. ومن ثَمّة فهو يشكّل هدفية الوجود الذاتي للإنسان. هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذات ميسم ثقافي ورمزي وتعبيري يُعيد بها الجسد صياغة العالم، ومنحه خصوصيات جديدة.

^{٢٩} M. Richir, *Phénoménologie et institution ...*, Op. Cit., p. 8

^{٣٠} انظر خصوصية هذا التصور لدى الجاحظ: M. E. Chiguer, *AL-Jahiz et sa doctrine mu'tazilite*, éd. Arabian al-hilal, Rabat, 1993. p. 190

إن هذه النمذجة تُمكننا، من جهة، من الحفاظ على وحدة الجسد ووحدة وظائفه، وتفادي مَفْهَمة الصفات على حساب الأسماء من جهة ثانية. كما تُمكننا من جهة ثالثة، من النظر إلى الجسد في مستويات علاقته بالعالم؛ من ثَمَّة فإن الانتقال من الجسم إلى الجسد إلى البدن هو انتقالٌ ممكن ومفتوح، ولا يخضع لأيِّ ترابطية مُعيَّنة، على اعتبار أن المادي البيولوجي يشكّل الأساس المرئي، وأن الثقافي الرمزي يُشكّل الانفتاح العمودي للجسد نحو ممكنات الوجود العميقة، وأن القيمي المعرفي يمثل المستوى الضروري الذي في إطاره وبالمقارنة معه يبحث الجسد عن تعبيريته، وعن تميُّزه الشخصي. هذا بالضبط هو ما يفسّر ذاك الطابع أو البنية الهجينة للذات باعتبارها جسدًا من ضمن الأجساد، وفي الآن نفسه جسدًا يتحدّد كذات وكأنا.^{٣١}

^{٣١} P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Op. Cit., pp. 71, 72, 369

الفصل الثاني

الإسلام والجسد والمقدس

(١) الجسد الإسلامي بين الأنموذج والقدسي

لقد اهتمَّ النصُّ القرآني، وبالأخصَّ منه الآيات المدنية، بالعبادات اهتمامًا كبيرًا؛ بحيث كان المُستهدف في هذا الانتقال القيمي، كيان المؤمن الشامل وعلاقته التعبُّدية بالخالق وروابطه الاجتماعية بالآخر. بيدَ أن القارئ للنصِّ القرآني لا يلبث أن يتنبَّه إلى أن مهمَّته تكمنُ في التحديد العام للكثير من القضايا العبادية والإيمانية كأوضاع الصلاة مثلاً، والتعريف بصورتها العامة، من غير تحديدٍ دقيقٍ لمسائلها ومُكوّناتها الخصوصية. لقد بدأ واضحاً أن النصَّ القرآني يُنظر للحدود المؤسَّسة لإيمانية وعقائدية المسلم، تاركاً للسيرة النبوية والأحاديث مَهْمَةَ التفصيل والتمييز والتفسير، والإجابة الأدق عن الأمور الطارئة والمُستجدة. ولعلَّ هذا هو ما يُفسَّر كون الممارسة النبوية ظلَّت القدوة المُثلى، وأنها شكَّلت التجسيدَ الحيَّ للرسالة الإسلامية. من ثَمَّة فقد اعتُبر جسدُ النبي جسداً مرجعياً أنموذجياً يتطلب الاحتذاء والمحاكاة.^١

إن تصفحاً، ولو سريعاً، للصحيحين ومُسندات الأئمة السبعة، تكفي للخروج بتصوُّر واضح ومتكامل عن مكانة الجسد في سمفونية الحياة اليومية للمؤمن؛ ذلك لأن الجسد النبوي — في أنموذجيته — كان يخضع للمراقبة والمساءلة؛ فهو يشكِّل المثال اليومي، وهو أيضاً يُجيب عن كل ما يخطر على بال المؤمن من تساؤلات؛ من ثَمَّة يُعتبر التماهي

^١ عن مفهوم محاكاة الأنموذج النبوي، انظر: المبلودي شغوم، «المُتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي؛ الحكاية والبركة»، منشورات المجلس البلدي بمكناس، ١٩٩١م، ص ٩٣.

والتماثل والمحاكاة سبيلَ المؤمن إلى التطابق مع التعاليم الإسلامية وتطبيقها من دون زيغٍ أو ضلال.

هذه الوضعية الأصلية هي التي تجعل من الجسد الأنموذجي للنبي جسداً خطابياً وتعبيرياً. إنه جسدٌ خطابي؛ لأنه يصوغ وظيفته اليومية ويمنحها صفة القاعدة التي يتم توصيلها للآخرين؛ بحيث يغدو لها طابعٌ رمزي. بهذا المعنى تتم صياغة الجسد والجسدي في الممارسة اليومية والخطابية التي يتحول فيها الجسد الأنموذج إلى مشهدٍ مستمرٍّ يوصف، ويتم الإخبار عنه. وإذا كان الإسلام لم يبلور تصوّراً للجسدانية (أي للجسد الشخصي)، فلأنه بكل بساطة ليس فلسفةً فينومينولوجيةً للذات، إضافةً إلى أن الفكر الديني في صورته التوحيدية لم يعرف مفهوم الذات الذي يتأطر تاريخياً ومعرفياً بولادة الفرد والمنظومة المرجعية التي تأسس عليها.^٢

يدخل هذا الجسد الخطابي للغة عبّر الحديث عن نفسه؛ ومن ثمة عبّر التقاط الآخرين للملامح حياته اليومية (وتمّ يكمن مبدأ السيرة النبوية)؛ بحيث يتحول إلى جسد أنموذجٍ وقديسٍ في الآن ذاته. إن السائل أو المحاور في الحديث النبوي (سواء كان عائشة أو فاطمة أو أيّ مسلم آخر) يغدو بالضرورة جزءاً من هذه الصورة الأنموذجية للجسد. وبهذا يتطابق جسد السائل مع الجواب المعطى الذي يُشكّل الحلّ العملي والشرعي للمسألة المطروحة. ويغدو أول جسدٍ مطالب بتحقيق المماثلة والمحاكاة التي يتطلبها الجسد الأنموذج والمعطيات الخطابية الصادرة عنه.

لقد قنن الإسلام حياة المؤمن في مجملها من الصحو إلى المنام؛ بحيث تحبل النصوص التشريعية بأداب الصلاة والأكل والصيام والطريق والملابس والطهارة ... إن الهدف الأساس من هذه الدقة والشمولية يكمن أصلاً في خلق أنموذجٍ عام للممارسات السلوكية والخطابية والجسدية يكون ذا طابعٍ مرجعي، ويتم بمقتضاه توحيد السلوك الجسدي لعامة المسلمين.

اهتم الإسلام إذن بتقنين «الجسدي»؛ أي الجسد في مجمل حركاته اليومية العملية والوظيفية. وبإمكاننا، اعتماداً على ما جاء في هذا المضمار، أن نقسّمه إلى ثلاثة جوانب:

- الجسد اليومي الديني: الذي يمارس مجموعةً من الشعائر العبادية مصحوبةً بخطاباتٍ مسكوكة لهذا الغرض. وهذه الشعائر تشكّل إيقاعاً جسدياً واجتماعياً

^٢ انظر بهذا الخصوص: Cf. M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, Op. Cit.

ودينياً قُديساً يتحوّل الجسد بمقتضاه إلى صورةٍ نمطية تستجيب بشكلٍ مُنظمٍ لإيقاع المقدّس الذي يتبلور هنا في جزئيات الدنيوي.

- الجسد اليومي الاجتماعي: فإذا كان الجسد اليومي الديني خاضعاً لقيَم الصلاة والصيام والبَسْمَلَة والحوَقْلَة ... إلخ، فإن المعاملات التي تُميّزه هنا تحوّل الحياة الاجتماعية إلى مختبرٍ دائمٍ لممارسةٍ قدسيةٍ العلاقات الاجتماعية. إن الجسد هنا يُكمل الشعائر المتصلة بالعبادات ويؤطّرُها بحركاتٍ مُعيّنة للجلوس والأكل والنظر ودخول الحمّام ...^٣ إلخ، ليصبح الجسد الاجتماعي رَجْعاً للجسد العبادي.
- الجسد «الشخصي»: الذي يفقد طابعه الذاتي باندماجه المباشر في سمفونية القدسي التي يُضفيها الإسلام على الوجود الاجتماعي. إن الأمر يتعلق هنا بالعلاقة الجنسية ومقاصدها الثوابية، وأوضاعها ومحلّها ومُحرّمها ومكروهها، وكذا بأوضاع التبول والنظافة وكل ما يتعلق بالجسد في حميميته. ومع أن الإسلام قد قلّص من حظوظ وجود جسد له استقلاله الفردي، إلا أنه ترك له هامشاً كبيراً من الغموض. بحيث لم يتمّ تحديدٌ سوى التخوم التي يتحرك في إطار مشروعاتها الدينية. إن هذا الجسد ليس سوى الصورة التي تعكس بشفافية المُسوَّغات الإيمانية للمسلم، والتي يكون الوعي الإيماني للمسلم مُحدّدها في علاقته بذاته.

يعود هذا الترابط بين المناحي الثلاثة، في صلبه، للطابع القدسي المُعمم للحياة الإسلامية. وإذا كان الإسلام قد خَصَّص الكثير من الأحاديث للجسد الحميم، وتحدّث عن ماء الحيض والمجامعة من الدُّبُر في القُبُل. وحرّم التبول جهة القبلة والتعرّج الكامل أثناء الجماع، وتحدّث عن مقدار ولوج الذكر في الفرج ...^٤ فإن هذه الأحاديث تُعمّم ممارسات الجسد الشخصي وتدمجه في كليّة السلوك الإيماني للمسلم.

يتمّ التفاعل بين مستويات الجسد في الإسلام ضمنَ عملية تسنينٍ شاملة تستهدف بشكلٍ واضح خَلْق ما يميّن تسميته أجروميةً للجسد لها قواعدها الخاصة؛ فالمسلم مُطالبٌ باحترام التركيبة الأنموذجية لصورة الجسد الإسلامي. إنه تقنينٌ لأوضاع الجسد

^٣ ثَمّة أدبٌ خاص بالحمّام لعلّ من أهمّه: الشيخ الإمام ع. الرؤف المناوي، كتاب «النزهة في أحكام الحمّام الشرعية والطبية»، تح: ع. الحميد صالح حمدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٧م.

^٤ البخاري، «الصحيح»، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م، ج ١، ص ٤١ و ٤٥ مثلاً.

عمومًا له مقاصده الأخلاقية والاجتماعية والرمزية. إن هذا النحو الصارم هو الذي نجده مُبَوَّبًا في الصحيحين والسُّنَن، وفي كتابٍ فقهي موسوعي كإحياء علوم الدين للغزالي أو الآداب للبيهقي، ونجد صورًا له فيما كتبه ابن الجوزي والسيوطي وابن تيمية ... إلخ. ولا يخفى أن مُصنِّفات من قبيل هذه تمنح للمسلم معرفة ذات طابع أنسكلوبيدي عن جسده، وتُجَدِّد معرفته بالقضايا الطارئة التي تُواجه وجوده اليومي.

يمكن اعتبارُ الجسد الثوابي إذن جسدًا غائبًا يستهدفُ غرس القدسي في صُلب الحياة اليومية. إنه جسدٌ من أجل المُقدَّس؛ فهو بحركاته المُقنَّنة تلك، وفي مستوياته الوجودية كلها، يمنح للقدسي تعبيراته الشعائرية، ويسمُّها بحضوره. إنه ليس مجرد ركيزة أو وسيطٍ لها بقدر ما يُشكِّلُ العماد والفضاء الدينامي الذي يمنح المعنى والحضور المُشخص للقدسي. فعبر التكرار والمحاكاة والمداومة، بوصفها إحدى دعائم تجذُّر القدسي وتجلِّيه، يختزن الجسد ويصرف في يوميه ديناميته وفاعليته المُنتجة للأفعال والشعائر ذات المصدر والصفة القدسيين. إنه الدالُّ الضروري الذي تمرُّ عبر صيغهِ الملموسة كل المدلولات الروحانية، وتتجسَّد من خلال الصوت والحركة والإشارة والنبرة، لتُعبِّر عن تداخل وتفاعل الدنيوي والديني. كما يُعبِّر عن ذلك ونيبرغر: «فحتى عندما تكون العلاقة مع الإلهي ذات مظهرٍ غير جسماني، وتنحو إلى أن تكون خالصة كما هو الشأن في الصلاة، فإنها لا يُمكن أن تستغني عن الوسيط الجسماني الذي يتطلب إشاراتٍ تصويرية، مَهْمَا كانت خفيفةً وبسيطةً (كالتمتمة وتحريك السبحة ... إلخ)» °

وربما كان هنا جديرًا بنا القول بأن شعائرية الجسد في الإسلام التي اكتسبها جسد الإنسان المسلم، قد اندمجت في صلب تقنياته الجسدية التي اكتسبها سابقًا عبر تاريخه، وجعلت من صورة جسده صورةً خصوصيةً من الناحية الأنثروبولوجية؛ فالجسد الإسلامي قد اكتسب، بهذا الشكل سلوكًا وتقنياتٍ جسديةً وأوضاعًا وحركاتٍ جديدةً جعلت منه جسدًا ثقافيًا يستجيب للمُحدِّدات الثقافية الجديدة، ويختلف عن الجسد في الثقافات الأخرى. أمَّا الطابع الثوابي والإيماني للجسد، فإنه يظلُّ لصيقًا بالجسد، حتى في المجتمعات التي تراجعت فيها قيمة القدسي. فلم يتفكك ذاك الترابط بين الجسد وذاكرته القدسية، ولم يفقد مُبرراته بشكل نهائي. فإذا كان الغرب قد عرف تقهقرًا

° J. J. Wenenberger, Le Sacré, P.U. F., col. Q-S-J., 1981, p. 34 °

للأشكال التقليدية للقدسي، المتصلة بالديانات، فإن هوامشه تحبل بمظاهر ما يُسمَّى مشيل ليريس المظاهر اليومية للقدسي. وليست الطقوس المرتبطة بالموسيقى وغيرها سوى تعبيرٍ عمّا سمّاه مرسيا إلياد عودة القدسي. أمّا في المجتمعات الإسلامية الحالية، فإنّ تجذّر مظاهر القدسي تتخلل أكثر المظاهر الاجتماعية حداثة. وليس الشكل الطقوسي والسياسي الذي تأخذه الظاهرة الإسلامية، سوى تعبيرٍ عن تدبيرٍ سياسي من النخبة لديمومة المقدّس.

(٢) مسألة النفس والجسد في الإسلام: الثنائية المؤسّسة

بما أن استراتيجيتنا التحليلية تبتغي الشمول، ونُحاول من خلالها البحث في الجسد في الإسلام عبّر مجموعة من مناطق فعله وديناميته التي تُحدّد صورته الذاتية والاجتماعية، فإنّ العودة إلى طرح مسألة الجسد المؤسس تغدو ضرورية. تنبع تلك الضرورة من كون الإسلام، شأنه شأن الفكر «الكلاسيكي» بكامله، سواء كان أسطورياً أو دينياً أو فلسفياً، قد انبنى على ثنائيةٍ ميتافيزيقيةٍ مركزية، هي ثنائية الروح (أو ما يُنعت عادةً بالنفس) والجسد، تحكّمت من الناحية المعرفية، في كل الفكر المتصل بالإنسان والجسد، سواء كان تشريعاً أو معرفةً أو عرفاناً. وإذا كانت مركزية هذه الثنائية قد تبدّت أصلاً في النصوص المرجعية (القرآن والحديث)، فإنّ حجم المصنّفات التي تناولتها من قريب أو بعيد، والرسائل التي خُصّصت لها بشكلٍ حصري أو عرّضي، يبيّن عن موقعها الهام في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بدءاً من المصنّفات الفقهية إلى المؤلّفات الفلسفية، مروراً بمقالات المتكلمين والمتصوفة.

ومع أن النصّ القرآني ألحّ على مجهولية الروح وطابعها المُلغز، واختصاص المعرفة بها بالعلم الإلهي^٦، إلا أن الكثير من علماء الإسلام قد أولوها عنايةً خاصة، إمّا بطرقها بشكلٍ مباشر عبّر علاقة النفس بالبدن، وبعث الأجساد والأرواح وقدمها أو حدوثها، أو بطريقةٍ غير مباشرة. إن هذه المداخل المتعددة قد شكّلت قضايا فكرية وكلامية وفلسفية ترتبط، من ناحية، بالسؤال الميتافيزيقي عن أصل الوجود الإنساني، وهو سؤال أخذ مظهرًا ثنائياً عبّر قسمة الوجود إلى دنيا وآخر؛ وتتصل، من ناحيةٍ أخرى، برؤى

^٦ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ٨٥.

تفسيرية وتأويلية هدفها الإجابة عن التساؤلات الأساسية والفرعية التي تنبُع من لغزية هذه القضية في الوجود والذات العربيين.

وإذا نحن استحضرنا امتداداتِ الثنائية التي نحن بصددِها وتحكُّمها في ثنائياتِ فرعية أخرى، كالشكل والمعنى والصورة والحياة والصوت والكتابة، فإننا سوف نقف داخل حقل الثقافة الإسلامية على كونية واسعة، وأفاق هذه الثنائية التي تنبني على تراثية محدّدة يكون الجسد بمقتضاها مجرد وعاء وصورة للروح أو النفس. يقول ابن قيم الجوزية مؤكِّداً هذه البدهة: «وقد وصفها [النفس] الله سبحانه وتعالى بالدخول والخروج والقبض والتوفّي والرجوع، وصعودها إلى السماء، وفتح أبوابها لها وغلقها عنها. فقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾، وقال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَأَدْخِلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخِلِي جَنَّتِي﴾، وهذا يُقال عند المفارقة للجسد، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، فأخبر أنه سوّى البدن في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ فهو سبحانه سوّى نفس الإنسان كما سوّى بدنه كالقالب لنفسه، فتسوية البدن تابعٌ لتسوية النفس، والبدن موضوعٌ لها كالقالب لما هو موضوعٌ له.»^٧

إن التبعية المقصودة هنا تبعية في الخلق، وهي ذات طابع وجودي، بيد أن المسألة إن كانت واضحة في هذا المستوى التراتبي الأولي، فإنها تستوجب من جانب الفقيه التساؤل عن الاختلافات التي تعترى علاقة النفس بالروح ونوعية علاقاتهما بالجسد في التصوّر الإسلامي برمّته.

ربما كانت المسألة الأساس التي انطلق الإسلام النصّي منها لتخصيص نظريته للنفس والروح؛ هي قضية البعث والمعاد. إن هذه المسألة تشكّل، بالفعل، مدخلاً مهماً لفهم التصوّر الإسلامي النصّي للروح؛ وبالتالي للاختلافات العقائدية والمذهبية المتصلة بها. وإذا كان أغلب الباحثين يؤكدون على القطيعة التي أحدثها الإسلام في هذا المجال مع التصورات ما قبل الإسلامية والدهرية، فإنه سيكون من واجبن استيضاح طبيعة هذه

^٧ ابن القيم الجوزية، «الروح»، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٣٥-٣٦. وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب مليء بمُتخيل غني عن الجسد والمعاد والنفس.

القطيعة، ومساءلة حقيقتها التاريخية وحدودها النصّية، معتمدين في ذلك على الدراسة الأنثربولوجية المقارنة.

في هذا السياق يرى الباحث الفرنسي جوزيف شلحود بأن الروح كانت تُعرف في الجاهلية بالصدى،^٨ وهي نفس نباتية متصلة بالموت الأرضي، وبالقبر، كما أن كلمة نفس كانت تملك معنى الدم، وهو ما يفسّر إلى حدٍّ ما القيمة التي كانت للدم والأخذ بالتأثر آنذاك، وإذا كانت «نفس» كلمة عتيقة، فإن الروح أحدث منها استعمالاً، خاصة في مدلولها المباشر كنفس. وبالرغم من عدم توفر الباحث على ما يوضح هذه المسألة من الناحية الأنثربولوجية والتاريخية، إلا أنه بإمكاننا القول دائماً — حسب شلحود — بأن العرب القدماء قد اعتبروا الروح نفساً يذهب ويخرج بالعطس؛ ومن ثمة استعمال كلمة العطس مرادفاً للموت. بيّد أن التطابق الكلي بين كلمتي نفس وروح غير وارد هنا. أمّا القبول بتقاطعٍ مُعين في مدلولاتهما، فضروري لتأكيد تصوّر المبادئ الحيوية المُحرّكة للجسد عند العرب آنذاك وجدواها.

يلخص شلحود، أحد أبرز الدارسين لبنية المقدّس لدى العرب، التصرّو العربي القديم للنفس قائلاً: «إن النفس في التصور العربي ما قبل الإسلام ليست غريبة عن الخارق، بل هي بالأحرى مزدوجة؛ إحداها تتصل بالعالم العلوي الأخروي، والأخرى ترتبط بالديني، موضحةً بذلك، ضمناً، أنها، عبر هذا التقسيم فيما بعد الممات، تُشاكل المقدّس».^٩

في القرآن تقوم الدعوة الجديدة بمحاولة القطع النهائي مع الجوهر المُلتبس لهذا التصور الذي يفصم النفس إلى حياة ما بعد القبر «المجهولة» والحياة الدنيوية، ويجعلها تخضع لثنائية المقدّس والديني. هكذا سوف تغدو قضية البعث بديلاً عن ذاك الغموض الذي ساد الرؤية الأنيمية (الإحيائية) العربية لما بعد فناء الجسد.^{١٠} لكن شلحود يلاحظ

^٨ انظر امتدادات هذا التصور الجاهلي في عالمنا العربي المعاصر لدى علي زيعور، «التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها السلوكية والأسطورية»، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢م، ص ١٥٠.

^٩ J. Chelhold, Les Structures du sacré chez les Arabes, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964, pp. 152-164.

^{١٠} يتحدث شلحود هنا عن بعث الأجسام (ص ١٥٩)، وهو ما لا يمكن القطع بشأنه. خاصة وأن الأمر كان مثار خلاف الفقهاء والمتكلمة. انظر: ابن القيم، المرجع المذكور سابقاً، ص ٤٧-٤٨. وكذا أبو الحسن

أن تلك القطيعة التي أضفت على النفس طابعاً خالصاً لم تُحرّرها تماماً من طابعها الثنائي، ولم تحلّ نهائياً الغموض الدائر بمسألة الروح؛ بحيث ظلّت المبادئ الإحيائية تملك وجودها الخاص وتحافظ عليه. إن ما يثير الانتباه هنا هو ذلك التناقض الذي يتسلل إلى تحليل شلحود؛ فهو يؤكد، من جهة، أن الإسلام بَلَوْر رؤية تملك مقدراً مُهمّاً من الوضوح عن الروح والنفس؛ بحيث يستحيل الخلط بينها وبين المنظور الجاهلي، بالرغم من التواصلات الجزئية والضمنية بينهما. ومن هذا المنطلق يردُّ الباحث على القائلين بأن النفس في القرآن تعني النفس النباتية المرتبطة بالبدن الفاني؛ فالقرآن إذا كان لا يزال يعتبر النفس نَفْساً، فإن التصور أقرب إلى أن يكون غريباً عن القرآن؛ فقد رأينا أن أكثر من آية تتعلق بموت النفس، لا تعني النفس بمقدار ما تعني الكائن الإنساني.^{١١} وهو من جهة ثانية، يؤكد قُبُلًا أن كل العناصر البنيوية التي ميّزت التصور الجاهلي للروح والنفس (أعني المبدأ الثنائي وتعدّد المبادئ المتحركة في الروح والطابع الدنيوي للنفس) هي نفسها التي يستعيدها النصّ الإسلامي.

وسوف يؤكد الباحث، مباشرةً بعد ذلك، أن الشيء الجدير بالانتباه، منذ بداية الدعوة، هو أن النفس تبدو — باعتبارها مبدأً مُفكِّراً وغير فانٍ — مسئولة عن أفعال الإنسان. هكذا تكفّ النفس عن أن تعني الهامة أو الصدى لتعني، تارةً، الروح، وأخرى الكائن الإنساني، والنفس الحياتي الثالثة. بيدَ أن الاستعمال الكثيف للنفس في القرآن (٢٩٥ مرة) مقابل استعمال ضئيل لكلمة الروح (١٤ استعمالاً)، إذا كان يؤكد الغموض الذي لفّ به النصّ القرآني الروح، ليجعل منها كياناً متعالياً مطلقاً، فإنه من ناحية أخرى، يؤكد الطابع الدنيوي للنفس. إن هذه الخاصية تتبدّى واضحةً في المعاني والدلالات والسياقات التي تحتلها لفظة النفس في النصّ القرآني:

الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، مرجع مذكور، ج١، ص ٨٥ وما يليها. وقد عُرف عن عرب الجاهلية إنكار البعث، انظر: محمود سليم الحوت، «في طريق الميثولوجيا عند العرب»، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٠٣.

^{١١} انظر بهذا الصدد، الحكيم الترمذي، «طبائع النفوس»، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢٢-٢٣. وكذا ابن عربي، «رسالة القدس في محاسبة النفس»، مكتبة الدروبي، دمشق، ب.ت، ص ٩ وما يليها. وأيضاً ابن رشد، تلخيص كتاب «النفس»، تحقيق س. غ. نوغاليس، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، ١٩٨٥م. وعن مفهوم النفس والجسد في فلسفة ابن سينا: L. Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne, J. Vrin, Paris, 1950, p. 86 et supra.

(١) ففي السُّورِ المَكِّيَّةِ ترتبط النفس بالإرادة الإنسانية، وتُعيّن الكائن الإنساني عموماً؛ فهي المسئولة عن أفعاله، وهي مصدر رغباته. من ثَمَّ فإن النفس تكون المسئول أمام الخالق يوم البعث والحساب لتلقى جزاء أفعالها وتدافع عن «نفسها»، لكن النفس، إضافةً إلى ذلك، تعني في مدلولٍ آخر، الذات بوصفها ضميراً نحوياً مرجعياً، كما قد تعني أيضاً القوة. يمنحنا النصُّ القرآني في هذه المرحلة إذن المعلومات المختلفة عن النفس في معانيها هذه، ويُتّوج ذلك بالحديث والإخبار عن موتها. بَيِّدَ أن موت النفس يظل، حسب شلحود، محفوظاً بالكثير من الضبابية والسرية والاستغلاق. وإذا كان بإمكاننا أن نُؤوِّل هذا الموت كفناءٍ للكائن الإنساني، فإن الوحدة أو طابع الوحدة الذي يُقرُّ به القرآن للإنسان (في دلالة النفس عليه) يجعل النفس مفهوماً، لا يختصُّ فقط بكيانٍ مُفارق وعقلي خالص، وإنما كيان له اتصالٌ مباشرٌ أيضاً بالمادة الجسمية. إن هذا التصور هو الذي سجد له صدّى واضحاً في الكتابات الصوفية والفلسفية، لدى الحكيم الترمذي مثلاً أو ابن عربي، أو لدى ابن رشد وابن سينا.^{١٢}

(٢) لن تفعل المرحلة المَدَنِيَّةُ أكثر من تأكيد المدلولات التي عرفناها في المرحلة المَكِّيَّة. بَيِّدَ أن بعض الآيات تظَلُّ مع ذلك مستغلقةً على المتلقي؛ بحيث يستعصي عليه إدراك ما إذا كان الأمر يتعلق بالنفس في دلالتها على الأنا أو الشخص، أو النفس بوصفها كياناً روحانياً. هكذا يمكن القول عموماً بأن النفس تلعب دور المبدأ المُفَكِّرِ المسئول عن أفعال الجسد. إنها طوراً مطمئنةً وطوراً مضطربة، وقد نسب لها القرآنُ الإحساسات من كل صنف، والشهوات والرغبات من كل نوع.

وبما أن النفس مبدأ مُحَرِّكٌ للجسد يتحكم فيه عقلاً ونظراً، ويضبط ديناميته ويشغل مقدراته العلائقية اليومية، فإن الروح هي التي تقوم بوظيفة القوة الحياتية المُحرِّكة للجسد. وبالرغم من صعوبة التأويل والتفرقة بين الروح والنفس من الناحية الجوهرية والوظيفية، فبالإمكان محاولة تحديدها بالرجوع إلى سياقاتها النصِّية في النصِّ القرآني؛ فقد جاءت الروح في خمس دلالات هي نفسها التي يستخرجها صاحب «لسان العرب»؛ فهي تُعيّن الرُّوحَ القُدُسَ، وتأتي بمعنى الرحمة، وهي أيضاً الملك جبرائيل، كما تأتي بمعنى الرسالة المُقدَّسة المُوجَّهة إلى الأصفياء؛ أي الوحي. وهي تُعيّن أخيراً النَّفْسَ

^{١٢} الحكيم الترمذي، «طبائع النفوس»، وهو الكتاب المُسمَّى بـ «الأكياس والمغترين»، مذكور.

النابع من الذات الإلهية الذي يهب الحياة الآدمية لبني البشر. لقد تبين لنا أن دراسة شلحود اقتصرَت على النصِّ القرآني، ولم تتعدَّه — للأسف — لمعانقة مصادرَ أخرى ذات أهميةٍ بالغة في هذا المجال، كالأحاديث النبوية والتفسيرات الفقهية والكلامية والفلسفية، التي وإن لم تنزح إلا قليلاً عن التصور القرآني، إلا أنها وسَّعت وعمَّقت هذا المنظور وفقاً لمعطياتٍ فكرية جديدة. كما أن الاعتماد على التحليل الفيلولوجي لوحده، وغياب الدراسة الإثنولوجية والتاريخية، يجعل تصوُّر شلحود لا يتجاوز كثيراً، في دراسته هذه، ما قد يجده المرء في لسان العرب أو مُصنَّف من قبيل الروح لابن قيم الجوزية. إن عوائق البحث الأنثربولوجي التاريخي في المقدَّس عند العرب تتبدَّى هنا واضحة، خاصة وأن الكتاب يُشكِّل إحدى الدراسات الرائدة في هذا المضمار.

وفي نظرنا، يكفي الابتعاد عن مجال النصوص التشريعية الأصلية كي تتأسَّس تصورات واضحة، وإن متباينة، لمسألة النفس والجسد، تُبلور على هذا النحو أو ذاك المعطيات التي جاء بها النصُّ القرآني. فمع الحكيم الترمذي سوف يتمُّ الأخذ حَرْفياً بمفهوم النفس الضيق، والذي سوف يتمُّ تداوله في الرؤية الصوفية لها لاحقاً. فهو قد اعتبر النفس وعاءً للهوى ومالكةً للجسد، تقوده حيث شاءت، وهي بذلك تقف على النقيض من القلب (موطن العدل) ومن العقل (موطن الصدق). وهي، في نظره، تغلو وتجور عليهما إذا ما هي أخذت نصيبها. فترابطُ النفس والشهوات في نظر هذا الفقيه الصوفي ترابطٌ جوهري؛ لذا فهو يتحدث عن النفس باحتقار وازدراء واضحين، يتبدَّى ذلك في أقوالٍ من قبيل «أحوال النفس»، و«خبث النفس ودهائها». لنقرأ كيفية تأويله للآية التالية: «قال في تنزيهه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾»، لم يقل كل ذي روح، ولا كل قلب ولا كل بدن، وإنما نسب الذوق إلى النفس؛ لأنها هي التي تُقبِل على الهوى، وتنهل من الشهوات، من باب النار، من ذلك الأصل الذي يهيج هذا الذي فيها.^{١٢}

يرتكز هذا التصور إذن على التأويل اللغوي الذي تغدو النفس بمقتضاه المقابل القديم لما سمَّاه فرويد بالليبيدو أو الطاقات الغريزية الواعية واللاواعية. وبهذا المعنى يتمُّ إزاحة المدلول الإنسي الأنثربومورفي، وتحويل الجسد إلى وساطة بين النفس والشهوة. هكذا يغدو الجسد في هذه التراتبية أعلى وأرقى من النفس؛ لأنه لا يتحمل أيَّ مسئولية

^{١٢} نفسه، الصفحة نفسها.

على نوازه الغريزية. ويغدو القلب والعقل مصادر التوازن الإيماني والمعرفة اليقينية بالله وشريعته. من ناحية أخرى يؤكد هذا الشاهد أن مسألة الفرق أو الترادف بين الروح والنفس، لدى أغلب الفقهاء، ليس عامًّا كما يزعم ابن سبعين.^{١٤} فالروح تملك في هذا التصور، طابعًا روحانيًا ساميًا مُفارقًا لأدران الجسد، بالمقارنة مع النفس التي تختلط برغبات الجسد وشهواته الأرضية الطبيعية.

أمّا ابن قيم الجوزية، فيرى في موسوعته عن الروح، وبعد أن قام باستعراض الدلالات المختلفة للنفس والروح، ممّا لا يخرج عمّا رأيناه لدى ابن منظور وشلحود، أن «الفرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا بالذات».^{١٥} وإذا كان الكثير من الفقهاء قد فرّقوا بينهما، فليؤكدوا الطابع اللاهوتي للروحي والخاصية الناسوتية للنفس. فالنفس، انطلاقًا من ذلك، تشكل صورة العبد، وهي بالتالي مجال الشهوة، وترتبط بالدنيا وقيّمها؛ ولذلك فإن الشيطان يتبع خطاها. أمّا الروح فهي في اتصالها بالعالم العلوي تدعو للآخرة؛ من ثمّ فقوام النفس بالروح. إن هذا التصور، كما يبدو، يسعى إلى خلق تراتبية لا تميّز بين النفس والروح في الطبيعة، وإنما في الوظيفة والوجهة؛ فالروح إيجابية مطلقًا، أمّا النفس فتحْتَاج إلى اتّباع الروح في وجهتها كي تسمو بنفسها إلى مقامها وتتوصل إلى النجاة ممّا كان يربطها بالديوي. بهذا المعنى تكون الروح قدسيةً أصلًا، فيما تسعى النفس إلى السُّمو نحو القدسي بالمجاهدة والانفصال عن معطيات الجسد المباشرة.

وسواء تعلق الأمر بنفوسٍ موحّدة أو بنفوسٍ ثلاث، هي النفس الأمانة واللّوامة والمطمئنة، أو بنفوسٍ أربع إذا أُضيفت لها النفس السّوّالة.^{١٦} فإن هذا يؤكّد خضوع النفس لمُحدّدات السيكلوجيا الإنسانية والطابع المتعالّي للروح. وإذا كان الفقهاء قد اعتبروا النفس جسمًا لطيفًا مُفارقًا للبدن، فإن متكلّمًا كالباقلاّني قد اعتبرها جوهرًا روحانيًا مُفارقًا، بالرغم من أن أغلب الأشاعرة اعتبروا الأرواح جسومًا لطيفة، وأنكروا الجواهر الروحانية، وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل ومحال، وأنّ لا موجود إلا الجوهر

^{١٤} ابن سبعين، «بُدّ العارف»، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس - دار الكندي، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٤٩.

^{١٥} ابن القيم، «الروح»، مرجع مذكور، ص ١٩٦.

^{١٦} انظر شرحها في المرجع نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٤، وكذا: ابن سبعين، «بُدّ العارف»، مرجع مذكور، ص ١٥٠.

الجسماني والأعراض خاصة. إن هذا التوافق والترادف بين مقولتي الروح والجسم كمقولتين لدلول واحد هو ما يؤكده النظم المعتزلي، الذي يرى في الروح جسمًا، وأنه هو النفس، وأن «سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلس منه لكانت أفعاله على التوالد والاضطرار».^{١٧}

ومع أن هذا التصور الجوهراني للنفس قد فصل فصلًا لا رجعة فيه بين النفس والروح من جهة، وبين البدن، فإنه جعل بين النفس والروح قرابةً جوهريةً نابعةً من الحدّ والتعريف الذي يُمنح لهما بوصفهما جسمًا لطيفًا مُفارقة. بذلك ينبني تقابل بين النفس — الروح — وبين الجسد بواسطة التحديد المنطقي الفكري الكلامي؛ بحيث تتحول مقولة الجسم إلى مقولة منطقية فكرية، والبدن إلى مقولة بيولوجية وفقهية محضة.

أما المتصوفة، كما أشرنا لذلك من قبل، فلهم تصوّر مخصوص عن النفس؛ فهم «يطلقونها على أنحاء وفي مواطن بحسب المنتقد والمسلم، فتارةً يطلقونها على الأخلاق المذمومة وعلى العقلات مثل ما يقول الصوفي للمتخرف هذا صاحب نفس، أي غير متخلف، وهي عندهم كيفية لا فائدة لها ومكروهة».^{١٨} إنه تصوّر يؤكد المنظور الفقهي الصوفي الذي عايناه مع الحكيم الترمذي، والذي يربط النفس مباشرةً بالهوى، ويؤكد من ناحية أخرى نزوع السالكين والنسك إلى تخليصها من أدران الجسد، ممّا حدّا ببعض المتصوّفة إلى تعميق هذا التسامي والقول برؤية الجنة والأكل من ثمارها ومعانقة الحور العين.

وسواءً تعلق الأمر بتصورٍ سلبي للنفس أو بآخرٍ يمنح لها القدسية التي تعود لها، ويربطها بالخواطر كما هو الأمر لدى القشيري،^{١٩} فإن الصوفي يؤمن بترابط النفس بالجسد، ويعتبر أن علة احتقار النفس يكمن في هذا الترابط. ففي هذه العلاقة تكتسب النفس طابعًا ثنائياً (عمودياً وأفقيًا) يجعلها مشدودةً من جهة، إلى المعيطات الحسية الدنيوية، ونزوعها إلى الخلوص منها من جهةٍ ثانيةٍ بالمجاهدة الصوفية، كما يؤكد ذلك ابن عربي،^{٢٠} الذي سنتابع لديه تصوّرًا خاصًا للنفس.

^{١٧} الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٢٧.

^{١٨} ابن سبعين، المرجع المذكور، ص ١٦٦.

^{١٩} القشيري، «الرسائل القشيرية»، المكتبة العصرية، بيروت، ص ٧٣.

^{٢٠} ابن عربي، «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ٣١٩.

لا يخرج تصوُّر ابن عربي للنفس عن هذا الإطار، وإن كان تحليله لها لا يُغفل مجمل الدلالات القرآنية التي أثرناها فيما سبق. فالنفس لديه ذاتٌ معايب وكيانٌ مذموم يتطلب النصح والمحاورة، حتى تستوي وتصل إلى جوهر الحقيقة والطريقة. لهذا تعجُّ رسالة روح القدس بالأخبار والمرويات عن المتصوِّفة الأصلاء، وهي في الحقيقة لا تدور مباشرةً عن النفس، وإنما عن فساد الأمور، وتقهرُّ المسير الصوفي والتباسه بالكثير من الانحرافات. فالنفس، كما تبدَّى هنا، هي المجاز الذي من خلاله يتمُّ طَرَق وانتقاد أمور التصوف التاريخية والنظرية. إنها علَّة لتبدُّل أحوال التصوف وانهيار أسسه الأصلية، ممَّا ينمُّ عن «لذة نفسانية شيطانية».^{٢١} تفسَّت في أوساط الصوفية، وكشفت عن غياب تجربة تصوفية حقَّة وأصلية، وفي حوارٍ مباشر لابن عربي مع نفسه، يحكي لها من الأخبار المتصلة بأهل الصفة والتصوف والخلفاء الراشدين، والصالحين من الناس، كي يختبر قدرتها على الفهم والاستيعاب والتمثُّل، ويُناصِحها ويجلو صدأها، وهو ما يجعل من قضية النفس، لدى ابن عربي قضية «تاريخية» وشخصية، تبدأ من التمثُّل الذاتي للعلاقة معها لكي تنسحب كأنموذجٍ صالح يلزم أن يُحتدَّى من قِبَل الآخرين.^{٢٢}

إن هذه الرسالة كما يتوضَّح ذلك من عنوانها تنطلق من ثنائية واضحة بين النفس والروح. كما لاحظنا ذلك لدى الترمذي، وهي ثنائية عامة تتضمن ثنائيةً فرعيةً نجدها في طبيعة النفس ذاتها، وتتعلَّق بالنفس من حيث هي علَّة، ومن حيث هي معلول، أي «باعتبار وجهتها تجاه الخالق أو تجاه المخلوق. وبما أن النفس تنتمي إلى عالم البرازخ»^{٢٣} (وهو ما يؤكد ما قاله ابن القيم من عدم اختلاف الروح والنفس في الطبيعة، وإنما في الصفات)، فهي بالضرورة ثنائية، ومن ثَمَّ موقعها بين الحمد والذم؛ أي بين الجسد وأمزجته وبين تدبير ذاك الجسد.^{٢٤}

^{٢١} ابن عربي، «رسالة القدس»، مرجع مذكور، ص ٩.

^{٢٢} انظر بصدد هذه المسألة الهامة التي يحاكي فيها الولي الصالح صورة النبي: M. Godkewicz, Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Gallimard, Paris, 1986, p. 161.

^{٢٣} انظر عن هذا العالم وأهميته الوسيطة: نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي»، مرجع مذكور، ص ٥٣.

^{٢٤} ابن عربي، «الفتوحات المكيَّة»، مرجع مذكور، ج ١، ص ٥٤٦.

إن هذه الدلالة التي تؤكد الاختلاف الفكري بين الفتوحات المكية التنظيرية ورسالة روح القدس، المذهبية هي التي يفتتح بها ابن عربي، وبشكلٍ تصويري رائع، كتاب «الفتوحات المكيّة»، مستغلًا تعدد دلالة كلمة الروح ومدمجًا إياها في حكاية شبه أسطورية. يقول في ذلك: «الباب الأول في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب، وما كان بيني وبينه من الأسرار».^{٢٥}

هكذا يتبدى الروح عبارةً عن فتى متكلم وصامت، ليس بحي ولا هو بميت، مركّب وبسيط، محاط ومحيط...^{٢٦} يشكّل هذا الروح مصدر المعرفة الصوفية؛ فهو عبارة عن قطعة نور متمازجة بالكليات هي المصدر النوراني للعلم الصوفي. إن هذا التحديد الثنائي للروح يشكّل، في حقيقة الأمر، تحديدًا جدليًا يوحد بين المتناقض، ويجعل الروح موضوعًا جامعيًا ولا متحددًا في الآن نفسه. فالروح هي بالنسبة لابن عربي «روح الياء»؛ وهي الروح المنسوبة معرفتها إلى الله؛ أي الروح الماهوية، والروح بمعنى العلم والوحي، وهي الدلالة التي يطورها ابن عربي بهدف الوصول إلى استواء النبي والولي في المعرفة مع عدم استوائهما في النبوة. إن إلقاء الروح أو الرسالة يرتبط لدى ابن عربي بالذوق والحال، ممّا يؤكد توفر الولي على معرفة مُتنزلة روحًا.

لهذا يشبّه الصوفي هذا التنزيل الروحي الرسالي لعلم الغيب في قلب الصوفي بكنوز تنزل، فنضيء سراج القلب، فتحصل الإضاءة، وتحصل المعرفة. وليس يخفى أن هذا التأويل الصوفي ينطلق — كما عودنا على ذلك ابن عربي — من إعادة الاعتبار للمعنى الأصلي للكلمات، ناحيًا منها ومُبلورًا فيها بناءً مفاهيميًا يتم مسرحته وتشخيصه في تشكيل التأويل العرفاني.^{٢٧} بيد أن المعنى الآخر الذي يطوره ابن عربي ويمنحه حظوة عرفانية خاصة تتخلل تصوّره الكوسموجوني الكوني، هو نوعية استعماله للنفس. ومعلوم أن النفس والنفس من جذر لغوي واحد، وأن النفس والروح يأتیان بمعنى واحد أيضًا في لسان العرب. ينطلق ابن عربي من هذا المعنى المشترك ليقرنه بدلالة جاءت في حديث نبوي يفسره في الفتوحات: «إني أجد نفس الرحمان من قبل اليمَن ...» يأخذ النفس هنا معنى الرحمة، غير أنه يغدو، نظرًا لجدل الحقيقي المادي (النفس المادي)

^{٢٥} نفسه، ص ٤٧.

^{٢٦} نفسه، الصفحة نفسها.

^{٢٧} منصف عبد الحق، «الكتابة والتجربة الصوفية»، عكاظ، الرباط، ١٩٨٨م، ص ٥٧.

والمجازي، نَفَسًا رحمانيًا، وهو بذلك ذو طابع كوني، فهو «لا روح ولا جسد»، أي كيان مُفارق مفارقةً كلية.

إن مهمّة النفس الرحماني تكمن في إخراج الذات الإلهية من الوحدة المطلقة (الباطن) إلى الظهور، وهو حركة عشقٍ شوقية أحبّ بها الله أن تتمّ معرفته من قبل الخلق؛ لذا فإن هذه الأنفاس الرحمانية ليست أنفاسًا ماديةً محسوسة، وهي خاصة بالأنبياء والأولياء يشمونها، ويتعرفون من خلالها على الوجود الإلهي الخالص. هذه النظرة للنفس والروح ومرتبة الأنفاس والنفس الرحماني تُنضّدها وترتّبها ضمن عالم يصوغه ابن عربي بشكلٍ مرآوي؛ فالجوهر الروحاني يأتي أولاً، وبعده العقل، ثم النفس، فالجوهر السماوي، وبعد ذلك الجسم.^{٢٨} أمّا النفس الكلية، فإنها في هذه الهندسة الكونية ليست سوى المرادف الجوهرية للّوح المحفوظ، أي لتلك المقصدية الخالقة والحافظة لأسرار الخلق. من هنا يتوضّح الثراء المجازي الذي يلحق موضوع النفس لدى ابن عربي؛ بحيث تنقسم لتغطية مدلولاتٍ متعددة، ثم تعود إلى أصلها اللغوي (وهي ممارسة فيلولوجية يوظفها المؤلّف بصفةٍ نسقيةٍ منتظمة)، لتستثمر فيه إمكاناته التعبيرية. هذه العملية هي ما يخلق بالضبط لعبةً دلاليةً بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي والرمزي وفق عملية تأويلية واضحة، ممّا يغني مفهوم النفس والنصّ المبلور له. أمّا الجسد فإنه يظلّ في هذه التراتبية المُلحَق الأخير. لكن ما يلزم الإشارة له هو أن تلك التراتبية تنحلّ كلها في عمليّتي الخيال والمحبة، مما يجعل الروح تتجسّدن والجسد يتروّحن في علاقة تبادل لا نهاية لها. «هكذا — كما يقول هـ. كوربان — تتحقّق المواءمة بين اللامرئي والمرئي، وبين الروحي والبدني، وذلك بفضل الخيال الفاعل.»^{٢٩} فالمحبة عشقٌ لكائن محسوس يتجلّى فيه المحبوب الربّاني، ولهذا يغدو الأنثوي سابقاً على الذكوري؛ لأن هذا الأخير (في شخص آدم) يجد نفسه بين أنثيين؛ بين ذات الحقّ الذي خلق آدم على صورته، وحواء التي خلّقت من ضلع هذا الأخير.^{٣٠}

^{٢٨} H. Corbin, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Paris,

29, 1977, p. 229, note 22.

^{٢٩} نفسه، ص ١٢٤.

^{٣٠} هنري كوربان، المرجع المذكور، ص ١٣٣. وانظر أيضًا: ابن عربي، «فصوص الحكم»، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط ٢، ١٩٨٠ م، ج ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٢١٤-٢١٥، ج ٢، ص ٣٢٤-٣٢٥.

لكن إذا كان هذا التخصيص للجسد المحسوس يمنحه موقعاً مركزياً، فإن الخيال هو الأداة التي تُجسّد، أي تمنح جسداً، لكل ما هو روحاني وتنقل اللامرئي إلى مجال المرئي المحسوس، خالقاً بذلك تفاعلاً وجودياً بين العالمين.

وبما أن مَرمانا ليس استعراضاً، ولا تتبّع قضية النفس والجسد في تاريخ الفكر الإسلامي بزمّته، فإننا سنكتفي، بدل مقارنة هذا الموضوع لدى الفلاسفة المسلمين كابن رشد وابن سينا، بالتطرق لتصوّر تركيبّي وأنموذجي ذي مَنزَع أخلاقي بَلَوْره ابن مسكويه اعتماداً على منظورٍ فلسفي واضح. وينبع اختيارنا لابن مسكويه اعتماداً على منظورٍ فلسفي واضح، وينبع اختيارنا لابن مسكويه من كون التفكير الأخلاقي غداً معه تفكيراً مستقلاً بعد أن ظلّ مُوزَّعاً بين الفقه والفلسفة والأدب.

ينطلق البحث في القيم لدى هذا المُفكر من معرفة النفوس؛ ما هي، وأيّ شيء هي، وبأي شيء أُوجِدَت فينا، أعني كماليها وغايتها، وما قُواها ومَلَكاتها. إن طريق الخلق الجميل يرتبط مبدئياً بالمعرفة، وبمعرفة خاصة أساسية (فلسفية) بالطابع الوجودي للنفس. إن هذه الأخيرة ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، وليست عرضاً ولا تحتاج إلى جسم في وجودها. إنها جوهرٌ بسيطٌ غيرٌ محسوسٍ بشيءٍ من الحواس. بهذا المعنى يكون كتاب «تهذيب الأخلاق»^{٣١} جواباً على تلك السلسلة من الأسئلة الجوهرية المتصلة بماهية النفس، بل إنه البرنامج المعرفي الذي يقود إلى معرفتها معرفةً صحيحةً قويمّة.

يتحدث ابن مسكويه عن ملذّات الجسد بألفاظٍ سجالية، فهي لذات خسيّة، وطباع الجسد طباعٌ مذمومة، بيد أن هذه الخاصية تنبُع من جهة من المقصد الأخلاقي السلوكي للكتاب، الذي يُعرّف وينتقد نقدًا صارماً في الآن نفسه، ومن سيطرة الفقهي على النظرية الأخلاقية الإسلامية التي لم يسعفها الفكر الفلسفي في تجاوزها أو الانزياح عنها. فالجسد له طباع مرتبطة بالأمور الجسمانية، أمّا النفس فجوهرٌ مُفارق للبدن، ومخالف له في طبعه. من ثمة فإن الجسم لا يصل للمعرفة إلا بالحواس، وبما أن تلك المعرفة مشوبةٌ بكل أنواع الشهوات البدنية، فإنها لا تصل إلى الآراء الصحيحة، ولا تدرك المعقولات البسيطة؛ ذلك أن هذه الأخيرة أمر من أمور النفس التي كلما انفصلت عن هذه «المعاني البدنية» كلما حَقَّقَتْ اكتمالها وتَمَامَها.^{٣٢}

^{٣١} دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

^{٣٢} نفسه، ص ٦.

تدرك الحواس المحسوسات فقط، أمّا النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات والاختلافات التي تقع بين المحسوسات، وهي تقوم بذلك بغير استعانة بأثار الجسد. انطلاقاً من هذا التمييز في الوظيفة يبني ابن مسكويه تصوّره للكائن على تراتبية وظيفية لمناطق الكائن؛ فالنفس العاقلة تقوم بتقويم خطأ الحواس، أمّا النفس الشريفة (أي القوة الناطقة) فهي القوة الملكية؛ لأنّها من الجسم الدماغ، وهي بذلك أرفع مقاماً من القوة الشهوية (البهيمية) والقوة الغضبية (السبعية). أمّا الإنسان فهو لذلك تركيب تراتبي من هذه الأنفس الثلاثة، «وإنما صار إنساناً بأفضل هذه النفوس، أعني الناطقة، وبها شارك الملائكة، وبها باين البهائم».^{٣٣}

لذلك فإن أخلاقية الإنسان ترتحن بقوة هذه النفس وسيطرتها على السلوك، وبهيميتها ناتجة عن ضعفها وانسياقها وراء الملمات، بل يمكن القول إن مرتبة الإنسان من الوجود متصلة جوهرياً، في منطق هذا التصور، بنوعية علاقته بالجسدي أو النفسي. «فالسعيد إذن من الناس يكون في إحدى مرتبتين؛ إمّا مرتبة الأشياء الجسمانية، متعلقاً بأحوالها السفلى، سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة، باحثاً عنها، مشتاقاً إليها، متحرّكاً نحوها مغتبطاً بها. وإمّا أن يكون في رتبة الأشياء الروحانية، متعلقاً بأحوالها العليا، سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية، معتبراً بها، ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة، مقتدياً بها، ناظماً لها، مفيضاً للخيرات عليها، سابقاً لها نحو الأفضل، فلا فضل بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها».^{٣٤}

إن المنظور الأخلاقي لابن مسكويه يوضح، بشكل جازم، كيف انبثت النظرة الفكرية للمثقف المسلم على ثنائية الجسد والنفس في تركيبها المتفرعة، فقد أصبحنا نجد أنفسنا هنا أمام تصوّر فكري شامل للإنسان يحكم سلوكه الأخلاقي نظراً وعملاً، قيماً وممارسة، بعد أن كان الأمر يتعلق بمنظور فقهي ضيق يُعَدُّ الواجبات والنواهي والمحرّمات والمكروهات، ويصف بدقة ما على المسلم فعله لدرء شهوات النفس، وكيف عليه التصرف في البيت، والشارع، والنام واليقظة.^{٣٥} فالمنظور الأخلاقي ليس اتباعياً، سواء في هذه المسألة أو في قضايا أخرى. إنه منظور فكري تنظيري يؤسّس التصور

^{٣٣} نفسه، ص ٣٩.

^{٣٤} نفسه، ص ٧٠.

^{٣٥} انظر بهذا الخصوص: البيهقي، «الآداب»، مرجع مذكور.

الوجودي للنفس قبل بسط عمومية السلوك ومبادئ القِيم العامة المُحددة له كالفضيلة والسعادة. من ثَمَّة فإن التحولات المعرفية التي طالت تناوُل علاقة الجسد بالنفس لم تعمل سوى على تعميق تلك الثنائية مانحةً إياها أرضيةً فكريةً أكثر صلابةً وأكثر إقناعاً، بعد أن كان التصور الفقهي التقليدي يُحوّلها، في الكثير من الأحيان، إلى قضية «أسطورية» يخترقها المُتخيّل من كل الجوانب.

الإسلام والجنس والمُقدّس

لا يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي من دون ربطه بالصورة القدسية التي أضفاها عليه الإسلام. عبّر تقنين حركاته وسكناته، ومَنَحها دلالاتٍ علويةً تُدخِلها مباشرةً في علاقة مع النظام الإلهي للكون. فالطابع القدسي للجسد أثناء الصلاة (الجسد الطاهر المستقبل قبلة ربّه، والخاشع خشوعاً صوفيّاً)، وأثناء الصيام، وكذا الحدود القدسية المفروضة عليه، باعتباره جسداً اجتماعياً وثقافياً، في لحظات الحرب والعمل وفي لحظاته الذاتية الحميمة ... كلها عناصر تؤكّد تداخل وتناوُل الديني والدنيوي، وهو تفاعل يتمّ في جميع مستويات الحياة اليومية للمسلم، الشيء الذي انتبه إليه، منذ مدة، دارسو الديانة الإسلامية: «إن الدنيوي — كما يقول وورنبرغر — ليس فقط استجابةً ورجعاً للمُقدّس، وإنما هو ما يجعلنا نؤكد أن بعض الديانات لم تعرض هذه الثنائية، لإعلان الإيمان بالشهادتين من لدن المسلم المؤمن يكفي، حسب لوي ماسينيون ولوي غاردي، لإدخاله في رحاب قدسية واسعة؛ بحيث يمكننا القول بأننا نشهد في الإسلام عمليةً قدسيةً مُعممةً للحياة الإنسانية».^{٣٦}

ليس ثَمَّةَ فَرْقٍ إِذْن بين الديني والدنيوي؛ ذلك أن العمل الاجتماعي والأسروي له امتداداته ومقصدياته الثوابية الواضحة. إن حياة المسلم برُمّتْها حياةٌ من أجل الحياة الأخرى؛ بحيث يترابط المُقدّس واليومي ترابطاً ممتناً يصعب معه الحديث عن أيّ تعارضٍ ممكن بينهما، بل إن الأمر يتعلق فقط بتراتبية ناتجة عن أصالة وألوية المتعالى الإلهي الخالد، بالمقارنة مع البشري العارض والعابر. هذه التراتبية خاضعة في أصلها لكون الدنيوي والإنساني علامةً على الأخرى، ومن ثَمَّ فهو غايته ومنتهاه؛ ذلك أن الإلهي قد

^{٣٦} J-J. Wuneberger, Le Sacré, Op. Cit., p. 75

عمل على إبراز الصيغ المتعددة للمقدس في صلب بنية العالم نفسها، وكذا في الظواهر الكونية برمتها. وهذا هو ما يدفعنا إلى القول بأن الهوة بين المقدس والديني، التي ينظر لها مرسيا إلياد وروجي كايوا،^{٣٧} ليست ذات طابع عمومي وكوني، بل ليست سوى مظهر جهوي، وتعبير عن إمكانية علاقة أخرى يؤكدها الإسلام في صورتها الخصوصية. بيد أن تلك الهوة، كما هو واضح، كامنة في خلفية التصور الإسلامي الذي سعى منذ البدء إلى ردمها من خلال المقولة المتداولة عنه بوصفه ديناً ودنيا في الآن نفسه.

إن هذا المقصد هو الذي يتحكم في التصور الإسلامي للجسد وتدبيره لممارساته، وبالأخص للبيدو، باعتبارها أكثر الوظائف تعقداً وأكثرها تجذراً في الوعي واللاوعي البشري. تتبدى صورة المقدس في التصور الإسلامي للجسد، بدءاً في الطريقة البلاغية التي يمثل بها النص القرآني لعملية النكاح والمباضعة بقوله: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^{٣٨}. إن تشبيه الذكوري بالمحراث وتشبيه الأنثوي بالأرض يُحيل في التخيّل الكوني إلى خلق تعاضد صوفي بين المرأة والأرض، ويجعل الرموز المتصلة بالمرأة رموزاً ليلية لها صفة العمق والغور والظلمة، وتلك المرتبطة بالرجل رموزاً نهارية عمودية ومنتصبة.^{٣٩} من ناحية أخرى يؤكد هذا الترابط الرمزي أن لخصوبة المرأة أنموذجاً كونياً يتمثل في الأرض الأم المنجبة والكونية.

هذه البنية الكونية التي يندمج فيها فعل التواصل الجسدي، وما يترتب عنه من خصوبة، هي التي تتحكم في التصور الإسلامي للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، والتي سوف يفسر بها ابن عباس، بشكل غير مباشر، الآية المذكورة آنفاً: «عن محمد بن كعب القرطبي أن رجلاً سأله عن المرأة تؤتى من دبرها؟ فقال محمد: إن عبد الله بن عباس

M. Eliade, Le Sacré et le profane, Folio-Essais, Paris, 1965, p. 19. Cf. aussi, R. Caillois, ^{٣٧} L'Homme et le sacré, Gallimard-Idées, 1959, p. 24

^{٣٨} Eliade, Traité d'histoire des religions, P.B. Payot, انظر: هذه الآية، عن تحليل مرسيا إلياد لهذه الآية، Paris, p. 223

وعن الترابط الرمزي بين المرأة والأرض: Elide, Mythes, rêves et mysyères, Gallimard-Idées, Paris, p. 192 et supra

^{٣٩} G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, Paris, 1969, p.p. 67, 217 et supra

كان يقول: إيتِ حَرَّتْكَ من حيثُ نباته.^{٤٠} يتبدى إذن أن هذا الترابط بين المرأة والأرض ترابطٌ أصلي ونمطي، يتجاوز من بعيد مؤسّسة النكاح الشرعي، لكنه يشكل بالمقابل عنصرها الأساس ومُعطاها المركزي الذي عليه تنبني مؤسّسة الأسرة بكل أبعادها الدينية والاجتماعية والنسبية.

لقد انتبه الإسلام، وبصورة حادة، إلى توزّع الممارسة الجنسية في الجاهلية، واعتبرها فوضى خطيرة تُجَهِّز على النَّسَب؛ لذا عمدت النصوص الإسلامية إلى تقعيده وشدّه إلى وظيفته الاجتماعية الدينية؛ أي إخراجها من دائرة الرغبة الفردية الاعتبارية والعادة الطقسية، بُغْيَةً إدماجه مباشرةً في دائرة المُقَدَّس. هذه الدائرة هي بالضبط المجال الجدلي لتعلّق الجنس بالمُقَدَّس، وذلك ما حدّا ببوحديية إلى القول بعدم عداء الإسلام للمرأة، حتى وهو يحدّد موقعها الثانوي في الحياة الزوجية والحياة الجنسية والاجتماعية.^{٤١} وإذا كنّا قد انطلقنا من هذا الترابط الصميم بين الجنس والمُقَدَّس في الإسلام، وحاولنا تبين موقع الجسد منه، فإننا لن نكتفي بالحديث العمومي عن هذه البديهية، بل سنحاول استيضاحها من خلال قضيتين مركزيّتين في هذا المضمار، أعني حدود المُحَرَّم من جهة وحدود الطاهر والمندس من جهة ثانية. ليس من شكّ في أن هذه الحدود تدخل في صميم الحدّ النظري والمعرفي المتداول لمفهوم المُقَدَّس نفسه؛ فبينما يرى البعض أن العلاقة بين المُحَرَّم والمُقَدَّس، علاقة خرق؛ بحيث لا يتعارض المُحَرَّم والإلهي إلا في معنى ما، باعتبار الإلهي المظهر الفاتن للمُحَرَّم، يمكننا من جانبنا اعتبار المُحَرَّم في الإسلام العملية التي يتمُّ بموجِبها تحديّد وإقرار المُقَدَّس وتنظيمه ورسم حدوده وتخومه، بل ورسم تخوم المُحَرَّم نفسه. بهذا النحو يتحدّد الجنس في الإسلام بانزياحه عن المُحَرَّمات الجنسية الأساس (كوطاء المحارم ...)، والثانوية كتحريم المعاشرة المثلية الجنس والوطء في الدُّبر، وتحريم النظر إلى عورات النساء والزنا ... إلخ.

لقد أدخل الإسلام العنصر الجنسي في صلب الممارسة الإيمانية للمسلم، واعتبر النكاح (الشرعي طبعا) الشكل الأسمى للعلاقة الجنسية، فهو الذي يمنحها معناها ودلالاتها،

^{٤٠} رواه النسائي، «عشرة النساء»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٤٨.

وانظر كذلك: صلاح الدين المنجد، «الحياة الجنسية عند العرب»، مرجع مذكور، ص ١١-١٨.

^{٤١} عبد الوهاب بوحدية، «الإسلام والجنس»، ترجمة هالة العوري، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١٣١ وما يليها.

وهو الذي يضمن سلامة الخلق، ومن ثمة خلوص الذرية الإسلامية. إن الجنس المنظم بهذا الشكل يمثل أصل ونواة النظام الاجتماعي الإسلامي. ولن نغالي إن نحن قلنا بأن دعوة الإسلام إلى تعميم الزواج تشكّل، من جهة، درءاً للفتنة وتحديداً للشهوة (التي يساعد الصيام أيضاً، حسب الحديث، على التخفيف منها)، ومن جهة ثانية دعوة إلى ضبط الفرد بإدخاله إلى مسؤوليات النظام الاجتماعي بمؤسّساته كلها.

وإذا كان مصطلح النكاح مصطلحاً شرعياً ملتبساً، فلأنه يُعيّن في الوقت نفسه المعاشرة الجنسية وصيغتها الشرعية التي تخضع للسّنن الديني والاجتماعي. وفي هذا التذبذب بين الجسدي المباشر والقدسي الكوني يعيش المؤمن نوعاً من التلاؤم بين لذة المجامعة، بما هي لذة حسية مباشرة، ولذة الثواب الذي يُحسب له. إن تأطير المسلم للعملية الجنسية، بصيغ بسمليّة وحمدليّة، مثلها في ذلك مثل الأكل وغيره من الممارسات اليومية، يجعل الجنس — رغم طابعه الغامض والرهيب أحياناً — جزءاً من سمفونية الفعل اليومي للمؤمن، الذي يعيش كل شيء بشكل طقوسي خاص. هذه الألفة والتآلف هي ما دفع بوحديّة إلى القول بأن الجماع ليس ولوجاً إلى عالم الشر، وإنما دخولاً إلى عالم القوى القدسيّة.^{٤٢}

يُعتبر الإسلام النصّي الوظيفة الجسدية وظيفّة مقدّسة. وفي هذا بالضبط يكمن طابعها الكلي الشامل، وبالتالي وظيفتها الرمزية، باعتبارها تُحيل على فعل الخلق وعظمة الخالق ودوام الخليقة. وبما أن كل وظيفة قدسية تكون وظيفة حصرية، فإن النصّ القرآني والحديثي (ومن بعدُ التفسيرات الفقهية والأحكام) ركّزت على أشكال وصيغ هذه القدسية، وحدّدت من ثمّ المباح والمستحب والمكروه والمحرّم، ليغدو الجسد بذلك جسداً علائقيّاً مشروطاً في وجوده الشخصي بما يقوم به، وبالقواعد التي تضبطه في وضعيته السياقية الجماعية.

هكذا يغدو من الصعب، بل من المستحيل، الحديث عن جسد إسلامي في ذاته؛ ذلك أن النصوص الأولى اهتمّت أساساً بتحويل الجسد في موقعه الاجتماعي الديني؛ أي عبّر التركيز على ما يُعرف بالعبادات، مُرجّئة الاعتقادات في صورتها الجزئية لما بعد. أمّا الجسد المعطى، فهو جسد مادي شهواني وخطير، إنه جسد يلزم إدماجه في الفكري والإيماني.

^{٤٢} بوحديّة، المرجع المذكور، ص ٤٣.

ينسلخ الجسد عن ماديته تلك عبْر انسياقه مع قوانين ذات طابع حصري، تُحرّم عليه ما قد يبدو له طبيعياً. إن التحريم من هذا المنظور فعل ثقافي يضيف على الجسد طابعاً قدسياً. هكذا فإن الزواج يشكّل موطن تحويل الشهوة إلى فعل اجتماعي وقديسي؛ لذا يأخذ الجسد حقه في علاقة توازن يكون للإشباع الجنسي فيها دور أساسي؛ بحيث يغدو من حقّ الزوجة، مثلاً إن اختلّ هذا التوازن، وكان الزوج عنيئاً، أن تطلب الطلاق، وأن تطلب الصداق إن وقع بين الرجل والمرأة خلوة، وتطلب الانفصال إن غاب الزوج من غير إشعار أو كان لواطياً...^{٤٣} بيد أن موقع الرغبة هذا له حدوده وقوانينه التي تنعكس على صورة الجسد وترسم هندسته وجغرافيته؛ فالفرج للوطء والفم للأكل والاست للتبرز. ولا يلزم أبداً استبدال عضو بآخر، وإلا غرّبت صورته وفسدت العلاقة الجنسية ودخلت مجال المحرّم.^{٤٤}

لكن لكل محرّم وجهه الآخر؛ فإذا كان الإسلام قد رسم حدود الممارسة النكاحية سعياً منه نحو تدبير واضح للمؤسسة الجنسية، فإنه قد خلق بالمقابل صورة أنموذجية للمعاشرة تتجلى في خطوطها العامة في اختيار البكر؛ لأنها تكون أقرب إلى متعة المعاشرة وفرحتها، وتلاعب الرجل وتضاحكه.^{٤٥} إن استيهام المرأة البكر هذا يتجاوز المعاشرة الدنيوية ليطول المعاشرة الأخروية التي تتمثل فيها الحور في صورة أ بكر، ممّا يدل على الموقع الرمزي و«الأسطوري» الذي يحتله الجسد في بنية التفكير الإسلامي الحميم منه والاجتماعي. كما ألحّت النصوص الإسلامية على اختيار المرأة الولود^{٤٦} لحسن معاشرتها وتمكّنها من إثبات خصوبة الحياة الزوجية. وبهذا يُمكن، إذا نحن رغبنا بين هذه النواهي والتخصيصات، وأطلعنا على صورتها الكاملة كما يُقدّمها الغزالي، مثلاً؛ أن نتحدث عن أنموذج نبوي للزوجة، قد لا ينطبق على نسائه اللواتي لم يتزوج منهنّ البكر سوى عائشة، بيد أنه يظلّ الأنموذج المُقترح على المسلم. كما أننا، إذا نحن تتبّعنا

^{٤٣} ابن حنبل، «أحكام النساء»، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٥٠-٥١، ٥٣-٥٤.

^{٤٤} عن دور الممنوع في صياغة المقدّس، انظر: L. Lévi Makarius, Le Sacré et la violation des interdits, Payot, Paris, 1974, p. 7.

^{٤٥} النسائي، «عشرة النساء»، مرجع مذكور، ص ٢٨.

^{٤٦} الغزالي، «إحياء علوم الدين»، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ١٣٢.

الخطاب النبوي والفقه في هذا المضمار، يمكننا أن نرسم أنموذجاً نبوياً للمعاشرة الجنسية، يتوزع بين ما قام به النبي نفسه وما قال وأفتى به، كالنهي عن التجرد الكامل والبدء بالقبلة والمؤانسة والمحادثة، وعدم الإتيان في الدُّبر، وإمكان إتيان القُبُل من الدُّبر،^{٤٧} وإمكان مباشرة الحائض...^{٤٨} إلخ.

لقد حثَّ الإسلام على المباشرة ورغب فيها؛ فقد قال النبي: «إن على كل امرئ، كل يوم طلعت فيه الشمس، صدقةً منه على نفسه (أي جسده)، ومن ضمن هذه الصدقات، للرجل في جماع زوجته أجر.»^{٤٩} ولم يقتصر هذا التشجيع على الرجل المتزوج، بل تعداه لتشجيع الأزب على النكاح الشرعي؛ ذلك أن الإسلام لا يقبل الجسد المجرد من نوازعه ورغباته، والمتنسك طمعاً في حياة آخرة بنزذ الدنيا. إن جسداً من هذا القبيل يغدو لا واقعياً، قريباً من الملائكية وبعيداً عن الإنسانية، ومن ثم رَفَضَ الإسلام أيَّ نِسْكَ أو رهبة؛ فقد أوصى النبي أحدهم أن يصوم ويفطر ويقوم الليل وينام النهار؛ إذ لنفسه (جسده) عليه حق. فالجسد ذو حقوق تتجلى، لا فقط في أعمال التسامي، وإنما أيضاً في الإشباع، بل أساساً فيه. إن حقَّ الجسد كما يطرحه الإسلام هنا مدخلٌ ضروريٌّ لخلق توازنٍ القدسي والدُّنيوي عبر إدماج أحدهما في الآخر، وجعل تحقيق المتعة البدنية مدخلاً لخلق الطمأنينة الدينية، بوصفها غايةً مقدسة.

وإذا كان الجسد المجرد يقود مباشرةً إلى اللاتحدُّد الجسدي، ومن ثم إلى خلق كيانٍ خيالي يتماهى والكائنات غير البشرية؛ فإن النقيض المباشر لهذا الجسد يتمثل في الجسد الغرائزي الشهواني الذي عبّر الإسلام عن رفعه برفض ممارسة الزنا. فالأول جسدٌ يمارس التسامي على معطيات جسده الطبيعية، ويسعى إلى خلق صورة عمودية للجسد، بينما يشكّل الثاني جسداً يمارس، بدون قيد، نوعاً من التبذير الشهوي عبّر استراتيجية لا منتهى لها.^{٥٠} إنه بهذا المعنى جسدٌ أفقي يتعالى عن كل تقنينٍ رمزي ويتابع نداءات الجسد المباشرة ليحوّلها إلى أسلوب حياة.

^{٤٧} نفسه، ص ١٤٨، والنسائي، المرجع المذكور، ص ٤٢-٥٠.

^{٤٨} البخاري، صحيح البخاري، مرجع مذكور، ج ١، ص ٧٨.

^{٤٩} النسائي، المرجع المذكور، ص ٥٢.

^{٥٠} G. Bataille, La Part Maudite, Seuil-Points, Paris, 1967, p. 30.

يتمُّ الزنا بالنظر أولاً، وقبل كل شيء، وإن كان من الناحية الشرعية لا يثبت إلا بأربعة شهود، وبتقنية تأكّد تتمثل في تمرير خيط دقيق بين الجسدين لمعرفة تماسهما؛ فالعين عاشقة، كما يقول ابن عربي، وهي باب النفس الشارح، كما يقول ابن حزم، ووسيلة الجسد التواصلية الأولى ومعبّر الشهوة. إن سُلطة العين هذه هي ما يجعل منها أولاً وقبل كل شيء لغة، ومدخلاً للفعل. ولعلّ هذه السُلطة هي التي حدّت بالمُشرّع إلى الدعوة إلى غُضّ الطرف، وتجنّب النظر إلى عورات الآخرين،^{٥١} بل هي التي دعت إلى تقسيم الجسد إلى ما يُشكّل عورةً ويتطلّب الحجب، وإلى ما يقبل النظر كالوجه واليدين مثلاً. بيدُ أن هذا التقسيم نفسه قد استدعى الإلغاء من قِبَل بعض الفقهاء ليمتّ اعتبارُ الجسد الأنثوي عورةً بأتمه، محاولاً بذلك الدفع بالجسد الأنثوي بكامله إلى مهاوي العدم والغياب المطلق والإلغاز. إن هذه الأهمية التي مُنحت للنظر (ومعه للعين) هي التي جعلت منه (في هندسة الشهوة) أشبه بالعضو الجنسي؛ أفلم يَنه أحدهم ابنه عن النظر إلى زوجته قائلاً: «قد أحبلتها بالنظر»؟^{٥٢} تبدو هذه المقارنة ذات أهمية بالغة؛ لأن العين ترتبط في المُتخيل الكوني، بالقيّم الفكرية والعقلية والذهنية. فكما أن النظر ثاقبٌ وله سهامه، فكذلك العضو الذكوري في شكله ووظيفته والصورة المُتخيّلة التي يتشخّص فيها؛ لذا وبما أن النظر مدخل لتبليغ الشهوة والتعبير عنها، دعا الإسلامُ إلى غُضّ البصر وكبح العين والحدّ من سطوتها؛ درءاً لما عُرف في الاصطلاح الإسلامي بالفتنة.

ترتبط الفتنة في صورتها الذاتية بالبصر، باعتباره مرآة الداخل التي تُشكّل خطراً مزدوجاً، فالعين رائية ومرئية، بائنة ومُتلقيّة، وهي من ثمّ تنقل المعلومات من الداخل إلى الآخر، وتستقبل الخبر والمعنى لتزجّ به في عمق الحواس. إن خطرهما قد يحصل أحياناً في أكثر الحالات قداسةً وخشوعاً (الصلاة)، ولأكثر الناس عصمة،^{٥٣} ولا يقلُّ السمع عن العين أهمية؛ ذلك أن الأذن أيضاً عاشقة، كما يقول أيضاً ابن عربي، وتُفتتن بما تسمعه،

^{٥١} جاء في الحديث: «... وحق الطريق؟ قال: غُضّ البصر وكفّ الأذى ...» رواه البخاري، مرجع مذكور، ج ٣، ص ١٠٣.

^{٥٢} ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، مرجع مذكور، ص ١٤٧.

^{٥٣} «عن عائشة أن النبي ﷺ صلى في خيمصة لها أعلام، فنظر إلى أعلامها نظرة، فلما انصرف قال: «ذهبوا وأتوني بأنجانية أبي جهم، فإنها ألّهتني أنفاً عن صلاتي.» وعن عائشة قالت: قال النبي ﷺ: «كنتُ أنظر إلى علمها، وأنا في الصلاة، فأخاف أن تفتنني.» رواهما البخاري، ج ١، ص ٩٩.

سواء كان مجرّد صوتٍ نسوي تدلّ نبرأته على الدلالِ والغُنَجِ والرغبة المُعلّنة، أو كان كلامًا مسبوگًا، دالًّا وتصويريًّا؛ لذلك اهتمَّ الفقهاء بهذا الجانب، ونهّوا المرأة عن التحدّث بصوتٍ مرتفع أو التَغني بصوتٍ رخمٍ عذب؛ لأنّ ذلك مدعاةٌ للفتنة، وكل فتنة مدخل للزنا. أمّا حركة الجسد، فإنّها كلما كانت متصنّعة، تُظهر مفاتن الجسد ومفاصله، سواء بالمشية المتدّلة أو الرقص، فإنّها تُشكّل لغة، اعتبرها البعض دلالةً على تهتكّ صاحبته، فيما رأى آخرون (الجاحظ مثلاً) فيها صفةً من صفات الأنوثة لا غير.^{٥٤}

إجمالاً؛ تدخل الحرب ضدّ الحواس في استراتيجية تقنين الفعل الجنسي برُمّته، وبالتالي في توضيح أهمية وخطورة المسارب المؤدّية له والمُهدّدة لصورته المُحرّمة. بهذا المعنى يحتلّ الزنا موقعاً تحديديًّا، ويساهم في توضيح معالم النكاح الشرعي. فبالعلاقة مع الخوف من الزنا تظهر أهمية الزواج؛ لأنّ كل الرغبات يلزم توجيهها نحو الزوجة، اقتداءً بسيرة النبي في هذا المضمار. يشغل الزنا إذن المساحة الشاغرة بين الرغبة والنكاح، غير أنّ بينهما مجالاً بالغ الالتباس لا يرتبط سوى بقرار فردي. فما ملكت الأيمان التي جاءت في النصّ القرآني، هي بهذا الشكل مجال غير مُتحدّد، ولا يختلف إلا في صفته الشرعية عن الزنا. إنه مجال الشهوة بامتياز. إلى نفس المنطقة المُلتبسة ينتمي زواج المتعة الذي تخلّى عنه أهلُ السُنّة، والذي يجمع في اسمه ذاته بين المتعة العابرة والزواج الشرعي. إنه نوع من المتعة المشروطة. من ناحيةٍ أخرى يرتبط الغموض الذي يعتري مسألة الزنا بصعوبة إثباته من الناحية الشرعية، إلا بأربعة شهود يصعب أحياناً جمع كلمتهم، كما حصل في عهد عمر بن الخطاب. أمّا إذا ثبتّ الزنا، فإن صاحبه يُرجم كما يُرجم الشيطان؛ أيّ إنه يُعاقب بشكلٍ جسدي محسوس، وهو ما يوضّح أنّ الزنا يرمي بصاحبه خارج مجال المقدّس، الذي هو هنا المعاشرة الشرعية، ليتّم إلحاقه بثنائي يُرجم جماعياً؛ الأوثان والشيطان.

يبدو من الواضح إذن أنّ الظاهرة الجسدية في الإسلام تخضع، من الناحية الواقعية والخطابية، إلى سنن الأنموذج الذي تبلور في حِصْن التأسيس الأول للممارسة العقائدية الإسلامية، ومن الناحية الميتافيزيقية إلى ثنائية النفس والبدن. إن هذا التأطير يخلّق

^{٥٤} الجاحظ، «البرصان والعرجان والعميان والحوّلان»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ص ١٤٥.

ترابُّيةً في الخلفيات الوجودية والفكرية التي تحكَّمت في صياغة قوانين وسُنن وتقنيات الجسد الثقافية في المجتمع الإسلامي الوسيط، ولا تزال تتحكَّم فيه، بهذا القدر أو ذاك، من التطور إلى حدود الآن. فالخلفية الميتافيزيقية تنبني على انشطار واضح بين المادي المحسوس والروحي المتعالي، ولا تقبل بالتماس بين العضوي والنفسي، إلا في درجة مُعيَّنة يتمُّ توجيهُها كي تنتهي إلى الخلوص الروحي. أمَّا الممارسة الواقعية والخطابية، فإنها تُشكِّل ذلك المزيج الذي تتداخل فيه قُدسية النفس مع الوجهة القُدسية للجسد. فالأنموذج الجسدي هو في الآن نفسه يهدف إلى إضفاء طابعٍ روحي على الجسد من غير أن يُغمطه حقُّه في شهوات الدنيا. إنه في الحقيقة أنموذجٌ توجيهي تعليمي، ومن ثم تكمن أهميته التاريخية والمرجعية، خاصةً في كونه يسعى إلى ضبط الفضاء التاريخي للجسد.

هذا الطابع التاريخي والمرجعي للجسد يمكِّن الخطاب حول الجسد من تأطير المسألة الجنسية، وتجاوزها في الآن نفسه، وذلك داخل حدود هذه المرجعية، ومن غير أيِّ تعاملٍ صراعي مكشوف معها. فالشهوة والرغبات الليبيدية كلها تأخذ طابعاً سننياً في تعبيرها عن ذاك الأنموذج والاحتذاء به، ومحاكاته في الأمور التي تمَّ تقنينُها، والانفلات من ذاك التقنين في الفجوات التي تركت كما هي.

من ثم يبدو أن القضية الجنسية تُشكِّل الجانب الأكثر تعبيراً عن القُدسي والتباساته، فهي على عتبة الديني والديوي، والواقعي والمُتخيَّل، والنفسي والجسمي. وهي بالتالي تُشكِّل الجانب الأكثر صعوبةً والأحوج إلى التقنين؛ لأنها ذات تفرُّعاتٍ متعددة تمتدُّ من المتعة إلى التوارث الاجتماعي للخيرات إلى تحديد هوية الجنس الإنساني.

الفصل الثالث

الجسد والاستراتيجية المظهرية في الإسلام

ولمَّا كان الجمال، من حيث هو، محبوبًا للنفوس، لم يبعث الله نبيًّا إلا جميل الوجه، كريم الحسب، حَسَنَ الصوت، كما قال علي بن أبي طالب. وقد سئل أكان وجه رسول الله ﷺ مثل السيف: «لا، بل مثل القمر.»

وحُكي أن المأمون استعرض جيشًا، فمرَّ رجل قبيح الوجه فاستنطقه فرآه أَلَكَنَ، فأمر بإسقاطه وقال: «إن الروح إذا وقع أُنْزَها في الظاهر كانت صباحة، وإذا وقع أُنْزَها في الباطن كانت فصاحة، وهذا الرجل لا ظاهر له ولا باطن.» وحُكي عن بعض النساء أنها كانت تُكثر صلاة الليل، ف قيل لها في ذلك، فقالت: «إنها تحسن الوجه، وأنا أحبُّ أن يحسن وجهي...» فشَبَّهوا الحاجب بالنون، والعين بالعين، والصَّدغ بالواو، والفم بالميم والصاد، والثنايا بالسين، المضفورة بالشين. ومن أحسن ما قيل في ذلك قول الشاعر:

يا سَيْنَ طُرَّتِها وصَادَ عُيُونِها إني أُعوِّذُها بسورة طه

ابن أبي حجلة التلمساني،
ديوان الصبابة، ص ٥٦-٥٩، ٦٤.

(١) الجسد في الإسلام: من البلاغي إلى المُتَخَيَّل

بلاغة الجسد في الإسلام

ولَعَ عربُ الجاهلية بالجسد، وتتَّبَعُوا تفاصيله، ولهجوا بمفاتهنه. وسواء تعلَّق الأمر بشعراء من قبيل امرئ القيس، أو طَرْفَ بن العبد، أو النابغة الذبياني، أو الأعشى، أو غيرهم، أو بأخبار تناقلتها أفواهُ الرواة، فإن العرب قد نَسَجُوا لأنفسهم في تلك الفترة أنموذجًا جماليًّا للمرأة، بالشكل نفسه الذي نَسَجُوا به أنموذجًا للفتوة والرجولة. وقد تمَّ التعبيرُ في الغالب عن هذه الخاصية بالغزل، وفي المُقَدِّمات الطللية والغزلية التي غَدَت

سُنَّةٌ شعريةٌ أنموذجيةٌ بدورها. إن هذا الخطاب الذي بلورَ صورةً للجمال الأنثوي نجد له أنموذجًا بما وصفت به ابنة عوف بن ملحم الشيباني للملك كندة عمرو بن حجر، جدُّ الشاعر امرئ القيس. بيّد أن أهمية هذا التقديم الوصفي الذي يرسم بورتريهًا كاملاً، باللغة، لجمال المرأة، يخلق لنفسه بلاغةً خاصةً تميّز هذا النوع من القول. قالت الراوية للملك: «رأيتُ جبهةً كالمرآة الصقيلة، يزينها شعْرٌ حالك كأذنان الخيل المضفورة، إن أرسلته خلّته السلاسل، وإن مشطته قلتَ عناقيد كَرَمٍ جلاها الوابل. ومعه حاجبان كأنهما خطًا بقلم أو سوّداً بفحم، قد تقوّسا على مثل عين العبهرة (البقرة الوحشية) التي لم يرعها قانص، ولم يذرها قسورة (أسد)، بينهما أنف كحدّ السيف المصقول، لم يخنس (يتأخر) به قصر، ولم يُمعن به طول، حفت به وجنتان كالأرجوان، في بياض محض كالجمان (الفضة)، شقّ فيه فم كالخاتم، لذيذ المبتسم، فيه ثنيا غر، ذواتُ أشر (فلجة)، وأسنان كالدرر، وريق كالخمر، له نشرُ الروض بالسحر، يتقلب فيه لسانُ ذو فصاحة وبيان ... يقلبه به عقلٌ وافر، وجوابٌ حاضر، تلتقي دونه شفتان حمراوان كالورد، يجلبان ريقًا كالشهد، تحت ذاك عنق كالفضة، رُكّب في صدرٍ كتمثال دمية، يتصل به عضدان ممتلئان لحمًا، مكتنزان شحمًا، وذراعان ليس فيهما عظمٌ يحس، ولا عرقٌ يجس، رُكّبت فيهما كفّان دقيقٌ عصبهما، تعقد إن شئتَ منهما الأنامل، وتركب الفصوص في حفر المفاصل، وقد تربّع في صدرها حُقان كأنهما رمّانتان ... يخرقان عليها ثيابها، من تحته بطنٌ ثني كطيّ القباطي المدمجة، كُسي عُكّا كالقراطيس المدرجة، تحيط تلك العُكنُ بسرّة كمدّهن العاج المجلو، خلف ذلك ظهر كالجدول، ينتهي إلى خصرٍ لولا رحمة الله لانخدل، تحته كفلٌ (ردف) يقعدها إذا نهضت، وينهضها إذا قعدت، لبدّه سقوط الطل، يحمله فخذان لفّاوان، كأنهما نضيد الجمان، تحملان ساقين خلجتين (ممتلئتين)، وُشيتا بشعرٍ أسود كأنه حلق الزرد (الدرع)، ويحمل ذلك قدمان كحذو اللسان، تبارك الله، مع صغرهما كيف تُطيقان حمل ما فوقهما، فأما سوى ذلك فتركتُ أن أصفه، غير أنه أحسن ما وصفه واصفٌ بنظمٍ وشعر.»^١

إن هذا الجرّد الدقيق لمعالم الجمال الأنثوي، الذي يشبه في دقّته الرسم التشكيلي، هو الذي سوف نجده في وصف امرئ القيس لفاطمة، والناطقة لتجرّدته ولهريرة،

^١ ابن عبد ربه، «طبائع النساء» (مختارات من العقد الفريد)، ت: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن، ب.ت، ص ٨٥-٨٦.

والأعشى لصاحبته، بل هو الذي سوف يحكم علاقة الواصف بالموصوف، ومن ثم يضع الشروط الخطابية لإقامة أنموذج جمالي للمرأة؛ فالوصف يبدأ من الأعلى نحو الأسفل؛ أي من المكشوف وموطن الهوية (الوجه) إلى الجسد المجهول، مقابلاً بين الجسد والعناصر الطبيعية، مؤكداً هذا الطابع الرمزي الذي يسم المقارنة التشبيهية، ومستحضراً الجسد الغائب عن النظر عبر نظائره الطبيعية الماثلة في ذهن المتلقي، والتي تحظى بمرجعية في وعيه. إن المرأة الواصفة تجعل هنا من الجسد الموصوف صورة ذهنية^٢ قابلة للتجلي اللغوي والتخيُّلي، غير أنَّ دقَّة الوصف تتجاوز، في كثير من الأحيان، مجرد الرؤية والتمحيص. فليس ذلك يكفي لمعرفة مذاق رُضاب المرأة أو عظامها أو عرفها. وكأن العين الواصفة تأخذ موقع المتلقي وتوقعاته، وتستبدل عينها بعين رجولية، وتستخدم بذلك بلاغة رجولية سائدة في الشعر والنثر، كما تفصح بذلك علناً، وهو ما يدل على مدى تجذُّر الأنموذج البلاغي في الوعي الثقافي العام.

فالجمال هنا هو أولاً، وقبل كل شيء، جمالٌ مرئي وخطابي وظاهراتي؛ إذ تُلح المرأة الواصفة على ضرورة التجربة والإدراك الحسي للجسد الأنثوي. بيد أن اللغوي هنا يشكّل ممراً للمحسوس. وما يعجز اللسان عن استكمالهِ باللغة — نظراً لجلال المقام الملكي — تتكفل التصويرات الشعرية بتصويره؛ ذلك أن ما نغنيه بالجمال، هو أولاً وقبل كل شيء، جمال الجسد. وكل تأملية في فكرة الجمال لا بدَّ وأن تعترض طريقها المشكلات التي تطرحها صورة الجسد.^٣ وبما أن الجمال جمالٌ محسوس لا فكرة استيطيقية مجردة، فمن السهل فهم الإشارة الأخيرة للمرأة الواصفة: «أما ما سوى ذلك، فتركُ أن أصفه. غير أنه أحسن ما وصفه واصفٌ بنظم أو شعر.» إنه صمتٌ يتصل إضافةً إلى ما سبق بأمرين هامين؛ يتعلق أحدهما بحدود الوصف المتعلقة بالجمال الأنثوي ووقوفه عند حدود المرئي والمقبول؛ بحيث إنَّ ما وصلنا من شعر جاهلي، وإن وصفَ عمومية الجسد والعملية الجنسية — كما في معلقة امرئ القيس — لا يتطرق لوصف الأعضاء الجنسية، بل إن العضو كثيراً ما يُسمَّى لغةً بالفرج، أي مُنفرج الساقين، بشكل مجازي، ونادراً ما يُسمَّى باسمه كالهَن والحر ... إلخ، وثانيهما يتعلق بما لم تذكره المرأة الواصفة، وهو

^٢ كما يحددها سارتر في: L'Imaginaire, Gallimard-Idées, Paris, 1980, p. 15.

وانظر كذلك: Sartre, L'Imagination, PUF, col. Quadrige, Paris, 8ème éd. 1981, p. 37.

^٣ P. Schilder, L'Image du corps, Op. Cit., p. 285.

ما يُسميه مشيل فوكو بأنماط الحظر على الجنس؛^٤ أي بالمنوعات الخطابية التي تقف عائقاً أمام الحديث المباشر عن المحظور.

إن تتبّع الجمال الجسدي للمرأة في الإسلام يشكّل إثارةً لثقافة الجسد في الإسلامي التاريخي، وهو من ثمّ لن يخرج عن هذه القاعدة العامة؛ قاعدة البوح والصمت. فقد تُذكر مفاتنُ المرأة كلها وتُسرّد أعضاؤها بدون تحفّظ، كما ساد لدى أخباريّ وأدباء الشرق،^٥ وقد يُستخدم التعميم والإيحاء، كما ساد ذلك لدى الأندلسيين.^٦ وفي هذه المُواوَحَة بين الخطابية والصمت تتبلور بلاغة الجسد الإسلامي مخترقةً ضرورات الخطاب الشرعي أحياناً، ومستدلةً به أحياناً أخرى بشكل مُوارب للإفصاح عن ضرورة حضور الجسد في عمليات التواصل الثقافي.

الجسد والجمال والمُقدّس

ينطلق التصور الجمالي الإسلامي للجسد من مُسلّمة الجمال نفسها، فقد رَوَتْ عائشة: «إن الله جميل يحبُّ الجمال»، وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة تجلو البصر: الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن». وعن ابن عباس أنه قال أيضاً: «النظر إلى الوجه الحسن يورث الفرح». وأنه قال عن المرأة: «النظر إلى الجارية الحسناء يزيد في البصر». وقوله أيضاً: «اطلبوا الخير عند الحسان. مَنْ آتاه الله وجهاً حسناً فهو من صفوة خلق الله». وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «لا تُكروهوا فتياتكم على الرجل القبيح، فإنهنَّ يُحبّبن ما تُحبّون».^٧

ومع أن الرسول نهى عن الزواج بالزرقاء البدينة، والطويلة الهزيلة، والعجوز أو القصيرة القبيحة، وذات الولد من غير الرجل، إلا أن هذا التفضيل للجمال والنضارة والشباب لا يلبّث أن يَنَمَحِي لصالح الوظيفة الجنسية؛ فقد فضّل الولود على الحسناء

^٤ مشيل فوكو، «إرادة الخطاب»، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٨٥م، ص ١٠.

^٥ انظر مثلاً: ابن طيفور، «بلاغات النساء»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٧م.

^٦ صلاح الدين المنجد، «جمال المرأة عند العرب»، بدون دار النشر، بيروت، ط ١، ١٩٥٧م، ص ٥٧. ومثال ذلك: «طوق الحمامة» لابن حزم الأندلسي، ضمن «رسائل ابن حزم»، ت: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

^٧ عن التيجاني، «تحفة العروس ونزهة النفوس»، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩م، ص ١٣٤، ٢١٦-٢١٨.

لجمالها فقط. إن هذا التأكيد على الجمال، كما يبدو، ليس تأكيداً مطلقاً؛ فبالرغم من ارتباطهما معاً بالقداسة، إلا أن ثمة تراتبيةً أصليةً تجعل الخصوبة أعلى مقاماً من الجمال. فبمجرد ما يصير الجمال ظاهرةً مطلقة، في ذاتها، ينزاح لصالح ما هو أكثر جوهريةً في التعبير عن الأنثوي. فالإنجاب والخصوبة شرطٌ أساسي وأولي تفوق فيه السوداء المنجبة الحسنة العاقر، وهو الشيء الذي يتأكد في التصنيفات التي سادت لاحقاً للنساء.

غير أن هذا لا يمنع من أن يرتبط الجمال، في التصور الإسلامي، باختيار الزوجة؛ فقد قيل لرسول الله: «أَيُّ النساء خير؟» قال: «التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره».^٨ على هذا النحو يتواشج الديني والديني، والجمال الجسدي بالواجبات الدينية، ليتحکم المقدس في الديني من غير أن يعمل على إلغائه. إن هذا الأخير لا يتأكد ويأخذ قيمته إلا في صلب ما يمنحه تلك القيمة، أعني مجال المقدس، إلا أن ذاك الترابط، وهو يؤسس لمشروعية الجمال الجسدي، يُحدّد بعضاً من شروط مقبوليته، ويجعله مؤطراً بفاعليته الاجتماعية والدينية. فالأنموذج النبوي للمرأة يبدو كالتالي: أن تكون كما وصفها أمامه كعب بن زهير، هيفاء إذا هي أقبلت، عجزاء إذا هي أدبرت، لا يُشتكى منها قصر ولا طول، ممتلئة، وربما ذات لونٍ يشبه لون عائشة؛ أي حُميرة كما كان ينعته بنفسه.^٩ ومع أن هذا الأنموذج الجسدي غير مكتمل الأوصاف، فإنه يكتمل من الناحية العملية بالزواج من البكر كي تلاعب الرجل ويلعبها.^{١٠} وهو ما يدل مرةً أخرى على أن هذا الأنموذج الإسلامي النبوي أنموذج اجتماعي إيماني للجمال الأنثوي. وهو يكتمل بالزينة التي تكون المرأة مطالبةً بها أمام الزوج، ومن جهة أخرى بالحُور العين كأنموذجٍ أخروي يدل اسمهنّ على ما يُبهج العين من فرحة الجمال، وعلى ما لجمال العين من موقعٍ في الجمال الأنثوي.^{١١}

^٨ المرجع السابق، ص ٥٧، وكذلك ص ٦٤-٦٥، ٥٧.

^٩ كما جاء ذلك في حديث رواه البخاري، «صحيح البخاري»، مرجع مذكور، ص ١٠٩.

^{١٠} النسائي، كتاب «عشرة النساء» من «السُّنن الكبرى»، مرجع مذكور، ص ٢٧.

^{١١} وهو ما يدل على أن فضاء وكائنات الجنة جاءت على مقاس استيهامات الكائن الديني، كما يوضح ذلك الخطيبي في مقدمة، F. Mernissi, Le Maroc raconté par ses femmes, SMER, Rabat, 1986.

سوف تتطور هذه الإرهاصات، فيما بعد، وتأخذ أشكالاً متلاحقةً ومتداخلة. وسوف تُداول في الثقافة والمجتمع العربي الإسلامي أقداناً جماليةً للمرأة وحُسنها ومَلاحتها، وذلك من خلال تصوّرين اثنين:

(١) تصوّر كلي للجسد وجماله، يأخذ المرأة في اكتمال ذاتها، ويشير بشكلٍ إيحائي وعمومي وبلاغتي لحسنها. وفي هذا الإطار فرّقت العرب بين الجمال والملاحة:

فمن قولهم في الجارية: «جميلة من بعيد، مليحة من قريب». فالجميلة التي تأخذ بصرك جملة، فإذا دنت لم تكن كذلك، والمليحة التي كلما كرّرت فيها بصرك زادتك حُسنًا. وقال بعضهم: «الجميلة السمينّة، من الجميل وهو اللحم، والمليحة أيضًا من الملح وهو البياض».^{١٢}

إن هذا التمييز في الحقيقة تكاملي، ويخضع لذاتية التلقّي ولمقصد المستقبل للجمال الذي يتحكّم فيه ذوقه البصري. يبدأ الجمال من حيث تنتهي الملاحة، وكأنّ الجمال شيءٌ موضوعي لا يتمُّ إلا بملاحة القرب. بيد أن ثمة معاييرَ عامّة لا تخضع، في مجملها، لذاتية هذا التقويم؛ ذلك أن العرب قد صاغت لنفسها مجموعة من المعايير الجمالية الجسدية التي خضعت بدورها لتبدّلات تاريخية جزئية أو كلية. إن هذا النموذج الجمالي يتجلّى واضحًا في البورتريه الذي رسمته الواصفة لبنت عوف، والذي أثبتناه في مجمله في بداية هذا الفصل. وهو النموذج الذي سوف يستمر إلى حدود نهاية العصر الأموي الذي عُرف بشغفه الخطابي والتخييلي بقيم الجاهلية.

يتمثّل هذا النموذج في قول الخليفة عبد الملك بن مروان لرجل من غطفان: «صِف لي أحسن النساء، قال: «خُذها يا أمير المؤمنين ملساء القدمين، رمداء الكعبين، مملوءة الساقين، جمّاء الرُكبتين (غير بارزة العظمين)، لفّاء الخدين، مُقرمّدة الرفعين (أصلي الفخذ)، ناعمة الأليتين، مُنيّعة المأكمتين (عظيمة ملاقي العجز)، فعمة (ممتلئة) العضدين، فخمة الذراعين، رخصة (ناعمة) الكفين، ناهدة الثديين، حمراء الخدين، كحلأ العينين، زجّاء (رقيقة) الحاجبين، لمياء الشفتين، بلجاء الجبين، شمّاء العرّنين (الأنف)، شنباء الثّغر (بيض أسنانه)، حالكة الشّعر، غيداء العنق، عَيْناء العينين، مُكسّرة البطن، ناتئة الركب».

^{١٢} ابن عبد ربه، مرجع مذكور، ص ١٠٩.

فقال: «ويحك! وأنى تُوجَد هذه؟» قال: «في خالص العرب أو في خالص الفُرس»^{١٣}

على عكس الوصف الجاهلي، يبدأ الوصف هنا من الأسفل نحو الأعلى، وكأن الواصف يبني أنموذجه الجسدي قطعةً قطعة. وهذا بالضبط ما جعل المتلقّي (عبد الملك بن مروان) يتساءل إن كان الأمر يتعلق بتخييل بلاغي أم بأنموذج ممكن الواقعية. ولعلّ إجابة الواصف تنمُّ عن شبه استحالة واقعية هذا الأنموذج الذي تخلّص من أنموذجية الطبيعي والتشبيه البلاغي المفرط. إن هذا الأنموذج ينبني في اللغة وبها، لكنه رغم ذلك لا يخرج عن مقياس الضخامة والبهكنة، الذي ميّز المرأة المرغوبة في زمن ما قبل الإسلام، فقد اشتهر العرب الأوائل بعشق المكتنزة^{١٤} المليحة والجميلة. وليس مثال عائشة بنت طلحة بن الزبير إلا تأكيداً لذلك، بيد أن الاكتناز ينضاف إلى سماتٍ أساسية أهمّها البياض وسواد الشعر وحُسن العينين وسَعَتُهُما وضخامة الثدي؛ ممّا يدلّ على أن العرب تداولت أنموذجاً جمالياً لا نزال نجده في البوادي العربية وفي المتخيل الشعبي عامة، وربما يُخصّص لنا هذا القول خصائص هذا الأنموذج: «قال أبو العباس أمير المؤمنين لخالد بن صفوان: يا خالد إن الناس قد أكثروا في النساء، فأئيّهن أعجب إليك؟ قال: أعجبهنّ، يا أمير المؤمنين، التي ليست بالزرع الصغير، وحسبك من جمالها أن تكون فخمةً من بعيد، مليحةً من قريب، أعلاها قضيب وأسفلها كتيب. كانت في نعمة ثم أصابتها فاقة، فأترّفها الغنى وأدّبها الفقر»^{١٥}

هكذا يتطابق الجمال والفضامة، بل يُختزل الأنموذج الجمالي فيها بعد أن كان الاسترسال وتعداد المحاسن خاصيّة سائدةً فيما قبل (لاحظ: فحسبك من جمالها ...)، هكذا بدأ الجمال يتدرّج من البلاغي نحو الدقة. وباتجاه الاختزال؛ ذلك أن ما غداً هاماً هو بالأساس عينية الجسد وحضوره الذي يملأ العين بمحسوسيّته. إن ما يقودنا

^{١٣} ابن عبد ربه، مرجع مذکور، ص ٥٢-٥٣.

^{١٤} المرجع السابق، ص ٢٩، وإليك ما قيل شعراً في ذلك:

صُلْبَةُ الخَدِّ طَوِيلٌ جَيِّدُهَا ضَخْمَةُ الثَدْيِ وَلَمَّا يَكْتَنُزْ

إليه هذا الرأي هو تفاعل المشهد الجسدي العام مع الخصائص الاجتماعية (كالأدب) والخصوبة؛ فالثدي الضخم يصلح للمرأة كي تُدْفئ الضجيع وتُروى الرضيع، أمّا فخامة الجسد العامة فتُحِيل بالضرورة على فخامة أعضائه من الذراع إلى الفرج، ألم تُفضّله العرب كبيراً بارزاً يملأ اليد ويشبه رأس سبع بين الفخّذين؟

إن هذا الطابع العمومي للرؤية الجمالية للجسد الأنثوي هي التي سوف يُلخّصها بشكلٍ قاطع أبو منصور الثعالبي في فصل ترتيب حُسن المرأة، موضعاً ومصنفاً بذلك الأسماء المختلفة المتصلة بجمالها، ومؤكداً في الآن نفسه المنظورات المختلفة التي اختزنتها ذاكرة اللغة في هذا المجال: «إذا كانت بها مَسْحَةٌ من جمال، فهي وضيئة وجميلة. فإذا أشبه بعضُها بعضاً في الحسن فهي حسنة. فإذا استغنت بجمالها عن الزينة فهي غانية. فإذا كانت لا تبالي أن تلبس ثوباً حَسَنًا ولا تتقلد قلادةً فاخرةً فهي معطال، فإذا كان حُسنها ثابتاً كأنه قد وُسم فهي وسيمة. فإذا قُسم لها حظٌ وافر من الحُسن فهي قسيمة. فإذا كان النظر إليها يسرُّ الروع فهي رائعة. فإذا غلبت النساء بحُسنها فهي باهرة.»^{١٦} ومع أن هذا الترتيب قد يخلو من إمكانية المقارنة، فإنه يُصرِّح باهتمام العرب الواقعي واللغوي بأصناف الحُسن ومراتبه، قَدَّر اهتمامهم بقضايا اجتماعية ودينية أخرى. وهو ما يثبت، في نظرنا، أن الثقافة العربية الإسلامية قد اهتمت بالجسد الكلي لغةً وواقعاً، وأن بالإمكان الانطلاق من الجمال الجسدي للبحث عن مؤشرات عربية إسلامية لإستطبيقا خاصة وخصوصية، وتوسيع هذا البحث ليشمل الشعر والخط والمنمنمات والزخرفة، وضروب الصناعات الأخرى كالعمارة وغيرها.

(٢) تصوّر دقيق للجسد وجماليته. فإذا كان التصور الأول ينتمي، من الناحية التاريخية، وحسب مُكوّناته وصوره العامة، إلى فترةٍ أولى من الحضارة العربية الإسلامية، تمتدُّ من الجاهلية إلى العصر الأموي، فإن التصوّر الثاني يُعتبر مُحدثاً بالمقارنة معه؛ لأنه أدخل تغييراتٍ وتعديلاتٍ كثيرةً على معطياته.^{١٧}

وبما أن الجانب اللغوي يفرضُ نفسه علينا هنا، باعتباره مدخلاً ضرورياً لهذا التحليل، فإننا نجد أن العملية التصنيفية التي مُورِست على جمال الجسد الأنثوي كانت

^{١٦} الثعالبي، كتاب «فقه اللغة»، دار مكتبة الحياة، بيروت، ب، ت، ص ٤٠.

^{١٧} Ph, Hamon, Introduction à l'analyse du descriptif, éd; Hachette U, Paris, 1981, p. 40

.et supra

تستهدف تفادي اللبس من جهة، وتمكين المتلقي من تعيين نوع الجمال الذي يبحث عنه من جهة ثانية. ولأن كُتُبَ الفروق في اللغة، كتلك التي صنَّفها أبو هلال العسكري، وأبو سعيد الأصبغي، ومُصنِّفات من قبيل المُخصَّص لابن سِيده وزهر الآداب للحصري؛ تبتغي أصلاً التحديد المعجمي لما يتقارب من الكلمات في المدلول أو الصياغة، فإن الثعالبي، وهو يهتمُّ بجمع التعاريف واختلافها، يقوم أيضاً بالمهمة نفسها، وذلك بالتركيب بين التمييز الاسمي والتعيين اللغوي المعجمي، وهو ما يمكن ملاحظته في المقطع التالي: «الصَّبَاحَة في الوجه. الوَضَاءَة في البشرة. الجمال في الأنف. الحلاوة في العينين. المَلَاحة في الفم. الظُّرف في اللسان. الرشاقة في القَد. اللباقة في الشمائل. كمالُ الحُسْن في الشَّعر».

إن هذه الدقة المعجمية في الأوصاف تُحيل عملية الوصف نفسها إلى فعلٍ له شروطه، ويفترض أهليةً ومقدرةً وصفيةً تستند بدورها على مُدونةٍ أو معجمٍ خاص غني وصارم.^{١٨} من ناحية أخرى يرتبط هذا الترتيب في الكتاب بفصولٍ أخرى في ترتيب السمنة، وترتيب خفّة اللحم، وترتيب هُزال الرجل ... إلخ. كل هذا يأتي في إطار ضبط معجمي للجسد وحركاته وأوصافه في المخزون اللغوي العربي. يقود هذا الهوس التصنيفي المعجمي إلى التأكيد على موقع الجسد من التواصل التعبيري، من جهة، وعلى تأصيل ذلك الزخم اللغوي الذي اتصل بالجسد منذ الجاهلية ومنحه (في القرنين الرابع والخامس حيث عاش الثعالبي) صبغةً قارّةً ومخصوصة. كما أن تبلور علم الباه لم يعرف نشاطاً تصنيفياً واضحاً إلا في القرون الأخيرة للمجتمع الوسيط، باعتباره نتيجة مباشرة «للتخصُّص» الذي ساد المُصنِّفات العربية، ووضوح التمايزات بين العُدري والماجن والجمال البلاغي و«الجمال الجنسي» ... إلخ.

يمكن الحديث إذن، ضمن هذا التصوُّر، عن اهتمامٍ كبيرٍ بالأعضاء الجسدية، وعن ترابطٍ وثيقٍ بين الجمال وسُبُل المتعة الجسدية. هذا الترابط هو الذي تتمثّل صورته الخطابية واضحةً في اهتمام العلماء المسلمين بأخبار القيان والجواري، وظهور شعر «جسدي» لدى أبي نواس وبشار بن برد وعمر بن أبي ربيعة، ونجده أكثر في ألف ليلة

^{١٨} يروي ابن عبد ربه الخبر التالي: عن عروة، عن أبيه، أن مخنثاً كان عند أم سلمة زوج الرسول ﷺ فقال لعبد الله بن أمية ورسول الله ﷺ يسمع: «أبا عبد الله، إن فتح الله لكم الطائف غداً، فأنا أدلك على بنت غيلان، فإنها تُقَبِّلُ بأربع وتُدَبِّرُ بثمانٍ ...» مرجع مذكور، ص ٤٧.

وليلة. أمّا صورته القُصوى فنجدها في الكتابة الإيروسية مع مصنّفاتٍ من قبيل: جوامع اللذة والروض العاطر، ورجوع الشيخ إلى صباه ونزهة الألباب ... إلخ. من ناحية أخرى، تبلورت صورة أخرى أكثر خصوصيةً للجمال الأنثوي لن نستطيع أبدًا إغفالها. يتعلق الأمر بالتحول التأويلي، الذي تبلور في الكتابات الصوفية من قبيل تائية ابن الفارض، وكذا ترجمان الأشواق لابن عربي بالأساس. فإذا كانت المتعة الجسدية، التي تدعو لها الكتابات الأولى، مرفوقةً بمعرفةٍ طبية عن الجسد تجعل منها — كما لدى النفزاوي — مدخلًا لتطبيب العجز الجنسي وتعلّم الأوضاع الأكثر إنتاجًا للذة، فإن ازدواجية المعنى (ذات الطابع الرمزي إذ تجمع بين المحبوبة، والذات الإلهية في ملفوظٍ واحد)، هي التي تتحكم في التصوّر الصوفي للجسد.

إن النموذج الجمالي الذي تحدثنا عنه سوف يخضع للتغيّر تبعًا لتطوّر المعارف والبناء الاجتماعي والحضاري والهجنة العرقية والثقافية التي ساهمت في تشكيل تصوّراتٍ جديدة للجسد والعلاقات الإنسانية. فبعد أن كان عربُ الجاهلية والعصور الإسلامية الأولى يُفضّلون الفخمة من النساء، ويُشبهون المرأة الفخمة بحيوان ذي ستّ قوائم، غدوا يُفضّلون الرشيقة المُجدولة من النساء، ويُشبهونها بعود البان. ففي تفصيل الجدولة. جاء في أخبار النساء، بعد أن صرّح أحدهم بمحبّته للمرأة الضخمة: «وأكثر البصراء بجواهر النساء الذين هم جهابذة هذا الأمر يُقدّمون المُجدولة، فهي تكون في منزلة بين السمينية والمشقوقة، مع جودة القدّ وحُسن الخرط. ولا بدّ أن تكون كاسية العظام، وإنما يريدون بقولهم مجدولة جدولة العصب وقلة الاسترخاء، وأن تكون سليمةً من الزوائد والفضول؛ لذا قالوا خمصانة وسيفانة، وكأنها جلد عنان وغصن بان وقضيب خيزران. والتثنّي من مشية المرأة أحسن ما فيها، ولا يمكن ذلك للضخمة والسمينة، ووصفوا الجدولة فقالوا: «أعلاها قضيب وأسفلها كتيب».^{١٩}

على هذا النحو يتمّ مجاوزة الضخامة مع احترام اعتدال في القد؛ بحيث تظلّ المرأة محافظةً على بعض من بدانتها خاصّة في العجيزة والأرداف. والحقيقة أن هذا التطور ليس خاصًا بالمجتمع الإسلامي؛ فقد عرفته أيضًا أوروبا التي كانت تتطلب من المرأة أن تكون فخمةً سمينّةً تتغدّى بكل ما يمكن أن يزيد من وزنها وصورتها. كما أن أوروبا

^{١٩} ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٢٠٠، وهو نفس رأي الجاحظ في كتاب «القيان»، ضمن «رسائل الجاحظ الكلامية»، دار مكتبة الهلال، ط ١، ١٩٧٨م، ص ٧٥.

عرّفت أيضًا تغيرات كبيرة في نماذجها الجمالية وفي مقبوليتها وحدود المرغوب فيه، وفي الجسد القابل للتأمل والتصور.^{٢٠}

إن التحول في الأنموذج الجمالي يدلُّ على الاشتغال المستمر للثقافي على الطبيعة، وهو يشكّل أيضًا فعل الجسد المثل على الجسد الواقعي؛ بحيث يتحول الجسد بفعل هزّات وتبدّلات عنيفة كي يتلاءم مع الصورة العُرفية المتواضع عليها. بهذا المعنى يكون التركيز على الاعتدال نوعًا من مداورة المصير البيولوجي للجسد وتحويله إلى أداة رمزية خاضعة أكثر فأكثر لقرار المجموعة البشرية في تحديد الجميل والمشتهى والمقبول.

بيد أن هذا التحول، بالرغم من العنف الذي يفترضه، لم يتمّ بشكل فجائي؛ فهو يتعايش مع التصور القديم ويجادله، بل ويصارعه خطابيًا. إنه ليس تحولًا كليًا، فإذا كانت الرشاقة وتقدّم وتعدّد مواد الزينة والتجميل وغنى المظهر اللباسي سمة الحداثة إلى درجة التقنّع،^{٢١} فإن رشاقة الجزء العلوي لم تمنع مع ذلك من الاستمرار في طلب كثابة الجزء السفلي وسمنته. فقد ولع العرب الأوائل بضخامة العجيزة والهَن. وهذا ما جعل عمر بن الخطاب يرى في العجيزة الوجه الخلفي للمرأة:^{٢٢} «أي صورة لهويّتها الجسدية الخالصة ومُحدّدًا لأنثويتها، بل هذا ما منح لعجيزة عائشة بنت طلحة شهرة جمال وجهها.

يفسر صلاح الدين المنجد هذا التغيّر في الأنموذج الجمالي الأنثوي، كما لمسه في العصر العباسي بقوله: «ومعنى هذا أن الذوق العام قد تحوّل عن أشباه عائشة بنت طلحة، والثريا، وعبدّة، ومال إلى المتناسقات الأعضاء، الكابيات العظام اللواتي لا سمن في أجسامهن ولا ترهّل». ونستطيع أن نوضّح الفروق التي طرأت على الأنموذج الإسلامي بما يلي:

Ph. Perrot, *Le Corpsféminin, le travail des apparences*, Seuil-Points, Paris, 1984, p. 68 ^{٢٠} .et 67

O. Burgelin, 'Les Outils de la toilette ou le contrôle des apparences'. In *Traverse*, n° ٢١ .14-5., pp. 27,30

^{٢٢} فقد خطب الرسول ضباعة بنت عامر لاشتهارها بسمنتها. فلما وصله تقدّمها في السنّ سكّتها عنها. كما أن عائشة نفسها كانت نحيفة ضامرة، فعمدّت أمّها إلى تسمينها إعدادًا لها للزواج، صلاح الدين المنجد، «جمال المرأة عند العرب»، مرجع مذكور، ص ٢٥، و ص ٢٧.

- (١) صَدَفُوا عَنِ النِّسَاءِ السَّمِينَاتِ وَفَضَّلُوا الْمَجْدُولَاتِ ...
- (٢) أَعْرَضُوا عَنِ الْبَطُونِ ذَاتِ الْعَكَنِ ... وَفَضَّلُوا الضَّامِرَاتِ الْبَطُونِ ...
- (٣) صَدَفُوا عَنِ النَّهْودِ الضَّخْمَةِ الَّتِي رَغَبُوا فِيهَا، فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ، وَفَضَّلُوا النَّهْودَ الْكَوَاعِبَ الَّتِي وَرَدَ ذِكْرُهَا فِي الْقُرْآنِ ...
- (٤) لَهَجُوا بِالتَّعْيِيرِ عَنِ الْقَدِّ الْمَشْقُوقِ ...
- (٥) ظَهَرَتْ نَزْعَةٌ مِنَ النِّقْدِ اللَّاذِعِ لِلتَّشْبِيهَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَصَادَفُ فِي الشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ.
- (٦) زَادَ التَّنْوِيهِ بِمَحَاسِنِ الْمَرْأَةِ الرُّوحِيَّةِ.
- (٧) أَدْرَكُوا أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ حُسْنِ تَنَاسُبِ الْأَعْضَاءِ، حَتَّى يَكْمَلَ الْحَسَنُ وَالْجَمَالُ ... ٢٣

من ثَمَّ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ تَارِيخِيَّةَ الْجَمَالِ تَكْمُنُ أَسَاسًا فِي تَغْيِيرِ الْمَعَايِيرِ وَالْقِيَمِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالْجَسَدِ، الَّتِي تَعْمَلُ عَلَى تَغْيِيرِ صَوْرَتِهِ، سَوَاءً فِي الْخُطَابِ أَوْ فِي الْمُتَخَيَّلِ الْجَمَاعِيِّ. كَمَا أَنَّ تَغْيِيرَ السَّنَنِ code الثقافي المتحكَّم في التواصل الذهبي، باعتباره مجموع المواضع العامة، قد تجلَّى أساسًا في نوعٍ من الانزياح عن معايير وسنن الجاهلية وصدر الإسلام. وَغَدَا الْاهْتِمَامُ بِالْجَسَدِ عُنْصَرًا مِنْ عُنَاوِرِ الْحَضَارَةِ الْجَدِيدَةِ وَقِيَمِهَا الثَّقَافِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ الَّتِي عَرَفَتْ تَطَوُّرًا وَاضِحًا تَجَلَّى فِي رَهَافَةِ الذَّوْقِ الْأَدْبِيِّ، وَظَهُورِ فَنِّهِ اجْتِمَاعِيَّةٍ جَدِيدَةٍ لَهَا مَكَانَتُهَا الثَّقَافِيَّةُ وَالْفَنِّيَّةُ، نَعْنِي بِذَلِكَ الْجَوَارِي وَالْقِيَانِ اللَّوَاتِي أَضْفَيْنَ عَلَى حَمِيمِيَّةِ الْمَجَالِسِ الْخَاصَةِ مِنَ اللَّبَاقَةِ مَا جَعَلَ كِبَارَ الْمُثَقِّفِينَ الْعَرَبِ آنَذَاكَ، كَالْأَصْفَهَانِيِّ وَالْجَاحِظِ وَالسِّيَوطِيِّ ... يُفَرِّدُونَ لَهُنَّ الْمُؤَلَّفَاتِ الْخَاصَةَ.

لَكِنَّ ثَمَّةَ فَرْقًا طَافِيًا بَيْنَ الْمَرَحَلَتَيْنِ؛ ذَلِكَ أَنَّ جَمَالَ الْقِيَانِ إِذَا كَانَ قَدْ ارْتَبَطَ بِقِيَمٍ فَنِيَّةٍ كَالْغِنَاءِ وَنَظْمِ الشَّعْرِ، فَإِنَّهُ قَدْ سَاهَمَ بِذَلِكَ فِي نَقْلِ الْمَعَايِيرِ الْجَمَالِيَّةِ مِنَ الدِّينِيِّ الْأَخْلَاقِيِّ (كَمَا شَهِدْنَاهُ مَعَ ظَهُورِ الْإِسْلَامِ)، إِلَى الْفَنِيِّ الثَّقَافِيِّ، وَمِنْ الْبَلَغَةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمُفْرِطَةِ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الْأَنْمُودَجِيَّةِ الْمَبْنِيَّةِ بِنَاءً صَنَاعِيًّا. فَجَمَالَ الْقِيَمَةِ جَمَالٌ مُمَكَّنٌ وَقَابِلٌ لِلصَّنْعِ وَالتَّدَاوُلِ وَالْإِمْتِلَاقِ لِلْمَتْعَةِ، بَلْ إِنَّهُ قَابِلٌ لِلخَلْقِ مَعَ تَطَوُّرِ فَنِّ الزِينَةِ وَالتَّجْمِيلِ وَالتَّقْيِينِ. لِذَلِكَ فَإِنَّ تَدَاوُلِيَّةَ الْجَمَالِ سَوْفَ تَعْمَلُ عَلَى الْحَدِّ مِنْ تَخْيِيلِيَّةِ الْبَلَغِيَّةِ لِنُحْوَلِهِ بِاتِّجَاهِ تَخْيِيلِيَّةِ تَدَاوُلِيَّةِ، وَسَوْفَ يَظْهَرُ أَيْضًا اهْتِمَامٌ وَاضِحٌ بِالْجَمَالِ الذَّكُورِيِّ (الْغُلَمَانِ)،

٢٣ نفسه، ص ٦٣-٢٨، وهو الأنموذج الذي نجده مسكوكًا في «ألف ليلة وليلة».

ليأخذ مكانه في هذا الفضاء الجمالي الجسدي، ويكاد يزاحم الجمال الأنثوي، ويسرق منه شيئاً من حُظوته التليدة.

على أن هناك خصائص مشتركة بين رؤيتي المرحلتين؛ فقد ظلت بعض الخصائص مستمرة في النموذج الجديد، وبخاصة ضخامة الهن والأرداف. يفسر بوحديّة هذا الاستمرار قائلاً: «ثمة سيكولوجيا اجتماعية للأرداف، باعتبارها تتمتع في الغالب بحظوة كبرى؛ فلاستدارة الفخمة تمنح المتعة للعين؛ إذ هي مقدّمة لامتلاك الجسد المرغوب فيه امتلاكاً خلال العملية الجنسية»^{٢٤} وهذا ما يدلّ على أن ذلك الاستمرار ينبع من أن الجمال الجسدي ظاهراتي يتمّ في جدل المرئي واللامرئي، الفيزيقي والذاتي، السابق واللاحق.

إن بناء أنموذج جمالي في المرحلة الثانية قد بدأ بالتحرّر من التشبيهات الجاهلية لاستبدالها بتشبيهات جديدة (استبدال التشبيه بالبقرة بغصن البان مثلاً)، ليتّم فيما بعد الانسلاخ كليّة عن التشبيهات الطبيعية، والنظر إلى الجمال الأنثوي في مرجعيته الخاصة. يُعبّر الجاحظ عن هذا المنزع العقلي الجديد الذي يمكن اعتباره مدخلاً للنظر في أنثوية المرأة، بشكل مباشر، وخارج أيّ تبعية للطبيعي والقدسي، داعياً إلى فصل الخطاب المتعلق بالجمال الأنثوي عن البلاغة التشبيهية وصورها المسكوكة قائلاً: «وقد تعلم أن الجارية الفائقة الحُسن أحسن من البقرة، وأحسن من الطيبة، وأحسن من كل شيء شُبّهت به، وكذلك قولهم كأنها الشمس، فالشمس وإن كانت حسنة فإنما هي شيء واحد. وفي وجه الإنسان الجميل، وفي خلقه ضربٌ من الحُسن الغريب والتركيب العجيب. ومَن يشكُّ أن عين الإنسان أحسن من عين الطيبي أو البقرة، وأن الأمر بينهما متفاوت؟»^{٢٥} يُعبّر موقف الجاحظ هذا، في سمته الإنسانية العقلية، عن تغيّر جذري في النظرة الفكرية للمرأة وجمالها. إنه يؤكّد الانتقال من مركزية الكتلة اللحمية إلى مركزية النظر العقلي للجمال الإنساني بوصفه كياناً مُركّباً شاملاً يحتلّ الأولوية في سُلّم الكيانات الأرضية. بهذا المعنى يُمكن القول إن المنظور التاريخي الثقافي الإسلامي للجمال قد ركّز دوماً على الجسدي المباشر المرئي، لكنه صاغه خطابياً عبّر مسبقاً

^{٢٤} عبد الوهاب بوحديّة، «الإسلام والجنس»، مرجع مذكور، ص ٢٧٥، وتجدر الإشارة أننا تصرّفنا في نصّ الترجمة اعتماداً على الأصل الفرنسي.

^{٢٥} الجاحظ، كتاب «النساء»، ضمن «الرسائل الكلامية»، دار مكتبة الهلال، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٠٢.

طبيعية وقُديسية وأخلاقية وقيمية، خضعت للتطور وسايرت التحولات الفكرية التي عاشتها الثقافة العربية الإسلامية القديمة.

الجمال بين البلاغي والتخييلي والشهواني

لقد ألمحنا سابقاً إلى الطابع البلاغي و«الاستحالة» التخيلية للأنموذج الجسدي الذي بُني في الخطاب حول الجسد. إن ذاك الطابع التخييلي يكمن أساساً في كونه جسداً متعالياً عن الجسد الواقعي؛ بحيث يغدو تركيبةً من المكونات المتناثرة التي يتم تنسيقها في صورةٍ مكتملة ومتكاملة. إنه صورة figure غير مُشخّصة وغير قابلة للتعميم، حتى حين تجد لها سنداً واقعياً (كدعدة في الجاهلية، وضباعة بنت عامر أو عائشة بنت طلحة أو زينب المخزومية في العصر الإسلامي)، بل إن الأمر يتعلق بجسدٍ مرسوم، ومُخلَق باللغة والخطاب والمقارنة التركيبية. فالجسد بمجرد ما تمتلكه اللغة المصورة، يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً بالدرجة الأولى. ومتى ما مس الوصف الجسد، فإنه يتعامل معه انطلاقاً من مخزونه الفكري، وذاكرة اللغة، وقيمتها وأخلاقها، وأيضاً من خلال الممكنات البلاغية التي تسجنه في الصورة؛ لذا يغدو الجسد بهذه العملية البلاغية الوصفية مثلاً لغوياً قد يحاكي أصوله المرجعية، غير أنه في هذه اللعبة التأملية يتحول إلى مشهد للمتعة والتأمل الجمالي. إن النموذج المعياري للجمال يكون دائماً مثالياً، ولا يقبل التعميم إلا انطلاقاً من تحويله إلى قانونٍ عام بالمواضعة.

يتحول الأنموذج الجسدي، ببلاغيته تلك، إلى جسدٍ مُتخيلٍ، تمتلكه الذاكرة الإنسانية واللغة والرغبة، وتستحضره المخيلة لتعيش فيه باستمرار استيهاماتها الشهوانية والجمالية. إنه جسد من خلق مخيلة الواصف الناحت له، يمنحه من توقّعاته وحساسيته كل ما ينقصه من الاكتمال والتعالى. وهو صورةٌ أيضاً؛ لأنه جسد يتم تجريدُه في الكثير من الأحيان من خصائصه الظاهرية phénoménale، وعزلُه عن محيطه لإعادة تركيبه في مُتخيل اللغة وفق منظور يسلب منه طابعه الوجودي.^{٢٦} وقد أكد صلاح الدين المنجد على أن عرب الجاهلية كانوا يركّزون على الطابع اللحمي للجسد في خطابهم عنه. إن هذا الاقتطاع للجسد من عالمه وسياقه الذاتي والموضوعي هو بالضبط ما يجعله جسداً

^{٢٦} M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. Cit., p. 223

«الوجود البيولوجي متصل بالوجود الإنساني، ولا يتجاهل أبداً إيقاعه الخاص» نفسه، ص ١٨٦.

مُتَخَيِّلًا؛ فبمجرّد ما نُفَرِّق بين ما هو فيزيقي وما هو نفسي، مُفَكِّكِين بذلك الوحدة الوجودية للكائن الإنساني، يغدو الجسد تخيليًّا؛^{٢٧} ذلك أن بُعدَه النفسي يجعل منه جسدًا واعيًا وذا مقصدية، لا مجرد منعكسٍ للرغبة الجنسية أو الجمالية. هذا الاختزال للجسد في مظهره الفيزيقي — وإن لم يكن عامًّا في المنظورات الإسلامية — يجعل منه جسدًا من أجل الآخر؛ أيّ مُوجِّهًا للمتعة الخطابية والجسّية. وهو أيضًا جسدٌ تخيليّ لأنه يُبنى بلاغيًّا، وكأنّ الكائن العربي حتى وإن لم يكن شاعرًا (لأنّ البلاغة والبيان ليسا لحسن الحظّ من ملك الشعراء وحدهم)، لم تكن تكفيه المعاينة المباشرة للجسد، فيسعى إلى صياغتها على مقياسٍ مرئيّ أو مرئيات أخرى يرتبط بها وجوده الطبيعي والاجتماعي. إن بلاغةً من هذا القبيل إن كانت تؤكّد انفتاح ذاك الكائن على المقدّس، سواء كان ذا صورٍ طبيعية أو علوية، فهي من جهة ثانية تكشف عن الطابع الملتبس للجسد الإنساني في انتمائه للذات والآخر في الآن نفسه.

بل يمكننا القول بأن بناء الأنموذج الجسدي على غرار الأنموذج الطبيعي يُفصح عن تصوّر للكيان الإنساني لا يتمّ فيه الفصلُ بين الجسدي واللاجسدي والشخصي وغير الشخصي، ممّا يدل على أن عملية التشبيه في ربطها الجسد وقوة الطبيعة الكونية تحوّل الجسد إلى كيانٍ رمزيٍّ مُحمّل بقوة الطبيعة وجمالها نفسها. فليس يوجد عضو من أعضاء المرأة لم يجد له نظيرًا في الطبيعة والواقع، فقد شبّهوا الخصر بالسوار لدقته، وشبّهوا الصدر بصدر التمثال وبياضه بالمرمر، وشبّهوا الثدي بالرمانة لاستدارتها وصلابتها، والحلمة بنقطة العنبر، والجيد بعنق الظبية في طوله، والخدود بالورد والخمر وشقائق النعمان والأرجوان وتفتح حلب في حمرتها ... إلخ. تكشف الخواص التصويرية والتخييلية عن هذا الأنموذج الذي ينطلق من جسد غير متحرك، جسد-موضوع يمنح نفسه للرؤية وللتخيّل في أوضاعٍ مريحة، وحين يتحرك فهو يقوم بذلك إقبالًا وإدبارًا، وقوفًا أو قعودًا. إنه بمعنّى ما جسدٌ مقتطعٌ من سياقه الاجتماعي؛ لأنه مفصول عن مُعطياته الجسّية والإدراكية والنفسية التي تهّبه وجوده الفعلي في العالم؛ لذا فإن الواصف للجسد يُحوّله إلى جسد من أجله هو، ويفرض عليه سلّطة نظرته ورغباته. فالجسد يغدو تخيليًّا إذا هو وُجد في غير علاقة مع العالم المحيط به، العالم الذي نعيش معه، وليس فقط العالم الذي نعيش إزاءه.

^{٢٧} C. Reichler et al., *Le Corps et ses fictions*, Minuit, Paris, 1976, p. 30

لقد أشار المنجد إلى أن الجسد، كما تصوّره الجاهليون، جسدٌ مخصوص من لحم ودم. والحال أن واقعيتَه تلك تغدو تخيليةً لا لضخامة الجسد، وإنما لما يُمنَح لها من صبغةٍ بلاغيةٍ تصويرية. ولم يفت المنجد أن يربط هذا الأنموذج الوثير بالشهوة المتأججة لدى عرب الصحراء؛ فالأنموذج الجمالي ومعايير تعيينه تكون دائماً تعبيراً عن وضعية الليبيدو في مجتمع ما؛ من ثم فإنّ ترابط المتعة والشهوة بالأنموذج الجمالي واضحة، إنها تؤسّس اللحظة الجنسية المرتقبة ولو على مستوى المُتخيّل.

تتحكّم مقصدية الشهوة إذن في صياغة هذا الأنموذج الجمالي الخطابي. وبما أن كل رغبة نوعٌ من العشق، فإن ما من شيء يدعو إلى المجازي والتصويري أكثر من العشق والرغبة. فهذه الأخيرة تُجرّد الجسد من علاقاته لتتمكّن من تملكه تخيلاً وواقعاً؛ فالتجريد يكون بهذا المعنى تخصيصاً للجسد من الناحية الليبيدية؛ لأنه يُعبّر عن الرغبة الكامنة وراءه، ويكشف عنها الحجاب؛ ذلك أن الجسد يحتاج إلى هذه المفارقة لينتج أنموذجه التاريخي بشكل رمزي. فبقدر ما يكون مغلقاً ومجرّداً عن خصيصته الواقعية بقدر ما ينغرس في المُتخيّل الاجتماعي، ويؤثّر فضاءاته الشهوية، ويقدر على التحكم في النشاط الجنسي ضمن العلاقات الاجتماعية. وإذا كان الأنموذج الجمالي منبعاً لمتعة مزدوجة (كصورة ذهنية وككيانٍ واقعي ممكن)، فإن اكتماله التخيلي لا ينفصل عن المقصدية النابعة من الذات التي تمنح معنىً جديداً للموضوعات، وتسمها برغباتها الدفينة والمعلنة، الخطابية والصامتة؛ فالجسد الجميل يُشكّل مرآةً غيرية، وقناةً تمرّ من خلالها الرغبات والشهوات. فقد كانت الصورة الخطابية البلاغية التي منحّتها المرأة الواصفة لصورة بنت عوف أمير شيبان، وتلك التي قدّمها الأعرابي لعبد الملك بن مروان، تُعبّر عن رغبة ملك كندة ومعه الخليفة عبد الملك، ومن خلفها رغبة المتكلم نفسه امرأةً كان أو رجلاً. كما أن النساء اللواتي وصّفن جسد عائشة بنت طلحة وعزة الميلاء المغنية وغيرهما، كنّ ينقلن للسامع الغائب مشهداً يؤكد من خلاله أنثويّتهن في الخطاب والنظر. ويُعبّر عن ذلك عن كون الأنثوية *féminité* تتمّ في الغيرية وتتحقّق فيها أيضاً،^{٢٨} ولو كان ذلك عبّر وساطة أنثى أخرى. من ناحية أخرى، يمكن القول

P. Aulagnier-Spairani, 'La Féminité', in: Le Désir et la perversion, Seuil-Points, Paris, ^{٢٨}

.1967, p. 73

بأن الجسد الجميل يستعبدُ الواصفَ ومن خلاله يأسر الآخر كما يقول ميرلوبونتي: «فإنسان لا يرى عادةً جسده لنفسه، وحين يقوم بذلك فتارةً عن خوف، وأخرى بنية الفتنة؛ فهو يظن أن نظرة الآخر الغريب التي تسرح على جسمه تسلبه منه، أو بالعكس يكون استعراضه لجسده سيمنح له الآخر من دون سلاح، وأنداك يغدو الآخر عبدًا. فالحشمة والتعريّ يأخذان مكانهما في جدل الأنا والآخر؛ أي في مكانة العبد».^{٢٩}

إنها أيضًا سلطةٌ خطابية تُحوّل النماذج «الواقعية» إلى كائنات جديدة يلعب فيها الخيال دورًا كبيرًا؛ بحيث تنفصل تدريجيًا عن مرجعها الخارجي لكي يأخذ فيها الوجه الحسن والعجيزة الكثيبة موقع الصدارة، ولكي تتحوّل تلك النماذج إلى أساطير لها موقعها في التاريخ الذهني للكائن في المجتمع العربي الإسلامي، تغذي باستمرارٍ استيهاماته الذاتية والعلائقية.

(٢) الجسد والاستراتيجية المظهرية في الإسلام

مظهرية الجسد الإسلامي

لا يكفي الحديث عن الجسد الإسلامي في سُننه وطقوسه الدينية كي تكتمل صورته العامة في حقل الثقافة والمجتمع الإسلاميين؛ فالجسد يخضع، في هذا المجال، لمجموعة من الواجبات التي تلحق بكيانه، وتختزل حريته «الطبيعية» بأنموذج حركي مُعَمَّم، يشترك فيه مع باقي الكيانات الجسدية الأخرى. لذلك لا يمكن فصلُ الجسد الذاتي في الإسلام عن الجسد الديني الاجتماعي. إن غياب ثنائية واضحة بين الذاتي والموضوعي بخصوص الجسد يجد تبريره في كون النصوص التشريعية قد دمجت بشكل واضح بين المجالين، حتى فيما يتعلق بالمظهر الجسدي الشخصي من زينة ولباس. بيد أن هذا التداخل، الذي يُبين إلى أي حدٍّ ينغرس القدسي في الدنيوي، ويمارس فيه سُلطته، لا يمنع مع ذلك من الحديث عن معالم جسدٍ شخصي في المجتمع الإسلامي القديم، ينزاح إلى حدٍّ ما عن دائرة الشعائري والمقدس.

فإذا كانت بعض الديانات البدائية تفرض، في الممارسة الشعائرية، توافر مجموعة من المظاهر كالأقنعة والتشكيلات الصباغية واللباسية الملحقة بالجسد، فإن الإسلام قد دافع عمومًا، عن جسد «فطري» و«طبيعي»، أو أقرب إليهما، بالرغم من إحاطته

^{٢٩} Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op. Cit., p. 194

لمجموعة من الواجبات الشرعية، كالصلاة، بالكثير من الحرص التجميلي المحمود؛ إلا أن هذا الجسد «الفطري» يخص الرجل أكثر من المرأة. فالكثير من الأحاديث النبوية تدعو إلى البساطة في اللبس وتفضيل غير المزركش منها أو الحريري. كما تدعو، من جهة أخرى، إلى استعمال السواك والكحل والطيب والخضاب باعتبارها المتطلّبات الأساسية لزينة الرجل. أمّا زينة المرأة، فإنها بالمقابل لا تخضع لتقنين خصوصي سوى ما يتعلق منها بالحجاب، ومنع تزيينها لغير المحارم. فما يُحرّم على الرجل يُعزى في الخطاب النبوي إلى المرأة.^{٢٠}

إن هذا الجسد الرجولي المتكشف جسد له عمق تطهيري شعائري وثوابي؛ فنظافة البدن أهم وأولى من المظهر؛ لأنها تدخل الجسد الذكوري مباشرة في وجوده القصدي وتمنحه الصورة المطلوبة لذلك. لقد أدرك الإسلام أن ما يهم في زينة الرجل لا يكمن في اللباس الفاخر، وإنما في القدرة على الربط بين بساطة اللباس ووظيفته العبادية، وبين عناصر الزينة الأخرى ومصدرها العلوي المقدّس (السواك مثلاً يتصل بالجنة). إن أهمية المظهر تكمن هنا في كونه يندمج بالجسد الذي يحمله وشكل صورته الاجتماعية والذاتية؛ فالترف المظهري عشقٌ لمتع الدنيا، والزهد فيها انفتاحٌ نحو متع الآخرة. هذه العلاقة الأكيدة بين الجسد والمظهر هي التي يؤكدها شيلدر هنا: «فكل ما يدخل في تماسٍ مع مساحة الجسد يندمج إلى هذا الحدّ أو ذاك فيه، وهو ما يُشكّل شهادة إضافية على بصرية صورة الجسد.»^{٢١} إضافة إلى ذلك، فإن المظهر حين يخرج عن حدود الواجبات الدينية يغدو فتنة اجتماعية، قد تعوق أحياناً القيام بأكثر الواجبات الدينية تطلباً للخشوع، كما وقع ذلك للنبي نفسه مع الخميصة التي تحوي رسوماً؛^{٢٢} من ثم فإن القوانين الإسلامية المتعلقة بالمظهر والزينة، تخضع في مجملها إلى مقصدية أخروية واضحة، تركّز على إيمان المسلم بالقيم المقدسة، وإهماله الجزئي للرغبات والأهواء الشخصية والاجتماعية، باقتصاره على حدّ مظهري أدنى.

إن قاعدة صورة الجسد، كما حلّلناها، هي التي تقف، من دون شك، وراء التقنيات والتعاليم الإسلامية (النصّية) للمظهر الجسدي. فتحريم الوشم، مثلاً، ولعنة المصوّر،

^{٢٠} البيهقي، «الآداب»، ت: السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ١٩٢.

^{٢١} كما يعتبر شيلدر أن النظافة تُشكّل صورة الجسد، مرجع مذكور، ص ٢١٨.

^{٢٢} رواه البخاري في «الصحيح»، مرجع مذكور، ج ١، ص ٩٨-٩٩.

يترابطان في الحديث المشهور^{٣٣} لأن الوشم صورة تنطبع على الجسد وتُغير مظهره من جهة، وتستعيد فيه ممارسةً مظهريةً تنتمي للتصوير الوثني في متعالياته الأنيمية. أمّا السواك والطيب فهما زينةٌ عارضة لا تُغَيِّر من صورة الجسد إلا مؤقتاً. إن قدسية الجسد في الإسلام تتبدى هنا بشكل واضح؛ فهو دلالةٌ على الخالق المصور وفعلٌ من أفعاله الخارقة التي لا يستطيع أحدٌ أن يضاهيها كلياً أو جزئياً^{٣٤}؛ ومن ثم نهى النبي عن التعرّض لوجه الإنسان بالضرب والتشويه؛ لأنه صورة الجسد وموطن هويّته. هذا بالضبط هو ما يُفسّر «تحريم» التصوير الخاص بالجسد الإنساني، وتحريم الوشم والكَيّ اللذين يسمان المظهر الجسدي ويُغيّران طبيعته في شفافيتها الدالة على الخلق والتصوير الإلهي.

لذا يمكن القول بأن الزينة النبوية غير جذرية، ولا تتصل إلا بما يمكن أن يجمل الصورة الإنسانية، ويحافظ لها على رونقها؛ فقد طالب الرسول ﷺ بِبَيْضِ اللَّحَى بصبغها، ونهى عن نتف الشعر: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالقوهم». وأتى بأبي قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضاً، فقال رسول الله ﷺ: «غيروا هذا واجتنبوا السواد»^{٣٥}. إن نهى الرسول عن صبغ اللحية بالأسود، وتفضيله اللون الأصفر (بغير الزعفران)، يدل على رفض واضح لمحاكاة الطبيعة وللوهم الذي يخلقه ذلك؛ فالسواد إخفاءٌ لوهن العمر، أمّا الصُّفرة فخضابٌ وزينة، والفرق بينهما واضح، كما أمر الرسول بإحفاء اللحية والشوارب، وإكرام الشعر وتدهينه وإصلاحه، فذلك «خير من أن يلغى المرء رأسه كأنه شيطان»^{٣٦}. كما دعا إلى تطويل الحجة، أي إطالة الشعر حتى يبلغ شحمة الأذن، وكان الرسول يسدل شعره كأهل الكتاب، ثم بدأ يفرقه فيما بعد (كما كان يفعل المشركون)، وأوصى كذلك بحلق الشعر كله أو تركه كله؛ ذلك أن الفطرة بالنسبة للرسول خمس، من ضمنها: الاستحداد، ونتف الإبط، وقص الشارب، وتقليم الأظافر.

^{٣٣} نفسه، ج ٣، ص ٤٣.

^{٣٤} لمزيد من التفصيل، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

^{٣٥} البخاري، «الصحيح»، ج ٣، مرجع مذكور، ص ٢٤٢ و ٢٢٥.

^{٣٦} نفسه، ص ٢٢٧ و ٢٢٩.

لقد حوّل الإسلامُ الجسدَ المظهريّ للمسلم إلى جسدٍ نمطي له مُحدّداته القدسية؛ فهو يخضع إلى قاعدتي التحريم، والتحليل، والنهي والإباحة. فاللباس مظهر للجسد، وهو فتنةٌ مثله في ذلك مثل ما يكسوه. فكما أن العادات المتصلة بالجسد تُحدّد هُويّته الدينية والحضارية، فكذا العادات المظهرية، فلبس القلنسوة حرام؛ لأنها لباس الشيطان، والذهب (للرجال) جمرةٌ من جمرات جهنم. والشعر الذي لا يُقَصُّ يشبه رأس الشيطان ... إلخ. هكذا يتمّ التأطير الديني للمظهر عبر حديّ الحلال والحرام، وبالأخص من خلال حديّ الإنساني والشيطاني؛ من ثمّ فإن هذا الطابع الرمزي والقدسي للباس يتجاوز بكثيرٍ وظيفته الكسائية والتزيينية المحضة ليدخل في سلسلة الدلالات الكونية التي تزجُ بالمسلم في النظام السلوكي والكوني الإسلامي.

تبعاً لهذا البعد الرمزي الصميم، بل وتماشياً معه، يخضع الأنموذج التزييني الإسلامي لقاعدتين؛ قاعدة الفطرة وهي قاعدةٌ ثقافية لا تتطابق مع الطبيعة، بل يتمّ بموجبها تحويلُ الجسد بما يلائم مبدأ النظافة والاختلاف عن أهل الكتاب، كما لاحظنا ذلك آنفاً. وقاعدة الملاءمة الرمزية التي تعني الانزياح الكامل عن كل ما يمكن أن يُذكر بالشيطان باعتباره هنا الصورة والحدّ الرمزيّ لكل ما يخالف مقاصد الشريعة العامة. وهما قاعدتان سوف تخضعان بدورهما للنسبية التاريخية؛ ذلك أن التحولات الحضارية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي، وانتقاله التدريجي من البداوة إلى المدنية، سوف يحمل معه التغييرات الضرورية الملائمة. وبما أن المظهري جمالي واجتماعي تواصل، فإن كل تغيرٍ تتدخل فيه عواملٌ متعددة، ويُبنى هو بدوره عن طبيعة التحول في الممارسة الاجتماعية والتصورات الذهنية لدى الأفراد والمجموعة البشرية كاملة.

الزينة وجمالية الجسد الشخصي

ظلّ العربي إذنً يهتمُّ بجسده سواء كان ذلك تأهباً للصلاة أو احتفاءً بلقاء الآخرين، أو احتفالاً بالأعياد الدينية وغيرها. وربما كان أهم ما يؤليه العناية اللازمة في هذا المضمار هو ترجيل الجمّة؛ أيّ تصفيف الشعر ودهنه. وقد اشتهر بذلك قيس العاشق متأهباً للقاء معشوقته، والشاعر جرير وهو يستعد لإلقاء شعره مباشرةً على جمهوره، أو المغني في مجلس الطرب. هكذا بدأت تظهر تقاليد الزينة الذكورية، وتتوسّع وظائفها لتتجاوز الحدود الإسلامية التقليدية، وتمنح للذاتي الشخصي مكانته المميزة؛ فقد برزت «طائفة من الناس كانت تبالغ في الزينة، منهم المغنون، وأشهرهم في هذا المعنى سيد المعنّين

في عصره؛ عبد الملك أبو يزيد، الذي لقبوه بالغريز؛ لأنه كان طريّ الوجه، نصيراً، غَضَّ الشباب، حَسَنَ المنظر».^{٣٧} وهو ما يدل على استقلال الزينة عن المرامي القدسية، وتحولها إلى صفة اجتماعية وجمالية تخصص فئة اجتماعية معينة.

إن انتقال الاستراتيجية المظهرية من التواصل مع المقدّس إلى التواصل الاجتماعي الثقافي يؤسّس تلك الاستراتيجية بوصفها اختياراً ثقافياً وظيفياً، يمارس ذاتيته حتى بالعلاقة مع الفضاء المقدّس نفسه؛ فقد رُوي عن الأحوص، وهو شاعرٌ عباسي معروف، أنه كان يدخل المسجد الحرام لا بثوب واحد، بل بثوبين اثنين، مُعَصْفَرَيْن، مدلوّكَيْن؛ ولا يكتفي بهذا، بل يضع على أذنه باقةً ريحان. تتخذ الزينة هنا وظيفتين؛ وظيفة اجتماعية تمييزية، ووظيفة شخصية فردية. وإذا كانت الوظيفة الاجتماعية تدل على تطوّر القيم الاجتماعية المتصلة بالذات والجسد، ومنحها طابعاً «أخلاقياً» جديداً؛ فإن الوظيفة الشخصية تتمثّل في تجريد الاهتمام بالجسد من كل هدفٍ عبادي مفترض ومباشر. إن الإحساس بأهمية الصورة المظهرية تفاعل بين المرمى الاجتماعي والرغبة في الغواية، وخلق صورة معينة لدى الآخر.

يبيد أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن يتعلق بالفرق بين التجمل الذكوري وزينة المرأة، فإذا كان الإسلام قد حدّد زينة الرجل أكثر من تحديد زينة المرأة، حتى لا تختلط الزينتان ومعهما الجنسان، فذلك أساساً لأهدافٍ ترتبط بسعة الزينة النسائية وتعدّد مواردها، لكن ذلك التمايز سوف ينمحي تدريجياً لتصبح للزينة الذكورية قيمةً توازي الأنثوية. إن هذا التحول يؤشر إلى القيم الحضارية التواصلية الجديدة التي أفرزها المجتمع العربي الإسلامي، وإلى التلوينات التي اتخذتها في العلاقة بالجسد التواصلية.

أمّا المرأة فإنها «تُبَالغ» في زينتها؛ لأن ثمة معادلةً أكيدة بين الأنثى والجمال. وهي معادلة تضمّننها الخطاب النبوي مراراً وألحّ عليها. والحقيقة أن زينة المرأة تتوزع بين المتعة الذاتية التي تجدها هذه الأخيرة في تأمل جمالها وهيئتها، وبين الضرورة التي تفرضها «طبيعتها» الأنثوية في العلاقة بالآخر في نظام العلاقات الاجتماعية أو مؤسّسة الزواج. فالتطابق المتواضع عليه بين الأنثى والجمال وبين الأنثوية والمتعة يدفع بكافة النساء إلى استغلال وسائل ومواد التقيين واللباس لتثمين مناطق جمالهن، ومنح جاذبية

^{٣٧} ظافر القاسمي، «الحياة الاجتماعية عند العرب»، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٦٣.

أكثر لصورتهم. إن عملية الزينة والتجميل تجعل من المرأة كائنًا مظهرًا بامتياز، أي كائنًا من أجل الآخر.

يوحي هذا الترابط بين الجسد الأنثوي، والاشتغال على صورته لدى المرأة، في نظرنا، بعلاقة أكثر جذرية وعمقًا؛ إنها العلاقة الأنطولوجية للمرأة بجسدها بوصفه رأسمالها الرمزي وموطن هُويّتها الذاتية؛ فالزينة تفترض العين الرائية لها، المستمتعة بومضاتها الشهوية، سواء كانت تلك العين عين المرأة نفسها أم عين الآخر (الرجل). إن التجميل بهذا المعنى مُولّد للمحبة والإعجاب، غير أنه من ناحيةٍ أخرى علاقة جمالية بالجسد لها مسارها الليبيدية.

لنعدّ ونقلّ إن الزينة أولًا، وقبل كل شيء، استراتيجية مظهرية لها علاقة وثيقة بالفتنة والغواية كما يقول بودريار. إنها استراتيجية لأنها ترتبط بما هو أبعد من الظرفي، وتطول المحددات العامة للكيان الأنثوي. وهي لذلك لها طقوسها وشعائرها ونواياها ومواردها وفنيتها التي تخترق العصور التاريخية؛ فقد كانت النساء العربيات في الجاهلية يتزينّ لأمرٍ ما في الحي، أو حين يتمّ عرضهن على الخاطب. وكانت الزينة تُستخدم للزوج أو للزواج، وتمارسها المتزوجة كما الغانيات. ومع تطور المجتمع العربي الإسلامي، سوف يغدو التجميل فنًا له قواعده ووظائفه المتعددة، المتمثلة في تطريف الجواري وتقيينهن وإخفاء عيوبهن الجسدية. وليس من شكّ في أن هذا الشيوخ الكبير للتجميل في أوساط النساء الحضاريات هو الذي دفع بالمتنبي إلى القول بنوع من الحسرة:

ما أوجّه الحَضْر المُسْتَحْسَنَاتِ بِهِ كأوجّه البدَوِيَّاتِ الرِّعَابِيَّ
حُسْنُ الحضارةِ مَجْلُوبٌ بِتَطْرِيةٍ وفي البداوةِ حُسْنٌ غَيْرُ مَجْلُوبٍ

(...)

أفدي ظباءَ فلاةٍ ما عرفنَ بها مَضَعُ الكلامِ ولا صَنَعُ الحَوَاجِبِ

(...)

ومن هوى كلِّ مَنْ لَيْسَتْ مُمَوَّهَةً تركتُ لَوْنَ مَشِيبِي غَيْرَ مَخْضُوبٍ^{٣٨}

^{٣٨} عن المنجد، «جمال المرأة عند العرب»، مرجع مذكور، ص ٤٤.

ليس من قبيل الصدفة طبعاً أن يتحدث المتنبي عن الوجه بوصفه مجال المقاربة الجمالية، وعن اللسان بوصفه معيار القيمة الذاتية الفكرية والعقلية؛ فالوجه كما هو معروف صورة الكائن وموطن هويته الفردية وتميُّزه الفيزيقي، ويمتلك خطوة تمثيل الجسد والتواصل بين الناس؛ من ثمة فالحديث عن التجميل هو حديث عن صورة الوجه؛ لأنه موطن التجميل الظاهر؛ لذلك فقد اعتُبر الوجه دائماً معيار الجمال، فتمركز الزينة حول العينين يُعبّر عن القوة الواقعية والرمزية لهذا العضو. أمّا الوجه فإنه يُعتبر المنطقة الأكثر أهمية في الجسد، وهي الأكثر والأوفر حظاً في العناية.

إن الوظيفة الأولى للتجميل (أو استعمال الماكياج بلغتنا الحالية)، تكمن في تضعيف جمال المرأة والزيادة من مقبوليته وإدخاله في حظيرة المعيار الجمالي السائد، وذلك بتكبير العينين وإبرازهما، وإبراز الخدّ وحُمرة، وصبغ الحاجب، وتصفيف الشعر. أمّا الوظيفة الثانية فتكمن، ليس فقط في التجميل، وإنما في تغيير معالم الوجه، وذلك لهدف جمالي وموضوعي في الآن نفسه، خاصة في حال القيان اللواتي كُنَّ يُتداولن في الأسواق التجارية. وإذا كانت العمليتان لا تختلفان في العمق والطبيعة، فإنهما تتمايزان في الغاية التداولية.

لقد أدرك العرب والمسلمون أن الوجه مبدأ الجمال ومصدره الأصلي؛ ذلك أن الوجه يُشكّل الموضوع الأساس للاهتمام الجمالي والمكان المُفضّل لتفاعل الفن والصناعة؛ لذا فإن ارتباط الجمال أولاً، وقبل كل شيء، بحُسن الوجه ونضارته وتناسق أجزائه، يُعبّر عن المركز الذي مُنح للوجه بين مناحي الجسد، والقيمة الرمزية المرتبطة به في التواصل والغواية، وفي كل المجتمعات، وفي أيامنا هذه، تتمثل وظيفة الماكياج، ليس فقط في التجميل، وإنما أيضاً في تغيير صورة الوجه. هكذا يتمّ الحديث، في لغة التجميل المعاصر، عن إبراز فم جميل وعن التقريب أو إبعاد العينين أو عن تغيير دائرة الوجه.

وإذا كانت هذه الوظيفة المزدوجة تخضع اليوم لدراسة النماذج الوجهية والجسدية والخصائص اللونية للبشرة ... إلخ، فإن وظيفة التقيين القديم كانت تتمثل في معالجة الأعضاء الخفية بالنورة لتكون ناعمة، وطيها بالزعفران والطيب لتغدو مُعطرّة، وتبديل شكل بعض الأعضاء وإخفاء عيوبها، خاصة أعضاء الوجه. أمّا الهيئة العامة فقد كان يتمّ تسميتها كما كان الأمر مع عائشة زوج النبي، حتى تتوافق مع الأنموذج المطلوب. وقد ذكر المنجد أن المرأة كان بإمكانها أن تُبدّل لون عينيها وأن تُذهب الكلف والنمَش عن بشرتها وكذا عن فمها. بل لقد كان بإمكان الثيّب أن تعود بكراً كما شاع الأمر لدينا

في السنين الأخيرة. وقد استغلَّ تجار القيان وظيفة التجميل هذه أيَّما استغلال. يقول في ذلك ابن بطلان: «فكم من قضيصة [نحيفة] يبيعت بخصبية [ممتلئة]، وسمراء كمدة بيعت بصفراء مُذهبة، وكم جعلوا العين الزرقاء كحلاء ... وكم مرة حَمَرُوا الخدود وسمَّئُوا الوجوه النحيفة، وكَبَّرُوا الفقاح [حلقات الدُّبُر] الهزيلة ... وكم أكَسَبُوا الشعور الشقر حالك السواد، وجَعَدُوا الشعور السبطة، وبيَّضُوا الوجوه المسمرة، ودَمَلَجُوا السيقان المَعْرَقة، ورطلوا الشعور المُمَرَّطة، وأذهبوا آثار الجدري والوشم، والنمش والحكة ...»^{٣٩} ويشير ابن بطلان كذلك إلى تقنيات تجميلية أخرى تمَّ توظيفها في الوجهة نفسها، كإزالة الشعر من الوجه والأطراف، وتطويل الشعر، وجلاء الأسنان، وتطبيب الفم ... إلخ. وهي كلها عمليات، مهمَّا بدأ بعضها خارقًا وخيالياً أو مبالغاً فيه، تؤكد تجذُّر المظهرية الجسدية في المجتمع الإسلامي؛ بحيث لم تختص بالقيان لوحدهن، بل تعدَّتهن إلى الحرائر. هكذا تحوَّل الأمر إلى صناعة وصناعة عمومية مُتداوَلة يتمُّ امتهانها بشكل جرَّفي، إلا أن هذا الأمر يفصح من ناحية ثانية عن سيادة أنموذج (أو أكثر) في مجال المظهر الجمالي؛ بحيث يتمُّ تطويع أجساد القيان لها؛ فالتزيين يُقدِّم نفسه بوصفه وسيلةً لاستحضار وجه أنموذج جمالي مُعطى؛ إذ يتمُّ تعدادُ الملامح الصحيحة والمشوهة بالعلاقة مع الأنموذج الجمالي المُعطى. ومن ثَمَّ يتمُّ تقويمُ الملامح المشوهة وتصحيحها، فحكمة التجميل تكمن في تطبيق القواعد المتحكمة في المظهر وفي التواصل الاجتماعي؛ وبالتالي في الجنس والغواية.

إن استعراض وتحليل مُكوِّنات هذه الوضعية التي أحاطت بالجسد الإسلامي بوصفه جسداً جمالياً مركزياً في العلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الكائن الإنساني ونفسه، إن لم يدعنا إلى إعادة النظر الكلية في هامشية الجسد في الثقافة والمجتمع الإسلاميين ومنظومتها الاجتماعية، فإنه على الأقلَّ يَقوِّض هذه الأطروحة ويستدرجنا لذلك؛ فقد عرَفَت الثقافة العربية الإسلامية اهتماماً مطرداً بالحضور المتعدد للجسد، وجعلت منه إحدى موضوعاتها الكبرى سواء عبر موضوعة الحب أو موضوعة طب الجسد أو غير ذلك من الموضوعات كالأخبار والقصص. ومع أن الشاعر العربي، سواء عبر الوصف أو الغزل، قد ربط هذه العلاقة بالجمال تارةً وبالعشق أخرى، إلا أن ذلك لم يطل

M. Foucault, Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976, p. ٣٩

فقط طبيعة الموضوع، بل طريقة التناول الفكري أيضًا؛ لذا فإن صورة المرأة الجسدية غالبًا ما كانت تتحكم فيها وضعية الوصف الخاضع للمعايير العامة للجمال، أو سلطة العاشق الذاتية التي كانت تُحوّل كل شيء إلى جمال.

بهذا المعنى يمكن القول بأن الأديب الشاعر، إن كان يهتم بالجسد خارج كل مظهر لباسي أو تزييني، إلا أننا لا نعدم في الأدبيات الأخرى ما يكفي لمنحنا رؤية ذلك؛ لذا يمكن تركيز موقع المظهر الجسدي في هذه الثقافة في الملامح التالية:

(١) عمق وتجذّر العناية بالجسد سواء في الشعر أو الحكاية أو الأخبار أو الواقع التاريخي العيني. لقد تطوّرت هذه العناية لتغدو مقياسًا وممارسةً جماليةً ملموسة، الهدف منها تأسيس حضور مُعَيّن للجسد (الأنثوي منه بالأخص) ... وهو ما يؤكد أن حظوة الجمالي تدين في وجودها إلى حدّ كبير، إلى المتعة والمتعة البصرية، ووضعية الإغواء، وسلطة الخطاب والخيال.

(٢) إن المجتمع العربي الإسلامي قد عرف، إلى جانب ما يُعرف بفنّ الجماع *ars erotica*^{٤٠}، فنّ التقيين والتجميل. وإذا كان التجميل قد ارتبط بالشعائرية الرمزية والدينية، فمن المُحتمل أن يكون الإعجابُ به يستعيد فرشاتٍ عميقةً ولا واعيةً من المُتخيل الاجتماعي، وله أصول مَنسِيّة. بيّد أن ما اكتسبه من دلالات اجتماعية وثقافية ومساهمته الأكيدة في صياغة النموذج الجسدي ومنحه صبغةً واقعيّةً جعلت منه الأساس الواقعي للجمال، بالشكل الذي يكون فيه الطقس أو الشعيرة الممارسة التطبيقية للأسطورة. هذه الوظيفة الاجتماعية للتجميل جعلته يخرج إلى مجال التداول بوجود القيان ككائنات لا تدخل في مجال المقدسات الأسروية وخاضعة للاستهلاك والمتعة.

(٣) إن التواصل عبر استراتيجية المظهر يفترض قواعد مُعيّنة تُحيل على هندسة الجسد، ومحيطه اللباسي، وما يرتسم عليه من وشمٍ وحناء وغيرهما؛ من ثمّ فهو تواصل يتوازي وأنواع الاتصال الأخرى كالخطاب اللغوي والإشارة. إن مجرد التزيّن يُعدّ من جانب المرأة دعوةً للغواية وللعُبْتها الصامتة؛ فهو ذو بُعدٍ إيحائي واقتراحي واضح: «فالفجوة الأنثوية تمرُّ أساسًا عبر المجال الجسدي الفيزيقي، وعبر قانون المظهر. ونادرًا

^{٤٠} أبو الفرج الأصفهاني، «القِيَان»، تحقيق: جليل عطية، رياض الريس، لندن، ١٩٨٩م، والجاحظ، «مفاخرة الجوّاري والغلمان»، ضمن «الرسائل الكلامية»، مرجع مذكور.

ما تَمَرُّ من خلال الكلام أو الروح esprit (...) والغواية والصمت يترابطان منذ أصلهما الأسطوري الأول.^{٤١}

هكذا يتوازى، بل يتقاطع، فعل وسحر الكلام مع فعل وسحر الجسد في عملية الإقناع بالذات والغواية، ولا يخفى أن هذا الاهتمام بالذات souci de soi، كما يحلّل ذلك فوكو، هو نوعٌ من بناء شروط العلاقات الجنسية، ومعها بناء الذات في علاقتها بكيانها الشخصي والثقافي.

استراتيجية المظهر واستراتيجية الغواية

يمكن اعتبار الجمال مدخلًا للحب والعشق. وبما أن الجمال يتحول إلى مشهدٍ بصري، فإن النظر يغدو شرطًا أساسًا من شروط الغواية وتلقّي الجمال؛ لذا نادرًا ما انبنى الحبُّ على السمع وحده، وتكوّنت صورة المعشوقة في الخيال وحده.^{٤٢} ونادرًا أيضًا ما انبنى الحبُّ على نظرة لم تُصَب وجه المرأة أو أحد مُكوّناته وخاصةً العينين. لقد شكّل الجمال والحُسن، وبالأخصّ منه حُسن الوجه، مصدرًا دائمًا للدهشة المولّدة للعشق والتفكّر. أفليس الحُسن علامةً على حُسن الخالق وتناسق الكون؟ ثم أليس الجسد والكون يتبادلان، من زمن الأسطورة، صورتيهما، ويدخل الكائن لذلك بجسده في علاقة تلاخُم مع جسم الكون والعالم المحيط به؟^{٤٣} إن تلك الدهشة هي التي عبّر عنها صحابيٌّ ورِع، هو أبو هريرة، حين وقع بصره على وجه عائشة بنت طلحة فلم يتمالك أن قال: «ما أجملك وأحسنك! والله لكأنما خرجت من الجنة!» وليس ثمة أبلغ من تشبيه الجمال الدنيوي بجمال الحور العين في طابعه الخارق والقُدسي والرمزي. وهي أيضًا الدهشة نفسها التي عرفها أبو حازم (وهو فقيه ناسك متعبد)، وقد رأى امرأةً مُحَرّمة، وعبّر عنها بقوله لأتباعه من النُسّاك: «تعالوا ندعُ الله ألاَّ يُعذّب هذه الصورة الحَسَنَة بالنار.» فقام يدعو وأصحابه يُؤمّنون.^{٤٤}

^{٤١} M. Chebel, Le Livre des séductions, Lieu Commun, Paris, 1986, p. 48.

^{٤٢} بالرغم من أن ابن حزم يُخصّص لذلك فصلين من «طوق الحمامة» (ضمن «رسائل ابن حزم»، مرجع مذكور) لهذا النوع من الحبّ هما: باب مَنْ أَحَبَّ في النوم، وباب مَنْ أَحَبَّ بالوصف.

^{٤٣} M. Eliade, Le Sacré et le profane, Gallimard/Tel, 1968., p. 146.

^{٤٤} المنجد، «جمال المرأة...»، مرجع مذكور، ص ٨.

إن هذه الدهشة الوجودية والخطابية تُترجم، من الناحية الدينية، بالإحالة على المصدر القدسي للجسد والجمال، لتمنحه بذلك كياناً مُلغزاً مُنفَتَحاً نحو التسامي الإلهي كما سوف يتبلور ذلك مع ابن عربي لاحقاً. إنها تشهد أيضاً على أن الجسد (أو رمزه الوجهي)، بمجرد ما يعرض روعته الخلقية ينتج وقعاً جمالياً لدى مُتلقيهِ وما يتبعها من متعةٍ جمالية وبصرية، لا تكون صامتةً فقط، وإنما تولّد خطاباً مُعَبِّراً عن ذلك، بل لِمَ لا نقول إن تلك الدهشة ليست سوى تمظهرٍ خطابي يسعى لتجاوز الصمت الذي تفترضه صدمة الجمال الحَسَنَة وتثمين وجود الآخر وتأكيد وجود المتلقي في الآن نفسه؟ يتطلّب الجمالُ استعراضَ نفسه بشكلٍ كامل أو جزئي. وكل استعراض دعوة للنظر والتأمل الحسي والتلقي الضروري للنصّ الجمالي، إن صحَّ التعبير؛ لذا لم يكن هناك أفضل من استعراض جمال الوجه والجسد لتأكيد سُلطة الأنوثة وفرض وجودها الذاتي؛ ذلك أن وجود المرأة يرتبط أنطولوجياً بوجودها من أجل الآخر ومع الآخر. فقد أجابت عائشة بنت طلحة زوجها مصعب بن الزبير يومَ عاتبها على عدم ستر وجهها: «إن الله وَسَمَنِي بميسم جمال، فأحببتُ أن يراه الناس، ويعرفوا فضلي عليهم.» ليس من شكٍّ إذن في أن العلاقة بين الجمال والفتنة تُحوّل الجسد إلى رأسمالٍ رمزي له تأثيره وفعله في العلاقات الإنسانية؛ ممّا جعل النصوص الدينية الإسلامية تُحذّر من فتنة النساء وفي الآن نفسه تعمل على إدماج الجمال في المؤسسة الزوجية. وبما أن الوجه تعبيرِي فإن الرغبات تنطبع عليه وتظهر في حركاته وسكناته؛ بحيث يُشكّل، إلى جانب الخطاب اللغوي، خطاباً من نوع سيميائي موازٍ له.

إن اعتبار الإسلام المرأة عورةً تستلزم السَّترَ والحَجْبَ، واعتبارها فتنةً تتطلب الدَّرءَ، ينبني أساساً على الرغبة والشهوة اللتين ترتبطان أكثر بالجمال والمظهر الجسدي، وخلفهما بالليبدو. وإذا كان ابن حنبل يعتبر المرأة عورةً من شَعْر رأسها إلى ظفر رجليها؛ فذلك لأن البعض يعتبر أن كل أجزاء الجسد الأنثوي فاتنة، وتُخضع الرجل إلى نوعٍ من الاستعباد.

يُشكّل الوجه عنصراً مركزياً في الدلالة الجسدية، إنه مجازُ الجسد وصورته المركزية، بل هو بدل الفرد بكامله. وبما أن الوجه لا يُرى أبداً من قِبَل صاحبه إلا بواسطة مرآة، فإنه يُشكّل المنطقة الجسدية التي تُعَيّن الفرد وفي الآن نفسه تجعله كياناً من أجل الآخر، خاصةً وأنه المنطقة الأكثر حساسية، والتي تتجمع فيها الحواسُ الإنسانية. إنه لذلك يُشكّل الأنا الحميمة المكشوفة للآخر؛ لذا فإن الوجه بتعبيريه المُكثِّفة، وبذاتيته

وموضوعيته، يتحوّل إلى حلقة أساس في التبادل الاجتماعي للمعنى. وفي هذا الإطار يقول بودريار: «إن الوجوه ليست أساساً فردية، إنها تُحدّد مناطق التوتّر أو الاحتمالات، وتؤطر حدود مجال يُجمّد قبلاً التعبيرات والترابطات المتمرّدة على الدلالات الملائمة. هكذا فإن الذاتية والوعي، أو الولع، تظلّ كاملة الفراغ؛ إذ لم تُشكّل الوجوه أماكن صدّي يُصفي الواقع والمحسوس ليجعل منه مسبقاً شيئاً متطابقاً مع الواقع السائد. (...) إن الوجه يبني الجدار الذي يحتاجه الدالّ للقفز. إنه جدار الدالّ، وإطاره أو شاشته. الوجه يحفّز الثقب الذي يحتاج إليه التذويت لممارسة فعله، إنه يشكّل الثقب المظلم للذاتية subjectivité بوصفها وعياً أو تولعاً أو كاميرا. إنه العين الثالثة.»^{٤٥} هذه الخاصية التي يسمّيها دولوز وغاتاري «وجهية» visagéité هي التي تمنح للوجه في نظرهما طابعه المركزي في التواصل الإدراكي، وتجعل منه حشواً في الآن نفسه. فالوجه بهذا المعنى وسيطٌ متميز يمارس من خلاله الجسد علاقته السيميائية بالمدلول الغواي. بيدّ أن ذلك الطابع الحشوي لا يتمّ إلا في مجتمعات يكون فيها الخطاب متحرراً من كل منع أو حظر. أمّا في المجتمعات العربية، قديماً أو حديثاً، فإن الوجه يظلّ يمارس عناد خطابه في قلب حالة الحظر المفروضة على الخطاب اللغوي، يملأ ثقوبه ويكمل ما تعذّر عليه الإفصاح به عرضاً أو مباشرة.

لذا فإن الوجه قد يتخذ طابعاً يتجاوز بكثير هذا الطابع التواصلّي الواقعي ليغدو فلسفياً معنّى لوحده، ودلالة خارج كل سياق كما يقول ليفناس.^{٤٦} إنه يتكلم بمعنى أنه يمنح الإمكانية للكلام، ويكون مبتدأ لكل خطاب. لكن هذا التواشّج بين الوجه والخطاب لا يتمثل فقط في كون منبع الخطاب يُوجد في الوجه، ولكن أيضاً في كون الوضعية التواصلية تفترض أن يكون المتخاطبان وجهاً لوجه.

انطلاقاً من ذلك يكون الوجه منطقةً تعبيريةً هامةً في الجسد، وتكون العين مركز هذا الخطاب. إنها لوحدها معيّنة لا ينضب للتعبيرية؛ بحيث تخلّق لنفسها لغة خاصة. وبما أن العين باب النفس الشارع كما يقول ابن حزم، فإنها تُشكّل العضو السيميائي الأكثر ثراءً في الإشارة. ومع أن اللغة الإشارية محدودة بالمقارنة مع الخطاب اللغوي،

^{٤٥} Baudrillard, De la seduction, Galilée, 1980.

^{٤٦} E. Lévinas, Ethique et infini, Fayard, Paris, 1982, p. 80.

وسَنَها طبيعِي ورمزي بالمقارنة مع اعتبارية العلامات، فإن لغة العَيْن تقول في التواصل الغواثي ما لا تقوله اللغة، خاصة في سياقات مُعَيَّنة موسومة بالحظر والمنوع. هذا ما تُفسِّره ي. بكار: «إذا كان الفم مغلقاً والتعبير همساً، فإن قوة الحياة تتركز في العَيْنَيْن. فبامتلاك لعبة الأهداب يتحدث النظر: إنه يوافق، ويقترح، ويرفض، ويكذب، ويسخر، ويتوسل أو يصمت. ففي هذا التعبير يكون الخطاب المزدوج مضمراً؛ لأنه يتكون من إشارات عُرْفِيَّة وصمْتٍ ملتبسٍ وأسرارٍ مشتركة».^{٤٧} إذا كان الأمر كذلك، عمومًا، فإن الوجه الذي لا يُعبَّر ولا يتواصل يغدو أشبه بقناع مطاط، وهو ما يشي بالرغبة في عدم التواصل. أمَّا الوجه المُجَمَّل فإن حضوره في التواصل يكون مدعاةً لتوسيع مسرح الخطاب ولعبته. ولأن العين مركز الوجه فإن تجميلها يُحوِّلها إلى ترسانة من المكوّنات التعبيرية التي تغدو بمُوجبها عينًا باسمة، وقاضمة، وشاربة، مثلها في ذلك مثل الفم. إنها موطن تحويل الآخر وامتلاكه واستعباده. فتمركُّز الماكياج في العَيْنَيْن يُعبِّر عن القوة الواقعية والرمزية التي يملكها هذا العضو. ولذلك فللعَيْنَيْن قيمة كبرى لدى كل النساء. فالعين المُزَيَّنَة بالكحل تغدو موطن الشهوة والحب.

هكذا يتمُّ في الكثير من الأحيان تحويلُ الوجه والعَيْنَيْن إلى جسدٍ كامل، ويتمُّ اختزالُ هذا الأخير في الوجه ليمتدَّ بذلك تحويلُه إلى مشهدٍ دائمٍ للتواصل الغواثي. وبما أن العين في هذا الإطار تغدو صلة الوصل بين الرغبة الباطنة وتعبيرها الإشاري الرمزي، فإن زينة الوجه تُشكِّل بالنسبة للجسد صورةً جديدةً تتجاوز بكثير الوظيفة التي يقوم بها اللباس بجميع أشكاله، بل إن تكاملهما يُحدِّد الكيان الذاتي للمرأة، ويدخلها بشكلٍ خصوصي إلى مسرح التواصل الشهوي. بهذا يغدو الوجهُ الجسدُ الثاني للمرأة، ويمنح للجسد البيولوجي وجوده الثقافي والاجتماعي، ويسلبُ منه واقعيَّته البحتة ليحوِّله إلى جسدٍ شبه مُتخيَّل، وكأنَّ الأمر يتعلق بأدوار يُشكِّل فيها الوجه المُجَمَّل دور القناع والسيمولاكِر. وإذا كانت الغواية تفترض السيمولاكِر والمُتخيَّل وأبعادهما الرمزية، فإن الوجه يغدو صورةً على/في صورة، تُؤوِّل الأولى منهما الثانية؛ ذلك أن كل تخييلٍ تأويلي يستلَب ويُعَرِّب الجسد من حيث هو كذلك. ويظلُّ هذا الأخير قابلاً لهذا التغريب بشكلٍ مستمر، لكنه يظلُّ أيضًا دائم التمرُّد، وغير قابلٍ للاختزال في صورته التمثيلية، مطوِّراً ومبلوراً نوعاً

Y. Fekkar, "La Femme, son corps et l'Islam", in: Le Magreb musulman en 1979, éd. ^{٤٧}

.CNRS, Paris, 1983, p. 139

من السلبية négativité. إن الوعي والألم واللذة المرتبطة بجسدنا يتم تغريبها وسلبها كي تغدو علاماتٍ وصورًا وكلماتٍ ومفاهيم، هي التي تُبَيِّنُ بجلاءٍ تخيلية الجسد.

إن الوجه يتحول إلى قناعٍ شفافٍ يمنحُ للشخص ذاتيته الجمالية. إنه وجه يكتسي طابعًا مثاليًا؛ لأنه لا يساير الذات في مسارها الحياتي بكامله، بقدر ما يليق دعوة الدور الذي قد يمنحه لها في أوقاتٍ معينة. بهذا يُمكن اعتبار الوجه المُجَمَّلُ مؤشِّرًا (بالمعنى البورسي للكلمة)؛ ذلك أنه يؤشِّرُ على رغبة صاحبه في أن يثير وينال إعجاب الآخرين. إنه أيضًا علامةٌ أيقونية (بالمعنى الذي يعطيه لها أ. إيكو)،^{٤٨} بما أنه يحاكي، ويُعبِّرُ عن، ويعيد إنتاج خصائص نموذجٍ سابقٍ عليه، وإن كان عُرفيًا. من ثم فالوجه المُجَمَّلُ وجهُ مستعار يصلح مدخلًا لبوابة الرغبة والغواية، وتوجد بينه وبين الوجه الأصلي علاقة قرابة كتلك الموجودة بين مادة اللوحة واللوحة نفسها.

لا يخضع الوجه المُزَيَّنُ لأي اعتبارات. إنه يأخذ كامل مشروعيته من الجسد المرجعي الذي يحاكيه، وينزاح عنه في الآن نفسه، ومن الذات التي تتحمل مسئوليته اجتماعيًا وخطابيًا، وكذا من «الشيء المُمثلُ représenté». وليس غريبًا أن يتحكَّم الوجه «الأصلي» في المرحلة الثانية من التواصل الغوائي. فإذا كان الوجه المُزَيَّنُ (القناع) يقترح بذاته لحظة الغواية، ويفتحها — على قدر تَبَرُّجه ووضوح تقاسيمه — فإن الوجه الأصلي ما يلبث أن يمنح للقناع الحياة، وذلك عبر الحركية الذاتية التي تجعل كل جسدٍ يرفض أن يتمَّ قوله باللغة. بهذا يندمج القناع بالوجه الأصلي لِيُشكِّلَ كيانًا واحدًا يخلق وضعيته التواصلية فيما قبل وفيما وراء اللغة.

بين الوجه ذي القناع التجميلي الخفيف، والذي لا يفعل سوى تأكيد ملامحه الأصلية وإدخال تغييراتٍ طفيفة عليها، والوجه ذي القناع الكثيف؛ مسافة ما بين الجسد المُحتَشَم الذي يُمارس وجوده الغوائي بكل ما يلزم من الحذر، والجسد المُحتَرَف للغواية، أعني جسد القِيَّة أو البَغْي، إلا أن هذا التثمين لفعل الوجه المُزَيَّن وأثره، لا ينبغي أن يُنسبنا أن الغواية فعلٌ متكامل يقوم به الجسد في كليته حسب تراتبية زمنية وقيمية تخضع لها مناطقه المكشوفة والمحبوبة. فقد خصَّص أحمد التيفاشي المغربي في نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، فصولًا كاملةً للتقنيات التي تستعملها المرأة الشبقة والحِيل التي تتوسل

^{٤٨} U. Eco, La Structure absente, Mercure de France, Paris, 1972, p. 174-176

بها في الغواية، ومن ضمنها بالأخصّ النظرة والتحديد الطويلان.^{٤٩} إن هذه التقنيات الجسدية، كالمشية وغيرها، جعلت الجاحظ، بالمقابل، ينفي عن القينة المتهادية في مشيتها صفة العُهر. وهو ما يدلّ على أن الاهتمام الذي حظيت به طرقٌ وتقنياتٌ وبلغاتُ الجسد والتواصل الغوائي، وارتباط هذا الفعل بتضافر مجموع المُكوّنات الجسدية في تحقيقه، يخلُق في نهاية المطاف ما يمكن أن نُسَميه لغة الجسد أو خطابه الغوائي.

وإذا كان للخطاب اللغوي دوره في التواصل الغوائي إلى جانب لغة الجسد، فلأن سحر الجسد لدى العرب قد ظلّ دائماً مرتبطاً بقيم تتجاوزه،^{٥٠} وتُحدّد هويّته الثقافية والاجتماعية. فقد خصّص العرب لتفنن المرأة في القول والخطاب مصنّفات كثيرةً كبلغة النساء لابن طيفور وكتاب «القيان» للأصفهاني و«القيان» للجاحظ، وما جاء في «الأغاني» للأصفهاني، و«أخبار النساء» لابن قيم الجوزية، و«الإماء الشواعر» للسيوطي، وغيرها ممّا هو متناثر في مصنّفاتٍ أخرى. فقد كان «جمال» المرأة الخطابي معترفاً به للنساء الشواعر في العصر الجاهلي. إن فصاحة المرأة وبلاغتها يوازنان وجودياً جمالها، وهو ما يُخلخل «الأخلاق الذكورية» السائدة في المجتمع العربي الإسلامي.^{٥١} ففي المجتمع العباسي لم يقتصر جمال القينة على حُسنها، بل تعدّاه إلى البحث في مدى ظُرفها وإتقانها لفنون المحادثة والمسامرة. فقد كان عند الرشيد جارتان، فقال لهما: لتقل كل واحدة منكما شعراً، فمن كانت أرقّ شعراً باتت عندي، فقالت الأولى:

أنا التي أمشي كما يمشي الوجي يكاد أن يصرعني تغنّجي
من جنة الفردوس كان مخرجي

^{٤٩} التيفاشي، «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب»، ت. جمال جمعة، رياض الريس، ١٩٩٢م، بالأخصّ الفصلان ٢ و٣.

^{٥٠} مفهوم المجاوزة excès هذا نستقيه في تحديده الفلسفي والفيونيمولوجي من: Marc Richir, Le Corps, Hatier, Paris, 1993, p. 7.

^{٥١} يُحدّد مشيل فوكو الأخلاق الذكورية باعتبارها «أخلاق رجال»؛ أي أخلاقاً مكتوبةً ومفكّرة، ويتمّ تعليمها من قبل الرجال وموجّهة للرجال الأحرار طبعاً؛ فهي أخلاق ذكورية لا تظهر النساء فيها إلا كأشياء، وفي أحسن الأحوال كرفيقات.

M. Foucault, Histoire de la sexualité III, Op. Cit., p. 29.

وقالت الثانية:

أنا التي لم يرَ مثلي بشرٌ كلامي اللؤلؤ حين يُنثرُ
أَسْحَرُ مَنْ شئتُ ولسْتُ أُسْحَرُ لو سمع الناسُ كلامي كَفَرُوا^{٥٢}

يتوازي على هذا النحو فعل وسحر الجسد وفعل وسحر الكلام، في عملية الإقناع بالأنوثة. فكلتا الحالتين تتساويان في نظم الشعر المتجه نحو المديح الذاتي، مركّزتين على الجمال وظرف الخطاب. إن هذه الحظوة التي امتلکها الخطابي إلى جانب الجسدي تؤكّد على التغيّرات التي تطول النموذج الجمالي، ومحدّداته العامة. بيد أن الخطاب نفسه حين يكون إغوائياً يتخذ بُعداً جسدياً واضحاً. إنه يغدو بدوره خطاباً جسدياً متغنجاً؛ ذلك أن الجسد بغنجه ودلاله تعبير عن حضور أكيد للغبة، ومعها المقاصد الإغوائية. فحركاته تلك تقنية تجعل منه في الآن نفسه باثاً لمظهر فيزيقي ومتلقياً لمظهر الآخرين. فكل لقاء بين الأفراد يُنتج باثاً واستقبلاً متبادلاً، كما الإخبار عن المظهر. إن هذا النمط التواصل المزدوج يخضع لنوعين من الأعراف؛ الأول ذو طابع سيميولوجي يرتبط بالتواصل عبر لغة الجسد، والثاني يتعلق بالطابع الاجتماعي للمظهر، الذي يتمّ تقنيته حسب جدلية الحلال والحرام، والمباح والمكروه، وحسب القوانين الأخلاقية والتقليعات الجارية. وإذا كان المظهر يُشكّل مجموع العناصر المرئية التي تلتصق بجسد الفرد، ويستعرضها أمام الآخرين، فإنه يُشكّل بحقّ أحد أسس التواصل بين الأفراد ويسمّ ذلك التواصل باعتباريات الانتماء الاجتماعي والفنّوي والثقافي، ليغني بذلك التواصل اللغوي. من ثمّ فإن حضور الجسد، في صورته المجملّة، دعوة للغواية، خاصّة في السياقات الزمنية والمكانية التي تسهل أو تطلب ذلك. إنه رسالة مسنّنة يكفي امتلاك الرغبة في فكّها كي يتمّ التواصل، أو على الأقل إعلان انبثاقه في كل المتع البصرية والجسدية التي يفترضها.

يتحول الجسد إلى كيان بلاغي بمجرد ما يتأطر بالتحولات التصويرية، وبمجرد ما يغدو جسداً خطابياً. إنه يغدو جسداً مثالياً وأنموذجياً، خاصّة حين يتعلق الأمر بتعميم

^{٥٢} وينتهي الأمر بالخليفة إلى الحيرة، فيبيتُ معهما معاً، راجع في هذا الصدد، المنجد، «جمال المرأة عند العرب»، مرجع مذكور، ص ٥٣.

صورةٌ وحيدة له. بَيَدَ أن تاريخية الأنموذج وتغيُّراته ليست فجائية، ولا تتأثر إلا قليلاً، وتدرجياً بالتحوّلات السياسية والاجتماعية؛ ذلك أن مُتخيلَ الجسد مُنغرس في الذاكرة الليبيدية والخطابية للفرد.

هكذا يتوجّه الجسدي سواء في جماليته أو زينته نحو اللذة الحسية والبصرية، ويتجه هذا الكل نحو شرائطه القدسية المحدّدة له. من ثم فإن هذه القصديّة المزدوجة تخضع لنزاع بين الحواسّ والمحدّدات الثوابية. ويظلّ الجسد بينها ذلك الكيان الذي يُخلخل في حضوره الجمالي المقصديّين معاً ليخلق لنفسه فضاءً أكثر التصاقاً به. وإذا كان الجسد ليس مُعطىً جاهزاً، فإن الاستراتيجية المظهرية تشكّل أدوات له يُنظم ويُعيد بها تنظيم ذاته، وفقاً للرغبة الاجتماعية والذاتية، متخطياً بذلك في الكثير من الأحيان الأنموذج الجسدي الديني، نحو آفاق الحضور الاجتماعي العلائقي بكل ما يفترضه من غواية بصرية وحسية وفعلية.

وهنا لا بدّ من التذكير بأن الجسد يحقّق في التاريخي والاجتماعي ما يظلّ في الخطاب الديني شبه محظور. إنه يوسّع تدرجياً مجال البلاغي، ويُعمّق شيئاً فشيئاً مجالاته الخاصة ليقترّب بشكلٍ محسوس من غاياته الذاتية، التي تفترض خرقاً جزئياً أو كلياً لمقتضيات الأنموذج الجسدي ذي الطابع القدسي، وتنحو، ولو جزئياً، باتجاه بلورة جسدٍ شخصي.

الفصل الرابع

الذكورة والأنوثة في الثقافة العربية الإسلامية: من الأصول إلى الحداثة

لم تعرف الثقافة العربية أبدًا مفهومًا مقابلًا تمام المقابلة لما يُعرف في الإنجليزية بـ gender، للدلالة على الأنثوي والذكوري والعلاقات بينهما؛ فالذكورة والأنوثة مصطلحان مرتبطان بالخلق أكثر من ارتباطهما بالخلقة، وارتباطهما بالخلقة؛ أي بالتكوين الفيزيولوجي الإنساني، مُحدَث وعارض ومتصل بالوجود الإنساني لا بالوجود عمومًا. من ثَم غالبًا ما يُستعمل مفهوم الذكورة والأنوثة في الأمور الشرعية المتصلة بالنكاح أو الإرث أو ما شابهها، باعتبار العموم؛ أي بغض النظر عن السن. أمَّا في مجال التواصل الاجتماعي فإن الحديث عادةً ما يتمُّ عن الرجل والمرأة، باعتبار تعيينها للنوع الإنساني. وفي هذا السياق ربما كان ارتباط المصطلح بالخلق أكثر أصليَّة منه في الأمور العبادية والاعتقادية. جاء في القرآن: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣). ويتبدَّى طابع العموم هنا واضحًا من حيث إنه يُحيل إلى التوزيع البشري الأصلي الذي ينبنى عليه الاجتماعي كعلاقات، تبدأ بالعلاقة الأصلية بين الذكر والأنثى، لتتفرع عنها التنظيمات الاجتماعية الأخرى.

مع ذلك لا يعني هذا أبدًا أن الثقافة العربية الإسلامية خلُوٌ من هذا المفهوم. إنها بالأحرى تصوغه وفقًا لأولوياتها ومقاصدها الدينية والعبادية، وتدمجه في السيرة الإيمانية والاجتماعية للمسلم. كما أن الصيغ التي اتخذها في المجتمع العربي الحديث، منذ بدايات القرن العشرين، تأخذ صبغةً اجتماعيةً اتصَلت، في أغلب الأحوال، بعمل المرأة خارج البيت، وتقلُّدها لمختلف الوظائف التي ظلَّت حكرًا على الرجل. بيد أن هذه الوظائف الجديدة المتصلة بالذكورة والأنوثة، كمفهوم اجتماعي، كانت وما زالت تفترض

مراجعة مجموعة من التقاليد النصية والفقهية بالكثير من الاجتهاد، وبالنظر بالأساس إلى التطورات التي عرفتتها المجتمعات العربية، والظواهر الاجتماعية الجديدة التي حتمت، ليس فقط تكييف أحكام النساء، خاصةً منها المتعلقة بالجسد والتواصل مع الآخرين، مع المعطيات الجديدة والوظائف الجديدة للمرأة في المجتمع الحديث، وإنما أيضًا إيجاد الأجوبة الملائمة للدينامية التي بدأت تعرفها المجتمعات العربية، خاصةً مع انخراط النساء في العمل السياسي والثقافي والديبلوماسي، ولو بشكلٍ وثيدٍ ومتناقل.

جنيالوجيا الذكورة والأنوثة في المجتمع العربي

حين ظهر الإسلام في القرن السابع للميلاد، لم يواجه فقط مخلفات الجاهلية الاعتقادية والروحية، من عبادةٍ للأصنام وتفاعلٍ هجينٍ ومحليٍّ بين المعتقدات النصرانية واليهودية والمجوسية، وإنما واجه أيضًا الكثير من المخلفات الاجتماعية التي كان عليه التعامل معها بالشكل الذي يُبطلها أو يُدخلها في النسيج الثقافي الاجتماعي الجديد. والحقيقة أن الرسالة المحمدية ظهرت في مجتمعٍ كانت المرأة فيه شريكًا للرجل في الكثير من قضايا المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فقد كانت النساء يتمتعن في المجتمع الجاهلي بحق الاسم؛ أي بالنسبة السُلالية لهن، مثلهنَّ في ذلك مثل الرجال، وهو الأمر الذي انتفى مع ظهور الإسلام، وكان لهنَّ موقعٌ واضح في المبادلات الرمزية والحركية التجارية التي تتمُّ بين القبائل والمناطق.

وإذا كان هذا الدور ليس عامًّا ولا شاملاً، فإن امتداداته الإيجابية في عهد الإسلام ستظلُّ راسخةً بالرغم من التحولات التي عرفتتها علاقة الرجل بالمرأة. وهي الامتدادات التي سوف تتقوى وتأخذ أبعادًا جديدةً مع الفتوحات، مانحةً للاختلاط العرقي والثقافي والحضاري بين العرب والأمم المحيطة بهم صبغةً جديدةً سيكون لها أبلغ الأثر في صياغة صور جديدة لهذه العلاقة.

لنقرّر بدءًا أن ما يلاحظ حاليًا في البلدان العربية من كبتٍ وتحديدٍ للخطاب حول الجنس والمرأة والجسد يطول عموم الناس، يمكن اعتباره ضربًا من التراجع الذي طال الحياة العربية الحديثة والمعاصرة، مقارنةً مع ما عرفه تاريخ الإسلام منذ القرن الأول الهجري (٧ الميلادي)، وإلى حدود القرن الخامس عشر. وبهذا الصدد يصرّح صلاح الدين المنجد، أحد الأوائل الذين طرّقوا قضايا الجنس عند العرب: «والعجيب أن أجدادنا العرب لم يكونوا مثلنا، وكان موقفهم من الجنس كلّ حريةً وانطلاقًا، فما كانوا

يتحرّجون من الحديث عن المرأة وعن الجنس، ومن التأليف فيهما. وأعتقد أن حريتهم الواسعة تلك هي التي سبّبت التزمّت الذي نجده اليوم.^١ وبالرغم من أننا لا نشاطر المنجد هذه السببية التاريخية في بساطتها، فإننا مع ذلك نُقرُّ معه أن ثمة تراجعاً كبيراً، وأن الحُجْر والحُجْز اللذين يُمارسان على المرأة، وعلى حريتها الخطابية، ظاهرة لم تعرفهما بهذه الحدة ولا بهذا المستوى المرأة الأموية أو العباسية ولا حتى المرأة في عهد الخلفاء الراشدين. وتكفي الإطلالة السريعة على ما وصلنا من أخبار عن النساء وعن بلاغاتهم وعن الخلافات التي عاشها الفقهاء في الأمور الحسّاسة التي تخصّهن، لكي نتأكد من المواقع والمواقف التي كنَّ يجدن فيها كامل كيانهنَّ ووجودهن.

من ثمّ فالثقافة العربية الإسلامية لم تتطرق، كما أشرنا لذلك قبلاً، للذكورة والأنوثة إلا في علاقتها بالقضايا الشرعية كالعورة والنكاح. ومردُّ ذلك في نظرنا إلى كون الإسلام والثقافة العربية التي تطوّرت في تاريخ البلدان العربية، ثم الثقافة العربية الحديثة لم تواجه أبداً مشكلة الجنس إلا في صيغته النكاحية، اعتباراً بأن مصطلح النكاح يجمع بين النكاح الشرعي والجماع، أو العلاقة الجنسية، واعتباراً أيضاً إلى أن كل عناصر الشذوذ والكيانات الاستثنائية عن هذه القاعدة تُعتَبَر هامشيةً من خِصيان وخِنائى وغِلَمان ... إلخ. لقد عرف المجتمع الجاهلي شتّى أنواع العلاقة المؤسّسية بين الرجل والمرأة في إطار مشروع هو النكاح. غير أن هذه العلاقة الشرعية لم تقف أبداً حائلاً بينهما في ممارسة «مشروعة» للاتصال الجنسي والجسدي خارج مؤسسة الزواج الشرعية. لقد كانت المرأة تلجأ إلى اتخاذ خِذْن في ممارسة علاقة نكاح سرية مطبوعة بالدوام (نكاح الخِذْن)، وكانت تستقبل في خبائها رجالاً آخرين، فتمارس معهم الجنس برضاها، وإذا ما حملت من أحدهم تقوم بتعيينه وتُلحِق به المولود. كما أن الزوج قد يختار أحد الفحول فيرسل له زوجته كي ينكحها طمعاً في ذُرِّيَّة شريفة يفتخر بها. كما كان الرجلان من عرب الجاهلية يتفقان على تبادل زوجتيهما نكاحاً (نكاح البذل). ولتفادي صعوبات المهر يُزوّج الجاهلي ابنته لأخر على أن يُزوّجه بدوره ابنته (نكاح الشغار). كما يُذكر أن الرجل منهم قد يتزوج ابنته، ومنهم زرارة ابن تميم الذي تزوج ابنته وخلف منها الأولاد. وفي حالات أخرى كانوا لا يتورّعون في الجمع بين الأختين، ويتزوج الواحد منهما زوجة أبيه بعد وفاته.^٢

^١ صلاح الدين المنجد، «الحياة الجنسية عند العرب»، مرجع سابق، ١٩٦١م، ص ٦.

^٢ المرجع نفسه، ص ١٣-١٤.

إضافةً إلى ذلك عرف المحيط الثقافي والاجتماعي العربي، منذ ما قبل الإسلام، مختلف أنواع الكيانات والممارسات الهامشية، التي أشرنا إليها، من غير أن يجعل منها كياناتٍ وسطيةً بين الذكر والأنثى، أو أن يمنحها تبريراً نظرياً قابلاً لاحتوائها فكرياً. فقد كان التخنُّث وارداً في الجاهلية، واتُّهم به أبو جهل. كما أن السحاق انتشر بين العرب، خاصةً في الحيرة، على عهد المناذرة. وكانت هند بنت النعمان أول امرأة ذكر العرب هواها لزرقاء اليمامة.^٣

هذه الظواهر اعتُبرت في عصر الإسلام مجردَ ظواهرٍ غير طبيعية تشذُّ عن الفطرة، ولا تدخل بأيِّ حال في علاقة النكاح باعتبارها علاقة خصوبة واستمرار للنسل. وقد يقوم المرء بمسحٍ لمختلف المصادر الفقهية التي تتناول مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، من غير أن يجد إلا بعض الأحاديث التي ترمي بالخنثيين خارج المجتمع الإسلامي. فلقد نهى الإسلام عن حديث الخنث، ومحادثة الخنث، وعن صحبة الخنث، وعن إجابة دعوة الخنث، بل لقد جاء في الحديث: «لعن الله الخنث» كما رواه البخاري. وبهذا الصدد جاء في المنهيات للترمذي، تعبيراً عن الرفض القاطع لكل خليلة لثنائية الذكورة والأنوثة:

«فالمخنث خلُقَ هائلاً شأنه، فظيغ أمره، فظاهره رجل وباطنه امرأة، فالذي في باطنه حوّل أحوال الظاهر حتى مدّه إلى أحوال النساء قولاً ومشياً وعملاً ولباساً وزياً وهيئة، فقد حلّت به اللعنة لأنه مُسَخ، فنفسه نفوس النساء وخُلِقته خِلقة الرجال، فلذلك لا يكاد تجد منهم تائباً؛ لأن نفسه الممسوخة قد عبّرت قلبه وطبعه إلى أخلاق النساء، وكلهن للرجال، وهذا آية من آيات الله عز وجل يعتبر بها المسلمون وليستعينوا بالله من شرّها، فكأنه جعل هذا موعظةً للخلق ليشكروه على لباس العافية. وقد كان على عهد رسول الله ﷺ عِدَّةٌ فنفاهم إلى البقيع. فلما كان زمن عمر، رضي الله عنه، استأذن بعضهم في الدخول إلى المدينة ليسأل الناس، فأذن لهم في الجمعة مرة.^٤ بيد أن الفقهاء المتأخرين قد تعمّقوا في الأمر فميّزوا بين الخنثى الذي تظهر عليه بعض علامات الرجال من نبات لحية أو قدرة على الجماع أو احتلام، أو كان له ثديّ مُستو، فيكون حكمه حكم الرجال، والخنثى الذي تظهر عليه علامات النساء من حيض وحبل وانكسار ثدي

^٣ نفسه، ص ١٤-١٥.

^٤ الترمذي، «المنهيات»، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢،

١٩٨٦م، ص ٨٨-٨٩.

... إلخ، ويكون حُكْمُهُ حُكْمَ المرأة. أمّا إن لم تظهر علامات الذكورة أو علامات الأنوثة، أو تعارضت هذه المعالم في الشخص نفسه، فهو مُشْكِلٌ لعدم إمكان ترجيح الأنوثة أو الذكورة. وإذا ثبت الإشكال أخذ في الخنثى المُشْكَل بالأحوط فيما يتعلق بالنظر، فيُعتَبَر مع النساء رجلاً ومع الرجال امرأة. وتغليظاً لجانب الحظر، كما يقول الحنابلة، يكون النظر إليه كالمرأة.^٥

لكنَّ اختلاف الفقهاء ولجوءهم للتوفيق يتبدّى واضحاً في تحديد عورة الخنثى. فالحنابلة يعتبرون عورة الخنثى المُشْكَل كعورة الرجل، لأنه اليقين والأنوثة مشكوك فيها، ومنهم حنابلة آخرون اعتبروا عورة الخنثى كعورة المرأة؛ لأن احتمال كونه امرأةً يوجب الاحتياط. أمّا الشافعية فاعتبروا أنه لا يجوز للخنثى الاقتصار على ستر عورة الرجل لاحتمال الأنوثة. وإذا تقرّر ذلك فلا يلزمه مع ذلك أن يتشبه في اللباس بالمرأة. كما لا فدية على الخنثى إذا ستر رأسه ووجهه عند الإحرام، لاحتمال أنه امرأة في الصورة الأولى ورجل في الصورة الثانية.^٦

ولا يمكن قياس هذا الإنكار والإقصاء في العصر الأول للإسلام إلا بما سُنَّ في الإسلام من محاربة للزنا باعتباره فقداناً للتوازن الاجتماعي وسيادة لحرية الرغبة، وللواط والسحاق باعتبارهما قلباً لنظام الشهوة الإسلامي وتجاوزاً لثنائية الذكورة والأنوثة. بيد أن الفقهاء تنبّهوا فيما بعد إلى كون الخنثى، ولو كان خنثى مُشْكَلًا، جزءاً من المجتمع لا يمكن إقصاؤه، وإلا شكّل ذلك ثغرة في النظام الفقهي الإسلامي. من ثَم فإن ذلك لا يمنع أبداً من ممارسة الشريعة، غير أن أحكامه وما ينبغي عليه القيام به من اختصاص الفقهاء وأئمة الإسلام.

وإذا كان المجتمع العربي الوسيط قد عاش الكثير من الحرية الخطابية والثقافية التي جعلت اللواط المحرّم تحريماً قاطعاً، ومباشرة الغلمان، ظاهرة مقبولة ثقافياً، لا في أوساط الشعر و«المجون»، وإنما أيضاً في الأوساط الصوفية،^٧ وفي الكثير من الكتابات

^٥ مساعد بن قاسم الفالح، «أحكام العورة والنظر»، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٣م، ص ٣٧٢-٣٧١.

^٦ المرجع نفسه، ص ١٤٢-١٤٣.

^٧ يذكر المنجد (مرجع مذكور، ص ١٤-١٥) أن اللواط كان معروفاً عند العرب منذ الجاهلية، وتذكّر الكثير من حكايات السراج في «مصارع العشاق» (ج ١ و٢، دار صادر بيروت، ب.ت)، مصاحبة المتصوفة

الأدبية والأخبارية فإن تلك الظاهرة قد ترتبت أصلاً عن المستوى الحضاري والثقافي الذي بلغته المجتمعات العربية الإسلامية آنذاك، والحرية الفكرية التي كانت قد غدت واقعاً لا تُكذّرهُ التحولات الطارئة. إن ظاهرة اللواط لا تهمُّنا هنا في حدِّ ذاتها، وإنما بالقدر الذي تُخلخل به ثنائية الذكورة والأنوثة وتضعها موضع تساؤل، فهي تُظهر لنا القوى الليبيردية في تعدُّها وتاريخيتها، وتمكُّننا، من ثَم، من الوقوف على هوامش الثنائية التي أُرسيَتْ أسطورياً ولاهوتياً بين الذكورة والأنوثة، بل جعلنا ندرك بأن تلك الثنائية ذات طابع ثقافي أنثربولوجي بالقدر نفسه الذي تُمثِّل فيه أشكال خلخلتها بدورها ظواهر ثقافية وأنثربولوجية. إن الممارسة الهامشية (من سحاق ولواط وتعدُّدية جنسية ...) تعيد طرح مسألة الهوية الجنسية (الذكورة والأنوثة) وتزرع الآخر باعتباره كياناً ممكناً يُقوِّض مبدأ الأحادية أو الثنائية التي تنبني عليها القيم الجنسية المرتبطة بالذات الإنسانية. لهذا يمكن القول بأن الذكورة والأنوثة بناءً ثقافي عليه ينهض صرحُ الشرائع، وأن الحدود الفاصلة بينهما ليست بتلك الإطلاقية التي تنبني عليها كل ثنائية ميتافيزيقية.

بيد أن هذه الظواهر لم تكن تُشكِّل خطراً يهدد البنية الثنائية التقليدية للذكورة والأنوثة بقدر ما تمسُّ فقط مظاهرها. وليس أيضاً من قبيل الصدفة أن تكون المظاهر التزيينية قد تطوَّرت في العصر العربي الكلاسيكي؛ بحيث تُحدِّثنا المصادر القديمة عن تطور زينة الرجل وزينة المرأة في آنٍ واحد، ممَّا يؤكد انتقالها من الارتباط بالمقدس إلى التفاعل الاجتماعي والشخصي الحميمي.

أمَّا في العصر الحديث، ومنذ ما كتبه قاسم أمين عن تحرير المرأة، ثم ظهور الكتابات النسوية الأولى ذات الطابع المنهجي خاصةً مع نوال السعداوي، وفيما بعدُ مع الجمعيات النسوية ذات المنحى التحريري، فإن قضية العلاقة بين الرجل والمرأة قد بدأت تأخذ أبعاداً جديدةً ومتحولة. فمن الطابع التحديثي المناادي بنوع من المساواة الاجتماعية إلى المناداة بالمساواة، حتى في القضايا ذات المرجعية الفقهية (كما حدث في

للغلمان وعشقهم لهم. كما أن ابن الجوزي يُخصِّص فصلاً كاملاً من «تلبيس إبليس» (دار إحياء الكتب العربية، ب.ت) للأمر نفسه (ص ٢٥٥ وما بعدها)، ولأخبار المتصوفة وتزيين الغلمان ومعاشرتهم والنظر إليهم. كما أن السيوطي قد كتب كتاب: «رشف الزلال من السحر الحلال» (دار الانتشار العربي، ١٩٩٧م) كما يذكر ذلك في مُقدِّمته لمكافحة نزوع الرجال إلى معاشرة الغلمان.

تونس وفي السنين الأخيرة بالمغرب)، مرورًا بكل الكتابات التي شجبت القهر الذكوري التاريخي للمرأة العربية، ونادت بديمقراطية اجتماعية تكون فيها المرأة ممثلةً لمصيرها التاريخي (فاطمة المرنيسي)،^٨ تعرف هذه الحركة مسارين:

- ذلك المتعلق بإعادة قراءة التراث وتأويله انطلاقًا من مرجعية تحررية راهنة تستهدف تبيان موقع المرأة في التاريخ والتراث العربيين، وهو ما قامت به فاطمة المرنيسي.
- ثم ذلك المتعلق بخلق حركية في المجتمعات المدنية العربية هادفةً إلى الدفاع عن حقوق النساء وتغيير وضعيتهن الاجتماعية والحقوقية الدونية.

هذان المساران كثيرًا ما يتقاطعان ليأخذًا أيضًا تمثيليةً مُعيَّنة على المستوى الثقافي، من خلال بلورة خطاب نسوي متمحور حول المساهمة الثقافية والأدبية للمرأة في الثقافة العربية، سواء في مجال الكتابة الروائية أو الشعرية أو البحثية. إن هذه الخطوات، بالرغم من كثافتها، تندرج في مسعى عام ذي بُعد سياسي ورمزي واضح؛ ربط النضال الديمقراطي والتحديثي في المجتمعات العربية المعاصرة بتمثيلية المرأة سياسيًا في السلطة وإدارة دواليب الدولة. بيد أن هذه المقصدية السياسية لا تُعلن عن نفسها في كل الأحوال؛ فهي تارةً خطابٌ واضح، وفي غالب الأحيان تأخذ بُعدًا اجتماعيًا وثقافيًا يتمكّن من خلاله رؤاد هذه الحركة من الانخراط في الحركية العامة التي تميّز الكثير من المجتمعات العربية راهناً.

المفهوم والخصوصية

يقوم التصور الإسلامي للكائن الإنساني، كما حاولنا تحليل ذلك، على مبدأين متكاملين؛ وحدة الكائن الإنساني في عمومها وفي علاقتها المباشرة بالله، والثنائية القاضية بالتفرقة الجازمة بين الذكورة والأنوثة، خاصةً في المجال العملي للعبادات والإرث والشهادة وغيرها.

^٨ منذ الستينيات ظهرت في العالم العربي الكثير من الكتابات اللواتي جعلن من الكتابة حول المرأة، سياسيًا وأدبيًا، محور نشاطهن. وظهر بالعربية واللغات الأجنبية الكم الهائل من الدراسات والبحوث في وضعية المرأة وعلاقتها بالرجل والسلطة والجنس، كما تطوّرت في السنوات الأخيرة في العالم العربي دراساتٌ في النوع gender تمتح عناصرها من الدراسات الأمريكية بالأساس.

فالذات الإنسانية لا تُوجَد في وحدتها إلا باعتبار ارتباطها بواجباتها الدينية، لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى. من ثم فقيمتها الأحادية الشاملة هذه تكتسبها بالأساس بمدى قدرتها على تمثّل هذا الارتباط وتحويله إلى قيمة عملية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾ (سورة النساء، ١). لهذا فإن نظرة خاطفة على حياة الرسول وعلاقته بالنساء، وكذا على موقع المرأة في صدر الإسلام، تُبين إلى أي حدّ يتداخل المبدآن من غير أن يُلغى أحدهما الآخر، ويتمازجان في السيرة نفسها.

لقد كانت المرأة المسلمة راوية حديث ومجاهدة إلى جانب الرجل، ورأيها يؤخذ به بالشكل نفسه الذي يؤخذ برأي الرجل. وهي إلى جانب ذلك كانت ذات بلاغة وفصاحة. ويكفي بهذا الصدد الرجوع إلى مُصنّفات من قبيل بلاغات النساء لابن طيفور،^٩ أو «أخبار النساء» لابن القيم،^{١٠} أو غيرها من المصادر العربية التي تتضمّن أخبارًا عن النساء كـ «الأغاني» للأصفهاني، و«الإماء الشواعر» للسيوطي، وغيرها، للوقوف على موقع المرأة في المجتمع والثقافة العربيّين الإسلاميين، والدور الذي لعبته؛ سواء في مضمار السياسة أو الأدب أو الحياة العامة.

تخترق ثنائية الذكورة والأنوثة، إذن، كل مظاهر الحياة الإسلامية كما قعد لها النص الديني. والنوعان يشتركان في كل مظاهر العبادات من صلاة وصيام وحج، غير أن المرأة، نظرًا لاختلافها الجسدي وطبيعتها المختلفة، تحظى في النص الديني بمجموعة من الاعتبارات الاستثنائية التي تخصّها؛ فالمرأة الحائض والنفيس مثلاً غير طاهرة. وهي بذلك لا يمكن أن تمارس عباداتها الشرعية الواجبة إلا بعد انتهاء مرحلة الحيض والنفاس والتطهر منهما بالغسل.^{١١} هذه الاعتبارات الجسدية تنبني عليها مجموعة من الاعتبارات الأخرى ذات طبيعة ثقافية واجتماعية؛ فالرجال قوّامون على النساء، والتراتبية المعلّنة هنا تخصّ بالأساس قضية المسؤولية والمبادرة والحقّ في اتخاذ القرار. الرجل هو القوّام والمُعيل

^٩ ابن طيفور، «بلاغات النساء»، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٧م.

^{١٠} ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

^{١١} خُصّت المرأة في كتب الحديث بأحكام خاصة يمكن الرجوع إليها لدى البخاري ومسلم في «الصحيحين»، وفي «المساند السبعة» للنسائي وابن ماجة وغيرهما، كما لدى ابن حنبل، وفيما بعد لدى الغزالي في «إحياء علوم الدين»، وابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

اجتماعياً، وهو بالتالي صاحب القرار في الزواج والطلاق. وتتم ترجمة ذلك بشكل واضح في الطلاق، فالرجل هو الذي يُعلنه، ومن ثم فهو الذي يتحمل نفقة الأولاد بعد الطلاق. إن هذه المعطيات الجسدية وانعكاساتها على المستوى الاجتماعي تقسم فضاءات الذكورة والأنوثة، وتتمس أيضاً طبيعة التعامل مع الجسد من الناحية القيمة والمظهرية، فالبيت (أي الداخل) هو فضاء الحرية الوحيد للكيان الأنثوي، الذي يمكن أن تعيش فيه المرأة حميميتها وعلاقتها الشخصية بجسدها. وقد ركزت أغلب الأحاديث النبوية والفتاوى الفقهية على جانب الزينة وعلاقة المرأة بجسدها بشكل يُمكن من القول بأن الجسد الأنثوي، مقارنةً مع الجسد الذكوري، قد شكل مجالاً لتقنين يسعى إلى الإحاطة بمختلف جوانبه.

بيد أن هذا التقسيم الفضائي لا يحد من حرية المرأة إلا باعتبارها جسداً مثيراً للشهوة. وهو ينبني على اعتبار الأنثى عورة؛^{١٢} أي جسماً محظوراً على نظر الآخر ومثيراً للشهوة والفتنة. المرأة كيان يلزم حجب طابعه الشهواني، وكل عنصر جسماني من كيانها مصدر لا ينضب لشهوة الرجل. وبهذا الصدد تُشبه المرأة بالشیطان في كونها مصدر الرغبة. فقد جاء في سنن النسائي أن الرسول خرج فيصُر بامرأة، فرجع فدخل إلى زينب، فقضى حاجته، ثم خرج على أصحابه، فقال: «إن المرأة تُقْبِل في صورة شيطان، وتُدْبِر في صورة شيطان، فمن أبصر منكم من ذلك من شيء، فليأت أهله، فإن ذلك له وجاء».^{١٣} لذا يتم تخصيص جانب من المساجد خاص لصلاة المرأة؛ بل إن صوت المرأة نفسه يخضع للتقنين. ويطالب الفقهاء المرأة بالحديث إلى الآخرين بصوت خالٍ من كل نبرة أنثوية وذو طابع جذبي. كما تختص الإمامة في الإسلام بالرجل بالرغم من الاختلافات الفقهية التي أثّرت حول هذه القضايا. يقول ابن رشد في شرح هذه الاختلافات: «اختلفوا في إمامة المرأة، فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال. واختلفوا في إمامتها النساء، فأجاز ذلك الشافعي، ومنع ذلك مالك، وشدّ أبو ثور والطبري فأجازاً

^{١٢} يتفق أغلب الفقهاء العرب على أن المرأة عورة إلا وجهها ويديها ورجليها، فيما يختص ابن حنبل في اعتبار رجليها ويديها عورة. بيد أن لابن عربي (وهو ظاهري) رأياً آخر؛ حيث لا يعتبر عورة إلا ما ستر آدم وحواء في الجنة، وأن عدم وجود الحجاب أصل، وأن استتار المرأة لا لكونها عورة وإنما لغرض آخر. «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ٤٠٨.

^{١٣} النسائي، كتاب «عشرة النساء» من «السنن الكبرى»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٨١.

إمامتها على الإطلاق. وإنما اتفق الجمهور على منعها أن تؤم الرجال لأنه لو كان جائزاً لنقل ذلك عن الصدر الأول، ولأنه لما كانت سنته في الصلاة التأخير عن الرجال، علم أنه ليس يجوز لهن التقدم عليهم لقوله عليه السلام: «أخروهن من حيث أخرهن الله.» ولذلك أجاز بعضهم إمامتها النساء إذا كنَّ متساويات في المرتبة في الصلاة.^{١٤} إن هذه الاختلافات، بالرغم من أنها لا تؤثر على موقف الوحدة في التفكير الإسلامي تجاه المرأة، إلا أنها تبين عن التعدد النظري الذي طال بنية التفكير الإسلامي في إحدى أعوص القضايا وأكثرها حساسية. بيد أن المرأة، كما سنرى، ستجد لها موطناً خصباً في التراث الصوفي. فما تم كُتبه وكُبحه في القضايا العملية الفقهية قد وجد مرتعاً آخر في الأدب والتصوف، مفصلاً بذلك عن جدلية الخفاء والتجلي التي تُمارسها الثقافات على مكوّناتها الاجتماعية.

وإذا كان للمرأة بعض الحرية في الحركة، خارج فضاءها المحدود، فإن هذه الحرية المشروطة ترتبط أوثق ارتباط بمظهرها الحجابي، من جهة، وبقدرتها على تمثّل عنصر

^{١٤} ابن رشد، «بداية المجتهد»، دار الفكر، مكتبة الخانجي، ب.ت، ج، ١، ص ١١٤. بعد كتابة هذه الدراسة بخمس سنوات، وبالضبط سنة ٢٠٠٥م، أمت الدكتورة أمينة ودود الناس، رجالاً ونساءً، في صلاة الجمعة بإحدى كنائس أمريكا منذ خمس سنوات تقريباً، وهو أمرٌ أسأل الكثير من المداد وأجج الجدل بين الفقهاء، المتنورين منهم والمتعصّبين. وأمت راحيل رضا، الكاتبة الكندية من أصول باكستانية، المصلين في أواسط سنة ٢٠١٠م، وألقت خطبة الجمعة أمام جمع مصلّين مختلط من رجال ونساء. ولتوكيد قولنا نورد هنا رأي ليلي أحمد الأحذب في جريدة «الوطن»: «فلإمام ابن حزم في كتابه «المحلّ» نقل عن أبي حنيفة أنه أجاز ذلك في الفريضة مع الكراهة، وهذا خلاف رأي الجمهور الذي يرى أنه فيما عدا صلاة الفريضة فللمرأة أن تؤم النساء والصبيان، وهو ثابت بفعل أمهات المؤمنين وغيرهن، كما أجاز فقهاء آخرون إمامة المرأة أهل دارها، بمن فيهم الرجال؛ لأن الافتتان بالمرأة هنا ممتنع. وأما رأي ابن تيمية فهو «اثتمام الرجال الأميين بالمرأة القارئة في قيام رمضان يجوز في المشهور عن أحمد». وفي «المغني» لابن قدامة: «وقال بعض أصحابنا يجوز أن تؤم الرجال في التراويح وتكون وراءهم. في الحديث الصحيح أن الرسول عليه الصلاة والسلام أجاز للصحابية أم ورقة أن تتخذ مسجداً في بيتها وتجعل لها مؤذناً، وكانت تؤم أهل بيتها، نساءً ورجالاً، منهم المؤذن على الأقل، الذي قد لا يكون محرماً لها، فهذه الحال يجب ألا تكون موضعاً للجدل، ولذلك لا أدري ما الداعي لأن نقول إنه أجازها فقهاء رغم أنه واضح في الحديث الشريف، ولماذا غُيب هذا الحديث للدرجة التي لا يقبل معها رجل أن تؤمه زوجته في البيت، حتى لو كانت أفضل منه قراءةً للقرآن وأشدّ تقوى منه وأقدم منه هجرة؛ وهذه كلها من خصائص الإمام الذي يُفَضَّل الآخرين؟»

الغياب. إن المطلوب منها هو ألا تُثير الانتباه إلى أنوثتها وجمالها، وألا تقوم بما من شأنه خلخلة الفضاء الذكوري العام أو أن تكون مصحوبةً بأي شخص كفيل بحمايتها من نفسها ورغباتها. بهذا المعنى، وبالرغم من اعتراف المجتمع العربي الإسلامي للمرأة ببعض من استقلاليتها، إلا أنه يجعل الرجل واسطة علاقتها بالعالم الخارجي ووكيلاً لها في المعاملات والعلاقات العامة من بيع وشراء وغيره.

يُمكن المحدد الفضائي من التعرف على موقع المرأة الوجودي والاجتماعي، بالشكل نفسه الذي يشير إلى القيم الاجتماعية المتداولة في الفضاءين. فإذا كان محيط المرأة عائلياً فإن محيط الرجل اجتماعي عام. وبالرغم من أن الكثير من النساء في الإسلام عُرفن بكونهن شخصياتٍ عموميةً بلغتنا المعاصرة، لهن مواقع اجتماعية وسياسية ودينية وتصوفية تجعل من علاقاتهن بالآخرين علاقات ندية، فإن هذه المخالطة كانت مشروطةً ومُقنّنة. وربما كانت الشواعر والمغنيات والقيان يُشكّلن نواة المرأة العربية المعاصرة، أو على الأقل سليلاتها، في التحرر والمشاركة في العملية الاجتماعية والثقافية. ولكي يكون هذا الاستنتاج وجيهاً علينا طبعاً التشكيك في مبدأ التراتبية الاجتماعية التي أقامها المجتمع العربي بين الأحرار والموالي والقيان. فقد كان هؤلاء الآخرون، كما هو معروف، يتمتعون بحقوق مدنية تتجاوز في الكثير من الأحيان الحقوق التي للمكيهم أو حُماهم، باعتبار أن «دونيتهم» الاجتماعية تلك كانت مصدرًا لحرية حركتهم داخل الحياة الاجتماعية.

هذا الترابط هو ما يؤدي إلى أولوية الوظيفة الاجتماعية للمرأة على كيانها الشخصي؛ فالمرأة المثلى في الإسلام هي الولود، أي تلك القادرة على تأدية وظيفتها الاجتماعية المتمثلة في التكاثر. وحين سُئل الرسول عن قيمتي الجمال والتناسل فضّل بشكل واضح القيمة الثانية على الأولى.^{١٥} إن كيان المرأة الجسدي بهذا المعنى يغدو عرضياً إذا ما هو قُورن بقيمتي الخصوبة والعقل؛ لذا فإن المرأة العاقر، وإن كانت جميلة، تشبّه بالأرض الجذباء أو الشجرة الجميلة غير المثمرة.

تتحكّم هذه الغائية في تنظيم المؤسسة الأسرية والاجتماعية إلى درجة يغدو معها كيان المرأة، باعتبارها أنثى، محصوراً في مدى قُدرتها على تحقيق استمرارية الوجود للأخر. وبالرغم من أن الإسلام حرّم وأد الفتيات، كما مَوّرِس ذلك في الجاهلية، وحثّ على

^{١٥} انظر بهذا الصدد الفصول السابقة من كتابنا هذا.

تربية البنات والاعتناء بهن، فإن المُتَخَيَّل الأسروي العربي الإسلامي ظلَّ يمنح دائماً قيمةً للمولود الذكر على الأنثى، خاصةً وأن نظام الإرث في الإسلام يقوم، كما هو معروف، على أولوية الذكر على الأنثى (للمذكر حظ الأنثيين)، ممَّا يجعل من الذكر ضامناً لاستمرار القيم الاجتماعية المادية منها والمعنوية.

من ناحيةٍ أخرى يمكن القول بأن تحديد هذه الوظيفة الاجتماعية يجد أصله في التراتبية الأصلية التي للذكر على الأنثى وللزوج على الزوجة. ويسوق البيهقي حديثاً يكاد يجعل الرجل معبود زوجته، ويحوِّل التعبير المجازي «رب البيت»، للتعبير عن الرجل، إلى قيمةٍ حقيقية: «قد مضى في كتاب السُّنن حديث أبي هريرة وغيره أن النبي ﷺ قال: «لو كنتُ امرأةً أحدًا أن يسجد لأحد لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها، لما عظمَ الله من حقِّه عليها.»» كما يسوق أحاديث أخرى يعتبر أحدها أن الرجل جنة المرأة ونارها، وأنها إن هي أعرضت عنه فبات غضباناً لعنتها الملائكة حتى تصبح.^{١٦}

الإسلام ومزاوجة الذكورة والأنوثة

ليس من قبيل الصدف أن يُلحَّ نبيُّ الأمة ومَن جاء بعده من صحابةٍ وفقهاء على مبدأ الزواج، باعتباره مبدأً شرعياً وواجباً اجتماعياً؛ فالعلاقة بين الرجل والمرأة علاقةٌ مُقدَّسة، ولذة الجماع لذَّة مشروعة وإنسانية ومُقدَّسة بدورها. من ثَمَّ فإن قداسة العلاقة الجنسية تأتي من كونها تعبيراً عن دورة الحياة والاستمرار الوجودي والتوازن الاجتماعي. إنها بشكلٍ ما درءٌ للشهوات وللزنا، وتعبيرٌ أُسمى عن العلاقة الذاتية بين الرجل والمرأة؛ ذلك أن الزواج سكنٌ في الآخر واستكانةٌ إليه، وإقامةٌ فيه من حيث هو شريك مفترَض وحماية اجتماعية وذاتية. ومن غير الزواج تكثُرُ المعاشرة الحرة ومخاطر الشهوات المباحة، ومعها تغدو الرغبة الإنسانية خارج مدار المقدس.

الزواج بهذا المعنى استمرارٌ للمقدس والأصل، واستعادة للزوج الأول الذي منه انحدرت الخليقة. وهو، إلى جانب ذلك، تقنينٌ لحرية الشهوات والنزوات، ودرءٌ لكل عناصر الزيغ والضلال، وإدخال لمبدأ اللذة في العلاقة الاجتماعية. لذلك أحيط الزواج

^{١٦} البيهقي، «الآداب»، تحقيق أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ١٢-٢٢.

بالكثير من النواهي، وسعى الفقهاء باستمرار إلى حلِّ معضلاته القديمة والجديدة، سواء المتعلق منها بالعلاقة الذاتية أو العلاقة الاجتماعية بين الزوجين. كما أن الإسلام النصي قد حدّد أنموذجاً مُعيّناً للمرأة الزوجة؛ فقد نهى الرسول عن الزواج بالزرقاء البدينة والطويلة الهزيلة والعجوز، أو القصيرة القبيحة، وذات الولد من غير الرجل، مُفضّلاً المرأة الودود الولود.^{١٧} وهو الأمر الذي يخلق نمطاً تقريبياً للمرأة الزوجة، ويجعل من الزواج عمليةً متصلةً بالنظام الاجتماعي لا بالاختيار الذاتي. بيّد أن هذا الأنموذج الإسلامي الأصلي، الذي يؤكد أولوية المرمى الاجتماعي في مؤسسة الزواج، يخضع، كما ذكرنا، للقيّم الكبرى للأمة الإسلامية آنذاك؛ الشيء الذي سوف يأخذ، فيما بعد، منحى أخرى مع تطور الحضارة العربية الإسلامية واختلاط الأجناس في حِصْنها، وتطوُّر الفنون والآداب والتأثيرات التي سوف تنجُم عنها.

وإذا كان الأنموذج الجمالي، مثلاً، في عصر الإسلام هو البدانة فإنه سوف يغدو في العصر الأموي والعباسي الاعتدال. وحين يتحدث الجاحظ عن المرأة المُجدولة فإنه بذلك يؤكّد على أن الأنموذج الجمالي هو في الآن نفسه الأنموذجُ الشهواني والجنسي.

وبما أن الزواج مؤسسة إسلامية رئيسة في الكيان الاجتماعي الإسلامي، فإنها قد حظيت لذلك بمجموعة من المحدّدات التي تجعل من النكاح الشرعي والمجاعة علاقةً واضحة المعالم، لا تختلط فيها الأجناس، وتعمل خارج كلّ شذوذٍ أو استيهاماتٍ ممكنة. لقد دعا الرسول إلى عدم المجاعة البهيمية، وهو إن لم يُركّز على الحبّ والمحبة إلا أنه قد عبّر مراراً وبطرقٍ مختلفة عن حُبّه لعائشة.^{١٨} فالعلاقة الزوجية علاقةٌ إنسانية بامتياز يَلْزَمُ أن تتسم بالعِشرة الطيبة ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، (البقرة، الآية ٢٣١). وعلاقة النكاح علاقةٌ ودٌ يَلْزَمُ، قبل أن تتم، أن يكون بين طرفيها رُسلُهما القُبلة والكلام. كما أن الرسول نهى عن التجرّد الكامل من الثياب مُشبّهاً المجاعة بهذا الشكل بمجاعة العير (الحَمير). بل إنه تحدّث أيضاً عن الأوضاع الجنسية من مُجاعة من الدُّبر في القُبْل مُحرّماً كلّ مجاعةٍ من الدُّبر باعتبارها ممارسة تُخرِج المرأة عن أنوثتها وخصوبتها.^{١٩}

^{١٧} انظر الفصول السابقة من هذا الكتاب.

^{١٨} انظر بهذا الخصوص: عبد العزيز الشناوي، «نساء الصحابة»، دار المعاني، القاهرة، ب.ت.

^{١٩} البيهقي، مرجع سابق، ص ص. من ١٩٢ إلى ١٩٧.

تُشكّل هذه العناصرُ النّوّةَ التي انطلقَ منها بعضُ الفقهاء والكتّاب لتطويع تيّارٍ إيروسيٍّ عربيٍّ يَنسِمُ بالكثير من الحرية الخطابية حول الجنس، ويقعدُ مناهجَ تحصيل اللذة والمتعة الجنسية. والحقيقة أن هذه الحرية الخطابية تجد أصولها، الهامشية على الأقل، في الحرية التي يُبيحها الدين الإسلامي في طرح مُجمل القضايا التي تُطرح في الحياة الحميمة، والأشكال التي تطوّرت بها على مدى تطوّر الحضارة العربية الإسلامية. هكذا أنتج الخطابُ العربي حول الحب والجنس مصنّفاتٍ رائدةً من قبيل فقهاء وأئمة مرموقين تُعتَبَر مراجعَ كبرى في مجال العلاقة الجنسية والمحبة والعشق. وبالرغم من أن بعضَ هذه المصنّفات لا تمسُّ قضايا الجنس الإيروسي بشكل مباشر، إلا أنها تُضيء الكثير من القضايا المرتبطة بالعلاقة الجنسية وتمنّحها طابعاً ثقافياً أكيداً. وإذا الكائن الأنثوي يُعتَبَر فيها (كما هو الأمر في «الروض العاطر» أو «رجوع الشيخ إلى صباه»، أو «نزهة الألباب فيما لا يُوجد في كتاب» ...) ^{٢٠} موطناً لسلطة الرغبة، ومجالاً لتحدي رجولة الرجل، فإن هذا التصور الأخلاقي الذكوري الذي ساد الثقافة العربية، يبدو كأنه يسعى إلى ضبط غيرة المرأة واستكشافها، ويرفع الغموض عن بعض ما اكتنف رغباتها. صحيح أن الأنموذج المستهدف في هذه المصنّفات هو المرأة الغريزية، غير أن النظام الجنسي والمستحضرات المقترحة تجعل من هذه المعرفة الجنسية sexuelle معرفةً ضروريةً لخلق توازن في علاقة يبدو الرجل خائفاً فيها من فقدان رجولته.

تبدو المرأة في الخطاب الإيروسي سلطةً جنسية على الرجل أن يسعى، من خلال المعرفة الجنسية، إلى أن يسمو إلى إشباعها. والحقيقة أن هذه المصنّفات، إن كانت تهدف إلى ضبط الغريزة الأنثوية ومراقبتها، فهي موجّهة أصلاً للرجال كي يُتقنوا فنونَ اللذة الجنسية. من ثم، يمكن القول بأن النّهم الجنسي للمرأة ليس سوى استيهامٍ لتعزيز مبدأ اللذة الجنسية، وتقاسمٍ لرغبة وتحويل علاقة النكاح إلى علاقة ذاتية وثقافية في الآن

^{٢٠} هذه المصنّفات، بالرغم من أنها حظيت باهتمام كبير من قبل المستشرقين، وتمّت ترجمتها إلى اللغات الأوروبية، لم تحظ في العالم العربي بالعناية اللازمة في مجال الدراسة، ولم تُتداول إلا طبعاتها الشعبية، ولم يتم تحقيقها إلا في السنوات الأخيرة. وكأنموذجٍ للدراسات الجادة للأدب الإيروسي يُمكن للقارئ الاطلاع على: عبد الصمد الديلمي، «المعرفة والجنس، من الحداثة إلى التراث»، منشورات عيون، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

نفسه. فالإيروسية معرفة يتم إنتاجها قصد منح العلاقة الجنسية صبغةً فنية يُمكن من خلالها جعل الجنس موضوعاً للمعرفة المكشوفة والعلنية. ولعل هذا الطابع هو ما يؤكّد أن الخطاب الإيروسى خطابٌ تحريريٌّ أكثر منه خطاباً تقعيدياً وذكورياً.

الزينة والحدود بين الذكورة والأنوثة

سعى الإسلامُ خاصةً في مراحله الأولى إلى صياغة أنموذج جسدي للمرأة والرجل أقرب إلى الطبيعية. إنه الجسد الفطري المنزاح بشكل واضح عن الأنموذج الجسدي النصراني واليهودي كما عايشه العرب في الجزيرة العربية آنذاك. لكن هذا الجسد الفطري يخضُ الرجل بالأساس، بالرغم من أن ممارسته لشعائر كالصلاة تتطلب الطهارة والتطيب مثلاً. لقد دعا الرسول إلى تمسُّك الرجال بزينةٍ متقشّفة يتم فيها تفادي لبس الخُرّ والحريير والمُزركش من الثياب، وتدعو إلى الالتزام بعناصر زينةٍ محدودة، كالطيب، والسواك والكحل والخضاب باعتبارها مستلزماتٍ أساسية لا ينبغي تجاوزها.^{٢١} كما صاغ الإسلامُ صورةَ الرجل بشكلٍ أوضح من صورة المرأة، ساعياً بذلك إلى وضع الحدود بين الكيان الذكوري والأنوثي، ناهياً عن تشبُّه الرجل بالمرأة وتشبُّه المرأة بالرجل في اللباس والزينة والهيئة والمشيّة والكلام.

تتمثّل صورةُ الرجل في مجموعةٍ محدّدة من الوظائف التجميلية التي تمنحُه رونقاً من غير أن تُغيّر من صورته الفطرية الأصلية. فلقد دعا الرسول إلى صبغ اللحية البيضاء بالخضاب، ونهى عن صبغها بالأسود. كما نهى من ناحيةٍ أخرى عن تطويل الشعر على عادة اليهود، وإحفاء الشوارب واللحية حتى لا تطول بشكلٍ فوضوي، وإكرام الشعر وتدهينه حتى لا يُشبّه الرجلُ الشيطان وقلم الأظافر وغيرها. إن الفطرة المعنية هنا هي التزامُ الرجل بمجموعة من القواعد التي يتمكّن من خلالها من الحفاظ على مظهره الرجولي من غير أن يتجاوزَه إلى الافتتان بجسده أو إعطائه أهميةً تتجاوز أهميته الشرائعية.

ويُمكن للمرء أن يلاحظ أن الكثير من نواهي الرسول في مجال الزينة تعود إما للمشركين وأهل الكتاب وإما إلى المرأة. فالحريير والذهب وغيرهما من زينة المرأة. لكن إذا كان مظهر الرجل مظهرًا اجتماعيًا، فإن مظهر المرأة مظهرٌ شخصيٌّ وحميميٌّ؛ لذا لا

^{٢١} الترمذي، «المنهيات»، مرجع سابق، ص ٦٤.

تتزيّن المرأة إلا لزوجها ولا تُظهر مفاتنها إلا له؛ أما إزاء الآخرين فهي امرأةٌ محجوبة، لا تظهر زينتها أو جمالها وفتنتها. والحقيقة أن هذا الحجاب يدخل زينة المرأة في علاقةٍ أساسية بالزواج والنكاح كارتباطٍ مقدّس.

بيد أن التطوّرات اللاحقة سوف تنزاح عن هذا الأنموذج خاصةً مع ما عرفه المجتمع العربي الإسلامي من تنامٍ لفئة الجوّاري والقيّان؛ بحيث أصبحت الزينة صناعةً للجمال ونماذجه المطلوبة. وبهذا الصدد يذكر ابنُ بطلان أن التزيين كان بإمكانه أن يغيّر من ملامح الوجه واللون والوزن خاصةً في تجارة القيّان: «فكم من قضيصة (نحيقة) بيعت بخصبة (ممتلئة)، وسمرَاء كمدّة بيعت بصفراء مذهبّة، وكم جعلوا العينَ الزرقاء كحلاء ... وكَم مرة حَمَرُوا الخدودَ وَسَمَّنُوا الوجوه النحيقة، وكَبَرُوا الفقاح (حلقات الدُّبر) الهزيلة ... وكَم أَكْسَبُوا الشُّعورَ الشُّقرَ حَالِكَ السَّوَاد، وجَعَدُوا الشُّعورَ السَّبْطَة، وبَيَّضُوا الوجوه السَّمْرَة، ودمَلَجُوا السِّيقانَ المَعْرَقَة، ورَطَّلُوا الشُّعورَ المَرْمُطَة، وأَذَهَبُوا آثارَ الجُذري والوَشْم والنَّمش والحَكَّة ...»^{٢٢} بل إن الرجال أنفسهم استهوَتْهم استراتيجية المظهر والزينة فتجاوزوا الحدود التي رسمها الأنموذج النبوي، وطوّروا علاقتهم بصورتهم الشخصية، مازجين بذلك بين المقدّس والدنيوي. فقد رُوي عن الأحوص، وهو شاعرٌ عباسيٌّ معروف، أنه كان يدخل البيت الحرام لا بثوبٍ واحد بل بثوبين، مُعَصِّفَين ومُدلوّكين ويضع على أذنه باقةً ريحان.

إن صورةَ الجسد كما تبلورت في الممارَسة التزيينية تؤكّد أن الحدود الفاصلة بين الذكورة والأنوثة كما بلورها الإسلام النَّصِّي قد خضعت لتحوّلاتٍ جذرية طُبعت ببعض الحرية في التداخل بين الأنثوي والذكوري، وتجاوزت من ثَم صورةَ الجسد الذكوري والأنثوي كما تبلورت في السابق. بل إن هذه الوضعية الجديدة للجسد الاجتماعي هي بشكلٌ ما إعادة نظر في ثنائية الذكورة والأنوثة وإعادة صياغة لها وفقاً للمظهر الجمالي والاجتماعي للجسد. كما أنها من ناحيةٍ أخرى تؤكد على أن صور ومظاهر هذه الثنائية تتبلور في القيم الاجتماعية المتجدّدة؛ بحيث إن ما كان يُعتبر في السابق مظهرًا للأنوثة يغدو ملكًا للجنسين (الزينة واللباس ...)، وهو الأمر الذي يؤكّد الطابع الثقافي والأنثروبولوجي لتلك الثنائية.

^{٢٢} عن صلاح الدين المنجد، المرجع المذكور، ص ٤٤.

إن تقنين الإسلام للمَظهرية الاجتماعية للشخص يدخُل في إطار ربط الفرد بالشعائر العبادية من جهة، وجعل هذا المظهر جزءاً من كيان المؤمن. من ثَم، ففرضُ الحجاب جاء أصلاً لإدخال المرأة في مجال المجهولية في الفضاء العمومي. كما أن التفرقة بين مظهرية الرجل ومظهرية المرأة تقوم على التفرقة بين الفضاء الحميم (البيت) الذي تستطيع فيه المرأة التجمل والتزيّن لزوجها باعتباره هدفاً لوجودها، والفضاء العمومي الذي يشكّل فيه تزيّن الرجل للمسجد والصلاة النموذج الأسمى. بهذا المعنى فإن التحولات التي طرأت على الزينة منذ الخلافة الأموية جاءت لتعكس التحولات والتغيرات التي طرأت على الحدود بين هذين الفضاءين من جهة، وعلى القيم الاجتماعية والحضارية الجديدة التي تبلورت تدريجياً. ومع خروج المرأة العربية للعمل في المجال العمومي في النصف الأول من القرن الماضي، أخذت تلك التحولات صيغاً جديدة فرضت استراتيجيات مظهرية جديدة تمتح أسسها بشكل خاص من النموذج الغربي الذي عاشت البلدان العربية والإسلامية معه علاقة استعمارٍ دامت العشرات من السنين.

التصوّف وتجاوز الحدود الجنسية

تقدّم لنا التجربة الصوفية صورةً أخرى من صورة هذه الثنائية التي نحاول اكتشافها مدلولاتها. فالتصوّف تجربةٌ للتعالي والتجرّد من الوسائط الطبيعية؛ لذا ليس من الغريب أن تتحوّل المرأة إلى كيانٍ مقدّس بدخولها التجربة الصوفية، التي من خلالها تتجاوز وضعيتها الدونية في التراتبية الوجودية. يكفي في هذا المضمار النظر إلى القيمة التي اكتسبتها المتصوّفة الأولى رابعة العدوية في الحقل الثقافي العربي لكي يتبدّى لنا أن المستوى الرمزي كفيلاً بتحرير الاجتماعي من مقدّماته ونتائجه. وقد عرف المجتمع العربي الكثير من المتصوّفات اللواتي كن يتحوّلن إلى كياناتٍ مُجاوِزة للذكورة والأنوثة زهداً وتعبدًا ومجاهدةً في النفس. وتذكر المصادر مثلاً على ذلك في المغرب زهراء بنت الولي سيدي عبد الله الكوش (عاشت في القرن الـ ١٧). وكانت امرأةً جميلةً ورعة، لم تتزوَّج قط. وقد سَمع بجمالها السلطان زيدان بن المنصور، فرغب بالزواج بها وأعرض عن ذلك. وبالرغم من أن الكثير من المتصوفة رجالاً ونساء قد مارسوا حياتهم الاجتماعية والشرعية بعيداً عن الرهبة، فإن أنموذجهم الحياتي يدعو بشكل كبير إلى طرح السؤال حول كيانهم المتسامي.

من ناحيةٍ أخرى بلورَ بعضُ المتصوّفة العرب والمسلمين تصوّرًا خاصًا للكائن الإنساني من خلال تأويلٍ متجدّدٍ لثنائية الذكورة والأنوثة وللترابئية الناجمة عنها. ويمكن اعتبار فكر ابن عربي في هذا الإطار تحوّلًا نوعيًا أفرزَ منظورًا جديدًا للمرأة يَبْنِي على ما أنتجه الفكر الصوفي السابق ويُضِيف إليه معطياتٍ جديدة. فحسب هذا المتصوّف، يكون الانفصام والاعتراّب محدّدَيْن للعلاقة بالمرأة؛ فالجسد الأصليّ الأدمي انفصَم لتنجُم عنه الذكورة والأنوثة. والمفاضلة الأصلية بين الذكر والأنثى عَرْضِيَّة لا جوهرية، والعلاقة الجنسية رغبةً في استعادة الجسد الأندروجينيّ الأدمي الأصلي. من ثَمَّ يغدو النكاحُ صورةً أصلية لحركة الوجود. يقول ابن عربي بهذا الصدد: «فما كَمُل الوجود ولا المعرفة إلا بالعالم، ولا ظهرَ العالم إلا عن هذا التوجّه الإلهي عن شيئية أعيان المُمكنات بطريق المحبّة للكمال الوجودي في الأعيان والمعارف، وهي حالةٌ تُشَبِّه النكاحَ للتوالد (...) فكان النكاحُ أصلًا في الأشياء كلها، فله الإحاطة والفضل والتقدّم.»^{٢٣} لهذا كان النكاحُ ظاهرةً كونية تتم بين الحروف والليل والنهار والسماء والأرض، وهو بذلك عبادةٌ للسّر الإلهي. هذه النظرة الوجودية هي ما يدفع الشيخ الأكبر إلى جعل الخنوثة الشكلَ الأسمى للوجود، واعتبار الإنسان محاطًا بأنثيين هما المرأة والحق: «فإن الرجل مُدرَج بين ذاتٍ «إلهية» ظهر عنها، وبين امرأةٍ ظهرت عنه؛ فهو بين مؤنّتين؛ تأنيث ذات وتأنيث حقيقي.»^{٢٤} ولعلّ هذا الموقعَ الخصوصي هو الذي يبرّر الحبّ الصوفي باعتباره رغبةً في الفناء في المحبوب وتحقيقًا للغيرية وتدميرًا للذات. فالحب الصوفي حبٌّ لسرّ الأنوثة لا للأنوثة بذاتها، وهو بذلك حبٌّ مزدوجٌ للذات الإلهية، بما هو حبٌّ يجمع بين الحبّ الرُّوحاني والجسماني، وبما أن الله لا يُرى إلا في صورةٍ عينية (مُتخيّلة أو حسيّة): أي في صورة تجلّيه.

من التّراث إلى الحداثة الثقافية

كيف تمثّل المتخيل الأدبي العربي هذه العلاقة؟ وكيف عالجهَا من وجهة نظر جمالية وتخييلية؟

^{٢٣} ابن عربي، «الفتوحات المكية»، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٧.

^{٢٤} ابن عربي، «فصوص الحِكَم»، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٢٠.

يُمْكِن القول بأنّ الأدب العربي الحديث والمعاصر يَخْصُص موقِعاً هاماً للعلاقة بين الرجل والمرأة في الحقل الاجتماعي والحميمي، من خلال طَرَقِ موضوعاتٍ من صميم هذه العلاقة. بل إن أهمّ الكتابات الأدبية الروائية والشعرية تدور في فلك هذه العلاقة، تارةً في منحنى اجتماعي وسياسي، وأخرى في منحنى شخصي وذاتي. كما أن الكتابات العربيات، من فدوى طوقان إلى سحر خليفة قد نذرن كتاباتهن الشعرية والأدبية لمساءلة الوجود الذاتي للمرأة في علاقتها بسُلط الرجل ومكبوتات الخطاب الذاتي والجنسي والتاريخي. بيد أن الأدب العربي الحديث والمعاصر لم يُلَمَس إلا عَرَضاً جوهر الذكورة والأنوثة، وسعى في الغالب الأعم إلى طرح هذا الموضوع في صيغته الواقعية، متلافياً معالجته باعتباره مشكلةً وجودية واجتماعية، خاصةً مع سيادة الرومنسية والواقعية إلى حدود العُقد السبعيني، واعتبار هذه القضية هامشيةً وغير قابلة للطرح وغير ذات أولوية في النظرة الانتقادية للمجتمع العربي. ويُمْكِن اعتبارُ السيرة الروائية لمحمد شكري «الخبز الحافي» إحدى أجسر المحاولات الأدبية في هذا الاتجاه؛ فقد صاغ فيها المؤلف تجربة الضياع والتشرّد والمثلية الجنسية (اللواط) بشكلٍ عارٍ وخالٍ من أي بلاغة أو تمثيل. وهو الأمر الذي حذا بالكثير من البلدان العربية (خاصة المغرب والعربية السعودية ومصر) إلى منع تداول كُتبه أو تدريسها في الجامعات. من ناحيةٍ أخرى، فإن رواية سالم حميش «العلامة»^{٢٥} وإن كانت لا تتطرّق للموضوع مباشرةً إلا أنها تجعل من ابن خلدون الفقيه القاضي والمؤرّخ العارف بقضايا الفقه، رجلاً متسامحاً إزاء الانحراف عن قواعد النكاح؛ فنراه في الرواية رجلاً متسامحاً يُكِن العطفَ والتعاطفَ مع أخي زوجته، الشاب ذي النزوع الجنسي اللواط، ويُخرجه من السجن، بل إنه يبدو وكأنه يقبل بالطبيعة المزدوجة للرجبة الجنسية.

وربما لن نُجَازِف إذا نحن قلنا بأنّ الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية كان أوّل من سارَعَ إلى منح هذا الجانب موقعه في المتخيل الأدبي العربي، خاصةً وأن هذا الأدب لصيّق في الآن نفسه بالمتخيل العربي وبالمتخيل الغربي، ويمتاز بجُرأةٍ خاصة. إن كتاب «الدم»^{٢٦} لعبد الكبير الخطيبي يُعتَبَر في نظرنا من أوائل النصوص الأدبية التي صاغت هذه المعادلة الصعبة في قالبٍ تخييلي. وتحكي «الرواية» عن مسارٍ تأهيلي

^{٢٥} سالم حميش، «العلامة»، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٧م.

^{٢٦} A. Khatibi, Le Livre du sang, Gallimard, 1979, Paris

في إحدى الزوايا الصوفية يتم بين شيخ ومريده اليافع. بيد أن الغلام يبدو منذ الوهلة الأولى كائنًا ملتبسًا، فهو عاشق وموضوع للعشق الصوفي في الآن نفسه. ولأن له أختًا تشكّل بصورة ما نظيرًا له، فإن النص يتلاعب بهذه العلاقة لجعل الأخت مجرد مجاز لثنائية الشخصية؛ لذا يصوغ الخطيبي هذه العلاقة لغويًا، فيُسمّي الفتاة «مُنثى»، مُركّبًا إياها على وَزْنِ خُنْثَى (فُعْلَى)، جاعلاً من الذكر والأنثى كيانين متوحّدين ومتمازجين في الجسم نفسه، جسم الغلام والفتاة. وتغدو العلاقة العاشقة بين النّظيرين والشيخ علاقةً مأساوية يصبح فيها الجسد (جسد الكائن الأندروجيني) وجسد الشيخ عُرضة لكل أنواع العُنف العاطفي والمادي. ومن ثَمَّ تسمية الكتاب بكتاب «الدم»، تعبيرًا عن هذه العلاقة المأساوية التي تجمع في الآن نفسه بين المذكر والمؤنث في علاقة استحالة، وبين الرُّوحاني الصوفي والرغبة العاشقة في علاقةٍ دموية.

الموضوع نفسه سوف يستعيده بشكلٍ آخر الطاهر بنجلون في طفل الرمال وليلة القدر،^{٢٧} ليؤكد هذا العمل الأدبي الطابع الملتبس للكيان البشري، لكن باعتباره ضرورة اجتماعية. ويحكي طفل الرمال عن المصير الوجودي والاجتماعي لأحمد، الذي وُلد فتاةً باسم «زهرة»، غير أن أباه الذي رُزق بسبع فتيات أخريات ما لبث أن قرّر تحويله إلى ذكر كي يُداور المصير الأعمى المحيق به. ولأن الذكورة مظهر اجتماعي أيضًا فقد نظم له حفل ختانٍ مصطنع وحوّله لباسًا ومظهرًا إلى ولد. والغريب في الأمر أن أحمد قبل وضعيته الذكورية تلك، ورَمَى بأنوثته إلى أعماق لاوعيه. فتزوَّج بابنة عم له، غير أن هذه الأخيرة ما لبثت أن اكتشفت تظاهره بالذكورة. وبعد وفاة الأب سوف ينتفض جسد أحمد ليكتشف أنوثته ويسعى إلى تمزيق قناع الذكورة. ويزجُّ الكاتب بـ «حقيقة» الجسد هذه في دوامةٍ من الحكايات التي تؤكد الالتباس أكثر مما تُعريّه، وكأنَّ الأصل في نظره هو الازدواج الجنسي لا العكس.

وتأتي رواية ليلة القدر لتتابع هذا المسار المركّب للرجل-المرأة، ولتجعلها مجالًا لتوارد الحكايات والتساؤلات والتوقعات. وإذا كان عبد الكبير الخطيبي قد طرّق الموضوع من زاوية التصوف الشعبي ومُسوحه الثقافية العميقة، وعالجه برؤية فلسفية وجودية

T. Benjelloun, L'enfant de sable, Seuil, 1985. La Nuit sacrée, Seuil, Paris, 1988 (Prix ^{٢٧} Goncourt).

متميزة، فإن الطاهر بنجلون قد أضفى عليه طابع الحكاية الشعبية المتفرعة والمليئة بالألغاز. وفي الحالين معاً فإن هذه الظاهرة تُشكّل في نظر الكاتبين المظهرَ الجذريّ لعلاقة الرجل بالمرأة، وعملية مَسْرَحة لها في ذاتٍ واحدة للكشف عن الطابع الغني والمأساوي معاً لهذه الثنائية المُلتبسة.

من زاويةٍ أخرى تُسأل الأديبة الجزائرية آسيا جبار في روايتها ذاتِ الطابع التاريخي بعيداً عن المدينة المنورة^{٢٨} علاقة النبي محمد بالنساء، معتمدةً في ذلك على مجموعة من المصادر التاريخية والسّيرية التي اهتمّت بالموضوع. وتمنح آسيا جبار لنسائها قدرةً حكاية تجعل منهن سيّداتٍ خطابهن. هكذا تعمل الكاتبة على جعل رسول الأمة الإسلامية أكثر الناس حرصاً على العلاقة المتكافئة بين الرجل والمرأة، وأكثرهم قدرةً على الإنصات لهن ومعرفة رغبّاتهن. وتنتهي الرواية بالتعبير عن المحبة البالغة التي كان يُكنها النبي لابنته فاطمة والتي كادت أن تجعله يُنصّبها خليفةً له. إن كتابةً من قبيل هذه تُعيد النظر في العلاقة غير المتوازنة التي طبعت المذكر والمؤنث من الناحية الاجتماعية والشخصية والسياسية في التاريخ العربي الإسلامي. وهي تسعى، من ثم، إلى إعادة تقويمها من جذورها؛ أي في العلاقة التقديرية التي كانت بين نبي الأمة ونسائه، وخاصة عائشة زوجته، وفاطمة ابنته.

هذا الطابع التساؤلي الذي بدأه الجيل الأول والثاني من الأدباء المغاربة الذي يكتبون بالفرنسية سوف يستمرُّ لدى جيل الشباب، الذي امتلّك من الجرأة التعبيرية ما جعله يُسائل هوامش الذات والجسد. فإذا كان محمد شكري من أوائل الأدباء العرب الذين طرّحوا روائياً قضايا الجنس المثلي واللواط، مثيراً بذلك ضجةً في العالم العربي، فإن رواية رشيد أو الطفل المشدوه^{٢٩} سوف تُثير الضجة نفسها عند صدورها سنة ١٩٩٥م في فرنسا. والرواية عبارة عن «سيرة ذاتية» لشابٍّ يكتشفُ مبكراً نزوعه نحو المثلية الجنسية ويمارسها بهذا القدر أو ذاك من العلنية. وربما كان أهم ما يميّز هذا الكتاب هو كونه استبطاناً للأنثوية التي تعيش في الجسم الذكر، وسرداً للعناصر العاطفية

^{٢٨} Assia Djebar, Loin de médine, Paris Albin Michel, 1991

^{٢٩} Rachid O, L'Enfant ébloui, Gallimard, 1995, Paris
(بالفرنسية) الذي أعلن فيها عن مثليّته الجنسية، وصرّح بذلك في رسالة نشرتها له الأسبوعية المغربية «طيل كيل».

والذاتية المكوّنة لها، وتحليلًا لمكوّناتها الظاهرة والباطنة. إن ميزة هذه «الرواية» هي أنها تكشف عن مشروعية الالتباس الجنسي باعتباره مكوّنًا اجتماعيًا وذاتيًا وخطابًا حول الذات. كما أنها تجعل منه مكوّنًا اجتماعيًا من مكوّنات المجتمع، بالرغم من هامشيته والمنع الذي يخضع له.

بيد أن المرأة الكاتبة أيضًا لها منظورها لهذه التحوّلات الجسمية والوجودية، وللتعايش بين الذكورة والأنوثة في جسد واحد. فقد تصدّت الكاتبة الشابة بهاء الطرابلسي في روايتها الأولى حياة ثلاثية^{٣٠} لعلاقة ثلاثة شخصيات هي آدم، الشاب العائد من الدراسة بأوروبا، وجمال الشاب المتخنث الذي يمارس الدعارة، وريم زوجة آدم. وحين يضطرّ آدم تحت ضغط الأسرة للزواج، يختار فتاةً يافعة ستكتشف علاقته بجمال لتنتهي في الأخير إلى التنازل عن رفضها لهما، فترتبط بجمال برابط الصداقة وتنتهي إلى العيش وسطهما بشكلٍ معلن. هذا الكيان الثلاثي المعقد هو ثمرة التناقضات والمفارقات التي يعيشها آدم، والتي رافقته منذ مرحلة دراسته في أوروبا. فهناك سيكتشف نزوعه للمثلية الجنسية؛ بحيث إن الحياة الزوجية التي اختيرت له كادت أن تتحوّل إلى مأساة لولا التوافق الذي تم بين الرجل وعشيقه وزوجته.

بمثابة خاتمة

يُمكن تقسيم المفهوم الإسلامي للذكورة والأنوثة، كما رأينا إلى ثلاثة تصوراتٍ أساسية:

- التصور «الأسطوري» (بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة) وفيه يستعيد الإسلام الحكاية الأدمية التي يتحوّل بموجبها آدم من كيانٍ أندروجيني إلى كيانٍ ذكوري. وتشكّل الصور المتعلقة بالجنة جزءًا مكملًا لهذا التصوّر، وإن بشكلٍ مغاير؛ حيث يغدو الأنثوي متعةً من متع الذكوري، وحيث تُباح معاشرة الغلمان وشربُ خمر الجنة. وبهذا المعنى يُشكّل مبدأ اللذة مبدأً أساسيًا من مبادئ التصوّر الذكوري العُدني.
- التصور الإيماني الذي بموجبه يتم تقنين علاقة الرجل بالمرأة وموقعة هذه الأخيرة ضمن تراتبية الذكورة والأنوثة، سواء في القضايا الاجتماعية المتعلقة بالإرث أو القضايا الشعائرية كالإمامة والصلاة، وغيرها.

^{٣٠} Baha Trabelsi, Une vie à trois, Eddif, 2000, Casablanca

• التصور الاجتماعي الذي جعل نساء الرسول وذريته، وفيما بعد الكثير من النساء يُمارسن موقعهن الفكري والثقافي والاجتماعي، فكان منهن راويات الأحاديث، والعالمات والشواعر، والمتصوّفات. والحقيقة أن هذا التصور قد وجد تطوّره في الإسلام كممارسة تاريخية، انزاحت بهذا القدر أو ذاك عن النموذج، وطوّرت فيه الكثير من العناصر التي منحت للأنثى دورًا اجتماعيًا وثقافيًا أكيدًا.

بيد أن الرهانات التاريخية والمعاصرة لهذه العلاقة لا تزال تجد في العودة لإعادة قراءة هذا الموروث الثقافي والتاريخي، والبحث فيه عن مواقع جديدة للمساواة بين الجنسين، من جهة، وتطوير الطابع المتفتح للكثير من الممارسات التاريخية، ومنحها امتدادًا في الحاضر. بيد أن المعضلة التي لا تزال تواجه الباحثين والمفكرين العرب، رجالًا ونساء، تتعلق بنوعيات الاجتهاد والتأويل اللذين يُمكن من خلالهما النظر إلى هذا التاريخ الثقافي والواقعي، وطبيعته المرجعية، بالعلاقة مع التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها البلدان العربية، خاصة في هذه المرحلة المتسمة بهيمنة العولمة وآلياتها، وضرورات الحوار المتجدد مع الذات والآخر. من ثم، فإن بوادر الحركة النسوية العربية، التي تشغل على كل الواجهات (الاجتماعية والفكرية والثقافية والبحثية) قد طوّرت آليات تصوّرها، وجعلت مبادراتها تتسم بالصراع ضد الأمية والتخلف الاجتماعي في الآن نفسه الذي تتسم بالدعوة إلى تخصيص موقع أكبر وأهم للمرأة في شئون التسيير والسياسة، بالموازاة مع النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان. هذه الاستراتيجية المتعددة، هي التي تجعل من هذه الحركة الناشئة مكونًا أكيدًا لا يُمكن تجاهله في كل الإصلاحات التي تمسّ وضعية المرأة، والتي بدأت تلامس في السنين الأخيرة المعازل الكبرى للمثبطات التي تمسّ المرأة. ولعل أبرز مثال على ذلك حركة المطالبة بإصلاح مدونة الأحوال الشخصية بالمغرب (المتعلقة بقضايا الزواج والطلاق والإرث) والتي اتخذت، في الآونة الأخيرة، بُعدًا اجتماعيًا عميقًا حرك مجمل مكونات المجتمع، وخلق نقاشًا حادًا بين المناوئين والمؤيدين للدخول إلى الحداثة التشريعية. ولا يخفى أن بلورة هذه المدونة وتطبيقها وتفعيلها قد شكّل ما يشبه «الثورة» في مجال العلاقات الاجتماعية.

تبدأ قضايا الذكورة والأنوثة إذن بالجسد واللاوعي والوجود الشخصي والهوية، وتنتهي بالممارسة السياسية والاجتماعية. بيد أن هذا المظهر لا يُمكنه، في نهاية المطاف، إلا أن يفضي لذلك، وهو ما يتطلب تضافر الباحث والعلوم كي يُمكن الإلمام بها إلمامًا أفضل.

الفصل الخامس

الجَنَّةُ والمجنون والجنَّة: الجسد والحكاية والألم

في مراجعة مفهوم النص

من الواضح أن الثقافة العربية المعاصرة لا تزال حبيسة تنويرية محجوزة، ترى بعور بين إلى الثقافة ككُم مُتراكم من النصوص ذات التراتبية الواضحة؛ بحيث تخضع عملية الترتيب هذه إلى أقانيم تنطلق من القدسي الديني (لا غيره) إلى النصوص البلاغية ذات السُنن التعبيرية المتوافقة مع «الذوق العربي»، مرورًا بالشعر والمقامات والنصوص المدرسية المختلفة. ولا يخفى أن هذه القِيَمَة هي التي جعلت الكثير من النصوص الشعبية (السِر) والكثير من النصوص الخبرية وغيرها من النصوص الإيروسية، تعيش لمدة طويلة على هامش الثقافة العربية عمومًا الحديثة منها والمعاصرة.

إن هذه القِيَمَة الإقصائية ذات الطابع الأخلاقي أحيانًا، بدأت تعيش ضربًا من الأزمة منذ اهتمام المستشرقين الأكثر مقبوليةً في العالم العربي والإسلامي بنصوص هامشية وإحلالها المكانة التي يلزمها أن تتبوأها في مدونة الثقافة العربية عمومًا. وبهذا المعنى، غدا من المألوف منذ عقود، وبفضل جهود الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، الحديث عن السِر الشعبية وعن ألف ليلة وليلة، بل وعن كتابات إيروسية من قبيل «الروض العاطر» و«نزهة الألباب فيما لا يُوجد في كتاب» و«رشف الزلال من السحر الحلال» وغيرها، باعتبارها نصوصًا تتمتع بمشروعية ثقافية (مرگبة طبعًا)، مثلها في ذلك مثل أي نص آخر كالبخلاء للجاحظ وغيره.

بيد أن مفهوم النص نفسه لا يزال حبيس ضرب من الاختزالية التي تسود حتى لدى أكثر الباحثين علمية؛ إذ ما الذي يتم تحريره من الهامشية لتمتيعه بالحضور النصي

الثقافي؟ إنها في الغالب الأعمّ نصوصٌ حكايةٌ طويلة (ألف ليلة وليلة، السّير الشعبية المعروفة والخُرَافات)، وكأنّ التحرير والاعتراف هنا لا يُمْكِنُه أن يطولَ إلا ما يملك بنيةً حكايةً ذاتَ نفسٍ قصصي روائي. أما الحكايات غير ذات النفس، فيُرمى بها في صُلب الخبر أو النادرة أو اللطيفة أو النكتة. بل وكأنّ هذه الأنواع الحكاية البسيطة، التي ظلّت متداولةً في نسيج الثقافة العربية، المكتوبة منها والشفوية، القديمة منها والحديثة، ليست بأنواعٍ حكاية، ومن اللازم غُضُّ الطرف عنها باعتبارها تأتي في أسفل سُلّم التراتبية الجديدة، التي لا تعترف هي نفسها إلا بأنواع حكاية على حساب أخرى.

لنتذكّر أن يوليس Jolles، أحد الشكلانيين الألمان المتأخرين، قد أعطى أهميةً قصوى في كتابه «الأشكال البسيطة» (منشورات دار لوسوي بباريس في الترجمة الفرنسية، ١٩٧٢م)، واعتبرها أشكالاً حكايةً لها ذكاؤها النصي وبُنيتها الحكاية والتركيبية، وموقعها في التداول الثقافي للتواصل الحكاية. وهو بالمناسبة مؤلّف تناساه العرب واهتمُّوا بالمقابل فقط بالشكلانيين الروس، وإن كان يوليس أقربهم إلى ذهنية الثقافة العربية. ولنتذكّر أيضًا أن فرويد قد اهتمَّ اهتمامًا واضحًا بما يُسمّى Le mot d'esprit؛ أي ما يقابل لدينا النكتة أو اللطيفة، وحلّل مدلولاتها النفسانية بالشكل نفسه الذي تعامل به مع رواية غراديفا للكاتب الاسكندنافي المغفور ينسن، كي يُحلّل من خلالها الأحلام والهديان.

حرية الخطاب وحداثة الحكاية

إننا نجد أنفسنا هنا بالضرورة أمام النسق الثقافي العربي باعتباره شموليةً اختلافية، لا باعتباره شموليةً تراتبية. فبالشكل نفسه الذي يُحسُّ فيه القارئ والباحث أنه قريبٌ من النص الثقافي المعاصر لكي يُحاور فيه وجوده في الهُنا والآن، كذلك يجد نفسه قريباً من النص الثقافي القديم في تجلياته المتعدّدة والمختلفة. فالحادثة ليست قضيةً تاريخيةً كرونولوجية؛ لأنّ الزمنَ يشغل فيها وفقًا لقُدّرات النص (مهما كان نفسه، ومهما كانت هامشيته) على أن يكون معاصرًا؛ أي على أن يدخل في حوارٍ مع متحوّلات الحاضر. ومن هذا المنظار، يُمْكِن القول بأن المجتمعات العربية كانت في الماضي تمنح الحرية للخطاب والحكاية بشكلٍ أكبر مما نشهده في العقود الأخيرة. والدليل على ذلك أن كتاباتٍ من قبيل الروض العاطر أو نزهة الألباب أو أخبار النساء، لم تُعانٍ من المنع والحجز مثلما

تُعانيه كتابات كالخبز الحافي أو غيره، لا تصل إلى جُرأتها التعبيرية ومَشاهدُها الفريدة. هذه الحرية هي ما يؤكِّد عليه صلاح الدين المنجد، أحد الباحثين الأوائل في هذا المضمار، منذ أواسط القرن الماضي قائلاً: «موقف العرب من الجنس كان كُلُّه حريةً وانطلاقاً؛ فما كانوا يتحرَّجون من الحديث عن المرأة والجنس ومن التأليف فيها. وأعتقد أن حريتهم هي التي تسبَّبت في التزمُّت الذي نعيشه اليوم.»^١

إن هذه الحرية الخطابية هي التي أنتجت، إضافةً إلى العناوين التي ذكرنا، العديد من المصنَّفات في أمورٍ متعدِّدة ذات أهميةٍ بالغة، كالعشق والجنس والوصال والجنون، والموت ... نذكر من أهمها: روضة المحبين ونزهة المشتاقين (لابن قيم الجوزية)، وتزيين الأسواق في أخبار العُشَّاق (لداود الأنطاكي)، وديوان الصَّباية (لابن أبي حجلة التلمساني)، ومصارع العُشَّاق (لابن الحسين السَّراج)، وأخبار النساء (لابن قيم الجوزية) وأخبار الحمقى والمغفلين (لابن الجوزي)، وعُقلاء المجانين (لابن حبيب النيسابوري) ... ومن عجائب الأمور ألا تحظى كتاباتٌ من قبيل هذه بالشهرة نفسها التي حظَّيت بها كُتُب كالأعاني للأصفهاني، وطوق الحمامة لابن حزم، بالرغم من أن بعضها لا ينقُص عنها أهمية، إن لم يكن أغنى خبرياً وأعمق وأشمل من نواحٍ كثيرة. وكأن تكريس تلك الكُتُب كان ينمُّ عن عملية «تصفية» يتم بموجبها حجبُ الغابة بشجيراتٍ قليلة!

ترتبط الحرية الخطابية التي تحدَّثنا عنها بكونها كانت نابعةً من حرية في التفكير، جعلت أغلب القضايا ذات الطابع المتطرَّف أو الراديكالي أو الغريب تحظى باهتمام الفقهاء والعلماء المرموقين، من قبيل السيوطي وابن قيم الجوزية وابن الجوزي وابن الحسين السَّراج وغيرهم، فيحلُّونها، ويخبرون عنها، ويروون حكاياتها وسرودها، ويُبَوِّبون مظاهرها. ولعل في أصل هذا الاهتمام تكمن أيضاً الجاذبية والغربة التي تحظى بها موضوعاتٌ من قبيل العشق والجنس والموت والجنون والألم، وتلك الرغبة الصارمة التي يمتلكها العالم في تلك المراحل في أن تشمل معرفته الغامض والواضح، والغريب والمألوف، والمستحسن والمستهجَن. وبما أن تلك المواضيع كانت على الحد الفاصل بين المقدَّس والمدنَّس (بلغة الأنثربولوجيين)، أو على الأقل في فضاءٍ بيئي مُلتبس، فإن الذين ألَّفوا في أمورٍ من قبيل هذه قد تحلَّوا بالفتنة والحذر، سائرين على سِراطٍ

^١ صلاح الدين المنجد، «الحياة الجنسية عند العرب»، مرجع مذكور، ص ٦.

دقيق حتى لا ينساقوا وراء فتنة الموضوع وفي الآن نفسه لا يمحّقونه حقّه من الحكي والتفكير والعبرة.^٢

إننا نرّمي هنا إلى إبراز قيمة الحكاية الخبرية من جهة، والثراء الثقافي الذي تنبئ عنه من جهة ثانية، والقابلية التأويلية التي تمنحها للقارئ المعاصر، بل للمناهج المختلفة من تحليل سيميائي دلالي وتحليل نفسي أدبي وتأويلات (هرمينوسيا) من جهة ثالثة. إنها قراءة تأويلية بالمعنى الأصلي اللغوي لكلمة التأويل؛ أي إرجاع المعنى إلى مؤثله ومآله. من ثم فنحن نبدأ من اللغة لنعود إليها، في حركة دائرية تُبين عن حلزونية المعنى الحكائي، نتابع فيها تمفصلات الخبر ونسيج تداعياته في الحقل الثقافي العربي العام للثقافة العربية «القديم» في انفتاحها المستمر على إمكانات القراءة.

لعلّ كتاب «مصارع العشاق» للسراج أكبر موسوعة عربية عن آلام العشق والمحبة بجميع أشكالها. بيد أن أكثر الأخبار والحكايات التي يضمّها تتعلق بمآل العشاق وأخبار موتهم الناجم عن فعل العشق. إنها أخبار موثوقة المصادر ومتواترة الرواية؛ بحيث نخالها واقعات من الوقائع التاريخية؛ والحال أن الشكل الذي يأخذه الألم الجسماني والنفسي وآثاره البدنية والطريقة التي بها يعيش العشاق موتهم من التشاؤل والتشاؤم؛ بحيث لا يُمكن إلا أن نعتبرها بناء تخيليّاً مرتبطاً إلى هذا الحد أو ذاك ببناء الحكاية وطريقة أسطرتها للوقائع. بهذا المعنى أسطر العربي العلاقة العشقية وجعلها تأخذ طابعاً إشكالياً وحكائياً في طابع استحالتها. إن الحكاية والخبر الحكائي رهينان بالمغامرة والعوائق؛ وإلا، فلماذا تتوقّف جميع حكايات ألف ليلة وليلة لحظة وصال العشاق وزواجهم، ولماذا تتوقّف جميع الحكايات الخرافية عند انتهاء مشكلات الفراق؟

شقاء الجسد

ينجم عذاب العشق وألمه أساساً لا عن فعل الحبّ نفسه وإنما عن استحالاته القصوى. وهذا الألم يؤدي إلى إحدى النتيجةين؛ الجنون، وللسراج في ذلك حكايات وأخبار كثيرة، والموت ألماً وعذاباً. ومن غرائب الأمور أن ترتبط استحالة الحب لا بالجنون فقط، وإنما

^٢ انظر ما سبق، ص ١١.

باستبدالٍ مجازي يتم بموجبه إسقاط الحب المحجوز على كائناتٍ متخيَّلة تسمَّى بالجن. ولعل مصدر ذلك يكمن بالأساس في الجذر اللغوي للجن والجنون، الذي يدلُّ فيما يدلُّ عليه على الخفاء والتواري. ففي كتاب «الحيوان» للجاحظ و«مروج الذهب» للمسعودي، وهما من أكثر أخباريِّنا عقلًا وتعلُّلاً، من الحكايات التي تُثبِت عشق الناس للجن ما يجعل من فعل العشق نفسه فعلًا تخييليًّا ومتخيَّلًا يُبنى كما تُبنى الحكايات والخرافات، ويشدُّ هو أيضًا عن الواقعية الحسية.

إن استحالة الحب تخلُق هُوَّةً بين العاشق وموضوعه، وتجعل العاشق فريسةً لهذه الاستحالة نفسها بل ضحية لها. ولا يكون له في ذلك سوى خيارين أمام المتولِّه؛ إما الاستسلام لتلك الاستحالة وهو ما يؤدي في العادة إلى حالةٍ جسمانية يترك فيها الحب المحجوز آثاره الأليمة على الجسم والنفس، وتنتهي لدى الأخباريين إما بالموت أو الجنون، وإما اللجوء إلى الخيال لدوره السحري في تحقيق التواصل. هذا الدور السحري هو ما يؤكِّده جان بول سارتر بقوله: «إن فعل الخيال فعلٌ سحري ... إنه دعاءٌ موجه إلى استظهار الموضوع الذي يفكر فيه المرء والشيء الذي يشتهي بشكلٍ يُمكِّنه معه امتلاكه؛ ففي هذا الفعل ثمة دائماً شيءٌ ما خطرٌ وطفوليٌّ ورفضٌ لأخذ المسافة والصعوبات بعين الاعتبار»^٢ لكن، إذا كان عِشقُ الجنِّ والزواجُ منها خلاصًا متخيَّلًا من الاستحالة، فإنه ليس سوى حيلةٍ لا شعورية يتم من خلالها خلقُ موضوعِ العشق نفسه. إنه تجاوزٌ للاستحالة بالاستحالة نفسها، وتعويضٌ عن الغائبِ بغائبٍ أكثرَ تصوُّرًا منه. ولنا أن نخال هذا الطيران في عالم الجن كاستحضارِ دنيوي وشيطاني لعالم الجَنَّة. فالجن والجنون والجَنَّة من جذرٍ لغويٍّ واحد. وكأن الحكاية تصوِّغُ علناً لعبتها الانتقالية داخل الذات العاشقة نفسها من خلال هذه المعاني الأصلية باعتبارها أسطورةً ذاتية للعشق. وفي حالةٍ أخرى يكتفي العاشق بالانصراف في حالة الاستحالة تلك متابعًا لها، مجاهدًا في مُقاومتها بل وفي الاستسلام لها. وربما كانت حكاية غورك المجنون أكثرها تمثيلًا لذلك:

«قال أبو بكر محمد بن فرخان: لقيتُ غورك المجنون، وفي عنقه حبْلٌ قصير، والصبيان يقودونه. فقال لي يا أبا بكر، بَمَ يُعَذِّبُ الله أهلَ جهنم؟ قلت: بأشدَّ العذاب.

^٢ J.-P. Sartre, L'Imaginaire, Op. Cit., p. 240

قال: صِفْ لي، قلت ومن يصفُ عذابَ ربِّ العالمين؟ قال أنا في أشدَّ من عذابه، ثم رَفَعَ ثوبَه عن جسده، فإذا هو ناحل الجسم دقيق العظم، فقال لي:

انظُرْ إلى ما فَعَلَ الحُبُّ لم يَبْقَ لي جِسمٌ ولا قَلْبُ
أَنحَلَ جِسمي حُبٌّ مَنْ لَمْ يَزَلْ مِنْ شَأْنِهَا الهِجْرَانُ وَالْعَتَبُ
ما كان أَغْنَانِي عن حُبِّ مَنْ مِنْ دُونِهَا الْأَسْتَارُ وَالْحُجُبُ^٤

من ثَم، فإن تجربةَ العشق المحجوز تجربةٌ حُدِيَّةٌ يتوازى فيها الاختلال العقلي والعذاب النفسي. إنها تجربة الانمحاء التدريجي والتواري الذي يُنعت بالجنون. فالكائنُ يَجِنُّ وَيُجِنُّ ليتحوَّلَ إلى مجرد ظلٍّ لنفسه. ولا أدلَّ على ذلك من أن الجنون يعني فيما يعنيه التواري (إذ سُمي الجن جنًّا لتواريهم واستشباحهم) والتحول إلى شبح. يؤكِّد ذلك بشكلٍ واضحٍ ضمور الجسد وتحوُّله هو نفسه إلى مجرد شبحٍ وصورة منفصمة عن الذات، وعلامة على تلك التجربة في قسوتها النفسية والبدنية. بل إن هول هذه التجربة يدفعُ بأصحابها إلى التفكير فيها وتفكُّرها. ولا يتم ذلك إلا من خلال جعل الألم وصورة قضية إشكالية تأخذ هنا صفة إعلانٍ تفردِها واستحالة مقارنتها ومضاهاتها بتجربةٍ أخرى ولو كانت عذابَ جهنم، باعتبارها تجربةً قصوى للألم. وكأنَّ العاشقَ المعذبَ هنا ينفي صفة العشق إلا عن نفسه، خالقًا بذلك جدليةً من نوعٍ خاص لا تركيب فيها ولا وحدة؛ فحين ينتفي القلب والجسم، باعتبارهما منبَعِي الوجود والإحساس، يتحوَّل الكائن إلى غياب، أي إلى هوية^٥. إنه هو نفسه وغيره في الآن نفسه، على حدِّ الحياة والموت. بل إن هذا التحوُّل نفسه يطول الذات فيجعل منها شخصًا (والشخص لغةً ظلُّ الإنسان). بهذا المعنى يُمكِن الحديث عن العاشقِ المتألمِ باعتباره ظلًّا؛ أي شخصًا من أجل الآخر، لا وجودَ له إلا فيما يعيِّن به موضوع استحالته. هُزالُ الجسد وسقمه دلالة على أن الجسد يغدو صورة (والصورة لغةً الجسد والوجه والظل والشبح)؛ إنه يغدو بمعنى ما صورةً لصورة؛ أي صورة تعيِّن ماضي العاشق ومستقبله، وتحيل تدريجيًّا على الفناء (في دلالته بوصفه موتًا وحلولًا في الآخر الحبيب). من ثَم، فالَم العشق ليس

^٤ ابن السراج، «مصارع العشاق»، دار صادر، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ١٢٥.

^٥ أصل الهُوية من هو، أي الغائب. والهوية تخص أصلًا الذات الإلهية.

له من غائية. إن غائيته الوحيدة تتمثل في أنه مدخل للموت، بل إنه ليس فقط كذلك، وإنما هو الصورة الحية للموت.

يمكن مبدأ حكاية الألم العسقي إذن من نفي الذات ونفي حدود العذاب المعروفة. بيد أنها كي تسترسل وتوجد من حيث هي حكاية للمستحيل، وتجربة واقعية وتصويرية للحدود القصوى، تخلق لنفسها تراتبية للعذاب يكون الجسد موضوعاً لها، والقلق عنصرها الطاغي، وفقدان العقل أو الموت منتهاها. وهذا ما يؤكده قيس بن الملوح نفسه حين اتهم بالجنون فرداً قائلاً:

«قالت جُننت على رأسي، فقلتُ لها الحب أعظمُ مما بالمجانين
الحبُّ ليس يُفِيقُ الدهرَ صاحبه وإنما يُصرَعُ المجنونُ في الحين.»

بهذا المعنى يكون الوجود في قلب الاستحالة عنصراً يخلق فضاء للتفكير في الألم الناجم عن العشق، وسبيلاً إلى تحويل الحُزْز إلى مرآة ينظر فيها العاشق إلى حالته. من ثم، فالجنون الناجم عن العشق جنون مجازي. وهو ما يؤكده بلا أدنى شك قول قيس. وكأنني بالعشاق هنا يتبارزون في إبراز ما تعجز اللغة عن وصفه. فإذا كان غورك يفكر في عذاب العشق باعتباره متجاوزاً لعذاب جهنم، فذلك ليؤكد عجز اللغة نفسها عن وصف ذاك العذاب. وإذا كان قيس يصور ذلك الألم بما يتجاوز الجنون، فلكي يؤكد من جانبه عجز الجنون نفسه عن احتواء حالة العشق. وفي الحالين معاً يفصح ذلك عن استحالة التفكير في الألم الشخصي، بل وحكيه باللغة. ولهذا نجد أنفسنا، من ناحية أخرى، أمام تراتبية في الاستحالة نفسها تنهض على النفي. وهو الأمر الذي يجعل من كل تفكير في الألم ضرباً من القلق ذي الجوهر الميتافيزيقي.^٦ إن العشق المحجوز بهذا المعنى استحالة الاستحالة نفسها.

لنقرأ هذا الخبر عن الأصمعي قال: «لقد أكثر الناس في العشق فما سمعتُ بأوجز ولا أجمل من قول أنشدنا بعض نساء العرب وسئلت عن العشق فقالت: داء وجنون.»^٧

^٦ Etienne Borne, Le Problème du mal, PUF-Quadrige, 1958, éd. 1992, p. 16

^٧ النيسابوري، «عقلاء المجانين»، دار المکتب العلمیة، بیروت، ب.ت، ص ٢٧.

وقول أحدهم:

أيها العاذلون لا تعذّلوني وانظروا هل ترون أحسن منها
وانظروا حُسن وجهها تعذروني في جنون الهوى وما بي جنونٌ
إن رأيتم شبيهاً فاعذّلوني وجنُونُ الهوى جنُونُ الجنُونِ.^٨

يفترض العشق إذن المفهومَ ونقيضه، والحالةَ وما يتجاوزها. إنه أشبه بوضعية يُضيق فيها الألم والمسافة بين الرغبة وتحققها كل وجهةٍ أمام العاشق؛ بحيث يفقد المفهوم مضمونه التحقيقي. العشق إذن وضعيةٌ مأساوية تجعل العاشق يعيش في الفاصل بين الواقع والسديم، في البرزخ الذي يسمّيه ابن عربي بحُصرة الخيال. وهو ما يجعل كل تعيينٍ مجرد صورةٍ ممكنةٍ تُعلن عن استحالة العبارة من العبور إلى المعنى المراد.

بيد أن التعبير مجرد عبورٍ إلى حدود الألم؛ ذلك أن الألم طاقةٌ قصوى تخلق قطيعةً بين الجسد وما يحيط به. «إنه عمليةٌ تحطيمٍ وضغط، وهو يفترض وجود حدود؛ حدود الجسد وحدود الأنا، كما أنه يؤدي إلى إفراغٍ داخلي، أو ما يُمكن أن نُسمّيه أثراً للانحباس implosion». ^٩ الألم يتم في الأنا الجسدية، إنه يحول الجسدَ إلى نفسٍ والنفسَ إلى جسد. ^{١٠} مُكسّراً بذلك الحدودَ داخل الذات. هكذا يخلق العذابُ النفسي والجسدي لنفسه دائرةً داخل الأنا تقوم على نفي الذات من أجل الآخر باعتباره تجربةً قصوى للوجود، تتمُّ على حدود وتُخوم السديم. فالآخر (كما عبّرت عن ذلك حكايةُ السراج) محجوب، وهو لا يُوجد إلا من خلال ألم العشق وصورة جسده الذابلة الدالة على انحجابه ذاك. ولأن الأمر كذلك، فإن العاشق لا يُمكن له أن يروّض عذابه ولو باللغة، ولا يُمكنه أن يتواصل مع ألمه بأي شكلٍ من الأشكال، ولا أن يُبلّغه بأي صورةٍ من الصور، سوى أن يعرضه في صورته الطبيعية من حيث هو كذلك؛ لذا غالباً ما يتم ذاك التواصل والتبليغ عبر الصمت والصرخة، التي قد تكون صرخة صرعة الموت. ويسوق السراج في

^٨ نفسه، الصفحة نفسها.

^٩ J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, Paris, 1977, p. 258

^{١٠} نفسه، ص ٢٥٩.

ذلك حكاياتٍ عديدة تبدأ بالصمت والكتمان، وتؤول إلى ضمور الجسد لتنتهي بصرعة الموت.

وحين يكشفُ العاشق عن جسده، فهو يكشفُ عن جسدٍ يبدو غريباً عنه، إلى درجة يُحسُّ بالانفصام معه. جسدُ العاشق هنا ليس جسده، وهو ما يجعله يعرضُه كشهادةٍ عن ذاك الانفصام. إنه جسدٌ غير طبيعي، ويغدو بالتالي جسداً غير إنساني monstrueux وغريباً بكل معاني الكلمة. فكأننا بالعاشق وهو يعيشُ عنفَ الانفصال الأصلي عن موضوع رغباته، يعيشُ تجربةَ إخصاءٍ تنتفي معها فحولته. إنه يعيشُ الإحباط في شكل شتيمَةٍ نرجسية كما يقول المحللون النفسانيون. بل هو يُمارس هذا الضربَ من المازوخية على نفسه كي يلوذَ فيها من الآثار المدمِّرة لخبية العشق القاتلة وتلك الشتيمة النرجسية نفسها.^{١١} تبعاً لذلك، فإن ذاك الألم، كما تقول إحدى شخصيات لوكليزيو، يغدو صفة العاشق، وبدونه يستحيل العشق، أو هو يستحيل إلى حُب أو محبة. لنقرأ لماني الموسوس وصفه لحالة العاشق:

«لَمْ يَبْقَ إِلَّا نَفْسٌ خَافَتْ
بِلِيٍّ وَمَا فِي جِسْمِهِ مِفْصَلٌ
وَمُقْلَةٌ إِنْسَانُهَا بَاهَتْ
إِلَّا وَفِيهِ سَقَمٌ ثَابِتٌ
فَدَمَعُهُ يَجْرِي وَأَحْشَاؤُهُ
تُوقَدُ إِلَّا أَنَّهُ سَاكِتٌ.»

وقال أيضاً:

«مُعَذِّبُ الْقَلْبِ بِالْفِرَاقِ
لَمْ يُبْقِ مِنْهُ السَّقَامُ إِلَّا
قَدْ بَلَغَتْ نَفْسُهُ التَّرَاقِي
جَلْدًا عَلَى أَعْظَمِ رِقَاقٍ
لَوْلَا تَسْلِيهِ بِالتَّبَكِّي
أَذْنَتْ النَّفْسُ بِالْفِرَاقِ»

تكتمل حكاية الألم إذن من خلال خيارٍ آخر؛ إما التفريغُ عن ثقلِ الألم بالبكاء، وهو ما لا يُنجي من الموت بل يؤجِّلُه فقط، أو الكِتْمَانُ والصَّمْتُ حتى حُصولِ شهقة الموت. وبين هذا وذاك ليس ثمة من اختلافٍ جوهري؛ فزمنُ العشق يظل هو هو، باعتباره زمناً

^{١١} Jeanne Lampl-de Groot, Souffrance et jouissance, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, p.

قائماً بذاته، يمتلك الجسم والنفس ويقودُ إلى العزلة القاتلة. وبدون الوصال، باعتباره اكتمالاً للذات وتبديداً للقلق والحيرة وخلقاً لأننا مثالية مطموح إليها، يغدو العشق شراً لا معنى له. إنه بطولُهُ تراجيديةٌ سلبية وسالبة ويائسة. وفي منحاه ذاك، يكون تعبيراً عن العلاقة المباشرة مع إطلاقية المطلق وعموديته المتسامية، من حيث هو حدٌ أخير وملأ؛ ذلك أن تجربة الألم المطلق هي التي تُفضي إلى الموت، وهو الأمر الذي سوف يُمارس عليه الصوفي من التسامي ما سيجعله يعيش من خلاله تجربةً مغايرة.

الألم بوصفه مجاهدة صوفية

في حكاية أخرى للسراج، عن أبي حمزة الصوفي قال: «كنتُ مع محمد بن الفرج السائح، فنظر إلى جارية جميلة تُعرض على رجلٍ ليشتريها، فقال: بكم تُباع هذه الجارية؟ فقيل له: بألف دينار، فرفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم. إنك تعلم أنني لا أملكها، ولا تنالها يدي، وإنني لأعلم من كرمك أنني لو سألتك إيّاها لم تردّني عنها ولم تمنعني منها، تفضلاً منك عليّ وإحساناً إليّ، وإنني أسألك ما هو أنفُس عندي منها، بادنة لا تمرض ولا تهرم ولا تموت، ومهرها ألا تراني نائماً بليل، ولا طاعماً بنهار، ولا ضاحكاً إلى أحدٍ من خلقك أبداً، وأنا أجدُ في المهر من وقتي هذا، فأنجز لي إذا لقيتُك ما سألتُك يا كريم. قال فما رأيناه نائماً بليل، ولا طاعماً بنهار، ولا ضاحكاً إلى أحدٍ من الناس حتى لحق بالله عز وجل»^{١٢}.

إن عملية الوساطة التي يقوم بها الصوفي تُشكّل حلاً ممكناً لمفارقة العشق «الواقعي»، بيد أنه حلٌّ بالمعنى الهيجيلي للكلمة؛ أي نفْي وإمتلاك مؤجّل. وهو من ثم نفْي لمفهوم الوساطة نفسها. ومجاهدة الصوفي هنا تتم من خلال إرادة العذاب، واتخاذها سبيلاً لنيل المراد. يخلُق المتصوّف حكاية العشق ويبتكرها ويُبنيها ويُفكّكها وفقاً لمطلق قَبلي هو حورية الجنة. أما الجارية، ومعها الجمال المحسوس، فلا يغدو ذلك سوى ذريعة للحكاية، أو حكاية ما قبل الحكاية pré-texte. إن عشق الصوفي عشقان؛ عشقٌ يقوم بحجب موضوعه عن البصر، ويدراً فتنته بالبصيرة، وعشقٌ مؤجّل ومطلّق يرمي من خلاله إلى الفناء في الآخر (الذات الإلهية) والتفاني في حب الآخر (حور الجنان). هذه

^{١٢} ابن السراج، «مصارع العشاق»، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٨٤.

المُتوالية العشقية تترابط عناصرها وخيوطها لتُشكّل العشق الصوفي عبْر الكبت والإعلان من جهة، وعبْر منطق المواراة والإجلاء من جهة ثانية. فمعنى العشق لا يُوجَد في الجسد. إن هذا الأخير ليس سوى مظهر من مظاهره، والإمساك عن الطعام والضحك والنوم هو حدُّ أقصى ومطلقٍ للتعبير عن الرغبة العاشقة العَدْنِيَّة للآخر في غيريَّته المطلقة. فتغيب الجسد يدخل هنا ضمن استراتيجية مُبتَغاة ترومُ الفناء والإمساك بالزمن الوجودي. وبذلك ينطبق على الصوفي قول ابن عربي في ترجمان الأشواق:

فأنا ذو المَوْتَيْنِ مِنْهُمَا هَكَذَا الْقَرَأَنُ قَدْ جَاءَ بِهَا^{١٢}

الموت الأول عن الأغيار، أي عن الآخر في ازدواجه الحسي والتصورى، والموت الثاني عن النفس؛ أي من خلال استراتيجية العذاب الجسدي كمدخلٍ ضروري لتحقيق العشق والوصال. وإذا كان العشقُ الصوفي، كما نحلّله هنا، مقصدياً يستدعي الألم والمعاناة والعذاب، فهو مع ذلك عشقٌ غيرُ قلق وغيرُ تساؤلي، مقارنةً مع الأمثلة التي أوردناها. إنه حالةٌ من السكينة التي لا تفكر في موضوعها الحدي (الحدود العينية) ووسائلها الحدية (تعذيب الجسد) إلا باعتبارها المُبتَغَى الأوحد والطريقة الأنجع.

يقوم العشق الصوفي بقلب معادلة العشق، ويبدأ حكايته من حيث انتهت حكاية العشق كما حلّلناها سابقاً. إنه يغدو هنا صورةً معادلةً لعشق الجن. ففناء الصوفي وموته يبدو وكأنه سابقٌ على عذاب الجسد. من ثَم فهو ينفي ذاك العذاب ويحوّله إلى هناء. وعذاب الصوفي موجودٌ وغيرُ موجود في الآن نفسه. إنه موجودٌ لدى الآخرين ومنعدمٌ لدى الذات؛ إذ الصوفي لا يتواصل مع عذابه لا من خلال الصمت ولا من خلال الكلام، ولا من خلال الموت حتى. فبمجرد ما يقرّر المجاهدة البدنية، يُلغي عن ذاته مبدأ الألم كمبدأ مُمكن، ليحوّله إلى مبدأ مطلق؛ لذا يُمكن اعتبارُ عشقٍ من قبيل هذا عشقاً متعالياً يُوجَد موضوعه في ذاته وآخره في نفسه، وعشقاً خصباً لأنه يُفِضِي إلى امتلاك الذات وزمنها ويحوّلها إلى حضورٍ وغياب.

ومع ذلك، فالعاشقُ هنا كائنٌ سالب لأنه ينفي غريزة البقاء بتصور الموت قبل حدوثه. بل إنه يُقيم ما يُمكن تسميته بحكمة الألم، المُفِضِيَّة إلى المُبتَغَى الميتافيزيقي.

^{١٢} ابن عربي، «ترجمان الأشواق»، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٣٥.

العذابُ طريقُ المتصوِّف إلى الله. إنه أيضًا هُوية تنفي الذاتية وتجعل من المرئي سبيلًا إلى اللامرئي، والحاضر إفضاءً إلى الغائب عبْر فعلِ التغييب نفسه؛ تغييب الجسد من أجل الآخر، وتغييب جسد الآخر بألمٍ ينمحي بذاته، وتغييب الألم من أجل الذات لجسدٍ يفنى في آخره. ووحدها حكاية الجسد والألم تظل ماثلة، مُحكيّة هي نفسها بعينٍ وكلامٍ الآخر، وبضمير الغائب.

الفصل السادس

الإسلام والصورة: الممارسة والتأويل

تفرض التطورات الجديدة التي طرأت على البحوث في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية من جهة، والتحليلات الجديدة في مجال السيميائيات البصرية من جهة ثانية، والتحولات العارمة التي يشهدها مجال الصورة المرئية من جهة ثالثة، والتأثيرات التي تنعكس منها على مجال الدراسة والبحث، محاولة إعادة النظر في إحدى أكبر المشكلات التي عرفها تاريخ العرب الثقافي، أعني ما سُمي بتحريم التصوير. وليس غرضنا هنا فقط مناقشة هذا الموقف أو مقارنته بالمجال التاريخي. بقدر ما نطمح إلى الكشف عن أن الصورة (المُجَسَّمة) ظلت حاضرة في صلب الموقف الفقهي. في هامش اختطته لنفسها، وبالعلاقة مع معطيات وجودية تتجاوز بشكل كبير إمكان إقبار دلالات حضورها. كما أن مسعانا يكمن هنا في توسيع مفهوم الصورة لتشمل الصورة الذهنية (ناهيك عن الصورة البلاغية)، ولنعتبر أن ما تم محاصرته في المُجَسَّم والعيني قد وجد مرتعاً له في الصورة الكتابية (الخط)، وفي الصورة الوجودية لدى المتصوفة.

إن هذا يعني من جانبنا أيضاً إعادة النظر في القطيعة بين المرئي واللامرئي التي ركزتْها الحداثة وعصر سيادة البصري *de visuel*، وإعادة الاعتبار لذلك التفاعل الذي ظل يخترق بنية الثقافة العربية الإسلامية بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، وبين الغائب والشاهد، والكلام والصورة. بيد أن تعاملنا من قبيل هذا، إن كان قميئاً بوضْعنا في صلب إشكالية المقدس بكل التباساتها، وأبعادها الوجودية والرمزية، فإنه يحتم علينا إعادة تأكيد التداخل والتفاعل الذي ظل حاضراً في صلب الذاكرة اللغوية العربية والذاكرة الثقافية والاجتماعية بين الجسم والصورة، وهو الأمر الذي يجعل من قضية الصورة

أحد الامتدادات الجوهرية، بل النواة الأساس التي تربط بين الجسد والمقدس، سواء بحضورها أو غيابها أو بأشكالٍ تمظهرها المتنكّرة، وسواء بمعاداتها وتحريمها وكبتها أم بالاعتقاد التقديسي فيها. إنها اللّحمة الضرورية، اجتماعياً، لتمرير المقدّس، مهما تمّ تجريدُها ونقلُها من المشخّص إلى ضَرْبٍ من التصويري العلّامي والذهني.

(١) جنياولوجيا الصورة والتحريم

تملك الصورة من الجاذبية ما يجعل أثرها يفوق أحياناً الكلام. وذلك بتعددية دلالاتها وانغراسها في المتخيل الرمزي والاجتماعي للكائن. إنها قد تكون علامةً ودليلاً، غير أنها علامةٌ ودليلٌ يحملان مظهر دلّتهما في مظهرهما، حتى وهي تستحضر الغائب وتعيّنه؛ لذا، إذا كانت اللّغة قادرةً على صياغة المرئي ومفهمة اللامرئي، فإن قدرة الصورة تكمن بالأساس في تحويل المرئي واللامرئي إلى كيانٍ محسوسٍ ماثل هنا والآن. هذا البعد الرمزي هو الذي خلّق مشكلاتٍ كبرى تصدّت لها الديانات التوحيدية الثلاثة. فللصورة قدرةٌ خارقة على الدلالة على الغائب واستحضاره، بيد أن حضورها الأكيد قد يتحوّل إلى حضور بذاته. وبهذا تستحيل الوظيفة الأولى التوسطية (التي تحكم الصور عمومًا) إلى حاجبٍ كثيفٍ يغيب ما استحضره بدءًا (فكرة الألوهية). هكذا فإن العلاقة التوسطية التقديسية التي مارسها الإنسان في بدايات وعيه الديني تتحول إلى علاقةٍ مباشرة ذات وقعٍ مباشر، فتحلّ الجاذبية محلّ الرمزية وتأخذ الصورة مكانَ ما تصوّره وترمزُ إليه، وتعدو بذلك بدلاً للمرموز.

هذا الالتباس (الذي هو التباس الرمزي والمقدس) هو ما يفسّر الصرامة التي تعاملت بها الديانة اليهودية مع الصورة والفعل التصويري. فالقمع الطهراني للصور يعبر عن رفض التعبد بها، ورفض وساطتها. ووحدها الكلمة والنفس قادران على خلق صلاتٍ وصلٍ مع الإلهي وتمثله في مطلقه؛ لذا فإن النصوص العبرانية (من تورا ومزامير) ما فتئت تُعبر عن معاداة التصوير وتحريمه: «اللّعة على من يصنع الصور المنحوتة»، «اللّعة على من يصنع الصور المنحوتة»، «إنهم لضالّون أولئك الذين يتعبدون بالصور»، «إنك لن تصنع صورةً في السماء أو في الماء أو تحت الأرض».

هذا الحسم القاطع حوّل الصورة إلى شرٍّ يلزم اجتثاث أصوله. وليس من قبيل الصدقة أن يكون لهذا الشر علاقة بالنظر. فالصورة جاذبة للعين، وقد جاء في سفر التكوين بصدّد حكاية التفاحة: «ورأت المرأة أن الشجرة طيبةً للأكل وجميلةً المنظر...» وللخطيئة علاقةٌ بالبصر. من ثمّ، وكما يحلّل ذلك بشكلٍ رائعٍ ريجيس دوبري،^١ فإن المرأة والصورة والشر والخطيئة مترادفات، بل إن تليريان القرطاجني، الذي كان يرى في الأصنام والصورة عمومًا أكبر شرٍّ وأخطره، هو نفسه الذي سوف يهاجم، في بدايات المسيحية، التبرُّج والتجمل والزينة النسائية بلا هوادة؛ إذ إن ذلك، كما رأينا في الفصول السابقة، يُحوّل المرأة إلى صورة والوجه إلى قناع. بل لقد كان من الشائع في الأوساط اليهودية ذات الثقافة الهلينية في القرن الأول للميلاد أن صناعة التماثيل هي في أصل الجماع والمباضعة. إن هذه العلاقة الحميمة بين معاداة الصور ودونية المرأة، تكشف بالمقابل عن علاقةٍ حميمة ووجودية بين مظهرية الصورة وجمالياتها، وجمالية ومظهرية المرأة، وكذا بين الرغبة الأنثوية والجمال والمظهر، كما بينّا ذلك سابقًا أيضًا.

لكن، إذا كانت اليهودية قد حرّمت الصورة والتصوير تحريمًا قاطعًا، نظرًا لبنيّتها التجريدية والمغرّقة في الانغلاق، فإن المسيحية نفسها، وإلى حدود القرن الـ ٨ للميلاد لم تعرف التصوير إلا بشكلٍ مُحْتَشَمٍ وتدرّجي، وهي لذلك لم تقبل بالنحت وصناعة التماثيل كما شاع ذلك في الحضارة الإغريقية مثلًا، بل اكتفت بالتصاوير البارزة والمنقوشة bas-relief ذات البعد الواحد. وقد كانت الكنيسة الشرقية (البيزنطية) تعيش صراعًا حادًا بين المعادين للتصوير iconoclasts والمدافعين عنها والمعتقدين فيها iconophiles أو iconodules. غير أن هذا الصراع أخذ مظهر التصادم بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الرومانية، التي أصدرت منذ عام ٦٩٢م قرارًا بإجازة تشخيص العناية الإلهية والحقيقة عبر صورة المسيح. ينبني هذا القرار على الاعتقاد في عودة وتجسّد المسيح عند نهاية الخليقة Incarnation، غير أنه من جهةٍ أخرى يرفع من قيمة شخصية المسيح الآني والمُصوّر والمستحضر على حساب عودته المنتظرة.

ولم يتمّ الحسم العقائدي في مشروعية الصورة في المسيحية إلا عند احتداد الصراعات المذهبية الدموية حولها، وذلك في المجمع الديني بلينسي عام ٧٨٧م. بيّد أن هذا القرار

R. Debray, Vie et Mort de l'Image. Une histoire du regard en Occident, Gallimard, Paris, ^١

.1993, p. 79-80

لم يَضَع مع ذلك حدًّا للحرب الأهلية التي امتدَّت حتى سنة ٨٤٣م.^٢ وبذلك تم تغليب الأولوية المطلقة للكلمة على الصورة، التي تنبني عليها الثقافة اليهودية، والانصياع للآثار الحاسمة للثقافة البصرية الإغريقية على العقلية المسيحية.

والحقيقة أن عودة الصورة في الديانة المسيحية يُفصح عن المهادنة والتوفيق الذي مارسه هذه الأخيرة بينها والعالم الوثني الإغريقي والروماني، وتوقها العميق إلى خلق تواشُجاتٍ بين الصورة الوثنية والتصورات الدينية الجديدة؛ بحيث يُمكن الحديث (من منظور أنثربولوجي) عن «وثنية» جديدة مجالها وأدائها التصوير.

وإذا كان امتداد التصوير من الحضارات الدهرية إلى المجتمعات التوحيدية ينمُّ عن الحيل التاريخية للصورة ورسوخ سلطتها وفتنتها وجماليتها وضرورتها في صياغة المقدس وتعضيده وتمريده، فإن هذا الامتداد لم يتحقَّق في الحضارة الإسلامية، بل عرِف تصوُّرًا جديدًا للصورة له طابعٌ مرَّكَّب، ويخضع عمومًا لمحاربة التصوير في طابعه التجسيمي الوثني، وتركيز فكرة الألوهية المنزهة. ففي هذه المنظومة الدينية والثقافية الجديدة، كان من اللازم التصديُّ للتصوير والرمزية الدينية الإشراكية المرتكزة على التصوير.

بيد أن للتاريخ منطقَه الخاص، والديانة أيضًا لها تأويلها وممارساتها التاريخية. فقد جاوَر العربُ ودمجوا في ديانتهم شعوبًا وحضاراتٍ عرفت الصورة (كالفرس والهند والترك). ولم يكن بإمكان هؤلاء محو ذاكرتهم التصويرية والخيالية بسرعة ولا بسهولة، ولا التشطيب الكامل على مخلفاتها، بل تكييفها مع مُقتضياتٍ ومُنفذاتٍ الحضارة الجديدة. وإذا كانت الأحاديث النبوية قد أولت اهتمامًا خاصًا للصورة، ولتحریمها إلى هذا الحدِّ أو ذاك — كما سنرى ذلك بتفصيل — فإن الصورة والتصوير قد تبلورا وتطورا في الهوامش والمنفذات التي تركها الإسلام، وارتبطا بتطوير الصورة الشعرية والبلاغية والذهنية بسرعة تفوق إمكانات تطوير الصورة البصرية.

(٢) الصورة وَوَهْم المحاكاة

لقد اعتَبَر الإسلامُ الصورة مجردَ تمثيلٍ جامد لا يُمكنه أبدًا أن يُكرِّر الأصل، ولا أن يُعبِّر عن حقيقته المتمثلة في الحياة بكلِّ مغازيها وارتباطاتها بخالقها البارئ المصور.

^٢ المرجع نفسه، ص ٨٢.

وإذا كانت الدنيا نفسها مجرد مَعْبَر لا أكثر، فإنها، كما يُلح على ذلك الحديث المشهور، أشبه بالمنام أو الوَهْم الذي لا يستفيقُ منه الكائنُ إلا ليواجه حياةً أخرىةً حقيقية. إن الحقيقي في التصوُّر الإسلامي للوجود ليس هو القريب من الحواس، وإنما ما يتجاوز كل حسية، إنه المتعالي الذي يمتلك لوحده حقيقةً وماهيةً الوجود ومحركها الأساس (الروح)؛ لذا، فإن وجود الصورة في الدنيا تعريضٌ بالحياة (أي بما يملك روحًا)، ومنح الاعتبار للجامد الذي لا يمتلك أيَّ فاعليةٍ واقعية. فالصورة بهذا المعنى جمادٌ غيرٌ حيٍّ وغيرٌ فاعل، وهذا التخصيصُ الأخير، للتمييز بينها وبين الجامد الذي يمتلك في التصوُّر الكوسموجوني الإسلامي حياته الخاصة، باعتباره يُسبَّح لخالقه ويُشارك الموجودات الأخرى الحياة. إن ما يفرق بين الصورة الطبيعية والصورة المحاكية يكمن أساسًا في:

- (١) المصدر الإلهي للأولى، والمصدر الإنساني للثانية.
- (٢) أن الأولى خَلَق، والثانية صناعة.
- (٣) أن الأولى طبيعية، أما الثانية فإنتاجٌ ثقافي، بالمعنى الأنثربولوجي للكلمة.
- (٤) أن الأولى أصل، أما الثانية فنسخةٌ تتماهى مع الأصل.
- (٥) أن الأولى تمتلِك روحًا، أما الثانية فخلوٌ منها.
- (٦) أن الأولى عابدةٌ لخالقها، أما الثانية فمعبودةٌ من طرف صانعها.
- (٧) أن الأولى تنتمي للنظام الكوني للخلْق، أما الثانية فتنتهي للمتخيل الإنساني الوضعي.

وبما أن الصورة ارتبطت في المجتمعات السابقة على ظهور الإسلام بمدلولاتٍ وممارساتٍ تأليهيةٍ رمزية لها طبيعيةٌ قُديسة، فإن الإشارات القرآنية الست قد ركزت كلها على هذا الطابع الرمزي التقديسي، مؤكدةً على أن مهمة التصوير مهمةٌ إلهيةٌ مرتبطة بعناية الله تعالى بتنظيم وتشكيل وتسيير دفة الكون؛ فالتصوير، لذلك، خَلْقٌ وتكوينٌ تُعتَبَر الذات الإنسانية موضوعه ومادته؛ ولذا فإن المصور ككائنٍ حيٍّ وُهبَت له ملكة العقل يغدو بهذا الشكل عاجزًا أونطولوجيًا عن عملية الخَلْق؛ أي عن «إنتاج» نظير له تكون له نفس الخصائص (حتى لا نقول: عن خَلْق الكائنات المغايرة له طبيعة وطابعًا). ذلك العجزُ هو ما يجعل مهمته كامنةً في التفكير في عملية الخَلْق، وتعلُّل الكون وصناعة ما يمكنه من ممارسة وجوده حسب التعليمات العقائدية التي جاءت لتنظيم علاقته لخالقه.

إن محدودية القدرة الإنسانية هي ما يجعل الإنسان، عبّر فعل التصوير، يُغامر بمحدوديته تلك ويتحدّى بها فعل خلقه هو باعتباره كائنًا محدودًا أيضًا في الزمن والمكان، ومرتهنًا في وجوده بالولادة والموت؛ ومن ثمّة بالبعث والحساب.

ترغب الصورة (الإنسانية) في محاكاة الكائن وتخليده، حتى بعد غيابه وفنائه. إنها بهذا الفعل إمكان الاستمرار في الزمن لما هو محكوم أصلاً بالفناء (الجسد)، وهي تُشكّل بالتالي تخليدًا لوهم مضاعف (وهم الجسد وهم خلوده). لقد جاء الإسلام بألوية الروح على البدن؛ من ثم فإن الصورة — إضافة إلى كونها تسعى إلى مضاهاة الخلق الإلهي — تمنح الوجود للخدعة والاصطناع.^٣ وتُمكن النسخة من أن تأخذ وضعية أكثر أهمية من الأصل الحي. إن الصورة بهذا المعنى استحضار رمزي مُحاكٍ للغائب، وصنعة ترغب في الإمساك المستحيل بالزمن، وهي لذلك بحثٌ عن وجودٍ مطلق لا إمكان له إلا في الحياة الأخروية، وكأن الصورة بذلك تسعى إلى بعث ما لا يُبعث في الدنيا، بل ما اختلّف الفقهاء في بعثه (الجسد)،^٤ بيد أن تركيز النصوص على خلوّ الصورة المحاكية من الروح يجعل منها جسدًا هامدًا؛ أي رُفاتًا أو جثة لا تمتلك قوة الحياة، والحركة، والفعل والتفكير. إنها جثة صامتة وجسد فارغ أو جسد للفراغ.^٥ وبفراغها ذاك^٦ تحتل الصورة المعنى ولا تحتل الروح. والمعنى الذي يمنحه لها الصانع والمتلقي أكبر من طبيعتها (الجامدة

^٣ تُجمع كتب تفسير الأحلام (ابن سيرين والناقلي وابن شاهين) على أن رؤية مصور في الحلم تعني أن الإنسان يعيش تحت سيطرة الفاسد والخطأ؛ فالصور تجسيدٌ للكذب والاصطناع.

Cf. M. Aziza, L'Image et l'Islam: l'image dans la société arabe contemporaine, A. Michel, Paris, 1978. p, 454.

^٤ انظر بهذا الصدد المسألة الخامسة من كتاب «الروح» لابن قيم الجوزية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م، ص٥٣ وما يليها.

^٥ M. Cheble, Le Corps dans la tradition au Maghreb, Op. Cit., p. 122.

^٦ جاء في «قصص الأنبياء» للثعلبي ما يؤكّد فراغ صورة آدم قبل أن ينفخ فيها تعالى من روحه: «ثم ألقاه (الله) على باب الجنة، فكلّمه مرّ عليه ملأ من الملائكة عجبوا من حسن صورته وطول قامته. ولم يكونوا قبل رأوا شيئاً يشبهه من الصور، فمرّ به إبليس فرأه فقال: لأمرٍ ما خلقت، ثم ضربته بيده، فإذا هو أجوف فدخل في فيه، وخرج من دبره، وقال لأصحابه الذين معه: هذا خلق أجوف لا يثبت ولا يتماسك ...» «قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس»، المكتبة الثقافية، بيروت، ب.ت، ص٢٣.

والفارغة)، ولن يكون المعنى لما يفتقد ذلك المعنى. إن الطابع التخيلي للصورة هو ما يجعل أثرها تخيليًا وخياليًا، وهو ما يُشكّل مدخلًا للأثر الأسطوري للصورة ولجاذبها الخطر؛ ومن ثمّ لولادة الديانات الوضعية الوثنية التي ارتكزت على استحضار صورة الأجداد كما يوضح ذلك التاريخ القديم وقصص الأنبياء.^٧

وبما أن التصوير التقديسي الإشرافي ارتبط — حسب المصادر نفسها — بحضور الشيطان وفعله، فإن اللعنة كانت من نصيبه كما كانت من نصيب المصوّر، وهو ما جعل العقل الإسلامي لا يكف عن المزاوجة بين المصوّر والشيطان في اللعنة.^٨ إننا لن نتمكّن في هذا الحيز، من تحليل ولا استعراض كل ما يتعلق بالصورة في النصوص الإسلامية المرجعية أو التفسيرية والتأويلية، لتنوعها وكثرتها؛ لذلك تمكينا لنا من الوضوح والفاعلية اقتصرنا على مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة لتكون لنا منطلقًا إلى قراءة نوعية امتداد التصوّر الإسلامي الأوّل للصورة في الممارسة التاريخية والنصية اللاحقة. وبذا سنتمكّن من الانتقال من مجال العقل الإسلامي^٩ إلى فكر الصورة، وهو انتقالٌ تُسوّغه، بل وتدعو إليه المدلولات المتعددة والمتباينة للفظ «صورة» في اللسان العربي؛ فالصورة لغة هي: الجسم والوجه والزخرفة والخط والوشم والخيال والوهم والتمائيل المجسمة والعلامات الرمزية وغير الرمزية.^{١٠}

^٧ انظر الثعلبي، مرجع مذكور، ص ٤٤، وما بعدها. وكذا: المسعودي، «أخبار الزمان»، دار الأندلس، بيروت، ب.ت، وخاصة ما وقع لسليمان مع ابنة صيدون، التي صوّرها شيطانٌ كان يصحب أباهما صورةً لأبيهما كانت تعبدها (ص ٥٥)، ولنا في أساف ونائلة نموذجٌ لعبادة الخصب الأول المتمثل في الزوج النموذجي عند الجاهليين.

^٨ إن لعنة الشيطان ضرورية بالنسبة للمؤمن الذي يرغب في التخلص من حضوره ووسوسته، وهي بالتالي ممارسةً يومية ودائمة. أما لعنة المصوّر فقد جاءت في الحديث كما يلي: «عن عون بن أبي جحيفة قال: رأيتُ أبي اشتري حجامًا فسألته عن ذلك، فقال: إن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الدم وثمن الكلب وكسب الأمة، ولعن الواشمة والمستوشمة وأكل الربا وموكله ولعن المصوّر» (رواه البخاري).

^٩ M. Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, G.P. Maisonneuve et Larose. Paris, 1984, p. 65 et supra.

^{١٠} بالعودة إلى «لسان العرب» نجد أن كلمة صورة تعني: الوجه، الأعلام والزخرفة، الكتابة الخطية، الوشم، الخيال، الوهم، التماثيل المجسمة، العلامات الرمزية وغير الرمزية، ابن منظور، مادة: صور.

(٣) الملائكة والصورة والعتبة

الأحاديث

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعتُ أبا طلحةَ يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورةٌ تماثيل (البخاري).

(٢) عن عائشة قالت: واعد رسول الله ﷺ جبريلٌ — عليه السلام — في ساعة يأتيه فيها، فرائثٌ عليه [تأخر عليه]، فخرج النبي — ﷺ — فإذا هو بجبريلَ قائم على الباب، فقال: «ما منعك أن تدخل؟» قال: «إن في البيت كلباً، وإنّا لا ندخلُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة» (ابن ماجه).

(٣) عن أبي هريرة قال: استأذن جبريل — عليه السلام — على النبي — ﷺ — فقال: «ادخل»، فقال: «كيف أدخل وفي بيتك سترٌ فيه تصاوير؟ فإما أن تقطع رءوسها أو تجعل بساطاً يوطأ؛ فإننا معشر الملائكة لا ندخلُ بيتاً فيه تصاوير.» (النسائي).

(٤) عن زيد بن خالد أن طلحة حدثه أن النبي — ﷺ — قال: «لا تدخلُ الملائكة بيتاً فيه صورة.» قال بسُر: فمرض زيد بن خالد فعُدناه، فإذا نحن في بيته بسترٍ فيه تصاوير، فقلتُ لعبيد الله الخولاني: «ألم يحدثنا في التصاوير؟» فقال: «إلا رقمٌ في ثوب، ألا سمعته؟» قلتُ: «لا»، قال: «بلى قد ذكره» (البخاري).

(٥) عن رسول الله — ﷺ — قال: «إن في الجنة سوقاً ما فيها بيعٌ ولا شراءٌ إلا الصور من الرجال والنساء، فإذا اشتهى الرجل صورة دخل فيها، وإن فيها لمجتمع الحور العين يرفعن بأصواتٍ لم تسمع الخلائق مثلها، يقلن نحن الخالدات فلا نبديد، ونحن الناعمات فلا نبؤس، ونحن الراضيات فلا نسخط، فطوبى لمن كان لنا وكُنّا له» (الترمذي).

تنتمي الملائكة إلى عالمٍ علويٍّ مفارق. إنها كائناتٌ نورانيةٌ أطاعت ربّها طاعةً تامةً بسجودها لآدم، وهي بذلك خيرٌ مطلق، وتحمل هذه الصفة حيثما حلّت وارتحلت. وأن ترفض الملائكة الدخول إلى فضاءٍ معيّن يعني أن هذا الأخير مدنّسٌ أو قابلٌ لذلك (لنتذكّر أنها لا تدخلُ الحمامَ وبيتَ الطهارة). والدنس مرتبط بهذا الشكل أو ذاك بحضور الشيطان أو حضور فعله. وبما أن الصور ترتبط في العالم العلوي بالفعل الإلهي وفي

الأرض بالفعل الشيطاني، كما يؤكّد على ذلك تاريخ الأنبياء.^{١١} فإن وقوف الملك على العتبة هو أساساً دعوة إلى تطهير فضاء البيت من كل عمل يرتبط بالشيطان وباللعنة، لكن لم يرتبط الكلبُ ها هنا بالصورة؟ (انظر الحديث رقم ١).

لنلاحظ قبل محاولة فهم هذه العلاقة أن الحديث الأول يربط ربطاً جدلياً بينهما في فضاء البيت لكونهما يُشكّلان عنصرين من عناصره؛ الصورة للزينة والكلب لحراسة البيت، إلا أن ذاك الترابط ناتج عن حدثين منفصلين في الحكاية متلائمين في طريقة وقوعها، ولو أن ما يفصل بين الحديث الأول والحديثين الآخرين صيغة الكلام؛ فالأول يجعل الكلام مباشرةً للنبي ﷺ، بينما تُمكن الحكاية في الثاني والثالث من عرض لمشهد إعطاء الكلمة للملك جبريل كي يُعبّر مباشرةً عن موقف الملائكة من الصورة في فضاء البيت.

لقد كان إبليس أصلاً ملكاً. ومن صفات الملائكة التصوّر بالصور التي تُمكنها من القيام بمهامها. وكذلك الأمر بالنسبة للشيطان؛ فقد أجمع الإسلاميون على قدرته على التشكّل^{١٢} في صورة إنسان أو حيوان. ومن ضمن هذه الصور الكلب، الأسود منه بالأخص؛ فالكلب في هذه الحالة استدعاءً لصورة الشيطان بقذارته. وحيثما وُجد الكلب إذن (كصورة من الصور المُمكنة للشيطان) يغيب الملك؛ ذلك أن هذا الأخير يتطابق في نورانيته مع كل ما هو جميل وطاهر. وبما أن قذارة الكلب جعلته صورةً لقبح وبشاعة الشيطان، فإن الصورة كفعلٍ من أفعال المحاكاة الإنسانية للطبيعي تُضفي على فضاء البيت البشاعة والقذارة الرمزية لما هو كاذبٌ ومصطنعٌ وغير حقيقي. بيد أن ما يفسّر ذلك التطابق بين الكلب والشيطان هو كون الكلب (كما جاء لدى الجاحظ) حيوانٌ هجين بين السبع والبهيمة، وهو ما يبرّر مرةً أخرى وقوف جبريل عند العتبة.

^{١١} الثعلبي، مرجع مذکور، ص ٥٣-٦٣ والمسعودي، مرجع سابق، ص ٤٣ وكذا عمر سليمان الأشقر، «عالم الجن والشياطين»، دار الكتب السلفية، القاهرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٤٢-٥٢ وأبو الحسن الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، مرجع مذکور، ص ٥١١، وبخصوص الشيطان في صورة كلب، انظر عمر سليمان الأشقر، م.م، ص ٥٢، والمسعودي م.م، ص ٦٣.

^{١٢} قدماء ومحدثين، قارن مثلاً بين: عثمان سليمان الأشقر، م.م. وبدر الدين الشبلي الحنفي، «آكام المرجان في أحكام الجن» (منشور تحت عنوان: «غرائب وعجائب الجن») تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن، القاهرة، ب.ت.

إلا أن الحديث الثالث يدعونا إلى فعلٍ قادرٍ على الإبطال الرمزي للمفعول الشيطاني للصورة. فما يمنح الصورة المجسمة وجودها وهويتها هو وجهها. ووجه الشيء عينه وجوهه، أو كما يُعرّف ذلك لسان العرب، وكما يشير إلى ذلك الحديث النبوي هو صورته؛^{١٢} لذلك يطالب جبريلُ النبي — ﷺ — بقطع رأس الصورة لإبطال هويتها، وذلك بوضع صبغٍ يُغطّي موضع الرأس، حتى تظل الصورة مجرد جثة صورة بدون رأس يُعينها، وحتى لا تُحيل ولا تُدل بذلك على شخصٍ أو شخصيةٍ معيّنة. بقطع الرأس إذن تُفصل الصورة عن معناها الواقعي والرمزي وتُشوّه وتُقتل؛ فالفصل بين رأس الصورة وجسدها فصلٌ رمزي أيضاً بين عقل الصورة وبدنها.

ولإنسان الاختيار بين عملية القطع الرمزي هذه وبين نقل الصورة من عموديتها إلى أفقيّتها. إن استواء الصورة عمودياً يجعلها مقابلةً لبصره ومَحَطّاً له؛ ومن ثمّ مدعاةً للتأثير والفتنة، كما عبّر عن ذلك الرسولُ بنفسه. فالعين مَعْبَرٌ أساسٌ لكل ما له علاقةٌ بالإغراء والفتنة؛ ولذلك أَلَحَّت النصوصُ الإسلاميةُ دوماً على غُضِّ البصر إزاء ما يدعو لذلك. إضافةً إلى ذلك، فإن هذا التموّج الفضائي للصورة عمودياً بفتحها تجاه القداسة والتعالّي كما يوضّح ذلك جلبير دوران^{١٤} في كتابه عن البنيات الأنثروبولوجية للمتخيل؛ لذا فإنّ وطء الصورة يمكن من جهةٍ من تفادي القطع الرمزي للرأس، ومن نقلها إلى الفضاء الأفقي للبيت، وتحرير العين منها من جهةٍ ثانية، ومن الحفاظ عليها كزينةٍ عاديةٍ ضمنَ ما يُداس ويُمتَهَن ويُوَطّأ من ناحيةٍ ثالثة. تغدو الصورة إذن في عموديتها جثةً غير متحدّدة المعالم ومجهولة الهوية، وفي أفقيّتها مجردٌ بساطٍ جميل، لكنه جمالٌ يُداس دَوْساً.

يفتحنا الحديث الرابع على تمييز آخر لا يتملّ هذه المرة في شكل الصورة أو موقعها، وإنما في نوعها. فأن تكون الصورة رقماً (كتابةً أو تخطيطاً تجريدياً) غير تجسديٍّ أو تشخيصيٍّ يُحوّل طبيعة التعامل معها (قبولها أو رفضها). وإن كانت

^{١٢} «في حديث ابن مقرن: «أما علمت أن الصورة محرّمة؟» أراد بالصورة الوجه وتحريمها المنع من الضرب واللطم على الوجه. ومنه الحديث: «كره أن تُعلم الصورة أي يجعل في الوجه كيّ أو سمّة». عن ابن منظور، «لسان العرب»، ص ٣٤٧، وهو ما تؤكده التجربة الرمزية العالمية التي تعتبر الرأس: قائداً للجسد» و«العلامة الدالة على الشخص والمُخصّة له».

^{١٤} G. Durand, Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, Op. Cit.

الأحاديث السابقة تقبل الصورة التشخيصية عبر شرط لا تحددها وموقعها الأفقي، فإن هذا الحديث يقبل وبدون شرط، الصورة الكتابية غير التشخيصية. إن ذلك يعني أن الكتابة صورة أيضاً، أو نوع من أنواع التصاوير ينضاف للصورة التشخيصية والأعلام، وأن الصورة اسم نوع شامل يفترض عند الحديث عنها التخصيص والتعيين.

إن الحرف المخطوط صورة للسان؛ فهو جسده وهيئته. وبالرغم من هذا التمييز الكوني^{١٥} بين الصوت والرسم المكتوب في نسق اللغة، والذي أعطى الخطوة دائماً للصوت، وجعل الكتابة مجرد زينة مكررة له، فإن القبول بصورة الكتابة، كزينة جمالية تصويرية داخل فضاء البيت، ينبع أساساً من أن المخطوط يحرر دلالات ومعاني تسكن داخل قدسية الكلام العربي، وأنه قابل لذلك لأن يُمنح أهمية نابعة من أهمية الكلام في مركزيته المعقولة والمقدسة.

أما الحديث الخامس، فإنه يُدخلنا في تجربة توقعية مغايرة، وفي عتبة من نوع آخر؛ إذ بين الدنيا والآخرة أيضاً عتبة، إنها الممر الذي يُسميه الصوفية برزخاً، والذي تساءل بخصوصه الفقهاء، وتجادل بصدده المتكلمة. وبما أن الحياة الدنيا مجاورة للحواس والغرائز وصراعٌ ضدها وفرزٌ تجريبي لأنواع السلوك (الخيرة/الشريرة)، فإن التصور الإسلامي للكون قد جعل من ثنائية الدنيا/الآخرة إحدى الثنائيات المركزية التي عنها تتفرع الثنائيات الحياتية والوجودية الأخرى. فالآخرة، كما جاء في النص القرآني وكما صورتها كتابات الإسلاميين، كمالٌ مطلق وتعويضٌ عينيٌّ وخارق عما ينقص حياة المؤمن في الأرض.

^{١٥} لقد تم دائماً، سواء عند الإغريق أو عند العرب، تحقيق الكتابة بالمقارنة مع الكلام، هذا الأخير الذي أخذ أهميته من علاقته بالنفس والروح؛ ومن ثم تمّ علاؤه إلى مرتبة الحقيقة اللغوية الوحيدة. ولقد جاءت أبحاث جاك دريدا لتكشف عن هذا الاعتبار الميتافيزيقي سواء عند أفلاطون أو روسو أو حتى في امتداداته اللسانية المعاصرة (دو صوسور). يلخص دريدا هذه الوضعية بقوله: «من البديهي أن بنية وتاريخ الكتابة الصوتية قد لعبا دوراً حاسماً في تحديد الكتابة كتضعيف redoublement للعلامة وكعلامة للعلامة؛ أي باعتبارها دالاً لدالٍ صوتي. وفي الوقت الذي يظل هذا الأخير مقيماً في الحضرة الحيوية للذاكرة والروح psyché. يبتعد عنه الدال الخطي الذي يقوم بإعادة إنتاجه أو محاكاته، ليسقط خارج الحياة. ويجر هذه الأخيرة معه خارج نفسها ويزج بها في النوم ...» J. Derrida, La Dissémination, Seuil, Paris, 1972, p. 171

بهذا المعنى، يُكَافَأُ المؤمن مقابلَ تحصين فَرْجِه في الدنيا بمعاشرة ما يحلُّو له من الحور العين في الآخرة، كما يُكَافَأُ مقابلَ رَفْضِه التصويرَ والخضوعَ لفتنة الصورة بالتمتُّع بجمالية الصورة وتحقيق «شهوته» فيها ومنها. إن الصورة في الآخرة فتنةٌ غريزية (وإنَّ فيها لمجتمع الحور العين ...) وشهوانيةٌ جنسية. والمؤمن مطالب، إن هو رَغِبَ فيها؛ أي ممارسة نكاحٍ فعليٍّ معها — داخلها — يعوّضه عن كلِّ الإثارات التي قمعها تجاهها في دنياه. والصورة في الآخرة؛ لذلك، صورةٌ مُتحرِّكة، ناطقة (طوبى لمن كان لنا وكُنّا له).

إن سوق الصور في الجنة سوقٌ للرجبة، خاضعٌ للشهوة وتحقيق نوازعها. وهو يحقّق للمؤمن ما عجز عنه أيضًا في الدنيا؛ أي منح الحياة للصورة، وما عاشه فيها على سبيل الخيال والتوهُّم. إن علاقته بالصورة في الجنة علاقةٌ خاضعة لطاوأة الرغبة وغُفوان الحواس، وواقعية اللذة، واستمراريتها، وخلودها زمنًا وفضاء. وهنا لا مجال لحضور أي عتبة من أي شكل؛ لأن العتبة ترتبطُ بفضاءٍ مغلق (هو البيت كما في الحديث ٢ و٣) أما السوق ففضاءٌ مفتوحٌ وجماعي.

(٤) المرأة والصورة والوسادة

الأحاديث

(١) حدّثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالكٌ عن نافعٍ عن القاسم بن محمد عن عائشة أم المؤمنين — رضي الله عنها — أنها أخبرته أنها اشترت نُمُرْقَةً فيها تصاوير، فلما رآها رسولُ الله — ﷺ — قام على الباب فلم يدخله، فعرفت في وجهه الكراهة فقالت له: «يا رسول الله أتوب إلى الله وإلى رسوله — ﷺ —، ماذا أذنبْتُ؟» فقال رسول الله — ﷺ —: «إن أصحابَ هذه الصورِ يومَ القيامةِ يعذبون فيقال لهم أحيُوا ما خلَقْتُم»، وقال: «إن البيتَ الذي فيه الصورُ لا تدخله الملائكة» (البخاري).

(٢) عن عائشة قالت: قَدِمَ رسولُ الله — ﷺ — من سَفَرٍ، وقد سَتَرْتُ بِقِرَامٍ على سهوةٍ لي فيه تصاوير فنزَعه، وقال: «أشدُّ الناس عذابًا يومَ القيامةِ الذين يُضَاهَوْنَ بخلقِ الله» (النسائي).

(٣) عن عائشة قالت: خَرَجَ رسولُ الله — ﷺ — خُرْجَةً ثم دخل، وقد عَلَّقْتُ قِرَامًا فيه الخيلُ أولَاتُ الأجنحة، قالت: فلمَّا رآه، قال: «انزعيه» (ابن ماجه).

(٤) عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت اتخذت على سهوة لها سترًا فيه تماثيل فهتكه النبي ﷺ — فاتخذت منه نمرقتين (وسادتين)، فكانتا في البيت يجلس عليهما (البخاري).

(٥) عن عائشة زوج النبي ﷺ — قالت: كان لنا سترٌ فيه تماثيل طيرٍ مستقبل البيت، إذا دخل الداخل، فقال رسول الله ﷺ —: «يا عائشة حوليه؛ فإني كلما دخلتُ فرأيتُهُ ذكرتُ الدنيا.» فقالت: وكان لنا قطيفة لها علم، فكُنّا نلبسُها فلم نقطعه (النسائي).

لكل حديثٍ نبوي حكايته، وحكاية الوسادة ذات التصاوير تختلف من روايةٍ إلى أخرى، فالحديث الأول يتحدث عن الوسادة جاهزة مصنوعة. بينما لا يُشير إليها الحديث الثاني والثالث والخامس، أما الحديث الرابع فإنه يُقدِّم لنا الحكاية كاملةً من وقوع نظر الرسول على السّتر إلى هتكه إلى تحويل عائشة له إلى نمرقتين (وسادتين) إلى جلوس النبي عليهما.

يؤكد الحديثان الأول والثاني على عذاب المصوّرين يوم القيامة باعتبارهم يصنعون صورًا جوفاء هم عاجزون أصلًا عن نفخ الروح فيها. إن عذابهم ذاك ناتجٌ أصلًا عن محاكاتهم لفعلٍ إلهي حصرًا، يكمن في الخلق والتصوير. هذه المحاكاة لا تتجاوز كونها كذلك؛ لأنها تظل محكومةً بالنقص الذي يعتورها. إنها تخرقُ التراتبية العمودية التي تحكم الكون، والتي تجعل من الكائن الإنساني كائنًا يعيش الوهم والتصور كحقيقة زائفة تُمكنه من اعتبار فعل التصوير عملية خلقٍ وإبداعٍ إنساني، إلا أن الصورة المصنوعة تتحوّل بفعل الخيال والوهم الذي يُحاط بها إلى كائنٍ مُستقلٍّ عن صانعها؛ لأنها تنسى للتوّ مرجعها ومصدرها وأنموذجها، وتتحكّم بهذه الاستقلالية في خيال الكائن البشري عبر الآثار والإحياءات والفتنة التي تُمارسها عليه. وكأن الإنسان، إضافةً إلى عجزه عن تحويل المصطنع إلى كيانٍ حي (عبر نفخ الروح فيه)، يُضاعفُ عجزه ذاك بعجزه عن ضبط كل تلك الآثار والتحكم فيها. وبما أن الفتنة التي تتحدث عنها الأحاديث^{١٦} تأخذ طابعًا رمزيًا، فإنها تتناسق وتتعاقد مع كل عناصر النظام الرمزي

^{١٦} نقدّم هنا حديثًا أنموذجيًا عن فتنة الصورة: عن عائشة أن النبي ﷺ صلى في خميصه لها أعلام، فنظر إلى أعلامها نظرة، فلما انصرف قال: «اذهبوا بخميصتي هذه إلى أبي جهنم وآتوني بأنبجانية أبي

الذي يُشكّل الخلفية المرجعية للممارسة الإنسانية. فتغدو الصورة لذلك ذات أثرٍ قَداسي بعد أن كانت وسيطاً، ومُدعاةً لطقوسٍ عقائدية تحوّلها من مجرد صورةٍ مصطنعةٍ إلى منبعٍ للتعبُّد والتقدّيس.

يشير الحديث الثالث إلى علاقة الصورة بالخيال (خيول ذوات أجنحة). إن المُنجنات كائناتٌ تنتمي للمتخيل الإنساني، وهي من ثَمّ تنتمي، في طابعها الهجين ذاك، إلى كل ما هو عموديّ وعلويّ ومُتسامٍ؛^{١٧} أي إلى ما يتجاوز إرغامات الفضاء والزمن. والملائكة نفسها قد تمّ تصوُّرها، سواء في المسيحية أو الإسلام. ككائناتٍ مُجنحة. تستحضر الصورة، التي جاءت في الحديث، كائناتٍ علوية لا مرئية ولا واقعية ولا تنتمي للبشري إلا على سبيل الرؤيا. وهي بذلك تَكشِف للعين ما لا ينكشِف لها، وتَمَنَح للخيال والمتخيل شكلاً قابلاً للرؤية والمعاينة. والصورة تأخذ أهميّتها وخطورتها من قُدرتها الفائقة على تمثيل المرئي، الواقعي والخيالي المُفارِق. لكن حين نزع ذلك القِرام، أين تمّ وضعه؟ ولماذا لم يهتِك الرسولُ كما عوّدتنا على ذلك الأحاديثُ الأخرى؟

وبينما يؤكّد الحديث الرابع موقفَ الرسول من الصور المعروضة والمقابلة للعين والنظر (وهو ما يبرّر فعل الهتك باعتباره عنفاً موجهاً ضد الصورة المعروفة لا ضد الثوب في ذاته)، فهو من جهةٍ ثانية، يُثبِت ما جاء في الحديث الثالث من المجموعة السابقة؛ أعني ضرورة وطء الصورة، وتحرير العين منها؛ ذلك أن تركها في مَوْضعها ذاك يحوّلها — كما سبق الذّكر — إلى جماليةٍ بصريةٍ وإلى بعدٍ رمزي قابل للمتعة والتفكّر. وكلُّ متعة (إن لم تكن محكومةً بالشرع) فتنة، وكلُّ فتنةٍ ضلالة ...

إن قبول الصورة في فضاء البيت — كما يتوضح لحد الآن — رهين بمجموعة من الوسائط التي تُمكن من إبطال مفعولها التأثيري والرمزي؛ الهتك — النزع والإزاحة من أمام البصر — الطعن والتهشيم والتشويه (بخصوص التصاليب والأصنام) — قطع الرأس — الوطاء ... إلخ.

يُشير الحديث الخامس إلى أن الصورة ترتبط بالحسي والمحسوس؛ إذ هي إقرارٌ بالمرئي (وكل مرئيٍ دنيوي)، وإثباتٌ له في الزمن والفضاء. بهذا المعنى تكون الصورة في

جهم، فإنها ألّهتني أنفاً عن صلاتي»، وقال هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، قال النبي ﷺ: «كنت أنظر إلى علمها وأنا في الصلاة فأخاف أن تفتنني» (رواه البخاري).

^{١٧} «الجنّاح هو الأداة المثلّي المؤدّية إلى التعالي»، ج دوران، مرجع سابق، ص ٤٤١.

جماليتها وتخيليتها تعضيذاً للديوي، ولحضوره إلى الحواس، وتهميشاً للامرئي، ولما لا يقبل أبداً التصوير وإنما فقط التصوّر. إنها واقعٌ ثانٍ يُخالف الأصل، لكنه يلتصق بمدلولاته. هذه الحركة المزدوجة هي ما يميّز الصورة؛ فهي تَطْمِس المرجع، وتحافظ على مدلول هو بدوره دالٌّ لمدلول هو العالم الخفي الذي يتحكّم في الكون، ويدير دَفْتَه. وهذا التضعيف والوساطة المزدوجة هي ما يجعل، بل ما يدفع بالمؤمن إلى أن يستهدف لا الدالّ الصوري ولا مدلوله الديوي المباشر، وإنما المرجع الأسمى الخفي الذي يكمن وراء كل هذه العملية. إن الصورة مطالبة بأن تُزاح من مكانها كي لا تحجب عن المؤمن ما يكمن وراء الوجود الإنساني بكامله. وباعتبارها حجاباً فهي تفترض هتكها كي تتسلّل من وراءها حقيقة الوجود وحقيقة القوة الكامنة وراءه.

ولنتساءل الآن: لِمَ لَمْ تقطع نساء النبي القطيفة المزرکشة (ذات الأعلام)؟ هل لكون الزرکشة عناصر تجريدية غير تمثيلية ولا تشخيصية شأنها شأن الكتاب (انظر الحديث ٤ من المجموعة الأولى)؟ أم لارتباط الزرکشة وجمالها التجريدي بالزينة، وارتباط المرأة بكلّ ما هو تجميلٌ لفضائها الذاتي والموضعي؟

يبدو أن الصورة في طابعها الزُخرفي التزييني لها ارتباطٌ عميق بالمرأة (يؤكد ذلك أن أغلب الأحاديث المتعلقة بالصورة مروية عن عائشة رضي الله عنها)، وهو ارتباطٌ جعلنا ندين بتجويز الصورة، وحضورها لنساء النبي، وبدخول الملائكة البيت الذي تُوجد فيه الصور لهن أيضاً. إن ارتباط المرأة بالصورة يبدو هنا ارتباطاً وجودياً، سابقاً على كل ما من شأنه أن يمنح للصورة وجودها أو عدمه؛ إذ الدلالات الجمالية والرمزية للصورة لا يُمْكِنها أن تُوجد بعضها بدون البعض.

(٥) المسجد والقصر: فضاءاتٌ لجمالية الصورة

(الصورة في الإسلام التاريخي)

يبدو أن التاريخ الإسلامي اللاحق على الدعوة لم يُولِ كبيرَ عنايةٍ شرعية لمشكلة التصوير؛ بحيث إن القصور والمنشآت التي بُنيت على عهد الأمويين حفلت بمختلف أشكال الرسوم والمنحوتات والصور التي لم تقتصر على مكوّناتٍ طبيعية وحيوانية، بل تعدّتها إلى الأجسام الإنسانية. ولم تقتصر هذه المناظر التشكيلية والتصويرية على المنشآت الخصوصية، وقصور الأمراء والأعيان والخلفاء، بل تعدّتها إلى المؤسسات العامة والمساجد؛ ففي مسجد دمشق (وقبله مسجد قبة الصخرة) الذي بُني على أنقاض كنيسة

شرقية، وفي جناحه الشرقي بالضبط تُوجَد صورةٌ فسيفسائية لمنظرٍ حَصْرِي مُشَجَّرٍ يُمثِّل النموذج الفاضل للمدينة الإسلامية.^{١٨}

وفي «قصر الحمراء»، الذي اكتُشِفَت آثارُه مؤخرًا، يُمكن معاينة التراكُم التشكيلي الذي خَصَّ به الأمويون فضاءاتهم الداخلية، ومن ضَمَنِها تشكيلٌ لجسد امرأةٍ ضمن محيطٍ حَصْرِي إضافةً إلى صورةٍ واقفةٍ للخليفة هشام. أما في «خربة المفجر» فقد عثرت الحفريات، من ضمن ما عثُر عليه، على تمثال راقصةٍ نصفٍ عارية ورسم صواني للوليد الثاني. وبينما يحتوي قصرِي الحمراء على رسومٍ جدارية ومشاهدٍ للصيد، يحبل «قصر الخير الغربي» بصنوفٍ الشخصيات الحيوانية كاللقلق والثعلب والغزال ومالك الحزين والخروف والجمال والقرد الراقص والدب الموسيقي، فضلًا عن صور للذكور والإناث متحرِّكة أو ثابتة.

إن إشارتنا المقتضبة لهذه السمات والعناصر لا تكفي لسردها بقَدْر ما تؤكِّد ولع الأمويين البين بالتمثيلات المشخصة، والتي جعلت من مآثرهم مرتعًا لكل أنواع التصوير الفني (التشخيصي منه بالخصوص).^{١٩} وهو واقعٌ يبيِّن إلى أي حدٍّ دخلت الصورة التشخيصية كُموِّنٍ أساسٍ في التصوُّر الجمالي الإسلامي للفضاء. وكأن هذا الولع بالصورة قد ارتبط بشكلٍ واضح بالنقلة الحضارية النوعية التي تحقَّقت في المجتمع الإسلامي، اللاحق على حُكم الخلفاء الراشدين، والتي جعلت التداخل الثقافي والحضاري الإسلامي يمزجُ بين كل العاصر الوافدة عليه (سواء كانت ذات أصولٍ بيزنطية أو ساسانية أو فارسية).^{٢٠} إن هذه الهُجْنة هي التي أكَسَبَت الحضارة الوليدة طابعَ التفاعل المُنتج بكل مفارقاته ومستتبَّعاته، وهي مفارقات سوف تتقلَّص لاحقًا كي يغدو التصوير الإسلامي أكثر تركيزًا على العناصر والمكوِّنات غير التشخيصية، وكي يتجاوزَ بشكلٍ واضح التعارضُ المُفترض بين التجسيمي والتجريدي.^{٢١}

^{١٨} Larnbert, L'Art musulman, SDE, Paris, 1966, p. 35.

^{١٩} المرجع نفسه، ص ٥١.

^{٢٠} G. Marçais, L'Art musulman, PUF, 1981, p. 1.

^{٢١} انظر محمد عزيزة، مرجع مذكور، ص ٣٣، وكذا: A. Khatibi, M. Sijilmassi, La Calligraphie arabe, éd. Chêne, 1976, p. 28.

وهم يؤكِّدون جميعًا أن الخط لم يأت كتعويضٍ تجريدي عما سُمي بتحريم الصورة في الإسلام.

من ناحية أخرى، وبالرغم من الجدالات التي تعلّقت بالصورة والتصوير تفسيراً وفقهاً وكلاماً، أدّى ذاك التفاعل إلى ولادة حساسية جديدة تجاه الصورة تعترف بجماليتها، أو على الأقل تقبل ضمناً بمُتخيلها.

نلاحظ هذا الإعجاب بالصورة، مثلاً لدى مؤرّخ مثل المسعودي وهو يتحدث عن المنجزات التاريخية للروم: «ولهم الأرغن، وفيهم الطب والحكمة وعمل الصناعات والحدق بالصور، حتى إنهم ليُصوِّرون صوراً يظْهر عليها الحزن، وأخرى يظْهر عليها الفرح والسرور، ويُسمّى ملكهم الملك الرحيم، ويظر العدل والإنصاف وهو ينوح»^{٢٢} ولا تزيد لهجته المنبهرة سوى حدّة عند حديثه عن مصر وملوكها: «وولّدوا الأشكال الناطقة، وصوِّروا الصور المتحرّكة، وبنوا العالي من البنيان ... وعجائبهم ظاهرة، وحكمتهم واضحة»^{٢٣}.

(٦) الخط العربي: جسد اللغة وصورتها

إذا كنا في تحليلنا للأحاديث الخاصة بالصورة المرقومة قد انطلقنا من قدسية اللغة، فلأنّ العربية لغة آدم في الجنة، وإن كانت لغته في الأرض السريانية. وكأننا بذلك أمام لغتين؛ واحدة للتواصل الإنساني تكون تاريخية، وأخرى للتواصل الأخروي وتكون خالدة ولا زمنية.

إن تأخّر نشوء فنّ خطّ عربي ناتج عن تلك الحظوة اللاهوتية التي كان يكتسبها المنطوق والصوتي، والتي سادت سواء عند اللغويين العرب أو الفقهاء؛ فحدّ اللغة كما عرّفها العرب وكما لخصّ ذلك ابنُ جنّي أصواتٌ يتعارف بها القوم فيما بينهم ويتواصلون؛ لذا، وانطلاقاً من هذه المركزية الصوتية، حظي الذّكر وتجميلُ الصوت في الذّكر بوصية الفقهاء المسلمين تعبيراً عن ارتباط النص القرآني «بالجوهر الصوتي» للغة التّرداد والقراءة.

وبالرغم من هامشية الحرف المكتوب داخل المنظومة الفكرية الإسلامية، فإن الصوفية وبعض المفكرين الإسلاميين منحوه بعض الأهمية إلى درجة أن بعضهم جعل الحروف كائناتٍ روحانيةً خلق الله الملائكة على عددها، فكان الألف أوّل الحروف التي

^{٢٢} المسعودي، مرجع سابق، ص ١٠٠.

^{٢٣} نفسه، ص ١٢.

سجّدت لآدم، فجعلّه الله الحرف الأول بامتياز.^{٢٤} إن هذه القيمة التي حظي بها الحرف المكتوب اكتسابها أيضًا من قدسية الحروف البدئية في بعض السور القرآنية، ومن التأويل الصوفي للحروف والكتابة. إن تلك الحروف الساهرة على فضاء السورة القرآنية تختزل بشكل واضح وتؤشّر للأهمية التي ستأخذها الحروف سواء في بنيتها الرمزية أو في الممارسة التخطيطية اللاحقة.

وبالرغم من أن المكتوب لا يُضاهي الصوتي، إلا أن ارتباطهما معًا بقدسية النصوص المرجعية الإسلامية وبقدسية أسماء الله الحسنى، وأهمية بعض الجمل في الممارسة اليومية للمؤمن (الشهادة، التكبيرة ...) جعل الخطاط العربي يعبر عن ذلك الارتباط (ويخرقه في الآن نفسه) عبر جمالية الخط وجلال الصورة المكتوبة.

لقد غدت الحروف في ريشة الخطاط العربي صورًا متحركة تُضيف من معانيها الجمالية إلى دلالات اللغة والتركيب، بل إن اللغة العربية في جمالياتها التصويرية قد صاحبت هذا التطور العام لفن الخط العربي، الذي كان بدوره شكلًا من أشكال توسّع الفنون الزخرفية. وكأن الخط قد غامر وأغرق في التصوير ليثبت إمكانية الرسم الخطي على الاستقلال (ولو النسبي) عن سلطة الصوت والمعنى، وليضاهي بفتنته تلك فتنة الصورة التجسيمية، إلا أنها على كل حال فتنة قدسية تحميها قداسة اللغة والحرف العربي. وغداً جمال الصورة المكتوبة معادلاً لجمال جسد الحروف، وهي تتشابك وتتداخل في لعبة هندسية، مقترحة على العين إمكانية أخرى للتعامل مع اللغة وقراءتها. ولم تكن إنجازات ابن البواب وابن مقلة وياقوت المستعصمي^{٢٥} وغيرهم لتقلّ إبداعية وجمالية عن الزخارف الجدارية والتصويرات التي تطوّرت في القرنين الثالث والرابع الهجري. وقد وعى العرب بعلاقة الخط بالتصوير؛ إذ يقول ابن البواب بهذا الصدد:

يا مَنْ يُريدُ إجادَةَ التحريرِ وَيرومُ حُسْنَ الخطِ والتصويرِ

ويقول ابن المعتز في قلم الوزير القاسم بن عبيد الله:

نَقَشْتُ في الدُّجى نهارًا فما أدُ رِي أخطُ فيهنَّ أم تصوّرُ

^{٢٤} عن الخطيبى - السجلماسي، مرجع سابق، ص ٣٢.

^{٢٥} محمد عزيزة، مرجع مذكور، ص ٨٤.

بل إن الحروف، بالإضافة إلى دلالاتها لدى الصوفية، قد كانت تدل على صور معيّنة؛ فالخليل بن أحمد الفراهيدي يقول في كتاب «الحروف» بأن الألف هو الرجلُ الحقيِرُ الضعيف، وقيل هو السخّي والفرد في الفضائل، والباء هو الرجل الكثير الجماع، وما إلى ذلك.

لقد تصاحب الخط العربي أيضاً مع الظهور المتأخر لفن المنمنمات التي وجّدت إلى جانب جمال الخط فضاءً مضاعفاً للتجسيد؛ فقد منح الواسطي (ق. ٧٠هـ)^{٢٦} للمشاهد الواقعية والعجيبة من مقامات الحريري تمثيلاتٍ صوريةً من الروعة؛ بحيث تترابط فيها الصورة الذهنية للقراءة مع جمالية الخط مع الصورة التشكيلية في دعوةٍ لقراءةٍ بصرية متعدّدة في الوسائط مُضامنة في متعة التخيّل القصصي.

(٧) الصورة والخيال والحقيقة الصوفية

ينهض التصرُّو الإسلامي للوجود على مجموعةٍ من الثنائيات المؤسسة التي تجعل المفارقة واضحةً بين الإلهي والإنساني، وبين الحقيقة والخيال، وبين المنزّه والمجسّم، والمرئي واللامرئي ... إلخ، إلا أن هذه الثنائيات الصارمة قد خضعت بدورها للتأويل في الفكر الإسلامي اللاحق، مانحةً لها بذلك، سواء باتباع النظر الفلسفي أو الصوفي الكلامي، مصداقيةً عقلية، أو مفككةً لعنادها بالتخيّل الباطني. وليس يهْمُنّا هنا سوى الطريقة التي نظر بها المتصوفة، وابن عربي أساساً، للصورة والشكل الذي به نظر لها في نسيج تصوّره.

لقد عبّر الكلاباذي^{٢٧} في كتاب «التعرّف إلى مذهب أهل التصوّف» عن رأي المتصوفة في الصفات بما يلي: «إنه لا يجوز أن يحدث لله تعالى صفة لم يستحقّها فيما لم يزل. إنه لم يستحقّ اسم الخالق لخلقه الخلق، ولا لإحداث البرايا استحقّ اسم البارئ، ولا بتصوير الصور استحقّ اسم المصوّر. ولو كان كذلك لكان ناقصاً فيما لم يزل، وتَمّ بالخلق. تعالى الله — عن ذلك — علوّاً كبيراً». إن تنزيهاً من هذا النوع يتجاوز بكثير تنزيه المعتزلة، ويخلق مشكلةً أمام اللغة التي بها يتمّ إدراك الذات الإلهية. وإذا نحن قارناً بين ما جاء في الحديث حول مضاهاة المصوّر للذات الإلهية بفعل التصوير مع ما

^{٢٦} نفسه، ص ٤٥.

^{٢٧} الكلاباذي، «التعرّف إلى مذهب أهل التصوّف»، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٧٣.

جاء به الكلاباذي، يبدو لنا أن الله — تعالى — أكبر من أن يُضاهى؛ لأن فعل التصوير لا يدلُّ على كماله، ولأن كمال ذاته قائمٌ خارج فعل التصوير والخلق، ويتجاوز إشكالات المفارقة بين المرئي واللامرئي. لقد لجأ المتصوفة إلى خلق علاقة باطنة بين المتعالي مطلقاً وبين الذات الصوفية العارفة؛ وذلك عبّر مد الجسور بينهما بشكل يمكن معه الحوار خارج أي حدود فاصلة ممكنة. وكانت المرأة والرؤيا والخيال الوسائط الوجودية التي عبّرها استطاع ابن عربي صياغة إمكانية هذه التجربة في طابعها الكشفي الاستبطاني. تبعاً لذلك، يغدو العالم بالنسبة لابن عربي مرآة كبرى عاكسة لعظمة الذات الإلهية؛ ففيها تنعكس أسماؤه بالشكل نفسه الذي يغدو الحق بدوره مرآة تنعكس فيها الموجودات. هذه العلاقة المأروية تجعل العلاقة بين الحق والكائن علاقة خيال بخيال يرتبطان جدلياً في وجودهما الواحد بالآخر، في تجربة رؤية لا ككل الرؤى. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: «فهو مرأتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرأته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها».^{٢٨} إن العلاقة بين العلوي والكائن الدنيوي تغدو بهذا المعنى علاقة بين مرياً تضعف إحداها الأخرى، وتكشف إحداها في الأخرى عمقها. ولأن المرأة فضاء للصورة أصلاً، تتشكل بشكلها وتترامى في سطحها، فإن ابن عربي يقيم تمييزاً بين الشكل (وهو ما يقابل في تحليلنا الصورة) وبين الصورة. يوضح أحد قراء ابن عربي هذا التمييز قائلاً: «لا ينبغي أن نخلط بين مفهوم الشكل الوجودي وبين الصورة المأروية؛ فالشكل يعطي الهيئة الموضوعية للكائن، أما الصورة فهي ما تستبطنه الذات العارفة من أثر ذلك الشكل».^{٢٩}

إن المرأة التي يتحدث عنها ابن عربي مرآة خيالية داخلية، والصور التي تستقبلها أو تولدها وتصوغها ليست بأقل خيالية. إنها مرآة معرفية كونية تمنح للخيال قوة أنطولوجية كونية، عبّرها تستطيع ذات المتصوف اكتشاف مسارب الوجود في تعدده وغور معانيه. وهي من ثم مرآة تولد المعاني وتركب بينها تحت إشراف قوة حقيقية هي الخيال. إن هذا الأخير يغدو المعبر الأساس لتجاوز محدودية المعرفة البشرية الظاهرية؛ فهو الذي «يصور الحق»؛ ولذا فهو «أحق باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورانية؛ فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التجليات، وهو نور عين الخيال لا نور عين

^{٢٨} «فصوص الحكم»، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٤٦م، ص ٢٦.

^{٢٩} منصف عبد الحق، «الكتابة والتجربة الصوفية»، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨م، ص ٣٨٢.

الحس». ^{٣٠} وبما أن الفكر العالمي في كلياته عوّدنا على الربط بين النور والحقيقة، فإن الخيال عند ابن عربي يغدو الملكة التي تؤدي إلى الحقيقة؛ لأنه بدوره حقيقة تتجاوز واقعية الحسي، وتشتغل في المدى الفاصل، والرابط بين المرئي واللامرئي؛ أي بين الصورة العينية المحسوسة (الشكل) وبين الصورة المتخيّلة (الصورة). وهو يقول بهذا الصدد: «فلولا أن الشارع علم أن عندك حقيقة تُسمّى الخيال لها هذا الحكم لما قال لك «اعبد الله» كأنك تراه ببصرك». ^{٣١}

يتبدّى أن الصورة الصوفية ليست نشاطاً بصرياً بقدر ما هي نتاج فعل البصيرة والرؤيا. وبما أن الرؤيا لا تخطئ أبداً كما يخطئ الخيال والصورة، ^{٣٢} فإن الصورة البصرية تغدو من هذا المنظور — كما يؤكّد ذلك ابن عربي — مجرد دالٍّ يحوي بين أحضانه (أي في عينه وجوهره) مدلوله الصوري الفعلي، ذلك الذي يدخل في ارتباط مرآوي مع لغز الكون وحقيقته. إن البصري مجرد إمكانية ظاهرة (كأنك تراه)، ومجرد تشبيه ومجاز. أما الحقيقة — حقيقة الصورة — فهي ما يُمكن من رؤية ما لا يرى رؤية العين، وإنما عين الرؤية.

الصورة عند ابن عربي إذن حقيقةً جوهريةً متجاوزة للحضور الحسي للشكل، وبالرغم من أنه لا يغمط حق الحسي في قوله:

الأذن عاشقةٌ والعين عاشقةٌ	شتانٌ ما بين عشقِ العين والخبرِ
فالأذنُ تعشقُ ما وهَمي يُصوِّره	والعينُ تعشقُ محسوساً من الصورِ
(...) إلا هوى زينب فإنه عجبٌ	قد استوى فيه حظُّ السمعِ والبصرِ ^{٣٣}

بالرغم من ذلك، فإن الفرق واضح حين يتعلق الأمر لا بصورة حسية، وإنما بصورة يكون مدلولها غير قابلٍ لأية مقاربةٍ من ذاك النوع. فحين تعجز العين عن رؤية

^{٣٠} ابن عربي، «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، ب.ت، ج ١، ص ٣٠٦.

^{٣١} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

^{٣٢} نفسه، الصفحة نفسها.

^{٣٣} نفسه، ص ٣٠٧.

ما ليس محسوسًا، يُمكن الخيال وحده — عبّر تقابل المرايا — من الرؤيا والكشف؛ لذا يتساءل المتصوّف:

إذا تجلّى حبيبي بأي عين أراه؟
بعينه لا بعيني فما يراه سواه^{٣٤}

يتبدّى إذن أن الصورة قد وجّدت لها في الثقافة العربية الإسلامية منافذ كثيرة، من خط وتصوّر صوفي وبلاغة وشعر ... إلخ. إن هذا يعني أن الصورة التجسيمية لم تُمنع منعًا كليًا من جهة، وأن ما طُرِد من الباب عاد للولوج من النافذة، من جهة ثانية. بيد أن المشكلة لا تكمن بالنسبة إلينا في إعادة طرح الإشكالية بالشكل الذي طُرح لدى المستشرقين؛ أي بالمعارضة بين التشخيصي والتجريدي، والبحث عن مشروعية الصورة التجسيمية في الثقافة العربية الإسلامية، بقدر ما نُلح على أن الصورة كلُّ متعددة ومتكامل الأطراف، وأن وجودها قد اخترق مجالات السلوك الثقافي متنقلًا بين المعقول والمحسوس، وخالفًا مجالات تبلوره.

وبهذا المعنى يُمكن القول بأن الممارسة التصويرية قد ظلت تُوازي الكلمة في وظيفتها القداسية، بل تجسد قداستها في التصوير، وأن الإسلام قد بنى تصوّره للصورة تدريجيًا، وانطلاقًا من عمل تفكيكي تم بموجبه قبول الصورة الجسمية مجردة من هويتها (رأسها ووجهها)، والصورة النباتية والطبيعية عمومًا في جزئيتها (الأوراق في الزخارف)، وانطلاقًا من عمل شمولي تم بمقتضاه تحويل الخط من وظيفته الكتابية إلى فن، والزخرفة إلى تصوير.

إن هاتين العمليتين تمكّننا من الوقوف على نوعية الصراع المكتوم، الذي حبلّت به الممارسة «الفنية»، والسلوك الجمالي الإسلاميان، اللذين خضعًا لبنّيات تطوّر تاريخية وثقافية، وحافظًا على توازن خفيّ بين هذا التطوّر الذي منح للتصوير مجالًا أكبر، وبين مقتضيات النصوص التشريعية. هذا التوازن هو الذي لا يزال يتبدّى لحد الآن في خلفية فنون الصورة في العالم العربي الحديث والمعاصر، الذي تطوّرت فيه فنون «التجريد» أكثر من التشخيص، والتشكيل أكثر من النحت، وغاب فيه فن البورتريه، الذي ظل

^{٣٤} «الفتوحات المكية»، ج ٢، ص ٢٢٣.

تقريبًا حكرًا على الصورة الفوتوغرافية، التي لم تغدُ بدورها فنًا معترفًا به إلا في العقود الأخيرة.

كما أن تفحصنا للطرائق التي بها يُشخص الفنانون العرب الجسد قمينًا بأن يؤكّد لنا ذلك النزوع نحو التركيز على أطرافه، أو في الغالب الأعم تفكيكه وترميزه، وتجهيل رأسه ووجهه.^{٣٥} هكذا يُحوّل الفنان الجسد إلى علامة فنية لا هوية لها، ويترك المجال لاشتغال خفي لتلك الإشكالية التي حلّلناها هنا، أعني مداورة المحظورات التي أحاط بها الإسلام مشكلة الصورة والتصوير.

^{٣٥} انظر لمزيد من التفاصيل بحثنا: «السيمائي والرمزي، ملاحظات حول جماليات العمل التشكيلي المعاصر بالمغرب»، مجلة علامات، ع ٩٦، ١٩٩٨ م.

بمِثابة خاتمة

بين الواقعي والخطابي ثمة تواطؤ تاريخي يختزل بموجبه هذا الأخير المعطيات، ويحولها تبعاً لمنطقٍ داخلي يلعب فيه الخيال البشري دوراً مركزياً. هكذا، إذا كان الجسد الإسلامي قد تبلور في مجمل الممارسات الشعائرية التي توجّهه وفقاً لقواعد وخلفيات دينية قدسية ورمزية معيّنة، فإن طابعه الرمزي ذاك الذي نلاحظه في الجانب العبادي الشعائري هو نفسه الذي يستحوذ على إحدى القضايا الأساسية في التصوّر الإسلامي للوجود؛ أي الجمال.

يتصل الجمال بضروراتٍ إلهية قدسية، وليس تظهره الإنساني سوى تعبير عن ذلك. بيد أن هذا الترابط يكتسب واقعيته، ويا للمفارقة! من صيغ الخطابية؛ لذلك يُمكن القول بأن الصيغ الخطابية التي تبلور فيها الحس الجمالي والأنموذج المرافق له خضعت للعمليات التالية:

(١) صياغة أنموذجٍ بلاغي تصويري تم تداوله شعراً ونثراً، ومنحه طابعاً كونياً ورمزياً.

(٢) صياغة أنموذجٍ دينيٍ قدسي للجمال يرتبط بالزواج، والخصوبة والإنجاب من جهة، وبالرمامي الثوابية التي تُرجى منه. هذا الأنموذج لا يختلف عن الأول إلا في مقاصده المباشرة، وخلوّه من البلاغة وأقانيهما التشبيهية.

(٣) تبلور رأسمالٍ معجميٍّ خاص بالجمال والجسد. إن هذا المعجم، وإن كان يهدف في بعده المباشر إلى تسهيل تسمية الأشياء بمسمياتها الدقيقة، إلا أنه لم يُلغ مع ذلك تنامي الصياغات البلاغية للجسد، التي تشكّل المجال الذي يعكس تطوّرات الأنموذج الجمالي.

وبالفعل، فإن تغَيُّر الصور وتحولها واعتمادها على مكوّناتٍ جديدة، هو ما يشكّل مقياس ذاك التطور ونوعية التغيُّر الحاصل في تداول الجمال والوعي به خطابياً وواقعياً. إن طبيعة العلاقة بين الأنموذج القدسي للجمال والأنموذج البلاغي تُنبئُ باعتماد الأول على الفاعلية الثوابية، بالرغم من أنه يتخذ من الجمال الجسدي أساساً لا متغيراً. أما الثاني فإن طابعه التخيلي ينبُعُ بالأساس من مثاليته الواضحة التي تعبّر، في حقيقة الأمر، عن استيهامات الإنسان العربي، وعن أسطرته للجسد. بيد أن التواصل بين النموذجين لا ينعدم مع ذلك، فإذا كان الجمال القدسي جمالاً من أجل الآخر، محكوماً بمدى فاعليته الثوابية، فإن مستتبعاته الواقعية تكون ذات أهمية خاصة. ذلك أن التجلُّم الأنثوي والذكوري يغدو في هذا الإطار، واجباً دينياً مقدساً، والاهتمام بالجسد والذات جزء لا يتجزأ من الممارسة الإيمانية للمسلم؛ من ثَمَّ يُمكن القول بأن المقصد الاجتماعي للجمال والزينة هنا يترابط مع المقصد الاجتماعي العلائقي للنموذج الجمالي البلاغي، ويتقاطع معه.

وبما أن الطابع القدسي الرمزي للأنموذج الجمالي، الذي تبلور في حُضُنِّ التعاليم الإسلامية، جزء لا ينفصل عن التصوُّر العربي للجمال الذي تم بناؤه منذ الجاهلية، يُلغيه في بعض جوانبه ويتلاقى معه في بعض مكوّناته، فإن سعة الأنموذج البلاغي وطابعه الاجتماعي الثقافي يجعلان منه، في الآن نفسه، أنموذجاً واقعياً وغير واقعي. وفي ثنائيته تلك يتشاكل في بُنيته مع نظيره القدسي، لكن الاختلاف الأساس يتبدّى في كون الأنموذج البلاغي يخضع مبدئياً للتغيُّر، فيما يعتبر الأنموذج القدسي نفسه فوق كل التبدّلات الواقعية الممكنة.

وإذا كان الأنموذج الجمالي القدسي يركز على المعطيات الجمالية المركزية والعامّة، من لباس وطهارة جسدية وتطيب، وسواك ... إلخ، ويُعلن عن نفسه من غير دخول في تفاصيل الجسد الذكوري والأنثوي، فإن الأنموذج البلاغي بتصويريته تلك يمنح للرؤية جسداً تشكلياً بتفاصيله الظاهرة والدفينة، وكذا بذكر غير محتشم للأعضاء الجنسية. إن هذه الحرية اللسانية تجعل من البناء المزدوج للأنموذج البلاغي أقرب بكثير من الجسد المحسوس، وأكثر بُعداً عنه، وقرباً من المثال المتصور والخيالي. ولعل هذا الازدواج هو الذي يكمن وراء تطوُّر مظاهر الزينة والتجمل في المجتمع الإسلامي الوسيط، متجاوزاً بذلك عناصر «الفطرة»، التي تم التركيز عليها في الأنموذج القدسي.

ولأن التركيز في الزينة يتم في الوجه، وأن هذا الأخير موطن الحواس، فإن البُعد الإغوائي للزينة يبدو واضحاً. فتجميل العينين وتركيز ملامح الوجه بجميع التقنيات

المعروفة تجعل من الجمال قيمةً اجتماعية، ومن الجسد رأسماً ذاتياً يتم تصريفهما في الوسط الاجتماعي وعلاقاته؛ لذا، فإن تطوّر تقنيّات التجميل يعبر عن تطوّر في الوعي بالجسد، وموقعه الاجتماعي. كما أن الهدف الثاوي وراء ذلك التطوّر يعبر عن رغبة في امتلاك الجسد، وتحويله من جسدٍ طبيعي (أو فطري)، إلى جسدٍ ثقافي كلية، تتمحور حوله مجمل التواصّلات الحميمة ومظاهرها الخطابية من حكاية وأشعار وممارسات.

يمكن التأكيد، إذن، أن الاهتمام بالجمال الجسدي في المجتمع الإسلامي الوسيط قد ارتبط بخلفيةٍ قدسية، من جهة سهرت على توجيهه، ووضع حدودٍ واضحة لمعطياته الجمالية، وبممارسةٍ بلاغيةٍ خطابية رسمت الملامح العامة لأنموذجٍ جمالي جسدي وجدت فيه استيهامات الإنسان العربي مجالاً خصباً لقولها، وحوّلت الجسد من ثم إلى كيانٍ متخيل يغذي تلك الاستيهامات، ويؤجج اللاوعي المتصل بها، وأخيراً باشتغال على التقنيات الكفيلة بتغيير الجسد عبر الزينة، وتحويله إلى جسدٍ جمالي.

بيد أن ما حاولنا العمل على طرحه، من منظورٍ تركيبى، يتعلق بكون البناء الثقافي للجسد وقضاياها الجمالية يضرب صباً في الخيال والمتخيل، اجتماعياً كان أو فردياً. هذا بالضبط ما تختزله بشكلٍ خاص مسألة الصورة في الإسلام. فليس اعتباطاً أن يكون مفهوم الصورة ذا علاقةٍ لسانية ودلالية وثيقة بمفهوم الجسد. كما ليس من قبيل الصدفة أن تكون المشكلات التي عانت منها الصورة (إضافةً إلى ارتباطها بالخاصية التقديسية للأوثان) تعود، في جانبٍ هامٍّ منها، إلى ما لها من صلةٍ بالتجسيم والتشخيص؛ أي تصوير الجسد سواء كان واقعياً أو خيالياً. إن إعادة طرح ما سُمّي في الأدبيات الاستشراقية بتحريم الصورة في الإسلام قد مكّنتنا من وضع مسألة الصورة في سياقٍ عام هو مسألة التجسيم والتجسيد والجسد، من جهة، وأتاح لنا توسيع مفهوم الصورة لتشمل الصورة الواقعية والخيالية في الآن نفسه، مما قادنا إلى تقويض مقولة التحريم، ومنح الخصوصية التي تعيشها الصورة في العالم العربي الإسلامي خصوصيتها الثقافية ضمن مكونات الثقافة العربية وآليات اشتغالها الخصوصية.

