

المخيلة النسوية وإمكانية إنتاج المعنى في الفكر الصوفي النسوي (دراسة سوسيو ثقافية)

أ.د. صالح زامل حسين كبر

م.م زينب فاضل صالح عواد

المخيلة النسوية وإمكانية إنتاج المعنى في الفكر الصوفي النسوي (دراسة سوسيو ثقافية)

م.م زينب فاضل صالح عواد - الجامعة المستنصرية/كلية التربية

[zainab.fadil@uomustansiriyah.edu.iq](mailto:zainab.fadil@uomustansiriyah.edu.iq)

أ.د. صالح زامل حسين كبر- الجامعة المستنصرية/كلية التربية

[salihzamil@uomustansiriyah.edu.iq](mailto:salihzamil@uomustansiriyah.edu.iq)

## الملخص

يدرس هذا البحث أهمية المخيلة الصوفية النسوية في إعادة تشكيل المعنى داخل الفكر الصوفي النسوي في النصوص الشعرية، بوصفها محورًا أساسيًا في فاعلية إنتاج الرؤيا المعرفية والوجودية لدى المرأة. وتبرز المخيلة في هذه النصوص من حيث كونها آلية خلق وتكوين وتفكيك لمسارات فكرية وثقافية-اجتماعية متعددة، تتجاوز حدود الواقع الثقافي لتتفتح على الرؤيا وإمكان إعادة خلقها من جديد. من هنا تتجلى أهمية المخيلة بوصفها أداة إنتاج فكري نابغة من حركية الوعي داخل الفضاء الثقافي، ضمن رؤية سوسيو-ثقافية ترى في التصوف النسوي بُعدًا تفكيكيًا وتحوليًا، يعمل على مساءلة المركزية الأبوية، ويؤسس لمعنى مغاير نابغ من التجربة الداخلية، والوعي الذاتي، وجسدانية الروح. وبهذه الأبعاد، تتأكد المخيلة بوصفها بنية تأسيسية في إنتاج المعنى داخل التجربة الوجودية.

الكلمات المفتاحية: المخيلة النسوية، الصوفية النسوية، الفكر الصوفي النسوي.

## Feminist Imagination and the Possibility of Meaning Production in

### Feminist Sufi Thought: A Socio-Cultural Study

This study examines the importance of feminist Sufi imagination in reshaping meaning within feminist Sufi thought as manifested in poetic texts, considering it a central axis in the effectiveness of producing women's epistemological and existential vision. Imagination emerges in these texts as a mechanism of creation, formation, and deconstruction of multiple intellectual, cultural, and social trajectories, transcending the limits of cultural reality to open onto vision and the possibility of recreating it anew. From this perspective, imagination reveals itself as an instrument of intellectual production arising from the dynamism of consciousness within the cultural space, within a socio-cultural vision that views feminist Sufism as a deconstructive and transformative dimension that interrogates patriarchal centralities and establishes an alternative meaning emerging from inner experience, self-awareness, and the corporeality of the spirit. Through these dimensions,

imagination is affirmed as a foundational structure in the production of meaning within existential experience.

## المقدمة.

يأتي هذا البحث ليستكشف دور المخيلة الصوفية النسوية في إمكانية إنتاج المعنى داخل النصوص الشعرية، من خلال رؤية صوفية قائمة على آليات الكشف الثقافي والمعرفي داخل البنية الاجتماعية. وقد أثبتت الدراسة أن المخيلة تتجاوز كونها قدرة ذهنية أو جمالية لإنتاج اللغة الشعرية، لتصبح آلية تتيح الجمع بين اللغة والواقع الخارجي وإعادة إنتاجه برؤية معرفية تتجاوز الإطار الثقافي السائد. تعيد المخيلة صياغة العلاقة بين الذات النسوية والمطلق والمقدس والآخر والوجود، من خلال رؤية وجودية وفكرية. وتعتمد هذه الدراسة منهجًا سوسيو-ثقافيًا يربط بين السياق الاجتماعي والثقافي والديني وبين النص الشعري، وفق آليات المخيلة النسوية وإمكانيتها في إنتاج المعنى، التي تجمع بين بعد التجربة الفردية وبعد التجربة الجمعية، لتصبح حقلاً معرفياً إنتاجياً، ومفتاحاً لفهم آليات اشتغال الوعي النسوي داخل النص وانفتاحه على التجربة الصوفية ببعدها المعرفي والوجودي.

## البحث

المخيلة في الفكر الصوفي هي منطقة تتوسط بين الحس والعقل وتسمى عالم المثال، تنفتح على قدرة إنتاج المعاني التي تُدرك الحقائق بلا مفاهيم ظاهرية عقلية، فتحاول تجاوز اللغة العادية عبر تداخل فاعلية المخيلة مع الواقع الحسي، لتنتج رؤى فكرية تتجسد عبرها المعاني الدلالية المختلفة، فتبني نظاماً معرفياً قائماً على تعدد الصور وانفتاح المعنى. فالمخيلة هنا لها دورها الفاعل ولا تقتصر على تجاوز الواقع والهروب منه، بل لها القدرة على خلق العالم وإعادة إنتاجه عبر التجليات الوجودية للمطلق، فالعالم عند المتصوفة خيال إلهي حقيقي لا وهمي<sup>(92،91:1)</sup>. أما المخيلة النسوية فهي تتجاوز كونها تنتج صوراً عن الكيان النسوي وتصويره من رؤية احتجاجية فقط، بل هي طريقة إدراك ورؤيا للوجود من منطقة التجربة وقدرتها على توظيف التجربة الناشئة من مخاضات الجسد والعزلة والانكسار المعرفي والوعي المهزوم، لذلك سنجدها في النصوص تتمثل كونها قوة داخلية قادرة على تفكيك سلطة المركز وتجاوزه من الداخل. هذا ينتج لنا منطقة التصوف النسوي من حيث إن كليهما يضع التجربة الذاتية موضعاً لإنتاج المعرفة والرؤيا القادرة على إنتاج لغة متجاوزة عبر المخيلة بوصفها مساحة حرة لإنتاج المعنى خارج القوالب الخارجية الاجتماعية.

نحن هنا إزاء نوعين من المخيلة: الأولى: المخيلة المتلقية، وهي التي تتلقى المعنى من داخل النظام المعرفي الثقافي السائد وتعيد إنتاجه بصورة مماثلة، وتتجدد داخل بنية المتخيل الثقافي الاجتماعي الذي يستمد فاعليته من الذاكرة الرمزية للثقافة المكونة للمتخيل الجمعي، الذي يمتلك قوة ثبات تمنحه حركة

الاستمرار والديمومة. (86:2) الثانية: المخيلة المنتجة، تسعى هذه المخيلة لفناء فكرة التلقي الجاهز والمعنى الثابت، وهذا ما يجعلها قادرة على إنتاج رؤيا جديدة للوجود تجمع بين التجربة الحسية الواقعية والتجربة الروحية الوجدانية، وهنا تتعدى المخيلة مفهومها الكلاسيكي فتبرز كعامل رئيسي لخلق مسافة دينامية بين نظامين: الأول خارجي قار، والثاني ذاتي يستعيد تماسكه ووجوده داخل هذه البنية الاجتماعية. سنتناول هنا المخيلة بوصفها أداة دينامية لإنتاج المعنى داخل الواقع الثقافي عبر توظيف آليتين: الرؤيا المتجاوزة للمعنى واللغة المجازية الصوفية النسوية، فتبرز المخيلة عبر هاتين الآليتين كأداة خلق تتجاوز الرؤية الضيقة للأشياء إلى مسافات وجودية أعمق، تتعدى آليات القبض المعرفي الثقافي إلى آليات الانبساط المعرفي الذي يمدّها بوسائل إنتاجية تؤسس لفتح علائق جديدة بين الأشياء، وهذا بدوره يفكك ما هو قائم على أسس الماضي بكافة أشكاله ومتخيلاته الرمزية والثقافية. وسنرى كيف يتم إعادة إنتاج المعنى عبرهما.

#### أولاً: شعرية الرؤيا وفاعلية التجاوز الذاتي.

الرؤيا تُستخدم للدلالة على ما يُرى في المنام، أو ما يُكشف للإنسان في حالة باطنية معرفية، وهي ما تُسمّى بالكشف الباطني الذي يتجلى للإنسان عبر مخيلة القلب، أو ما يسمّيه المتصوفة عين البصيرة، وهي مرتبطة بالتجلي والخيال والكشف. (3: 73) هذا يشير لنا أن الرؤيا في التصوف هي رؤية باطنية تحدث أثناء النوم أو اليقظة، تحمل في أبعادها دلالات التقرب من المطلق وفهم الإشارات الروحية التي يعيها عبر فاعلية الاتصال الذاتي بالمطلق، وهي غالباً ما تحمل طابعاً روحانياً تأملياً غيبياً ناتجاً عن الصفاء الروحي والقلبي الذي يسعى إليه الصوفي. بينما الرؤيا في النصوص النسوية هي غالباً رمزية تعبيرية عن التجربة الوجودية للمرأة، وليست هي إشارة إلهية كما هو الحال عند المتصوفة، وإنما توظف النصوص النسوية الرؤيا كأداة للرؤيا في كلا التجريبتين، وإن اختلفت في السياق والأهداف، فإن هناك مشتركات بينهما من حيث إن كليهما يتجاوز ما هو ظاهر إلى الباطن للبحث عن معنى أعمق وفق قصيدة مختلفة، سواء كانت في الجانب الروحي أو المادي، وفي كلاهما تتجاوز الإدراك الحسي المباشر إلى البصيرة الداخلية التي تكشف عن التصورات الكامنة خلف الأشياء الظاهرة. فالرؤيا هنا التي نود الإشارة إليها هي رؤيا وجودية ناتجة عن منطقة مشتركة بين الفكرين الصوفي والنسوي. فالذات النسوية توظف الرؤيا من حيث كونها آلية وجودية تُدرك الذات عبرها وجودها الثقافي الاجتماعي لتتجاوزها إلى خارج حدود آليات الواقع الثقافي، والرؤيا في هذه الأبعاد تشكّل "قفزة خارج المفاهيم السائدة، وتتخذ من

تلك المفاهيم لتتجاوز وتتخطى إطارها الخارجي لتؤسس لرؤيا رؤيوية تندفع نحو التخطي والإمكان كشف الثقافي والقيود الاجتماعية التي تواجهها المرأة في واقعها المحيط.

الرؤيا في كلا التجريبتين، وإن اختلفت في السياق والأهداف، فإن هناك مشتركات بينهما من حيث إن كليهما يتجاوز ما هو ظاهر إلى الباطن للبحث عن معنى أعمق وفق قصدية مختلفة، سواء كانت في الجانب الروحي أو المادي، وفي كلاهما تتجاوز الإدراك الحسي المباشر إلى البصيرة الداخلية التي تكشف عن التصورات الكامنة خلف الأشياء الظاهرة. فالرؤيا هنا التي نود الإشارة إليها هي رؤيا وجودية ناتجة عن منطقة مشتركة بين الفكرين الصوفي والنسوي. فالذات النسوية توظف الرؤيا من حيث كونها آلية وجودية تُدرك الذات عبرها وجودها الثقافي الاجتماعي لتتجاوزها إلى خارج حدود آليات الواقع الثقافي، والرؤيا في هذه الأبعاد تشكل "قفزة خارج المفاهيم السائدة، وتتخذ من تلك المفاهيم لتتجاوز وتتخطى إطارها الخارجي لتؤسس لرؤيا رؤيوية تندفع نحو التخطي والإمكان". (3:4) مما سبق يتبين لنا أن الرؤيا ترتبط بالمعرفة الذاتية الباطنية التي تتجاوز الرؤية المرتبطة بالمعرفة المعترف بها ثقافياً من قبل المركزية الأبوية التي ترتبط بالتصوير الهرمي التراتبي للعالم الخارجي، هذه الرؤية التي تجسد الرؤى السائدة والثقافية ذات المنظور الجمعي، والتي ترسخت لفترات طويلة حتى أسست بنى ثابتة داخل المتخيل الثقافي المرتبط بالممارسات المادية والمعرفية، لا يمكن تجاوزها إلا عبر آليات معرفية مختلفة تجسدها بنية الرؤيا كفعل معرفي قائم على بنى تأسيسية ذات محاور عديدة: المحور الأول: التحول في آليات التفكير والقدرة على إنتاج وعي مضاد لما سبق. الثاني: التجربة من حيث كون الرؤيا ناتجة عن التراكمات ومخاضات التجربة الوجودية. المحور الثالث: هو قدرة المخيلة النسوية على إنتاج صورة تجسد رمزية تعبيرية لهذا التحول الرؤيوي، فهي تربط بين " المرئي واللامرئي، بين الواقع والحلم، فتجسد قوة انسلاخ وطاقة كشف وأداة معرفة تخيلية تعارض المعرفة الواقعية وتستثمرها إلى ما هو أبعد". (5:69) فالرؤيا هنا التي تتمخض عن المخيلة النسوية تشكل بنية كشف داخلي من موضع الغياب/الهامش، وتشكل الأفق الممكن لهذا الوعي الذي ينطلق من موقع مزدوج من التهميش: الأول: التهميش النسوي في بنية النظام الديني التقليدي. أما الثاني: التهميش من الموقع الثقافي السلطوي داخل البنية الاجتماعية ذاتها، هذا الوعي الذي تجسده الرؤيا النسوية الصوفية لا يمكن أن يستمد آليات تكوينه ووجوده من رؤية المركز ذاتها دون أن يتجاوزها برؤى خاصة ومعانٍ مختلفة تجسد وعياً رؤيويًا لا رؤيوي النزعة فقط، أي يولد من الرؤيا كمسار معرفي وجودي خاص، ولا يتبناها كوسيلة لغوية فقط، بل كأفق لإنتاج وعي صوفي نسوي يتشكل كنتيجة لمخاضات التجربة السوسيوثقافية والوعي بهذه التجربة وإدراك أبعادها كسبب لإعادة إنتاج

صور جديدة عبر المخيلة التي بدأت تؤسس لوجود عالم يتجاوز الواقع الثقافي وآلياته البنيوية. فالتوضع الثقافي داخل البنية الاجتماعية يصبح موقعاً للرؤيا بعد أن كان مغيباً بفعل سلطة المركز وهيمنتته. لذلك فإن الرؤيا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمخيلة، بل تُنتج عبرها لا كآلية انهزامية من واقع مهيمن عليه، بل كآلية تحاول خلق تصورات رمزية إيحائية تسعى لكشف اللامرئي المخفي تحت هيمنة السلطة، التي تتجاوزها بمعانٍ جديدة خارج قوالب الواقع الخارجي. فالمخيلة هنا تبرز كونها آلية قادرة على إنتاج الرؤيا التي تحوّل الهامش إلى فاعل والغياب إلى حضور، محاولة لإعادة خلق تجربة وجودية جديدة عبر المخيلة؛ المخيلة تستمد أدواتها من التجربة، وتسعى في أبعادها لمسألة الواقع واستكشاف جدوى وجودها في إطار حركية الوعي، فالعلاقة بين الذات/المخيلة/الواقع هي علاقة مساءلة وإعادة إنتاج تصورات جديدة، ولعل هذه التصورات نابعة من إفرزات الوعي الحركي الذي يتنافى بطبيعته وتكوينه المتحول مع مسارات الواقع الذي يسوده السكون والثبات. "هذا الوعي الذي تجسده الرؤيا الوجودية الشمولية ينطلق من لحظة المواجهة مع سكونية الواقع، هذه الرؤيا مؤسسة على حمولات فكرية تنطلق من الواقع وتفارقه في لحظة صدام تؤسس بها لا زمنيتها" (6: 53) تجعل الرؤيا تتجاوز سكونية الواقع إلى حركية الفكرة وانطلاقها في فضاء أوسع يستوعب التجربة الإنسانية بكافة أبعادها من جهة، ومن جهة أخرى تؤسس إلى هدم الواقع المؤسس على الهيمنة الخارجية، وتبني واقعاً جديداً يفكك الآليات الداخلية للواقع الخارجي ويتجه نحو التحول الأفقي للرؤيا نحو الخارج، وهذا ما سنراه في النصوص الشعرية النسوية

حلمت ذات ليلة

أني رأيت يدي في لوحة

عمرها ألفا عام

كحقل من القمح غير مقيد

مفتوح على سماء

لها إله واحد لكل الجهات

لا يخيفنا ولا يراقبنا بحقد كما يدعون على أخطائنا الصغيرة،

الحزن يقترب... لا يلتفت إلى الوراء فهو جديد، مع أنني بعيدة وطبقت كل قواعد السفر

وأزحت الأصوات جانباً

لكنه يمشي معي تحت المطر وكأنه في مهمة إلهية،

للإقامة الدائمة بين كنتي. (17:7)

تتشكل أبعاد النص من الحلم الذي يشكّل نافذة للولوج إلى الواقع عبر مرحلة الكشف الذي يرمي بظلاله على أبعاد النص كافة، فيبدأ النص يغادر منطقة الحلم شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى مرحلة التجسيد الثقافي وأعبائه على الذات. فتتحول الرؤيا من مسارها الصوفي الباطني إلى مسارها الذاتي الاجتماعي، فالنص يبدأ من الحاضنة الفكرية للتصوف: (الحلم، الرؤيا، اليد، اللوحة، الزمن المفتوح، الحقل، القمح، المكان المفتوح، الإله الواحد)، كلها إشارات تحيلنا إلى العوالم الصوفية ودلالاتها المفتوحة. منطقة الحلم في النص تدور حول العودة إلى الماضي كرمزية سابقة على القمع والقيود التي سنلاحظها في التحولات الفكرية التي تطرأ على الذات في النص، فتأتي رمزية اليمين في النص وتشبيههما في الحقل والسماء المفتوحة كدلالة على فاعلية الذات، فالقمح دلالة تشير إلى دورها الأساسي في العطاء والنمو، العطاء غير المحدود ذات الأفق المفتوح المتصل بدلالات الخلود والأثر الإنساني الأول ودوره الفاعل في الحياة، فبينما تأتي دالة القمح كرمزية على العطاء والاستمرار، تصفه الذات بأنه (غير مقيد)، وهذه السمة تضعه خارج الإطار التقنيدي (الثقافي، الديني، الاجتماعي). (السماء المفتوحة، الإله الواحد)، هنا تقارب الذات بين رؤية الإله التي تصورها في النص من المنظور الذاتي الصوفي القائم على المحبة والعطاء والانفتاح، وبين صورة الإله الذي رسمته السلطة الثقافية القائمة على ثنائية الثواب والعقاب، وهنا يبدأ التحول من لحظات الحلم إلى الواقع الذي تنتهي إليه الذات، والذي يبدأ برسم صورة الإله الثقافية وينتهي إلى تصوير هذا الثقل الذي تمارسه تلك الصورة عليها. (لها إله واحد لكل الجهات، لا يخيفنا ولا يراقبنا بحد... ) الإله هنا يشكّل حضوراً كونياً لا جهة له، يتمثل في كل الموجودات ويتجلى عبر كل الجهات، ولا يتقيد بجهة معينة، وفي الوقت ذاته تنفي عنه صفة المراقبة الملصقة به كما في النص (كما يدعون)، وهذه إشارة إلى كشف بنية احتكار المقدس وتعريفه للعامة من المنظور الفقهي . الأبوي، وإعادة تعريفه من منظور المحبة والتسامي، فالإله في النص يتقارب مع الروحانية الصوفية ويتسامى على رؤية اللاهوت الفقهي، ويعيد تعريف الإيمان والجسد والرؤيا والإله من منظور صوفي نسوي قائم على مخاضات التجربة والرؤيا الذاتية. فالجسد هنا يشكّل نقطة حضور للذات وتحرر في الوقت ذاته، لذلك فإن الرؤيا تحدث عبر الجسد لا من خارجه، فتمثلات الجسد داخل النص لا توحى بمحاولة محوه لصالح الروح، بل هي محاولة لترسيخ وجوده ودوره الإنساني الفاعل والسابق للتأويل والتفسير الفقهي، وأنه يشكّل حضوره ودوره في العطاء قبل أن يُختزل في مفاهيم اجتماعية وثقافية معينة.

نلاحظ أن فكرة الفناء في النص النسوي لا تحمل أبعاد الفناء الصوفية ذاتها، بل هي محاولة لفناء الخطاب المؤسس حول الذات وجسدها ورؤيتها للعالم. فالنص برمته لا يتعامل مع الرؤيا كحلم ذاتي عابر، بل ككشف رمزي يفتح على معانٍ عديدة كما نلاحظ في النص (ييدي في لوحة عمرها ألف عام). هذه الرمزيات التي يحملها النص تجسد الدلالات الفكرية للتصوف، فهي تتجاوز اللغة المباشرة وتتمرر أفكارها عبر الرموز، فاللوحة واليدين والقدم ليست عناصر وصفية فحسب، بل علامات توحى إلى الأزلية والأثر الإنساني الذي يجسد الكيان النسوي بوصفه جزءاً من السلسلة الوجودية الممتدة عبر الزمن

في مقابل هذا التوظيف نجد توظيفاً آخر يحمل هذا الملمح الصوفي النسوي، حيث نجد رمزية توحيد الجهات في النص أو وحدة الجهات كما في النص (إله واحد لكل الجهات)، وهنا ترسم الذات صورة عميقة لأبعاد التصوف في النص من حيث نفي التحديد المكاني ونفي صفة الاحتكار عنه، وهي صورة عن حضور إله في الكل ولا يُختزل في جهة أو سلطة، إنما يتجسد في صورته الحضورية الشمولية ويتجلى في كل الموجودات ويتعالى على السمات العرضية، ويتجاوز مفهوم السلطة التي وُضع فيها كما في النص (كما يدعون)، تعرية صورة الادعاءات وتجريد الإله منها إلى أبعاد المحبة بوصفه لاهوت المحبة، وهو خطاب يقابل الخطاب الفقهي/الوعظي ويتسامى عليه في مسألة نفي الوساطة والرؤية الظاهرية إلى أبعاد أخرى. هذه الأبعاد قائمة على مركزية التجربة الذاتية للذات، فهي تنطلق من إحساس الذات بالتجربة المعاشة التي تتجاوز حدود الخطاب الخارجي، فالأفعال في النص (رأيت، حلمت، يمشي معي...)، فالمعرفة هنا في النص ذاتية تخضع للتجربة المعاشة وترفض بعد المصادرة الذي يفرضه الخطاب الثقافي عليها، فالذات هنا تؤسس لفهم المنطلقات الوجودية من مصدرها الداخلي الذي يحمل أبعاد المقاومة، وتشارك في تفكيكه وتعريته بما يحمله من أيديولوجيات الوصاية والاحتكار وتعرية مفهوم الشرعية التي تستند إلى مفاهيم امتلاك الحقيقة الواحدة.

فالنص ينطلق من المفاهيم المشتركة للتصوف النسوي من حيث إعلاء شأن التجربة الفردية، وإسقاط فكرة الوسيط المشترك، وفناء المفاهيم الثقافية/الأبوية، وإعادة الحضور داخل التجربة الوجودية. ففكرة الفناء في النص هي للمفاهيم المفروضة من الخارج وليست للجسد الأنثوي، بل إن التجربة الأنثوية هي مركز الرؤيا في النص، وتعيد تأويل المفاهيم من داخل التجربة الأنثوية ذاتها، وسنرى هذه المفاهيم في نص آخر.

من هذه المساحة

يمكنني

أن أكسر قيود المكان

أسافر إلى أفاصي الأرض وأعود

لا شيء يمني

من التحليق عالياً،

كل شيء يولد

في لحظة النور الحقيقي

عندما تغمض عينك

أغمض عينك ترى

لتحيا

لا... لتنام (8: 25)

تنطلق الذات من مساحة داخلية ذاتية تشكل أفاقاً وجودية مختلفة تؤسس لاستعادة ذاتية داخل الفضاء الثقافي برؤيا تتجاوز حدوده الثقافية والاجتماعية للواقع المعاش، تجسد هذه المساحة منطقة الخروج الرؤيوي والجسدي من الفضاءات القسرية المفروضة عليها، وهذه المساحة هي الأساس التي ستتشكل عبرها وجودها الذاتي وتصوراتها الداخلية، ومن هنا تبدأ الذات تنحو نحو التحرر والانعتاق الذي يبدأ من الذات، فهي المحور الأساسي لتشكل هذه التجربة كما في النص (أكسر، أسافر، أغمض...)، فالحركة في النص تتجه نحو الأفاق المفتوحة التي تؤسس إلى فضاء رؤيوي جديد قائم على التجربة والوعي والرؤيا. فالنص في عمقه مجسد لواقعين: واقع ثقافي/خارجي معاش ويجسد بنية وجودية مغلقة كالمكان والقوانين والرقابة والأدوار الاجتماعية، وهذه المفاهيم تدور حولها حول الواقع الثقافي المحدود المتمثل بالسلطة الأبوية والثقافية... هذه الرؤية تنطلق من أيديولوجيات مختلفة تدور في جميعها حول فرض رؤية المركز وهيمنتته في الواقع الثقافي. وواقع آخر داخلي/ذاتي داخل مخيلة الذات يحاول جاهداً تجاوز الأول وهدمه عبر تصورات رؤيوية يجسدها النص.

فالمساحة المتجاوزة تجسد نقطة الوعي التي تستعيد الذات من خلالها عالمها الخاص، لكن ما قبل هذه المساحة هناك عالم ثقافي تحاول الذات تصوره وتصور قدرتها على فئاته وتجاوزه. فالذات تجسد في النص موقع الفاعلية المستعادة القائمة على الحركة والتحول الداخلي كما في النص (من هذه المساحة يمكنني...)، هذه المساحة التي منحت الذات القدرة الفاعلة على التحول والعمل كما سنرى (أكسر قيوداً،

أسافر، أعود، لا شيء يمنعي..)، فالنص يجسد الحركة غير المقيدة للذات والتي تتجاوز عبرها كل الحدود المفروضة عليها، فكسر المكان هو رمزية للقدرة على تفكيك الحدود الخارجية الموضوعة على الحركة والوجود بكافة أشكالها ومواجهتها في موضع صدامي مقاوم لا رفض احتجاجي فقط. أما رمزية السفر في النص فهي رمزية الحركة والبحث عن الذات واستعادتها، وهذه الحركة التي تجسد مرحلة البحث عن المعرفة والذات والمطلق... هي المسافة التي ستستعيد من خلالها الذات البصيرة الداخلية والرؤيا المتجاوزة والنور الحقيقي كما سنرى في النص.

فهذه الحركة التي يجسدها النص هي حركة لاحقة كرد على القيود الثقافية المفروضة مسبقاً، فتسعى الذات جاهداً لنفي هذه القيود والتحرر منها (لا شيء يمنعي)، فهي تجسد رفضاً شمولياً لكل أنواع المنع المفروضة، لأن التحرر هنا بدأ من المساحة الداخلية والإرادة الذاتية التي تنفي قيود الآخر بكل أشكاله. فيأتي فعل التحليق كرمزية متعالية ومتسامية تتجاوز هذه الأطر الخارجية وترتقي إلى مرحلة الارتقاء الذي سيؤسس إلى بنية وعي يحمل سمتين: الأول، وعي بالواقع الثقافي وفهم كل آلياته الثقافية. والثاني، وعي صوفي يتجاوز الرؤية المفروضة ليصل إلى الرؤيا الداخلية للوجود الحقيقي، وأن المعرفة لا تأتي من الخارج الظاهر، بل من تعليقه وتجاوزه إلى الباطن القائم على البصيرة الداخلية، فهذا التحول في الوعي يشكل لحظة انكشاف وانفصال، أي يجسد يقظة داخلية للذات، فتصبح منطلق المعرفة والكشف ذاتياً داخلياً وليس خارجياً ظاهرياً، والمعرفة هنا تؤسس لموقف وجودي رؤيوي ذاتي عبر المخيلة/الرؤيا، فقدرة المخيلة هنا على إعادة إنتاج عالم وخلقه بدلاً من وصفه وتزيينه وقبوله. فالمخيلة كقوة تأسيسية تنتج لنا رؤيا جديدة تكسر حدود وصف الواقع من كون المكان كبنية تقييد إلى كونه آلية تتجاوز ممتدة غير محدودة، ومن كون التحليق فعلاً للمعرفة والتحرر، فهي بذلك تؤسس لواقع بديل لا يحضر الآخر فيه إلا في موضع الفناء والتجاوز بوصفه بنية ثقافية تعمل على فنائها وكسر سلطتها المركزية وتفك ارتباط الجسد الأنثوي بها، فهي تحرره من كل أشكال المنع، وتعيد إنتاجه كأداة للمعرفة والتحليق والحس والكشف.

فالجسد لا يُخفى بوصفه ذات حمولات مختلفة، بل يُعاد تعريفه إدراكياً عبر قدراته المعرفية في الفهم والتحول والتجاوز بوصفه بنية مجسدة للمفاهيم، فما كان يشكل قيوداً ك (المكان، الجسد، العين، النوم، القيود الخارجية...) يتحول عبر المخيلة التي عملت على إعادة إنتاج الرؤيا من مخاضات التجربة الوجودية إلى فضاء مفتوح ورؤيا ذات أبعاد وجودية ودلالية، ذات وعي قادر على إنتاج الرؤيا وخلق إمكان جديد في لحظة انكشاف ذاتي مفاجئ يحول الوعي إلى لحظة انفتاح داخلي ذاتي في نص آخر.

كل شيء يولد

في لحظة النور الحقيقي

عندما تغض عينك

أغض عينك الترى

لتحيا

لا...لتنام...

الرؤيا هنا متجاوزة للزمن، تتشكل عبر لحظة كشف ذاتي يتداخل فيها الماضي والحاضر والمستقبل داخل تجربة موحدة تتجسد عبرها لحظة حضور في تكوين رؤية وجودية تبدأ لحظة من ولادة الوعي الذي يغير مسار الرؤية إلى الأشياء، فتصبح الرؤيا مرحلة متجاوزة للرؤية البصرية الظاهرية، وتتجاوز منطقة الحلم أو الصورة الذهنية العابرة المتجاوزة للواقع فقط، بل الرؤيا في النص تشكل بنية وعي كاملة تنتج عبر المخيلة والتجربة المعاشة والإدراك الداخلي المتيقظ. فالرؤيا في النص (لتحيا... لا لتنام) مرتبطة بالعالم الوجودي لا بالميتافيزيقي، بل هي تربط التبصر الداخلي بالعالم الواقعي وتشكل لحظة التيقظ الداخلي للوعي وانفكاكه من بنيته المرتبطة بالخارج، لا عالم النوم والتنويم والوهم. فالنوم هو رمزية للوهم والاندماج مع السائد، وتأتي رمزية الحياة كفعل كاشف للوهم عن طريق اليقظة والحضور.

تشكل بنية الوعي الصوفي النسوي في النص لحظة تحول عميقة تتجاوز التعبير المنطقي والحجج المنطقية الثابتة إلى تأسيس لحظة تكونه من التجربة الباطنية المعاشة والإدراك الحقيقي، فيبدأ يتمظهر هذا الوعي ثقافياً ووجودياً عبر الكسر الثقافي للنمط والقيود بوصفه وهماً خارجياً، وانتقاله من المناطق الضيقة الظاهرة إلى منطقة التفكير اللامحدودة والواسعة الأفق، لتتسامى عبر هذه المجاهدات الروحية التطهيرية عبر رحلة الذهاب والعودة، حيث هذه الرحلة لا تُعد سلوكاً روحياً يسعى إلى مجاهدة الجسد ونفيه، بل إلى تطهيره من الرؤى الثقافية والممارسات السلوكية التي تحده وتعيد تشكيل حضوره بلحظة انفصاله عن الخارج وإعادة اتصاله بالداخل، حيث هذا الاتصال قائم على لحظة كشف صوفي نسوي يعيد ترتيب المفاهيم والأشياء والنظر إليها من منظور مختلف يأتي كمرحلة لاحقة لمرحلة التطهير التي تتضمن أبعاد تنقية الوعي الداخلي، تنقية الباطن من الفهم الكلي الجمعي، وصولاً إلى تفكيك القيود الداخلية والخارجية (أن أكرس قيود المكان..)، فهو كسر للرؤية وقيودها كافة وتحرير الجسد والوعي من الأدوار الثقافية المختلفة. فلحظة فناء الأنا المقيدة وتركيزية وتنقية الداخل هي لحظة الوصول إلى مرحلة التمكين الذاتي، ومروراً بهذه المرحلة من التطهير الذاتي تصل الذات إلى المساحة التي تشير إليها في النص: مساحة التبصر الداخلي والتجربة الباطنية الصوفية والانفتاح الكامل للوعي، وهي نقطة بداية لتشكيل رؤيا جديدة متجاوزة وحقيقية نابعة من الداخل، فبدون المرور بهذه المراحل لا يمكن للذات أن تصل إلى رؤيا حقيقية، بل ستبقى تحت سلطة الرؤية المهيمنة السائدة

ثانياً: المجاز النسوي وفاعلية إنتاج الصورة.

المجاز هو استعمال اللفظ في غير معناه الأصلي (الحقيقي) لعلاقة مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، أي إضفاء معنى آخر للمعنى المؤلف يتعلق به<sup>(9: 328)</sup>. مفهوم المجاز هنا يختلف في طريقة توظيفه عن الخطاب الصوفي، فالمجاز عند المتصوفة يتجاوز كونه مسألة بلاغية تربط بين علائقية المعنى إلى كونه أداة للتعبير عن رؤية معرفية وروحية تعجز اللغة العادية عن احتوائها، فيلجأ الصوفي إلى المجاز بوصفه ضرورة وجودية للتعبير عن المعاني الكامنة في داخله، ويؤدي عبرها وظائف عديدة منها: وظيفة معرفية، فيستخدم المجاز كرمزية للتعبير عن ماهو متجاوز لحدود العقل والظاهر. ومنها وظيفة للحماية من السلطة الاجتماعية والفقهيّة الرقابية، ومنها وظيفة لغوية تتجاوز المعنى الواحد إلى الانفتاح الدلالي وتعدد المعاني للنص الواحد<sup>(10: 41,40)</sup>. أما المجاز في النص النسوي فيتعدى بعده البلاغي أيضاً إلى كونه آلية فكرية - سياسية ثقافية، تفكك اللغة التي صاغتها السلطة بكافة أشكالها، الأبوية والدينية والسياسية، عبر آليات الخطاب المختلفة، فتتخذ النسوية من المجاز وسيلة للتعبير من داخل التجربة الوجودية وأداة لإنتاج معرفة بديلة عبر تفكيك المجازات السلطوية السائدة، وتعمل على استبدالها بمجازات مضادة في الفهم والوعي والتصور وتحويلها إلى دلالة ثقافية عامة ذات سمه مقاومة نابعة من الكيان النسوي ذاته بوصفها خبرة معاشه لا وصفية من الخارج.

ولو لاحظنا أن كلا الخطابين ينطلقان من أن اللغة المهيمنة سواء كانت ظاهرية أم فقهيّة هي عاجزة عن احتواء التجربة، وأن كلاهما يحتاج إلى تجاوز هذه الظاهرية المركزية واختراقها بلغة المجاز التي تعمل على زعزعة السلطتين الفقهيّة والأبوية، وهو ما يشكل فضاء رمزياً مقاوماً، تُعاد فيه صياغة الذات النسوية خارج أنظمة السلطة الثقافية عبر اللغة الغير مباشرة التي تحاول فكفكة التمثلات القمعية عبرها وإعادة إنتاجها من منظور الرؤيوي للتصوف النسوي الذاتي.

من منطقة التقاطع تلك نستطيع أن نذهب إلى أن المجاز في النص النسوي يتجاوز كونه تقنية لغوية أو بلاغية إلى كونه آلية معرفية تُصوّر وتُنتج عبر المخيلة، لأن المخيلة هي التي تفتح المجال لرؤية الصلات بين الأشياء التي لايربطها ظاهراً رابط مباشر، وتسعى إلى توظيف مفاهيم تتعدى ظاهرية انغلاق النص على المعنى الواحد إلى تعدد المعاني وتحريره من السلطة الأيديولوجية وكشف آفاه العميقة.

فالمجاز بنية تتجاوز البنية الثابتة من معنى حقيقي واحد في الاستعمال إلى فاعلية التحول والتعدد في المعنى، فيأتي ذلك عبر فاعلية المخيلة وقدرتها على تجاوز هذا المعنى الثابت لتتولد عنه صورة ذات معانٍ جديدة وفق علاقة ( التشابه، سببية، المجاورة...) (11) ففاعلية المخيلة هي أن تجد علاقة بين اللغة وصورة المعنى التي تسعى إلى توظيفه برؤيا تتجاوز العقلية الثابتة وإنتاج لغة متحوّلة قادرة على استيعاب هذه العلاقات الجديدة فتجعلها مجازًا، لكنها وإن كانت تحمل لغة مجازية فإنها في عمقها وتوظيفها تحمل أبعادا ثقافية واقعية تجسدها عبر المخيلة/ اللغة. فالمجاز بوصفه فعلا ثقافياً لا لغوياً فقط، يذهب حامد نصر إلى أن المجاز يُنتج داخل سياق ثقافي ويرسخ أيديولوجيات معينة تعمل في عمقها على ترسيخ الثقافة وقبولها بصورة للامرئية (12) المجاز بهذا المفهوم يتجسد كبنية تنتج المعنى وتبنى من خلاله السلطة والهيمنة داخل الخطاب الذي يصبح بدوره أداة لتكريس السلطة بكافة أشكالها.

التوظيف المجازي هنا ببعده الصوفي النسوي يتعدى سمة التزيين البلاغي الظاهري والجمالي للغة إلى كونه يحمل رؤيا ذات أبعاد معرفية تؤسس لنمط الوجود الإنساني الذي يتعدى بعده الظاهري إلى بعده الباطني العميق الذي يتجلى في صورة لفظية حسية، وهنا يتجاوز الاستعمال المألوف ليزرع المعنى الراسخ ويكسر بنية المتخيل الثقافي والاجتماعي للسلطة الأبوية، فالذات النسوية تجعل من الألفاظ الغوية المجازية كوسيلة لاستعادة المعاني التي تضيفها المخيلة النسوية التي تؤسس من خلالها عالمها الجديد، فهي تخرج عن المألوف الثقافي بانزياحها إلى استعمال لغوية لا تتشابه مع الوعي الجماعي بل تُزاح لتؤدي معنى آخر أعمق، منزوحة عن الاستعمال الثقافي الظاهري المعتاد ومتجاوزة لأفق جديد من المعاني والصور والشعور. وسنرى ذلك في النصوص الشعرية.

لأنني سلالَةٌ الخطايا في كرم الله

سهوة العتم في برك السطوع

سرحتُ...

مع الغيم المؤنث

مع عنان الترانيم

أشفي تخوم جدائي

من سماء تشرب

النص يصور لنا قدرة المخيلة النسوية على إنتاج صور مجازية تحمل رؤى وأفكارًا كاشفة تتمحور حول الكيان النسوي وتصوراته الوجودية، حيث يتحول الكيان النسوي في النص إلى مساحة للتجلي والشفاء عبر صور مجازية فوقية تطهيرية حول محاولة الاتصال بالفضاء الرمزي التي تقترحه أو تنتجها المخيلة خارج حدود الفضاء الأرضي، فتسعى إلى محاولة التجلي والاتحاد مع الجانب الروحاني في النص. تستدعي الذات في النص نزعات فكرية من التصوف وتستثمرها في جوانب أخرى، فنرى أن الذات توظف نزعة الاعتراف بالخطيئة لا كذنب أخلاقي، بل كحالة وجودية وكنتماء إلى الخطيئة الأولى، وتضعها كجزئية ضمن سعة الرحمة والفيض الإلهي، فالعقاب لا يأتي كثنائية مضادة للرحمة بل كجزئية ضمن مفهوم الرحمة الكلي، والذات هنا تسعى إلى كسر الثنائيات الثقافية في النص، فالعظمة تتكون داخل النور والخطيئة داخل الرحمة... وهذا يجسد مفهوم الوعي الصوفي للثنائيات الذي يرى أن الكشف يمر عبر الآخر لا خارجه. وتوظف الذات أيضًا نزعة الجنوح الداخلي والارتحال الذهني المتجاوز للمألوف، فحالة السرحان والانتقال إلى المتعاليات في النص تتجاوز كونها حالة ذهنية إلى كونها سلوكًا صوفيًا يتجه نحو السمو والتعالي والانتقال عبر الزمن والمخيلة إلى أماكن أكثر سعة ورحابة، وهي في عمقها ذات منحنى تطهيري شفائي، فهي لا تقني الجسد بل تسعى إلى شفاؤه وإعادة ترميمه.

نلاحظ أن النص يبدأ من الوعي بالاعتراف الانتماي لسلالة الخطايا والاحتواء الكلي لكرم الله والتهيئة للتحويل عبر تفكيك هذه المفاهيم والثنائيات، فالذات هنا ما تزال واعية بحالتها الأرضية، وهي بداية للتهيئة للوعي الصوفي للتجاوز، ثم تتشكل لحظة الانفصال عن هذا الوعي الأرضي، فهي تعطل عبر هذا الارتحال الذهني (سرحت) فعل المراقبة والعقاب والمحدودية لتتجاوزها إلى سفر داخلي منفتح ترتقي من خلاله روحياً وثقافياً، لتبدأ الذات تتماهى مع هذه المتعاليات الطبيعية الكونية، فتتجلى عبر الطبيعة: الغيم، السماء، الترنيمة... لتدمج الجسد بالطبيعة والأرضي بالسمائي، وتحويل هذه الوسائل إلى أدوات للتجلي والكشف المعرفي. ففي اللحظات التي تتماهى فيها الذات مع الطبيعة والغيم تعود إلى الجسد لتتخذ من هذه الرحلة رحلة شفاء، فهنا تبدأ ذروة التحويل في النص للعودة مرة أخرى إلى الأرضي. فبعد الصعود نحو المتعاليات (الغيم، السماء، الترنيمة)، تعاود الانفصال عنها والعودة إلى الجسد برؤيا واعية ومتحولة وغير خاضعة، فتعيد الجسد مركزاً للتجربة، متحولة عبر رحلة ذاتية نحو السماء تبدأ من لحظة الخطيئة والاعتراف كجزئية وجودية، وتتفي وجودها لإدانة الجسد المؤنث أو فكرة تأنيث الخطيئة التي ألحقت به، وتحولها ضمن مسار الاعتراف الإنساني بالذنب وتجاوزه إلى منطقة الرحمة، وهي تشكل

لحظة وعي بالانكسار للفكر الثقافي الأبوي، فالخطيئة لا توظفها الذات كإدانة تحاول إسقاطها عنها، بل تستعيدّها بوصفها أداة للوعي.

من هذه البؤرة المركزية لكسر الفكر تبدأ الذات تتحول من لحظة وصف إلى لحظة دخول في التجربة بوصفها تجربة كونية . جسدية، وهنا تتسحب الذات باتجاه العيش والتماهي كفعل لاستعادة وجودها عبر الصعود الرمزي لفضاء تشكله المخيلة بصورة تتجاوز الوضع القهري والسلطوي إلى فضاء هادئ يتماشى مع دلالات الغيم والترانيم والنقاء الصوفي. وهذه لا تشكل سوى لحظات من اتحاد أو تماهٍ لتعود الذات إلى الجسد مرة أخرى لكن ضمن تحولات رؤيوية مختلفة، فيصبح الجسد موضعاً للتشافي الثقافي ومسرّحاً للعرض المعرفي، وهذا يتجسد في موضع الشفاء: الجدائل/الشعر بوصفهما موضعاً للحجب والرقابة (أشفي تخوم جدائلي من سماء..). الذات تبدأ بالشفاء من منطقة الحد/الهامش، وتنتقل من فكرة موضع الجسد ككيان ثقافي ذات حمولات قهرية مختلفة إلى منطقة الكشف والتشافي من هذه الحمولات، وهي الغاية أو الذروة التي تشكل بداية الطريق الذي عمل على نفي فكرة الخطيئة عنه وإعادة صياغة المفاهيم من داخل المخيلة والجسد والتجربة المؤنثة.

هنا نشير إلى أن التصوف النسوي داخل النص يشكل منطقة واحدة يُعاد فيها إنتاج المفاهيم الصوفية النسوية من داخل الوعي النسوي بلغة الكشف الثقافي والمعرفي القائم على التجربة ومخاضاتها الوجودية المختلفة. فالشفاء هنا يشكل لحظة العودة بعد الصعود نحو السماء، وهنا تعود الذات لتشكل حضور الجسد لا لفنائه. الجدائل كرمزية للجسد الأنثوي في مقابل السماء كقوة وسلطة خارجية، فالشفاء يتم من أثر ما تركته هذه السماء، وهو صورة مجازية عن الهيمنة الثقافية الشمولية التي مارسها السلطة، فالسما في موضع الشفاء منها تشكل وجودها ليس كمصدر خلاص للذات بل كمصدر سلطة وقوة تسعى للشفاء منها. (أشفي جدائلي من سماء تشرب الأزرق الأرضي)، فالسما هنا تتحول إلى كيان حي يمارس سلطته بصورة ناعمة غير مرئية، ويمارس فعل الامتصاص والاستهلاك لما هو أرضي وضمّه إليه كجزئية يعلو عليها، وهنا ترسم الذات صورة مجازية للسماء تكشف عبرها وجود هذه الهيمنة الثقافية الشمولية الحية كفضاء علوي يستنزف أرضياً برمزية النقاء والعلو لتسحب إليه الأرضي كرمزية للأنثوي بكل أبعاده الحسية والجسد والذاكرة والتجربة. تجسد رحلة الشفاء في النص بين الجدائل كرمزية للجسد والذاكرة والتجربة والوعي، والسماء كسلطة علوية قادرة ومتغلغلة داخل الذات، فهي تعالج أثرًا سلطويًا ممتدًا سحب ما هو هامشي أرضي نحو ما هو علوي عبر مجاز صوفي مركب، فالسما لا تمثل فضاءً طبيعيًا ولا مقامًا متعالياً متساميًا في النص، بل هي رمز معياري للعلو والمركزية، حيث تعيد تعريف القيم من جهتها الرمزية وتصادر الأرضي الهامشي، وهذا ما يجعلها تمثل صورة مجازية للسلطة الأبوية الرمزية والهيمنة العمودية التراتبية. أما فعل الشرب الذي تمارسه فلا يشكل منطقة تبادل أو مشاركة بين

الجانبين، بل يشكل لحظة استهلاك واستحواذ للهامش لصالح الفوقية المركزية، ففعل الشرب الذي تمارسه السماء يأتي كفعل ينزع عن الأرضي هويته وجسده وذاكرته ويعيد تعريفه من مصدر العلو الذي تمتلكه.

نعود إلى الصورة المجازية التي ترسمها الذات لشفاء الجداول/الشعر/الجسد، هذه المنطقة هي منطقة الاحتكاك والتماس الطويل مع السماء/السلطة، فتفكك رمزية الأبوية المركزية السماوية بوصفها مركز استحواذ كلي للجسد، وهنا ترسم صورة لفك الارتباط الأبوي غير المرئي ومحاولة لاستعادة حضورها الكلي والتشافي من هذا التداخل السلطوي المركزي عبر استعادة رؤيوية نابغة من منطقة الهامش الأرض/الجسد، وهي تشكل لحظة وعي متحول ومتجاوز في النص.

بنية النص تعمل على إنتاج صور مجازية فاعلة وكاشفة تعيد عبرها إنتاج المعنى ضمن رؤية رمزية متحركة قائمة على قلب المعنى وإعادة بنائه، فالسماوات تتحول من فضاء ساكن يوحي إلى دلالات النقاء والخلوص إلى كائن فاعل يمارس سلطة عليا شمولية تمارس استحواذًا ثقافيًا للهامش الأرضي. ويتحول الشرب إلى فعل سماوي يحمل دلالات وأبعادًا تضيفها دلالة السماء في النص، وتتجسد الصورة المجازية بوصفها مشهدًا حركيًا يعيد إنتاج الرؤيا ويفكك ما هو مركزي ثابت، فتحول الجسد الأنثوي من كونه موضع رقابة وحجب إلى موضع معرفة ورؤيا، فالجدائل رمزية لبنية الجسد الذي تُستعاد حدوده من داخله ولا يُدار من الخارج، وهذا يؤسس بدوره إلى فك هذه الارتباطات التي رسختها الثقافة بين السماء والأرض والجسد والثقافة.

هذا الفك العلائقي بين هذه الارتباطات ينم عن وعي يتكثف في النص ويتحول إلى نتاج تجربة معرفية علائقية جديدة تعيد بناء المعنى من داخل التجربة النسوية. والمجاز هنا يوحي إلى ممارسة معرفية لا صورة شعرية، وأداة مقاومة رمزية وبنية تفكير جديدة داخل النص. وسنرى تلك الرؤيا تتمثل في نص آخر.

أنا لم أمت بعد يا الله

فلم يمتلئ جسدي بالنمل

وتلوح لي شاهدة قبوري

كأما فتحت بابا؟

الأبواب حراس الحكايات...

فمن أين جاءت فكرة المفاتيح؟

ياالله..

الطريق إليك

طريقاً إلي

فاطلق سراحي

من أضرحة الكلام

ولا تذهب بدوني أيها القلبُ

وقل كل ما لا تأذن لك اللغة به،

اللغة سلحفاةً مقلوبة

لن تصل ماء التأويل

ما لم تتخلص من جراءة الكهنة

أنت هناك

في عليائك ياالله

تحرس تعاقب الليل والنهار

من ثعالب الفوضى

وأنا ألمعُ الخسارات على جلدي،

ولأني لا أجيد دور الحطابِ

تحولت إلى شجرة

لكن

كُلّما لم يعد طائرٌ إلى عشه

أكلني الظلُّ... (14: 26، 27)

---

النص في بنيته العامة يتمحور حول ثلاثة محاور وجودية تنفتح على بنية النص ككل. المحور الأول: الصورة الرمزية للموت بوصفه آلية فناء ثقافية تخرج من بعدها الفيزيائي إلى بعدها الرمزي، فتشكل دلالة عميقة في النص بوصفها فكرة تؤسس إلى الفناء الرمزي داخل البنية الاجتماعية. المحور الثاني: البنية التساؤلية في النص بوصفها أفقًا يفتح دلالات. المحور واشتغالات جديدة لإنتاج المعنى. أما الثالث: توظيف الإله في النص بوصفه أفقًا للمسألة، وهذا بدوره سيفتح لنا ثلاثة آفاق في أخرى في النص: الأول: نفي القداسة عن الوسيط وتعطيل فاعليته عبر (اللغة، الكهنة، الطقوس). أما الأفق الثاني: تحويل فكرة الصدام بين الذات والثقافة من كونها ظرفًا اجتماعيًا طارئًا إلى كونها بعدًا وجوديًا وشموليًا. والأفق الثالث: يتجسد في محاولة إعادة تعريف الإيمان من المنظور الذاتي بوصفه سؤالًا وجوديًا لا عباديًا طقوسيًا.

نعود إلى النص في بنيته اللغوية لنرى كيف استثمرت الذات النزعات الصوفية لتوظفها بصورة مجازية مكثفة داخل بنية الخطاب النصي. ينطلق النص من فكرة الوعي بالفناء الوجودي والرمزي قبل الفيزيائي داخل البنية الاجتماعية، وهي تحيلنا إلى فكرة الفناء الوجودي داخل بنية التصوف، لكن بقصدية مغايرة، حيث يتحول الجسد داخل التجربة الصوفية النسوية إلى مرحلة وعي بالفناء والتآكل الداخلي للجسد. يتحول هذا الوعي إلى مرحلة تأمل داخلي في الجسد والخارج الثقافي، وسنرى كيف يتجسد ذلك في المقطع الأول من النص.

أنا لم أمت بعد يا الله

فلم يمتلئ جسدي بالنمل

وتلوح لي شاهدة قبري

كأما فتحت بابا؟

الأبواب حراس الحكايات

فمن أين جاءت فكرة المفاتيح؟

ينفتح النص ببنية استفهامية عن الوعي بفكرة الفناء الرمزي الثقافي داخل الكون الثقافي. الموت هنا رمزية للتآكل الداخلي عبر حركة داخلية بطيئة تمارس عليه من الخارج، يتحول الجسد عبرها إلى مساحة وجودية تمارس عليها فاعلية السلطة والسرد واللغة والكهنة... الصورة المجازية ترسم لنا بعدًا لمشهد وجودي على صورة الفناء ببطء، فالنمل دلالة رمزية لفناء الجسد بعد الموت وصورة للتآكل من الخارج، ولكن تتحول رمزية النمل إلى بعد داخلي يعمل بصمت وبصورة فردية، تحيلنا إلى البعد المضمحل للثقافة

الذي يعمل من الداخل بوصفه أنظمة صغيرة تتراكم عبر الأعراف والتقاليد والمجتمع، فهي قادرة على اقتحام الجسد وتأكله، لا بوصفه جسداً أنثوياً فحسب، بل بوصفه مساحة وجودية للتجربة والوعي والذاكرة والزمن. فعندما تفقد الذات جسدها من الداخل، تتحول إلى جسد مباح للتأكل الثقافي، فالنمل هو صورة مجازية للسيادة الداخلية التي تمارس يومياً عبر التكرار واليومي، لتتحول إلى فناء رمزي استهلاكي بطيء، وهذا ما سيتجسد أبعاده عبر الخارج.

فتأتي رمزية الباب كصورة أخرى لهذا التجسيد (كلما فتحت باباً...)؛ الفتح هنا يقابله الموت كدلالة ثقافية للمحو الجسدي مقابل فعل الفتح للأبواب. الأبواب هنا رمزية للانغلاق، وكل فتح هو اقتراب من المحو الوجودي الذي تمارسه السلطة كآلية للحماية للسرد الذي يرسخ وجودها ويثبت دعائمها. فالأبواب، كدلالة رمزية في النص، هي الحارس للحكاية التي تدار وتروى من طرف السلطة المهيمنة بكافة أشكالها، فأى فتح للأبواب هو فتح للسرد المحظور داخل إطاره البنيوي الثقافي.

فالصورة المجازية في النص سحبت المعنى من بعده الوجودي لتوظفه في بعد ثقافي آخر يكشف عن صراعات الذات داخل البنية الاجتماعية وتغييبها بفعل الموت الرمزي/الاجتماعي، فهي تتحلل بفعل الثقافة الداخلية التي تشكل ملمحاً وجودياً مرافقاً لها. فالنص، كبنية كلية، يقوم على مجازات وجودية فاعلة تتعلق بأسئلة الوجود الثقافي للذات وما يتعلّق بالجسد واللغة والتأويل والمقدس... فهذه المجازات هي في عمقها تؤسس للهدم والتكوين والتحول الرؤيوي للمعنى، كما سنرى في المقطع التالي.

ياالله..

الطريق إليك

طريقٌ إلي...

فاطلق سراحي

من أضرحة الكلام...

اللغة سلحفاةً مقلوبة

لن تصل ماء التأويل

ما لم تتخلص من جراءة الكهنة...

تستحضر الذات الإله، لا بوصفه قيمة جاهزة تتلقاها عبر فاعلية الوسيط (الكهنة، اللغة، الطقوس)، بل تستحضره كفراغ قيمي مفتوح للتلقي عبر الفاعلية الذاتية (أنا الطريق، أنا الحاجب...) وفي هذا المقطع تتحول دلالة النص من بنية تساؤلية حجاجية إلى بنية كاشفة عن مساحة التصدع الداخلي للذات من

جهة، وبنية مقاومة تستمد فاعليتها من بنية الاتصال الذاتي الصوفي مع الإله. فاستحضار الإله في النص ذات دلالة وجودية مكثفة، توحى بصراع الذات مع الثقافة الدينية، لا مع الإيمان ببعده الصوفي الذاتي، الذي يمنح النص بنية الإيمان آفاقاً منفتحة للسؤال والمعنى.

تتماهى الذات في النص عبر نزعة صوفية كاشفة عن آليات هذا التماهي، الذي يجعل من الطريق مساحة تماس بين الإله والذات، حيث يبدأ من المسار الداخلي للوعي الكاشف عن بنية وجوده وكيفية تلقيه لصورة الإله خارج السلطة. هذا الوعي الداخلي وبنية الاتصال الدائم بالإله تتحول إلى مسار واحد كاشف عن الإله من جهة، وعن الذات وإعادة اتصالها بذاتها من جهة أخرى. وهذه إشارة صوفية تفيد أن الإله ليس خارج الذات الإنسانية، بل يمر ويتجلى عبرها. السير/الطريق هنا تحول وجودي معرفي من الداخل، فالتوظيف بين (إليك، إليّ) يكسر نمط الثنائيات ويقارب في وحدة المسار الاتصالي بين الإلهي والإنساني.

إعادة الاتصال هذه تضع الذات أمام تفكيك وكشف لمضمار السلطة التي أثقلت الإله والذات بهذه الأبعاد المؤدلجة، فالإله بعد توحيد المسار يصبح وسيلة تحرر ثقافي وديني (أطلق سراحي من...)، الذات هنا تفكك اللغة بوصفها سجنًا أو حجابًا خارجيًا يعطل فاعلية الحركة، فتحرير الذات من اللغة شرط للحقيقة وجعل التجربة الذاتية محور المعرفة وشرطها الوجودي. هذا يحيلنا إلى فكرة صوفية مركزية تسعى إلى التجربة المعاشة كآلية للكشف المعرفي، وتحرر من القول الجاهر المباشر، وهذا بدوره يؤسس لفكرة كسر الوساطة الدينية وتجاوزها (أضرحه الكلام، اللغة سلحفاة...، جراءة الكهنة...)، هنا تظهر النزعة الصوفية النسوية كأداة للتحرر والانعقاد من المعنى الجاهز، فرفض هذه الوساطة هو نزعة مضادة للفكر المؤسساتي الفقهي، وتأسيس لعلاقة اتصالية مباشرة مع الإله (ماء التأويل...)، هذا يضيف سمة المرونة والاستمرارية للتأويل بوصفه تجربة ذاتية مجازية تتجاوز حدود الظاهر إلى الباطن المعرفي، الذي يفتح بدوره آفاقاً جديدة للمعنى ورؤى فكرية ومعرفية مختلفة، تعيد بنية الاتصال مع الإله.

أنت هناك

في عليائك يا الله

تحرس تعاقب الليل والنهار

من ثعالب الفوضى

وأنا ألمعُ الخسارات على جلدي...

الخطاب المباشر للإله يقوض المسافة بين الذات والإله، لكن تبقى هناك مسافة مكانية للعلو الإلهي. وهنا ترسم الذات صورة مجازية توظف عبرها وعيها بالمسافة بين التجربة الذاتية والموضع الميتافيزيقي للإله، مع وعي ذاتي بأن الذات ما تزال في الجانب الأرضي.

النزعة الصوفية في النص هي نزعة استحضار وتماهي داخلي، وإع بالفجوة بين الإنساني والإلهي، وليس تماهي الحلول أو الاتحاد. ولو رجعنا إلى التوظيف السابق (الطريق إليك، الطريق إليّ) سنرى اللغة والكهنة كحجب ثقافية، والقلب كمسار للوصول. ثم تعود الذات لتوظف عبارة (أنت هناك في عليائك)، وهي إشارة إلى الوعي الدائم بوجود المسافة؛ فالوصول الداخلي والقرب لا يعنيان إلغاء المسافة، والذات لا تلغي وجودها الأرضي الجسدي، بل تجعل منه خارج منطقة القيود، اتصالاً من جهة، ونفي الذوبان التام من جهة أخرى. الذات تضع صورة مجازية كونية شمولية للإله خارج منطقة الفهم البشري، وتضعه في مقام (العلو، النظام، التوازن الكوني)، ثم تعود إلى منطقة التجربة الأرضية لتوظف مقام (الألم، الخسارة، الأكل...). وهذا يشكل ثنائية العلو/الألم في المقطع الأخير.

يتحول الجسد في هذا المقطع إلى بنية حاملة للتجربة والألم؛ فتلميح الخسارات هنا صورة مجازية عن تحول الجسد إلى مساحة دلالية مثقلة بالحمولات الثقافية التي تعريها الذات. التلميح ليس فعل إخفاء، ولا إعادة إنتاج الهيمنة على الجسد، بل هو كشف وتحويل الجسد إلى مساحة للشهادة والحضور للألم والخسارة بوصفهما قيمتين للتجلي الكشفي والتحول الرؤيوي. سرعان ما ينتهي هذا الحضور أمام رمزين ثقافيين هما الحطاب والشجرة. الحطاب مجاز ثقافي للفعل والقطع والهيمنة التي تحول الكائن إلى مادة استهلاكية. رفض الدور هو رفض الدخول في هذه المنطقة العنيفة، لتشكل الذات قبولها داخل الإطار الثقافي، وهي على وعي بأنها لا تجيد الدور بوصفه فعلاً لا يتماشى مع الوجود الصوفي الإنساني الذي رسمت أبعاده في النص. لذلك نجدتها في موضع الامتاع، وهذا الامتاع يضعها في موضع (تحولت إلى شجرة)، صورة الشجرة في النص تشكل انزياحاً صوفياً خارج دلالات الفناء والهيمنة، وتستبدل صورة الحطاب بأبعاد دلالية جديدة: كائن وجودي متجذر، له قدرة على المنح والعطاء، وهي صورة للتحول الوجودي الصوفي وانزياح إرادي عن منطقة الهيمنة والقوة. الشجرة تشكل أبعاداً وجودية دلالية: الجذر، النمو، المشاركة. وهنا تتحول الذات من منطقة الهيمنة الثقافية إلى منطقة العطاء الصوفي في الوجود المشترك، الذات هنا، بوصفها الحاضنة للحياة، الطائر، المعنى، الروح، تبقى في دائرة القلق/الظل (كلما لم يعد طائر...). هذا مجاز للمعنى المتبادل أو المشاركة في العطاء. الطائر يدل على الحرية، الروح، والحركة، ويكتمل مع دلالة الشجرة، القلب، العش، والعودة، إحياء إلى المعنى الوجودي المشترك. فعندما تغيب هذه المعاني الوجودية المشتركة، تتحول الذات إلى جسد أحادي يتأكل في منطقة الغياب/الظل.

الخاتمة.

1. تتجاوز المخيلة في النص النسوي الصوفي بعدها التقليدي إلى إمكانية فتح أبعاد معرفية تتجلى عبر اللغة، والوعي، والتجربة.
2. تتمثل آلية اشتغال المخيلة داخل النص في حيز تحولي يعيد إنتاج التجربة النسوية برؤيا مغايرة للواقع الثقافي.
3. تكمن إمكانية المخيلة النسوية في تكوين رؤى معرفية عبر اللغة والمجاز، بوصفها بنية تفكيكية للمعنى الثقافي الراسخ، وتمتد لتجاوز هذا المعنى إلى تعدد دلالاته وانفتاحه على معرفة المقدس والدين والتاريخ والزمن برؤيا جديدة.
4. تعمل المخيلة على تفكيك الهيكلية الثقافية الأبوية واستكشاف مدى تغلغلها وأهميتها في إنتاج المعنى والهوية للكيان النسوي.
5. تُعيد المخيلة تعريف العلاقة مع المطلق من منظور صوفي نسوي قائم على آليات ذاتية تتجاوز الإطار المؤسساتي المحدود، وفق وعي متحول يعاد عبره تشكيل العلاقة مع العالم والمقدس والدين والجسد. وعبر هذا الوعي المتحول، لا يعود الفضاء الثقافي مجرد مجال خارجي للتمثيلات الثقافية، بل يصبح امتدادًا داخليًا للتجربة، حيث تمارس الذات حضورها بوصفها قوة منتجة ومنشئة للمعنى، لا مجرد موضوع له.

#### المصادر والمراجع.

- (1) ينظر الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ، هنري كوربان، تر:فريد الزاهي، د.ط، 2006، مطبعة بورقراق، الرباط:176،187. وينظر التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي - ابن عربي أنموذجا، أطروحة دكتوراه، رشيد عمران، إشراف محمد بوعمامة، جامعة باتنة، كلية التربية والأدب العربي والفنون.
- (2) ينظر الخيال الرمزي، جيلبير دوران، تر:علي المصري، ط1، 1991، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت .
- (3) ينظر شعرية الرؤيا وأفق التأويل - دراسات في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، محمد كعوان، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط1، 2013، الجزائر.
- (4) م.ن : 3.
- (5) فلسفة الرؤية في القصيدة الصوفية - ابن الفارض انموذجا.ت632هـ ، ناظم حمد خلف السويد، مجلة مداد الآداب، كلية التربية المفتوحة، قسم الانبار، 2013 العدد السابع:69.

- (6) المتن والهامش في الشعر الجاهلي (دراسة سوسيو نصية)، أطروحة دكتوراه، أحمد جليل الويس، بإشراف أ.د. رعد أحمد الزبيدي، الجامعة المستنصرية/كلية الآداب، 2025: 53.
- (7) أشجارٌ غيرُ آمنة، دارين حوماني، دار النهضة العربية، ط1، 2020، بيروت - لبنان: 17.
- (8) أغمض عينك لتري، جوليت أنطونيوس، ط1، 2013، 2014، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان: 25.
- (9) أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط1، 2008.
- (10) ينظر: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، محمد الديهاجي، ط1، 2014.
- (11) ينظر، الاتجاه العقلي في التفسير. دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، مؤسسة هنداوي، د.ط، 2023.
- (21) ينظر م.ن:
- (31) لا أثر لرأسي الأول، ليزا إبراهيم خضير، دار بعل للطباعة والنشر، ط1، 2015، دمشق: 57.
- (41) أصداد الهواء برئة غريق، زكية المرموق، ط1، 2021، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 120، 121، 122. وللمزيد ينظر.