

تموقعات الجسد في الخطاب الإسلامي

د. إدريس العشاب

وزارة التربية الوطنية - المغرب

ملخص:

أثار "الجسد" نقاشات مستفيضة حول طبيعته وأهميته في الخطاب الفلسفي منذ البدايات الأولى للدرس الفلسفي الإغريقي، واختلفت الآراء حول: من الأجدر بالاهتمام بالروح أو الجسد؟ وتوالت الآراء إلى العصر الحديث لينتقل الاشتغال إلى مجالات علمية أخرى منها السوسولوجيا والسيميائيات وغيرها. ويسعى هذا المقال إلى استقراء مدى تمثل الفكر الإسلامي مفهوم الجسد، والكيفية التي تعامل بها علماء المسلمين مع الموضوع كل من موقعه: فلاسفة وصوفية، دون أن يقعوا في حبال التجسيد، وحتمية التجسيم.

سكت النص القرآني عن مسألة الروح وأرجأ أمر ماهيتها إلى الله تعالى. وهذا لم يمنع علماء المسلمين من تلمس القرائن بإضاءة مفهوم هذه المقولة، واستنطاق الشواهد والأدلة القادرة على سد ثغرات البياض الدلالي الذي تقصده النص، وذلك عن طريق التأويل أو المقارنة أو القياس.

وجه الفكر الإسلامي اهتمامه صوب الجسد الذي يعتبر المقابل الضدي للروح، والموضوع الملائم للقياس أو المقارنة التي يمكن من معرفتها معرفة عملية. لقد أبرز العلماء لفظ "النفس" معادلا للروح، وبديلا لها حيناً، أو باعتباره درجة أدنى تتوسط علاقتها بالجسد أحيانا أخرى.

تبين قصة خلق الله للكائنات أن الجسد كيان ذو طبيعة مادية صرفة. خلقه الله من طين لازب مأخوذ من تربة الأرض الحمراء والسوداء والبيضاء¹، يقول الله تعالى "إني خالق بشرا من طين"² ويشير المتخيل الإسلامي إلى أن الجسد بقي على حاله مدة أربعين سنة على باب الجنة، حتى انتهى روح الله إليه³.

دفعت هذه الأفكار العلماء إلى الحديث عن كيمياء الجسد المركب من أخلاط أربعة، متولدة عن عناصر تصدر عنها كافة الموجودات. فالخلط الأول هو الصفراء ومسكنه المرارة، ثم الدم ومستقره الكبد، فالبلغم والسوداء اللذين يستوطنان الرئة والطحال. بينما تنبثق هذه العناصر على التوالي، من النار والهواء والماء والتراب⁴. وبهذا المعنى، يتلبس الجسد بالكون من جهة خصائصه المادية، ويخضع لقدرة الأشياء ويتأثر بالتفاعل الموجود بين تلك العناصر في تجلي الطبائع وتباين الأمزجة.

حفز الشغف الكبير بالمعرفة العلماء المسلمين إلى خوض مغامرة البحث في مسألة النفس بدلا عن الروح، لأن القرآن نهي عن البحث في مسألة الروح لأنها من أمر الله، فالنفس، لم يشملها التوقيف، وقد استثمر العلماء

الترادف الموجود بينها وبين الروح، في لغة واصطلاح أهل الإسلام. فالنفس "جسم لطيف ذو طول وعرض وعمق مثله مثل أجسام الشياطين والجن والملائكة التي لا تقع تحت حاسة من حواسنا"⁶.

وعليه، يظهر أن النفس تختلف عن الجسد كما وليس نوعا، إذ يصبحان معا انبثاقا من أصل واحد، يشكلان مادته وصورته، باعتبارهما وحدة لا تقبل التجزئة وهذا ما جعل البعض يتصورها امتدادا له وقوة من قواه⁷ وعنصرا مكونا اختلفوا في تعيينه: هل هو الدم أم القلب أم الأخلاط الأربعة السابقة الذكر؟ يقول ابن القيم الجوزية بأنه كان "الأصم (المعتزلي) لا يثبت للحياة والروح شيئا غير الجسد ويقول: النفس هي هذا البدن بعينه ليس غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد بحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن"⁸ وهناك من العلماء المسلمين من يفصل بين الروح والنفس، ويفرق بين الروح والجسد ومن تم جعل هذا الأخير كيانا سلبيا تتحكم فيه طاقتان:

طاقة لاهوتية، نورانية تنزع إلى كل ما هو أرقى وأسمى. وطاقة ناسوتية نارية، تنجذب نحو العوالم السفلية المظلمة حيث تكمن سعادتها في التمتع بالشهوات والإغراق فيها.

يفيد محمد بن عبد القادر العلوي البوكيلي⁹، بأن النفس خلقها الله من ظلمة جسم الإنسان، فأسكنها نصفه الأسفل، وجعلها تتردد بين البطن والفرج، ونظرها شاخص دائما ناحية العالم الأرضي في حين خلق الله الروح من العقل الأول فسكنت أعالي الجسد، وجعلها تتراوح باستمرار بين الصدر والرأس، ونظرها شاخص تجاه السماء.

لكن جمهور المسلمين لم يقتنعوا بهذا التقسيم الترابي بين الروح والنفس، المحكوم بصراع تحركه إرادة الماهيتين في غزو الجسد، والرغبة المستأثرة في امتلاكه، ورفضوا اعتبار الجسد مجالا للصراع فحسب يتأثر، بما أنه في نظرهم، فاعل في الروح قدر انفعاله بها.

وهذا الموقف، يجعل الباحث يفهم تركيز أهل الفراسة على التناسب الموجود بين أشكال الأبدان وأحوال النفوس، من حيث الجمال أو القبح والكمال أو الإعاقة. ويرى إخوان الصفا في أن تناسق أعضاء الجسد يؤثر إيجابيا على الأخلاق الحسنة، أما تنافرها وعدم انسجامها مع بعضها بعضا، فقد يؤدي إلى انتفاض الأخلاق الوحشية والسلوكات الشنيعة، لذلك قال رسول الله (ص) "إِذَا أَبْرَدْتُمْ إِلَيَّ بُرْدًا فَلْيَكُنْ حَسَنَ الْوَجْهِ، حَسَنَ الْإِسْمِ"¹⁰ كما اتفق فقهاء الأشعرية على أن المرأة الجميلة هي أكثر النساء حرصا على دينها وفرجها، مصداقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "خَيْرُ النِّسَاءِ أَحْسَنُهُنَّ وَجُوهًا..."¹¹

فكمال العقل، وجودة الرأي وحصافة النظر، ترمي إليها لطافة التركيب، وجمال الصورة ووسامة الهيئة/ الشكل، وهي سمات ذات مكانة متميزة في المفهوم الإسلامي للجسد النموذجي، لأن الإعاقة البدنية والتشوهات الخلقية، شرطان يبطلان الإمامة الدينية والسياسية على حد سواء.

إن القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبارهما مصدرا للتشريع زاخران بجملة من الأحكام التي تحث المسلم على العناية بالمظهر الخارجي عند كل صلاة والاحتفاء بجسده من حيث النظافة والزينة والطيب طيلة اليوم. إضافة إلى حرصهما على تنظيم الحياة الجنسية وفق أساس يضمن الإشباع المقصود من إباحة الإسلام لمسألة التعدد "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تُعَدِّلُوا"، سورة النساء، الآية 3.

وقد تحدث الإسلام عن الجنس وعن الأعضاء التناسلية بلغة شفافة، لا تفاضل بين أعلى الجسد (القلب) وأسفله (الفرج)، بل تصل في ترغيب المؤمن في ممارسة الجماع كما في قوله (ص) "تَنَاكْحُوا تَنَاسَلُوا فَإِنِّي مُبَاهٍ بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ويضيف الإمام الغزالي في تفسيره أن الامتناع عن النكاح هو إعراض عن الحرائث، وإضاعة للبدور، وتعطيل لما خلق الله من الآلات المعدة لذلك وجناية على مقصود الفطرة¹².

ونحن الآن أمام جملة من الإشكالات التي تحتاج منا إلى جواب شاف نوردتها كآلاتي: هل تمثل الفكر الإسلامي مفهوم الجسد لدى جمهور المسلمين وعامتهم؟ وهل تمكنت الخطابات الفلسفية والكلاسيكية والصوفية أن تنجو من حبال الجسد وحتمية التجسيم، علما أنها تتطلع إلى العقلانية وتنشد المعرفة المجردة؟.

أخذت قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة والبحث في قضاياها المشتركة ردحا من الزمن، بل شكلت هاجسا للباحثين حيث حاولوا (من خلال التوفيق) خلق علاقة ائتلاف كفيلا بمنح الشرعية لممارسة الفلسفة كفعل لا يتناقض في جوهره وأهدافه وتعاليم الدين الحنيف، وإن اختلف معه في الوسائل والمتطلبات لكن محاولات تأصيل العلاقات في تقليد التفكير العربي، وإدخال الأمة الإسلامية في مملكة العقل كما أسسها سقراط وتلاه في ذلك أفلاطون وأرسطو، لم تنجح في محو المسافة النظرية ولا تخطي البعد المنهجي بين حكماء الإغريق ومريديهم من العرب، الفارابي وابن سينا وابن رشد ومن سار في ركبهم.

لقد انصبت جهود بعض العلماء على استثمار المنطق اليوناني في عقلنة القياس الفقهي، والاجتهاد في إيجاد علوم إسلامية قائمة على القطع واليقين بدل الظن والتضمين من أجل تحصين أصول الشريعة من الغنوصية ودعاة المعرفة الاشرافية من جهة، والرد على الفلاسفة بنفس أسلحتهم: الحجة والدليل العقليين من جهة ثانية¹³.

غير أن إقدام أولئك العلماء على عزل المنطق الأرسطي عن تربة الفلسفة وسياقه الموضوعي، ثم توظيفه في إطار ذرائعي بدعوى أنه مجرد معيار للعلم وقانون للأدلة لا غير، كان يحمل في ثناياه رفضاً للفلسفة من ناحية موضوعها (الطبيعة والإلهيات) وأدوات معالجته (البرهان) التي تمخضت عن رؤية مقيدة بمبادئ العقل، تساءل النقل (الوحي) دون أن تجعل نصب أعينها طبيعته المتمنعة عن الاستدلال وأحكامه التي تستلزم الإيمان والتسليم. بيد أن هذا الرفض، سيأخذ منحى عدائياً مع أبي حامد الغزالي الذي كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل على الأقل: "إحداها مسألة قدم العالم والثانية: قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص. والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها"¹⁴.

لقد انسحب موقف الفلاسفة اليونانيين من ثنائية الروح والجسد على تفسير الفلاسفة المسلمين للوجود والمعرفة والأخلاق، وانتظم فهمهم لمسألة البعث التي لا تستقيم حسب رأيهم إلا بإقصاء الجسد وانفراد الروح بالحوش والخلود. وهي قناعة لا تنسجم وظاهر النصوص القرآنية التي تعد المسلم بعد موته بفردوس مستطاب يستهوي الجسد عبر استقطاب غرائزه وتفتيق شهواته، وتمتعه بحياة إيروسية جذابة، ليس فيها كبت ولا تحريم. يقول الله تعالى: (ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَىٰ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مُّؤَصَّوَةٍ عَلَيْهِمْ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَتُوفَّ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّحَلَّدُونَ بِالْكَوَابِ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزَفُونَ، وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ، وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ، وَخُورٍ عَيْنٍ كَأَمْثَالِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ، جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَعْوًا وَلَا تَأْتِيهِمْ، إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا. وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ، وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ، وَظِلِّ مَّمْدُودٍ، وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ، وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ، وَفُرْشٍ مَّرْفُوعَةٍ، إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً عُرْبًا أَتْرَاباً لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ) الواقعة، الآيات من 17.11.

إن اللجنة حسب النص القرآني فضاء يؤثته جسد المؤمن الراغب وأجساد "حور العين" المرغوب فيها. ويصبح الجزاء الذي وعد الله به عباده فحولة هائلة لا فتور يشوبها ولا ملل، ومثل هذا المعنى جاء به ابن كثير في تفسيره نقلاً عن تمام بن عقبة الذي قال أنه سمع زياد بن أرقم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نَعَمْ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ لَيُعْطَى (في الجنة) قُوَّةَ مِائَةِ رَجُلٍ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالشَّهْوَةِ"¹⁵.

فكيف كرس الفيلسوف العربي الأطروحة الأفلاطونية لثنائية الروح والجسد؟

وهل استطاعت البنية الدينية المؤطرة للعقل العربي أن تستسيغ تصورا للحياة الدنيوية والأخروية يستبعد

الجسد وبغيبه؟

لقد سار ابن سينا على النهج الذي رسمته الميتافيزيقا اليونانية حينما اقتبس رؤيتها للعالم من خلال تبنيه لقاعدة القسمة بين السماء والأرض، وبين الماهوي والعرضي وبين الحسي والمجرد وبين المطلق والزائل، يزوج الإنسان في تركيبته البديعة بين ثنائية: الروح من جهة والجسد من جهة ثانية، ولهذا اعتبر ابن سينا الإنسان جوهرًا روحانيًا خالصًا، ولا يستعمل البدن إلا مطية للاتحاق بواجد الوجود والاتصال به والتوق إلى حضرته وذلك بالنظر إلى الطبيعة الإلهية للروح التي لا تجد ضالتها إلا بعد مغادرتها للجسد بعد موته وخلاصها من علائقه بشكل نهائي، إذ إن تلبسها به يشكل عائقًا ابستمولوجيًا لإدراك المعقولات وتلقي الحقائق واكتساب المعرفة النظرية المجردة عن المادة. والموت ليس سوى حالة طلاق نهائي بين الجسد والروح، حيث يتحلل الجسد ويصير فاسدًا بحكم طبيعته المادية. بينما يخلد الروح لأنه من طبيعة نورانية لا تفسد ولا تفتنى.

إن ابن سينا يفصح باسم الفلسفة عن موقف يجعل الجسد مهمشًا في الدنيا وغائبًا في الآخرة، وإن اقتضى الأمر إخضاع الآيات القرآنية للتأويل وتخوير ما تشف عنه ألفاظها من دلالة تقر بجسمانية الجنة والنار والحوار العين ومختلف مظاهر النعيم والجحيم القائمة على الفكرة القائلة بقضية رد الروح للجسد. يقول ابن سينا: "معاد الأنفس البله تخيلي لأن أنفسهم بعد المفارقة تتعلق بجرم سماوي ليصح لها الخيال... فيتخيل ما وعد من الجنان والحصون والقصور والحوار والذات الحسية، (والأنفس) الشريرة تتخيل النيران والعقارب... والأنفس المقدسة بعيدة عن هذا المقام جدا، لأنها تتعشق لذاتها ويكون نظرها إلى فوق، وتستقبل الذات الحسية والتخيلية. هناك ما لا عين رأت وأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"¹⁶.

ولا بد من الإشارة الهامة التي تفيد بأن هؤلاء الدعاة من المؤولين سواء تعلق الأمر بالمتكلمين أو الفلاسفة فطنوا إلى إعجاز القرآن الذي يخاطب الناس بأسلوب بيداغوجي يراعي منسوب وعيهم ومستويات فهمهم وقدراتهم المتفاوتة على الإدراك إما للتجسيد والاكتفاء بالمعنى الظاهر، وإما للتجريد بالتنقيب عن المعاني الباطنية واستبدال محدودية المحسوس برحابة المعقول.

لقد دفع تبنى فلاسفة المسلمين للأفكار الأفلاطونية إلى احتقار الجسد والملذات، وكان ذلك نتيجة منطقية لوعي المسلم المتشبع بثقافة دينية تحث على الحياة السعيدة، والاستمتاع بخيراتها وتأميره بإيلاء الجسد حقه في الدنيا من أجل تحضيره ل"لذة الذات" في الآخرة، يشير الإمام الغزالي: "ولعمري في الشهوة حكمة أخرى سوى الإرهاق إلى الإيلاد، وهو ما في قضائها من اللذة التي لا توازيها لذة لو دامت، فهي منبهة على اللذات الموعودة في الجنان (...). فإن هذه اللذة الناقصة بسرعة الانصرام، تحرك الرغبة في الملذة الكاملة بلذة الدوام، فيستحث

(العبد) على العبادة الموصلة إليها، فيستفيد (...) بشدة الرغبة فيها، تيسر المواظبة على ما يوصله إلى نعيم الجنان"17.

حاولت الثقافة الدينية الإسلامية صياغة علاقة مغايرة بين طرفي ثنائية الروح والجسد، تمنح شيئا من الأهمية للجسد وتحد من سلطان الروح انطلاقا من اختيارات وجودية من قبيل:

أ. تفنيد قول الفلاسفة بالأسبقية الزمنية للروح على الجسد. والإتيان بالأدلة التي تفيد بأن خلق الجسد كان قبل خلق الروح (إني خالق بشرا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) سورة ص: 72.71.

ب. الإقرار بمشاركة الروح والجسد في الموت بما أنها نفس و(كل نفس ذائقة الموت) فمفارقتها للبدن تعني موتهما معا، كما أن اتصاهما يوم القيامة سيثبت فيهما الحياة من جديد، وهذا ما تفيد به الآية الواحدة والخمسون من سورة غافر(ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين)، فالموتة الأولى للبدن والثانية للروح¹⁸ في هذا المعنى يقول ابن عربي أن الأرواح تابعة للأجساد ومرتهنة بها في حالتها البقاء والفناء¹⁹.

ج. إجماع الصحابة والتابعين ورواة الحديث على أن إسرائ الرسول صلى الله عليه وسلم ومعرجه، كانا بجسده الشريف، الذي ركب البراق وصلى في بيت المقدس بالأنبياء، ثم صعد إلى السماء ليرى الله والملائكة والرسول وسائر مشاهداته رؤية العين، إذ لم يتردد الرسول الكريم في تقديم الملامح الجسدية المميزة لكل نبي على حدة، وأضرب العذاب الواقعة على أجساد أكلة الربا وأموال اليتامى وغيرهم من المذنبين²⁰.

والنتيجة، إن الجسد سيغدو دليل نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وحجة له على صدق رسالته وسر معجزته في الإسرائ والمعرج.

لا ينكر أحد الصراعات السياسية والاجتماعية التي دارت رحاها بعد التحاق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى. وقد كان علم الكلام طرفا في هذا الصراع، حيث استحال الصراع المذهبي سجلا عقائديا صرفا، لا يتعدى مجال اهتمامه في الظاهر التسليم بالآيات المحكمة، ومسائله لمتشابهه منها. وقد فطن أهل الرأي لهذه الرابطة الوثيقة بين الشقاق السياسي والتناظر المعرفي الكلامي، وفهموا العلاقة السببية الموجودة بين فرقة المسلمين وبين فهمهم للآيات المتشابهة.

في خضم جدل القدسي والديوي، انخرط المتكلمون في نقاش ميتافيزيقي حول طبيعة الذات الإلهية وطرق إدراكها بإعمال العقل أو تعطيله وتأويل النصوص أو توقيفه.

وقد ورد على لسان صاحب الملل والنحل: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة،

والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوفا واحدا، وكذلك يثبتون صفات جبرية من اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات جبرية..²¹.

وفي ردهم ودفاعهم عن العقيدة، احتار العلماء والأئمة في شأن المفارقة الصادرة عن الآيات القرآنية، فهي من جهة تقول بأن الله:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) الشورى: 11

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) الأنعام: 103102

(لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) الإخلاص: 04

وتتحدث عنه تعالى بأوصاف وأفعال مستمدة من قاموس البشر من جهة، وأحكام الإنسان المترتبة عن

تقدير الحواس من جهة أخرى:

(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) طه: 5

(إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) المجادلة: 1

(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) الفتح: 10.

(وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) هود: 07

(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) القيامة: 2322

أحدثت هذه المفارقة توترا في بنية استقبال تلك النصوص وتعددا في مستوى تلقي مضامينها عبر تعارض ألفاظها. وهذا ما جعل أهل الحديث يصرفون النظر عن الخوض في هذه المسائل جملة وتفصيلا، ونأوا بأنفسهم عن تفسير تلك الآيات لجهلهم معنى اللفظ الوارد فيها، إذ نزل التكليف بضرورة أو بوجوب الاعتقاد بأن الخالق ليس كمثل شئ وكفى فقالوا:

"نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كلما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته خلقت بيدي أو أشار بأصبعه عند روايته "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن" وجب قطع يده وقطع أصبعه"²².

غير أن هذا الموقف الذي يخفي خوف المسلم من الوقوع في "تجسيد" الذات الإلهية و "أنسنة" الصفات المميزة لها والأفعال الصادرة عنها، لم يمنع فرقا كلامية مثل المعتزلة والمشبهة من التجرؤ على خوض مغامرة البحث

متوسلين مبدأ "قياس الغائب على الشاهد" الذي يخضع الله لقوانين العالم ويؤسس الجسد (الشاهد) في أبعاده الفيزيائية والفيزيولوجية والثقافية مرجعا للمقارنة المفوضية لمعرفة الغائب (الله).

وفي السياق نفسه يورد الشهرستاني كلاما للحشوية، وهي جماعة شيعية أغرق رجالها في التجسيم والتشبيه اعتبروا معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاد، إما روحانية وإما جسمانية. ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن²³، ويستطرد الشهرستاني أن داود الجواربي قد أغرق في التجسيم إلى حد بعيد، وهو يفصل كلام الحشوية إذ قال: "أعفوني عن الفرج واللحية وأسألوني عما وراء ذلك، فقال: إن معبودهم جسم ولحم، ودم له جوارح وأعضاء، من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين (...). وحكي عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر ققط"²⁴.

صحيح، نفى المعتزلة أن يكون لله "جسم ولا شبح ولا جنّة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص..."²⁵، وذلك لكونهم رفضوا جعل اللفظ على ظاهره فاستدلوا بالتأويل الذي يطابق مقتضى العقل، في أنه تعالى منزّه عن مخلوقاته ولا شيء منها يشبهه تعالى لكن إقرارهم بتعطيل الصفات لم يضعهم خارج إطار المقارنة كما لم يغنهم عن ضرورة الإحالة على الجسد البشري وإن اقتضت على تمثّل سلوكه الثقافي وفعله الرمزي. ومن ثمة نعت الشهرستاني المعتزلة بـ"مشبهة الأفعال" بما أنهم أنكروا صفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، ويوافقون في الآن ذاته على "اتصافه تعالى بأحكامها المعنوية، وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا، وسميعا وبصيرا ومتكلما، وقالوا يجب أن تكون هذه الأحكام واجبة لذاته تعالى ولا تعلل بصفات المعاني كما هو في الشاهد"²⁶.

يمكن القول، إن المعتزلة شكلوا صورة لإله مفارق للإنسان، مطلق التنزيه عن مقتضيات الزمان والمكان، وقد توصلوا إلى هذه النتيجة من خلال الأخذ بإجراء: "بضدها تمايز الأشياء" وهي قاعدة قياسية مستنبطة من المنطق الذي يحكم الموجودات ذاتها، ففعل القدرة مثلا هو فعل متعلق بالله وبالإنسان أيضا، غير أنه كلي وتام بالنسبة لله سبحانه وتعالى، بينما هو فعل جزئي وناقص بالنسبة للإنسان. وكأن المعتزلة تبطل المشابهة القائمة على الجسد في ذاته: الوجه واليدان والدم واللحم، دون أن تنجح في الإفلات من حوائل الجسد في امتداداته الوظيفية والرمزية والوجودية.

ارتبط مدلول التصوف بالعزوف عن ملذات الحياة والنأي عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في الذي يقبل عليه الناس من اللذة والمال والجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة رغبة في التقرب من الله تعالى الذي بأمره ترفع حجب الحس كي تنكشف الحقائق الربانية.

والمتمتع لتاريخ التصوف يكتشف أن المتصوف سرعان ما يتخلى عن زهده فما المجاهدة التي يتكلفتها فترة من الزمن إلا مجرد مسلك مؤقت يتخلى عنه العارف فور اعتقاده أنه بلغ أقصى درجات الولاية، وعندئذ تسقط عنه "الشرائع كلها، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، (تحلل) له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك..."²⁷. وقد أورد المستشرق ميتر آدم حكاية قال فيها: "لقد جاء الولي الوهراني سيدي محمد بن عودة الشهير بترويض الأسود إلى بيت الولي عبد الرحمن (...). داخل البيت وجد سيدي محمد الولي سيدي عبد الرحمن صحبة فتيات جميلات، فأظهر بعض الدهشة: إن الحضور الإلهي، قال سيدي عبد الرحمن، يدرك بين الأقران والظفائر، أكثر منه على قمم الجبال..."²⁸.

استخلص الشهرستاني من خلال استقصائه المذاهب والعقائد والديانات في كتابه "الملل والنحل"، أن البشر لا يستطيعون تصور الغيبات بالعقل النظري وحده، بل لا بد لهم بشكل أو بآخر من قياس يتوسل بالأجسام: تشبيها أو تعطيلا، فإن حتمية "الجسد" عند الصوفية لم تكن إرغاماً، بقدر ما كانت نزوعاً بدهيا يقدمون عليه انطلاقاً من إيمانهم بأن الله كان وجوداً منزهاً حتى عن الإطلاق. لا يوصف، ولا يسمى باسم، ولا يعرف بحد ولا برسم. ويطلقون عليه في هذه المرتبة "العماء"... لا يعرف نفسه، ولا يراها، ولا يدري هو من هو... ثم اشتاق أن يعرف نفسه وأن يرى ذاته، فتعين في صورة الحقيقة المحمدية، ثم راحت الذات تنتقل من مرتبة إلى مرتبة حتى صار مقيداً، أو معيناً وصارت الوحدة كثرة بيد إنها وهمية، فما من شيء إلا وهو عين الذات هوية وماهية وصفة، أو ما من شيء إلا وهو اسم إلهي تعين في مادة الحق... لا يرى مجرداً عن المواد أبداً..."²⁹.

وهكذا يغبن الصوفي الجسد ويزهد في رغباته، ويتجاهل ميله الطبيعي إلى الراحة والعيش الرغد، ليعود إلى ذلك الجسد، مجدداً بعد إدراكه سر الحقيقة وهي عودة يعبر عنها من خلال إقباله على مجالس السلوى والقصوف⁽³⁰⁾ والأنس ومصادقة النساء وصحبة الأحداث، وغيرها من الطقوس الديونيزوسية المناهية للأعراف الأخلاقية والتعاليم الدينية بحيث يضيف عليها مسحة قدسية تطهرها من دنس الاعتيادي والدينيوي وتسمو بها إلى مراتب الأفعال المتعالية عن قيمتي الخير والشر "إنها بركة الوعي الشبيهة بقبس النبي"³¹.

فالبركة هي علامة حلول روح اللاهوت في جسد الناسوت³² وآية الصوفي النافذة في انتهاك المحظور والتحرر من سلطة العقل والنقل، والتشبث في المقابل، بالذوق أو شهود العيان، والاحتفاء بالمحسوس، والملاحظ إن القول بوحدة الوجود، وحلول الخالق في المخلوق واتحادهما هو ترجيح لقضية العيني الملموس على المجرد، وانصهار للغائب في خصائص الشاهد، وإفراغ لذات الله في جسد الإنسان، يقول ابن عربي:

لَمَّا أَرَادَ الْإِلَٰهَ الْحَقُّ يَسْكُنُهُ لَذَلِكَ عَدَدَ لَهُ خَلْقًا وَسَوَاءُ
ظَهَرْتُ إِلَى خَلْقِي بِصُورَةِ آدَمَ وَقَفَّرْتُ هَذَا فِي الشَّرَائِعِ إِيمَانًا³³.

ولذلك لا يتردد الكاشف، عند وعيه هذه الحقيقة، في انطوائه إلى جسده الصغير (الجسد الشخصي) والكبير (العالم)، واستجلاته لله الذي يتوارى خلف الموجودات ويتلبس بها في نفس الآن:
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ عَيْنُهُ³⁴

ومن هنا نفهم تحافت النساك على الأجسام واستحسانهم للجمال وغرامهم بالمرأة وهم يقولون: "لا ندرى لعلها ربنا"³⁵. يشير صاحب الفتوحات المكية إلى أن حب المرأة ميراث نبوي وعشق إلهي إذ إن "شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح..."³⁶

ومن هنا يتضح أن المرأة تصبح موضوعا استعماليا يطلبه السالك من أجل العبور إلى موضوع القيمة الحقيقي: الله. ووصله بها (النكاح) هو ذروة عشقه لها الذي يعادل رمزيا حنينه الأبدي للتوحد بالجسد السرمدى والفناء في حضرة الألوهية³⁷، حينئذ لن يجد أبلغ من كلام الحلاج في إنشاده:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا³⁸

ينسلخ الصوفي من جسده الغائي الذي أتعبه الرياضة وأضعفه الهزال ليلتحق بجسد مختلف عن الأجساد الأخرى، له "لحم لا كاللحم، ودم لا كالدماغ، وكذلك سائر الصفات"⁽³⁹⁾ إنه جسد يمنح بركة الخلود المشروطة بممارسة اللذة، باعتبارها طقسا ينقله من الحالة الإنسانية إلى الحالة الإلهية.

يستمد الشيعة الإسماعيلية تصورهم للنبوة والولاية والإمامة والمهدوية وسواها من مستويات تأليه البشر في مذهبهم من حديث يخاطب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عليا ابن أبي طالب قائلا: "لم أزل أنا وأنت يا علي على نور واحد نتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية، كلما ضمنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم، حتى انتهينا إلى الجد الأفضل والأب الأكمل عبد المطلب، فانقسم ذلك النور نصفين في عبد الله وأبي طالب، فقال الله تعالى كن يا هذا محمدا وكن يا هذا عليا"⁴⁰.

هكذا يصطفي الله أعضاء الذكورة والأنوثة دون باقي أعضاء الجسد لاستقبال البركة أو القبس النوراني وبثهما عبر طقوس الجنس المقدس وهو اصطفاء نابع، حسب رأي القرطبي من أن "أول ما خلق الله في الإنسان فرجه وقال له هذه أمانتي أعهدُ بها إليك"⁴¹.

ويعتبر عضو الذكورة في التوراة موضوع تقديس، فهو هبة إلهية يجب الحفاظ عليها وصونها، فالرجل العنيد أو المخصي أو ذو القضيب المبتور "ليس مقبولاً في مجلس الرب"⁴².

من ثمة توضح أهمية تشبث أهل الرؤية بالتعالق الكائن بين الإلهي والجسدي، وبين الحقيقة واللذة، وبين الجنس والخلود، واعتبر شيوخ مبدأ الحلول أنه "لا بد للفاضل منهم من أن ينكح المفضول ليولج النور فيه"⁽⁴³⁾، تصبح العلاقة الأيروسية وسيلة مثلى لتربية المريد على الطريقة وتلقيه العلم والمعرفة، وهي الوسيلة نفسها التي تحدث عنها آدم ميمتز في الأسطورة السومرية التي نحتت فيها الكاهنة الربة عشتار مع أنكيدو المتوحش الذي اكتشف المدنية والحضارة عبر تضاريس جسدها، "فصار فطنا واسع الحس والفهم"⁴⁴.

وكان الجسد بمهاراته الشبقية والرمزية، يعد حصيلة لتاريخ الإنسان الدنيوي والقدسي، ومستودعا للمعارف التي اختمرت عبر خبراته وممارساته. بناءً على ما سبق، نضع اليد على الحضور المركزي للجسد في الفكر الصوفي وما يتخلل سيرورته من أحوال ومقامات من قبيل الرقص والشطح والسماع والذكر... التي يتخذها مدارج تحضير للفناء الموعود، ثم الاتحاد المنشود بناسوت الخالق. إن ما يقوم به رجال التصوف من حلقات الذكر في المساجد والزوايا والديار ليلاً ونهاراً جهرة قياماً وقعوداً بلسان واحد يكبرون الله ويهللون ويضربون على صدورهم ويتلاعبون برؤوسهم ويرفعون سباباتهم كحالة تعبيرية عن التشهد، وإيماءات على إيقاع موسيقي شعري، يعمل على تدفق الدم في كل أنحاء الجسم جراء تصاعد النفس ينتج عنه تعبئة للحواس واستقطاب للجوارح، قصد مشاركة كلية للجسد في طقس الجذبة الجماعية التي تتحول بتواطؤ أصحابها من عادة إلى عبادة تحقق الانجذاب الكامل والاندماج الكلي في الحضرة. إلى درجة جعل البعض يلجأ إلى الرقص والإنشاد بدل الصلاة.

يوفر فضاء الجذبة هامشا للحرية، حيث يعتق المريد من القيود الشرعية والاجتماعية، ويتحرر من المواضعات الأخلاقية حينما يقبل على عتبة حلقة ذكر أو مجلس شعبي أو ولي صالح. فيطلق العنان لجسده كي يعبر بواسطة هيجان الحواس وارتعاش الأطراف وزوغان العيون عن وجد فاض من شدة اضطرابه. وإحساس لم تسعفه لغة التواصل القسرية.

كما أن طقوس الجذبة لا تكتمل إلا من خلال أفعال وسلوكات تدميرية من ضرب الرأس وجرح الجلد وتمزيق الثوب، وغير ذلك من ممارسات تنذر الجسد الفاني والزائل والمنقل بالأحكام التشريعية الناظمة لسلوكاته اليومية، قربانا لولادة جديدة تمرتها جسد خارق مقترن بالعنف الدموي المقدس وقد أشار إلى هذا المعنى ابن عربي حين قال:

لِلنَّاسِ حَجٌّ وَأَنَا لِي حَجٌّ إِلَى بَدَنِي تُهْدَى الْأَضَاحِي وَأَهْدِي مُهَجِّي وَدَمِي

فإذا كان القربان يرمز إلى طقس افتداء الجسد، كما هو الحال في قصة النبي إبراهيم (ع) مع ابنه إسماعيل، حينما افتدى الله الجسد (جسد إسماعيل) بذبح عظيم، فإن الصوفي يلجأ إلى طقس مغاير، فهو يقدم جسده أضحية على مذبح الخلود، حتى يظفر بالجسد الذي لا حرم الله على الأرض أن تأكله مادامت الولاية الصوفية محاكاة للنبوة إلى حد كبير، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَكْلَ أَجْسَادِ الْأَنْبِيَاءِ"⁴⁵، فالصوفي يماهي بين الذات والموضوع، ويوحد ثنائية الناسوت واللاهوت.

وفي الختام، نخلص إلى أن آراء المذاهب الكلامية تباينت في مسألة العلاقة بين الجسد والروح، اعتمادا على فهم كل تيار لمضمون النص القرآني، وطرق تأويله، مما أفسح المجال رحبا للمنظور الأدبي، خصوصا في شقه الشعري، للإفصاح عن تصور الشعراء للجسد الأنثوي انطلاقا من تماثلهم له، ومدى انفتاح مخيالهم على صورة المرأة النموذج...

الهوامش:

1. الجوزية (ابن القيم) الروح، دار الكتاب العربي، ط1، 1994، ص 268.
- 2 - سورة ص، الآية 71.
- 3 الجوزية (ابن القيم) الروح، مرجع سابق، ص 269.
- 4 السبوطي (جلال الدين)، الرحمة في الطب والحكمة، دار الكتاب، الدار البيضاء، د.ت، ص 4.
- 5 نفسه، ص 3.
- 6 الجوزية (ابن القيم)، الروح، مرجع سابق، ص 321.
- 7 الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط1، دار الطليعة، بيروت والمركز الثقافي العربي، البيضاء، 1980، ص 135.
- 8 الجوزية (ابن القيم)، الروح، مرجع سابق، ص 73.
- 9 العلوي البوكيلي، الإشارة الكافية في نتيجة معرفة شيخ التربية، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، د. 1735، ص 327-328.
- 10 الجوزية (ابن القيم)، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: أحمد عبيد، المكتبة التجارية، القاهرة 1956، ص 223.
- 11 الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، عالم الكتب، د.ت الجزء 2، ص 36.
- 12 نفسه، ص 23.
- 13 ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت د. ت، ص 515.
- 14 ابن رشد (ابو الوليد) تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دينا، ط3، دار المعارف القاهرة 1981، القسم الثاني هامش، ص 873.
- 15 ابن كثير (إسماعيل)، تفسير القرآن العظيم، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط3، 1956، ج2، ص 517.
- 16 ابن سينا (أبو علي)، رسالة في الكلام عن النفس الناطقة، تحقيق شارل كونس، ضمن مجلة الكتاب، ج4، (خاص بابن سينا، المجلد الحادي عشر، دار المعارف، مصر، أبريل 1952، ص 422.
- 17 الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج2، ص 25.
- 18 الجوزية (ابن القيم)، الروح، م سابق، ص 70.
- 19 ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د ت، مجلد2، ص 115.

20. ابن هشام، السيرة النبوية، تقديم وتعليق وضبط طه عبد الرؤوف سعد، طبعة جديدة ومنقحة، دار الجيل، بيروت، د ت، ج 1، ص: 3937.
21. الشهرستاني (أبو الفتح)، الملل والنحل، مكتبة الحسين التجارية، الجزء الأول، الطبعة 1، ص: 123.
22. نفسه، ص 146-147.
23. نفسه، ص 148.
24. نفسه، ص 148.
25. نفسه، ص 149.
26. الشهرستاني (أبو الفتح)، الملل والنحل، مرجع سابق، ص 10.
27. ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، مرجع سابق، ص 517.
28. ميتز آدم، الحضارة الإسلامية، تعريف محمد عبد الهادي أبو زيدة، ط 5، دار الكتاب العربي، د-ت، المجلد 2، ص 26.
29. شغوم (الميلودي)، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ط 1. منشورات المجلس البلدي لمدينة مكناس 1991، ص 4645.
30. البقاعي (برهان الدين)، مصرع التصوف، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980، ص 38.
31. العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، مرجع سابق، ص 30.
32. ميتز (آدم) الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 33-35.
33. شغوم (الميلودي)، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 161.
34. ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص 272.
35. نفسه، ص 274.
36. نفسه، ص 190.
37. البقاعي (برهان الدين)، مصرع التصوف، مرجع سابق، ص 145.
38. حميش (بنسالم)، الجرح والحكمة "الفلسفة بالفعل"، ط 2، دار الطبيعة، بيروت 1998، ص 180.
39. ميتز (آدم)، الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 63.
40. الربيعو (تركي علي)، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1980، ص 101.
41. العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، مرجع سابق، ص 33.
42. نفسه، ص 33.
43. نفسه، ص 33.
44. الربيعو (تركي علي)، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، مرجع سابق، ص 101.
45. الجوزية (ابن القيم) الروح، مرجع سابق، ص 85.