نساء صوفيات

حضور السطوة أم سطوة الحضور فى هامش الهامش؟
ما بين (أيقونة رابعة)، ومخايلة الهوامش المنفية

هالة فؤاد

(المشهد)

النص الصوفي فضاء مترع بزخم المفارقات والتناقضات التي تمنحه مذاقًا خاصًّا، وثراءً تأويليًّا شديد العمق والنزق. ويمتلك هذا النص الإشكالي قدرة مدهشة على اقتناص قارئه، وإيقاعه في حبائله وشباكه الآسرة، بل استلابه في فخاخه المحكمة، ومساربه الخفية المغوية، ناهيك عن مراوغة وعي القارىء باحتمالات تأويلية متراوحة بين الإفراط والتفريط.

داخل هذا الفضاء الصوفي الإشكالي، راديكالي الهوى، ومن عمق هذا الهامش المناوىء المليء بالمفارقات والتناقضات، والجدل المحتدم بينه وبين المتن، تبزغ إشكالية معقدة ومثيرة للعديد من التساؤلات المباغتة والمتباينة والشائكة. إنها الإشكالية المتعلقة بوضعية النساء، وما صيغ حولهن من تصورات معرفية ووجودية وقيمية داخل الفضاء الصوفي، ومن خلال الرؤية الصوفية الشاملة للعالم بمستوياتها المتعددة[1].

(1) رؤيا العالم: نتبنى هنا مفهوم رؤيا العالم عند لوسيان جولدمان الفيلسوف والناقد الأدبي، الفرنسي الجنسية، الروماني الأصل (1913 - 1970م) صاحب منهج «البنيوية التوليدية»، وهو المنهج الذي يتناول النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية متولدة عن بنية اجتماعية، وذلك من منطلق التسليم بأن كل أنواع الإبداع الثقافي هي تجسيد لرؤى عالم متولدة عن وضع اجتماعي محدد لطبقة أو مجموعة اجتماعية بعينها.
إن مفهوم رؤيا العالم عند جولدمان ينطوي على نمطيْن من الوعي، أولهما هو ما يسميه جولدمان «الوعي الفعلي»، وينحصر في مجرد الوعي السلبي بالحاضر. أما ثانيهما، فهو =

ترى كيف قدّم الخطاب الصوفي بتنويعاته واتجاهاته وتياراته المتعددة والمتباينة النساء عمومًا، وما هي تصوراته الأساسية حولهن، وكيف تجلّى الحضور الأنثوي داخل تلك المدارات الصوفية؟

ولا بد لنا أن ننبّه هنا إلى مسألة هامة تتعلق بالفرق بين صياغتيْن تناول الخطاب الصوفي من خلالهما مسألة النساء. الصياغة الأولى، تتبلور عبر مرايا النصوص الصوفية الكبرى، شعرية ونثرية، والتي تقدم لنا رؤى المتصوفين وتصوراتهم المعرفية والوجودية والميتافيزيقية والعقيدية والقيمية.

أما الصياغة الثانية، فهي ما سنتوقف عند دراسته وتأمله، وطرح الأسئلة عليه وحوله، ربما أكثر من تقديم الإجابات عنه، وتتعلق هذه الصياغة بتراجم النساء الزاهدات والعابدات والصوفيات، خاصة في المرحلة الصوفية المبكرة في الثلاثة قرون الأولى للهجرة، والتي اتسمت بزخم الحضور النسائي التاريخي الواقعي في هذا المجال، وفق ما وصلنا من معلومات.

ولعل أول ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو طبيعة حضور هؤلاء النساء الزاهدات العابدات في المشهد الصوفي، حيث يتبدى للوهلة الأولى، وكأننا نواجه هامش الهامش، فإذا كان المتصوفون الرجال من أهل الطريق والتحقيق، يجسدون مع نصوصهم المنجزة هامشًا على متن الحضارة الإسلامية ونصوصها الرسمية، نصوص المتن، فإن النساء الصوفيات قد يجسدن هامشًا جديدًا بالقياس إلى المتن الوصفي الذكوري، إن جاز التعبير، ولكن أتراه كان هامشًا مباغتًا للجميع؟ حقيقة الأمر أن هذا الحديث المبدئي ليس إلَّا محض تبسيط مخل ومختزل لظاهرة شديدة التعقيد والمراوغة، ذلك أننا لا

= «الوعي الممكن»، وهو ما يتولد عن الوعي بالحاضر متجاوزًا إياه ليشكل الوعي بإمكان تغيير الحاضر وتطويره نحو المستقبل المغاير.

وإذا كان الوعي الفعلي يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة أو المجموعة الاجتماعية من حيث علاقاتها المتعارضة مع بقية الطبقات أو المجموعات، فإن الوعي الممكن يرتبط بالتصورات التي تطرحها الطبقة أو المجموعة لتحل مشكلاتها، وتصل إلى درجة من التوازن في العلاقات مع غيرها من المجموعات أو الطبقات، ويصبح الوعي الممكن رؤيا للعالم حين يصل إلى درجة من التلاحم الداخلي التي تصنع كلية متجانسة من التصورات وكيفية التعامل معها أو حلها، وعندما تزداد درجة التلاحم شمولًا لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية والكونية، تكتمل رؤيا العالم التي تغدو رؤية جماعية نتجت عن ذات فاعلة تجاوزت فرديتها نحو تشكيل وعي الجماعة ككل. جابر عصفور: **نظريات معاصرة**، ص 107، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.

نكاد نعرف شيئًا عن النساء الصوفيات إلّا عبر تراجم دوّنها الرجال الصوفيون من أمثال السلمي والعطار، حيث لا توجد لدينا كتابات دونتها النساء الصوفيات المسلمات حول تجاربهن الذاتية فى مدارات الزهد والتصوف[1]، إن هي إلّا شذارات وأقوال وحكم وأشعار شفاهية متناثرة هنا وهناك، ناهيك عن الحكايات والأخبار عن المعجزات والكرامات التي رويت أو ذُكرت عن هؤلاء النسوة[2].

وهو الأمر الذى منح المدوّنين فيما بعد مادة ثرية وخصبة من المرويات المتنوعة التي استطاع المدونون من خلالها صياغة تاريخ شبه أسطوري لهؤلاء النسوة الصوفيات اللواتي منحهن هؤلاء الرواة سمات القداسة المخايلة.

إن إشكالية الرواية تزداد تعقيدًا حين يغدو المروي عنه أنثويًّا وصوفيًّا في آن. ذلك أن الراوي الذكوري ينطوي بصورة ما على مخيلة خاصة حول الكيان الأنثوي عمومًا. إنها مخيلة مركبة، مليئة بالتناقضات والمفارقات، وإمكانات الجدل الحيوي، بل الصراع التفاعلي ما بين الموروثات والتصورات الذاتية، الواعية واللاواعية للراوي الرجل من جانب، والتصورات السائدة والموروثة معرفيًّا، اجتماعيًّا، وقيميًّا، وعقيديًّا في المجتمع العربي الإسلامي الأبوي في العصر الوسيط، والمتجذرة في اللاوعي الجمعي لهذا المجتمع، من جانب آخر. وهو ما يجعلنا حذرين في كيفية التعاطي مع العديد من تلك الروايات، وما تحاول أن تكرسه من صورة خاصة محددة الملامح لهؤلاء النسوة العابدات، وكأنها تتلاعب بالمخيلة وتراوغ السرد ذاته!.

ويتولد السؤال من السؤال، ترى هل يضعنا ما تقدمه هذه المدونات أمام صور ذات سمات حقيقية بدرجة ما لهؤلاء النسوة الصوفيات ؟ أو على الأقل، هل يقدم لنا هؤلاء

(1) تعمدت أن أطلق أحيانًا وصف النساء الزاهدات والعابدات وأحيانًا الصوفيات، وذلك لأنني أرى هذا الفصل المعرفي بين الزهد والتصوف يحتاج إلى إعادة نظر من جديد. ذلك أن العديد من الأفكار والرؤى الصوفية قد نجدها مضمرة ومتوارية في الأقوال والشذرات الشفاهية للزهاد الأول، ومن ثم فنحن بحاجة إلى إعادة قراءة النصوص، وعدم الاستسلام للأحكام العامة السهلة، والتي تبعنا فيها المستشرقين الأوائل، ولا زلنا نكررها دون أي محاولة للنقد أو التمحيص!.

(2) يوجد لدى القديسات المسيحيات في العصر الوسيط نصوص ذاتية لافتة، كنص القديسة سانت تيريز دو أبيلا، الذي عنوانه «كتاب السيرة».
ولم يكن هذا وضع النساء الصوفيات وحدهن في تلك المرحلة المبكرة، بل إن الجيل الأول من الزهاد والصوفية الرجال كان لا يكتب بقدر ما كان يتحدث بالأشعار والحكم ناهيك عن الأخبار والآثار والروايات المتداولة شفاهة وخوارق الكرامات...إلخ.

الكتّاب الرجال روايات تستند إلى وقائع تاريخية فعلية؟ بالطبع، حين ندخل إلى عوالم السرد الخيالية، فلن يبقى لدينا الكثير من الحقائق التاريخية والوقائع الفعلية لنراهن عليه، ومن ثم، فقد يكون من الأفضل، وربما الأكثر منطقية ألّا ننشغل بالبحث عن مدى مطابقة السرد لحقائق التاريخ والواقع المزعومة.

ولا تكمن إشكالية السرد الخيالي هنا في التطاول على الواقع التاريخي أو التخييل الكاذب لهذا الواقع وإعادة صياغته وتشكيله أو تقديم قراءة عجائبية خارقة له من وجهة نظر الذات الذكورية الساردة وعبر مراياها الخيالية، لكنها تتبلور في نفيه وإنكاره كلية، بل إزاحته لحساب تمكين المتخيل الذي ينبغي أن يتصدر المشهد السردي، ويهيمن عليه، ويمارس تأثيره الفعال القوي على المتلقي لهذا المشهد إذ يستلبه كلية في فضاء المخايلة الأسطورية القداسية حول هؤلاء النسوة الصوفيات.

حين سعى النص الصوفي إلى هدم السلطة في تجلياتها المتنوعة، ودخل في تعارض لافت ومثير مع خطاباتها فيبدو أنه على غير قصد منه سار نقيض هدفه أو غايته، ووقع في شباك الخطاب النقيض. أو لنقل إنه أعاد تأسيس السلطة، ولكن من خلال مفهوم أخطر وأشد هيمنة. إنها سلطة الخفاء حيث المراوغ اللاممتلك المنفلت من كل القيود والحدود، والخارج على كل الشرائع والقوانين، والذي يستحيل تخيله أو السيطرة عليه، إنه المعنى الإلهي الباطني السري وجوديًّا ومعرفيًّا وقيميًّا، الذي يعد الصوفي الكامل مرآته العاكسة والكاشفة والجامعة لتجلياته اللانهائية. ومن ثم يطرح السؤال نفسه في هذا السياق، في ظل هذه السلطة الكاسحة المطلقة ذات الحواف المتوارية دومًا، لكنها شديدة السطوع والجلاء، كيف تمّت صياغة حضور الآخر المختلف جندريًّا، النساء الصوفيات؟ هل تمّت إزاحتهن للهامش بالقياس إلى المتن السلطوي الذكوري لرجال الصوفية، وأهل التحقيق والكمال الذين امتلكوا وحدهم متون الحكي وسطوة السرد حين غاب الحضور الكتابي لهؤلاء النسوة؟ ترى هل امتلكت النساء الصوفيات في المقابل سطوة الحضور الشفاهي، وهو الأقرب لمدارات الوحي النبوي؟ وهل يمكن أن يمنحنا هذا فسحة متوارية مستترة لكيفية اللهو الخطر الذي يمكن أن يمارسه الهامشي إزاء سلطة المتن؟

لعل حضور النساء الصوفيات في المشهد المبكر كان مباغتًا ومربكًا للصوفية الرجال، ومن ثم كان السعي من خلال التراجم والسير المكتوبة إلى إعادة صياغة الحضور داخل المشهد بما لا يتناقض مع المتن الذكوري الصوفي ولا يهدده ولا يخترق سياجات الهيمنة القائمة.

هنا لابدّ من هدنة حتى لا يأخذنا الحماس ونسقط في مراوغات النصوص وسحرها لنتساءل حول مسألة هامة ترى إلى أي مدى اخترقت النساء الصوفيات المتن السردي الذكوري؟

يتبدى لي أحيانًا، ومن خلال قراءة النصوص، أن النساء الصوفيات المفعول بهن سرديًّا قد مارسن بصورة ما تهميشًا مزدوجًا للآخر الصوفي الذكوري من جانب، ولذواتهن، من جانب آخر. ولعل الآخر حين سعى إلى الرواية عنهن لم يكن يعترف بحضورهن وقيمتهن ودورهن في التجربة الصوفية المبكرة، بقدر ما كان يسعى لاحتواء ذلك الحضور المباغت الصادم الفارض وجوده على المتن مخترقًا ثوابته التقليدية بغير المتوقع. ولعل الكتابة عنهن كانت بمثابة تدجين للحضور، وتثبيته تاريخيًّا سعيًا للقضاء على سطوعه الحيوي الواقعي. ولعل الأمر سار عكس ما كان ينبغي له، فحين ترحل للهامش سواء بإرادة الآخر أو باختيارك الحر، أو بتفاعل كليهما، قد يؤدي رحيلك هذا إلى اقتناص إحدى لحظات الحرية الفريدة، والإبداع العبقري! ولعل النساء الصوفيات استطعن الاحتفاظ بجدارة الهامش المنفلت بعد أن فرط فيه الصوفية الرجال المهوسون بهاجس الكمال.

وأخيرًا، وفي ختام هذا المشهد، أود أن أشرك القارىء فى خطتي البحثية، أو أطلعه عليها محبطة توقعاته المعرفية الواعدة، إن كانت أسئلتي قد غازلتها أو استنفرتها أو لوّحت له بوعود البهجة المعرفية. ذلك أننا سنواجه مآزق المعرفة المنهكة، ولا أظننا سنجني ثمارها الممتعة.

أمامنا مأزقان أساسيان، أولهما مأزق المروي له أو المتلقي لروايات الرواة الصوفية الرجال عن النساء الزاهدات والصوفيات، وهو الحضور الذي تلتبس به الذات القارئة في تلك الورقة البحثية الافتراضية.

ثانيهما: مأزق الرواة القدماء إزاء المروي عنهن والرواية ذاتها، والمروي له، أو المتلقي المحتمل.

ترى كيف سنرصد هذين المأزقين، وكيف سنواجههما أم لعلنا نتورط في كليهما، وتستلبنا التقاطعات الجدلية بينهما، ونستدرج إلى مساحات المفارقة والالتباس دون أن نقارب تخوم اليقين المعرفي في أي منهما؟

في مأزق الذات القارئة ورقة بحثية لافتة:

نود أن ندوّن أولًا، في سياقنا هذا، بعض الملاحظات العامة حول الدراسات المعاصرة العربية والاستشراقية، المتداولة، والنمطية.

الملاحظة الأولى: قلة أو ندرة الأبحاث التي صيغت حول النساء الزاهدات الصوفيات سواء لدى المستشرقين أو الباحثين العرب إذا ما قورنت بمثيلتها حول الصوفية الرجال. فعلى سبيل المثال لا الحصر، لو ألقينا نظرة على الكتاب الهام

للمستشرقة الألمانية (آنا ماري شيمل)، وعنوانه «الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف»[1]، لوجدنا أن الكتاب يستغرق حوالي خمسمائة صفحة، ويدور حول التصوف الإسلامي ومقوماته وموضوعاته وملامحه الأساسية، بل يخوض في الحديث تفصيليًّا عن العديد من رجالات التصوف وملامحه الأساسية،لكنها تكاد تتجاهل النساء الزاهدات والصوفيات، أو هو ذكر لهن لا يختلف جذريًّا عن التجاهل، ذلك أننا نجد الباحثة تخصّص حوالي أربع صفحات للحديث عن رابعة العدوية ضمن الجزء الخاص بالعصر المبكر من التصوف الكلاسيكي، ناهيك عن بعض شذرات متناثرة هنا وهناك عن رابعة خاصة، وإيراد بعض أقوالها المناسبة للمقام كغيرها من الصوفية الرجال. أما في نهاية الكتاب الضخم فتقدم لنا الباحثة «شيمل» حوالي ثماني صفحات لا غير حول النساء الصوفيات، وتضعه تحت العنوان التالي «ملحق ـ 2 ـ العنصر النسائي في التصوف»، وللعنوان والموقع دلالتهما الموحية والمعبرة عن مدى هامشية الموضوع، وكيفية الاهتمام به، غير أننا لا بد أن ننتبه إلى مدى فاعلية تأثير هذه الهامشية في المتلقي الذي قد يُستفز عقليًّا، ويطرح العديد من التساؤلات، وأعني بالطبع المتلقي المزعج صانع المشاكل! بل يمكننا القول إن هذه الهامشية ذاتها تخترق المتن النصي للبحث، وتتوارى في عمقه، وهو ما قد يتجلى في مرايا الباحثة ذاتها، وكيفية معالجتها لموضوع بحثها، أو وعيها به، وطرحها رؤيتها وصياغتها كتابيًّا أو تشكيلها عبر منظور شديد الخصوصية والتركيب، رغم وضوحه وسهولته الظاهرية الجلية التي تتبدى للقراءة الأولى المتسرّعة. ولعلنا لو أمعنّا النظر قليلًا في نص الباحثة «شيمل» لوجدنا ما يوحي بنزعة أنثوية مختبئة أو مضمرة تدافع عن حضورها بإنكار هذا الحضور أو تهميشه وإقصائه عبر مرايا الشبيه الأنثوي مجسدًا في النساء الصوفيات والزاهدات المغيبات عن المشهد رغم كونهن حاضرات بشكل أو بآخر في خلفيته، بل في العمق اللامرئي للمشهد الناصع[2]

(1) الأصل الإنجليزي بعنوان : **Mystical Dimensions of Islam**، وعدد صفحاته بالهوامش 506.

(2) على أية حال، أظن أن أعمال «شيمل» تحتاج إلى دراسة متأنية دون اختزالها في قراءة أحادية البعد، لأنها أعمال هامة وجادة وكاشفة عن مفارقات عديدة، ربما تضعنا على أول الطريق لدراسة ما يمكن أن نطلق عليه الاستشراق النسوي، والذي قد تكون له ملامح خاصة به داخل الفضاء الاستشراقي. وأعني به الدراسات التي أنجزتها نساء متخصصات في المجالات المعرفية المتنوعة كالفلسفة والتصوف، وغيرها، خاصة تلك الأجيال الرائدة منهن، ذلك أن المرأة الباحثة المتخصصة في المجالات المعرفية المختلفة عانت قمعًا ذكوريًّا جليًّا داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية باسم القواعد العقلية المنهجية الصارمة =

وإذا ألقينا نظرة على الدراسات العربية في التصوف، فلن يكون الأمر أحسن حالًا، بل ربما يكون أكثر تفاقمًا، حيث لا يتوقف الكثير من دارسي التصوف عند الزاهدات والصوفيات المسلمات المعروفات منهن والمجهولات، إلَّا نادرًا وعرضًا أو بصورة مختصرة أو مختزلة. وقد استأثرت رابعة العدوية، دون غيرها من العابدات والزاهدات، بعدة دراسات مطولة.

قد يبرّر البعض ندرة هذه الأبحاث بقلة المادة النصية المتاحة. أشك كثيرًا في مصداقية هذا العذر لاعتقادي أن كثرة المادة أو قلتها وندرتها ليست المعيار البحثي الحاكم. فالأمر يتعلق برمته بآليات العملية القرائية التي تتفاعل الذات القارئة من خلالها جدليًّا مع النصوص، حتى لو كانت شذرات متناثرة هنا وهناك. ناهيك عن التكوين الثقافي البرح للذات القارئة مما يثري عملية القراءة، ويمنحها زخمًا تأويليًّا عميقًا، ويساعدها على كشف ما يتوارى مختفيًا ومراوغًا في مسارب النصوص وثناياها. ولا أدري إن كان من الممكن إثارة قضية التحيز الذكوري في هذا الصدد أم أن هذا الحديث يُعد من قبيل المغالاة أو الهوس الجندري أو النسوي، بل قد يعترض البعض ساخرًا، فيسأل: وماذا عن الباحثات النساء، مستشرقات وعربيات؟ وربما نجد الإجابة فيما سبق وذكرناه آنفا حول آنا ماري شيمل وكتابها حول الصوفية، ذلك أن بعض الباحثات في مجال الدراسات الصوفية، لم يستطعن التحرر مطلقًا من الناحية المنهجية من سطوة المؤسسة الأكاديمية الذكورية بكافة قواعدها ومعاييرها التي تزعم العقلانية والموضوعية المطلقة المحايدة وتقصي أي مخالف لها خارج إطار العملية الأكاديمية المنضبطة وفقًا لهذه المعايير الثابتة اليقينية من وجهة نظر مؤسسيها والقائمين عليها أو سدنتها الحارسين لها. بل إن بعض الباحثات يتبنيْن تلك المناهج الوثوقية المهيمنة بصورة عمياء، ودون أي نقد

= المنضبطة لهذه المؤسسة، والتي تستبعد حضور النساء الباحثات، وتنكر تميزهن المعرفة لأنهن لا يمتلكن القدرات العقلية التي تمكنهن من القيام بهذا الدور المعرفي البحثي الأكاديمي، وهذا بالطبع يرجع من وجهة نظرهم إلى الطبيعة النسائية العاطفية الانفعالية التي تحول دون امتلاك المرأة قدرات البحث الأكاديمي الموضوعي الصارم، وفقًا لصورة نمطية متوارثة وتقليدية ومن ثم فلا سبيل أمام هؤلاء النساء المشكوك في قدراتهن من الأساس، وقياسًا على الصورة النمطية المتداولة والمستقرة في الوعي الجمعي عنهن، إلا إنكار خصوصيتهن الأنثوية، والاندماج داخل المؤسسة الأكاديمية الذكورية وفقاً لمعاييرها التي لا تقبل إلا التشابه والتدجين، وإلا فلا قيمة لإنجازهن، وهو ما سينقلب فيما بعد مائة وثمانين درجة، وبعنف جلي!.

أو مساءلة أو إبداع أو ابتكار، من أجل الاندماج داخل المؤسسة الأكاديمية الرسمية، والتي تهيمن عليها المعايير الذكورية هيمنة كاملة. ولعلها هواجس المقموع المولع بقامعه الآمل في نيل اعترافه، لا باختلافه وتميزه عنه، بل بمشابهته إياه، وعكسه لصورته ومعاييره، وحذو خطواته ومنهجه ومعاييره حذو النعل بالنعل!

الملاحظة الثانية: يميل أغلب الباحثات والباحثين إلى إعادة إنتاج نصوص القدماء حول هؤلاء النساء الزاهدات والصوفيات من خلال نقل المعلومات وتكرار الحكايات والأقوال المتواترة عنهن، بل التسليم في أحيان كثيرة بما ورد لدى القدماء من هذه الأخبار والروايات، وقد يصل الأمر عند البعض إلى نوع من الاستسلام الخدر اللذيذ لمخايلات الكرامات والخوارق، وبالطبع لا يعلن الباحث هذا صراحة، وربما لا يكون واعيًا به، لكنه قد يومىء إليه من طرف خفي، ومن خلال إعادة سرد هذه المرويات بشغف جلي، وكأنها أخبار يقينية، وحوادث حقيقية تؤكد الطابع القداسي للزاهدات والصوفيات. إن عبقًا من سحر الكرامة ذاتها ينسرب في ثنايا رؤى هؤلاء الباحثين، وكأن كلًّا منهم يستلب واعيًا في هذه الحكايات العجائبية المدهشة حيث تغازل كوامن النفس البشرية وحنينها، بل توقها الهاجس لممارسات التجاوز والخرق العجائبي لسطوة القانون، طبيعيًّا كان أو عقليًّا ومنطقيًّا، إنه ما يمكن أن نطلق عليه غواية التمرد على كل ما هو مقيد ومحظور ونهائي، وحيث تهيمن الفانتازيا الأسطورية الخيالية الجامحة الساحرة على المشهد ككل. هذا، وفي الوقت نفسه، وبعد أن يسقط هؤلاء الباحثون في حبائل هذه الغواية يستدعون المنطق الأكاديمي العقلي، زينة ضرورية تنفي عنهم تهمة الإيمان بالخرافات والأساطير، وهو ما يتنافى في نهاية المطاف مع عقلانية البحث العلمي. وما يثير الانتباه في هذا الصدد، أن بعضًا من هؤلاء الباحثين، ورغم تشكيكهم عقلانيًّا وواقعيًّا في هذه المرويات، إلَّا أنهم قد يجدون لها سندًا قويًّا من المرويات الدينية، خاصة ما يتعلق منها بالإعجاز النبوي، والذي حاول الصوفية القدماء الاستناد إليه فيما يخصّ الكرامات سواء نسبت إلى الرجال أو النساء، كما هو معروف في النصوص الصوفية التي تناولت هذه الموضوعات. وقد يميل بعض الباحثين، خاصة ذوي النزعة الدينية التي تخترق قراءتهم وتوجههم إلى تكريس هذه التصورات ودعمها بالحجج والبراهين العقيدية على وجه الخصوص[1]. وهو ما يعني منحها المشروعية والمصداقية الواقعية والتاريخية ناهيك عن الدينية.

تناقض جلي تستكين إليه هذه الرؤى لأنها تعرض روايات من صنع المخيلة الإنسانية

(1) دراسات الشيخ عبد الحليم محمود على سبيل المثال في هذا الصدد، وتحقيقات العديد من الأزهريين لنصوص الصوفية.

السردية الحرة الجامحة بصورة ما والتي لا تعرف قيود العقل والمنطق والواقع، ولا تنتمي إلى عوالم المقدس الديني، ولا إلى معايير ومناهج ليست من طبيعتها ولا روحها، وهو ما يعني قصور الرؤية القرائية لأنها تتجاهل الخصوصية النوعية لهذه المرويات التخيلية. إن هذه التوجهات القرائية البحثية، تسقط في أغلب الأحيان في أحادية التفسير، وتحجب كلية عن التقاط الاحتمالات التأويلية الثرية.

الملاحظة الثالثة: ولا تبتعد هذه الملاحظة عن سابقتها كثيرًا، بل هي النتيجة المنطقية للممارسات القرائية السابقة، ذلك أن أغلب هؤلاء الباحثات والباحثين يغلب عليهم، في هذا السياق، إعادة إنتاج الخطاب البحثي المتداول وتكريسه دون محاولة طرح أي إشكاليات أو أسئلة تعمق المنظور أو تكشف عن المستور، أو تخترق سياج اليقين المتوسل بموضوعية وهمية بائسة، إنها الممارسة المعرفية التي تؤكد سطوة الباحثين السابقين عبر نقل أفكارهم وتكرارها وتقليدها تقليدًا أعمى.

ورغم هذا المشهد البحثي المحبط بصورة ما في هذا الصدد، إلَّا أن ورقة بحثية لافتة تطلّ علينا من عمق هذا المشهد، وتستدعي منا وقفة هادئة. إنها ورقة بحثية للباحثة الجادة، د. أميمة أبو بكر تدور حول «رابعة العدوية»، وقد نشرتها على مرحلتين في أعداد مجلة هاجر «كتاب المرأة»، وأود أن أشير هنا إلى أن اختياري لقراءة هذه الورقة البحثية دون غيرها قراءة نقدية ليس اختيارًا عشوائيًّا، ولا يضمر قدرًا من التحيز الجندري أو العاطفي لكل من الباحثة أو موضوعها، وإنما هو الاختيار الضروري في هذا السياق.

وأول أسباب هذا الاختيار هو ما ذكرته آنفًا من ملاحظات منهجية عامة سابقة حول الدراسات المعاصرة المتداولة، حيث تتبدى دراسة الباحثة، وكأنها مرآة نقيضة كاشفة لعورات تلك الدراسات. ذلك أنها تسعى إلى بلورة أدوات قرائية جديدة يمكن الاستعانة بها في فهم هذه النصوص وتحليلها واكتشاف خباياها، وطرح الأسئلة عليها...إلخ، ناهيك عن نزعة نقدية ناجزة تتبناها الباحثة في قراءتها لتلك الدراسات السابقة عليها فيما يتعلق بموضوع بحثها حول «رابعة العدوية» على وجه الخصوص.

أما ثاني هذه الأسباب، فيرتبط بكون الذات القارئة تواجه إشكالية حقيقية في كيفية تعاطيها قرائيًّا مع النصوص السردية التي تمنحنا مشهدًا مترعًا بالعلاقات الشائكة المتشابكة التي تثير بدورها مزيدًا من الحيرة والالتباس، وتطرح العديد من التساؤلات، وتكشف عن مفارقات لافتة تكتنف المشهد الصوفي برمته، ناهيك عن مخايلات تستدرجنا بالضرورة إلى فضاءات تأويلية مفتوحة وماكرة، حيث يراوغنا المعنى، وينسرب من بين أصابعنا، ونحن نعتقد واهمين قدرتنا على فهمه والقبض عليه أو امتلاكه.

هنا، لا بدّ لنا من وقفة وطرح السؤال الذي لا مفر منه في هذه اللحظة القرائية الخطرة.

هل نستطيع أن نتحدث عن منهجية بحثية تدعي لنفسها عقلانية التوجه، وتمارس الذات القارئة من خلالها التحليل الأدبي الموضوعي للنصوص، كما تقترح أبو بكر في ورقتها اللافتة حول رابعة العدوية؟

أما السبب الأخير في اختيارنا لهذه الورقة، فيتعلق بالوضعية المتميزة لرابعة العدوية دون غيرها من النساء الزاهدات والصوفيات. إن هذه السيدة هي الأكثر شهرة وحضورًا في هذا المشهد النسوي، ومن ثم فقد كانت الأكثر تعرضًا للدراسة والبحث سواء لدى المستشرقات والمستشرقين، أو الباحثات والباحثين العرب. بل يمكننا القول، إنها تكاد تكون الوحيدة التي استأثرت بالاهتمام البحثي إلى درجة تقديم دراسات كاملة حولها، وخاصة بها وحدها. وقد يُرجع البعض هذا إلى أنها الوحيدة من بين النساء الصوفيات التي وصلتنا عنها مادة ثرية متنوعة من الحكايات والأقوال والكرامات دوّنت في عصور متباينة بداية من القرنين الثالث والرابع الهجريين حيث المدونات الأولى في التصوف، ووصولًا إلى المتأخرين من مدوّني التراجم والكرامات الصوفية في القرون الثالث عشر، والرابع عشر، وما بعدهما..إلخ وهو ما لم يتوفر لغيرها من النساء الزاهدات والصوفيات.

وما نودّ إثارته هنا هو ذلك السؤال المتعلق بقراءات الباحثات والباحثين المعاصرين ممن درسوا سيرة السيدة، عرب أم مستشرقين؟

ذلك أن رابعة تقدم لنا نموذجًا جليًّا لكيفية سقوط الباحثات والباحثين الدراسين لسيرتها، وكل ما روي عنها من مواقف وأقوال وأشعار وكرامات، في فخ الصورة المتخيلة لرابعة ذات الوهج السردي الآسر. هذا رغم أنهم جميعًا أثاروا سؤال الحقيقة التاريخية، وطرحوا هاجس الأسطورية المحتملة في صياغة الرواة لأخبار السيدة، إلا أنهم استسلموا لسحر المخايلة السردية. ويبقى السؤال لماذا استمتع الجميع بالمرويات الخيالية والأسطورية عن رابعة، وربما أعادوا سردها وروايتها باستسلام لاواعٍ للذة المتخيل والأسطوري الجامح، كأنها حدثت بالفعل، وإن لم يقر أحد بهذا؟. وبخاصة المستشرقات والمستشرقين الذين وقعوا في حالة انبهار جلية بعجائب وخوارق السيدة الجليلة «القديسة» متماهين وجدانيًّا مع وضعية القداسة المخايلة. وقد يستدعي بعضهم تواريخ مماثلة لقديسات مسيحيات شهيرات، ناهيك بهوس هؤلاء بالنسب المريمي مستندين في ذلك إلى مرويات الصوفية أنفسهم وأقوالهم وقناعاتهم حول السيدة العذراء، وتقول شيمل:

«إن الصوفية يحبون مريم بصفة خاصة لكونها الأم الطاهرة التي ولدت الابن الروحي عيسى. وغالبًا ما يُنظر إليها على أنها رمز للروح التي تلقت الإلهام الإلهي وحملت بالنور

الرباني، وهنا يتمّ قبول الدور الروحي الخالص لوعاء الوحي أو النور الأنثوي.. ويدلّل التعظيم الذي يحظى به قبر مريم المحتمل بالقرب من أفيسوس على أن حب العذراء نموذج الطهر الذي غالبًا ما يذكر في الشعر الصوفي ما زال له قوته الحيوية في العالم الإسلامي»[1].

ولعلنا نلاحظ التركيز على صفات الأمومة والطهر والعذرية المقدسة، والنورانية الروحانية والذي هو في النهاية إعادة إنتاج لصورة نمطية راسخة حول النموذج المثالي التطهري للمرأة. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد كانت هذه هي قراءة المستشرقة الألمانية لنصوص الصوفية، وكيفية صياغتهم رؤاهم حول مريم العذراء المقدسة، أو النموذج النسائي المبتغى، وها هو ذا فريد الدين العطار يقول في افتتاحية سيرة رابعة العدوية في تذكرة الأولياء: «**إنها ذات الخدر الخاص، المستورة بستر الإخلاص المتقدة بنار العشق والاشتياق... المتحرقة إلى الاحترام، المقبولة عند الرجال، كأنها مريم ثانية، صافية صفية، إنها رابعة العدوية، رحمة الله عليها... ولقد قال عباسة الطوسي: إذا دعينا يوم القيامة «يا رجال... فأول متقدم فى صف الرجال (أي الداخلين إلى الفردوس) سيكون مريم** عليها السلام...!»[2] صورة جامعة بين هواجس المخيلة الذكورية التي تتراوح بدورها بين الصورتين الصافيتين، للأم المقدسة، والعاشقة الطاهرة التي لم، ولن تمسها يد، معشوقة المخيلة المقبولة عند الرجال، المتحرقة إلى الاحترام والقرب. وأخيرًا المريمية، أول متقدم في صف الرجال حين دخول الفردوس، ويا لها من مخيلة مترعة بزخم المفارقة والالتباس، ولعل هذا الزخم الملتبس قد غازل بدوره ما انطوى عليه وعي الباحثة الألمانية المستشرقة شيمل من مفارقات لافتة، وتناقضات إشكالية قد تتكشف لنا إذا ما حاولنا قراءة ما يتوارى خلف خطابها البراق المنبهر.

وعود إلى سؤال المنهج، تقول أبو بكر بوضوح جلي في الجزء الأول من دراستها حول رابعة العدوية، التي عنوانها «تفسير التفسير، حالة رابعة العدوية» ما يلي: «**إن ما نقترحه هو ببساطة التحليل الأدبي الموضوعي للنصوص التي وصلتنا من رابعة العدوية، بعيدًا عن اعتبارات كونها امرأة شرقية مسلمة تمثل الجنس الضعيف العاطفي أو تمثل النقص الإسلامي الخانق لفرص الإبداع عند المرأة**»[3].

أما الجزء الثاني من الدراسة، وعنوانه «امرأة من أمتي هذا عملها» وللعنوان دلالته الإيديولوجية اللافتة الجلية خاصة في سياق نقد الباحثة لدراسات المستشرقات

(1) آنا ماري شيمل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص 496.

(2) El Attar: **Memorail of saints**, (تذكرة الأولياء)، p 142

(3) أميمة أبو بكر: مقال «تفسير التفسير»، **مجلة هاجر**، العدد الأول، ص 19.

والمستشرقين، ناهيك عن الباحثين العرب الرجال حول رابعة. إنه العنوان الذي ينطوي على فخار الذات الأنثوية الإسلامية في مقابل الآخر الغربي والعنصري المختلف، وكذا الآخر الذكوري المتحيز، من وجهة نظر الباحثة.

وتقول أبو بكر في الجزء الثاني حول رؤيتها المنهجية المقترحة ما يلي:

«**في مقال سابق انتقدنا الرؤية التي تحصر دراسة رابعة العدوية داخل إطار منهج البحث النفسي مثل الحديث عن مسببات الإحباط والفشل والانحراف الأخلاقي والنفسي في حياتها، ثم رغبتها الكامنة في الخلاص والهرب من الدنيا والانعكاف، أو الرأي القائل: لأنها المرأة الأنثى التي من سماتها أن تستعذب الألم والمعاناة المتمثلة في الزهادة القاسية فلابد لها أن تسلك طريق الحب والعاطفة الغرامية في الظفر بالألوهية**[1]. **نعد مثل هذه الآراء خروجًا عن الموضوع الأساسي، وهو دراسة موضوعية تحليلية للأقوال والأشعار التي وصلتنا عن رابعة**»[2].

ولست أختلف مع أبو بكر في موقفها النقدي من الدراسات السابقة حول رابعة العدوية[3] غير أنني أتوخى الحذر في قبول دعواها المنهجية، وأتساءل حول مدى موضوعية هذه الرؤية ؟ ذلك أننا لو قرأنا النصوص سالفة الذكر، جيدًا، فقد نواجه ما يدحض موضوعية القراءة والتحليل.

وأود أن أنبّه هنا إلى أنني لا ألوم الباحثة على عدم الموضوعية حيث أظن أن الموضوعية خرافة، لكني أفند زعمها المنهجي فحسب، ربما لأفتح المجال أمام عدم موضوعيتي في قراءة نصوص النساء الزاهدات العابدات، أو ما روي عنهن.

تنتج رؤيا الباحثة، فيما أرجح، ممّا يمكن أن نطلق عليه بقدر من التحفظ الإيدلوجية العامة للذات القارئة، يقول د. جابر عصفور في كتابه قراءة التراث النقدي، ما يلي:

«**يمكن أن نميّز بين القراءة الذاتية، والإيديولوجية من محور القارىء وأنساقه حيث**

(1) أميمة أبو بكر: مقال «امرأة من أمتي»، **مجلة هاجر**، العدد 3، 4، ص 100.

(2) د.جابر عصفور : **قراءة التراث النقدي**، ص 83.

(3) قدمت أميمة أبو بكر فى مقالها الأول في عدد **هاجر** الأول، نقدها للباحثين التالين، مارجريت سميث في كتابها «رابعة الصوفية»، وآنا ماري شيمل في كتابها «الأبعاد الصوفية في الإسلام» و«روبرت زاهنر»، وهذه كلها دراسات بارزة للمستشرقين. أما الدراسات الهامة في العربية فعلى سبيل المثال لا الحصر دراسة د. عبد المنعم الحفني «حول العابدة الخاشعة رابعة العدوية»، ودراسة د.عبد الرحمن بدوي شهيدة العشق الإلهي، ودراسة سميح الزين بعنوان «رابعة العدوية».....إلخ.

تصدر الأولى عن الإيديولوجية الشخصية للقارىء وتصدر الثانية عن الإيديولوجية العامة، أو نميّز بين القراءة الجزئية أو «المركزية» من محور المقروء في علاقته بنسقه المعرفي، حيث تركز الأولى على المقروء منعزلًا عن علاقاته المعرفية بوصفه تجمعًا لدوال متجاورة، وتركز الثانية على المقروء في علاقاته، ولكن من منظور مركز واحد ثابت، هو نواة التفسير وقطبه»[1].

ويطرح السؤال نفسه هنا، ترى ما هو المركز الواحد الثابت، والذي هو نواة التفسير وقطبه في هذه الرؤيا البحثية؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نركز على مآخذ أبي بكر على الدراسات السابقة، والهامة حول «رابعة العدوية» سواء كانت استشراقية أو عربية، نسائية أو ذكورية.

ترى الباحثة أن معالجة الجميع لرابعة ونصوصها، اختزلتها في بعد واحد. أما المستشرقون فقد تعاملوا معها بوصفها امرأة شرقية مسلمة تمثل الجنس الضعيف العاطفي، أو تجسد الضعف الإسلامي الخانق لفرص الإبداع عند المرأة. وينطوي هذا الاختزال من وجهة نظر الباحثة على أغراض أخرى، تقول إنها قد تكون غير مقصودة، لكنها موجودة، وتكاد تكون عدائية أو على الأقل، فيها تحامل على الثقافة الإسلامية والشرق أوسطية[2].

وتستدعي د. أميمة أبو بكر من نصوص مارجريت سميث، وآنا ماري شيمل، وروبرت زاهنر، ما يدعم كلامها، ولا خلاف معها في هذا، ناهيك بالحضور الجلي لأفكار إدوارد سعيد التأسيسية الشهيرة حول الخطاب الاستشراقي، ومنطلقاته الاستعمارية وأحكامه المتحيزة ضد الثقافة الشرق أوسطية الإسلامية[3]. . .إلخ، والتي أعلنت الباحثة استعانتها بها، فإن وضعية الباحثة ذاتها بوصفها امرأة عربية مسلمة وملتزمة دينيًّا ومثقفة، وفي الوقت نفسه، باحثة في الأدب وأستاذة في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وتنتمي للطبقة الوسطى المصرية، اجتماعيًّا وسياسيًّا وقيميًّا. إن هذه السمات في مجملها، وعبر تفاعلها الجدلي الحيوي الخلّاق، كانت بمثابة إيديولوجية عامة كامنة في خلفية الطرح المنهجي النقدي لدراسات المستشرقين حول رابعة العدوية.

بعبارة أخرى، فإن موقفًا دفاعيًّا لافتًا يسطع في خلفية أو عمق هذه الرؤية النقدية.

(1) د. أميمة أبو بكر، مقال «**تفسير التفسير**»، ص11.
(2) د. أميمة أبو بكر، المصدر نفسه، ص 14.
(3) د. أميمة ابو بكر، المصدر نفسه، ص 14.

وتتجلى النزعة النسوية الإسلامية في التركيز على إجلاء الطرح السلبي للمستشرقات والمستشرقين فيما يتعلق بصورة المرأة ووضعها في الإطار الإسلامي.

ولا أختلف مع هذه القراءة الذكية للباحثة، لكنني أتحفظ على موضوعيتها المدعاة، والتي تفتّ في عضد مشروعية قراءتها ذات النزعة النسوية، فيما أتصور، حيث تظل هذه الموضوعية المحايدة المزعومة إحدى دعائم المؤسسة الأكاديمية الذكورية العقلانية ضيقة الأفق، المقيَّدة بضوابطها الصارمة اليقينية.

وهنا أتساءل، ألا يمكن أن نقرأ نص سميث قراءة مختلفة، توسع المنظور، وتثري الرؤية، وتلتقط بعضًا مما هو متوارٍ في العمق، بل تتحرر من الآليات الدفاعية التي قد تؤدي بنا إلى اتخاذ الموقف النقيض، مبالغين بدورنا في الدفاع عن موقف المنظومة الإسلامية من المرأة، التي أظنها في حاجة إلى تفنيد ومناقشة، وإعادة تفسير، خاصة في ظل ما طال أوضاع المرأة العربية المسلمة على يد تيارات التشدد الديني منذ العصور الوسيطة وحتى الآن؟[1].

وحين تناقش أبو بكر دراسات الباحثين العرب، فإنها تركّز على الموقف الذكوري المتحيز في قراءة هؤلاء، وخاصة ما يتعلق بتفسيرات هؤلاء الباحثين لتجربة رابعة في إطار تصور نمطي تقليدي لطبيعة النساء بوصفهن عاطفيات انفعاليات، يستعذبن الألم، ويقدسن الحب، وغايتهن المنشودة هي الزواج وإنجاب الأولاد، وهو ما يجعل موقف رابعة غريبًا ومنفردًا، ويسمها بقوة الشخصية والتمرد، وإن لم تفارق طبيعتها الأنثوية حين بالغت في الحزن، وتفردت بخطاب العشق[2]. وأتفق تمامًا مع هذا التحليل، غير أنني أراه موجهًا لاموضوعيًّا حيث تحاكم الباحثة هؤلاء من زاوية نسوية واضحة، ناهيك عن أنها اختزلت الأمر برمته في هذه الزاوية التحليلية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، حين نقرأ دراسة عبد الرحمن بدوي حول رابعة لا يمكن أن نختزلها في هذه القراءة، بل إن الخلفية المعرفية المعقدة والثرية للباحث ربما تمنحنا إمكانات تفسيرية أكثر عمقًا وفرادة. ذلك أن بدوي كان متحمسًا للفلسفات المثالية، والحركة الرومانتيكية الألمانية على وجه الخصوص، ناهيك عن نزعة وجودية عميقة، وهوس أسطوري جلي..إلخ، ومن ثم لا يمكننا قراءة دراسته لرابعة بمعزل عن كل هذا، بل حتى نزعته الذكورية الحادة لا يمكن فهمها إلَّا في ظل هذا التكوين الفكري المعقد.

(1) علينا أن نفرّق بوضوح بين الإسلام كنص مقدس حمّال أوجه وقابل لقراءات وتفسيرات متنوعة ومتراوحة بين التشدد والسلاسة أو الرؤى البرحة المنفتحة المستنيرة، من جانب، وبين المنظومة الإسلامية المكونة من الخطابات البشرية التفسيرية للنص، والتي قد يغلب عليها التشدد الذكوري إزاء المرأة المسلمة من جانب آخر.

(2) د. أميمة أبو بكر، مقال «**تقسير التفسير**»، ص 18، 19.

أما حين تدرس أبو بكر نصوص رابعة ذاتها بعد أن نقدت سابقيها كما أسلفنا، فإنها تقدّم لنا تحليلات لافتة وجميلة، إلّا أن المنحى الدفاعي يفسد مجمل الطرح. ترى الباحثة أن لأقوال رابعة وأشعارها قيمة أكثر جدية وأهمية من مجرد رسالة الحب الأنثوية. وكأني بها، وهي في ذروة حساسيتها الدفاعية (جندريًّا) تتبنى مواقف من نقدتهم وهاجمتهم. ذلك أن التحدث عن رسالة الحب الأنثوية بهذه الصورة يكشف عن رؤية تفتقد إلى النضج، ولا تقلّ في ذكوريتها عن الباحثين الرجال، بل لا تفارق في حقيقة الأمر التصورات النمطية السائدة في المجتمع الذكوري الأبوي عن الحب واقترانه بالضعف الأنثوي...إلخ. وفي ملاحظة ثانية، تقول الباحثة إن رابعة لم تكن تنظر لنفسها في المقام الأول على أنها امرأة، وأنثى عاطفية، ولكن كإنسان أولًا وأخيرًا. ولا أنكر أن هذه الرؤية وما تتضمنه تؤرقنا جميعًا، نحن النساء، حيث نكافح لإثبات حضورنا الإنساني المكافىء والندّي المساوي للآخر، ولكن ألا تكشف هذه الرؤية عن وضعية دونية دفاعية إزاء الآخر فحسب، بل عن علاقة مرتبكة ومتوترة بين النساء وأنوثتهن، وكأنها مأزق وجودي وقيمي، وكأننا قد وقعنا في حبائل الخطاب الذكوري النقيض، والمتحيز، وتبنينا أطروحاته؟

وأخيرًا، وحيث إننا لسنا في مجال تقديم قراءة مضادة لرابعة العدوية، فإن ما أثار انتباهي في قراءة الباحثة هو ذلك الحديث عن أننا سنكتشف لدى رابعة ينابيع مبكرة لمعظم «التيمات» الصوفية التي انتشرت فيما بعد. وهذا صحيح إلا أنه مبتسر، ومعزول عن سياقه، ذلك أن هذه الفكرة تصدق، من وجهة نظري على الزهاد والصوفية الكبار الذين عاصروا رابعة أو حتى سبقوها، بعبارة أخرى، فإن هذه المرحلة كانت بمثابة الرحم المعرفي والقيمي الحاضن لأجنة الأفكار والتيمات[1] التي ستتبلور وتنضج فيما بعد لدى المتصوفة المتأخرين، وهي مسألة تحتاج لدراسات عديدة ومتأنية. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن هذا المنحى الذي يسعى لتأكيد السبق والريادة الفكرية لسيدة كرابعة لا يتحرر فعليًّا من الآليات الدفاعية، والشعور بالضعف والدونية إزاء الآخر الذكوري الذي لا يكف عن فرض سطوته المعرفية الريادية في كافة المجالات. بل يمكنني القول إن مفهوم الريادة ذاته مفهوم سلطوي ذكوري تنافسي.

على أية حال، فإن حصر أبو بكر ذاتها في هذه الزاوية المحددة وحصار وعيها البحثي في إطار تلك التحليلية الأدبية الموضوعية التي تدافع بها الذات الباحثة عن ذاتها كي لا تتورط متعاطفة مع موضوع بحثها، لم يحمها من التورط السلبي أحيانًا، والإيجابي في أحيان أخرى. ناهيك عن كونه حرمها من طرح العديد من الأسئلة الضرورية في هذا السياق،

(1) لاحظت وأنا أراجع النص بعد كتابته أنني أستخدم لغة أنثوية مبالغ فيها، ولعلها نزعة دفاعية لا ضد الباحثين الرجال، بل الباحثات النسويات أنفسهن اللواتي يقللن من قيمة الأنثوية.

لعل أهمها التساؤل حول آليات الرواية حول رابعة، وطبيعة الروايات المتداولة حولها، وكيفية صياغة صورتها السردية عبر مرايا هؤلاء الرواة..إلخ

وأخشى ما أخشاه أن تكون أبو بكر، ودون قصد منها، قد وقعت في أسر الرواة القدماء ورواياتهم، وأحكامهم القيمية والمعرفية على رابعة، بما يفوق توقعاتها البحثية.

مأزق الرواة ما بين أيقونة رابعة ومخايلة الهوامش:

ربما يكون من المفيد في هذا السياق أن نبدأ بذكر نص مثير للانتباه ورد في كتاب «صفة الصفوة» للإمام ابن الجوزي، إذ يقول: «**قد حداني جدك أيها المريد في طلب أخبار الصالحين وأحوالهم أن أجمع لك كتابًا يغنيك، ويحصل لك المقصود منه... والمقصود بوضع مثل هذا الكتاب ذكر أخبار العاملين بالعلم، الزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة المستعدين للنقلة بتحقيق اليقظة والتزود الصالح... إن كتابنا هذا إنما وضع لمداواة القلوب وترقيقها وإصلاحها... وأنا أنقل عن القوم محاسن ما نقل مما يليق بهذا الكتاب، ولا أنقل كل ما نقل، إذ لكل شيء صناعة، وصناعة العقل، حسن الاختيار، وكما أني لا أذكر ما لا يصلح، أذكر ما يصلح أن يقتدى به ممن هو في صورة العلماء والزهاد. وقد تجوزت بذكر جماعة من المتصوفة وردت عنهم كلمات منكرة، وكلمات حسان، فانتخبت من محاسن أقوالهم، لأن الحكمة ضالة المؤمن... لعل هذا النص يجلو لنا مأزق الرواة عمومًا فيما يتعلق بسير الصوفية وأخبارهم. إنها تلك الهوة المحتملة بين واقع الحال، وما قد يشوب تلك السير والتراجم والأقوال من أشياء أو ممارسات غير لائقة أو مسيئة لأصحابها، من جانب، والحلم المنشود، معرفيًّا وعقيديًّا وأخلاقيًّا حول الصورة المثالية المشتهاة لما ينبغي أن يكون عليه هؤلاء الصوفية، من جانب آخر**».

لعلنا نلاحظ المعيار القيمي، الأخلاقي والديني، الحاكم لموقف الراوي، والذي يتسق من وجهة نظره مع هدفه المنشود من كتابة هذا الكتاب. وحتى حين يحتكم الراوي للمعيار العقلي المعرفي، فإنما يحتكم إليه من حيث وظيفته الانتقائية، وقدرته على ترجيح معلومة أو رواية على أخرى مما يتواءم مع غائية النص القيمية. إن الانتقاء الغائي هنا يكشف لنا عن موقف الرواة عامة من مسألة الواقع الفعلي أو الواقعة التاريخية، والتي لا تشكل أحد همومهم، وإن كانت تضغط بوطأتها الثقيلة عليه. إن ما يعنينا إبرازه هنا على وجه الخصوص هو الاعتراف الضمني للراوي بأنه يمارس سطوته المعرفية على سير هؤلاء الصوفية، فيختار ما يريد ويستبعد ما يريد وفقًا لمعايير خاصة به ترتبط بالغائية المقصودة من كتابته، أي إننا سنواجه صورة سردية متخيلة من صناعة الراوي ووفقًا لمعاييره أو كيفية قراءته لنص السيرة التي يدونها بكل مستوياته.

ولعل ما يثير انتباهنا في هذا الطرح هو كيف يمكن أن تنعكس هذه المعايير القيمية الكابحة لجماح الرواية عن الصوفية، وسيرهم المنفلتة، وأقوالهم الشاطحة المتأبية على الضوابط المعرفية والقيمية، على مسألة الرواية عن النساء العابدات والصوفيات؟ وها هو ابن الجوزي ينتقد سلفه الأصفهاني صاحب كتاب «حلية الأولياء»[1]، إذا يقول: «**لم يذكر من عوابد النساء إلَّا عددًا قليلًا ومعلوم أن ذكر العابدات مع قصور الأنوثية يوثب المقصر من الذكور، فقد كان سفيان الثوري ينتفع برابعة، ويتأدب بكلامها!**»

ولعلنا ننتبه لهذه الملاحظة الهامة التي أوردها ابن الجوزي ناقدًا الأصفهاني حول عدم ذكره لعوابد النساء، اللهم إلَّا قليلًا منهن. ويبرّر ابن الجوزي هذا الموقف بأنه يرجع إلى قصور الأنوثية، والذي يغري بعضًا من الرواة الذكور بعدم الاعتداد بذكر العوابد من النساء.. ترى كيف يمكن أن نقرأ هذه الملحوظة النقدية لابن الجوزي، وفي أي سياق؟

لا يعنينا هنا عدد النساء العوابد اللواتي ذكرهن ابن الجوزي لكن يعنينا الرؤية المتوارية في ملحوظته النقدية، أتراه يكشف عن تحيّز ذكوري ما ضد النساء العوابد لدى الرواة السابقين عليه، أم أنه يبرر موقفه في الاهتمام بهن، وأنه لا يجوز تجاهل وجودهن لقصور الأنوثية؟! ولا أدري إن كان من الممكن أن نقرأ هذه الملحوظة في إطار المراوغة من قبل الراوي ابن الجوزي[2] الذي ربما كان متعاطفًا مع النساء، لكنه يخشى الاصطدام بالثوابت المهيمنة اجتماعيًّا وثقافيًّا.

وما يلفت الانتباه في ملحوظة ابن الجوزي[3]، أنه حين أراد أن يدلّل على المكانة

---

(1) كتاب «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» للحافظ «أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني» المتوفى سنة 430هـ، وهو موسوعة حول الصوفية، وسيرهم وأقوالهم في حوالي 12 مجلدًا، ويتعرض ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة لنقد منهج الأصفهاني في مقدمته لكتابه.

(2) كتاب **صفة الصفوة**: للإمام ابن الجوزي «جمال الدين أبي الفزح عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت 597هـ، صنع فَهَرسَهُ (عبد السلام محمد هارون). مجلدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993م، بيروت، لبنان.

(3) ولعل أول ما يثير الانتباه في هذا الصدد هو ما روي عن الإمام الجوزي، الراوي نفسه، حيث يوصف بأنه الحنبلي الواعظ المفسر صاحب التصانيف السائرة في فنون العلم، وقد قال عنه الموفق عبد اللطيف: كان ابن الجوزي لطيف الصورة حلو الشمائل، رخيم النغمة، موزون الحركات والنغمات، لذيذ المفاكهة، يحضر مجلسه مائة ألف أو يزيدون، لا يضيع من زمانه شيئًا، يكتب في اليوم أربعة كراريس، وله في كل علم مشاركة، ولكنه كان في التفسير من الأعيان، وفي الحديث من الحفاظ، وفي التاريخ من المتوسعين، =

المعرفية والقيمية للنساء العوابد، وأنهن رغم قصور الأنوثية، يتمتعن بالمصداقية المعرفية والدينية، ذكر أن إحداهن، وهي رابعة العدوية التي كان سفيان الثوري، ينتفع بعلمها ويتأدب بكلامها. وناهيك بطريقة صياغة الدليل كتابيًّا، حيث يوضع سفيان الثوري في صدارة المشهد بوصفه مرآة كاشفة لقيمة رابعة التي ما كانت لتنجلي إلَّا عبر حضور هذا الصوفي، وشهادته عليها.

رابعة العدوية، تتصدر السيدة الجليلة مشهد النساء العابدات الزاهدات والصوفيات دومًا لدى الرواة القدماء كافة، وفي عصور متباينة، وهنا يطرح السؤال نفسه، لماذا رابعة دون غيرها أيقونة جاذبة وآسرة للرواة القدماء؟

قد يكون الأمر مبررًا فيما يتعلق بهؤلاء الزهاد والصوفية الذين عاصروا السيدة، وكانت لهم معًا مواقف وحوارات متنوعة، أو الذين تتلمذوا عليها، وتأدبوا على يديها، وسمعوا منها حكمًا وأقوالًا وأشعارًا، أو شاهدوا بعضًا من كراماتها وخوارقها، أو هؤلاء النسوة اللواتي رافقنها وخدمنها حتى يوم وفاتها، ومنهن زاهدات وعابدات ناسكات. ولا يختلف الحال كثيرًا فيما يتعلق بهؤلاء الذين عاشوا في وقتها، سواء كانوا من الصوفية أو غيرهم، ولم يقابلوها أو يلتقوا بها، لكنهم سمعوا عنها الكثير، وعرفوا من أخبارها المتواترة المتنوعة، ما أثار دهشتهم وبهرهم فتناقلوه وتداولوه، وكرسوا له. لقد استفز حضور السيدة الواقعي الحي بل ناوش واستنفر طاقات الإبداع الخيالي لديهم كي يمنحوه بعدًا أسطوريًّا خارقًا وعجائبيًّا، إذ يشكلونه مجددًا عبر مرايا المتخيل المشتهى، ولو كان أقرب إلى الفانتازيا الجامحة، خارج الحدود المقيدة بمستوياتها كافة. وربما خايل هؤلاء جميعًا سحر الرواية ذاتها، وخيلاء القداسة الذي ينطوي بدوره على مذاق السحر الآسر للكرامة الصوفية الخارقة التي تمنح المتلقي فيما يرى أحد الباحثين[1] بحق نمطًا من المشاركة في السر الأنطولوجي المقدس، حيث الوجود الحق الذي يتجاوز الواقع المادي الوهمي الزائل ويزيحه من مجال الإدراك. حينئذ تعي الذات وضعيتها الوجودية الأصلية، وتعود عبر مرايا المخايلة البصرية أو السمعية لما يمكن أن نطلق عليه الزمن الأصلي، حين كانت المخلوقات كامنة في رحم الأصل لا تفارقه ولا تغترب عنه، وهو ما يجعل الأصل

= ولديه فقه كافٍ، وأما السجع الوعظي، فله فيه ملكة قوية. وله في الطب «كتاب اللقط» مجلدان، وكان يراعي حفظ صحته وتلطيف مزاجه وما يفيد عقله قوة وذهنه حدة، جلّ غذائه الفراريج ويعتاض عن الفاكهة بالأشربة والمعجونات، ولباسه أفضل لباس الأبيض الناعم الطيب، وله ذهن وقّاد وجواب حاضر ومجون ومداعبات حلوة لا ينفك من جارية حسناء... وكان يخضب لحيته بالسواد إلى أن مات، وقد قارب التسعين!

(1) د. الميلودي شغوم في كتابه «**المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي**».

المقدس اللازمني الخالد والخارق دائم الحضور، دائم الانبثاق في المشهد الدنيوي المتواري، فيغدو الغيبي حاضرًا في صدارة المشهد والوعي، وما عداه مما نطلق عليه الواقع الحسي، محض تخيل كاذب لا ينبغي أن نسقط في براثنه الزائفة. ترى ما الذي جعل المتخيل هو الأصل المعتمد والمتداول حول السيدة، والتاريخي الواقعي، إن وجد، هو الظل الشبحي الباهت المتواري في خلفية المشهد، وقد يشكل عمقًا حقيقيًّا له، لكنه لا يهدد ثراءه وطاقاته التخيلية، بل احتمالاته التأويلية. وهل يمكننا في ظل هذا أن نطرح سؤال التاريخية؟ وهل هنا حقًّا فاصل جوهري بين ما هو تاريخي أو واقعي، من جانب، وما هو أسطوري وخيالي، من جانب آخر، في هذه المرويات المدهشة؟

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن، هو ما يتعلق بالمدوّنين القدماء لسيرة السيدة منذ البواكير، وحتى القرون المتأخرة، والذين لم يفلت أحد منهم من سحر السيدة، وعبق سيرتها العطرة، حتى هؤلاء الذين لم يوردوا لها ترجمة خاصة بها، أدرجوا أقوالها وأشعارها، وبعضًا من أخبارها ومواقفها داخل متونهم النصية في سياقات شتى ومتنوعة، وبجوار غيرها من الزهاد والصوفية الكبار المستشهد بهم. ناهيك بالسرديات الكبرى للأقطاب من أمثال الغزالي وابن عربي وجلال الدين الرومي الذين لم تخل نصوصهم من أخبار رابعة وأشعارها. بل إن فريد الدين العطار، في كتابه «تذكرة الأولياء» أفرد للسيدة مساحة برحة، أورد فيها سيرتها كاملة، وذكر لنا من الروايات والخوارق، ما لم يذكره غيره، حتى أضحى مصدرًا أساسيًّا متميزًا في أخبار رابعة. ولا نكاد نجاوز الحقيقة، إن قلنا إن المدونين لسيرة السيدة، المتقدمين منهم والمتأخرين، لم يكتفوا بتدوين الموروث الشفاهي المتداول عنها، بل منحوها زخمًا أسطوريًّا جديدًا، ربما يتفوق على ما قدمه الرواة الشفاهيون، حيث تتبدى المخيلة الكتابية السردية أكثر جموحًا وشططًا وخصوبة من قرينتها الشفاهية. أضف إلى ذلك الاستشهاد بما أدلت به السيدة من تصورات حول بعض الأحوال والمقامات الصوفية، بوصفها إحدى السادات الصوفية الذين يشكّلون مرجعية معتمدة في هذه الأمور. وهو ما يمنح السيدة مصداقيتها المعرفية، ومشروعيتها الروحية، وسطوتها الصوفية كغيرها من كبار الشيوخ والأقطاب الرجال. غير أن هذه الوضعية قد تستلب حضورها الأنثوي، وخصوصيتها النسوية، وما يمكن أن يمنحها نكهة خاصة بها أو نغمة مائزة عن غيرها من الصوفية الرجال، وها هو فريد الدين العطار يبدأ حديثه عنها مبررًا ذكرها في صف الرجال، بأن المرأة التي تسلك الطريق إلى الله كما يفعل الرجال، لا يمكن أن تسمى امرأة[1].

(1) قد يكون مفهوم الرجولية هنا روحيًّا وصوفيًّا كماليًّا، وهو المعبر عنه بالإنسان الكامل لدى ابن عربي والجيلي.. لكن ما يعنينا هنا هو سلب الوضعية النسائية عن رابعة بوصفها وضعية ناقصة.

ومن المثير للانتباه في هذا الصدد، أن ترى إحدى الباحثات المعاصرات أن من أسباب شهرة رابعة العدوية، وذيوع صيتها، وانتشار أخبارها في عصرها بين كبار الشيوخ ورجالات التصوف، وعامة الناس أنها كانت شديدة الورع والإخلاص، فلم تكن تعتبر نفسها سوى خادمة متجردة لخدمة الإله الحق، وكانت ترفض أن تؤدي دور الوساطة بين الخلق والرب، حتى أنه حينما كان يأتيها أحدهم ليطلب منها أن تدعو له أو تصلي من أجله، كانت تقول له، من أنا حتى أفعل هذا. وترى الباحثة أن هذا الإنكار للذات، والتضحية بها هو الذي جعل لهذه السيدة مكانة خاصة في تاريخ التصوف، وحتى يومنا هذا، ناهيك عن زهدها وفقرها وعباداتها ورياضتها الروحية التي لا يقدر عليها إلا القليل من السائرين في طريق الحق الصوفي[1]. أما الباحثة الشهيرة، آنا ماري شيمل، فترجع الأمر برمته إلى الدور الريادي الذي لعبته السيدة في بلورة وتجسيد وإنضاج عقيدة الحب الخالص في تعاليم الزهد الصارمة في العصر. وبالطبع تربط الباحثة هذا الإنجاز بالطبيعة الأنثوية الرقيقة الحالمة لرابعة العدوية المرأة[2]. ولعل هذه التفسيرات التبسيطية المختزلة من وجهة نظري تكشف لنا عن وضعية استلابية الطابع حيث يتبدى الأمر كأن الوهج السردي المخايل حول رابعة قد طال هاتين الباحثتين، فسقطا بدورهما في أسر المخايلة السردية الساحرة، بدرجة ما.

ويظلّ السؤال قائمًا دون إجابة مقنعة حول أسباب احتفاظ الرواة على مدار العصور بكل هذه الروايات والأخبار والأقوال المأثورة عن رابعة بينما لم يحتفظوا بأخبار غيرها من النساء الزاهدات سوى النذر القليل، والذي لا يمنح هؤلاء النساء المساحة نفسها من الاهتمام والقداسة، رغم أن بعضهن، ومن خلال مرايا هذه الشذرات البسيطة المتناثرة قد يتبدّيْن أكثر إثارة للحيرة والدهشة، واستفزازًا للمخيلة واستنفارًا لطاقات السرد الحيوية من رابعة؟

إن قلة المرويات عن النساء الزاهدات الأخريات بالقياس لرابعة قد يكون تعبيرًا خفيًّا عن موقف ذكوري ملتبس ومضمر وهو ما يذكرنا بملحوظة ابن الجوزي سالفة الذكر، ولعله لا يخلو من توتر عدواني إزاء حضور النساء الكثيف، المباغت والمربك في هذا المشهد الصوفي المبكر. ويبقى السؤال ملحًّا، إذا كان هذا هو الحال، فلماذا رابعة دون غيرها كانت بؤرة شديدة الجاذبية للرواة، حتى إنها غدت على أيديهم أيقونة[3] التصوف الإسلامي عامة، والنسوي خاصة؟

ترى هل كان حضور رابعة الواقعي التاريخي هو الأكثر وطأة وقوة وثقلًا بما لا يمكن

(1) RABIA: **short life**, Roma chaudhwri ,p 268

(2) آنا ماري شيمل، المرجع السابق، 47، 49.

(3) استعرت هذا الوصف من الباحثة د. أميمة أبو بكر.

تجاهله بأي حال من الأحوال من قبل هؤلاء الرواة الذين ربما لم يختاروا الحديث عنها، لكنهم اضطروا اضطرارًا، ولم يكن لهم إرادة حرة في تقرير هذا الأمر، ترى هل هذا ممكنًا؟

ولا يمكننا أن نتجاهل في هذا السياق الحديث عن الطبيعة الانتقائية الإقصائية للذاكرة الجمعية ذات النزوع الذكوري، التي مارست عنفًا متخيلًا على التاريخ النسائي، ورموزه المتنوعة في المجالات المتباينة، معرفيًّا وقيميًّا. ومن ثم سعت سعيًا دؤوبًا إلى تهميش الكثير مما يتعلق بإنجازات النساء في تلك المجالات، وإن كانت تقدم لنا بين الحين والآخر نموذجًا نسويًّا في مجال ما، وقد أعادت تشكيل صورته وصياغة تاريخه مجددًا وفقًا لمعاييرها المعتمدة، والسائدة، بل الراسخة المهيمنة اجتماعيًّا وثقافيًّا ودينيًّا. وربما كان الانتقاء من قبل الرواة الذكور وفقًا لتلك المعايير ذاتها، بمعنى اختيار النموذج الأكثر قابلية لأن تطبق عليه هذه المعايير أو الأعلى استجابة لمحاولات التنميط والتدجين الذكوري. إنه النموذج الذي يسهل استيعابه أو استئناسه واستلابه داخل هذه القوالب والفضاءات المعيارية، رغم أن ظاهر النموذج قد يوحي بالعكس تمامًا بوصفه نموذجًا متمردًا مختلفًا، ساطع الحضور، قوي التواجد والتأثير والسطوة بالقياس لغيره من النماذج النسوية المنتشرة في ظل هذه السياقات الدينية والثقافية الوسيطة.

إن المادة الحية واقعيًّا وتاريخيًّا، إن وجدت، والتي تتباين من نموذج نسوي لآخر في مجال ما كانت تشكل لهؤلاء الرواة الرجال تربة مهيأة للهوهم السردي الحر، ناهيك بممارساتهم إعادة التشكيل والصياغة سرديًّا للنموذج وفقًا لمشتهاهم وحلمهم الذكوري، أو هذا هو ما يتبدى للوهلة الأولى. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، هل يمكن أن تكون هذه التربة خصبة وقابلة لاحتمالات السرد التخيلي في حالة ما، ولا تكون هكذا في حالات أخرى، وهو ما دعم الانتقاء لنماذج بعينها، ودفع إلى تجاهل نماذج أخرى؟ ترى هل يمكن أن يواجه السارد الذكوري مادة واقعية وتاريخية تتحداه وتصيبه بالحيرة والارتباك، وتتأبى على رغبته السردية، فتعجز مخيلته مهما كانت قدراتها الإبداعية عن إعادة صياغتها وتشكيلها سرديًّا ضمن القوالب المفترضة، ووفقًا للمعايير المهيمنة ذكوريًّا؟ ومن ثم، فربما تكون رابعة العدوية، رغم كل ما قد يتبدى من تمرد في ما روي عن حياتها ومواقفها وأقوالها ظاهريًّا هي النموذج الأكثر استئناسًا والأقل تمردًا وصدمة وتأبيًا على مخيلة الرواة. بل علَّها كانت الأعلى قابلية للسرد والصياغة المتخيلة دون غيرها. وربما يكون ما أُخفي وحجب عنا من سير الأخريات المهمشات بالقياس لرابعة هو ما يجسّد وضعية التمرد في أقصى احتمالاتها، والتي باغتت وعي هؤلاء الرواة، وصدمتهم وتجاوزت قدراتهم على التخيل والسرد. ذلك أن تلك القدرات التخيلية لم تكن حرة تمامًا فقد كانت محكومة دومًا بثوابت النسق الذكوري القيمي الذي حال دون انطلاقها إبداعيًّا فيما وراء النماذج النمطية. بل لعل هؤلاء النساء اللواتي تمّ تجاهلن تخطوا قدرة الرواة

على تحمل وجودهم المختلف جذريًّا، والمهدد للنسق السائد معرفيًّا وقيميًّا، من الأساس.

ونود أن نطرح الآن بعض الإشكاليات حول الكيفية التي صيغت من خلالها تراجم النساء الزاهدات والعابدات والصوفيات، أو الهوامش المخايلة، فيما وراء أيقونة رابعة.

ونستدعي هنا نموذج عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) في كتابه حول «ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات». وأول ما يثير الانتباه في كتاب السلمي هو أنه لا يمنحنا أي تبرير لقيامه بتأليف هذا الكتاب خصيصًا لذكر النساء الزاهدات، في حين أننا لو راجعنا كتابه «طبقات الصوفية» حول المتصوفة الرجال، لوجدنا مقدمة إيضاحية لافتة وذات دلالة موحية في هذا السياق النصي. غير أننا قد نجد تبريرًا في هذه المقدمة لكتابته كتابًا حول النساء الزاهدات الصوفيات، إذ يقول: «الحمد لله الذي أتبع الأنبياء عليهم السلام بالأولياء يخلفونهم في سننهم... وجعلهم طبقات في كل زمان فالولي يخلف الولي... قال الله تعالى ﴿... وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[1][2] إنه التأسيس لمشروعية التصوف وأهله بصورة عامة وعبر الاستناد إلى النص القرآني. ها هنا تتبدى الرؤية، وكأنها تساوي بين الرجال والنساء في الفضاء الصوفي، أو هذا هو ما يعدنا به نص السلمي للوهلة الأولى.

يبدأ السلمي نصّه بترجمة رابعة العدوية، وهي ترجمة طويلة نسبيًّا بالقياس إلى بقية الترجمات الموجودة في الكتاب، وهو ما ينطوي بدوره على دلالة ما، خاصة أن السلمي يلجأ في بعض ترجماته لنساء أخريات إلى نسبة العابدة أو الزاهدة إلى رابعة بصورة ما. وعلى سبيل المثال لا الحصر حين يتحدث عن مريم البصرية، يقول[3]: «**في أيام رابعة، وعاشت بعدها، وكانت تصحبها وتخدمها، وكانت تتكلم في المحبة**».

كأن هذه النسبة تمنح العابدة مريم مشروعية الحضور الصوفي معرفيًّا وقيميًّا في هذا المشهد. وربما يغدو حضور رابعة في هذا السياق، وبهذا الشكل، حضورًا معياريًّا نموذجيًّا تُقاس عليه النساء الأخريات اللواتي سيصبحن بدرجة ما، كصور في المرايا تعكس أو تكشف وجوهًا متعددة، وتنويعات متباينة لتيمة رابعة العدوية التي هي النموذج الأصلي المحتذى، والتي قد تكون بدورها تنويعة على تيمة النموذج المريمي.

(1) السلمي: **طبقات الصوفية**، ص 7.
(2) سورة الفتح: الآية 25.
(3) السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات**، ص 33.

تتبدى النساء الزاهدات والمتعبدات والصوفيات في نص السلمي، وكأنهن فاقدات لمشروعية الوجود ذاته إلَّا إذا نسبن لغيرهن. فحين لا ينسبهن السلمي إلى النموذج المجسد في رابعة العدوية، فإنه ينسبهن إما لآبائهن أو إخوانهن، أو أزواجهن أو أبنائهن أو قبائلهن، ناهيك عن أساتذتهن وتلاميذهن[1]. إنه النسب الأبوي الذكوري بتجلياته المحتملة كافة يكسب هؤلاء النساء مشروعية الوجود معرفيًّا وقيميًّا داخل هذه المشهد الصوفي. وما يثير الانتباه هنا هو استدعاء شهادات الصوفية الرجال لدعم الحضور القيمي لتلك العابدات والزاهدات. وهو ما سبق ذكره حول رابعة ذاتها التي نستقي أغلب ما يروى عنها ويتعلق بها من أحكام معرفية وقيمية عبر شهادات معاصريها كسفيان الثوري وغيره. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا في هذا الصدد، هو إلى أي مدى تستكن روايات السلمي عن النساء الزاهدات والصوفيات، أي عن الآخر الأنثوي المختلف بمركزية الراوي، لا المروي عنهن؟ بعبارة أخرى هل يمكننا اعتبار هذه النصوص مرايا كاشفة عن سطوة الراوي النرجسي، وسيطرته المطلقة على المروي عنهن، وسعيه إلى البحث عن مساحات التشابه نقضًا لاحتمالات المغايرة المهددة، والتي ربما لا يحتملها الراوي إذ تباغته بحضورها المفاجيء المدهش الذي قد يقضي على حضوره المركزي في بؤرة السرد؟ لكن لا ينبغي أن ننسى أن الحكي قد يكون تحررًا من سطوة الكينونة عبر تأكيدها ثم نفيها!

لائح من انبهار قد يتبدى أحيانًا في كيفية صياغة الراوي لحكايات هؤلاء النسوة الزاهدات، لكنه لائح مراوغ بدرجة ما. ذلك أن حضور المروي عنهن، الذي هو حضور إشكالي مباغت، قد يكون خلق وعيًا ملتبسًا لدى الراوي الذي ربما لا يكون منبهرًا بهؤلاء النسوة، بقدر ما هو مندهش ومتعجب إذ يسائل ذاته لاواعيًا، ترى كيف أتت هؤلاء النساء بمثل تلك الأفعال والممارسات التي لا تنتظر منهن، ولا تتلاءم مع طبيعتهن، بل تتناقض معها جذريًّا؟ وذلك وفقًا لصورة نمطية قارة في ذهن الراوي الذكوري عن النساء لا يتصور غيرها. ومن هنا تُصاغ الروايات من خلال منطق ذكوري يرى أن إتيان هؤلاء النسوة بتلك الأفعال يعد خارقًا للمألوف والطبيعي والمعتاد المتوقع منهن. وقد لا يكون هذا إقرارًا بالتميز بقدر ما هو رأب للصدع القائم بين تصورات الراوي النمطية عن النساء، وواقع الحال الذي يراه ويرويه، ويدهشه، بل يصدمه، أتراه يحاول استيعاب الصدمة؟

ومما يرويه السلمي في هذا الصدد، ويثير الانتباه بدوره، ما ذكره عن فاطمة

(1) السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات**، مواقع متنوعة.

النيسابورية، إذ يقول: «**كانت من قدماء نساء خراسان، أثنى عليها البسطامي وسألها ذو النون عن مسائل... ولم يكن في زمانها من النساء مثلها. ذاكرًا أنها بعثت مرة إلى ذي النون برفق (أي مساعدة) فردّه، وقال في قبول إرفاق النسوان مذلة ونقصان. فقالت فاطمة: ليس في الدنيا صوفي أخس ممن يرى السبب. وكان ذو النون يقول لها: عظيني، وقد سئل عنها، فقال: هي ولية من أولياء الله، وهي أستاذي**»[1].

حكاية تكشف لنا عن مدى التباس الموقف لدى الصوفية الرجال من الصوفيات النساء، ففي حين يرفض ذو النون مساعدة فاطمة، ويراها مذلة ونقصانًا، يجعلها واعظته ويعتبرها أستاذه، ولاحظوا صيغة التذكير، فلم يقل أستاذته، في حين قال إنها ولية من أولياء الله. وكأنه لا يحتمل كونها امرأة تملك المساعدة والمعرفة والتقوى في آن، لكنه لا يملك إنكار تفوقها المعرفي واستفادته منها، ويعالج هذا بإزاحتها إلى فضاء الرجولية الصوفية الروحية. غير أن وصفها بكونها ولية من أولياء الله، ربما يكشف عن أن ما يحتمله البراح الإلهي المتجاوز لحدود الجنس والعنصر، والذي يتعامل مع مخلوقاته بوصفهم تجلياته المتنوعة، فلا يفاضل بين مخلوق وآخر، وفقًا لأي معيار. وما يثير الانتباه في النص سالف الذكر رد فاطمة النيسابورية على ذي النون حين رفض مساعدتها لأن قبول المساعدة من النسوان مذلة ونقصان، حيث لم تتوقف فاطمة طويلًا عند هذه الجملة، ولم ترَ منها إلَّا ما يخص كونها سببًا ظاهريًّا للنعمة لأن أصل النعمة هو الله، فهي ليست سوى وسيط أو أداة ولا يهم هنا أن يكون السبب، ذكرًا أو أنثى، أو حتى كائنًا غير إنساني. وقد يرى البعض أن هذا الرد يكشف عن أن موقف فاطمة لا يختلف كثيرًا عن موقف ذي النون، فهي مثله تنظر إلى ذاتها وجنسها نظرة دونية أي إنها تتبنى المنظومة الذكورية السائدة نفسها، وموقفها من النساء. ولكن لا ننسى أن هذه رواية الراوي الرجل، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإذا كان الراوي قد نقل كلام النيسابورية نقلًا أمينًا بدرجة ما دون تصرف منه يُحرِّف المعنى عن غايته، فإن الكلام ينطوي على شيء من الرفض لموقف ذي النون، بل التمرد عليه، حيث تبرز فاطمة جهل الرجل بأن الكائنات جميعها تتساوى أمام الله، لا يفرق بين أي منها وآخر أيًّا كانت درجته أو موقعه في هيراركية الوجود.

نموذج جلالي ذو سمات أخلاقية وروحية تطهرية، ويكاد يكون متعاليًا ومفارقًا للواقع المادي في أغلب الأحيان، يصوغه الراوي لهؤلاء النسوة، وكأنهن صور مثالية معلقة في عوالم المثال الإلهية. وربما لا تكون المسألة محض خلق صور مثالية تطهرية أخلاقيًّا ودينيًّا تعبّر عن أشواق الرواة الصوفية، لكنها قد تكون صيغة مراوغة للاعتذار عن ذنب الرواية عن هؤلاء النسوة. فإلى أي مدى يسعى الراوي الصوفي الرجل لرأب صدع

(1) السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات**، ص 61، 62.

جرحه الكتابي؟ ذلك أن رواية الراوي، والتي استجابت ربما قهرًا لحضور هؤلاء النسوة الواقعي الفعلي بل الضاغط المفاجيء، قد تكون تعبيرًا عن مأزق الذات الراوية التي اضطرت إلى الانشغال بهؤلاء النسوة، والكتابة عنهن. ترى هل تستشعر الذات الراوية نوعًا من الذنب والجناية باقترافها جرم الكتابة عن هؤلاء النسوة، ومن ثم تسعى لإيجاد مبررات قوية لهذه الكتابة، من خلال تشكيل وصياغة صورة راقية ومثالية روحية وتطهرية لهن، ما يبرئها من ذنب الجناية الكتابية عنهن؟

ومما يثير الانتباه في هذا الصدد ذلك الحديث المتكرر عن أن بعضًا من هذه النماذج النسوية الصوفية مارسن دورًا تربويًّا أخلاقيًّا إزاء الزهاد والصوفية الرجال وكأنهن يجسدن حضورًا أموميًّا ذا سطوة عاطفية وقيمية لافتة عليهم. غير أن ما يلفت النظر هو ذلك الالتباس اللاواعي لدى هؤلاء الرجال الصوفية بين النموذج الأمومي والحضور الأنثوي الإيروتيكي. وها هو ذا محيي الدين ابن عربي يروي، أنه كان يخدم ولية شيخة تسمى فاطمة بنت المثنى، وكانت تقول عن نفسها إنها أمه النورانية في مقابل نور أمه الترابية، وكانت تبلغ من العمر خمسة وتسعين عامًا، غير أن ابن عربي كان يقول: «كنت أستحيي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها»[1].

لقد كانت النساء الصوفيات يجسدن ضميرًا أخلاقيًّا ومرآويًّا لبعض الصوفية الرجال، حيث يكشفن مدى رياء وكذب وزيف بعضهم من حيث ادعائه الزهد في الدنيا وشهواتها ومباهجها المتنوعة، والتي لم يتحرروا منها بعد، وإن ظنوا أو ادعوا غير هذا. وتواجه هؤلاء النسوة الصوفية الرجال مواجهات قاسية وعنيفة إيقاظًا لهم، وكشفًا لمخايلات الوعي لديهم، والتي يخايلون بها ذواتهم بقدر ما يخايلون الآخر. يروي لنا السلمي حكاية لافتة عن رابعة الأزدية من أهل البصرة إذ يقول: «**كانت من كبار أصحابهم وورعيهم (الزهاد). صحبها عبد الواحد بن زيد، وحكى عنها... خطبها ابن زيد، فحجبته، فاغتم، فتحمل عليها حتى آذنته، فلما دخل قالت: يا شهواني، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة، ألا خطبت شهوانية مثلك**»[2]. إنها مواجهة قاسية رادعة لابن زيد، وهو من هو في الزهاد والصوفية، لكنها السيدة التي تجاوزت حدود كل ما هو دنيوي وحسي وشهواني أو هذا ما تمنحه إيانا الحكاية. وبعيدًا عن إدانة رابعة لابن زيد واتهامها إياه بأنه لم يزل أسير شهوانيته الذكورية الدنيوية، وناهيك بمأزق رابعة

(1) **الفتوحات المكية**،ج 2، ص 347.

(2) السلمي: المرجع السابق، ص 54.

وغضبها عليه إذ خطبها، والذي قد يكشف عن وعي لم يزل متوترًا بحضور الدنيا والجسد وشهواتهما، وليس العكس، وهو ما يجعل وضع الطرفين متماثلًا في العمق بدرجة ما. فإن اللافت حقًّا في هذه الحكاية هو ذلك الوعي الإيروتيكي الذي مازال هاجعًا في اللاوعي لدى الراوي والمروي عنهن، فيما يتعلق بمسألة الحضور الجسدي الشهوي للمرأة في سياق علاقتها بالرجل. وهو ما يكشف عن توتر داخلي يكتنف هذا الأفق الصوفي سواء لدى النساء أو الرجال الذين لم تزل مخايلات الدنيا وهواجسها وتصوراتها ترتع في مسارب وعيهم، وهم يسعون جاهدين من أجل الخلاص.

وما يسترعي الانتباه في هذا السياق ما تصوغه بعض الروايات التي أوردها السلمي حول نموذج المرأة الوحشية التي تسترد غريزتها الطبيعية الأصلية والحيوية الخلاقة لروح الأنثى التي قمعت تحت وطأة الأعراف والتقاليد والقوانين الذكورية الأبوية السائدة. وهو نموذج يعاد تكريسه في الكتابات المعاصرة بصور متنوعة ومتعددة[1] وها هو السلمي يخبرنا عن شعوانة العابدة، قائلًا: «**كانت تنزل الأبلة، وكانت عجيبة، حسنة الصوت طيبة النغمة، تعظ الناس، وتقرأ لهم، ويحضرها الزهاد والعباد، وأرباب القلوب والمجاهدات، وكانت من الباكيات المبكيات**»[2]

نموذج يرفل مترعًا بزخم الغرابة والوحشة المفارقة لعوالم الأنس، والبشر. بل لعله نموذج شديد الإغواء والجاذبية. وقد يصل الأمر إلى حد بلورة نماذج المجنونات الوالهات الهائمات في الصحاري والقفار، وحيدات، غائبات بوعيهن عن هذا العالم بكل مباهجه، وشهواته، حاضرات في عوالم الغيب، داخل هذا السياق كتجسيد لهذا النموذج المنلفت خارج القيود والقوانين الاجتماعية والدينية كافة، والذي يكاد يكون متماهيًا مع الطبيعة في وحشيتها ونقائها وحيويتها الخلاقة. وممن يُذكرن في هذا المجال، عافية المشتاقة أو هكذا لقبت، وكانت تأوي إلى المقابر، وقلَّما تأنس إلى أحد.

إن هذه النماذج تطرح علينا، لا حجم التمرد والعنف المتخيل الخلاق الذي مارسته هؤلاء النسوة إزاء كل أشكال القمع والحصار الاجتماعي والديني والذكوري..إلخ، لكن تجلو لنا مدى مأزق الذات الراوية، وهي تواجه مثل هذه النماذج المتأبية على الاستئناس والقولبة داخل إطارات الممكن أو الغرابة المألوفة[3] إن صح التعبير. ترى ماذا كان يريد الراوي من روايته عن هذه النماذج، وكيف عالج صدمته إزاء هذه الممارسات الموترة المربكة لوعيه

(1) راجع كتاب **نساء يركضن مع الذئاب**، للكاتبة، كلاريسا بنكولا، وكتاب **الصوفية النسوية**، لكارول كريست وغيرها.

(2) ابن عربي: **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص 453، 454.

(3) استعرت هذا المصطلح من كتاب **الفن والغرابة**، د. شاكر عبد الحميد.

الذكوري المنظم والمنطقي. بالطبع كانت هناك نماذج صوفية ذكورية تنتمي لهذه النوعية وما أكثرها، ولكن ستظل المغايرة الجندرية إشكالية تواجه الرواة في مثل هذه الحالات.

على أية حال، مازال الموضوع يحتاج إلى العديد من القراءات والدراسات، خاصة أن هناك نماذج سردية أكثر تعقيدًا ومراوغة، وتحتاج إلى قراءة متأملة لاكتشاف ماذا يكمن وراء بنية السرد والرواية عن تلك النساء الصوفيات الهوامش اللواتي رغم كل الحصار والقمع والإقصاء والروايات الموجهة، اختلسن الحضور من المتن، ومارسن سحرهن المتخيل على سرد الرواة، الذي استلب في مدارات هذا السحر الآسر المخايل للحور العين اللواتي يشاغلن المخيلة الذكورية عبر مرايا تلك النسوة الزاهدات العابدات الصوفيات.

المراجع

المصادر الأساسية

* السراج الطوسي: **اللمع**، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، لجنة نشر التراث الصوفي، دار الكتب الحديثة، القاهرة - ج.م.ع، 1960م.

* عبد الرحمن بن علي الجوزي: صفة الصفوة، مجلدان، صنع فهارسه: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1993م.

* عبد الرحمن السلمي: **طبقات الصوفية**، حققه: أحمد الشرباص، مطابع الشعب، سنة 1380 هـ.

* عبد الرحمن السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، تحقيق: د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993م.

* القشيري: **الرسالة القشيرية**، تحقيق: معروف رزيق، وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت.

* الكلاباذي: **التعرف إلى أهل التصوف**، تحقيق: محمود النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة الفجالة، القاهرة 1980م.

* محيي الدين بن عربي: **الفتوحات المكية**، ج3، دار صادر بيروت.

* Farid al Din Attar: **Memorail of saints,** Translated by A. J. Arlerry, pullihed in the persian Heritage series, London, 1966.

المراجع العربية

* آنا ماري شيمل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد، سنة 2006م.

* أمينة غصن: **نقد المسكوت عنه** (في خطاب المرأة والجسد والثقافة)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، عام 2002 م.

* جابر عصفور: **قراءة التراث النقدي**.

* رجاء بنسلامة: **بنيان الفحولة**، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 2005م.

* محمد غينمي هلال: **الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية**، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1976م

* كارول كريست: **الصوفية النسوية، الغوص عميقًا، والصعود إلى السطح**، ترجمة: مصطفى محمود، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

* كلارسيا بنكولا: **نساء يركضن مع الذئاب**، ترجمة، مصطفى محمود، مراجعة: أحمد مرسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج. م. ع، 2002م.

* محمد النويري: **البلاغة وثقافة الفحولة**، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 2003م.

* مفاهيم عالمية، **التذكير والتأنيث (الجندر)**، من أجل حوار الثقافات، إشراف: رجاء بنسلامة، ودروسلا كورنل....إلخ، ترجمة: أنطوان أبو زيد: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2002م.

* والترج - أونج: **الشفاهية والكتابة**، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، مراجعة: د. محمود عصفور، **سلسة عالم المعرفة**، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير/ شباط 1994م.

* يسرى مقدم: **الحريم اللغوي**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2010م.

الدوريات العربية

* مؤلف بعنوان «الجنوسة والمعرفة، صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، **مجلة البلاغة المقارنة**، العدد التاسع عشر، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ج. م.ع، سنة 1999م.

* مؤلف بعنوان «التناص، تفاعلية النصوص»، **مجلة البلاغة المقارنة**، العدد الرابع، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ج. م.ع، سنة 1884م.

* هاجر، **كتاب المرأة**، أعداد 1، 3، 4، 5، 6، تحرير: سلوى بكر، وهدى الصدة، دار نصوص للنشر، الطبعة الأولى، عام 1993م، 1996، 1998م.

المراجع الأجنبية:

* Anne marie schummel : Mystical Dimensions of Islam, The university of north carolina press- 1957.

* Feminism in the study of Reigion a Reades, Editer by Darlene M. Jusdnha, first pullished 2001. New York

* Monica Furlong: Visions and longings, medieval woman Myitics-shambhala, Bastan, 1997.

* Women saints, East and west, Editorial adirsers: Swami Chananda, vedanta press, California, 1979.