

آمال قرامي

الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية

دراسة جندرية



المركز
الإسلامي



د. آمال قرامي

أستاذة محاضرة بالجامعة التونسية، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة. أنجزت أطروحتين تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشريفي؛ الأطروحة الأولى لنيل شهادة التعمق في البحث تحت عنوان "قضية الردّة في الفكر الإسلامي" منوبة، 1993 والأطروحة الثانية لنيل دكتوراه الدولة تحت عنوان "الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية"، منوبة، 2004.

لها عدّة أعمال منشورة منها:

- من دواعي ارتداد المثقفين المعاصرين عن الإسلام، مجلة : Islamo-Christiana العدد 20. 1994 .
- حرية المعتقد في الإسلام؟، المغرب، الفنك، 1997.
- إشكالية المختلف وحوار الأديان، مجلة التنوير، العدد 6، تونس، 2003 - 2004، ص79-113.
- La battaglia del riformismo islamico, in Fondazione liberal, n7, agosto settembre, 2001, pp163-165.
- L'interdiction du mariage de la musulmane avec le non musulman: une forme d'exclusion, in, Chrétiens et musulmans en dialogue: les identités en devenir, sous la direction de Vincent Feroldi, L'Harmattan, Paris.

**الاختلاف
في الثقافة العربية الإسلامية
«دراسة جندرية»**

الاختلاف

في الثقافة العربية الإسلامية

«دراسة جندرية»

آمال قرامي

دار المدار الإسلامي

الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية آمال قرامي

© دار المدار الإسلامي 2007

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع المؤلفة

الطبعة الأولى

أذار/مارس/الربيع 2007 إفرنجي

موضوع الكتاب دراسات جندرية

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد فني مع جاكيت

ردمك ISBN 9959-29-318-1

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2005/6707

دار المدار الإسلامي

الصناعات، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف + 961 1 75 03 04 خليوي + 961 3 93 39 39

+ 961 1 75 03 05 فاكس

ص.ب. 11-96 رياض الصلح - بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: 218 21 34 07 013 + نفاًل 218 91 21 45 463

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

تقديم

الجنندر، وما أدراك ما الجنندر! كلمة يتداولها، منذ بضعة عقود فقط، عدد من المطلعين على الدراسات الإنسانية في المجال الأنكلوسكسوني، وكُتِبَتْ في تعريف القراء العرب بمحتواها فصول متفرقة وكُتِبَتْ قليلة هي أقرب إلى التبسيط والحرص على تعميم المعرفة الحديثة منها إلى البحوث المبتكرة. ولو رمت تحديدًا لما تقوم عليه الدراسات الجندرية لأمكنك تلخيصه في أن المجتمع هو الذي يشكّل الاختلاف بين الذكورة والأنوثة أكثر من أي عامل آخر، بكل ما يترتب على هذا التشكيل من مظاهر الاختلاف الأخرى بحسب السنّ والانتماء العرقي، والغنى والفقر، والحرية والعبودية، وما إليها من الفروق بين البشر قديماً وحديثاً.

وليس هذا الإقرار بأنّ للمجتمع دوراً أساسياً في تكييف الاختلاف بالأمر الهين، فهو نقيض ما انبنت عليه كلّ الآراء الشائعة في شأن الفروق بين الرجال والنساء؛ إذ تعتبر الذهنية التقليدية تفضيل جنس على آخر من فعل الطبيعة وأصل الخلق، وتجسيماً للإرادة الإلهية، وضماناً لتوازن المجتمع وحسن سيره، لا أثراً من آثار الثقافة وإفرازاً لأنماط من الاقتصاد والاجتماع والسياسة في ظروف معينة، وتبنى على الفروق الفيزيولوجية نتائج لا صلة لها بها، سواء تعلّقت بالتربية والتنشئة، أو بالأدوار الاجتماعية، أو بالنظرة إلى قيمة كلّ من الجنسين أخلاقياً ودينياً.

كانت الأستاذة آمال قرامي بصدد إعداد رسالتها لنيل دكتوراه الدولة عن مظاهر التمييز في الحضارة العربية الإسلامية، عندما اطلعت على الدراسات

الجنديرية الرائجة في الجامعات الغربية، والأمريكية منها على وجه أخص، وأفادت من مناهجها، ففتحت لها هذه الدراسات آفاقاً رحبة في البحث وأبواباً تلج منها إلى أعماق تلك المظاهر، وتبيّن خصائصها، وتفهم أبعادها ودلالاتها.

وغير خاف أن الدارسين للجندير في الغرب ينطلقون لا محالة من أس نظري عام، ولكنهم لا يستطيعون الفكك عند التطبيق من التأثير بطروفهم المجتمعية الخصوصية، ممّا يفرض على الباحث العربي قدراً لا يستهان به من اليقظة الفكرية حتى لا يسقط بطريقة آلية فجّة ما هو خاص بمجتمعات أخرى على مجتمعه هو، فلا يحتفظ إذن إلا بما هو كوني في النظريات الجنديرية، ويحسن في المقام الأول استقراء النصوص، واستنطاق ما لعلها لا تبوح به إلا تلميحاً أو عن غير قصد.

ولئن كانت باحثتنا تتمتع بحس نقدي برهنت عليه في أعمالها السابقة، وعصمها من الوقوع في فخ الإسقاط، فإن الصعوبة الكبرى التي اعترضتها تتمثل في أن المادة التي كان عليها اعتمادها ليست مجموعة في مصدر واحد أو في صنف واحد من الكتب، بل هي مبعثرة متناثرة في مصنفات لا يربط بينها رابط، ولا يجمع بين أصحابها علم من العلوم أو فن من الفنون. وقد حتم عليها ذلك الرجوع إلى أنواع من الكتب بعيدة عن بعضها البعض في محتواها: كتب التاريخ وكتب الطب وكتب النساء وكتب الأدب وكتب الباه وكتب التفسير وكتب اللغة، علاوة على كتب الحديث والفقهاء والفتاوى والحسبة والرحلة والفلسفة والأمثال. وفي كل كتاب منها قد لا تعثر إلا على معلومة بسيطة، يتعين وضعها في سياقها، وتوظيفها بحسب منطق العمل ومنهجه.

وقد نجحت آمال قرامي في عدم إشعار قارئها بأنها تمتح من عيون تختلف في كل شيء أو تكاد: في أساليب عرضها، وفي أغراضها، وفي شخصية أصحابها، فجاء عملها متكاملأ يحمل بصمات صاحبته الواضحة، ومتدرجاً يؤدي كل عنصر من عناصره إلى ما يليه، وتتضافر نتائجه على دعم الأطروحة المركزية التي تؤول إليها التفاصيل والتحليل برفق وتؤدة. وإن دلّ هذا التمكن على شيء فإنما يدل على ثقافة متينة تجمع بين المعرفة الدقيقة والواسعة بالإنتاج العربي القديم، والأطلاع المباشر على أهم ما في الإنتاج الفكري الغربي الحديث

والمعاصر، وكلاهما بحر زاخر لا يسلم من أواجه المتلاطمة إلا الملاحون المهرة من أمثالها. كما يدلّ على أنّها متمثلة التمثّل الصحيح لهذا الإنتاج وذاك، رغم ما يفصل بينهما من حدود الزمان والمكان واللغة والعقلية وغيرها.

ولا بدّ من الإشارة كذلك إلى صعوبة إضافية تعترض كلّ من يدرس الإناسة التاريخية، ذلك أنّ حقل الإناسة في العادة هو المجتمعات التي يمكن معاينتها وتتبع ميزاتنا عن طريق الاختبار والمقارنة. وليس ذلك بداهة شأن المجتمعات في فترة أو فترات تاريخية معيّنة، لا سيما وأنّ الإخباريين والمؤرخين لم يكونوا يهتمون بالحياة اليومية وبمشاغل الناس العاديين، بل كان شغلهم الشاغل أخبار الدول والعظماء والخارجين عن المألوف عموماً. ولذا كان البحث في طرق عيش عامّة الناس وقيمهم وسلوكهم مغامرة حقيقية، وكان محكوماً على الباحثة وهي ترسم الخطوط العريضة لمظاهر الاختلاف أن تُبقي في الظل العديد من المظاهر التي سكتت عنها النصوص ولم تُولها أيّة عناية.

وقد كان من الممكن الاقتصار على مظاهر الاختلاف بين الرجال والنساء في سنّ الشباب والكهولة فقط، فهذه الفترة الأطول في عمر الإنسان هي التي تتوفر عنها المعطيات أكثر ممّا تتوفر عن الصبيّ، ذكراً كان أو أنثى، وعن سنّ المراهقة، وعن الشيخ والعجوز، ولكنّ الباحثة أبت إلا أن تشمل دراستها كلّ المراحل التي يمرّ بها الكائن البشري، منذ يكون جنيناً في بطن أمه إلى حين وفاته. وبذلك كانت حصيلة المعلومات التي جمعتها وحلّلتها شاملة تسمح برسم صورة متكاملة العناصر وأقرب ما تكون إلى الواقع الذي كان يعيشه الناس في تاريخنا.

إلا أنّ جمع المادّة وترتيبها وتحليلها، على ما في ذلك من عسر وما تطلبه من مجهود، ليس وحده كفيلاً بالارتقاء بالعمل الأكاديمي إلى المستوى المأمول، ولذا سعت الباحثة إلى استخلاص القوانين العامّة التي تحكم مختلف المظاهر الملاحظة، فاستنتجت بالخصوص أنّ الاختلاف - بما هو صناعة بشرية - في الحضارة العربية الإسلامية، يُردّ إلى ثلاثة قوانين أساسية، هي التراتبية التي تقوم عليها سائر العلاقات بين الأصناف الاجتماعية، وثنائيتنا الحجب والكشف من ناحية، والظهر والنجاسة من ناحية ثانية. وبذلك يُتاح تفسير كلّ جزئية من جزئيات

السلوك، وبدون هذا التفسير تبقى المعطيات المجموعة ركاماً من المعلومات ذات الصبغة الفلكلورية، لا يربط بينها رابط، ولا يعرف من يروم تغييرها على أسس جديدة كيف يتناولها، ومن أي زاوية يرتقي بها إلى ما يطابق قيم الحداثة.

وسيلمس القارئ للكتاب الذي بين يديه مدى طرافة هذا العمل وقيمته، ولا شك أنه سيستفيد مثلما استفدنا من الطرح الجندري لقضية الاختلاف. وليس لنا فيما يخصنا اعتراض مبدئي على هذا الطرح أو على غيره من المقاربات الجديدة، بل بالعكس نحن نشجعها ونباركها. احترازا الوحيد ينبع من هاجس لم ينفك يشغلنا، وهو ضرورة تجاوز التفسيرات الأحادية التي يطغى فيها عامل رئيس على ما سواه من العوامل. لقد مضى زمن ليس بالبعيد كانت فيه كل الظواهر تفسر على أساس العامل الاقتصادي، وتنتشر في أيامنا هذه التفسيرات التي لا نبالغ في نعتها بالثقافية، نظراً إلى تغليبها للعامل الثقافي على العوامل الأخرى.

ونحن مدركون تمام الإدراك لما في هذا التعدد في زوايا النظر من صعوبة تكاد ترقى إلى درجة الاستحالة أحياناً. كما نحن مقتنعون عميق الاقتناع بأنّ تضافر الاختصاصات في دراسة قضية من القضايا مرحلة لاحقة لمرحلة الدراسات المفردة التي تركز على بعد من الأبعاد وتعمق الحفر في ثناياه. وإنّ ما أنجزته آمال قرامي ليندرج في هذا النطاق، وما نخاله إلا إسهاماً ثرياً ممتعاً في آن، نحن سعيون بتقديمه إلى القراء بعد أن سعدنا بالإشراف عليه، ومنتظر من آمال مزيد العطاء وإغناء المكتبة العربية بأمثال هذه الدراسة غناءً فكرياً ناضجاً شهياً.

عبد المجيد الشرفي

المقدمة

الاختلاف هو الأصل في يقظة الوعي وتجدد الفكر وتطور الحياة. نلمح آياته من حولنا: اختلاف الألسنة والألوان، اختلاف الشعوب والقبائل، اختلاف الليل والنهار، اختلاف الذكر والأنثى، اختلاف المسلم وغير المسلم، اختلاف الغني المترف والفقير الكادح، اختلاف أهل الوبر وأهل المدر إلى غير ذلك من صور الاختلاف.

تتدبر ظاهرة الاختلاف وتحاول تفكيك المنطق الذي يحكمها، فتتبيّن أنّ الاختلاف يولّد المعاني ويخلق الدلالات ويضفي على الوجود معنى. فلو لم تختلف ألوان الناس وألستهم ومعتقداتهم وثقافتهم، لانتفت الغرابة والدهشة ولمّا كان ثمة إمكان للتعارف والتحاور. ولو لم تختلف العقول والذوات والآراء، لانعدمت الدلالة ومات المعنى ولسيطر الفراغ. ولو لم تختلف الذكورة عن الأنوثة لمات الشوق وسيطر الخواء وعمّ الفناء. فالاختلاف إذن سبيل إلى التعارف والتجدّد ووسيلة إلى بلوغ التطوّر والثراء وهو أداة للمعرفة وشرط الحياة.

ننظر إلى الحياة فنتصوّرّها سلسلة متواصلة تنطلق مع الولادة وتنتهي مع الموت. وما الشخص إلا حلقة في سلسلة، إذ لا معنى له بذاته إنّما معناه بالآخرين فهو مندرج في بنية اجتماعية تماسكت حلقاتها وانتظمت. ولكن هل كانت الحلقات مصفوفة جنباً إلى جنب كأسنان المشط أو كحبات العقد أم إنّها تجاوزت وتفاعلت وفق منطق الوصل والفصل، التابع والمتبوع، الأصل

والفرع؟ فالاجتماع له هيكله داخلية خاصة وهو مجال للتنافس ومحل للشقاق وساحة للصراع والعنف. ووجود مجتمع يتماثل أبناؤه تماثلاً مطلقاً ضرب من المحال.

ودراءً للانشقاق سعى المجتمع إلى توحيد المنقسم والتأليف بين المختلف، فكانت السياسة والتدبير. والتدبير لا يمكن أن يكون دون ترتيب: ترتيب الأفراد مراتب يرأس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً، وما الترتيب إلا نظام، والنظام أوامر ملزمة وقانون، أي سلطة وهيمنة. إنَّ السلطة جوهر الاجتماع وبنية النظام وقانون للتبادل ومبدأ للتمييز والتفاضل، وذلك بصرف النظر عن طبيعتها وكيفية اشتغالها وأشكال ظهورها، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو خفية، واقعية أو رمزية.

وانطلاقاً من ذلك فإنَّ البحث في ظاهرة الاختلاف هو بحث في طريقة تشكّل السلطة: سلطة المعرفة وسلطة الثقافة وسلطة الجماعة وسلطة النظام، وهو محاولة لتحليل الأنساق والبنى للوقوف على طرق التبادل والتفاعل بين الأفراد. كما أنّ تفكيك ظاهرة الاختلاف هو سعي إلى فهم الأنا في علاقتها بالآخر وبالغيرية. وما طرح سؤال الاختلاف إلاّ تعبير عن الحاجة إلى تجاوز منطق الثنائيات الصارم ونسق التصنيفات القائم على العنف.

انشغل الدارسون المحدثون بموضوع الاختلاف⁽¹⁾ وخصّوه بنظريات وأبحاث متعدّدة الاتجاهات. فأكدت الدراسات البنيوية وما بعد البنيوية أنّ الاختلاف الديني والعرقي واللوني و«الجنسي» والمذهبي وغيرها من صور الاختلاف ليست ظواهر معزولة بعضها عن بعض، بل هي وليدة البنية الثقافية والأيدولوجيا والسياق التاريخي الاجتماعي. واهتمت دراسات ما بعد البنيوية أكثر من غيرها بتحديد البنية الثقافية معتمدة في ذلك الأبحاث التي أتت بها التاريخية الجديدة، وخاصة أعمال ميشال فوكو Michel Foucault. واعتبر المنصوون تحت هذا الاتجاه أنّ الاختلاف بين الجنسين⁽²⁾ Sexual difference والاختلاف العُمري يمثلان أهمّ أنواع الاختلاف نظراً إلى ارتباطهما الوثيق بواقع الحياة اليومية وتأثيرهما في نسيج العلاقات التبادلية. وأفادت الدراسات الأنثروبولوجية التاريخية والدراسات النسائية Women's studies والدراسات

الجندرية Gender studies من هذه الأبحاث وارتأت تفكيك البنية الثقافية للتوصل إلى فهم ظاهرة الاختلاف.

لئن ألحّت المجتمعات على أهمية الوحدة والتكثّل والانسجام والتجانس في مختلف المجالات: في اللغة والدين ومنظومة القيم والسلوك والتصورات وغيرها من العناصر التي تشكّل الثقافة وتُبين عن المطامح التي تسمو الجماعة إلى تحقيقها، فإنّ العلوم الإنسانية الحديثة مثل الأنتوغرافيا والأنتربولوجيا وعلم الاجتماع الوظيفي وغيرها أكدت أنّ هذا التجانس مزعوم وهو لا يتعدّى الظاهر. فالاختلاف يمثل قاعدة انبنت عليها الثقافات، ذلك أنّ كلّ مجتمع يحرص على التنظيم ويرسي مجموعة من المبادئ التي تنظّم العلاقات الاجتماعية، ولكنّ التنظيم هو في جوهره تأسيس للفوارق وضبط للتراتبية وترسيخ لها. ويتكفّل أصحاب السلطة الفعلية، من ساسة وعلماء ورجال دين وغيرهم بتبرير النظام الاجتماعي القائم واقتصاد كلّ مظاهر الاختلاف. وهكذا تتوصّل الثقافة السائدة إلى إنتاج أيديولوجيتها التي تشرّع التمييز وتدافع عنه بدعوى أنّه يخدم مصلحة الجماعة ويحقّق وحدتها وانسجامها. بيد أنّ هذه الثقافة الموحّدة هي ذاتها الثقافة العازلة والمقسّمة والمفرّقة.

ولمّا كان المجتمع يقوم على الأفراد، أي على الرجال والنساء، فقد مثّل الاختلاف بين الجنسين: الذكور والإناث، النواة المركزية أو الطراز، في حين أنّ بقية مظاهر الاختلاف نحو الاختلاف اللوني والاختلاف العرقي والاختلاف الديني والاختلاف الطبقي، وغيرها اعتبرت أصنافاً فرعية منضوية تحته. وعلى هذا الأساس ارتأينا أنّ نعالج ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية من زاوية الاختلاف بين الجنسين، محاولين تفكيك بنيته للتوصل إلى فهم المنطق الذي خضعت له ظاهرة الاختلاف في أبرز تجلّياتها. فمظاهر الاختلاف تبدو مستقلة في الظاهر ولكنها متصلة بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً، بل إنّها في كثير من الحالات تخضع للمنطق نفسه وتتحرّك فيها الآليات نفسها لتنتج المواقف المتشابهة، إن لم نقل المتماثلة. فنجد الاستعلاء والاستنقاص والاعتراف والتهميش والتعالي والدونية والهيمنة والخضوع وغيرها.

وقد أقمنا آراءنا على دراسة ظاهرة الاختلاف من هذه الزاوية لأنها أبين لما زعمناه، وأوفى دلالة على ما افترضناه من أن المجتمع ينطلق من معيار الهوية الجنسية ليميز بين الرجل والمرأة ثم يواصل مساره فيثبت علامات الاختلاف بين الحرّ والعبد، والخاصّة والعامّة، والغنيّ والفقير، والمسلم وغير المسلم، والأبيض الأسود، والسويّ والشاذّ، والجميل والدميم. ولما كان البحث في الاختلاف بين الجنسين يفضي بداهة إلى الوقوف عند أهمّ مظاهر الاختلاف الأخرى، فقد بدا لنا أن العنوان الذي اخترناه لعملنا: «الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية» دراسة جندرية» يفي بالمطلوب، ويعكس ما نأمل التأكيد عليه، وهو إثبات البعد الشمولي في تناول ظاهرة الاختلاف، ذلك أن البحث في الاختلاف بين الجنسين لا يتمّ بمعزل عن النظر في سائر ضروب الاختلاف أضف إلى ذلك أن مسلك رفض المختلف، يكاد يكون هو نفسه في جميع صور الاختلاف. وقد اعتمدنا في تحليلنا لظاهرة الاختلاف بين الجنسين المقاربة التي قامت عليها الدراسات الجندرية Gender Studies فهي التي ألحت على تنزيل الاختلاف في إطار رؤية أكبر تتمثل في النظر في طريقة تشكيل الثقافة للفرد ونحتها لشخصيته حتى يعكس الأنموذج المرغوب فيه. وهذا يعني أن دراسة ظاهرة الاختلاف تقتضي تحليل بنية المجتمع فهي التي تسمح لنا بفهم أسباب الاختلاف وتبين منطقته الداخلي.

لقد وطّنا أنفسنا على التمحيص في مظاهر الاختلاف معتمدين في ذلك المقاربة الجندرية. وحدانا إلى هذا الاختيار تأخر البحث في هذه النوعية من الدراسات في البلدان العربية، وقلة احتفاء الدارسين باعتماد هذه المقاربة في فهم التراث، وفي تحليل عدد من القضايا التي تشغل المجتمعات الحديثة. كما أن غياب عمل شامل وتأليفي حول ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية مثل قادحا للانشغال بهذا الموضوع. فالناظر في الدراسات الحديثة المهمة بالاختلاف بين الجنسين مثلاً يلاحظ استقلال كلّ دراسة عن غيرها وانحصارها في عالمها الخاصّ وانغلاقها على ذاتها، وهو ما يضيف عليها صبغة من التشتت والانبثاق، ويشرّع لظهور عمل تأليفي.

حظي مفهوم الاختلاف في الغرب بدراسات كثيرة كشفت النقاب عن تعقده وثرائه وعلاقته بمفاهيم أخرى. وأبانت عن مستوياته المتعددة. وسواء انطلقنا من أعمال نظرية وضعها الفلاسفة⁽³⁾، أو أخرى رصدت مظاهر الاختلاف في عديد الثقافات، فإنه لا يسعنا إلا الإقرار بأن هذه الأعمال مكنت الباحث في موضوع الاختلاف من أدوات جديدة توظف لسبر أغواره. وقد نسج الدارسون العرب على منوال غيرهم فانشغلوا بموضوع الاختلاف، وخصوصاً بمعالجة الاختلاف الديني والاختلاف المذهبي والاختلاف الثقافي، وصلة الاختلاف بالكتابة في حين أن ضرورياً أخرى من الاختلاف ظلت مهمشة.

أما دراسة الاختلاف بين الجنسين، فقد نمت وازدهرت بفضل التيارات النسوية المتعددة التي انشغلت بتحليل بنية المجتمعات البطريكية وإبراز مظاهر التمييز بين الرجل والمرأة، كما أنها ناضلت من أجل القضاء على اللامساواة بين الجنسين. وقد شهد القرن التاسع عشر تعدد الاختصاصات وخضوعها لمنطق التفريع، ومن ثمة عملت الدراسات النسوية على بعث اختصاصات جديدة تتخذ من قضية المرأة وعلاقتها بالمجتمع وبالرجل مواضيع بحث معمق. فظهر تاريخ النساء⁽⁴⁾ History of women وقد أكدت الباحثات المؤسسات لهذا الاختصاص أن هناك تمييزاً ضد النساء في كتابة التاريخ، إذ طمس المؤرخون عدة أحداث تخص مشاركة المرأة في الحياة اليومية أو في المجال السياسي أو العلمي، إلى غير ذلك من وجوه التعتيم، ومن ثمة وجب إعادة النظر في كتابة التاريخ. وتوسيع مفهومه حتى لا يكون معبراً عن التاريخ الرسمي للنخبة، بل عاكساً أيضاً تاريخ جميع الأفراد ومهماً بتسجيل تفاصيل حياتهم اليومية. وعلاوة على ذلك ظهرت الدراسات النسائية والدراسات الجندرية التي حاولت أن تتجاوز المآخذ الموجهة إلى المشغلات بتاريخ النساء، وأهمها أن تاريخ النساء يقوم بتهميش الرجال.

ولد مصطلح الجندر⁽⁵⁾ Gender في رحم الدراسات النسوية، إذ رأت مجموعة من الباحثات، ولا سيما في التاريخ وفي علم الاجتماع، أن التركيز على تحليل قضية المرأة قد يؤدي إلى تهميش دور الباحثات ويقفل من فرص

مشاركتهم في المجال الأكاديمي بعرض نظريات جديدة تثرى الحياة العلمية التي سيطر عليها الرجال، بالإضافة إلى أنّ إنتاج معرفة متخصصة عن النساء لن يؤدي بالضرورة إلى تغيير واقع علاقات القوة السائدة في المجتمع ولا إلى الحدّ من مظاهر التمييز. فالعامل الأساسي الذي يؤدي دورا حيويا في إنتاج مفاهيم ومؤسسات تميّز بين فئة وأخرى هو المجتمع الذي يعمل وفق أنماط تعرف بأنّها رجولية ولكنها لا تعبّر في الواقع عن جميع الرجال ولا عن النساء بدهّة. وفق هذا الطرح يصبح الرجل هو أيضا ضحية مجتمع يكبله بتعريف نموذجي عن الذكورة مثلما أنّه يقيّد المرأة بتعريفات عن الأنوثة المثلى. ولذا تعيّن على الباحث النظر في التشكيل الثقافي والاجتماعي الذي يخضع له الفرد ليكتسب صفات تدرجه في خانة الذكور أو الإناث. وهي صفات متغيّرة تاريخيا، وتختلف من مجتمع إلى آخر كما أوضحت ذلك الدراسات عبر الثقافية Cross-Cultural. فالجنس إذن عامل من العوامل المنتجة للامساواة، ويسمح لنا تفكيك بنيته بإدراك أنّ الاختلاف لا يرتبط بالفروق البيولوجية، وإنّما هو نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية.

جاءت الدراسات الجندرية لتلبية لحاجة موجودة بالفعل في الأوساط العلمية الأنجلوسكسونية منذ أواخر الستينات⁽⁶⁾، وقد شهدت تطورا كبيرا سنة 1970 أدى إلى ظهور اختصاصات عديدة، منها أنثربولوجيا الجندر، وسوسيولوجيا الجندر، وتاريخ الجندر.⁽⁷⁾ ويمكن القول إنّ دراسة الجندر التي تعني البحث في واقع الرجال والنساء معا، مثّلت مطلبا رئيسيا من بين مطالب الباحثات النسويات. فقد ألححت على ضرورة الاعتماد على الجندر واعتباره من ضمن أدوات التحليل الأساسية لمقاربة جميع القضايا⁽⁸⁾، ولا سيما أنّه أداة مفهومية بالغة الشأن. وبالفعل أدرجت دراسة الجندر في علم الاجتماع وعلم النفس التحليلي والأنثربولوجيا والتاريخ واللغة والأدب والأديان، وغيرها من الحقول المعرفية. ويمكن القول إنّ النجاح الكبير الذي أحرزته الحركة النسوية تمثّل في زعزعة مفاهيم الأنوثة وموقع المرأة داخل التركيبة الاجتماعية.

وإذا نظرنا في واقع الدراسات النسائية وتاريخ النساء والدراسات الجندرية

في أوروبا، وخصوصاً في فرنسا⁽⁹⁾، تبين لنا أن إرهاصات الاهتمام بدراسة الاختلاف بين الجنسين قد انطلقت مع سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir⁽¹⁰⁾ وحاولت الدراسات الفرنسية النهل من النظريات الأنجلوسكسونية. فاهتمت بدراسة العلاقات الجندرية القائمة على الهيمنة وبموضوع بناء الأنوثة، وبدا لهن أن هوية المرأة هوية مفروضة عليها باعتبار أنها ملزمة بالتشبث بصفات حددها المجتمع الذكوري. ولئن اهتمت الدراسات الأميركية والبريطانيات بالحياة اليومية للنساء وبنظام العلاقات بين الجنسين وأسباب إقصاء النساء من الحقل السياسي وألححن على الثالث: الجندر والطبقة والعرق، فإن الباحثات الفرنسيات ركّزن جهودهن على تفكيك بنية الخطاب الذي يصاغ حول المرأة وعلى دراسة نظام اللغة. ولعلّ خصوصية الدراسات الجندرية الفرنسية تكمن في انشغال عدد كبير من الباحثات المتأثرات بالفلسفة وبالتحليل اللاكاني Lacan وبنظرية التفكيك بالكتابة النسائية L'écriture féminine وإبراز علاقة المرأة بالأنوثة وبالمركزية القضيية phallocentrism وباللغة وبالكتابة⁽¹¹⁾، تلك التي تريد أن تنفلت من القوانين التي حددها المجتمع الذكوري. وقد رأت المنتميات إلى هذا التيار أنّه قد آن الأوان لتحويل أعمال النساء من الهامش إلى المركز وإعادة النظر في بنية الأزواج المتقابلة: الذكورة والأنوثة، والداخل والخارج، والخاص والعام، والطبيعة والثقافة. ويمكن القول إنّ دراسة الجندر في فرنسا بدت متميّزة في مجالات الإبداع، ولا سيما منها الكتابة.

استفاد الدارسون الغربيون من الحركية المعرفية التي وفّرتها الدراسات في مجالات مختلفة: في الدراسات التاريخية والدراسات الثقافية ودراسة الأقليات والمهمّشين وفي الأنثربولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثوغرافيا وفي الدراسات الدينية، وغيرها. ولم تفض الدراسات النسوية إلى ظهور الدراسات الجندرية فحسب، بل إنّها كانت الحافز وراء نشأة الدراسات الرجولية Men Studies والدراسات الذكورية⁽¹²⁾ Masculinity Studies سنة 1970. فالنجاحات التي حققتها الحركة النسوية خلخلت الموقع الذكوري اجتماعياً وثقافياً ودعت

إلى إعادة النظر في أسس التنشئة الاجتماعية وتوزيع الأدوار ونظام التمثلات، وغيرها من المواضيع. وقد شهدت الدراسات الرجولية تطورا كبيرا في بريطانيا، ولا سيما منذ سنة 1990 على أيدي المتخصصين في التحليل النفسي وفي علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا، وغيرهم. وأثبت هؤلاء أنّ الذكورة تعيش اليوم أزمة كبرى نتيجة التغيير الذي حصل على مستوى الأدوار والوظائف والمنازل ومفهوم الأبوة. وبناء على ذلك بات من الضروري إعادة النظر في مفهوم الذكورة وطريقة تشكّلها والعمل على تحليل الهوية الجندرية وتفكيك بنية الذكورة المهيمنة⁽¹³⁾ hegemonic masculinity وعلاقتها بكلّ المؤسسات التي تدعمها وتبارك العنف الصادر عنها. وتكمن أهمّ النتائج التي توصلّ إليه هؤلاء الدارسون في تأكيدهم على تعدّد الذكوريات، وفي كشفهم النقاب عن خضوع عدد من الرجال للقهر والظلم، وفي دعوتهم إلى مراجعة طرق التنشئة الاجتماعية حتى تقدّم مفهوما مغايرا للذكورة وللأنوثة وبذلك يتمّ القضاء على الثنائيات المتضادة.

وليست غايتنا من وراء الإشارة إلى هذه النوعية من الدراسات التعريف بها بقدر ما هي بيان صلتها بموضوع الاختلاف بين الجنسين. وقد أذى ظهورها إلى دعوة المنشغلين بالاختلاف وبدراسة العلاقات الجندرية، إلى إيلاء موضوع بناء الذكورة والتمثلات الخاصّة بها منزلة الصدارة. فالمجتمعات الحديثة لا تقوم على الدعائم نفسها التي انبنت عليها المجتمعات القديمة وليست ثمة أدوار ثابتة وحدود صارمة بين الجنسين كما يزعم البعض، بل نحن إزاء حالة من التشويش الجندري واضطراب الهويات الجنسية. وهكذا تتهاوى الأنوثة والذكورة وتتصدّع النماذج ويكون الفرد في حاجة إلى تأسيس هوية جندرية جديدة.⁽¹⁴⁾ وقد التقى المنضوون تحت هذا الاتجاه بحركة المثليين Gay Movement لتظهر الدراسات المثلية Gay Studies التي عملت بدورها على تفكيك بنية المجتمع وإبراز أشكال هيمنة الرجال على الرجال والترابعية الموجودة داخل مجتمع الرجال.

لقد أفضت هذه الحركة في مجال البحث إلى إنشاء معاهد خاصّة للدراسات النسائية ولتاريخ النساء وللدراسات الجندرية والدراسات الرجولية

بجامعات كثيرة في أمريكا. أما في أوروبا فقد درّست هذه المناهج، في الغالب، في أقسام التاريخ وعلم الاجتماع والأدب واللغة. ولم يتوان عدد من الباحثين عن تدريس مسائل طريفة أسهمت في تطوير النظريات وعدّلت بعضها، كما أنّ هؤلاء اهتموا بدراسة الجندر في ثقافات كثيرة. ⁽¹⁵⁾ وقد أدرجت دراسة الجندر في الثقافة العربية الإسلامية في أقسام الدراسات الإسلامية Islamic Studies، وخصوصاً أنّه لم تشرع أية جامعة عربية -على حدّ علمنا- على اختيار هذا التوجّه في مجال البحث أو التدريس.

لم ينهل الدارسون العرب من كلّ هذه المعارف بالدرجة نفسها، إذ أنّ الاهتمام بتاريخ النساء في منطقة الشرق الأوسط بدأ متقدّماً، في حين أنّه بقي محدوداً في بعض البلدان ومنعدماً في أخرى، كما أنّ المحاولات القليلة في الدراسات الجندرية اقتصرت على عدد قليل من البلدان، وهي متفاوتة على مستوى القيمة وجدية الطرح. ويعزى الفضل إلى الباحثات العربيات المستقرات في أمريكا وبريطانيا وغيرها من البلدان في الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية من منظور جندي. ⁽¹⁶⁾ ويمكن أن نرجع انطلاق الدراسات المهمة بالبحث في منزلة المرأة وتاريخها بالاعتماد على المقاربة الجندرية إلى سنة 1980. وقد فضّلت الدراسات معالجة وضع النساء في المجتمعات الحديثة، وبالخصوص في مصر وإيران وتركيا. وظلّت العناية بالمجتمعات الإسلامية القديمة نادرة بدعوى أنّها تثير إشكاليات كبرى. وشكّلت ليلي أحمد ⁽¹⁷⁾ الاستثناء، إذ انكبّت على دراسة تاريخ وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية القديمة قبل ظهور الإسلام وبعده، كما أنّها واصلت تحليل واقع المرأة في عدد من المجتمعات الحديثة معتمدة في ذلك الجندر أداة للتفكيك. والملاحظ أنّ عملها مازال يعدّ مرجعاً أساسياً في الدراسات الجندرية الخاصّة بالإسلام.

أما المحاولات التي ظهرت داخل البلدان العربية فنشير منها إلى المجموعة البحثية النسوية المصرية «ملتقى المرأة والذاكرة» ⁽¹⁸⁾ التي ضمّت هدى الصدّة وسلوى بكر وسمية رمضان وغيرهن. وهي مجموعة من الباحثات النشيطات في مجال حقوق الإنسان تبنيّن منهج الدراسات الجندرية في أعمالهن

بهدف تحليل التاريخ الثقافي العربي، والمساهمة في تشكيل خطاب ثقافي بديل. ولئن كانت الباحثات ملّمت بنظرية الجندر، فإنهن ملن إلى تركيز أعمالهن على دراسة قضية المرأة، فكان طرحهن - حسب - اعتقادنا أقرب إلى مجال الدراسات النسائية وتاريخ النساء.

وإلى جانب هذه المجموعة المعنوية بالبحث في التاريخ الثقافي الخاص بالمرأة نشير إلى اهتمام مجموعة من الباحثات اللبنايات بالدراسات الجندرية. نذكر من بينهن ليلي الخطيب ويمنى العيد ومي غصوب. بيد أن هذه الجماعة نزلت الاختلاف بين الجنسين في مجال الإبداع العربي في الأدب والفنون، وكانت مقاربتهم متأثرة بالدراسات الفرنسية في هذا المجال والتي مثلتها كل من هيلين سيكسو Héléne Cixous و جوليا كريستيفا Julia Kristeva. ولا يمكن التغاضي، في سياق عرضنا لواقع الدراسات الجندرية في البلدان العربية، عن بعض الأطروحات الجامعية لعدد من الباحثين اللبنايين الذين حاولوا اعتماد الجندر أداة لتحليل بعض القضايا. (19)

أما في المغرب فيمكن الإشارة بالخصوص إلى أعمال فطيمة المريني المندرجة في إطار إعادة النظر في الذاكرة الجمعية، ومحاولة فهم الخلفيات التي تحكمت في نحت شخصية كل من المرأة والرجل. وإن كانت الباحثة لم تصرّح بتوجهاتها، فإننا نعتبر أن جلّ أعمال المريني هي بين تاريخ النساء والدراسات النسائية والدراسات الجندرية. ويبقى الهاجس المسيطر عليها معالجة قضايا المرأة بالدرجة الأولى. ونعتبر أن بعض كتاباتها الأخيرة تنضوي ضمن المقاربة الجندرية نحو «الهندسة الاجتماعية للجنس» و«العابرة المكسورة الجناح». (20)

وعلى غرار ما وقع في مصر ولبنان والمغرب، اهتمت مجموعة من الباحثات التونسيات بتحليل الاختلاف بين الجنسين، وخصوصاً في مجال علم التحليل النفسي وعلم الاجتماع. (21) ولئن تطرقت المهتمات والمهتمين بعلم اجتماع العائلة بطبيعة العلاقات بين الجنسين في المجتمع الحديث، فإن رجاء بن سلامة (22) اهتمت بتحليل نظام تكوّن الهويات الجندرية المتعددة gender

categories مراوحة في مقالها بين تفكيك نصوص من التراث ومقارنتها بأحداث شهدتها بعض المجتمعات الحديثة وذلك بهدف الدفاع عن القيم التي أتت بها منظومة حقوق الإنسان. وهو مقال يتسم - في نظرنا - بجديّة الطرح في مجال الدراسات الجندرية ذات التوجّه الفرنسي.

وعلاوة على هذه التجارب نشير إلى أنّ مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة في تونس CREDIF أقدم على إنجاز مجموعة من الحلقات الدراسية المتصلة بالاقتصاد والتنمية والتي ارتأت تطبيق الجندر لفهم أسباب التمييز بين الجنسين. وهي أعمال لا يمكن إدراجها في مجال البحوث الأكاديمية المهمة بالعلوم الإنسانية. والجدير بالذكر أنّ هذا البرنامج الذي انطلق من سنة 1998 حتى سنة 2001 دعمته الأمم المتحدة.⁽²³⁾

وفي السياق نفسه نشير إلى أعمال ميدانية لباحثين من قسم علم الاجتماع ومن قسم اللغة أجريت في فلسطين بدعم أجنبي من بريطانيا وكندا، وظّفت فيها المقاربة الجندرية⁽²⁴⁾ لمعالجة قضايا اجتماعية راهنة. وقد حاول أصحابها استخدام الجندر أداة أساسية في تحليل المعلومات والبيانات. وهي أعمال بعيدة كلّ البعد عن الموضوع الذي اهتمنا به. ونحن إذ نشير إليها فلن نبرز التوجّه الذي سارت عليه بعض الدول العربية في تعاملها مع المقاربة الجندرية.

حين يقارن الباحث في موضوع الاختلاف بين الجنسين بين الجهود التي ما انفك الدارسون الأميركيون والبريطانيون، وفي درجة أقلّ الفرنسيون، يقومون بها إلى اليوم والمحاولات المحتشمة والقليلة في العالم العربي، ينتهي إلى الإقرار بأنّ الاهتمام بدراسة الجندر لم يتبلور بعد، وهو في خطواته الأولى، فلا غرو أن يتسم بالاضطراب إن كان ذلك على مستوى المصطلحات أو المناهج. وربما كان إهمال الاستفادة من المناهج الحديثة في هذا الضرب من الدراسات من بين أسباب تعثر البحث، إذ لم تظهر - على حدّ علمنا - ترجمات جادة للدراسات الجندرية تعنى بتقديم المقاربات النظرية المختلفة، أو التعريف بالمفاهيم، أو عرض تاريخ هذه النوعية من الدراسات، الأمر الذي جعلنا نثقل هوامش بحثنا بالإحالات ونورد مقابل بعض المصطلحات باللغة الإنجليزية.

ولأنّ الدراسات العربية الحديثة لم تعن بتعريف هذه الدراسات تعريفاً معمّقا، فإنّ تداولها في لغتها الأصل بدأ صعبا على غير العارفين باللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى قلة عناية المكتبات بتوفير أهمّ المراجع في هذا الاختصاص. وقد نفسّر إحجام الدارسين العرب عن الخوض في مسألة الدراسات الجندرية بالحرّج الذي يجده بعض الباحثين في الاعتماد عليها لارتباطها بالحركة النسوية التي مازالت تقابل بالاستهجان والريبة. فإن كان هذا وضع الدراسات الجندرية فما بالك بالدراسات الرجولية؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ غياب دراسات جادة في هذا المجال أفضى إلى ضبابية الرؤية وإلى خلط على مستوى المصطلحات والتوجهات.⁽²⁵⁾ فلئن كانت دراسة الجندر قائمة على الاهتمام بالمرأة والرجل معا وتحليل نمط العلاقات التبادلية بينهما، فإنّ أغلب أعمال الدارسين العرب انشغلت بتحليل القضايا النسائية فكانت بذلك امتدادا للدراسات النسائية لا غير.

يتنزّل عملنا ضمن توجه في فهم الإناسة التاريخية معتمد بالأساس على الدراسات الجندرية. ولئن أفدنا من هذه الدراسات في لغتها الأصلية، وخصوصاً ما تعلق منها بدراسة النظام الجندري في المجتمعات القديمة مثل حضارات الشرق الأدنى وغيرها، فإنّ عدم عثورنا على بحث جمع الأسس التي انبنى عليها الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية أجبرنا على التنقيب عن أدوات عديدة تساعدنا على تفكيك ظاهرة الاختلاف وتحليل النصوص. فأفدنا من مقاربات أخرى ومن الدراسات الحافة بهذا الغرض والمتعلقة وخصوصاً بعلم الاجتماع بفروعه المختلفة، والأنتوغرافيا، وعلم النفس والدراسات الثقافية التي تلحّ على بيان النماذج الكونية واشتراك الثقافات القديمة في عدّة مسائل وغيرها من المناهج.

إننا مدركون أنّ مثل هذا الاختيار محفوف بالمخاطر والمزالق ولكنّ دراسة التراث تقتضي التعامل مع أكثر من منهج. ثمّ إنّ الدراسات الحديثة، ولا سيما منها المقاربة ما بعد البنيوية تدعو إلى الاستفادة من كلّ العلوم والانفتاح على مختلف النظريات مقوّضة بذلك الاتجاهات القديمة، مثبتة أنّ التقيد بمنهج معيّن

يحدّ من دائرة النظر ويأسر الباحث، ويجعل نتائجه محدودة.

موضوع الاختلاف إذن موضوع واسع والباحث مهما طالع، فإنّ الكتب لا تفي بالحاجة، ثمّ إنّه لا يجد بغيته مجتمعة في نصّ واحد، وإنّما هي شذرات نصية وإشارات عابرة مبعثرة في مصادر مختلفة. ولما كانت غايتنا الاهتمام بمظاهر الاختلاف بين الجنسين، فقد اخترنا من كتب التراث عينات بدا لنا أنّها تخدم غرضنا. ولكوننا نبحث عن التطور الذي لحق مفهوم الأنوثة والذكورة، فقد حرصنا على تنويع المصادر من فترات تاريخية مختلفة ولم نلتزم بالتتابع التاريخي، كما أنّنا لم نسجن أنفسنا داخل دائرة البحث في الاختلاف في مدوّنة خاصّة نحو كتب الفقه أو التفسير أو الأدب أو التاريخ أو غيرها. اجتهدنا حتى ننظر في كتب الأدب، وكتب التعليم، وكتب الحسبة، وكتب الفقه، وكتب الحديث، وكتب الرحلة، وكتب الفتاوى وكتب الطبّ، وكتب الفلسفة، وكتب المرايا وغيرها. ونقرّ بأنّ التنقيب عن تجليات الاختلاف في كلّ هذه المصادر لم يكن أمراً سهلاً المرام.

وقد حاولنا أن لا نتقيد بمدوّنة واحدة حتى لا نعكس رؤية خاصة وضيقة، كما أنّنا تجنّبنا عرض صوت واحد وإنّما عدّنا المصادر حتى نوسّع دائرة النظر ونفسح المجال لأصوات متعددة: صوت الطبيب وصوت الفقيه وصوت الشاعر وغيرهم. والواقع أنّ افتقارنا إلى نصوص تصوّر خصائص الثقافة الشعبية⁽²⁶⁾ نحو أغاني هدهدة الأطفال أو الأغاني التي ترددها النسوة أو الرجال أثناء العمل والخرافات وغيرها، جعل عملنا لا يعكس إلاّ ما شاء أصحاب الثقافة العالمية تدوينه.

وربّما بدا في اتساع مدوّنتنا، وطول مداها الزماني تشتيت وانتقاء مخلّ وقفز من فترة تاريخية إلى أخرى، ولكنّ خطر هذه النظرة يتقلّص إذا علمنا أنّنا لا نروم تأسيس نظرية حول موقف الثقافة العربية الإسلامية من الاختلاف بقدر ما نسعى إلى تقديم قراءة نشيطة لهذا الاختلاف من زاوية خاصّة، وأنّ ننبّه إلى أنّ كتب التراث في حاجة إلى قراءة تفكيكية نظراً إلى أنّها تحدّد المنظومة القيمية والاجتماعية والدينية للمجتمعات القديمة من جهة، ومازالت تمثّل

مرجعية المفكرين المحافظين اليوم الذين ينافحون عن نظام اجتماعي إسلامي بطريكي، من جهة ثانية.

وعلى الرغم من وعينا بصعوبة الإحاطة بكلّ مظاهر الاختلاف في تطورها التاريخي، فإننا أقدمنا على هذه المغامرة باعتبارها الأولى من نوعها. فلم يكن منهجنا تاريخيا يعتمد تسلسل المراحل وتتبعها بدقّة، ولم نقيّد بفترة تاريخية محدّدة حرصا منا على بيان امتداد مظاهر الاختلاف عبر التاريخ. فالقيم الخاصّة بتشكيل الذكورة والأنوثة لا تتغير بيسر وتصعب زحزحتها، كما أنّ آليات تثبيت الفوارق بين مختلف الفئات الاجتماعية والعرقية والدينية وغيرها نلمحها في مختلف المجتمعات والعصور. ولذلك لفتنا القارئ في بعض الفصول إلى ما نعاينه اليوم من ممارسات تتماثل مع ما كان موجودا في العصر الوسيط. ولم تكن هذه الإشارات من قبيل الاستطراد أو إيراد الخواطر، وإنّما قصدنا إلى ذلك قصدا حتى نبيّن أنّ صلتنا بالماضي لم تنقطع.

لقد ارتأينا استقصاء أغلب مظاهر الاختلاف في المراحل العمرية كافة بدءا بالطفولة ووصولاً إلى الشيخوخة محافظين على التقسيم الذي ضبطه القدامى لدورات الحياة، مبرّنا في ذلك أنّ تشكيل الثقافة للفرد ينطلق منذ لحظة خروجه إلى الدنيا ويتواصل حتى الشيخوخة. وهذه الصياغة تأخذ في الاعتبار عامل السنّ فتجعل تدبير الفرد مختلفا من دورة حياة إلى أخرى، ومنسجما مع المطلوب من كلّ فرد في آن، وعاكسا للتصوّرات والتمثلات والرموز الخاصّة به حسب السنّ. وينجم عن ذلك اختلاف مفهوم كلّ من الذكورة والأنوثة من دورة حياة إلى أخرى. وبالإضافة إلى ذلك نلاحظ أنّ المجتمع يعدّ السنّ والجنس مبدأين لتنظيم الحياة الاجتماعية وأداتين لتوزيع السلطة وتحديد مراتب الأفراد وأدوارهم ووظائفهم، ووسيلتين لضبط العلاقات بين مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية. فيكون السنّ مثله مثل الجنس آلية من آليات التمييز، ورسم الحدود بين الأفراد.

ولمّا كانت الثقافة، ومن ورائها المجتمع، تصوغ جسد الفرد حتى يكون جسدا دالا على الذكورة أو الأنوثة أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء الديني إلى

غير ذلك من الدوال، فقد التزمنا باتباع خطة رأينا أنها تؤدي ما نروم بلوغه، وتمثّل في التركيز على دراسة الجسد. ذلك أنّ كلّ الأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والرمزية التي تساهم في بناء الاختلاف تؤثر في الجسد وتمارس عليه السلطة، كما أنها تحدّد وظيفته الاجتماعية والرمزية، وتنظّم علاقته بالآخرين، وتثبت اختلافه عن غيره بواسطة مجموعة من الطقوس. ولأنّ هذه الطقوس تسم جسد الفرد بالعلامات فتظهر هويته الجندرية، وتعكس مروره من سنّ إلى أخرى، فقد كان لابدّ من التمهّك في أهمّها (طقوس العبور والطقوس الدينية والطقوس السحرية) حتى نوضّح كيف تصوغ الثقافة الجسد وتبنيه وتصله بالأيدولوجيا وبالتاريخ والوعي.

ولمّا كانت المقاربة الجندرية تعقد صلة متينة بين الجندر والطبقة والعرق واللون والدين، وتولي الجنسية⁽²⁷⁾ أهمية كبرى، فإننا حرصنا على الانشغال بهذه المباحث أكثر من غيرها، كما أنّنا سعينا إلى أن تكون دراستنا للجسد بمثابة الخيط الناظم الذي يصل كلّ مظاهر الاختلاف التي عينا بها، ويميط اللثام عن فعل الثقافة في الفرد وتأثيره في مختلف البنى والأنساق، وخصوصاً الرمزية. فإذا نحن إزاء جسد تمّت صياغته على نحو ما: جسد مهيمّن وآخر مهيمّن عليه، جسد فاعل وآخر مفعول به، جسد مدّس وآخر مقدّس، جسد معتنى به وآخر مهمّل، جسد سوي، وآخر شاذّ، جسد «قضيبي» وآخر مخصي، وجسد مرغوب فيه وآخر منبوذ، وجسد طاهر وجسد نجس، إلى غير ذلك.

ونظراً إلى أنّنا اخترنا الاهتمام برصد مظاهر الاختلاف حسب دورات الحياة: الطفولة والشباب والاكتهال والشيخوخة، فقد خضع تقسيم عملنا لهذا التصنيف الرباعي. ووزّعنا الأبواب إلى فصول تنقسم بدورها إلى فقرات. وجعلنا لكلّ منها عنواناً يكون بمثابة دليل يهدي القارئ إلى ما نروم التنبيه إليه، وارتأينا أن يكون وصف مظاهر الاختلاف مشفوعاً بعرض الأسباب والدلالات المقترحة.

الباب الأول: «الولد في حضانة أمه ومجتمع النساء».

خصّصناه لتقضي مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة الطفولة وكان هدفنا من وراء ذلك إثبات أنّ الثقافة هي التي تبني هوية الفرد الجندرية فتمنحه صفات وموقعا، وعلى أساسها يتعامل الآخرون معه. وكانت غاية الفصل الأول بيان تجليات الاختلاف على مستوى توليد الذكر وتوليد الأنثى. وانصرفنا في الفصل الثاني إلى دراسة مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال تدبير جسد المولود نحو العناية بالوصلة والمشيمة والتلميح والتمرّيح والقماط والعقيقة وحلق الرأس والتحنّيك والتسمية والوشم وثقب الأذن والختان والخفاض. ثمّ عقدنا فصلا ثالثا لاستقصاء مشاعر الأهل عند ولادة الصبي وولادة البنت وعند موت كلّ منهما. أما الفصل الرابع، فقد تعرضنا فيه إلى صور أخرى تُبين عن الاختلاف بين الجنسين نحو الرضاعة واللباس والزينة وبول كلّ من الصبي والبنت، وحضانة الولد، وألعاب الصبيان، وعلاقة الولد بالسياسة.

الباب الثاني: «من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ».

حاولنا في هذا الباب أن نبين أنّ المجتمع يلزم البنت بمجموعة من الصفات التي ينظر إليها على أنّها دالة على الأنوثة، ومن ثمة تصبح الأنوثة محدّدة ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا. والأمر بالمثل بالنسبة إلى مسار بناء الذكورة. وقد تناولنا في الفصل الأول تجليات الاختلاف في مجال تدبير الجسد الأنثوي والجسد الذكوري، واهتمنا في الفصل الثاني بالآداب الاجتماعية ومنظومة القيم التي تتعلّق بكلّ من الفتاة والفتى، وعرضنا في الفصل الثالث معارف البنت ومعارف الفتى. وكان الفصل الرابع مخصصا لتحليل بنية العلاقة بين الجنسين فأشرنا إلى مسائل الفصل بين الجنسين، وتقسيم الفضاء وصلة الحدث بالجنسانية، وزواجه ومختلف الأدوار التي يعود عليها منذ التفتي. وخصّصنا الفصل الخامس للبلوغ.

الباب الثالث: «الشباب والاكتهال».

علمنا في هذا الباب على بيان أنّه على الرغم من حرص الثقافة على ضبط

العلامات الدالة على الهوية الجندرية، فإن هناك فئة تحيد عن المعايير الضابطة للأنوثة والذكورة فتكون عاكسة لصنف جندي خاص. كما أننا سعينا إلى توضيح كيف يتحكم المجتمع بالأدوار والوظائف والعلاقات بين الجنسين. فتطرقتنا في الفصل الأول إلى هيئة كل من الرجل والمرأة، وخصوصاً اللباس والزينة. وعالجنا في الفصل الثاني قضايا تتصل بتشكّل الهويات الجندرية المختلفة فاهتمنا بتشبه كل جنس بالآخر وبالمرجّلة واللامية والمختث واللوطي والمساحقة والخصي والخنثي. وعقدنا فصلاً ثالثاً لاستقراء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال ممارسة الطقوس الدينية، فاخترنا الصلاة نموذجاً. ثم خصصنا الفصل الرابع لرصد تجليات الاختلاف في طقوس العبور وآثرنا الاهتمام بطقوس الموت نموذجاً. وكان الفصل الخامس مخصصاً لتحليل العلاقة الزوجية وبيان واجبات كل من الزوج والزوجة وحقوق كل منهما على الآخر. ولم يفتنا معالجة العلاقة الجنسية فأشرنا إلى متعة الرجل وصور التحكم في جنسانية المرأة نحو الخفاض وتقييد أشكال الجماع وقضية الشوز وعيوب النكاح والإيلاء والظهار وامرأة المفقود. وكللنا كل ذلك بقراءة في بنية السلطة.

الباب الرابع: «الشيخوخة».

كان هدفنا في هذا الباب إبراز أنّ عملية تشكيل الفرد تتواصل رغم بلوغه الشيخوخة، كما أننا حاولنا أن نتقصّى حدود الاختلاف لنكشف عن مرونة المجتمع وتساهله مع هذه الشريحة العمرية، الأمر الذي يؤدي إلى تقريب المسافة بين الجنسين. وقد خصّصنا الفصل الأول لبيان الفرق بين شيخوخة الرجال وشيخوخة النساء، ووجهنا عنايتنا في الفصل الثاني إلى وصف تعهد جسد الشيخ وجسد العجوز، وتطرقتنا في الفصل الثالث إلى جنسانية الشيخ من خلال تحليل علاقته بعجوزه وبالزوجة الشابة وبالغواني. ولم يفتنا أن نتطرق إلى علاقة الشيخ اللوطي بغيره، وأثرنا قضية العتة، ثم عكفنا على وصف جنسانية المستة، فأشرنا إلى فرص الزواج المتاحة أمامها، والأنشطة الجنسية التي يمكن لها ممارستها. وتعرضنا في الفصل الرابع إلى أدوار الشيوخ وأدوار العجائز وصور تحرّرها. وخصّصنا الفصل الخامس لعرض مظاهر الائتلاف بين الجنسين

مثل الضعف ومكانة الكبير في المجتمع. وتطرقنا في الفصل السادس إلى أزمة الذكورة التي تفضي إلى انتقال الشيخ من القوة إلى الضعف، ومن الاستقلالية إلى التبعية، ومن الهيمنة إلى الخضوع.

ليس ما عرضناه تلخيصاً للبحث، بل هو تقريب للدخول فيه، وما من شك في أنّ التفاوت الملاحظ بين الأبواب راجع إلى خصوصية المسار الجندري الذي يقطعه الفرد من الطفولة إلى الشيخوخة. ومن ثمة كان الباب الأول والباب الرابع من أقصر الأبواب، وهو أمر يوضح رؤية الثقافة للصغير وللنفس. أما الباب الثالث فقد كان أطول باب، نظراً إلى تعدد أدوار المكلف وكثرة الواجبات الملقاة على عاتقه ودخوله في علاقات تبادلية عديدة. وباعتبار أننا اخترنا المنهج الوصفي التحليلي التألّفي فقد كان لا بدّ من أن يحوي عملنا قسماً وثائقياً وقد أوردنا عدداً كبيراً من الشواهد نظراً إلى أنّه العمل الأول في هذا المجال، ولكون الشاهد هو الذي يهدينا في كثير من الحالات إلى النفاذ إلى الأسباب والدلالات، وكذلك حتى نجمع أدلة وبراهين على من مضى فلا نتجنى على تراثنا بإسقاط همومنا الحاضرة على من سبقنا. ولئن كانت الشواهد ألفاظاً تقال فتزول، فإنّ معانيها ظلّت مستقرة في النفوس ومنقوشة في الذاكرة الجمعية، وأثرها مازال يوجّه سلوكنا إلى اليوم، فكان من الضروري إيرادها وتفكيكها لتبيّن تركيبنا الشخصية ونلمّ بأثر الثقافة فيها.

لم نطلق في هذا العمل من افتراض عفوي، ولم تكن غايتنا بناء نظرية أو تأسيس خطاب جديد، بل عرض مشروع قراءة تأليفية لظاهرة الاختلاف. وحاولنا أن تكون إفادتنا من المقاربة الجندرية مرتبطة بتمثّلنا لها، معبرة عن رغبتنا في الإضافة والإغناء.

هوامش المقدمة

(1) نستعمل الاختلاف بمعنى التمييز La distinction فهو الذي يسمح بتبيين الخصائص وتحديد المسافة بين الرجل والمرأة وإنتاج الأنماط المعيارية والتصورات وغيرها. ويفيد الميز العزل والفرز والفصل. والخلاف: المضادة واختلف: كل ما لم يتساو. انظر: ابن منظور، «اللسان»، مادة ميز. ، مادة خلف. وانظر أيضا:

Grand dictionnaire encyclopédique Larousse T.3, Paris, 1982. pp. 3242- 3243.

A. R. Lacey , A Dictionary of Philosophy. London: 1996, p. 82.

(2) ارتأينا استعمال الاختلاف بين الجنسين بدل الاختلاف الجنسي لأن الاختلاف الذي نعنى به ليس محددًا بالجنس sex، بل بما هو بين الرجل والمرأة، وما بينهما يحدده السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي.

(3) ممثلو فلسفة الاختلاف نيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger ودولوز Deleuze ودريدا Derrida ولييوتار Lyotard. لمزيد الإطلاع على هذه النظريات انظر على سبيل المثال:

Christian Ruby, Les Archipels de La différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Paris, Editions du Félin, 1989.

François Laruelle, Les Philosophies de la différence, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Gilles Deleuze, Différence et répétition, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

(4) يمكن الرجوع إلى:

Revue semestrielle francophone d'histoire des femmes, Histoire, femmes et sociétés, N° 1, 1995, et N° 2, 1996.

Michèle Perrot, Une histoire des femmes est-elle possible?, Paris, Rivage, 1988.

Sheila Rowbotham, Hidden from History. London: Pluto Press, 1973.

(5) اقترح عدد من المشغولين بهذه الدراسات ترجمة مصطلح Gender بالجنوسة و Gender Studies بالدراسات الجنوسية باعتبار أنّ الجنس أعمّ من النوع ويفيد معنى المشاكلة، في حين أن آخرين اختاروا استعمال النوع الاجتماعي ودراسات النوع الاجتماعي. وفضل آخرون التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس بينما شذ بعضهم فاستعمل العنصر (انظر مقال نحو مقاربة جديدة للعلاقات بين الرجل والمرأة في المجتمع التونسي»، نقله رؤوف بلحسن إلى العربية وهو لفليب أ (كذا) ، في مجلة البيئة الإفريقية، عدد 2، 1994 ص 98 - 158. وهو أمر يثبت واقع الثقافة العربية في تعاملها مع المصطلحات الغربية. وإزاء هذا الاضطراب، فضلنا استعمال الجندر بدل النوع أو الجنس والدراسات الجندرية عوض الدراسات الجنوسية. وتحاشينا استعمال جذر جنس لأنه يشير تشويشا كبيرا على

مستوى الفهم، وخصوصا في مختلف الاشتقاقات التي يحيل عليها. وآثرنا استعمال جنس للدلالة على الجنس البيولوجي sex الذي يولد عليه المرء في حين أننا استعملنا الجندر gender للدلالة على تشكيل الثقافة للفرد اجتماعيا وثقافيا حتى يعكس تصوّرا محددا للذكورة أو الأنوثة ثم إن لفظة الجندر تمكّنا من التعبير عن مختلف الدلالات التي تحيط بالمصطلح، إذ يمكن اشتقاق صيغ مختلفة كالجندر والجندرية والأصناف الجندرية وغيرها. وتميّز الدراسات الجندرية بين الجنس sex الدال على الاختلاف البيولوجي بين الجنسين والجندر gender المعبر عن التشكيل الثقافي والاجتماعي للفرد والمرتبطة بدلالات الذكورة والأنوثة والذي يؤدي إلى تقسيم الأدوار وتحديد مهام كل من الرجل والمرأة في المجتمع وفق التصورات الاجتماعية، ومعنى ذلك أنّ الاختلاف الجنسي هو نتاج ثقافي واجتماعي وسياسي.

وإذا كنا لا نجد غضاضة في استخدام مصطلحات أخرى مثل الديمقراطية وغيرها من المصطلحات التي لم يفرزها واقع البحث العربي بل إنّنا نألّفها وندافع عنها فلم نمتعض من استعمال جندر؟

(6) يعزى الفضل إلى ستولر في تحليل طريقة تشكّل الذكورة والأنوثة وهو أوّل من دعا إلى الفصل بين الجنس والجندر. انظر عمله الذي يعدّ مرجعا أساسيا في مجال الدراسات الجندرية:

Robert J. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968.

(7) يمكن الرجوع إلى:

Journal of Gender Studies, Vols. 12, N° 1, 2 & 3 (2003).

A. Cranny -Francis, W. Warning P., Sravropoulos and J. Kirkby, *Gender Studies: Terms and Debates*. London: Palgrave, 2003.

(8) Geneviève Fraise, "Les Femmes et le féminisme", in E. Universalis, article *Femme* p. 364.

(9) نذكر على سبيل المثال أعمال عدد كبير من الباحثات اللواتي اهتممن بالأمومة ودراسة الحياة اليومية للنساء والطفولة ونشرت جُلّ أعمالهن في المجلة التاريخية *Les Annales* من بينهن:

Françoise Héritier, Arlette Farge, Michelle Perrot et Geneviève Fraise:

Françoise Héritier, *Masculin / Féminin*, Paris, Editions Odile Jacob, 1996.

_____, "Le sang du guerrier et le sang des femmes, Notes anthropologiques sur le rapport des sexes ", in *Les Cahiers du GRIF*, N° 29, 1984-1985, pp. 7-21.

Geneviève Fraise, *La Raison des femmes*, Paris, Plon, 1992.

S. De Beauvoir, *le deuxième sexe*, Paris, folio, 1949.

(10) نذكر من بينهن: Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva. انظر في هذا الصدد:

Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris, 1977.

_____, *L'Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

_____, *Spéculum de l'autre femme*, Paris, 1974.

وللنظر في مقاربات مختلفة نشير إلى أطروحة عالجت الاختلاف بين الجنسين من منظور الفلسفة:

Alice Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes / genres*, Paris, L'Harmattan, 2000.

وللاطلاع على دراسة نقدية لتعامل الفرنسيين مع مفهوم الجندر نحيل على العدد الخاص من مجلة.

ESPRIT, N° 11, 1993.

Catherine Belsey and Jane Moore, eds., *The Feminist Reader*. London: 1977.

M. Huritig, M. Kail et H. Rouch, (édité par), *Sexe et genre : De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS, Paris, 1991.

(11) يمكن الرجوع إلى :

Judith Kegan Gardner, *Masculinity Studies and Feminist Theory*. New- York: Columbia University Press, 2002.

Martin Mac An Ghail, ed., *Understanding Masculinities*. Buckingham: Open University Press , 1996.

John MacInness, *The End of Masculinity*. Buckingham: Open University Press, 1998.

Mai Ghossoub and Emma Sinclair-Webb, eds., *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi Books, 2000.

نقلته مي غصوب إلى العربية تحت عنوان «الرجولة المتخيلة الهوية الذكورية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث»، دار الساقي، لندن، 2002.

"The concept of hegemony refers to a whole range of structures and activities, as well as values, attitudes, beliefs and morality that in various ways support the established order and the class and male interests which dominate it." (12)

Madeleine Arnot, *Reproducing Gender*. London and New York: Routledge 2002 , p. 105.

(13) يمكن الرجوع إلى :

G. Flaconnet et N. Le faucheur, *La fabrication des males*, Editions du Seuil, Paris, 1995.

G. Fournier et E. Reynaut, " La sainte virilité", in *Questions Féministes*, N° 3, pp. 30-62.

Castelain-Meunier, *Les hommes aujourd'hui : virilité et identité*, Paris, Acropole, 1988.

Nadia Tazi, " Le désert perpétuel : Visages de la virilité au Maghreb", in Intersignes, N° 11-12, 1998, pp. 27-58.

من بين الدراسات التي عالجت مفهوم الجندر في الثقافة العربية الإسلامية نشير إلى: (14)

Nikki.R. Keddie and Beth Baron, eds., Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven and London: Yale University Press, 1991.

Tuker Judith, In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine. Berkeley, California: University of California Press, 1998.

Snti Rozario, "Community and Resistance: Muslim Women in Contemporary Societies," in Women, Power and Resistance an Introduction to Women's Studies, edited by T. Cosslett, A. Easton and P. Summerfield. Buckingham: Open University Press, 2001.

نذكر من بين هذه الأعمال : (15)

Fedwa Malti-Douglas, Woman's Body, Woman's Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Fatma Muge Goçek and Shivra Dalaghi, Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power. New York: Columbia University Press, 1994.

Nayareh Tohidi, Women and Gender Relations among the Iranian Immigrants. Berkeley: University of California Press, 1993.

Leila Ahmed, Women and Gender in Islam. New Haven & London: Yale University Press, 1992. (16)

انظر مثلاً: الحوار الذي أُجري مع هدى الصدة في مجلة أليف، العدد 19، السنة 1999، صص 210 - 229. (17)

نشير بالخصوص إلى: (18)

S. F Traboulsi, Gender, Authority and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed. M.A. Thesis, Department of History, American University of Beirut. May 1998.

M.A. Obeid, Gender and Division of Labor. M.A. Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences , Faculty of Arts and Sciences at The American University of Beirut, 1998.

انظر عملين للمرنيسي نقلاً إلى العربية تحت عنوان، الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، المغرب، نشر الفنك، 1996، «العابرة المكسورة الجناح»، المغرب، نشر الفنك، 2002. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) (19)

F. Mernissi, Beyond the Veil, Chicago, 1973.

_____ , Le Harem Européen, Paris, Albin Michel, 2000.

- (20) يمكن الرجوع إلى: حسناء الطرابلسي، «مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة من الوسطين الحضري والريفي»، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة علم النفس، عدد9، 2001.
- Psychologie différentielle des sexes, Actes du colloque tenu à Tunis en 1984, Cahier du CERES, série Psychologique N° 3, 1986.
- (21) R. Ben Slama, "Le plein-genre ", in Masculin/Féminin, ouvrage collectif, Editions de la découverte, 2004, pp. 11-37.
- (22) انظر كتيبًا صدر عن هذا المركز بعنوان «المرأة والرجل في تونس في أرقام»، مرصد أوضاع المرأة في تونس، 2001.
- (23) كرم صندوق وعبد السلام خدّاش، «خريجو وخريجات إدارة الأعمال في سوق العمل بعد التخرّج»، نشر مركز الدراسات النسوية، القدس الشرقية، 1996.. سهى هندية ماني وسهير عودة، «نساء ورجال في القطاع غير الرسمي في الضفة الغربية»، منشورات مركز الدراسات النسوية، القدس، 1996.. لميس أبو نخلة، «التعليم والتدريب المهني والتقني من منظور تخطيط ودمج النوع الاجتماعي»، منشورات دراسات المرأة، جامعة بير زيت، 1996.
- (24) لاحظ مثلا أنّ الجنوسية يستعملها عدد من الباحثين للدلالة على الجندر ويستعملها البعض الآخر بمعنى العلاقات المثلية دون أن يدل ذلك بالضرورة على اللواط. انظر: محمّد عمر نحاس، «في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية»، رورموند (هولندا)، مكتب العربية، 1997.
- (25) يقول ابن الجوزي في مقدمة «أحكام النساء»: «إني رأيت النساء أحوج إلى التنبيه من هذه الرفدة من النساء، لبعدهن عن العلم وغلبة الهوى عليهن بالطبع»، ص131.
- (26) أُدرجت دراسة الثقافة الشعبية (popular culture) في الدراسات النسوية وفي الدراسات الجندرية منذ سنة 1980. وهو مجال خصب يوفّر للباحثين إمكانية التعمّق في كَيْفِيَّة تشكّل الأنوثة والذكورة.
- (27) ظهرت منذ 1980 دراسات عديدة تحلل علاقة الجنساني بالجندر. انظر في هذا الصدد: Stevi Jackson and Sue Scott, eds., Gender: A Sociological Reader. London & New York: Routledge, 2002.
- John and Barbara Lloyd, Sex and Gender. London: Cambridge University Press, 2002.

الباب الأول

الولد في حضانة أمه ومجتمع النساء

الفصل الأوّل

مظاهر الاختلاف قبل تخلّق الأجنّة

1 - في الحبل

تحلو الحياة في ظلّ زينتها: المال والبنون، بهما تدوم العمارة وتتحقّق السعادة. وبواسطتهما يتمّ الإحساس بالأمان، وعبرهما تتبوأ المنزلة الاجتماعية. بالكّد والعمل والمهارة يكتسب المال الحلال ضرعا، أو زرعا، أو تجارة. وبالتدبير السليم يأتي الولد المرغوب فيه سليما، نجيبا، وعلى أحسن الهيئات. ولما كانت المرأة رديفة الأرض في ثقافة كلّ الشعوب، فقد تعيّن البحث عنها بحرص كبير وتوقّي الحذر عند اختيارها حتّى تكون محلاًّ جديراً بالزراعة، فيحرت فيها الزوج ثمّ تخصب: تحمل وتلد وتضع أفضل زرع.

وإذا علمنا أنّ غاية النكاح ليست مجرد الشهوة، بل هي ابتغاء ما كتب الله، أي الولد والأجر والثواب، فهمنا مدى حرص القدامى على واجب الإنجاب وتوسّعهم في تحديد صفات «المرأة الحرت» التي تقبل الحبل. فمن صغرت «من النساء وكانت بيضاء حمراء كانت أكثر حبلاً ممن عظم منهنّ، أو كانت حمراء شقراء. وقال أيضا: (أبقراط ت370 ق م) إنّ المرأة الباردة جدّاً لا تحبل لأنّ البرد يجمّد الزرع، والحارة جدّاً لا تحبل لأنّ الحرارة تحرق الزرع»⁽¹⁾.

ألح أغلب العلماء على مبدأ الاعتدال: اعتدال الرحم في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واعتدال الأعضاء. فاعتبر ابن سينا (ت428هـ) أنّ «العبلات من النساء لا يعلقن وإن علقن أسقطن».⁽²⁾ ورأى البلدي (ت368هـ) أنّ على المرأة «أن تكون معتدلة في مزاجها ومعتدلة الحال في رحمها. ليست بالقصفة اليابسة جدًا ولا باللينة. تكون غير مذكرة جدًا ولا مسترخية الأعطاف جدًا. وتكون من أبناء الخامسة عشرة (كذا) وإلى تمام الأربعين سنة. وتكون سهلة النظر، معتدلة العقل، مجتمعاً وجهها، مبتسماً محيّاها، واسعاً خصرها وبطنها. يكون طمثها يجري في أوقاته ولا يحبس عنها ولا يسيل سيلا كثيرا. وتكون قليلة الأمراض، سليمة الرحم لا تكاد أن يعرض فيه لها مرض البتة».⁽³⁾

واتفق الأطباء على ضرورة التحري في حيض المرأة لأنه إذا كان إلى الزيادة «ضعفت المرأة وكثر إسقاطها. وإن تغير إلى نقصان عن العادة... (كانت) غير قابلة للحبل لفساد رحمها ومنيها».⁽⁴⁾ ويعود تأكيد الأطباء على ضرورة أن يكون طمث المرأة نقيًا ومعتدل السيالان إلى إيمانهم بأنّ الدم عنصر أساسي في تخلّق الجنين وفي غذائه، فضلا عن خوفهم من تخلّق جنين شاذّ. «فمن جامع حائضا وولدت، فإنه يكون مجذوما أو أقرع».⁽⁵⁾

وحرصا منهم على اتصاف المرأة المطلوبة للحبل بأفضل الخصال كان الأولياء يتدخلون في اختيار زوجات الأبناء. جاء في وصية أحدهم: «إياكم والقصيرة الرطلة، فإنّ أبغض الرجال إليّ أن يقاتل عن إبلي أو يناضل عن حسبي، القصير الرطل».⁽⁶⁾ وهو موقف مفهوم في ظلّ ثقافة اعتبرت الطول صفة محمودة في الذكور ومتلائمة مع علوّ مكانتهم وما ينتظر منهم من أدوار اجتماعية ودينية وغيرها.

والناظر في المصادر يتبيّن أنّ الجماعة لم تلتمس العقل والصحة والحدّثة والحرية والبركة في المرأة فقط، بل إنّها أكّدت أيضا على قيمة الجمال. فإذا كان الرجل قبيح المنظر تعين عليه البحث عن زوجة جميلة⁽⁷⁾، حتى يكون الولد حسن الصورة وجميلا. وهو جمال قائم على اعتدال الأعضاء وتناسقها، وتناسب بعضها بعضا في العظم والصغر، والسمن والهزال، والطول والقصر.

ولم يكتف العلماء بتحديد الصفات المحمودة في المرأة وإتّما نبهوا الرجل إلى صفاتها المرذولة، وحذّروه من عواقب الاقتران بها. فقالوا: «لا تنكحَنَّ برشاء ولا عمياء، ولا وقصاء ولا لثغاء، فتجيثك بولد ألثغ». (8) وأضافوا: «إيّاكم ونكاح الحمقاء، فإنّ نكاحها غرر وولدها ضياع». (9) وفضلاً عن ذلك عدّ «ابن المذكرة من النساء والمؤنث من الرجال أخبث ما يكون، لأنّه يأخذ خصال أبيه وخصال أمّه» (10) فيأتي فاسد الشكل والطباع. وكره عدد من الفقهاء التزوُّج بالحربية لشربها الخمر وأكلها الخنزير ولخشية ترك الولد في دار الحرب. (11)

ورغبة منهم في «تحصيل الولد» لم ير عدد من العلماء بأساً في نكاح الثيب الولود. ويكفي العود إلى مدوّنة الأدب أو مدوّنة التاريخ، لتنبّين مدى حرص الرجال على زواج المنجبة، ومدى إقبالهم على نكاح نساء من أجناس مختلفة عرفن بخصلة الخصوبة، حتّى ذهب بعضهم إلى تحديد من «يصلحن للتوليد» كالفارسيات والبربريات والهنديات، وخصوصاً التركيات، فهن «كنوز الأولاد ومعادن النسل، قلّ ما يتفق في أولادهنّ وحش ولا ردّي التركيب». (12) وزعم ابن حوقل (ت 367 هـ) أنّ المرأة القبطية أفضل من سواها، فرّتما ولدت «الولدين والثلاثة والأربعة في بطن واحد بحمل واحد وليس ذلك بمكان ولا في شيء من البلدان... وذلك أنّ ماءهم على قولهم أنبت، يريدون ماء النيل». (13)

يتنبّه الناظر في كتب الطبّ إلى أنّ الخصال التي حدّدها العلماء بخصوص المرأة، سواء ما تعلّق منها بالبدن، أو بالنفس والأخلاق كالنضج والذكاء وصحة القريحة وقوّة الذهن وتهذيب الخاطر ليست كافية لحدوث الحمل، إذ بدت المرأة في حاجة إلى تدبير خاصّ حتّى تنبت أجود ثمرة وأبقاها في الزمان. ولذلك وجب البدء بتنقية بدنّها بالفصد والمعاجين والجوارشونات (14) وتقوية رحمها بالحقن، وإصلاح مزاجه بالبخورات ومختلف أصناف الطيب شماً واستنجاة. (15) ويستحسن استعمال البخور والطيب قبيل المباشرة وبعدها. ويحبّذ أن يكون ذلك بعد الطهر من الطمث، وهو الوقت الملائم لحدوث

العلوق⁽¹⁶⁾، إذ كره القوم أن يتمّ العلوق في بقية الحيضة لاعتقادهم أنّ ذلك يؤدي إلى تخلّق جنين مشوّه، أو مصاب بالبرص، أو بالجذام. وقد عبّر عمرو بن العاص (ت70هـ) عن هذا الأمر حين افتخر على خصومه قائلاً: «إني والله ما تأبّطني الإمام، ولا حملتني البغايا في عُبرات المآلي». ⁽¹⁷⁾

حمل المجتمع الزوجة مسؤولية الإخصاب، وحاصرها بعدد من الطقوس والمحرمات، ولكن ظلّت الحاجة إلى تدبير الزوج ملحّة، إذ اقتضت مسألة «اقتناص الولد» اهتماماً بمأكل الناكح ومشروبه وحركته وسكونه. وقد أفاض الأطباء في الحديث عن صفة الغذاء المعتدل الكفيل بزيادة كمية منّي كلّ من الزوجين، وحثّوهما على الإقبال على اللّهُو والسرور وسماع الموسيقى لأنّ الغناء «يسّط النفس، ويقوّي الحواس، ويزيد في الزرع». ⁽¹⁸⁾

ولما كان الجماع سبباً للولد، فإن العلماء كرسوا جهودهم لشرح الأسس التي انبنى عليها، بيد أنّهم لم يتفقوا حول أفضل أوقات الوطء. فذهب البلخي (ت322هـ) إلى القول: «إنما ركّبت قوّة الباه في الإنسان في بادئ الخلق للتوليد لا لقضاء اللذّة. فلذلك يجب أن يكون القصد بالاختيار في أبواب الباه في الإنسان للوقت الذي يصلح للتوليد. وأصلح الأوقات لذلك، من ساعات الليل والنهار، هو وقت إدبار الليل وإقبال النهار عند السحر وانفجار الصبح». ⁽¹⁹⁾ فبعد أن يخلد الرجل إلى الراحة ويستريح من عناء العمل ويستعيد قواه يمكن له أن ينكح امرأته فيحصل بذلك العلوق. أما إتيان النساء في أوّل الليل والمعدة ممتلئة بالطعام، فإنّه غير محمود ولا يرجى منه الولد. وخالفت جماعة هذا الرأي فاعتبرت أنّ أوّل الليل هو أفضل وقت للمباضعة. ⁽²⁰⁾ وهو أمر مرتبط بتصورات قديمة عن الحياة والكون ترى أنّ لليل قدرة على توليد سائر الكائنات لكونه رمز البدايات. وذهبت طائفة من الأطباء إلى القول إنّ النهار أنسب الأوقات للمواقعة حتّجتها في ذلك أنّ بضع المرأة يكون في النهار نقياً وشهياً وحاراً لكثرة حركتها. وهذه الحرارة محمودة لأنّها شرط أساسي لحصول الولد. ⁽²¹⁾

ولم يفت الفقهاء الإدلاء بدلوهم في تحديد مواقيت الجماع، فاعتبروا أنّ ليلة الإثنين وليلة الثلاثاء وليلة الخميس ويومه، وخصوصاً ليلة الجمعة ويومه

أفضل الأيام لمن رام «اقتناص الولد». فأدم خلق يوم الجمعة وولادة النبي محمّد كانت في مثل ذلك اليوم.⁽²²⁾ وهذا السعي إلى تقديس بعض الأيام والشهور وإكسابها دلالات تاريخية عميقة معبر عن تنظيم المجتمع لمظاهر الحياة كافة تنظيمًا رمزيًا. فكما أنّ لكلّ عبادة زمنًا مخصوصًا، فإنّ «الجماع التناسل» زمنه المضبوط والمنخرط في المقدّس.

ومهما يكن الأمر، فإنّ تباين الآراء حول أفضل الأوقات المؤدية إلى «تحصيل الولد» دالّ على التصورات الراسخة في الأذهان والتي تعقد صلة بين النكاح ونظام الكون من جهة وعالم الإنس وعالم الجان من جهة ثانية، ممّا يؤكد أنّ الجنسانية ليست معزولة عن السياق الاجتماعي والثقافي، وكذلك الميثي. جاء في هذا الصدد: «قال الصادق عليه السلام: لا تجامع في أوّل الشهر، ولا في وسطه، ولا في آخره، فإنّه من فعل ذلك فليسلم لسقط الولد، فإن تمّ أو شك أن يكون مجنونًا. ألا ترى أنّ المجنون أكثر ما يصرع في أوّل الشهر ووسطه وآخره».⁽²³⁾

شكل طلب الولد مشغلا هاما من مشاغل العلماء حتى إنهم لم يتوانوا عن نصح الزوجين بالاستعانة بالمنجمين القادرين على تحديد أفضل وقت للحمل. جاء في «رسائل إخوان الصفاء»: «اعلم أنّ خير ذلك أن يكون القمر من الطالع في برج ذكر في مثله الشمس، واحذر أن يكون في الطريقة المحترقة، وليكن سليما من النحوس والاحترقات، وكذلك الزهرة لأنّها إن فسدت الزهرة فسدت الأرض، وإن فسد طريق القمر فسد البدن ولم يتنفع به».⁽²⁴⁾

بدا للجماعة أنّ معرفة حركة الكواكب ورموزها مفيدة لتحديد جنس المولود وللتكهّن بمصيره، أو بالصفات التي سيكون عليها كالصدق أو الأمانة أو الجور وغيرها. فالكواكب قوى كونية تعكس الثنائية المتقابلة بين المبدأ الذكوري والمبدأ الأنثوي، كما أنّها تشير إلى الخصب في كافة تجلياته. والواقع أنّ هذه الممارسات لم تكن تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ كان قدماء المصريين مهرة في تحديد أزمان الولادات، وضبط لحظة حدوثها معتمدين في ذلك معرفة البروج الفلكية.

يقتضي «جماع التوليد» تدبيراً خاصاً. فعلى الزوج أن «يتوَّخَى ساعات أريحته وأوقات البعد من الكسل والقيام من النوم، ويستعين بالزمان الطيب، والنهار المضيء الذي لا نوء فيه ولا غيم ولا ريح باردة».⁽²⁵⁾ وهي آراء توضح بجلاء أنّ الإنسان مرآة عاكسة للعالم الخارجي، ولكن بأشكال جديدة ورموز عميقة، كما أنّها تومئ إلى العلاقة المتينة بين النكاح من جهة، ونظام الكون من جهة ثانية. فالتوليد لا يمكن أن يكون في يوم تضطرب فيه عناصر الطبيعة ويختلّ فيه التوازن ويغيب فيه الاعتدال، فمثل هذه الظواهر تجعل الجوارح غير ساكنة، والقلب مشغولاً، وتسلب المتعة والأنس فيعسر حدوث العلوق. ويمكن أن نرى في هذا الخوف من الفوضى حجة على ما ترسخ في متخيل الجماعة من معتقدات تُرجع ولادة «الشاذّ» إلى خلل في النظام الكوني، وإلى لامبالاة الناحك بمثل هذه الشروط المحددة لحدث الخلق.

لم يتطرّق العلماء إلى أهمية تحديد زمن الجماع فقط، بل إنهم اعتنوا بوصف المواضع الملائمة له. فاشتراطوا أن تكون محوطة بالستر والسرية: فضاء تعبدياً يؤدي فيه الزوجان واجبهما تجاه الأمة ملتسمين، من وراء ذلك الثوب والأجر والولد. وصرّح الفقهاء بكرههم للأماكن المكشوفة التي تهتك الستر كالسفينة أو تحت الشجر المثمر.⁽²⁶⁾

وإذا كان استدعاء شهوة المرأة ركناً أساسياً في النكاح، باعتبار أنّها شريكة الرجل في جماع التوليد، فإننا لا نستغرب أن يدعو العلماء الزوج إلى مؤانسة قرينته، والمزاح معها، وإظهار شدة كلفه بها، والاستغراق في مداعبتها وملاعبتها طويلاً «ثمّ ليعتمد الإنزال، ليتفق إنزال الرجل وإنزال المرأة معاً، وأن تبسط المرأة رجلها بعد الجماع، وتصّر رجلاً على رجل، وتسكن ولا تتحرك. والأجود أن تنام على ذلك وكلّما طال النوم كان أبلغ وذلك لأنّ المنى أجدر أن يستقرّ ويثبت ويحتبس ويعلق».⁽²⁷⁾ ورأى البلدي أنّ على الرجل والمرأة أن يكونا «في وقت الجماع بعيد العهد بالمباضعة، فهمين لما يريدانه، مبائين (كذا) لتمام ما يقصدانه حتّى لا ينفع في فعلها والاضطراب من إنزال في غير وقته، أو إلقاء النطفة في غير مكانها، غير سكرانين، ولا ممثلين من الطعام

والشراب امتلاء مفرطاً ولا جائعين جوعاً كثيراً، ولا كليلين من التعب ولا عيين قد تعباً تعباً شديداً».⁽²⁸⁾

ولم يأل العلماء جهداً في بيان الأشكال التي ينعقد منها ولد فاعتبروا اعتلاء الرجل المرأة على الفراش الوطيئة، ورفعها وركها عند الإنزال رفعا كثيراً أحمد الأشكال المساعدة على الحبل. فهذا النوع من المباشعة يهيئ الرحم لاستقبال النطفة التي تقذف إليه ويسمح له باحتضانها.⁽²⁹⁾ أمّا الأشكال الرديئة التي لا يتحقّق معها الحبل فتتمثل في استلقاء الزوج على ظهره وصعود المرأة على صدره، أو أن يكونا على جنبيهما.⁽³⁰⁾ فمثل هذه الأشكال يتعسّر معها خروج المنّي وانصبابه بيسر في الرحم.

وحتى يكون الولد جميلاً نصح الأطباء الزوجين بأن يجول فكرهما، أثناء المواقعة في صور أشخاص عرفوا بخصلة الحسن. فالمطلوب من الرجل أن «لا يذكر في نفسه بعد الجماع صورة سوداء ولا ناقصة الأعضاء ولا ذا عاهة، فإنّ الولد يأتي كذلك، بل يتذكّر صورة ذي بياض مشرق وحمرة وجمال حتى تغلب تلك الصورة على نفسه».⁽³¹⁾ ومن النصائح التي أوردها الدميري (ت808هـ) أنّه «متى صورّ صورة صبي حسن الوجه ونصب قبالة امرأة بحيث تراه وقت الجماع خرج الولد يشبه تلك الصورة في أكثر الأعضاء».⁽³²⁾ ولا يتوقّف البحث عن الجمال عند هذا الحدّ، فعلى الزوجين أن يتخذوا مسكناً جميلاً وأن ينتقيا خدماً وإماء متناسبي الأعضاء ذلك أنّ «النظر إلى الوجه القبيح يورث الفلج»⁽³³⁾ والنظر إلى الوجه الجميل يجلو البصر. وعلى الحامل أن تدمن أكل السفرجل والتفاح لأنّها فواكه تحسّن وجه الجنين وتصفّي لونه.⁽³⁴⁾

1/1 - في معالجة من تأخّر حبلها

إنّ من يُمن المرأة وبركتها سرعة قبول رحمها للعلوق، بيد أنّ من النساء من يتأخّر حبلها، ولذلك نصح العلماء من كانت على هذه الصفة أن تلجأ إلى الوصفات المعينة على الحبل، والمساعدة على ثبات النطفة في الرحم. من ذلك تناول أصناف من النباتات أو الأعشاب، أو أجزاء من الحيوانات. «فطلع النخل

ينفع من الباه، ويزيد في المباضعة ودقيق طلعه إذا تحمّلت به المرأة قبل الجماع أعان على الحبل إعانة بالغة». (35) وليس من قبيل الصدفة أن يعتقد القوم في منافع النخلة، فهي شجرة مباركة ولها شبه بالإنسان «ولطلعها رائحة المنّي، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها». (36) وذكر القزويني (ت688هـ) أنّ الآذريون، وهو «زهرة في غاية الحمرة،...إن احتملت المرأة منه شيئاً ثم يغشاها زوجها حملت». (37) ولا غرو أن يلجأ الناس إلى استعمال النباتات أو الأشجار فهي صورة حيّة من الوجود ترمز إلى الحياة والتجدد.

أما خصية الديك ف«إذا شويت وأكلتها المرأة التي لا تحبل في حيصتها قبل الظهر بثلاثة أيام، وجامعها زوجها حبلت». (38) والأمر بالمثّل بالنسبة إلى دماغ الأرنب ومخ ساق الجمل ولبن الخيل ومرارة الذئب أو الأسد. (39) ويفيدنا الدميري أنّ المرأة إذا سُقيت «لبن فرس، وهي لا تعلم أنّه لبن فرس، وجامعها زوجها من ساعتها حملت منه بإذن الله تعالى». (40)

وليس من المستبعد أن يتمّ استعمال أجزاء الحيوان، فهو يحتلّ منزلة كبرى في حياة الجماعة وفي نظامها الرمزي. وقد رأى الإنسان في الحيوان ما يتماثل مع خصائصه وقيمه وما يعبر عن آماله وأحلامه. والمتأمل في قائمة هذه الحيوانات يتفطن إلى التصوّرات التي شاعت بشأنها، نحو قدرتها على الإخصاب وامتلاكها بعض خصائص الآلهة. وينمّ الإقبال على هذه الصفات عن تيمّن القوم ببعض الحيوانات واعتقادهم في قدرة بعض أجزاء الحيوان على منح المرأة طاقة التوليد ومنح الولد الخصال المنشودة. فالجمل عنوان الصبر والجلد، والخيل «رمز العزّة والنخوة ورمز الخير والبركة» (41)، والأسد ملك السباع، والذئب رمز الشراسة والقوّة.

ويكشف اللجوء إلى هذه الصفات عن التصوّرات الاجتماعية المرتبطة بوظيفة الإنجاب، وعن المكانة التي حظيت بها الطقوس السحرية الشائعة بكثرة في حضارات الشرق الأدنى، والتي كانت غايتها دمج الإنسان في البنية الكونية. وقد تعرّض البلدي إلى عدد منها، من ذلك أنّه «إن أحبّت المرأة أن تحبل ولا تلقي النطفة بعون الله، فلتشدّ رجلها اليمنى بحاشية بيضاء ثم يباضعها زوجها

وهي كذلك، فإنّها تحبل بإذن الله⁽⁴²⁾. ومن الممارسات السحرية التي عاينها ابن الفقيه (ت 636هـ) أثناء زيارته إلى الشام تردّد النسوان على قبة بها «صورة رجل من حجر أسود، تزعم النساء أنّ من لا تلد تحكّ فرجها بأنف الصورة فيولد لها». ⁽⁴³⁾ ولا غرابة في ذلك فالأنف رمز قضيبّي في أكثر الثقافات. والأنف في تأويل الأحلام «الولد». ⁽⁴⁴⁾

واعتقادا في منافع الأحجار الكريمة وفي قدرتها السحرية، نصح العلماء المرأة بتعليق بعض الأحجار المعينة على الحبل على جسدها. ⁽⁴⁵⁾ وهي ممارسات سحرية كانت معروفة لدى المصريين والعبرانيين ومنتشرة في حضارات أخرى، إذ كان تعليق اللؤلؤ مثلا أمرا شائعا في الحضارة الهندية لكونه رمز الخصب والقوة المولدة كما أنه يهيج الباه. ⁽⁴⁶⁾

ولم يهمل العلماء شأن العطور والبخور فدعوا إلى الاستعانة بها في الجماع. وقد يعود ذلك إلى تأثرهم بغيرهم من الأمم. فنحن نعلم أنّ «ميشولوجيا العطورات»، علم تفتنت فيه أمم عريقة كانت ترى أنّ لهذه المواد فاعلية فائقة في إثارة الشهوة. ويكفي الوقوف عند «المقامة الطيبية» لتبيّن محاسن المسك، ناهيك بأنّ الرسول، كما جاء في بعض الروايات، قدّمه على سائر أنواع الطيب لشرفه و«لحكمة علمت وما جهلت، وذلك أنّه في الدرجة الثانية من الحرارة التي اشتعلت وما اعتدلت، فهو يسرع إلى العلوق، فإذا ألمّ بها (المرأة) الزوج حبلت». ⁽⁴⁷⁾ وهكذا نتبيّن أنّ الرائحة الطيبة تنهض بدور كبير في إخصاب الكائنات كافة. وهي لا تقتصر على بعث إحساس بالراحة النفسية لدى الناكح وإنما تجدد طاقاته، ولعلّها تفصح أيضا عن أحلامه وتصوراته بخصوص الجنة!

أمّا البخور فقد لجأت إليه الجماعة باعتباره وسيلة من وسائل تحريك الحواس، وطرده الأرواح الشريرة عن الزوجين لحظة النكاح.

ولمّا كان العلوق هبة من الله، وخيرا يلحق بالإنسان، فقد وجب حماية النطفة من القوى الخفية التي تمثل الأذى. ومن ثمّة اكتست هذه الممارسات شرعية وجودها، باعتبارها سلاح الفرد في مواجهة الشرّ والمجهول.

يتفطن الناظر في بعض كتب التراث إلى أن اطلاع العلماء على آراء أبقراط وغيره بخصوص دور الرجل في الإنجاب وتسببه في بعض الحالات في فشل تجربة التناسل قادمهم إلى نصح عدد من الأزواج بالاستعانة ببعض الصفات المعينة على التناسل حتى يتحقق المراد. «قال القزويني: إذا شويت خصية الإوز، وأكلها الرجل وجامع زوجته من وقته، فإنها تعلق».⁽⁴⁸⁾ ونصح البلدي الرجل بدهن العانة بالأدهان الحارة لما لها من منافع.⁽⁴⁹⁾ واتفق الأطباء أن معرفة خصائص النباتات واللحوم والحشائش والأشربة تعين على تقوية المنى وتهيج الباه فيكون العلوق. فما يزيد في الباء اللوز الحلو والفسق والبنديق والسكر والعنب الحلو والتين وصفرة البيض والعسل والعصافير واللبن الحليب.⁽⁵⁰⁾ وإذا عدنا إلى خصائص مكونات هذه الصفات، تبين لنا أن أغلبها يرمز إلى الحياة والنماء والخصب. فاللوز حسب العبرانيين رمز الحياة الجديدة.⁽⁵¹⁾ والحليب يتمثل مع المنى وهو مخصب، والبيض يهيج الباه وهو رمز الخصوبة والحياة والتجدد.

إن اللجوء إلى مثل هذه الممارسات يؤكد أن للحرارة قوانينها. فمن الضروري أن ينخرط الجماع في نظام الكون وأن يتفاعل مع عناصر الطبيعة التي يحكمها نظام الثنائيات المتقابلة: اليمين والشمال، الأعلى والأسفل، الشمس والقمر، الليل والنهار، إلى غير ذلك. ثم إن النكاح خاضع لمجموعة من الطقوس السحرية والدينية ذات الدلالات الرمزية العميقة التي توضح أن الجماع فعل ديني مقدس متنزل في إطار احتفالية خاصة من شأنها أن تجذر فعل الخلق.

ولئن بدت المرأة في المتخيل الديني والاجتماعي الأشد تعلقاً بالوصفات السحرية، فإن الزوج كان أكثر ارتباطاً بالطقوس الدينية إذ حثه العلماء على أداء الصلاة قبل الجماع وترديد بعض الأدعية. ولعلّ الدعاء قبيل مباشرة المرأة هو بمثابة طقس تطهيري غايته إبعاد النجاسة عن فعل الحرث، أي التبعّد «فيشرع بالتوكّل على الله والتذلّل له والتعلّق بمشيئته، وتأدية النية ثم يبدأ بالتسمية» لقوله تعالى: ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: 223].⁽⁵²⁾ كما «يستحب أن يبدأ باسم الله تعالى، ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] أولاً ويكبّر ويهلّل، ويقول:

باسم الله العلي العظيم، اللهم اجعلها ذرية طيبة إن كنت قدّرت أن تخرج ذلك من صليبي». (53) ولا بأس من الإكثار من الدعاء، أو التبرّك بأثار الكلمات الإيمانية اقتداءً بالنبيّ، إذ روي أنّه توضّأ ليلة زواج ابنته فاطمة (ت 11هـ) ثمّ سكب ذلك الماء على رأس عليّ بن أبي طالب (ت 40هـ) ثمّ قال: «اللّهم بارك فيهما، وبارك عليهما، وبارك لهما في نسلهما». (54) وما من شكّ في أنّ اللجوء إلى الماء راجع إلى اعتباره عنصراً أساسياً في الطقوس التطهيرية، فهو الكفيل بتخليص الإنسان من مشاركة الشيطان له في نسله المرتقب، كما أنّه يعتبر مصدر الحياة ورمز الخصب لصلته القويّة ببدء الحياة. أمّا دعاء النبيّ، فقد كان شكلاً من أشكال التبريك بسلطة الكلمة، إذ بالكلمة يتحقّق الفعل ويأتي النسل الطاهر. ولا عجب في اللجوء إلى مثل هذه الطقوس، إذ سعت كلّ المجتمعات جاهدة إلى التحصّن من المجهول واللامتوقّع والملغز، معتمدة في ذلك وسائل شتى علّها تتوصّل إلى تطويق خطر الوافد.

ونظراً إلى أنّ المؤرخين لم يعيروا أيّ اهتمام للممارسات الشعبية وما يكتنفها من ملبسات، فإنّه لا يسعنا إلاّ أن نرى في بعض هذه الإشارات التي حفظتها لنا بعض المصادر علامات على ظواهر أشمل تؤكّد أنّ حدث الحمل مرتبط بممارسات سحرية وأخرى دينية وأخرى اجتماعية من شأنها أن تيسّر عمليّة قبول الجماعة للفرد، كما أنّ هذا الحدث يستند إلى تجارب أخرى مماثلة في الإنتاج مستوحاة من البيئة نحو لقاح المواشي والنباتات.

ويستشف الناظر في النصائح الموجهة إلى الزوجين مدى اهتمام الجماعة بمسألة تحصيل الولد. ويظهر ذلك جلياً في إحاطة الحامل بتدبير خاصّ يعقد صلته بالمقدّس. فما إن يحدث العلوق وتظهر علاماته، نحو سقوط الشهوة، وتغيّر اللون، وتواتر النبض، حتّى تبادر الجماعة بحفظ صحّة الحبل. فتأمّرها بأن تتقي الحركة المفرطة والثوبه والانفعال الشديد والغضب والتعب الكثير والخروج. ويطلب من الحامل أيضاً الكفّ عن المجامعة والتفرّغ للهو واللعب والنوم حتّى يتمّ استكمال الخلقه. (55) وتُنصح الحبلية بالترقّق في مشيتها، والتأني في أفعالها، والامتناع عن تناول الأغذية التي فيها حراقة كالبصل والفجل

والكرفس وغيرها، والإقبال على أكل طعام خفيف أكثر من مرة في اليوم، واستعمال بعض أنواع الطيب، إلى غير ذلك من النصائح التي نجدها في ثقافات عديدة مثل الثقافة الرومانية وغيرها.⁽⁵⁶⁾

إنّ ما ذكره الأطباء بخصوص تدبير الزوجين حتى يحصل العلوق لا يكاد يختلف في معظمه عمّا ورد في التراث اليوناني وغيره ممّا تأثر به المسلمون ونقلوه عن الحضارات المتاخمة، أو تلك التي ارتبطوا بها عن طريق التجارة، ولا سيما منها الحضارة الهندية، والحضارة الفارسية، والحضارة الصينية. فالفكر البشري في مختلف بقاع الأرض ومع اختلاف الزمان يتشابه في لحظات ضعفه وخوفه ويتقاطع في وسائل بحثه عن تحقيق مآربه وأحلامه. إلا أننا نعتبر أنّ الحرص على الولد مثل مشغلا من أهمّ المشاغل في المجتمع العربي الإسلامي. فقد تعدّدت وسائل البحث عن النسل بدءا من التزوُّج بصغيرات السنّ إلى تعدّد الحليلات، أو نكاح الإماء، والتبني في آخر المطاف. والواقع أنّ هذه الرغبة في الولد مفهومة ولها مبرراتها في ظروف كثرت فيها النكبات والمجاعات والحروب وعجز فيها الطبّ عن تقديم الدواء الناجع وعن حفظ صحّة المواليد. كما أنّ الحرص على الولد مفهوم في ظلّ أمة تباغت بكثرة العدد، ورأت عزّتها مرتبطة باستدامة التناسل وآمنت أنّ آمالها معقودة على الشباب.

والظاهر أنّ حرص المجتمع على جودة النسل وصفائه وطهره دفع أغلب الفقهاء إلى اشتراط مبدأ الكفاءة في النكاح وجعلهم يكرهون الاقتران بالأمة أو بالكتابية، ويربطون حقّ إثبات النسب بالأب ويتمسكون بتحريم زواج المسلمة بغير المسلم، إلى غير ذلك من الأحكام التي تثبت أنّ الزواج لم يكن حدثا بسيطا خاضعا لهوى القلب، وإنّما كان شأنًا جماعيا تشرف عليه العشيرة ضمّانا لمصالحها المتعدّدة.

ندرك في ضوء ما سبق سبب تفضيل الجماعة المرأة الولود على سائر النساء وعلّة تنازل عدد من الرجال عن جملة من الصفات نحو البكارة والحسن والعرق وغيرها في سبيل تحصيل الولد. كما أنّنا نفهم لِمَ مال بعض الأشراف إلى التزوُّج بالإماء السود، وهنّ المعروفات بالقوّة والشجاعة، وأعرض أغلبهم

عن المرأة الشقراء السقيمة أو صاحبة العاهة. ولكن هل يعني هذا أنّ كلّ مولود مهما كان جنسه مرحّب به في ظلّ هذا المجتمع؟

2 - في تدبير الإنذار

يبدو أنّ العرب لم يرغبوا في «تحصيل الولد» فحسب، بل إنهم حاولوا اتباع نظام خاصّ غايته أن تحبل المرأة بذكر قويّ، ومن ثمّة مارسوا نكاح الاستبضاع «رغبة في نجابة الولد»⁽⁵⁷⁾ شأنهم في ذلك شأن الأعلاج الذين كانوا إذا «رأوا رجلا جسيما من العرب خلّوا بينه وبين نسائهم رجاء أن يولد فيهم مثله». ⁽⁵⁸⁾ «وكان من عادة الأشراف الاتصال بالإماء السود، فإذا ولدن منهم أولادا نجبا شجعانا ألحقهم آبائهم بهم ونسبوهم إليهم. . . . وقد مال قوم من قريش إلى التزوّج بالإماء السود». ⁽⁵⁹⁾

ومن التصدّورات التي كانت متداولة لدى العرب أنّ حبل المرأة بذكر مرتبط بطبعها ولذا تعيّن إغضاب الزوجة قبل الجماع، فمتى حصل ذلك ارتفعت حرارتها فكانت أقدر على تقبّل اللقاح، أي الحبل بذكر باعتبار أنّ الحرارة صفة ذكورية. ولما كانت الحرارة عنصراً أساسياً في عمليّة اللقاح فقد اعتقد القوم أنّ وطء الزوجة في حالة الغضب أو الفزع أو المرض بالحمى يؤدي لا محالة إلى الحبل بذكر، وكثيرا ما تفاخر القوم بابن المذعورة أو الفروك⁽⁶⁰⁾ لأنّه، حسب رأيهم، يأتي متحلّياً بعدد الخصال وفي مقدّمها النجابة والشجاعة. «قالوا إذا أردت أن يصلب ولد المرأة فأغضبها ثمّ قع عليها، وكذلك الفرعة». ⁽⁶¹⁾

واعتبر العرب أنّ أسبقية ماء الرجل على ماء الفارك تؤدي إلى تخلّق ذكر ولذلك قالوا: «حملت به في ليلة مزوّودة، أي في ليلة ذات زؤد، وهو الفزع المستوجب، لعدم ميل النساء للجماع لانكسار سورة شهوتهن إذ ذاك، فلا يكون لهن في الولد حظّ كامل، ويكون كمال الشهوة لأبيه، فيكتسب بذلك إتمام خصال الرجوليّة. وفائدة ذكر الليلة أن تكون بدأت بحمله ليلا وهو أنجب له وصاحبه يوصف بالشجاعة». ⁽⁶²⁾

وفضلا عن ذلك نصح بعضهم الزوج الراغب في الولد قائلا: «إذا أردت أن تحبل منك زوجتك فمشها في عرصة الدار عشرة أشواط، فإن رحمها ينزل فلا يكاد يخلف، فإن المرأة تكون أطيب خلوة وأحرّ جوفًا إذا غشيها الرجل عند طول سيرها على ظهر دابة». ⁽⁶³⁾ كما اعتبر الأطباء أنّ «الجواري المراهقات أول ما يدركن سريرات الحبل لقوة حرارتهم». ⁽⁶⁴⁾

إن ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء حرص الجماعة على تحديد ملامح الجنين المنشود، أي الذكر وعملها على توفير كلّ الظروف الملائمة حتى يتخلّق وفق المطلوب، بل إنها سعت إلى التحكم في حركات المرأة وطبعها ومشاعرها وأحاسيسها حتى تنقل الصفات الإيجابية إلى الجنين فيأتي على الصورة المأمولة. فقرب الرجل من المرأة تحفّ به شهوة اللمس وشهوة الشّم وشهوة السماع وكذلك الرغبة والتمني بأن يكون الولد ذكرا. وليس غريبا أن يحرص الرجل على أن يكون الولد شبيها به، إذ الحنين إلى المثل والتوق إلى المثل يمثلان المنية والرجاء. وما مجيء الولد إلّا لغاية تحقيق استيهامات (fantasmes) الأب.

ومن الأخبار التي حوتها المصادر والدالة على رغبة القوم في الذكر أنّ الأب كان إذا زوج ابنته في عشيرته قال لها: «أيسرت وأذكرت ولا أنثت. جعل الله منك عددا وعزّا وخذلا». ⁽⁶⁵⁾ وكأنّه بذلك يذكرها بالدور الملقى على عاتقها وهو تكثير عدد العشيرة بالذكور الشجعان. أمّا إذا تزوجت في غير قومها فلا بأس أن تأتي بالإناث!

استأثر الإنجاب والنجابة باهتمام المجتمع. والنجابة كما يعرفها ابن منظور صفة تلحق الذكور وتعني الغلام الفاضل الكريم الحسيب المختار والنفيس. أمّا المنجبة فهي المرأة التي عرفت بولادة النجباء. ⁽⁶⁶⁾ ومعنى ذلك أنّ النجابة صفة ذكورية تبرهن على القيمة التي يحتلها الغلام في المجتمع منذ خروجه إلى الدنيا، بل قبل ولادته. أمّا نجابة البنت، فإنّها بعدية لا تكتسب إلّا بعد البلوغ، ومن خلال أداء وظيفة الإنجاب والأمومة.

اعتبرت صحّة بدن الزوج، ونوعيّة منيّه وكميّة، ووضع خصيتيه عند

المواقعة من أهمّ العوامل المساعدة على تولّد الذكر. وكذلك لون طمث المرأة، ونمط حياة الزوجين كنوعيّة الغذاء والسكن والمناخ وغيرها من العوامل.⁽⁶⁷⁾ وزعم الأطباء أنّ توليد الذكور متوقّف على مزاج الأنثيين. «إذا كان حارا، فإنّ صاحبهما يكون صاحب باه، كثير التوليد للذكور، منجبا». (68) ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الحرارة مولدة للقوّة ومؤدية إلى تخلّق الذكر. ونفترض أنّ انتشار هذه الآراء انعكس على الفقه فإذا بالفقهاء يقرّرون أنّ دية البيضة اليمنى تكون أكثر من دية البيضة اليسرى لأنّ الولد يكون منها.⁽⁶⁹⁾

ولا يرتبط تولّد الذكر بمزاج الأنثيين فقط، بل إنّه ذو علاقة بشكل المباضة، ف«إذا اجتمعا وعلا منّي الرجل منّي المرأة أذكر بإذن الله، وإذا علا منّي المرأة منّي الرجل آثت بإذن الله تعالى». (70) وهكذا عكس جماع توليد الذكر الجنسانية المهيمنة التي تجعل الرجل مسيطرا على فعل الوطء مفترشا الزوجة، واقترن تولّد الذكر بالعلو: أي علو منزلة الرجل. فاستحقّ الغلام بذلك حبّ الأب واعتزازه به خلاف تولّد البنت الذي جاء نتيجة ضعف المنّي الذكوري وعجزه عن الهيمنة على المنّي الأنثوي.

وبناء على هذه التصورات بات لزاما على من رام أن يكون له غلام «أن يتقدّم بتقوية المنّي فيه... باستعمال كلّ ما سخّن المنّي وغلظه وقلّل برده ورطوبته من التدبير بالأغذية والأشربة والأدوية، وغير ذلك، وأن يتعمّد عند المجامعة أن يكون ما ينزل منه المنّي من الخصية اليمنى أكثر... ويشدّ الخصية اليسرى عند الجماع... وأن يكون اعتماده عند المباضة أن تكون المرأة مائلة إلى جنبها الأيمن ليكون نزول المنّي إلى الجانب الأيمن من الرحم». (71)

وليس غريبا أن يسود الاعتقاد في أنّ مسكن الذكر هو في الشقّ الأيمن من الرحم. ف«العرب تقول: فلان عندي باليمين أي بمنزلة حسنة، وإذا خسّت منزلته قالوا: أنت عندي بالشمال». (72) وهذا يعني أنّ اليمين مقدّس وهو رمز الخير والطهر⁽⁷³⁾، في مقابل الشمال الذي يعدّ نجسا وهو محطّ القوى الدنيوية والشريعة وأولها الشيطان، إذ قيل إنّ مسكنه بالشمال وهو «يأكل بشماله ويشرب بشماله». (74) والواقع أنّ ثقافات عديدة تقسّم الفضاء إلى يمين وشمال والعالم

إلى خير وشرّ، وطهارة ونجاسة، وتنسب الفضائل والنجاح والكسب والمشاريع لليمين فيكون ذكوريا، في مقابل الشمال الأنثوي الذي يتسم بالضعف ويوحى بالفشل والخيات.⁽⁷⁵⁾

أما إلحاح القوم على أن يعلو الزوج المرأة عند النكاح، فإنه مرتبط بإيمانهم بأن شكل المواقعة ينبغي أن يراعي المنزلة الأنطولوجية والاجتماعية والقانونية لكل طرف. كما أن إصرار هؤلاء على مبدأ القوّة: قوّة الرجل وقوّة الوطاء وقوّة المنّي وقوّة انصبابه يبرهن على الصفات التي تنسبها الثقافة إلى الذكر فتجعله متميّزا عن الأنثى في الأحوال كافة.

ليس توليد الذكور مسألة هيّنة موكولة إلى «الطبيعة»، إذ اقتضى الأمر أن يخضع الزوجان لنظام غذائي صارم وأن يراقب نمط عيشهما. فالجماع من أجل التناسل يختلف بداهة عن الجماع لغاية المتعة، والنكاح من أجل الحصول على الذكر يقتضي أن يكون عند هبوب ريح الشمال باعتبار أنها تقويّ البدن وتنشط الحواس، وفي بيت يلي الشمال تعبق فيه رائحة العود أو العنبر أو النّد. ويطلب من الرجل أن يديم دهن عانته ومثانته ومذاكيره بالأدهان الحارّة وكذا تفعل المرأة برحمتها.⁽⁷⁶⁾ ويتعيّن على الزوج أن يستعمل العطر الحار وأن «يكون في أسرّ حال، وأطيب نفس، وأبهج مشوى، ويفكر في الإذكار، ويحضر ذهنه الذكران الأقوياء المشار ذوي البطش، ويقابل عينيه بصورة رجل منهم على أقوم خلقة، وأنبل هيّنة، ويطأ ويفرغ».⁽⁷⁷⁾

أما نظام الغذاء الملائم لتوليد الذكور فيتمثّل في امتناع الزوجين من كل ما يضعف الباءة مثل شرب الماء الشديد البرد، أو تناول أطعمة باردة أو رطبة⁽⁷⁸⁾ أو أكل أنواع من اللحوم كالحوم إناث الحيوان، وأصناف من الخضّر كالخس والقرع والبطيخ لأنّ لها خاصية مائية وهي كثيرة الرطوبة وباردة. ويتعيّن على الزوجين كذلك الإعراض عن أكل الفاكهة الحامضة نحو الرمان المدّ والحامض، والابتعاد عن استعمال بعض التوابل كالكمون والكرابوايا والزنجبيل وغيرها.

وأمر الأطباء الزوج بالإدمان على أكل الزيتون، فمتى فعل فإنه «لا يولد له إلاّ الذكور»⁽⁷⁹⁾ ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ الزيتون حار يابس ويهيج الشهوة، كما أنّه يتلاءم مع طبائع الذكور.⁽⁸⁰⁾ ودُعي الزوجان إلى أكل لحم الحيوان الذكر نحو الضأن والفراخ والعصافير ولحوم الوحوش كالأسد والنمر⁽⁸¹⁾، وإلى الإكثار من تناول الفاكهة الحارة واليابسة كالفسق واللوز وحبّ الصنوبر والزبيب الأحمر والعنب الشديد الحلاوة، وشرب الخمر العتيق، أو شراب العسل حتى ترتفع حرارتهما فيكون الحمل.⁽⁸²⁾ والناظر في خصائص هذه الأطعمة ينتبه إلى أنّ معظمها يحركّ الباه ويدرّ البول و يولّد الحرارة ويزيد في القوة.

والملاحظ أنّ هذه النصائح تستند في مجملها إلى نظرية أرسطو (ت322 ق م) التي تذهب إلى أنّ توليد الذكور مرتبط بجملة من الشروط، منها ما يتعلق بسنّ الرجل، إذ عدّت سنّ الشبوية والاكتهال أفضل الأسنان لتوليد الذكور. أمّا الصبيّ والرجل الكثير الجماع والسكران والشيخ فقلّ ما يتولّد منهم ذكر وعلّة ذلك سيطرة الرطوبة على مزاجهم واتسامهم بالضعف، وهي صفات أنثوية.

وإذا علمنا أنّ الطقوس السحرية احتلت موقعا هامّا في الممارسات الاجتماعية لشعوب كثيرة لما لها من صلة بثقافة المجتمع وقيمه ومعاييره، فهنا كثرة تنويه كتب الطب الشعبيّ بقيمة الوصفات المجربة. فمتى شربت المرأة مرارة الدبّ الذكر «بعد الطهر وواقعها زوجها حملت ذكرا. وإن شربت من مرارة الأنثى حملت أنثى». ⁽⁸³⁾ واتفق كلّ من الدميري والصقلّي (ت828هـ) على أنّ المرأة إذا شربت أنفحة الأرنب الذكر أو من خصيته مع الشراب الممزوج فإنّها تحبل بذكر.⁽⁸⁴⁾

وبالإضافة إلى شرب خصى الحيوانات، أو تحمّلها في صوفة قبل المباوضة، أشار عدد من الأطباء إلى منافع بعض النباتات نحو خصى الكلب والفيلون التي إن شربت منهما الحامل كان الولد ذكرا.⁽⁸⁵⁾ وغير خاف أنّ كلّ ما يمتّ إلى عالم الذكورة بصلة من حيوان أو نبات، كفيل حسب هؤلاء بتقوية الحبل، فيأتي الذكر. ومن ثمة قامت الممارسات السحرية على مبدأ السحر

التشاكلي الذي يعتبر أنّ الشبيه ينتج الشبيه، أي إنّ أكل أجزاء من الحيوان الذكر يؤدي بدهاءة إلى تولّد الذكر والعكس بالعكس.

أمّنت الجماعة بنجاعة الطقوس الدينيّة، ورأت أنّ تلاوة بعض السور والدعاء من أفضل الوسائل المستعملة لتحصيل الذكر. «من قدّم اسم الله تعالى عند الجماع، أي جماع زوجته، وسورة الإخلاص إلى آخرها وكبّر وهلّل وقال: باسم الله العليّ العظيم. اللّهمّ جنبني الشيطان وجنّب الشيطان ما رزقتني، ثمّ يأمر الزوجة بالاضطجاع على جنبها الأيمن، فإنّ حملها يكون ذكرا بإذن الله». ⁽⁸⁶⁾ وزعم السيوطي (ت911هـ) أنّ من قال: «اللهمّ اجعل لنا ذرية طيبة. اللهمّ ارزقني من هذه الواقعة ولدا ذكرا اسمه محمّد، فإنّه يرزقه الله تعالى». ⁽⁸⁷⁾ والملاحظ أنّ اتخاذ بعض الأسماء موضوع بركة ورموزا قادرة على تحقيق المراد كان أمرا معروفا لدى قدماء المصريين وطقسا معهودا في الحضارة الهندية، إذ كان الزوج يعمد أثناء الجماع إلى تكرار اسم من أسماء أجداده معتقدا في قدرته على مساعدته على تحقيق مرامه. فعبر وساطته وشكل النكاح يتمّ تحصيل الذكر. ⁽⁸⁸⁾ ولعلّ هذا الأمر يجعلنا نتساءل عن أصل هذه الطقوس وعن حدود المثاقفة؟

ولم يكن الدعاء الوسيلة الوحيدة لطلب الذكر، فالاستغفار هو أيضا شكل من أشكال التقرب إلى الله. جاء في «عيون الأخبار»: «بلغني عن الزياديّ قال: كنت مثنائا، فقيل لي: استغفر إذا جمعت، فولد لي بضعة عشر ذكرا». ⁽⁸⁹⁾

انطوت طقوس كثيرة على نسبة عالية من التضرّعات، أي الكلمات التي توظف لتلبية الحاجات وفي مقدّمتها الحاجة إلى التحصين من الشيطان والحصول على الذكر الذي يعدّ خير عقب. ولكن هل يعني ذلك أنّ منشأ الأنتى هو عدم تقبّل الله الدعاء أو غفلة المؤمن عن التضرّع قبل الجماع؟

تكشف هذه الآراء عن الصلة المتينة التي تربط تولّد الذكر بعالم الأساطير، كما أنّها تُبين عن الهاجس المسيطر على الجماعة، إذ بدا التوصل إلى توليد الذكر غاية رئيسية. وهو أمر يتطلّب تدبيرا محكما وعناية فائقة ويحتاج

إلى مراقبة شديدة لكل ما يصدر عن الإنسان من حركات أو أفعال أو أقوال أو شهوات. ويبدو أنّ الزوج هو المعنيّ أكثر من الزوجة بالالتزام بهذه الشروط. ولعلّ إسهاب العلماء في الحديث عن الصفات المؤدية إلى تخلق الذكر مردّه التصورات الدينية المتعلقة بالشخص المتركزة. فعلى الرغم من تعدّد الرسالات، فإنّ جميع الأنبياء كانوا من جنس واحد، أي ذكورا. ولمّا كان المسلم شديد الارتباط بشخصية النبيّ ومحركاتها في مظاهر حياته اليومية كافة، فلا غرابة أن يعمد إلى إعادة إنتاج هذا النموذج الكامل ليس فيما يتعلّق بالصفات الأخلاقية فحسب، بل أيضا في الصورة البشرية والجسدية. وبذلك يخلع رداء القداسة على الرسول، بل على نسله الذي بدا خاليا من التشوّهات الجسمية متحلّيًا بخصال عديدة نحو الشجاعة والحسن والقوّة.

إنّ توليد الذكور قائم على طقوس تعبّر عن منظومة قيمية أهمّها القوّة. ويتطلّب مقاومة لكلّ تجليات عالم الأنوثة ورموزه نحو الضعف والرطوبة والبرودة والرقة واللين، وغيرها، ويحتاج إلى مكابدة وعناء واعتماد على قوى متعددة. ومعنى ذلك بدهاء أنّ ولادة الذكر حدث رمزيّ بالغ الأهمية لا في الثقافة العربية الإسلامية فحسب، بل في ثقافات أخرى، إذ كانت قوانين مانو مثلا ترى أنّ المقصد من وراء النكاح الحبل بالذكر.⁽⁹⁰⁾

3 - في تدبير تخلق الأنثى

لا ينبغي الاعتقاد أنّ العلماء أهملوا الحديث عن الوسائل المتوخّاة لتوليد الإناث، خصوصا إذا علمنا أنّ العرب كانت تتشاءم بولادة بكر ذكر لِمَا ترسّخ لديهم من «أنّ بكر البكرين شيطان مخلّد لا يموت إلى يوم القيامة».⁽⁹¹⁾ كما أنّهم كانوا يحبّون أن تبكر المرأة بجارية. ولعلّ مردّد ذلك شدّة خوفهم على الذكر. إذ كانوا لا يثقون بحياة ولد البكر من النساء ويؤمنون بحياة الولد الثاني معتقدين أنّ الولادة الأولى تكون عسيرة لضيق الرحم وهو أمر يؤدي في حالات كثيرة إلى موت الجنين.⁽⁹²⁾

واعتبر القوم أنّ الريح تنهض بدور هام في عملية التوليد فكأنّها نفس حيّ

مولد. وهي تبث في الجسم طاقة هائلة تؤثر في غدد الإنسان وأعصابه وكيانه العضوي والروحي. وساد الاعتقاد أنه «إذا جاءت الجنوب جاء معها خير وتلقيح، وإذا جاءت الشمال نشفت»⁽⁹³⁾، لأنها ريح صعبة باردة ويابسة وليست محمودة خلاف الجنوب المخصبة. فكانت المباضة عند هبوب ريح الشمال مولدة للذكر النجيب في مقابل الوطاء عند هبوب ريح الجنوب المولد للأنثى، وذلك لأنها ريح حارة ورطبة مضعفة للبدن، مثقلة للحواس، مرخية للقوة خلاف ريح الشمال التي تصلب البدن.⁽⁹⁴⁾

ومن الآراء التي تُبين عن تصوّر العلماء لحدث تخلّق الأنثى أنّ زرع الزوجين إذا رَقَّ وضعف وبرد، وكان المنّي خفيفاً ورطباً، وغلبت البرودة كان الجنين أنثى. كما رأى هؤلاء أنّ تولّد الأنثى مرتبط باختلاج بيضة الزوج اليسرى عند صبّ المنّي، وهو نتيجة اضطجاع الزوجين بعد الجماع على الجانب الأيسر.⁽⁹⁵⁾ «الزرع إذا جرى عن يمين الرجل إلى يمين المرأة كان الولد ذكراً، وإن جرى الزرع من يسار الرجل إلى يسار الرحم كان الولد أنثى.⁽⁹⁶⁾ وساد الاعتقاد أيضاً أنّ المرأة متى عولجت لتحبل، فإنّها تحبل بأنثى.⁽⁹⁷⁾

وعكف الأطباء على بيان التدبير المناسب لتوليد الأنثى. فرأوا أنّ الغذاء الرطب، والإقبال على أكل لحوم الإناث من الحيوانات والإكثار من تناول العدس والأجبان والكزبرة الرطبة، وشرب الألبان والماء البارد، وأنفحة الأرنب الأنثى ومرارة الدبّ الأنثى وغيرها⁽⁹⁸⁾ من أهمّ الأسباب المؤدية إلى الحمل ببنت نظراً إلى ملاءمة هذه المواد لجوهر الأنوثة وخصائصها فيها البرودة والرطوبة.

وشغلت مسألة تولّد الأنثى بعض العلماء فحاولوا البحث عن أسبابها. فذهب الكركي إلى أنّ الزرع مرتبط بالمزاج. «الإنسان قد يولد ذكراً، ثم يتغيّر مزاجه فيصير مولداً للإناث وبالعكس».⁽⁹⁹⁾ بينما رأى السيوطي أنّه متى «خرج ماء المرأة أولاً وكان أكثر من ماء الرجل وعلاه، جاء الولد أنثى بحكم السابق»⁽¹⁰⁰⁾، ومعنى ذلك بداهة أنّ ضعف الرجل وسيطرة ماء المرأة على مائه عند المواقعة، من العوامل المؤدية إلى تخلّق الأنثى. فلا عجب أن يسارع عدد من الرجال بالإنزال قبل النسوان!

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء أنّ حديث العلماء بشأن توليد الإناث ورد موجزا قياسا بكلامهم عن توليد الذكور. وجاءت ملاحظاتهم مقترنة بالبحث عن الصفات المؤدية إلى الحمل بذكر، فلم تكن غايتهم البحث عن طريقة تولّد البنت بقدر ما كانت التنقيب عن الوسائل المؤدية إلى إنجاب الذكر. وبناء على ذلك كان الخطأ في التدبير، أو خرق المحرّمات أو المحظورات مؤديا لا محالة إلى ولادة الأنثى. ويمكن القول إنّ تخلّق الجارية إن هو إلّا علامة على ضعف القوّة المولّدة لدى الرجل وعجزه عن الاضطلاع بوظيفته على أحسن وجه لنقص في حرارته، أو لسيطرة الرطوبة عليه لحظة المواقعة. وفق هذا الطرح تكون البنت إنتاجا لم تتوفّر فيه المواصفات التي تحقّق له الجودة.

وعلاوة على ذلك جاء هذا الموضوع في غالب الأحيان عرضا، وضمن الحديث عن انسجام تفاضلي بين عناصر الكون. ونلاحظ تواتر الكلام عن سلسلة من الثنائيات المتقابلة التي تطوّق الذكورة والأنوثة نحو الحارّ والبارد، الرطب واليابس، القويّ والضعيف، اليمين واليسار، الشمال والجنوب، المرتفع والمنخفض. وهو أمر يوحي بما ترسّخ في المتخيّل الجمعيّ من تضادّ بين الذكورة والأنوثة، ومن إيمان بأنّ الذكورة تشكّل الأصل والأنوثة تأتي في المرحلة الثانية، ولذلك كان اهتمام الجماعة بتوليد الذكر مفضّلا في حين أنّ حديثهم عن توليد الأنثى جاء مقتضبا. وهذا يدلّ على أنّ تحقّق الحمل ليس فعلا بيولوجيا بقدر ما هو ممارسة اجتماعية مثقلة بالتمثلات الثقافية والتصورات الرمزية. فكّل الصفات الإيجابية هي من نصيب الذكور وما عداها يليق بالإناث، بل إنّ كلّ ما في الكون من حركة وفعل دالّ على القوّة والنشاط والحرارة والضيء معبّر عن المبدأ الذكوري وكلّ تجليات الفوضى والبرودة واللين والوهن مجسّد للمبدأ الأنثوي.

وإذا كانت هذه آراء العلماء بخصوص التدبير الملائم لمن رغب في الولد: الذكر أو الأنثى، فما هي المظاهر الدالّة على الاختلاف بين الجنسين بعد تكوّن الجنين؟

الفصل الثاني

مظاهر الاختلاف بين الأجنّة بعد التخلّق

أجمع الأطباء على أنّ تخلّق الذكر يسبق تخلّق الأنثى، وهم في ذلك يكرّرون ما جاء في التراث اليونانيّ. فحسب نظريّة أبقراط يتمّ تكوّن الجنين الذكر في اثنين وثلاثين يوماً في حين أن استكمال تكوّن الأنثى يكون في اثنين وأربعين يوماً. أمّا سقراط فقد اعتبر أنّ تخلّق الذكر يتم في أربعين يوماً، في مقابل تسعين يوماً للأنثى.⁽¹⁰¹⁾ وذهب كلّ من ابن سينا والقرطبي (ت 358هـ)، إلى أنّ تخلّق الذكر يستبين بعد ثلاثين يوماً قياساً بالأنثى التي يظهر تخلّقها بعد أربعين يوماً.⁽¹⁰²⁾ وهذا يعني أنّ الأنثى تبطئ صورتها وكمالها في البطن لضعفها وبرودتها وخمولها، خلاف الذكر الذي يتميز بالنشاط والقوّة والحرارة وكلّ الصفات التي تجعله أسرع نموّاً من الأنثى. فلا غرو إذن أن يكون بعد البلوغ والرشد قيماً على المرأة!

ويكمن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين الذكر والأنثى في الموضع الذي يحتلّه الجنين داخل «الرحم الكتان». ف«الحامل تحسّ بالحبل بذكر في الجانب الأيمن ومتى كان أنثى كان في الجانب الأيسر».⁽¹⁰³⁾ كما أنّها تحسّ بثقل في جانبها الأيمن وتكون حركتها وحركة عينها اليمنى أثقل.⁽¹⁰⁴⁾

واتفق عدد من الأطباء أنّ وجه الذكر يكون ممّا يلي ظهر المرأة بخلاف وجه الأنثى الذي يكون إلى وجه أمّها، واستندوا في ذلك إلى شهادات جماعة

من القابلات. ⁽¹⁰⁵⁾ وخالفهم الأنطاكي (ت 1008هـ) معتبرا أن «ما قيل من أن وجه الأنثى إلى بطن أمها فباطل، لأنه لا يبد من أن يكون ظهر الولد إلى بطن أمه لأنه أقدر على ما ينزل إلى البطن من غيره لما فيه من العظام». ⁽¹⁰⁶⁾

ولم يتردد الأطباء في الزعم أن حركة الذكر داخل الرحم تكون أسرع من حركة الأنثى التي لا تظهر إلا في الشهر الرابع. ⁽¹⁰⁷⁾ فمتى تغلبت الحرارة على الزرع كان الذكر «أسرع حركة وأجهر كلاما، وصار ذكره باردا متدلّيا فهو يقذف الزرع لحرارته إلى الداخل قذفا قويا، فأما الأنثى فهي أبطأ حركة وأرطب نعمة وقُبلها غائر منقبض إلى الداخل، وينصب لذلك زرعها في الرحم انصبابا لكثرة رطوبتها، ولذلك صرن (كذا) النساء أسرع إدراكا في الرحم، وأسرع انقطاع ولادة لأن الشيء الضعيف الناقص أسرع إدراكا وانتهاء من التام القوي». ⁽¹⁰⁸⁾ وجلّي أن إسناد عدد من الصفات الإيجابية إلى الجنين الذكر تنم عن التمثلات الاجتماعية الخاصّة بالرجل والتي تستهدف تبرير أفضلية الغلام على الأنثى منذ لحظة تخلّق النطفة، مثبتة بذلك أن جندرة الفرد تنطلق في الواقع قبل ولادته. ولعلّه من الطريف أن نسوق رأي المتفحصين في حركة الكواكب وفي الطالع الذين زعموا أن الجنين في الشهر الثاني يكون في تدبير كوكب المشتري «فإن كان ذكرا فلونه أبيض وصورته إلى الاستدارة، وإن كانت أنثى فلونها أحمر وصورتها شبيهة بالموزة». ⁽¹⁰⁹⁾ ولعلّ ما يلفت النظر في هذا الرأي إسناد اللون الأبيض إلى الذكر واللون الأحمر إلى الأنثى، ونذهب إلى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون الأبيض، وهو رمز الطهر والصفاء من نصيب الذكور، والأحمر المنسوب إلى الشيطان والنار والدم من نصيب الأنثى.

أما تقصّي جنس الجنين فيبدو أنه قد شغل العلماء، مثلهم في ذلك مثل قدماء المصريين والروم ⁽¹¹⁰⁾ وغيرهم. وقد سعى هؤلاء جاهدين إلى تدوين كل الآراء التي وصلتهم على ألسنة القوابل. فمن العلامات التي يستدلّ بها لمعرفة جنس الجنين حجم ثدي الحامل، فإذا كبر ثديها الأيمن واسودت حلمتها، وكان اللبن أبيض ثخيناً، فإنّ الحمل يكون بذكر. ⁽¹¹¹⁾ والظاهر أن اللجوء إلى قياس بطن الحبل، ورصد كلّ التغيرات التي تلحقها كان أمرا شائعا في أوساط

العامة. وتتمثّل هذه الطريقة في «أن يقدر بخيط من وسط سرّة المرأة إلى وسط الفقارة المحاذية لها من ظهرها. ويُعلم المكان بمداد، ويدار القياس إلى الجانب الثاني من الموضع إلى الموضع، فإن نقص الخيط من الجانب الأيمن عن العلامة، فهي حامل بذكر، وإن طال فهي حامل بأنثى». (112) ومن الاختبارات التي كان القوم يلجؤون إليها لمعرفة جنس الجنين وضع القملة في يد الحامل وسكب قطرات من اللبن عليها «فإن مشت فالحمل ذكر وإلا فأنثى». (113) وفضلا عن ذلك كان تردّد الأهل على مفسري الأحلام لتحديد جنس المولود ظاهرة مألوفة. (114)

وإذا نظرنا إلى العلامات التي تظهر على الحبل، والتي اعتمدها الأطباء لتحديد جنس الجنين، تبين لنا أنّ لون وجه الحامل متى قبح وكان «متغيّرا والبشرة غير نقية، والكلف كثيرا، والحركة بطيئة، والحواس بليدة، دلّ على أنثى» (115) وذلك لأنّ «الذكر حار والأنثى باردة، والحرارة تحسّن اللون، والبرودة تقبّحه». (116) ولا يقتصر الأمر على الحرارة فحسب، بل هو محكوم أيضا باللبوسة. ذلك أنّ «الحرارة تفعل الحركة صعدا، وأنّ البرد يفعل الحركة سفلا، وأنّ اليبس يفعل السبق إلى الموضع الأخصّ بكلّ واحد منهما، وأنّ الرطوبة تفعل الثقل في الحركة، فما كانت حركته صعدا سمّوه خفيفا، وما كانت حركته سفلا سمّوه ثقيلًا». (117) أمّا الآثار الخارجة عن الطبيعة، فإنّها عند الحبل بالذكر أقلّ كما أنّ «الحامل للذكر (تكون) أحسن لونا، وأكثر نشاطا، وأنقى بشرة، وأصحّ شهوة، وأسكن أعراضا». (118)

وأكد العلماء أنّ «عسر الولادة في الأنثى أكثر من الذكر». (119) وهو أمر يؤدي إلى إرهاب الأم، وأحيانا هلاكها. وعلة ذلك «أنّ الأنثى أبطأ خروجها من الذكر» بسبب ضعفها. (120) ولذلك كان الدعاء للحبلى «أذكرت وأيسرت».

وأجمع الأطباء على أنّ مدّة النفاس تكون أطول عند الولادة بأنثى، فالمرأة تطهر من نفاس الذكر في خمسة وعشرين يوما إلى ثلاثين. ومن الأنثى في خمسة وثلاثين يوما إلى أربعين». (121) ولئن زعم الأنطاكي أنّ «لحم الذكر أصلب وأحرّ وفضلاته أحدّ رائحة ودم النفاس فيه أقلّ لقوّة هضمه. والإناث

بالعكس في كل ذلك»⁽¹²²⁾ فإننا نرى أنّ هذا الموقف مأتاه التأثر باليهود. فطول مدة نجاسة المرأة التي وضعت أنثى فكرة متجذّرة في الديانة اليهودية. جاء في التوراة: «آية امرأة حبلى فولدت ذكرا تكون نجسة سبعة أيام... وثلاثة وثلاثين يوما تظل في تطهير دمها. لا تمس شيئا من الأقداس ولا تدخل المقدس، حتى تتم أيام طهرها. فإن ولدت أنثى، تكون نجسة أسبوعين كما في طمئتها، وستة وستين يوما تظل في تطهير دمها» (سفر الأحبار، 1/12). فلا غرو إذن أن نجد أصداء هذه الآراء لدى العلماء المسلمين الذين حاولوا أن يثبتوا أنّ صلة الأنثى بالنجاسة أكبر وأشدّ ثباتا من علاقة الذكر بها، وهي نجاسة تتخلل أغلب دورات حياتها.

تُبين هذه الآراء والمواقف أنّ الثقافة العالمية نسبت كلّ الصفات الدالة على الحياة والقوّة إلى الذكر، وكأنّها بذلك تسلب المرأة ما تميّزت به من قدرة على الإنجاب. وبدا التقابل واضحا بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة، وبين الأجنّة. فلا يكفي أن تكون الأنثى أضعف وأبطأ، بل هي منذ التخلّق تختلف عن الذكر من عدّة وجوه، ولعلّ عسر الولادة بالبنت دالّ على تردّدها في أن تحتلّ موقعا في المجتمع!

ولمّا كان التدبير فعلا ملازما لكافة أدوار الحياة مفصحا عن طريقة تعامل المجتمع مع جسم المولود، كاشفا عن دور الثقافة في حياة الفرد، فقد ارتأينا أن نتطرّق إلى دراسة عدد من الطقوس التي يخضع لها جسد الوليد. وهي التي تعبّر عن مروره من الولادة الفيزيولوجية إلى الولادة الاجتماعية المثقلة بالرموز، كما أنّها تعدّ أداة لفهم البنى الذهنية، ووسيلة للإمساك بالأسس التي يبني عليها التنظيم الاجتماعي على وجه الخصوص.

الفصل الثالث

مظاهر الاختلاف بين المواليد

1 - طقوس الولادة

1/1 - الوصلة والمشيمة

أمدّتنا الدراسات الأنتوغرافية والأنتربولوجية وغيرها⁽¹²³⁾ بمعلومات هامة حول قطع الوصلة، وهي من أولى العمليات التي تجرى على المولود بهدف فصله عن أمه ماديا. كما أنّ هذه الدراسات لم تبخل علينا بأدقّ التفاصيل التي تساعدنا على كشف النقاب عن ضروب من التمييز بين الجنسين في الطقوس المصاحبة للولادة. وفي مقابل ذلك كانت كتب التراث ضئيلة علينا، فلم نعثر في ما اطلعنا عليه من كتب التراث إلّا على بعض النتف من الأخبار المتعلقة بهذه الطقوس، وهو أمر يثبت مدى إهمال العلماء لكلّ الممارسات التي لم يولها القرآن أهمية، فكانت أفعالا يقتصر أثرها على ذاتها، غير مؤثرة في العبادة صحّة أو فسادا. كما يمكن أن نفسّر هذا السكوت بأنّ هذه المسائل «من شؤون النساء». وهو أمر حدا بعدد من الباحثين إلى القول إنّ الإسلام لم يعن بطقوس الولادة وغيرها من طقوس العبور.⁽¹²⁴⁾

اكتفت المصادر بالإشارة إلى أنّ الأطباء كانوا يمدّون القابلة ببعض النصائح المفيدة أثناء إجراء عملية قطع المشيمة، وآته يستحبّ دفنها.⁽¹²⁵⁾

وتكمن أسباب ردم المشيمة في الخشية من استعمالها في السحر. فكلّ جزء ينفصل عن البدن يبقى محتفظاً بقوة حيوية ويمكن له أن يؤثر في حياة الإنسان. ⁽¹²⁶⁾ كما يمكن أن نفسّر هذه الممارسة بتجنّب كلّ ما كانت له علاقة بدم الولادة وبالنجاسة ⁽¹²⁷⁾، وبالإضافة إلى ذلك نرجح أنّ دفن المشيمة أو الوصلة له صلة باعتقاد الجماعة في أنّ هذا الجزء الحيّ من جسم الإنسان كفيلاً بإخصاب الأرض.

ولئن بقي تعامل القدامى ⁽¹²⁸⁾ مع المشيمة مجهولاً لدينا، فإنّ بعض الأطباء أشاروا، وإن باقتضاب، إلى ممارسات طقوسية أخرى تمارس على جسد المولود لحمله على اكتساب قدرات مختلفة، وتهيئته للتكيف مع مجتمعه، والتفاعل مع واقعه، من ذلك طقس التمليح.

2/1 - التمليح

عظمت الأمم القديمة الملح واعتبرته من أهمّ عناصر الحياة. ⁽¹²⁹⁾ وقد كان العرب يعدّونه من علامات البركة ويحلفون بالماء والملح تعظيماً لهما. ⁽¹³⁰⁾ وكان اليهود والنصارى يرون أنّه من أفضل المواد المستعملة لتطهير المولود وطرده الأرواح الشريرة عنه. ومثّل الملح في الثقافة اليونانية، والثقافة الرومانية، والثقافة العربية الإسلامية أنجع وسيلة لدرء عين الحاسد، واتقاء الجان والسحر. والناظر في بعض كتب التراث يقف على منافع الملح، إذ أنّه استعمل لإصلاح أجسام الناس وتقويتها ⁽¹³¹⁾، ولتكميد مواضع الوجع، ولللقضاء على بعض الأورام، ولدفع الأوساخ العالقة بالجسد ⁽¹³²⁾، ولحفظ اللحوم والأطعمة، كما أنّه دخل في تركيبة بعض الطقوس السحرية وأضيف إلى الدم والنار والبخور وغيرها. فليس من المستغرب إذن أن يدعو بعض الأطباء إلى أن يملّح بدن المولود «بملح مدقوق دقاً ناعماً لتصلّب بشرته، حتى يقلّ انفعالها عمّا يرد عليها من الحرّ والبرد وملامسة الأشياء الخشنة. فإن كان المولود ذكراً، فينبغي أن يكون التمليح قوياً، لأنّ المقصود من الذكر أن يكون صبوراً على ما تفعله وما يرد عليه، وإن كان أنثى فليكن قليلاً، لأنّه يستحبّ منها أن تكون ناعمة البشرة». ⁽¹³³⁾

وانطلاقاً من ذلك عملت الثقافة على إبراز الاختلاف في مستوى التعامل مع الجسد الذكوري والجسد الأنثوي. وقد قام الاختلاف على التمييز بين الجنسين، وكان كاشفاً عن تطلعات المجتمع والمقاصد التي يرمي إلى التوصل إليها عبر طقس التمليح، والمتمثلة في إضفاء طابع ذكوري أساسي على جسد الغلام والتصرف فيه على نحو يطمس ما هو أنثوي فيه. فمن الخصائص التي يجب أن يتحلّى بها الجسد الذكوريّ الخشونة والقوة لأنه بدن يوظّف للعمل والدفاع عن الحمى، ومن الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها الجسد الأنثويّ النعومة والليونة لأنه جسد مُعدّ للمتعة والإنجاب والرعاية. وجليّ أنّه ليس باختيار الفرد أن يحدد عن هذه الصفات.

إنّ إخضاع المولود، ذكراً كان أم أنثى لهذا الطقس التطهيري والوقائي ممارسة اجتماعية معروفة لدى مجتمعات عديدة، والمرجّح أنّها راجعة إلى اعتقاد في أنّ ولادة الطفل مجلبة للندس. فكانت الطقوس بذلك وسيلة لحماية المولود والجماعة من الخطر ولا سيما الأرواح الشريرة. بالإضافة إلى أنّ من بين الأهداف الرئيسية لهذه الممارسات تشكيل المولود حسب النموذج المرغوب فيه بمحو خصوصيته الفردية، فيذوب نتيجة ذلك في الجماعة ويحمل سماتها الأساسية ويعتبر عن تصوّرها للنظام الجندري: كيف تبني الذكورة وكيف تبني الأنوثة؟

3/1 - التمرّيح

لا يتوقّف دور القابلة عند تملّيح جسد المولود، وتغطيسه في الماء المعتدل الفاتر وتقطير شيء من الزيت الصافي في عينيه، إذ يتعيّن عليها أن تتعهد أعضاء المولود بالتمرّيح. ويعود سبب اللجوء إلى هذه الممارسة إلى اعتقاد مفاده أنّ الوليد عندما يخرج من بطن أمّه يكون «رطب العظام سهل الانعطاف والانشاء، فربّما تتغيّر أشكال أعضائه، وأوضاعها لقرب التكوين، ورطوبة المواد. فتناوله القابلة بالغمز والإصلاح، حتّى يرجع كلّ عضو إلى شكله الطبيعيّ، ووضعه المقدر له، ويرتدّ خلقه سويًا...فتمرّخ أعضائه

بالأدهان، والذرور القابضة لتشدّها». (134) والواقع أنّ التمريخ بالأدهان أو بالزيوت عادة معروفة عند المصريين والعبرانيين واليونانيين والعرب وغيرهم من الشعوب غايتها المحافظة على تناسق أعضاء البدن وجعل بنيته متناسبة ومعدّة لمنافعها. فضلا عن الحاجة إلى طرد الأرواح الشريرة وخصوصا عند إصابة الإنسان بمرض ما.

ولئن التقى الذكر والأنثى في الانتفاع بمزايا التدليك، الذي عادة ما يكون على وقع الأغاني الخفيفة، فإنّ الاختلاف كان جليًا بين تمريخ الذكر وتمريخ الأنثى من حيث المواد المستعملة والطريقة والغاية المنشودة. فمن النصائح التي أدلى بها الأطباء في هذا الشأن أنّه «إن كان المولود ذكرا فليكن التمريخ قويا إلى أن يتمّ له أربعة أشهر لأنّ التمريخ يصلب كلّ الأعضاء ويقويها. والرجال أحوج إلى ذلك من النساء. وإن كان المولود أنثى فليكن التمريخ بدهن البنفسج رضيا لينا مدة شهرين ثمّ يقطع لأنّ التمريخ القليل الرقيق يرطب البدن، والكثير القوي يجفّف والنساء أحوج إلى الترطيب». (135)

نلمس في سير كيف تضبط الثقافة العالمية محددات الذكورة ومحددات الأنوثة وكيف تكلف المرأة أما كانت أو حاضنة بتنفيذ هذه الخيارات. فالتمريخ فعل تمارسه الثقافة على الجسد بغية تشكيله على نحو مقبول اجتماعيًا، وحسب معيار جماليّ خاصّ، كما أنّه أداة لتثبيت القيم وبيان موقع المولود في النظام وتحديد علاقته بالآخرين وبالكون. وجليّ أنّ رمزية الأرقام مندرجة في مسار تهذيب الولد الذي ستتضح معالمه رويدا رويدا.

ولئن كانت العلاقة بين المولود والقابلة أو الأمّ علاقة محكومة بعدة عوامل، نحو السنّ والمكان وغيرها، وخاضعة لجملة من المعايير الاجتماعية، فإنّ لمس الصبيّ وإثارة حواسه، يعدّان ولوجا إلى عالمه الخاصّ. وبطبيعة الحال تختلف حدود هذا التسلل من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر. فقد تكون اللمسة لمسة مُحبّ مشحونة بالحنان والرفقة تسري معها رسالة حبّ، كما يمكن أن تكون اللمسة لغة خفية معبّرة عن بغض المرأة لهذا المولود الذي حملته كرها أو أتى إلى الدنيا ليزيد في محنتها

وعذابها. وهو أمر يبرهن على أثر اللمسة في تكوين البنية النفسية للمولود.

وإن كنا لم نعثر في كتب الطب أو غيرها على مادة ذات شأن في هذا الصدد، فإنّ الإشارات النزرية توضح منظومة القيم التي تخصّ بها الجماعة كلّ جنس. من ذلك إبراز قوّة الذكر وصلابة أعضائه، وخشونة جلده وطبعه، أي فحولته، في مقابل الإلحاح على أنّ الضعف واللين والنعومة من أهمّ صفات الأنثى، كما أنّ هذه الإشارات تثبت التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له المولود حتى يكتسب مجموعة من الصفات الذكورية أو الأنثوية. وهكذا ندرك أنّه بالتحكّم في الجسد تضبط الحدود الجندرية شيئا فشيئا.

4/1 - القماط

أهملت كتب التراث تفصيل القول في شأن القماط على عكس الدراسات الحديثة⁽¹³⁶⁾ التي حوت تفاصيل تسعف الباحث بمادة تعينه في تبويب مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

أشاد الأطباء بمنافع قماط المولود، فهو وسيلة لحفظ البدن بشدّ أعضاء الوليد وضمّ بعضها إلى بعض، وتصويبها حتى تعادل قامته. ويعزى الفضل إلى الأنطاكي في وصف هذه العملية المبيّنة عن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين تعامل الجماعة مع جسد كلّ من الذكر والأنثى. جاء في «التذكرة»: «ويقمت حفظا للشكل مع توسطه في الشدّ ويرخى عليه بطنه في الأنثى لئلا يكون سببا لعدم الحمل»⁽¹³⁷⁾. وهو رأي مفهوم باعتبار القيمة التي تسندها الثقافة إلى الجسد الأنثوي المكلف بالاضطلاع بوظيفة الإنجاب في المستقبل. وهكذا نلمس في يسر تصوّر المجتمع لما ينبغي أن يكون عليه الولد، ومدى رغبته في أن يكون صحيح العقل والبنية. وما الحرص على سلامة النسل إلّا علامة على تصوّر لتركيبية المجتمع المنشود والمرامي التي ترغب الجماعة في تحقيقها، ذلك أنّ النسل الصالح هو الذي يكون بمقدوره أن ينتظم في شبكة من العلاقات وأن يضطلع بمختلف الوظائف والأدوار فيعزّز الأمة.

5/1 - العقيقة

لم تقتصر ملاحقة الثقافة لجسد المولود على التمليح والتمريخ والقماط فحسب، بل كانت عملية متواصلة اقتضت عقد صلة بين الولد والعشيرة من جهة والمقدس من جهة ثانية. وإن كانت النساء قد استأثرن بالعمليات الأولى المجراة على المولود، فإنّ العقّ كان من نصيب الرجال. والعقيقة⁽¹³⁸⁾؛ هي في الأصل الشعر الذي يخرج على رأس المولود في بطن أمه يقع حلقه يوم أسبوعه عند ذبح الشاة. ويبدو أنّ العرب كانوا يعيرون من لم تحلق عقيقته، ويرون في ذلك منقصة تشين الرجل.

ولئن حاول بعض الفقهاء التقليل من شأن العقيقة فقالوا: «أما العقيقة فبلغنا أنّها كانت في الجاهلية. وقد فعلت في أول الإسلام، ثم نسخ الأضحى كلّ ذبح كان قبله»⁽¹³⁹⁾ فإنّ الشواهد تثبت أنّها اكتست أهمية كبرى في المجتمع الإسلامي. ف«من عقّ عنه فهو في حرز من العاهات والآفات، وأقلّ آفة تقع بالمولود يحتاج وليّه أن ينفق عليه قدر العقيقة الشرعية أو أكثر منها... سلامة المولود ولا سيما من الآفات والعاهات».⁽¹⁴⁰⁾ وبناء على ذلك دعا أغلب الفقهاء إلى وجوب إجرائها معلّين ذلك بالخوف على الغلام من الأذى الذي يترصد الصبيان نحو الجنّ والموت وكذلك أمّ الصبيان.⁽¹⁴¹⁾ كما ذهب هؤلاء إلى أنّ العقيقة سبب لفكّ رهان الشيطان بعد أن ساد الاعتقاد أنّ الشيطان يتعلّق بالمولود منذ خروجه إلى الدنيا، فكان العقّ وسيلة من بين الوسائل المتاحة لمقاومته، وطريقة لفكّ حبس الولد حتى يكون قادرا على الشفاعة لوالديه. ومن هنا تتبيّن العلاقات التبادلية التي تصل المولود بوالديه وبالقوى فوق الطبيعية.

ولمّا كان المجال لا يتسع للبحث في مدى صحّة الأخبار الواردة بشأن العقيقة، فإننا ارتأينا الاعتماد على الروايات التي تساعدنا على تبين مظاهر الاختلاف بين الجنسين، أي تلك التي أكّدت على ضرورة عقّ شاتين عن الذكر وشاة واحدة عن الأنثى، وتلك التي اعتبرت أنّه لا يعقّ عن الأنثى.

أما الشيعة، فمنهم من اعتمد قول الحسن (ت 50هـ): «يعقّ عن الغلام

شاة، ولا يعقّ عن الجارية، ليست عليها عقيقة⁽¹⁴²⁾، ومنهم طائفة ميّزت بين الجنسين على أساس جنس الذبيحة فاستحبتّ العقّ عن الذكر بكبش أو ناقة في مقابل العقّ عن البنت بشاة. وهكذا تجلّى التمييز بين الغلام والبنت في إحداث تماثل بين جنس المولود وجنس الذبيحة.⁽¹⁴³⁾

عمد الفقهاء إلى التشريع للتمييز بين الغلام والبنت. وكان ابن قيم الجوزية (ت751هـ) من أشدّ المدافعين عن صحّة الأحاديث والآراء الداعية إلى التمييز بين الذكر والأنثى⁽¹⁴⁴⁾، نحو حديث «كلّ غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويسمّى»⁽¹⁴⁵⁾، والرواية التي جاء فيها أنّ خديجة (ت 3 سنوات ق هـ) «كانت تعقّ عن كلّ غلام بشاتين وعن الجارية بشاة»⁽¹⁴⁶⁾، والرواية التي ورد فيها أنّ عائشة (ت 58 هـ) قالت: إنّ «رسول الله صلى الله عليه وسلّم أمر في الغلام أن يعقّ بشاتين مكافتين، وفي الجارية بشاة».⁽¹⁴⁷⁾ مع أنّ بعض الروايات أبانت أنّ الرسول نسك عن ولده إبراهيم بشاة واحدة. وكذلك فعل عند ولادة حفيده الحسن.⁽¹⁴⁸⁾

ويلحظ الناظر في كتب الحديث، وكتب السيرة، وكتب التاريخ، وكتب الفقه أنّ كلّ الأخبار الواردة بشأن العقيقة أخبار تخصّ الذكور: إبراهيم والحسن والحسين (ت 61هـ) وغيرهم، وفي المقابل لم تتمّ الإشارة - على حدّ علمنا - إلى أسماء الإناث. وهو أمر غير مستغرب باعتبار أنّ كتابة التاريخ فعل ذكوريّ تركّز بالأساس على ما يهتمّ المجتمع الأبوي. ولذلك أولى المؤرخون عناية كبرى لسيرة الشخوص المركزية، وأخبار الخاصة. ونرجّح أنّ الإعراض عن وصف نسيكة البنت راجع إلى تدنّي قيمتها في المجتمع قياساً إلى قيمة الذكر.⁽¹⁴⁹⁾ حجّتنا في ذلك التصورات الاجتماعية والدينية المرتبطة بكلّ جنس والتي عبّر عنها ابن قيم الجوزية بقوله: «شرّع في المذبوح عن الذكر أن يكون شاتين إظهاراً لشرفه، وإباحة لمحله الذي فضّله الله به على الأنثى كما فضّله في الميراث، والدية، والشهادة».⁽¹⁵⁰⁾ كما يمكن أن نفسّر السكوت بانذار ممارسة العقّ عن البنت تعلّلاً بالظروف الاقتصادية العسيرة. أمّا العقّ عن الذكر فالظاهر أنّه ظلّ ثابتاً من الثوابت التي حافظ عليها المجتمع. وبدا مرفوقاً بمظاهر

احتفالية عدّة غايتها إظهار السرور بالولد. وقصد بها البعض الآخر التباهي. وهكذا تحوّلت العقيقة من حدث عائليّ بسيط إلى مناسبة للتفاخر بين الناس تنفق فيها أموال كثيرة محبّة في الظهور والخيلاء⁽¹⁵¹⁾، لكنّ حبّ المفاخرة لم يكن بالبنت بل بالغلام. فمن أجل إشهار خبر ولادته تكلف الأهل المصاريف الباهضة.

وكثيرة هي الأخبار التي تشير إلى تهافت الشعراء على باب الساسة لتقديم قصائد التهنتة بحفل العقيقة⁽¹⁵²⁾، وحسب علمنا خصّت هذه القصائد الذكور، ممّا يجعلنا نذهب إلى أنّ العقّ عن الذكر بقي ممارسة معمولاً بها في مجتمعات متعددة، وفي مراحل تاريخية مختلفة.

بعد طقس العقيقة طقس تضحية وفدية⁽¹⁵³⁾ تمّت أسلمته مع ظهور الدين الجديد. وقد خلع عليه العلماء رداء التقديس باسم الله ونبيّه حتى يحظى بالمشروعية المطلوبة. ومن بين الأدعية التي تقال عند ذبح العقيقة بهدف مباركة المولود وحمايته من الأذى: «تقبّله من الأذى: «تقبّله منّا على سنّك وسنّة نبيّك ﷺ فاحبس عنّا الشيطان الرجيم، ولك سكب الدماء ولوجهك القربان لا شريك لك»⁽¹⁵⁴⁾.

وإن قدّم العرب القربان إلى الآلهة، بديلاً عن المولود، واتقاء للأرواح الشريرة، فإنّ الفقهاء اعتبروا ذبح الشاة عربون شكر لله ودليلاً على امتنانهم له على نعمة أسبغها على عباده. بيد أنّ هذه النعمة تحصل بولادة الذكر لا الأنثى. وقد فسّر ابن قدامة (ت620هـ) سبب الامتناع عن العقّ عن البنت بقوله: «وكان الحسن وقتادة لا يريان عن الجارية عقيقة لأنّ العقيقة شكر الحاصلة بالولد، والجارية لا يحصل بها السرور فلا يشرع لها عقيقة»⁽¹⁵⁵⁾. وإذا اعتبرنا أنّ العقيقة تسترجع نموذجاً تضحوياً قديماً وتذكّر بحادثة الفداء الأولى مع قابيل وهابيل ثمّ مع إسماعيل، فإنّنا نرجح أنّ سبب رفض النسك عن البنت مرجعه أنّ للقربان في الأساطير التأسيسية صلة بالذكور. وما الاكتفاء بالعقّ عن الذكر إلاّ حجة ناطقة بمشاعر الغبطة والسرور التي تنتاب الأهل حين يبشرون بولادة ذكر، وأمانة دالة على المنزلة التي يحظى بها لديهم، خصوصاً إذا علمنا أنّ العقيقة غالباً ما تحفّ بها مظاهر احتفالية كبرى نحو عقد الولائم للأهل والجيران،

والغناء والرقص وغيرها من الممارسات التي تضيفي القداسة على الحدث وتقطع رتبة اليومى. وهو أمر ينهض دليلاً على أن ولادة الذكر تجري في جوّ صاحب تصاحبه فيه الزغاريد، منذ خروجه إلى الدنيا إعلاناً عن ترحيب العشيرة بهذا المولود الذي عزّزها، كما أنه يثبت مدى حرص الأب على التفاخر بابنه أمام الجميع، وانتشائه حين يبشّر بمولود ذكر.

وانطلاقاً من المعنى اللغوي للعقّ⁽¹⁵⁶⁾ يمكن أن نفهم لم اعتبر عدد من الفقهاء أن العقيقة طقس ذكوري بالدرجة الأولى. ف«العقيقة التي هي الذبيحة، والعقوق للأمهات مشتقان من العقّ الذي هو الشقّ والقطع».⁽¹⁵⁷⁾ ومعنى ذلك أنها إعلان عن مفارقة المولود للرحم الكنان، ومحاولة يقوم بها المجتمع الذكوري بهدف إثبات انتماء الغلام إليه، خصوصاً إذا تذكّرنا أن العقّ غالباً ما يقوم به الأب، حتى أن من الفقهاء من استحَبّ ذكر اسم المولود واسم أبيه عند ذبح العقيقة⁽¹⁵⁸⁾، أي التأكيد على نسبة الولد إلى أبيه.

وإذا اعتبرنا أن هدف إجراء طقس الأضحية هو تبديد الخلافات الناجمة عن الولادة وتحقيق اللحمة الاجتماعية⁽¹⁵⁹⁾ تبين لنا أن مشاعر الحسد المؤدية إلى نشوب خلافات ترتبط في الغالب بولادة الغلام، ممّا يجعلنا أميل إلى اعتبار العقيقة طقساً ذكورياً.

أما عادة تلطّيح رأس المولود بدم الضحية التي وصفها ابن قيم الجوزية بقوله: «إذا ذبحت العقيقة أخذت منها صوفة واستقبلت بها أوداجها، ثمّ توضع على يافوخ الصبيّ حتى تسيل على رأسه مثل الخيط ثمّ يغسل رأسه بعد ويحلق»⁽¹⁶⁰⁾، فإنّها تسفر، في صورة إجرائها على الغلام، عن رغبة الجماعة في تطهيره من نجاسة دم النفاس الذي يعدّ حسب أغلبهم مصدر الأمراض والشروع.

ولئن نهى الرسول عن هذه العادة⁽¹⁶¹⁾، وحاول استبدال الدم الخبيث الرائحة بتلطّيح رأس المولود بالزعفران الطيّب الرائحة والحسن اللون⁽¹⁶²⁾، فإنّ عدداً من الفقهاء مالوا إلى التشريع لعادة التلطّيح بالدم معتبرين أن حديث العقيقة

يدعو إلى ذلك فـ«كلّ غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويدمى» مستبدلين يسمّى بدمى. وليس غريبا أن يتمسك القوم بتلطّيح رأس المولود بالدم إذ كان الاعتقاد السائد أنّ للدم قوّة سحرية قادرة على حماية المولود وحماية الجماعة من الخطر الذي يرمز إليه الشعر حين يحلق.

ويفيدنا المتخصّصون في «أنثروبولوجيا الدم» أنّ دم النفاس في تراث شعوب كثيرة دم سلبيّ يحدث النجاسة وتثير رؤيته الرعب في النفوس لأنّه دم مهدّد بالموت. أمّا الدم الذي يراق من الضحية، فإنّه دم إيجابيّ ويرمز إلى القوّة والحياة والبركة والنماء باعتبار أنّ الإنسان أساله باختياره لتطهير المولود ومنحه القوّة المنشودة ودمجه في الجماعة.⁽¹⁶³⁾ والواقع أنّ التلطّيح بالدم لم يكن فعلا خاصا بالإنسان فحسب، إذ كان من مذاهب العرب خضاب نحر الخيل التي لا تدرك في الغارات لأجل المباهاة.⁽¹⁶⁴⁾ وهو أمر يجعلنا أميل إلى اعتبار أنّ التلطّيح ممارسة لا تخصّ إلاّ الذين اهتمّ بهم المجتمع وثمرتهم، أي الذكور.

ينمّ تلطّيح رأس الغلام عن حرص المجتمع على عقد صلة المولود بالأجداد وبالعالم المقدّس وبالعالم القوّة، كما أنّه محاولة لتطهير الغلام من النجاسة الأنثوية وإبعاده عن عالم الجنّ⁽¹⁶⁵⁾ بواسطة دم الأضحية الذي يتلاءم مع الذكر لكونه حارا، والحرارة كما مرّ بنا من الخصائص التي تنسبها الثقافة إلى الذكور، كما أنّ الدم عنصر قوّة، والقوّة من شمائل الفحول. وبغض النظر عن دوافع إجراء العقيقة، فإنّ هذه الممارسة تشير إلى أنّ مبدأ الحياة مقترن بالدم: دم الطلق الذي يعدّ نجسا وخطيرا ثمّ دم الأضحية الطاهر والمقدّس.

وتبدو غاية العقيقة تطهير الغلام حتى ينعم بالخير والسعادة وبيتعد عن عالم النجاسة وتجلياتها نحو، المرض والضعف والفقر والتعاسة. والظاهر أنّ الجماعة لم تكن تعتقد أنّ البنت تحتاج إلى مثل هذا الطقس وذلك لأسباب: منها صلة المرأة المتينة بالنجاسة، ومنها أنّها كائن دنيويّ، ومنها أنّها لا تحظى بالمنزلة نفسها التي يتمتّع بها الرجل في المجتمع. ولنا عود إلى تحليل هذه المسائل في فصول لاحقة.

ولئن اختلف الفقهاء حول الحيوان المفضل للنسك، هل هو الكبش أو الإبل أو البقر أو العصفور، فإنهم سكتوا عن بيان نوع قربان الذي يقدم فداء في سبيل الاحتفاظ بالغلام وبالجارية. فهل كانت عظمة الحيوان المقدم في العقيقة تتماهى مع جنس المولود؟ سؤال لا يمكن الجواب عنه في ظلّ تهميش المصادر لهذه المسألة.

أما الذين دعوا إلى ضرورة إجراء طقس العقيقة على الغلام والبنت فقد برّروا المفاضلة بين الجنسين بالشرع الذي جعل أحكام المرأة على النصف في الميراث والدية والشهادة وغيرها، في حين أن بعضهم الآخر ذهب إلى تبرير التمييز بمخالفة عادات اليهود. وبالرغم من انعدام الدليل لدينا، فإننا نفترض أنّ تأثر العرب باليهود كان واضحاً في هذا المجال. فعن «أبي هريرة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «إنّ اليهود تعقّ عن الغلام ولا تعقّ عن الجارية، فعقّوا عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة»⁽¹⁶⁶⁾ وهو أمر يثبت وجود أصداء ثقافات قبل إسلامية بدت ناطقة من خلال الممارسات الطقسية.

يوضّح طقس العقيقة طرق ردّ الجماعة تجاه الأحداث الطارئة التي تعترضها والتي تعكس انتقالاً من وضع إلى وضع مغاير. وبعدّ إصرار الجماعة على إجرائها في اليوم السابع مفهوماً في ظلّ الثقافات السامية التي أولت رقم 7 أهمية فجعلته مقترناً بالكواكب والدورات القمرية وربطته بقصة الخلق، وحملته دلالات سحرية متعددة⁽¹⁶⁷⁾ حتى صار مقدّساً. ويعدّ يوم إجراء العقيقة البداية الفعلية لحياة المولود، فهي شاهد على أنّ المولود قابل للحياة⁽¹⁶⁸⁾، كما أنّها علم على انخراطه الفعلي في المجتمع وفي العالم الرمزيّ. وعندما نقلت النظر في طقس العقيقة ننصبه إلى نمط العلاقة القائمة بين عالم الرجال وعالم النساء، وبين الذكورة والأنوثة. فتكليف الأب بنحر أضحية هو أوّل خطوة يقطعها الرجل في سبيل فصل الغلام عن الأمّ وتخليصه من الأنوثة. وانطلاقاً من هذا التصوّر يمكن أن نعتبر أنّ دم الأضحية هو إعلان عن الولادة الرمزية للمولود، وهو شكل من أشكال التعبير عن رغبة الرجل اللاوعية في قتل شوائب الأنوثة في الغلام، كما أنّها محاكاة للولادة الطبيعية وضرب من ضروب الإفصاح عن غيرة الرجال

من قدرة النساء على الإنجاب. فإزاء دم الحيض ودم الطلق هناك دم الأضحية مشفوعا في مرحلة لاحقة بدم افتراع البكاراة. وبناء على ذلك تتجلى طرق تنظيم العلاقات بين الرجال والنساء ومدى ارتكازها على مبدأ التفاوض.

6/1 - حلق الشعر

تتزامن مع طقس العقيقة طقوس سحرية دينية أخرى، منها عادة حلق الرأس، والتصدق بزنة الشعر فضة أو ذهباً على المساكين، ودفنه في الأرض حتى لا يتم استعماله في إعداد الوصفات السحرية. وقد مثل طقس حلق الشعر، لدى عرب الجزيرة، حسب شلحود Chelhod شكلا من أشكال التقرب من الآلهة عبر فداء، أو «قربان غير دموي»⁽¹⁶⁹⁾، فهو بذلك طقس أضحية في حين أن فرايزر Frazer رأى أنه طقس تطهير من قدر الرحم، إذ كان مما ترسخ في أذهان المجتمع البدائي أن الشر يربض تحت الشعر.⁽¹⁷⁰⁾

أما الغاية من حلق الشعر فتتمثل حسب العلماء في إمطة الأذى عن المولود. و«الأذى: الشعر الذي يكون على رأس الصبي حين يولد، يحلق عنه يوم أسبوعه».⁽¹⁷¹⁾ كما أن الأذى، من منظور الفقهاء هو كناية عن الحيض والقدر. وهو أمر يوضح أن طقس حلق شعر المولود هو طقس «تطهيره من شعر الرحم»⁽¹⁷²⁾ وحمايته من القوى الخفية، ذلك أن الحلق يخرج الصغير من حالة الضعف والوهن التي ولد عليها ليكسبه بعض الخصائص التي تساعده على اقتحام الحياة، أي إنه إعلان عن ولادة ثقافية.⁽¹⁷³⁾

وإذا سلمنا بما جاء في بعض النصوص⁽¹⁷⁴⁾ من أن طقس الحلق شمل الغلمان والبنات معا، فإننا نرجح أن الاختلاف كان على مستوى شكل الحلاقة، إذ ربما عمد القوم إلى حلق جميع شعر رأس الذكر في مقابل الاكتفاء بقص بعض خصلات من شعر الأنثى.

أما إذا نظرنا إلى حديث «كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق، ويسمى»، وعلى الخبر الذي جاء في «بداية المجتهد»: «كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح له شاة ولطح رأسه بدمها، فلما جاء الإسلام

كنا نذبح ونحلق رأسه ونلّطّخه بزعفران⁽¹⁷⁵⁾، تبين لنا أنّ الحلق ممارسة تخصّ الغلمان، وهي معبّرة عن الرغبة في عزل الذكر عن كلّ ما يذكره بمرحلة ما قبل الولادة الاجتماعية، وبذلك يتسنى له قطع صلته بهذا العالم المستعصي على الفهم وعلى السيطرة.

وحين نتدبّر بروية هذه الممارسات نتفطن إلى أنّ هاجس الخوف من الأنوثة ورموزها: الأمّ والرطوبة والبرودة وغيرها، كان وراء حرص الجماعة على تطويق الذكر بعدد من الطقوس. أما البنت فإننا نرجّح أنّها لم تكن المستهدفة من وراء هذه الممارسات لصلتها «الطبيعيّة» بعالم الأنوثة. فلم يكن حلق رأسها ضروريا، خصوصا إذا تذكرنا أنّ الثقافة جعلت الشعر حلية طبيعية للمرأة وعدّته وسيلة من وسائل الإغراء لديها، ورمز أنوثتها.

ومهما يكن الأمر، فإنّ حلق الشعر علامة على رغبة الجماعة في تحديد الهوية الجندرية للمولود ودمجه في عالم خاصّ. فهو أداة للتعبير عن استحواذ المجتمع الذكوري على غلمانه وسعيه إلى تثبيت الفحولة⁽¹⁷⁶⁾، تلك التي تآبى الترعّع في أحضان الأنوثة.

وسواء تحدّثنا عن العقيقة أو الحلق أو التلطّيح بالدم المقدس: دم القربان البديل عن المولود الذي يتحوّل إلى بركة، فإنّها طقوس متماسكة ولها صلة وثيقة بطقس مركزي، وهو التضحية، الذي يعدّ تجربة ينبوعية يكرّرها الفرد حرصا على عقد صلة المولود بالأمة. وهي طقوس مقترنة باحتفالات من شأنها أن تضبط سلوك الناس وتقيهم من انفعالات يعسر ضبطها.

7/1 - الأذان

يتخذ المولود في أول لقاء يجمعه بالعالم الخارجي، دور المتقبّل: يتقبّل ما تخطّه الجماعة على جسده من رموز تربط صلته بالنظام الثقافي الذي يتأسس عليه المجتمع. فترسخ على خارطة بدنه عادات الجماعة وتقاليدها، أي حضورها فيه. فيملّح جلده، وتدلّك أعضاؤه ويحلق رأسه ويلطّخ بالدم أو الزعفران وتعرك أذنه حتّى يصغي إلى الأذان والإقامة والدعاء، فيصدّق بما أنزل

اللّه: كلمات مباركة تحصّنه من الشيطان الرجيم وتثبّته على الدين القويم، وتدمجه في أمة النبي.

ويعدّ الأذان شعار الدين، وهو إقرار بعبودية الله، كما أنّه تنبيه للمكلّف بالواجبات الدينية وأهمّها طقس الصلاة. ولعلّ حرص الجماعة على أن يبادر الأهل بالقيام بهذا الطقس القولي دال على رغبة في احتواء المولود وضّمه إلى مجموعة انتماء خاصّة فتكون الدعوة إلى التوحيد نتيجة ذلك أوّل ما يسمعه الوليد فيحرّك وجدانه، لاعتقاد الجماعة بسلطة الكلمة وتأثيرها في نفس السامع. فالسرّ في الأذان أن يكون أوّل ما يقرع سمع الإنسان كلماته المتضمنة لكبرياء الربّ وعظمته، والشهادة التي أوّل ما يدخل بها في الإسلام. فكان ذلك كالتلقين له شعائر الإسلام عند دخوله إلى الدنيا⁽¹⁷⁷⁾. وتكمن قيمة الأذان أيضا في حماية المولود من الأذى، وهو أمر يوضّح مدى إيمان المجتمع بالقوّة السحرية التي يحويها الأذان، إذ بمقدورها أن تحمي المولود من كلّ الشرور. بيد أنّ كلّ الأخبار⁽¹⁷⁸⁾ التي وصلتنا بخصوص التعويد والأذان تعلّقت بالذكور نحو الحسن والحسين وغيرهما، ممّا يجعلنا نتساءل هل شمل هذا الطقس الجنسين معا أم أنّه كان طقسا ذكوريا؟ تتعدّر الإجابة في ظلّ تهميش أصحاب الثقافة العالمية لهذا الطقس.

8/1 - التحنيك

يُشفع الأذان والدعاء وغيرهما من الأقوال التي تبلغ أذن المولود بالريق. وهو وسيط مائي يتغلغل في جسده لاعتقاد القوم في طاقته السحرية. والمطلّع على آراء الأطباء في هذا الشأن يعثر على بعض النصائح التي توجّه بها هؤلاء إلى القابلة، مؤكّدين على أهميّة إعلاق المولود، وذلك لسانه بالتمر المصنوع، أو بماء الفرات⁽¹⁷⁹⁾ أو بالحلو الذي لم تمسه نار، كالعسل، وهو المثل الطبيعي لحليب الأمّ، ويرمز إلى السعادة ويعدّ شفاء للجسد والروح.

أمّا الفقهاء فقد نوّهوا بفضيلة تحنيك المولود بالتمر، وأن يكون المحنّك من الصالحين وممن يتبرّك به. وانتبه هؤلاء إلى العنف الممارس على المولود،

ولكنهم اعتبروه ضروريا لمنافع تجنى من ورائه. «وأما التمر الذي يحنك به أو العسل الذي يلعبه فليس باختياره، بل بعنف من فاعله قصدا للتبرك»⁽¹⁸⁰⁾. فالتحنك فعل غاية نقل البركة من شخص صالح إلى المولود، لإيمان الجماعة بأثر الريق في حماية المولود من الأذى. وهو عنصر يتماثل مع الدم الذي يعدّ عنصرا حيويا له قوة تعود بالنفع على المولود. ولكن هل جسّد التحنك مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

رغم الإبهام الذي يصاحب لفظة «صبيان» الواردة في حديث عائشة: «إنّ الرسول صَلَّى الله عليه وسلّم كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم»⁽¹⁸¹⁾، فإننا أميل إلى اعتبار التحنك طقسا دينيا ذكوريا. فالروايات التي تضمنتها كتب الحديث تشير إلى أنّ ممارسة هذا الطقس استشرت على عهد الرسول وخصّت الغلمان. فأول مولود ولد للمسلمين، وهو عبد الله بن الزبير (ت 63 هـ) خرجت به أمه أسماء بنت أبي بكر (ت 73 هـ) إلى الرسول «فأخذها منها فوضعه رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم في حجره ثمّ دعا بتمرّة... فمضغها ثمّ بصقها في فيه... ثمّ مسحها وصلى عليه وسمّاه عبد الله... وعن أبي موسى قال: ولد لي غلام فأتيت به النبي صَلَّى الله عليه وسلّم فسماه إبراهيم وحنكته بتمرّة»⁽¹⁸²⁾. وروى أنس بن مالك (ت 93 هـ) أيضا أنّ أمه كلّفته بحمل أخيه إلى الرسول ليحنكته قبل أن يرضع، قال: «فوضعه في حجره ودعا رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم عليه وسلّم بعجوة من عجوة المدينة فلاكها في فيه حتّى ذابت ثمّ قذفها فيّ في الصبّي فجعل الصبّي يتلمّظها... فمسح وجهه وسمّاه عبد الله»⁽¹⁸³⁾. ويعود اهتمام المُحدّثين بوصف هذا الطقس الذي كان يجري على ذكور المسلمين، حسب رأينا، إلى تميّز الذين ولدوا في رحاب مجتمع الدعوة، ذاك الذي كان في أمسّ الحاجة إلى رجال يجاهدون في سبيل نشر الدين. وقد يُفسّر ذكر هذه التفاصيل بسعي المُحدّثين إلى الإشادة بفضائل الذين انتموا إلى الإسلام، وكرّسوا حياتهم لخدمته، فكان تبريك الرسول لهم بمثابة برهان على حماية الذات الإلهية لهم. ومن ثمّة كان تحنك الرسول لهم أولّ فضيلة نوّه بذكرها مؤرخو «فضائل الصحابة».

وإذا علمنا أنّ التحنيك، في الأصل أن تغرز عودا في الحنك الأعلى من الدابة، فإننا نرجح أنه كان طقسا مقصورا على الذكور، لأننا نبتين من ورائه المنظومة القيمة التي كانت تصبو إليها الجماعة، ونعني بذلك أن يكون الغلام صبورا، قويا وصلبا عند الشدائد، ولم لا مُحَنَكًا. فبالعود إلى المعنى اللغوي نبتين أن استحنك الرجل تفيد قوي آكله واشتد بعد ضعف.⁽¹⁸⁴⁾ ومعنى ذلك أن غاية التحنيك تيسير عملية هضم المولود للغذاء، ولكن أيّ غذاء؟ فإن كان التحنيك بالعسل، فالعسل غذاء الحكمة يستعمل في طقوس الترسيم في ثقافات كثيرة، كما أنه يرمز إلى الثراء والشجاعة.⁽¹⁸⁵⁾ والشجاعة صفة لصيقة بالذكور. وبناء على ذلك نرى أن التحنيك فعل رمزي معبر عن توقّعات الجماعة، كاشف عن آمالها في أن يكون الغلام في زمرة العُسل من الرجال، أي الصالحين.⁽¹⁸⁶⁾

وإن كان فعل التحنيك ناطقا بالآمال التي تعقدها الجماعة على المولود، فإن النظر في هذه التوقّعات يثبت أنها تتعلّق بالغلام أكثر من البنت. فقد كان العرب يؤمنون بنجاعة التفل، ويعتقدون في قوّته السحرية التي تنقل البركة والمعرفة من شخص إلى آخر. وكانت الكاهنة تدعو وتتفل في فم المولود وتزعم «أنه سيخلفها في علمها وكهانتها».⁽¹⁸⁷⁾ وفق هذا الطرح يكون التحنيك دعوة إلى الفصاحة بالتدرّب على الكلام، كما أن التفل في الفم هو حفز الغلام حتى ينهل من معين المعرفة. ولكون القوم عدّوا الفصاحة خصلة الفحول، فإن التحنيك كان طقسا خاصا بالذكور أكثر من الإناث اللواتي لم يحظين باهتمام كتاب السيرة أو الحديث وغيرهم فلم ينقلوا أخبار تحنيكهنّ.

عمل مؤرّخو السّير وأصحاب التراجم والمُحدّثون على التأكيد على أنّ النبيّ كان يمسح وجه المولود بيده، ويمنحه ريقه المبارك، وهو أمر يخوّل لنا الوقوف عند الدلالات الرمزية لهذا الفعل، إذ لا يخفى أنّ المسلمين كانوا يعتقدون في بركات النبيّ ويرون في لمسه المولود علامة يمن و بركة، ويتفاءلون بمستقبل سعيد للمولود، وبخير كبير يعمّ الجميع. وهم في ذلك لا يختلفون عن غيرهم من الشعوب التي كانت تعتقد في الآثار السحرية لأوّل سائل حلو ينزل جوف المولود، إذ كان التحنيك معمولا به في الحضارة

الهندية، والحضارة الفارسية وغيرهما. وإن افترضنا أنّ التحنيك طقس ذكوريّ جاز لنا أن نستخلص أنّ بركة النبيّ أو بركة الوليّ الصالح كانت حكرا على ذكور الأمة تحثّ همهم على الاقتداء بالرسول، وتعقد صلتهم بالسلف الصالح وبالمقدّس.

ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ الاعتقاد في بركة النبيّ تواصل بعد وفاة محمّد. فالطائفة التي أمّنت بـ«رحمان اليمامة» راحت تطالبه بتبريك أبنائها تيمّنا به. وبطبيعة الحال أكد المؤرخون أنّ المتنبّيّ عجز عن الاضطلاع بهذا الدور. جاء في «المنتظم» أنّ رجلا أتى مسيلمة (ت12هـ) فقال له: «برك على ولدي، فإنّ محمداً يبرك على أولاد أصحابه، فلم يؤت بصبيّ مسح على رأسه أو حتّكه إلاّ لثغ وقرع».⁽¹⁸⁸⁾

تكمن وظيفة التحنيك في نقل الصبيّ من طور الطبيعة إلى طور الثقافة. وهو فعل لا يميّز بين الغلام والبنت فحسب، بل إنه يرسي التمييز بين من حتّكه رجل صالح ومن حتّكته قابلة، وبين من حتّكه رجل صالح ومن حتّكه فاسق، وبين من حتّك ومن لم يُحتك. وفضلا عن ذلك يركّز تعامل الجماعة مع الجسد على لغة الحواس. فالتبريك هو نفث ولمس وريق وهو مصاحب بقول يفضح مخاوف الجماعة ويعبّر عن أمانيتها ويكشف عن هواجسها وتصوراتها ومعتقداتها. فلا غرو أن يتمّ استحضر المعجزات: معجزات عيسى الذي كان يبرئ الأكمه والأبرص بلمسة من يده. ويمكن القول إنّ توجّس خطر الشيطان والإيمان بانتقال البركة التي تعني «النماء والزيادة والرفع... واشتقاقها من اللزوم والسعة»⁽¹⁸⁹⁾ من شخص إلى آخر كانا وراء الحاجة إلى التجسيم عبر أفعال. وانطلاقا من هذه التصورات، غلّف الجسد منذ لحظة ولادته بالكثير من التعاويذ والرقى والحجب التي تعدّ ضربا من الاتصال بالقوّة الخارقة المتمثلة في الله. وهذه الممارسات هي التي تحمي وتطهر. فالآيات التي ترتل والأسماء الطاهرة تؤدي إلى تشكيل جسد فاعل طاهر وطيب.

9/1 - التسمية

يمنح المولود اسما دالا على خروجه من صيغة المجهول إلى صيغة المعلوم والتعيين، وعلامة على اعتراف الجماعة به كائنا موجودا بينها. ويفيدنا ابن قيم الجوزية أنّ التسمية يمكن أن تكون يوم الولادة كما يمكن تأخيرها «إلى ثلاثة أيام، وجاز إلى يوم العقيقة...والأمر فيه واسع».⁽¹⁹⁰⁾

وتعدّ التسمية وسيلة من وسائل الدمج الاجتماعي للوليد، وشاهدا على انتمائه إلى الدين، وعاملا من عوامل تجذيره في ثقافة لها مميزاتها الخاصة، وبذلك يكتسب هوية اجتماعية ودينية وتنطلق حياته الفعلية. ويعكس إطلاق الاسم على المولود منظومة القيم السائدة ويكشف النقاب عن العلاقات بين الرجال والنساء من جهة، وبين الأجيال من جهة ثانية. ولكن هل يمكن اعتبار التسمية عاملا أساسيًا من عوامل تجذير الاختلاف بين الجنسين؟

ولئن شاع استعمال الأسماء المشتركة بين الجنسين كهند وعمرة ولبابة وأسماء وغيرها، فإنّ المتأمل في دلالات صنف من أسماء الذكور وأسماء الإناث يتفطن إلى أنّها غالبا ما كانت مثقلة بتطلعات الجماعة، ومشحونة برموز كثيرة، ومكرّسة هي الأخرى للتمايز بين الجنسين، إذ ثمة أسماء لا تخصّ إلاّ الذكور وأخرى لا تطلق إلاّ على «ربّات الحجال».

ويبدو أنّ العرب دأبوا على اختيار كلّ صلب شديد من الأسماء مثل صخر، وحرب، وأسد وذئب، وعلقمة ومحارب ومقاتل وغيرها من أسماء الذكور. وهي أسماء مستوحاة من البيئة، من نبات وجماد وحيوان، دالة على الصفات التي يتمنّى الرجل أن يراها في ولده نحو الشدّة والصلابة والصبر والفتنة والقوّة والجلد. ويفيدنا ابن منظور (ت711هـ) أنّ العرب كانوا يسمّون أولادهم باسم الحيوان ظنا منهم أنّه يحفظهم من أعين الناس والجنّ.⁽¹⁹¹⁾

ولئن سعى الرسول إلى تغيير بعض الأسماء⁽¹⁹²⁾ حتى تتلاءم مع مقتضيات المجتمع الإسلامي، فإنّ كثيرا من الأسماء الجاهلية المشحونة بمعاني الفحولة قد استمرت في الظهور نحو عدّاس وغضنفر وحازم وغيرها. والظاهر أنّ طريقة

اختيار الأسماء كانت هي عينها في مجتمعات أخرى. فالترك راعوا في اختيار أسمائهم ما يشير إلى الجلادة والبأس والقوة، «وغالبا ما يسمون باسم بغا، ومعناه بلغتهم الفحل... وربما أبدل اسم الفحل باسم الحديد... وأما الأمم المتديّنة، فإنهم راعوا في أسمائهم التسمية بأسماء أنبيائهم وصحابتهم»⁽¹⁹³⁾.

أما الفقهاء فإنهم رأوا أنّ العقيقة وتسمية الابن وتعليمه من حقّ الوالد فحسب باعتباره القيم والأعلم بما يناسب الولد من اسم أو كنية. «فله في التسمية بأسماء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأسماء الصحابة رضي الله عنهم مقنع وبركة وخير فيقتصر على ذلك دون غيره»⁽¹⁹⁴⁾. ويمكن القول إنّ اختصاص الأب بحقّ التسمية يثبت توزيع الأدوار بين الزوجين، كما أنّه يشير إلى محاولة الوالد إثبات ملكيته للذكر باعتباره مصدر الاعتزاز، خلاف الجارية التي غالبا ما كانت الأمّ تسمّيها.⁽¹⁹⁵⁾

ولا غرو أن يحرص المجتمع على شحن أسماء الذكور بدلالات رمزية تعقد صلتهم بالأنموذج، فللأسماء تأثير في المسميات. وهذا يعني أنّ اختيار الاسم لم يكن اعتباطيا إنّما كان فعلا ثقافيا دالا على رغبة الجماعة في تنبيه السامع إلى هوية المولود الجنسية، فيخرج بذلك من وضع التشويش إلى وضع التحديد والضبط. وهنا يلتقي الاسم مع اللباس الذي يضطلع بوظيفة التعيين «فيختزل هوية الإنسان»⁽¹⁹⁶⁾.

يحيلنا النظر في صنف من أصناف أسماء الإناث على تصورات الجماعة بخصوص الأنوثة، وعلى التمثلات الاجتماعية المتعلقة بالمرأة. وإن كنا لسنا في مقام إحصاء أسماء البنات والتمحيص في معانيها، فإننا نرجح أنّ أسماء البنات كانت، في الغالب خفيفة المسمع، دالة على الصفات الأنثوية المحبّذة في المرأة نحو أميمة وحبيبة وأنيسة، وفكيهة ولميس وخريدة وقطر الندى وغيرها.⁽¹⁹⁷⁾ وهي الصفات التي يتمنى الأهل أن تتصف بها البنت في المستقبل. والواقع أنّ هذا الاختيار لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها وإنّما كان الإلحاح على ربط البنت بعالم الأنوثة أمرا معمولاً به في الثقافة الرومانية وغيرها.⁽¹⁹⁸⁾

وليس بإمكاننا التعمق في تحليل دلالات الأسماء وطرق اختيارها وتحديد هوية الشخص الذي كان ينتقياها، باعتبار أن التسمية لم تحظ باهتمام العلماء، والأمر بالمثل بالنسبة إلى التكنية. ومن ثمة يعسر علينا الجزم هل أن التكنية خصت الذكور أكثر من الإناث إظهارا لعلو منزلتهم وتعبيرا عن احترام الآخرين لهم وتيمنا بالدلالات الرمزية التي تتضمنها، أم إنها لم تكن مجسدة لمظهر من مظاهر الاختلاف؟

ومهما يكن الأمر، فإن الفرق بين الأسماء المذكورة والأسماء المؤنثة حقيقة لا مرية فيها، كما أن وقعها في نفس السامع يختلف من جنس إلى آخر. ويفيدنا ابن الأنباري (ت368هـ) أن الأسماء المؤنثة أثقل من المذكورة و«العلّة في هذا أن العرب تكثر استعمال أسماء الرجال وتردّها في الكتب والأنساب، فيقولون: فلان بن فلان بن فلان، ولا يقولون: فلان بن فلانة بنت فلان، لصيانتهم أسماء النساء وقلة استعمالهم لها. فلمّا كان كذلك كان الذي يكثرون استعماله أخفّ على ألسنتهم من الذي يُقلّون استعماله».⁽¹⁹⁹⁾

إنّ دراسة الأسماء في حضارتنا مبحث هامّ يحتاج إلى تضافر جهود عديد الباحثين للتوصل إلى تفكيك البنى الذهنية الكامنة وراء اختيار هذا الاسم أو ذلك.⁽²⁰⁰⁾ فخريدة مثلا اسم يطلق على العذراء وعلى المرأة الخافضة الصوت، وعلى اللؤلؤة قبل ثقبها، وهي مجمل الصفات التي يبحث عنها الرجل في الفتاة، لكنّ خريدة قد تعني أيضا الحيّة الطويلة السكون. ولا يخفى ما للحيّة من دلالات رمزية في ثقافة شعوب كثيرة، إذ اقترنت بقصة الخلق وبالأذى وبالْحكمة وبتجدّد الحياة.⁽²⁰¹⁾

لئن كانت التسمية وسيلة من وسائل تجذير الفرد في مجتمعه وعلامة دالة على خضوعه للمنظومة القيمية، فإنّ الوشم أمانة أخرى مبرهنة على أنّ جسد المولود كان عرضة لممارسات اجتماعية عديدة بقيت آثارها على امتداد الزمن.

10 / 1 - الوشم

يعدّ جسد المولود فضاء تحت تصرّف الجماعة ترصّعه بعلامات عدّة منها

الظرفي ومنها الخالد، معبرة بواسطتها عن امتلاكها الحقيقي لجسد الفرد واتخاذها إياه مساحة للكتابة الاجتماعية. فيتحوّل البدن نتيجة ذلك إلى كتاب مفتوح نقرأ سطوره فنتبين قيم الجماعة وتصوّراتها وذاكرتها وأنساقها، وندرك أنّ دمج الصبّي في المجتمع لا يتمّ إلاّ عبر سلسلة من الرموز.

يتخذ الوشم للزينة وللعلاج وللرقي وللسحر، كما أنّه يتخذ وسيلة للتمييز بين الناس من حيث الانتماء والعمر والعرق والجنس. وهو خير شاهد على مدى تصرّف الثقافة في جسد الفرد، وإخضاعه لنظام التصنيف وجعله في قلب الرمزية الاجتماعية.

وتفيد الروايات أنّ العرب كانت تنقش رمز الطوطم على ظهر المولود أو على وجهه، وأحيانا أخرى صور نبات أو صور إنسان.⁽²⁰²⁾ ولئن لم نقف على مادة شافية في هذا الصدد، فإنّ ما وصلنا بخصوص ممارسة العرب للوشم يدفعنا إلى ترجيح أنّ صور النقوش ورموزها، والموضع الذي تحتله من البدن تختلف باختلاف الجنس. فالظاهر أنّ الأنثى كانت تشم نوعا من النقوش على شفيتها فترى شفاه غالب نسائهم زرقا، وأمّا الرجال فكانوا يستعملون الوشم في بعض المواضع من الجسد، يزعم (كذا) أنّه يقوّي المفصل الذي وشم عليه.⁽²⁰³⁾

وإذا افترضنا أنّ الوشم كان يستعمل للزينة، فإنّنا نعتبر أنّه كان متفشيا أكثر لدى النساء لحاجتهنّ إلى مثل تلك الممارسات التي تبرز مفاتهنّ. أضف إلى ذلك أنّ كلّ الأحاديث⁽²⁰⁴⁾ التي وصلتنا بشأن تحريم الوشم خصّت النساء. وقد أسدل العلماء على طقس الوشم ستارا من الصمت والتهميش، إذ كان مرتبطا في أذهانهم بمسألة تغيير الخلقة والتجسيد والسحر. فالوشم في رأيهم، حرز مكتوب على الجسد. وقد ساد هذا الموقف في سائر الديانات التوحيدية التي رأت في الوشم استمرارا للمعتقدات الوثنية فمنعته وحرّمته واعتبرته نجاسة.

بيد أنّ المتأمل في دلالات الوشم ينتبه إلى صلته بالجنسانية. فلئن أبانت الممارسة عن رغبة الفرد في الانتماء إلى جماعة مرجعية تعترف به، فإنّها برهنت أيضا على مدى حاجته إلى العلامات التي تخبر عن شوقه. فالرسوم

المنقوشة على الجسد تنطق برفض الفرد الترميز المطلق ونزوعه نحو التعبير عن فردانيته. وهذا يعني أنّ للوشم صلة بالبنية النفسية للفرد، وهي ممارسة دالة على رغبته في اعتراف الآخرين به وحاجته إلى الانتماء والشعور بالامتلاء النفسي في مقابل الإحساس بالخواء.⁽²⁰⁵⁾ ولعلّ الوشم الأنثوي لباس مكتوب ينقل الجسد من حالته الطبيعية ليغدو موسوماً بعلامة، فكأنّه بهذا المعنى طقس ترويض يدرج الجسد في حظيرة الأجساد المرغوب فيها اجتماعياً.

وعلى الرغم من هذا التعظيم الذي صاحب طقس الوشم، فقد تواصل العمل به في عدّة مجتمعات إسلامية⁽²⁰⁶⁾ وأضحى مُبيناً عن تنظيم الجماعة للجسد الذي يعدّ موضوع التمثلات الاجتماعية، وعاملاً من عوامل تجذير الهوية الجندرية وكذلك الجمعية.

11 / 1 - ثقب الأذن

يبدو أنّ ثقب الأذن كان معمولاً به لدى العرب بالنسبة إلى الجنسين معاً، واستمر العمل بهذه الممارسة في مجتمع الدعوة الإسلامية. «في رواية السكوني قال النبي ﷺ: يا فاطمة اثقبي أذني الحسن والحسين خلافاً لليهود».⁽²⁰⁷⁾ والمرجح أنّه مع تقنين الفقه لمظاهر الحياة اليومية كافة، تحوّل ثقب الأذن تدريجاً إلى طقس أنثوي. فقد روي «عن ابن عباس قال: سبعة من السنة في الصبيّ يوم السابع: يسمّى، ويختن، ويماط عنه الأذى، وتثقب أذنه، ويعقّ عنه، ويحلق رأسه، ويلطّخ بدم عقيقته، ويتصدّق بوزن شعر رأسه ذهباً أو فضة». قال الشوكاني (ت1255هـ) معلقاً على هذا الخبر: «في لفظه ما ينكر وهو ثقب الأذن والتلطّيح بدم العقيقة».⁽²⁰⁸⁾ وجاء في «الأدب الشرعية»: «ويجوز ثقب أذن البنت للزينة ويكره ثقب أذن الصبيّ. نصّ عليهما. قال: في رواية منها أكره ذلك للغلام إنّما هو للبنات».⁽²⁰⁹⁾

حاول الفقهاء أن يضيفوا شرعية على طقس ثقب أذن البنت فأعادوا أصل الممارسة إلى إبراهيم، فالأسطورة تشير إلى أنّه أوماً إلى سارة بأن تقوم بثقب أذني هاجر نكايه بها. لكنّ وضع هاجر لقرطين زادها جمالاً فازداد وجد إبراهيم

بها. ⁽²¹⁰⁾ ويرجع سبب اختصاص الإناث بهذه الممارسة دون الذكور حسب ابن قيم الجوزية إلى حاجة النساء إلى الحلبي. ف«أذن البنت يجوز ثقبها للزينة، نصّ عليه الإمام أحمد، ونصّ على كراهته في حقّ الصبيّ، والفرق بينهما أنّ الأنثى محتاجة للحلية (كذا)، فثقب الأذن مصلحة في حقّها بخلاف الصبيّ». ⁽²¹¹⁾ وشدّ ابن الجوزي (ت 597هـ) عن الجماعة فرأى أنّ ثقب أذن البنت صنيع مكروه لما فيه من أضرار وما يخلفه من جرح وألم. «والتزيين بالحلق غير مهمّ، بل تعليقه على الأذن تفريط، وفي المخانق والأسورة كفاية عنه وهو حرام». ⁽²¹²⁾ ومهما يكن الأمر، فقد وظّف ثقب الأذن توظيفاً يخدم مصالح المجتمع ويحفظ توازنه ويثبت الفروق بين الجنسين مثله في ذلك مثل الختان.

12 / 1 - الختان

يخوّل لنا استنطاق المصادر الوقوف عند أشكال أخرى من الممارسة الطقوسية التي تضطلع بوظيفة تنظيم المجتمع وتأسيس الفوارق بين الجنسين، منها الختان الذي لم ترد بشأنه روايات كثيرة تروي فضول الباحث. ولا غرابة في ذلك فالتاريخ الاجتماعي لم يحظ بعناية القدامى.

وقد آثرنا أن نتطرّق إلى الختان في هذه المرحلة من التحليل على الرغم من أنّه لا يتزامن دائماً مع العقيدة. ويرجع السبب في ذلك إلى ما لهذا الطقس من صلة بمختلف العلامات الثابتة التي تسجّلها الجماعة على جسد المولود، وتمرّر من خلالها موروثها الثقافي وهويّتها، فتتحوّل إلى علامات خالدة لا تفارق صاحبها. والختان يقيم الدليل على مدى تصرّف الجماعة في جسد الفرد.

مثل الختان نوعاً من أنواع العبادات الدموية التي كان يقدمها الإنسان إلى أربابه. ⁽²¹³⁾ وهو ذبح أصغر في مقابل الذبح الأكبر، وطقس أضحية يقدمه المرء فداءً للآلهة لتمنحه القوّة على الإخصاب وتحمية من الأذى. وقد مارسه شعوب كثيرة في الشرق الأدنى القديم، منها قدماء المصريين، واليهود، والعرب الذين تشبّثوا بهذه الممارسة فكانوا «لا يعذر لهم غلام إلاّ في دار الندوة». ⁽²¹⁴⁾ كما أنّهم كانوا يتباهون بالمختون ويعيرون الأقلّف ويقصونه.

ومع ظهور الإسلام شهد طقس الختان تحولاً في معناه ليصبح شعار الانتماء إلى الدين وعلماً للدخول في ملة إبراهيم. ⁽²¹⁵⁾ وعبثاً حاول فريق من الفقهاء ⁽²¹⁶⁾ الدفاع عن الطابع غير الإجباري لهذه الممارسة إلا أن موقف المتشددين الذين اعتبروا الختان واجباً على كل ذكر مسلم هو الذي ساد. والباحث في كتب الفقه يدرك أن مؤسسة الفقه لم تفصل القول في شأن الختان وإنما اكتفت بالنظر في موعد إجرائه هل يكون في اليوم السابع، أم يستحب تأخيرها حتى يثغر الغلام، أو ينبغي القيام به قبل البلوغ؟ كما أنها تعرّضت إلى حكمه وفوائده، ونددت ببعض الممارسات التي تصاحبه نحو دفن الغرلة في المسجد. ⁽²¹⁷⁾

واهتمّ بعض الأطباء ⁽²¹⁸⁾ بموضوع ختن الصبيّ فوصفوا طريقة تطهير الغلام وأفضل الأوقات لذلك وعرضوا وصفات العلاج المناسب للجرح، بل إنّه لم يفهم التنبيه إلى الانعكاسات السلبية الناجمة عن الختان وفي المقابل سكتوا عن خفض البنات.

أما المؤرخون فإنهم وصفوا إعدار أبناء الخاصة باعتباره حدثاً جليلاً. ويهتّمنا النظر في بعض هذه المظاهر الاحتفالية التي صاحبت طقس الختان، لأنّها تفصح عن التمايز بين الجنسين. فالمطلع على المصادر يلحظ تشابهاً بين حفلات الختان وحفلات الزواج، كما أنّه يقف مستغرباً من كثرة الأموال التي كانت الخاصة تنفقها في سبيل الإعدار. ⁽²¹⁹⁾ ونعتقد أنّ هذه الأخبار، وإن بان التزيّد فيها، تؤكّد الأهميّة التي احتلّها طقس الختان الذكوري. فامتثالاً للسنة التي قيل إنّها نصّت على إظهار ختان الذكر، وإخفاء خفاض البنت، أُجري الطقس بطريقة احتفالية، وتولدت عنه أجواء حميمة. ولم يكن الغلام الضحية بقدر ما كان قطب الاحتفال، يتلقّى التهاني ويتقبّل الهدايا وتقام على شرفه الولائم افتخاراً بدخوله إلى عالم الفحولة. ⁽²²⁰⁾ وقد أسهب المؤرخون في وصف إعدار أبناء الخلفاء نحو إعدار أبناء الخليفة المقتدر بالله (284هـ - 320هـ) واحتفال المتوكّل (232هـ - 247هـ) بختن ولده محمد بن المعتز بالله (252هـ - 255هـ) ⁽²²¹⁾ و«الإعدار الذّنوني» الذي ضرب المغاربة به المثل وقد كان على نمط ما يفعله الروم والفرس في أعيادهم. ⁽²²²⁾

وتذكر المصادر أن الرغبة في إظهار السرور عند ختن الولد لم تكن مقصورة على عليّة القوم، إذ كانت العامة تتكبّد هي أيضا مصاريف جمّة في سبيل الإعذار. وكان الأغنياء، في كثير من الحالات، يتكفلون بختن أبناء الفقراء والأيتام والمساكين. ⁽²²³⁾ وقد باركت المنظومة الفقهية هذه الاحتفالات واعتبرتها مباحة «لأجل إظهار السرور به». ⁽²²⁴⁾

ويفيدنا الونشريسي (ت 914هـ) أن احتفال الإعذار غالبا ما يقع فيه «ضرب بوق أو ضرب كبر مزهر أو ضرب عود أو طنبور». ⁽²²⁵⁾ ولعلّ السبب في ذلك لم يكن إظهار السرور بقدر ما كان محاولة لتحصين الولد من القوى فوق الطبيعية نحو الجنّ والشياطين لاعتقاد القوم بوجودها ومحاصرتها للفرد في حياته اليومية.

والواقع أن اعتبار الختان عيداً دينياً والإعلان عنه وإحاطته بالاحتفالات الصاخبة، كان أمراً شائعاً عند الشعوب السامية. وكانت احتفالات الختان عند اليهود تدوم أسبوعاً كاملاً نظراً إلى البعد التقديسي الذي يتخذه الطقس. ولما كان الختان علامة «العهد» بين يهوه وشعبه، فقد كان رجال الدين يقيمون أثناءه الصلوات تعظيماً للرب.

وبصرف النظر عن المغزى الديني للختان واعتباره وسيلة للتمييز بين المؤمن والكافر وبين اليهودي وغيره، فقد ارتبط الختان ببناء الذكورة وبالجنسانية وبالخصوبة والتعليم وكذلك بالتصوّر الأمثل لتهديب الغلام فمن المفترض أن يتمّ فطامه في نفس اليوم الذي يقع فيه ختنه. ⁽²²⁶⁾

وإذا علمنا أن غاية الاحتفالات تخليد الأحداث الجليلة، أدركنا أن ختان الذكر مثل احتفاء بجنسه وتخليدا لحدث سيجعل منه رجلا قادرا على الزواج، أي مضطلعا بدوره في الجماع. وهذا يعني أن طقس الختان طقس إعلاء من شأن الذكر، واحتفاء به تجسد في شكل عيد جماعيّ، وظيفته التخفيف من وطأة التوتر وقساوة الألم. أليس العيد بنية ثقافية تسعى جاهدة إلى تبديد العنف وتحويل وجهته إلى الخارج!

وليس تعجيل الأهل بإجراء طقس الختان إلا علامة على مدى رغبتهم في إدراج المولود في المسار الذكوري في مرحلة مبكرة حتى يكون حاملاً لعلامة تشعره بقيمة امتلاكه للقصيب وتمييزه على البنت، أي بفحولته. فالختان اختبار يجري على الغلام بهدف معرفة مدى قدرته على تحمّل الألم وهو شرط انضمامه إلى عالم الرجال واكتساب السلطة. فلا غرو أنّ تتمسك الجماعة بطقس الختان مادام ينهض بوظيفة أساسية في بناء الذكورة.

إنّ الختان ضريبة يؤديها الخلف لفائدة السلف⁽²²⁷⁾ بهدف نيل الاحترام والتقدير في مقابل أولئك الذين لم يحظوا بهذا الامتياز. وبناء على ذلك نتفطن إلى أنّ الختان لا يرسي الحدود الجندرية بين الذكور والإناث فحسب، بل إنه يضبط الحدود بين الذكوريات المختلفة. فذكورية المختون لا تضاهي ذكورية الأقف، وذكورية أولاد الملوك تختلف عن ذكورية أولاد «السفلة والفقراء» الذين قد يتعرّضون إلى خطأ الخاتن.⁽²²⁸⁾ كما أنّ ذكورية المسلم تختلف عن ذكورية النصراني.

13 / 1 - الخفاض

لم يحظ الخفاض باهتمام المؤرخين، فلم نعثر في كتب التراث التي اطلعنا عليها على أيّ شاهد يصف ما كان يجري من أحداث أثناء إجراء هذه الممارسة التي عرفها عرب الجنوب، وأهل مكة والأحباش وغيرهم. غاية ما وصلنا أسطورة ختن هاجر التي زعم العلماء أنّها أول امرأة خففت وكان ذلك بسبب غيرة سارة منها. فهي التي «حلفت لتقطعن منها ثلاثة أعضاء فخاف إبراهيم أن تجدع أنفها وتقطع أذنها، فأمرها بثقب أذنيها وختانها، وصار ذلك سنّة في النساء».⁽²²⁹⁾

وتشير أخبار أخرى إلى أنّ العرب كانوا يفتخرون بخفاض بناتهم ويعيرون من كانت بظراء. «ويدم الرجل ويشتم ويعيّر بأنّه ابن القلفاء إشارة إلى غلمتها».⁽²³⁰⁾ وقد تجلّى ذلك في بعض قصائد الهجاء. ومع مجيء الإسلام، شهد طقس الخفاض بعض التعديل. يروى في هذا الصدد أنّ الرسول نبّه

خافضة إلى مخاطر البتر. فقال لها: «لا تنهكي فإنّ ذلك أحظى للمرأة وأحب إلى البعل». (231) ولكن ما هو موقف الفقهاء من الخفاض؟

اختلف هؤلاء حول حكم الخفاض. فاعتبره الشافعية والحنبلية واجبا، في حين أن بقية المذاهب رأت أنه «مكرمة». وإن كان ابن قَيِّم الجوزية قد أفرد فصلا في «تحفة المودود» للحديث عن الختان، فإنه في المقابل تعرّض باقتضاب شديد إلى الخفاض. فلم يشر مثلا إلى الزمن الذي يحبّد فيه إجراؤه ولا إلى الشروط الواجب توفّرها في الخافضة. غاية ما قدّمه استحسان الفقهاء ختن المرأة البظراء حتّى وإن كانت في سنّ متأخرة. (232) واكتفى ابن جزري (ت741هـ) بالقول: إنّ الرجل يختن الصبي، والمرأة تخفض الجارية. (233) وجاء في المصادر الشيعية عن عليّ بن أبي طالب «أنّه قال: لا تخفض الجارية دون أن تبلغ سبع سنين». وعن عائشة أنّها كانت تقول: «يا معشر النساء إذا خفضتن بناتكنّ فبقين إبقاء للذاتهنّ في الأزواج». (234) أما الرحالة فقد أشار بعضهم إلى استمرار ممارسة الخفاض في مصر والشّام وغيرها من البلدان. (235)

لئن جوّز الفقهاء الاختفالات الصاخبة التي ترافق الختان باعتبار أنّ رفع الصوت عند النعمة مباح، إذ روي أنّ «عمر بن الخطّاب كان إذا سمع صوتا أو دقا قال: ما هو؟ فإذا قالوا: عرس أو ختان، صمت» (236)، فإنّهم أجمعوا على أن يتمّ الخفاض في كنف السرية بلا ضوضاء أو ضجيج. وقد برّر ابن جزري هذا الاختلاف بقوله: «تستحب الدعوة لطعام الختان، وهو الإعذار ولا يفعل ذلك في خفاض النساء للستر». (237) ومعنى ذلك أنّ نظرة الجماعة إلى الجسد الذكوري تختلف عن نظرتها إلى الجسد الأنثوي. فالأول يجب أن يبرز لأنّه موضوع فخر أمّا الثاني فيتعيّن حجبّه لأنّه عورة فلا يستوجب إعذارا أو تهنئة أو هدية، كما أنّه لا يقتضي تخفيفا من آلام البنت ولا جبّرا للضرر. (238) وإذا نظرنا في المعنى اللغوي للخفاض بدا لنا أنّ الخفض حطّ من منزلة الآخر وإهانة له، وهو بتر، والبتر قطع قبل الإتمام وانقطاع الخير من الأثر. (239) وهو أمر يجعلنا نفسّر غياب كلّ المظاهر الاحتفاليّة بمنزلة البنت في المجتمع.

ترسّخ في المتخيّل الجمعيّ أنّ الأنثى حليفة الشيطان، فكان على علماء

الأمة أن يقاوموا فتنتها ولذّتها منذ خروجها إلى الدنيا معتمدين في ذلك عدّة وسائل منها الخفاض. فهو وسيلة توظّفها الجماعة لمراقبة المرأة، كما أنّه طريقة للتحكّم في جسمها، وإجراء ييسّر دخلتها لقيم مجتمع بؤّ العفة منزلة الصدارة، وأبى إلاّ أن يحوّل جسد المرأة من جسد راغب إلى جسد مرغوب فيه، ومن جسد «طبيعيّ» إلى جسد موسوم ثقافياً.

إنّ صلة الخفض بالجنسانية (sexualité) وبما ثبت في المتخيّل الجمعي من أنّ غلّمة المرأة تفوق شهوة الرجل تجعل الاختلاف واضحاً بين غايات الختان وغايات الخفاض. وقد وضّح ابن تيمية (ت728هـ) ذلك بقوله: «إنّ المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المختفية في القلفة، والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فإنّها إن كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة...ولهذا يقال في المشاتمة: يا ابن القلفاء، فإنّ القلفاء تتطلّع إلى الرجال أكثر، ولهذا يوجد من الفواحش من نساء التتر ونساء الإفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين».⁽²⁴⁰⁾ وهذا يعني أنّ الهاجس المسيطر على العلماء لم يكن المحافظة على الطهر والأخلاق بقدر ما كان الحدّ من غلّمة المرأة والسيطرة عليها. ومن ثمة عملوا جاهدين على التشريع لهذه الممارسة مبرّرين ذلك بالحاجة إلى تعديل خلل فيزيولوجي بدا لهم في جسد المرأة، وهو «الزائدة»، فحثّوا القوم على قطعها حتّى لا يتزعزع النظام وتخرق القوانين. «وأيّ زينة أحسن من أخذ ما طال وجاوز الحدّ...فالشیطان يختبئ تحت هذا...وينفخ في إحليل الألف و فرج القلفاء».⁽²⁴¹⁾ وجاء في «المدخل» أنّ «أهل المشرق يؤمرون به (الخفض) لوجود الفضلة عندهم من أصل الخلقة. وأهل المغرب لا يؤمرون به لعدمها عندهم».⁽²⁴²⁾

كان الخفاض من منظور العلماء تعديلاً لشهوة المرأة. فالخافضة «إذا أخذت منها (الجلدة) وأبقت، كان ذلك تعديلاً للخلقة والشهوة» أمّا «إذا تركتها كما هي لم تأخذ منها شيئاً ازدادت غلّمتها».⁽²⁴³⁾ وهذا يعني أنّ المرأة كائن معوجّ وغير كامل ولها طباع تقتضي تدخّل الثقافة لإصلاحها وتقويمها. ولما كانت شهوة المرأة تتجاوز حدّ الاعتدال فإنّها بدت عاجزة عن السيطرة على

نفسها، ولذلك كان الخفاض أحسن حلّ لتعديل شهوة البنت ولتنشئتها على العقّة. ومن ثمة لم تستند ممارسة الخفاض إلى سلطة النصّ الديني، بل إلى حجج أخلاقية تبرز التصورات الخاصّة بالمرأة ومنظومة الاختلاف بين الجنسين.

وعلاوة على ذلك، تمّ النظر إلى الأنوثة من خلال مقياس التعديل: فالبنت تولد على هيئة تقترب من الحيوانية فتعدّل الغلطة بواسطة الخفض. وهكذا يشرّع لصناعة المرأة اجتماعيا وثقافيا وإعدادها لا للاستمتاع بجنسانيتها وإنما لإمتاع الآخر وحماية نسبه وأداء وظيفة الإنجاب. ولئن كان الختان جسر عبور الغلام إلى عالم الرجال وأداة لدخوله في الأمة، فإنّ الخفاض مثل طقسا من طقوس الخصوبة⁽²⁴⁴⁾ يصل البنت بمؤسسة الزواج ويبين لها سبل نيل الحظوة عند البعل، ويوضّح لها دورها ومنزلتها في المجتمع. وهو أمر يثبت أنّ إعداد البنت للاضطلاع بأداء واجباتها الزوجية والأسرية يبدأ مبكرا.

وليست غاية الخفاض إثبات العبودية أو الخضوع للسنة أو الانصياع لقانون الأب، كما هو الأمر بالنسبة إلى الختان، إنّما هي إعداد البنت حتى تنخرط في مؤسسة الزواج وتباشر حياتها الجنسية حسب المعايير الثقافية السائدة. فخطاب الفقهاء الذي يبرّر الخفاض بربطه بالخصوبة وبالجماع وبنيل الحظوة عند الزوج وباستقرار الحياة الزوجية يقيم الحجّة على أنّ المجتمع لا ينظر إلى المرأة على أنّها كائن اجتماعي بقدر ما يعتبرها علامة، فيوجه عنايته للحديث عن موطن الخطر فيها، وهو البظر، أي موطن لذتها محاولا بذلك السيطرة على وظيفة الإنجاب وعلى الجنسية وساعيا إلى تشكيل الأنوثة وفق أهدافه المنشودة.

ولئن اختلف الختان عن الخفاض⁽²⁴⁵⁾ طريقة ووظيفة ورمزية وأهميّة، فإنّ ما يجمع الغلام بالبنت أنّ الوعي بالذات وإدراك الهوية الجنسية لا يتّمان إلاّ عبر تجربة الألم. فمن خلال البتر والقطع ينتقل الطفل نهائيا إلى مظهر جنسي واحد ويخوّل له بناء ذكورته أو أنوثته. وبواسطة الختان يثبت كلّ جنس في مجموعة انتماء خاصّة به، ويصنّف في خانة. فيكون الختان حينئذ طقسا تطهيريا غايته تطهير الولد من النجاسة التي ولد عليها وتطهيره رمزيا بالقضاء على

المزاوجة الجنسية⁽²⁴⁶⁾، باعتبار أنّ القلفة هي بقية حيّة من بقايا الأنوثة لدى الذكر، وأنّ البظر بقية حيّة من العضو الذكوري لدى البنت. وبذلك تتضح العلاقة بين الذكورة والأنوثة وتوضع المسافات والحدود بينهما.

يعبّر طقس الختان عن مدى حاجة المجتمع إلى تحديد الهوية الجنسية للولد نهائياً ونقله من طور الكائن الأندروجيني (Androgyne) إلى خانة الذكورة أو الأنوثة والقضاء على رغبته اللاواعية في أن ينتمي إلى الجنس الآخر. وفق هذا الطرح يكون الختان أداة توقّرها الثقافة للقضاء على الجانب الأنثوي في الصبيّ حتى يكتسب صفاته الذكورية الخالصة التي تلحقه بمجتمع الرجال وتجعله ميّالاً إلى النساء راغباً في نكاحهن. وبالمثل يُزال جزء من بظر البنت لأنّه يذكّر الناظر بالعضو الذكوري كما أنّه يمثل عقبة تحول دون اكتساب البنت الصفات الأنثوية التامة. ولئن كان الختان إثباتاً للفحولة ورفعاً من منزلة الغلام، فإنّ الخفاض إبادة لمظاهر الذكورة في الجسد الأنثوي ومحاولة للقضاء على المظاهر التي تشكّل خطورة، وتنافس الرجل رمزياً. وبذلك تحمي السلطة الذكورية نفسها وتضع المرأة في الموقع الذي تستحقه جنسانياً واجتماعياً ورمزياً.

إنّ ممارسة طقس الختان سواء كان ذكورياً أو أنثوياً هي بمثابة تكرار لعملية قطع السرّة، أي فصل المولود عن أمّه. وهو طقس يرمز إلى بلوغ الطفل مرحلة جديدة في حياته يسلم فيها جسده للمجتمع ليشكله حسب معاييرها الخاصة. فالبتر والإزالة والفصل أفعال دالة على تحويل الثقافة «للطبيعة» وعلى تصرّف قائم على التمييز. ومما لا شكّ فيه أنّ هذه الأفعال تندرج في نظام رمزي شامل، ذلك أنّ قوانين الفصل والإزالة والعزل والفرز تتجاوز الختان لترتبط أيضاً بالصلاة والطعام وبتقوس أخرى تمارس في الحياة اليومية.

وبيّن أنّ ما يجمع بين الطقسين «العنف المؤسس» والمنظّم للفوارق بين الجنسين، والمثبت للتراتبية داخل المجتمع. فالختان لا يكشف النقاب عن التمييز بين الجنسين فحسب، بل عن نظام التمثلات الاجتماعية الخاصة بكلّ جنس، كما أنّه يوضّح الوظيفة المنوطة بعهدتهما، ويوحى بطبيعة العلاقات بين

الجنسين القائمة على الحذر والخوف. فيصبح اللجوء إلى الختان والخفاز ناطقا بمخاوف المجتمع وتطلعاته وكيفية تنظيمه للعلاقات بين الجنسين، ورغبته في التحكم في الجسد والشهوة وفي السلطة.⁽²⁴⁷⁾

بيد أن النتائج الناجمة عن ممارسة البتر تختلف من جنس إلى آخر. فلئن ساهم الختان في عقد صلة الغلام بالدين وبالمقدس وبشخصية إبراهيم ورمز إلى امتثاله لقانون الأب، فإن الخفاز لم يحظ بالقيمة نفسها. فشتان بين شخصية إبراهيم الذي سنّ سنن الفطرة وهاجر التي كانت ضحية غيرة سارة وحيلة دبرها إبراهيم. ومعنى ذلك أن الأسطورة المرجع المؤسسة للختان تتفوق على الأسطورة المؤسسة للخفاز، مما يدعم الاختلاف بين عالم الرجال وعالم النساء من جهة، ويشير إلى أن الخفاز ليس امتثالا لأمر الرب، بل هو إذعان لرغبة الرجل ولقانونه.

اعتبر الختان مناسبة للتباهي بالغلام وإبراز حشفته أمام الجميع وبدا شكلا من أشكال تمييز الفحولة بالإعلاء من شأن القضيب، واكتسب الولد بواسطته وعيا بأهمية أيره، وانتبه إلى الامتيازات التي يحظى بها الذكور في المجتمع. وإذا نظرنا إلى علاقة الختان بالبناء الثقافي للجسد وبتشكيل الذكورة تبين لنا أن دم الختان مثل أساس التكامل النرجسي الرجولي، إذ سمح للرجل بتجاوز عقدة النقص الناجمة عن غياب الحيض والعجز عن الإنجاب. ذلك أن من بين أسباب الاختلاف بين الجنسين سيطرة مشاعر الغيرة والحسد على الرجال، فكان الختان نتيجة ذلك فعلا رمزيا يثبت من خلاله الرجل تميزه على المرأة تلك التي تعيش عقدة الخفاء بسبب افتقارها إلى القضيب.⁽²⁴⁸⁾

وتكمن النتائج المترتبة على الخفاز في وعي البنت بمنزلتها وإدراكها أن المجتمع لا يخضعها بالمعاملة نفسها التي يعامل بها الغلام. فطقوسها تتم في كنف السرية بدعوى أنها مخجلة. وينظر إليها على أنها كائن يشكل خطرا على النظام الاجتماعي، ومن ثمّة تعين وضعها تحت المراقبة والتصرف في جنسانيتها. فلا غرو أن تُدخلن البنت قيم الجماعة وأن تبني علاقتها بجسدها في ضوء مشاعر الخجل والكره والخوف. وهذا يؤكد أن تأثير الممارسات الطقسية

يتجاوز التغييرات التي تلحق الجسد ليبلغ البنية النفسية للفرد وليشكل ذاكرته على نحو مخصوص.

يخول لنا التمهيد في الطقوس الممارسة على جسد المولود الانتباه إلى أنّ الاختلاف بين الجنسين يرتكز على حجج اجتماعية. وما الختان الذكوري أو الأثوي إلاّ وشم على الجسد يكشف النقاب عن العلاقة بين الرجال والنساء ويشير إلى المنظومة القيمية والنظام الرمزي المحكوم بسلسلة من الثنائيات التي تطوّق كلّ جنس في دائرة خاصّة: الخشونة والنعومة، الصلابة والليونة، الجهر والإخفاء، الصخب والصمت، وغيرها. وقد استفزتنا جدلية الصخب والصمت وحفزتنا على الاهتمام بتأثير المولود في الجماعة، ومحاولة تحديد مشاعر هؤلاء وكيفية تعاملهم معه. فهل يرحّب المجتمع بالذكر ترحيبه بالأنثى؟

2 - مشاعر الأهل عند ولادة الطفل

لم يشذّ العرب عن غيرهم من الأمم، إذ كانوا في الغالب يسرّون بميلاد الذكر ويعدّونه حدثاً سعيداً، فيقيمون الوليمة ويطلقون الزغاريد إظهاراً للفرح. وكانت وجوههم - والعهد على الرواة - مستبشرة ضاحكة، وكثر تجديد التهاني به. ولا عجب في ذلك، فبالذكور يكتسب المال ويؤخذ بالثأر ويخلد الذكر.

وإذا كان خبر ولادة الغلام حدثاً هاماً بالنسبة إلى الأهل والعشيرة، فإنّ ولادة البنت كانت في الغالب، مصدر غضب واستياء وكره، إذ أنّ «العرب تعدّهن بلاء». ⁽²⁴⁹⁾ وقد عبّر القرآن عن ذلك في سورة [النحل 58/16] ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾. جاء في تفسير البيضاوي (ت685هـ) لهذه الآية: يقول: دام النهار كلّهُ ﴿مُسْوَدًّا﴾ من الكآبة والحياء من الناس، واسوداد الوجه كناية عن الاغتمام والتشوير... ﴿وَهُوَ كَظِيمٌ﴾: مملوء غيظاً من المرأة. ⁽²⁵⁰⁾ وورد في تفسير الطبرسي لآية آل عمران 36/3: «كانت ترجو أن يكون غلاماً فلما وضعتها خجلت واستحيت وقالت منكسة رأسها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ...﴾. إنّ المراد تقديم الذكر في السؤال لها بأنها أنثى لأنّ سعيها أضعف وعقلها أنقص فقدّم ذكرها ليصحّ القصد لها في السؤال بقولها: وإني

أَعِيدُهَا بِكَ... وليس الذكر كالأنثى لأنها لا تصلح لما يصلح الذكر له... وقيل أرادت أَنَّ الذكور أفضل من الأنثى على العموم وأصلح للأشياء». (251)

يقودنا التمهيد في تفسير العلماء لهذه الآية إلى تبين حالة الارتباك والتوتر التي يحدثها خبر ولادة البنت في نفسية الأولياء، وخصوصاً الأب. فتظهر آثار ذلك على الجسم. فنحن إزاء اصفرار الوجه، وتوتر الأعصاب، وإجهاد النفس في سبيل إخفاء الغيظ، في مقابل استنارة الوجه وإشراقه، وانبساط الروح عند ولادة الذكر. ونعتبر أَنَّ إسهاب المفسرين وغيرهم في وصف ما يطرأ على الرجل من أحاسيس لا يعكس افتراضات أو احتمالات لما كانت عليه حالة الجاهلي بقدر ما عبّر عن مشاعر مألوفة في كلّ عصر وفي كلّ مصر، منها البادية على قسّمات الوجه، ومنها الخفية، مثل تمّني موت البنت في كلّ لحظة، وفي كلّ مرحلة من مراحل عمرها. وقد لا نبالغ إن اعتبرنا أَنَّ تفصيل الحديث عن نظرة العرب للأنثى وتصرفهم تجاهها يفضح البنى الذهنية الرابضة في لاوعي المفسرين. فهذا ابن كثير (ت774هـ) يفسر آية ﴿الْكُفْرُ الذَّكْرُ وَهُوَ الْأُنْثَى﴾ [النحل/16/68] مفصحا عمّا ترسّخ في الضمير الجمعي. يقول: «أعطوه أحسن القسمين من الأولاد وهو البنات وهم لا يرضونها لأنفسهم... يختارون لأنفسهم الذكور ويأنفون لأنفسهم من البنات». (252) ولئن كان بعضهم يتقبّل البنت عن مضمض، فإنّ بعضهم الآخر تعمّد التخلّص منها. فكانت ظاهرة الوأد التي تمثّل مظهراً آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

1/2 - الوأد وقتل الولدان (253)

أفاض العلماء في الحديث عن ظاهرة الوأد مبينين المصير الذي كانت تلاقيه البنت في الجاهلية مصوّرين مشاعر الأهل. «قال قتادة: كان مضر وخزاعة يدفنون البنات أحياء، وأشدّهم في هذا تميم. زعموا خوف القهر عليهم، وطمع غير الأكفاء فيهنّ». (254) ولم يكن الأب وحده الذي يتخذ قرار الوأد، إذ كانت المرأة تعمّد إلى قتل ولیدتها خوف الطلاق. جاء في بعض المصادر أَنَّ الحامل كانت «إذا قربت ولادتها حفرت حفرة فمخضت على

رأس تلك الحفرة فإذا ولدت بنتا رمت بها في الحفرة وإذا ولدت ولدا حبسته». (255)

يومي الواد إلى مظهر من مظاهر الاختلاف باعتبار أنّ البنت كانت، في عديد الحالات، أكثر عرضة للقتل من الغلام⁽²⁵⁶⁾ وكانت الفكرة السائدة أنّ الأنثى مقدّسة لأنّها بنت الآلهة ولذا كان من المؤكّد أن تكون هي القربان أو الفدية، فالمرء يقدّم أجود أنواع العطايا إلى الآلهة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ الأب كان يجمّل البنت قبل تقديمها قربانا بشريا خالصا لوجه الآلهة.⁽²⁵⁷⁾ وبواسطتها ينخرط في علاقة تبادلية مع معبوده مثبتا أنّه كريم جواد لا يقبل المنة وإنّما بإمكانه أن يقدّم فداء يليق بمقام الآلهة وبمكانته. وفق هذا الطرح تكون البنت واسطة بين الأب والآلهة وبين الدنيوي والمقدس، وهي البديل عن الأب في مقاربتة للمقدس الخطير. ويتضح لنا أنّ تقديم الأب البنت غذاء للأرض غايته أن تستعيد قوتها الإخصابية. فهو طقس من طقوس الخصب⁽²⁵⁸⁾ التي لا تعبّر عن المقت والكراهية والتحقير، بل التعظيم. وهي أمانة دالة على إيمان البدائي بأنّ وشائج الصلة متينة بين الأرض والبنت لاشتراكهما في صفة من صفات الأنوثة وهي الخصوبة.

بيد أنّ دوافع الواد لم تقتصر على هذا العامل فحسب، إذ إن العامل الاقتصادي أدّى دورا هاما في استشرائها. وكانت عادة التضحية بالأولاد زمن الكوارث منتشرة لدى الساميين، وكان العبرانيون يضحّون بأبنائهم الأبقار.⁽²⁵⁹⁾ كما يبدو أنّ القبائل البدوية كانت تعمد، عند حلول القحط والأوبئة وغيرها، إلى قتل المولودة حتّى تتمكّن من إعالة الذكور من أبنائها⁽²⁶⁰⁾، نظراً إلى اعتقاد القوم أنّ الذكر أنفع من الأنثى وهو الجدير بالعيش. وهو أمر يندرج في اختيار المجتمع انتقاء إعالة العناصر القادرة على الخدمة، وتخلّصه من الضعفاء نحو الشيوخ والمرضى وغيرهم. بيد أنّ الانتقاء لم يكن قاعدة عامة في كافة العصور، ففي زمن تعاطم المجاعات والكوارث لم يكن أمام المسلمين خيار، ومن ثمة عمد بعضهم إلى ذبح الأطفال وأكلهم غير مباليين بالقيم الدينية أو الأخلاقية أو الإنسانية أو غيرها.⁽²⁶¹⁾

إن قتل الأولاد سواء كان طقساً دينياً، أو طقساً من طقوس الخصب، أو طقساً تطهيرياً، ظلّ آلية من آليات التنظيم التي يلجأ إليها المجتمع، ووسيلة من وسائل انتقاء أفضل نتاج قادر على الإفادة والذود عن العشيرة. ومعنى ذلك أنّ الوأد كان بمثابة إسقاط متأخر للجنين، وهو شكل من أشكال تنظيم الولادات وانتقاء المواليد⁽²⁶²⁾ نظراً إلى تعذّر تحديد جنس الجنين بسبب قصور المعارف آنذاك.⁽²⁶³⁾

ومهما كانت دواعي ممارسة الوأد أو قتل الأولاد، فإنّه لا ينبغي أن يغيب عن الذهن أمران: أحدهما أنّ هذه الظاهرة لم تكن تخصّ العرب وحدهم. فعادة نذر الأولاد الأوائل وتقديمهم قرباناً للآلهة كانت معروفة عند الشعوب السامية.⁽²⁶⁴⁾ كما كان تعمد قتل المهازيل أو المعوقين أو الأبناء غير الشرعيين ممارسة شائعة في عديد الحضارات كالحضارة اليونانية والحضارة الرومانية.⁽²⁶⁵⁾

يستشف الناظر في طبيعة هذه الممارسات البنى الذهنية السابقة للإسلام والتي لم يستطع القضاء عليها، إذ من المحتمل أنّ الموقف من الأنثى لم يتغيّر جذرياً بانتشار الإسلام. ولئن تواصلت حالات الاقتران بامرأة الأب بعد وفاته، وتسري المرأة، وزواجها قبل انقضاء العدة، وغيرها من الظواهر التي أشارت إليها كتب الفقه والفتاوى والتاريخ، فلا عجب إن استمر الوأد لدى بعضهم. ويبدو أنّ محاولة انتقاء جنس المولود كانت مطمح عدد من الأولياء. وقد أقرّ الغزالي (ت 505هـ) أنّ من أسباب ممارسة الوأد الخفيّ، أي العزل، الخشية من الحبل بأنثى.⁽²⁶⁶⁾ ثمّ إنّ استمرار حديث الفقهاء عن الوأد في سياق تنظيم الإنجاب يدفعنا إلى التساؤل: ألا يمكن أن نعتبر الخوض في موضوع الوأد علامة على أنّ الممارسة بقيت موجودة وإن كانت دوافعها مختلفة في الغالب عن دوافع الجاهلي؟

أدت الضغوط الاقتصادية والنفسية والاجتماعية إلى التمييز بين الجنسين فما الرغبة في انتقاء المولود الذي يكون أحقّ بالعيش (sex-selective infanticide) إلاّ إشارة إلى أنّ البنت كانت ضحية ثقافة مهيمنة منحت الذكر كلّ الامتيازات

ومن بينها حق العيش. وهو أمر يؤكد أن استقبال المولود الذكر يختلف في الغالب، عن استقبال الوليدة.

2/2 - استقبال المولود

أورد القزويني (ت 688هـ) خبرا وصف فيه الأحاسيس التي تنتاب الأهل عند ولادة كل من الذكر والأنثى. قال: «عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم، في ليلة أسري به، قال عن أمة موسى... إذا ولد لكم مولود ذكر ماذا تصنعون؟ قالوا: نصوم لله شهرا شكرا. قال: وإن ولدت لكم أنثى؟ قالوا: نصوم لله شهرين شكرا، لأن موسى عليه السلام أخبرنا أن الصبر على الأنثى أعظم أجرا من الصبر على الذكر».⁽²⁶⁷⁾ وبغض النظر عن خلفيات القزويني من وراء إيراد هذا الخبر وتعاملنا الحذر معه، فإننا نراه معبرا عن منزلة كل من الذكر والأنثى، عاكسا للعقلية التي كانت سائدة لدى شعوب كثيرة. فالأساطير تنطوي على مجموعة من القيم التي تؤمن بها الجماعة. وقلة احتفاء العرب بولادة البنت ظاهرة موجودة في حضارات أخرى كالحضارة الرومانية، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، وغيرها.

أشارت المصادر إلى أن تفضيل ولادة الذكر لا يخص الزوجين، بل هو اختيار جماعي يتكفل الأهل بالتعبير عنه قبل حصول الجماع. فقد جرت العادة بتهنئة العروسين بعبارة «بالرفاء والبنين» المشحونة بمشاعر بغض البنات.⁽²⁶⁸⁾ فلا غرابة إذن أنه إذا كان المولود أنثى قل استئثار الأهل بها.⁽²⁶⁹⁾

ولعله من الطريف أن نتوقف عند هذا الخبر الذي يمكن أن يصور أثر ولادة الذكر في نفوس الشطار والعيارين الذين يعكسون ذكورة خاصة. «حكي أن رجلا من أرباب الثروة كان جارا لبعض العيارين، فجاء وقت وضع حمل زوجة صاحب الثروة... فقال العياري: ما منعكم أن تنزلوا وتجمعوا جميع ما في هذه الدار؟ فنزلوا وأصعدوا جميع ما فيها، إذ سمعوا ضجيج النساء يقلن: وضعت غلاما. فقال العياري لأصحابه: ...ردوا القماش إليهم ليزداد فرحهم ويكون المولود ميمون النقية».⁽²⁷⁰⁾

يتجلى السرور بولادة الذكر في سلوك الجماعة، وطرق تعبيرها المختلفة. فمن الناس من يعتق رقبة حين يبشّر بولادة الذكر، ومنهم من يقدم هبة ومنهم من يسرف في النفقات، ومنهنّ من عمدت إلى نثار الذهب، أو الفستق أو الجوز إظهاراً لشكر النعمة، ومنهنّ من أطلقت العنان للزغاريد. غير أنّ النصوص لا تسعفنا ببعض التفاصيل بخصوص عدد الزغاريد فهل كانت تتلاءم مع جنس المولود، أم أنّها كانت علامة مميزة خاصة بولادة الذكر.⁽²⁷¹⁾

وإن كانت الزغاريد وسيلة من وسائل تعبير النسوان عن غبطتهن، فإنّ تأدية صلاة الشكر بدت الشكل الأمثل للإفصاح عن سرور الرجال، فمن بين وظائف الصلاة الاعتراف بنعم الله. «ولمّا كانت النعمة به على الوالد أتمّ والسرور والفرحة به أكمل كان الشكران عليه أكثر، فإنّه كلّما كثرت النعمة كان شكرها أكثر والله أعلم».⁽²⁷²⁾ ويبدو أنّ العرب كانوا إذا ولد لهم صبيّ أخذه والده «فدخل به الكعبة، فقام يدعو الله، ويشكر له ما أعطاه».⁽²⁷³⁾ وفي السياق نفسه جاء في «النجوم الزاهرة»: «حجّ أدهم (ابن منصور بن يزيد بن جابر التميمي العجليّ ت 161هـ) ومعه امرأة، فولدت بمكّة إبراهيم هذا، فطاف به أبوه حول الكعبة ودار به على الخلق في المسجد وقال: ادعوا له».⁽²⁷⁴⁾ وليس الطواف بالمولود بعرضه على الناس إلاّ علامة اعتراف به وبرهانا على مدى انشاء الرجل واعتزازه بسلام يقدر أنّه سيضطلع بالدور الملقى على عاتقه على أحسن وجه. فما يميّز الذكر في نظر أغلبهم أنّه يُبقي الذكر ويرفعه ويكثر عدد العشيرة ويزكي وجود أمّه داخل الأسرة، ولاسيما إذا خرج صحيحا وسويا وغير ناقص. «الذكر بعد العمر عمر ثان».⁽²⁷⁵⁾ أمّا الأنثى، فإنّها لا تبقي إلاّ أثرا عابرا ولذلك لم تلق منهم مثل تلك الحفاوة.

وعلاوة على ما سبق فإنّ من الأشكال التعبيرية الدالة على الفرح بالسلام الرقص واللهو والضرب بالدفّ وعمل الأسمطة للناس وغيرها. وقد حوت كتب التاريخ، وكتب الرحلة بعض الملاحظات بخصوص مظاهر الاحتفال بالمولود.⁽²⁷⁶⁾

ومن العلامات الدالة أيضا على التمييز بين الجنسين أثناء الاحتفالات التي كان يعقدها عليه القوم اختلاف مقدار الأموال المنفقة، واختلاف معلوم الصدقة.

فمن الخلفاء من كان يتصدق بعشرة آلاف درهم عن الولد وخمسة آلاف عن البنت.⁽²⁷⁷⁾ وإن كنا لسنا في مقام التثبت من صحة هذه النفقات، فإن الإشارة إليها كفيلة بإثارة البحث عن مظاهر الاختلاف بين الجنسين. فالمرجح أن القوم كانوا يتخذون الولادة والختان والحذاق وغيرها مناسبة لتقديم العطايا والهبات حتى يذيع أمرهم ويشيع خبرهم. ومعنى هذا أن الغلام يخول لوالده فرصة البروز على الركح الاجتماعي عكس البنت التي تدفعه إلى التواري بعيدا عن الناس.⁽²⁷⁸⁾

إن ما يسترعي الانتباه في كتب التاريخ أن المؤرخ كان شديد الحرص على وصف الاستعدادات التي كانت تشهدها المدن احتفاء بالمولود نحو ضرب الدبادب والبوقات «وظهور المنكرات»، إلى غير ذلك من التفاصيل.⁽²⁷⁹⁾ وفي مقابل ذلك اكتفى المؤرخ بالإعلام عن خبر ولادة بعض الأميرات. وتفيد أخبار الخاصة أن هؤلاء كانوا، متى ولد لهم ذكر، جلسوا أسبوعا كاملا للتهنئة، وإذا ولدت لهم بنت اقتصرت الاحتفالات على ثلاثة أيام. ذكر ابن الجوزي، في حوادث سنة 480 هـ، أنه «ولد للسلطان ولد سماه محمودا، وهو الذي خطب له بالمملكة بعده، وحضر الناس صبيحة ذلك اليوم فحملوا الأموال، وجلس للتهنئة، ونفذ إليه الموكب يهئته».⁽²⁸⁰⁾ والظاهر أن قيمة الهدايا والعطايا إلى الأم ترتفع إذا كان جنس المولود ذكرا، كما أنها تشمل عددا من الحضور كنساء الوزراء والأمراء والمحظيات.⁽²⁸¹⁾ ولعل أهمية الاحتفال بحدث ولادة ابن الخاصة له صلة وثيقة بالدور السياسي الذي ينتظره لاحقا.

ولا يمكن الإغضاء عما في كتب التراث من رسائل كانت تكتب لتهنئة عليه القوم بالأولاد. وقد عرض القلقشندي (ت 861هـ) نماذج منها حتى ينسج على منوالها المقبل على تعلم أصول الكتابة. والمتأمل في مضمونها يكتشف أن التهنئة بالذكر تركز على الإشادة بنعمة الله المنان، وعلى الاستبشار بالخير المرتقب على يد الولد النجيب. ف«نبأ هذا الهلال البازغ في سمائه، المقر لعيون أوليائه، المخيب لظنون أعدائه»⁽²⁸²⁾ سعيد ويثير قريحة الأديب فتنثال العبارات لديه اثيالا. وفي مقابل ذلك نلمس في يسر الحرج الذي يلتم بالكاتب حين يحبر

رسالة التهنة بالأنثى، إذ سرعان ما يتحوّل من مهنيّ إلى مخفّف من ارتماض الأهل، ومهوّن عليهم المصاب، ومناشد إياهم بعدم معارضة الله في إرادته إذ «أنهنّ أقرب إلى القلوب، وأنّ الله تعالى بدأ بهنّ في الترتيب فقال جلّ من قائل: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ﴾. (الشورى 49/42) [283] وإذا الرسالة تفضح مشاعر القوم: تغيّر الملامح عند اتضاح الخبر، وسخط واستياء وترح واستنكار، وإذا هي في صياغتها لا تختلف كثيرا عن رسائل التعزية. فالأديب يستنجد بآيات عديدة وأحاديث نبوية مختلفة، وأقوال مأثورة. فإبراهيم الخليل كان يتمنى ولادة بنت حتى ترثيه وتحتد عنه، والنبّي محمّد كان يكتب «أبي البنات» إلى غير ذلك من الأمثلة.

جاء في رسالة تهنة بولادة بنت: «ولئن كان في الطبع حبّ الذكور والشغف بالبنين، فإنّ البنين من البنات، وهنّ باليمن معروفات، وبالبركات موصوفات، وبالذكور في أثرهنّ مبشرات». (284) ويبيّن أنّ الإحساس بالغبطة والتعلّق بالذكر طبيعيّ في حين أنّ إظهار الفرح عند ولادة الجارية متكلّف يتطلّب جهدا وقدرة على ضبط النفس. ويبقى الذكر في هذه الرسائل «الغائب الحاضر»، ذلك أنّ الأديب لا ينفكّ عن تذكير الأهل بأنّ الغلام لا محالة قادم، وأنّ العزّ سيأتي معه.

وتطالعنا المصادر بصنف آخر من التهاني التي كان يتلقاها عليه القوم والأهل والأوداء، إذ كان الشاعر يرتجل قصيدة للتهنة. ولكن شتان بين ما يقال للتهنة بالغلام وما يقال عند التهنة بالبنت (285)، ممّا ينهض حجة على أنّ الرغبة في إظهار السرور بالولد علامة من علامات تفضيل الذكر على الأنثى. وقد كشف ابن قيم الجوزية النقاب عن ظاهرة عزوف الناس عن التهنة بولادة البنت فقال منتقدا: «ولا ينبغي للرجل أن يهنئ بالابن ولا يهنئ بالبنت، بل يهنئ بهما، أو يترك التهنة بهما ليتخلّص من سيئة الجاهلية، فإنّ كثيرا منهم كانوا يهنئون بالابن وبوفاة البنت دون ولادتها». (286)

ولئن كان يقال للأب عند ولادة البنت: هنيئا لك النافجة، أي المعظمة لمالك بواسطة المهر (287) فإنّ من العبارات المتداولة بين الناس عند التهنة

بالبنت: «أمنكم الله عارها وكفاكم شرارها وصاهرتم القبر بها». (288) وكان الدعاء على الرجل أن يرزقه الله عددا كبيرا من البنات حتى يتجشم المصاعب في سبيل الكسب. ويروى أن الإمام الصادق (ت 148 هـ) كان يحارب هذه العادات المستحكمة في الناس. فكان يقول: «ألا قلت: أسعدكم الله بخيرها وهنأكم ببرها وشرفكم بصهرها» ويروى عنه قول آخر: «رزقك الله شكر المعطي وبارك لك في العطية وبلغت أشدها. رزقك الله برّها وكفاك مؤنتها ويسر أمرها». أما عبارات التهنة بالذكر فهي: «شكرت الواهب، وبورك لك في الموهوب، وبلغ أشده، ورزقت برّه». (289) ومهما يكن من أمر صحة هذه الروايات، فإن التهنة كانت مقتصرة على الولد وإن عثرنا على رسائل تهنة بالبنت، فإن صياغة أغلبها جعلتها أقرب إلى رسائل التعزية.

حاول الرسول وعدد من الصحابة والفقهاء كل من موقعه التصدي لظاهرة كره البنات. فكثرت الأحاديث والأبواب التي تشيد بفضل الإحسان إلى البنات المؤمنات الغاليات، وثواب الصبر عليهن، وملاطفتهن. (290) وانبرى الغزالي يوضح للمؤمن أن أول أدب من آداب الولادة «أن لا يكثر فرحه بالذكر، وحزنه بالأنثى. فإنه لا يدري الخيرة له في أيهما. فكم من صاحب ابن يتمنى أن يكون بنتا، بل السلامة منهن أكثر، والثواب فيهن أجزل». (291) وعلى الرغم من هذه الجهود، فإن ما رسخ في الضمير الجمعي أن ولادة الأنثى لا تقابل بالفرح والحبور. وبالرجوع إلى معاني بعض الأسماء التي كانت تطلق على البنات، نحو كافية وخاتمة وغيرها نتبين مدى حرص الأهل على أن يكون المولود القادم ذكرا. (292)

قيل: ولدت لأعرابي ابنة «فقال فيها: (من الرجز)

قَد كُنْتُ أَرْجُو أَنْ تَكُونِي ذَكَرًا فَشَقَّكَ الرَّحْمَنُ شَقًّا مُنْكَرًا
شَقًّا أَبِي اللَّهِ لَهُ أَنْ يُجْبَرَ مِثْلَ الَّذِي لِأُمِّهَا أَوْ أَكْبَرَ

ثم حملت حملا آخر، فدخل عليها...فقال: (من الرجز)

أَيَا رَبَّابِي طَرَقِي بِخَيْرٍ وَطَرَقِي بِخَصِيَّةٍ وَأَيْرٍ

ولا تُرينا طرفَ البظير

ثم ولدت له أخرى، فهجر فراشها. وكان يأتي جارة لها، فقالت فيه،
وكان يكتى أبا حمزة: (من الرجز)

مَا لِأَبِي حَمَزَةَ لَا يَأْتِينَا يَظَلُّ فِي الْبَيْتِ الَّذِي يَلِينَا
عَضْبَانٌ أَنْ لَا نَلِدَ الْبَنِينَ وَإِنَّمَا نَأْخُذُ مَا أُعْطِينَا⁽²⁹³⁾

ولم يتوان الحصري (ت488هـ) عن التعبير عن أحاسيسه تجاه ابنته فقال
في لهجة يسودها الانكسار: (من مجزوء الرمل)

يَهْبُ اللَّهْ لِمَنْ شَا ءِ إِنَاثَا وَذُكُورَا
فَإِذَا أُعْطَاكَ بِنْتَا فَكُنْ الرَّاضِي الشُّكُورَ⁽²⁹⁴⁾
وقال في موضع آخر: (من الطويل)

وَمَا ذَكَرَ يُشْفِي كَأَثَى تَهْمَنِي وَلِكِنِّي رَاضٍ بِمَا صَنَعَ الرَّبُّ⁽²⁹⁵⁾

وكثيرا ما كان سخط الرجل عند ولادة الأنثى سببا في إخفاء النساء عن
جنس المولود، أو ادعاء ولادة الذكر كما حدث لابن بطوطة (ت779 هـ). ففي
بخارى ولدت جاريتة «مولودا أخبروني أنه ولد ذكر، ولم يكن كذلك. فلما كان
بعد العقيقة أخبرني بعض الأصحاب أن المولودة بنت». ⁽²⁹⁶⁾

وإذا تأملنا سلوك الأب بدا لنا أنه كان يتعمد إظهار سخطه، ورغبته في
إذلال البنت، ومعاملتها بقساوة. ويعود سبب الاستياء من ولادة الأنثى، حسب
الغزالي، إلى «ما يعتقد في تزويجهن من المعرة». ⁽²⁹⁷⁾ وكشف ابن عبد ربّه
(ت328هـ) عن أسباب أخرى لهذا الموقف تتعلّق بالأدوار والوظائف التي تقوم
بها المرأة. قال: «دخل عمرو بن العاص على معاوية وبين يديه ابنته عائشة،
فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ فقال: هذه تفاحة القلب، فقال له: انبذوها
(كذا) عنك يا أمير المؤمنين فوالله إنهنّ ليلدن الأعداء، ويقربن البعداء، ويورثن
الضغائن. قال: لا تقل ذلك يا عمرو، فوالله ما مرّض المرضى، ولا ندب
الموتى، ولا أعان على الأحزان مثلهن، وربّ ابن أخت قد نفع خاله». ⁽²⁹⁸⁾

والظاهر أنّ التسخّط والغضب من ولادة الأنثى غالباً ما سيطرا على مشاعر أهل البادية والعامّة وخصوصاً الفقراء منهم. وفي مقابل ذلك بدأ تقبّل الأغنياء لمولد البنت أفضل.

ذهب ابن قيم الجوزيّة إلى أنّ الرغبة في ولادة الذكر، والتعلّق به شعور مشترك لدى الأب والأمّ على حدّ سواء. فهما «لا يريدان إلاّ الذكور غالباً». (299) ويعزى ذلك إلى قيمة الذكر في المجتمع، فهو كسب للعائلة وللعشيرة، به يكثر عددها، ويزداد شرفها، ويصان حماها وتحفظ قيمها. وهو حين يرث الممتلكات يصونها وينميها عكس البنت التي تبدّدها. ويعدّ الغلام بالنسبة إلى الأب جزءاً من ذاته النرجسية فهو يحبه لأنّه يكملّ أنه أو لأنّه ينتظر منه أن يكملّ نقصاً فيه. ثمّ إنّ الغلام يكسب والدته منزلة اجتماعيّة رفيعة، وهو خير حليف لها عند مواجهة سلطة الزوج. فكان تعلّقها به تعلّقاً بأمل يضمن لها الاستقرار والأمان حين يذوي الجمال.

ولمّا كان الغلام مهياً للاضطلاع بدور الإنتاج والمساهمة في الإنفاق فقد عدّ أنفع من الأنثى التي شكّلت عبئاً على والديها لحاجتها إلى من يعولها ويدافع عنها. وكثيرة هي النصوص التي تصوّر لنا المخاطر التي كانت النساء يتعرّضن لها سواء كان ذلك في حالات السلم أو الحرب. ويكفي النظر في بعض الأخبار لإدراك مخاوف الأهل عند احتضارهم. قال أحدهم: (من البسيط)

لولا أميمة لم أجزع من اللوم ولم أجب في الليالي حُندس الظلم
وزادني رغبة في العيش معرفتي ذلّ اليتيمة يجفوها ذوو الرّحم⁽³⁰⁰⁾

وردّد أب لحظة مفارقة الحياة قائلاً لابنته: «إنّ من أكبر همّي أنت، وأخشى أن تضيعي بعدي». (301)

3/2 - أغاني الهددة والترقيص

لمّا كانت أغاني هدهدة الصبيان وترقيصهم، في حالات كثيرة، مناسبة

للمفاخرة بين النساء فاضحة مشاعرهنّ وكاشفة عن تطلّعاتهنّ، فقد ارتأينا التوقّف عند بعض العينات لأنّها تفصح عن التمييز بين الجنسين.

قال الأصمعيّ (ت 286 هـ): «رأيت امرأة ترقص طفلاً لها، وتقول: (من الرجز)

أحبّه حُبّ الشّحيح ماله قد كان ذاق الفقر ثمّ ناله
إذا أرادَ بذله بدأ له⁽³⁰²⁾

وورد في بعض الأخبار التي تناقلها الرواة أنّ أمّ غلام كانت ترقصه وهي تفاخر ضرّتها المثنائات قائلة: (من الرجز)

الحمدُ لله الكّريم العذلي أنقذنا العامّ من الجوالي
من كلّ شوهاء كشنّ بالي لا تدفع الضيّم عن العيال

وجاء ردّ أمّ الجارية: (من الرجز)

أهلاً بها وإن تكن ذات حير فأئها الدرة بين الجواهر
وإنّها الوردة بين الأزهر تأتي بما أهواه عند الكبير
تذهن رأسي وتُخيط مئزري حتى إذا جازت حدود الصغر
زوّجتها السبّط أو ابن جعفر بمائتي ألف وعبد هجري

وضيّعة يرغبُ فيها المُشتري⁽³⁰³⁾

إنّ دراسة بعض أغاني الهددة، أو الترقيص، أو الأمثال التي وصلتنا، سواء كانت من نظم الأمهات، أو وضعت على ألسنتهنّ تفيد أنّ تغني المرأة بالذكر أكثر من تغنيها بالأنثى، كما أنّها تشير إلى مدى حرص الأمّ على تنمية بعض القيم في نفس وليدها كالشجاعة والفتوة والكرم وغيرها. وفي مقابل ذلك بدأ الدور الجندري موضوع القول عند التغني بالبنات. وهو أمر يقيم الحجّة على أنّ هذه الأغاني موجهة بالأساس إلى الذكر، فكان موضوع النظم وكان

المستفيد. من ذلك قول إحداهنّ وهي تلاعب ابنها: (من الرجز)

أشبه أخِي أو أشبهنّ أبَاكَ أمّا أبِي فلنّ تَنالَ ذَاكَ
تَقصُرُ عَن فِعاله يَدَاكَ⁽³⁰⁴⁾

يوضح ترقيص الولدان الأدوار المرتقبة من كل فرد حسب هويته الجنسية، ويفضح مشاعر الأهل. إلا أننا لم نعثر على مادة شافية في هذا المجال على غرار بعض الدراسات الحديثة التي بدأت تهتم بهذا الجانب من التراث.⁽³⁰⁵⁾ ويمكن القول إنّ أغاني الهددة والأمثال تعبر عن وقائع ثقافية ومواقف ذات أبعاد اجتماعية ونفسية. وما تحليل هذه النصوص إلا استقراء لمكونات اللاشعور وللتصورات وللمتخيل. ونقرّ بأنّ الإلمام بكلّ ما قيل في هذا الموضوع متعذّر، ولذلك تبقى النتائج التي توصلنا إليها نسبية، باعتبار أنّ أغلب ما دونه القدامى نسبوه إلى النسوان. وقد حاولوا الإغضاء عن النصوص التي قالها الآباء في بناتهم، ربّما لأنّ الإفصاح عن العواطف التي يكتنها الوالد لوليدته لا تهتمّ العلماء كثيرا أو تحرج أغلبهم، لأنّها تفشي سرّا يأبى المجتمع الذكوري الاعتراف به، وهو أنّ الرجل يبكي ويتألّم ويرقّ. وهي مشاعر حاول الضمير الجمعي وأدائها لأنّها من منظوره تقرن الرجل بصفات النساء وتظهره في موضع ضعف، والحال أنّه ينبغي أن يكون دائما قويّا جلدا أمام الحوادث والمواقف. ولهذه الأسباب وغيرها لم تسعفنا المصادر بما كنّا نبحث عنه، فلم نعثر إلا على خير رواه الأصفهاني جاء فيه أنّ رجلا طلق زوجته حين أنجبت له بنتا ثمّ راجعها. ولما رأى المولودة أخذها ورقّ لها قائلا: (من الرجز)

يَا بِنْتَ مَنْ لَمْ يَكِ يَهْوَى بِنْتَا مَا كُنْتَ إِلَّا خَمْسَةً أَوْ سِتًّا
حَتَّى حَلَلْتِ فِي الْحَشَى وَحَتَّى فَتَتِ قَلْبِي مِنْ جَوَى فَانْفَتًّا
لَأَنْتِ خَيْرٌ مِنْ غَلَامٍ أَنْتَا يُصْبِحُ مَخْمُورًا وَيُمْسِي سِبْتَا⁽³⁰⁶⁾

وفي مقابل ذلك أشار بعض المؤرخين باقتضاب شديد إلى محبة عدد من

الخاصة بناتهنّ. فهذا أبو جعفر المنصور (136هـ - 158هـ) يرقص وليدته «ويقول: أنت زبدة وأنت زبيدة»⁽³⁰⁷⁾ وهو أمر يدعونا إلى توخّي الحذر عند الحديث عن عواطف القوم تجاه ولدانهم، ذلك أنّ العلاقة بينهم يشوبها الغموض، وهي مختلفة من مجتمع إلى آخر ومن شخص إلى آخر وخاضعة لعوامل ميثية وأخرى دينية وأخرى نفسية وأخرى اقتصادية. وتبقى نتائجنا نسبية لأنها مرتبطة بحالات محكومة بعوامل كثيرة، منها ما يتصل بارتفاع نسبة الوفيات في صفوف الأطفال بسبب المجاعات والأوبئة التي تجعل الأهل يتمسكون بمن بقي منهم حيًا فيحيطونه بالرعاية ويظهرون تعلقهم به فتخف نتيجة ذلك مظاهر التمييز، ومنها ما يتصل بثنائية الستر والحجب فالرجل يظهر تعلقه بالصبيّ دون خجل ويتحاشى الإفصاح عن مشاعر يكتها لابنته فيخفيها، خصوصاً أمام الناس خشية أن يستنقصه الآخرون، ومنها اختلاف الانتماء الطبقي، فعلاقة الخاصة بولدانهم تختلف عن علاقة العبيد بأبنائهم.

لا تخضع مشاعر الأهل تجاه عيالهم لعفو البديهة وبساطة الفطرة، إنّما هي محكومة بقواعد جماعية ومعايير جندرية تلجم الرجل فتجعله حذرا في إبداء أحاسيسه، لأنّ سلوكه مرتبط بتمثلات اجتماعية محددة ترى في الإفصاح عن المشاعر ضعفا يشين الرجل.⁽³⁰⁸⁾

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى شكل آخر من أشكال التعبير عن تعلق الأهل بالولد ومدى حرصهم على صونه. ويمكن أن نرى في هذه الممارسات السحرية ما يوحي بتفضيل الذكر على الأنثى. فمن المرجح أنّ الأهل عملوا على حماية من عدوه عزيزا عليهم من الإصابة بالعين أو الجنّ فعلقوا له التمامم والخرزات، نحو سنّ الثعلب وسنّ الهرة وغيرها⁽³⁰⁹⁾، بل كان العرب يعلقون الأقدار على الصبيان خوفا من الأرواح الشريرة. والظاهر أنّ الخرزات والطلاسم التي كانت تخصّ الصغار اختلفت عن تلك التي يضعها الكبار. فالخرزة السوداء تجعل على الصبيان وهي خرزة العين والنفس⁽³¹⁰⁾ بهدف حمايتهم. فهي وسائل للوقاية من الجنّ والشياطين والمرض وغيرها من المخاطر التي تهدّد حياة الصبيّ، وهي أيضا علامات دالة على مخاوف الأهل

ومشاعرهم وتصوّره للكون. فقد اعتقد القوم في منافع بعض الأحجار واتخذوها وسيلة من وسائل السحر. (311)

واستمرت مثل هذه الممارسة حتى بعد مجيء الإسلام ومقاومة النبي لها. يروى أنه قطع «التمسة (التميمة) من قلادة الصبي، يعني الفضل ابن العباس. قال: وهي التي تحرز في عنق الصبي من العين». (312) ولا يتسنى لنا بالاعتماد على رواية واحدة أن نجزم أنّ عادة تعليق التمام كانت خاصة بالذكور فقط أم أنها كانت مشتركة؟ ومن ثمّة تبقى آراؤنا في هذا المجال محدودة ومفتقرة إلى الحجج نظراً إلى سكوت المصادر عن الممارسات التي ارتبطت بالنسوان.

يقودنا تقصي مشاعر الأهل تجاه الوليدة إلى الانتباه إلى إحساسهم بالإحباط وخيبة الأمل. ونزعم أنّ الرجل أكثر شعوراً بالمرارة والفشل والخجل من المرأة، وذلك عائد إلى اهتزاز صورة فحولته أمام الآخرين، خصوصاً أولئك الذين نجحوا في أن ينجبوا الذكور ويكون لهم خير عقب، إذ لا يخفى أنّ الأب قد يكون في حالات كثيرة موضع سخرية الآخرين ممّا يزيد في إحساسه بالخجل وقد يفضي به ذلك إلى كره البنت.

وإذا تذكّرنا أنّ القوم ربطوا تولّد الذكر بقوة الزوج وقدرته على تحويل الدم إلى مني تبين لنا أنّ ولادة الأنثى أمانة على ضعف الرجل وعجزه، وبذلك تكون البنت شاهداً على وهن الأب. وبالإضافة إلى ذلك تمتن ولادة الذكر صلة الرجل بعشيرته، وتخدم مصالحه ومصالحها في آن. فتكون حدثاً واصلاً للعرى، قياساً بولادة الأنثى التي قد تعرّض علاقة الأهل بالمجموعة إلى الاهتزاز والفتور، كما أنّها قد تتسبب في قطعها.

أما خيبة الأمّ فتمثّل في فقدان الأمل، إذ أنّها تبقى في انتظار المولود الذكر الذي يفضلّه يقع إدماجها الحقيقي في صلب العشيرة، ففتحسن بذلك مكانتها الاجتماعية وتتغير علاقتها بأحمائها فتحظى بحبّهم واحترامهم وتكتنّى «بأمّ فلان». فلا غرو أن تعمد الأمّ، وهي التي تكلفها الثقافة بتزويد الولد بمشاعر العطف والحنان ودفق الأمومة، إلى التعبير عن مرارتها ونبذها للبنت.

وهو سلوك متوقع في ظل الثقافة المهيمنة التي تجعل الأم أميل إلى الغلام فتساهم عن وعي أو عن غير وعي في تسريب القوالب الكلامية الجاهزة التي تحقر من شأن البنت إلى أبنائها فتعلق بهم. وفي المقابل تردّد الأم أمام الغلام الأقوال الشائعة التي ترفع من شأنه فتتجذّر في ذاكرته وفي مخيلة أخته. وهو أمر يثبت خطورة دور الأم في بناء شخصية الطفل، فهي لا تعين الوليد على تطوير قدراته الذهنية فقط، بل تعينه أيضا على فك رموز الكون بما في ذلك النظام اللغوي والنظام الجندري. ويفصح الخطاب اللفظي الذي تعتمده الأم عن أيديولوجيا المجتمع وما ينوي غرسه من قيم وتصوّرات في نفس المولود.

ولئن حرّم الإسلام الواد المادي، فإنّ الثقافة العالمية روّجت استحسان الواد الرمزي عبر صيغ متعددة، منها تكرار عبارات من قبيل «دفن البنات من المكرمات» و«نعم الختن القبر». وما النزوع إلى تحقير البنت في الخطاب وتعظيم الولد على حسابها إلاّ حجة على استمرار ظاهرة الواد، إذ يظلّ الخطاب مشحونا بالمعاني المميزة بين الغلام والبنت. وهو خطاب يؤدي إلى تنمية وعي الصبية بمنزلة المرأة في المجتمع، واحتقارها لذاتها ودفعها إلى تمّي المستحيل: أي أن تكون ولدا.

اعتبر ابن منظور أنّ دور الأب يتمثل في توفير الغذاء⁽³¹³⁾ غير أنّ علاقة الأب بأبنائه تتعدّى هذا البعد المادي، فالمحبّة عماد الروح والإنسان جسد وروح. ومن ثمة تُرجع طريقة تعبير الأب عن المشاعر التي تنتابه تجاه أبنائه، وخصوصا البنت إلى الثقافة وإلى نوعيّة التربية التي يتلقاها الفرد في المجتمع تلك التي تحثّه على ضبط النفس وكبت العواطف عند تعامله مع الآخرين، كما أنّها تقنّن علاقته بأبنائه وتحثّه على المحافظة على صورة محدّدة للأب، وهي التي ينبغي أن تظهر على الرّكح الاجتماعي.

تطرّقنا إلى مشاعر الجماعة تجاه المولود التي تنوس بين الفرح والاستياء، وحاولنا تقصّي صور التعبير عنها، ذلك أنّ حبّ الأولياء هو الضمان الفعليّ لاندماج الفرد في الجماعة. وهو حاجة من بين الحاجات الأساسية لدى المولود، كما أنّه يؤثّر في نفسه ويساهم في نموّه بمدّه بشبكة العلامات والرموز

التي تخوّل له التواصل مع الآخرين، وفهم العالم المحيط به. ومن البديهي أنّ رعاية المولود وإحاطته بالحبّ والتعبير له عن العواطف التي نكثها له مظهر من مظاهر التعلّق به.

بيد أننا لم نقف في النصوص التي أمكننا الاطلاع عليها على مادة تصف بدقّة صور الإفصاح عن هذه الأحاسيس، خصوصا ما تعلّق منها بحبّ الأب ابنته. وقد يعزى الأمر إلى أنّ «الثقافة العاطفية» لا تسمح للرجل بإبراز ما يكتنه من مشاعر تجاه الجارية لتعارض هذا السلوك مع النموذج المعهود، وهو التعلّق بالولد، وتقبيله من الفم أو الخدّ، والتعبير له عن الأحاسيس التي يحملها الوالدان تجاهه دون أدنى قيد أو حرج.⁽³¹⁴⁾

ولم نقف أيضا على معلومات بشأن كميّة سياسة الأهل ولدانهم في مرحلة الطفولة المبكرة. فهل كان هؤلاء يميّزون بين معاملة الذكر ومعاملة الأنثى؟ ذاك سؤال تستعصي الإجابة عنه لندرة الأخبار، إذ لم نعثر إلاّ على بعض الروايات. قيل: «قبل ابن عمر بنيّة له فمضمض».⁽³¹⁵⁾ ولسنا نعلم ما الداعي إلى مثل هذا السلوك أهي نجاسة الأنثى التي تجعل الرجل لا يتعامل معها بتلقائية أم أنّ للأمر صلة بخوف العدوى؟ وأورد مالك بن أنس (ت179هـ) رواية جاء فيها: «إنّ رجلا كان جالسا مع النبيّ صلى الله عليه وسلّم، فجاء بنيّ له فقبله وأجلسه في حجره ثمّ جاءت بنته فأخذها فأجلسها إلى جنبه، فقال النبيّ...فما عدلت بينهما».⁽³¹⁶⁾ إنّ إجلال الولد في الحجر فعل دال على الاحتواء والقرب بين الجسدتين وهو اعتراف علني بحبّ الوالد للولد، كما أنّه حفظ لمكانة الغلام في القلب وإعلان عن منزلته أمام الجميع. أمّا إجلال البنت إلى الجنب، فإنّه قد يوحي بأنّها لا تحتلّ مكانة الصدارة وأنّ القرب منها يثير سلوك الحذر، خصوصا أمام الحضور. ومثل هذا السلوك معاين في ثقافات قديمة وفي بلاد ما بين النهرين.

يوحي تواتر الأحاديث التي حثّ فيها الرسول الرجال على حسن التصرف مع البنات بتفشي ظاهرة الإساءة إليهنّ على مستوى المأكل والملبس والمعاملة. وقد توسّع الغزالي في عرض هذه الأحاديث من ذلك قول النبيّ: «من خرج

إلى سوق من أسواق المسلمين فاشترى شيئا فحمله فخصّ به الإناث دون الذكور نظر الله إليه، ومن نظر الله إليه لم يعذبه». (317) وهو أمر يجعلنا نرجح أنّ قلّة اكتراث الأب بابنته أو كرهه لها ظلّ موضوعا يشغل بال النبيّ فحاول تغيير عادات القوم بضرب أمثلة عليهم يقتدون بها من ذلك تعمّده الصلاة وعلى عاتقه صبية «يضعها إذا ركع ويعيدها على عاتقه إذا قام حتى قضى صلاته، يفعل ذلك بها». (318) ولئن كان أغلب الآباء يأنفون من مداعبة وليداتهم بالذات، أو ينفرون من رؤيتهنّ يمرحن بين أيديهم، فإنّ ذلك السلوك لم يكن يؤثر في نظرة البنت إلى والدها، إذ كان في نظرها الملاذ والسند.

تطرّق الفقهاء، وإن باقتضاب إلى المداعبة وتبادل القبل بين الأهل والولد فأبانوا الفرق بين تقبيل الطفل الذي يكون بدافع الرقة والحبّ وتقبيل الصغير الذي يكون بدافع الشهوة. وكان هؤلاء «يكرهون ذلك في الخدّ، وأمّا في الرأس والعينين فلا بأس. وأمّا البنت فإنّا نرجو ألا يكون بذلك بأس، ولا بأس أن تقبل المرأة حدقتي ابنها ورأسه، وأمّا فمه فكان يكره لها». (319)

ما اكتفت الأمّ والنساء المحيطات بالغلام بتقبيل رأسه وإنّما عمدن إلى مداعبة أيره وشده وملامسته وتقبيله. والظاهر أنّ هذه الملامسة كانت مصحوبة بعبارات من شأنها توعية الغلام بأهمية القضيب. ويبدو أنّ هذه المداعبات لم تكن بين الأمّ ووليدها فحسب، بل أيضا بين الرجال والصغار. «روي أنّ النبيّ ﷺ كان يقبل زبّ الحسن والحسين (رض) وهما صغيران. وروي أنّه كان يأخذ ذلك من أحدهما فيجرّه والصبيّ يضحك». (320) ويبيّن أنّ هذه الممارسات وجدت في الثقافات التي تعلي من شأن القضيب. (321)

تعكس هذه الممارسة نظرة تقديس المجتمع للفرج الذكوريّ. فالملامسة شكل من أشكال التعويض عن المفقود (322) وما تفتقر إليه الأمّ هو القضيب. وهو ما يفسر عدم لجوء الأمّ إلى مداعبة أو تقبيل فرج ابنتها لكونها لا تملك القضيب وهي جسد لا يثير الرغبة، إذ يفترض أنّ المثيل لا يثير المثيل. وهكذا نلاحظ أنّ علاقة الأمّ ببنتها مختلفة عن علاقتها بغلامها. وفي مقابل ذلك فإنّ علاقة الأب بابنته تعكس خوفا من الفرج وعزوفا عن ملامسته. وإن كُنّا نعدم

شواهد بخصوص هذه المسألة، فإننا لا يمكن أن نتغاضى عن الإشارة إلى أهميتها.

كان لمثل هذه الممارسات نتائج ذات بال على مستوى الاستمتاع الجسدي. فالأم تثير في الصبي مشاعر متعددة وتوقظ فيه أحاسيس وتساعد على اكتشاف عالم الجنسية وتدخل معه في علاقات تبادلية مخصوصة، بيد أن هذه العلاقة تختلف باختلاف الجنس فالإشباع النفسي لا يتحقق مع البنت فلا أحد يرغب في تقبيل فرجها أو اللعب به. والثقافة تبيح أنواعا من السلوك وتتغاضى عن بعض التصرفات المنسجمة مع المنظومة القيمية ونظامها الرمزي ومع البنية الاجتماعية، وتمنع أفعالا أخرى لأنها تخرق قوانينها وأعرافها.

تطرقت مؤسسة الضبط إلى علاقة الكبار بالصغار وإلى علاقة المراهقين بالصبيان فنّهت إلى المعايير التي يجب مراعاتها عند ملامسة الأجساد. من ذلك أن مؤدب الأطفال «ينبغي له إن كان له ولد صغير أن لا يترك أحدا من صبيان مكتبه يحمله ذكرا كان أو أنثى، والمنع في الأنثى أشد».⁽³²³⁾

ومثلت الملامسة بين الأهل والولد هاجسا من بين الهواجس التي شغلت بعض الفقهاء ولاسيما إذا تعلق الأمر بلامسة الجثث، فجعلتهم يفرقون بين علاقة الأب بابنته وعلاقته بابنه في حال الموت. «قال الخلال: القياس التسوية بين الغلام والجارية لولا أن التابعين فرّقوا بينهما...والصحيح ما عليه السلف من أن الرجل لا يغسل الجارية، والتفرقة بين عورة الغلام والجارية. لأن عورة الجارية أفحش، ولأن العادة معانة المرأة الغلام الصغير ومباشرة عورته في حال تربيته. ولم تجر العادة بمباشرة الرجل عورة الجارية في الحياة فكذلك في الموت».⁽³²⁴⁾

يتضح مما سبق أن مسار الجندرة ينطلق من خلال العلاقات التبادلية بين الوليد ومحيطه العائلي. وينهض خطاب كل من الأم والأب بدور هام في تكريس الاختلاف، كما أن سلوك كل منهما قد يختلف باختلاف الزمن والظروف النفسية والسن وغيرها من العوامل. بيد أن مصادرنا لا تحوي تفاصيل

شافية حول هذا الموضوع الذي تطورت دراسته في الغرب عن طريق الدراسات الميدانية والاختبارات التي يخضع لها الأولياء والأطفال. (325)

إننا لا نستوفي موضوع عواطف الأولياء تجاه أبنائهم حقّه من الدرس ما لم نشفعه بالبحث في طبيعة مشاعرهم لحظة موت الولد. فهل كان ثمة اختلاف بين التفجع على موت الذكر وموت الأنثى؟

4/2 - التفجع على الولد

من الشائع أنّ نسبة الوفيات الخاصّة بالأطفال فاقت نسبة وفيات الشبّان والكهول، وذلك راجع لعدّة أسباب، منها سوء التغذية والفقر والوباء والطاعون والجدري وغيرها من الأمراض والكوارث والحروب والثورات. وقد نقلت المصادر فجيعه الأهل بالولد وتحسّرهم لفقده. ففي كتب التاريخ وصف للووعة الخاصّة وانهارهم حين يفقدون صبيانهم. من ذلك ما فعله أحد السلاطين لما بلغه وفاة ابنه فقد «رام قتل نفسه دفعات... ومنع من أخذه وغسله لقلّة صبره على فراقه... وامتنع عن المطعم والمشرب، ونزع أثواب الصبر، وأغلق أبواب السلو» (326) حتّى أدى به الأمر إلى الانتحار.

وإلى جانب المصادر التاريخية يطلع دارس النصوص الأدبية على نبذ من الأخبار التي تكشف عن مواقف الناس من موت الأنثى. جاء في «العقد الفريد» أنّ أعرابياً مرّ «بقوم يدفنون جارية، فقال لهم: نعم الصهر ما صاهرتم، وأنشد: (من الوافر).

وفي الأغياص أكفاء لليلى وفي لحد لها كفاء كريمة (327)

ومما قيل أيضاً في التعزية بالبت: «والله عزّ وجلّ يرزقنا احتساباً جميلاً وصبراً، ويؤنسك وقد اختار لك الصهر قبراً». (328)

ولئن اعتبر النقاد أنّ «من أشدّ الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي طفلاً أو امرأة، لضيق الكلام عليه فيهما، وقلة الصفات» (329)، فإنّ الناظر في نظم الشعراء المتأخرين يتنبّه إلى وجود بعض القصائد التي قيلت في رثاء الذراري

للتخفيف من فجيعة الأولياء. من ذلك ما قاله شاعر في رثاء ابنة أحد الشرفاء، قال: (من الخفيف)

أَتَبْكِي مَنْ لَا يُنَازِلُ بِالسَّيْفِ مُشِيحًا وَلَا يَهْزُ اللَّيْوَاءُ

.....

لَسَنَّ مِنْ زِينَةِ الْحَيَاةِ لِعَدِّ الدِّ ه مِنْهَا الْأَمْوَالُ وَالْأَبْنَاءُ
قَدْ وَلَدْنَا الْأَعْدَاءَ قَدَمَا وَوَرَثَ ن التَّيْلَادُ الْأَقْصِيَّ البَعْدَاءُ
لَمْ يَبْدُ تَرْبَهَنَّ قَيْسُ تَمِيمٍ عَيْلَةٌ بَلَّ حَمِيَّةً وَإِبَاءَ
وَتَغَشَّى مُهْلَهْلُ الذَّلِّ فِيهِنَّ نَ وَقَدْ أَعْطَى الْأَدِيمَ حَبَاءَ
وَعَلَى غَيْرِهِنَّ أَحْزَنَ يَعْقُو ب وَقَدْ جَاءَهُ بَنُوهُ عِشَاءُ
وَشُعِيبٌ مِنْ أَجْلِهِنَّ رَأَى الْوَحْدَ دة ضَعْفًا فَاسْتَأْجَرَ الْأَنْبِيَاءُ
وَتَلَفَّتْ إِلَى الْقِبَائِلِ فَاَنْظُرُ أُمَّهَاتٍ يَنْسِينَ أُمَّ آبَاءِ
وَلِعُمْرِي مَا الْعَجْزُ عِنْدِي إِلَّا أَنْ تَبَيَّتَ الرَّجَالُ تَبْكِي النِّسَاءُ⁽³³⁰⁾
وقال أحدهم: (من الكامل)

كَيْفَ السُّلُوكِ وَكَيْفَ أَنْسَى ذِكْرَهُ وَإِذَا دُعِيْتُ فِإِنَّمَا أَدْعَى بِهِ⁽³³¹⁾

وأشار بعضهم إلى توجعه لفقد الغلام وبقاء البنت. قال: (من الطويل)

مَضَى خَمْسَةٌ وَجْهِي بِهِمْ كَأَنَّ مُشْرِقًا بِخَمْسِ بَهَنَّ الْوَجْهَ أَسْوَدُ سَافِعُ⁽³³²⁾
وقال آخر: (من الوافر)

وَلَمْ أَرِ نِعْمَةً شَمَلَتْ كَرِيمًا كِنِعْمَةِ عَوْرَةٍ سُتِرَتْ بِقَبْرِ⁽³³³⁾

أما التعزية بالولد، فقد أشارت إلى المكانة التي يحظى بها في المجتمع. جاء في تعزية بـغلام: «وأحسن عزاءه بأعزَّ فقيد، وأحبَّ حبيب ووليد، وعوض بجميل الصبر جوانحه التي سئلت عن الأسى فقال: ثابت ويزيد».⁽³³⁴⁾ وقال أحدهم في السياق نفسه: «وكان الأمل يحدث بأنه يشد للمولى أزره، ويشرح

ببرّه صدره، ويؤثّل مجده، ويبقى الذكر الجميل بعده، ففقد من بين أترابه». وقال أيضا: (من الرجز)

لو كُنْتَ مَمَّنْ يُشْتَرَى أَوْ يُفْتَدَى لَفُدَيْتَ بِالْأَرْوَاحِ وَالْمُهْجَاتِ
كُنْتَ الْمَعْدَّ لِنُضْرَتِي فِي شِدَّتِي فَقَضَى الْجِمَامُ بِفُرْقَةٍ وَشَتَاتِ (335)

إنّ هذا الإنتاج الأدبي، باستثناء القصائد التي نظمها أصحابها للتعبير عن فجيعتهم الخاصة، تمدنا بموقف المجتمع من الجنسين. فالشعر الذي قيل في الوليدة لا يعكس منزلتها في البناء الاجتماعي بقدر ما يعبر عن مكانة الأنثى عموما. ومثلما انقلبت التهنة بالبنث إلى تعزية تحوّلت التعزية بالبنث بدورها إلى مناسبة للتهنة. فخير مكان يحوي الأنثى القبر، وموتها راحة للأهل. (336)

وإن كنا نقرّ بعدم إمامنا بأغلب ما قيل (337) في موت الصبيان من قصائد في غرض الرثاء، ورسائل في التعزية، فإننا نشير إلى قلّتها من جهة، وإلى نسبة النتائج التي توصلنا إليها من جهة أخرى. فالصورة التي نقلتها المصادر هي الصورة التي رغب أصحاب الثقافة العالمية في تدوينها لأنّها تتلاءم مع ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الرجل لحظة موت البنث، إذ لا يليق بالرجال إظهار حزنهم ولوعتهم لما لآلامهم من قيمة ودلالة رمزية خاصّة تختلف عن آلام النساء التي تتجلى عبر النوح والعيول والندب، فتكون بذلك بادية للعيان. وتجدر الإشارة إلى أنّ ما وصلنا من نصوص يمثل في الحقيقة صورة تقريبية، لأنّها في حالات عديدة تخضع لمقتضيات الصناعة الفنية. كما أنّها غالبا ما تشير إلى لوعة الرجال لفقدان الصبي نظراً إلى عزوف الشعراء عن نقل رثاء الأمهات للبنات في مقابل تواتر قصائد رثاء الغلمان.

ومهما بدا التهميش والتكلف واضحين، فإنّ النصوص تسفر عن حقيقة لا مرية فيها، وهي عدّ الذكر رأسمال رمزي واقتصادي، فكان موته في نظر الجماعة رزية. بفقدانه تفقد عنصرا كان بالإمكان أن يصبح منتجا، أي فردا قادرا على تحقيق مصالح الأمة. أمّا الأنثى فإنّها لم تكن في الغالب محطّ آمال، للدور المحدود الذي يمكنها القيام به ولكثرة الأعباء التي تسببها للعشيرة.

ولمّا كان التاريخ تاريخ الخاصّة، فإنّنا لم نعثر على نصوص تصف مشاعر العبيد تجاه أبنائهم عند الولادة أو عند الموت، ومن ثمّة يعسر الإمام بهذه المسألة، كما أنّنا لم نجد نصوصا تصف مشاعر غير المسلمين تجاه ولدانهم.

لئن تعرّضنا إلى حاجة المولود الماسّة إلى حبّ أهله، وترحيبهم بقدومه إلى دنياهم، وأشرنا إلى طبيعة المشاعر التي تحكمهم لحظة ولادته ولحظة وفاته، فإنّه لا يفوتنا، في هذه المرحلة من التحليل، الاهتمام بحاجة أخرى من حاجات الوليد، ونعني بها الرضاعة. فهل كانت هي الأخرى مجسّدة للاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الرابع

في مظاهر أخرى من الاختلاف بين الجنسين

1 - الرضاعة

تحتوي كتب الطب مجموعة من النصائح المتعلقة بحسن اختيار المرضعة. وإن كانت هذه النوعية من المصنّفات موجهة إلى الخاصة، فإننا نستشف من ورائها حرصاً شديداً على أن «يختار للرضاع الظئر الصحيحة الجسم الحديثة السنّ، المعتدلة المزاج، المائلة إلى البياض المشرب حمرة، الصحيحة الولد واللبن»⁽³³⁸⁾. وينبغي أن تكون «حسنة القامة، جيّدة البضعة، جيّدة الذراعين، حسنة الوجه، حسنة الخلق... وتكون سليمة غير سقيمة، فإنها إذا كانت سقيمة انتقل سقمها إلى الصبي»⁽³³⁹⁾. وفضل العلماء أن تكون الظئر مسلمة أو كتابية ورأوا أنّ لبن المشركة يحرم لنجاسته⁽³⁴⁰⁾. وبالإضافة إلى هذه الشروط اعتبر أغلب الأطباء أنّ أفضل مرضعة تلك التي أنجبت صبيًا، وذلك لما ترسخ في الأذهان من أنّ لبن المذكار أجود⁽³⁴¹⁾. ويعود انشغال هؤلاء باللبن إلى اعتقادهم في تأثيره في مزاج المولود وطبعه وسلوكه وخلقه، ف«اللبن دساس».

ونظراً إلى التعميم الجليّ في المصنّفات الطبيّة، فإنه ليس في وسعنا الجزم أنّ الاهتمام بجودة اللبن يخصّ الذكر، ويومئ إلى رغبة الأهل في سلامته ونجابته، خصوصاً إذا تأملنا كثرة الشروط التي أوجب الأطباء توافرها

في المرضعة نحو القوة والجمال والرصانة والعقل وغيرها من الصفات. (342) وهكذا يبقى موضوع رضاعة البنت من المواضيع المهمشة في كتب التراث.

ولما كانت الرضاعة شأنًا من شؤون النساء، فإننا لا نستغرب انعدام معلومات بخصوص هذا المبحث، ومن ثمة نعتف بعجزنا عن الإجابة عن سؤال جوهري خامرنا: فهل أن إرضاع الذكر كان يختلف نوعًا وكما ومدّة عن إرضاع الأنثى؟ ولعل ما يجعل سؤالنا مشروعًا أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أبانت أن الأم، في عديد المجتمعات، تستجيب لرغبة الذكر كلما طلب الثدي، في حين أنها تصدّ البنت عن الرضاعة في أكثر الحالات. (343) كما أن الأنثى سرعان ما يتمّ فطامها بدعوى قلّة حاجتها إلى اللبن. وهو تعليل مرتبط بالتمثلات الاجتماعية الخاصّة بالمرأة وتصورات الجماعة، إذ أنّها تزعم أن البنت ليست في حاجة إلى كمية كبيرة من الغذاء لقلّة حركتها. (344) وتشير دراسات أخرى إلى تعمد بعضهم منح الذكر الحليب مع بعض المواد الغذائية طمعا في تقويته، وحرصا على سرعة نموه.

ورغم التعميم الوارد في المصادر التي أشارت عرضا إلى غذاء الطفل، فإننا نفترض أن الأهل كانوا يخصون الغلام في بعض الأيام بأطعمة تختلف عن تلك التي يقدمونها للبنت. فمن هذه الصفات الغذائية التي تهدف إلى تقوية الصبيّ وجعله فصيحا وذكيًا لحوم السباع التي تزيد في القوة والشجاعة (345) أو لحم التنين الذي يورث الشجاعة. (346) وجاء في «نهاية الأرب» أن كثرة تغذية الصبيّ مضرة ولذلك كان على الأهل أن يراقبوا أكله وأن يحذروا التخمّة حتى ترتفع قامته ويعتدل جسمه. (347) أما ابن الجزار (ت 369هـ) فقد اكتفى بالقول إن البنات: «أقلّ شربا للماء من الغلمان». (348) والظاهر أن خصّ الرجال بأكل لحوم السباع ظاهرة متفشية لدى شعوب كثيرة. (349)

أما ما وصلنا بخصوص ظاهرة إرسال العرب صبيانهم إلى البادية للاسترضاع، فإنّ في هذا الأمر ما يدعونا إلى التساؤل: هل يمكن اعتبار إرسال الذكور إلى الاسترضاع في البادية علامة على تفضيل الذكر على الأنثى، وحبّة على رغبة الأهل في حماية حياته وتوفير كلّ الأسباب التي من شأنها أن تحفظه

من الهزال والمرض والأسقام والعاهاث وغير ذلك من العوامل التي كانت تهدد حياة الأطفال؟

إننا نرجح أن الاسترضاع كان أمراً خاصاً بالذكر، فالنصوص التي عثرنا عليها تشير إلى أن هذه العادة كانت جارية لدى مجتمعات الحواضر الشمالية وفي مكة بالذات. وكانت الغاية من ورائها الخشية من أوباء مكة⁽³⁵⁰⁾ ورعاية صحة الولدان، والسهر على سلامتهم حتى ينعموا بصفاء الهواء فتصان أجسامهم، وتصح أمزجتهم ويتعلمون الفصاحة من معينها الأصلي⁽³⁵¹⁾. والظاهر أن هذا الحرص على إبعاد الذكر عن مرتعه الأصلي، وعن لين حياة الحضر، تدبير مقصود حتى يشتدّ عوده في بيئة معروفة بقساوتها فيصبح نجيباً، كما أنه يتم عن تصوّر لمشروع الفرد المرغوب فيه، ويوضح مدى سعي الجماعة إلى توفير أجود غذاء للولد واختيارها لأفضل مكان حتى يعيش فيه.

أما تكليف امرأة أخرى بإرضاع المولود، فإنه راجع إلى أسباب شتى نحو موت الأم أو ضعفها أو شرفها⁽³⁵²⁾، أو ترقّها، أو حرصها على المحافظة على جمالها، أو حبلها مرّة أخرى، وهو أمر كان العرب، وخصوصاً أهل مكة، يكرهونه لاعتقادهم أن الغيلة تضعف الحليب وتقلل من دروره وتجعله غير نافع، كما أنها تضعف المولود، بينما اعتبر أهل المدينة أن الغيلة وسيلة للحفاظ على صفاء النسب، فأصل اللبن لقاح الأب.

وبعيداً عن هذه الأسباب نجوز لأنفسنا البحث عن الخلفيات الكامنة وراء إرسال الذكر للاسترضاع في البادية، مع وعينا بنسيبة النتائج التي ستوصل إليها نظراً إلى أن هذه الظاهرة لم تشمل المواليد كافة، بل كانت خاصة بالحواضر وبعض البيوتات، وفي فترة تاريخية معينة، إذ أدى استقرار العمران وانتقال العرب إلى طور الترف إلى بحث الخاصة عن أفضل ظنر لتتولى إرضاع المولود في بيته وبين أهله. وقد انتبه هؤلاء إلى أهمية المسكن وأثر الهواء النقي في مزاج الصبي فشيّد بعضهم قصوراً «في موضع معتدل الهواء، طيب الثراء، ما بين رياض زاهرة، ومياه جارية، بعيداً عن أصوات الناس والدخاخين المؤذية، والروائح المنتنة، ليسكنه حواضنه (الولد) ودائاته، وجواريه وقهرماناته، فيصح

بذلك مزاجه، ويتم نشوؤه، ويصفو ذهنه، ويذكو قلبه، وينمو لبّه، ويضيء فهمه، ويحسن لونه، ويزيد جسمه». (353)

لا نبالغ إن قلنا إن إبعاد الذكر عن والدته هو محاولة فصل بين الوالدة والمولود تنم عن مدى الحرص على الحدّ من تأثير الأمّ في الولد، ذلك أنّ العلاقة التي يرسبها فعل الرضاع تقوم على احتكاك جلديّ، وهو أمر يساهم في تمّتين الروابط بينهما. فالوليد يتعرّف على العالم من حوله من خلال ملاصقة حميمة لجسد الأمّ فيتعلّم لغة الجسد الأولى قبل الكلام. ونعني بذلك لغة الحواس الفصيحة والمبهمة في آن، وإيحاءاتها العميقة. وتعدّ رائحة الأمّ مؤشراً أمان بالنسبة إليه. أليست هي مصدر حياته، تقضي على قارص جوعه وهواجس الخوف والفرع لديه، وكأنّ الحبل السري لم يقطع بعد! ولعلّ تشمّ الوليد رائحة قميص أمّه تذكر بقصة يعقوب يتشمّ رائحة قميص يوسف. وبطبيعة الحال تبقى هذه اللغة عالقة في الذاكرة وفي الروح والوجدان.

يألف المولود رائحة أمّه ولمسة يديها، ويتعلّق بصورة وجهها وبنبرات صوتها، ويعتاد مداعبتها له. وهي، وإن كانت من أهمّ العوامل المساعدة على تشكيل شخصيته إلاّ أنّها توقعه في شراك عالم الأنوثة، وهو أمر لا يقبله المجتمع، ولذا كان عليه أن يحترّر الغلام من هيمنة الأمّ وأسرها له، وأن يفكّ رهانه من سلطتها حتّى لا يتحوّل إلى ألعوبة بين يديها، خصوصاً إذا استحضرنا منزلة المرأة في المجتمع التي تدفعها، في كثير من الحالات، إلى الاستحواذ على ولدها، واعتباره البديل عن خيبات الأمل في الزوج أو العشيرة. وإذا كانت الأمومة الجتّة المفقودة بالنسبة إلى الرجال فعلى الأقلّ يبقى لهم حقّ مراقبة الولادة الاجتماعية وضبط معالمها.

إنّ الرضاعة إشباع لحاجات متعددة، وهي أيضاً فعل تتصرّف فيه الأمّ على هواها فتتحكم في الزمن وفي اللمس وفي القرب⁽³⁵⁴⁾ ومعنى ذلك أنّ سلوك المرأة أثناء الرضاعة لا يكتسب معنى إلاّ في ظلّ نظام الرموز وشبكة الدلالات الاجتماعية والثقافية. والواقع أنّ المجتمع نجح، إلى حدّ، في التحكم في نمط العلاقة بين الوالدة والمولود. فكما هو معلوم، سرعان ما اعتلت الأمّ

عرش لاوعي الذكر مثبتة بذلك أن للسلطة وجوها أخرى أقوى وأشدّ عنفاً.

ولنتفهّم طبيعة الاختلاف بين علاقة الغلام بالرضاعة وعلاقة الرضيفة بأمها، نذكر بأنّ الرضاعة تُمثّل حدثاً بسيطاً وطبيعياً بالنسبة إلى الأنثى لأنّه فعل يطابقها مع جنسها ويحقّق تماهياها مع أمها. ومن ثمة نرى أنّ الرضيفة تتقبّل ثدي أمها ببسر، ولا تحاول أن تقطع علاقتها مع «الطبيعة»، على عكس الغلام الذي يكون مضطراً إلى بذل جهد كبير حتّى يكتسب هويته الجنسية ويتخلّص من حالة الركون والاستسلام التي يقحمه فيها وضع الرضاعة، ليتحوّل تبعاً لذلك إلى ولد مختلف حتماً عن أقرب الناس إليه ومكتسب لقيم الرجولة، وقادر على الاضطلاع بدور الفاعل على الدوام.

وانطلاقاً من هذه الآراء نعتبر أنّ إبعاد الحضري والغنيّ عن أمّه، وهي كما نعلم ينبوع الحنان ومصدر العواطف الفياضة، يخفي خشية المجتمع من قرابة الرضاع⁽³⁵⁵⁾ بين الأمّ وولدها، ذلك أنّها قرابة متعة ولذّة أساسها الفم وهو كما نعلم عضو الشراهة. فقد تؤدي هذه العلاقة إلى ارتكاب سفاح القربى الذي يزعزع الأنساق ويربك المنظومات فتحلّ الفوضى.

يحدث فعل الرضاعة انقلاباً على مستوى الأدوار والوظائف التي يضطلع بها كلّ جنس حسب خصائصه المميزة. فالأمّ / الأنثى تولج حلمة ثديها في فم الولد الذكر، فتكون بذلك الفاعلة ويكون هو المفعول به. أضف إلى ذلك أنّ السائل اللبني يساوي السائل المنويّ في المتخيل الجمعي لأكثر الشعوب. وقد عكست اللغة هذه العلاقة بين الرضاعة والجنسانية واللذّة. فالمليج: الرضيع، ومليج المرأة نكحها وامتنص.⁽³⁵⁶⁾

تمنح الأمّ الولد الثدي، ولكنها تفضمه فتقصيه من حضنها. والخوف كلّ الخوف من هيمنة المرأة ومن نصبها الشراك للولد: تدني وتقصي، تقرب وتبعد، تغدق وتمنع وبذلك تتحوّل العلاقة بينهما إلى علاقة أسر بأسير وسجان بمسجون، وهي العلاقة القائلة التي يفرزها الاتحاد الوثيق بين الأمّ والرضيع (symbiose psychose).⁽³⁵⁷⁾ تؤثر في البنية النفسية للغلام فتجعله يهاب الالتحام

بالمرأة، ذلك أنّ العلاقة بينه وبين أمه تمثّل نموذجاً يؤثر في علاقاته مع النساء في المستقبل.

إنّ تجربة الفطام تجربة مؤلمة بالنسبة إلى الولد، إذ أنّها تبيّن له أنّه ذات منفصلة، وأنّ القطيعة قد حدثت نهائياً بينه وبين الأم. أمّا البنت فإنّها لا تعيش تجربة الفطام بالحدّة نفسها، نظراً إلى شعورها بأنّها مازالت في ذيل أمّها.

وفي معرض حديثنا عن تجليات التمييز بين الجنسين في مجال الرضاعة نشير إلى ظاهرة تعمّد النساء إرسال ولدانهنّ أو أولاد غيرهنّ إلى أخريات لإرضاعهم بضع مرّات. وهو إجراء ينمّ عن تصرّفهنّ في مسألة الاختلاط بين الجنسين بعد ضرب الحجاب عليهن، إذ يروى عن عائشة أنّها كانت تأمر أمّ كلثوم (ت 9 هـ) وبنات أخيها أن يرضعن لها من كانت تحبّ أن يدخل عليها من الغلمان مستقبلاً. (358) ونرجّح أنّ الذكر كان أكثر تعرّضاً إلى مثل هذه الممارسات.

2 - اللباس

يقف المجتمع من جسد المولود موقفاً مزدوجاً، يوليه عناية خاصّة فينظّفه ويطهره ويمرّخه ويزيّنه، ولكنّه في الوقت نفسه يعتبره موضوع خجل، فيحرص على ضرورة ستره بالثياب وحجبه عن الأنظار. ولما كان اللباس علامة تحدّد الشكل المنظور الذي ينبغي أن يكون عليه المرء، وتسفر عن قيم الجماعة ومواقفها، فقد ارتأينا النظر في لباس المولود علّنا نقف على آراء تكشف النقاب عن وظيفة من بين وظائف اللباس، ونعني بها الوظيفة التمييزية بين الجنسين.

لم يكن العلماء يعيرون اهتماماً للطفولة، ومن ثمة لم نعثر في مصادرنا على مادة تمكّننا من التوصل إلى استنتاجات معمّقة في هذا المجال. فقد اكتفى بعض الفقهاء بالإشارة إلى حكم لبس الحرير ووضع الحلّي. قال النووي (ت 676 هـ) موضّحاً موقفه من هذه المسألة: «وأما الصبيان فقال أصحابنا يجوز لباسهم الحلّي والحرير في يوم العيد لأنّه لا تكليف عليهم. وفي جواز لباسهم ذلك في باقي السنة ثلاثة أوجه: أصحّها جوازه والثاني تحريمه والثالث يحرم بعد سنّ التمييز». (359) ويبدو أنّ تساهل بعض الفقهاء بخصوص لباس الأطفال

في الأعياد راجع إلى وعيهم بمدى رغبة الأهل في التفاخر بولدانهم في مثل تلك المناسبات وتباهيهم بالأموال التي أنفقوها في سبيل زينة أبنائهم، فضلا عن معرفتهم بما يحدثه العيد من تغيير على مستوى السلوك. والواقع أنّ تغاضي الفقهاء عن خرق الحدود الفاصلة بين الجنسين والعلامات الدالة على الانتماء بجميع أصنافه، وتجاوز منظومة الحلال والحرام، مرتبط بحلول الفوضى في مثل هذه المناسبات الاحتفالية وصعوبة مراقبة الجماعة وتحقيق الضبط الاجتماعي في زمن يكسر رتابة اليومي. ذلك أنّ الأعياد توفر فرصة انتهاك القواعد فيقع العبث بالأعراف.

يقف الناظر في المصادر على عدة روايات تشير إلى تصدي الرجال لظاهرة تساهل النساء مع الملابس ولامبالتهن بالهيئة التي ينبغي أن يكون عليها الذكور. «أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال: أتاه ابن له وعليه قميص من حرير، والغلام معجب بقميصه، فلما دنا من عبد الله خرّقه. ثم قال: اذهب إلى أمك، فقل لها، فلتلبسك قميصا غير هذا».⁽³⁶⁰⁾ وأورد الشوكاني خبرا مماثلا، قال: «إنّ إسماعيل بن عبد الرحمن دخل على عمر وعليه قميص من حرير وسواران من ذهب، فشقّ القميص وفكّ السوارين، وقال: اذهب إلى أمك».⁽³⁶¹⁾ وفي السياق نفسه نقل عن مالك أنّه قال: «أكره القرط من الذهب للغلمان الصغار».⁽³⁶²⁾ كما أنّه قال: «أكره لبس الحرير والذهب للصبيان الذكور كما أكرهه للرجال».⁽³⁶³⁾

والظاهر أنّ تشدّد مؤسسة الضبط مع هذه المسألة وكرهتها لبس الذكور من الصبيان الذهب والحرير⁽³⁶⁴⁾ قد أفضى إلى تكريس عادة نزع الحلّي عن الغلمان وتركه على الجوّاري.⁽³⁶⁵⁾

ندد ابن الحاج (ت 737هـ) بلفّ النساء المولود، إبان نزوله، في خرقة من حرير، معلّلا ذلك بأنّه «قد ورد النهي عنه في الحديث، لأنّ النبي ﷺ أخذ شيئا من الذهب والحرير بيده الكريمة وقال: هذان حرامان على ذكور أمّتي حلّ لإناثها. فقله عليه الصلاة والسلام «على ذكور أمّتي» ولم يقل على رجال أمّتي

دليل على أنّ لبسه حرام على الذكر وإن كان صغيراً⁽³⁶⁶⁾. ومن ثمّة كان على أهل المولود أن يحذروا من مخالفة السنّة، وأن لا يتساهلوا مع مثل هذه المسائل، وأن يحافظوا على الحدود الفاصلة بين الذكورة والأنوثة منذ بروز المولود إلى الدنيا.⁽³⁶⁷⁾

أما علّة التمييز بين لباس الجارية ولباس الغلام فتتمثل في أنّ لبس الحرير «مفسد له ومختث لطبيعته...وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «حرّم الحرير والذهب على ذكور أمتي، وأحلّ لإناثهم». والصبيّ، وإن لم يكن مكلفاً، فوليّه مكلف لا يحلّ له تمكينه من المحرّم»⁽³⁶⁸⁾. وهكذا بدا الذكر في غنى عن مثل هذه المواد التي من شأنها أن تليّن طبعه وتشوّه صورته وتغيّر سلوكه. وهو إن احتاج إلى شيء فالى ما يدعم صلابة أعضائه ويبرز فحولته. ثم إنّ الذهب ليس حلية الرجال، إنّما لبوسهم السلاح.

ولئن أشارت الدراسات الأنتوغرافية والأنتربولوجية الاجتماعية وغيرها إلى تميّز لباس كلّ جنس بلون أو ألوان محددة⁽³⁶⁹⁾، فإنّ النظر في بعض كتب التراث التي أشارت إلى لباس الصبيان جعلنا نتبين أنّ استعمال الأحمر من الألوان كان، في بعض الفترات التاريخية، مرتبطاً بالنساء والصبيان، ربّما لاعتقاد القوم في قدرته على طرد الأرواح الشريرة، واتقاء أعين الحاسدين.⁽³⁷⁰⁾

وعلى الرغم من تضارب الروايات بخصوص الألوان المميّزة لأثواب الرسول، فإنّ أغلب العلماء حاولوا إثبات مدى كراهيته للأحمر، لما ترسّخ في المتخيّل من أنّه اللون المميّز للشيطان. قيل «رأى النبيّ صلى الله عليه وسلّم على عبد الله بن عمرو بن العاص ثوبين معصفرين، فقال: أمك ألبستك هذين؟ فقال: نعم يا رسول الله ألا ألقيهما، قال: بل حرّقهما». قال معمر: وأخبرني يحيى بن أبي كثير أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم أحدّ إليه النظر حين رآهما عليه، وقال: «إنّ الحمرّة من زينة الشيطان، وإنّ الشيطان يحبّ الحمرّة».⁽³⁷¹⁾ وفي السياق نفسه جاء في «عيون الأزهار»: «يمنع الصغير من لبس الحلّي، وما فوق ثلاث أصابع من حرير خالص لا مشوب، فالنصف فصاعداً، ومن المشيع صفرة وحمرّة».⁽³⁷²⁾

يبدو اللون الأحمر مكروها ذا صلة بالشؤم من جهة وباللهو من جهة ثانية، كما أنّ علاقته بالدم: الحيض والنفاس، وبالشهوة وبالنجاسة وبالنار وبالجنّ وبالعالم الأنوثة كبيرة، ومن ثمة احتلّ الأحمر منزلة هامة في النظام الرمزي. وبناء على ذلك فإننا ندرك لِمَ حذّر العلماء أهل الولد، وخصوصاً الأب، من أن يسمح لابنه بارتداء ثوب أحمر اللون، فالمنع محاولة لقطع صلة الولد بعالم الأنوثة، ودفعه إلى الانخراط في عالم الذكورة وفي المقدّس.

أما اللون الأبيض فقد أفادنا ابن الحاج أنّه أفضل الألوان التي تليق بالذكور، ولذلك كان على الوالد أن «يحبّب إليه (الولد) من الثياب الأبيض دون الملون والإبريسم، ويقرّر عنده أنّ ذلك لباس النساء والمختشين من الرجال، ومهما رأى على الصبيّ ثوبا من إبريسم أو ملوّنًا فينبغي أن يستنكره ويذمّ ذلك».⁽³⁷³⁾ وغير خاف أنّ اللون الأبيض يرمز إلى الطهر والعفة والنسك. وقد كان العبرانيون يعدّونه اللون المميّز للأتقياء منهم الممثلين لوصايا الرب. كما اقترن اللون الأبيض بالإشراق والحياة والسمو وارتبطت به قيم إيجابية في عالمي اليقظة والمنام فكان لون اللبن والفطرة.⁽³⁷⁴⁾

تمكّنا دراسة لباس الصبيان، باعتباره إحدى العلامات السيميائية، من الوقوف على نظرة المجتمع إلى الأطفال والمنزلة التي خصّهم بها، كما أنّها تعيننا على فهم طريقة تعامل الثقافة مع هذه الشريحة العمرية. بيد أنّ هذه الدراسة متعذّرة في الثقافة العربية الإسلامية لأسباب ذكرناها سابقا تتعلّق بعدم اكتراث القّدماء بموضوع الطفولة، إذ لم يشكّل وصف الحياة اليوميّة للصبيان هاجسا لدى المؤرخين الذين كان همّهم الأكبر التّأريخ للخلافات التي تعاقبت على مرّ الأزمان. وإن أبدى بعضهم اهتماما بوصف الأزياء، فإنّ زي السلاطين والقضاة والعلماء والكتّاب هو الذي شدّ الانتباه. ولئن وردت إشارات بخصوص لباس أبناء الخاصّة، ونعني بهم الذكور الذين شاءت الظروف السياسية أن يتقلّدوا منصب الخلافة، فهي إشارات لا تميّط اللثام عن أوجه الاختلاف بين لباس الغلمان ولباس البنات اللواتي انتمين إلى الطبقة نفسها، وإنّما تبرز كيف وظّف الملبس لخدمة أبّهة الملك. ولعلّ غياب معلومات بشأن لباس أبناء العامة

راجع إلى أنّ وعي المؤرخين كان مشدودا إلى الطبقة لا إلى السنّ أو الجنس. وهي ظاهرة موجودة في ثقافات أخرى لم تكن تنظر إلى الطفل على أنه كائن جدير بالاهتمام. (375)

أما ما وصلنا من آراء بخصوص حكم لباس الأطفال، فإننا نرجح أنها مواقف متأخرة. فكما هو معروف كان العرب يستحقون بأمر اللباس والطعام وغيره من الأمور المعيشية، ولم يظهر التأثّق والترفّ إلا مع مرحلة استقرار العمران، وتطور الحضارة، وتثاقف العرب مع غيرهم من الشعوب. ونميل إلى القول إنّ لباس الطفل من أبناء العامة لم يكن يختلف عن لباس الكهل. (376)

والأقرب إلى الظنّ أنّ المجتمع لم يكن في الغالب شديد الحرص على إبراز الاختلاف بين الجنسين، ومعنى ذلك أنّ اللباس لم يضطلع بوظيفة التمييز إلاّ مع مرحلة البلوغ، وتجلّي مظاهر التراتبية بين الرجل والمرأة، والخاصة والعامة، والحرّ والعبد، والمسلم والذميّ، والغنيّ والفقير، والعالم والجاهل.

لباس دلالات اجتماعية وأخلاقية وثقافية ورمزية عديدة. وهو وسيلة للتواصل الاجتماعي وأفضل أداة لتجذير الاختلاف بين الجنسين. وما محاولة مؤسسة الفقه حتّ الأولياء على حسن اختيار ملابس المولود إلاّ حجة على استحواذ الجماعة على الطفل منذ لحظة خروجه إلى الدنيا وسعيها الحثيث إلى التصرف فيه اجتماعيا وثقافيا ورمزيا. ونذهب إلى أنّ محاولة المجتمع إقامة تعارض بين الألوان التي تخصّ الغلمان وتلك التي تخصّ البنات هو تنظيم اجتماعي للعالمين: عالم الرجال وعالم النساء، كما أنّه تنظيم للعلاقات بينهم وللجنسانية. وهذا العمل ينطلق مبكرا فيتمّ تنبيه الولد إلى أنواع الأقمشة: ما يتلاءم منها مع الرجال وما يليق بالنساء، وبذلك يدرك الطفل اختلاف الملابس وعلاقتها بالأدوار الجندرية. (377)

ويهدف التحكّم في الألوان إلى تنمية مدارك الأطفال. فأنواع الأنسجة ترتبط بحاستي البصر واللمس، وتدفع الناظر إلى إدراك الفرق بين الأشكال والألوان وغيرها. وشيئا فشيئا يتعوّد الصغار على معرفة نوعية الملابس الخاصة

بهم ونظام الألوان ودلالاتها. فليست عملية اللبس عفوية، بل هي فعل مرتبط بأصل، فما يحدث في العالم السفلي من ممارسات وسلوك وأنشطة له صلة بما جرى في العالم العلوي. «روى سعيد ابن جبير عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله أن يخلق جارية بعث إليها ملكين أصفرين مكللين بالدرّ والياقوت فيضع أحدهما يده على رأسها، ويضع الآخر يده على رجلها ويقولان باسم ربنا وربك الله، ضعيفة خلقت من ضعيفة، المنفق عليها معان إلى يوم القيامة».⁽³⁷⁸⁾ وانطلاقاً من هذا التصور تضيء الشرعية على منع الذكور من لبس الحرير والذهب. فما الزينة إلا ستارة تضعها الأنثى لتحجب وهنها الأصلي.

وإذا علمنا أن لبس الحلي لم يكن بهدف الزينة فحسب، بل لاعتقاد في قدرة بعض المواد والأحجار على طرد القوى فوق الطبيعية، تبين لنا أن محاولة المنظومة الفقهية التصدي للباس الغلمان الحلي هو محاولة لمحاربة بعض المعتقدات والممارسات السحرية. ولعلّ في وضع الصبي الشنف والخرص والحلقة في أذنه والمعقّد - وهو خيط ينظم فيه الخرز فيجعل في عنقه⁽³⁷⁹⁾ - أمانة على خضوعه لنسوان بدت ثقافتهن متعارضة مع ثقافة الرجال.

انبنى حرص العلماء على ضرورة إبراز الفروق بين الجنسين على مستوى المظهر الخارجي على إيمان شديد بالدور المنوط بعهدة الوالدين. فمن واجبهما مراعاة الحدود الفاصلة بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة، وتنشئة كلّ طفل على منظومة قيمية خاصّة بالجنس الذي ينتمي إليه حتى يدخلها منذ نعومة أظفاره. ولعلّ حديث الفقهاء عن لباس الصبيان وزينتهم لا يتعلّق بما ينبغي أن يكون عليه هؤلاء بقدر ما يعكس نمط العلاقة بين الزوجين. فليس من غريب الصدفة أن يوجّه اللوم، في هذه الروايات التي سقناها، إلى الأم التي تلبس ولدها الثوب المزركش والحلي إمعاناً في تدليله غير مكترثة بإبراز الاختلاف بين الجنسين، في المرحلة الأولى من حياة الطفل. فكان من واجب حارسي الحدود الجندرية أن يحذّروا الرجل من خطر التمادي في السكوت عن تصرفات الزوجة، وأن يتولّوا تقويم هذا السلوك بتخريق الثوب وشقّه وفكّ الحلي. ولئن

روي عن عائشة أنها «كانت إذا رأت في رجل صبي خلخال حديد أمرت بطرحه»⁽³⁸⁰⁾، فإننا نذهب إلى أنّ هذا الخبر يعكس هواجس فقهاء عصر التدوين ولا يعبر عن اهتمامات مجتمع الدعوة.

يتجلى دور الأب، من منظور الفقيه، في العمل على تثبيت القيم الذكورية، والسهر على مراقبة ابنه حتى يكون متماها مع صورته، لأنه صاحب السلطة ومركز السيادة والقدوة. فمن واجب الأب أن لا يسلم العنان للأُم بل عليه أن يتدخل بين الحين والآخر لتعديل التهذيب ولمنح الغلام أنموذجا حتى يتماهى معه حماية له من الانحراف عن مسار بناء الذكورة النموذجية. وما ردع الولد عن لبس الحلي إلا حجة على انطلاق بناء هويته الجندرية. وحرّي بالأُم، وهي المكلفة بصناعة لباس أبنائها، أن تعين زوجها على تحقيق هذا المقصد. ومن هنا تعكس أوامر المنظومة الفقهية جدلا حول من له حق الهيمنة على الذكر؟ أليس الصراع في جوهره بين امرأة راغبة في استبقاء ابنها في حظيرة الأنوثة محدثة بذلك الفوضى في الأنساق، ورجل يسعى إلى انتزاع الذكر من هذا العالم، وإقامة النظام؟

يقودنا التطرق إلى موضوع اللباس إلى فهم آليات مراقبة الجماعة للفرد وتحكمها في جسده، ومدى حرصها على «اقتصاد الشوق» وإحكام السيطرة على الأجساد. فمع العري يكتشف الولد اختلاف عضوه التناسلي عن فرج البنت ويكتشف في الآن نفسه هويته الجندرية ويعي ما ينبغي أن تكون عليه هيئة الرجال وهيئة النساء. ولعلّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، في هذا السياق هل كان عري الطفل مقبولا في مرحلة الطفولة الصغرى، أم أننا نجد تمييزا بين موقف المجتمع من عري الأُنثى وعري الذكر؟ سؤال تستعصي الإجابة عنه في ظلّ سكوت المصادر عن هذه الظاهرة.

3 - بول الذكر وبول الأُنثى

قادنا التمهيص في كتب التراث التي أطلعنا عليها إلى إدراك مظهر آخر من مظاهر التمييز بين الجنسين، ونعني بذلك تعامل القوم مع بول الغلام وبول

الصبية، خصوصا إذا علمنا أنهم كانوا يصطحبون أولادهم إلى فضاءات متعددة، لعل أهمها المسجد. وحرصا منهم على طهر المكان والبدن واللباس خاض العلماء في مسألة النجاسة، فتوسّعوا في الحديث عن أنواعها وصور التخلص منها. ويهتمنا في هذا الصدد عرض موقف هؤلاء من بول الغلام وبول الجارية لأنه يمثل شكلا آخر من أشكال ترسيخ الاختلاف بين الجنسين منذ الطفولة.

لئن ذهب الحنفية والمالكية إلى أنه لا يفرق بين بول الصغير والصغيرة في النجاسة، فإنّ الشافعية أبوا إلا التفريق بينهما مستنديين في ذلك إلى خبر جاء فيه: أنه روي عن «قتيبة عن مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أم قيس بنت محصن أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه ولم يغسله. أخبرنا قتيبة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال عليه فدعا بماء فأتبعه إياه».⁽³⁸¹⁾ وروي عن علي بن أبي طالب قوله: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في بول الغلام الرضيع: «ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية..». قال قتادة: وهذا ما لم يطعما، فإذا طعما غسل جميعا».⁽³⁸²⁾

وعكف النووي على بيان كيفية تطهير الثوب من بول الصبيان فقال: «اختلف العلماء في كيفية طهارة بول الصبيّ والجارية على ثلاثة مذاهب... الصحيح المشهور المختار أنه يكفي النضح في بول الصبيّ ولا يكفي في بول الجارية، بل لا بدّ من غسله كسائر النجاسات، والثاني أنه يكفي النضح فيهما، والثالث لا يكفي النضح فيهما... وممن قال بالفرق عليّ بن أبي طالب، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، وأحمد بن حنبل».⁽³⁸³⁾

وترجع علّة التفريق إلى أنّ «بول الصبيّ طاهر وبول الصبية نجس».⁽³⁸⁴⁾ كما أنّ «بول النساء على كلّ حال أغلظ وأشدّ بياضا وأقلّ رونقا من بول الرجال».⁽³⁸⁵⁾ ولم يفت ابن الجوزي أن يدلي بدلوه في هذا الموضوع فحاول تفسير الاختلاف بين بول الغلام وبول الجارية فقال: «وقد فرّق بين الغلام

والجارية في المعنى بعدة فروق، أحدها: أن بول الغلام يتطاير وينشر ههنا، فيشقّ غسله، وبول الجارية يقع في موضع واحد فلا يشقّ غسله. الثاني أن بول الجارية أنتن من بول الغلام، لأن حرارة الذكر أقوى وهي تؤثر في إنضاح البول وتخفيف رائحته. الثالث أن حمل الغلام أكثر من حمل الجارية لتعلق القلوب به، كما تدلّ عليه المشاهدة⁽³⁸⁶⁾ فيشقّ على الحامل غسل ثوبه أكثر من مرة في اليوم.

ورأى ابن ماجة (ت273هـ) أن بول الغلام لا يغسل لأنه من ماء وطين⁽³⁸⁷⁾، ومعنى ذلك أن عنصره يفضل المادّة التي خلقت منها الأنثى ذلك أنها خلقت من ضلع. وفي السياق نفسه جاء في «وسائل الشيعة» أن علياً قال: «لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين». ولم يختلف موقف الونشريسي عن سابقيه فنظر إلى المسألة من زاوية أنتولوجية فأرجع سبب الاختلاف إلى «أن الصبي خلق من تراب، فإذا مسّه الماء طابت رائحته والمرأة خلقت من ضلع، فإذا مسّه الماء زاد نتنا»⁽³⁸⁹⁾ ويبيّن أنّ ميثولوجيا قصّة الخلق التوراتية قد تحوّلت إلى مبرّر خدم مصالح المشرفين على الضبط الاجتماعي. فهذه التبريرات لا تمتّ بصلة إلى الخصائص البيولوجية لبول كلّ جنس بقدر ما تعود إلى عوامل اجتماعية ثقافية وميثية وتصورات راسخة في المتخيّل مرتبطة بإدراك الجماعة لجسد المرأة وما يخرج من آلة البول والرحم من سوائل يصنّفها المجتمع في خانة النجاسة ويصفها بنعوت تكشف عن نظرة إعلاء من شأن الجسد الذكوري وحطّ من شأن الجسد الأنثوي، إذ بدا للقوم أنّ جسد المرأة لا تفارقه النجاسة حتى وإن حرصت صاحبته على الطهارة: دم الحيض ودم الطلق إلى غير ذلك من الإفرازات، خلاف جسد الرجل الذي يبدو بعيداً عن مسالك النجاسة.⁽³⁹⁰⁾

أما الحديث الذي اعتمده من مال إلى التفريق بين بول الذكر وبول الأنثى، فإننا نشكّ في مصداقية نسبته إلى الرسول، وذلك لأنّ مجتمع الدعوة لم يكن حريصاً على الطهارة حرص الفقهاء الذين حاولوا جاهدين أن يقننوا

حياة المسلم. فالناظر في أبواب الطهارة يلحظ ورود روايات كثيرة تثبت مدى سعي الرسول إلى التخفيف على الناس ومراعاة خصائص مناخ شبه الجزيرة العربية حيث قلة الماء. وإذا قارنا هذه الأحاديث بأحاديث أخرى متعلقة بدم الحيض تبيننا أنّ قلة الماء كانت عاملا من عوامل التخفيف على الناس. فمن المعروف أنّ الرسول سمح برش الثوب الملطخ بدم الحيضة والصلاة فيه⁽³⁹¹⁾، ومعنى ذلك أنّ التيسير في التعامل مع الوقائع كان مبدأ واضحا ولم يظهر هاجس الخوف من النجاسة، والحرص على إقامة الفوارق بين الجنسين، إلا في مرحلة لاحقة.

أشرنا في مواضع أخرى من عملنا إلى حاجات الصغير المتعددة إلى الحبّ والغذاء والعناية وغيرها. ويجدر بنا أن لا نغفل الحديث عن حاجته إلى اللعب الذي يعدّ طقسا من الطقوس الاجتماعية الهامة في مرحلة الطفولة الصغرى. ولعلّ السؤال المطروح في هذا المجال: إلى أي حدّ يساهم اللعب في إبراز الاختلاف بين الجنسين؟

4 - ألعاب الصبيان

يلاقي الباحث في هذه المسألة معوقات شتى، ذلك أنّ القدامى - على حدّ علمنا - لم يفرّدوا مؤلفات تعالج أهمية اللعب في حياة الصبيّ ودوره في تنمية قدراته الجسدية والذهنية والنفسية. غاية ما وصلنا آراء وردت مبثوثة في ثنايا كتب تناولت مواضيع أشمل. والواقع أنّ تهميش هذا الموضوع لا يخصّ الثقافة الإسلامية فحسب، إذ نجده أيضا في الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات.

ونلحظ في بعض الإشارات العابرة التي عثرنا عليها نظرة استنقاص واضحة للطفل. وقد عكست الأمثال بدورها الموقف نفسه حتّى شاع القول: «أجهل من صبيّ» و«أغضب من صبيّ». فليس غريبا حينئذ أن يكون تلعب الأطفال من الأمور المستهجنة لدى القدامى لأنه عمل لا يجدي نفعا وفعل ينيء بقصور الأطفال وعدم إدراكهم لمتطلبات الحياة وعيهم عالة على الأهل.

وبالإضافة إلى تهميش وصف ألعاب الولدان، يصطدم الدارس بصعوبة

ثانية تتمثل في التعميم الذي يصاحب وصف بعض الألعاب، مما يجعل مهمة تحديد نوعيّة الألعاب الخاصّة بكلّ جنس عسيرة، إن لم نقل مستحيلة. كما يظهر التعميم في غياب قرائن تحيل على السنّ التي تمارس فيها هذه اللعبة أو تلك. وهو عامل يجعلنا نقرّ منذ البدء أنّ الآراء التي سنعرضها تفتقر إلى الدقّة المطلوبة وتخضع لمنطق الترجيح والاحتمال.

ولا تشكّل الألعاب المشتركة بين الجنسين أهميّة بالنسبة إلينا إلاّ من زاوية واحدة، وهي بيان أنّ الحدود الفاصلة بين الذكور والإناث لم تكن دائما صارمة في مرحلة الطفولة المبكّرة. كما أنّ الاختلاط لم يكن ظاهرة تثير مخاوف الأولياء، وخصوصا في البادية. ويبدو أنّ اللعب المشترك كان في فضاءات ومواقف غير محدّدة بالهوية الجنسية. وهو أمر يدفعنا إلى الحذر من مغبة تعميم الآراء التي سنعرضها بخصوص لعب الذكور ولعب الإناث.

اتسمت ألعاب الولدان في مرحلة الطفولة الصغرى بالبساطة والسهولة وكانت أدواتها في الغالب، من نتاج البيئة وطبيعة الأرض نحو اللعب بالجوز أو بالحجارة. وتصنّف الألعاب إلى ألعاب فردية وأخرى جماعية، وإلى ألعاب خاصّة بالذكور وأخرى بالإناث.

ومن بين ألعاب الذكور التي وصلتنا لعبة «الجماح»، وهي سهيم يلعب به يجعلون مكان رجّه طينا، والبقيري، ولعبة الغراب. وقد ذكر أنّ صبيانا كانوا يلعبونها ليلا. والكعاب والفيال، وهي لعبة كانوا يلعبون بها، يجمعون ترابا ويخبثون فيها خبثا، ويقولون لصاحبه في أيّ الجانبين هو؟⁽³⁹²⁾ ومن الألعاب المعروفة لدى العرب الأنبوثة وتتمثّل في دفن شيء في حفرة ومن يعثر عليه تكون له الغلبة.⁽³⁹³⁾

أما ألعاب الجوّاري فقد تمثّلت في الصور «وجائز للصبايا خاصّة اللعب بالصور ولا يحلّ لغيرهنّ»⁽³⁹⁴⁾ وفي البنات، أي التماثيل الصغيرة التي تتخذ وسيلة للمؤانسة والتسلية. ولئن روت عائشة أنّها كانت تلعب بالعرانس على مرأى من الرسول، فإنّ المالكية ذهبوا إلى كراهية ذلك معتمدين رأي مالك،

فقد سئل «عن التجارة في عظام على قدر البشر يجعل لها وجوه فقال: الذي يشتريها ما يصنع بها؟ فقال: يلعب بها الجوارى يتخذنها بنات. قال: لا خير في الصور ليس هذا من تجارة الناس».⁽³⁹⁵⁾ وغير خاف أنّ علّة النهي عن اللعب بالدمى مرتبطة بالتجسيم والخشية من الممارسات الوثنية، أي تقديم الدمى عطايا للآلهة، كما يمكن أن يكون سبب النهي أنّ الدمى كانت تستخدم في السحر.

إنّ اختلاف ألعاب الذكور عن تلك المخصصة للإناث اختلاف كمي ونوعي يبرز الوظائف التي يضطلع بها هذا النشاط والغايات المنشودة من ورائه. فمن تلك الألعاب نستنتج أنّ ألعاب الذكور أكثر عددا وتنوعا من لعب الجوارى. وهي وإن كانت تمارس من أجل الترفيه والمتعة إلا أنّها تساهم بمقدار كبير في تنمية ملكات الطفل وصقل مواهبه وتعوده على الانضباط والتعاون مع الآخرين فترسخ لديه الروح الجماعية. وتتميز بعض الألعاب باعتمادها على القوة الجسميّة والعضليّة وإثارتها للحماس، ومعنى ذلك أنّها تتطلّب كثيرا من المهارات نحو الجري والقفز والمصارعة وغيرها. ومما لا شكّ فيه أنّ هذه النوعيّة من الألعاب تدرّب الغلام على الأدوار الاجتماعية وتدفعه إلى أن يخطو بضع خطوات نحو اكتساب صفة الرجولة كما أنّها تزجّ به في عالم العنف.

وإذا أمعنا النظر في ألعاب البنات بدا لنا أنّها قائمة بالأساس على فكرة محاكاة النساء والتماهي مع الأمّ، إذ تدرّب الجارية منذ الصغر على الاضطلاع بدور الأمومة وبسائر الوظائف الخاصّة بالنسوان. ونذهب إلى أنّ نشاط البنت أثناء اللعب محدود زمانيا ومكانيًا، كما أنّه خاضع للمراقبة الأسرية وللضبط الاجتماعيّ صونا للمنظومة القيمية.

ويوظّف تصنيف الألعاب حسب الجنس من أجل إرساء الفوارق بين الغلمان والجوارى وتثبيت الحدود بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة. فالسلوك الاجتماعي الذي يتعلّمه الغلام أثناء اللعب ينبغي أن يتماثل مع القيم التي يعترف بها المجتمع الذكوريّ، نحو القوة والشجاعة والجلد وغيرها، كما أنّ كلّ

محاولة لإظهار تفوق الذكر على الأنثى تلاقي استحسان الجميع لأنها شكل من أشكال إثبات الرجولة. وفي مقابل ذلك ينتظر من الجارية أن تمتثل للمعايير وأن تتشرب القيم الخاصة بالأنوثة.

وبناء على ما سبق، نلاحظ أنه متى عنّ للصبي مشاركة البنات ألعابهنّ ولا سيما منها الدمية، فإنه ينعت بالحمق ويكون عرضة للسخرية والإقصاء. أليست الدمية رمز الكائنات الضعيفة التي لا قيمة لها في حدّ ذاتها! أمّا متى تجرّأت البنت على خرق الحدود الجندرية، فإنها تكون موضع تشكيك في أنوثتها ومن ثمّة توصف «بالمذكّرة» والخوف كلّ الخوف من الضباية التي تحيط بالفرد فيعسر على الناظر تحديد هويته الجنسية.

إنّ زواج البنت المبكر حدث يقلب الأمور رأساً على عقب. فإذا هي تنتزع من عالم اللهو ليزجّ بها في مؤسسة أبت إلا أن تكون الجارية لعبتها. ولنا في سيرة عائشة خير مثال. فقد كانت بصدد اللعب بالأرجوحة حين جاءتها أمها لتعود بها إلى البيت ولتغلق الباب وتجردّها من ثيابها وتغسل جسمها ولتسلّمها بعد ذلك إلى نسوة تولين صقلها ثمّ سلّمها للنبي⁽³⁹⁶⁾.

لقد قبل محمّد أن تصطحب عائشة معها ألعابها لتستكمل اللهو في بيت الزوجيّة ولم يحرمها يوماً من الاستمتاع بطفولتها فكانت محظوظة ببعل يلاعبها⁽³⁹⁷⁾ ويسمح لها باللهو مع أندادها كما أقرّت هي نفسها بذلك. قالت: «كنت ألعب باللعب فتأتيني صواحيبي، فإذا دخل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فررن منه، فيأخذهن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فيرددهنّ إليّ»⁽³⁹⁸⁾. بيد أنّ موقف محمّد من زوجته الطفلة كان موقفاً فريداً، فقد اعتبر المجتمع أنّ استمرار البنت في اللعب بعد الزواج أمر غير مقبول، ولم يكن لهم في الرسول أسوة. وكثيرة هي الأخبار التي تثبت أنّ آخر عهد البنت باللعب كان قبيل عقد النكاح.

يؤدي تشجيع الأهل الولد على اللعب إلى تغيير بنيته الجسدية ومن ثمّة تتدخل الثقافة لتكسب الصبي جسداً متميزاً، كما أنّ اللعب يساعد الصبي على

توسيع دائرة علاقاته، وذلك من خلال انخراطه في اللعب الجماعي، خلاف البنت التي نرجح أنها تبقى في ذيل أمها ومع أترابها قرب الدار وفي الوقت الذي يستقل فيه الغلمان عن عالم الكهول في لعبهم تبقى البنت قريبة من النسوان وتدخل معهن في علاقات تبادلية الأمر الذي يساعدها على تنمية قدراتها اللغوية. (399)

ونظراً إلى القيم والتصورات التي غرسها المجتمع في الطفلة، فإنها تبدو أميل إلى اللعب بالألعاب التي تقربها من الأدوار المنتظرة منها مستقبلاً. فتنبهها الجماعة إلى ضرورة الاهتمام بالآخرين، وبذلك تتفطن الصبية إلى أهمية أن تكون في خدمة الجماعة. «وأما اللعب فليس يقصد بها المعاصي بل يقصد إلف البنات لتربية الأولاد، ففيها وجه من وجوه التدبير، وحسب ما تقتضيه شواهد الأحوال يكون إنكاره وإقراره». (400) وهكذا نرى كيف تتدخل الجماعة في التكوين النفسي للبنت من خلال اللعب لتوجهها نحو المطلوب ولتنمي فيها طباعاً وخصائص تستثمر في المستقبل. (401)

ليست الألعاب إلا وسيلة من بين الوسائل المعتمدة لتلقين الأولاد الأدوار الاجتماعية والتراتبية الاجتماعية بين الذكور والإناث من جهة، والذكوريات المختلفة من جهة ثانية. (402) فمن طريق اللعب تعي البنت المكان المخصص لها، ويتعلم الغلام بدوره تقسيم الفضاءات وصنف الألعاب التي تنمي الشجاعة في نفسه والألعاب «التافهة» التي لا تليق به. ويراقب الأهل الولد فإذا ما أظهر الخوف والجبن ردعته أمه ودفعته إلى إظهار رجولته. ولئن عملت الجماعة على غرس الثقة في نفس الغلام، فإنها في المقابل سلبت الثقة من نفس البنت. ويشي هذا السلوك بتركيبة ذهنية تسعى إلى تعميق المسافة بين الولدان خدمة للنظام الاجتماعي التراتبي.

5 - الصبي ولعبة السياسة

لئن اقتضت مصالح العشيرة تبادل النساء في سن مبكرة، فإن تدبير أمور الملك تطلب، في حالات عديدة تولية الذكور على العرش. فقد «خلع المقتدر

على ابنه أبي العباس وقلده أعمال الحرب بمصر والمغرب وعمره أربع سنين»⁽⁴⁰³⁾ واعتلى صبي آخر العرش «وعمره يوم بويج بالملك وجلس على سرير السلطنة سنة واحدة وثمانية أشهر وسبعة أيام... ومشت الأمراء بين يديه وهو يبكي من صغر سنه، ممّا أذهله من عظم الغوغاء... وقبّل الأمراء الأرض بين يديه بسرعة، ولقبوه بالملك المظفر بحضرة الخليفة المعتضد بالله». (404) ولسنا في حاجة إلى عرض عينات أخرى لبيان مدى استشراف الظاهرة، خصوصاً زمن ضعف الخلافة الإسلامية وتفاقم الصراع على السلطة، إنّما رمنا التنبيه إلى هذه المسألة لأنها تمثل مظهراً من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

لقد نجم عن زجّ الغلمان في عالم السياسة تعريض حياتهم إلى مخاطر جمة، إذ أشارت المصادر التاريخية إلى أنّ مصير بعضهم كان النفي، وبعضهم الآخر القتل. والفئة القليلة التي بقيت على قيد الحياة عاشت ألعوبة بيد قوى متناحرة على السلطة. وقد عكس الشعراء الخطر الذي كان يتهدّد أبناء الخاصة.

قال أحدهم: (من المتقارب)

بلغت لعشرٍ مضت من سنيك ما يبلغ السيّد الأسيبُ
فهمك فيه جسامُ الأمورِ وهُم لَدَاتِكَ أن يلعَبُوا⁽⁴⁰⁵⁾

ولعلّ منع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية جعل حياة الجارية من أبناء الخاصة في مرحلة الطفولة الصغرى أقلّ تعقيداً وخطورة، وإن كُنّا لا ننفي وقوع حالات سبي أو قتل.

لا تتوقّف مظاهر الاختلاف بين الجنسين عند الطقوس الخاصة بالولادة واللباس والألعاب وغيرها من الصور بل تتجاوز ذلك إلى النظر في مصلحة كلّ من الغلام والبنت في حالة طلاق الوالدين.

6 - حضانة الطفل

يمكن اعتبار المصدر الفقهي وكتب الفتاوى أكثر المصادر تمثيلاً للمواقف الرسمية، ولكّنه في الآن نفسه أكثر قرباً من الوقائع اليومية المكشوفة. ومن هذه

الوقائع حضانة الطفل بعد طلاق والديه، فهي التي تكشف عن اختلاف النظرة إلى كل من الذكر والأنثى.

ولئن اعتبر الفقهاء أنّ الولاية على الطفل هي في الأصل للأب، فإنهم رأوا أنّ مصلحة الولد تقتضي أن يبقى الولد في حضانة أمه حتى ترعاه وذلك لأنّ «الإناث أقوم بذلك من الرجال». ⁽⁴⁰⁶⁾ فالأمّ أشدّ صبراً ورفقاً، وأعظم رحمة وأكثر رقة وهي إلى ذلك أكثر خبرة بتغذية الولد. ومن ثمة كانت علاقته بها أقوى من علاقته بأبيه. فكانت قرابة الغلام من النساء نتيجة ذلك أمراً مقضياً.

غير أنّ الفقهاء ميّزوا بين الجنسين على مستوى مدّة الحضانة التي يقضيها الطفل مع أمه الحرّة بعد انفصالها عن زوجها والتزامها بعدم النكاح من جديد. فحسب الحنفية «الأمّ والجذتان أحقّ بالجارية حتى تحيض وبالغلام حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس ثيابه وحده». ⁽⁴⁰⁷⁾ ويُخفي الإسراع بانتزاع الذكر من أمه بمجرد استغنائه عنها خشية الجماعة من النتائج الناجمة عن طول صحبة الغلام للنساء. وقد عبّر ابن قيم الجوزية عن هذه المخاوف حين قال: «أمّي محض منسوب إلى الأمّ، باق على تربيتها لم تربّه الرجال». ⁽⁴⁰⁸⁾

اعتبر عدد من الفقهاء أنّ «الأب أحقّ بالذكر والأمّ بالأنثى إلى تسع ثمّ يكون الأب أحقّ بها». ⁽⁴⁰⁹⁾ ويكمن سبب كفالة الأب للبنات بعد البلوغ، إلى حاجتها إلى الحفظ والصيانة والتربية. والأب من منظور الشافعية، أقدر على الاضطلاع بهذا الدور، فالغالب على النساء «التساهل في كثير من الأمور الدينية». ⁽⁴¹⁰⁾ أمّا مالك، فقد شدّد عن الجماعة، فذهب إلى ضرورة بقاء البنت في حضانة أمها حتى زواجها. ولئن اتّفق الفقهاء حول وجوب فصل الغلام عن أمه عند وصوله مرحلة الاستقلال بنفسه ليتخلّق بأخلاق الرجال، فإنهم اختلفوا حول السنّ التي تقتضي إبعاده عنها.

واللافت للنظر أنّ العلماء استثنوا الصبيّ المخبول فاعتبروا أنّه «كالصغير، الأمّ أحقّ به ولا يخيّر أبداً» ⁽⁴¹¹⁾ بين والديه متى جاوز الثماني سنوات. وبالرغم من أنّ التبrier الذي ساقه هؤلاء متعلّق بعجز الولد عن مواجهة الحياة بمفرده

وحاجته الماسة إلى من يعينه، فإنه لا يمكننا أن نتجاهل سببا آخر من أسباب تنازل الأب عن الولد المخبول لصالح الأم، وهو أنه ولد غير مرغوب فيه للنقص البادي عليه ولعجزه عن القيام بالوظيفة الموكولة إلى الذكر مستقبلا، كما أنه لا يعدّ موضع فخر أبيه ولا يمكن أن يعدّ فخر العشيرة.

وعلى الرغم من أن الأب أقدر على حفظ الولد، فإن الغلام لم يستو مع البنت في الحضانة. وقد شرح السرخسي (ت430هـ) سبب هذا التمييز بقوله: «إن المرأة تعجز عن حفظ نفسها وتحتاج إلى من يحفظها على ما قيل: النساء لحم على وضم إلا ما ذب عنهن. فكيف تقدر على حفظ غيرها؟ ولكننا تركنا القياس فقلنا الجارية وإن استغنت عن التربية فقد احتاجت إلى تعلّم الغزل والطبخ وغسل الثياب، والأم على ذلك أقدر، وإذا دفعت إلى الأب اختلطت بالرجال فيقل حياؤها، والحياء في النساء زينة، وإنما يبقى ذلك إذا كانت تحت ذيل أمها فكانت أحقّ بها حتى تحيض، فإذا بلغت احتاجت إلى التزويج وولاية التزويج إلى الأب، وصارت عرضة للفتنة ومطعمة للرجال. وبالرجال من الغيرة ما ليس للنساء فيتمكّن الأب من حفظها على وجه لا تتمكّن الأم من ذلك... فأما الغلام إذا استغنى فقد احتاج إلى تعلّم أعمال الرجال، والأب على ذلك أقدر واحتاج إلى من يثقّفه ويؤدّبه، والأب هو الذي يقوى على ذلك ولأنّ صحبة النساء مفسدة للرجال فإذا ترك عندها ينكسر لسانه ويميل طبعه إلى طبع النساء فربما يجيء مخثتا فهذا يدفع إلى الأب».⁽⁴¹²⁾

ولم يتخلّف الكاساني (ت587هـ) عن الإدلاء برأيه في هذا الموضوع. قال: «الغلام إذا استغنى يحتاج إلى التأديب والتخلّق بأخلاق الرجال وتحصيل أنواع الفضائل واكتساب أسباب العلوم، والأب على ذلك أقوم وأقدر، مع أنه لو ترك في يدها لتخلّق بأخلاق النساء وتعود بشمائلهنّ، وفيه ضرر. وهذا المعنى لا يوجد في الجارية فتترك في يد الأم بل تمس الحاجة إلى الترك في يدها إلى وقت البلوغ لحاجتها إلى تعلّم آداب النساء والتخلّق بأخلاقهنّ وخدمة البيت، ولا يحصل ذلك إلا وأن تكون عند الأم ثم بعدما حاضت أو بلغت عند الأم حدّ الشهوة تقع الحاجة إلى حمايتها وصيانتها وحفظها عنم يطمع فيها

لكونها لحما على وضم فلا بدّ ممن يذبّ عنها والرجال على ذلك أقدر». (413)

نلمس في يسر كيف يسقط الأهل مخاوفهم على الولدان، وكيف ينظرون إلى الأطفال من خلال معايير مجتمع الكبار. فيكشفون عن توقّعاتهم بالنسبة إلى الأدوار المنتظرة من الرجل ومن المرأة، ويشيرون إلى نموذج الذكورة السائد ويقصون الذكورات المغايرة، كما أنّهم يحتملون مجتمع النساء مسؤوليّة «انحراف» الغلام عن المسار المنشود بالنسبة إلى بناء الذكورة. ويفضي هذا الخطاب إلى تكريس الاختلاف بين النظرة إلى الغلام والنظرة إلى البنت، وإلى تقسيم العالم إلى عالمين: عالم الرجال وعالم النساء، ولكلّ مجتمع أخلاقه وخصائصه ومعارفه ومهاراته وطريقة ممارسته للشعائر. وبطبيعة الحال يفضّل مجتمع الرجال مجتمع النساء، ولذلك كان هاجس المنظومة الفقهية إنقاذ الغلام من أسر الأنوثة ومحاربة كلّ عدول عن الأنموذج. فلا سبيل إلى التخلّث.

خاتمة الباب الأوّل

1 - مشروع تحصيل الولد

حاولنا خلال هذا الباب أن نتقّصّى تجليات الاختلاف بين الجنسين معتمدين في ذلك مصادر مختلفة. وقد قصدنا النظر إلى تصوّر القدامى للمرأة المطلوبة للولد قصداً لنبين أنّ الشروط التي حدّدها العلماء بشأن الزوجة نحو الحرّيّة والسلامة من العيوب والجمال وغيرها لا تعني المرأة في حدّ ذاتها بقدر ما تخصّ الجنين المنشود.

ويلحظ المطلع على النصوص التي تعرّضت إلى مقاييس اختيار الزوجين تواتر الشواهد التي تقدّم الصفات الخلقية على غيرها. وهو أمر يجعلنا نتبيّن، فيما وصلنا من مصادر «الثقافة العالمية»، ملامح مشروع شامل ودقيق لتحصيل الولد المنشود. وبغض النظر عن مدى مطابقة هذه النصوص للواقع المعيش ولتصوّرات الجماعة بخصوص حدث الولادة، فإنّنا نعتبر أنّ الحرص على تحصيل النسل السليم كان أهمّ غاية من وراء الجماع. ذلك أنّ الأمة في حاجة

إلى ولد يساهم في بقاء الذكر وتحقيق المدافعة والنصرة والكسب. ومعنى ذلك بدهاءة أنّ الصبيّ السليم هو المرغوب فيه لتعلّق مصالح الأهل والعشيرة والأمة به.

توخّى تدبير المرأة المرحليّة وخضع لنظام تراتبيّ. وتمثّل المقصد الأوّل في تحقيق الحبل، وكان الهدف الثاني الإتيان بذكر سويّ. وكان تولد الأنثى آخر مطمح، وفي نهاية هذا البناء الهرميّ. واللافت في هذا الصدد إعراض المصادر عن وصف حياة الطفل البدوي والولد المعوق وابن الفقير وابن العبد وابن غير المسلم، فعسر علينا نتيجة ذلك تحديد مكانة هذه الفئات في صلب البناء الاجتماعيّ.

أشارت كتب الطب⁽⁴¹⁴⁾ إلى الأسباب المؤدية إلى فساد الشكل، وكان ذلك من باب محاولة دراسة الظاهرة، وتنبية الأهل إلى الحالات التي تتولّد عنها الإصابة بالعاهات، نحو قصور المنّي عن إتمام فعله، أو سوء تقييط الطفل، أو السقطة، أو الجذام، إلى غير ذلك من الأسباب. أمّا بقية المصنّفات فقد اكتفت بالتلميح إلى موقف الجماعة من الأحمق أو اللقيط أو ابن الزنى. وهو موقف لا يخفي ازدراء المجتمع من هذه الفئات التي لم تتوافر فيها الشروط المطلوبة في النسل المرغوب فيه. فكانت بذلك «سقط المتاع» وعاشت على الهامش.

ولئن انتقد العلماء نكاح الاستبضاع، فإنّهم لم يستطيعوا إخفاء تطلّعاتهم بشأن الولد المنشود، مظهرين ميلهم إلى نسل حسن في لبوس دينيّ. وبالفعل تعكس كتب التفسير والفقّه على وجه الخصوص هذا التصرّو. فالله خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرّمه «بحسن الصورة والمزاج الأعدل واعتدال القامة والتمييز بالعقل والإفهام بالنطق والإشارة».⁽⁴¹⁵⁾ كما أنّه خلقه فسوّاه «التسوية جعل الأعضاء سليمة مسواة معدّة لمنافعها، والتعديل جعل البنية معدلة متناسبة الأعضاء».⁽⁴¹⁶⁾ ولسنا في حاجة إلى مزيد عرض هذه الشواهد التي تتمّ عن توقّ القوم إلى الولد «الكامل» الذي يتزيّن به الإنسان في دنياه وتباهى به الأمة.

ونذهب إلى أنّ هذا التصرّو للولد مرتبط بما ترسخ في الأذهان بخصوص الشخصيات الدينية المقدّسة، إذ أبي المتخيل الجمعيّ أن يكون هؤلاء أصحاب

عيوب خلقية، فكانوا في نظره على أحسن صورة. فكيف يمكن لنبيّ قوم أن يكون قبيح الصورة أو صاحب عاهة!

إنّ هذا الحرص على تحصيل الولد السوي يفسّر هاجس الخوف الذي سيطر على الجماعة فجعلها تتشدد في انتقاء المرأة المطلوبة للولد، وتحذّر الرجل من عواقب وضع شهوته في غير مواضعها، ثمّ تعتمد بعد ذلك إلى إحاطة الحبلى بعناية فائقة، وتلزمها باتباع تدبير صارم لأنّها تحمل في بطنها أمل العشيرة.

لم يكثر العلماء بالمعوق، كما أنّهم لم يبالوا بأصناف أخرى من الأطفال مثل ابن الذميّ. ولعلّ سكوتهم عن ولدان غير المسلمين وإغضائهم عن وصفهم في حال الطفولة مردّه عنايتهم بالصبيّ المنتمي إلى حظيرة الإسلام. كما أنّ قلّة اهتمام العلماء بالمهازيل، وهم في الغالب من أبناء الأسر المعدّمة، تعود إلى عدم حاجة المجتمع إلى أفراد لن يكونوا في يوم من الأيام عناصر نافعة يمكن الاعتماد عليها لحماية مصالحه. أضف إلى ذلك أنّ ابن العاقبة لم يكن محلّ عناية المؤرخين وغيرهم. فهذا الجاحظ يذهب إلى القول: «إنما فضلنا نتاج العلية على نتاج السفلة، لأنّ نتاج النجابة فيهم أكثر والسقوط في أولاد السفلة أعمّ». ⁽⁴¹⁷⁾ ويخبرنا عريب القرطبي عن سبب تهميش بعض الفئات بقوله: «إنّما تكلمت الأوائل على سبيل القياس والتجربة وعموم الولادة. فإذا أتى الشاذّ الذي لم يجدوه ولم يذكروا مثله بأعمارهم تركوا ذكره كما تركوا ذكر الخنثى. وأمره أشهر من أن يخفى». ⁽⁴¹⁸⁾ وهكذا كان أفضل ولد هو السويّ، القويّ، المسلم، الحرّ، الشرعيّ، الغنيّ.

ونجم عن صرف العلماء اهتمامهم إلى الولد تحوّل المرأة، في المتخيل الجمعيّ، إلى محلّ للحرث ووعاء للولد. «فالأصل: هو الذكر. فمنه البذر ومنه السقي. والأنثى وعاء ومستودع لولده. تربيته في بطنها، كما تربيته في حبرها». ⁽⁴¹⁹⁾ فكانت من منظورهم غير مالكة بضعها، إذ البضع للرجل يضع فيه الزرع أنّى شاء. ولم تكن أيضا صاحبة بطن إذ أنّ بطنها ملك الله يبعث فيه الروح بأمره.

وبناء على ما سبق، فإن السعي إلى اقتناص الولد السليم يفسّر بأنّه محاولة شرعية للاقتراب من الأنموذج الأصلي، كما أنّه يبرّر بميل النفس البشرية إلى الحسن لأنّها جبلت على حبّ الجمال في كافة تجلياته الكونية: «إنّما تشخص أبصار الناظرين إلى الوجوه الحسان، لأنّها أثر من عالم النفس».⁽⁴²⁰⁾ ثمّ إنّه «لا صورة أحسن من الإنسان المليح الوجه التامّ الخلقة، الكامل البنية».⁽⁴²¹⁾

ما إن يتعرّف الأهل على جنس المولود حتى تنطلق الجندرة: بناء الذكورة أو بناء الأنوثة، وهو عمل جماعي ينهض به الوالدان بمعية الأقارب والأجوار وغيرهم. فالكلّ يساهم في رصد حركات الوليد وتفسيرها في ضوء الاختلاف بين الغلام والبنت. ومن خلال هذه العلاقات التبادلية يدرك المولود ذاته ويدخلن المعايير الاجتماعية ويزوّد بالمعرفة.

ليس التدبير سوى محاولة المجتمع إعادة إنتاج الولد وحرصه على إثبات أحقيته به وامتلاكه الشرعيّ له. فتحلّ الولادة الاجتماعية محلّ الولادة البيولوجية وتصبح نتيجة ذلك حدثا مثقلا بالرموز ومرتبطا بالتمثيلات الاجتماعية، وموصولا إلى عالم الميثولوجيا، ومن ثمّة تضيء على الولادة الاجتماعية القداسة.

من الواضح إذن أنّ الولادة ولادتان: ولادة منبثقة عن الطبيعة، وولادة اجتماعية صادرة عن الثقافة مرتكزة على الطقوس. وهي كما نعلم وسيلة لتنظيم العلاقات بين الناس والكون، وبين الناس فيما بينهم، وآلية هامة من آليات دمج الصبي رويدا رويدا في نسيج المجتمع. وهذا يعني أنّ الجسد كيان اجتماعي معبر عن مختلف الأنشطة التي تمارسها الجماعة مادية كانت أم معنوية، وهو حامل لطقوس ومعتقدات وتصوّرات دينية واستيهامات. وما البحث في الجسد إلا بحث في بنية المجتمع.

ويقوم الأهل عن قصد أو عن غير قصد بتشكيل الطفل وتكوينه وترسيخه بالمعتقدات والأعراف واللغة، وبالمخاوف والتطلعات والمعايير، وكذلك بمختلف مشاعر الانتماء. وهكذا يتم غرس المنظومة القيمية شيئا فشيئا في جسده الذي لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال قائما بذاته مستقلا عن

الجماعة، بل هو معطى ثقافي يتنزل في قلب الرمزية الاجتماعية، وهو نتاج بناء اجتماعي وثقافي وإيديولوجي.

ويستفاد مما تقدم أن الولادة الاجتماعية الخالدة تفضل الولادة الطبيعية الظرفية، لأنها هي التي تحدّد جنس المولود وتدفعه إلى تلمّس خصوصية الموقع الذي سيحتله في المجتمع وتكسبه هويته الجنسية والجمعية. وإذا كانت مسؤولية الولادة الأولى ملقاة على عاتق النساء، فإنّ الولادة الفعلية و«الحق» من اختصاص المجتمع الذكوري الذي يسعى جاهدا من أجل التخلص من آثار الولادة البيولوجية وبقاياها. وجليّ أننا هنا إزاء قتل رمزيّ للمولود ثمّ إعادة بعثه من جديد⁽⁴²²⁾ أو ولادته مرّة ثانية حسب مقاييس ومعايير مختلفة تتلاءم مع مقتضيات المجتمع الذكوري والثقافة السائدة. ولا غضاضة إن ذهبنا إلى هذا الرأي، فمواطن التشابه بين طقوس الولادة وطقوس الموت عديدة نحو مرحلة العزل ومرحلة الإدماج والخوف من المدنّس وغيرها من التصورات والممارسات، إلى جانب أفعال العنف كالانتزاع والفراق والنتائج الحاصلة عن الانفصال.

ونرجح أنّ أغلب طقوس الولادة نحو الحلق والعقيقة والختان الدالة على محاكاة فعل الولادة هي طقوس ذكورية⁽⁴²³⁾ تستهدف الغلام أكثر من البنت وترمز إلى الموت والبعث: موت الوليد الذي يجب أن يفصل عن أمه وعن مجتمع النساء. فبعد الاحتواء يجب أن تحدث القطيعة لأنها شرط اكتساب الفحولة. فمتى قطع الغلام صلته بمملكة النساء وتحققت ولادته الاجتماعية، أي الولادة الحقّ، ساغ له الانتماء إلى عالم الرجال أي إلى المجتمع. ومن ثمّة نفهم لم يقع هذا العبور في ظلّ الاحتفالات الكبرى التي لا غاية لها سوى الإعلاء من قيمة هذا الانتقال وطمس أمارات الأنوثة. وهكذا تفضل الولادة الثقافية الولادة الطبيعية وتتنصر الثقافة على الطبيعة ويتغلّب المبدأ الذكوري على المبدأ الأنثوي.⁽⁴²⁴⁾

تقتضي «صناعة الرجال» أو إعادة إنتاج الأولاد استحواذ الثقافة على الفرد وبسط سلطتها عليه بالاعتماد على آليات شتى للتوصل إلى هدفها المرسوم، ألا وهو تشكيل المولود ووصمه بطابع مميّز و«علامة امتياز». وعن طريق الولادة

الاجتماعية يثبت الفرد أنه جدير بالانتماء إلى الجماعة ويستحقّ بالفعل المكانة المؤهل لها. ومعلوم أنّ طاعة الفرد للجماعة أكيدة، إذ بفضلها يكتسي قيمة لأنّه بالفعل ابن شرعيّ خاضع لأوامر المجتمع ونواحيه متقبّل لفعله فيه. فاستسلام الفرد للنظام سواء كان اجتماعيا أو رمزيا يطمئن المجتمع على خصال الأفراد الذين ينتمون إليه وعلى تميزهم واصطفائهم على غيرهم.

جسد المولود المتصرّف فيه اجتماعيا وثقافيا هو إذن جسد حامل لذاكرة أمة ولعلامات صامدة أمام النسيان. وكلّمًا عنّ للوليد أن يتجاهلها أو أن يتفصّي منها ذكرته بحضورها فيه قائلة: أتى الفرار وأنت متي. وكيف الخلاص وأنا فيك على الدوام؟

إنّ تطرّقنا إلى تصوّر المجتمع لمشروع الولد إنّما كان لغاية توضيح الأسس التي انبنى عليها الاختلاف بين الجنسين، وتبيان وشائج الصلة بين هذا المبحث وظاهرة الاختلاف كلّها. فاختلاف الذكر عن الأنثى ليس معزولا عن تعامل الثقافة العربية الإسلامية مع سائر أشكال الاختلاف الأخرى نحو الاختلاف بين السليم والسقيم والسويّ والشاذ والخاصّة والعامّة وغيرها. وهو اختلاف مندرج في سلسلة من الثنائيات المتقابلة الحرارة/ البرودة، اليبوسة/ الرطوبة، اليمين/ الشمال، العلو / الانخفاض، السائل / الصلب، عالم الرجال / عالم النساء، الذكورة / الأنوثة.

أمّا نظرنا في خصائص الولادة الاجتماعية ومميزاتها، فإنّه كان من باب التنبيه إلى أنّ التمييز بين الذكر والأنثى ظاهرة متجذرة في أعماق الفاعلين الاجتماعيين مترسخة في المولود منذ البدء. وهي تنوس بين اختلاف المغايرة حيناً واختلاف التفاضل في أحيان أخرى. ونذهب إلى أنّ حديثنا عن الولد يبقى مبتورا ما دما لم نشفعه بالإشارة إلى خصائص مجتمع النساء الذي يحتضن الولد في هذه المرحلة من حياته.

2 - مجتمع النساء

أقرّ المجتمع بأهميّة الدور الموكول إلى النساء بخصوص تربية الولدان في

مرحلة الطفولة المبكرة، مبّرراً ذلك بحاجات هؤلاء الكثيرة وعدم استقلالهم بأنفسهم. فالأمّ تقوم بمعياة نساء العشيرة بإشباع حاجات الطفل المتعددة والإشراف على تنمية ملكاته، ومدّه بمعلومات عن العالم من حوله حتّى يتسنى له الوعي به ثمّ الانخراط فيه تدريجاً. وبواسطة الخرافة والأهزوجة والترقيص تساعد النساء الأطفال على تشرب المثل واستيعاب القيم، ويدفعنه إلى اتّخاذ موقع في المجتمع الصغير الذي ينتمي إليه حسب معيار السنّ. وشيئاً فشيئاً يكتسب الولد وعياً بهويته الجندرية ويتفطن الذكر إلى أنّ انتماءه إلى عالم الذكور هو انتماء إلى عالم السيادة، وتكتشف البنت أنّ مجتمع النساء يختلف عن مجتمع الرجال، فهو مجتمع التدبير النسائي للمولود من ترميخ وقماط وهدهدة. وهذه الأفعال تعكس قيم المجتمع وتميط اللثام عن بنيته الاجتماعية التراتبية، بيد أنّ هذا المجتمع يخضع لقانون الأب وللمحددات التي ضبطها المجتمع الذكوري للذكورة وللأنوثة، وما على النساء إلاّ التنفيذ.

تأسس بنیان مجتمع النساء على محبة الأمّهات لأولادهنّ، وحنوهنّ على الصغار منهم وإشفاقهنّ عليهم. وهي مشاعر متدفقة بعفوية لأنّها، كما يقول القدماء، مركوزة بالفطرة في نفوس النسوان.

وتقبّلت الجماعة بقاء أبنائها في أحضان النساء، وفي حجورهنّ، إذ استقرّ في الأذهان اشتراك هؤلاء جميعاً في مجموعة من الصفات والخصائص والطباع، من ذلك أنّ الصبيان والنساء يتصفون بالتوكّل. فهم لا يفكّرون في أمر المعاش ولا يهتمهم طلبه ويعيشون عالة على الرجال. كما أنّهم يلتقون في الضعف والعقل فلا غرو أن كان القوم «يعيبون...أخلاق النساء والصبيان». (425) والمطلّع على النصوص يدرك أنّ المجتمع كان على وعي بملازمة الأطفال لأمّهاتهم، فقد كان هؤلاء «يبعدون عن مواضع الرجال، ولا يكادون يختلطون بهم». (426) وكان «النكاح يعقد في محافل الرجال، والصبيان والعبيد لا يدعون إلى محافل الرجال عادة». (427) ومعنى ذلك أنّ صغر الصبيّ وعدم استقلاله بنفسه حال دون انضمامه إلى عالم الرجال، وجعله بالضرورة في ركاب النسوان.

يألف الطفل روائح النساء وأصواتهن ويعيش على وقع حركاتهن ويتعود جسده لمسة أيديهن ومداعباتهن وفيض قبلاتهن. ولا عجب في ذلك فالثمالات الاجتماعية تثبت أن أحاسيسهن أكثر رقة وهنّ أسرع إلى التعبير عن مشاعرهنّ بالبكاء من الرجال، إلى غير ذلك من الخصوصيات النسائية. والناظر في وسائل التعبير لديهنّ يدرك أنها تومئ إلى أهمية القرب: قرب الأجسام والمسافات، أي الاحتضان والاحتواء.

يصحب الولد الأم في حلها وترحالها في أعمالها وأثناء ساعات لهوها فتحفظ ذاكرته بتفاصيل دقيقة عن حياة النسوان وهمومهن في مختلف ظواهرها. ولما كان الأب غائبا في أكثر ساعات النهار وغير قادر على العناية بالمولود بسبب التقسيم الجندري للأدوار، فقد بدا متخوفاً على مصير ابنه، ذاك الذي كان في نظره لعبة بيد الأم، لأنه موضوع حبها والبديل عن الأب، ومن ثمة لم يكن في وسعها التفریط فيه بيسر. إن إحساس الطفل بهذا الفيض من العواطف يشعره بالأمان. أليس حنين الكهل إلى عالم الطفولة الصغرى حنيناً في الحقيقة إلى دفء أحضان المرأة، أما كانت أو جدّة أو حاضنة !

مملكة الأمهات لها قوانينها ولها نظامها الخاص ولها علاقات تبادلية متنوعة مع عالم الرجال تنوس بين المحبة والبغض وبين التعاضد والصراع، فهي بين مدّ وجزر، ومن ثمة أسدى الولدان خدمات كثيرة للنسوان وكان التحالف بينهم، في حالات عديدة، ضد النظام الأبوي. ولهذه الأسباب وغيرها كان على المجتمع الذكوري أن ينتزع الغلام من مجتمع النساء معللاً ذلك بأن بدعهن كثيرة ولهن «عوائد رديئة»⁽⁴²⁸⁾ ومعتقداتهنّ سخيفة تناسب درجة عقولهنّ وتليق بأفهام الصبيان في سنيهم الأولى، كما أنها غريبة.⁽⁴²⁹⁾ ثم إن «النساء أرقّ وأبكى... وأذكر لمحقرات الأمور، وأقوم بالتعهد وأكسل وأقلّ حماية».⁽⁴³⁰⁾ ولهن أقوال وأفعال خاصة بهن وطريقة في التعبير بالحركات الجسدية⁽⁴³¹⁾، وكلّ الخوف أن ينشأ الصغير على ذلك ويتأثر بثقافتهن، فيحدث التخنيث وهو أنثنة إجبارية للصبّي بسبب استحواذ مجتمع النساء عليه وإصابته بعدوى الأنوثة عن قصد أو عن غير قصد. والواقع أنّ الاستحواذ على الولد مفهوم ليسر الطلاق

ولكثرة غياب الأب بسبب الرحلة لطلب العلم أو للتكسب أو لانشغال بعضهم بالسريات، كما يمكن أن يؤدي شعور الأم المفرط بأزمة الخواء: خواء البطن بعد الوضع وانفصال الوليد عنها إلى رغبتها في استعادته من جديد من خلال الاحتواء، أليست المرأة حواء؟ ثم أليس من معاني الحبل الرباط والامتلاء⁽⁴³²⁾؟

لئن عدّ بقاء الجارية في رحاب مجتمع النساء أمراً طبيعياً، فإنّ الأمة لم ترتض لذكورها العيش طويلاً في ركاب النسوان، ورامت انتزاعهم معتمدة في ذلك طقوساً متعدّدة تعبّر عن أهدافها وتطلّعاتها، وتفصح مخاوف تساورها، وهو اجس تفلّتها. فلا غضاضة حينئذ أن يفضلّ بعضهم تأخير موعد إجراء طقس ختان الغلام إلى سنّ السادسة حتّى يكون القطع قطعين: قطع القلفة وفصل الصبيّ عن كلّ ما يمتّ بصلة إلى عالم الأمّ وعالم النساء. ونذهب إلى أنّ أغلب هذه الطقوس الممارسة على المولود توحى بالفتح: فلئن كان الشعر يلفّ الرأس ويحميه ويغطيه فإنّه أيضاً وثاق يصل الوليد ويبقيه في دائرة الرحم الأثوي، أي الداخل. ولذلك تعيّن التخلّص منه، فالحلق كشف وإبراز لشعر جديد سيصل الولد بالمجتمع وبالقوانين، كما أنّه قطع وانفتاح نحو الخارج.

والأمر بالمثل بالنسبة إلى التحنيك، فهو فتح فمي، وكذلك الختان الذي يعدّ إبرازاً للحشفة، أي فتحة يحاكي انفتاح الفرج الأثوي عند الطلق. فإذا فتح الولادة الأولى الطبيعية فتح الولادة الاجتماعية الثقافي، وإزاء بكاء الوليد بكاء الغلام عند القطع. وهكذا تكتمل عناصر الولادة: مساحة رطبة ملساء تتجلى في الرأس الحليق وفي الحشفة، ودم الختان ودم العقيقة الذي يلطّخ به الرأس، والألم والبكاء والصياح.

ونذهب إلى أنّ فعل التلطّيح بالدم هو رمز دالّ على دم الحلف والعهد والميثاق الذي يرسيه الختان بين المجتمع الذكوري والغلام. ونتبيّن أنّه عبر الفتح يتمّ إعداد الغلام حتّى يكتسب وعياً بمنزلته وتتمّ إعانته حتّى يستعد للبروز. أمّا سبب الاهتمام بالذكر فإنّنا نفسره بالبنية الاجتماعية التي جعلت الأدوار المركزية بيد الرجال فكانوا أصحاب الدرجة والفضل. وليس من المستغرب أن يكون الصبي هو المخصوص بأغلب هذه الطقوس، ذلك أنّ

البنات لا تحتاج إلى مثل هذه الفتحات بحكم انتمائها إلى ثقافة تؤمن بحجب النسوان فهنّ عورة.

تعبّر طقوس الولادة عن شوق إلى القوّة الخلاقة التي تتميّز بها الأنوثة، ولم تكن البنات في الغالب، تحتاج إلى مثل هذه الطقوس نحو الحلق والختان لأنها مفتوحة «طبيعياً»، ثمّ إنّ فتحها سيكتمل عند وصولها مرحلة البلوغ. والثقافة كما أسلفنا القول تولي الصبيّ أهمية فهو في حاجة إلى فكّ أسرهِ لترج به في عالم أرحب. ومن خلال ردم الوصلة والمشيمة يتخلّص الولد من وشائج ربطته بعالم الأنوثة.

وهكذا نتبيّن أنّ طقوس الولادة تمثّل قواعد أساسية منظمة للعلاقات بين الجنسين فهي ترسم الحدود وتبني التراتبية التي ستتجلى في مرحلة لاحقة من خلال الوظائف والأدوار والفضاءات. ولعلّ الحاجة إلى طقوس الولادة والاحتفاء بالمولود أكثر من البنات تشي برغبات واستيهامات ومخاوف معبّرة عن محاولة المجتمع الذكوري إبراز تفوقه على الأنوثة التي امتلكت وحدها القدرة على الإنجاب.⁽⁴³³⁾

بدا إنقاذ الولد من وضع بدا فيه متقبلاً وخاضعاً للمرأة حينئذ ضرورياً حتى يكتسب صفاته الأساسية وبذلك ينتقل من التقبّل إلى الفعل، ومن الانفعالية إلى الضبط، ومن الانقيادية إلى النشاط، إذ لا يخفى أنّ وصول الغلام إلى سنّ بدأ فيها يدرك الفروق الفردية والجنسية، ويكتسب معرفة بالقوانين اللغوية، يجعله مستعدّاً لقبول القيم وفهم الرموز والعلامات من حوله. ولهذا السبب اعتبر بقاؤه في مجتمع النساء وقعوده بينهنّ محفوظاً بالمخاطر، وبات إنقاذه من عالمهنّ من أوكد واجبات الرجال، فبادروا بانتزاعه منهنّ ونقله من عالم أنثوي سلبي إلى عالم ذكوري إيجابي. وهو أمر دأبت عليه ثقافات عديدة نحو الثقافة اليونانية وغيرها.⁽⁴³⁴⁾

يودع البعل زوجته زرعه فتقبّله وتغذّيه فينمو في أحشائها ثمّ تضعه عسراً أو يسراً. وما إن يخرج إلى الدنيا حتّى تبادر بتعهده ورعايته، في ضوء ما حدّده

لها العرف والتقاليد والعادات. فإذا اشتدَّ عوده تسلّمه المجتمع منها مثبتا بذلك امتلاكه للولد. وكأنّ قدر المرأة أن لا تنعم بقرب الولد لأنّ مضمون العقد الاجتماعي ينصّ على أنّ الصبيّ وديعة عند النسوان إلى حين. ولئن بدا الأب غائبا في عديد المصتفات التي تطرّقت إلى موضوع الطفولة، فإنّه كان حاضرا من خلال القانون الذي سنّه. وهو قانون لا يكتسي قيمته إلّا متى اعترفت الأمّ بأهميته ونفذته فبادرت بفظم الوليد. أليست هي الفاطمة، والفظم فصل وقطع عن الثدي والرضاعة والأم⁽⁴³⁵⁾!

لا يولد المولود بإدراك مسبق للاختلاف بين الجنسين بل يحصل ذلك بالتدرّج وعلى مراحل دورات الحياة كلّها. وتتجذّر الهوية مع الخطاب الذي يصوغه المجتمع لينبّه المولود باستمرار إلى وضعه وانتمائه إلى الذكور أو الإناث، كما أنّها تتغلغل من خلال نظام العلامات. وتبنى الذكورة بناء علنيا من خلال طقوس مختلفة نحو العقيقة والحلق والختان وتظهر في شكل احتفالي، كما أنّها تبني بناء غير مصرّح به نحو التمرّيح والتملّيح والقماط وغيرها من الممارسات. وبواسطة نظام الطقوس والتصورات يعاد إنتاج النظام الاجتماعي وتوضع الحدود.

وليس بإمكان المولود التفاوض بشأن التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له، إنّما تنظر إليه الجماعة على أنّه صفحة بيضاء فتخطّ عليها رحلة الجندرة: صناعة ذكورية نموذجية، في مقابل تهميش الذكوريات الأخرى وبناء أنوثة منمّطة. وبين أنّ مسؤولية الجندرة في مرحلة الطفولة تلقى على عاتق الأهل، فهم الذين بإمكانهم تعميق الهوية بين الجنسين، كما أنّه يسوغ لهم التقليل من شأن الاختلاف بين الغلام والبنت حسب السياق الاجتماعي والثقافي والنفسي.

بيد أنّ دور الأسرة لا يتوقّف عند هذا الحدّ فمسار تجذير الاختلاف بين الجنسين متواصل. فكيف يتمّ تدبير الغلام والجارية في الدورة الثانية من حياتهما؟ وما هي الآليات التي سيوظّفها المجتمع حتّى يشبّ الذكر عن الطوق وتكتسب البنت أنوثتها؟ ذلك ما سنحاول معالجته في الباب الثاني من عملنا «من سنّ النسوة إلى سنّ البلوغ».

هوامش الباب الأول

- (1) الطبري (ابن ربن)، «فردوس الحكمة»، ص 38.
- (2) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 2252. وانظر: عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 20.
- والملاحظ أنّ هذا الرأي معروف في حضارات أخرى نحو الحضارة الصينية. انظر مقال: Angela Kiche Leung , " Autour de la naissance: La mère et l' enfant en Chine", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXVI, 1984, p. 54.
- (3) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص 80. وانظر عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 20.
- (4) ابن سليمان، «الأزرق»، ج 2، ص 18.
- (5) السيوطي، «نزهة المتأمل ومرشد المتأهل»، في أحمد جغام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص 111.
- (6) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 13، ص 205. والرطل الأحمق، ابن منظور، «لسان العرب» مادة رطل. وانظر أيضا ما أورده الراغب الأصبهاني بخصوص المرأة المطلوبة للولد في «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 203. ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 372.
- (7) البلدي، «المصدر المذكور»، ص 89.
- (8) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 91. والبرش: لون مختلف، نقطة حمراء وأخرى سوداء أو غبراء أو نحو ذلك. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة برش. والوقص: قصر العنق. مادة وقص.
- (9) صلاح الدين المنجد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص 44. ويمكن الرجوع أيضا إلى: الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 4، ص 9.
- (10) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 5، ص 190.
- (11) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 3، ص 96.
- (12) البغدادي المتطيّب، «رسالة في شري الرقيق»، في «نوادير المخطوطات»، تحقيق عبد السلام هارون، ص 41، وانظر أيضا: ابن سعد، «الطبقات»، م 5، ص 125، الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 205، ابن عبد ربّه «المصدر نفسه»، ج 5، ص 83.
- (13) ابن حوقل، «صورة الأرض»، ج 1، ص 161.
- (14) الجوارشانات: هي كلّ دواء مركّب لم يحكم سحقه ولم يطرح على النار ويستعمل غالبا لإصلاح المعدة. ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 896.
- (15) ابن سينا، «نفسه»، م 2، ص 1642.
- (16) ابن سينا، «نفسه»، م 2، ص 1638.
- (17) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة ألا. والمآلي: خرقه الحائض وهنا نفى عمرو عن نفسه الجمع بين سبتين أن يكون لزنّة وأن يكون محمولاً في بقية حيضة.
- (18) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 11.

- (19) البلخي، «مصالح الأبدان والأنفس»، ص 177. وارجع إلى الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص 244.
- (20) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج 1، ص 47.
- (21) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 26.
- (22) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 31. وانظر: السيوطي، «نزهة المتأمل ومرشد المتأمل»، في أحمد جغام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص 115.
- (23) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 264. وانظر أيضا: ص 365، السيوطي، «المصدر نفسه»، ص 112.
- (24) إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج 4، ص 322.
- (25) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 26.
- (26) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص 113.
- (27) البلدي، «كتاب تدبير الجبالى»، ص 95. وانظر: كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج 1، ص 47.
- (28) البلدي، «المصدر نفسه»، ص 94. وانظر أيضا: القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 26.
- (29) ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1638، السيوطي، «المصدر المذكور»، ص 110.
- (30) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص 46.
- (31) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص 113.
- (32) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 51. وقارن بأفلاطون، «الجمهورية»، ص 160.
- (33) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 17.
- (34) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص 152، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج 15، ص 134 - 135.
- (35) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 339. وطلع النخل ما يبدو من ثمرته في أول ظهوره.
- (36) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص 304.
- (37) القزويني، «المصدر نفسه»، ص 162.
- (38) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 2، ص 445.
- (39) الدميري، «المصدر نفسه»، ج 1، ص 20، الأنطاكي، «تذكرة أولي الألباب»، ج 1، ص 228، ثابت بن قرّة، «الذخيرة في الطب»، ص 119.
- (40) الدميري، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 149، ص 139.
- (41) محمد عجيبة، «موسوعة أساطير العرب»، ج 1، ص 294.
- (42) البلدي، «المصدر المذكور»، ص 97.
- (43) ابن الفقيه، «كتاب مختصر البلدان»، ص 112.
- (44) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 113.
- (45) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 49.
- (46) Nadia Julien, Dictionnaire des symboles, p. 298.
- (47) السيوطي، «المقامة الطيبية»، في جغام، «الجنس في أعمال السيوطي»، ص 66.

- (48) الدميري، «حياة الحيوان»، ص 131.
- (49) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص 86.
- (50) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 2، ص 404.
- (51) N. Julien, Dictionnaire des symboles, p. 22. انظر:
- (52) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 135. وانظر أيضا: القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 3، ص 96.
- (53) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ج 4، ص 147. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 2، ص 455، الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج 15، ص ص 119 - 122.
- (54) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 3، ص 87.
- (55) ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1646، عريب القرطبي، «خلق الجنين»، ص 43.
- (56) انظر مثلا:
- Danielle Gourevitch, Le mal d'être femme : La femme et la médecine dans la Rome antique, p. 138.
- (57) الألويسي، «بلوغ الأرب»، ج 6، ص 4.
- (58) ابن منظور، «اللسان»، مادة فحل.
- (59) جواد علي، «المفصل»، ج 4، ص 311.
- (60) الألويسي، «المصدر نفسه»، ج 6، ص 10.
- (61) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 94.
- (62) الألويسي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 12 - 13. وانظر: ابن منظور، «المصدر المذكور» و«حملت به في ليلة مَشْمُولَة أي فزعة»، مادة شمل.
- (63) ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج 2، ص 340.
- (64) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 2، ص 1643.
- (65) الألويسي، «المصدر نفسه»، ج 6، ص 3.
- (66) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة نجب.
- (67) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 2، ص 1218.
- (68) جالينوس، «الصناعة الطيبة»، ص 70.
- (69) ابن حزم، «المحلى»، ج 10، ص 450.
- (70) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 215.
- (71) البلدي، «كتاب تدبير الحبالى»، ص 84. وانظر كذلك: السيوطي، «الرحمة في الطب والحكمة»، ص ص 23، 112.
- (72) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شمل.
- (73) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 44.
- (74) مالك، «الموطأ»، ص 408.
- (75) يمكن الرجوع إلى:
- Julien, Dictionnaire des symboles, p. 111. Roger Caillois, L'Homme et le sacré, pp. 50-51.

- (76) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1642.
- (77) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م2، ص1643. والمشار الحسان الصور والملبس والهيئة. ابن منظور، «اللسان»، مادة شور.
- (78) انظر مثلاً: ابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص1642. ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج2، ص405.
- (79) الأنطاكى، «التذكرة»، ج1، ص114.
- (80) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص613.
- (81) البلدي، «تدبير الجبال»، ص85.
- (82) البلدي، «المصدر نفسه»، ص86.
- (83) الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، ص277.
- (84) الصقلي، «المصدر نفسه»، ص276.
- (85) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص692. الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»، ص276.
- وخصى الكلب نبات له ورق منبسط على الأرض وهو شبيه بورق الزيتون الناعم. أما الفيلون فهو نبات ينبت بين الصخور أشدّ خضرة من ورق الزيتون. ابن البيطار، «تنقيح لمفردات الأدوية والأغذية»، ص ص144، 275.
- (86) السيوطي، «الرحمة في الطبّ والحكمة»، ص24.
- (87) السيوطي، «نزهة المتأمل»، في جغام «الجنس في أعمال السيوطي»، ص106.
- (88) انظر:
- Jaques Flamand, " Sexualité et religion", in L'Homme, N°17, 1970, p. 213.
- (89) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج4، ص120.
- (90) انظر:
- André Padoux, "Le monde Hindou et le sexe", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXV, 1984, p. 37.
- (91) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص190.
- (92) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص422.
- (93) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة جنب، مادة شمل.
- (94) ابن ربّين الطبري، «فردوس الحكمة»، ص34. ابن سينا، «القانون»، م2، ص1641.
- (95) السيوطي، «الرحمة في الطبّ»، ص24.
- (96) ابن ربّين الطبري، «المصدر نفسه»، ص35.
- (97) الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص120.
- (98) الدميري، «حياة الحيوان»، ص27.
- (99) الكركي، «المصدر المذكور»، ص107.
- (100) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص120.
- (101) ارجع إلى: Jean Pierre Néraudau, Être enfant à Rome, pp. 66-67.
- (102) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1634. القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص29 وقارن

- بالأنطاكي، «الزهوة المبهجة»، على هامش، «تذكرة أولي الألباب»، ج1، ص125.
- (103) البلدي، «تدبير الجبال»، ص105.
- (104) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكومة»، ص38.
- (105) الكركي، «جامع الغرض»، ص122. وانظر أيضا: ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص305.
- (106) الأنطاكي، «الزهوة المبهجة»، على هامش «تذكرة أولي الألباب»، ج1، ص127.
- (107) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص126.
- (108) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص34 - 35.
- (109) القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص38.
- (110) انظر مثلا: Néraudau, Être enfant Rome, p. 76.
- (111) ثابت بن قرّة، «كتاب الذخيرة»، ص119.
- (112) السقطي، «رسالة في الحسية»، ص52 - 53. وانظر أيضا: البغدادي المتطّيب، «رسالة في شري الرقيق»، ص414.
- (113) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، ص214.
- (114) انظر مثلا: ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص125، ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص ص23، 113، 203.
- (115) ابن ربن الطبري، «المصدر المذكور»، ص37.
- (116) ابن ربن الطبري، «المصدر نفسه»، ص37.
- (117) المسعودي، «التنبيه والإشراف»، ج1، ص34.
- (118) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص1641.
- (119) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص8، وابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص1658.
- (120) الزهراوي، «كتاب التصريف»، ص193.
- (121) ابن سليمان، «المصدر نفسه»، ج2، ص14. وانظر أيضا: ابن سينا، «المصدر نفسه»، م2، ص1663، ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص55.
- (122) الأنطاكي، «الزهوة المبهجة»، ج1، ص255.
- (123) انظر: Nefissa Zerdoumi, Les enfants d'hier, p. 79.
- Renée claisse- Danchy , Médecine traditionnelle du Maghreb , pp. 82- 84.
- Robert Jaovelo Dzao, Mythes, rites et transes à Madagascar, p. 123.
- (124) انظر: G. H Bousquet, Les Grandes pratiques rituelles de l'islam, p. 115.
- (125) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص430.
- (126) انظر: James Georges Frazer, Le rameau d'or, T.1, pp. 632- 638.
- (127) ارجع إلى:
- Alin Babadzan, "Une perspective pour deux passages: Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie", in L'Homme N° 3, 1983, pp. 87-89.
- (128) يعود الفضل إلى الفرنسي فيليب أرياس في لفت الباحثين إلى أهمية العناية بالطفولة

- وخصّها بأبحاث مستقلة وكتابة تاريخها. انظر مؤلفه:
- Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, 1960.
- (129) انظر: G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 300.
- (130) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.
- (131) انظر مثلاً: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص396.
- (132) الأنطاكي، «النزهة المبهجة»، ج1، ص213.
- (133) الكركي، «جامع الغرض»، ص151. وقارن بمقال Louis Molet, "Conception, naissance et circoncision à Madagascar", in *L'Homme*, N° 16, 1976, p.36.
- (134) ابن خلدون، «المقدّمة»، ج2، ص497.
- (135) المجوسي، «كامل الصناعة الطبية»، م2، ص153. وقارن بالكركي، «المصدر نفسه»، ص152.
- (136) يمكن الرجوع إلى:
- A.M. Goichon, *La vie féminine au Mزاب: Etude de sociologie Musulmane*, pp. 26-44.
- (137) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص31.
- (138) سنكتفي بمقاربة العقيدة من زاوية تخدم قضية الاختلاف بين الجنسين فقط.
- (139) مالك، «الموطأ»، ص292، الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج5، ص69.
- (140) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص309.
- (141) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص17.
- (142) الصنعاني، «المصتف»، ج4، ص332.
- (143) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص319، الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص142.
- (144) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص329.
- (145) فنسينك، «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، م4، ص288.
- (146) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص133 - 134.
- (147) فنسينك، «المصدر المذكور»، م4، ص288.
- (148) الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص142. وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص328.
- (149) انتبه عبد الرحيم بوهاها إلى هذه الاعتبارات الاجتماعية التي تقف وراء التمييز بين الجنسين. انظر عمله: «طقوس العبور في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج ممثلة»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في اللغة والآداب العربية، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، 2001 - 2002، ص43. (بحث مرقون)
- (150) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص56، «إعلام الموقعين»، ج2، ص112. ويعتبر ابن القيم أن المواضع الخمسة التي تكون فيها الأنثى على النصف من الذكر هي: العقيدة والشهادة والميراث والدية والعتق فعتق العبد يعدل عتق أمّتين وهو أفضل من عتق الأمة.

- انظر: «زاد المعاد»، ج1، ص160.
- (151) انظر مثلاً: ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص308.
- (152) انظر مثلاً: ابن فركون، «الديوان»، ص129، و ص337.
- (153) لاحظ أنّ العَقَّ موجود في ثقافات أخرى. انظر:
- Mollet, Conception, naissance et circoncision, p. 45.
- (154) الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص146.
- (155) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص645.
- (156) ابن منظور، «اللسان»، مادة عقق.
- (157) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج5، ص135.
- (158) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص135.
- (159) انظر:
- René Girard, La violence et le sacré, pp. 118-119.
- (160) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص326.
- (161) ارجع إلى: الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص144.
- (162) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص40.
- (163) يمكن الرجوع إلى:
- Jean- Paul Roux, Le sang : Mythes, symboles et réalités , p. 209.
- (164) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج3، ص18.
- (165) يمكن الاطلاع على:
- P. Bont, A. M. Brisebarre et A. Gokalp, (sous la direction de), Sacrifices en Islam, pp. 28-35.
- (166) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص33.
- (167) لمعرفة أهمية هذا الرقم انظر: الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص10.
- Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, p. 184.
- L. Paneth , La symbolique des nombres dans l'inconscient, pp. 158-160.
- (168) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص56.
- (169) انظر: Joseph Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p. 48.
- (170) انظر: Frazer, Le rameau d'or, T.1, p. 29.
- (171) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص86.
- (172) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص322.
- (173) Mollet, Conception, naissance et circoncision, p. 39.
- (174) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص146.
- (175) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج4، ص484. نلاحظ أنّ وحيد السعفي لم يهتم بتحديد جنس المولود الذي يعقّ عنه واستعمل في معرض تحليله لطقس العقيقة «غلام» و«صبي» و«طفل»، ممّا يجعل القارئ غير متأكد هل أنّ العقيقة طقس ذكوري أم أنّها من الطقوس المشتركة. انظر «القران في الجاهلية والإسلام»، ص ص 274 - 276.

- (176) انظر: Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 32.
- (177) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص16.
- (178) انظر مثلاً: الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص137.
- (179) الطبرسي، «المصدر نفسه»، ج15، ص138.
- (180) العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص132.
- (181) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج16، (كتاب العقيدة)، ص127.
- (182) النووي، «المصدر نفسه»، ج16، ص ص 125 - 126.
- (183) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج16، ص ص 12 - 13.
- (184) ابن منظور، «اللسان»، مادة حنك.
- (185) انظر: N. Julien, *Dictionnaire des symboles*, p. 10.
- (186) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة غسل.
- (187) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص231.
- (188) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج4، ص 21 - 22.
- (189) التوحيد، «الإمتاع والمؤانسة»، ج2، ص162، ابن منظور، «اللسان»، مادة برك.
- (190) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص88.
- (191) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نقر، الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص325.
- (192) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج2، ص ص 334 - 335.
- (193) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج5، ص402.
- (194) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص307.
- (195) انظر:
- (196) احمد Abd Ar-raziq, *La femme au temps des Mamlouks en Egypte*, p. 202. ارجع إلى:
- F. Héritier, "L'identité Samo", in *L'Identité, Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, p. 69.
- (197) انظر أسماء بنات الخلفاء والأمراء التي عدّ بعضها بروفنسال:
- E. Lévi- Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, T. 3, p. 405.
- (198) انظر: Néraudau, *Être enfant Rome*, p. 278.
- (199) ابن الأبياري، «المذکر والمؤنث»، ج1، ص114.
- (200) من بين الذين اهتموا بدلالات الأسماء نذكر: عليّ عبد الحلیم حمزة، «الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف»، ص ص 46 - 58.
- (201) انظر تحليل محمد عجينة لدلالات الحيّة: «موسوعة أساطير العرب»، ج1، ص ص 311 - 322.
- (202) جواد عليّ، «المفصل»، ج1، ص519.
- (203) الألويسي، «بلوغ الأرب»، ج3، ص11.
- (204) النووي، «المصدر المذكور»، ج14، (كتاب اللباس والزينة)، ص205.
- (205) انظر:

Francois Haumesser, Une parole venant du corps: La symbolique de l'image, de l'expression corporelle du dessin du petit enfant, p. 30.

- (206) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص32
- (207) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص322.
- (208) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج5، ص137. وقارن بالطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص ص 148 - 149.
- (209) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص356.
- (210) ابن عساكر، «تاريخ دمشق»، (تراجم النساء)، ص134.
- (211) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص165.
- (212) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص149.
- (213) جواد علي، «المفضل»، ج4، ص653.
- (214) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص70.
- (215) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص145.
- (216) انظر ما عرضه ابن قيم الجوزية من آراء متباينة حول حكم الختان في «المصدر السابق»، ص ص 128 - 145.
- (217) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص129.
- (218) انظر مثلا: عرب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص ص 81 - 82.
- (219) انظر مثلا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج15، ص68.
- (220) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص ص 257 - 258.
- (221) ارجع إلى: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج17، ص219.
- (222) ابن بسام، «الذخيرة»، ج7، ص ص 126 - 128. أقام المأمون يحيى بن ذي النون هذا الإعذار لحفيده.
- (223) انظر مثلا: ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج6، ص127، ابن تغري بردي، «المصدر نفسه»، ج15، ص ص 41 - 42، النويري، «نهاية الأرب»، ج4، ص250.
- (224) الغزالي، «الإحياء»، م2، ص151.
- (225) الونشريسي، «المعيار»، ج6، ص416. وانظر أيضا الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص257.
- (226) انظر: يورام بيلو، «الختان والحلاقة الأولى والتوراة»، في مي غصوب وإيماسنكليرويب، «الرجولة المتخيلة» ص68، سامي الذيب، «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين»، ص ص 59 - 175.
- Harvey E. Goldberg , " Cambridge au pays de Canaan : Descendance, alliance, circoncision et transmission du savoir dans la bible ", in Le corps des textes de la tradition juive, édité par Florence Heymann et Danielle Storper Perez, pp. 73- 81.
- (227) انظر: E. I. 2, TV, article : Khitan,(A. J. Wensinck).
- (228) انظر: الجاحظ، «الحيوان»، م2، ص549.

- (229) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص ص 148 - 149. يمكن الرجوع إلى الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج15، ص152.
- (230) ابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ص 147.
- (231) أبو داود، «السنن»، (كتاب الأدب، ما جاء في الختان)، حديث 5272.
- (232) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص 147.
- (233) ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص 129.
- (234) الطبرسي، «مستدرك المسائل»، ج15، ص 152.
- (235) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص221.
- (236) الصنعاني، «المصتف»، ج11، ص 5.
- (237) ابن جزري، «المصدر نفسه»، ص 129.
- (238) اعتبرت زهية جويرو أن الآباء «لم يكونوا يميزون في ما يقيمونه من احتفالات بأبنائهم بين الإناث والذكور» وعلمت سبب ذلك بأن «للمجتمع الأندلسي وضعاً مخصوصاً حال دون استفحال هذه الظاهرة، من أسبابه انفتاح هذا المجتمع على طوائف مختلفة حملت معها عاداتها وتقاليدها، وبلوغه مستوى مرموقاً من التحضر انعكس على علاقات الآباء بأبنائهم». ص458. بيد أن جويرو دعمت رأيها بالرجوع إلى شواهد تخصّ الذكور لا الإناث. ففي ص455 ذكرت أن أهل الأندلس يحتفلون «بالصبي عندما يثغر... كما يحتفلون به في مناسبات أخرى... الحذاق... حذق الصبي قراءة القرآن... ومنها أيضاً الختان». وهو أمر يثبت أن الذكر هو المخصوص بهذه الاحتفالات بالإضافة إلى أن الحجّة التي قدّمها والمتمثلة في احتكاك أهل الأندلس بطوائف مختلفة وبلوغهم درجة من التحضر حجّة ضعيفة نظراً إلى أن إقرار الاختلاف بين الجنسين لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها إنما هو ظاهرة مشتركة بين ثقافات عدة. فاليهود والمسيحيون كانوا بدورهم يحتفلون بالذكر احتفالات كبرى لا تضاهي احتفالهم بالبنات. انظر عملها «الإفتاء في نطاق المذهب الفقهي: فتاوى ابن رشد الجذّ نموذجاً»، دكتوراه موحّدة تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب منوبة، جامعة منوبة، تونس، 2003. (عمل مرقون)
- (239) ابن منظور، «اللسان»، مادة خفض.
- (240) ابن تيمية، «مجموع فتاوى»، م 21، ص114. وانظر أيضاً: الجاحظ، «الحيوان»، م2، ص549.
- (241) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 147.
- (242) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص311.
- (243) ابن قيم الجوزية، «المصدر السابق»، ص148.
- (244) انظر:
- A Giladi, "Normative Islam Versus Local Tradition : Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt." Arabica, Vol. XLIV, (1997): p. 256.
- (245) يضيق المقام عن استيفاء البحث في دلالات كلّ من الختان والخفاض وسنقتصر على الإشارة إلى الدلالات المندرجة في سياق بحثنا عن تجليات الاختلاف بين الجنسين.

وسنعود إلى إبراز علاقة الخفاض بجسائية المرأة في الباب الثالث.

(246) انظر :

Nicole Sindzingre, "Un excès par défaut : Excision et représentation de la féminité", in l'Homme, N° 9, 1979, pp. 178- 180.

(247) انظر مقال :

Jonathan P. Berkey, "Circumcision Circumscribed : Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East." International Journal of Middle East Studies, N° 28, 1996, pp. 32-34.

(248) لمزيد الاطلاع انظر :

A. El Fakir, "La circoncision musulmane entre mythe et fantasme", in Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle, N° 7, 1992, pp. 93-99.

B. Bettlheim , Les blessures symboliques, p. 115.

(249) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م، 1، ص366.

(250) البيضاوي، «المصدر نفسه»، م، 1، ص548. وانظر أيضا: الطبري، «جامع البيان»، م، 7، ص600، ابن كثير «تفسير القرآن العظيم»، م، 3، ص573.

(251) الطبرسي، «مجمع البيان»، م، 2، ج، 3، ص66. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م، 1، ص157.

(252) ابن كثير، «تفسير القرآن»، م، 3، ص573.

(253) نلفت النظر إلى أن تعاملنا مع موضوع الواد وقتل الأطفال يبقى تعاملًا محدودًا، إذ إننا لم نعالج هذه المسائل إلا من زاوية تخدم غرضنا. فالدوافع الاجتماعية هي التي تعيننا بالدرجة الأولى، وإن كانت غير معزولة عن غيرها، وذلك لأنها تبين عن التمثلات الخاصة بكل جنس والتي توجه سلوك الأولياء. فهذه التصورات تومئ إلى مشاعر الكره والخوف والضعف المتغلغلة في النفس والمتحكمة في العواطف.

(254) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج، 10، ص 117. وانظر أيضا: الغزالي، «الإحياء»، م، 2، ص 151.

(255) الألوسي، «بلوغ الأرب»، ج، 3، ص 43.

(256) انظر تحليل جواد علي لهذه الظاهرة: «المفصل»، ج5، ص ص 88 - 98.

(257) وحيد السعفي، «القرآن في الجاهلية والإسلام»، ص26.

(258) "Preference, it seems, was often given to females, be they human or animal; it was hoped that the power of procreation inherent in the female would be imparted to the soil, thus enhancing its productivity. The usual procedure may have led to slaughter them in a sacrificial ritual so that their blood would saturate and fertilize the earth. " A. Giladi, Children of Islam: Concepts of

Childhood in Medieval Muslim Society, p. 104.

Frazer, Le rameau d'or, T.2 , p. 119, 123. انظر : (259)

R. Hamid Kursha., "Women as minorities." Journal of Muslim Minority (260)

Affairs, Vol. 11, N° 1, 1990, p. 241.

(261) انظر على سبيل المثال ما أورده ابن الجوزي في، «المنتظم»، ج14، ص118، ج15، ص227، ج16، ص16، ج17 ص66، ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص286.

(262) انظر: Paula. Tabet, La construction sociale de l'inégalité des sexes, p. 114.

(263) ارجع إلى:

S. Pomeroy, " Infanticide in Hellenistic Greece." in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm. pp. 207-219.

"Infanticide is thus a form of family planning, but unlike any other device available before the invention of amniocentesis, it permits parents to select the offspring they will raise on the basis of their sex." p. 207.

(264) يمكن الرجوع إلى:

Frazer, Le rameau d'or , T.2, pp. 118-127.

(265) يمكن الرجوع إلى:

S. Pomeroy, "Infanticide in Hellenistic Greece." in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm.

F. Ruffière, La pédérastie dans la Grèce antique, p.66.

Néraudau, Être enfant à Rome, p. 190.

PH. Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 15.

(266) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ص 151. وانظر ما ذكره ابن كثير في، «البيداء والنهاية» من أن امرأة جاءت ابن عباس تخبره أنها نذرت ذبح ولدها عند الكعبة فأمرها أن تدبح مائة من الإبل. ج2، ص249.

(267) القزويني، «آثار البلاد وأخبار العباد»، ص 28.

(268) ابن منظور، «اللسان»، مادة رفاً.

(269) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص258.

(270) القزويني، «المصدر المذكور»، ص ص 376 - 377.

(271) البيدق، «أخبار المهدي»، نقلا عن بوتشيش «الأندلس و المغرب»، ص 34. و تشير الدراسات الانتوغرافية والانتروبولوجية إلى أن عدد الزغاريد محدد بحسب جنس المولود. وفي مجتمعات أخرى تكون الزغاريد مرفوقة بأدعية تكشف النقاب عن الدور الموكل إلى كل جنس. وعند البدو تصاحب الزغاريد عبارات تهنتة نحو: «مبروك التراس» للذكر ومبروك «الحطابة» للإنثى. ولدى البربر تطلق الزغاريد عند ولادة الذكر فقط. انظر في هذا الصدد:

J.M. Claus , "Grossesse, naissance et enfance", in Les Cahiers de L'IREMAM, N° 9-10, 1997.

(272) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص 112. وانظر: ابن الحاج، «المدخل»، ج 3، ص79.

- (273) ابن هشام، «السيرة النبوية»، م 1، ص 160.
- (274) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 2، ص 36. وانظر، ج 16، ص 191.
- (275) الونشريسي، «المعيار»، ج 11، ص 347.
- (276) A. Mazahérie, La vie Quotidienne des musulmans au moyen age, p. 42. انظر:
- (277) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 14، ص 293.
- (278) "Donner c'est montrer, se montrer, démontrer sa gloire ou sa splendeur; ce trait démonstratif est essentiel. Donner c'est donner à voir." Alain Testart, Anthropologie religieuse et sociologie comparative, p. 95.
- (279) انظر مثلاً ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج 11، ص 175، ج 17، ص 123، ج 18، ص 3، ص 27.
- (280) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ج 16، ص 96.
- (281) انظر:
- A. Abd-Araziq, La femme au temps des mamlouks en Egypte, pp. 199-200.
- ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج 10، ص 97.
- (282) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 9، ص 59.
- (283) القلقشندي، «المصدر نفسه»، ج 9، ص 63.
- (284) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ص 61.
- (285) انظر مثلاً: ابن فركون، «الديوان»، ص 132 و ص 174.
- (286) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 24.
- (287) ابن منظور «المصدر المذكور»، مادة نفع.
- (288) نقلاً عن الموسوي، «دليل الهداة»، ج 1، ص 195.
- (289) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج 15، ص 127.
- (290) انظر: النووي، «شرح صحيح مسلم»، م 8، ج 16، ص 179 - 180، الطبرسي، «المصدر نفسه»، ج 15، ص 115 - 118.
- (291) الغزالي، «آداب النكاح»، ص 62.
- (292) انظر: L A. Schimmel, Islamic Names, p. 42.
- لاحظ استمرار نفس الظاهرة في مصر، إذ شاعت أسماء نحو «نكتفي»، «نحمده»، «استكفيينا»، وغيرها. فهمني عليّ، «الذكر والأنثى في مصر: الفروق والأدوار»، في «التباين الجنسي والنفسي»، سلسلة علم النفس، عدد 3، تونس، 1986.
- (293) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 54.
- (294) الحصري، «اقتراح القريح»، ص 272.
- (295) الحصري، «المصدر نفسه»، ص 31.
- (296) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص 246.
- (297) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص 60.
- (298) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 169. وقارن باين مفلح الذي أورد أبياتا في حبّ البنّت، «الآداب الشرعية»، ج 1، ص 509.

- (299) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 18.
- (300) الماوردي، «أدب الدنيا والدين»، ص 135. والهندس الظلمة، ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة حندس.
- (301) الإصهاني، «الأغاني»، ج1، ص319.
- (302) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج3، ص46.
- (303) الموسوي، «دليل الهداة»، ج1، ص68. وقارن بالأبشيهي، «المستطرف»، ج1، ص402.
- (304) أبو العلاء العفيفي، «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، ج1، ص72.
- لاحظ أن الدراسات الميدانية في عدة مجتمعات أثبتت استمرار كره البنت، بل تشير الأهازيج الشعبية إلى الإهانة التي تلحق القابلة في حالة ولادة الأنثى. من ذلك ما جاء في أزوجة مصرية أوردها عاطف عدلي العبد، «المرأة الريفية»، سلسلة إقرأ، القاهرة، 1983، ص17.
- تستاهلي يا جابلة (قابلة) ثلاثين جريدة دابسة
يا مبشرة بالنبوة والعوازل واجفة (واقفة)
- (305) من أغاني الهددة التي جمعها حسين بالحاج يوسف في مقاله: التغني بالطفل في التراث الشعبي في «الطفل والتراث»، ص 133 - 140 ما يشير إلى مشاجرات بين النساء ومحاولة كل أم التفاخر بمولودها. تقول أم الصبي:
سعدني نا سعدي نا طبال وزكّار هنا
واني نزرط بالحفني وفرح وليدي نستني
وتجيبها أم البنت قائلة:
جود جود جود وبتي خير من ألف ولد والولد أش نعمل بيه تاخذو مرتو وتهرب بيه
وتجيب أخرى:
البنت يا مهمومه والبنت ماهي خساره
تغسل غسيل الصابون وتعصبن الدوارة
تقضي شواير بوها تكون أمها حضاره
- (306) الإصهاني، «الأغاني»، ج20، ص390.
- (307) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج10، ص276.
- (308) "Quand l'amour paternel prend les formes passionnées de l'amour maternel, il est ruine de l'être ; il assimile l'homme à la femme, il le condamne à l'impotencia, l'incapacité à se maîtriser.", Néraudau, Etre enfant à Rome, p. 361.
- (309) الألويسي، «بلوغ الأرب»، ج2، ص 324 - 325.
- (310) ابن سيده، «المخصص»، م1، السفر الرابع، ص52.
- (311) انظر:
- J G. Frazer, Le rameau d'or, T.1, p. 107; Julien, Le dictionnaire des Symboles, p. 54.
- (312) الصنعاني، «المصنّف»، ج11، ص208.

- (313) ابن منظور، «اللسان»، مادة أبي.
- (314) انظر:
- David le Breton, Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions p. 72.
- (315) ابن سعد، «الطبقات»، م 4، ص 161.
- (316) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 179.
- (317) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ص 153 - 154. وانظر أيضا: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 149.
- (318) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 39.
- (319) النزوي، «المصنف»، م 1، ص 306.
- (320) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 155. والملاحظ أنّ أرياس استغرب وجود مثل هذه الممارسات في الغرب الإسلامي واعتبرها خاصة بالمجتمعات الإسلامية.
- Ariès, L'enfant et la vie familiale, pp. 145-146.
- (321) Margaret Mead, L'un et l'autre sexe , p. 72. انظر:
- (322) ارجع إلى:
- Luce Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, pp. 41-42.
- (323) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 332.
- (324) ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص 527. وقارن بالسرخسي، «المصدر المذكور»، ج 10، ص 162.
- (325) ارجع إلى:
- L. Stanley and S. Wise, "What's Wrong with Socialization," in Gender, a Sociological Reader, edited by S. Jackson and S. Scott. p. 274.
- (326) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 16، ص 217.
- (327) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 22. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 3، ص 62.
- (328) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 9، ص 88.
- (329) ابن رشيق، «العمدة»، م 2، ص 818.
- (330) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 436 - 437. وانظر أيضا: الشريف الرضي، «الديوان»، م 1، ص 154 - 158، وابن الرومي، «الديوان»، ج 6، ص 2514 - 2516.
- (331) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 4، ص 530.
- (332) الراغب الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج 4، ص 530.
- (333) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 3، ص 62.
- (334) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 9، ص 88.
- (335) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 9، ص 85.
- (336) انظر مثلا: الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 4، ص 509.
- (337) نشير إلى أننا لم نعثر على ديوان عبد الرحمن السخاوي «ارتياح الأكباد» وديوان محمّد

ابن يوسف الصالحي، «الفصل المبين عند فقدان البنات والبنين». وذكر أفنير جلعادي أنها تعتبر عن حرقة الآباء إزاء موت البنت. وهي بعيدة عن التكلف وتتم عن صدق المشاعر مما يدعم ما ذهبنا إليه من أن التعامل مع هذه النصوص يجب أن يكون بحذر. Avner Giladi, "Gender Differences in Child Rearing and Education." Al Qantara, Vol. XV 1, (1995): p. 305.

- (338) البغدادي المتطّيب، «رسالة في شري الرقيق»، في «نوادير المخطوطات»، 418.
- (339) ابن الجزّار، «سياسة الصبيان»، ص ص 70 - 71. وانظر أيضا: ابن سينا، «القانون»، 1م، ص 201.
- (340) ابن حزم، «المحلّي»، ج 10، ص 9.
- (341) الكركي، «حفظ الصّحة»، ص 156.، البلدي، «تدبير الحبالى»، ص 187. وقارن بابن الجزّار، «المصدر نفسه»، ص 72.
- (342) الطبرسي، «مستدرك الوسائل»، ج 15، ص 162.
- (343) Christiane Olivier, Les enfants de Jocaste , p. 77. ; Camille Lacoste- Dujardin, "La discrimination garçon- fille constitutive de l'identité de genre au Maghreb", in Sexe et genre de la hiérarchie entre les sexes, édité par Hurtig, Kail et Rouch, pp. 196- 200.
- (344) S. Pomeroy, " Infanticide in Hellenistic Greece," in Images of Women in Antiquity, edited by A. Cameron and A. Kuhrt Croom Helm. p. 214.
- (345) الألويسي «بلوغ الأرب»، ج 2، ص 323.
- (346) الدميري، «حياة الحيوان»، ص ص 2، 6، 209.
- (347) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 185.
- (348) ابن الجزّار، «سياسة الصبيان»، ج 1، ص 131.
- (349) Frazer, Le rameau d'or, T.3, pp. 282-285.
- (350) ابن إسحاق، «السيرة النبوية»، ص 27.
- (351) ابن سعد، «الطبقات»، 4م، ص 47. وانظر أيضا الأخبار التي تثبت استمرار الاسترضاع في بادية الأندلس في العصر الوسيط:
- Dufourcq, La vie quotidienne dans l'Europe Médiévale , p. 58.
- (352) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج 3، ص 161.
- (353) ابن الساعي، «نساء الخلفاء»، ص ص 74 - 75. والولد المتحدث عنه هو المأمون.
- (354) يمكن الرجوع إلى:
- A. Kardiner, L'individu dans sa société, p. 79.
- (355) Bernard Lamarsaude, "Le bébé et le sein de sa mère", in Le Sein : Images et représentation. pp. 158-167.
- Jean Paul.Roux, "Le lait et le sein dans les traditions Turques", in L' Homme, N° 7, 1967.
- (356) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.

- (357) انظر في هذا الصدد عمل المحللة النفسية :
- C. Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 62.
- (358) مالك، «الموطأ»، ص 274، ابن حزم، «المحلّي»، ج 10، ص 12 - 19.
- (359) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب اللباس)، ص 32.
- (360) الصنعاني، «المصنف»، ج 11، ص 70.
- (361) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 2، ص 83. وانظر: القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 260.
- (362) القيرواني، «المصدر نفسه»، ص 259، وقارن بما أورده الونشريسي، «المعيار»، ج 11، ص 374.
- (363) سحنون، «المدوّنة»، ج 1، ص 343.
- (364) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج 1، ص 34.
- (365) فنيك، «المعجم المفهرس»، م 4، ص 289. وارجع إلى: أبي داود، «السنن»، (كتاب اللباس)، ص 615.
- (366) ابن الحاج، «المدخل»، ج 3، ص 300.
- (367) ابن الحاج، «نفس المصدر والصفحة».
- (368) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 189. وانظر: الغزالي، «الإحياء»، م 1، ج ص 171.
- Zerdoumi, Les enfants d'hier, p. 60. انظر: (369)
- (370) آدم ميتز، «الحضارة الإسلامية»، م 2، ص 360.
- (371) الصنعاني، «المصدر المذكور»، ج 11، ص 77 - 78.
- (372) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص 417.
- (373) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 312. والإبريسم: هو الحرير قبل أن يخرقه الدود ويسمى بعد الخرق قزاً وبعد الحل حريراً. الأنطaki، «التذكرة»، ج 2، ص 29.
- (374) محمّد عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج 2، ص 200.
- Ph. Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 75. (375)
- (376) اعتبر بروفنسال أنّ لباس الأطفال في الأندلس كان متماثلاً.
- Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, T.3, p. 424.
- (377) انظر :
- Eicher and Higgins, " Definition and classification of Dress," in Dress and Gender, edited by Barnes and Eicher, p. 19.
- (378) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص 30.
- (379) ابن سيده، «المختصص»، م 1، السفر الرابع، ص 44.
- (380) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 259.
- (381) النسائي، «السنن»، ج 1، (كتاب الطهارة)، ص 157.
- (382) الترمذي، «الجامع الكبير»، م 1، ص 599. وانظر: أبو داود، «السنن»، ص 67.
- (383) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م 2، ج 3، (باب حكم بول الطفل الرضيع)، ص 195. وانظر: الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 1، ص 47.

- (384) العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص130.
- (385) ابن سينا، «القانون في الطب»، م1، ص190.
- (386) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص17.
- (387) ابن ماجه، «السنن»، م1، (كتاب العقيقة) ص289.
- (388) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج3، ص398.
- (389) الونشريسي، «عدة البروق»، ص84.
- (390) ولعل الجاحظ خير من عبّر عن ثنائية القرب والبعد عندما أورد ملاحظات بخصوص معرفة ما يستدل به على المرأة والرجل. قال: «إذا رأيت البول قد سار على الخراء...فهو بول امرأة، وخراء امرأة. وإذا رأيت البول بعيدا من الخراء، فهو بول رجل، وخراء رجل». أفلا يعني هذا أنّ قرب المرأة من النجاسة قرب أصلي؟ فما يخرج منها من سوائل تعين من خلال حاسة البصر فترسخ في الذاكرة وتعمل فعلها في متصورات القوم فيصبح بول الوليدة منتنا وقذرا ونجسا قياسا ببول الصبي الطاهر. الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص367.
- (391) انظر البيهقي، «السنن الكبرى»، ج1، ص13، العيني، «عمدة القارئ»، ج3، ص139.
- (392) جواد علي، «المفصل»، ج5، ص161.
- (393) ابن منظور، «اللسان»، مادة نبث.
- (394) ابن حزم، «المحلى»، ج10، ص75.
- (395) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص97.
- (396) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص59.
- (397) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م12، مادة لعب، ألبها : جعلها تلعب أو جاءها بما تلعب.
- (398) الصنعاني، «المصتف»، ج10، ص466. وانظر: ابن سعد، «المصدر المذكور»، م8، ص61، مالك، «الموطأ»، ص417، ابن حزم، «المحلى»، ج، ص10.76
- (399) انظر: Roger Piret, Psychologie différentielle des sexes, p. 53.
- (400) النويري، «نهاية الأرب»، ج6، ص ص306 - 307.
- (401) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى:
- Pasternack, R. Ember and M. Ember, Sex, Gender and Kinship, p. 65.
- (402) انظر: J. Cazeneuve, La personne et sa société, p. 95.
- (403) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص182.
- (404) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج3، ص182، ج14، ص ص167، 186. وانظر: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج16، ص300، ابن الخطيب، «الإحاطة بأخبار غرناطة»، م1، ص447.
- (405) ابن رسته، «الأعلاق النفيسة»، ص205.
- (406) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج3، ص376. وانظر أيضا: ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص122.
- (407) ابن حزم، «المحلى»، ج1، ص329.

- (408) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج3، ص438.
- (409) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج6، ص331. وقارن بابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج3، ص376.
- (410) الشوكاني، «السييل الجزار»، ج2، ص439.
- (411) الشافعي، «الأم»، ج5، ص83.
- (412) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص207 - 208.
- (413) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج4، ص42 - 43.
- (414) القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص31، ابن سينا، «القانون»، م2، ص534.
- (415) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص577.
- (416) البيضاوي، «المصدر المذكور»، ج1، ص575.
- (417) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص418.
- (418) القرطبي، «المصدر المذكور»، ص34.
- (419) الامام ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص481.
- (420) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج1، ص234.
- (421) إخوان الصفا، «المصدر نفسه»، ج4، ص194.
- (422) G. Balandier , Le détour, p. 63. انظر:
- (423) Mead, L'un et l'autre sexe, p. 99. انظر:
- (424) G. Balandier, Le détour, p. 63. ارجع إلى:
- (425) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص244. وانظر رأيا مماثلا في:
Néraudau , Être enfant à Rome, p. 94.
- (426) الونشريسي، «عدّة البروق»، ص502.
- (427) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص32.
- (428) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص277.
- (429) من النساء من تعتقد أنّ السلاحف شياطين فتقدّم لها الدجاجة اتقاء لشرها. انظر: الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص59. ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص275، إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج3، ص250.
- (430) ابن النفيس، «رسالة في الأعضاء»، ص166.
- (431) يقول ابن كثير في تفسير «قَالَتْ يَا وَيْلَتِي أَلِدُّ وَأَنَا عَجُوزٌ» (هود 72/11) «كما جرت به عادة النساء في أقوالهن وأفعالهن عند التعجب». «تفسير القرآن»، ج1، ص450.
- (432) ابن منظور، «اللسان»، مادة جبل.
- (433) Badinter, L'un et l'autre, p. 177. انظر:
- (434) Marrou, Histoire de l'éducation, T.1, p. 61. انظر مثلا:
- (435) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فطم.

الباب الثاني

من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ

الفصل الأوّل

في تدبير الجسد

إنّ الوالدين قيّمان على الصبيّ مكلفان بالسهر على إشباع مختلف حاجاته المادية والنفسيّة والروحيّة وغيرها، كما أنّهما مسؤولان عن تربيته اجتماعيا وأخلاقيا ودينيّا تربية يقرّها المجتمع والدين. ويساهم كلّ من المؤدّب والمعلّم والعشيرة في تزويد الناشء بمعارف متنوعة ومساعدته حتى تصقل شخصيته ويتجذّر إحساسه بهويته الجنسيّة.

وتكمن وظيفة التدبير والتهديب في تشكيل سلوك الفرد ومدّه بمنظومة قيمية، وتحديد نمط سلوكه اليوميّ حتى تجعله متهيئا للتفاعل مع مجتمعه والاندماج فيه. وتعمل التنشئة الاجتماعية على جعل الأفراد حكّاما على أنفسهم ومن ثمّة تتعرّز الرقابة الخارجية عليهم برقابة داخلية. وما دخلت المرء القيم وانضباطه إلّا دليل على السلطة التي تتمتع بها التنشئة الاجتماعية ومن ورائها المجتمع. ولكن إلى أي حدّ يساهم التهديب في تعميق الفروق بين الذكر والأنثى؟

1 - تدبير الجسد الأنثوي

يلحظ الناظر في كتب التراث مدى تهميش القدامى للمرحلة الأولى من نشوء البنت، والتي تنطلق من السابعة إلى قبيل البلوغ، قياسا على اهتمامهم

بمرحلة ترهقها. فقد كانت المصادر ضئيلة علينا فلم تسعفنا بمعلومات شافية حول ملامح التربية التي تتلقاها البنت سواء كانت حضرية أو بدوية، مسلمة أو غير مسلمة، من الخاصة أو من العامة، غاية ما نعرفه أنها تبقى «تحت ذيل أمها» تتعلم بالمعينة والمشاهدة جملة من المعارف، وتكتشف شيئاً فشيئاً الدور المنوط بعهدة المرأة، فتعي المنزلة التي تحظى بها في ظل المجتمع. وليست اللامبالاة بهذه المرحلة من حياة البنت ظاهرة خاصة بالثقافة العربية وحدها، إذ أن الدراسات النقدية المعاصرة تشير إلى تقصير الباحثين الأنثوغرافيين والأنثربولوجيين في هذا المجال لأسباب متعددة أهمها الهوية الجنسية للباحث⁽¹⁾، فغالبا ما يكون هذا العامل عائقاً أمام التنقيب في الظواهر المتصلة بالحياة اليومية للفتاة.

أما التهميش في كتب التراث العربي فإنه يعزى إلى أن البنت، في مستهل النشوء، صغيرة «لا يشتهى مثلها»، ومن ثمة لم تكن محل اهتمام المجتمع. فلم يتقص أخبارها، ولم يحاصرها برقابة شديدة، وبقي اختلاطها بأترابها من الذكور أمراً مقبولاً، بل ذهب عدد من الفقهاء إلى جواز النظر إلى جسد الصغيرة، و«مسها لأنه ليس لبدنها حكم العورة ولا في النظر والمس معنى خوف الفتنة... ولأن العادة الظاهرة ترك التكلف لستر عورتها قبل أن تبلغ حد الشهوة».⁽²⁾ وما إن تظهر علامات الأنوثة بجلاء على جسد الكاعب حتى تصبح محط رعاية الجميع، فإذا بالعلماء يضطلعون بوظيفة الإخبار فيشيرون بين الحين والآخر إلى العناية التي كان الأهل يحيطون بها البنت، ويستجلون النصائح التي كان هؤلاء يزودون بها بناتهم قبيل زواجهن.

ونظراً إلى هذه العوائق نقرّ بأنه ليس بإمكاننا تقديم صورة متكاملة ودقيقة عن نوعية التدبير الذي تخضع له الفتاة في مراحل النشوء كافة وصولاً إلى البلوغ، لذلك سنركز عملنا على مرحلة بروز العلامات الدالة على الأنوثة، وهو ما يبرر تواتر كلمات لدينا من قبيل الكاعب أو العاتق أو الناهد. كما أننا سنهتم بالنظر في العلاقة التي تجمع البنت بمجتمع النساء باعتبار أن هؤلاء يمثلن الجماعة المرجعية بالنسبة لها.

لَمَّا كان المجتمع يؤثر عند اهتمامه بـ«صناعة الفرد» أن يقدم تدبير بدنه، وتهذيب حواسه على العناية بتعليمه العلوم والصنائع، فقد ارتأينا التطرّق إلى نظرة القدامى إلى الجسم وأشكال عنايتهم به لنتبين قيم المجتمع التي تشكّلت حول جسد كلّ من الكاعب واليافع، وتصوّره للفرد المرغوب فيه، ونكتشف أيضاً نوعيّة المعارف التي يتلقّاها الفرد في مرحلة الترهق انطلاقاً مما يشاهده ويختبره.

إنّ وصول الجارية مرحلة الاستغناء بتعلّمها الأكل واللبس والاستنجاء وغيرها من الأفعال لا يجعلها مستقلّة عن أمّها لحاجتها المستمرة إلى التدبير والتهذيب حتّى تشبّ وترعرع وتنمو مداركها وتنحت معالم شخصيتها. ولَمَّا كانت البنت شديدة الملازمة لأمّها، فإنّها اتخذتها قدوة عليا فحاكتها في أفعالها اليومية كطريقة اللبس والكلام والمشي وتسريح الشعر والتعطر وغيرها من التصرفات والحركات المتعلقة بطريقة عرض الذات وسياسة البيت. محاولة من وراء تلك المحاكاة إعادة إنتاج هذه الأفعال، علّها تنال إعجاب الآخرين.

ثمّ إنّ احتكاك الفتاة بالنساء من قريبات وجارات وخادمات وغيرهنّ يمكّنها من معاينة أنشطتهنّ المختلفة نحو التنظيف والطبخ والكنس والتمشيط والتنميص والوشم وغيرها. وتوفّر ملازمة البنت للنساء فرصة فهم ممارساتهنّ وطقوسهنّ وخصوصية عالمهنّ فتكتسب نتيجة ذلك معارف متعددة متصلة بالحياة اليومية لعلّ أهمّها ما يتعلّق بحفظ صحّتها وتعهد جسدها.

ولَمَّا كانت المرأة من منظور القدامى محلّ شهوة الرجل تعيّن النظر في زينتها، منذ ظهور دلائل التحولات الجسدية عليها، وذلك لأنّ الزينة متممة للجمال. وقد نقل الشعراء صور عناية المرأة بجسدها، وأطنبوا في الحديث عن مدى اهتمامها بإبراز محاسنها خاصّة في الأوساط الحضريّة المترفة التي تستكثر من الأقوات والملابس وتتأثّق فيها. ولم يتوان الأطباء والفقهاء بدورهم عن التطرّق إلى مبحث زينة المرأة. فأفردوا أبواباً في مؤلفاتهم للحديث عن منزلة الزينة في حياة الفرد بصفة عامّة، والأثني بصفة خاصّة. ولئن كانت هذه النصائح والوصفات موجهة إلى الخاصّة، فإنّنا نتبين أنّ عدداً منها كان معروفاً لدى نساء

العامة، مما ينهض دليلا على أنّ تعهد الجسد ظلّ مشغلا عاَمًا لدى النسوان بقطع النظر عن انتماءاتهنّ المختلفة.

1/1 - العناية بالشعر

يتبين المطلّع على أبواب الزينة اهتماما بجمال كلّ أعضاء الجسد الأثوويّ وحرصا على تناسقها بدءا بالرأس وصولا إلى أخصم القدمين. وقد مثل شعر الرأس حلية المرأة ورمز أنوثتها، وعاملا من عوامل اعتزازها بجمالها. وثبت بعضهم هذا الاعتقاد برواية حديث زعموا فيه أنّ الرسول قال: «إذا تزوّج أحدكم المرأة، فليسأل عن شعرها، فإنّ الشعر أحد الجمالين»⁽³⁾، كما أنّ الشعراء⁽⁴⁾ اضطلعوا بدور هامّ في ترسيخ الصفات المحبّذة في المرأة في الوعي الجمعي حتى بات العدول عنها أمرا مستهجنا.

ولمّا كان الشعر الأسود المغدودن «برنس جمال المرأة» أو تاجها فقد تعيّن على الأمّ أن تعلّم ابنتها كيفية تنظيفه باستعمال عدد من الغسولات التي تحفظه من التقصّف وتكسبه القوّة والحيوية والخصوبة وتليّنه وتملّسه، وعلى الأمّ أيضا أن تبوح لابنتها بسرّ إعداد الوصفات التي تسرع نبات الشعر وتطوّله وتسوّده. وعن طريق المشاهدة المستمرة لأعمال النساء يتسنى للكعب أن تحفظ المواد المسوّدة للشعر مثل الريحان⁽⁵⁾ والمواد المحمّرة له والمواد المانعة من الشيب.⁽⁶⁾ ويمكنها أيضا أن تميّز بين المواد التي تستعمل بمفردها نحو السُمّاق⁽⁷⁾ أو الدفلى أو العفص والمواد التي ينبغي أن تخلط بعناصر أخرى كالسمسم مع الآس⁽⁸⁾ وشقائق النعمان مع قشور الجوز، والتوت بماء المطر، والسلق مع الحنّاء إلى غير ذلك من الوصفات المجربة.⁽⁹⁾

وتستطيع الفتاة من خلال متابعة حديث النسوان عن خبراتهنّ واستمتاعهنّ بالإخبار عن آخر المستجدات في مجال الزينة، أن تفهم أنّ سرّ نجاعة بعض الوصفات يكمن في المواظبة على الاستعمال كالإدمان مثلا على غسل الشعر بورق الزيتون.⁽¹⁰⁾ وللبنت أن تدرك أنّ بعض الغسولات تتطلّب إعدادا دقيقا وتطبيقا صارما. فالجوز إذا طبخ رطبا بالخلّ سوّد الشعر، وكذا طلاء الشعر

بطيخ الغراب الأسود المغموس بريشه في الخلّ. والخفّاش إذا طبخ في نحاس بأيّ دهن طول الشعر⁽¹¹⁾ إلى غير ذلك من طرق تجهيز الوصفات. وهي وصفات يتوقّف نجاحها على معرفة بالنباتات ومهارة في الإعداد ودقّة في ضبط المقادير وطول صبر وحذر شديد. ومن خلال هذه النصائح، وعن طريق الملاحظة والتجربة والتكرار تنتقل خبرة النساء، ومعرفتهنّ بأوجه استغلال المواد الطبيعية المستخرجة من البيئة المحليّة أو المجلوبة من عديد الأمصار من جيل إلى آخر فترسخ في ذاكرة الفتيات.

ويتفطن الناظر في هذه الوصفات إلى أنّها تخصّص في الغالب للنساء، إذ تتواتر في خطاب المؤلفين عبارات من قبيل «خضاب جيّد للنساء»، «ينفع النساء». ⁽¹²⁾ أما المواد المستعملة، فإنّها تختلف حسب الطبقة التي تنتمي إليها المرأة والبلد الذي تعيش فيه، إذ شاع استعمال بنات الملوك والأمراء وعلية القوم دهن الآس أو النسرين المخلوطين بالحناء لتقوية الشعر وصباغته، بينما لجأت القرويات إلى دهن شعورهنّ باللادّن⁽¹³⁾ حتّى تتكثّف وتحفظ من الآفات، كما أنّهنّ استعملن الزفت والقطران لتسويد شعورهنّ.⁽¹⁴⁾

ولا تكتفي الأمّ بشرح قواعد إعداد الوصفات الخاصّة بالعناية بالشعر لابنتها، بل إنّها توضح لها المعايير الجمالية السائدة في العصر وفي البلد، وتنبّهها إلى طريقة إطالة الشعر بوصل شعر آخر في أطرافه. وهي طريقة كانت معروفة لدى العرب وحافظت عليها النسوة على اختلاف العصور رغم محاولة الفقهاء التصدي لها، إذ رأوا فيها شكلا من أشكال الغشّ وتبديل الخلقة وعلامة على التشبّه باليهود. بيد أنّ النساء تمسكن بتجميل شعورهنّ على النحو الذي يرضيهن مستعملات في ذلك طرقا شتى من بينها وصل الشعر بالفرايميل والعقص.⁽¹⁵⁾ ويبدو أنّ الظاهرة استشرت مشرقا ومغربا حتّى إنّ الونشريسي تطرّق إلى هذا الموضوع قائلا: «قال الليث بن سعد: إنّما الممنوع الشعر وأما التكثر بالقطن والصوف فلا حرج فيه. فعلى هذا الظفائر من القطن تجوز لأنهم لا يقصدون بذلك التدليس، وإنّما يقصدون بذلك الزيادة».⁽¹⁶⁾

والظاهر أنّ تأكيد القوم على أنّ طول الشعر يزيد في حسن المرأة

وجمالها جعل الأم تحفز ابنتها منذ الصغر على ضرورة مراقبة طول شعرها وتحذرها من عواقب قصه. والناظر في كتب الفقه والحديث وغيرها يتبين موقف المجتمع الذكوري من قصّ الشعر، إذ اعتبر الفقهاء أنه «للغلمان جائز ولا للجواري»⁽¹⁷⁾. كما أنهم كرهوا «للمرأة حلق رأسها. زاد غير واحد وقصه من غير عذر»⁽¹⁸⁾. وهكذا عدّ طول الشعر محذّدا جنديريا هاما للتفريق بين الذكور والإناث.

أما شعر الأهداب فقد اعتبر مفيدا وجميلا وكذلك شعر الحاجبين متى أصلح. وكانت النامصة تزين النساء بنتف شعر الحاجبين وكامل شعر الوجه. أما باقي الشعر الموزّع على الجسم فقد عدّ بشعا لا منفعة فيه ك شعر الإبطين وشعر العانة. والأسطورة التي حيكت حول بلقيس تغرس في ذاكرة البنت أنّ الهُلب⁽¹⁹⁾، أي كثرة الشعر أمر مقبول بالنسبة إلى البكر لأنه يقيم الحجّة على أنّها «ما كشفت عن ساقها» وهو مستقبح في المتزوجة لأنه يدلّ من منظور الجماعة على إهمال ونقص في الأنوثة ومن ثمة وجب على الزوجة الراغبة في نيل الخطوة إزالة الشعر من بدنها بالنوزة⁽²⁰⁾ واستعمال الأدهان التي تلين الجلد⁽²¹⁾ حتى تثير غلمة الرجل خاصّة وأنّ لمس البدن الناعم يُعين على الباه⁽²²⁾.

ولا تكتفي الفتاة بمشاهدة عمل المتمنّصة أو النامصة واستيعاب المعايير الجمالية بمعرفة الأعضاء التي يجب أن تكون ملساء، وإنّما تخضع هي أيضا لتدبير خاصّ من شأنه أن يمنع نبات شعر الإبطين، وشعر العانة⁽²³⁾، ويحوّل جلدها إلى جلد رقيق ناعم الملمس. ومن الوصفات المجربة التي نقلها كمال باشا (ت940هـ): «يؤخذ لبن تين وبيض نمل وزبد البحر وحماض الأترج من كلّ واحد جزء يسحق ويجمع الجميع بالسحق ويربى باللبن والحماض ثمّ يدلك به الإبط والعانة بعد النتف تفعل ذلك ثلاث مرات، فإنّه جيّد فإن استعمله من كان دون البلوغ لم تنبت له عانة»⁽²⁴⁾.

2/1 - العناية بالبشرة

اهتمت المرأة وخصوصاً الحضريّة الغنيّة بجمال جلدها ولون بشرتها، وحرصت على إظهار بدنّها في أحسن صورة معتمدة في ذلك الخضاب بالحناء وبغيرها من المواد. واستعملت أيضاً النقوش والوشم والمساحيق، ولجأت إلى تطريف الأنامل بالحمرة والسواد وغيرها من الألوان التي تجلب الأنظار وتنبهها إلى الهوية الجنسية.

قال عمر بن أبي ربيعة (ت 93هـ): (من الكامل)

وَمُحَضَّبِ رَخِصِ الْبَنَانِ كَأَنَّهُ عَفَمٌ وَمُنْتَفِجُ التَّنَطَاقِ وَثِيرٌ⁽²⁵⁾

ويقف القارئ الحصيف لأبواب الزينة على أنواع اللطوحات والغسولات والأدهان التي كانت شائعة عند النسوة الحضريات حتى أنّ الأعراب سمّوا «نساء الأمصار حواريات لبياضهن وتباعدهن عن قشف الأعرابيات بنظافتهن». ⁽²⁶⁾ ومن الصفات التي كانت معروفة عند النساء مشرقاً ومغرباً استعمال قشر البطيخ معجوناً بالعسل أو شجر السدر لتنقية البشرة، وعرك البدن بالخيار أو المشمش أو الموز أو البصل لتنعيمه⁽²⁷⁾، وطلاء الوجه باللبن حتى يبيض لونه أو بعجين الحمص حتى يحمرّ، والإقبال على غذاء ملائم يصفي البشرة ويحسنها نحو أكل التين والفلفل والفجل والكراث والكرنب والثوم والبصل وشرب اللبن الذي «إذا سقي بالسكر حسن اللون جدّاً خصوصاً النساء ويسمن»⁽²⁸⁾، وشرب ماء الزعفران، والامتناع عن أكل الملوحات، واستنشاق هواء الشمال، والابتعاد عن لفح الشمس وهبوب الرياح، وتجنّب الغيوم والغضب⁽²⁹⁾ إلى غير ذلك.

ويوضح هذا التدبير الصارم للفتاة أنّ بياض اللون ورقة البشرة ونعومة الجلد وغيرها من الصفات التي تغطى بها الشعراء⁽³⁰⁾، وتداول الناس الحديث عنها نادراً ما تكون هبة من ربّ السماء، بل هي في الغالب، مكتسبة بالعناية الدقيقة القائمة على مراقبة شديدة لنمط الحياة، ومعرفة بنوعية الغذاء المناسب، وإمام بأصناف النباتات والأعشاب التي تستعمل في إعداد اللطوحات والأطلية والأدهان. ثم إنّ جمال البشرة يستوجب القصر في البيوت والدعة. فإذا احتاجت

الفتاة إلى الخروج خرجت في الصباح المبكر قبل انتشار الضوء أو في العتمة حتى لا تسود بشرتها أو تغلظ.

وهكذا تعي الكاعب أن التجمل ليس ممارسة بسيطة وميسورة للجميع. فهو يستغرق وقتا طويلا، ويتطلب مالا وقدرة على تحمّل الأوجاع، وصبرا جميلا كل ذلك في سبيل تمييز الذات الأنثوية بجملة من الصفات التي حدّتها الثقافة. وعلى امتداد الأيام تتوصّل الناهد إلى إدراك الغاية الحقيقية من وراء العناية بنعومة البدن وشفاء اللون ونقاء البشرة. فهي لا تفعل ذلك لأمر ما في نفسها بقدر ما تراعي رغبات الرجل وميوله وذوقه. فهو الذي أحبّ المرأة اللصاء التي أزال ما على جسدها من شعر فصارت بشرتها ملساء وبرّاقة باعثة على الشهوة ومُعينة على الباه⁽³¹⁾، قياسا بجسد السوداء الذي عدّ غير لئِن⁽³²⁾ أو جلد الفقيرة الذي تشقّق بسبب الشمس أو البرد أو قلة الاستحمام.⁽³³⁾

1/3 - التسمين

رأى المجتمع الاكتناز صفة محمودة في النساء⁽³⁴⁾ وصوّرت التمثلات الاجتماعية المرأة على أنّها فراش الرجل الذي ينبغي أن يكون وثيرا حتى يحتويه، ويعوّضه حنان الأمّ ومن ثمة احتلت العبولة أهمية لدى العرب حتى شاع لديهم استسمان نوقهم وأفراسهم وبناتهم أيضا، خصوصا قبيل زواجهنّ بإطعامهنّ المبرود، وهو خبز يبرد في الماء للسمنة.⁽³⁵⁾ وحتى يتسنى للفتاة أن تكون، كما وصفها امرؤ القيس (ت نحو 80 ق هـ) «بيضاء رعبوبة، بالحسن مكبوبة، بالشحم مكروبة» كان عليها أن تلجأ إلى نظام غذائي صارم لتخصب بدنّها بالطعام الجيد مثل خبز الحنطة فهو «يسمنّ سريعا»⁽³⁶⁾ والهرايس والعصايد والجوز الرطب واللوز الحلو والبندق والزبيب والجبن الرطب والبيض المسلوق واللحوم المشوية. وأوقفها حسب الأطباء لحم البطّ ولحم الدجاج ولحم القبج ولحم الأوزّ ولحم الورل.⁽³⁷⁾ وعدّ الإدمان على أكل الرطب أنجع وصفة للتسمين. فعائشة كما تذكر الرواية، كانت عندما خطبها الرسول نحيفة فأرادت أمّها أن تسمنّها فأطعمتها القثاء بالرطب فسمنت عليه كأحسن ما يكون

السمن. (38) وزيادة على تناول الأطعمة المخصّبة يجدر بالفتاة استعمال الأدوية المنبّهة للشهوة كالعنب الأبيض والبصل المطبوخ بالخلّ والماء البارد (39)، كما يتعيّن عليها الإدمان على دخول الحَمَام دون إطالة المكث فيه، وأن تعتمد إلى التمريخ والدلك اليابس، والاعتزال بالماء البارد. (40) واعتبر النظر إلى الرياض، والنوم على الفرش اللينة، والفرح والتلهّي من أفضل العوامل المساعدة على تسمين البدن. (41)

ومثّل تهافت النسوان على الأغذية المسمّنة قادحا للبحث عن وصفات جديدة، والقيام بتجريب بعض المواد، أو النباتات حتّى ذهبت نساء الشّام مثلا إلى شرب المغرة، وهي نوع من الطين مع السكر ليسمّن جدّا. (42) في حين أن نساء سجلماسة عمدن إلى أكل حيوان يسمّى الخردون لتسمين أبدانهنّ (43)، كما أن بعض الرحالة أشاروا إلى شيوع أكل لحوم الكلاب بإفريقيّة للغاية نفسها. (44) وذكر ابن الحاج أنّ من النساء من كانت تجبر ابنتها على أكل مرارة الآدمي ليخصب بدنها وتسمن. (45)

وشغلت عمليات الاستسمان الفقهاء فنّدوا بها واعتبروها بدعة خاصّة بعد أن أجمرت فئة من النساء بناتهن على الإفطار في شهر رمضان. «بعض البنات الأبيكار يفطرهن أهلهنّ خيفة على تغيير أجسامهنّ عن الحسن والسمن وكذلك من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها بعد فترك الصوم خيفة على بدنها أن ينقص» (46) ورغبة في ستر العيوب، إذ «قيل للشحم: أين تذهب؟ قال: أقوم المعوج». (47)

ولمّا كانت العبولة مستحسنة فقد كان من الواجب على البنت التقليل من الحركة ومن ثمة لجأ الأهل إلى حجبها في القمّ (48)، وأمرت بالقرار فيه حتّى تسمن مثلها في ذلك مثل الناقة التي تحبس من أجل استسمانها. ونجم عن ذلك ترسخ صورة للمرأة المثالية في المتخيّل الجمعيّ، ولم يعد للفتاة اختيار في أن تكون كما تشاء. وصار الخوف من النحافة هاجسا مسيطرا على بعضهن باعتبار أنّه يهدّد مصيرهنّ، ويضعف أملهنّ في العثور على الزوج المناسب. فقد حدّد المجتمع الصفات المرذولة في النساء ورأى أنّ شرّهن النحيفة الجسم، القليلة

للحم. وبناء على ذلك كان على الرسحاء⁽⁴⁹⁾ اتخاذ مرفقة أو مِحش أو رُفاعة أو غلالة⁽⁵⁰⁾ لتعظيم عجيزتها حتى يظن الناظر أنها عجزاء. وبالمثل كان على الضامرة الثديين استعمال عَظامة⁽⁵¹⁾ تضعها على صدرها حتى تبدو وطباء.

ولما كانت «خير النساء التي خُص بطنها، وعظمت عجيزتها وملأت حُضن معانقها»⁽⁵²⁾ فقد جرت العادة بتخصيب بعض الأعضاء كالأوراك والساق والمعاصم، وخصوصاً العجيزة التي اعتبرها العرب «أحد الوجهين». ⁽⁵³⁾ فأول ما يسبب الرجل الوجه أو المؤخرة التي تعدّ أول معلم من معالم الجمال وشارة هامة من شارات الحسن. ولذلك انبرى أصحاب الثقافة العالمية يخلدون أسماء النساء اللواتي عرفن بعظم العجيزة مثل هند بنت عتبة بن ربيعة (ت14هـ) أم معاوية، وعمرة بنت الصامت (ق1هـ) التي تزوّجها حسان بن ثابت (ت54هـ)، وكان كثيراً ما يتغزل بعظم إيلتها ويسمّيها «نفج الحقيية»⁽⁵⁴⁾ وعائشة بنت طلحة (ت101هـ). وفي مقابل ذلك عدت الرسحاء مذمومة ومثيرة للسخرية لأنها لا توفر للرجل فرصة اختبار قوته قياساً بذات الفخذين العظيمين والعجيزة الفخمة التي توحى للرجل ساعة اقترابه منها بأن كل ثنية من ثنايا اللحم المترامي تحت الجلد هي بحر متلاطم الأمواج يناديه إلى الصراع. وهذا يعني أنّ العجيزة مثير جنسي هام ومحدّد من المحددات الجندرية التي ترسم الفرق بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي.

ويعتبر جذب الغذاء إلى بعض الأعضاء طريقة قديمة نبه إليها جالينوس (ت199 أو 200 م) وانتقلت فيما بعد إلى العرب فصارت من الممارسات المعمول بها. وقد وصفها التيفاشي بقوله: «وينبغي أن يدلك العضو دلكا جيّدا قويا حتى يحمرّ، ويصبّ عليه الماء الجاري، ثم يضع عليه الزفت بعد أن يمدّه على خرقة، ويذيه على النار، فإذا برد الزفت على العضو، ومسك عليه جذبه بسرعة مرّة واحدة مثل الاختطاف».⁽⁵⁵⁾

ويقتضي ذلك بالمناديل الخشنة والأدهان الحازّة من الكاعب ترويض نفسها على تحمّل الألم، وهو أمر يحصل بالتدرّج وتعتاده على مرّ الزمن. فالبنات تعاین منذ ترعرعها الممارسات التي تجري على الجسد الأنثوي

كالخفاض والتنميص بأخذ الشعر بالمنقاش من الوجه والأطراف أو التفليج بين الأسنان ووشم الجلد واللثة والشفاه واليد والذراع، وحتى الاست إلى غير ذلك. وهي ممارسات تثبت مدى تصرّف المجتمع بالجسد الأنثوي، كما أنها تبرهن على أنّ بناء الأنوثة يتمّ حسب اختيارات ثقافية محدّدة تاريخياً.

وتبرز كثرة الوصفات والأدوية المعينة على تخصيب البدن ما حظيت به قيمة العبولة من أهميّة في مجتمع، رأى السمن المعتدل صفة جسمية ينبغي للشابّة أن تنفرد بها لأنّها مطلوب الرجل منها، وبها تحصل لذّته. واللمس، كما نعلم من أكثر الحواس استعمالاً لدى الرجل عند قربه من المرأة، فإذا مسّ أيّ عضو منها رغب في أن يملأ كفه. ولعلّ امتلاء العجيزة يحيل على إمكانية الاستمتاع بالدبر خصوصاً في سياق ثقافي تاريخي سعى فيه القوم إلى البحث عن تنوع المتعة. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ المحش، وهي التي تتخذ لتعظيم العجيزة يكتى بها أيضاً عن الدبر. وبالإضافة إلى ذلك تلبّي السمّنة حاجة المتعة البصرية، إذ توحى رؤية تضخم الثديين والبطن وترجع الأرداف والأفخاذ باكتمال أنوثة المرأة وبالخصوبة. فالسمّينة في تأويل رؤيا الناس هي «خصب السنة والمهزولة جذبها».⁽⁵⁶⁾ والمرء ميّال بطبعه إلى مظاهر الخصب، نفورٌ من علامات الجذب والعقم.

إنّ الاكتناز صفة محمودة في المرأة أشاد الشعراء والأدباء بذكرها. قيل: «ما رأيت على امرأة أجمل من شحم، ولا رأيت على رجل أجمل من فصاحة».⁽⁵⁷⁾ ويعنى ذلك أن المطلوب من الرجل القدرة على التعبير وعلى نسج خطاب متميّز يوظف فيه طاقته الإبداعية في حين أن المنتظر من الفتاة أن تكون قادرة على منح الرجل المتعة الحسية المنشودة، أي أن تكون فراشا وثيراً قادراً على استقباله ذلك أنّ الحركة في الجماع مصدرها الرجل والجسد الأنثوي هو مكان رحب لاحتوائه.

ويفصح الخطاب الذي يلخّ على اتصاف الشابّة بالسمّنة على بنية الرجل النفسية وعلى ما ينتظره من المرأة. فالأكتناز يؤدّي إلى فتورها عند القيام وتناقلها عند المشي وصعوبة الحركة. قيل: «جارية صموت الخلخالين: غليظة الساقين

لا يسمع لها حسّ». ⁽⁵⁸⁾ ثم إنَّ السمينة تعوق في كثير من الحالات المرأة عن الحركة فتقر في موضعها وتصبح محصورة ومقصورة ⁽⁵⁹⁾ وتلك غاية المنى!

ولئن حَقَّق الاكتناز للرجل المتعة المرجوة، فإنَّه ساهم في إبراز الاختلاف بين الجنسين، فجعل مشية المرأة معتمدة على تحريك عجزتها في حين منع الرجل من أن يكون مترهلاً وكره صاحب العجيزة. وقد عكست اللغة هذه المقابلة بين صفات الرجل وصفات المرأة. فقيل عن العَجْز: «لا يوصف به الرجل... العجيزة: العجز وهي للمرأة خاصة». ⁽⁶⁰⁾ وقيل أيضا: «القواعد من صفات الإناث لا يقال للرجال قواعد، وفي حديث أسماء الأشهلية: إنَّا معاشر النساء محصورات مقصورات قواعد بيوتكم وحوامل أولادكم... وقواعد البيت أساسه». ⁽⁶¹⁾ أليس في ذلك ما يقيم الحجة على رغبة المجتمع في أن تكون المرأة عاجزة في مقابل اتصاف الرجل بالقدرة على الحركة والفعل ممَّا يدعم قيموته عليها!

إنَّ الاكتناز علامة على الاستقرار والثبات في المكان وأمانة على الترفه واكتمال الأنوثة ومن ثمة فإنَّ من حاز المرأة السمينة حاز كنزا يُثير حسد الحاسدين باعتبار أن الأنوثة تتماهى مع الخير الوفير والعطاء الذي لا ينضب. وهذا يعني أن المجتمع احتفى بالجسد المكتنز المعبر عن تدفق الشهوة. ولكونه اعتبر جسد المرأة ذا خاصية «أبروسية» وحوِّله إلى وليمة فقد كان عليه أن يُحکم مراقبة المرأة خوفا من مقارنة هذا الجسد الطريِّ وملاسته.

ويشير فينا التمحيص في نوعية التدبير الذي تخضع له الفتاة قسرا التساؤل عن الأهداف الخفية للتدبير. أليس الحرص على تسمينها شكلا من أشكال تقييد حركتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى اشتراط تطويل ثوبها وجِزّه؟ ثم ألا يعدّ ذلك آلية من آليات تبرير حجبها، خصوصا إذا استحضرننا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من وجوب منع شواَب النساء الممثلات اللواتي تخشى منهنَّ الفتنة من الخروج إلى المسجد ⁽⁶²⁾؟ أليس الاستسمان حينئذ تصرفا في جسم الفتاة حتَّى يحمل الصفات التي أكَّد المجتمع أنَّها صفات أنثوية كقلّة الحركة والكسل والبلادة وقصور الذهن والشرة والعجز عن ضبط النفس وفتور الحواس وما يرتبط بذلك من انطفاء الحرارة الغريزية، وكثرة الرطوبة والبرودة؟

وإذا تأملنا أنشطة البنت في هذه المرحلة من العمر تبين لنا أنّ أكثرها تثبت الفتاة في المكان، إذ مُنعت في أغلب الأوساط من اللهو خارج البيت، وخصوصا في الليل بدعوى الخشية عليها من المخاطر التي تحفّ بالمكان. وعمل الأهل على تنمية مشاعر الذعر لديها، لاعتقادهم أنّها متى خافت صانت عقبتها. وقد حاول هؤلاء مراقبة كلّ ما يصدر عن الجسد الأنثوي من أفعال وحركات وسعوا إلى التصدي لكلّ المظاهر الذّالة على القوّة أو العدوانية. فهي صفات مردولة في الناهد ولا تتلاءم مع المثال المرسوم في المتخيل الجماعي القائم على عدّة خصال مثل الرقة واللين والخوف والضعف وغيرها من الصفات التي تجعل حماية الرجل للمرأة مشروعة، وتعمّق بالفعل إحساسها بالحاجة إلى من يدافع عنها. ولذلك استهجنّت المرأة القويّة العضلات ونعتت بأنّها مسترجلة، وشبّهت بالشحشاح⁽⁶³⁾، أي الفلاة حيث الهلاك. وهو أمر يوضح بجلاء أنّ كلّ محاولة خرق للصفات التي حدّدها الجماعة لكلّ جنس تؤدي إلى الإقصاء لأنّها تهدّد بتقويض معالم الأنوثة أو الذكورة. والواقع أنّ هذه الآليات المعتمدة في تهذيب البنت ليست وليدة الثقافة العربية وحدها بل هي من الوسائل المعتمدة في سائر المجتمعات الأبوية.⁽⁶⁴⁾

والظاهر أنّ الأسرة لم تكن تشجّع الفتاة على الاستمتاع باللعب، إذ غالبا ما تحرم من الالتقاء بصويحباتها لحاجة والدتها إليها في تدبير شؤون المنزل، وكثيرا ما تشبّع الأم ابنتها لوما وتقريبا حين تهتمّ باللعب ذلك أنّ عمر اللهو في حياة الأنثى قصير جدًا. ولا نظنّ أنّ الفتاة، وخصوصا الحضرية المترفة كانت تقدم على اللعب في الساحات العامة وفي الطرقات والأسواق وغيرها نظراً إلى الرقابة المضروبة عليها من جهة، ولتكليفها بشؤون تدبير البيت من جهة أخرى. ولم يكن لعبها نشاطا تباركه الجماعة بل كان منّة وتفصّلا من بعض الأولياء المشفقين أو من الأسياد المغرمين. ولئن سمح الخلفاء لجواريهنّ بالتلهي باللعب مع الخدم، فإنّ من الأولياء من منع ابنته من ذلك كما جاء في هذه الرواية. «حدّثنا بكر بن ماعز قال: جاءت ابنة الربيع بن خريم إليه فقالت: يا أبة، أذهب ألعّب؟ فقال: اذهبي فقولي خيرا. فلما أكثرت عليه قال له بعض القوم:

اتركها تذهب تلعب. قال: لا أحب أن يكتب عليّ اليوم أتّي أمرت باللعب⁽⁶⁵⁾. وهو أمر يوضح شدة الرقابة المضروبة على البنت ونظرة الأهل إلى اللعب.

كان الأهل يتدخلون لمراقبة ما يلعب به كل جنس. فقد كان سعيد بن المسيّب (ت 94هـ) «لا يأذن لابنته في اللعب بينات العاج، وكان يرخص لها في الكبر، يعني الطبل»⁽⁶⁶⁾. ولا عجب في ذلك فالطبل من الآلات التي ارتبطت بالنساء، وكذا الغربال الذي كان يسمح للبنت أن تلعب به⁽⁶⁷⁾ باعتبار أنه من الوسائل المعتمدة في تدبير البيت، وله صلة متينة بالدور المنوط بعهدة كل امرأة. وانطلاقاً من ذلك تصبح غاية اللعب التعليم والتدريب على الأدوار المتوقعة من الفتاة. ونذهب في تأويلنا لاختيار هذه الآلات الدائرية الشكل إلى أنها تتلاءم مع فتحة الفرج الأنثوي من جهة، ومع الأنشطة التي تمارسها المرأة في حياتها اليومية والتي عادة ما تقوم على الدوران، من جهة ثانية.

أمّا الحدّ من ألعاب البنت وتشجيعها على التواصل مع الدمى، فهو إجراء يستهدف دفعها إلى التماهي مع اللعبة. فالمطلوب من الأنثى أن تتعلم الاستكانة وأن تكون جميلة وصامته وراضية وقانعة بما يفعل بها. أضف إلى ذلك أن اللعب بـ«البنات» يزجّ بالفتاة في عالم الخيال. فهذه عائشة تلعب بفرس مربوط له جناحان فيسألها الرسول عن هذه اللعبة فتجيب: «فرس. قال: فرس له جناحان؟ قالت: ألم تسمع أنه كان لسليمان خيل لها أجنحة»⁽⁶⁸⁾.

ثم إنّ اللعب بالدمية لا يخضع لقواعد صارمة. فهو قائم على ارتجال المواقف، والتصرّف في حدود الموجود⁽⁶⁹⁾. ومن ثمّة تسقط الفتاة على لعبتها أحلامها وطموحاتها، وتبوح لها بما يجري بوجدانها، وتفشي لها أسرارها، وتعرف معها وبها خصائص عالم الأنوثة فتقبلها حيناً وتهدهدها حيناً آخر معبرة بذلك عن توقها إلى الأمومة.

وهكذا نتبين أنّ لعب الفتاة ليس إلّا طقساً من طقوس التدريب على ممارسة شؤون الحياة اليومية، أو لهوا لسدّ ساعات الفراغ أكثر منه نشاطاً تربوياً.

ويدعم ما ذهبنا إليه قول ابن مفلح (ت763هـ) مفسراً الغرض من إباحة لعب البنت بالدمى: «إنما يقصد بها إلف البنات لتربية الأولاد ففيها وجه من وجوه التدبير»⁽⁷⁰⁾ وهو أمر يفسر صعوبة الحديث عن ألعاب الإناث، في هذا الدور من حياتهن. وليس من قبيل الصدفة أن يقال: امرأة لعب، وهي الحسنة الدل. ⁽⁷¹⁾ فالمطلوب من الفتاة أن تتهيأ لوظائف الإمتاع والإنجاب والرعاية. وهي وظائف لا تتطلب الخروج ومقارعة الأهوال ولا تقوم على قوة العضلات بقدر ما تركز على توفير الغذاء المادي والمعنوي. ومن ثمّة يصبح الإلحاح على الامتلاء والاكتمال مفهوماً. فالمطلوب من المرأة أن تُشعر الزوج والأطفال بالإشباع النفسي والأمان والاستقرار.

ولا ينبغي الاعتقاد أنّ العبولة كانت صفة محبذة في جميع النساء وعلى اختلاف العصور، إذ تباينت عادات الناس، واختلفت الأذواق من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى آخر. وتشير المصادر إلى تغيّر مقاييس الجمال، وخصوصاً في العصر العباسي. فكان المطلوب من الحرّة أن تكون مجدولة، وكان الضمور صفة محمودة في الجارية ممّا دفع المشرفين على تدبير القيان والراقصات وجواري المتعة إلى إخضاعهنّ، منذ امتلاكهنّ، لنظام غذائي صارم للحفاظ على جمالهنّ وخفة حركاتهنّ كإجبارهنّ على الصوم، أو على الأكل مرّة واحدة في اليوم، ودفعهنّ إلى إطالة المكث في الحمام للتعرّق. ⁽⁷²⁾ واستعان عدد من المقيّنين بالوصفات المهزلة للبدن حتى يخفّفوا من ترهل عدد من الجواري. وبفضل تلك الأدوية والوصفات سهل عليهم صنع أجسام يتهافت عليها الأسياد، فيغدقون الأموال الجمة في سبيل امتلاكها. ويبدو أنّ إقبال النخاسين على شراء الجواري الصغيرات كان شديداً بهدف إحكام السيطرة على أجسادهنّ، منذ بدء نشوئهنّ، وتشكيلها حسب طلبات السوق. ولعلّ هذا من بين العوامل التي أدت إلى استثناء عمليات سرقة الأطفال أو خطفهم.

تلقت الجارية الوسيمة المعدّة «للإمتاع والمؤانسة» تدبيراً قائماً على مراعاة قواعد الغذاء ونظافة البدن ومعرفة بوسائل الزينة ومواكبة لآخر ما يطرأ من مستحدثات تتصل بالعطور أو الحلي أو اللباس أو تصفيف الشعر، وعلى فهم

أصول فن الإغراء. وكانت الخفيفة الحركة، الرشيقة القَد تدرّب تدريباً خاصاً لتكون راقصة. فيتمّ السهر على غذائها وتعليمها الرياضة ومختلف الألعاب الاستعراضية. نقل ابن بسّام (ت542هـ) مهارات جارية كان قد شاهدها في قصر أحد الخلفاء ففتنته. قال: لها «حركة بديعة في معالجة صناعة الثقاف، والمجاولة بالجحفة، واللعب بالسيوف والأسنة، والخناجر المرهفة، وغير ذلك من أنواع اللعب المطربة، لم يسمع لها بنظير ولا مثل ولا عديل».⁽⁷³⁾

أما الجارية التي لم تحز من الحسن إلا القليل فكانت تدبّر لتكون قينة أو مربية أو حاضنة إلى غير ذلك من أصناف المهن. وكانت أجناس خاصة تتخذ للخدمة إما لاتصافها بالقوة أو لما اشتهرت به من صفات عدت غالباً مردولة كالزنجيات اللواتي نبذن لسنانهن، وخشونة أجسامهن، واعتبرن غير صالحات للمتعة بعد أن حدّد المجتمع المعايير الجمالية، وضبط مطلوب الرجل من المرأة. وكانت مدينة سمرقند من أهمّ المراكز التي تشرف على تهذيب الجواري حسب رغبات الأسياد في بغداد والبصرة ودمشق وقرطبة وغيرها من المدن.⁽⁷⁴⁾ وصف دلال المثل الأعلى في إعداد الجارية فقال: «إذا اجتمع للبربرية، مع جودة الجنس أن تجلب وهي بنت تسع حجج ثم كانت بالمدينة ثلاث حجج، وبمكة ثلاث حجج، ثم جاءت إلى العراق ابنة خمس عشرة، فكانت بالعراق في الأدب، ثم ملكت بنت خمس وعشرين سنة فتلك التي جمعت إلى جودة الجنس شكل المدنيات، وخنث المكيات، وآداب العراقيات واستحققت أن تخبأ في الجفون وتوضع على العيون».⁽⁷⁵⁾ وهذا يدلّ على أنّ صناعة أنوثة الحرّة تختلف عن صناعة أنوثة الجارية، كما أنّ صناعة أنوثة الحضرية تختلف عن صناعة أنوثة البدوية وقس على ذلك حال الغنية المترفة التي أمكن لها التجميل في حين أنه لم يكن بمقدور الفقيرة المعدّمة أن تتفرّغ لرعاية جمالها.

4/1 - تعهد الثديين

لم يقتصر تدبير جسد الفتاة على العناية بشعرها وجلدتها وعبولتها أو ضمورها، إذ أنّ الأهل عمدوا إلى إخضاع البنت التي بدأت تراهق لتدبير خاص

يمنع من عظم النهدين ويحفظهما حتى لا يتدليان. واستحدثت ممارسات عديدة من أجل المحافظة على جمال النهود من ذلك أنه «إذا أردت أن تكون نهود الجارية قائمة لا تنكسر فخذ دم حيض الجارية من أول حيضها واطل به رؤوس النهدين، فإنهما لا ينكسران ولا يزالان قائمين». (76) ومن الوصفات المجربة طلاء صدر الفتاة بدم الضفدع أو بدم الخفاش أو بالباذنجان أو حك ثدييها بالحجر. (77) قال عريب القرطبي في هذا السياق: «يجب إذا ظهرت دلائل البلاغ أن تعالج الجواري بما يحفظ ثديهن من الكبر والعظم... والذي يمنع من عظم ثدي الجواري أن تطلي نهودهنّ بخبث الحديد، ودهن الورد، ويسحق الكمون، ويعجن بالماء، وتضمّد به الثديان، ويعلى بخرق الكتان مغموسة في خلّ ويشدّ ولا يحلّ». (78) وفضلا عن ذلك طلب من البنت أن تراقب حركاتها وطريقة نومها. ف «إذا أردنا أن لا يسترخي الثديان، أمرنا المرأة الناهد أن لا تنام عليهما ولا تكثر مستهما. ويطلى عليهما دم قنفذ أو دم سلحفاة، أو يطبخ العفص أو ما أشبه ذلك من الأشياء القابضة في الماء ثم تؤخذ خرقة كتان أو اسفنجة، فتغمس في ذلك الماء وتوضع على الثديين، فإنه نافع إن شاء الله». (79)

أفضى اختلاف الأذواق من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى آخر إلى جعل العناية بتعظيم حجم الثدي أو تهزله مراعية لذوق المجتمع. وهي ممارسات تبرز مدى أهمية النهود باعتبار أنّ بروزها يقيم الدليل على انتقال جسد البنت من مرحلة كان فيها لا يشتهى إلى مرحلة بدا فيها حاملا لعلامات الأنوثة ومثيرا شوق الرجل ومحرّكا شبقه ليملاً عينيه وكفّيته، ويمتّع حواسه. ولعلّ ولع الرجل بالمرأة الوطباء يخفي حنينه الأبدي إلى ثدي الأمّ وإلى دفء حضنها، كما أنه يشي بالدور الذي التصق بالمرأة. فهي المرضعة والمغذية التي تشبع الرضيع وتدفيء الضجيع. ولذلك كره العرب أن يكون صدر البنت مسيحا لأنه يوحي بعجزها عن أن تمنح الحنان والمتعة. وهو أمر يثبت أنّ التنشئة الاجتماعية تهدف إلى صناعة امرأة قادرة على الدخول في علاقة تبادلية مع الرجل حسب العرف السائد.

5/1 - طيب الرائحة

من الأفكار التي يتردد ذكرها على مسمع الفتاة أنّ طيب الرائحة جالب لمودة الآخرين، ولذلك يتعين على المرأة الراغبة في نيل الحظوة لدى الرجل أن تهتمّ برائحة فمها وبدنها وثيابها. وكان الأولياء ينبهون بناتهنّ حين يتزوجن إلى أهمية النظافة. قال أبو لابنته: «إنك تقدمين على نساء من نساء قريش، من أقدّر على الطيب منك، فاحفظي عني خصلتين: تكحلي وتطّبي بالماء حتى تكون ريحك ريح شئ أصابه مطر».⁽⁸⁰⁾ ولئن اكتفى أهل البادية باستعمال الماء أو بعض الأدهان لمقاومة الروائح الكريهة، فإنّ تطوّر صناعة العطور، وخصوصاً في العصر العباسيّ مكّن النساء المترفات في الحواضر من الإقبال على أنواع خاصّة من العطور كالصندل والفواكه المبخرة بالكافور وغيرها من الوصفات المعقّدة التركيب.

وإذا نظرنا إلى الأدوية التي كانت مستعملة لتطيب رائحة البدن تبين لنا مدى حرص النسوان على إزالة نتن الإبطين، وهو أمر استوجب معرفة دقيقة بالنباتات والأعشاب، وبكيفية إعدادها، وزمان استعمالها. وقد درجت الأمهات على تعليم بناتهن منافع النباتات. فالريحان «إذا ذلك به البدن قطع العرق... وأذهب نتن الإبطن».⁽⁸¹⁾ والجلنار «إذا ذلك به البدن قطع الصنان والبخر وطيب الرائحة».⁽⁸²⁾ والورد إذا استعمل في الحمام أصلح نتن العرق.⁽⁸³⁾ والسنبلي إذا طلي به البدن قطع العرق، وطيب رائحته كلّه وأزال «السنان والرائحة الكريهة حيث كانت خصوصاً بالخل».⁽⁸⁴⁾ إلى غير ذلك من الوصفات المجربة لدى النسوان، والتي كانت الفتاة تعرفها سواء عن طريق السماع أو الملاحظة أو الاستعمال.

ولمّا «كانت الرياحين والأزهار والعطريات أحسن رائحة وأشدّ ملاءمة للروح لغلبة الحرارة فيها»⁽⁸⁵⁾، فقد كان على المرأة أن تنبه ابنتها إلى ضرورة تعهد فمها مادام أول ما تجتلب به المرأة محبة الرجل. وقد تعدّدت الوصفات التي تهتم بتطيب النكحة، وجمال الأسنان وبياضها، وصفاء لونها. ومن الأدوية التي كانت معروفة لجلاء الأسنان حكّها بالملح أو الفحم أو سحق الصيني أو

الزجاج أو الصدف. ⁽⁸⁶⁾ وتمثّلت الوصفات المستعملة لإزالة البخر، وتطبيب النكهة في مضع العود الرطب أو الغالية أو القرنفل أو القرفة أو البسباسة أو سواك الأراك أو الأترج، وأكل البنّ بعد الطعام. ⁽⁸⁷⁾ وكان على الراغبة في العناية بلبثتها مضمضة فمها بورق التوت أو استعمال سواك الجوز والفلفل الممزوج بالخلّ أو الورد. ⁽⁸⁸⁾

واقترضت العناية بجمال الفم اللجوء إلى تغيير شكل الأسنان. وهي من الممارسات التي كان العرب يحبّذونها. فكان على المرأة أن تقوم بالتفليج بين أسنانها التماسا للحسن. وبالرغم من أنّ الفقهاء حاربوا هذه الممارسة بدعوى أنّ فيها تغييرا للخلفة، فإنّها صمدت على امتداد الزمن. وقد تبرّم ابن الحاج من فشوها في مجتمعه، كما أنّه انتقد لجوء النسوة إلى الصانعة والمزيّن لتجريد أسنانهنّ حتى تبيضّ. ⁽⁸⁹⁾

ينخول الاحتكاك بالنساء للبت معرفة الأعضاء التي يجب أن يجعل عليها الطيب كالأنف وما حول الشفتين والإبطين والشعر واللاست وغيرها، كما أنّه ينتهها إلى مدى تأثير حاسة الشمّ في الناس ودورها في العلاقات التبادلية: في الوصل أو الفصل بين الناس. فللعطور قدرة على تحريك السواكن، والتقريب بين الأجساد. أضف إلى ذلك أنّ العطور وسيلة من وسائل التعبير. فالمرأة لا تفصح عن رغباتها إلّا من خلال هذه العلامات والرموز. فإذا ما تزلّقت بصبغ بدنها بالأدهان أشعرت الزوج بتيقّظ شهوتها.

6/1 - الملبس

ولا تتوقّف العناية بالجسد عند الحرص على سلامته واعتدال أعضائه، بل تقتضي أيضا مراعاة لهيئة الملبس وجماله ودراية بالفرق بين لباس الذكور ولباس الإناث، ومعرفة بأنواع الأقمشة وأسمائها، والمناطق المجلوبة منها، وإماما بتناسق الألوان الخاصّة بالنساء وبمدى تأثير بعض الأنسجة في البدن. فالكثتان مثلا «ثيابه تنعمّ البدن وتحصّبه ولا سيما في الصيف». ⁽⁹⁰⁾ والصوف لا ينفع من أرادت السمن، أو نعومة الجسم، والقطن لا يلبس إلّا في الشتاء، والحرير لا

يلبس إلا في البلدان الحارة إلى غير ذلك من المعطيات التي تزود العاتق بثقافة لا غنى عنها. فمن رامت نيل إعجاب الآخرين والمحافظة على أنوثتها واحتلال موقع في المجتمع، وجب عليها الاهتمام بمظهرها باعتبار أن الهوية الجنسية يستدلّ عليها من خلال نوع النسيج وشكل الثوب ولونه المميّز.

ولما كان جسد الأنثى مرتبطاً بالجمال والإثارة والإغراء والنعم، فقد سعى المجتمع الإسلامي إلى منعه عن عيون الناظرين فحجبه وراء عشرات الأمتار من القماش، مبرّرا ذلك بالدين، وبالتقاليد والأعراف، بل بشروط الزينة نفسها. فذراع المرأة «أملس ليس فيه شعر... تستره الثياب الدهر كلّهُ فهو لئِن من أجل ذلك»⁽⁹¹⁾ وفي وسعنا أن نتبين أنّ من بين غايات الحجب المحافظة على الخصائص المميّزة للأنثى.

ولم يتخلّف الفقهاء عن إبداء رأيهم في هيئة المرأة فدعوها إلى تغيير عاداتها القديمة، والتحري في نوعيّة الأقمشة معتمدين في ذلك أخبار السلف. قيل: «دخلت حفصة بنت عبد الرحمن على عائشة أم المؤمنين وعلى حفصة خمار رقيق فشقته عائشة عليها وكستها خمارا كثيفا»⁽⁹²⁾ يلائم سنّها ومنزلتها. وأباح الفقهاء للمرأة البرزة أو البدوية أن تجرّ مرطها خلفها شبرا أو ذراعا لحاجتها إلى التستر، بل لضرورة المبالغة فيه حجّتهم في ذلك أنّ جسدها عورة، وكلّ عضو عار هو بمثابة إشارة موجهة نحو الناظر. ولم يقتصر الأمر على إبداء هذه الملاحظات، إذ رأى بعضهم أن «لا تختمر المرأة كخمار الرجل بل يكون خمارها على رأسها ليّة وليّتين»⁽⁹³⁾.

ولئن اتّصف لباس النسوان في بداية الإسلام بالبساطة، فإنّ اختلاط الأجناس واحتكاك العرب بغيرهم من أهل الحضارات وازدهار التجارة، أفضى إلى ظهور أزياء جديدة. فلبست المرأة ضروبا من الثياب التي أخرجتها مناسج اليمن وعمان والبحرين والشام والعراق وما اجتلب من بلاد فارس وسواحل الهند. وسرعان ما تغيّرت الأحكام والعادات بنزوع القوم إلى الترف ورقيق العيش وركونهم إلى الدعة. فعادت الثياب الضيّقة والشفافة التي تبرز أكتاف المرأة وتديها، واستحدثت عادات جديدة نحو توسيع الأكمام مع قصرها. وتغيّر

سلوك المرأة فبدت حركات جسدها متحررة من الضوابط الصارمة. فكانت الواحدة إذا رفعت يدها برزت أعكانها ونهوها وغير ذلك من مفاتن جسدها. ولم تلتزم أغلبهنّ بلبس السروال إلاّ عند الخروج.⁽⁹⁴⁾ وهكذا اختلف تهذيب البنات من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر وتأثر بالحراك الاجتماعي الثقافي.

وإذا نظرنا إلى تغيير الألوان من دورة حياة إلى أخرى، أدركنا أنّ التغيير أمانة على أنّ العبور لا يتمّ من خلال التغييرات الفيزيولوجية فحسب، بل إنّه يحدث أيضا عبر نظام العلامات. ولئن اختلف نظام توزيع الألوان بين الجنسين من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، فإنّ في ذلك ما يقيم الدليل على أنّ خصائص الذكورة والأنوثة ليست ثابتة بل هي متغيرة لخضوعها لجملة من العوامل منها الاقتصادي والاجتماعي وغيرها.

ولم يفت ابن تيمية توضيح ما يجب مراعاته في نعل المرأة فذهب إلى أنّ «الخفّ اللين الذي يبدي حجم القدم... من لباس الرجال»⁽⁹⁵⁾، إذ يجب على المرأة أن تتمسك بمبدأ الستر في كلّ ثوب أو نعل أو عصابة تتخذها، كما أنّه يطلب منها أن تعي الفارق بين لباس الرجال ولباس النساء، وأن تحذر التشبه بهم حتّى لا تفرط في خصائص الأنوثة. وانطلاقا من ذلك تأثرت الناهد بالمعايير السائدة في مجتمعها وسايرت الذوق المتعارف عليه وعملت على عرض جسدها على نحو مقبول اجتماعيا.

1/7 - الحلّي

يبدو أنّ العرب كانوا مثلهم مثل المصريين والآشوريين واليونانيين والرومان مولعين بالذهب والجواهر حتّى أنّهم لم يتوانوا في إلباس أصنامهم، وحتّى إلباسهم القلائد والمجوهرات. وجرت العادة بأن تقلّد الصبية صنوفا من الحلّي، منذ بدء النشوء مثل القرط والقلادة والتاج والطوق والسوار والدمليج وغيرها.

وشجّع المسلمون بدورهم بناتهم على التحلّي بالذهب والفضّة والخرز.

واعتبروا ذلك أمرا «طبيعيًا» بالنسبة إلى الأنثى. ويذكر أنّ النساء المترفات في العصر الأمويّ شغفن بالحليّ حتّى أنّهنّ كنّ «يتختمن في أصابعهنّ العشر». (96) قالت إحدهنّ في هذا الصدد: «لقيت سكينه بنت حسين... وكشفت عن ابنتها. قالت فإذا بها قد أثقلتها بالحليّ. قالت: ما ألبستها إياه إلّا لتفضحه». (97) وبناء على ذلك كان الجسد الأنثويّ مثقلا بالمعادن التي تقيّد حركاته وإشاراته، وتنبّه الأنظار وحتّى الأسماع إلى حضوره. وقد استدلّ الفقهاء على إباحة الزينة بأية ﴿أَوْ مَن يُسَوِّأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْحِصَامِ عَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف 43/18]. فالتنشئة في الحلية من منظور هؤلاء هي شعار الإناث. واعتبر آخرون أنّ الذهب حلية المرأة وكرهوا لبسها خاتم الفضة «لأنّه معتاد للرجل». (98)

8/1 - زينة الجارية

لما كانت المنافسة على أشدها بين الحرائر والإماء، فقد حرص المقيّنون على إعداد الجارية أحسن إعداد حتّى يرتفع سعرها. ونجم عن ذلك وعي الجارية بأنّ الجسد المعتنى به يمكن صاحبه من احتلال موقع اجتماعي هامّ في صلب المجتمع الذكوريّ. وهكذا التزمت الجارية بكلّ التعليمات التي أمدها بها المقيّن المشرف على تديريها. فصرفت عنايتها كلّها إلى النظافة والطيب والتبرّج للمشتريين تارة، والاختفاء عنهم طورا آخر جلبا لاهتمامهم. وتشير المصادر إلى أنّ النخاسين كانوا يلزمون الجوّاري بتحمير خدودهنّ وخضاب أحمر، وإن كانت سوداء «وأطرافهنّ إن كانت الجارية بيضاء بالخضاب الأحمر، وإن كانت سوداء بالذهبي والأحمر، وإن كانت صفراء بالأسود». (99) وكان المشرفون على الجوّاري ينتقون لهنّ الملابس بعناية فائقة تنمّ عن ذوق رفيع ودراية بوسائل الإثارة. فتلبس «الأبدان البيض الخصبة الشفافة الثياب الخفيفة الكحالي والموردة، والسود الغلائل الحمر والصفّر، ويجرون الصناعة مجرى الطبيعة في كشف الضد بال ضد في ألوان الزهر». (100) ونظفر في النصوص التي تناولت أخبار الجوّاري والقيان بوصف دقيق لتفتن هؤلاء في إظهار ملاحظتهنّ بلبس القباطي، وهي الثياب الشفيفة والضيقة والقصيرة، وارتداء الحلل الموشاة والخزّ والتحلّي بالدمالج والخلاخل، وتسريح الشعر برفعه تارة، وبعقسه طورا، أو

بإرساله غدائر تنوس وبتخاذ العصابات المزركشة فوق الرؤوس أو العمائم. وكثيرة هي النصوص التي تصوّر قدرة الجوّاري الخرد على التلاعب بقلوب الرجال معتمدات في ذلك على حسن توظيف هذه العلامة السيميائية. فاللباس يفصح عمّا يخفيه الكلام. وكانت الواحدة منهم تستر بعض بدنّها، وتكشف بعضه إظهاراً لجمالها وتحريكاً لغلمة الناظر. وحرصاً منها على إثبات الذات جهدت الجارية حتى تكتسب أكثر الخصال التي تغنى بها الشعراء نحو لطف الحركة وإيحائية النظرة وعذوبة الحديث ولين الأطراف ومشية الدلال والتبختر بإمالة الأكتاف. (101)

ولم يتجلّ انتفاع المقيّنين والجوّاري من ازدهار صناعة التجميل في توظيفها لإبراز مفاتن الجسد الأنثويّ فحسب، بل تعدّى ذلك إلى اكتساب خبرة بإخفاء العيوب. فهي متى بانّت أدّت إلى خفض سعر الجارية أو ردّها. وأفضى ذلك إلى تفشّي التصنع والتجمل، واستشراء التدليس، وانتشار التضليل حتّى ظهرت كتب تحذّر المشتري من طرق الغشّ، وتهديه إلى سبل تقليب «السلعة». وشاع لمس الجوّاري وجسّ أعضائهنّ ومفاصلهنّ وخصوصاً العجيزة. (102) جاء في «كتاب القيان»: «كان معاوية يؤتى بالجارية فيجردها من ثيابها بحضرة جلسائه، ويضع القضيب على ركبها، ثمّ يقول: إنّه لمتاع لو وجد متاعاً! ثمّ يقول لصعصعة بن صحوان: خذها لبعض ولدك». (103)

أشرنا إلى العناية التي تحظى بها الفتاة في عشيرتها حتى تكون مؤهلة للاضطلاع بدورها في نظام المصاهرات، وتبادل المصالح، واهتمنا بالإعداد الذي تتلقاه الجارية في سبيل نيل الخطوة عند سيدها، ولا يفوتنا أن نتطرّق إلى التدبير الخاصّ الذي تلقاه صنف آخر من الجوّاري، ونعني به الغلاميات اللواتي خضعنّ لتربية خاصّة وصارمة. فقد كان يطلب منهنّ الجمع بين مميزات الجنسين معاً. فنحن إزاء جسد أنثوي فاتن متميّز بجمال القدّ وبروز الأرداف ولكنه أجبر على التزيّي بملبس الفتيان من أقبية ومناطق من ذهب وغيرها. وكان تدبير الغلاميات معقّداً جدّاً، إذ قام على محاكاة الذكر في الزي والحركة والمشية وغيرها من الصفات الذكورية، إلى جانب محافظة الجارية على

الصفات الأثوية والتحكّم في درجة إبرازها أو إخفائها. ولم يكن أمام الغلاميات أو المظموّمات اختيار. فقد أُجبرن على تسليم أجسامهنّ إلى الثقافة لتقولبها على طريقة خاصّة ولتجعل منها وسيلة للاستهلاك الذكوريّ، ولتكتب عليها ما تراه معبراً عن ميولها ونزواتها. وهو أمر يؤكّد أنّ المجتمع هو المتصرّف في الأنوثة فينمّطها متى عنّ له ذلك ويعدّها متى شاء.

9/1 - عالم النساء

يتّضح ممّا سبق أنّ الفتاة الحضريّة المرفّهة تكتشف، منذ النشوء عالم الجمال والأناقة وعوائد الترف. فهي تعيش بين الحرير والوشي والديباج والخزّ والذهب والفضة والمرجان واللؤلؤ، تفوح منها رائحة المسك والعنبر والريحان والورد والآس والجلنار من كلّ جانب. فتنشأ محبّة لمختلف الروائح الشذية والألوان والأشكال المتعددة، والتزيينات والصور المتنوّعة، والمكاحل المفضّضة والمراد والمرايا. وتكون الناهد عارفة بأنواع الطيب والفرش والأقمشة وغيرها، ملّمة بفنون التجمّل مثل التخضيب والتكحلّ والتنمّص والتفليج والوشم والوصل وغيرها. ومن المشاهد التي تعادها البنت رؤية أمّها أو إحدى قريباتها وهي تتزين للزوج بوضع أبهى ما عندها من ملابس وطيب وحليّ. ومن الصور التي تبقى عالقة بذهن الفتاة نموذج البرّاقة، وهي المرأة التي «تكون طول النهار في تصقيل وجهها وتزيينه، ليكون لوجهها بريق حصّل بالصنع»⁽¹⁰⁴⁾.

وبالإضافة إلى معاينة هذه المشاهد تعيش العاتق تجارب مختلفة تمكّنها من معرفة جسمها، ومن فهم علاقتها به ولاسيما صلة الآخرين بها. فالدلك والتمريخ والتلين وغيرها من الممارسات تتمّ في إطار مغلق حميم يجمع النساء. فتقع الملامسة والمداعبة وغيرها من أشكال التعبير التي تفسح عن مختلف المشاعر. فإذا تفحصنا مثلاً فعل تمشيط الشعر ودلالاته بدا لنا طقساً اجتماعياً خاضعاً لنظام دقيق. فهنالك مواعيد مخصّصة لعقد الضفائر وعقص الشعر تجتمع فيها الفتيات مع الجدّات أو الأمّهات أو الماشطات وتنخرط

الجماعة في حديث طويل يتمّ من خلاله تبادل الأخبار والخبرات والنوادر. وتمتّن بذلك العرى بين الأجيال وتتصلّ حلقة الأزمان: الحاضر والماضي. ولا نبالغ إن قلنا إنّه، من خلال هذه الحركات والأفعال والأقوال، تتجذّر الهوية الجنسية وتنتقش معالم الذاكرة الجمعية النسائية.

فليس فعل تسريح الشعر حدثا ساذجا، كما يتبادر إلى الذهن، بل هو ممارسة مثقلة بالدلالات والرموز، مشحونة بالعواطف. وهو صنيع يطوّح بالحدود الموضوعية بين الشرائح العمرية المختلفة، ويزوّد البنت بشحنة من العواطف والأحاسيس المثيرة. ثمّ إنّ التمشيط فنّ يعلم الناهد أهميّة قرب المسافة بين الأجساد، وقيمة العلاقات الحميمة بين الأفراد، كما أنّه يساعدها على الاندماج في الجماعة. فعن طريق تلاعب الماشطة برأس الفتاة، بلمس شعرها وجذبه حيناً، وشده حيناً آخر، وتليينه بالأدهان، وتصفيفه إلى غير ذلك من الأفعال تستولي المزيّنة، ومن ورائها المجتمع على الفتاة ويخضعها لقيمه، وأعرافه وتقاليده وعاداته ويختبر انضباطها وتقبّلها لنظمه، ومدى وفائها له. فيمنحها بعد ذلك هويّتها، ويعترف بها امرأة جديرة بالانتماء إليه. ويكشف طقس التمشيط كغيره من الطقوس التي تجرى على الفتاة النقاب عن طرق صياغة الفرد المنشود، ويوضّح آليات النحت الرمزيّ للجسم، والتصوّر الثقافيّ للجسد الأنثويّ المنشود.

ويشير تعلق المرأة بتصفيف شعرها ولباسها وحليّها وبغيرها من العلامات السيميائية التي ترصّع جسدها إلى نمط علاقتها بالأشياء وكذا بجسمها. وهي صلة تنقلب عند معظمهنّ إلى نرجسيّة معلنة حيناً، متخفية أحياناً، تروم البحث عن سلطة رمزية. ويمكن أن نستقرئ من خلال الولع بالذات شكل العلاقة التبادلية التي ترسيها المرأة مع الآخر. فهي عندما تصنّع إنّما تصنع نفسها وفق النموذج المحدد اجتماعياً، وهي حين تتعهد بدنها إنّما تنتج ما يتمّ بواسطته التواصل مع الآخرين، وما به يقع الانخراط في علاقات اجتماعية مختلفة. فالمرء يحبّ أن يظهر محاسنه وأن يتأمله الآخرون. ويمكن القول إنّ اهتمام المرأة بالزينة يوضّح معالم الثقافة النسائية، ونوعية المعارف التي تكتسبها البنت

في مرحلة الحداثة والتي تؤثر في نظرتها إلى ذاتها وإلى من حولها وإلى الكون. يقودنا التمحيص في ما حوته كتب التراث من أخبار حول كيفية التعامل مع الجسد الأثوي إلى تبين المنزلة التي تبوأتها قيمة الجمال في المجتمع⁽¹⁰⁵⁾، وإدراك مدى ارتباطها بالأنوثة. فقد ساد الاعتقاد أنه بالجمال وحده تحتل المرأة موقعا في صلب النظام الاجتماعي. «الأمر في الحسن منوط بهنّ، فمهما كانت المرأة أحسن كان أعظم لشأنها، وأعزّ لمكانها»⁽¹⁰⁶⁾ ومهما اختلفت النظرة إلى الحسن من شخص إلى آخر وداخل المجتمع الواحد، أو بين الشعوب المتعددة لتأثر الإنسان بالبيئة، ولتغير الأذواق من عصر إلى آخر، فإنّ المجتمع كان ميّالا إلى المرأة الجميلة، إذ أنّ الجمال يستهوي القلب ويحقق اللذة. وبدا المجتمع حريصا على حجب الفاتنة ومنعها من الخروج حرّة كانت أو أمة.

إنّ تهذيب البنت وتدبير جسدها محكوم بثنائية الجمال والقبح. فمنذ النشوء يحاول الأهل جاهدين أن يغرسوا في البنت أهمية الانشغال بتجميل البدن حتّى يتحوّل إلى جسد مرغوب فيه اجتماعيا. وهو أمر يثبت البعد الاجتماعي للظاهرة الجسدية، كما أنّه يبرهن على دور الخطاب القائم على التكرار في تجذير القيم المراد تبنيها ومدى انصهار الفرد في الجماعة. وينجم عن ذلك إيمان العاتق بأنّ الجمال يعتلي عرش كلّ القيم، وهو أهمّ من الذكاء وتوقّد الذهن والعلم، ويتأكد لها أنّ حياتها يجب أن تكون رحلة بحث مستديم عن أوجه اكتساب الملاحه. ولعلّ أهمّ النتائج النفسية التي يفضي إليها هذا النمط من التنشئة وعي البنت بأنّ عليها أن تخفي العيوب وأن تكتمها. فأبغض النساء البادية العيوب التي لم تصنّع، وهو ما جعل المرأة عاجزة في كثير من الحالات عن مواجهة الآخرين دون تجمل أو متى برزت عيوبها للعيان أو أقل جمالها، إذ ظلّت ترسبات المثال الأعلى للجمال فاعلة في الذاكرة الجمعية إلى يومنا هذا، وبقي الخوف من مواجهة نظرة الآخر رابضا في أغوار الذات الأثوية.

ليس من المستغرب أن تسكت المصادر عن وصف نمط حياة المهزولة أو الدميمة أو المعوقة أو الفقيرة المعدمة التي شغلها البؤس والشقاء أو النسك

والعبادة عن التفرغ للزينة والتبرج. فهذه الفئات لا تجلب اهتمام الرجال ولا تحرك سواكنهم، بل إنها مستقبحة تثير الاشمئزاز أو الاستغراب لأنها تفتقر إلى الجاذبية. ومهما كانت أسباب إهمال المرأة للعناية ببدنها، فإنها تظل من منظور العالم مستهجنة لأنها مهملة لحقوق زوجها عليها. ومعنى ذلك بدهاءة أنها لا تعتبر عن أنموذج الزوجة الحسنة التبعّل. وقد يكون مردّ تهميش هذا الصنف من النساء خروج الواحدة عن «الصراف المبين»، فهي لم ترق إلى المثال الأنثوي الذي توسع العلماء في الحديث عنه، وتكفل المجتمع بتجديره في المتخيل الجمعي. إنّ المرأة في هذه الحالة خارجة عن سياق الأنوثة، والثقافة العالمية ليست معنية بوصف جسد غير مؤنث مجرد من الخصال المحمودة أو غريب شاذّ. ولنا أن نتساءل: كيف كانت علاقة كلّ امرأة من هذه الأصناف التي ذكرنا بجسمها؟ وكيف كانت صلتها بالآخرين؟ سؤالان نعجز عن الإجابة عنهما لخلو المصادر التي اطلعنا عليها من وصف حياة الدميمة اليومية أو صاحبة العاهة أو الفقيرة المعدّمة.

لا يعدّ تدبير جسد الفتاة إذن أمراً هيّناً، إذ اقتضى معرفة شاملة بخصائص البدن، وبطرق التحكّم فيه والسيطرة عليه حتى يكون وسيلة تعبيرية بليغة وعلامة يستدلّ بها الناظر إليه. فكلّ حركة تصدر عنه ينبغي أن تكون دالة على الهوية الجنسيّة والانتماء الاجتماعي والديني. ولا غرو في ذلك مادام الجسد منبع الترميز وطريقة العناية به تخوّل للناظر أن يفكّ دلالة الرمز فيه.

إنّ وعي الفتاة بذاتها وعلاقتها بجسدها مرتبطان بالبيئة التي تنشأ فيها، وبالتمثلات الاجتماعية السائدة في المجتمع بخصوص المرأة والرجل، وبشكل التربية التي تتلقاها ونوع التدبير الذي تخضع له. وإن كنا مدركين أنّ ما وصلنا من آراء وتصوّرات يعكس نمط حياة المرفّهين الذين لم يشغلهم أمر تحصيل المعاش عن التفرغ للزينة والتكلف فيها، فإننا نرجح أنّ العناية الشاملة والدقيقة بالجسد، والتصنّع في الزينة كان الشغل الشاغل لعلية القوم وللمقيّنين على حدّ سواء. فقد عدّوا الجوّاري رأسمال هاماً، ورأوا تدبيرهنّ صناعة قائمة الذات تتطلّب معرفة بهذه الأجساد بمحاسنها ومساوئها، وعلماً بوسائل الزينة وبطرق إخفاء العيوب، وكذلك إماما بطلبات الأسياد المتنوّعة والمتجدّدة.

بيد أن معرفة العائق بجسدها تختلف باختلاف منزلتها الاجتماعية. فالحرّة تدرك منذ الصغر العناية التي يحاط بها الجسد سواء انتمى إلى هذه الشريحة العمرية أم تلك. ومع الترقق تتجلى لها مقاصد التدبير دون أدنى لبس. ونعني بذلك تشكيل جسد قادر على أن يحتلّ موقعه في ظلّ مجتمع قام على تبادل النساء لتحقيق مصالح العشيرة، وعلى استبدالهنّ لإشباع نهم المالك، وجعل المنافسة على أشدها بينهنّ. فهذه حليلة وتلك ضرّة وتلك سرية وأخرى قينة إلى آخر القائمة: جميعهنّ يتهافتن من أجل نيل الخطوة لدى الرجل زوجا كان أم سيّدا.

لا ينمّ تعلق المرأة المفرط بتعهد جسدها واستبسالتها في سبيل إظهاره في أحسن صورة عن تمردها على الطبيعة، ورفضها للجسد على الصورة الأولى التي خلق عليها بقدر ما يشير إلى خضوعها ل«أحكام السوق» ولقوانين العرض والطلب التي ضبطها المالكون بكلّ دراية. وقد يكون مردّ هذا الاهتمام المفرط بالتجمل وعي البنت بأنّها لم تكن يوما موضوع حبّ الآخرين. فولادتها ليست في جميع الحالات حدثا سعيدا ولذلك فإنّها تجتهد حتى تنال عطف الناس وسيلتها في ذلك الجسد المعتنى به. وبناء على هذا الشكل من التدبير تبدو الفتاة مستعدة لتسليم بدنّها للزوج مسرحا لتصوراته وموضوعا لتخيلاته وفضاء لممارسة فحولته. وهي بذلك تحاول أن تثبت مدى قدرتها على التكيف مع ما يمليه الواقع الاجتماعي والديني والاقتصادي والفكري والسياسي من ضغوط، كما أنّها تحاول أن تبرهن للجميع على مدى امتثالها للمعايير الاجتماعية والثقافية التي تشكل الهوية الجماعية.

ولئن اختلف وضع الحرّة عن الأمة، فإنّ المجتمع نظر إلى جسديهما النظرة نفسها، وما التجمل سوى عرض للأنا بطريقة ما. ويظهر تحويل الجسد الأنثوي إلى سلعة في إسهاب الشعراء والأدباء في وصف بدن الغانية وتشبيهه بالغلال والفواكه. فقد شبهت أعضاؤها بالرمّان والتفاح والتمر وغيرها، كما أطلقت عليها أسماء تعقد صلتها بأصناف من الطعام. فالنأداء امرأة كثيرة اللحم، والثأد هو البسر، والرهيذة هي الشابة الناعمة، والرهيذة⁽¹⁰⁷⁾ قمح أو حنطة يدقّ

ويصب عليه اللبن إلى غير ذلك من التسميات. ويقتضي تدبير جسم البنت التي تتهيأ للزواج إعداداً يتمثل مع إعداد الطعام. فنحن إزاء تسمين للبدن وجس بين الحين والآخر بغية الاطمئنان إلى اقتراب موعد تسليم البدن. ثم إننا مع ختن يسيل فيه الدم المحلل للجسد، ومع تنظيف وشف وشدك وتمريخ ووضع للطلاء والأدهان وعرض في نهاية المطاف على الخوان، أو في مأدبة لتأمله العيون فيسيل اللعاب، ويبدأ المصّ والنهش. أليست المرأة بالفعل من الطيبات كاللحم والحلاوة! ولعلّ منع البنت من استعمال العطور التي تتسم بقوة الشذى راجع إلى العلاقة الوثيقة بين حاستي الشم والذوق بالطعام. فالمرء يحب أن يشم الفاكهة قبل أكلها، ومتى شمها واستطابها تلهف على أكلها. ومن ثمة كان على الناقد أن لا تستعمل طيب المتزوجة. وهو أمر يوحى بارتباط كل من التجميل والطعام بالجنسانية.

أما تدريب البنت على التصنع واستغراقها في تعهد جسدها طيلة ساعات وتنبهها إلى أهميته في حياة المرأة، فإننا نرى فيه علامة على تمسكها بسلاح يمكنها من البقاء ومن احتلال موقع في المجتمع الذكوري، ولا سيما أنّ الجمال لا تتصف به جميعهنّ. فكان اللجوء إلى وسائل الزينة أمراً مفروغاً منه بالنسبة إلى من ضعفت قوتها الجسدية، أو انعدمت. ويدعم ما نذهب إليه تلك النصائح التي تولّى الأهل تقديمها إلى الكاعب ليلة مفارقتها لهم، وتلك الأوامر والمواعظ التي تقدّم بها الفقهاء للزوجات مستندين في ذلك إلى سلطة النصّ والحديث وسيرة السلف من ذلك كثرة اعتمادهم على آية ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف 32/7]. وعلى رأي عائشة بخصوص أفضل النساء، وهي «التي لا تعرف عيب المقال ولا تهتدي لمكر الرجال، فارغة القلب إلاّ من الزينة لبعلها، والإبقاء في الصيانة على أهلها». (108)

وينتبه المتأمل في مضمون وصايا الأهل إلى بناتهم إلى وجوب أن يكون الرجل في نظر العاتق القطب الذي تدور عليه حياتها. فهو عالمها وكلّ دنيها: تعيش ترهقها في انتظار حلول ركبه ومن أجله تتعلم كيف تتجمل بأبهى اللباس وأحسن الحلي وأطيب العطور، وكيف تولي عنايتها المستمرة لتعديل هيئتها، إذ

«الزينة والتعديل لها زيادة للرجل في باعث الشهوة لها»⁽¹⁰⁹⁾ وبذلك تنال الحظوة لديه فيرضى عنها. ومن أجل الرجل تتحمّل الفتاة أوجاع التنف والوشم والتفليج والتهزيل وغيرها من أشكال العنف المسلط على الجسد الأنثوي. فليس غريباً حينئذ أن تنغلق دائرة حياة البنت على الزوج المرتقب ليصبح هو المطمح والمرآة التي تدرك بواسطتها ذاتها، وتلمح من خلالها الآخرين والعالم.

تعاضدت جهود أصحاب السلطة من علماء وأهل ومن لفّ لفّهم على ربط وجود الفتاة بالرجل. فلا معنى لحياتها ولممارساتها إن لم توظف لخدمة مصالحه ولتحقيق شهواته. فلئن أقصاها من مجالات المشاركة في الحياة العامة، فإنّه سرعان ما قدّم لها البديل فحفزها على شغل نفسها بالزينة. ولم تكن البيئة ضئيلة عليها إذ وفّرت لها كافة المواد، كما أنّ المنفق لم يبخل عليها بالأموال، بل إنّ من الرجال من كان يمهر زوجته ماشطة حتى تجملها في كلّ الأوقات. ومنذ ظهور الإسلام «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، يوسعون على نساءهم في اللباس الذي يصران ويتجمل به»⁽¹¹⁰⁾ وكان الخلفاء والملوك يغدقون أموالاً جمة في سبيل تقديم الهدايا إلى حليلاتهم ومحظياتهم. وتزخر كتب التراث بأخبار تفنّن النساء في التجميل حتى عكس الشعراء هذه الظاهرة. قال المتنبي (ت354هـ) في ذلك: (من الوافر)

لَيْسَنَ الْوَشْيَ لَا مُتَجَمَّلَاتٍ وَلَكِنْ كَيْ يَصَنَّ بِهِ الْجَمَالَ⁽¹¹¹⁾

والظاهر أنّ المرأة دخلت هذه المعايير والقيم وتبنّت نظرة الآخر لها. فهذه أمّ يُحضر لها ابنها امرأته فتصرخ عند رؤيتها قائلة: «من هذه؟ قال: امرأتي ابنة سعيد بن المسيّب دفعها إليّ، قالت: فإنّ وجهي من وجهك حرام إن أفضيت بها حتى أصنع بها صالح ما يصنع بنساء قريش. قال فدفعها إلى أمّه فأصلحت إليها ثمّ بنى بها»⁽¹¹²⁾ وإن سلّمنا بصدق هذه الرواية، فإننا نستشف أنّ استمتاع الرجل بالمرأة ينبغي أن تسبقه طقوس عديدة أهمّها التجميل حتى تكتمل لذته. ثمّ إنّنا نلمح أنّ المرأة وخصوصاً المسنّة، كانت في معظم الحالات حليفة المجتمع الذكوريّ متواطئة معه نظراً إلى أنّها دخلت المعايير الثقافية السائدة، وهي معايير المجتمع الرجالي.

اكتشف المجتمع ميل المرأة الشديد إلى الزينة وحبها للظهور في أحسن الهيئات وحاجتها إلى سماع كلمات الإطراء والإعجاب، فعمل على إضفاء الشرعية على هذا الميل. فحوّل مركزه من الأنا إلى الآخر، وهو الزوج ولا أحد سواه. وشجّع العلماء المرأة على تجميل جسمها والاهتمام بزینتها وحثّوها على تقديم جسدها هدية للحليل أو طُغماً للسيد مستشهدين في ذلك بما نقله المؤرخون من روايات تتعلّق بزينة السلف. فعائشة وسائر أزواج النبيّ كنّ «يختضبْنَ بالحناء وهنّ حرم وذلك بعد وفاة النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويحججن في المعصفرات»⁽¹¹³⁾، كما أنّهنّ كنّ يتخذن عصائب فيها الورد والزعفران، ويغلّفن رؤوسهنّ بالمسك والعنبر. وكانت بنت أنس بن مالك (ت93هـ) تقول: «كان أبي يحلينا الذهب ويكسوننا الحرير».⁽¹¹⁴⁾

ولئن بارك محمّد وأصحابه وسائر العلماء اهتمام النساء بالزينة، ورأوا في ذلك علامة على حسن التبعل، فإننا نلمس من خلال أخبار أخرى مقصدا ثانيا للتجمل يتمثل في تبيان الاختلاف بين الجنسين. والواقع أننا نسوق بعضها مع شكنا فيها، إذ نرجح أنّ مجتمع الدعوة كان حريصا على تشكيل هوية تميّز المسلمين عن غيرهم من الشعوب أكثر من اهتمامه بإبراز الفروق بين الجنسين. ولذا فإننا نعتبر أنّ هذه الروايات قد وضعت في فترات متأخرة خدمة لمصالح المجتمع وسداً لحاجته إلى مأسسة الجندر.

جاء في هذا الصدد أنّ امرأة بايعت الرسول فنظر إلى يدها «فقال: ما على إحداكن أن تغيّر أظافرها، وتعضد يدها ولو بيسير».⁽¹¹⁵⁾ وروت عائشة: «مدّت امرأة من وراء الستر بيدها كتابا إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقبضه النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال: ما أدري أيد رجل أم يد امرأة. قالت: بل امرأة. قال: لو كنت امرأة غيّرت أظافرك بالحناء».⁽¹¹⁶⁾ وزعم بعضهم أنّ الرسول قال: «يا عليّ مر نساءك لا يصلين عطلا». وذكر أيضا أنّ فاطمة بنت النبيّ كانت تضع في يدها خاتما وفي عنقها خيطا فيه خرز مبرّرة ذلك بأنّ «المرأة لا تشبه الرجل».⁽¹¹⁷⁾ وكثر أيضا اعتماد العلماء أحاديث تنهى عن تشبّه الرجال بالنساء أو النساء بالرجال من ذلك حديث «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ

عليه وسلّم المشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال». (118)

نستنتج ممّا سبق أنّ الحليّ أو الحنّاء ليست مواد أو وسائل تختارها المرأة لتزيّن بها متى عنّ لها ذلك، بل هي وسيلة مفروضة عليها حتى تعلن انتماءها إلى هوية جنسية محدّدة ولكي تمدّ الجماعة بعلامة تيسر عليها معرفة كلّ فرد سواء كان ذلك في الأفضية الخاصّة أم العامّة وأثناء ممارسة شؤون البيت أو عند ممارسة طقوس العبادة.

وعلى الرغم من أنّ العاطل امرأة جميلة لا تحتاج إلى لبس الحليّ والزينة لثقتها في ما تمتلكه من خصال، فإنّ المجتمع لم يختر ترسيخ هذا النموذج لتعارضه مع المصالح التي يبحث عن تحقيقها، بل بالعكس سعى إلى تكريس مبدأ التجمّل فأخضع الجميع لهذه القاعدة. فلا وجود لامرأة لا تزيّن أو تجهل التصنّع. ولا قيمة لتهديب لا تلقنّ فيه الفتاة أسس العناية بالجسد لإظهاره على الرّكح الاجتماعيّ في أبهى صورة، وبذلك حالت الجماعة دون نموّ مشاعر ثقة البنت في نفسها وجعلتها مجبرة على مواجهة عيون الآخرين من خلال الأفتعة وعلى التواصل معهم من خلال علامات جسدية ومادية محدّدة.

تعي الفتاة أنّ الزينة تخصّ المتزوجة أكثر من غيرها من النساء لأنّها وسيلة للتواصل مع الزوج وهي موظّفة لمتعته. فالتبرّج لسواه ينظر إليه على أنّه علامة صريحة على تعمد المرأة الإثارة ولفت نظر الآخرين. وكأنّ المجتمع الذي فرض عليها أن تتعلّم التجمّل بأن تفتعل الغنج والدلال في الكلام والتهالك في المشية خشّي أن ينقلب السحر على الساحر فتعمد المرأة إلى توظيف الزينة من أجل غواية الرجال في الفضاء العمومي. ومن ثمّة لم يكتف المجتمع بفرض قيود على جسد الأنثى، بل عمل على إقصائها عن العالم الخارجي ونفّرها منه وجعله مستقبحا في نظرها وغريبا عنها. وحرص على أن تكون القطيعة حاصلة بينها وبينه لأنّه عالم محفوف بالمخاطر والمهالك. فالجمال ينبغي أن يشع في البيت ومن أجل الزوج.

حاولنا أن نتقصّى الآليات التي اعتمدها مؤسسات التهذيب والضبط من

أجل تهذيب البنت لتبيّن الانعكاسات الناجمة عنها بالنسبة إلى وعي الفتاة الحرّة بذاتها وفهمها لعلاقات التبادل مع الآخرين. فملازمة الفتاة لأمّها ولمجتمع النساء تكشف لها النقاب عن موقف المجتمع من المرأة ونظرتة إليها ومطلوبه منها. ومن ثمة تركّز التهذيب على تعليم الفتاة كيف تهتم بكلّ عضو من أعضائها لأنّه موضوع رؤية الآخرين كما كان عليها أن تتدرّب على مراقبة جسدها والتأمّل فيه باستمرار حتى يكون عاكسا للنموذج المنشود. ولا بدّ من النظر في هذه المرحلة من البحث في نمط علاقة الجارية بذاتها وبمن امتلكوا جسدها ومصيرها وكيفية إدراكها لجسدها.

نلاحظ أنّ وعي الجارية المعدّة للمتعة بذاتها ونمط علاقتها بجسمها محدّدان بنوعية التدبير الذي تتلقاه. وهو تدبير قائم أساسا على تفهّم أصول الإثارة واستيعاب قواعدها، والقدرة على عرض مفاتن الجسد على الركح الاجتماعي. فالأنوثة إغراء أو لا تكون. ولا عجب أن تكتسي العناية بالجسد أهمية كبرى في نظر الجارية التي تدرك بعمق أنّ المجتمع الذكوري أراد لجسدها أن يكون غذاء شهويًا لاهبا، وحولها تبعا لذلك إلى سلعة جنسيّة يتمّ تبادلها كأبيّ سلعة أخرى. بيد أنّ الجارية استطاعت بفضل ما تميّزت به من مهارات وقدرة على الإثارة أن تستحوذ على سلطة رمزية أعظم من السلطة التي امتلكها الرجال. فأثبتت بذلك أنّ الإغراء ليس دائما حلية تتزيّن بها المرأة بقدر ما هو عنف مضاد لعنف الرجال في ثقافة جعلت العلاقة بين الجنسين قائمة على الصراع من أجل الاستحواذ على السلطة.⁽¹¹⁹⁾

حدّ المجتمع من فاعليّة الجسد الأنثويّ واختزله في بعد واحد: بعد الجسد المنتج للذة وهو، وإن اعتبر جسد الفتاة الحرّة جسدا موظّفا للاستمتاع وقابلا للإنتاج بحكم وظيفة الإنجاب التي سيضطلع بها مستقبلا، فإنّه نظر إلى جسد الجارية على أنّه جسد معروض للاستهلاك أو قوّة عمل قادرة على الإنتاج. وفي كلّ الحالات نرى أنّ الجسم انقلب إلى رأسمال حيّ مفصح عن قيمة اجتماعية ورمزية هامة.

تفتنّ الجارية المليحة الحسن منذ الرهاق إلى أنّ امتلاكها للصفات الأنثوية

المطلوبة يجعل حظوظ الإقبال على اقتنائها وافرة خصوصا إذا علمنا أنها تشتري لا لغاية الاستمتاع فحسب، بل من أجل التباهي بها أيضا أمام عيون الآخرين. فهي علامة أخرى من بين العلامات التي تميّز بين الأفراد، وتضع الحدود بين الفئات الاجتماعية. وبناء على ذلك نتبين أنّ جسد الجارية كان مجموعة من العلامات والرموز التي احتاج إليها المجتمع لقضاء مصالحه المختلفة.

ليس الجسم الذي تدعو الجماعة إلى ضرورة الاهتمام به وإبراز مفاته ملكا للفرد بل هو ملك للمجتمع الذي يصنعه عن جدارة، ويفتخر بما وصمه به من علامات تشير في الآن نفسه إلى قوّة الصانع وإلى استلاب الفرد.⁽¹²⁰⁾ وهو أيضا الرمز الذي يستعمله المجتمع ليعبر من خلاله عن رغباته وطموحاته وآماله. ومادام الجسد معطى ثقافيا فهو نصّ يمكن قراءته وفك رموزه وتبين علامات الجندرة البارزة فيه. فقد حدّدت الثقافة الصفات التي يجب العمل على اكتسابها حتى تكون الفتاة امرأة كاملة، ومعنى ذلك أنّها صفات قسرية اصطناعية يجري فرضها على النساء بدعوى أنّها صادرة عن ثقافة الحكمة والرأي الصائب. فالذين تكلموا في جمال المرأة هم خبراء و«علميون بالنساء» ولا يخالفهم إلّا جاهل. وثورة الفقيه على من زينت بدنّها برسوم وتطارييف مختلفة لا ترتبط بمسألة تغيير الخلقة بقدر ما تعبر عن غضبه من تلك التي شوّهت جسدها بنقش وتكتيب «يكسبه...خشونة، وذلك ممّا ينغص على الرجل في الاستمتاع».⁽¹²¹⁾

يطوّق المجتمع الجسد الأنثوي ويجعله أسير أطر منمّطة ومقعدّة يصعب تحرّره منها وإلّا كان مصيره التهميش والإقصاء، كما أنّه يحوّل جسد المرأة من مادة «طبيعية» إلى مادة مصنّعة، ويجعله مثقلا بالعلامات: خلاخل في السوق وأساور في المعصمين وأهلة في العنق وأحزمة حول الخصر وأقراط في الأذنين وحزائم في فتحة الأنف وخواتم في أصابع اليد والقدم وغيرها من القيود التي تكبل الحركة وتصلّم المرأة وتعقد صلّتها بالآلهة أو لنقل بالتماثيل الثابتة. وتعدّ كلّ هذه التغيرات المجراة على الجسم علامة على فهم الثقافة له ونظرتها إلى وظيفته وغايته.

وإن تجلّت معالم الأنوثة في جملة من الصفات كالرّقة والنعومة والليونة

والطراوة والعدوبة وغيرها من الخصال التي تكفل الشعراء وغيرهم بتجديدها في الفرد حتى امتد تأثيرها في اللاوعي الجمعي إلى اليوم، فإن المجتمع كان حريصا على تشكيل الجسد الذكوري وفق أهداف مغايرة. فما هي خصائص تدبير جسد اليافع؟ وما هو موقعه داخل الثقافة العربية الإسلامية؟

2 - تدبير الجسد الذكوري

لئن استوى الغلام والجارية في مرحلة الطفولة الصغرى في البقاء في حضانة الأم ومجتمع النساء للمنفعة الحاصلة لهما، فإن خصوصية المرحلة الثانية من النشوء تطلبت التمييز بين نوعيّة التدبير الذي يخضع له كلّ جنس. وتلخّ كتب التراث باختلاف مشاربها، على ضرورة انتزاع الصبيّ من أحضان النساء منذ ظهور علامات الاستغناء عليه حتى أنّ الفقهاء جوزوا التفريق بين الجارية وولدها عند بلوغه سبع سنوات. ومبرّهم في ذلك حاجة الفتى إلى والده الذي يعتبر رمز القوّة والسلطة بدلالاتها المختلفة. فهو القادر على حمايته من مخاطر العالم الخارجي. «الصغير إذا نابه أمر يكرهه فإنما يفرّ إلى أمّه إذ لا يعرف غيرها وظنّا منه أنّه لا ناصر له فوقها، فإذا ترعرع واشتدّ فأوذى كان فراره إلى أبيه لعلمه أنّ أباه أقوى من أمّه». (122)

وتقتضي مصلحة الحدث أيضا أن يخضع لرقابة الأب والمؤدّب والمعلّم فهم القيمون عليه اجتماعيًا وجماعته «العضوية» التي ينتمي إليها بحكم الجنس. وملازمته لهم تعود عليه بالنفع إذ أنّها تحوّل له تدريجًا فهم عالم الرجال والأطلاع على أعمالهم المختلفة ممّا ييسّر انخراطه في المجتمع خلاف البنت التي لا يبالي الأهل بتعليمها طرق التعامل مع العالم الخارجي.

ويرجع العلماء سبب إيكال أمر رعاية الولد إلى الأب إلى مبدأ ربط العلة بالمعلول. فالوالد يعتبر ابنه جزءا منه، بل هو مثيله «هو هو» ولذلك قيل: من أشبه أباه فما ظلم. أمّا إذا أشبه الغلام أمّه، فإنّه يتصف بالعجز والضعف. (123) وممّا لا شكّ فيه أنّ حضور الأب عامل مهمّ في اكتساب الفتى الخصائص الشخصية المطابقة لجنسه حتى يتوافق مع محيطه الاجتماعي ويدخل القيم

والأدوار الذكورية. فالأب هو الذي ينقل له الموروث الثقافي الخاص بمجتمع الرجال، كما أنه يمنحه رؤية ذكورية للعالم. ثم إنَّ الوالد أقدر على تأديب الغلام لانصافه بجملته من الصفات التي يحتاج إليها الذكر كالحزم والشدة والجرأة خلاف الأم التي عادة ما تكون مشفقة على ابنها، متساهلة معه في جملة من المسائل ممَّا ينجر عنه فساد طباعه وانحلال سلوكه.

ولمَّا كان للفتى اشتياق في الطبع إلى التقليد وولع بمحاكاة الكهول في أفعالهم وصنائعهم، فإنَّ الأب أو الأخ الأكبر أو المؤدب مثلوا خير قدوة بالنسبة إليه حتى يتَّصف بالصفات المحمودة ويكتسب كمال الرجولية. ووعيا منهم بتأثير الكبير في الصغير حرص الخلفاء على حسن انتقاء المشرفين على تأديب أبنائهم. قال عتبة بن أبي سفيان (ت 44 هـ) إلى مؤدب ولده: «ليكن أول إصلاحك بني إصلاحك لنفسك، فإنَّ عيوبهم معقودة بعيبك، فالحسن عندهم ما فعلت، والقيح ما تركت».⁽¹²⁴⁾

تضمَّن كتب التعليم تصوّرا لما يجب أن تكون عليه علاقة الفتى بمجتمع النساء وكذا علاقته بمجتمع الرجال. أمَّا وظيفة التنشئة الاجتماعية من خلال هذه المؤلفات فإنَّها تتمثّل في جعل الصغير شبيها بالكهل، وفي حمل الذكر على أن يكون مثيلا للأب حتّى يفتخر بذلك الشبه. والحقَّ أنّ هذه التصوّرات لسياسة الحدث ليست وليدة الثقافة العربية وحدها، إذ أنّها موجودة لدى الفرس والروم والقبائل الإفريقية وغيرها من الشعوب.

رأينا أنّ الهاجس المسيطر على الجماعة هو الخشية من طول صحبة الحدث للنساء وتطّبعه بطباعهنّ. فالعادة طبيعة ثانية، ومتى استحكمت في نفس الفتى صعب الإصلاح وحلّ الخطر، إذ إنّه يمكن أن يتحوّل إلى خامل أو مختث. و«العجز والخنث ... ينبغي في مذاهب الرجولة التنزّه عنهما».⁽¹²⁵⁾ ولمزيد التأكيد على أهمية فصل الغلام عن عالم النساء استقى بعضهم الدليل من الواقع المعيش. «والمثال في ذلك أنّ كثيرا من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح، وتربّوا معهم، تطبّعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، وهكذا أيضا كثير من الصبيان إذا نشأوا مع النساء والمخانيث والمعويين، (كذا)

وتربوا معهم، تطبّعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، إن لم يكن في كلّ الخلق ففي بعض⁽¹²⁶⁾. ويتبيّن المرء مخاطر ملازمة النساء «في القوم الذين يعاملون النساء والصبيان، كيف ينحطون إلى أخلاقهن ويتشبهون بهن»⁽¹²⁷⁾. والواقع أنّ حرص المجتمع على فصل الشاب عن النساء ظاهرة مشتركة بين عدّة حضارات أخرى كالحضارة اليونانية والحضارة الرومانية وغيرهما⁽¹²⁸⁾. وهي تدلّ على خوف المجتمع الذكوريّ من الأنوثة ولواحقها.

لعبت التمثّلات الاجتماعية دورا كبيرا في تحديد نمط العلاقة بين الغلام وأمه، وفي تنمية مشاعر الخوف لديه من كلّ ما يمتّ إلى عالم الأنوثة بصلة. ولا غرابة في ذلك فأساطير الشرق الأدنى تزرخ بقصص عشق الأبناء للأمّهات. ومن الآراء التي كانت سائدة أنّ النساء لا يمكن ائتمانهن لا على العيال ولا على المال، ولذلك عيّر الحدث الذي مات والده أو غاب وليّه بأنّه نتاج تربية أنجزتها النساء⁽¹²⁹⁾. وبالرجوع إلى الدراسات الحديثة⁽¹³⁰⁾، وخصوصا في علم النفس يتضح لنا أنّ دراسة بعض الحالات المرضية أثبتت بالفعل أنّ إسراف الأمّ في تدليل الابن يؤدي إلى عجزه عن تحمّل المسؤولية، ونموّ نزعة الأنانية لديه، وحبّ التملّك، ثمّ إنّ إعجاب الأمّ بولدها ينمي لديه الشعور بالغرور فتتضخّم صورته عن ذاته. أمّا خوفها عليه ورعايتها الدائمة له، فإنّها من الأسباب التي تخلق لديه إحساسا مستمرّا بالحاجة إلى الحماية، وتجعله عاجزا عن مواجهة المصاعب، ومتقمّصا لعدد الصفات الأنثوية.

وخوفا من هذه النتائج أثر عدد من الخلفاء وغيرهم أن ينشأ غلمانهم عند من عرفوا بالصلاح والحكمة والحزم متأثرين في ذلك بالفرس الذين كانوا يرسلون أولادهم إلى أهل الجفاء وخشونة العيش، ومن لا يعرف التنعم ولا الترفه. ونقل الأبيشي (ت825هـ) بدوره ما روته له أعرابية بشأن التربية المثلى التي نشأ عليها ولدها. قالت: «فلما استتمّ الرضاع نقلته من خرق المهد إلى فراش أبيه. فربي كأنه شبل أسد»⁽¹³¹⁾. وذكر ابن الجوزي في السياق نفسه أنّ هارون الرشيد (170هـ - 193هـ) سلّم ابنه المأمون (198هـ - 218هـ) إلى سعيد الجوهري (ق2هـ) ليشرف على تربيته. فكان المؤدّب يحضر إلى المأمون و«هو

في حجر سعيد الجوهري».⁽¹³²⁾ ويبيّن أنّ الخشية من إصابة الغلام بعدوى الأنوثة كانت وراء حرص المجتمع على إبراز مظاهر الاختلاف بين الجنسين منذ النشوء وكان مبدأ المخالفة بين الذكر والأنثى حاضرا لدى من تطرّقوا إلى مبحث سياسة الصبيان.

إنّ إلحاح العلماء الذين كتبوا في العملية التربوية كمسكويه (ت 421هـ) وإخوان الصفاء والغزالي وابن جماعة (ت 733هـ) وغيرهم من الذين أفردوا فصولا في كتب التربية والتعليم للحديث عن أخلاق المعلم يوحى بوعيهم بخطورة الجماعة المرجعية التي تحيط باليافع، والتي لها أثر عظيم في سلوكه وأخلاقه. ولعلّ إطنابهم في وصف كيفية جلوس المعلم وطريقة كلامه ومشيته وغيرها من العلامات والإشارات التي تهدف إلى عرض الذات مردّه خوفهم من تعدّد الاختيارات أمام الحدث ومن حرّية التصرف والتفرد الذي يهدّد وحدة النظام الاجتماعيّ، كما يمكن أن يعزى ذلك إلى رؤيتهم الخاصة للعملية التربوية التي تقوم، حسب رأيهم على ضرورة الربط بين الدين والتربية، بين التأديب والتعليم، بين سلطة الأب وسلطة المعلم.

وما إن يتقدّم الغلام قليلا في السنّ حتّى تتبدّى له مظاهر الاختلاف بين عالم النساء وعالم الرجال، وتتضح له الفروق بين طريقة عرض الجسد الذكوريّ وطريقة تقديم الجسد الأنثويّ. فما هي خصائص العناية بالجسد الذكوريّ؟

1/2 - العناية بالشعر

احتلّ تعهدّ البدن موقعا هاما في ظلّ ثقافة أولت النظافة والطهر عناية كبرى، وجعلت الاهتمام بالزينة مشروعا. جاء في المصادر أنّ أمّ مصعب بن عمير (ق 1هـ) كانت «تكسوه أحسن ما يكون من الثياب وأرقه، وكان أعطر أهل مكّة».⁽¹³³⁾ ويروى أنّ ابن عمر (ت 73 هـ) كان يدهن شعره في اليوم مرتين ويأمر بشيابه فتجمر كلّ جمعة⁽¹³⁴⁾، إلى غير ذلك من الأمثلة التي توضح مدى اهتمام القوم بحسن مظهرهم. بيد أنّ استقرار المجتمع وحاجته إلى التنظيم

وضبط العلاقات أفضى إلى تدخّل مؤسسة الفقه لتقييد سلوك الناس والحدّ من حرية تصرفهم في أجسادهم. ويلحظ الناظر في أبواب الزينة أنّ الفقهاء أو المحدثين قد أكدوا على وجوب مباينة زينة الرجال لزينة النساء من حيث المواد المستعملة وكيفية التزيّن والزمن الذي تستغرقه والغاية المنشودة من ورائه.

يكتسب الفتى منذ النشوء معارف متعددة. فعن طريق معاينة الطقوس التي تمارس على الجسد، يتفطن الحدث إلى الوصفات المحمّرة للشعر والمسوّدة. وإن كان التخضيب لا يعنيه في هذه المرحلة من العمر إلاّ أنّه من المعارف التي ينبغي لكلّ رجل أن يلمّ بها لاستعمالها عند الاقتضاء أو لمساعدة من يكبرونه سنّاً في التخضيب. والظاهر أنّ الاهتمام بالشعر قد اختلف باختلاف البيئة التي عاش فيها الحدث وباختلاف العصر الذي انتمى إليه، إذ تذكر كتب الحديث وكتب الفقه رغبة الرجال في تخضيب شعورهم بالكتّم والحنّاء، وغسلها بالخطمي والسدّر⁽¹³⁵⁾، في حين أن كتب الطبّ تشير إلى وجود صفات خاصّة بالملوك وعلية القوم، وأخرى بالقرويين، وثالثة بالصيادين الذين كانوا يحمّرون شعورهم بالملح.⁽¹³⁶⁾

ولئن روي أنّ العرب كانت تفضّل جعودة شعر الرجل وترى فيه علامة على الشجاعة، فإنّ وصول القوم إلى الترف واقتداهم بالأمم المجاورة ولعهم بالجديد المستحدث، جعلهم يحبّذون الشعر المسترسل من غير انكماش ويعودون فتيانهم منذ الصغر على استعمال الأدهان المعينة على تليين الشعر. وإن كان ما يستحسن في الفتاة فراعة الشعر في الرأس وسبوطته، فإنّ الفقهاء اعتبروا التقصير وفرق الشعر من صفات الرجال.⁽¹³⁷⁾ ولذلك حذّروا الفتى من أن يطيل شعره حتّى لا يتشبه بالنسوان. قال ابن مفلح واصفا ما يجب أن يكون عليه شعر الذكر: «ويجعل الرجل إلى منكبيه أو إلى فروع أذنيه أو شحمتيهما ولا بأس أن يجعله ذؤابة».⁽¹³⁸⁾ ولعلّ الهدف من وراء حثّ الفتى على قصّ شعره تحريره من كلّ ما من شأنه أن يعيق حركته خصوصا إذا علمنا أنّ الشعر قد يرمز إلى الوثاق.

ينتبه اليافع إلى الأهمية التي تحظى بها اللحية والعناية التي يخصصها بها الرجال نحو التقصيص والتخضيب بالسواد أو الحمرة أو الصفرة وحتى التبييض بالكبريت، وكذلك التسريح وبتف الشيب منها، وأحيانا أخرى نتفها من أول نباتها. ويعود هذا الاهتمام إلى اعتبار كل شعوب الشرق الأدنى اللحية رمز الفحولة، وعلمًا على علو المنزلة، حتى إن حلق اللحية عدّ أعظم عار يلحق بالرجل. وقد أفاض الشعراء، منذ الجاهلية في وصف اللحية حتى ترسخت قيمتها في الذاكرة الجمعية، وغدت من أخص ما يختص به الرجال من محاسن. فهي زينتهم «وبها يتميّز الرجال عن النساء». ⁽¹³⁹⁾ ولذلك كان الأهل يخضعون الفتى الذي أبطأت لحيته في الخروج إلى تدبير دقيق غاية الإسراع بنبات الشعر من ذلك طلاء الوجه بدهن الشيخ، أو نبتة القيصوم ⁽¹⁴⁰⁾ أو تلطبخ الخدين بدهن الحمص. ⁽¹⁴¹⁾ وهو أمر ينم عن مدى تعلق الجماعة بهذه العلامة المرئية التي تعلن عن الهوية الجنسية لحاملها. وينجم عن انشغال الأهل بموعد نبات شعر اللحية إحساس اليافع بالزهو عند ظهور أول شعرة، إذ يعدّ ذلك «جواز عبور» الناشئ إلى مجتمع الرجال. وقد توسّع القلقشندي في بيان أهمية حدث ظهور اللحية بالنسبة إلى الحدث وربط ذلك بالعلاقات المثلية. قال: «وتزيد الأحداث على الرجال في الحسن بمقدمات ذلك، فيستحسن منهم خضرة الشارب، وخضرة العارض والعدار، ويشبه كلّ منهما بالأس وبالريحان وبديبب النمل ونحو ذلك». ⁽¹⁴²⁾

ولئن جوّز بعض الفقهاء للمرأة حلق شعر وجهها أو تخفيفه، فإنهم كرهوا للرجل أن يفعل ببشرته ما تفعله هي بوجهها من نتف وغيره، باعتبار أنّ ذلك يؤدي إلى تحوّل جلده إلى بشرة ناعمة الملمس تتماثل مع بشرة المرأة، وهو أمر يقوّض ما انبنت عليه الرجولة من صفات نحو الغلظة والشدة والصلابة. ومن ثمة بدا الشعر الخشن والقوي أمانة من أمارات الذكورة سيما أنّه في عرف أصحاب الفراسة دليل على الشجاعة. ⁽¹⁴³⁾

أمّا شعر عانة اليافع، فإنّه لم يكن يمثل موطن جمال، لذلك لجأ الأهل إلى استعمال الأدوية المانعة من نبات الشعر كحبات الليمون الصغرى أو قشر

الجوز الصلب الذي «إذا دلكت به الأثنيان في الحمام قبل الإنبات لم يثبت الشعر»⁽¹⁴⁴⁾. ومن المشاهد التي يألّفها الفتى حين يصاحب والده إلى الحمام طلاء الرجال أجسامهم بالنورة، وترف شعر آبائهم، وتعهد أسنانهم بالسواك، وحرصهم على الطيب إلى غير ذلك من الممارسات⁽¹⁴⁵⁾ التي تشير إلى منزلة الجسد والعناية الفائقة التي خصّه بها المجتمع على مرّ العصور، كما أنّها تكشف النقاب عن مقصد تعهد البدن، والمتمثل في رغبة المرء في التواصل مع الآخر. ويبدو أنّ أغلب الأزواج كانوا حريصين على التزيّن لحليلاتهم أو محظياتهم، أو التثبّب للنساء. ومن ثمة يتفطن اليافع إلى أهميّة العناية بجسمه وعرضه في أبهى صورة.

2/2 - الخشية من العبولة

أذواق الناس في المأكول والمشروب والمسموع والملبوس وغيرها من الحاجات مختلفة حسب أمزجتهم وطبائعهم وما جرت به عاداتهم. ولكن يبدو أنّ السمنة كانت صفة مرذولة في الذكور في أغلب المجتمعات. قيل: «السمنة للنساء غلّمة وللرجال عقلة»⁽¹⁴⁶⁾. فهي تمنعهم من القيام بالأدوار المنوطة بعهدتهم وأهمّها الذود عن العشيرة. فالمطلوب من الحدث «الخفة وقلة اللحم لأجل قوّة النهضة، وسرعة الحركة في الحرب وغيره، والسمن يمنع ذلك، مع ما يقال فيه إنّ فيه تليدا للذهن»⁽¹⁴⁷⁾. قال عمر بن أبي ربيعة مقارنا بين حركة كلّ من الرجل والمرأة والأدوار المرتقبة منهما: (من الخفيف)

كُتِبَ الْقَتْلُ وَالْقِتَالُ عَلَيْنَا

وَعَلَى الْمُحْصَنَاتِ جَرّ الذُّيُولِ⁽¹⁴⁸⁾

وضبط مسكويه نمط الحياة الملائم للحدث، فقال: «وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشيّ، فإن استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم وتبلّد فهمه مع ذلك، وإن منع اللحم في أكثر أوقاته كان أنفع له وقعا في الحركة والتيقظ، وقلة البلادة وبعثه على النشاط والخفة»⁽¹⁴⁹⁾. ولم يهتم المجتمع بمراقبة غذاء الحدث فحسب، إذ كان بعضهم يعمد إلى تهزيل مواضع من جسم اليافع

كخصيته بطلانها يومياً ببعض الأدوية حتى لا تعظم مثل استعمال الطين والعصص والعلس أو الشب أو حك الخصية بالحجر. ⁽¹⁵⁰⁾ وقد يعود اهتمام الأهل بتهزيل الخصيتين إلى حرصهم على تسهيل حركة الحدث حتى يكون خفيفاً قادراً على الوثب في كل وقت.

إن كان ثقل الأرداف ممّا تمتدح به المرأة، فإنّ صاحب الإلية كان عرضة للاستهزاء والهجاء. وقد عكست اللغة هذا الفرق فقيل: «امرأة بؤساء: عظيمة العجز. ولا يقال ذلك للرجل... لأنّ الرجل لا ينعت بكبر العجز». ⁽¹⁵¹⁾ والأمر بالمثل بالنسبة إلى الفخذين والساقين، فإنّ كثرة لحم الفخذين «عيب في الرجل ونعت في المرأة». ⁽¹⁵²⁾ وهو صفة لا تشينها، إذ ينظر إليها على أنها كتلة لحم. ف«ما تزيّن الرجال بشيء أحسن من الأدب، ولا النساء بشيء أحسن من اللحم». ⁽¹⁵³⁾ ذاك هو الدرس الذي يتلقاه اليافع فينطلق في تنمية مداركه العقلية ويتعد عن كلّ ما من شأنه أن يجلب له سخرية الآخرين.

قام تدبير الفتى على مراقبة غذائه بشدّة حتى لا يترهل فيفرط في الخصال التي تشكّل رجولته، وحتى يعود على ضبط شهواته ف«مطاعم الرجال يستدلّ بها على عقولهم، ويستشهد بها على همّتهم ومروءاتهم، فإنّه لا يحكم آراءه من ليس يحكم غذاءه». ⁽¹⁵⁴⁾ وهكذا نتبين ربطاً وثيقاً بين النظام الرمزي للغذاء والمنظومة القيمية التي يحرص المجتمع على تجديدها في نفس اليافع. فقد اعتبرت النحافة ميزة في الفتى ودليل نجابة وهي من الخصال الذكورية المنشودة وفي مقابل ذلك عدّ اكتناز الذكر وترهله حجّة على اتصافه بصفات أنثوية كلين البدن وبرودة المزاج وقلة الحركة والضعف، خصوصاً إذا استحضرنّا قول ابن سينا مفسّراً سبب رقة لحم النساء «لقلّة رياضتهنّ جوهر لحومهنّ أسخف». ⁽¹⁵⁵⁾

ولمّا كانت غاية المرأة من وراء الاستسمان البحث عن نيل الحظوة لدى الزوج، فقد كرهت الجماعة نهم الرجل لأنّه علامة على بحثه على المتع الحسية وانشغاله بالأطياب ومن بينها النساء. فالمرأة تحرص على السمن «ليزيد حسنّها في زعمها ويغبط الرجل بها بخلاف الرجل فإنّ السمن فيه يقبح وتعاطي

ذلك بأسبابه من الرجال أقبح وأقبح». ⁽¹⁵⁶⁾ فالمتوقع من الرجل أن يكون قادرا على التحكم في شهواته لأنه كامل العقل وصاحب الدرجة والفضل.

لا تشكل السمنة خطورة على جوهر الذكورة فقط، بل إنها تمثل عقبة في سبيل تحقيق المراد. فالسمان يقلّ زرعهم فيقلّ ولداهم كما أنّ «السمان من الناس أقلّ عمرا من المهازيل». ⁽¹⁵⁷⁾ وقد عكست اللغة هذا المعنى فقيل: العجيز: العتّين من الرجال. ⁽¹⁵⁸⁾ ورغبة منهم في تنفير الحدث من السمنة زعم القوم أنّ غلظ الجسم يؤدي إلى قلة الفهم وكثرة النسيان وتعتدّ اللسان. ⁽¹⁵⁹⁾ وهكذا نتبين كيف يساهم الخطاب في تشكيل ذكورة من نوع خاص.

وانطلاقا من هذا التصوّر للجسد المعيار اهتم الأطباء بعلاج السمنة فعّدوا الطرق الملائمة «للضمور» نحو المشي والركوب واشتغال الحجر والعدو والوثب والصيد وغيرها من الأنشطة. ⁽¹⁶⁰⁾ ولم يفت هؤلاء التطرّق إلى الصفات المسمنة باعتبار أنّ الضمور الشديد عيب في الفتى يحول دون اضطلاع بالادوار التي تسندها الثقافة للرجال.

لم يهتم المجتمع باعتدال القوام وتناسب الأعضاء فحسب، بل أولى القوّة الجسدية أهميّة كبرى، وجعلها معيارا أساسيا في نظرتة إلى الرجال الذين ينتمون إليه وفي توزيع الأدوار عليهم. فالفتى هو من «شَبَّ وصار فتيا قويا». ⁽¹⁶¹⁾ وبناء على ذلك عمل الأهل على مراقبة غذاء الحدث وخصّوه بطعام اعتقدوا أنّه يحفظ صحته ويمنحه القوّة المطلوبة. ولئن روي أنّ من العرب من كان يشرب الدم بحثا عن القوّة ⁽¹⁶²⁾ فإنّ العلماء نصحوا الأهل باختيار أوفق اللحوم المغذية لبدن الحدث، منها لحم الضأن ولحم الدجاج الفتى، وغيرها من أصناف الغذاء. واعتقد بعضهم أنّ أكل سمكة العنبر يولّد الشجاعة. ⁽¹⁶³⁾

أما نمط عيش اليافع فقد رأى أغلب العلماء أن يقوم على مجاهدة الدعة والسكون، فلا يجب أن ينام في الفرش الوطيئة حتّى يتعوّد الخشونة وتصلب أعضاؤه كما أنّ عليه أن يمارس الألعاب التي من شأنها أن تقوي بدنه، وتعلّمه مواجهة الصعاب. وهي ألعاب ذات وظيفة اجتماعية تختلف عن تلك التي ألفها

زمن الصبا، والتي كان هدفها التسلية والترويح عن النفس ومحاكاة أفعال الكبار. ففي مرحلة الترهق يكون الفتى في حاجة إلى تحصيل المنافع الجسدية والأخلاقية، والاستعداد لتحمل المهام التي تنتظره في المستقبل. وكلما تعلّم وارتاض ارتفعت همته، وشغلت نفسه بالألعاب تليق به في مثل سنّه كالأراجيح التي تعدّ من أحسن الألعاب لفوائدها الكثيرة، ومثل اشتيال الحجر الذي كان لعبة مألوفة عند العرب. جاء في «السيرة النبوية» على لسان الرسول: «لقد رأيتني في غلمان قريش ننقل حجارة لبعض ما يلعب به الغلمان كلنا قد تعرّى وأخذ إزاره فجعله على رقبته، يحمل عليه الحجارة». (164) ولئن كان عري الصبيان أمرا مفهوما في بلد يتصف مناخه بالحرارة، فإننا نذهب إلى أنّ العري كان وما زال طقسا من طقوس الفحولة التي توضح مدى اعتزاز الذكور بامتلاكهم القضيبي، وافتخارهم ببدن قوي يكاد يتماهى مع أجسام الأبطال.

يعزى الفضل إلى الجاحظ في نقله أسماء عدد من الألعاب التي كانت معروفة لدى العرب، والتي شهدت تطورا كبيرا على عهد الخلفاء العباسيين. فالشحمة كما يعرفها الجاحظ هي: «أن يمضي واحد من أحد الفريقين بغلام، فينتحون ناحية، ثم يقبلون، ويستقبلهم الآخرون، فإن منعوا الغلام حتى يصيروا إلى الموضع الآخر، فقد غلبوهم عليه، ويدفع الغلام إليهم وإن هم لم يمنعوه، ركبوهم». (165) أما الشفلة فهي «العبة للحاضرة وهو أن يكسع الإنسان من خلفه فيصرعه». (166) والناظر في هذه الألعاب يتفطن إلى صلتها الوثيقة بالعنف. فنحن إزاء مطاردة ولطم ومباطشة وصفع وركل إلى غير ذلك من الأفعال. والجماعة تبارك هذا العنف لأنها ترى فيه أنجع وسيلة لتمارين الفتى على مواجهة الشدائد، واختبار قدراته، واكتشاف ذاته، خصوصا حين ينخرط في علاقات تبادلية مع الآخرين ويمارس الألعاب في فضاءات مختلفة وفي ساعات غير مقيدة.

وتخلق الأجواء الصاخبة والحماسية التي يولدها اللعب تنافسا شديدا بين الأحداث غايته حفزهم على إثبات الذات وتعليمهم طرق السيطرة على المواقف، وكسب الرهان والقبول بالانتصار أو الهزيمة. وهكذا يتعلّم اليافع كيف يتجاوز الصعوبات ويقهر الآلام ويقاوم أحاسيس الوهن والتعب، ويكظم

الغيظ ويثد الدمعة ويصمد عند الشدائد. وربّما كان إثبات الكينونة أفضل غنم يحصل عليه الفتى من وراء ممارسة اللعب.

إنّ احتكاك الأجسام بعضها ببعض وقرب المسافة بينها أثناء ممارسة طقوس الفحولة يشير إلى العنف المؤسس، أو «العنف الإيجابي» الذي يزود به الفتى ليكون أهلا لخوض غمار الحياة. هذا إلى جانب فوائد أخرى يجنيها الغلام من وراء اللعب وتمثّل في تسهيل نموّه الجسديّ والمعرفيّ وإشباع حاجاته في حبّ الاستطلاع ورغبته في استكشاف العالم الخارجي.

وإذا قارنا ألعاب أبناء الخاصة بألعاب أبناء العامة تبين لنا أنّ هؤلاء تمتّعوا بنصيب من الحرية واستطاعوا الانفلات من حصار المراقبة قياسا بأبناء الأغنياء الذين كانوا في أغلب الوقت مصحوبين بالخدم. وقد كانت الساحات العامّة والطرقات فضاء لممارسة ألعاب مختلفة، بل إنّ الغلمان كانوا يعتدون على المازّة ويقذفونهم بالحجارة، ويستهزئون بذوي العاهات والمجانين وغيرهم ويشاكسون الناس. وهو أمر كان يدخل في نفوسهم البهجة ويوترّ بداهة نمط علاقتهم بالكهول.⁽¹⁶⁷⁾ وأغلب الظنّ أنّ عيون أغلب الأولياء كانت قليلة عمّا يصدر عن أبنائهم من تصرّفات لكونهم رأوا فيها علما على الفحولة وذلك لأنّ بثّ الرعب في نفوس الآخرين، وخصوصا النساء والصبيان والشيخوخ يندرج ضمن طقوس الذكورة التي تعتمد المواجهة والجرأة وتستحسن مشاهدة خوف الآخرين وانكسارهم لأنّ ذلك يشعر الغلام بقوّته وجرأته. ويسوغ القول إنّ هدف ممارسة الألعاب كان بالنسبة إلى الذكر هدفا تربويّا واجتماعيا غايته تنمية الوظائف الجسدية والمدارك العقلية وروح المبادرة والمغامرة وتهذيب الحواس والتخفيف من القلق وتأكيد الذات.

لا يقتصر تدبير الفتى على دفعه إلى اللعب فقط، فما إن يتقدّم في السنّ حتى يدرّب على الفروسية لأنّها خصلة من خصال الذكور. فهم الذين يحقّ لهم وحدهم معرفة أنواع السلاح والتدرّب على استعماله، والعناية بسياسة الخيول وتعلّم قواعد الرماية وغيرها. «قال ابن سيده: ولم نسمع امرأة فارسة».⁽¹⁶⁸⁾ وهو أمر مفهوم في ظلّ مجتمع كان في أمسّ الحاجة إلى صناعة الفتیان

المؤهلين للذّب عن حمى العشيرة والمشاركة في الإغارة، وهي ركيزة هامة في حياة البدو جعلتهم يقدّسون الفتى. قال الشاعر في ذلك: (من الرجز)

علمنا أخواننا بنو عجل الشَّعْرَبِيِّ واعتقالاً بالرجل⁽¹⁶⁹⁾

ولم يتخلف المسلمون بدورهم عن التنويه بفضائل الفروسية حتّى كثرت الأحاديث والأقوال المأثورة التي تعظّم من شأنها، وتلخّ على ضرورة نشرها بين أبناء جميع الطبقات من ذلك قول عمر بن الخطّاب (12هـ - 23هـ): «علّموا أولادكم العوم والرماية، ومروهم فليثبوا على الخيل وثبا». ⁽¹⁷⁰⁾ وذهب أغلب العلماء إلى إقناع الأولياء بدفع أولادهم إلى ممارسة الفروسية. فإن رأى أحدهم أنّ ابنه «مستعدّ للفروسية، وأسبابها من الركوب والرمي واللعب بالرمح، وإنّه لا نفاذ له في العلم ولم يخلق له، مكّنه من أسباب الفروسية والتمرّن عليه، فإنّه أنفع له وللمسلمين». ⁽¹⁷¹⁾ وهو أمر يوضح الصلة الوطيدة بين الأنشطة التي يمارسها اليافع من جهة، والأدوار التي سيضطلع بها في الحياة من جهة أخرى.

ولمّا كانت الفروسية من الصفات التي تميّز بين الأفراد، ويتفاخر بها القوم فقد حرص الخلفاء على اتصاف أولادهم المرشّحين للملك بهذه الصناعة الشريفة. واقتضت سياسة الملك أن يعلم السائس ابنه الذي رسمه للأمر من بعده «الفروسية على الخيل والعمل بأصناف السلاح وسياسة الجيش، وتدبير الحرب». ⁽¹⁷²⁾ ويروي قابوس نامه (ت462هـ) كيف تعلّم الفروسية، منذ بلوغه سنّ العاشرة على يد حاجب وخدام علّماه ترويض الخيل ورمي الحربة والطعان وضرب الصولجان والطبّاطب والرمي بالقوس. ⁽¹⁷³⁾

كانت الفروسية من أولى الصفات التي سجّلها المؤرخون حين أقدموا على ترجمة حياة الخاضعة. قال ابن تغري بردي معرّفًا أحد الملوك: «كان عارفاً بأنواع الملاعب، رأساً في لعب الرّمح وسوق البرجاس، قويّاً في ضرب السيف والرّمي بالنشاب، ماهراً في فنون كثيرة جدّ وهزل، لا يعجبه إلّا الكامل في فته». ⁽¹⁷⁴⁾

أفاض المسلمون في الحديث عن الرياضة متأثرين في ذلك بقدماء

اليونانيين الذين عملوا على تعليم أولادهم الألعاب الرياضية من سنّ السابعة إلى الرابعة عشرة. وعكف الأطباء على بيان منافع هذا النشاط المتمثلة في حفظ الصحة، وبعث النشاط، وطرده البلادة. واعتبر أفضلها ما تحرّكت فيه جميع الأعضاء على نسبة واحدة. فالمشي مفيد للهضم والركوب جيّد للظهر والفخذين واشتغال الحجر نافع للعضدين والظهر. ومنها أيضا «الصراع وهو يصلب البدن ويبيس الفضول ويشهي الطعام، ومنها الوثب والعدو، ومنها طلب الصيد، فإنّه يجمع تلك الخصال كلّها لكثرة ما فيه من العدو، وصعود الجبال، والهبوط والسياح والاستلقاء على الظهر وغير ذلك»⁽¹⁷⁵⁾ وحدّد الكركي السنّ التي تمارس فيها الرياضة حسب حاجة الفتى. قال: «إذا أتى عليه من عمره إثننا عشرة سنة، اجعل رياضته حسب الحاجة: فإن كان ممن يريد أن يكون بالتدريج مشتغلا بالعلوم، فاجعلها باعتدال، وبالغ في إصلاح حالة أخلاقه. وإن كان ممن يتدرّج في التجارة والأعمال الخفيفة، فاجعلها أكثر من ذلك. وادلك أعضاءه، ليقوى على الحركة»⁽¹⁷⁶⁾.

لم تغفل نصائح الأطباء التي كانت موجهة إلى الخاصّة عن الإشارة إلى نمط عيش البدو القائم على الحركة القوية. فالرياضة موجودة فيهم من كثرة الحركة في ركض الخيل، أو الصيد، أو طلب الحاجات، أو مهنة أنفسهم في حاجاتهم»⁽¹⁷⁷⁾ فكانوا بذلك أقلّ أمراضا من سكان المدن، كما أنّه لم يفتر الأطباء الإشارة إلى ممارسة أبناء العامة لبعض الرياضات والأنشطة كالسباحة التي شاع تعاطيها مثلا في بغداد، ومثل حلج القطن، وخدمة الأرض، وتنظيف الدكاكين وغيرها من المهن التي كان يمارسها الغلمان.

لم يكن الحدث مدعوًا إلى ممارسة الرياضة فحسب، بل إنّه كان مدفوعا إلى تعلّم قواعدها المختلفة وإدراك أسس اللعب الجماعيّ واستيعاب منظومة القيم التي تنمّيها الرياضة في نفوس اللاعبين والمشاهدين على حدّ سواء. ولهذه الأسباب جرت العادة أن يرافق الأمراء الخلفاء إلى الميادين المخصّصة للعب بالصولجان أو بالرماح وغيرها أو إلى حلبات السباق أو الصيد. وكانت مناسبات الصيد فرصة لرياضة أبدانهم وغلمانهم ودوابهم وتدرّج إلى مباشرة الحروب

وأعمال السيوف. وكان بعض الخلفاء يسمحون لأحداث العامة بالدخول إلى هذه الميادين الخاصة في قصورهم والمشاركة في المصارعة وغيرها من الألعاب. والواقع أنّ تخصيص أماكن لألعاب الرجال وتسلياتهم، وحضور ذوي السلطان رياضة الأحداث تقليد عريق أظنّ أرسطو في الحديث عن أهميته في حياة الدولة وتأثر العلماء المسلمون بأرائه وحاولوا إشاعتها بين الجميع.

احتلّ الصيد منزلة هامة لدى الرجال فقد كان عرب الحيرة يشجعون أبناءهم على مرافقتهم للصيد، باعتباره فرصة للتدرّب على الرماية والعدو ومناسبة للتعرف إلى البيئة والحيوان. وهو في الآن نفسه رياضة من بين الرياضات الراقية التي تعلّم الغلام كيف يواجه خصمه، أي إنّ لها علاقة بالتربية وبالجنس. فالصيد نشاط ذكوريّ بامتياز وارتبط منذ ظهوره بالفحولة وعدّ من أهم رموز الذكورة. وهو يسمح للحديث بعقد صلة مع الموت ويعلمه فنّ القنص وطرق القتل ويضعه وجهاً لوجه مع الدم. والمُعِين للغة الصيد يتبّه إلى أنّها لغة تستفزّ الحدث فتدفعه إلى البطش وتقويّ في نفسه غريزة العدوانية، أي ممارسة العنف. وهو عنف مسلّط على الطبيعة والحياة والحيوان وأيضا على الذات حتّى تكتسب الخلال المحمودة. وعن طريق الصيد يتعلّم الحدث كيف يحقّق هيمنة على الآخر فتشرّب نحوه الأعناق إعجابا.

تكمّن غاية الأهل من وراء حثّ الولد على ممارسة هذه الأنشطة في فكّ عقاله من أسر الأنوثة والسماح له بالاحتكاك بالآخرين وخصوصا الرجال. وبذلك يتحوّل الذكر رويدا رويدا عن عالم النساء. فيتغيّر نمط علاقته بالأمّ ويبدأ في الانخراط شيئا فشيئا في عالم التجارب ويكتشف ذاته ويدرك العالم من حوله، خصوصا إذا تذكرنا أنّ تنشئة الذكر تتمّ في الفضاء الخارجي. وهكذا يكتسب الناشئ معرفة بالحياة وقدرة على مواجهة مصاعبها.

من الواضح أنّ الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت وراء تعلق القدماء بقيمة القوة. فالمجتمعات التي تعيش على الغزو أو تكون مهدّدة بالاعتداءات المتكررة تحتاج إلى الفرسان ليزودوا عنها. ولذا بات الفتى، وهو الفارس المهيّب الذي لا ينفخ عند الشدّة ويخشاه الأعداء، نموذجا يطمح كلّ

حدث إلى الاقتداء به. وكلما نسبت إليه الجماعة خصلة من الخصال التي تقرّبه من مثاله المفضّل ازداد اعتزازه بذاته وافتخار أهله به. وأدّى ذلك بداهة إلى إقصاء القصور وقصيف البدن مخلخله والمسقام والزمني، وتعبيره بأنّه لا ينتمي إلى عالم الرجال، بل هو إلى النساء أقرب. ومعنى ذلك أنّ المجتمع لا يتقبّل إلاّ ذكورية واحدة.

نستنتج من كلّ ما سبق أنّ الجسد المعتنى به جسم مثقل بالدلالات والرموز ومن أهمّها الدلالة الجنسية. فبنيتة وهيئته وأوضاعه وحركاته وثوبه وحليته وطيبه إنّما هي تعابير مختلفة لمعان من معانيه الخاصّة، أو من المعاني الاجتماعية المنعكسة فيه. وما الجسد إلاّ مجموعة من الرموز التي يحاول الناظر إليها حلّها عندما يحكم على الآخرين انطلاقاً ممّا يقرأه من علامات ورموز، ومن ثمة فهو مشهود تستهدفه نظرات الآخرين، وهو في الآن نفسه شاهد على ثقافة لها خصوصياتها.

3/2 - اللباس

من المتعارف عليه أنّ الزيّ شكل ثقافيّ يجسّد رؤية الجماعة والفرد لمجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية. وهو الذي يمدّ الآخر بجملته من الدوال والعلامات التي تكشف له هويّة مخاطبه نحو السنّ والمنزلة الاجتماعية والمهنة والدين وغيرها. وتكمن أهمّ وظائف اللباس في إبراز الاختلافات الاجتماعية والهوية الجنسية.

ويبدو أنّ أشرف العرب أعاروا مظهرهم الخارجيّ أهميّة كبرى. فكان الزعماء والملوك يلبسون الحلل وبرود الوشي المثقل بالذهب والتيجان وبيالغون في العناية بالعمائم. ومع ظهور الإسلام نزع الرسول وأصحابه إلى تغيير عادات الناس. فلمّا حضر وفد كندة عليه و«قد رجّلوا جميعهم واكتحلوا، وعليهم جباب الحيرة قد كفّوها بالحريز وعليهم الديباج ظاهر مخوّص بالذهب. قال لهم رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم: ألم تسلموا؟ قالوا: بلى. قال: فما بال هذا عليكم! فألقوه».⁽¹⁷⁸⁾ وإن سلّمنا بصحّة هذا الخبر، فإنّ الانتماء إلى الدين

الجديد اقتضى تغييرا في المظهر والسلوك والنظرة إلى الأشياء وإلى الحياة.

انطلاقا من ذلك كان على المسلمين أن يربوا أولادهم وفق نموذج جديد قوامه البساطة والبعد عن التكلّف. فكانت السمة الغالبة على مجتمع الدعوة التواضع. وقد أكد المؤرخون على زهد الصحابة وتقشفهم. فعمر بن الخطاب كان - والعهد على الرواة - خشن اللباس يلبس الجبة الصوف، وكذا كان شأن عماله. ويذكر أيضا أنّ عمر كان يكتب إلى جنده واصفا لهم نمط العيش اللائق بهم مردّدا: «ياكم والتنعم وزيّ العجم، وعليكم بالشمس فإنها حَمَام العرب وتمعددوا واخشوشنوا واخلولقوا واقطعوا الركب وانزوا على الخيل».⁽¹⁷⁹⁾

لئن اعتبر عدد من الصحابة الجسم مشجبا فكان لباسهم فضفاضا وبسيطا، مقتصرين بذلك على الوظيفة الأولية للثياب، ونعني بها الستر والحماية، فإنّ بعضهم الآخر كان مولعا بالظهور في مظهر جميل دالّ على إمام كبير بطقوس لبس العمامة والقلنسوة وغيرها من الأجزاء المكوّنة للزيّ العربيّ. وأدّى تطوّر العمران وازدهار الصناعات ونموّ التجارة واستحداث الخلفاء لأشكال جديدة في الملابس إلى اختلاف طريقة لباس المتأخرين عن السلف، وتعدّد وظائف اللباس. فجعل للصيف لباس من كتان أو إبريسم، وللشتاء لباس قطنيّ. وأضحى للخلفاء لباس وللوزراء لباس وللقضاة لباس إلى غير ذلك من أصناف الأثواب التي تتماشى مع مراتب القوم.

وتعلت أصوات الفقهاء محذّرة من زعزعة الأنساق والعبث بالمسافات الفاصلة بين الجنسين أمرة الرجال بعدم لبس الحرير المحض أو افتراشه لوجود علّة اللين والتخثّث، وكذا الأثواب الملونة والطويلة والرقيقة لأنّها من لباس النساء. ودعا العلماء الأحداث إلى لبس الصوف الذي يصلب البشرة وإلى الاقتداء بالرسول باتخاذ البياض لونا مميّزا ونهوهم عن التحلّي بالجواهر واللآلئ لما فيها من خطر التشبّه بالنساء. والتشبه بهنّ مثير للذعر ومهدّد للذكورة وناسف لخصائص الرجولية، كما أنّه حجّة على العجز عن مفارقة حضن الأمّ وحجر الحواضن وأفخاذ النساء، أي عالم الأنوثة.

وفضّل بعضهم القول في أشكال الملابس فرأى أنّ الأفضل جعل ثوب الفتى إلى نصف الساقين حتّى لا يمنعه «الحركة والبطش». ⁽¹⁸⁰⁾ وكذا الأمر بالنسبة إلى توسيع الأكمام من غير إفراط إذ أنّه «حسن في حق الرجال بخلاف النساء». ⁽¹⁸¹⁾ فتوسيع كمّ الرجل يساعده على ممارسة أنشطته المختلفة ويسرّ حركته في حين أنّ توسيع كمّ المرأة يكشف أجزاء من بدنّها. والعري في مجتمع الضبط يؤدي إلى الفساد.

عملت مؤسسة الضبط على تغيير عادات القوم بخصوص الملابس والزينة والمأكّل معتمدة في ذلك الروايات التي نسجت حول عمر بن الخطاب. فهو الذي كان من أشدّ الناس مقاومة لمظاهر الترف والمبالغة في عرض الزينة إذ إن زجر عددا كبيرا من الناس عن التجمّل، من ذلك أنّه أمر محمّد بن ربيعة بن الحارث (ق1هـ) أن يقصّر من شعره، كما أنّه شقّ قميص ابن أبي سلمة (ت73هـ) لأنّه كان من حرير. ⁽¹⁸²⁾ ومهما كانت دوافع عمر من وراء إصدار هذه الأوامر، فإنّ ما ترسّخ في أذهان المتشدّدين أنّ على الجسم الذكوري أن يتخلّص من «أدران الأنوثة». ويبدو أنّ معايير التفريق بين زينة الرجال وزينة النساء سرعان ما تغلّغت في نفوس الأحداث فدخلنوا القيم المحدّدة لخصائص كلّ من الجسد الذكوري والجسد الأنثوي حتّى بات الخارج عن النموذج، في نظرهم مردولا وعرضة للسخرية والإقصاء. ⁽¹⁸³⁾

انبرى العلماء يوجهون اليفاع إلى الاقتصاد في الملابس والابتعاد عن لباس الشهرة والاهتمام بنظافته دون تكلف باعتبار أنّ التصنّع في الزينة لا يليق بالرجال «لأنّ التزيين والرعوننة من أعمال النساء». ⁽¹⁸⁴⁾ وهو عمل مخلّ بالرجولة، كما أنّهم تشدّدوا في مسألة الحلّي. فاعتبروا سنّ التمييز سنّا محدّدا لنبذ الزينة المبالغ فيها ولترك لبس الخاتم الذهب. ⁽¹⁸⁵⁾ وهذا يعني أنّ الذكر مطالب بقطع صلته بكلّ ما يربطه بعالم الإناث.

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذا الإلحاح على إبراز الاختلاف الجنسي لم يكن من منظورنا هاجسا مسيطرا على جيل الصحابة. فالروايات التي وصلتنا تصف غدائر الرجال وضمائرهم وطول شعرهم ⁽¹⁸⁶⁾ واهتمامهم بالزينة والملبس، ومعنى

ذلك أنّ الخطاب الذي صيغ حول الهيئة الملائمة لكلّ من الرجل والمرأة خطاب بعدي نسجه الفقهاء ليضفوا الشرعية على رغبتهم في الهيمنة على حياة الناس. ونذهب إلى أنّ استقرار المجتمع وتبلور أنساقه وبناءه أدى إلى التشديد على الفروق بين الجنسين، خصوصا على مستوى الهيئة والسلوك والأفعال واللغة على مستوى المنظومة الفقهية في حين أن القوم حافظوا على ما ألفوه من عادات أو ابتكروه من ملبس أو مأكول أو مشروب.

تبرهن آراء العلماء بخصوص هيئة كلّ من الرجل والمرأة على مدى تدخّل الجماعة في حياة الفرد وحرصها الشديد على مراقبة سلوكه وهيئته ومظهره حتى يعكس بالضرورة النموذج المنمّط الذي حدّده المجتمع. وكلّما حاول الفرد التحرّر من هذه القيود المفروضة عليه ذكّرت سلطه الضبط بعواقب التفريط في الهوية الجنسيّة، إذ كثيرا ما يكون مآله التعبير بالانتماء إلى الجنس الناقص: الأنثى أو المختث وبش المصير!

لا يتعلّم الحدث قواعد اللغة فحسب بل إنه يتدرّب على تفكيك العلامات التي يشاهدها من حوله فينتبه إلى مغزى الأشكال والرسوم ويميّز بين أنواع الأقمشة والحليّ، كما أنّه يتعلّم شيئا فشيئا الألوان الملائمة للرجال وتلك التي لا تناسب النساء وهكذا يتوصّل إلى فهم النظام الرمزي السائد في ثقافته. ونلمس في يسر التصوّرات الاجتماعية التي حكمت البنى الذهنية للعلماء حين نظروا إلى الألوان الخاصّة بالرجال، والألوان الخاصّة بالنساء. فقد ذهب أغلبهم إلى اعتبار اللون الأبيض واللون الأخضر من أفضل الألوان الخاصّة بالرجل، وكرهوا له لبس الثوب الأسود أو الأحمر والمعصفر والمزعفر، في حين أنّهم لم يفرضوا على المرأة قيودا ذات بال. ولعلّه من المفيد في هذا السياق التعرّض إلى دلالات بعض الألوان. فاللون الأبيض هو من الألوان الباردة التي تبعث حالة من الهدوء والطمأنينة والاسترخاء، وهو لون يرمز إلى الطهارة والنقاء والسلام والصفاء النوراني ولذلك قيل هو لون الملائكة والأنبياء كما أنّ الأبيض يكتنّى به عن الكرم في الأخلاق.⁽¹⁸⁷⁾ ولعلّ اعتبار الأبيض من رموز الذكورة راجع إلى ارتباطه بالمنّي في مقابل صلة الأحمر بدم الحيض ومن ثمة كان من

الرموز الدالة على الأنوثة أضف إلى ذلك أن الأحمر يكتى به عن الموت وهو لون موصول إلى الشيطان ومثير للغلظة من جهة، وباعث على العدوانية من جهة ثانية.

وبناء على ذلك، كانت الألوان الخاصة بالرجال ألوانا متعالية عن العالم الدنيوي بعيدة عن الإثارة عاقدة الصلة بالمقدس. وهو أمر يجعلنا نتفهم سبب إصرار العلماء على أن البياض كان صفة مميزة لزي النبي والصحابة والصالحين، مع أن الروايات التي وصلتنا بخصوص الألوان الرائجة في مجتمع الدعوة كانت روايات متضاربة. وبالإضافة إلى اللون الأبيض حبّد عدد من العلماء اللون الأخضر ورأوه لونا جديرا بالرجال ولاسيما أن الخضرة لباس أهل الجنة وهي ذات وشائج بالتجدد والحياة⁽¹⁸⁸⁾ كما أن الأخضر يرمز إلى الحاجة إلى نيل المنزلة المرموقة.⁽¹⁸⁹⁾

أما الألوان الخاصة بالنساء، فإنها كانت في نظرهم وثيقة الصلة بالفتنة لاعتمادها على الإثارة والفتنة من الشيطان لأنّ الحمره زيتته. وهكذا يصبح اللون الأحمر دليلا على صلة النسوان بالشيطان ورمزا من رموز إغراء الأنثى وعلامة على السقوط، إذ يكتى عن النساء الفواجر بالحمر. ولا تختلف دلالات اللون الأصفر عن اللون الأحمر فهو باعث على الغيرة وعلامة على الجرأة التي قد تتسبب في انسياق المرء وراء رغباته.⁽¹⁹⁰⁾

سعى العلماء إلى مراقبة سلوك الناس وضبطهم حتى يتماثلوا مع النموذج الذي حدّده والصورة التي رسموها عن الفرد المثالي فتواترت في خطابهم ثنائيات الحلال والحرام، المكروه والمحبّد. وكان اعتمادهم على سلطة الحديث جليًا، من ذلك ما رواه أبو هريرة (ت 57هـ أو 58هـ أو 59هـ) «أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الرجل يلبس لبس المرأة، والمرأة تلبس لبس الرجل».⁽¹⁹¹⁾ والناظر في التبريرات التي ساقها الفقهاء يتبين أنها تقيم الحجّة على ما ترسّخ في الأذهان من آراء بخصوص مميّزات كلّ من الذكورة والأنوثة. فسبب تحريم الحرير والذهب على الرجال مرتبط بالصفات الأنثوية والمشاعر التي تولّدها الزينة في نفس صاحبها. قال ابن مفلح: «إنما حرّمت لأنها أنفس مال لأهل

الدنيا فلبسها واستعمالها يكسب العجب والفخر والخيلاء». (192)

وتبتدئ لنا أسئلة لجوجة: لم سُمح للمرأة في حالات بالتحلي بالذهب ولبس الحرير، بل أجبرت على ذلك، والحال أنها زينة تبعث في نفس حاملها إحساسا بالفخر والخيلاء، أي النرجسية وتساعد على كسر قلوب الآخرين فقراء كانوا أو عاشقين؟ ألا يعدّ مثل هذا التبرير حجة على التفريق بين أخلاق المرأة، وأخلاق الرجل؟ فكما أنّ للنسوان ثقافة «دونيّة» لهنّ أيضا أخلاق لا ترقى إلى الخصال المحمودة التي يتمتع بها الرجال. ثمّ ألا يعتبر مثل هذا الرأي محاولة لإضفاء الشرعية على ما يحبّذه الرجل في المرأة من صفات إذ بدا له أنّها متى كانت مفتخرة بذاتها مزهوة بجمالها، وممتلكاتها لم تلتفت إلى الآخر. وكلّما كانت رائعة الحسن متزيّنة تحوّلت إلى مثير جنسيّ يحرك غلّمة الزوج فينتشي؟

عبثا حاول العلماء التحكّم في تصرفات الناس وتقييد حرياتهم وتحذيرهم من الإفراط، أي الاستكثار من الزينة، إذ سرعان ما برز ولع المترفين بلبس الحرير لمنافعه العديدة. فهو حسب بعضهم «يخصّب البدن وينعم البشرة ويفرح ويقوّي القلب ويزيل الهموم والغموم ونظارة البشرة». (193) ورغب الملوك في الأثواب المتعددة الألوان المرصعة بالأحجار، واستعاض أغلبهم عن العمامة بلبس الطيلسان. واتخذوا خواتم اللؤلؤ والماس وغيرها، وعدّوا ذلك من فخامة الملك وجلالة الهيئة، ومما يميّز الملك عن غيره، فالهيئة في تفرّد الخاصّة عن العامّة. وكان أبناء الأشراف يقتدون بأبائهم فيكثرون من العناية بهيئتهم ويتدربون على معرفة خواص الأحجار والأنسجة ويلمّون بقواعد مراعاة خصائص الملابس الذي يتماشى مع كلّ مقام.

وعمل العلماء بكلّ ما أوتوا من سلطة على تعميق المسافة الاجتماعية الفاصلة بين عالم النساء وعالم الرجال مرسخين الصفات التي تشكّل الأنوثة، وتلك التي تشكّل الذكورة. وسعوا جاهدين حتّى يعي المولود منذ لحظة خروجه إلى الدنيا الجنس الذي ينتمي إليه. ولم يفتهم أن ينبهوا الأولياء إلى الدور المنوط بعهدتهم. فهم مطالبون بأن يعمّقوا إحساس الحدث بخصائص الهوية

الجندرية. وعن طريق تكرار عبارة «أنت رجل» يتسنى للفتى أن يدخلن هذه القيم فتتشكل بذلك معالم الجندر في ذاكرته وتبقى تفعل فعلها فيه على الدوام.

دعا العلماء الأهل إلى الاستعانة بالنواهي والمحرمات والتعاليم والأمثال والأقوال السائدة والتمثلات الاجتماعية والتصورات الخاصة بكل جنس. من ذلك إقناع الحدث بأن القوي لا ينبغي أن يقتدي بالضعيف «المشابهة في الزي الظاهر تدعو إلى الموافقة في الهوى الباطن كما دلّ عليه الشرع، والعقل والحس، وبهذا جاءت الشريعة بالمنع عن التشبه بالكفار والحيوانات والشياطين والنساء والأعراب وكلّ ناقص».⁽¹⁹⁴⁾ ومعنى ذلك بدهاء أنّ الاقتراب من الأنوثة يعوق بناء الرجولة ويهدّد الفحولة.

حاول العلماء تكريس أنموذج للذكر الذي تحتاج إليه العشيرة والأمة وعليه تقوم الحضارة وفي غيابه تنهار، وهو الفتى السليم البدن القوي البنية. وكانوا أثناء بنائهم لهذا النموذج الأصلي يعدّدون الصفات الذكورية بوصلها بما يقابلها من أضداد، ونعني بها الصفات التي تخصّ الأنثى. فالمطلوب من اليافع أن يتفحّل، أي أن لا يبالغ في الزينة «لأنّ التزيّن والتصنّع في الزي من شأن الإناث والمتأثّنين».⁽¹⁹⁵⁾ وعليه أن يعرف أنّ «خضاب النساء الحنّاء، وخضاب الرجال الدماء»⁽¹⁹⁶⁾، وأنّ صحبتهم الفرّس والناقّة لا النسوان، وأنّ العصيّ والسلاح حليتهم، لا اللؤلؤ والمرجان، وأنّ طيبهم سهك الحديد والمداد لا المسك والريحان. ويجدر بالفتى أن يتعلّم أيضا أنّ من حسن الاستعداد لخوض غمار الحرب التكمّي في السلاح ولبس الدروع، والمبادرة باللّهز بالرماح والطعن بالسيوف وتوجيه الأقواس والسهام. فيكون الاختيال عند القتال وفي ساحة الوغى، كما يكون الفخر بالشجاعة والفعال لا بالجمال الذي يعتبر موضوع فخر النساء. ولا بدّ للحدث من أن يدرك أنّ حلية الجسد الأثوي الوشم، وأنّ جمال الجسد الذكوريّ في قوّة العضلات وفي الجراح المرتسمة عليه كلّ جرح يروي البطولة والأمجاد. وينبغي للحدث أن يفهم أيضا أنّ الجهاد خصلة تميّز الرجال عن النساء وفضيلة خصّها بهم الله ولهم فيه أجر عظيم. أما جهاد المرأة فهو طاعة الزوج وإجادة التبعل «ومن حسن التبعل لبس الحسن من اللباس والتحلّي

والتزين لزوجها»⁽¹⁹⁷⁾، والتثني والاختيال له. فتكون بذلك مستحقة للأجر والثواب. شيد العلماء للذكر عالما ميثيا أرادوا له أن يكون عالم اختبار قوة الأجساد وصلابة الأبدان وشدة العزيمة. وهو عالم رحب يفضي به إلى إثبات الذات والاندفاع إلى الأمام والبروز، فيرتفع نحو المقدس حيث عالم الشهادة وتخليد الذكر وتسجيل تاريخ البطولات وتدوين التراجم ورواية الملاحم والمغازي وتعداد الفضائل وغيرها من الأفعال التي تُبقي الأثر. فكان الذكر بذلك في قلب صناعة التاريخ، أي في المركز في حين أن الأنثى كانت على الهامش مشدودة إلى الدنيوي ومجبرة على التخفي والتوقع.

قد قصدنا عرض هذه التصورات قصدا حتى نبين العوامل المؤثرة في صقل جسم الفرد وفي ضبط سلوكه وفي نحت شخصيته كالأسطورة والدين وغيرها. وكان هدفنا الإسهام في توضيح الآليات التي تستخدمها الجماعة من أجل أن يهضم الجسد العادات والتقاليد المترسخة فيه بقوة الماضي والمنصهرة فيه من خلال مؤسسات متعددة. وبدا لنا أن تفكير المجتمع بالذكورة قد تأسس على المقابلة بين الجنسين وبين العالمين. فنحن أمام سلسلة من الثنائيات قوة / ضعف، لين / صلابة، سمنة / نحافة، جبن / إقدام، حركة / كسل، رطوبة / ييوسة، برودة / حرارة وغيرها. ولا تفهم الذكورة إلا من خلال مقارنتها بالأنوثة التي تمثل النقيض، أي الصفات المرذولة لدى الذكور. واضطلعت الجماعة بدور رئيسي في ترسيخ هذا الفهم ودفع كل جنس إلى التماهي مع النموذج المحدد من خلال مراقبة كل ما يصدر عنه من أقوال وحركات. فصارت بذلك جماعة ضاغطة لا هم لها سوى دفع الفرد إلى الانضباط. وما انفك العلماء يعظون الأحداث ويزجرونهم حتى يمثلوا للصورة، ويحثونهم على أن يسلموا أنفسهم للمشرفين على تهذيبهم حتى ينقشوا على أجسادهم وفي ذاكرتهم وفي لأوعيمهم معالم الذكورة وخصائص الرجولية.

وفق هذا الطرح تبدو الذكورة رحلة مضمينة من أجل إثبات الذات والكفاءة، واختبارا للمقدرات على عكس الأنوثة التي بدت إخضاعا للذات حتى تستسلم لإيديولوجيا الجماعة ولأوامر الدين.

وفي ظلّ الحراك الاجتماعي وتغيّر البنى الذهنية والاجتماعية وغيرها لم تعد التجربة النبوية تشكّل مقياس استنباط المعايير وآلة صنع القواعد التي تحتاج إليها الجماعة لسياسة الحدث ولم يبق للأ نموذج سلطة التأثير. وأدت العوامل السياسية والاقتصادية إلى ظهور طبقة المترفين الذين استحدثوا لأنفسهم عادات وتقاليد وآداباً، ونمطاً في الحياة نجم عنه تقريب المسافة «ظاهرياً» بين العالمين: عالم الذكورة وعالم الأنوثة. فنحن أمام آداب اجتماعية مشتركة بين أبناء الخاصة والمترددين عليهم ذكورا كانوا أو إناثا باعتبار أنّ آداب اللياقة رصيد لا بدّ من توافره في تكوين شخصية المنتمي إلى طبقة الخاصة باعتبار أنه يمثل القدوة التي تحاكيها العامة.

وهكذا تقلّص حجم التمييز بين الجنسين ليمتظهر في بعض تجليات اليوميّ مثل المؤاكلة والمشاركة والمجالسة وشكل اللباس وعدد القطع التي تكوّن الحلّيّ وعدد الفضاءات المخصّصة لكلّ جنس، والسلوك المرتبط به، والنشاط الذي يتعاطاه، والتأهيل الذي يتلقّاه الفرد زمن الترهق والمرتبط بداهة بالدور الذي سينهض به في المستقبل. واتسعت في مقابل ذلك الهوة الفاصلة بين الطبقات.

وحرّيّ بنا في هذه المرحلة من البحث أن نتطرّق إلى الآداب الاجتماعية التي تعمل الجماعة على تلقينها للفرد حتّى يندمج فيها ويتعامل مع الآخرين حسب انتمائه الجنسي والاجتماعيّ والدينيّ.

الفصل الثاني

الأداب الاجتماعية

نظرت الجماعة إلى الولد على أنه «قابل لكلّ نقش، وقابل لكلّ ما يمال به إليه»⁽¹⁹⁸⁾ ومهما بدت عليه علامات التمييز، فإنه في حاجة إلى سياسة وتهذيب حتى يعلم محاسن الأخلاق وآداب السلوك. وكثرت مقالات العلماء بخصوص الأدبيات وتعددت الأنماط المقترحة لتنظيم حركات الجسد والاهتمام به في أدقّ خصائصه العلائقية نحو النمط الفقهي والنمط الصوفي والنمط الفلسفي إلى غير ذلك. والواقع أنّ آراء العلماء تلتقي، رغم تعدّد مشاربها في النهل من معين السيرة النبوية، إذ اعتبر محمّد الشخصية المركزية والنموذج الأصلي، وعدّ سلوكه وشكله الخارجي ومميزاته الأخلاقية تجربة ينبوعية ينبغي الاقتداء بها، ومن ثمّة تحتم على اللاحق محاكاة النموذج المثال والتشبه به للوصول إلى الكمال المنشود وتحقيق السعادة. وهو أمر يشير إلى ما للدين من تأثير في صناعة الجسد.

كان اهتمام العلماء بتأديب الفرد عامًا دون تخصيص للجنس غير أنّ التمييز في خطاب معظم من كتبوا في هذه المسألة يجعلنا ننتبه إلى أنّ الذكر هو موضوع السياسة، وأنّ غاية التأديب والتهذيب إصلاح من غلب عليه خلق الجوارح. وقد يكون سبب الاهتمام بسياسة الغلمان وحدهم ارتباط هذه المصنّفات بالخاصّة. فأحوج الناس إلى هذه الآداب حسب العلماء أولاد الأغنياء

والمترفين، لأنهم أكثر حاجة إلى سدّ نقص الطبيعة فيهم وإلى استيعاب آداب التعامل مع الآخرين خصوصا إذا علمنا أنّ آداب اللياقة لا غنى عنها بالنسبة إلى كلّ يافع رام تحصيل أخلاق الرجال وتزيين نفسه بالفضائل ذلك أنّ «حليّ الرجال ما يحسنون من الأدب، وحليّ النساء ما يلبسن من الذهب». ⁽¹⁹⁹⁾ فلهم إبداء الفعال ولهنّ عرض المادة.

اعتبر الأحداث أولى الناس بإصلاح سلوكهم لبقائهم معظم الوقت خارج البيت، ولترددهم على أفضية متعدّدة لعلّ أهمّتها مجالس التعليم والسوق والمسجد ودور الأغنياء. فهم منخرطون في شبكة من العلاقات المتعدّدة خلاف العواتق المخدرات. وربّما يرجع سبب سكوت المصادر عن وصف الآداب الاجتماعية الخاصّة بالفتاة، إلى تهميش الحديث عن نمط عيش المرأة عموما وعن تاريخها، كما أنّنا نذهب إلى أنّ عدسة المؤرّخ أو الفقيه وغيرهما لم تكن تخبر إلّا عمّا تراه معبّرا عن ملامح المجتمع الذكوري وتترك ما تراه عديم الأهميّة أو ما لا تستطيع النفاذ إليه. ويمكن أن يكون إقصاء المرأة من دائرة تفكير العالم ذا وشائج بتصوّره لما ينبغي أن تكون عليه حياتها. فإذا كان البيت هو المكان الطبيعيّ لها، فإنّ أقصى ما هي في حاجة إلى تعلّمه آداب التعامل مع الزوج وفي مرتبة ثانية الأحماء ولذلك ذهب العلماء إلى أنّ من حقّ البنت على الوالدين تعليمها حسن المعاشرة وخصوصا آداب العشرة مع الزوج.

ونتيجة لهذه العواتق نجد أنفسنا مضطرين للحديث عن الآداب الاجتماعية التي يتعلّمها الفتى مع الإشارة، حسب الإمكان إلى ما يشكّل مظهرا من مظاهر التمييز بين الجنسين. وتجدر الملاحظة، منذ البدء أنّ الآداب الاجتماعية غير موحّدة وغير ثابتة لخضوعها لعدّة عوامل اجتماعيّة واقتصادية وغيرها. ولذلك اتّسمت بالتنوّع فكانت مختلفة من طبقة اجتماعيّة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، وهو أمر يجعل الحذر من تعميم الاستنتاجات ضروريا.

رأى العلماء أنّ على الأهل أن يساعدوا عيالهم على تهذيب أفعالهم حتّى ينتقلوا بهم بالتدرّج من حقل السلوك العفويّ الطبيعيّ إلى حقل السلوك

النموذجي الذي حدّته الجماعة وفرضته على الأفراد المنتمين إليها. لِمَ لا وهي المركز المرجعي لكلّ ما يصدر عن الفرد من حركات وتصرفات. وعن طريق الإحالة باستمرار إلى المنظومة المرجعية نفسها يتبنّى الفرد القواعد السلوكية ويلتزم بالسير على نهجها.

1 - المؤاكلة

واتفق كلّ من مسكويه والغزالي وابن الحاج وغيرهم حول ضرورة حفظ آداب اللياقة الاجتماعية، وذهبوا إلى أنّ من أوكّد واجبات الأب تلقين ابنه «متى يأكل ويعلمه أن لا يسرع في الأكل، ويمضغ الطعام مضغاً جيّداً، ولا يوالي بين اللقم، ولا يلطّخ يديه ولا ثوبه... ويقبّح عنده كثرة الأكل... ويحبّب إليه من الثياب البيض دون الملوّن والإبريسم، ويقرّر عنده أنّ ذلك لباس النساء والمختشئين من الرجال». ⁽²⁰⁰⁾ وعلى الأب أن يعود ابنه أن لا يلبس خاتماً إلّا وقت حاجته إليه، كما يجدر به أن ينبّهه إلى أنّ سلوك الرجل مختلف وجوبا عن سلوك المرأة.

وهكذا نتبيّن أنّ العلماء صوّبوا عنايتهم إلى الحدث، واعتبروه القطب الذي يدور عليه الكلام. وقد لجأوا إلى إجراء مقارنة بين مكونات شخصيّة الرجل وشخصيّة المرأة. فكثرة الأكل، وإن كانت صفة مشتركة بين الجنسين، إلّا أنّها ارتبطت في المتخيّل الجمعي بالمرأة باعتبار أنّها تحبّد السمنة أو تجبر عليها كما رأينا.

تفرّد الجاحظ بوصف طريقة أكل المرأة فذهب إلى أنّ «دوام الأكل في الإناث أعمّ منه في الذكور». فالمرأة حسب رأيه تأكل المقدار من الطعام «مقطّعا غير منظوم... فللمرأة كثرة معاودتها». ⁽²⁰¹⁾ وفات الجاحظ أنّ سلوك المرأة أثناء الأكل لا يرتبط بالطباع الأنثوية بقدر ما يتصل بالدور الملقى على عاتقها وتعدّد مسؤولياتها. فكثيرا ما تضطر إلى تقديم رعاية أطفالها على الاسترسال في الأكل، كما أنّ تنشئة الرجل التي تجعله في موقع من يصدر الأوامر وينتظر من المرأة التنفيذ، أدت إلى عدم التزامها بآداب المؤاكلة لقيامها

أكثر من مرة لتلبية الطلبات. وفي مقابل ذلك، سهل على الرجل التمسك بهذه الآداب بحكم تفرّغه ونتيجة لتوزيع الأدوار بين الجنسين الذي يقضي بتحمّل الأم سياسة الصبيان وتديير البيت.

وتدرك البنت اختلاف الأدوار الجندرية فتنسج على منوال أمها حتى تكون في نظر الجميع زوجة صالحة وربة بيت ممتازة وأما مثالية. وبطبيعة الحال ينشأ اليافع على عادات أهله وما ألفه من آداب فيعيد إنتاجها محاكيا سلوك الرجال. ويثبت له الاعتقاد أنّ منزلته تحتم عليه مراعاة القواعد الاجتماعية.

وتتطرق إلى ذهن دارس آداب المؤاكلة مجموعة من الأسئلة التي يعجز عن الإجابة عنها نظراً إلى انعدام الأدلة. فهل كانت طريقة أكل النساء مختلفة عن طريقة أكل الرجال؟ أكانت المرأة تنهش اللحم وتلحق أصابعها كما يفعل الرجل الذي يقتدي بالسنة النبوية التي تكفلت المصادر بتقديم صورة عنها تعدّ، كما نعلم تمثلاً لما اعتقد أصحابها أنّ السلف قد عرفوها والتزموا بها؟

أدى ترف المجتمع إلى ظهور قواعد جديدة للسلوك الاجتماعي للخاصة، وتعددت الآراء بشأن ما ينبغي أن تكون عليه آداب التعامل مع الآخر، وارتفعت قائمة النواهي والمحظورات، بل صار انتهاكها مدعاة إلى القدح في عدالة بعضهم. فصار النفخ في الطعام الحار مستهجنا. ولكن ألم يكن النهي موجهاً إلى الرجال أكثر منه إلى النساء، خصوصاً إذا علمنا أنّ من واجب الأم أو الحاضنة أن تنفخ في الطعام قبل تقديمه إلى الصبيان، كما كان من واجبها مضغ الطعام للصبي حتى أنّ الفقهاء جوّزوا للصائمة فعل ذلك عند الضرورة.⁽²⁰²⁾ ومعنى هذا أنّ البنت تحفظ عن أمها قواعد التصرف مع أبنائها وكيفية السهر على غذائهم، فترسخ لديها هذه الصور فتعيد إنتاجها في المستقبل.

نهى العلماء الحدث عن مراقبة غيره عند المؤاكلة ورأوا ذلك غير لائق، بيد أننا نرجح أنّ النهي لا يخصّ البنت، إذ تعدّ المرأة مسؤولة عن العيال ومن ثمة كان من واجبها مراقبة ما يجري أثناء الأكل. ورغم أنّ بعضهم أجاز للضيف أن يبزق أو يتنخّم في الطست متى غسل بمفرده، فإننا نتساءل عن جواز فعل

الجارية الشيء نفسه، وهي التي كانت تشارك الرجال مجالسهم؟ وبين أن هذه الأسئلة وغيرها تتعلق بالمرأة غير المكفولة الحاجات، إذ يبدو أن المرفهة كانت تتبع آداب اللياقة التي تتلاءم مع منزلتها الاجتماعية وتعود منذ النشوء على الالتزام بقواعد السلوك أثناء المؤاكلة.

لئن كان الطعام رسالة مشحونة بالعواطف والأحاسيس يتوجّه بها الواحد إلى الآخر للتعبير عما يكته له من حبّ أو احترام أو عطف إلى غير ذلك من المشاعر، فإننا نذهب إلى أنّ المرأة كانت ولا تزال أشدّ توظيفاً لهذا الرمز من الرجل. فهي متى أحبّت الرجل: أبا أو أخا أو ابناً أو حليلاً أو سيّداً تفنّنت في إعداد ما لذّ وطاب من أصناف الطعام علّما تعبير له من خلالها عما تكته له من أحاسيس، بل إنّها لا تتردّد في إطعامه بنفسها وخصّه بأفضل ما لديها من أطعمة. جاء في «عيون الأخبار»: «قال أبو نهشل: كانت لي ابنة تجلس معي على المائدة فتبرز كفاً كأنها طلعة، في ذراع كأنه جمارة، فلا تقع عينها على أكلة نفيسة إلاّ خصّنتني بها».⁽²⁰³⁾ ولا نتوقّع أن يصدر مثل هذا السلوك عن غلام علّمته الجماعة أنّه القطب الذي تدور عليه حياة النسوان، ودعته إلى ضرورة التحكّم في مشاعره، ومراقبة ما يصدر عنه من أقوال وأفعال في حضرتها. إنّ منزلة الذكر تمنعه من أن يتصرّف تصرّف الأنثى الذي يتماهى مع دورها في الحياة، وهو المغذية أو المرضعة.

ومن الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالمؤاكلة عادة استئثار الرجال بأطيب الطعام. فهم يأكلون اللحم الصافي لتقوية فحولتهم، ويتركون ما سوى ذلك للنساء، وهو تصرّف مرتبط بالتمثلات الاجتماعية الخاصة بالذكر، والتي ترى أنّه جدير بالاحترام والتبجيل في كلّ شيء. وبناء على ذلك، بدت النساء أشدّ حرصاً على تقديم أفضل قطعة لحم أو فاكهة إلى الرجل، واكتفين بفضلات العظم والمصران يشتركن به مع الصبيان والخدم. والثابت أنّ البنت تستوعب ما تراه من ممارسات وعادات وتعيد إنتاجها لأنّها تعدّها من قبيل القواعد الأساسية التي ينبغي الالتزام بها. ومن العادات الشائعة أيضاً أن يهيا الطعام للرجال أولاً، وبعد فراغهم من الأكل يأتي دور النساء والأطفال فيشرعون في التهام ما تبقى

من طعام. وهي ممارسة كسابقتها مازالت معروفة في أوساط كثيرة في مجتمعاتنا المعاصرة تتم عن المنزلة التي يحتلها كل من الرجل والمرأة في المجتمع، والتي ينشأ عليها الأحداث فتتحول إلى مسلمات. والواقع أن هذه الممارسات وغيرها تعدّ مقبولة في ظلّ سياق اجتماعي تاريخي كان يرى الذكر معيار القيمة وأصلها.

2 - آداب اللباس

كان المجتمع حريصاً على تبيان الفروق بين لباس الرجل ولباس المرأة ولذلك كثر حديثهم عما ينبغي أن تدلّ عليه هيئة المرء من دلالات ورموز، وما يجب أن يراعى أثناء تقديم الذات على الركب الاجتماعي. جاء في «الطبقات» قول للرسول عبّر من خلاله عن شدة تعلقه بأسامة بن زيد (ت 54 هـ). قال: «لو كان أسامة جارية لكسوته وحلّيته»⁽²⁰⁴⁾، ومعنى ذلك أن جنس الفرد يحدّد نمط العلاقة التي تجمعها بالآخرين، كما أنه يحكم طريقة التفاعل معه ووسائل التعبير عن المشاعر التي يكتفها له هؤلاء.

لما كانت المرأة لعبة الرجل وموضع لذته وناقصة «بالطبع»، فإنّ لبسها الثياب المزركشة ذات الألوان المختلفة مسموح به، كما أنّ وقوفها طويلاً أمام المرأة فعل مرغوب فيه لأنها ينبغي أن تتعلّم منذ التفتّي كيف تحسن التزيّن لبعْلِها. فخير النساء المتبرّجة لزوجها بخلاف الذكر الذي لا يحتاج إلى مثل هذه المحسنات لما حباه الله به من كمال وزينة. ولذلك كان من واجب الأهل أن يزجروا اليافع عن العبث بالقلنسوة والتكلف في النظر إلى «عطفه في كلّ وقت وحين فيعدله، لأنّ هذا إنّما ينبغي للمرأة أن تنظر إلى لباسها وزينتها وتعديلها لأنها محلّ شهوة، فالزينة والتعديل لها زيادة في باعث الشهوة لها، وذلك بخلاف الرجل فيكفيه من الزينة لبس الحسن من اللباس لا غير»⁽²⁰⁵⁾. وقد عبّر الطرطوشي (ت 520 هـ) عن رأيه في مبالغة الفتى في التزيّن بقوله: «وإذا رأيت الرجل إنّما دأبه أن يصنع نفسه كما تصنع العروس لبعْلِها... ليس له همّ بين الجلساء إلّا نظره إلى نفسه وإصلاح ما انثنى من ثيابه، فألحقه بعالم الطواويس الذي هذه صفته»⁽²⁰⁶⁾.

ويجدر بالقيمين على تربية الأحداث أن يقبّحوا لهم حبّ الذهب والفضّة، وأن يحذّروهم منها أكثر من تحذيرهم من الحيات والعقارب⁽²⁰⁷⁾ لأنّ الولع بالذهب من شأن النساء اللواتي انشغلن بملذات الحياة الدنيا، وفاتهن أنّها مزرعة للأخرة حتّى برّر العلماء قلّة عدد النساء في الجنّة باهتمامهنّ المبالغ بالزينة وولعهنّ بأجسادهنّ، وهو سلوك ينمّ عن عشق للذات.

إنّ أهمّ ما ينبغي للحدث إدراكه أنّ آداب اللباس عامل من العوامل المرسخة للهوية الجنسية. فثمة طقوس للباس العمامة وأخرى للباس العباءة وغيرها. ولا ينبغي للمرأة التشبّه بالرجل في هذا الأمر وإلاّ تزعزعت الأنساق والبنى واختلّت المعايير والضوابط وتشوشت العلامات والتبست الرموز الخاصّة بكلّ جنس، ولذلك كان التمييز قاعدة متأكّدة والتفريق مبدأ يجب مراعاته في كلّ الحالات سواء تعلّق الأمر بالمؤاكلة أو اللباس أو المماشاة.

اقتضى تهذيب سلوك اليافع تحكّم الجماعة في جميع جسد الفرد: عضوا عضوا ومفصلا مفصلا وحاسة حاسة من يوم الولادة إلى يوم المنية، كما أنّه قام على إحكام السيطرة على كلّ ما يصدر عن جسد الفتى من حركات أو إشارات أو إيماءات، ومن ثمة راقبت الجماعة مشيته وجعلتها علامة دالة على هويته الذكورية. فالمطلوب من الحدث أن يتعلّم تقنيات المشي وآدابه مقتديا في ذلك بالرسول، إذ قيل إنّ كان «إذا مشى مشى مجتمعا ليس فيه كسل»⁽²⁰⁸⁾ وإذا جلس جلس محتفزا. وكان عمر بن الخطّاب «إذا مشى أسرع»⁽²⁰⁹⁾ وروي أنّه رأى رجلا يمشي وهو «منحني الرأس فضربه بالدرة. وقال ارفع رأسك»⁽²¹⁰⁾ ولا بأس في أن يتشبّه الولد بأبيه في المشي وطريقة الجلوس فذاك أمر مقبول اجتماعيا. ويؤمّر اليافع بأن لا يرخي يديه أثناء المشي وأن لا يسرع في الخطو، إذ ينبغي أن يكون مشيه إرقالا⁽²¹¹⁾ لا اختيالا، دالاّ على مشية الفحل. يقول المرادي (ت 489هـ) في هذا الصدد: «وإذا مشيت فلا تضرب برجلك، ولا تنظر في عطفك، ولا تتمايل تمايل المرأة، ولا تثب وثوب الطفل... ولا تكثر من تحريك رجلك»⁽²¹²⁾. فضلا عن ذلك ينبغي أن تكون وقفة الغلام معتدلة، لأنّ الاعتدال علامة على الجدّة والاستعداد الدائم للفعل.

أما الفتاة فإنها يجب أن تتميز بمشية خاصّة دالة على «طبعها». (213) فالتأقّل في المشي مرتبط برطوبتها وبرودتها قياسا بحرارة الغلام التي تدفعه إلى الحركة. فإذا مشت البنت قاست بعض خطاها ببعض فلا تعجل فعل الخرقاء ولا تبطئ، وإنّما تمشي مشيا وسطا معتدلا. وتكشف لنا نصوص الشعر⁽²¹⁴⁾ عن مدى كلف الشعراء بالمرأة القطوف المشية، أي المتقاربة الخطى البطيئة السير والقيام والعود فذاك دليل اكتناز الفخذين. قيل: «تمشي بعلطتين: يعني قبلها ودبرها، وهذه المشية في النساء مدح وفي الرجال ذمّ لأنّ المرأة تمشي هذه المشية من عظم فحذيها. والرجل يمشي هذه المشية من فحج». (215)

تلقن المترفة قواعد المشي الذي يتلاءم مع منزلتها الاجتماعية وأنوثنها. فالمكفولة الحاجات تمشي بتدلّل مشية الخوّجلي أو الفاخطة، أي فاترة أو مجنحة وتتوسّع في مشيتها وتفرّج يديها من إبطيها. (216) والمزهوة بجمالها تمشي متهالكة ومتهادية ومتبخترّة خلاف الدميمة أو المهزولة التي تسرع في المشي أو تهرول أو تضطرب مخافة أن يراها الناس. قال ابن سيده: «رأيتها مؤزكة: وهي مشية قبيحة من مشية القصيرة إذا تحرّكت وهزّت منكبيها». (217) والمتأمل في النصوص التي وصفت مشية المرأة يدرك أنّ المجتمع يعتمد طريقة المشي والحركات المصاحبة له أداة لتصنيف النساء تصنيفا أخلاقية. فالغنية العفيفة يجب أن تتعلّم كيف تكون «مقصورة الخطو، شبّهت بالمقيّد الذي قصر القيد خطوه». (218) أمّا «الفاسدة» فإنّها تمشي بتهالك متعمّدة استفزاز الناظرين.

وإذا وثقنا بالنصوص المتوفرة لدينا بخصوص وصف المشية تبين لنا أنّه كانت للجواري صنعة في مشيهنّ. فكنّ يتمايلن موجّهات بذلك رسائل إلى الناظر ممّا يثبت أنّ الجسد لا يمشي بصفته جسدا طبيعيا حيّا، بل إنّه يمشي حسب شكل التنشئة التي خضع لها، إن كان ذلك في البادية أو في الحاضرة، مثبتا بذلك امتثاله لمعايير اجتماعية ثقافية تطلب منه أن يتشّى أو أن يتأوّد أو أن يرفل. فالحسنة المزهوة بما تمتلكه من جمال تمشي مشي القطة بدلال وغنج متراقصة متمائلة، ممّا يوضّح مدى علاقة المشية بفنّ الإغراء وبيناء الجسد كلّه وبتشكّل الأنوثة. (219)

وما من شك في أنّ الأمّ مكلفة بترويض ابنتها على مشية خاصّة تعكس أنوثتها. وهي مسؤولة عن تلقينها الحركات الجسدية التي توضح الرسالة وترافقها نحو الضرب على الخدّ وإحناء الرأس وطريقة الانحناء لتناول شيء ما من الأرض، وطريقة الاستلقاء وغيرها من «تقنيات الجسد» التي تختلف من جنس إلى آخر، كما أنّها تتنوّع من مرحلة عمرية إلى أخرى، وهي ذات صلة بسياق ثقافي واجتماعي أنتجها.

وليست الأمّ مسؤولة بمفردها عن تهذيب ابنتها فقد كان بعض الآباء يوجهون، بين الحين والآخر أوامرهم التي تفصح عن مدى تدخّل الجماعة في كلّ ما يصدر عن الفرد من حركات لتحقيق الضبط الاجتماعي. فمن الأخبار التي تناقلتها كتب التراث أنّ عمر بن عبد العزيز (ت101هـ) «كان ينهى بناته أن ينمن مستلقيات وقال: لا يزال الشيطان مطالاً على إحداكنّ إذا كانت مستلقية يطمع فيها».⁽²²⁰⁾ ولا نعتقد أنّ مثل هذه الملاحظات كانت تسدى إلى الغلمان لانعدام صلتهم بقيمة العذرية. والمصغي إلى نصائح النسوان إلى الناهد يتبّه إلى أنّهنّ يراقبن كلّ حركاتها وأوضاع بدنّها، وخصوصاً جلستها التي يجب أن تعكس التحقّظ والحياء. وهنّ شديداً الحرص على تعليم الكاعب كيف تتجنّب التفريغ بين رجلها فذاك أمر يخدش عفتها ويقدم في أخلاقها.

يعدّ الجسد بنية متكاملة تعكس تصوّراً للكون. ولئن راقبت الجماعة حركات اليد والفم والرجل وغيرها من الأعضاء، فإنّها لم تهمل شأن العين، وهي مفتاح القلب ولها قوّة فاعلة حتّى أنّ أهل الفراسة كانوا يعتمدون عليها لمعرفة مميزات كلّ شخص. وقد عمل المجتمع على تهذيب نظرة الفرد وضبط الرموز الخاصّة بها. فذهب الفقهاء والمتصوّفة وغيرهم إلى ضرورة تعليم اليافع مبدأ غصّ البصر والامتناع عن إصدار النظرات الشهوانية، ومراعاة مراتب الناس عند توجيه النظر أثناء الأكل وأثناء الدرس، في حين أن آخرين رأوا أنّه يستحسن تعويد الحدث على إرسال النظرة الثابتة حتى يكون قادراً على مواجهة الآخرين فيها به خصومه.

أما البنت فقد كان عليها أن تتعلّم كيف تتوارى من نظرة الآخر، وكيف

تكون خجولة حتى لا تتهم بأنها متطلّعة إلى الرجال. وأشاد القدامى بحياء الفتاة واعتبروا «جهاد النساء غضّ الأطراف، وضّم الذبول». ⁽²²¹⁾ وتغنّى الشعراء بذبول النظرة وفتورها وقصور الطرف وغيرها من الصفات التي اعتبروها مستحسنة في العاتق لأنها دليل على الحياء والمطاوعة.

والمتمفحص في كتب التراث، وخصوصا دواوين الشعر يتفطن إلى مدى اعتماد الفتاة على لغة العيون حين تنفلت من المراقبة التي يحيطها بها مجتمع الضبط. فهي تعي أنّ لعينها سلطة تعبيرية كبرى تفوق لغة الكلام، فتوظفها لتوجيه رسائل مختلفة إلى الآخر علّها تتصيده. وكثيرة هي النصوص التي تصنّف نظرات العين، وتصف طرق التعبير بها. فنحن إزاء عين مريضة وعين لامبالية وعين ساحرة وعين ضاحكة وعين قاتلة وعين جارحة وعين ساحرة وغيرها. فلا عجب أن تتدخل سلطة الضبط ل تمنع تلاقي العيون ساعية بذلك إلى مراقبة كلّ ما يصدر عن حواس الفرد من رموز، فارضة قيودا على الجسد وعلى السلوك.

إنّ الجسد موطن المعنى وموطن ظهور التعبير. وليست حركاته وإيماءاته وإشاراته عفوية، بل هي علامات تواضع عليها القوم وجعلوها مثقلة بالدلالة منبهة إلى البناء الاجتماعي وطرق تنظيم العلاقات التبادلية. وهي ذات وظيفة هامة إذ أنّها تيسر عملية التواصل بين الأفراد. وتعكس آداب اللياقة الاجتماعية الموجهة إلى أبناء عليّة القوم تصوّرا لما ينبغي أن يحصله الفرد المرغوب فيه اجتماعيا من أسس وقواعد تسمح له بالاندماج في المجتمع والانخراط في علاقات مع الآخرين، كما أنّ هذه النصائح، وإن بدت في مجملها موجهة للفتى والفتاة معا: ما تحتاج إليه الأميرة أو القينة، وما يحتاج إليه الأمير أو الغلام، فإننا نعتبر أنّها ساهمت، إلى حدّ في تثبيت الخصائص الأنثوية والخصائص الذكورية وفي تحديد نمط العلاقات بين الجنسين. فقد تمّ إلزام الفرد بانتهاج سلوك يتماثل مع هويته الجنسية. فليست حركات الجسد وإشاراته وإيماءاته حلية تصحب الخطاب بل هي وليدة التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يعلم الفرد كيف يقدم جسده وكيف يعرضه على الركح الاجتماعي وفق الصورة المنشودة. ⁽²²²⁾

تكسر الثقافة التماثل الفطري بين الجنسين. فتفرّق بين الأفعال الصادرة عن الجسد المذكّر وتلك الصادرة عن الجسد المؤنث، إذ تمنح الأول صفات وظيفيّة دالة على الحركة والفعل وتخصّص له معجماً دلالياً ذهنياً يؤكّد ذلك، في حين يجري إقصاء السمات الطبيعية عن الجسد المؤنث وتحويله إلى جسد منتج لدلالات التأنيث لا غير. فما يحكم العملية التربوية من تأديب وتأهيل للحياة الاجتماعية العائلية والعامّة والمهنية هو الصورة المثالية للفرد وللآداب الضرورية لتنظيم حياة الجماعة. ولذلك كان من الطبيعي أن تقدّم العناية بالجسد على العناية بالأخلاق لكنّ ذلك لم يمنع التربويين من لفت الانتباه إلى الأسس التي ينبغي أن يتلقاها الفرد لحاجته إلى الاعتناء بأمر خلقه ورغبته في تحصيل السعادة. ومن ثمّة أشار هؤلاء إلى المنظومة القيمية التي ينبغي أن تتجلى في سلوك الفتى. ولكن إلى أي حدّ يمكن أن تكون هذه القيم مساهمة في إبراز الاختلاف بين الحدث والفتاة؟

الفصل الثالث

المنظومة القيمية

يتعلم الفرد القيم ويكتسبها ويتشربها تدريجاً ويضيفها إلى رصيده المرجعي للسلوك ويتم ذلك من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي يحرص عليها المجتمع باعتبارها أداة لتحقيق مصالحه المرسومة وأولها الوحدة. ويتوقف تماسك المجتمع إلى حد كبير على وحدة قيمه وانتشارها وانسجامها ومدى التزام الأفراد بها. ولما كانت القيم مكتسبة ومتشكّلة وفق أهداف مرسومة، فإنها بدت نسبية ومختلفة زماناً ومكاناً.

يقف المطلع على كتب التراث على عدد من الوصايا التي توجه بها الآباء إلى أبنائهم والأمهات إلى بناتهن والتي أبانت عن منظومة القيم التي سعى الأهل إلى غرسها في الأحداث، كما أنها عكست تمييزاً بين الجنسين. ولئن كانت النصائح التي قدّمها الخلفاء إلى أبنائهم مرتبطة بالوظيفة السياسية التي سيضطلعون بها في المستقبل، فإن وصايا الأمهات ارتكزت على توضيح واجبات الزوجة والصفات التي يجب أن تتحلّى بها حتى تحظى عند زوجها وعند أحمائها. ومهما اختلف مضمون هذه الوصايا، فإنها تلتقي في الإلحاح على أهمية العناية بالجسد وتوظيفه لنيل المنزلة الرفيعة، سواء كان ذلك عن طريق الإمتاع أو الإنجاب أو الخدمة.

1 - الجمال

ليس غريبا أن يعتلي الجمال عرش المنظومة القيمية التي تكوّن جوهر الأنوثة فالطبع كما ثبت في اعتقاد الناس لا يكتفي بالدميمة، كما أنّ الألفة والمودة لا تحصل ولا تدوم إلاّ بالحسن. ويستند العلماء في التشريع لأهميّة جمال المرأة إلى أحاديث أمر فيها النبيّ المقبل على الزواج بالنظر إلى الفتاة قبل الاقتران بها.⁽²²³⁾ ونتج عن إيلاء الجمال أهميّة كبرى تحايل من لم يكن لهنّ حظّ من الحسن. فشاع بذلك التدليس في هيئة الأجسام.

لقد مرّ بنا أنّ أهمّ مقصد من مقاصد تدبير الجسد الأنثويّ إبراز مواطن الصبابة فيه، وإجادة حجب عيوبه في ظلّ ثقافة تولي أهمية كبرى للمنظور وتبني أحكامها على الظاهر، أي ما تعينه من رموز دالة على مدى التزام الفرد بالطقوس والأخلاق والمعايير وغيرها. وهي ثقافة لا تنكر ما لحاسة البصر من دور خطير في العلاقات التبادلية وإشباع الشهوات. ويكفي أن نتذكّر في هذا الصدد القصائد الشعرية التي نظمت لتصف انجذاب الرجال إلى النساء أثناء الطواف وفي غيره من المناسبات. ومنذ التفتّي تلاحظ البنت الموقع الذي يحظى به الجسد الأنثويّ، إذ تقام على شرفه طقوس احتفالية عديدة تبعث في نفوس الكواعب مشاعر رقيقة وتدغدغ أحلامهنّ.

زمن الترعّع هو زمن إعداد للفتاة حتّى تكون قادرة على النهوض بالدور الموكول إليها. وهي تعيش حياتها على وتيرة انتظار الزوج مصغية إلى نصائح الجميع علّها تتوصّل إلى تحويل بدنّها إلى جسد قادر على الإمتاع والإنجاب وخدمة الزوج والعيال. وعن طريق تكرار الملاحظات نفسها واتفاق الجميع حول ما يمثّل جوهر الأنوثة يثبت الاعتقاد لدى العاتق بأنّ عليها أن تجتهد في سبيل اكتساب آيات الحسن لأنّها في حاجة إلى الجمال الجسماني فجمالها هو رأسمالها. وما طقوس الزواج إلاّ اختبار لجودة العناية التي أحيط بها الجسد حتّى يحتلّ موقعه في البناء الاجتماعي. ويتولّى المجتمع إنتاج ممارسات اجتماعيّة مختلفة وطقوس متعددة كالخفاض والوشم والتخضيب والتدليك

والاستسمان والتهزيل وغيرها، غايتها تشكيل جسم حامل لعلامات جمالية خاصة دالة على تصوّر لنوع الحسن المرغوب فيه.

حوّلت الجماعة الجسد الأنثوي إلى «سلعة» تقدّم في المحافل وتعرض للنظر. فهذه خاطبة، وتلك امرأة خبيرة بالنساء عليمة بخصالهنّ وعيوبهنّ، كلّ تأخذ على عاتقها معاينة الصفات الجسدية واختبار وسامة كلّ عضو ثمّ إخبار الأشراف بما ترى. وإن كان الخجل يحفّ بالناهد حين تمتثل لأوامر الزائرة المبشرة بمستقبل واعد، فإنّ الثيب تقبل عن صدر رحب الالتزام بقوانين اللعبة، بل منهنّ من تجد لذّة في عرض مفاتها أمام عيون الآخرين. لمّ لا وهذا العري مسموح به اجتماعياً. ولنا مثال عائشة بنت طلحة (ت 101هـ) أفضل دليل على ذلك. جاء في «الأغاني» أنّ مصعب بن زبير (ت 61 هـ) بعث المغنية المعروفة عزّة الميلاء (ت 114هـ) لتنقل له ما تراه من محاسن عائشة. فلمّا حضرت بين يديها قالت لها: «كنا في مادبة أو مأتم لقريش، فتذاكروا جمال النساء وخلقهنّ فذكروك، فلم أدر كيف أصفك فديتك. فألقي ثيابك، ففعلت. فأقبلت وأدبرت فارتج كلّ شيء منها»⁽²²⁴⁾ ثمّ تولّت عزّة وصف ما أعجبها من جسد عائشة لمصعب. فذكرت له عظم العجيزة ونقاء الثغر وامتلاء الصدر وطول الشعر إلى غير ذلك من المحاسن.

لا تقتصر طقوس عرض الجسد والممتلكات من أثواب وحليّ على الركب الاجتماعيّ على ما ذكرنا. فالعروس تجلس حاسرة وتتولّى الماشطة تجليتها أمام الحضور ليتأكّدن من سلامتها من العاهات، ويخبرن عن شمائلها ثمّ يمتد عرض مفاتها حتّى ساعة مثولها بين يدي الزوج فتكشف له المزيّنة عن محاسن العروس، وما عملت لها من خضاب ونقوش وتطريف ووشم وتنميص وغيرها. قالت ماشطة في هذا السياق: «جلوت ريا بنت الحجّاج على زوجها قدامة بن وكيع وكانت جارية سميّنة تنظر بعيني مهاة، وتلتفت عن جيد ظبية، فائقة الخلق، فاتنة الحسن، جامعة صفات الكمال. قالت: فإنّي لأرفع يديها لأري زوجها حسن خضابها والنقش في كفيها، والخواتيم ذات الفصوص الساحرة في أصابعها والعقيق في أظافرها إذ أخرجت رجليها من تحت ثوبها فعملت ما تريد

فجعلت أريه مرة يدها، ومرة رجلها، وتارة عنقها وصدرها، وطورا نهديها وبطنها وهو يتأمل في ذوائب شعرها وجمال وجهها، وعقربة صدغيها، وحسن حاجبيها، وجمال أسنانها». (225) والحق أنّ طقوس عرض الجسد الأنثوي لا تقتصر على العروس وحدها، إذ استحدثت الجماعة طرقا لوضع العواتق على الركح فخصصت لهنّ النمارق المصفوفة والزرابي المبوثة في الأعراس ليجلسن عليها مبرزات ما تميزن به من خصال.

وتصوّر لنا بعض النصوص الإحساس الذي ينتاب بعضهم حين تكون في حوزته امرأة جميلة. فإذا هو يتباهى بالكشف عن محاسن الدرّة النفيسة التي امتلكها فكان له حقّ الاستمتاع بها وحده لا شريك له. فمن الأخبار التي وردت عن مصعب بن الزبير أنّه أمر الشعبيّ فقيه العراق (ت 103 هـ أو 110 هـ) برؤية عائشة ثمّ قال له: «هل رأيت مثل ذلك الإنسان قطّ؟ قلت: لا واللّه. قال: لتحدّث بما رأيت». (226) ولا غرابة أن يخبر الفقيه بما رأى من جمال، إذ ثبت لديه أنّ النظر إلى الوجه الحسن يزيد في البصر، كما أنّ الجمال نعمة ﴿وَأَمَّا يَنْعَمَ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى 93 / 11].

لئن رضي عدد من الأزواج بأن ينظر عدد من الأقارب إلى صدر الزوجة وسائر جسدها أثناء الجلوة، فإنّ الفقهاء استقبحوا مثل هذه العادة واعتبروا الزوج الذي يدعو «الرجال إلى امرأته ويعرضها عليهم» (227) ملعونا لأنّه لا يتصف بالغيرة على أهله.

إنّ إعداد الجسد الأنثويّ للذّة المشاهد يوحى بأنّ الزوج يفتخر بامرأته افتخاره بسائر ممتلكاته ولذلك تعدّ السمنة صفة مستحسنة فيها. فالمرأة المكتنزة والجميلة علامة دالة على قدرة الرجل على الكسب. والواقع أنّ أهمية قيمة الحسن تجذّرت في النفوس حتّى إنّ النسوان كنّ يتهافتن على رؤية العروس ويتحدثن بما رأين خصوصا إذا تعلق الأمر بالضرائر. وما أكثر الروايات التي أمدنا بها ابن سعد (ت 230 هـ) بخصوص زوجات النبيّ. فكلّما علمن بأمر زواجه تسارعن لرؤية ذات الحسن التي شغلته. يذكر ابن سعد، في هذا الشأن أنّ الرسول حين تزوّج صفية (ت 50 هـ) حضرت نساؤه زينب بنت جحش

(ت20هـ)، وحفصة (ت42هـ)، وعائشة، وجويرية (ت56هـ) متنكرات متنقبات لرؤية العروس. ⁽²²⁸⁾ ويبدو أنّ اتصاف الضرة بالجمال البارع خفف عنهنّ ما كنّ يشعرن به من إحساس بالغيرة أو إحساس بالغضب ومرارة الألم!

إذا كانت الحرّة يستشار في جمالها النساء، فإنّ الأمة تشتري بالعين. ولذلك كان المشتري يتأمل كلّ شيء منها. وهو أمر يشير إلى احتلال قيمة الجمال منزلة كبرى لدى المرأة حرّة كانت أم جارية. ويبيّن أنّ الجارية تمضي حياتها متنقلة من سوق إلى أخرى مستجيبة لأوامر المالك أو الدلال مسلّمة له جسدها يفعل به ما يشاء. وهو يتولّى عرضه أمام رواد السوق حيث تتعالى أصوات البائعين كلّ يصف جمال سلعته، ويشني على ندرتها. والواقع أنّ مناسبات عرض الجسد الأنثويّ ومعاينته تمتدّ إلى أفضية أخرى نحو قصور الخلفاء حيث يتمّ تقلاب البضاعة واختبار جودتها.

ولئن تحوّل جسد الجارية إلى جسد استعراضي، فإنّه احتفظ بقوة التأثير في الناظر وحاز سلطة. فالعرض فضاء تتجلّى من خلاله قدرة الجارية على تقديم جسد تماهى مع الجسد المعياري، كما أنّه مناسبة لإبراز القوّة الممسرحة وللدخول في العلاقات التبادلية.

انبنى النظام الاجتماعيّ على أسس وقواعد غايتها تمييز كلّ جنس بصفات خاصّة تخدم مصالحه وتتلاءم مع أهدافه. فكانت الوسامة من أولى القيم التي تشربها الفتاة عبر آليات التهذيب والتأديب. فتدرك باكراً أنّ الجمال عملة قيمة بها تأسر المحبّ، وتستجلب الخاطب وتحظى عند المالك: زوجا كان أم سيّدا. وقد نجمت عن ذلك انعكاسات نفسية ذات بال أثرت في بناء شخصية المرأة، إذ إنّها دخلت هذه القيم والمعايير، فلم تر ذاتها إلّا من خلال الآخر.

تتقبّل الفتاة منظومة القيم التي أنتجها المجتمع لأنّها تعلّمت من والدتها أن تساير المواضع الاجتماعية وأن ترضى بالأمر الواقع، فالاختلاف بين الجنسين أمر طبيعيّ لحكمة إلهية ما. ولعلّ أهمّ ما تقوم به الأمّ هو إخراج الاختلاف في لبوس «الطبيعي» والصادر عن «الفطرة». ولأنّ الأمر متأه الطبيعة فإنّ الفتاة تتقبّل ولا تناقش، وهي بدورها حين تصبح أمّا تتمسك بهذه القيم

الاجتماعية الخاصة بجنسها، وتعمل على مقاومة أي محاولة لتغييرها. وتولّى نقلها إلى بناتها في سياق عملية التطبيع الاجتماعي التي توضح لكل فرد الدور المنتظر منه. وإن كانت البنت في طفولتها المبكرة تلتزم بالمنظومة القيمية بدافع الخوف والخضوع لأوامر الغير، فإنها مع فترة الرهاق تنتقل تدريجاً من مرحلة الطاعة الآلية إلى مرحلة القبول بالأوامر بحثاً عن التوافق مع الجماعة والسعي إلى نيل رضاها ومن ثمّة يتولد لديها الشعور بالاعتزاز بالذات والوعي بالصورة المثلى التي ينبغي أن تحاكيها، وهو ما يفسر تشبث المرأة بمنظومة القيم التي تشكل هويتها الجنسية وأهمّها الجمال.

تجنح الثقافة إلى استبعاد قيم وإلغاء صفات من الجسد الأنثوي، وتحويل بعض خصاله خدمة لتطلعاتها. فليس المطلوب من الجسد الأنثوي أن يكون قويّاً صلباً، بل ينتظر منه أن يكون جميلاً فاتناً. ولذا تبدل الكاعب قصارى جهدها للحصول على جسد رائع. وهو جمال غير طبيعي ولا فطري، إنّما هو جمال ثقافي مكتسب عبر الدربة الطويلة والصبر والقدرة على تحمّل الألم. ومعنى ذلك أنّه جمال اصطنعته الثقافة بمواصفات خاصّة وبنوع متواطأ عليها، وجرى تثبيتها في المتخيّل الجمعيّ. ويمكن القول إنّ هذا الجسد الأنثوي الجميل سواء كان جماله فطرياً أو مصنّعاً ظلّ مستسلماً لقدره منتظراً من يعترف به ويرفع مرتبته.

لئن حرص المجتمع على تجذير قيمة الصباحة فجعل المرأة لا همّ لها سوى العناية بجسدها لتحصيل هذه الخصلة، فإنّه لم يقبل أن يتجمل الرجل، بل إنّ بعضهم اعتبر وسامة الرجل عاملاً من عوامل اختلال النظام وزعزعة منظومة القيم المرتبطة بكلّ من الرجل والمرأة. ف«سُنِيع الطُّهوي، وهو أحد رجال العرب الذين كانوا إذا وردوا الموسم أمرتهم قريش أن يُمثّلوا بأنفسهم مخافة فتنه النساء بهم».⁽²²⁹⁾ أمّا نصر بن حجاج (ت70هـ)، فقد كان «من أحسن الناس شعراً وأصبحهم وجهاً، فأمره عمر أن يطمّ شعره ففعل، فخرجت جبهته فازداد حسناً... (ف) سيّره إلى البصرة».⁽²³⁰⁾ وكذا فعل عمر برجل آخر من بني سليم. واستمر إقصاء الجميل في مجتمعات متعددة وعلى امتداد فترات تاريخية

مختلفة. جاء في «كتاب السير»: «كان عبد الرحمن جميلا شابا، حدث السن. وضرب أبو عبيدة بينه وبين الناس سترا لثلا يشغلهم بجماله». (231) وهي شواهد تبين أنّ جمال الرجل لم يكن في بعض الفترات التاريخية وفي بعض الأوساط مرغوبا فيه لتعارضه مع الأنموذج الذي ضبطته الجماعة، بل إنّه كان بمثابة لعنة سلّطت على صاحبها فجعلته مجبرا على مغادرة مجتمع الحاضرة والسياسة في البراري.

2 - القوّة والشجاعة والجبن

تتطلّب صناعة الفتى تدريبه منذ حداثة سنّه على احتمال الشدائد وملاقاتها، والتصبر عليها لمقصد صحيّ ولغاية اجتماعية تتمثّل في تأهيله ليكون فردا قادرا على الذود عن عشيرته. ومن ثمّة احتلّت القوّة والشجاعة سلّم القيم الذكورية التي امتدح بها الرجال والتي تكفّل الخطاب بتجديدها في الحدث. فالأهل لا ينفكّون عن ترداد عبارة «أنت رجل» التي تنبّه الغلام إلى هويته الجنسية المتميزة فتتحوّل الفتوة إلى وسيلة من وسائل إغراء الآخر. وقد شاركت الأمّ الأب في تربية الولد فشجّعته على اختبار قوّته ودفعته إلى ممارسة الألعاب العنيفة، وثبّتت فيه قيم الجماعة حتّى وإن كانت لا تقبلها كالأخذ بالثأر وضرورة الاستبسال في القتال وغيرها. ويذكر في هذا السياق أنّ صفيّة بنت عبد المطلب (ت 20 هـ) كانت تضرب الزبير بن عوّام (ت 36 هـ) «ضربا شديدا، وهو يتيم، فقيل لها: قتلته، خلعت فؤاده، أهلكت هذا الغلام، قالت: إنّما أضربه كي يلب ويجزّ الجيش ذا الجلب». (232) ويصف لنا ابن سعد، في موضع آخر أحاسيس الفخر التي انتابت صفيّة حين برزت علامات القوّة على ابنها فكسر يد رجل، وضربه ضربا شديدا. قالت مفتخرة: «كيف رأيت زبرا آقطا حسبته أم تما أم مشمعلّا صقرا». (233)

كان الأهل يسمحون للغلام بمرافقة والده أثناء الغزو أو الصيد في البوادي، كما كان خروج الغلمان إلى الساحات العامة حيث يقتل الأسرى من الظواهر المقبولة في المجتمع، لأنّها تهدف إلى تربية الولد على تحمّل الألم

وضبط النفس. قال أحدهم ناصحا الأولياء موضحا لهم طرق تهذيب الصبيان: «أحضروهم ضرب الأمراء أصحاب الجرائم لثلا يجزعوها إذا ابتلوا بذلك، وخذوهم برواية الأشعار من الفرسان، وحدثوهم بمناقب الفتیان وحال أهل السجون». ⁽²³⁴⁾ ويفيدنا البلخي أنّ «ما جرت به العادة في الذين يرشّحون لصناعة الحروب من أبناء الملوك وغيرهم بأن يخرجوا وهم أطفال إلى معارك الحروب لتقع أبصارهم من أول الأمر على القتلى والجرحى وينشؤوا على تلك العادة فلا يروعهم بعد ذلك النظر إلى شيء منها». ⁽²³⁵⁾

وعدّ حضور الیافع المناسبات الاجتماعية وخصوصا طقوس الدفن فرصة لاختبار جلده وثبات قلبه. وهو تدريب مندرج في التنشئة الاجتماعية العاطفية التي تعلّم الفرد طريقة التفاعل مع الأحداث وأشكال التعبير عن المشاعر التي تنتابه أثناءها حسب هويته الجنسية وهكذا تتمّ جندرة العواطف ويتمّ التحكّم في الحالة الوجدانية فلا تظهر إلا من خلال المعايير الاجتماعية التي توجهها في عملية التواصل بين الأشخاص حسب ما يقتضيه السياق. ⁽²³⁶⁾

إنّ تردّد الفتى على هذه الأفضية المختلفة جعله أكثر معرفة بالبيئة التي يعيش فيها من البنت التي لم يكن لها علم بكلّ خصائص العالم الخارجي، ولا بما يقع بين الرجال إلاّ من خلال الروايات والأخبار التي تصلها عن طريق السماع. فقد كان يلدّ للشيوخ والعجائز رواية قصص عن المعارك التي خاضتها العشيرة، ووصف ضروب الشجاعة التي أبدتها الرجال، كما كان يطيب لهم ترديد الأمثال التي ضربت في الفارس البطل على مسمع الذراري. وتعتبر الأمثال من أهمّ وسائل ترسيخ القيم في نفوس الأحداث، كما أنّها تنهض بدور القوانين المنظمة لسلوك الناس. وما إن يدرج الغلام حتّى تبدأ الأمّ في تسليته بالحديث عن الأبطال ووصف صور النزال، فتحبّب له المنازعة والعراك وتحكي له كيف يكون اصطناع الرجال. وهي بذلك تدافع عن ذكورة ابنها الذي استطاع أن يشبّ عن الطوق وأن يخطو خطوات ثابتة في عالم الرجولة، وأن يكون شبيها بأبيه أو خاله أو جدّه أما إذا «أشبهه فلان أمه» فإنّه يعيّر بذلك لأنّه يقتدي بالضعيفة والعاجزة. ⁽²³⁷⁾

ينجم عن رواية الأمثال والأقوال والخرافات بناء عالم البطولة الأسطوري والتشريع للعنف والنظر إليه على أنه مظهر من مظاهر القوة. وهكذا تتجذر قيمة القوة وترسخ في الحدث فيتماهى مع الشخصيات الأسطورية التي تمتلك أجسادا «أولمبية».

والظاهر أنّ قيمة الشجاعة كانت أكثر شيوعا لدى سكان البادية الذين تميزوا بولعهم بالفروسية واعتزوا بامتلاكهم السلاح والخيل واتصافهم بالبسالة والقوة، وربوا ولدانهم منذ النشوء على مواجهة الشدائد، ومنعواهم من نواقص الفتوة كالترزي بزى النساء واتخاذ الحلي وغيرها.

ولما كان المجتمع الذكوري لا يسمح للأنثى بمحاكاة الفرسان والتشبه بهم، فإنه لم يكن أمامها إلاّ التعلّق بهذه الشخص، والعيش على أمل الاقتران بها حتى كان أحبّ الرجال إلى قلب العاتق الشجاع المهيب والبطل المغوار، وأبغضهم عندها الضعيف الجبان. وكانت الواحدة تشتترط على من يتقدّم لخطبتها أن يكون متصفا بقوة البأس والشجاعة. وهو موقف مفهوم مادامت العاتق تعيش في مجتمع قدس الفتوة ونبد الضعفاء حتى إنّ النساء كنّ ينظمن الشعر لשתم من تأخر عن الذود عن الحمى معيّنه بالصفات السلبية التي لا تليق بالرجل. «وكان الرجل إذا رجع فارّا أعطينه مكحلة ومجمرا، وقلن: معنا فانزل، أي إنّك من النساء».⁽²³⁸⁾

قالت إحداهن: (من الطويل)

وإن أنتمو لم تغضبوا بغد هذه فكونوا نساء لا تُعاب من الكحل
ودونكمو طيب العروس فإنما خُلقتم لأثواب العروس وللغسل
فبعداً وسحقا للذي ليس دافعا ويختال يمشي بيننا مشية الفحل⁽²³⁹⁾

كانت الشجاعة صفة مطلوبة في الذكور الأحرار وفي العبيد المعدّين للخدمة أو للحرب. ويبدو أنّ الأسياد كانوا يقبلون على شراء العبيد بعد إخضاعهم لعمليات قلب دقيقة لتفقد قوة بنيتهم وصحة أعضائهم. ولهذا الغرض كثرت وصايا القدماء التي تحذّر المشتري من غشّ النخاسين، وتبين له

طرق الاستدلال على علامات الشجاعة كأن يكون الغلام «قويّ الشعر خشنه، شديد العظام والأطراف والأصابع، عظيم الصدر والأكتاف والرقبة، عريض القصر، ضامر الورك معرّق الجبهة قويّ المفاصل، منتصب القامة، ممسوح الأليتين، بعيد ما بين المنكبين، ممدود الحاجبين، أزب الصدر والكتف».⁽²⁴⁰⁾ ومعنى ذلك أنّ جمال الجسم الذكوريّ كامن في قوّة بنيته المثيرة للإعجاب. وهي قوّة تمثّل موطن فخر الرجال وتجسّد العظمة والعنفوان والسيادة وغيرها من الدلالات التي عرفت في حضارات الشرق الأدنى، إذ كانت القوّة من أهم رموز الآلهة.

لما كان الجسد الذكوريّ كتلة من العضلات القوية التي تخبر عن شدة صاحبها فقد تعيّن إظهاره للجميع وعرضه للمشاهدة والفرجة في مناسبات عدّة كساحات اللعب، وحلبات الصراع وميادين الصيد وساحات الوغى وغيرها من الفضاءات العامّة. وقد استحَبّ الفقهاء للشجاع أن يضع على رأسه علامة وقت الحرب من ريش نعام وغيره.⁽²⁴¹⁾ وذلك لأنّ المجتمع رأى القوّة والبسالة فضائل لا بدّ من إظهارها والتباهي بها. ولا غرو في ذلك فالإنسان يعشق ذاته ويحبّ صورته وينتابه السرور حين يعجب به الآخرون.

بيد أنّ الاعتزاز بالقوّة والشجاعة لا يجب في منظور أغلبهم، أن يؤدي إلى الإحساس بالزهو لأنّه من أشرّ الصفات في الرجل، وإن كان من الخصال المحمودة في المرأة التي تساعد على تحقيق الضبط الاجتماعيّ. فهي متى «كانت مزهوّة استنكفت أن تكلم كلّ أحد بكلام لئن مريب».⁽²⁴²⁾ هذا ما تراءى لمجتمع الضبط فباركه لأنّه أعجب بتشيؤ البنات وتصدّى لمحاولاتها من أجل إثبات ذاتها. فهي متى فعلت ذلك قلّت جاذبيتها وافتقرت إلى الخصال المحمودة في المرأة.

عمل العلماء على تبرير تميّز الذكور بفضيلة الشجاعة والقوّة فأرجعوا ذلك إلى حرارتهم التي تبعث فيهم سرعة الحركة واليقظة وتدفعهم إلى الإقدام والنجدة فالحرارة يتبعها الغضب والشجاعة وسرعة الحركة».⁽²⁴³⁾ ومن ثمة كانت خصال الذكر، من منظور هؤلاء مرتبطة بأصل الخلقة والتركيب وليست

ناجمة عن نوعية التنشئة المحكومة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها.

أما سبب ضعف الأنثى، فإنه يعود حسب الأطباء إلى رطوبتها وبرودتها. فالجبن من جنس البرد، وعلّة الشجاعة قوّة الحرارة وشدة الغضب وطلب الغلبة للأقران وذلك من جنس النارية، وذلك لحركة الحرارة الغريزية إلى خارج، والجبن من غلبة إحدى الفاعلتين ومن غلبة المائية أيضا، ويكون من هرب الحرارة إلى داخل⁽²⁴⁴⁾. ولما كان الأمر كذلك فقد بدت حركة الفتاة الظاهرة والباطنة قليلة، خصوصا وأنّ العبولة تحول دون خفة حركتها، وهي سبب «للفسولة ولواحقها من الكسل والبلادة والجبن وسائر الرذائل التي تتبعها»⁽²⁴⁵⁾. ومعنى ذلك أنّ الشجاعة جبلة في الذكر والجبن طبيعة في المرأة. فالذكر «رجل ساعة تلده أمه»⁽²⁴⁶⁾ وهو كامل الصفات على عكس البنت التي تكون ضعيفة منذ خروجها إلى الدنيا. فلا غرو إذن أن يكون إظهار الخوف والفرع أمرا خاصا ب«ضعاف الأنفس من النساء والصبيان وأشباههم»⁽²⁴⁷⁾ ولعلّ خوف المجتمع من القوّة التي تنطوي عليها رغبات المرأة جعله يحاول اتقاء شرّ سحرها وقوّة فتنها بإخضاعها لسلطانها فمنعها من تلقّي تهذيب تتساوى فيه مع الفتى.

رأى المجتمع أنّ الجسد الذكوريّ مدعو إلى حمل علامات الفحولة البارزة، كما أنّ شخصية الغلام وسلوكه ينبغي أن يعكسا وجوبا رجولته. ولذلك عمل الأهل على التصدي لكلّ مشاعر الوهن أو الخوف أو الخجل وغيرها لأنّها من علامات الضعف، والضعف من صفات النساء. وبذلك تمّ الربط بين الذكورة والألم. فالمطلوب من الحدث أن تكون له قدرة على تحمّل الآلام وأن يتصف بالجلد والشدة والقساوة. «وينبغي إذا ضربه المعلم أن لا يكتر عليه الصراخ والشغب، ولا يستشفع بأحد، بل يصبر، ويذكر أنّ ذلك دأب الشجعان والرجال، وأنّ كثرة الصراخ دأب المماليك والنسوان»⁽²⁴⁸⁾ فالمرأة «إذا ضعفت عن كلّ شيء، فزعت إلى الصراخ والولولة التماسا للرحمة، واستجلابا للغيات من حُماتها»⁽²⁴⁹⁾.

ليس تعريض الحدث لاختبارات القسوة لانتزاع الخوف من قلبه ظاهرة مرتبطة بالثقافة العربية وحدها، فالدراسات التاريخية والأنثروبولوجية⁽²⁵⁰⁾ تشير إلى تفشي هذه الممارسات والطقوس في مجتمعات أخرى نحو المجتمع اليوناني ولدى القبائل الإفريقية التي تعقد حفلات تكريس مباشرة بعد ختان اليافعين فيؤخذون بالأشواك ويعرضون للسع الزنابير إلى غير ذلك من الاختبارات القاسية التي تفرضها الجماعة لامتحان شجاعة الفتیان وقوة شكيمتهم وقدرتهم على تحمّل الألم وضبط النفس، والتحكّم في المشاعر التي لها علاقة وطيدة بصورة الفحولة.

لئن اعتبر أرسطو البكاء نوعاً من الرياضة، فإنّ العلماء ميّزوا بين بكاء الفتيات، وبكاء اليافعين. فبكاء الأنثى «طبيعي» وينبغي أن يرافقها في كافة أطوار حياتها، بل هو مستملح لأنّه شاهد على ضعفها، وقصورها عن مواجهة الصعاب. وهو علم على حاجتها إلى الرجل القادر على حمايتها ووسيلة من وسائل استجدائها عطف الآخرين. لذلك شاعت الأنماط المعيارية الجاهزة التي تروّج آراء من قبيل أنّ «النساء أرقّ وأبكى وأحسد وأغضب وأذكر لمحقرات الأمور، وأقوم بالتعهد وأكسل وأقلّ حماية».⁽²⁵¹⁾ وفي مقابل ذلك، اعتبر بكاء الذكر بقاء ذعر وخوف عارا لأنّه دليل عجز عن ضبط النفس، وعلامة على ضعف القلب وقصور الهمة وحجّة على تفریط في صفات الذكورة القائمة على القوة: قوّة العضلات، وقوّة ضبط النفس وخنق الدموع التي تنمّ عن رقة إحساس صاحبها. وهكذا نتفطن إلى دور الجماعة في بناء العواطف وضبط المشاعر وهيكلتها حتّى تتلاءم مع كلّ جنس ومع الخصائص التي تميّزه.⁽²⁵²⁾ فما يدعم الإحساس بالاستقلال والهيمنة ينسب إلى اليافع وما يؤدي إلى الانقيادية والخضوع هو من نصيب البنت.

وبالإضافة إلى ذلك، تحكّمت الجماعة في زمن ظهور المشاعر ومكانها. فحاجة الغلام إلى البكاء والتفريغ عن النفس بالنحيب والعيول لا تكون متى شاء، وأينما كان إنّما يجب عليه أن يتعلّم كيف يخنق العبرة، ويكتّم مشاعر الوهن لأنّ هذه التصرفات غير مقبولة اجتماعياً وتشين الرجل، وتخيّب أمل الآخرين فيه. فيفقد كرامته ومعها ماء وجهه بين الرجال.

إن ترسيخ قيمة الشجاعة في نفس اليافع ولو احقها «كالحماية والدفاع والأخذ بالثأر والنكاية بالعدو والمهابة وقتل الأقران والسير في المهامه الموحشة وما أشبه ذلك»⁽²⁵³⁾ من شأنه أن يعمق إحساسه بأنه مختلف عن الأئشى اختلافا تفاضلياً، وأنه يستحق منزلة رفيعة بحكم اضطلاعه بدور اجتماعي مرتكز على القوة. فالذكر مطالب بالدفاع عن عشيرته والذب عن الحريم والإنفاق على الأهل. وهي مسؤوليات جسام تحتاج إلى القوة والشجاعة والصبر على الألم وغيرها من القيم فيكون بذلك الفتى. والفتوة⁽²⁵⁴⁾ صفة شرف وكمال لا تليق إلا بمن كان قادراً على منح جهده للآخرين وإثبات قوته. ولما كانت القوة في نظر القوم هي القدرة على القيام بالشيء والقدرة على الاختيار، فقد ارتبطت بالفعل وبالاتلاك، أي السلطة: مادية كانت أم معنوية.⁽²⁵⁵⁾ فكانت بذلك مدعماً لمنزلة الذكر في المجتمع ومؤثرة في بنيته النفسية.

لما كان الذكر في اللغة يعني القوة والشجاعة⁽²⁵⁶⁾، فقد اقتضت الفحولة عرض المهارات والخبرات المكتسبة وإبراز القوة والعنف على الركح الاجتماعي، إذ لا معنى لفحولة ما لم تظهر للعيان وتخلد في ذاكرة الناس. ومعنى ذلك أنّ بناء الذكورة مرتبط بالفضاء الخارجي كما أنّه في حاجة إلى اعتراف علني وجماعي.⁽²⁵⁷⁾

إذا كانت الأنوثة قائمة على اللين⁽²⁵⁸⁾ فإنّ تهذيب البنت لم يقيم على تنمية عضلاتها وتشجيعها على الاتصاف بالقوة والإقدام. ذلك أنّ غاية ما يطلبه المجتمع من الفتاة أن تبذل نفسها في سبيل الآخرين فتمنحهم المتعة والولد والخدمة والرعاية. ولم يكن ينتظر منها إلا أن تكون زوجة مطيعة قادرة على سياسة بيتها وتربية أطفالها، ومن ثمة تصوّر المجتمع أنّها في غنى عن القوة والشجاعة.

إنّ هذا الشكل من التهذيب يبقى مفهوماً في ظلّ مجتمعات أبوية يحتلّ فيها الذكر أعلى الهرم فيكون تأهيله تأهيلاً خاصاً قائماً على تثمينّ القوة وذلك لأنّه مطالب بتطويع ظروف المعيشة وتأمينها باستمرار مادام «الرزق في ظلال الرماح». ثمّ إنّ حفظ النفس وحماية الأهل في ظلّ مجتمع عرف الحروب

والفتن جعل الشجاعة والقوة من أسمى القيم. فضلا عن ذلك دفعت الظروف القاسية اليافع إلى تحمّل أعباء كبرى رغم حداثة سنّه أسهمت في منحه الثقة بالنفس والاعتداد بالذات. فكان بمقدور الفتى اكتساب تجارب متعدّدة وخبرة بالحياة ومعرفة بالكون، والخبرة أمر يمتدح به الرجل «ويذمّ به النساء». (259)

أدى منع المرأة من ممارسة الأنشطة التي تنمي القوة البدنية عجزها عن الدفاع عن نفسها فلم يكن أمامها سوى قوّة العقيرة. وما أكثر نعوت المرأة المستغيثة. ويبدو أنّ من النساء من لم ترض بأن يحجر عليها تنمية عضلاتها فاستعاضت عن القوة الجسدية بقوّة اللسان. فكانت أبغض النساء من منظور المجتمع الذكوري؛ السليطة، الذئبية، الصرصر، الشجعة إلى غير ذلك من النعوت التي توضح أنّ المرأة السليطة تفقد مميزات الأنوثة حين تتحوّل إلى امرأة شرسة، وتخيّب أمل الجماعة فيها لأنّها لم تمثل للأنموذج الذي ضبطته الجماعة، المتحلّي بالدعة والرقّة واللين وغيرها من الخصال. كما أنّها لم تكن متمسكة بأداب النساء التي تجعل البخل والجبن صفات محمودة في النساء. (260)

ونرجح أنّ حرمان المرأة من تنمية قوتها الجسدية وعرضها للملأ دفعها إلى شنّ حرب على الأوساخ: تنظيفا وغسلا لبدنها وللعيال وللأثواب وللأواني وغيرها حتّى يبصر الجميع أنّها مدكّة، أي قويّة على العمل فيتمّ تثمين عملها والاعتراف بتفانيها في خدمة أسرتها.

وإذا نظرنا في الجبن تبين لنا أنّه كان نقيصة تشين الرجال ورذيلة وجب سترها. ولذلك كان العرب متى توسّلوا علامات الشجاعة في أحدهم بادروا بإنكاحه بناتهم، ومتى اكتشفوا فسولته أعرضوا عنه ساخرين وأبغضوه. وما أكثر الأخبار التي تدعم هذا الرأي من ذلك رفض الناس مصاهرة حسان بن ثابت الأنصاري لأنّه كان مشهورا بالجبن والهلع. وشاع القول: «شرّ أخلاق الرجال الجبن والبخل وهما خير أخلاق النساء».

جهد المجتمع حتّى ينشأ الذكر على هذه الخصال التي تمثل لبّ هويته الجنسية، وفي مقابل ذلك، سعى إلى تجذير ثقافة الخوف لدى الفتاة: الخوف

من الآخر والخوف من الطلاق والخوف من العقم والخوف من القبح إلى غير ذلك، كما عمل المجتمع على ترسيخ صفات الضعف والجبن والخور في الفتاة. فمنعها من ممارسة الرياضة والفروسية ومختلف الألعاب التي تؤدي إلى تنمية العضلات وصلابة البدن وخشونة الجلد حتى إنه اعتبر أن المرأة لا توصف بالشجاعة. ⁽²⁶¹⁾ ثم إن المجتمع حال دون احتكاك الفتاة بالعالم الخارجي وقصر نشاطها على الفضاء الداخلي.

بيد أن مؤرخي الحروب والوقائع أشاروا إلى تميّز عدد من النساء بالقوة والبسالة في مقاومة الأعداء نحو صفية بنت عبد المطلب وغيرها. والواقع أن هذه الفئة من النساء مثلت الاستثناء باعتبار أن النصوص تشير إلى مدى تغلغل القيم الخاصة بكل جنس في النفوس، ومدى رسوخ الأنماط المعيارية والتصورات في اللاوعي الجماعي حتى ساد الاعتقاد لدى أغلبهن أن الضعف غريزة في الأنثى، وأن الجبن سجية فيها. روي في هذا السياق أن إحداهن اعتذرت عن نصره الرسول قائلة: «يا رسول الله أنا امرأة وحال النساء إلى الضعفاء ما قد علمت». ⁽²⁶²⁾

وهكذا صار الجبن صفة محمودة في النساء أشاد بذكرها العلماء وتغنى الشعراء بوصف ضعف العاتق ووهنها حتى قال أبو نواس (ت نحو 195هـ): (من الطويل)

ضَعِيفَةٌ كَرَّ الطَّرْفِ تَحَسَّبُ أَتْهَا قَرِيبَةٌ عَهْدٍ فِي الإِفَاقَةِ مِنْ سَقَمٍ ⁽²⁶³⁾

ليس المطلوب من الجسد الأنثوي أن يشتد ويصلب، بل يجب أن يتغذى وأن يكون غصًا بضمًا محافظًا على صفات الأنوثة فيه. وهو بذلك جسد نائم منوم لا ينبغي للعمل أن يرهقه فيلحق به الأذى نحو الجفاف والخشونة فيتجرد عن الصفات الأنثوية المحبّدة. ولذلك استحسنت الغلظة في قدم الغلام وكفّه وأنامله في حين أنها عدت صفة مذمومة في البنت. «فالشؤنة لا تعيب الرجال، بل هي أشدّ لقبضهم وأصبر لهم على المراس، ولكنها تعيب النساء». ⁽²⁶⁴⁾

وحاول عليّ بن أبي طالب تبرير سبب مدح جبن المرأة فذهب إلى القول: «إذا كانت جبانة فرقت من كلّ شيء فلم تخرج من بيتها، واتقت مواضع التهم، خيفة من زوجها». ⁽²⁶⁵⁾ ورأى القلقشندي أنّ «المرأة إذا جبنّت كفت عن المساوي خوفا على نفسها أو عرضها». ⁽²⁶⁶⁾ وهو أمر يبرهن على ربط المنظومة القيمية بجملة من الحاجات التي يرنو المجتمع الأبوي إلى تحقيقها، كما أنّ في هذا الموقف ما يقيم الدليل على تصرّف الجماعة في الفرد ومراقبتها لعلاقاته المختلفة وتمييزها بين الجنسين خدمة لمصالحها المتعدّدة.

3 - الكرم والبخل

أشارت المصادر إلى اتّصاف عدد من نساء العرب بالكرم كعتبة بنت عفيف (جاهلية) أمّ حاتم الطائي وسفانة أخته، لكنّ الحاجة إلى تثبيت أسس النظام الاجتماعي، أدت إلى توزيع الطبائع والأخلاق بين الجنسين. فكانت السمات الموجبة كالكرم والشجاعة والقوّة من حظّ الذكر. وتركت الصفات السالبة كالبخل والجبن والضعف من نصيب المرأة. وهو توزيع يعبر عن اختيار ثقافي للنظام الجندري المرغوب فيه، كما أنّه يميّط اللثام عن أصحاب السلطة الفعلية في المجتمع.

وعمل القوم على التنويه بخصلة البخل لدى المرأة وساد الاعتقاد أنّها متى كانت بخيلة نجحت في حفظ مالها ومال زوجها من الضياع والإتلاف. فكان البخل عاملا من عوامل تثمير الأموال ولا سيما أنّ مسؤولية الرجل التحصيل في حين أنّ مهمّة المرأة الادّخار. فهي التي يجب أن تحرز للرجل الكسب وتكثّر أمواله، وهي المكلفة بالحفاظ على الممتلكات والأرزاق والأقوات، أي القنية.

تقوم آداب الضيافة على المباشطة والسرور والإيثار وغيرها من القواعد التي تؤكّد أنّ الكرم علامة على الانفتاح وفعل موجّه نحو الآخر، غايته إرساء علاقة تحكمها عدّة اعتبارات لعلّ أهمّها الخوف من الغريب الوافد. ولما كان الأمر كذلك، فإنّ هذه القيمة سرعان ما تحوّلت إلى قيمة ذكورية مناهضة لما انبنت عليه الأنوثة من أسس منها الستر والحياء والعفة. وصونا للعرض وحفاظا

على صفاء النسب حال المجتمع دون اتصاف المرأة بالسخاء حتى لا تنخرط في علاقة مع الغريب. ونتيجة لذلك صارت المرأة، في الغالب، من موانع الكرم. وظلّ الرجل وحده صاحب الفعل وصاحب المال، وهو المستحقّ للثناء والمدح والذكر. وقد عكست اللغة هذا المعنى. ف«الخضمّ: الكثير العطية... وهو السيد الحَمُول السري ولا يقال ذلك في النساء».⁽²⁶⁷⁾

وما أكثر الأمثال التي ضربت في كرم الرجال قياسا بتلك التي أشارت إلى كرم النساء. فقول: «أجود من كعب بن مامة» و«أجود من هرم»، و«أقرى من غيث الريك» وغيرها من الأمثال التي تبين أنّ الجماعة رأّت مدح إسراف الرجل وذمّت بخله وتقتيره في حين أنها عدّت بخل المرأة من الصفات المحمودة فيها. فالبخل رمز الانغلاق على الذات والتفوق، أي الحصانة والعفة. والبخيلة مرغوب فيها لأنّها مكثفة بزوجها وعيالها تهاب التواصل مع الآخرين لأنهم سبب ضياع الأموال. ولعلّ إصرار القوم على اتصاف المرأة بالبخل معبر عن استيهامات وبنية نفسية خاصّة ترى السلامة في البخل. ولما كان البخل نقيض العطاء فإنّ البخيلة ليست بخيلة بالمال وحده بل هي بخيلة بالكلام ومقتصدة في العلاقات التبادلية والأهمّ من كلّ ذلك ربط القوم بين التقدير في الأموال والبخل الجنسي. فالبخيلة تقيم الدليل على عفتها، فهي في تصوّر الناس مكثفة بزوجها.

لم ير المجتمع المرأة كائنا جديرا بالمدح وتخليد الذكر من خلال الإشادة بكثرة البذل وحسن الضيافة. فالكرم قيمة تبرهن على نجاح الإنسان في الانخراط في علاقات التبادل، كما أنّها عامل مهمّ في استحقاق المنزلة الرفيعة ونيل الهيبة. فالذي يعطي الآخر ويهبه لا يفعل ذلك لإيمانه بقيمة التعاون والتضامن الاجتماعي بقدر ما يقدّم ما به يذيع صيته فيرتفع شأنه بين الناس وهو عندما يعطي المال فإنّه يتحصّل على المقابل: الاحترام والتقدير. ولكون الكرم صفة تبرز صاحبها على الركح الاجتماعي فقد تعارضت مع حرص الرجل على حجب المرأة ومراقبة علاقاتها مع الآخرين، إذ يجب أن تكون المرأة ستيرة ومصونة عن عيون الغرباء. ولئن نوّه العلماء بقيمة الكرم واعتبروا السخيّ قريبا من الله، فإنّهم أقصوا المرأة عن ولوج عالم المقدّس.

وعلاوة على التمييز بين قوة الرجال وكرمهم، وجمال النساء وبخلهن، عمد المجتمع إلى التفريق بين عفة الذكر وعفة المرأة.

4 - البكارة والعفة

لئن اختلفت النظرة إلى البكارة من مجتمع إلى آخر، فإن العرب أولوا هذه القيمة أهمية كبرى، واعتبروها دليلاً على عفة البنت. وقد ارتبطت العفة بالشرف وهو الذي يحدّد العلاقة الرمزية بين البنت وسائر أفراد العشيرة. وانحصر مفهومه نتيجة ذلك في مدلوله الجنسي، وأضحت الأنثى رمز شرف الذكر، بل رمز شرف العشيرة جمعاء. ومن المستغرب أن يوكل إلى هذا الكائن «الضعيف» مسؤولية ضمان عرض المجموعة!

ولم يتوان العلماء عن دعوة الرجال إلى الزواج بالبكر معتمدين في ذلك على سلطة الحديث إذ روي أن الرسول قال: «عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها وأنتق⁽²⁶⁸⁾ أرحاما وأرضى باليسير». وقال أيضاً: «هلاً بكرا تلاعبها وتلاعبك⁽²⁶⁹⁾». ولما كانت نصائح الرسول غير متساوقة مع ممارساته واختياراته الشخصية، إذ تزوج بثيات باستثناء عائشة التي كانت بكرا، فإننا نرجح أن هذه الأحاديث قد تكون معبرة عن مواقف الرجال في عصر التدوين.

ومهما كان الأمر، فإن الجماعة عدت البكارة رأس الفضائل ومن شروط اكتمال الجمال، واعتبرت العفة من أهم القيم التي تنشأ عليها الكاعب. قال الغزالي في هذا الصدد: «وينبغي أن تتزوج العذراء حتى لا يكون في قلبها حب لشخص آخر⁽²⁷⁰⁾». فتكون بذلك محبة لبعلمها عطوفة عليه، مخلصه له لأنها لم تعرف رجلاً سواه. وهذا يعني أن البكارة تنهض بدور لا يستهان به في العلاقة التبادلية التي تربط الرجل بالمرأة. فهي علامة على أن البنت قابلة للترويض وأن بإمكان الزوج نحت شخصيتها على النحو الذي يعجبه طالما «أنها على أول حالتها التي خلقت بها⁽²⁷¹⁾».

يشير اشتراط البكارة إلى نظرة الرجل إلى المرأة وإلى طبيعة العلاقة بينهما. فهي تمنح وهو يمتلكها بعقد النكاح، ولذا كان من حقّه تحديد

مواصفات الجسد المرغوب فيه. وبذلك تحوّلت البكارة إلى قيمة أخلاقية واقتصادية. فالـ«سعر» البكر، يفوق سعر الثيب في «سوق» الزواج لكون البكر تحتلّ منزلة عالية في نظام المصاهرات وتوفّر ما يضمن نقاء النسب ويسرّ انتقال الممتلكات إلى الورثة الفعليين. ولا يذهبنّ في الظنّ أنّ بكارة العانس مطلوبة، إذ اشترط الزواج بالبكر الصغيرة لأنّ سحرها أكثر إثارة من سواها، وهو أمر مفهوم في ظلّ مجتمع يقُدّس البكر من كلّ شيء، ويعدّه أنفس من سواه. ويدلّ الربط بين البكارة وصغر السنّ على تصوّر لنمط العلاقة بين الزوجين القائمة على التسلّط. فالـ«بكر كالذرة تطبخها وتعجنها وتخبزها». (272) ومعنى ذلك أنّ صغر السنّ وقلّة الخبرة من العوامل التي تشرّع سيادة الرجل وتجعله مكلفاً بتأديب زوجته، أي إعادة صنع الخامة النقية التي لم تدنّس على سواه. فلا غرابة أن تكثّر في النصوص عبارات من قبيل: «كما تحبّ»، «كما تريد»، «كما ترضى».

لما كانت التنشئة الاجتماعية للذكر قائمة على تمييز القوّة والفحولة، فإنّ حرص المجتمع على أن يتزوَّج الرجل البكر يجد ما يبرّره. فالافتضاض مناسبة لعرض الفحولة وتحقيق النرجسية، كما أنّه يرمز إلى رغبة الذكر في إبراز مدى قدرته على إخضاع جسد ينطوي على قوى سحرية عجيبة وغيبية. وعبر الافتضاض: أي التدمية والعنف ترسم حدود العلاقة بين الطرفين: البعل والمرأة من جهة، والفرد والجماعة من جهة ثانية. جاء في «آداب النكاح» وصف لسلوك القوم ليلة الزفاف وأثناء طقس الافتراع: «من ذلك وقوف النساء على الباب ينتظرن الدخول ويضربن عليه (الزوج) الباب إن طال ويعايرونه (كذا) فكلّ هذا تشويش وكرب، ومن ذلك دخول النساء عليها بعد الدخول لينظروا دمها السائل ويولولن على ذلك ويشطحن بالسراويل في الأزقة». (273)

يوفّر اشتراط البكارة للرجل فرصة ممارسة طقس الافتضاض، أي اختبار فحولته وعرضها أمام المرأة وأمام الآخرين، كما أنّه يشعر الرجل بنشوة الانتصار ولذة الصنع. ففتح الرحم والإبحار في مسالكه الخفية هو بمثابة حجة على قدرة الرجل على التحدي ومواجهة القوى السحرية. وليس من قبيل

الصدفة، في نظرنا، أن يكتفى عن الافتضاض بالبناء والدخول وأن يتم تشبيهه بناء العائلة ببناء البيت!

إنّ المطلوب من التطبيع الاجتماعي ترسيخ أهمية البكارة في نفس البنت وتعليمها احترام الضوابط الاجتماعية، والخضوع للأوامر والنواهي. وفق هذا الطرح يصبح منع الاختلاط وإقصاء الفتاة عن الفضاءات العامة، واللجوء إلى الطقوس الوقائية (rites prophylactiques) أو الطقوس السحرية مثل التصفيح⁽²⁷⁴⁾ مفهوما باعتبار أنّها وسائل للحفاظ على الشرف ومراقبة المرأة التي كلّما خرجت عرضت شرف العشيرة إلى الأحدثه والخطر.

ولمّا كانت الفتاة حمالة شرف العشيرة «بين فخذيهما»، ومعبرة عن أنموذج «الحوار العين» فإنّها تقبل ترويض جسدها على حركات رصينة، ومشية بطيئة، وجلسة محتشمة، وتحرص على ضمّ رجليها وإسدال ثوبها، كما أنّها تلتزم بكلّ الأوامر. فلا تلمس فرجها بأصابعها عند الاغتسال، ولا تثب ولا تتسلق الحيطان أو الأشجار، ولا تعدو إلاّ عند حلول الخطر إلى غير ذلك من النواهي. ومع مرور الأيام يسيطر على الكاعب هاجس الخوف من فقدان البكارة ممّا يزيد في شلّ حركاتها ويؤثر في بنيتها النفسية.

إنّ ضغط الجماعة على الفتاة حتّى تكون رمز الشرف، واشتراط الرجل على الزوجة أن تكون بكرًا بخاتمها خالية من الشوائب المدنسة يجسد مظهرًا من مظاهر التمييز بين الجنسين. فبينما يتغاضى المجتمع عن تجارب الرجل الجنسية قبل الزواج وبعده، نراه يلح على عفة المرأة فيصبح الوفاء والتحفّظ والحياء من الخصال الأنثوية لارتباطها بوظيفة الإنجاب. ولا سبيل في نظر الرجل إلى التأكّد من ذلك إلاّ من خلال البكارة. فتكون البكارة، وهي من الطبيعة قد استغلّت لصالح الثقافة لتحوّل إلى آلية من آليات مجتمع الضبط لمراقبة الفتاة حرصًا على نقاء الرحم وسلامة النسب. وفي مقابل ذلك لا يطالب الشاب بأنّ يقدم أمانة عفته، وكأنّ عفة النساء في الجهل بالجنسانية، وعفة الرجال في إثبات قدرتهم على ممارسة الوطء وفكّ رموزه وأسراره. إنّ تعدّد التجارب والخبرات مدح في الشاب لأنّ التعدّد علامة على الفحولة، في

حين أنّ الخبرة في مجال الجنسانية ذمّ في الغانية لأنّ المطلوب أن تكون غرة وغافلة عمّا يراد منها.

نلمس من وراء إلحاح المجتمع على قيمة البكارة منزلة كلّ من الفتى والبت داخل البناء الاجتماعي، ومدى تأثير التصوّرات الاجتماعية في الأفراد. ولأنّ هذه التصورات تلخّ على أنّه لا همّ للمرأة سوى إشباع غلمتها فقد سعت الجماعة إلى إحكام السيطرة عليها منذ الترعّع عن طريق الخفاض والستر في الخدر إلى غير ذلك من الإجراءات التي ترمز إلى الغلق وكأنّ الإبقاء على البكارة هو ضرب من ضروب حماية الفتاة من غلمتها ومن طمع الطامعين فيها. ولعلّ في تمسّك المجتمع العربي الإسلامي ببكارة البنت ما يوحي بقيمة المرأة في النظام الرمزي وعلاقتها بالهوية. فمفهوم الغلق والانغلاق يومئ إلى الطمأنينة والسلامة في حين أن الانفتاح يشير إلى مخاطر الاختلاط وضياع الحدود والهوية.

5 - الطاعة

لئن كان الانقياد للآمرين والناهين والإذعان لسلطتهم مطلوباً في الفرد، فإنّ درجات الطاعة تختلف من إنسان إلى آخر، وحسب الجنس. فالإناث مجبر على طاعة أهله وعشيرته ومعلمه وغيرهم من الذين يسهرون على إصلاحه وتهذيب أخلاقه، ولكنّه لا يلقنّ واجب طاعة الزوجة، بل على العكس من ذلك ينبّه إلى عواقب الانصياع للنسوان فذاك أمر لا يليق بالرجال.

أمّا الفتاة فإنّها لا تنفكّ عن الإصغاء إلى خطاب يأمرها بالخضوع لكلّ السلط مهما كان مصدرها، ويحدّرها من عصيان الزوج فيما يأمرها به من لزوم البيت والتصوّن. ومن الصفات الإيجابية في المرأة، والتي تسهر الأمّ على تربية ابنتها عليها أن تكون سموعاً للبعل، متواضعة، طيعة، قطيعة اللسان. ألم يقل «عليه السلام: خير نساتكم من إذا نظر إليها زوجها سرته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله». (275) فلا عجب أن تزدهر ثقافة الطاعة والتقليد، وأنّ تضطلع المنظومة الفقهية بدور هامّ في جعل المرأة مدعنة لأوامر

المجتمع الذكوري. وهي ظاهرة معروفة في ثقافات عديدة وديانات كثيرة كانت المرأة فيها خاضعة لسلطة الرجل والمجتمع مثل الثقافة الرومانية والثقافة الهندية والثقافة الصينية ونحو اليهودية والمسيحية والهندوسية وغيرها من الأديان.

ويقف المطلع على ما جاء في بعض المصادر على عدد من النصائح التي وردت على لسان الأمهات، والتي تضمنت رؤية لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الزوجين وتحديدًا لواجبات الزوجة تجاه בעلها. ذكر في هذا المجال أنّ أسماء بنت خارجة الفزاري (66هـ) قالت لابنتها حين زوّجتها: «إنّك خرجت من العشّ الذي فيه درجت فصرت إلى فراش لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه فكوني له أرضا يكن لك سماء، وكوني له مهادا يكن لك عمادا، وكوني له أمة يكن لك عبدا. لا تلحقي به فيقلاك ولا تباعدي عنه فينساك، إن دنا منك فاقربي منه، وإن نأى فابعدي عنه، واحفظي أنفه وسمعه وعينه، فلا يشمنّ منك إلّا طيبا، ولا يسمع إلّا حسنا، ولا ينظر إلّا جميلا». (276)

نلمس بيسر في هذه الوصية وغيرها دور الأهل في ترسيخ قيمة الطاعة في نفس الكاعب وخصوصا قبيل زواجها. وهي نصائح تكشف النقاب عمّا انبنت عليه العلاقة بين الزوجين. فنحن إزاء تسلّط يواجهه بالإذعان الظاهريّ الذي يخفي بدوره شكلا من أشكال مواجهة العنف بالعنف، ومعنى ذلك أنّ الطاعة هي الوجه الآخر للسلطة، ويمكن القول إنّها «استراتيجية» لمواجهة سلطة الزوج والمجتمع. ويدعم ما نذهب إليه ما جاء في وصية أمّ إلى ابنتها قبيل زواجها: «واعلمي أنّك لا تصلين إلى ما تحبين حتّى تؤثري رضاه على رضاك، وهواه على هواك». (277) فالفتاة تعاین أفعال النساء: تذلّهن وخضوعهن حتّى يحظين عند الأزواج، كما أنّها تستمع إلى أخبار مقاومتهن وهكذا تنتقل الحيل والخطط من جيل إلى آخر.

ونلاحظ من خلال هذه النصائح ملامح التربية الجنسية التي تتلقاها البنت. فهي تقوم على طاعة الزوج في الفراش، والاستعداد الدائم لتمكينه من الاستمتاع ذلك أنّ الطاعة طاعتان: طاعة الأوامر والاستجابة للرغبات. فمن واجب الزوجة أن «لا تمنعه شهوته، فإنّ الحظوة في الموافقة». (278) وفي مقابل

ذلك تزجر الفتاة عن الإفصاح عن رغبتها في المتعة الجنسية، وتتعلم كيف تكبت حاجتها، إذ التعبير عن الشوق من صفة المرأة المتبذلة والمغتلمة، أي «الفاصلة». وعلى حد علمنا لم ترد وصايا تقدم بها الآباء لأبنائهم بخصوص التربية الجنسية وطرق التعامل مع القرينة. والأرجح أن هذه المعارف يتلقاها الشبان بعضهم عن بعض أو عند احتكاكهم بعالم الرجال.

6 - الصبر

لئن كان الصبر من الخصال المشتركة بين الجنسين، فإن المجتمع سرعان ما ميّز بين الجنسين في هذا الاطار فالصبر صبران: صبر الرجال المتمثل في قهر الألم ومكابدة المصاعب والحرمان وضبط النفس والتصدي للنوائب والشدائد، وصبر النساء القائم على احتمال ما يطرأ على حياتهنّ من حوادث عصبية: ظلم الآخر لهن وقسوة الأيام. ولذلك كان على الأم أن تعلم ابنتها كيف تتحمل ظلم الزوج وغضبه وحتى عجزه الجنسي لأن «جهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته». (279)

إن استسلام البنت لقدرها ومصيرها الأنثوي يجعل فضيلة الصبر فطرية لديها. وما أكثر الشواهد التي تزعم أن شكوى المرأة ممّا يطرأ على حياتها من أزمات هو علامة على عجزها عن التكيف مع واقعها، بل هو شاهد على ضعف إيمانها. فهذه أسماء بنت أبي بكر تشكو كثرة المشاغل التي تكلف بإنجازها وتتذمر من شدة زوجها وغلظته فيجيبها والدها قائلاً: «يا بنية اصبري، فإن المرأة إذا كان لها زوج صالح ثم مات عنها فلم تزوج بعده جمع بينهما في الجنة». (280) فخير النساء الصابرة على الضراء مخافة أن تطلق. ومعنى ذلك أن غرس قيمة الصبر في ذاكرة البنت يهدف إلى نحت شخصية قابلة للدخول في شبكة المصاهرات وقادرة على احتلال موقع، وهي الزوجة التبوع السموع، التي ينطبق عليها نعت الصالحة قياساً بالمرأة المتحدية لأوامر العشير والأحماء والتي تعدّ، في نظر الجماعة زوجة طالحة وفاصلة.

وإذا نظرنا إلى التجارب التي برهنت فيها المرأة على قوة جسدية وجلد،

فإنها كانت في نظر الرجال حالات مثيرة للتعجب. فأَم مروان بنت محمّد بن مروان بن الحكم الأموية (ت132هـ) «كانت تصبر صبر الرجال على المشي والعطش».⁽²⁸¹⁾ والواقع أنّ المجتمع لم يكن دائما يقابل هذه الحالات بعين الرضى، بل كان يتخذها مناسبة للاستهزاء من تلك التي فقدت أنوثتها واتصفت بصفات الرجال.

مرّ بنا كيف أسّس المجتمع المنظومة القيمية، ديدنه في ذلك إقرار التمييز بين القيم التي تليق بالرجال، والقيم التي تتلاءم مع طبيعة الرجال. وإلى جانب هذه القيم اعتبر بعضهم أنّ الصفات الإيجابية، والخصال الحميدة التي تحقّق لصاحبها الرفعة يجب أن تكون من حقّ الرجل وحده بحكم انتمائه إلى جنس الذكورة المتميّز. فالقلقشندي لم يستطع أن يخفي ميله إلى اتصاف الرجال بجملة من الخصال لأنها أليق بهم من ذلك العقل الذي «يدخل تحته العلم، وصفاته: المعرفة والحياء، والبيان والسياسة والكفاية والصدع بالحجّة والحلم عن سفاهة الجهلة».⁽²⁸²⁾ ولما كان الأمر كذلك كان رجحان عقل الرجل أهمّ ما يمتدح به، في حين أن نقصان عقل المرأة كان حجّة تبرّر حرمانها من عديد الحقوق، وسببا كافيا لتفضيل الرجل عليها.

هناك حينئذ صفات وقيم ليس للمرأة حقّ فيها هذا ما تقوله الثقافة، وتؤكد الأدبيات الاجتماعية، ولذلك كان من أشدّ الرثاء صعوبة على الشاعر أن يرثي امرأة لضيق الكلام عليه فيها ولقلة خلالها. فهي كائن قليل الصفات ومهما حازت الشمائل فإنها لا تضاهي خصال الرجال.

7 - الغيرة

سعى المجتمع جاهدا من أجل تثبيت جملة من الصفات في الذكر، وترسيخ عدد من الخصال في الأنثى، واضعا بذلك حدودا فاصلة بين الرجال والنساء مميّزا بين القيم الجديرة بالبنات لأنها تساعد على بناء أنوثتها والقيم التي تخصّ الفتى وحده لوشائج تربطها بالذكورة. ولم يفت هؤلاء أن يوضّحوا للحدث علّة التفريق بين الصفات الأنثوية، والصفات الذكورية صونا للهوية الجنسية من التلاشي وحفظا للحدود الجندرية.

يشجّع الحدث منذ الترععر على ممارسة سلطته على إخوته البنات. فينهر هذه ويلوم تلك ويأمر ويصيح حتى في وجه من تكبره سناً، بل أحياناً يفرض القيود على أمه، وهو بذلك يختبر مدى قدرته على ضبط الآخرين والتحكّم في مصيرهم. وفق هذا الطرح تصبح الغيرة فرصة توفّرها الثقافة للفتى حتى يتمرّن على اكتساب خصائص الذكورة. ويصبح تشجيعه على أن يكون صلفاً غيوراً آلية من آليات التدبير والتهديب لحثّه على ممارسة سلطته على الآخرين. وبذلك يكتشف اليافع ذاته ويثبت قوّته أمام الجميع ويتعزّز لديه الشعور بفخر الانتماء إلى عالم الذكورة. وليس غريباً أن تبارك الجماعة هذا السلوك، لأنّها ترى فيه علامة على اكتمال الرجوليّة، ودليلاً على تمرّس الرجل بفنّ تسيير الآخرين. أليست غاية تدبير الذكر أن يكون قادراً على سياسة الآخرين: الزوجة والأولاد والخدم!

وعلى الرغم من وعي العلماء بأنّ الغيرة صفة مشتركة، فإنّهم اعتبروا «أنّ الذكر أولى بالمحاماة، وأخصّ بهذا الخلق لأنّه تستعمل فيه قوّة الغضب والشجاعة، وهذا أولى بالذكر منه بالأنثى، وإن كانت الأنثى تشارك فيه الذكر».⁽²⁸³⁾ ومن ثمة كانت الغيرة صفة محمودة في الرجال تتلاءم مع خصائص الذكورة التي ينبغي أن تبرز للعيان. فكانت بذلك فرصة من فرص تقديم الذات على الركح الاجتماعيّ. في حين عدّت الغيرة صفة مذمومة في المرأة فكيف تغار، وهي التي ليس في وسعها أن تمتلك الرجل عرفاً وشرعاً! وكيف تغار على زوج شاء الربّ والشرع أن تكون في حوزته مثنى وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان! وكان الحلّ الذي ارتضاه المجتمع للمرأة التي اکتوت بنار الغيرة: الصبر. جاء في وصية أب إلى ابنته: «بنية إياك والغيرة، فإنّها مفتاح الطلاق».⁽²⁸⁴⁾ ليس من مصلحة البنت حينئذ أن تمّتي نفسها بامتلاك زوجها وممارسة حقّها في الاحتفاظ به، إذ لا حقّ لها أصلاً!

اعتبرت الجماعة أنّ «الغيرة هي منع الحريم، وحماية الحوزة، لأجل حفظ النسل والنسب»⁽²⁸⁵⁾، ومعنى ذلك بدهاء أنّها ذات وشائج عميقة بتعلّق الفرد بما يمتلكه من جهة وبثبؤ المرأة من جهة ثانية. فالإنسان يغار على ما في

حوزته، ويعتبر كلّ اعتداء على المرأة اعتداء على ملكيته. ولأنّ الغيرة اقترنت عند المجتمع بالشرف والعرض والنسب فقد تحوّلت إلى وسيلة من الوسائل المتاحة للزوج لمراقبة المرأة لأنّه لا يأمن أن تأتيه بولد من غيره فيتربّي في حجره. وساد الاعتقاد أنّه بالغيرة تصان المرأة. «قيل: كلّ أمة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها».⁽²⁸⁶⁾

إنّ للتربية أثراً قوياً في دعم القيم، وفي صقل شخصية كلّ من الذكر والأنثى. فالأسس التي تنبني عليها عملية التطبيع الاجتماعيّ تقوم على تأثر الفرد منذ الولادة بالبيئة التي تحيط به. وتعتبر الجماعة مصدر المنظومة القيمية ذات الطابع الإلزامي، إذ تلزم الثقافة جميع الأفراد بقيم محدّدة، ويتولّى المجتمع السهر على تنفيذها بقوة الردع والعقوبة نظراً إلى أنّ تماسك المجتمع متوقّف إلى حدّ كبير على وحدة قيمه وانسجامها وبذلك تتحوّل القيم إلى مسلمات لا تستدعي من الفرد التفكير في الأسباب الداعية إليها. وتكمن غاية هذه القيم في تنظيم العلاقة بين الجنسين، والحفاظ على النظام الاجتماعيّ. فكلّ المجتمعات تحتاج إلى نظام من الرموز والقيم حتى تضمن توازنها الداخلي. ولما كانت القيم منبثقة من واقع تفاعل الجماعة مع الأشياء، ومن نتاج اختيارات محدّدة لغايات مرسومة، فإنّها قابلة للتغيير متى دعت الحاجة إلى ذلك، إذ غالباً ما يضطرّ المجتمع إلى إعادة بناء سلّم المعايير ومنظومة القيم الأمر الذي يجعلنا واعين بنسبيتها واختلافها من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر.

ويتبدّى أنّ دور التنشئة الاجتماعية تحوّل الجنس إلى جندر والتصرّف في الطبيعة لحساب الثقافة. وهذا يعني أنّ وظيفة الجندر هي خدمة المجتمع وتحقيق أهدافه المنشودة. وعلى هذا الأساس يعدّ الجندر مبدأ أساسياً للتنظيم الاجتماعيّ فهو القادر على هيكلية العلاقات، ولا سيما علاقات الهيمنة القائمة بين المرأة والرجل.⁽²⁸⁷⁾

تطرّقنا إلى عناية كلّ من البنت والغلام بجسديهما، وحاولنا النظر في الآداب الاجتماعيّة ومنظومة القيم التي تغرسها الثقافة في الفرد فيتحرك بموجبها، ويكون معبّراً عنها. وقادنا التحليل إلى الوقوف عند الضغط الذي

تمارسه الجماعة على الفرد حتى يعبر عن توقعاتها فتغدو هذه القيم وكأنها طبيعة ثانية. وهكذا بدا التقابل بين الذكورة والأنوثة جلياً. فإذا ما فشل اليافع في الالتزام بالمنظومة القيمية، وفي إثبات تميزه عن الفتاة عير باكتسابه الصفات الأنثوية. ولأنّ وقع الخطاب في مثل هذه الحالات أشدّ من وقع السيف فقد تكفلت الجماعة بتعريف كلّ من خيب آمالها بنظم الشعر. وما أكثر الأشعار التي هجت «أشباه الرجال»!

قال الشاعر: (من الرجز)

إِذَا الْفَتَى لَمْ يَرْكَبِ الْأَهْوَالَ وَخَالَفَ الْأَعْمَامَ وَالْأَخْوَالَ
فَاعْطِهِ الْمِرَاةَ وَالْمُكْحَالَ وَاسْعَ لَهُ وَعُدَّهُ عِيَالاً⁽²⁸⁸⁾

لا مجال لتمرد الفرد على المنظومة القيمية لأنّ الخروج على المواضع يهدد استقرار مختلف الأنساق والنظم. وانطلاقاً من ذلك دافع المجتمع على ثبات منهج التنشئة الاجتماعية، إذ في ذلك ما يضمن استمراره ويحقق أهدافه.

لا تتوقف تنشئة اليافع عند هذه المظاهر، بل يتواصل الاهتمام به عبر مدّه بجملته من المعارف، تبدو هي الأخرى مجسّدة للتمييز بين الفتيان والفتيات، إذ أنّ المجتمع يُخضع المعرفة لتوزيع جندرى يتلاءم مع كلّ جنس.

الفصل الرابع

في المعارف

1 - معارف البنت

أشرنا إلى المعارف التي تتلقاها البنت، والمتصلة بحفظ صحتها وتعهّد جسدها ولا يمكن إغفال ضروب أخرى من المعرفة المتعلقة بتدبير البيت، والتي كانت تتخذ التجربة سبيلا للتوصل إلى الأرب المنشود. فمجالات استعمال النباتات متعدّدة منها ما يتصل بالتجميل، ومنها ما يتعلّق بتنظيف الملابس وحفظها وتطييبها، ومنها أيضا ما يرتبط بتنظيف البيت من الهوام والحشرات وتزيينه. فنبات الساذج «إذا جعل مع الثياب حفظها من التآكل وطيب رائحتها».⁽²⁸⁹⁾ وكذا الأترج، وزهر الحناء، وعود دار شيشعان المعروف بالقماري، فإنّ النساء «تجعله بين الثياب لطيب رائحته».⁽²⁹⁰⁾ والأمر بالمثل بالنسبة إلى «الفاغية: هي نُوْرُ الحناء، وهي من أطيب الرياحين توضع بين طيّ ثياب الصوف فتحفظها من السوس».⁽²⁹¹⁾ أمّا نبات «الينبوت» ف«إذا طبخ بالماء ورشّ البيت بذلك الماء قتل البقّ وجميع الهوام مثل البراغيث وغيرها».⁽²⁹²⁾ ولا تقتصر منافع النباتات على ما ذكرنا إذ اهتمت المرأة بإنبات كلّ ما من شأنه أن يضفي مسحة من الجمال على المكان الذي تعيش فيه. فشاع مثلا عند العامة بفاس الولع بالحبق القرنفلي إذ «يغرسه النساء في أشقاف الأواني على سطوح الدور لطيب رائحته، وبهاء منظره، ويجعلنه تابلا لطبخ اللحم».⁽²⁹³⁾

وعلاوة على ذلك، تلقن البنات قواعد النظافة: نظافة البدن والمكان والأدوات والآلات وتتجذّر في نفسها أهمية الطهر والنظافة فتغدو أفعالها اليومية بمثابة حرب ضدّ الأوساخ والروائح الكريهة. وتتعلم الناشئة طريقة تجمير الثياب والفراش والتحكّم في الروائح المنبعثة من المطبخ ومن البدن: الإبط والقمم والفرج، كما أنّها تنتبه إلى مدى ولع النساء بتعطير أبدانهنّ وملابسهنّ وفراشهنّ. ولئن كانت الفتاة لا تتفطن دائما إلى الدلالة الجنسية والرمزية لمثل هذه الممارسات، فإننا نرجح أنّها كانت مدركة لمنزلة هذه الطقوس في حياة المرأة، وعلى وعي بأنّ تنظيم البيت وتجميله إنّما هو تنظيم للعلاقات التبادلية بين الأفراد داخله.

ولئن أسهمت هذه الأنشطة بقدر كبير في تهذيب حواس الناشئة وتنمية حسّها الجماليّ، فإننا لا نحسب أنّ اليافع وخصوصا الغنيّ والحضري كان منتفعا بمثل هذه الخبرات. فلم يكن يسمح له في الغالب الانشغال بمثل هذه الأمور التي ارتبطت في أذهان عامة الناس باهتمامات النساء.

لما كانت وظيفة التربية الأسرية منحصرة في إعادة إنتاج الفرد ليكون معبرا عن قيم الجماعة وعاداتها وتصوّراتها فلا عجب أن تطالب البنات بأن تكون صنو والدتها، وأن تحاكيها في السلوك والمظهر والمهارات وحتى في طريقة المشية أو الكلام. وسواء كانت الناهد غنية أو فقيرة، حرة أو أمة، فإنها كانت نهضت بمختلف الأشغال التي تخصّ تدبير المنزل قضاء للواجب، ودفعا للملل وتفاديا من سوء الأحداث في ثقافة قامت على الإخبار بحسنات المرء أو سيئاته.

ومن الأفكار التي تغرسها الأم في نفس ابنتها أنّ المرأة عماد البيت، ولذلك تعيّن عليها أن تتقن منذ الترعّع، طحن الحبوب وصناعة الخبز وإعداد الطعام وخياطة الملابس الجديدة وإصلاح ما تمزّق من بساط ولباس وستار وغيره وغسل الثياب والأواني والحيّاكة والغزل والنسج وترتيب البيت وتأثيثه وإدارة المنزل وغيرها. ولا تكتفي الأم بتكليف ابنتها بمثل هذه الأعمال بل إنّها توكل إليها مهمّة رعاية إخوتها الصغار بعد أن تزوّدها بمبادئ الصحّة الوقائية

حتى يتسنى لها التصدي للأمرض. ولا خفاء أن أعباء كثيرة تقع على عاتق البنت الكبرى التي كتب عليها أن تودع الطفولة لتتكبد عناء تدبير البيت مثلها مثل سائر النساء.

إن التربية العملية التي تحصل عليها الكاعب وخصوصا البدوية أو الفقيرة مرتكزة على تعليمها صناعات متنوعة ومتراطة بعضها ببعض. وهي تتطلب جهدا كبيرا وصبرا جميلا وتستغرق وقتا طويلا. فمن واجب الفتاة أن تتصرف بمفردها في اقتصاد البيت وأن تتحمل أعباء القيام بكل الأنشطة على عكس الحضرية المترفة التي تكتفي بالإشراف على توزيع الأعمال على الخدم ولا تنهض إلا ببعضها. والغالب أن هذه الأشغال كانت تجري في فضاء محدد، وهو البيت بالنسبة إلى الحضرية المترفة في حين أن البدوية بدت متمتعة بحرية أكبر فكانت تتردد على الحقل أو النهر حيث تجتمع الفتيات والنساء لغسل الثياب وتبادل الأخبار والطرائف.

والظاهر أن تأكيد الجماعة على أهمية اكتساب الناهد لمثل هذه المهارات وتأييدها كلما تقاعست عن تعلم ما به تنال رضا الآخرين وإعجابهم، أدى إلى إيمانها بوجود توافر صفة «الصنعة» فيها، كما أنه جعلها شديدة الحرص على مراقبة ما تفعله والدتها أو قريباتها علها تكتسب منهن الخبرة المنشودة لإعداد الطعام ولتموين الغذاء من قديد وسمك مخلل أو مجفف أو سمن أو قمح أو شعير.

وإذا كانت غاية اليافع من حضور مجالس الرجال الاستمتاع بالحديث الذي يلقي الأذهان فإن متابعة حديث النسوان، مثل فرصة للناهد لفهم مرتكزات حياة المرأة وما الذي ينتظره المجتمع منها. وهو حديث قائم على تبادل الخبرات والوصفات المتعلقة بتدبير الجسد وبطبخ أجود الأطعمة وبصباغة الأثواب وطرق القضاء على الأوساخ. وتمثل هذه المشاغل أهم الأحداث التي تستأثر بحياة النسوان إلى جانب أخبار الزواج والطلاق وغيرها. وهن أثناء عرض ما تجتمع لديهن من تجارب لا يتوانين عن استظهار براعتهن في هذا المجال أو ذلك.

ومن خلال العلاقات التبادلية التي تربط الفتاة بالنساء تتشرب خصائص «الحكمة الأنثوية» واستيعابها لقيم الأنوثة، ومعرفتها بسرّ تنظيم كلّ صناعة. فثمة طعام خاصّ بالمناسبات العائلية وآخر خاصّ بالاحتفالات الدينية. وهناك طعام يعدّ خصيصاً للصغار وآخر للكهول والشيوخ. وثمة قواعد تراعى عند إعداد الطعام حتّى يتلائم مع كلّ فصل أو مناخ، وهناك أصناف من الأغذية الممنوعة على هذا الجنس أو في هذه المناسبة. وفضلاً عن ذلك تلمّ البنت بخصائص غذاء كلّ من الحبلى والمرضعة والرضيع والمريض إلى غير ذلك من القواعد التي توضح صلة البنت بالأخريات وبالأشياء المحيطة بها وكذلك بالبيئة وبالزمن. فمثلما تتعلّم البنت انتظار الزوج، وتتعلّم أيضاً انتظار السكر حتّى يذوب، والعجين حتّى يتخمّر، والثياب حتّى تجفّ، ومعنى ذلك أنّ الزمن الذي تعيشه المرأة زمن رتيب دائريّ: تتداول الفصول وتتعاقب الولادات وتكرّر الأعمال المنزليّة عيناها. ويتكوّن لدى الكاعب وعي بأهميّة الترتيب والتنظيم وإحساس بضرورة تنسيق الألوان والتوافق بين المواد وتناسب الأوضاع والأشكال وذاك هو الجمال: إنّه «إدراك الملائم والمناسب واللائق في الطعوم والملموسات والروائح والمرئيات والمسموعات».⁽²⁹⁴⁾

أعلى المجتمع من قيمة التدبير المنزلي واعتبر حذق الناهد ومهارتها من بين الصفات الأساسية المطلوبة فيها. ويلوح من خلال الأخبار التي وردت في بعض المصادر أنّ الفتاة كانت تدرك أنّ «صناع اليد» لها حظوظ كبيرة في الزواج، كما أنّها كانت تعي جيّداً أنّ المرأة الخرقاء التي «لا تحسن ما تصنع»⁽²⁹⁵⁾ معرضة للطلاق. ويبدو أنّ الفتاة دخلت هذه القيم وآمنت بمثل هذه التصورات، بل إنّها كانت من أشدّ الناس منافحة عنها واستهزاء بمن قصرت همّتها على تعلّم الصنعة. فما عيب على عائشة «أنّها جارية حديثة السنّ تنام عن عجين أهلها فيأتي الداجن فيأكله».⁽²⁹⁶⁾

وهكذا نُظر إلى البنت غير الصناع على أنّها حمقاء، ووقع تجريدها ممّا يشكّل جوهر أنوثتها، وتمّ لفظها خارج مجموعة الانتماء، ونعني بها النساء. ولعلّ الربط الوثيق الذي تعقده الجماعة بين الطعام والجنسانية يفسّر سبب

احتقار المرأة غير الصانع، ذلك أنّ قدرة المرأة على التحكم في الحواس وتصرفها في الذوق والشّم والبصر يميّط اللثام عن جنسانيتها وعن معرفتها بوسائل تحريك شهوة الرجل أو الحدّ منها. وهذا يعني نجاحها في علاقتها الزوجية وعلاقتها التبادلية مع الآخرين.

قامت نظرة المرأة إلى ذاتها وتصوّرها لوظيفتها ورؤيتها لطبيعة العلاقة الزوجية، على اعتقاد مفاده أنّ الزوجة مسؤولة على إسعاد الرجل وإمتاعه بجسد غرض معتنى به وبما لذّ وطاب من أصناف الأطعمة فذاك هو دورها في الحياة. وعملت الأم على ترسيخ مسلّمة في ذهن الفتاة مفادها أنّ الزواج هو أعظم مشروع في حياتها يضاهاى التفوق العلمي أو المهني الذي كان يحلم به اليافع. ونتيجة لذلك اعتقدت البنت جازماً أنّها لا يمكن أن تكتسب قيمة اجتماعية إلاّ من خلال حسن سياسة البيت. فأن تكون امرأة معناه أن تتقن مختلف الأعمال المنزلية. ولا سبيل إلى احتلال موقع متميّز والانخراط في العلاقات الاجتماعية إلاّ عبر التضلّع في المعارف المتصلة بتدبير البيت.

لا تتعلّم البنت كيف تعي ذاتها وكيف «تكون» بقدر ما تتعلّم كيف تكون زوجة ثمّ أما. ⁽²⁹⁷⁾ ومعنى ذلك أنّ الأمومة ليست غريزة فطرية كما يدعي أغلبهم بل هي مكتسبة عبر التدريب المتدرّج منذ الترعّع. ويتّضح أنّ الأم مجبرة على أن تغرس في ابنتها المعايير الثقافية السائدة فتشكّل هويتها حسب الأنموذج المتعارف. وليس بإمكانها العدول عن هذا الشكل من التهذيب أو الابتداع مادامت مكلفة بإعادة إنتاج ما تلقته من معارف.

لا ينظر إلى النشاط الذي تمارسه المرأة على أنّه من بين الأنشطة الاقتصادية الأساسية للجماعة، بل هو عمل غريزي غير مأجور مرتبط «بطبيعة» الأنثى وحدها. وثبت في الأذهان أنّ مثل هذه الأعمال «سهلة» وتافهة تتلاءم مع فطرة الفتاة وتكوّن جوهرها، وهي التي تضيف معنى على وجودها. ولذلك كان من البديهي أن يضمّ جهاز البنت إلى جانب الأثواب والحليّ والعطور الرحي والمنسج، وغيرها من الأدوات والأواني التي تستعمل لصناعة الخبز أو نسج الثياب. فهي وسائل تعلن عن مهارات البنت، كما أنّها تشي بحسن استعدادها

للاضطلاع بالوظيفة المنوطة بعهدتها مادامت هذه الأدوات من العلامات الدالة على الهوية الجندرية.

جاء في المصادر أنّ الرسول كان يخيّط ثوبه ويخصف نعله ويحلب شاته ويعلف ناضحه، وكذلك كان الصحابة لا يستنكفون من القيام ببعض الأعمال المنزلية من طبخ وتنظيف وخباطة⁽²⁹⁸⁾، إلا أنّ تطوّر العمران أدى إلى اختصاص النساء بهذه الأشغال. ولكون البنت تقضي معظم وقتها بين جدران البيت، فإنّها سعت جاهدة من أجل تحويله إلى جنة علّها تثبت من خلال ذلك قدرتها على الخلق والإبداع. ولا نظنّ أنّ «الصدفة» جعلت الأشغال المنزلية تستغرق وقتاً طويلاً لإنجازها. فما دامت المرأة محرومة من ممارسة الأنشطة بالخارج فلتشغل نفسها بأعمال كثيرة ومعقدة بالداخل. بيد أنّ العناء الذي تتكبّده المرأة يذهب سدى. فما تنتجه سرعان ما ينقضي. فالطعام يستهلك في الإبان، والبيت المرتب تعمّه الفوضى من جديد، والثياب تتسخ على الفور. ومعنى ذلك أنّها أنشطة تبدو في عرف المجتمع غير منتجة ووضيعة، بل هي غير معترف بها.

وانطلاقاً من هذه التصوّرات عدّت هذه الأنشطة غير لائقة بالحدث، وخصوصاً في البيئة الحضرية المترفة. فلا يجب عليه القيام بها أو تعلّمها لأنّها لا تتماشى مع ما يشكّل هويته الجنسية، ولا مع الأدوار الجندرية التي سيكلّف بها مستقبلاً. والويل كلّ الويل للفتى الذي تسوّل له نفسه إنجاز بعض الأعمال المنزلية، إذ أنّه يقابل في الإبان بالتوبيخ والسخرية والشتم حتّى يتذكّر خصائص الرجوليّة لأنّها ممارسات تمّت أنثنتها (féminisation). فلم يعد بإمكان الرجل القيام بها. وهو أمر يجعلنا نفهم لِمَ يكتّم بعض الرجال قيامهم ببعض الشؤون المنزلية أو يرفضون إنجازها أمام الآخرين، أي على الركب الاجتماعي. فهذا الموقف متأّت من الكيفية التي يتّم بها بناء الرموز وصياغة التصورات، كما أنّه راجع إلى طبيعة المنزلة الاجتماعية التي تمتّع بها الرجال قياساً بمنزلة المرأة المتدنيّة.

تعلّم البنت منذ حداثة سنّها كيف تساهم في اقتصاد البيت بحفظ الأطعمة الموسمية والحياكة وغيرها من الأعمال، وإلى جانب هذه المعارف العملية تنهل

الفتاة من معين الثقافة العامّة السائدة في عشيرتها فتحفظ الأمثال ورواية الشعر وسير الأمم، كما أنها تطلع على جملة من «العلوم المذمومة» التي بدت لصيقة بالمرأة نحو الزجر والفأل والسحر والعزائم والطلاسم وغيرها.⁽²⁹⁹⁾ وعلاوة على ذلك تلمّ الناهد بالأمور الطيبة المتصلة بصحتها، والممارسات التي تلجأ إليها النسوان لمعالجة حياتهنّ الجنسية، والزوجية كالرقى والتمايم والخرزات وغيرها. والواقع أنّ نصيب الفتاة من المعرفة لم يكن متوقفاً على ما ذكرنا، إذ سمح لعدد من البنات بتحصيل زاد معرفيٍّ أوسع. ولكن هل كان التعليم حقاً مشروعاً بالنسبة إلى الفتاة أم أنه كان حقلاً مجسّداً هو الآخر لمظهر من مظاهر الاختلاف؟

1/1 - التعليم

أولى العرب الشعر والأمثال والأنساب والحكم عناية كبرى فكانت هذه الصنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم، وكانت البنت تأخذ من هذه الثقافة الشفوية مثلها مثل الغلام سواء كانت حضرية أو بدوية، من الخاصّة أو من العامّة، حرّة أو أمة. ويبدو أنّ مجتمع الأشراف لم يكن يعير أمر تعليم الفتاة القراءة والكتابة كبير اهتمام فلم نعرث إلاّ على بعض الأخبار التي تفيد إمام عدد محدود جدّاً من النساء بمثل هذه الصناعات. يذكر البلاذري (ت 279هـ)، في هذا الصدد أسماء طائفة من النساء الكاتبات في فجر الإسلام منهنّ الشفاء بنت عبد الله العدوية (ت 20هـ)، وحفصة زوج النبيّ، وأمّ كلثوم بنت عقبة (ت 33هـ)، وعائشة بنت سعد (ت 17هـ)، وكريمة بنت المقداد.⁽³⁰⁰⁾ وفي مقابل ذلك، أشارت كتب السيرة وكتب الطبقات وغيرها إلى أسماء عدد أكبر من الرجال الذين كانوا يعرفون الكتابة.

ومع ظهور الإسلام بدا الحرص على التعليم والتعلّم جليّاً. إذ كانت النساء يترددن على المسجد لتلقّي تعاليم الدين الجديد من الرسول الذي استجاب لمطلبهنّ وخصّهنّ بيوم. «فقد قالت النساء للنبيّ غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فعيّن لهنّ يوماً يلقاهن فيه ويعلمهن».⁽³⁰¹⁾ ورغم أنّنا

لم نعثر على خبر يفيد مصاحبة الفتاة أمها إلى المسجد لطلب العلم، فإننا نرجح أن بعضهنّ أقبلن على سماع ما كان يجري من مناقشات حول المسائل الدينية دون أن يصدّهن أحد باعتبار أنّ مرافقة الصبيان أمهاتهم إلى فضاءات مختلفة نحو المسجد والسوق كان ظاهرة مألوفة، كما أنّ طبيعة مجتمع الدعوة كانت تشجّع الناس على التفقه في أمر دينهم.

ويتفق المؤرخون على أنّ عددا من الفتيات والنساء كنّ يتعلّمن في البيت على يد محرم أو معلّمة. فالشفاء بنت عبد الله بن عبد شمس العدوية، وأم سليمان بن أبي حثمة (ت ق1هـ)، وغيرهما اشتهرن بالتطوّع لتعليم النساء الكتابة. والملاحظ أنّ عدد المقبلات على التعلّم في مختلف العصور لم يكن كبيرا، إذ لم تكن رغبة الأهل في تعليمهنّ كافية ولا ضاغطة. وكان الأمر متروكا لتقدير الآباء ولتصوّرههم لمستقبل أبنائهم، كما أنّ الانتقال من طور التعليم عن تطوّع رغبة في نشر تعاليم الإسلام إلى صناعة التعليم، وتخصيص أجره للمعلّم مقابل التدريس أدى إلى تقلّص عدد الراغبات في التعليم نتيجة ظروفهنّ الاقتصادية القاسية. والظاهر أنّ سنّ إرسال الأولاد إلى الكتاب اختلفت من عائلة إلى أخرى، كما اختلف عدد البنات المتعلّمات من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر. والغالب أنّ تعليم البنات شاع في البيئة الحضرية ولدى طبقة الخاصة أو في الأسر المعروفة بحبّ العلم.

يجد المطلّع على كتب تراجم النساء تفاوتاً على مستوى المادة التي عرضها المؤرّخ. فنراه تارة يشير إلى من تولّى تعليم الفتاة، وطورا يذكر صنف العلوم التي أقتنتها في حين أنه يكتفي، في حالات أخرى بالحديث عن منزلة المرأة التي يترجم لها، أو التلميح إلى نوعيّة العلاقة التي ربطته بها. واللافت في بعض المؤلفات ككتاب «الضوء اللامع» للسخاوي (ت906هـ) اهتمام المؤرّخ بحدث زواج المرأة وعدد الأبناء. فقد تواترت لديه عبارات من قبيل «تزوّجها فأولدها»، أو «ولدت له» وكأنتنا بالمؤرّخ بقي مشدودا إلى نموذج ألفه من النساء فحرص، ربّما عن غير قصد على إثبات أنّ الإنجاب هو أهمّ وظيفة تنهض بها المرأة.

والمتمفحص في هذه المصادر يقف على نوعية العلوم التي كانت تتلقاها البنت في صغرها كالخط والكتابة والقراءة وحفظ القرآن والحديث والفقه ورواية الشعر والأمثال. ف«خديجة ابنة علي بن عمر بن أبي الحسن الأنصاري... كانت قد قرأت في صغرها اليسير من القرآن ومن العلم وتعلمت الخط، بل إنها كانت تفيد النساء في باب الحيض ونحوه مع المداومة على المطالعة والبراعة في استخلاص الخطوط المتنوعة».⁽³⁰²⁾ وليس من قبيل الصدفة - في اعتقادنا - أن يذكر المؤلف مدى ميل المتعلمات إلى التخصص في حقول لها علاقة وطيدة بما يشغلن في حياتهن اليومية ومن ثمة استحسنت العلماء أن يرتبط تعليم البنت بما يخدم وظيفتها «الطبيعية». فابنة زيد بن ثابت الأنصارية كانت فقيهة من فقيهات المدينة استشهد بها البخاري في الحيض، وفاطمة بنت محمد بن مكي العاملي الجزيني كانت فقيهة يرجع إليها والدها في أحكام الحيض والصلاة.⁽³⁰³⁾ أما أخت الحفيد أبي بكر بن زهر (ت 557 هـ) فقد كانت عالمة بصناعة الطب، والمداواة ولها خبرة جيدة بما يتعلق بمداواة النساء. وكذلك كان شأن ابنتها.⁽³⁰⁴⁾ والواقع أن هذا الموقف كان شائعاً في أوساط علمية متعددة، وفي عصور مختلفة. فأبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) رد على سؤال يتعلق بتعليم بدوية البنات والنساء شيئاً من القرآن بقوله: «هذه المرأة إذا علمت النساء والبنات ما لا بد لهنّ منه في صحّة الصلاة فحسن».⁽³⁰⁵⁾ في حين أنه اعترض على تدريسهن القرآن لأنّ الغالب على أهل البادية الجهل بذلك.

أما الذين أشرفوا على تعليم الفتاة فقد كانوا في الغالب، من أوليائها كالجدّ وخصوصاً، الجدّ للأب أو الأب أو الأخ أو الخال وأحياناً الجدّة. ف«بيرم ابنة أحمد بن محمد بن أحمد بن سرور الديروبية المالكية. كان أبوها يقرأ القرآن ويخالط الفقهاء فنشأت هي كذلك، بل تلت بالسبع على الشمس ابن الصائغ، وأكملت الجمع على ابنته فاطمة، ودخلت مع أبيها بيت المقدس فقرأت على من به من الشيوخ ووعظت النساء».⁽³⁰⁶⁾ وكان أغلب العلماء يبدون اهتماماً بتعليم بناتهنّ ممّا يسرّ عملية ترقّيهنّ في سلّم المعارف. فرقية بنت أبي العتاهية (ق 2هـ) كانت تحفظ شعر والدها، وأسماء بنت أسد بن الفرات (ت

نحو 250هـ) كانت تحضر مجالس والدها، وتشارك في السؤال والمناظرة.⁽³⁰⁷⁾ والظاهر أنّ جلب المعلمين والمعلّمات كان عادة متفشية في أوساط الخاصة. فقد روي «أنّ عزة بنت جميل بن حفص بن إياس الحاجبية أمر عبد الملك بن مروان بإدخالها على حرمه ليتعلّم من أديها.⁽³⁰⁸⁾ وذكر أيضا أنّ زاهدة بنت محمّد بن مبارك بن الخليفة المستعصم بالله العياشي (ت729هـ) «جلب لها والدها الأساتذة فدرست مع أخواتها... فحفظت دواوين شعرية كثيرة». ⁽³⁰⁹⁾

وإذا علمنا أنّ البنت كانت كثيرا ما تتزوج في سنّ مبكرة اتّضح لنا أنّ مرحلة التعليم كانت تبدأ لدى بعضهنّ في سنّ متأخرة نسبيا، وبرغبة من الزوج الذي كان يتولّى بنفسه تعليمها على عكس الغلام الذي غالبا ما كان الأهل يبادرون بتعليمه منذ بلوغه السادسة أو السابعة. وتذكر كتب التراث في هذا السياق أنّ عائشة بنت أبي بكر على سبيل المثال برعت في القرآن والفقه والشعر وأحاديث العرب وأخبارهم وأيامهم وأنسابهم والطب بعد الزواج. وتذكر عائشة كيف تعلّمت الطبّ قائلة: «إنّ رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره فكانت تقدم وفود العرب من كلّ وجه فتنعت له الأنعات وكنت أعالجها». ⁽³¹⁰⁾

لما كان التاريخ تاريخ الخاصة من الذكور فلا عجب أن تسكت المصادر عن الإشارة إلى نوعية التأديب الذي تتلقاه الفتاة في القصر. فلم نعثر فيما اطلعنا عليه من كتب التراث على وصية بخصوص شكل التهذيب والتعليم الذي ينبغي أن تحظى به البنت غاية ما أمكننا معرفته أنّ القهرمانه كانت تشرف على تربية أولاد السلطان، وفي مقابل ذلك تواترت الأخبار التي تثبت مدى حرص الخلفاء وعلية القوم على تعليم الذكور، كما تعدّدت وصاياهم بشأن خصائص التأديب المرجوّ ممّا يوضّح أنّ تعليم الصبيان استند إلى تصوّر دقيق عبّر عن طموحات الأهل خلاف تعليم البنت الذي لم يقتضِ بحثا وتنقيا عن النماذج. فمهما اختلفت انتماءات الفتيات، فإنّ جميعهنّ يلتقن في واجب الإلمام بشؤون تدبير البيت، ويكون الأخذ بنصيب من العلم ثانويا. ولذلك لم يهتمّ ابن خلدون والغزالي وغيرهما بمنهج تعليم البنت، إذ كان الغرض من تعليمها في نظرهم، دينيا بالأساس لا يحتاج إلى شرح وتفصيل.

وليست لنا نصوص صريحة عن انضمام الفتيات إلى حلقات الدرس في المساجد بشكل منتظم غاية ما يعثر عليه الدارس أسماء بعض النساء اللاتي شوهدن في المساجد المشهورة يتلمذن على أيدي الشيوخ المعروفين، كما أننا لا نملك نصوصاً تؤكد تردّد العواتق على الزوايا والخوانق لحضور حلقات الدرس والوعظ، بل ورد الحديث عن انتفاع عدد من النساء من الدروس التي كانت تلقيها العالمات المتصوفات في هذه الأماكن. وأمام هذا التهميش لا يسعنا إلا القول إنّ الفتاة كانت تنال تعليماً خاصاً يليق بموقعها الاجتماعي يجمع بين تعلّم القراءة والكتابة والعلوم الشرعية والموسيقى واللغة والشعر. وقد بلغت الفتاة المتمتية إلى طبقة الخاصة شأواً في مجال التعليم. ولنا أمثلة عديدة تدعم ما نذهب إليه نحو ابنة سعيد بن المسيّب (ق2هـ) وابنة مالك بن أنس (ق2هـ) التي يروى أنّها كانت تصوّب الطلاب من وراء الباب. وسكينة بنت الحسين (ت117هـ)، وعليّة بنت المهدي (ت210هـ)، وولادة بنت المستكفي (ت484هـ) التي كانت صاحبة ثقافة عالية أهلتها لمنافسة الرجال وغيرهنّ عديدات.

تمثّلت غاية الأهل من وراء تعليم الفتيات في حمايتهنّ من الفساد، وتحصينهنّ بثقافة دينية متينة تسمح لهنّ بأن يكنّ نموذجاً يقتدى به ومن ثمة ارتبط العلم بالأخلاق وبالدين. فكان أداة في يد البنت تخوّل لها ممارسة عباداتها على أفضل وجه، ووسيلة لاستصلاح ذاتها. وكانت العلوم من منظور القدامى وسائل موظّفة في إطار استعداد البنت للقيام بدورها الجندري، إذ يجب ألاّ يؤدي التعليم إلى زحزحة البنت عن موقعها في البناء الاجتماعي التراتبي أو إلى إخلالها بواجباتها «الطبيعية». ويعطينا ابن الجوزي صورة عمّا آل إليه وضع البنت في عصره. قال: «إنّ الصبية في الغالب تنشأ في مخدعها لا تلقن القرآن، ولا تعرف الطهارة من الحيض ولا تعلّم أيضاً أركان الصلاة، ولا تحدّث قبل التزويج بحقوق الزوج، وربّما رأت أمّها تؤخّر الغسل من الحيض إلى حين غسل الثياب، وتدخل الحمّام بغير مئزر، وتقول: ما معي إلاّ أختي وابنتي، وتأخذ من مال الزوج بغير إذنه، وتسحره، تدّعي جواز ذلك لتعطفه عليها».⁽³¹¹⁾

ولم تكن الغاية من تعليم الفتاة إعدادها لتولّي منصب فقهيّ أو قضائيّ كما هي الحال بالنسبة إلى الذكر، بل كان هدف التعليم تمكين البنت من وسيلة لتنظيم حياتها الشخصية والأسرية والاجتماعية على حدّ سواء. وهو أمر يجعل الإلحاح على تعليم الفتاة «فقه النساء» مفهوماً حتّى تتولّى بدورها إذاعة ما فهمته من أحكام بين بنات جنسها.

وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن هدف تعليم العاتق مرتبطاً بتوجيهها نحو صناعة تتكسّب منها كما هي الحال بالنسبة إلى الذكور، هذا مع وعينا بوجود حالات أدت فيها الحاجة إلى اتخاذ بعضهنّ التعليم حرفاً، ولكنها في الواقع حالات قليلة إنّما كان التعليم الدينيّ، من منظور العلماء، خير سلاح يصون الفتاة من الانحراف، وكانت الثقافة حلية تتحلّى بها لتحسين شاريتها فهو أمر يقتضيه المقام والموقع الاجتماعيّ. ولعلّ العلماء كانوا على وعي بأنّ تعليم البنت لا يجب أن يؤدي إلى زعزعة الحدود الفاصلة بين الجنسين: بين الهوية الذكورية والهوية الأنثوية، ومن ثمّة حدّدوا ضروب المعرفة التي يمكن أن تحصل عليها البنت.

من المرجّح أنّ فرص التعليم ضاقت أمام الفتيات خصوصاً بعد أن منع عدد من العلماء تعليمهنّ، ومال عدد من الأولياء إلى عدم إرسال بناتهم إلى الكتاتيب. ولما كان أجر المؤدّبين في المنازل مرتفعاً، فإنّه لم يكن يتيسّر لجميع الأهالي جلب المعلّمين، وفي مقابل ذلك، كانت آفاق التعليم مفتوحة أمام أغلب الذكور. فكثرة الكتاتيب ووقف أوقاف عليها وعلى المساجد والمدارس جعل التعليم متيسراً حتّى للفقراء من الذكور.

لما كانت الثقافة مطلوبة في الجارية، وتضاعف من قيمتها وترفع ثمنها، فقد عمل التجار والأسياذ على تعليمها. فكثرت في كتب التراث عبارات من قبيل «كانت من تخريج وتعليم فلان». وقد كان الذين أشرفوا على صناعة هذا الصنف من الرقيق حريصين على توجيه كلّ جارية نحو اختصاص معين⁽³¹²⁾. فنجد القينة التي تحسن الضرب على الآلات الموسيقية كالعود والرباب والقانون والبوق وفي حالات كثيرة نظم الشعر ووضع الألحان، ونجد أيضاً المغنية⁽³¹³⁾.

والراقصة التي تعنى بتدبير جسدها وتهذيب نفسها بسماع الموسيقى، بالإضافة إلى تميز بعضهنّ بالنهل من معين ثقافة واسعة تجمع فنونا شتى. فعريب المأمونية (ت 277هـ) كان لها إلمام بالشعر والتاريخ واللغة والموسيقى والقرآن والحديث والشطرنج والنرد واللعب بالسلاح.⁽³¹⁴⁾ وبين أنّ الجمع بين اختصاصات متعددة كان عاملا مهماً في تقييم الجوّاري واحتلالهن موقعا اجتماعيا خاصا.

ويبدو أنّ هذا التخرّيج كان متعلّقا بالجوّاري أكثر من الغلمان، إذ لم يكن المغني أو الغلام يتعلّم كلّ هذه الفنون التي لها علاقة باللّهو والطرب. وهي صناعات تستدعيها مجالس الأُنس والمنتديات الأدبية التي كانت تعقد في قصور الخلفاء والوزراء وفي بيوت الأغنياء. وكان الاعتقاد السائد بين الناس أنّ تعلّم الرقص أو غيره من الفنون لا يليق بالأحرار، بل إنّ أبا نصر الفارابي (ت 350هـ) اعتبر الغناء فنا «لا يسمع من بين لحية وشارب».⁽³¹⁵⁾ وهكذا بدأ الأخذ بصنف من العلوم مرتبطا بجنس طالب العلم وبسنّه وبالطبقة التي ينتمي إليها وبوضعه القانوني.

تخرّج كتب التراث بالأخبار التي تشير إلى المراسلات الطريفة التي كانت بين الإماء والخاصّة، وتصف مدى افتنان الخلفاء والوزراء وغيرهم بثقافة الجوّاري وسرعة بديهتهنّ. ويصف ابن بسّام (ت 542هـ) نبوغ جارية أثارت إعجابه فيقول: «كانت واحدة القيان في وقتها لا نظير لها في معناها، لم ير أخف منها روحا، ولا أملح حركة، ولا ألين إشارة، ولا أطيّب غناء، ولا أجود كتابة، ولا أملح خطأ، ولا أبرع أدبا، ولا أحضر شاهدا على سائر ما تحسنه وتدعيه، مع السلامة من اللحن فيما تكتبه وتغنيه، إلى الشروع في علم صالح من الطبّ ينبسط بها القول في المدخل إلى علم الطبيعة وهيئة تشريح الأعضاء الباطنة وغير ذلك... إلى حركة بديعة في معالجة صناعة الثقاف والمجاوله بالجحفه واللعب بالسيوف والأسنة والخناجر المرهفة، وغير ذلك من أنواع اللّعب المطربة».⁽³¹⁶⁾

لئن أغفلت المصادر الحديث عن نشأة بنات الخاصة، فإنّها لم تتوان عن

تفصيل القول في حياة أشهر الجواري فذكرت سنّ بعضهن حين بدأ تهذيبها. فشارية (ت بعد 234هـ) ملكها المعتصم إبراهيم المهدي (ت 218هـ - 227هـ) ولها سبع سنين.⁽³¹⁷⁾ كما أشارت كتب التراث إلى أسماء الشيوخ الذين درست على يدهم الجارية وأساتذة الغناء المختصين الذين تولوا تخريجها. فاتفق (ت نحو 577هـ) «كانت جارية سوداء حالكة السواد اشترتها ضامنة المغاني بدون الأربعمائة درهم من ضامنة المغاني بمدينة بليس، وعلمتها الضرب بالعود على الأستاذ عبد عليّ العواد، فمهرت فيه وكانت حسنة الصوت، جيّدة الغناء فقدمتها لبيت السلطان».⁽³¹⁸⁾

ولمّا كانت الجارية متعة المجالس يؤتّس بها، ويرغّب وجودها في الاستمتاع بأدبها وما ترويه من نوادر وملح، وما تدخله على السامعين من بهجة فقد عني الأسياد بإحضار المربّين إلى القصور يؤدّبون الإماء في كل علم وفنّ، ويدربوهن على حسن التصرف وحضور البديهة إلى جانب العلم. أمّا إذا كان مولى الجارية من عامّة الناس، فإنّه كثيرا ما كان يدفع بها، وهي طفلة إلى المعلم تتلقى العلم مع الصبيان في الكتاتيب ممّا يبيّن تمتّع الجارية بنصيب من الحرية قياسا بالحرّة، إذ أمكن للأمة أن تختلط بالذكور وأن تشدّ الرحل إلى المدينة أو إلى الحجاز لتعلم أصول الموسيقى والتدرب على الغناء.

ارتبط تعليم الفتاة في العصور الإسلامية الأولى بتهذيب أخلاقها وتوعيتها بمسائل تخصها كأحكام الطهارة والصلاة أو الحيض ونفعها لبنات جنسها ولكن مع تطور العمران ونزوع القوم إلى الترف والتفنن في كلّ مظاهر الحياة صار تعليم بنات الخاصّة أمرا ضروريا، إذ إنّ المنافسة كانت على أشدها بين الحرائر والجواري. وكانت الثقافة العالية مطلوبة في ابنة السراة فهي من المسائل التي يقتضيها الموقع الاجتماعي الذي تنتسب إليه البنت. أمّا تعليم الجارية فقد كان لغاية تحسين منزلتها ونيل الحظوة لدى السيّد والاستحواذ على قلوب الخلفاء وأحيانا على سلطتهم. ولا غرو في ذلك، إذ إنّ الجارية كلّما أتقنت صناعات مختلفة وبرعت فيها ارتفع ثمنها وحظيت لدى سيّدها. ومن ثمة كانت الثقافة بالنسبة إلى الجارية بضاعة وتجارة تماما كما هي حال جسدها. وهي ثقافة

معروضة للفحص والاختبار والتقييم، ومعنى ذلك أنها ثقافة كشف وعرض. فهذه جارية عرضت على المعتمد (461هـ - 482هـ) «فامتحنها في الغناء والكتابة... ثم قال لابن حمدون: قارضها... فأمر المعتمد بشرائها».⁽³¹⁹⁾ وقد كانت المناظرات التي عقدت بين الجوارى والعلماء تنتهي في حالات كثيرة بتفوق الجارية على العالم ما سمح لها بإثبات ذاتها، والنجاح في تغيير نظرة الآخر إليها: من نظرة استنقاص إلى نظرة إعجاب واحترام، وفي حالات أخرى إلى نظرة عدا. ولئن اعتبرت الجماعة أنّ جهل الحرّة لا يشينها، بل إنّه مطلوب ومفضل، فإنّ ثقافة الجارية مثلت مطلباً تجاريّاً ملخاً. واستغلّت الجارية بالفعل هذه الشروط وأتقنت قواعد اللعبة الاجتماعية. وتسنّى لها أن تعبر بواسطة هذه الرخصة الثقافية الاجتماعية من مكانة اجتماعية إلى أخرى، كما أنّه أمكنها التعبير عن مكنون ذاتها مواجهةً بذلك الرجل، ومقارعة إياه بالحجّة البليغة.⁽³²⁰⁾

لئن اهتمنا بنوعية المعارف التي تتلقاها كلّ من الحرّة والجارية، فإنّه لا يفوتنا أن نتطرّق إلى موقف من رأى أنّ معارف الإناث ينبغي أن تختلف بداهة عن معارف الذكور، وأنّ نعرض الحجج التي استند إليها هؤلاء. فبعض العلوم حسب العلماء ليس للمرأة حظّ فيها لأنّها كلّما توغّلت في شعابها فقدت أنوثتها. واحتجّت طائفة من العلماء على منع تعليم الأنثى بدعوى أنّها لا تحسن التصرف في هذه الصناعات، إذ إنّها يمكن أن توظّفها لكتابة الرسائل إلى المعشوق، أو لإلحاق الضرر بالرجل عن طريق كتابة الطلاسم لاستمالاته أو ربطه.

جاء في لزوميات المعري (ت449هـ)، في هذا السياق: (من الوافر)

ولا تحمّد حسانك إن توافت بأيدٍ للسُّطورِ مقومات

فحمل مغازل النِسوان أولى بهنّ من اليراعِ مقلّمات⁽³²¹⁾

ساد في خطاب عدد من العلماء تحذير الأولياء من مخاطر تعليم الفتاة عدداً من العلوم كالترسل والشعر، وما أشبه ذلك من الفنون صونا لأخلاقتها، بل ذهب بعضهم إلى منع المعلم من تعليم البنت. ووصل التحفظ إلى حدّ

منعها من قراءة سورة يوسف خشية عليها من الغواية.⁽³²²⁾ وذهب عدد من العلماء الحديث إلى تأليف الكتب للتحذير من تعليمهن الكتابة. جاء في كتاب «الإصابة في منع النساء من تعليم الكتابة»: «أما تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئا أضرّ منه بهنّ، فإنّهنّ لما كنّ مجبولات على الغدر كان حصولهنّ على هذه الملكة من أعظم وسائل الشرّ والفساد، وأما الكتابة فأول ما تقدر المرأة على تأليف الكلام بها، فإنه يكون رسالة إلى زيد ورقعة إلى عمر، وبيتا من الشعر إلى عذب وشيئا آخر إلى رجل آخر، فمثل النساء والكتب والكتابة، كمثل شرير سفیه تهدي إليه سيفا، أو سكير تعطيه زجاجة خمر، فاللييب من الرجال من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى فهو أصلح لهنّ وأنفع».⁽³²³⁾

يقف هذا الشاهد دليلا على ما ترسخ في الأذهان من أنّ الغدر غريزة في المرأة والغلمة حقيقة عضوية لديها ولذلك، فإنّها تستغل العلم من أجل إقامة جسور التواصل مع الآخر، وخصوصا أنّ العشق مرض يعترى النفوس العاطلة، والقلوب الفارغة. وكثيرا ما احتجّ العلماء بنصر بن حجاج الذي آواه ابن عمّه بعد أن نفاه عمر فإذا بامرأة ابن العمّ تكتب له على الأرض وعلى مرأى زوجها الأمي «أحبك حبا لو كان فوقك لأظلك ولو كان تحتك لأفلك».⁽³²⁴⁾

وعلى الرغم من أنّ «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»، فإنّ طائفة من العلماء احتجّت بحديث الرسول «لا تنزلوا نساءكم الغرف ولا تعلموهن الكتابة، ولا تعلموهن سورة يوسف، وعلموهن المغزل وسورة النور».⁽³²⁵⁾ ويوضح الشوكاني سبب المنع بقوله: «وأما حديث «لا تعلموهن الكتابة ولا تسكنوهن الغرف وعلموهن سورة النور فالنهي عن تعليم الكتابة في هذا الحديث محمول على من يخشى من تعليمها الفساد».⁽³²⁶⁾ ولئن اعتبر بعضهم أنّ الكتابة المنهي عنها هي كتابة السحر والطلاسم، فإنّ الاعتقاد الذي ساد أنّ الكتابة مطلقا فعل منهي عنه لأنه لا يتلاءم مع طبيعة الأنثى ومع منزلتها التي يجب أن تكون دون الذكر. ورأى المغراوي (ت920هـ) أنّ على الولي أن

يعلّم ابنته آيات تصلّي بها، وعليه أن ينهاها عن تعلّم الرسائل والشعر، كما أنه اعتبر أنّ ترك تعليمها الخطّ أصوب «لما عسى أن تستعين به على فساد». (327)

ولم يتخلّف ابن عرضون (ت 992 هـ) بدوره عن بيان موقفه فذهب إلى تعليم الفتاة بالسماع ما دامت قادرة على ذلك. أمّا إذا لم تتمكّن من ذلك «سيما والنساء أكثر نسيانا حتى قيل: إنك لا تكاد تجد امرأة تبدأ حديثها وتكمّله» (328)

فلا بأس من الاستعانة بالكتابة ما دامت ستساعدتها على تحقيق الهدف. وجاء في «كتاب نهاية الرتبة»: «ولا يعلّم المؤدّب الخطّ امرأة ولا جارية لأنّ ذلك ممّا يزيد المرأة شراً، وقيل إنّ مثل المرأة التي تتعلّم الخطّ مثل حية تسقى سمّاً». (329)

ورأى القابسي (ت 403 هـ) وابن الجوزي والمغراوي أنّ الغرض من تعليم البنت هو أن تعرف ما به تصلّي وأن تتعلّم ما فيه صلاحها وبعدها عن الفتنة، ومن ثمة اعتبرت العلوم الدينية أحسن علوم تخصّ الفتاة. وكان عليها «أن تقتصر على قدر اللازم» (330) وكان «يقال: لا تعلّموا بناتكم الكتابة، ولا ترووهن الشعر، وعلموهن القرآن، ومن القرآن سورة النور». (331) وتعزى أسباب منع الفتاة من الكتابة إلى البنية الاجتماعية من جهة، وإلى علاقة هذه الصناعة بالسلطة من جهة ثانية. فإذا كان «الخطّ بيان عن القول والكلام، كما أنّ القول والكلام بيان عمّا في النفس والضمير من المعاني» (332) فإنّ من يملك القدرة على الإفصاح والتعبير عمّا يجول بخاطره من أفكار ومشاعر وهموم في وسعه التواصل مع الآخرين والتفاعل معهم والتأثير فيهم واحتلال موقع في التاريخ خلاف الذي مُنِع من اكتساب أداة تخوّل له فهم ما يجري من حوله والتعبير عمّا يجول بباله من أفكار.

يكشف منع الفتاة من امتلاك وسائل التعبير عن علاقة العلم بالبناء الاجتماعي التراتبي. فالمنع من التعليم هو وسيلة تحقّق للمجتمع هدفاً آخر وهو الحيلولة دون نهوض المرأة بأدوار هامة في الحياة. وهو موقف معبر أيضاً عن خوف المجتمع من هيمنة المرأة معرفياً، إذ بدا له أنّها متى حصلت على المعرفة استعلت بعلمها على الزوج فينجم عن ذلك انهيار سيادته عليها، وبدل

أن تكون تابعة له يصبح تابعا لها. وهو موقف نجد له مثيلا في اليهودية والمسيحية وفي غيرها من الديانات. جاء في رسالة بولس الأول إلى طيموتاوس: «ولا أجزى للمرأة أن تعلم، ولا أن تتسلط على الرجل، بل تحافظ على السكوت». (12/2)

وإذا كانت الكتابة تحقيقا للذات وبحثا عن تغيير الواقع وتخليدا للذكر، فإنها سلطة وفعل خاص بالرجال في مقابل فعل الإنجاب الذي تقوم به النساء وبواسطته يتحقق للرجل استمرار سلطته. ثم إن الكتابة مرتبطة بمؤسسات وهي أداة سلطة بالغة الأهمية، ومن ثمة كان على المرأة أن لا تتعلم أصولها، إذ يجب ألا تُخاطب وإنما تخاطب.

ويمكن أن نرجع سبب تخوف البعض من تعلم الفتاة الكتابة إلى ما ترسخ في الأذهان من أن الكتابة من الرموز الذكورية. فالقلم والسيف والرمح والعصا وغيرها من الأدوات ملتصقة بالذكور لصلتها بالقضيب، أي بالجنسانية. فالكتابة افتراض ووشم ولذة وانتشاء وانطلاقا من ذلك فإنها يجب ألا تكون في حوزة الأنثى حتى لا تختل الموازين فتصبح فاعلة. أضف إلى ذلك أن الكتابة فعل رمزي مقدس له علاقة بالإلهام والوحي، وهو هبة لا تمنح إلا إلى الجنس المتميز بجملته من الخصال. ولما كانت المرأة في المتخيل الجماعي لحضارات الشرق الأدنى وغيرها من الشعوب كائنا دنويا وليس على صلة وثيقة بالمقدس، فإنها لم تكن جديرة بهذا العلم.

عبر موقف المنع إذن عن تصوّر للخصال التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ جنس. فالعلوم التي تكسب صاحبها عقلا، وتعيّنه على طلب الرياسة، وتسمح له بمقارعة الآخر بالحجة، أي تمكّنه من اكتساب سلطة وجب أن تكون من نصيب الذكر، في حين أن الصنائع الملائمة للأنثى كانت تلك التي تساعد على المحافظة على العفة والحياء، وعلى القيام بما ينتظره منها المجتمع من أدوار.

ومن القرائن الدالة على استهجان تفوق المرأة في المجالات التي برع فيها الرجال ما أشارت إليه بعض المصادر من أن أحد قضاة لوشة تزوج فتاة ذكر له

أنها فاقت العلماء معرفة بالأحكام والنوازل. فكان في مجالس القضاء يستشيرها بما يحكم به فكتب له أحدهم قائلاً: (من المتقارب)

بِلُوشَةَ قاضٍ لَهُ زَوْجَةٌ وَأَحْكَامُهَا فِي الْوَرَى مَاضِيَةٌ

فِيَا لَيْتَهُ لَمْ يَكُنْ قَاضِيًا وَيَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ⁽³³³⁾

كان حفظ الأشعار ونظمها أمراً شائعاً في مجتمع الجزيرة العربية بالنسبة إلى الجنسين، غير أنّ تغير البناء الاجتماعي والبنى الذهنية أفضى إلى اعتبار الشعر صناعة خطيرة على أخلاق الأبناء. وإذا بحثنا في أسباب تحجيره على الكواعب، تبين لنا أنها تعود إلى الخوف من تأثير شعر الغزل في نفوسهن خصوصاً في مرحلة المراهقة. فهو شعر يحثّ على الصباية ويدعو إلى الفتنة. ف«متى ألقى إلى الفتيات شيء من أمور الفتیان في وقت الغرارة وعند غلبة الطبيعة والشهوة، وعند قلة الشواغل، قوي استحكامه، وصعبت إزالته».⁽³³⁴⁾ ومن الروايات التي استدلت بها العلماء على خطورة تعليم البنت الشعر مثال خديجة بنت المأمون التي حفظت الشعر وبرعت في نظمه ثم تغزلت بخادم أبيها. وهو أمر يبرر شرعية مراقبة تصرفات البنت والتثبت مما تكتبه أو تقرأه. ومن ثمة كان على الأولياء النظر في نوعية المعرفة التي تقدّم لبناتهم وانتقاء الشعر الذي يلائمهن. فشعر عمر بن أبي ربيعة بدا خطيراً نظراً إلى أنّ «الشعره موقعا من القلوب ومدخلا لطيفا، لو كان شعر يسحر لكان هو».⁽³³⁵⁾ ومعنى ذلك بدهاء أنّ تيقظ المشاعر مفيد للذكور، مكروه بالنسبة إلى الإناث.

وبصرف النظر عن الربط بين تعليم البنت والأخلاق، فإنّ موقف من حَجّر الشعر على الفتاة يثير فينا سؤالاً بخصوص الدوافع الخفية لهذا المنع. فإذا كان الرأي الشائع أنّ حفظ الشعر يساعد على تقوية الذاكرة والحفاظة وتوسيع المدارك وتهيئتها لاستيعاب ما هو أصعب أفلا يعدّ المنع إجراء مقصوداً حتى لا تنمو مدارك المرأة وتتمتع بذاكرة قويّة فتتهاوى حجج من اعتبرها عاجزة عن الحفظ والتذكر، ومن برّر شهادة الأنثيين في مقابل شهادة الذكر بضعف ذاكرتها ونسيانها؟

لا تتعلّق المحاصرة التي لقيتها الفتاة بنوعية المعارف فحسب، بل كان لها صلة أيضا بالشخص المكلف بتعليمها. فقد تدخّلت الجماعة لمراقبة علاقات البنت. قيل: «مرّ الوليد بن عبد الملك بمعلم صبيان فرأى جارية فقال: ويلك ما لهذه الجارية؟ فقال: أعلمها القرآن. قال: فليكن الذي يعلمها أصغر منها». (336) وفي السياق نفسه ذهب ابن الجوزي إلى أنّ على البنت أن تتعلّم على يد امرأة فإن تعذّر ذلك «تعلّمت من الأشياخ وذوي الأسنان من غير خلوة بها». (337)

يوضّح هذا الشاهد مخاوف الجماعة، ومدى حرصها على تثبيت المسافات بين الجنسين، إذ لا ننسى أنّ التعليم الشفوي كان قائما على النظر والسماع، وهي حواس تساهم في تمتين الصلة بين العالم والمتعلّمة. والنفس قد تتقيّد ببعض الصور فتأنس ثمّ تألف، ثمّ تتشوّق فيكون العشق. ولذا كان الحرص على تعليم البنت على يد امرأة أو محرم جليّا في كتابات العلماء. وبالرغم من ذلك فإنّ فتيات استطعن فكّ الحصار المضروب عليهنّ وتردّدن على حلقات العلم. وإلاّ بيمّ نفسر حصول عدد منهنّ على الإجازات وجلوسهنّ للتدريس!

ويمكن أن نفسّر العزوف عن تعليم البنت بالخوف من تعرّضها للمخاطر، وخصوصا أيام الاضطرابات السياسية أو الفتن الداخلية. (338) كما أنّ اختيار أهل البادية الليل زما لتعليم الصبيان لم يسمح للبنت بالخروج لطلب المعرفة. (339) ويعثر الناظر في كتب التعليم على أسباب أخرى حالت دون تعليم الفتاة منها، رغبة الجماعة في إحكام السيطرة على العلاقات بين الجنسين والحدّ من الاختلاط. فالنواهي الواردة في كتب التعليم تأمر المتعلّم بغضّ البصر وتنصحه بالابتعاد عن الأماكن العامّة التي يمكن أن تظهر فيها المرأة، وتمنعه من الوقوف بالأبواب، وخصوصا أنّ بعض المدارس كانت سكنا للطلاب الشبان الغرباء أو للشيوخ المدرّسين. وليست غاية العلماء من وراء إصدار هذه الأوامر إلّا ضبط علاقة المتعلّم بغيره من الناس، سيما علاقته بالبنت. فنحن إزاء موقف سلبي من حضورها في مثل هذه الفضاءات لأنّه حضور يربك الرجل

ويزعجه. وهو ما بدا واضحا مثلا في «مدخل ابن الحاج» فقد استاء من تردّد النساء على حلقات الدروس داخل المساجد في هيئة بدت له غير مقبولة دينيا، وفي وضع محرّج، إذ إنّ المرأة كانت تجلس قبالة الرجل فاعتبر ابن الحاج ذلك منتهى التناول والجرأة. «فتنشأ عن هذا مفاسد جمّة وتشويشات لقلوب بعض الحاضرين».⁽³⁴⁰⁾ وهكذا نرى أنّ تعليم البنت كان من منظور بعضهم، حدثا مزعزا للتوازن النفسي للرجل.

ولعلّ وعي عدد من النساء بالعقبات التي توضع في طريق كلّ من رامت النهل من مختلف ضروب العلم جعلتهن يأخذن على عاتقهنّ مسؤولية تعليم الفتيات، حتى وإن اكتفين في حالات كثيرة بتلقينهنّ قواعد القراءة والكتابة وتعليمهنّ مسائل الطهارة والحيض وطرق أداء العبادات.⁽³⁴¹⁾ ويبدو أنّ بعض النساء خصّصن غرفا في منازلهن تنزلها المطلقات أو الأرامل مثل رباط البغدادية الذي كانت تتولى فيه المرأة تعليم البنات والنساء.⁽³⁴²⁾ وبذلك ساهم التعليم في توعية المرأة بضرورة الاهتمام بالقضايا الاجتماعية ومساعدة النساء المعوزات.

ويمكن القول إنّ تعليم الفتيات ظلّ محتشما على مرّ العصور، حتّى وإن أشاد المؤرخون بإسهام النساء في نشر الثقافة، وأقرّوا بتميّز عدد منهنّ خصوصا في مجال الحديث، وهو العلم الذي أثر في حياة المسلم وفي حياة المجتمع. وكان يتطلّب من صاحبه جهدا كبيرا على السماع والحفظ وصبرا طويلا على التحصيل. وتشير المصادر أيضا إلى بروز عدد من النساء في مجال الفقه. وهو علم لم يكن الطالب يكتفي فيه بالسماع والقدرة على الرواية والحفظ، بل كان ينبغي عليه أن يكون بصيرا بفنّ المناظرة، خبيرا بتحليل الوقائع والمستجدات الطارئة. بيد أنّ تميّز بعضهنّ في هذا العلم لم يؤدّ إلى إنتاج آراء جديدة، بل كان علمهنّ بمثابة اجترار لما توصل إليه الرجال من نظريات فقهية أو لغوية أو نقدية. ولم يسجّل التاريخ تفرد فتاة أو امرأة بآراء طريفة في هذا الحقل أو ذاك.

ولئن تقبلت الجماعة تبخّر المرأة في علم الحديث، فإنّها لم تكن ترى إقبالها على الفقه بعين الرضا، وهو أمر مفهوم في مجتمع أقصى النساء عن منصب القضاء، ولم يقبل أن يتولين النظر في النزاعات، وخصوصا الحسم بين

الرجال، كما أنه قاوم فكرة تمتعهنّ بسلطة حتى وإن كانت سلطة رمزية. والظاهر أنّ الحدّ من معارف البنت ودرجاتها ونوعها وتضييق الخناق عليها بالزامها بالقيام بأعمال منزلية مختلفة، إجراءات مقصودة نظراً إلى أنّ النظام الذي تأسس عليه المجتمع الأبوي جعل ارتقاء سلّم المعرفة مراعيًا للتراتبية الهرمية ولمنزلة الجنسين، كما أنّه ربط المعرفة بالأدوار الجندرية التي سيقوم بها كلّ جنس في مرحلة التكليف. ونزعم أنّ هذا العامل كان حاضراً في وعي الجماعة لما تَبَطَّت عزيمة البنت الراغبة في التخصص في مجال الفقه خوفاً من هيمنتها فكرياً وثقافياً واجتماعياً ورمزياً، وخشية من تمكّنها من منافسة الرجال في المناصب وفي المنازل. وبناء على ذلك، فإنّ كلّ علم يساعد المرأة على إثبات ذاتها، ويكسبها قدرة على مقارعة الرجل بالحجّة الدامغة، ويفضي إلى ممارستها سلطة عليه، حتى وإن كان صبيها علم لا خير فيه. وربّما كان الخوف من زعزعة الأنساق واضطراب المنازل التي يجب أن يحتلها كلّ جنس وراء عدم تشجيع البنات على تلقّي العلم والترقي في مراتبه.

يلحظ الناظر في كتب التعليم مدى إيمان العالم بتميّزه وبأنّ منزلته تفوق منازل الآخرين، وهو ما يولّد لديه الإحساس بالانتشاء حين يلمح نظرة التعظيم والإجلال في عيون الناظرين. ولأنّه يمتلك الشرعيّة، فإنّه يمارس سلطة الهيمنة على الآخرين. وإذا كان الأمر كذلك فهل يعقل أن تنافس المرأة الرجل في هذا المجال فتتحوّل من «ناقصة عقل ودين» إلى امرأة يخصّها طالبو العلم بكلّ تقدير واحترام، بل وتقديس؟ وإذا كانت صورة العالم، كما تجلّت من خلال كتب التعليم صورة من عدّ نفسه المبراس الذي يقود الناس نحو النجاة فهل يجوز أن تصبح المرأة بدورها هادية ومنقذة من الضلال وهي التي ثبت في المتخيل الجماعي أنّها قادت آدم نحو الهلاك؟

إنّ تخوّف المجتمع من حضور البنت في الفضاءات الخاصّة بطلب العلم مردّه، في اعتقادنا، التوجّس من حدوث علاقة ما بينها وبين الآخر، حتّى وإن كان شيخاً وقوراً. ونستحضر في هذا السياق ما ذكره المؤلفون الذين كتبوا في أسس العملية التربوية، وكذلك ما ورد في كتب التراجم من معلومات بخصوص

نمط العلاقة التي ربطت العالم بالمتعلم. وهي علاقة استثناس وملازمة وصحبة قد تتحول في كثير من الحالات إلى علاقة مصاهرة. ولا نعتقد أن المجتمع كان يقبل بنشأة مثل هذه العلاقات الحميمة بين البنت وأستاذها، حتى وإن كانت علاقات تلاحق فكري وإعجاب متبادل.

ونذهب إلى أن منع تعليم البنت موقف انبني على تصوّر للمعرفة، فبينما يتعلّم الحدث علوما ترتقي به نحو المعالي تتلقّى الفتاة صنائع تتوافق مع الدور الذي تكلف بالنهوض به في المستقبل. وهي علوم لا تعبّر عن طموحاتها وآمالها بقدر ما تحيل على تطلعات المجتمع وما يتوقّعه من كلّ جنس. ولعلّ ما ترسخ في المتخيل من آراء بخصوص المرأة أدّى دورا كبيرا في التمييز بين المعارف التي تكتسبها الفتاة والمعارف التي يتلقاها الحدث. وهو أمر تلتقي فيه الثقافة العربية الإسلامية مع غيرها من الثقافات نحو الثقافة اليونانية والرومانية وغيرهما.

2 - معارف الفتى

كانت مجالس القبيلة، خصوصا في البادية بمثابة المدرسة الأولى، حيث كان القوم يجتمعون فيتذاكرون أخبارهم وأخبار القبائل الأخرى، ثم يعرجون على أخبار السلف وما فيها من عبر ومغاز. وكان الصغار يتلقفون علم الأنساب عن الشيوخ ويتنافسون في حفظ الأشعار، خصوصا تلك التي تمجد المفاخر. ويذكر أن البيت كان عند العرب بمثابة المدرسة به يتعلّم الحدث الآداب الاجتماعية ومنظومة القيم وأمور الحياة وإليه «يرد المعلم لتعليم أولاد الموسرين ما يحتاجون إليه من كتابة وعلم بأجرة تدفع إليه، وفيه يتعلّم الطفل الكتابة من الرقيق المجلوب الذي كان له حظّ من العلم»⁽³⁴³⁾.

ويبدو أن القراءة كانت حكرا على بعض الحضرة، وخصوصا اليهود الذين كانوا يعلمون الصبيان بالمدينة الكتابة. قال أبي بن كعب (ت21هـ): «لقد قرأت القرآن وزيد هذا غلام ذو ذؤابتين يلعب بين صبيان اليهود في المكتب»⁽³⁴⁴⁾. ويذكر أن من العرب من كان يرسل ولدانه إلى بيت المدراس بيثرب لتعلّم

بعض العلوم على أيدي المعلمين اليهود. ومن العرب الذين تعلّموا القراءة قبل ظهور الإسلام رجال من قريش، منهم عمر بن الخطّاب الذي كان يقرأ الكتب⁽³⁴⁵⁾، وكان «أبي بن كعب، وسعد بن الربيع، وسعد بن عباد وغيرهم» ممن يكتبون بالعربية قبل الإسلام. وكانت الكتابة «في العرب قليلة»⁽³⁴⁶⁾ و«كان رافع بن مالك من الكملة، وكان الكامل في الجاهلية الذي يكتب ويحسن العم والرمي»⁽³⁴⁷⁾. وكان العرب يعلمون أبناءهم الخطّ ومبادئ الحساب لحاجتهم إليها في تدبير المعاش، إذ استلزمت بعض الوظائف إمام الفتى بعدد من العلوم كالخطّ، والعلوم اللغوية وغيرها لكتابة العقود والمراسلات التجارية. ولم ترد أخبار بشأن تعليم الفتاة الحساب، وهو أمر يوحى بتمييز بين الجنسين على مستوى العلوم.

ومع ظهور الإسلام ازداد حرص الناس على التعليم فقد تمثّل فداء أسرى بدر في تعليم غلمان الأنصار الكتابة. «وكان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم»⁽³⁴⁸⁾. وكثيرة هي الإشارات التي توضح انتشار الكتابات في مجتمع الدعوة، وانتفاع عدد من الذكور بحقّ التعلّم أحراراً كانوا أو عبيداً.⁽³⁴⁹⁾

ومن الآراء التي وردت مبثوثة في كتب التاريخ وكتب التعليم وكتب الرحلة التي وصفت أوضاع التعليم في العصور الإسلامية ما يتصل بتربية الولدان وتصوّر العلماء لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المتعلّم والمعلّم، وبينه وبين الآخرين. ونادراً ما يعثر المطلع على هذه المؤلفات على آراء تفصّل القول في مسألة تأديب البنت، فالعلم كما قيل «ذَكَرَ لا يحبّه إلاّ ذَكَرَ الرجال»⁽³⁵⁰⁾.

وكان الخطاب موجّهاً بالأساس إلى نخبة رامت تعليم غلمانها تعليماً خاصاً، ممّا يبرهن على أنّ تعليم الفتاة لم يكن من ضمن الأولويات المطروحة على المجتمع، فالذين كتبوا في أسس العملية التربوية أولوا الحدث عناية كبرى بسبب الموقع الذي احتله في ظلّ مجتمع اعتبر فيه الرجل عامل قوّة معنوية للعشيرة، ومن ثمة كان البحث في أمر تهذيبه وتأديبه ضرورياً. ويبدو أنّ تعليم أبناء الخلفاء وعلية القوم كان يجري في القصر أو في البيت. وكان المؤدّب

ينفرد بغلام واحد أو بعدد قليل من الأولاد المرشّحين لمنصب الخلافة أو غيره. والظاهر أنّ من الأولياء من كان يوجّه ابنه نحو مستقبل يخطّطه له. وكان يتجشّم مهمّة مراقبة عمله الدراسي، بل إنّ من الآباء من بالغ في شدّة العناية بولده. ف«ألزّمه موضعاً من داره، وبناه عليه ولم يترك منه إلّا موضعاً يدخل منه الطعام والشراب إليه. وأقسم أن لا يخرج منه حتّى يستظهر كتاب حيلة البرء لجالينوس فلم يمرّ عليه إلّا أمد قليل حتّى فرغ من حفظه». (351) ولئن كان هذا الحرص الشديد على المعرفة موجوداً لدى فئة قليلة من الناس، فإنّنا لا نظنّ أنّ البنت حظيت بكلّ هذه العناية أو مورست عليها الضغوط حتّى تخطو خطوات كبرى في درب العلم.

ولئن همّشت المصادر وصف طرق تعليم الرقيق، فإنّنا نعثر على بعض الإشارات التي تثبت تمكّن عدد من المماليك من الإلمام ببعض العلوم. فغلام المعتصم (218هـ - 227هـ) كان يدرس معه. (352) وكان الأمير سيف الدين بزلار، «من ممالك الملك الناصر حسن اشتراه وربّاه مع أولاده وقرأ القرآن وتآدّب ومهر في الخطّ المنسوب وبرع في عدّة علوم ولاسيما علم الفلك والنجوم مع تقدّمه في أنواع الفروسية والشجاعة المفرطة وأنواع الملاعب». (353)

أما عن أهداف تأديب أولاد الخاصّة، فقد تجلّت من خلال عدد من الوصايا التي نقلها المؤرخون، من ذلك ما أوصى به عتبة بن أبي سفيان مؤدّب أولاده. قال: «علّمهم كتاب الله... وروّهم من الحديث أشرفه، ومن الشعر أعفّه، ولا تخرجهم من علم إلى علم حتّى يحكموه، فإنّ ازدحام الكلام في السمع مضلّة للفهم، وهذّدهم بي... وامنعمهم من محادثة النساء، واشغلهم بسير الحكماء». (354) وقال والد آخر لمعلّم ابنه: «لا تؤدبه إلّا بالمدح ولطيف الكلام، ليس هو ممن يؤدّب بالضرب والتعنيف». (355) أمّا الوصية المنسوبة إلى هارون الرشيد (170هـ - 193هـ) والتي توجّه بها إلى مؤدّب ولده الأمين (193هـ - 198هـ) فقد جاء فيها قوله: «أقرئه القرآن وعرفه الآثار وروّه الأشعار وعلمه السنن وبصّره مواقع الكلام وبدّاه، وامنعه الضحك إلّا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواعد إذا حضروا مجلسه،

ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتم فيها فائدة تفيده إياها من غير أن تخرق به فتميت ذهنه، ولا تمضي في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقومه ما استطعت بالضرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة»⁽³⁵⁶⁾.

تقدم هذه الوصايا مقاصد التهذيب والتعليم، وتعرض تصوّراً للفرد المرغوب فيه اجتماعياً وحتى سياسياً، وهو الذي جمع بين فروسية الرمي والظعن، وفروسية العلم والبيان. وتقيم هذه الوصايا الحجّة على مدى تدخّل الأولياء في منهج التعليم، وفي طرق التقويم وفي غيرها من المسائل المتصلة بالعملية التربوية، كما أنها تحدّد الوسائل المعتمدة لتحقيق العمليّة التربوية ومنها الضرب.

لئن سكتت المصادر عن وصف وسائل تأديب البنت، فإننا نرجح أنّ تعليمها لم يكن قائماً على الشدة، إذ إنّ الشدة مطلوبة للحدث لأنها تتماشى مع الصورة التي رسمتها الثقافة للرجل. وكان من عادة الأب ممارسة سلطة قويّة على أولاده الذكور فيقسو عليهم بضربهم أو بطردهم أو بخلعهم خلاف الأمّ التي بدت مشفقة على أبنائها. فزبيدة بنت جعفر (ت216هـ)، لم تتوان عن التدخّل في أمر تأديب ولدها معترضة على القسوة التي عومل بها. و«من شدّة رفقها بالأمين بعثها خالصة جاريتها الى الكسائي مؤدّب ولدها الأمين، وكان شديداً عليه فقالت الجارية: يا كسائي إنّ السيدة تقرأ عليك السلام وتقول لك: حاجتي أن ترفق بابني محمّد فإنّه ثمره فؤادي وقرة عيني أرق عليه رقة شديدة. قال الكسائي لخالصة: إنّ محمّداً مرشح للخلافة بعد أبيه ولا يجوز التقصير في تأديبه»⁽³⁵⁷⁾.

ثبت في الأذهان أنّ «الفتيان لا يتعلّمون إلاّ بشدّة الضبط والقيّد والإغلاظ»⁽³⁵⁸⁾، وأنّ الشدّة مطلوبة في تربية الذكر حتّى يصبح قادراً على مواجهة الصعاب. والحقّ أنّ اللجوء إلى عقوبة الضرب كان أمراً مألوفاً في أغلب الأوساط، وفي حضارات أخرى نحو الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية وغيرهما. وكثيرة هي النصوص التي تصف مدى تعرّض الصبيان والياfecين والنساء والعييد إلى الضرب. فكتب الحسبة مثلاً تأمر المحتسب بردع الياfecين المغرمين باللعب بالكعاب (النرد) وجميع أنواع القمار بضربهم، كما

أنها تبيح للمعلم ضرب الولد «ويعتمد في ضربه على اللوايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأنّ هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة».⁽³⁵⁹⁾ وقد حذّر المغراوي المؤدّب من ضرب الصبيان على الظهر والبطن وأعظم من ذلك في نظره «أن يعصر أنثيه أو يضربه على مرقاه أو على مجمع عروق الذكورية فيفسد منه النسل».⁽³⁶⁰⁾ وكانت ممارسة العنف في أماكن الدرس ظاهرة معروفة لدى العلماء، بل إنّ منهم من بزرها مثل ابن سخنون (ت240هـ) والقاسبي والغزالي وابن الحاج والمغراوي، ولكنّ استشارة حوادث الاعتداء على الغلمان وإلحاق عاهات بهم جعل هؤلاء يحاولون ضبطها بتحديد عدد السياط ونوع الآلة المتخذة للضرب.⁽³⁶¹⁾

وعلى الرغم من تهميش المصادر لتربية الرقيق، فإننا نذهب إلى أنّ العنف كان معمولاً به، كما أنّه كان أسلوباً معتمداً في تعليم الغلمان الصناعات والمهن. والمطلّع على كتب الفتاوى والنوازل يقف على أسئلة وردت بخصوص دية الصبي، وحكم المعلم الذي ضرب صبياً فقفاً عينه أو كسر يده أو ضربه باللوح أو بالعصا فقتله⁽³⁶²⁾ ممّا يجعلنا نرجح أنّ ممارسة العنف كانت مسيطرة على الذكور وحدهم. ونذهب إلى أنّ الخوف من احتكاك الأجساد الذكورية بالأجساد الأنثوية أدى إلى منع المعلم من لمس جسم البنت أو كشفه للأنظار. وهو منع لا يتعلّق بالاعتراض على أسلوب إصلاح المرأة بقدر ما يتصل بالشخص المكلف بالتنفيذ. فالضرب مشروع متى صدر عن الأهل أو الزوج، ومحرم متى صدر عن يد أجنبية.

وبالعودة إلى التصورات الاجتماعية الخاصة بالمرأة، والتي تعتبر الأنثى مدنّسة، يمكننا العثور على سبب آخر من أسباب العدول عن ضرب البنت، ويتمثّل في الحذر من لمس جسدها حتّى وإن كان ذلك من أجل تهذيبها لارتباط ذلك بمفهوم العورة وبما ترسخ لدى الرجل من آراء ومعتقدات بخصوص علاقة الأنوثة بالشیطان من جهة، وبالنجاسة من جهة ثانية. ولا يمكن الإغضاء عن سبب آخر من أسباب إغراض المؤدّب عن ضرب الفتاة، ويتمثّل في الأهداف التي تصبو الجماعة إلى تحقيقها من وراء ضرب الغلام. فالضرب

ينضوي تحت طقوس الفحولة التي تروم صناعة حدث قادر على تحمّل الشدائد والآلام.

كان تعليم الذكر حدثًا هامًا في نظر الخاصة الذين ما انفكوا يشجعون أولادهم ويحفزونهم للجدّ في طلب العلم ولا سيما أنّ بعض العلوم كانت تمكّن صاحبها من نيل منزلة رفيعة. وكان التبخر في دراسة الفقه مطية لبلوغ أرقى المناصب، وكانت الكتابة وسيلة من وسائل الإثراء السريع، كما كان ولع الناس بالحساب شديدًا للاستعانة به في تسيير التجارة وفي تقسيم الفرائض وغيرها. وقد انتقد ابن الحاج ظاهرة شغف الأولياء بإرسال الذكور إلى كتّاب النصارى لتعلّم الحساب بدعوى أنّ هؤلاء بعلم الحساب أحذق وبالطبّ أعرف من المسلمين، ولم ير مبررًا لهذا التهافت.⁽³⁶³⁾ ومهما كان الدافع وراء حدث الغلمان على تعلّم الحساب، فإنّ إقبال الأهل على تعليم الذكور وشدة عنايتهم بهم حتّى يترقّوا في هذه الصناعات الشريفة أدّى إلى تعزيز إحساس الذكر بتميّزه عن الأنثى تميّزًا جسديًا وفكريًا، ومن ثمة كان هذا العامل حاضرًا في ذهن من اعتنى بتنظيم العملية التربوية، ونعني بذلك صناعة رجل تفتخر به الجماعة في كافة الحقول.

لئن عارضت طائفة من العلماء تعليم الفتاة الكتابة معلّلة ذلك بأنّها وسيلة للانحراف، فإنّها حفزت الفتى حتّى يقبل على هذه الصناعة لأنّها رأت أنّ هذه «الصنائع تكسب صاحبها عقلا، وخصوصا الكتابة والحساب»⁽³⁶⁴⁾، كما أنّها أداة تخوّل له تحصيل «ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكتسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل يحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعود من ذلك الانتقال»⁽³⁶⁵⁾. أضف إلى ذلك أنّ الكتابة وغيرها من العلوم كانت في نظر الجماعة من أهمّ الوسائل المساعدة على اندماج الغلام في المجتمع والتمتع بالجاه والسلطة. وبالفعل تُبين كتب التراث عن إحساس الشعراء والأدباء بالفخر لامتلاكهم هذه الصناعة التي هي من كمال الرجولية. وهو أمر يثبت أنّ تحصيل المعرفة لم يكن حقًا للجميع لارتباطه بجملة من الاعتبارات لعلّ أهمّها تحقيق

مصالح الجماعة والمحافظة على استقرار نظمها وأنساقها.

يبدو أنّ آفاق التحصيل كانت رحبة بالنسبة إلى الفتیان. فقد كان لهم الحقّ في النهل من معارف شتى لم يكن للفتاة حظّ فيها مثل فنون الحرب وعلم الفلسفة وصناعة التجصيص وغيرها من المعارف. وبقي محتوى التعليم الخاصّ بالبنات محدودا ومرتبطا بمدى ملاءمته لخصائص الأنوثة. وظلّت معارف البنات مراعية للمنزلة التي تحظى بها في المجتمع ولدورها الجندري. وهو موقف يشبه ما كان معمولا به لدى اليهود الذين حدّدوا للفتاة ما يجب الإمام به من ضروب المعرفة حتى لا تتعالى على الذكور، إذ خضع التعليم، كغيره من المجالات للتراتبية الهرمية التي أقرّها المجتمع، ومن ثمّة لم يكن بإمكان الفتاة الراغبة في تحصيل صنف من العلوم، وخصوصا العلوم العقلية أن تجد من يشجّعها ويتكفّل باحتضانها حتّى تصل إلى تحقيق المراد.

واقضى التعمّق في هذه العلوم تفرّغا من المشاغل وصبرا على التحصيل ومذاكرة دؤوبة. فالعلم كما قيل لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك. ولذا كان يستحبّ في طالب العلم أن يكون عزبا ما أمكنه لئلا يقطعه الاشتغال بالزوجة وطلب المعيشة عن التبحر في العلم. وهكذا تضافرت كلّ العوامل لتجعل النبوغ العلميّ بأيدي الذكور و«مفاتيحه بيد الرجال». ⁽³⁶⁶⁾ وإن رأى ابن الجزّار (ت 369 هـ) أن يعلم الغلام قبل البلوغ «عقود الفلسفة وعلم الطبّ الذي لا يستغني عنه في كلّ شيء من حالاته» ⁽³⁶⁷⁾، فإنّ الواقع أبان أنّ الفتاة كانت تصبح في مثل هذه السنّ أمّا. وبطبيعة الحال لم يكن المجتمع يسمح لمن تعلّقت همّتها بالعلم أن تتفرّغ لطلبه نظراً إلى تعجيل أهلها بتزويجها، إذ كان هؤلاء يغرسون في بناتهنّ فكرة مفادها أنّ أهمّ مطمح بالنسبة إليهنّ هو العثور على زوج كفاء. وليس التعجيل بتزويج الكاعب إلاّ طريقة من بين الطرق التي لجأت إليها الجماعة لمراقبة العلاقة بين الجنسين حفاظا على النظام الاجتماعيّ.

تقيّدت تنشئة الفرد بجملة من الضوابط لعلّ أهمّتها الحيلولة دون اختلاط الجنسين وذلك بهدف إرساء نمط من العلاقة بينهما وللحفاظ على الحدود الجندرية. فقيم تجلّى ذلك؟

الفصل الخامس

العلاقة بين الجنسين

1 - محاولة الفصل بينهما

يقوم تهذيب الفرد على تقنين سلوكه وجعله ملتزما بالنواهي والأوامر ودفعه إلى الوعي بضرورة مراعاة حرمان البيوت. وتقوم المؤسسة التعليمية إلى جانب الأسرة، بدور أساسي في تسهيل عمل الرقابة الاجتماعية. وكان الهاجس المسيطر على المجتمع الخوف من الفساد ومن أن تمارس الجنسية بعيدا عن دائرة مراقبته، سيما وأن المرأة كانت من منظور أغلبهم ملخّصة في جسد يثير ويفتن ويغري ويشهي ولذا اعتبر الاقتراب منها منتجا للرديلة. واعتبرت موضوع منافسة: اغتصاب وأسر ومن ثمة عدّ الاختلاط بين الفتیان والفتيات خطرا على النظام الاجتماعي فصار من الضروري حجب النساء.

وبالرجوع إلى ما حوته كتب الفقه من أخبار تتبين أنّ تفشّي العلاقات الجنسية بين الكهول والصغار شغل الناس. فهذا غلام صغير لم يدرك زنى بامرأة، وهذه جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها⁽³⁶⁸⁾، إلى غير ذلك من الأمثلة. وتوقيا من «الفساد» المرتبط حسب العلماء بظاهرة الاختلاط، لم يسع المجتمع إلى تنظيم العلاقات بين الجنسين فحسب، بل بين مختلف الشرائح الاجتماعية والفئات العمرية. فعمل على تنظيم الأفضية: حيطان رفيعة وأبواب وثيقة وستور كثيفة وحواضن وخصيان كلّ ذلك من أجل صون البنت ومنعها عن الرجال.

أشار الإصفهاني إلى رواية تفيد أنّ تعليم الفتيات في الكتاتيب كان معمولاً به في القرن الثاني للهجرة. فابن آدم هوى جارية في الكوفة «علقها، وهي صبية تختلف إلى كتّاب فكان يجيء إلى ذلك المؤدّب فيجلس عنده لينظر إليها». (369) غير أنّ تغير البنى الذهنية أدى إلى استنكار العلماء لظاهرة تعليم البنات بعيداً عن البيت. فذهب سحنون والقابسي والمغراوي إلى جواز تعليم البنات شرط ألاّ يخلط المؤدّب بين الذكران والإناث لما في ذلك من الفساد ولا سيما أنّ عدداً من الغلمان كانوا يبقون في الكتاب حتّى الترهق، وهي سنّ تيقظ المشاعر الجنسية. (370)

ونظف في كتب التراث بإشارات تثبت وعي الجماعة بخطورة الاختلاط. فقد «كانت أمّ الدرداء في حجر أبي الدرداء، تختلف مع أبي الدرداء في برنس تصلي في صفوف الرجال وتجلس في حلق القراء تتعلّم القرآن حتّى قال لها أبو الدرداء يوماً: الحقي بصفوف النساء». (371) ذلك لأنّها بلغت مبلغ النساء. ولم تقتصر محاولات الفصل بين الجنسين على منع تعليم البنات في الكتاتيب فحسب، إذ دعا المجتمع إلى حجبتها لأنّها اقترنت عنده بالفتنة والعورة. (372) يقول ابن منظور في هذا الصدد: «فتيت الجارية تفتية: منعت من اللعب مع الصبيان والعدو معهم وخدّرت وسترت في البيت». (373) وليس من قبيل الصدفة أن يقال «حبست الجارية» لوعي الجماعة بأنّها حين تقصر البنات، أيّ تحبسها (374) إنّما تضيق عليها الخناق، وكأنّها بذلك تفرض عليها ضريبة الانتماء إلى الأنوثة. وفي مقابل ذلك تمتّع الحدث بحريّة الخروج إلى الأماكن العامة.

إنّ مراقبة العلاقة بين الجنسين إجراء من شأنه أن يوضّح للأحداث صنف العلاقات المشروعة التي يسمح فيها بالتقارب بين الأجساد، وصنف العلاقات التي يأبأها الدين والعرف ولا يقرّها المجتمع. وهكذا تتولّد لديهم أحاسيس الحذر والحيطّة من الأوضاع والأمكنة المثيرة للريبة. والحقّ أنّ مراعاة المسافات وتنظيم طبيعة العلاقات من الأمور المعمول بها بين المنتمين إلى هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك، وبين المنتسبين إلى هذا الدين أو غيره، وبين المنحدرين من هذا العرق، أو ذاك، بل حتّى بين السليمين والزمنى.

وتنهض مؤسسة الفقه بدور هام في تحقيق الضبط الاجتماعي باعتبار أنها تضع الأحكام التي تنظّم العلاقات والمسافات بين الجنسين. وقد عمل الفقهاء على توظيف كل النصوص الدينية من أجل حظر الاختلاط بين الجنسين. والناظر في «باب الاستئذان» يتفطن إلى مدى حرص هؤلاء على تجذير مجموعة من القيم كالستر والحياء وغيرها حفظا لمراتب الكبار ووصونا للحرمان. جاء في القرآن: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [النور 58/24]. فكان الاستئذان آية من آيات الفصل بين الجنسين وبدونه يخشى من شرّ الشيطان.

ولم يكن اعتماد العلماء على القرآن وحده، إذ كثر لجوء هؤلاء إلى السنة والحديث للبرهنة على ضرورة منع الاختلاط منذ النشوء. فرأى ابن مفلح أنّ «من بلغ من الصبيان عشرا منع من النوم مع أخته ومع محرم غيرها»⁽³⁷⁵⁾ حجته حديث جاء فيه: «قال رسول الله ﷺ: الصبي والصبي، والصبي والصبية، والصبية والصبية يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين». وإن سلّمنا بما جاء في هذا الحديث، فإنّ هذه السنّ تعتبر الحدّ الفاصل بين مرحلة كان يسمح فيها للصبيان باللعب والنوم وممارسة عدد من الأنشطة جنبا إلى جنب، ومرحلة تمّ فيها إخضاع الجميع للمراقبة الصارمة. إلّا أنّنا حين نقارن هذا الحديث بما ورد في كتب السيرة النبوية من أخبار بخصوص حياة مجتمع الدعوة نلاحظ أنّ سنّ العاشرة لم تكن مقياسا للفصل بين الحدث والنساء بل كان البلوغ هو المحدّد الفعليّ لتنظيم العلاقة بين الجنسين. روى عبد الرحمن بن الأسود قال: «كنت أدخل على عائشة بغير إذن، حتّى إذا كان عام احتلمت، سلّمت واستأذنت».⁽³⁷⁶⁾

والظاهر أنّ الفصل الصارم بين الذكور والإناث كان داخل الدور السلطانية. قيل: «كان يحيى بن خالد لا يزال يتفقّد أمر حرم الرشيد ويمنعهن من خدمة الخدم، فشكت زبيدة إلى الرشيد... فازداد يحيى لها منعا وعليها في ذلك غلظة وكان يأمر بقفل أبواب الحرم بالليل. ويمضي بالمفاتيح إلى منزله».⁽³⁷⁷⁾ وذكر ابن الأثير في حوادث سنة 576هـ أنّ صاحب الموصل «كان

غيورا شديد الغيرة لا يدخل دوره غير الخدم الصغار، فإذا كبر أحدهم منعه». (378)

ومهما كان الأمر، فإنّ ما ترسخ في الضمير الجمعي أنّ المصلحة الاجتماعية تقضي بتوقّي الحذر من المرأة. وقد عبّر المعري في لزومياته عن هذه التصوّرات بقوله: (من الوافر)

إذا بَلَغَ الْوَلِيدُ لَدَيْكَ عَشْرًا فلا يَدْخُلُ عَلَى الْحُرْمِ الْوَلِيدُ
أَلَا إِنَّ النِّسَاءَ حِبَالٌ عَنِّي بِهِنَّ يَضِيعُ الشَّرْفُ التَّلِيدُ (379)

ولا تكمن محاولة الفصل بين الجنسين في ترسيخ مبدأ الإستئذان وفي عزل الغلام عن النساء، بل تتجاوز ذلك إلى مظاهر أخرى في الحياة، منها علاقة البنت بأولياؤها أو غيرهم. جاء في هذا السياق أنّ أحدهم سأل «عبد الله عليه السلام فقال له: عندي جويرية ليس بيني وبينها رحم ولها ست سنين، قال: لا تضعها في حجرك». (380) وقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا بلغت الجارية ست سنين فلا يقبلها الغلام، والغلام لا يقبل المرأة إذا جاز سبع سنين». (381) وهكذا نتبين أنّ الفقهاء كانوا شديدي الحرص على تقنين سلوك الأحداث وعلى تنظيم المسافة بين الأجساد ومراقبة الشهوة منذ تيقظها. وقد ذهب الجماعة إلى أنّه لا خلاص للحدث إلّا بفصله عن أمّه وعن النسوان وعن عالم الأنوثة. فكان منع الاختلاط من خلال هذا الطرح إجراء ضروريًا لحماية الذكورة وإنقاذها.

لم يفت العلماء أن يولوا طقوس الموت أهمية مقيمين بذلك الحجّة على أنّ التقنين يشمل جسد الحيّ والميت. فالصبي إذا مات تغسله النساء إلى ثلاث سنين. (382) أمّا البنت فإذا كانت «أكثر من خمس سنين أو ست دفنت ولم تغسل». (383) وهكذا نرى أنّ الخشية من اتصال أجساد الذكور وأجساد الإناث وما تثيره المماسّة من أحاسيس ظلّ أمرا حاضرا في ذهن مؤسسة الضبط.

حرص المجتمع على إقامة الحدود الفاصلة بين الجنسين متوسّلا في ذلك بأدوات مختلفة لتحقيق الضبط الاجتماعيّ بيد أنّ الناظر في حياة البدو

يتبين أنّ منع الاختلاط لم يكن بالصرامة التي كان عليها في الحاضرة، والأمر بالمثل بالنسبة إلى الإمام. فقد أباح المجتمع للجارية الجلوس إلى الصنّاع في الأسواق والاختلاط بالرجال خدمة لمصالحه المختلفة، في حين أنّه تشدّد في اجتماع الفتاة الحرّة بالرجال. وقد وضّح ابن بسّام هذه المسألة بقوله: «ولا يقَدّم الموائد إليهم، ولا يرفعها من بين أيديهم، إلاّ جوارى أو نساء من الخدام، ولا تجتمع الرجال مع النساء، ولا ينظرون إلى وجوههنّ». ⁽³⁸⁴⁾ وهذا يعني أنّ نظرة الجماعة إلى الجارية على أنّها رأس مال أو قوّة عمل موظّفة لقضاء مصلحة الأسياد جعل اختلاطها بالرجال مسموحاً به. وقد فرّقت الجماعة بين جسد الحرّة الذي يجب أن يحجب عن النظر لآثه فتنة وعورة، وبين جسد الأمة الذي يعرض في الأسواق ويجرّد للتقليب والسبب في ذلك راجع إلى اختلاف المنازل.

ولا يمكن الإغضاء عن محاولات تجاوز هذه الحدود النازمة للعلاقة بين الجنسين. فبالرجوع إلى كتب الفقه ننتبه إلى وجود بعض الرخص التي منحت لبعضهم. يروى عن أمّ سلمة (ت 61هـ) أنّها قالت متحدّثة عن رضاعة الكبير: «أبى سائر أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل عليهنّ أحد بهذا الرضاع وقالت إنّما هذا رخصة من رسول الله ﷺ لسالم خاصّة». ⁽³⁸⁵⁾ ونذهب إلى أنّ هذا النوع من الرضاعة كان بمثابة حيلة من الحيل الشرعية التي لجأ إليها بعضهم للتحرّر من وطأة الضوابط الصارمة والإكراهات التي تعقّد الحياة الاجتماعية.

وعلاوة على ما سبق، أشارت المصادر إلى حالات خرق للنواهي والمحرمات، وتجاوز لأوامر الفقهاء سيما في أوساط العامة وخلال المناسبات الدينية أو غيرها. من ذلك أنّ معلّماً «كان يؤدّب الصبيان ويعلم الجوارى الغناء في موضع واحد». ⁽³⁸⁶⁾ وانتقد ابن الحاج ما كان يحدث في عيد النيروز من مفاسد منها اختلاط النساء بالرجال والشبان بالبنات الأبيكار. ⁽³⁸⁷⁾ ووصف ابن بطوطة حالة الناس أيام الطاعون بدمشق فقال: «وخرج جميع أهل البلد ذكورا وإناثا صغارا وكبارا، وخرج اليهود بتوراتهم والنصارى بإنجيلهم ومعهم النساء والولدان، وجميعهم باكون متضرعون». ⁽³⁸⁸⁾ ومما لا شكّ فيه أنّ مرور الجماعة

بحالات عصبية مثل الحروب والنكبات والمجاعات جعل خرق النواهي والمحرمات ظاهرة مألوفة لانخراط النظام وحلول الفوضى.

لقد اخترنا عرض هذه الأمثلة لنبيّن أنّ مجتمع الضبط لم ينجح في منع الاختلاط بين الجنسين كما قد يُتوهم، إنّما كانت المسألة تنوس بين التقييد حيناً والمرونة أحياناً أخرى تبعاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مرّ بها المجتمع. واقتضى الفصل بين الجنسين أفراد كلّ من الحدث والنبت بصفات مغايرة، كما أنّه تطلّب تقسيم المكان الاجتماعي إلى عالمين مختلفين: عالم خاصّ بالرجل وعالم خاصّ بالمرأة، وهو إجراء من شأنه أن يعمّق الفروق بينهما.

2 - تقسيم الفضاء

خضع البيت العربي الإسلامي لتنظيم خاص يعكس قيم الجماعة. فنحن إزاء حواجز فاصلة بين أهل البيت والغرباء، وبين المكان المخصّص للنساء والأطفال وبين مضيقة الرجال. وتشير النصوص إلى اختلاط الفتيات بالفتيان في عدد من الأمكنة، وفي مناسبات معروفة فجميل (ت 82هـ) علق بثينة (ق 1هـ)، كما تقول الرواية في يوم عيد والنساء إذّاك يتزيّن ويظهرن للرجال. (389)

وكان طلب العلم يتمّ في أماكن متعدّدة كالقصر حيث تُخلّى دار لهذا الغرض، أو في الكتاب أو المسجد أو الزوايا والحوانيت أو الرباطات أو داخل الخيمة وفي الضيعات وفي بطون الأودية وفي شعاب الجبال وحتى في الكرم. وكان المعلّم أو الأستاذ يرسل طالب العلم لقضاء بعض المصالح نحو بيع الغلّة وجلب الطعام⁽³⁹⁰⁾، ممّا يوضح أنّ العامة لم تكن ترى بأساً في تكليف الفتى ببعض الأعمال حتّى في أوقات التعليم ما دام ذلك يكسبه خبرة بالحياة وبالمعاملات مع الآخرين ويثبت قدرته على الانخراط في المجتمع. ولم يكن الغلام مجبراً على العيش في هذه الفضاءات فحسب، فما إن يشتدّ عوده حتّى ينطلق في التطواف في الأمصار المستبحرة، إذ اقتضى طلب العلم سياحة في الأرض للقاء المشيخة. «فالرحلة لا بدّ منها في طلب العلم، لاكتساب الفوائد

والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال». ⁽³⁹¹⁾ والظاهر أنّ الأهل كانوا لا يجدون غضاضة في إرسال أبنائهم صحبة من يثقون بهم إلى البلدان للعلم ما دام السفر يشحذ همّة اليافع ويزوّده بالخبرات التي تفتق ذهنه. واقتضى التثوّف إلى تحصيل المعارف قدرة على مواجهة الصعاب وتحمل الأهوال.

ويبدو أنّ مرافقة الابن والده في السفر أو لأداء بعض الواجبات الاجتماعية كالتهنئة أو عيادة المرضى أو حضور الجنائز وغيرها كانت ظاهرة معروفة في أغلب المجتمعات، غايتها تعويد اليافع الاطلاع على ما يجري في الحياة والاحتكاك بمختلف الشرائح الاجتماعية وإدراك الواجبات الملقاة على عاتق الرجال.

وإذا نظرنا في الأماكن التي كان يعيش فيها أبناء الخاصة لاح لنا أنّ هندستها تكشف رؤية المجتمع لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين الجنسين. وقد نقل الرحالة ملاحظاتهم بخصوص هذه المسألة. قال الوزان: «وخصّص قصر آخر لنساء الملك ووصائفهنّ وإمائهنّ. وبالقرب من القصر كان قصر آخر مقسم إلى عدّة مساكن يقيم بها الذين شبوا عن الطوق من أبناء الملك». ⁽³⁹²⁾ و«هناك قصر جميل آخر كان يستعمل مدرسة لأبناء الملك وأبناء أسرته». ⁽³⁹³⁾

أمّا الفتاة فكانت تتلقّى المعرفة في البيت أو في المسجد أو في الأماكن المخصّصة لذلك، والتي كانت هي الأخرى خاضعة لتقسيم يراعي العرق والدين والأخلاق. وتكفّلت مؤسسة الحسبة بمراقبة الفضاءات العامة. فمن واجب المحتسب مثلا أن يراقب مجالس المواعظ «لا يدع الرجال يختلطون بالنساء، ويجعل بينهم شارة، فإذا انفضّ المجلس خرجت الرجال قبل النساء وذهبوا في طريق، وتخرج النساء بعدهم ويذهبن في طريق أخرى». ⁽³⁹⁴⁾ وسجل الجبرتي (ت 1237 هـ) الظاهرة نفسها فذكر «أنّه عندما كان الشيخ المرتضى يلقي درسا في الحديث في منزل أحد الأمراء كانت النساء والفتيات والأطفال يستمعون إليه من وراء ستار». ⁽³⁹⁵⁾ وهو أمر حدا بالدارسة زينب محمد فريد إلى ترجيح أن تكون النساء قد تلقين الدروس في المساجد في أماكن خاصة بهنّ يحجبها ستار. ⁽³⁹⁶⁾ والواقع أنّه في غياب الحجج لا يسع الباحث إلاّ الترجيح. فتمّة حالات استثنائية

تمكّنت فيها البنت من مصاحبة والدها للأخذ عن المشايخ، لكنها تبقى حالات متصلة بالإرادة الشخصية للأب وبانتمائه الفكري وحتى الروحي.

وإذا نظرنا إلى الجارية تبين لنا أنها كانت تنتقل من مدينة إلى أخرى، ومن قصر إلى آخر، والأمر بالمثل بالنسبة إلى البدوية التي سمح لها في الغالب بأن تتردد على أماكن مختلفة كالمراعي والجبال وغيرها. والظاهر أنّ الأسرة الفقيرة لم تكن تضرب الحجاب على البنت، بل كانت تفرض عليها الامتهان والتردد على مواطن الرزق توفيراً للقمة العيش. وكانت الظروف الاجتماعية القاسية حائلاً دون احترام المسافات بين الأجساد التي حدّدها الفقهاء. فعلى سبيل المثال، كانت الصهاريج في فاس ملتقى الراغبين في الاحتماء من لفتح الحرّ «يستحمون فيها رجالاً ونساء وأطفالاً». ⁽³⁹⁷⁾ هذا إلى جانب ما كان يطرأ على المجتمع من أزمات نحو الكوارث والمجاعات والثورات والفتن التي عصفت بالنظام الاجتماعي وجعلت خرق النواهي والمحرمات أمراً محتوماً.

عاشت الفتاة المترفة في ظلّ «مؤسسة الحريم» في فضاء بدا ملغزاً في نظر المؤرخين والرحالة وغيرهم فاعتبروه عالماً يسيطر عليه العجيب والغريب ويسوده الخيال والسحر. وسكت هؤلاء عن وصف علاقة البنت بهذا الفضاء الخاص فلم نوفق في الحصول على نصّ يصرّ مشاعرها. فهل انتابها الإحساس بالضيق والاختناق أم أنها ألفت الحجب وضرب الحصار فكان البيت بالنسبة إليها مكاناً مقدساً كرحم الأم يفصلها عن العالم الخارجي المعقّد ويحميها من مخاطره؟ أما اليافع سواء انتمى إلى هذه الطبقة أو تلك، فقد تمتع بحرية الحركة. واقتضت الحركة والنشاط توقّف أمكنة مختلفة تتسم بالسهولة حيناً وبالوعورة أحياناً، ومن ثمّة تسوّى للحدث أن يكون أكثر خبرة بتضاريس الأرض وجغرافيتها وأوجه استغلالها، على عكس العاتق التي كتب عليها أن تبقى رهينة المحبسين: حبس الجسد، وحبس المكان.

كان همّ العلماء منع الاختلاط بين الجنسين وتحديد أماكن للرجال ومواضع يسمح فيها باجتماع النسوان كسوق الغزل والكتان وشطوط الأنهار والحمامات بيد أنّ المراقبة الصارمة للأحداث لم تتجلّ إلاّ مع حدث البلوغ. أما

في ما قبل ذلك فقد تباينت مواقف العلماء. فرام المتشدّدون إقصاء الفتاة منذ الترعّع عن الفضاءات العامّة التي كانت مرتعا للذكور، في حين أنّ آخرين حاولوا أن يسلّحوا الولدان بمنظومة قيمية تصون أخلاقهم وتحميهم من الانحراف.

وبدا قرار المنع أو المرونة مرتبطا بطبيعة العصر وسلطة القوى الضابطة ورؤيتها للأوثوثّة. فحين رأى الرسول أطم بني عدي بن النجار قال: «كنت لأعب أنيسة جارية من الأنصار على هذه الأطام، وكنت مع غلمان من أخوالي نظير طائرا كان يقع عليه».⁽³⁹⁸⁾ وهو شاهد يثبت أنّ البنت كانت قبل ظهور الإسلام واستقرار مؤسساته المختلفة، تنعم بحريّة الحركة والترّدّد على الأماكن المختلفة وحرية اللعب مع الأتراب. وشيئا فشيئا تدخلت السلطة الضابطة لتحّد من حركتها ولتقصيها عن الأماكن العامّة حيث علاقات التبادل مع الآخرين وحيث رموز السلطة. وبيّن أنّ إقصاء المرأة عن الفضاء الخارجي إقصاء إجرائي غايته التمكن من السيطرة عليها ووضعها تحت دائرة سلطته حتّى يتوطّد النظام الاجتماعيّ وتصل التراتبية. ونجم عن ذلك إجبار الفتاة على التحرك في حدود المنظومة الثقافية والإيديولوجية السائدة في مجتمعها.

اقترن تقسيم الفضاء بتوزيع الأدوار الجندرية وبالتمثّل الاجتماعي للجسد الذي يعدّ من أهمّ العوامل المحدّدة لهندسة الفضاء ووصمه بعلامات مميزة. وقد تحوّلت المدينة على وجه الخصوص إلى فضاء موسوم جنسيّا (sexué) خاضع لثنائيات عديدة: الداخل / الخارج، المغلق / المنفتح، الأثوي / الذكوري، وكانت العلاقات بين الجنسين محكومة باعتبارات مختلفة، منها ما يتصل بالدين، ومنها ما له علاقة بالمنظومة القيمية، ومنها ما له ارتباط بمنزلة المرأة. وهي علاقات محدودة حيناً، ومرنة في أحيان. فكلّ مجتمع يصم الفضاء بعلامات تكشف عن الهوية الدينية والعرقية والجنسية. وهي علامات تُبين عن طرق استغلال المكان وتشكيله وفق مقتضيات مضبوطة سلفاً محكومة بثنائية النظام والفوضى. ويمكن القول إنّ المكان أداة تستغلّ للتعبير عن تطلعات الذات والأحاسيس، وهو يعكس نظرة كلّ جنس إلى نفسه وإلى الكون.⁽³⁹⁹⁾ ونستشفّ

من وراء تقسيم الفضاء طريقة تنظيم الجماعة للمجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والرمزية.

جهدت الجماعة حتى تراقب علاقة الناشئين بعضهم ببعض، إذ بدا لها أنّ كلّ اتصال بين الرجل والمرأة يؤدي إلى الوقوع في المحذور. ولعلّ السؤال المطروح في هذا الصدد: كيف كانت معرفة كلّ من اليافع والناهد بالجنسانية؟

3 - الحدث والجنسانية

يوفّر الخروج للغلام فرصة الاحتكاك بالآخرين والاستماع إلى أخبار تدور حول النكاح، إلى جانب تعرّض صبيان الحرفيين إلى مراودة الرجال والنساء على حد سواء. «قال أبو الجاموس البزّاز: مضيت وأنا غلام مع أستاذي إلى باب حمدونة بنت الرشيد ومعنا بزّ نعرضه للبيع، فخرجت إلينا دفاق تقاولنا في مزح وفي يدها مروحة على أحد وجهيها منقوش: الجِرُّ إلى أيرين أحوج من الأير إلى جرين».⁽⁴⁰⁰⁾ والواقع أنّ الخشية على وقوع الولد بيد الفساق لم تكن مقتصرة على البنات، إذ شملت أيضا الغلمان فقد مثل الشارع والحمامات والسوق وغيرها من الأماكن فرصة لتصيّد الغلمان. ولهذا نبّه العلماء إلى مخاطر بقاء الأحداث الذين ناهزوا الاحتلام في الكتاب لما يخشى منهم من الفساد على الصبيان. فأول فساد الصبيان بعضهم من بعض.⁽⁴⁰¹⁾ وألح العلماء على وجوب اختيار مكان التدريس كأن يكون بالسوق أو على مقربة من الدكاكين، ونهبوا إلى خطورة أن يكون في موضع يخفى عن أعين المارة لما في ذلك من شبهة تعرّض الغلام إلى القيل والقال أو إلحاق الضرر به.⁽⁴⁰²⁾ وحذّر المحتسب المؤدّب من تكليف بعض الصبيان بقضاء مصالحه، إذ يمكن أن يتفرد به جماعة الفساق في الأماكن الخالية.⁽⁴⁰³⁾ ومثلت ظاهرة صحبة الأحداث والافتتان بهم موضوع خلاف بين الفقهاء، فذهب بعضهم إلى أنّ التحريم يتعلّق بالدنيا وأنّ إباحة الولدان ستكون في الجنة.⁽⁴⁰⁴⁾

ومن الأخبار التي وصلتنا في هذا السياق أنّ النحوي أبا بكر محمد بن طلحة الإشبيلي (ت618هـ) «كان لا يملك نفسه في النظر إلى الصور الحسان،

وأناه يوما أحد أصحابه بولد له فتان الصورة...وجعل والده يوصيه عليه وهو لا يعلم ما يقوله، وقد افتضح في طاعة هواه». (405) وهو أمر يبرر شدة اهتمام العلماء الذين تطرقوا إلى العملية التربوية بحسن اختيار المؤدب أو المعلم وضرورة التحري في أخلاقه وانشغالهم بالمكان الذي يخصص للتعليم. واشتهر عدد من الخلفاء والملوك بحب المماليك الحسان مما يثبت أن الظاهرة استشرت في أوساط العامة والخاصة وشملت الغلمان الأحرار والعبيد. وقد اعتبر ابن تيمية أن هذا الشكل من العلاقات قائم، في الغالب، على الاستكراه. فالسيد ينكح مملوكه طوعا وكرها وكذا «يُفعل بأجراء أهل الصناعات طوعا وكرها، وكذلك من في معناهم من صبيان الكتائب وغيرهم». (406)

وتكشف النصوص عن مدى كلف عدد من الرجال بالصبيان، وتصور الأماكن الملائمة لتصيد الغلمان والوسائل المعتمدة للإيقاع بهم. قال أحدهم: (من مجزوء الهزج)

أَلَا يَا جَامِعَ الْبَضْرَةِ لَا خَرَبَكَ اللَّهُ
 وَسَقَى صَحْنَكَ الْغَيْثُ مِنَ الْمَزْنِ فَرَوَاهُ
 فَكَمْ مِنْ عَاشِقٍ فِيكَ يَرَى مَا يَتَمَنَاهُ
 وَكَمْ ظَبِيٍّ مِنَ الْإِنْسِ مَلِيحٍ فِيكَ مَرَعَاهُ
 نَصَبْنَا الْفَخَّ بِالْعِلْمِ لَهُ فِيكَ فَصِدْنَاهُ

 وَلَوْ كَانَ مِنَ الْبَعْضِ بَرِيًّا حِينَ تَلْقَاهُ
 فَرِحَ بِالْدِرْهِمِ الضَّرْبِ إِلَيْهِ يَتَلْقَاهُ⁽⁴⁰⁷⁾

ومن طرق تصيد الصبيان أن الواحد كان يخلو «بالغلام الغرير فيقول له: لا يكون الغلام فتى أبدا حتى يصادق فتى». (408) ولعلنا لا نجانب الصواب حين نزعم أن هذه الصحبة بين الصغير والكبير، كانت في نظر بعضهم ضرورية للذكر لأنها تندرج في إطار التربية الجنسية «بيداغوجيا الجنس» فيتعلم الفتى

مذهب التظرّف والعشق الروحي لا البهيمي وأوجه طلب اللذة، وهو أمر كان معمولاً به في الحضارة اليونانية.⁽⁴⁰⁹⁾ ورغم وعينا بوجود أسباب أخرى لظاهرة جماع الغلمان، فإننا نسوق هذا الافتراض مكتفين بإثارة السؤال حول هذه الممارسة التي تُبين عن أخلاق الرجال وعن خفايا عالمهم، كما أنها توضح كيفية تشكيل الذكورة وبناء السلطة. وإلاّ بَمَ نفسّر تقبّل المجتمع لهذه الظاهرة رغم احتجاج الكثيرين؟

والناظر فيما كتب حول العلاقات المثلية بين الكبار والصغار لا يعثر على وصف لحالة الغلمان ولا لأحاسيسهم حين يتمّ الاعتداء عليهم، ولا انشغال بانعكاسات هذه التجارب الجنسية على شخصياتهم. فقد كانت غاية المؤلفين تدوين الأخبار الطريفة والاستمتاع بروايتها حتى وإن أوهموا القارئ بأنّ غرضهم من التآليف دعوة الغلمان إلى الاحتياط من المتحيلين.⁽⁴¹⁰⁾ أمّا كتب الفتاوى فقد اکتفت بالإشارة إلى عقوبة من عثر عليه «يفسد بالدرهم». جاء في «المعيار»: «قلت لحمديس: أخذت غلماناً مرداً بطالين يفسدون بالدرهم فوضعت في أرجلهم القيد. فقال له حمديس: احبسهم عند آبائهم لا في السجن وصوّب فعله. قيل: وقد شاهدت بعض قضاة القيروان أخذ من هذه حالته وجزّ رؤوسهم وكساهم خشين الثياب».⁽⁴¹¹⁾

ويمكن القول إنّ معرفة الغلمان بالجنسانية كانت تجربة مريرة، أظهرت لهم بشاعة استغلال الكبار للصغار. فهذا الجاحظ يبرّر سبب عشق الرجال للغلمان والاعتداء عليهم بقوله: «إنّ كلّ شيء يستلب استلاباً ألدّ وأطيب، ولذلك صار الدبيب إلى الغلمان ونيكهم على جهة القهر ألدّ».⁽⁴¹²⁾ وتميط ظاهرة نكاح الغلمان اللثام عن التراتبية داخل عالم الرجال والعلاقات التي تجمع الكبار بالصغار والقائمة على التحيل والعنف. فعالم الرجال ينطوي على عنف وقهر وتسلّط وهيمنة: هيمنة الكبير على الصغير، والقويّ على الضعيف والحرّ على العبد، والغنيّ على الفقير. ويتحوّل الغلام إلى موضوع منافسة بين الرجال الباحثين عن المتعة، كما أنّه يغدو غنيمة وصيدا ويصبح جسده فضاء لإثبات الفحولة.

ولئن وجد بعض الأحداث في ممارسة اللواط نصيباً من المتعة فإن أغلبهم عدّوا هذه الممارسات شكلاً من أشكال استغلال الكبار للأحداث واعتدائهم الوحشي عليهم. وصف أحدهم هذه الممارسات. قال: «أمسك خصيتي الغلام وعصرهما عصراً قوياً فلا يستطيع لنفسه دفعا ولا منعاً ثم يستدير عليه فيقضي غرضه منه، وخصيتاه في يده يعصرهما وهو لا يستطيع كلاماً». (413)

يدرك الحدث حينئذ أنّ الجنسانية ليست ممارسة ممتعة بل هي اعتداء بشع، وفي حالات أخرى وسيلة من وسائل الاستزراق. وكثيراً ما دفعت الظروف الاجتماعية القاسية الغلمان إلى مقايضة الوطء بالمال⁽⁴¹⁴⁾ وتحمل نتائج الكبت المتولد عن نظام منع الاختلاط.

وجّهنا عنايتنا إلى ظاهرة الاعتداء على الغلمان واستغلال أجسادهم في سبيل إرضاء غلّمة الرجال التواقين إلى أشكال أخرى من المتعة، لكن معرفة اليافع بالجنسانية لم تكن مقتصرة على هذه الجوانب التي وصفناها. فقد نجم عن خروج الغلام من حالة الطفولة إلى حالة الرجولة تحرك الطبيعة للجماع باستحكام الشهوة لديه، ولذلك أشار الأطباء إلى العلاجات التي تحدّ من كثرة الاحتلام والإنعاط الدائم، وضبطوا للشباب نظاماً غذائياً، ورياضياً يتلاءم مع حالته. (415) وتحدّث الفقهاء عن استمناء الذكر وحكمه فاعتبروا الخضخضة من الممارسات المكروهة، ورأوا أنّ نكاح الأمة أفضل من ذلك. وإذا كان الاحتلام هو خروج المنّي في اليقظة أو المنام من ذكر الرجل أو من قبل الأنثى، فإنّ العلماء قصرُوا كلامهم على احتلام الذكر. وكان المنّي في نظر هؤلاء غير نجس، فمنه خلق الأنبياء والأولياء وهو مبدأ خلق الإنسان، كما أنّه «طاهر». وفي مقابل ذلك، لم يبال الفقهاء باحتلام الفتاة أو ممارستها للاستمناء مهمّشين بذلك نشاطها الجنسي فلم نعثر على حوادث اعتداء الكهلات أو المسنات أو المساحقات على الفتيات.

تشكّل الجماعة العضوية التي ينتمي إليها الغلام مصدر معرفته بالجنسانية. ومن ثمة فإنّه يتأثر بالأخبار التي تصله حول ممارسة الكهول للأنشطة الجنسية. وإذا كانت طبيعة البداوة والبيئة الجافية وراء النظرة الحسية للمرأة، فإننا نعتبر أنّ

التنشئة التي يتلقاها الحدث، والتي تجعل الغزو والصراع أحبّ الممارسات لديه قد انعكست على رؤيته للجماع وتصوّره لدوره أثناء الوطء. فأخبار الكهول تؤكّد أنّ الجماع مناسبة لإثبات الذات وهو طقس من طقوس الفحولة، إذ التقت أفعال الجماع مع لغة الحرب وصارت سيادة الفتى في ساحة الوغى متطابقة مع سيادته في الفراش. فكان السلق والشرح والدعس إلى غير ذلك من الأفعال التي توحى بروح المغالبة والقهر.

وبناء على ذلك، استقرّ في ذهن الحدث أنّ علاقة الرجل بالمرأة علاقة تملك من جهة، وعلاقة اصطيد من جهة ثانية. والرجل في كلّ الحالات هو صاحب القرار والفعل. فهو الذي يولج، يلتدّ، يستمتع. وهو عند التلاقي بامرأته يغزو ويفتح فتحاً مبيناً. وإذا كانت تجربة الغلام مع الجنسانية على هذا النحو فكيف كانت معرفة البنت بها؟

سكتت المصادر عن علاقات العشق التي حدثت بين بعض الناهدات، وغيّبت حالات السحاق التي قد تكون حدثت بالخصوص في القصور. ولعلّ مردّ السكوت الصعوبة التي يجدها المؤرّخ أو الأديب في الكلام عن موضوع يشعره بامتهان رجولته أمام تلك التي استغنت عن الرجال وراحت تستمتع بأنثى مثلها، مقتدية به فكانت الفاعلة لا المفعول بها. ومن ثمة ليس في وسعنا تحليل علاقة الناهد بالنسوان.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إنّ معرفة الفتاة بالجنسانية غالباً ما كانت تحدث عبر الاغتصاب، سواء كان المغتصب الزوج ليلة الزفاف أو السيد بعد دفع المال أو العدو زمن الإغارة والسطو. ويتضح من خلال نصائح الأمهات إلى بناتهنّ ليلة زفافهنّ، والتي قيل إنّها جاءت على لسانهنّ، أنّ البنت كانت تتلقّى تربية جنسية تتضمّن واجبات الفتاة تجاه بعلمها، وتعداداً للوسائل التي تخوّل لها نيل الحظوة لديه. وتلتقي جميع هذه الوصايا في الإلحاح على أن تكون العاتق طوع زوجها لا تعاصيه شهوته. فخير النساء المترجّحة لزوجها التي «إذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبدّل تبدّل الرجل».⁽⁴¹⁶⁾

أنشدت إحداهنّ، في هذا السياق: (من الكامل)

يا بنتي لا يهوى الرجال سواك لا تُظهري للعاشقين جفالك
 وإذا أتاك عاشقا ومُتيمًا فتلطّفي بالقلب لا يسلاك
 واكشفي عن صدركِ ونهودكِ حتى بيان الكُسن والأوزاك
 واشهقي واغنجي بلطفةٍ فإنهم لا يعشقون سواك
 وإذا تسامعت الرجال بعُنجك يترخّمون على الذي ربّاك⁽⁴¹⁷⁾

ولعلّ كثرة إلحاح الأمّ على أن تكون الفتاة راضية بقدرها، مستجيبة لأوامر الزوج، توحى بالقلق الذي ينتاب العاتق ليلة يُطلب منها أن تسلّم جسدها لمن لم تألفه ولا عرفته حتّى يفرشها. أفلا يكون الإلحاح هنا شكلا من أشكال حماية الأمّ لابنتها من عواقب الرفض والتمرد. فما جدوى الاعتراض والنشوز ما دام الرجل يغتصب ويستمتع بعقد شرعيّ باركه الربّ والعباد!

إنّ اتفاق الأمّهات على نصح البنت بالإذعان لأوامر البعل ورغباته يبرهن على ما انتقش في الذاكرة النسائية من آراء بخصوص طرق الاستحواذ على الزوج، فمواجهة السلطة الذكورية لا تكون بالثورة. والدنيا لا تؤخذ دوماً غلاباً، والنصر في مثل هذه الحالات لا يتحقق إلّا بالكيد الأثوي. وهو أمر ينهض دليلاً على أنّ معرفة البنت بعالم النساء وبرود فعلهنّ وطرق مواجهتهنّ لأنظمة المجتمع الذكوري معرفة لا تقلّ أهميّة عن معرفتها بأوجه العناية بالجسد وبشؤون البيت وبالقراءة والكتابة. أليست سياسة الجسم وإعداد الطعام وتجمير الثياب والبيت علامات رمزية وأسلحة تلجأ إليها المرأة متى رامت الوصول إلى تنفيذ منيتها أو أهدافها؟

ونذهب إلى أنّ مقت العلماء للمرأة الناشز، وإجماعهم على وجوب طاعة الزوج في الفراش يبرهن على إغضائهم عن معالجة قضية رئيسية، وهي إحساس الفتاة بالرعب حين يطلب منها أن تسلّم جسدها لرجل غريب عنها. ويمكن أن نفسر نشوزها بأنّه علامة على وعيها ورغبتها في التصديّ لظلم الجماعة، كما

يمكن أن يكون رد فعل طبيعي من قاصر لم تتعلم كيف تواجه الآخر لأنها نشأت على الخوف من الرجل وواجب الإعلاء من شأنه. فكان فرارها منه ليلة الزواج فرار الفريسة من الصياد.

وهكذا نتبين أن معرفة العائق بالجنسانية لم تبين على اكتشاف اللذة وطرق إشباع الشهوة وسبل التوحد بالآخر، إنما تأسست على وسائل مواجهة العنف المسلط على الذات الأثوية أو تحمله.

تدرّب البنت منذ الطفولة على أن تكون طوع الزوج: تطبخ له أجود الطعام لتشبع نهمه وتزّين له في كل الأوقات حتى ترضي شبقه متى شاء، وتؤمر بأن تتفياً له بالثنى أمامه والتكسر له تذللاً، وإلقاء النفس عليه إلى غير ذلك من الأفعال والحركات والإشارات الرمزية التي باركها المجتمع لأنه رأى أنها معارف لا بدّ من تحصيلها حتى تكتمل سعادة الرجل. وتمّ التحكّم في الجسد الأثوي حتى لا ينطق برغباته، ويوح بشهواته. فكان اللجوء إلى طقس الخفاض وسيلة للقضاء على غلّة العائق، كما كان جوهر التهذيب متمثلاً في النهي والتحرّيم وضبط حركات الجسد، والتحكّم في إشاراته كلّ ذلك من أجل تقييد غرائز الفتاة والحيلولة دون بحثها عن المتعة الجنسية. وأجبرت البنت على الحدّ من اندفاعها الجنسي وكبت رغباتها. فلا عجب أن يكون فهم أغلبهنّ للنكاح فهما محدودا لا يرى في الجماع إلا صورة من صور أداء الواجب والانصياع للأوامر أو لرغبات الآخر، لا بحثاً عن اللذة والاستمتاع، بل طلباً للأجر والثواب. وقد ثبت المجتمع هذه الآراء في نفس البنت معتبراً أنّ عدم اشتها النساء عيباً في الرجال «وليس عدم الاشتها عيباً في النساء».⁽⁴¹⁸⁾ وكانّ قدر المرأة أن تعيش في دائرة البرود الجنسي.

ومثلما تعلّمت البنت كيف ترقب الفارس مهيئة له جسداً أن قطافه، تعلّمت أيضاً أن تنتظر منه أن يثير عواطفها وحواسها فتتحرك شهوتها. فتتحقق بذلك الهيمنة التي قامت عليها العلاقة بين الرجل والمرأة. فالأنثى يجب أن تكون الموطوءة، المولج فيها والتمثال الراضي بما يفعل به. كذا شاءت الجماعة أن تكون عليه التربية الجنسية للفتاة ونظرتها إلى الجماع.

ومهما كان الأمر، فإنَّ الفرد لم يمثّل هدفاً في نظر الجماعة، بل كانت مصلحة المجتمع وضمان انسجام عناصره، وتحقيق استقرار نظمته هي الغاية القصوى. ولذا كان على الأم أن تعلم البنت كيف تتحفظ وكيف تتجنب علاقة القرب من الآخر وأن تغرس فيها هاجس الخوف والقلق. وكان الإسراع بتزويج الصبيان وسيلة من وسائل الضبط وتكثير العدد وضمان استمرار المجتمع. ولكن هل كانت انعكاسات هذا الحدث هي نفسها بالنسبة إلى الناهد والفتى، أم كان هو الآخر مجسداً للاختلاف بين الجنسين؟

4 - زواج الصبيان

درج العرب على تزويج بناتهم وهنَّ حديثات السنّ. وكان المسلمون كغيرهم من الأمم يرغبون في التزوُّج بالأبكار الصغار، مستدلين على ذلك بزواج الرسول من عائشة التي دخل عليها، وهي بنت تسع سنوات، وعلى أحاديث تشجّع الناس على نكاح الصغار كقول الرسول: «من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته».⁽⁴¹⁹⁾ واحتج العلماء أيضاً بسيرة الصحابة الذين نكحوا الصغيرات. ولعلّه من المفيد أن نتوقّف على خبر خطبة عمر بن الخطاب أمّ كلثوم ابنة عليّ بن أبي طالب (12هـ - 23هـ). «خطب عمر أمّ كلثوم إلى عليّ بن أبي طالب فقال عليّ إنها صغيرة. فقال عمر: زوّجتها يا أبا الحسن فأني أرصد من كرامتها ما لم يرصدها أحد. فقال له عليّ، أبعثها إليك فإن رضيتها زوّجتها. فبعثها إليه ببرد وقال لها: قولي له هذا البرد الذي قلت لك. فقالت ذاك له. فقال: قولي له قد رضيته رضي الله عنك، ووضع يده على ساقها فكشفها، فقالت له: أتفعل هذا؟ فلولا أنك أمير المؤمنين لكسرت أنفك. ثم خرجت حتّى جاءت أباها فأخبرته الخبر وقالت بعثتني إلى شيخ سوء. فقال مهلاً يا بنية فإنه زوّجك».⁽⁴²⁰⁾

لم يكن عمر الرجل الوحيد الذي رغب في التقرّب إلى نسب الرسول غير المنقطع متّخذاً الفتاة وسيلةً للارتقاء نحو عالم المقدّس، إذ جاء في «العقد الفريد» أنّ الأشعث بن قيس (ت 40هـ) دخل على عليّ بن أبي طالب «فوجد

بين يديه صبية تدرج، فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ قال: هذه زينب بنت أمير المؤمنين. قال: زوّجنيها يا أمير المؤمنين». (421) وتزخر كتب التراث بأخبار مماثلة تؤكد أنّ زواج الصبيان كان ظاهرة مألوفة، إذ كان العقد على البنت يتم في بعض الحالات ولها ثلاث سنين (422)، وهو الاحتجاج (423) كما كان الاستمتاع بالجارية الحديثة السنّ أمراً شائعاً. (424)

إنّ ما يسترعي الانتباه في الروايات التي وصلتنا أنّ المجتمع اعتبر زواج البنت بمثابة تعجيل لمصلحة، وحماية لها من الفساد. ومن ثمة جوّز الفقهاء زواج الكاعب، وسمحوا للرجل أن يستمتع بالتي لا تطيق الوطء استمتاع مسّ وجسّ وتقبيل وتفخيد وعناق دون إيلاج. ولئن أجمع هؤلاء على أنه لا خيار للبنات إذا بلغت، فإنّهم اختلفوا حول عدّة مسائل. إذ رأى الشافعي (ت204هـ) أنّ الفتاة الصغيرة لا تزوّج حتّى تبلغ إذا لم يكن لها أب أو جدّ، واعتبر ابن تيمية أنّ الخاطب إذا كان لها كفؤاً جاز تزويجها قبل البلوغ (425)، في حين اتفق المتأخرون على جواز نكاحها، إذا خيف عليها الفساد حتّى ممن لم يتوفّر فيه شرط الكفاءة. ورأى الحنفية والجعفرية أنّه إذا كانت الزوجة صغيرة لا تشتهى فلا نفقة لها لأنّه لا ينتفع بها في الفراش، إنّما في الخدمة أو الاستئناس. ورغم الاختلاف حول شروط صحة النكاح وإجبار البنت أو رضاها، فإنّ الواقع جعل الظاهرة متأصلة وأفضى إلى دخول الصغيرة مرحلة الإنتاج في مجتمع كان في حاجة إلى تعزيز صفوفه بالولدان الذين يذودون عن الحمى، ويسهمون في إعالة الأسر.

لا مرأى أنّ التعجيل بزواج البنت محكوم بجملة من العوامل، منها ما له صلة بخصوصية المجتمع الزراعي وتأثير المناخ في نموّ البنت الذي يجعلها تبدو للعيان في صورة مكتملة، ومنها ما يتعلّق بالظروف الاقتصادية التي تجعل الأهل في حاجة إلى الاستفادة من المهر والصدّاق، ومنها ما له علاقة بالأوضاع الاجتماعية نحو فقدان العائل أو الرغبة في زواج اليتيمة صاحبة المال والجمال، ومنها ما له صلة بالعوامل السياسية المحكومة بمصالح مؤثرة في نظام المصاهرات. ومنها عدم مقاومتها لمثل هذه القرارات الأبوية. فالفتاة مجبرة على

طاعة وليها في كافة الحالات، ومنها ما له علاقة بالتمثلات الاجتماعية والتفكير الميثي نحو تقديس البكر من كل شيء، وتقديمه قربانا للآلهة. فلا غرو حينئذ أن يبحث الرجل عن بكر بعد أن ثبت في الأذهان أن العذرية تخول للزوج التأكد من عفة زوجته والاستمتاع بممارسة طقس سحري ديني.

أنشدت امرأة: (من الكامل)

قَالُوا عَشَقْتَ صَغِيرَةً فَأَجَبْتُهُمْ أَشْهَى الْمَطْيِ إِلَيَّ مَا لَمْ يُرَكَبِ⁽⁴²⁶⁾

ومن التصورات التي كانت شائعة في المتخيل الجمعي أن المرأة سبب الفتنة، وهي ضعيفة لا تقوى على مقاومة وسوسة الشيطان، ولذلك وجب الإسراع بتزويجها. «قيل لعقيل بن علقمة: لو زوّجت بناتك، فإنّ النساء لحم على وضم إذا لم يكن غايات. قال: كلاًّ إني أגיעهنّ فلا يأشرن وأعريهنّ فلا يظهرن».⁽⁴²⁷⁾ ويمكن القول إنّ الأولياء كانوا حريصين على بلوغ الطمأنينة. فالزواج المبكر كان أفضل وسيلة تضمن لهم التخلص مما يقض مضاجعهم، ونعني بذلك عيشهم تحت وطأة الخوف من عار السبي أو عار الخطيئة أو العقم إذا تأخر سنّ الفتاة ولم تزوّج. ولذلك ساد الاعتقاد أنّ خير مكان بالنسبة إلى البنت بيت الزوج أو القبر. وهكذا نرى أنّ الجماعة فرضت مجموعة من القيم التي برّرت بها لجوءها إلى التفرقة بين الجنسين، فإذا كانت البنت لا تتعلم فبسبب وهنها، وإذا مُنعت من الخروج فلكونها لا تحسن التصرف. وقد عمل الفقهاء على إضفاء الشرعية على هذه الممارسة، فاعتبروا أنّ ما يبزّر نكاح الصغار هو العثور على كفاء. فلو انتظر الأهل بلوغ البنت لفاتت فرصة وجوده.

وأدت هذه الزيجات إلى حرمان الكاعب من التمتع بطفولتها، فطلّت مشدودة إلى الماضي. فأفضل الأزمان لديها أيام الصبا، وحينها دوما إلى ما ولى وانقضى. فهذه عائشة تسابق الرسول، وتتلهف على رؤية مظاهر الاحتفالات المختلفة، وتنزوي لتلعب بدماها وأرجوحتها إلى غير ذلك من التصرفات التي تثبت أنّ البنت كثيرا ما كانت تنتزع من عالم العائلة الأليف ليزجّ بها في دار غريبة عنها حيث القرين الذي لم تعرفه والعشيرة التي لم تألفها.

وكان قدرها أن تنجب قبل وصولها مرحلة النضج العقلي وأن تطلق وهي بعد في ريعان الشباب.

وبيّن أنّ الإسراع بتزويج الصغيرة جعل معرفتها بخبايا الأمور قليلة وخبرتها بالحياة محدودة. فلا غرابة أن تصدر عنها أفعال أو أقوال لا تتماشى مع المنزلة التي انتقلت إليها. وهو ما جعل الفقهاء يلتمسون بعض العذر لعائشة فبرّروا غيرتها من خديجة بصغر السن وعدم البلوغ.⁽⁴²⁸⁾ ولنا في سبب ضرب مثل «أحمق من جهيزة». ما يوضح نتائج الزواج بالصغيرة. فقد اشترى رجل جارية من السبي وواقعها فحملت وتحرك الولد في بطنها فقالت: «في بطني شيء ينقز «فقيل: «أحمق من جهيزة».⁽⁴²⁹⁾

والظاهر أنّ الإسراع بإنكاح الصغيرات جعل الناهد تلج مملكة الجنسانية خالية البال، في معظم الحالات ممّا يراد بها، والأمر بالمثل بالنسبة إلى الجارية. إذ لا يخفى أنّ عددا من الفقهاء أباحوا للرجل موقعة مملوكته حتى وإن كانت صغيرة لم تطمئ ولا يتخوف عليها الحمل. وبالرغم من شفقة بعض الأولياء ومحاولتهم توفير بعض الضمانات لبناتهم، فإنّ عواقب تزويج الصغيرات كانت وخيمة. فقد أشارت كتب النوازل إلى حالات كابدت فيها الصغيرة آلاما مختلفة. فهذا «رجل تزوّج بنتا عمرها عشر سنين، واشترط عليه أهلها أن يسكن عندهم ولا ينقلها عنهم، ولا يدخل عليها إلاّ بعد سنة...دخل عليها... ثمّ سكن بها في مكان يضربها فيه الضرب المبرح».⁽⁴³⁰⁾ ولم يكن بمقدور الفقيه أن يجد حولا تحول دون إلحاق الضيم بالصغيرة.

ولعلّ استشارة ظاهرة الزواج بالصغيرات يجعل مسألة تأديب الزوجة بالضرب مفهومة. فعادة ما يكون الزوج في مثل هذه الحالات أكبر من الزوجة بحيث يسمح له وضعه، بل الشرع بالسهر على تربية زوجته كما يحلو له. فهي بمثابة العجين أو الشمع القابل للتشكيل حسب النموذج المختار، كما أنّها في مرحلة عمرية لم تصل فيها إلى النضج العقلي الذي يسمح لها بفهم طبيعة العلاقة التي تجمعها بالزوج.

يوضح عامل صغر السنّ جملة من المسائل مثل نشوز الزوجة، أي امتناعها عن البعل امتناعا شديدا حين يهّم بالبناء بها، ممّا جعل الأمهات، بل الآباء يحثون بناتهم على طاعة الزوج في الفراش، وينصحونهن بأن يلن ويذعن. فهذا معاوية بن أبي سفيان (35هـ - 54هـ) يزوّج ابنته هنداً من عبد الله بن عامر بن كريز (ت 59هـ) «فلما ابنتى بها امتنعت عليه امتناعا شديدا لم يصل معه منها إلى شيء. فضربها. فبكت... ووقع ذلك في أذن معاوية... فقال: يا بنية: لا تفعلين فإنما هو زوجك الذي أحله الله لك. أو ما سمعت يا بنية قول الشاعر: (من الطويل)

مِنَ الْخَفَرَاتِ الْبَيْضِ أَمَا حَرَامُهَا
فَصَعْبٌ وَأَمَا جِلَّهَا فَذَلُولٌ⁽⁴³¹⁾

إنّ الصدمة التي تتلقاها البنت ليلة الزفاف تجعل نظرتها إلى الجنسية وعلاقتها بها مختلفة عن نظرة الزوج للجماع. وهو أمر ييسّر عملية دخلته أغلب النساء لقيم الطاعة والصبر على الزوج العنين نتيجة جهل أغلبهنّ مفهوم المتعة الجنسية.

ولا تتوقّف انعكاسات الزواج المبكر على الناقد عند هذا الحدّ، إذ تنقل لنا المصادر حوادث انتحار أو هروب، بل قضاء النجب عند الافتضاض، سيما عندما تكون الزوجة غير مطيقة للوطء، وأحيانا تموت أثناء الطلق بسبب عدم اكتمال نموّها. بالإضافة إلى إحساسها بالبغض الشديد للزوج، إلى غير ذلك من المشاكل التي أهملها الفقهاء، لكنّ العزوف عن تسجيل مشاعر البنات والأمهات في مثل هذه الحالات على مستوى المدونة الفقهية، لا يعني غيابها على مستوى الواقع. واللافت في كتب الفقه التي خصّصت بابا لنكاح الصغيرة جمع الفقهاء بين «نكاح الصغار والمغلوبين على عقولهم» أو نكاح «الصغيرة والمجنونة» وإقرارهم الضمني بأنّ قصور البنت يحول دون تمتّعها بجملة من الحقوق. فقد اعتبر ابن قدامة أنّ كون البنت صغيرة لا يجعل لها الحقّ في المطالبة بالوطء لأنّ «قولها غير معتبر».⁽⁴³²⁾ ونفترض أنّ هناك علاقة بين الزواج المبكر وبعض حالات الجنون.

تضعنا إجازة نكاح بنت التسع سنوات والبنت غير المطيقة للوطء والبنت القريبة من البلوغ والبنت التي يخاف عليها من الفساد، تضعنا أمام إيديولوجيا جنسية فقهية ذكورية غايتها تنظيم العلاقات من خلال إحكام السيطرة على الفرد، وإدماج الجسد الأنثوي في التبادل المشروع منذ النشوء. وهو ظاهرة معروفة في حضارات أخرى كالحضارة الهندية والحضارة الرومانية وغيرهما.

أما الحدث فإنه كان يجبر في حالات عديدة على الزواج وهو أمر راجع إلى ما كان يتمتع به الأب من سلطة في العائلة ونفوذ على أبنائه. وعادة ما كان زواج الفتى يتم في سن اثنتي عشرة، أي عند دخوله مرحلة الإنتاج الاقتصادي وامتداده مهنة يتكسب منها، مما يجعل منزلته أفضل من البنت. ثم إن نهوضه بدور رب الأسرة يمنحه عدة امتيازات تجعله يمارس سلطة على الزوجة حتى إن بعض الفقهاء أجازوا طلاقه، في حين رأى بعضهم الآخر أن يكتم النكاح عن الصبيان إذا زوجهم مخافة الطلاق. فأسامة بن زيد (ت 54 هـ) مثلاً طلق زوجته وهو ابن أربع عشرة سنة.⁽⁴³³⁾ وقال ابن الأثير في حوادث سنة 534 هـ: «تزوج السلطان مسعود بابنة الخليفة المقتفي لأمر الله وعقد عليها واستقر أن يتأخر زفافها خمس سنين لصغره».⁽⁴³⁴⁾ ونرجح أن زواج الابن الصغير لم يكن ممارسة شائعة بكثرة باعتبار أن غاية النكاح التي وضعتها العلماء هي دفع الحاجة «ولا حاجة قبل البلوغ»⁽⁴³⁵⁾، بل إن الجماع مضرّ بنمو الصبي ومعتل بهرمه. ومن ثمّة لم يشجع الأولياء أبناءهم على الزواج بل حتّوهم على طلب العلم. ويبدو أن الفكرة التي كانت سائدة أنه يستحسن تزويج الولد بعد البلوغ لتكثير نسله.

لما كانت غاية التنشئة تأهيل الفرد حتى ينهض بمختلف الأدوار التي حدّتها له الجماعة رأينا أن ننظر في كيفية تمرين الحدث والفتاة على هذه الأدوار علنا نتبين مظاهر أخرى من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

الفصل السادس

الأدوار الجندرية

في هذه المرحلة من السنّ تولى أيام اللعب واللهو، وتجيء أيام الكتابة والقراءة والآداب وتعلّم الصنائع. ويبدو أنّ العربي كان حريصاً على تلقين ابنه شؤون الصنعة متى جاوز الخامسة أو السابعة من عمره حتى يعينه في تدبير أموره.

وحافظ المسلمون على هذا المبدأ فاتفق أغلب من كتب في التعليم وأهدافه على أن يتوّج التعليم بتلقين الولد صناعة، وهم في ذلك لا يخرجون عمّا جرت به العادة لدى الفرس وغيرهم من الأمم. وأوضح إخوان الصفا، وابن قيم الجوزية أنّ محاكاة الابن صنعة والده هي بمثابة جيلة أو غريزة ف«مقتضى الطبيعة العادية أن يحتذي الرجل حذو أبيه حتّى في الصناعات والمسكن والملابس والمطاعم إذ كان هو الذي ربّاه».⁽⁴³⁶⁾ وبالفعل سجل الرحالة أنّ الصبيان عند بلوغهم «الثانية عشرة من عمرهم يستخدمهم أبائهم في ممتلكاتهم، إمّا لاستخراج الماء من البئر للسقي، وإمّا لقلب الأرض».⁽⁴³⁷⁾ وهكذا يتدرّب الابن على العمل الذي يمارسه والده أو أحد معارفه سواء أكان ذلك عملاً زراعياً أم صناعياً أو تجارياً أو فكرياً أو سياسياً حتّى إذا شبّ كان متقناً له. ويمكن القول إنّ الأسرة التي ينشأ فيها الغلام قادرة على مدّه بصورة عن الأدوار الجندرية، فيتهيأ منذ الصغر لتقبّل الدور الذي سينهض به لاحقاً،

والذي يتماشى مع جنسه. والملاحظ أنّ خوف العلماء من نتائج احتكاك الغلام بالنساء جعلهم يستحبون أن لا يعلم الرجل ابنه صنعة فيها اختلاط بالنساء «لما يخشى من توقع الفساد ولأنّ ذلك يكسب الرجل التخنث».⁽⁴³⁸⁾

سعى الأب في أوساط الخاصة إلى توجيه ابنه منذ النشوء نحو العلم، وهياًه للوظيفة نفسها التي كان يشغلها بعد أن ثبت للجماعة أنّ صناعة الآباء والأجداد أنجع في الأولاد من صناعة الغرباء، ويكونون فيها أحذق. وارتبطت التربية بالمجتمع مثلما ارتبط التعليم بالعمل والإنتاج. وتشير كتب التراجم وغيرها إلى أنّ امتهان الصبيان بتجسيص الحيطان أو غيرها من الأعمال كان ظاهرة مألوفة. فاشتهر عدد من العلماء والأدباء بأسماء وكنى توضح نوع المهنة التي تعلّموها في صباهم. فالشاعر أبو الحسن الكندي الرّفاء (ت366هـ) «كان في صباه يرفو ويطرز في دكان بالموصل».⁽⁴³⁹⁾ إلى غير ذلك من الأمثلة التي توضح أنّ العمل كان فرصة ملائمة لإدماج الفتى في عالم الرجال، وإثبات قدرته على الإنتاج وكسب المعاش. والواقع أنّ الظروف الاقتصادية المتردية، والحالات الاجتماعية الخاصة كاليتيم، دفعت الصبيان المحتاجين إلى اقتحام معترك الحياة المهنية منذ الترعير. وصف يعقوب بن إبراهيم بن حسين بن سعد الأنصاري (ت64هـ) حالته قائلاً: «توفي أبي وخلفني صغيراً في حجر أمي، فأسلمتني إلى قصار أخدمه، فكنت أدع القصار وأمرّ إلى حلقة أبي حنيفة، فأجلس فأستمع... فلما كثر ذلك على أمي قالت لأبي حنيفة: ما لهذا الصبي فساد غيرك، هذا صبي يتيم لا كسب له وأنا أطعمه من مغزلي، وأمل أن يكسب دانقاً يعود به على نفسه».⁽⁴⁴⁰⁾

ولم يكن همّ هذه الفئة من اليافعين تحصيل العلم، بل كسب القوت من عمل الأيدي لغياب المعاضد. نقل البكري (ت487هـ) أنّ «أهل السوس وأغمات... يكلفون نساءهم وصبيانهم التحرف والتكسب»⁽⁴⁴¹⁾ حتّى يتغلبوا على الفقر والخصاصة التي كانوا يعيشون فيها. وروى المقرئ (ت845هـ) في هذا الصدد أنّ «تاجراً من سوق الخشابيين توفي وترك غلاماً فتعهده أحد تجار السوق، ومنحه عملاً في حانوته. وكان عمل الغلام ينحصر في الخدمة العادية مثل فتح

الحانوت والكنس وخدمة التاجر». ⁽⁴⁴²⁾ واستحسن ابن بطوطة ما رآه في مكة إذ «إن الأيتام الصغار يقعدون بالسوق، ومع كل واحد منهم قفتان: كبرى وصغرى... فيأتي الرجل من أهل مكة إلى السوق، فيشتري الحبوب واللحم والخضر، ويعطي ذلك إلى الصبي، فيجعل الحبوب في إحدى قفتيه، واللحم والخضر في الأخرى، ويوصل ذلك إلى دار الرجل ليهياً له طعامه منها». ⁽⁴⁴³⁾ والظاهر أن تعيش الصبيان في السوق قد تفشى فكان غلمان الفرانين والبايعين والخفافين دون سن البلوغ، مما جعل بعض الفقهاء يتخذون موقفاً من هذه الظاهرة. فكرهوا البيع والشراء من هؤلاء بتعلة أنهم لا يملكون وكلامهم غير مقبول وتتوقع منهم الفتنة لأنهم غير قادرين على غض الطرف ⁽⁴⁴⁴⁾، في حين أن آخرين ذهبوا إلى استحسان أن يكون غلمان أصحاب الحرف والمهن دون البلوغ. قال ابن الحاج موضحاً لصاحب الدكان ما يجب عليه القيام به ليعتد عن التهم: «فليتخذ صبياً عاقلاً عفيفاً أميناً قد جرب وهو بعد لم يبلغ الحلم». ⁽⁴⁴⁵⁾ وذلك لأن هؤلاء الصبيان يدخلون بيوت الناس، وتكون لهم علاقة بالنساء وبالعوالت. ⁽⁴⁴⁶⁾

يندرج إعداد الفتى للتكسب في تهذيبه وتزويده بخبرات لا يمكن له أن يعثر عليها إلا عند احتكاكه بعالم الرجال، كما أن دفع الحدث إلى الامتحان ذو وشائج بتدبير أمر زواجه، ويعد شكلاً من أشكال تدريبه على الدور الإنتاجي الذي يرشح له حتى يكون قادراً على تأسيس أسرة وتحمل مؤن الأهل وإدارة رزقهم. وهو أمر يفسر عدم ربط تعليم الفتاة وتهذيبها بالخروج للتكسب بل وبالداخل لأنها بمقتضى «الطبيعة» والشرع مسؤولة عن الأمومة وتدبير البيت (Home Keeper) وليست مسؤولة عن الإنفاق على الأهل على عكس الرجل الذي فرض عليه أن يكون العائل (Bread winner). ولا يقتصر الدور المنوط بعهدة الذكر على الإنفاق على الزوجة فحسب، بل سياستها، ومن ثمة كان هو المسؤول عن تعليمها وتأديبها باعتبار أنها صغيرة ولا معرفة لها بالحياة. ويشير الغزالي وابن الحاج وغيرهما إلى ضرورة تأديب المرأة وتعليمها أحكام العبادات والحیض وغيرها. ومن ثمة يتسنى لنا فهم الأسباب التي جعلت العلماء يحثون

الفتى على طلب العلم، إذ أن التعليم كان من منظورهم أمرا لا غنى عنه بالنسبة إلى الرجل لأنه يعينه على ممارسة مسؤولياته المستقبلية، كما أنه شرط من شروط حسن سياسة النفس والزوجة والأبناء والخدم. وهو بلا ريب وسيلة تحقق للرجل النجاح في حياته، وتضمن له سعادة الدارين. وهكذا نتبين أن ما استقر في الأذهان هو إعداد الغلام للاضطلاع بأدوار كثيرة ومتميزة، والعلّة في ذلك اتصاف الرجال بالكمال والشرف.

أما طبيعة الأدوار الخاصّة بالفتاة فقد كانت ثانوية. فالحضريّة والمترفة لم تكن تتعلّم الغزل وغيره من الأعمال من أجل الامتھان، بل كان ذلك لسدّ الفراغ. وفي مقابل ذلك، كانت الأمّ في الأسرة الفقيرة حريصة على تعليم ابنتها الحرفة التي تمتهنها حتّى توفّر لها مصدرا تسترزق منه إذا انتقلت إلى بيت الزوجية.

لا تقتصر مظاهر الاختلاف بين الجنسين على خروج الحدث للتكسب والاستقلال عن الأهل في حين تبقى البنت، في الغالب، في حجر وليها وفي حضانتها، بل إنها تجاوز ذلك إلى فتح المجال أمام الفتى ليتمكّن من القيام بجميع الصنائع كالحدادة والنقش والنجارة وغيرها خلاف البنت، إذ لم يسمح لها إلا بتعلّم الغزل والحياكة وبعض الحرف اللصيقة «بطبيعة» الأنثى. فقد «طبع الرجال على جميع الصنائع، واختصّ النساء بالغناء والغذاء، فهنّ أطيب طبيخا منهم لثباتهنّ في العمل، وأحسن غناء لأنهنّ مطبوعات على النغم».⁽⁴⁴⁷⁾ والواقع أنّ هذه المهارات لا ترتبط بالجنس بقدر ما ترتبط بالبيئة واختيارات المجتمع والظروف الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها، أضف إلى ذلك أنّها صنائع تتلاءم مع الدور الذي حدّدته الجماعة للمرأة، وهو التغذية بدلالاتها المختلفة.

اضطلع الحدث بعدة أدوار، منها الاقتصادي، ومنها أيضا الاجتماعي. فهو المكلف عند غياب الأب بالسهر على شؤون الأسرة. وكثيرا ما كانت توكل إليه مهمّات عديدة. فالرسول خطب أم سلمة من ابنها «وهو يومئذ غلام صغير».⁽⁴⁴⁸⁾ وهي حادثة ارتكز عليها بعض الفقهاء لتبرير ولاية الابن على أمّه

التي تشمل تزويجها، وهو أمر يثبت أنّ منزلة الذكر أفضل من الأنثى حتّى وإن كانت والدته التي أشرفت على رعايته، كما أنّه يبيّن تصرّف الجماعة في توزيع الأدوار وحرصها على تعويد الحدث على ممارسة السلطة منذ تفتّيه وتعوّده على البروز في محافل الرجال.

ولا يتمّ التهذيب بمنأى عن تعليم الفرد طرق ممارسة الشعائر وتمرينه على القيام بدور ديني، سيما وأنّ تعلّم القرآن مكّن اليافع من تأدية بعض الطقوس الدينية وترسيخ عقيدته. وتشير كتب التراث إلى طقس احتفاليّ كان يجري على شرف من حفظ القرآن تمثّل في حمله على دابة والاحتفال به في الشوارع ونثر اللوز عليه. وكان الواحد إذا أنهى حزبا من القرآن، أُعطي عطلة لبضعة أيام، فيبتهج به أهله وينشرون خبره. ويصف ابن الحاج مظاهر الاحتفال بطقس ختم القرآن في عصره قائلا: «يأخذون الصبي الذي له الإصرافة فيزينونه كما يزينون النساء فيحففونه ويخططونه ويلبسونه الحرير ويحلّونه بالقلائد من الذهب وغيره مع قلائد العنبر كأنه عروس تجلى ويركبونه على فرس أو بغلة مزينة باللباس من الحرير والذهب وغيرهما... فمنهم من يمشي بين يديه صبيان المكتب وينشدون في طريقه إلى أن يوصلوه إلى بيته. ومنهم من يضيف إلى ذلك القراء يقرؤون... ثم يضيفون إليه المكبرين والمؤذنين... ثم بعد ذلك يمرون في الأسواق... وبعضهم يمشون الفيل والزرافة بين يديه مع رمي النقط وبعضهم يمشي بين يديه المغنية وطائفها»⁽⁴⁴⁹⁾ وبالاعتماد على النصوص، التي أمكننا الاطلاع عليها، يمكن القول إنّ الاحتفال بختم الصبي القرآن، وإقامة وليمة على شرفه كان طقسا خاصا بالذكور. وإن كانت الغاية من ورائه حسب العلماء تحبيب العلم إلى نفوس الصبيان، فإننا نعتقد أنّ الجماعة لم تكن تفوّت أية مناسبة للتعبير عن فخرها بالذكر، وبما يحقّقه من إنجازات، وكانت تستغلّ كلّ حدث للتظاهر به في المحافل وللتباهي به أمام الآخرين وهو يترقى إلى المعالي. هذا هو شأنها مع سائر طقوس العبور التي تعرّضنا إليها، والتي تسعى إلى التمييز بين الأفراد المهمّين في المجتمع وغيرهم، كما أنّها تشرّع للاختلاف سواء كان جنسيا أو اجتماعيا أو ثقافيا.

لما كان إسلام الحدث الغرير إسلام تلقين وتأديب وتربية لا إسلام تكليف كما هي الحال بعد البلوغ، فقد حث العلماء الأولياء والمؤدبين على تعليم الغلام قواعد أداء الصلاة حجتهم في ذلك حديث «مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين فإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها» وحديث «مروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين، واضربوهم عليها لعشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع».⁽⁴⁵⁰⁾ ولئن أُلح سحنون على ضرورة تعليم الذكور والإناث سنن الصلاة، فإنه جعل الحدث أكثر معرفة بأمور الدين مبرراً ذلك بأن الذكر مدعو إلى الاضطلاع بدور ديني.⁽⁴⁵¹⁾ وبالفعل كان الخلفاء يعوّدون أبناءهم على إمامة الناس في الصلاة منذ حداثتهم. جاء في هذا السياق أنّ هارون الرشيد قال للأصمعي معلّم ولده بعدما أعجب بما بلغه من علم: «أريد أن يصلّي بالناس إماما في يوم الجمعة فاختر له خطبة وحفظه إياها فحفظته عشرا. فخرج وصلّى بالناس وأنا معه، فأعجب الرشيد به».⁽⁴⁵²⁾

اختلفت آراء العلماء حول نهوض اليافع ببعض المهام الدينية. فلئن اعترض ابن الحاج على إتيان الناس إلى المسجد بأولادهم الذين لا يعقلون، فإنّ أغلب العلماء رأوا أنّه لا غضاضة في ذلك ما دامت الغاية تمرين الصبي على أحكام المكلفين. وذهب هؤلاء إلى تشجيع الغلام على ملازمة صلاة الجماعة، كما أنّهم استحسّنوا أن يأمر المؤدّب «من كان عمره فوق سبع سنين . . . بالصلاة في جماعة».⁽⁴⁵³⁾ ولم يجد الشيزري (ت 590هـ) حرجا في «أن يكون المؤدّن صبيا حسن الصوت»⁽⁴⁵⁴⁾، بل إنّه استحَبّ ذلك، في حين رفض ابن الحاج أن يتولّى الحدث الأذان لأنّ من أوصاف من يقوم بذلك أن يكون تقيا «ولا يعرف ذلك في اليافعين».⁽⁴⁵⁵⁾ وأمر العلماء المؤدّب بتدريب الصبيان على الصلاة على الجنائز والدعاء عليها ليستأنسوا إليها.⁽⁴⁵⁶⁾ ومثّلت إمامة الصبي موضوع خلاف بين الفقهاء.⁽⁴⁵⁷⁾

وفصّل ابن الحاج وغيره من العلماء القول في محتوى آداب الدين التي يجب أن يتعلّمها اليافع ولكنهم لم يشيروا البتة إلى ما يجدر بالبتة تعلّمه. ولعلّ مردّ ذلك إيمانهم بأنّ الفتى هو المكلف بأداء الشعائر والطقوس لمنزلته الرفيعة

من جهة، ولخروجه إلى فضاءات التعبد، وتمتعه بالسلطة من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أن الرجل يعدّ المسؤول عن تعليم المرأة والخدم والإماء والأبناء أحكام الصلاة.⁽⁴⁵⁸⁾ ونجد التهميش ذاته في كتب التعليم فلم نعثر على نصّ يصف كيفية ممارسة البنت لطقوس العبادة، ممّا يجعلنا نعتبر أنّ الإجماع كان يقضي بأن تكتفي البنت بأداء الصلاة في غرفتها ف«صلاتها في بيتها أفضل». ⁽⁴⁵⁹⁾ ولئن اهتم القدامى بطقس الصلاة فإنهم في مقابل ذلك، همّشوا المظاهر الاحتفالية التي تصاحب أول يوم يصوم فيه الولد.

يقودنا التمحيص في كتب الفقه إلى الوقوف على مظاهر اختلاف أخرى تبرهن على حصول الذكر على جملة من الامتيازات التي توسع من دائرة معاملاته وعلاقاته ونظرتة إلى الحياة سيما سلطته. فقد رأى مالك أنّ شهادة الصبيان في القتل والجراح إذا كانوا ذكورا يعقلون الشهادة ومحكوما بإسلامهم، جائزة.⁽⁴⁶⁰⁾ وجوّز الفقهاء ذبيحة الغلام. فمتى قوي على الذبيحة وذكر اسم الله عليها ولم يوجد من يذبح غيره، حلّت، وفي مقابل ذلك سكتوا عن حكم ذبيحة العاتق. وقد يكون مردّ هذا السكوت أنّ المرأة غالبا ما تكون حاضرة في البيت وذبيحتها جائزة.

كان تمرين الأبناء على النهوض بمختلف الأدوار متفاوتا مكرّسا هو الآخر للتمييز بين الجنسين. ففي حين قصر المجتمع دور البنت على الاستعداد للزواج وللأمومة، منح الولد فرصا أكبر للاحتكاك بالآخرين ولاكتشاف الأدوار التي يكلف البالغ بها. والواقع أنّ القبول بمبدأ إشراك الذكر في القيام بالشعائر هو إقرار بانخراطه في الجماعة العالمية بأمر الدين القادرة على تنفيذ الأوامر والنواهي، في مقابل الجماعة التي قصرت عن فهم الأحكام، أو كتبت لها أن تبقى خارج دائرة تحمّل الواجبات كاملة. وهكذا نتبيّن أنّ التمرين على أداء الأدوار هو اختبار للفرد القابل للإدماج.⁽⁴⁶¹⁾

تزخر كتب التراث بشواهد تثبت مدى مشاركة الأحداث في نشر الإسلام، وفي الذود عنه. وإن كنا واعين بالمبالغات وبنصيب الأسطورة في تحويل الأحداث وفي نقلها، فإننا نعتبر أنّ حاجة المجتمع آنذاك إلى تعاضد جهود

الجميع شيئا وشبابا، نساء ورجالا، صغارا وكبارا جعلت مساهمة الأحداث في بناء الدولة الإسلامية مفهومة. ويتبدى من خلال النصوص أنّ الفتیان الأحداث كانوا يرغبون في المشاركة في الحروب طلبا في نيل الشهادة حسبما يزعم المؤرخون. فسعد بن أبي وقاص (ت83هـ) شهد بدرًا وما في وجهه غير شعرة واحدة، وعمير بن أبي وقاص (ق1هـ) بكى حتى أجاز له الرسول المشاركة في بدر رغم صغر سنّه، وعجزه عن حمل السيف.⁽⁴⁶²⁾

واللافت للنظر أنّ تاريخ بدايات الإسلام يبين عن مشاركة الفتيات في الجهاد مثل أمية بنت قيس بن أبي الصلت الغفارية (ق1هـ) التي روت أنّها خرجت مع النسوة اللواتي أذن لهنّ الرسول في مصاحبته في معركة خيبر، وكانت يومها جارية حديثة السنّ.⁽⁴⁶³⁾ ورويدا رويدا أقصيت المرأة وكذا الفتاة عن فضاءات التعبّد ومجالات إثبات الذات. وساد الاعتقاد أنّ «الأديان إنّما تقوم بالنصرة، وهي بالرجال أليق، والرق مهانة واستيلاء، وهي بالنساء أنسب».⁽⁴⁶⁴⁾ ويمكن القول إنّ الجهاد والصيد والرياضة وغيرها من الأنشطة الخاصة بالذكور هي بمنزلة طقوس تطهيرية (Rites purificateurs) تضمنن للحدث الاتصال بالمقدّس، في حين بقيت الفتاة وثيقة الصلة بالدنيويّ.

رنا استجلاء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة الحدّثة فتبين لنا أنّ المجتمع عمل على أن تميّز معارف الغلمان عن معارف الكواعب حتى إذا ما احتاج إلى تفسير اختلاف منزلة المرأة برّر ذلك بضعف جسدها ونقصان عقلها وقلة معرفتها.⁽⁴⁶⁵⁾ وسواء تحدثنا عن تقسيم الفضاء أو توزيع الأدوار، فإنّ الحاصل هو تعميق المسافة بين الجنسين وتثبيت موقع كلّ جنس داخل البناء الاجتماعيّ التراتبيّ. فتوكل الأدوار الأساسية إلى الذكور في حين تكون الأدوار الثانوية من نصيب المرأة لأنّ وضعها الطبيعيّ أن تكون تابعة. وحرّي بنا في هذه المرحلة من البحث أن نتوقف عند حدث البلوغ لنوضح دوره في بناء الذكورة والأنوثة وتثبيت الاختلاف الجنسيّ.

الفصل السابع

البلوغ

يبدو أنّ العرب كانوا يحتفلون بانتقال الصبيّ من حدّ الطفولة إلى حدّ الرجولة. وتتمثّل مظاهر احتفال الجماعة بهذا الحدث في «ضفر شعر رأس الأطفال ذوائب، أي ضفائر تتدلّى على رأسه وعلى ناصيته. ومتى كبر الطفل وبلغ سنّ الرشد، أو شعر برجولته، ضفرت له ذؤابتان، وهي علامة الشباب والرجولة عندهم. وقد كان الساميون يحتفلون بحلق الذوائب، لأنّ هذا الحلق معناه انتهاء مرحلة من الحياة ودخول الطفل مرحلة الرجولة، وهي مرحلة الحياة الصحيحة. وكانوا يرمون الذوائب أمام الأصنام».⁽⁴⁶⁶⁾

ولمّا كان الحلق أو قصّ الشعر من طقوس العبور الدالة على انتزاع الغلام نهائياً من أحضان الأمّ ومن عالم الأنوثة والنجاسة ووصله بعالم الذكورة المتعالي فلا غرابة أن يشيع استعمال هذا الطقس عند العرب وعند غيرهم من الأمم كالروم الذين كانوا يعمدون إلى حلق شعور غلمانهم عند بلوغهم.⁽⁴⁶⁷⁾

والظاهر أنّ عرب مكّة كانوا إذا بلغت الفتاة، أخذوها إلى دار الندوة: دار قصي بن كلاب وهناك يقوم بعض ولد عبد مناف بن عبد الدار بشقّ درعها، ثمّ تدريجاً به، وينقلب بها بعد ذلك إلى أهلها فيحجبها.⁽⁴⁶⁸⁾ وبديهيّ أنّ حجاب البنت هو فعل رمزيّ غايته إعلام الجماعة بأنّ الفتاة قد فارقت طور الصبا لتصبح امرأة. أمّا فعل الشقّ فإنّه ينمّ عن انتقال البنت من مرحلة عمرية إلى

مرحلة جديدة تثبت نضجها الفيزيولوجي ولذلك قيل: «أكبرت المرأة إذا حاضت لأنها تدخل الكبر بالحيض». ⁽⁴⁶⁹⁾ ومن ثمة يكون الشق طقساً من «طقوس الفصل» (Rite de separation) مثل الختان وحلق الشعر والعقيقة وغيرها. ⁽⁴⁷⁰⁾ ولا يمكن التغاضي عن دلالة أخرى لهذه الحركة الرمزية المقترنة بالعنف الإيجابي، وهي إخضاع البنت لطقس من طقوس الخصوبة. ذلك أنّ الشق يذكّرنا بطقوس الخصب التي كانت تتمثل في تقديم القرابين ونثر الحب على الأرض. ⁽⁴⁷¹⁾ وتعتبر حراثة الأرض، وهي فعل عنيف، طقساً من طقوس الخصب التي تسبق الزراعة، ومعنى ذلك أنّ النماء يحتاج إلى العنف. ولما كانت المرأة رديفة الأرض فقد تطلّبت، هي الأخرى إعداداً يتطابق مع إعداد الأرض. فكان الشق دفقة مخصصة وفعلاً رمزياً معلناً عن موعد فتح الرحم ليصبح في وضع استهلاك، مستعداً لاستقبال الزرع، وبذلك تتحوّل البنت إلى أنثى معطاء. والحق أنّ الاحتفال ببلوغ الفتاة، يوحى باحتفاء جماعي بدخولها مرحلة القدرة على الإنجاب، أي الإنتاج، كما أنّه يبرهن على اعتراف الأهل بالبنت اجتماعياً بعد أن أضحت مكتملة الأنوثة وقابلة للتبادل وقادرة على تحقيق مصالح العشيرة. ويمكن أن نفسّر ممارسة هذه الطقوس بحاجة الجماعة إلى تحسين نفسها. فالبلوغ حدث مفاجئ ومربك للنظام، ولذا يتمّ اللجوء إلى الطقوس التي من شأنها أن تيسر عبور الفرد من مرحلة إلى أخرى.

ولئن كانت طقوس بلوغ الجارية معروفة في تاريخ ما قبل الإسلام، فإننا لم نعثر إلا على خبر أورده منصور فهمي جاء فيه أنّ الاحتفال ببلوغ البنت سواء كانت حرّة أو أمة قد استمر في مكة طوال القرنين الأوّل والثاني للهجرة. فإذا صارت البنت مبتدأة «جعلوا عليها حلياً، إن كان لهم ثمّ أدخلوها المسجد الحرام مكشوفة الرأس بارزته حتى تطوف بالبيت، والناس ينظرون إليها ويبدونها أبصارهم فيقولون من هذه؟ فيقال فلانة بنت فلان، إن كانت حرّة ومولدة آل فلان، إن كانت مولدة». ⁽⁴⁷²⁾ وإن صحت هذه الرواية، فإنّها تقيم الدليل على أنّ غاية هذه الممارسة عرض جسد أنثوي بلغ حدّ الاكتمال في فضاء مقدّس احتفاء بخصوبته التي تحتلّ أهمية كبرى لدى الجماعة. ولعلّ إشهار هذا الحدث

هو وسيلة إعلامية غايتها تيسير زواج البنت. فقد ذكر أن عائشة «شوّفت جارية وطافت بها. وقالت: لعلنا نصيد بها بعض فتیان قريش، أي زينتها».⁽⁴⁷³⁾ وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نعتبر كشف شعر الفتاة ثم حجبتها علامة على تغيير وضعها الفيزيولوجي والاجتماعي باعتبار أنها تفارق مجموعة انتماء أولى لتندمج في مجموعة أخرى، ونعني بها ربّات الحجور أو العواتق المقصورات اللاتي ضربت عليهنّ رقابة مشدّدة فمنعن من اللعب وتغيّر نمط عيشهنّ وكذلك مظهرهن.⁽⁴⁷⁴⁾ ويفيدنا ابن سيده أنّه كان «يقال للمرأة إذا شبت قد جمعت الثياب، أي لبست الخمار والدرع والملحفة».⁽⁴⁷⁵⁾ وهذا يعني أنّ تغيير اللباس هو علامات دالة على البلوغ وعلى تشديد المراقبة على الناهد نظراً إلى أنّها أضحت قادرة على الإنجاب.

يلحظ الناظر في كتب التراث تهميشاً لوصف طقوس احتفال المسلمين بالبلوغ قياساً باهتمامهم بتعريف علاماته. وقد يكون سبب هذا السكوت المنزلة التي حظي بها طقس الزواج فكما أسلفنا القول، لم يكن بعضهم ينتظر بلوغ البنت ليزوّجها. ولئن تغاضى العلماء عن وصف الممارسات الدالة على خروج البنت من زمن الترعّرع إلى الشباب، فإنّهم اهتموا بتعريف البلوغ فرأوا أنّه «يثبت في حقّ الغلام بأحد ثلاثة أشياء، الاحتلام، أو كمال خمس عشرة سنة أو إنبات الشعر الخشن حول القبل. ويثبت في حقّ المرأة بأحد خمسة أشياء، الثلاثة التي ذكرناها، والحيض والحبل».⁽⁴⁷⁶⁾ ولم يفت هؤلاء تحديد سنّ البلوغ. فاعتبر السرخسي (ت430هـ) مثلاً أنّ بلوغ الغلام يكون إمّا «بالعلامة أو بالسنّ. والعلامة في ذلك الإنزال بالاحتلام والإحبال، وفي حقّ الجارية بالاحتلام والحبل والحيض. قالوا وأدنى المدّة في حقّ الغلام اثنتا عشرة سنة وفي حقّ الجارية تسع سنين... وأمّا بلوغها بالسن فقدّر أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجارية بسبع عشرة سنة وفي الغلام بتسع عشرة سنة».⁽⁴⁷⁷⁾

وأوضح عريب القرطبي التغيرات الفيزيولوجية التي تصحب البلوغ. قال: «يغلظ الكلام وربّما فسدت الأصوات واللهجات. وتكبر نهود الجوارى. وربّما عبلت أجساد البالغين وخرجوا من حدّ النحافة إلى السمن... وتستحكم الحرارة

الغريزية مع البلاغ. ولذلك تقوى الشهوة وحبّ المجامعة وتتحرك الطبيعة في النساء لقرب ما في أبدانهنّ من الفضول فيخرج في دم الحيض». (478) وفصل العلماء القول في تعريف الحيض فذهبوا إلى أنّ أول حيض الجارية هو الطمث. وهو «شيء كتبه الله على بنات آدم وجعله حفظاً للأنساب، وعلماً لبراءة الأرحام». (479) والملاحظ أنّ هؤلاء ربطوا تعريف البلوغ بالزواج. فاعتبروا أنّ الطمث هو الافتضاض، أي النكاح بالتدمية، كما أنّهم وصلوا الطمث بالفساد. «الطمث هو الدنس وهو الفساد والريبة» (480) وهي آراء تبين عن وعي الجماعة بالتغيرات الطارئة على الفتاة، ومحاولتهم التحكّم فيها. فمع البلوغ تستيقظ شهوة البنت وتتحوّل من باردة إلى حارة، فتحنّ إلى الجماع ولذا كان الزواج المبكّر أفضل حلّ لترويضها والحدّ من غلمتها. وما الربط بين الحيض والخطيئة، إلاّ علامة على مدى تأثير التمثلات الاجتماعية في المتخيّل الجمعيّ. فقد ساد الاعتقاد أنّ الحيض عقوبة أنزلت على الأنثى بسبب عصيانها لله وتحالفها مع الشيطان. وهي آراء نراها شائعة لدى الشعوب السامية، ولدى اليهود على وجه الخصوص.

يؤثر البلوغ في حياة البنت تأثيراً كبيراً جداً. فما إن يحدث حتّى ينتابها شعور بالاعتزاز بالنفس قياساً بتلك التي تأخّرت علامات بلوغها أو من احتبس طمئتها فلم تحض رغم تقدّمها في السنّ. ولا غرابة أن تنتاب العاتق هذه المشاعر في مجتمع ثمن الإنجاب واعتبر العقم عيباً في المرأة لأنّه من منظوره دليل مرض وقصور عن أداء وظيفة أساسية موكولة إلى المرأة. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ أوضح الأطباء أنّ الفتيات اللواتي لا يحضن يكنّ غير عفيفات، وغير قابلات للحبل (481)، بل إنّ ذلك قد يؤدي بهنّ إلى تغيير الحال من الأنوثة إلى الرجولة.

وعلى الرغم من تفضنّ العلماء إلى أنّ من الغلمان من لا يحتلم، فإنّهم لم يستنقصوا هذه الفئة. جاء في «الحيوان»: «في الجوّاري جوار لا يحضن، وذلك في النساء عيب. وليس مثله من الرجال عيباً. وقد رأيت رجالاً يوصفون بالقوّة على النساء وبعضهم لم يحتلم إلاّ مرّة أو مرتين وبعضهم لم يحتلم

البتة»⁽⁴⁸²⁾ وليس غريبا أن يصدر عن الجاحظ، وأمثاله هذا الكلام، إذ اقترن الحيض في نظر هؤلاء بالخصوبة، في حين أن صلة الاحتلام انتفت بالقدرة على الجماع أو الإنجاب.

والظاهر أن ما ينتاب الكاعب من أحاسيس لحظة طروق⁽⁴⁸³⁾ الحيض يوقعها في حيرة، وهو أمر مفهوم في ظل ثقافة أحاطت الجنسانية بكثير من المحرمات، واعتبرت الخوض في هذا الموضوع من ضمنها. فلئن تكفلت الأم بمدّ ابنتها بالنصائح والشروح المستفيضة حول تدبير الجسد أو البيت، فإننا نرتجح أنها كتمت الحيض، وما يتبعه من ممارسات. ومهما كانت أسباب عزوف الأم عن توجيه ابنتها في هذا المجال، فإن الانطباع الذي يرسم لدى الكاعب أن طروق الحيض يؤدي إلى تغيير نظرتها إلى جسدها ويشعرها أيضا بتغير نظرة الآخرين لها وتبدل معاملتهم لها، وخصوصا حين «يفتضح» أمرها.

وإلى جانب الشعور بالاضطرابات النفسية والإحساس بالآلام وغيرها من الحالات التي قد تصاحب الحيض، تتفطن الفتاة إلى أن عليها أن تضبط سلوكها وأن تراقب حركات جسدها حتى لا يشي بالحالة التي تكون عليها الحائض، كما يجب عليها أن تتوخى الحذر حتى لا تظهر بقع الدم على الثياب، وأن تحرص على نظافتها ونظافة ثوبها. وبالإضافة إلى ذلك، تدرك البنت أنه يجب عليها أن تخفي خرق الحيض لأن رؤيتها تخيف، وتبعث على الاشمئزاز.⁽⁴⁸⁴⁾ ورويدا رويدا تكتشف الكاعب أن الحيض ليس حدثا طبيعيا ومقبولا بل هو كغيره من إفرازات الجسد، مثير للخجل، بل هو بمثابة عار ينبغي كتمه لأنه يمثل كنه الأنوثة، ويشير إلى حضورها.

يحدّد طروق الحيض علاقة الأثني بغيرها فيجعلها محكومة به. فإذا كانت العطور محرّكا إيروطيقيا يثير حاسة الشمّ فيهدبها إلى موضع الوليمة، فإن ظهور الطمث يحول دون الاستمتاع التام بالمرأة متى كانت متزوجة فهو بذلك عامل فصل بين الأجساد. ثم إن رائحة الطمث منقّرة ربّما لاقتران رائحة الدم في اللاوعي الجمعي برائحة الجثث عندما تبدأ المادة في التحلّل، كما أن رؤيته تنبّه إلى حضور الموت.⁽⁴⁸⁵⁾

والناظر في النصوص يدرك مدى اشمئزاز الرجال من الحيض . «فالحيض شيء مستقذر مؤذ من يقربه».⁽⁴⁸⁶⁾ و«دم الحيض أسود منتن له رائحة، فقد يشمها الرجل فيكون سببا للفراق».⁽⁴⁸⁷⁾

اعتبر الأطباء الطمث سببا لصحة البنت ونقاء بدنها، وربط آخرون هذا الحدث الفيزيولوجي بالأخلاق فرأوا أنه «يفيدها العفة وقلة الشبق».⁽⁴⁸⁸⁾ وفي مقابل ذلك ساد الاعتقاد أنّ «مرض النسوان» مثير للاشمئزاز وموجب للنفرة. ومنذ الجاهلية أحاط المجتمع الحائض بجملة من النواهي والمحرمات، وكانوا إذا عركت البنت أخرجوها من الربض وأقصوها عن أماكن العبادة. «فلم تكن الحيض من النساء تدنو من أصنامهم ولا تمسح بها، بل تقف ناحية منها».⁽⁴⁸⁹⁾ وعلى الرغم من حرص الرسول على تغيير عادات الناس ونظرتهم إلى الحائض، فإنهم ظلوا متخوفين من مخاطر الاحتكاك بها ومن لمسها للأشياء. دخل شيبة بن عثمان (ت59هـ) على عائشة فقال: «يا أم المؤمنين تجتمع عليها (الكعبة) فتكثر فيعمد إلى بيار فيحفرها ويعمقها فتدفن فيها ثياب الكعبة لكي لا تلبسها الحائض والجنب. قالت عائشة: ما أصبت وبئس ما صنعت لا تعد لذلك فإن ثياب الكعبة إذا انتزعت عنها لا يضرها من لبسها».⁽⁴⁹⁰⁾ ونجد الموقف نفسه عند ابن عباس (ت68هـ) فقد تحدّث عن منافع الحجر الأسود قائلاً: «لولا أنّ الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب، وهو لا يشعر ما مسّه أجدم ولا أبرص إلاّ براً».⁽⁴⁹¹⁾ وهي مواقف توضح ما ثبت في المتخيل الجمعي من تصوّرات بخصوص ارتباط دم الحيض بالمدنّس وبالخطيئة الأصلية، ولذا كان القوم يحولون دون اتصال المرأة بالمقدّس.⁽⁴⁹²⁾

وأثر ارتباط الطمث بالعدم في سلوك القوم تجاه الحائض واحتل مكانة في شبكة التصورات التي صاغوها حولها عموماً. «إذا اجتازت الحائض بالمطبخة تغير جميع طبيخها».⁽⁴⁹³⁾ وكان القوم يكرهون دنو الطامث من إناء اللبن باعتبار أنّ الرائحة الحادة تفسد اللبن.⁽⁴⁹⁴⁾ وقيل: «من خاصية السذاب أنّ الحائض إذا مسته بيدها جفّ»⁽⁴⁹⁵⁾ إلى غير ذلك من الأقوال التي تفضح معتقدات القوم وتمييزهم بين دم الرجل ودم المرأة. فلأنّ الحائض لا يرجى حملها كان الدم

السائل منها دما سيئا لا ينتج الحياة ولا يؤدي إلى الخصب، بل إنه يعطل مبدأ الحياة ويقضي على كل مظاهر النماء في الكون.

ويلتقي موقف العرب من الحائض مع موقف شعوب أخرى مثل قدماء المصريين الذين كانوا يعتبرون أنّ ملامسة النساء زمن الحيض تتسبب في حلول اللعنة ولذلك لم يكتفوا بالتحذير من الحائض، بل حبسوها في منزل أو محلّ مخصوص لا تخرج منه إلا بعد الطهر، كما كان موقف العبرانيين من الحائض والنفساء أكثر صرامة من سواهم. جاء في سفر الأحبار: «لا تمس شيئا من الأقداس ولا تدخل المقدّس، حتى تتمّ أيام طهرها». (4/1) وجاء أيضا: «أيّ امرأة كان بها سيلان، أي سيلان دم من جسدها تبقى سبعة أيام في نجاسة طمثها، وكلّ من لمسها يكون نجسا حتى المساء». (19/1، 20، 21، 22، 23) وشاع لدى الرومان أنّ الحائض تلحق الضرر بغيرها، خصوصا إذا تزامن موعد حيضها مع الخسوف أو الكسوف.⁽⁴⁹⁶⁾ فهي تفسد الخمر وتقتل النحل وتفسد الحبوب، إلى غير ذلك من الآراء المرتبطة بالمعتقدات والأساطير والتصورات الاجتماعية التي لا تخصّ المرأة وحدها، إنّما هي ذات وشائج بالدم ورموزه.⁽⁴⁹⁷⁾

ولا يفهم الموقف من الحائض إلا في ظلّ المقارنة بين دمها ودم الرجل الذي يسيل أثناء ممارسته لأنشطة هامة كالتشيد والبناء والصيد والحرب وغيرها من الأفعال التي تثبت قدرته على السيطرة على الطبيعة، كما أنّ دم الرجل يسيل عند ممارسته لبعض الطقوس المطهّرة كالختان أو طقوس الحلف أو طقوس الإخاء التي يختار فيها الرجل أن يقدّم دمه من أجل هدف نبيل. واعتبر نرف دم الرجل عند مصارعة الوحوش أو منازلة الأعداء أفضل دم لأنّه علامة على حبّ المخاطرة والمجازفة ودليل على التضحية بالنفس في سبيل الله، كما أنّه شهادة على شجاعة صاحبه وقوّته، ولذا كان جديرا بالانخراط في عالم المقدّس حتى إنّ الشهيد لم يكن يغسل. ولم تكن رؤية دم الرجال في ساحات الوغى وغيرها مرعبة ما دام المرء سيّد الموقف قادرا على لجم مشاعر الخوف أو الوهن عارفا بما ينتظر منه ساعيا إلى تثبيت الاستقرار والحفاظ على النظام.

أما دم المرأة فإنه دم ملغز وعجيب يباغت، ويسيل دون إرادة مسبقة ودون سابق إنذار، ثم إنه ينفلت عن الرقابة ولذا اعتبرته الجماعة مصدر خوف وقلق. فالحائض تكون في حالة خطيرة تنزف دون مؤثر خارجي. وكانت رؤية الدم تبعث على الحيرة والتوتر لأنها تعري مشاعر الإنسان القابعة في لاوعيه وتضعه وجها لوجه أمام الحدث. ولما كان الأمر كذلك فقد أحاطت الجماعة الحائض بطقوس سحرية وفرضت عليها قيوداً⁽⁴⁹⁸⁾ غايتها احتواء الظاهرة الغريبة ومحاولة السيطرة عليها. ولم يكن دم الحائض علماً على البطولة والمجد بل كان برهان اتصال المرأة بعالم المدنس ودليلاً على القلق الوجودي.

ولما كان دم الحيض غير دالّ على الحياة ولا صلة له بالقوة، فقد اعتبر دماً سيئاً مشيراً إلى الخطر الداهم، أي الموت. وعاصفاً باستقرار النظام. ونذهب إلى أنّ الحيض عامل من العوامل المعمّقة للفوارق بين الجنسين ومشرّع للتمييز بين الذكر والأنثى. فقطعا ثمة فرق بين من يختار متى تسيل دماؤه أنهاراً وفي سبيل مَنْ، وبين تلك التي تتقبّل طروق الدم كلّ شهر فيجري رغماً عنها مدراراً دون هدف، وكأته كتب عليها تحمّل فعل الطبيعة والإذعان لأوامر الثقافة.

تعمدنا النظر في هذه المسألة لِمَا لها من علاقة بالتمييز بين الجنسين في مرحلة البلوغ لنوضح كيف تتعامل الثقافة مع هذا الحدث الفيزيولوجي فتجعله مثقلاً بالرموز معبراً عن الأنظمة والأنساق. فكما رأينا يشعر الغلام عند البلوغ بتيقظ الشهوة لديه ويكتشف وجهاً آخر للأثوثة يختلف قطعاً عن أثوثة الأم، كما أنّ الفتى يعي المراقبة الشديدة المضروبة عليه عند اتصاله بالنساء أو الصبيان خوفاً من الفساد. فقد «كانت عادة المعتضد أنه من بلغ الحلم من الخدام منعه من الدخول إلى الحرم».⁽⁴⁹⁹⁾

ويرمز البلوغ إلى موت الطفل وولادة البالغ، ومعه يتمّ الحسم بين حالة كان فيها الغلام ينوس بين مشاعر الضعف والقوة، اللين والشدة، الاستكانة والعدوانية إلى مرحلة التصرف وفق المبادئ التي تنصّ عليها الرجولة. وقد أوضح ابن مفلح هذا الأمر بقوله: «كانوا يرخصون للصبّي في الخاتم الذهب فإذا بلغ ألقاه».⁽⁵⁰⁰⁾ ومع البلوغ يتأكد لدى اليافع الإحساس بكثرة المسؤوليات

الملقاة على عاتقه بعد أن اكتملت علامات الرجولة لديه وانقطعت تبعيته لأبيه وصار مستقلاً بنفسه في جميع الأحكام. فلا غرو أن يعمد الشعراء إلى تهنئة الخلفاء ببلوغ أبنائهم. (501)

أما بلوغ البنت فإنه يعدّ أشدّ وطأة على نفسها وتأثيراته أهمّ من تلك التي يعيشها الغلام. فهو حدث يشعرها بمنزلتها الدونية وبخروجها من «الطهر» والتحاقها بالنجاسة، كما أنّه يفرض عليها جملة من القيود تفوق بكثير تلك القيود التي وضعت للشاب. ولذلك عدّ علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وغيرهم الحيض من أهمّ الأحداث الطارئة في حياة الأنثى، ممّا يبرّر اللجوء إلى ممارسة طقوس العبور للتخفيف من حدّة هذه الأزمة.

يعدّ الحيض عاملاً مؤسساً للهوية الجنسية باعتبار أنّه لا يفصل البنت عن عالم الأنوثة، بل بالعكس نراه يمتنّ صلتها به أكثر من ذي قبل. فالطبيعة تساعدها على اكتساب أنوثتها شاءت أم أبّت ولا تخضعها لاختبارات لإثبات الأنوثة، قياساً باليافع الذي تجبره الثقافة على اكتساب هويته الجنسية عن طريق المجاهدة والمثابرة والعناء. (502)

البنت إذا حاضت جرى عليها قلم التكليف مثلها مثل الشاب بيد أنّ طروق الحيض يؤدي إلى إقصائها عن ممارسة العبادات من صلاة وصوم وطواف حول الكعبة، بل إنّ من الفقهاء من ذهب إلى منعها من قراءة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد أو حتى المرور به والجماع إن كانت متزوجة. (503) وفي مقابل ذلك، لم يمثّل البلوغ عائقاً بالنسبة إلى الحدث. ويمكن تفسير حرمان المرأة من أداء بعض الطقوس بارتباطها بالدينويّ فهي ناقصة الدين لتوقفها عن ممارسات العبادات طوال أيام نجاستها، وهي نجاسة اعتقدها الساميون وكلّ الشعوب البدائية. وفي المقابل تمتع الحدث بحقه في ممارسة طقوسه التعبدية مثبتاً بذلك طهارته وكمال دينه وصلته المتينة بالمقدّس.

ألمحنا إلى النتائج الناجمة عن حدث البلوغ والتي تعمق إحساس المعصر بانتقالها الفعليّ من مرحلة إلى أخرى، كما أنّها توضح لها اختلاف منزلتها عن

منزلة الشاب. فإذا كان البلوغ الذكورِيّ قادحا لأحاسيس الفخر ومخولا للفتى الانعتاق من أسر الفضاء الداخلي ومثبّتا انتماءه إلى الأمة، فإنّ بلوغ العاتق غالبا ما أدى إلى حجبها عن الفضاء الخارجي وضرب الرقابة الصارمة عليها.

لَمَّا كان الجسد الأنثويّ حاملا لعلامات ورموز تشير الآخر فتجعله راغبا في التواصل معه، فقد سعت الجماعة إلى حجبها عن الأنظار وأحاطته بمحرمات ونواه. قيل: نزلت عائشة على صافية أمّ طلحة الطلحات (ت نحو 65هـ)، فرأت بنات لها، فقالت: إنّ رسول الله ﷺ دخل وفي حجرتي جارية فألقى لي حِقْوَه⁽⁵⁰⁴⁾ وقال لي: «شقيه بشقتين، فأعطي هذه نصفا والفتاة التي عند أم سلمة نصفا، فأني لا أراها إلّا قد حاضت، أولا أراها إلّا قد حاضت». ⁽⁵⁰⁵⁾ وروي في السياق نفسه «عن عائشة رضي الله عنها، أنّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال: «يا أسماء المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلّا هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه»⁽⁵⁰⁶⁾ وذكرت عائشة أيضا أنّ النبي قال: «لا يقبل الله صلاة حائض إلّا بخمار». ⁽⁵⁰⁷⁾

يتجلّى ممّا تقدّم الهاجس المسيطر على الجماعة والمتمثّل في الخوف من وقوع المحظور والسعي إلى مراقبة البنت رمز الخصوبة والعرض. وكلّما كانت قادرة على الإنجاب عزلت. ومعنى ذلك أنّ هذا الحدث الفيزيولوجي سيكون محدّدا لمنزلتها الاجتماعية وللتمثلات الخاصّة التي تقرنها بالقمر من جهة، وبالحيّة من جهة ثانية. وهو حدث مؤثّر في علاقة المرأة بالرجل وفي معاملتها مع الآخرين وفي الأدوار التي ستسند إليها في مرحلة التكليف كما سنرى ذلك في الباب القادم.

خاتمة الباب الثاني

حاولنا في هذا الباب أن نستجلي معالم التنشئة الاجتماعية التي يحصل عليها الفرد خلال مرحلة الحدّثة وصولا إلى البلوغ. وتّضح لنا أنّها تنشئة مؤدبة إلى الفصل بين المجموعات بالاستناد إلى معيار السنّ والثقافة والدين،

وبالخصوص معيار الجنس، كما أنها تعمل على إرساء الفروق بين الجنسين. ويحدث هذا التمييز بطريقة واعية لتحقيق أهداف محددة كالحفاظ على التراتبية الاجتماعية وتجانس عناصر المجتمع وغيرها، كما يمكن له أن يتم بشكل غير واع منبثق عن البنى الذهنية. وبدا لنا أنّ التنشئة قائمة على تصوّر واضح المعالم، شامل للفرد المرغوب فيه حسب ظروف محددة منها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ومعنى ذلك أنّ النظرة إلى الخصائص المكوّنة للأنثوة أو للخصائص المكوّنة للذكورة محكومة بحاجات المجتمع ومصالحة المختلفة من عصر إلى آخر. فبإمكان الجماعة في ظروف مغايرة أن تمنح الأنثى تربية تخالف جنسها، ممّا يبرهن على أنّ خصائص الذكورة أو الأنثوة ليست وليدة عوامل فيزيولوجية بقدر ما هي من صنع الثقافة ومحضلة اختيارات الجماعة.

وقادنا البحث إلى تبين العلاقة الوثيقة بين التنشئة والسلطة. فالتهديب لا ينجح في بناء الأفراد بناء اجتماعيًا ورمزيًا إلا متى تمكّن من السيطرة عليهم بواسطة أعوان التنشئة الذين يجسّدون السلطة. وتصدر التربية عن مركز السلطة المباشر: الأب والمؤدّب والشيخ وغيرهم، وعن مركز سلطة غير مباشرة ممثلاً في الأمّ والجدة والحاضنة وغيرهنّ. وتتمّ التنشئة بالطابع التسلّطي وتعايش أشكال هيمنتها تحت غطاء الرعاية الأسرية وتحت شعار الحب الأبوي أو الأمومي أو الأخوي وحسب منطبق الواجب والمكروه والحرام واللائق والمألوف والطبيعي إلى غير ذلك، وهو أمر يثبت أنّ اكتساب الخصائص الذكورية أو الأنثوية يتم في إطار الإلزام والجبر.

إنّ التربية مؤسسة تسلّط مرتكزة على الإكراه والضغط والقوّة والعنف. وهي قادرة على إخضاع الفرد حتّى يستجيب للأنموذج الذي حدّدته سواء كان ذلك للذكر أو للأنثى. فكانت صناعة البنت قائمة على التصرف في جسدها حتّى يكون ناطقًا بما انبنى عليه النظام، ومستجيبًا للصفات التي ترضي رغبات المجتمع ومصالحة، كما كانت هذه الصناعة عاملة على تطويع فكر الفتاة حتّى تكتسب المعارف المنشودة التي تريدها الجماعة، وترى أنّها تلبي احتياجاتها. ونتيجة لذلك بدت الذات الأنثوية محاصرة بجملّة من القيود التي فرضت عليها

عن طريق الطقوس العنيفة، وهو عنف يبيح التحكّم في الفرد من خلال إحكام السيطرة على جسده.

ليست الأنوثة حينئذ طبيعة بقدر ما هي صناعة، إذ وقع تصنيف جسد البنت واختزاله في بعد واحد، وهو بعد الجسد الشهواني، ثم تمّ إبعاد الفتاة عن أفضية السلطة، وإقصائها عن المركز وعن الأدوار التي تخوّل لها ممارسة سلطة ما، كما تمّ العمل على قصر دورها على الإمتاع والإنجاب والرعاية والخدمة بدلالاتها المختلفة: خدمة الزوج والعيال والمجتمع والسلطة. ونتيجة لذلك لم يكن بمقدور البنت أن تمتلك جسدها، ولم يكن من حقّها أن تختار طريقة عرضه على الركب الاجتماعي لأنّها مجبرة على التعبير عن رؤية المجتمع للأنوثة من خلال جسمها وبواسطته. فالفرد لا يكتسب خصاله وصفاته إلا من خلال العلاقات التبادلية مع الآخرين وانخراطه في النظام الرمزي.

أما الجسد الذكوري، فقد خضع بدوره لممارسات وطقوس من شأنها أن تحوّلته إلى بدن يليق بكمال الرجولة ويعبّر عن شرف الذكورة. ولما كان الغلام في حاجة إلى أن يندمج في مجتمع الرجال، فقد كان عليه أن يقيم الدليل على مقاطعته لمظاهر الأنوثة، كما كان عليه أن يمرّ باختبارات ليثبت أنّه جدير بهذه المنزلة الرفيعة. وتطلّبت الذكورة اعترافا علنيا وشهادة إثبات شرعي. وكان على الراغب في الانتساب إليها أن يبرهن على كفاءته وأن يثبت ذاته عبر كتلة العضلات والحركة الثابتة والصوت الجهوري والثقة في النفس والقوة والقدرة على التسلّط والهيئة الدالة على الفحولة، أي السلوك الركحي. ولئن عملت الجماعة على إبعاد البنت عن مواطن السلطة وحجبتها، فإنّها سعت إلى دفع الغلام نحو المركز وحثّه على تشرّب أصول ممارسة السلطة والبروز، موفّرة له الفرص حتّى يختبر قدرته على الانخراط في الجماعة ومباشرة مهامه.

وقصدنا البحث في تاريخ صناعة الجسد قصداً لأنّه يعكس سيرورة بناء الاختلاف بين الجنسين. ويبرهن على وجود نظام جندي، إذ يطلب من البدن أن يعبّر عن الاختلاف، وأن يترجمه إلى حقائق ظاهرة للعيان. وعن طريق الطقوس والممارسات الاجتماعية يتمّ صنع الجسد الأنثوي حسب مواصفات

خاصةً وصنع الجسد الذكوريّ الحامل لعلامات مميّزة، كما يقع من خلالهما إعادة إنتاج النظام الاجتماعي والمحافظة على المنظومة القيمية والموروث الثقافي وغيره.

ولمّا كانت الجماعة في حاجة إلى النظام الرمزي فقد اتّخذت الجسد فضاءً لتمارس من خلاله سلطتها فتكتب عليه أوامرها وقوانينها وتطلّعاتها معتمدة في ذلك على العلامات السيميائية والممارسات الاجتماعية والطقوس والخطاب الدينيّ والخطاب الاجتماعي والخطاب الميثي. وجليّ أنّ كلّ فعل سلطويّ لا يكون إلاّ إذا كان فعلاً على الجسد وفي الجسد، وبذلك كانت السلطة فنّ صناعة الأجساد أو إعادة صنعها.⁽⁵⁰⁸⁾ وكلّما استحوذت السلطة على الجسد احتفلت به، مزهوّة بامتثاله للمعايير السائدة فكان جسماً جديراً بالدمج. أمّا الجسد المستعصي الذي تجاوز الأوامر والنواهي وارتأى أن يختار العدول عن المألوف، فقد كان مآله العزل والإقصاء والتشهير به. كما لقي الجسد الذي لم يبلغ الكمال المصير نفسه.

يتمّ ترويض الجسد بواسطة عدّة آليات منها الخطاب الصادر عن أعوان التنشئة، وهو خطاب لا يولّد المعاني والدلالات فحسب، بل يفرز سلطة ويساعد على دعم كلّ السلطات. فأن تقول للغلام: «أنت رجل»، معناه إقرار بامتلاكه حقّ السيادة على الأنثى، واعتراف بحقّه في ممارسة سلطة على النساء ممّا يدعم إحساسه بشرف منزلته وعلوها، وأن تقول له: «أنت فتاة» معناه أنّك تستنقصه لأنّه لم يكن في مستوى ما تنتظره الجماعة منه من قدرة على مدها بالحجج والبراهين التي تخوّل لها الاعتزاز بانتمائه إليها.

وبالإضافة إلى توخّي الجماعة أسلوب الترغيب في فضائل الرجولة والترهيب من لواحق الأنوثة تتضح لنا من خلال تفكيك الخطاب مدى رغبة المجتمع في تنميط الأجساد. إذ ليس بإمكان الفرد أن يختار الصفات التي تعجبه، بل هو إزاء نموذج واحد للأنوثة تتضح لنا من خلال تفكيك الخطاب مدى رغبة المجتمع في تنميط الأجساد. إذ ليس بإمكان الفرد أن يختار الصفات التي تعجبه، بل هو إزاء نموذج واحد للأنوثة ونموذج محدّد للذكورة يخضع له الجميع. فيصبح الفرد نتيجة ذلك رهين الفعل، أو الممارسة السلطوية واختياراتها، كما أنّه يتحوّل إلى بؤرة تلتقي عندها علاقات القوى. ومن خلاله وبه تدرك السلطة⁽⁵⁰⁹⁾ ويتأسس الاختلاف.

إنّ الاختلاف بين الجنسين بناء اجتماعي تراعى فيه رؤية مركز القوة، وصاحب السلطة الفعلية. وما توزيع الأدوار وتوزيع المعارف وتقسيم الفضاءات إلاّ آليات تسهّل على الجماعة فرض سلطتها ومراقبة الجميع حفظاً لاستقرار نظمها وأنساقها. ولأنّ الجندر بناء اجتماعي، فإنّه يحتاج إلى علامات ورموز تدلّ عليه وتشير إلى استقرار أنساقه وبناءه. ولذلك أولت الجماعة أهمية كبرى للباس والزينة والمشية وتقنيات الجسد وغيرها من الأدبيات والقيم. فكلّ هذه الرموز تعدّ أمارات الطاعة ودلالات الخضوع للسلطة. وهي كفيلة بمساعدة الفرد على التعبير عن هويته الجنسية على الركب الاجتماعي فيقع التواصل بينه وبين الآخرين من خلال هذه العلامات الخاصّة بكلّ جنس. وما من شكّ أنّ امثال الأفراد للأنموذج المضبوط بدقّة يحقق الضبط الاجتماعي والنظام وبذلك تثبت ركائز السلطة، ومعنى ذلك بدهاء أنّ بناء صرح السلطة يرتكز أساساً على بناء الهوية الجندرية للأفراد.

ويرفض المجتمع الحالات التي يكون فيها الجسد ملغزاً ومثيراً للبس والإشكال لأنّها حالات توقع في الحيرة والشكّ وتستوجب التكهن والتخمين. ولا معنى لهوية سواء كانت فردية أو جماعية جنسية أو دينية أو غيرها إن انبنت على الغموض. ولا معنى لها في ظلّ التشويش، كما أنّ النظام لا يتأسس على ضبابية الرؤيا أو الازدواجية. والفرد لا يمكن له أن يكون في منزلة بين منزلتين: متأرجحاً بين الذكورة والأنوثة، باعتبار أنّ بناء نظام الاختلاف الجنسي يقتضي الفصل والحسم بين الصفات المكوّنة للذكورة، والخصائص الممثلة للأنوثة. ولذلك تسعى الجماعة جاهدة حتّى تسير باليافع نحو نموذج هو أقرب إلى الذكورة الخالصة، وتشجّع الفتاة حتّى تتماهى مع نموذج الأنوثة الكاملة. ويفضي ذلك إلى محاربة المتشبهين بالإناث، والمتشبهات بالذكور لأنّها حالات تعصف بما يكون جوهر الاختلاف الجنسي، وتنسف ما قام عليه المجتمع من أسس وتزلزل قواعد سلطته. ولعلّ الهجوم المسلط على المتشبه بالنساء أشدّ من ذلك الذي تواجه به الجماعة الفتاة المسترجلة. وذلك عائد في نظرنا إلى إحساس الجماعة بخيبة الأمل بسبب فشلها في التهذيب. فهي لم تتوصّل إلى صقل

شخصية الناشئ حتى يكون قادرا على الصمود في وجه قوّة الأنوثة وسحرها، وبذلك هوى في شراك الأنوثة وخان بني جنسه وسقط. وما لا يمكن أن تسوّغه الجماعة تشبّه الحدث بالفتاة. فكيف يتسنّى للقويّ أن يحاكي الضعيف، وهو الذي حباه الله بصفات وخصائص جعلته يتميّز عنها ويفضلها شرفا ومكانة. فهو الكامل، وهي الناقصة والناقص يطمع دوما في الاقتداء بالكامل، ومن ثمة لم يكن موقف الجماعة من المسترجلة، موقفا صارما لأنّها حاولت الارتقاء إلى منزلة الشرف والتشبه بالأرفع مكانة.

من الواضح أننا في وضع لا يسمح فيه بتعدّد نماذج الذكورة، إذ يقع تأسيس نموذج منمّط واحد، وهو الفحل الذي تربّع على عرش المتخيل. وتبعا لذلك لُفظ السقيم والمهزول والمختث والخنثى وغيرهم. ولئن اختلفت الذكورة وكذلك الأنوثة، مفهوما وبناء من عصر إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى، ومن سنّ إلى أخرى، فإننا لا يمكن أن ننكر وجود ثوابت كونية في كلّ الثقافات، وفي كلّ العصور تضبط صورة لكلّ جنس وترسخها في المتخيل الجمعي. ويمكن القول إنّ من أبرز هذه الثوابت إقرار المجتمعات بأنّ الهوية الجندرية (L'identité de genre) لا تدرك إلّا من خلال منطق التضاد، والمقابلة بين الذكورة والأنوثة.

للاختلاف بين الجنسين إذن سيرورة خاصّة تنطلق من قبل تخلّق الجنين وتجلّى بعد الخروج إلى الدنيا وتستمرّ خلال الصبا لتبرز ملامحها عند النشوء، ولتتعمّق أكثر فأكثر مع مرحلة التكليف.

هوامش الباب الثاني

- (1) انظر على سبيل المثال: Mead, L'un et l'autre sexe, p. 45.
- (2) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 155.
- (3) أورده التجاني، في «تحفة العروس»، ص 271.
- (4) يمكن الرجوع إلى: الرقاء، «المحب والمحوب والمشموم والمشروب»، ج 1، (الباب الأول: في وصف الشعر)، ص ص 16 - 28.
- (5) ابن القيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 315.
- (6) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 510.
- (7) السماق: شجر ينبت في الصخور وفيه ورق طويل لونه أحمر وله ثمر شبيه بالعناقيد يستعمل في دبغ الجلد. ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، م 2، ص ص 38 - 40.
- (8) الأس: نبات له ورق وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمرتها تسود إذا أينعت وتحلوا. ابن البيطار «المصدر المذكور»، ص ص 31 - 33.
- (9) الفزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص 148، 172، ابن سينا، «القانون»، م 1، ص ص 480، 510، 577، السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص 45.
- (10) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 1، ص 505.
- (11) يمكن الرجوع في هذا المجال إلى: ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 3، ص ص 2181 - 2194، الأنطاعي، «تذكرة أولي الألباب»، ج 1، ص ص 46، 49، 61، 62، 67، 67، 73، 115، التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص ص 62 - 78، كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ج 2، ص ص 203 - 214.
- (12) الأنطاعي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص ص 67 - 70.
- (13) الغساني، «حديقة الأزهار»، ج 1، ص 163، ابن سينا، «القانون» م 1، ص 655. واللاذن: شجرة لها أوراق طويلة وسوداء تنتج رطوبة تلتصق بيد اللامس وتلتزق بالمعز ولها رائحة طيبة تستعمل في البخور. ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية»، م 2، ص ص 359 - 360.
- (14) الكشكري، «كتاش في الطب»، ص 11.
- (15) الفراميل: ما وصل به الشعر من صوف أو شعر. والعقص: خيوط تفتل من صوف وتجمع بسواد تصل به المرأة شعرها. ابن سيده، «المخصّص»، السفر الأول، ص ص 67 - 68.
- (16) الونشريسي، «المعيار»، ج 11، ص 145. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 345.
- (17) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 235.
- (18) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 3، ص 351.
- (19) الهلب: الشعر كله أو ما غلظ منه. الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة هلب.
- (20) النورة من الحجر الذي يحرق ويسوى منه الكلس ويحلق به شعر العانة. ابن منظور، «اللسان»، مادة نور.

- (21) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص ص 77 - 78.
- (22) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 112.
- (23) كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ج 2، (الباب السادس عشر: في معرفة الأدوية التي إذا استعملتها النساء اللواتي لم يدركن لم ينبت 23 على كراسي أرحامهن شعر ويبقى الموضوع ناعما أبدا)، ص 255، الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 40.
- (24) كمال باشا، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 213. والحماض نبتة لها بزر وورق يتداوى بهما وله طعم طيب. ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، م 1، ص ص 290 - 291.
- (25) عمر بن أبي ربيعة، «الديوان»، ص 126.
- (26) العيني، «عمدة القارئ»، ج 14، ص 93.
- (27) الأنطاعي، «التذكرة»، ج 1، ص ص 61، 65، 70.
- (28) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 588. والكراث: نوعان نبطي وشامي، فالنبطي البقل الذي يوضع على المائدة والشامي الذي له رؤوس وهو حار يابس مصدع. ابن البيطار، «المصدر المذكور»، م 2، ص ص 320 - 323، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 370.
- (29) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م 3، ص 2206.
- (30) ارجع إلى: الرقاء، «المحبت والمحبوب»، ج 1، (الباب الثالث عشر، في رقة البشرة)، ص ص 167 - 177.
- (31) انظر مثلا: التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص 53.
- (32) ارجع إلى: ابن بسام، «الذخيرة في محاسن الجزيرة»، ج 1، ص 149.
- (33) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 2، ص 2205.
- (34) انظر الصفات المحمودة في المرأة في: الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص ص 299 - 310.
- (35) ابن سيده، «المختص»، م 1، السفر الخامس، ص 8.
- (36) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 305.
- (37) الأنطاعي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص ص 51، 62، 64، 80، 83، ابن سينا، «المصدر نفسه»، م 1، ص ص 490، 585، الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 379.
- (38) أبو داود، «السنن»، (كتاب الزينة)، ص 595.
- (39) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 1، ص 1، ص 490.
- (40) ثابت ابن قرّة، «الذخيرة»، ص 121.
- (41) ابن ربن الطبري، «المصدر المذكور»، ص 111.
- (42) الأنطاعي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 255.
- (43) الإدريسي، «نزهة المشتاق»، ج 1، ص 61.
- (44) البكري، «المسالك والممالك»، م 2، ص 836.
- (45) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 66.
- (46) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 60.

- (47) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص503.
- (48) القمء: المكان الذي تقيم فيه الناقة والبعير حتى يسمنا. ابن منظور، «اللسان»، مادة قمأ.
- (49) الرسحاء قليلة لحم العجز. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة رسح.
- (50) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة رفق. والمرفقة كالوسادة.، الرُفاعة ثوب ترفع به المرأة الرسحاء عجيزتها تعظمها به، مادة رفع.، المحش : عظامة تعظم بها المرأة عجيزتها، مادة حشا.، الغلالة: ثوب تشده المرأة على عجيزتها تحت إزارها تضخمها به، مادة غلل.
- (51) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة عظم.
- (52) السيوطي، «اليواقيت الثمينة في صفات السمينة»، ص110.
- (53) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص228.
- (54) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص128.
- (55) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص87.
- (56) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص103.
- (57) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج2، ص196.
- (58) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص59، ص179.
- (59) امرأة قصورة : مصونة محبوسة مقصورة في البيت لا تُترك أن تخرج. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قصر.
- (60) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة عجز.
- (61) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة قعد.
- (62) انظر مثلاً: التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37.
- (63) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شحج.
- (64) انظر: Luce Irigaray, Spéculum de l' autre femme, p. 24.
- (65) ابن سعد، «الطبقات»، م6، ص188.
- (66) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م5، ص134.
- (67) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م5، ص199.
- (68) ابن ماجه، «السنن»، ج3، ص50.
- (69) انظر:
- R. Caillois, Les jeux et les hommes, p. 22.; E. Beranger et G. Castro, Le genre et la loi , T.1, p.73.
- (70) ابن مفلح، «الأدب الشرعية»، ج3، ص517.
- (71) الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة لعب.
- (72) انظر مثلاً ابن النفيس، «المختار من الأغذية»، ص109.
- (73) ابن بسام، «الذخيرة»، ج5، ص112.
- (74) يمكن الرجوع إلى: E. I. 2 TIV article Kayna. (Ch. Pellat).
- (75) البغدادي المتطّيب، «رسالة في شري الرقيق»، ص405.
- (76) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص51. وانظر: الصقلي، «موسوعة الطبّ الشعبي»،

- ج 1، ص 125، الكشكري، «كناش في الطب»، ج 1، ص 476.
- (77) الديميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص ص 51 - 53، ابن سينا، «القانون»، م 1، ص ص 479، 533.
- (78) عريب القرطبي، «كتاب تخلّق الجنين»، ص 87. وانظر: القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص 163، 172.
- (79) ابن الجزار، «زاد المسافر»، ص 229.
- (80) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 4، ص 366.
- (81) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص ص 314 - 315، الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص ص 36، 49، 60.
- (82) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 86.
- (83) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 487.
- (84) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 164. وانظر أيضا، القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص ص 160، 166، 170، ابن الجزار، «زاد المسافر»، ص 229، ابن سينا، «المصدر نفسه»، م 1، ص ص 519، 564، 523.
- (85) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 513.
- (86) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص ص 497، 693.
- (87) البغدادي المتطبّب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص 413. وانظر: الغساني، «حديقة الأزهار»، ج 1، ص ص 61، 67، 77، 138، 147، 249، كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج 2، ص ص 215 - 217.
- (88) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 1، ص ص 89، 133.
- (89) ابن الحاج، «المدخل»، ج 4، ص 113.
- (90) القزويني، «عجائب البلدان»، ج 1، ص 176.
- (91) الخراساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى»، ج 1، ص 81.
- (92) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 71.
- (93) ابن مفلح، «كتاب الآداب الشرعية»، ج 3، ص 541.
- (94) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 1، ص ص 234 - 235.
- (95) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص ص 111 - 112. وابن مفلح، «كتاب الآداب الشرعية»، ج 3، ص 540.
- (96) المعافري المالقي، «الحدائق الغناء في أخبار النساء»، 145.
- (97) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 1، ص 230.
- (98) ابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 539.
- (99) البغدادي المتطبّب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص 415.
- (100) البغدادي المتطبّب، «المصدر نفسه»، ص 415.
- (101) الجاحظ، «الرسائل»، (كتاب الفيان)، ج 2، ص ص 175 - 176، البغدادي المتطبّب، «المصدر المذكور»، ص 414. الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ص ص 191 - 192، 204 - 210.

- (102) السيوطي، «اليواقيت الثمينة»، ص.87
- (103) الجاحظ، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص155، 163.
- (104) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م2، ج3، ص 127.
- (105) انظر مدى اهتمام ابن سعد بصفة الجمال خاصة لدى النساء اللواتي ارتبط بهن الرسول. «الطبقات»، م 1، ص ص 96، 134، 322، م8، ص ص 144، 148.
- (106) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 10.
- (107) ابن منظور، «اللسان»، مادة نأد، مادة رهد.
- (108) كحالة، «معجم أعلام النساء»، م3، ص118.
- (109) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 139.
- (110) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص58.
- (111) المتنبّي، «الديوان»، ج1، ص 217.
- (112) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م5، ص138.
- (113) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 72. وانظر الخبر التالي: «قالت عائشة لأبي هريرة: إنك لتحدّث عن النبي ﷺ حديثاً ما سمعته منه. فقال أبو هريرة: يا أمة طلبتها وشغلك عنها المرأة والمكحلة وما كان يشغلني عنها شيء.»، م 2، ص 364.
- (114) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 480. وانظر المغافري المالقي، «الحديقة الغناء»، ص 59.
- (115) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 292.
- (116) ابن قيم الجوزية، «الفروسية»، ص 47.
- (117) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 8، ص 466.
- (118) فنينك، «المعجم المفهرس»، ج3، ص62.
- (119) للتوسّع في صلة الإغراء بالسلطة يمكن الرجوع إلى كتاب:
Jean Baudrillard, De la séduction.
- (120) لمزيد الاطلاع انظر:
Beverly Skeggs, Formations of class and Gender, p. 20.
- (121) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص171.
- (122) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج 2، ص 346.
- (123) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شبه. وانظر عمل:
Robert Bly, L'homme sauvage et l'enfant. L'avenir du genre masculin.
- (124) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج1، ص123.
- (125) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 463.
- (126) إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج1، ص 295.
- (127) مسكويه والتوحيدى، «الهوامل والشوامل»، ص171.
- (128) انظر: H.I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, p. 317.
- (129) تشير الثقافة الشعبية إلى استنفاص الحدث الذي تولّت النساء تربيته، إذ ينعت بـ«ولد الهجالة» أو«ولد أمّه».

R. Stoller, Sex and Gender, 96-97.

(130) انظر :

- (131) الأبيشي، «المستطرف»، ج 1، ص 360
- (132) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 9، ص 49.
- (133) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص 116.
- (134) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 4، ص 159.
- (135) انظر مثلا: النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب اللباس والزينة)، ص 80.
- (136) الصقلي، «موسوعة الطب الشعبي»، ج 2، ص 368.
- (137) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 235.
- (138) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 3، ص 351.
- (139) الغزالي، «الإحياء»، م 1، ص 65.
- (140) القيصوم: يشاكل الشجر، لونه إلى بياض، وله ورق على الأغصان متشقق. ابن البيطار، «مفردات الأغذية والأدوية»، م 2 ص 293.
- (141) انظر مثلا ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 713، الغساني، «حديقة الأزهار»، ج 1، ص 330.
- (142) الصقلي، «موسوعة الطب الشعبي»، ج 2، ص 363.
- (143) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 11.
- (144) البغدادي المتطبب، «رسالة في شري الرقيق»، في نواذر المخطوطات، ص 397.
- (145) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص 89.
- (146) ارجع إلى: السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص ص 26 - 27.
- (147) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج 2، ص 577.
- (148) القلقشندي، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 12. والحق أن اقتراح السمنة بالبلاهة فكرة متجذرة في مجتمعات كثيرة كالمجتمعات الإفريقية وغيرها. انظر في هذا الصدد: Ombolo, Sexe et société en Afrique Noire, p. 304.
- (149) عمر بن أبي ربيعة، «الديوان»، ص 489.
- (150) مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص 71.
- (151) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص ص 533، م 3، 2254.
- (152) السيوطي، «اليواقيت الثمينة»، ص 46.
- (153) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص 55.
- (154) السيوطي، «المصدر نفسه»، ص ص 91 - 92.
- (155) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 75.
- (156) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 27.
- (157) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 68.
- (158) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 35.
- (159) الفيروزبادي، «القاموس المحيط»، مادة عجز.
- (160) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 52، الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ص 127.
- (161) ابن ربن الطبري، «المصدر نفسه»، ص 113.
- (162) ابن منظور، «اللسان»، مادة فتا.

- (162) جواد عليّ، «المفصل»، ج 8، ص 392.
- (163) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 72.
- (164) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج 1، ص 183.
- (165) الجاحظ، «الحيوان»، م 2، ص 405.
- (166) ابن منظور، «اللسان»، مادة شفلق.
- (167) انظر مثلاً: ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 148.
- (168) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فرس.
- (169) الشغزية والشغزبيّ اعتقال المصارع رجله برجل آخر وإلقاؤه إياه شزرا وصرعه إياه صرعا. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شغزب.
- (170) جواد عليّ، «المفصل»، ج 8، ص 299.
- (171) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 190.
- (172) الثعالبي، «آداب الملوك»، ص 202.
- (173) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 327.
- (174) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 14، ص 112. والبرجاس هو هدف ينصب على رمح أو سارية في أعلاه كرة من ذهب أو فضة يرميها الحدّاق وهم على الجياد.
- (175) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 113.
- (176) الكركي، «حفظ الصحة»، ص 159.
- (177) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 502.
- (178) ابن سعد، «الطبقات»، م 1، ص 328.
- (179) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص 9 - 10.
- (180) ابن مفلح، «الأدب الشرعية»، ج 3، ص 511.
- (181) ابن مفلح، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 529.
- (182) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص 130، م 5، ص 21.
- (183) حدث عبد الواحد بن أيمن «قال: أرسلني أبي إلى محمّد بن الحنفية. فدخلت عليه وهو مكحل العينين، مصبوغ اللحية بحمرة فرجعت إلى أبي فقلت: أرسلتني إلى شيخ مخنث!». ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 5، ص 115.
- (184) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص 129.
- (185) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب اللباس والزينة)، ص 55، 66.
- (186) انظر مثلاً ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 57، 158.
- (187) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حمر.
- (188) جاء في القرآن: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا﴾. (الكهف 18 - 31) ولمزيد الاطلاع على دلالات الألوان ارجع إلى: محمّد عجينة، «موسوعة أساطير العرب»، ج 2، ص 199 - 202.
- (189) انظر: Julien, Le dictionnaire des symboles, p. 90.
- (190) انظر: Julien, Le dictionnaire des symboles, p.88.
- (191) الشوكاني، «نيل الأوطار»، م 1، ج 2، ص 117.

- (192) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص502. والملاحظ أنّ الحليّ تعدّد من وجهة المقاربة النفسية مثيراً للعشق كما أنّها تعدّد من رموز السلطة. انظر:
- Julien, Le dictionnaire des symboles, p. 54.
- (193) الكركي، «حفظ الصحة»، ص 442.
- (194) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ص 10.
- (195) ابن منظور، «اللسان»، مادة فحل.
- (196) ابن عساکر، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء)، ص111.
- (197) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص 144.
- (198) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 311.
- (199) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 238.
- (200) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 312. وانظر: مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص 70.
- (201) الجاحظ، «الحيوان»، م 1، ص 64.
- (202) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص106.
- (203) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 3، ص 241.
- (204) ابن سعد، «الطبقات»، م 4، ص 62.
- (205) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 139. وانظر: المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 118.
- (206) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ص331.
- (207) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص 313. مسكويه «تهذيب الأخلاق»، ص 73.
- (208) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص 417، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص167. وقارن بابين هشام، «السيرة النبوية»، ج1، ص 401.
- (209) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص 290.
- (210) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص52.
- (211) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة رقل. والرقل الإسراع في المشي، وهو ضرب من العدو.
- (212) المرادي، «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 118.
- (213) اعتبر عبد الفتاح عثمان أنّ «الثاقل في الحركة يدلّ على ميل النساء في طبعهن إلى عدم العنف وهذا راجع إلى تركيب أجسامهن ونمط عيشهن. أمّا الرجال فإنّهم يميلون إلى الأعمال العضلية العنيفة». انظر: عبد الفتاح عثمان «المرأة الحجازية عند الشعراء الغزليين في العصر الأموي»، شهادة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، بيروت 1988، ص46.
- (214) الرّفاء، «المحبّ والمحبوب»، ج1، (الباب الثالث والعشرون: في وصف مشي النساء)، ص ص 284 - 295.
- (215) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثالث، ص104.
- (216) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة خجل. والخوجلّي: مشي النساء بتكسّر. مادة فخت.

- (217) ابن سيده، «المختص»، السفر الثالث، ص 100.
- (218) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة قصر.
- (219) انظر في هذا الصدد: George Simmel, Philosophie de l'amour, p. 95.
- (220) ابن سعد، «الطبقات»، م 5، ص 383.
- (221) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 316.
- (222) لاحظ أن آداب قضاء الحاجة تلحّ على أن الرسول كان يبول وهو قاعد ثم اختلفت عادات الناس فصار الرجل يبول واقفا. وليس بوسعنا أن نحّد متى حصل ذلك ولكن العلماء أصروا فيما بعد على أن طريقة التبول يجب أن تختلف من جنس إلى آخر. ولعلّ الإلحاح على أن يتبول الرجل واقفا يعكس المنزلة التي يحظى بها. انظر: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 1، ص 171، العيني، «عمدة القارئ»، ج 3، ص 134.
- (223) انظر مثلا حديث: «كنت عند النبي ﷺ فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار فقال له الرسول ﷺ: أنظرت إليها قال: لا. قال فاذهب فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئا. النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 9، (باب النكاح)، ص ص 209 - 210.
- (224) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 11، ص 178.
- (225) نقلا عن العدناني، «النكاح وأصول الزواج»، ص 391.
- (226) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ج 10، ص 215.
- (227) الخرساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج 2، ص 48.
- (228) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 126.
- (229) ابن سيده، «المختص»، السفر الثاني، ص 153.
- (230) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 285.
- (231) الشماخي، «كتاب السير»، ص 24.
- (232) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 101.
- (233) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 3، ص 101.
- (234) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 191.
- (235) البلخي، «مصالح الأبدان والأنفس»، ص ص 310 - 311.
- (236) انظر: Le Breton, Les passions ordinaires, pp. 98-99.
- (237) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج 2، ص 171. وقارن بصفحة 199.
- (238) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 13، ص 222.
- (239) نقلا عن العفيفي، «المرأة العربية»، ج 1، ص 112.
- (240) البغدادي المتطيب، «رسالة في شري الرقيق»، في نوادر المخطوطات، ص ص 396 - 397.
- (241) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 3، ص 542.
- (242) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 3، ص 127.
- (243) التوحيدى ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص 169.
- (244) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 91.
- (245) التوحيدى ومسكويه، «العوامل والشوامل»، ص 77.

- (246) ابن منظور، «اللسان»، مادة ذكر.
- (247) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص 308.
- (248) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 314. وانظر: التوحيد ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص 65.
- (249) الجاحظ، «الحيوان»، م 2، ص 488.
- (250) انظر: Félix. Ruffière, La pédérastie dans la Grèce antique, p. 67.
- (251) ابن النفيس، «رسالة في الأعضاء»، ص 166.
- (252) Tamara. J-Ferguson and Heidi. L. Eyre, "Engendering Gender Difference in Shame and Guilt: Stereotypes Socialization, and Situational pressures." in Gender and Emotion, edited by A. Fisher, p. 256.
- (253) القلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 13.
- (254) لاحظ أن التدبير الذي يخضع له الفتى له خصوصياته المميزة التي تساهم في بناء ذكورة من نوع خاص. فالصبر على السياط ليس طبيعة وإنما هو ثمرة تربية صارمة. انظر في هذا الصدد: الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 192؛
- E. I. 2.T2 , article Futuwwa, (C. Cahen).
- (255) انظر: E. I. 2. T4-5 , article Kuwwa (R. Arnaldez).
- (256) ابن منظور، «اللسان»، مادة ذكر.
- (257) انظر: Bourdieu, La domination masculine, p. 58.
- (258) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أنت.
- (259) «قال ابن بري: منجدة محكمة مجرّبة وهو ما يذمّ به النساء وتمدح به الرجال». ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قعد.
- (260) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص 368.
- (261) ابن منظور، «اللسان»، مادة شجع.
- (262) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 230.
- (263) أبو نواس، «الديوان»، ص 84.
- (264) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شان.
- (265) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 3، ص 127.
- (266) القلقشندي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 13.
- (267) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الثالث، ص 23.
- (268) نقت المرأة: كثر ولدها. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نتق.
- (269) ابن ماجه، «السنن»، ج 1، (باب النكاح: ما جاء في تزويج الأبيكار)، ص 598.
- (270) قابوس، «النصيحة»، ص 325.
- (271) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 18، ص 194.
- (272) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص 13.
- (273) ابن عريسون، «آداب النكاح ومعاشره الاحترام ورياضة الولدان»، مخطوط نشر عبد الصمد الديالمي جزءا منه في «المعرفة والجنس»، ص 132. وانظر أيضا: الوزان، «وصف

- إفريقيا»، ج 1، ص 256.
- (274) الفزراوي، «الروض العاطر»، ص 182.
- (275) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 3، ص 129. وارجع أيضا إلى: ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 256، ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 68.
- (276) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 3، ص 163.
- (277) عبد الله العفيفي، «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، ج 1، ص 92.
- (278) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص 82.
- (279) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 285.
- (280) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 245.
- (281) كحالة، «أعلام النساء»، م 5، ص 34.
- (282) الفلقشندي، «صبح الأعشى»، ج 2، ص 13.
- (283) التوحيدى ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص 237.
- (284) نقلا عن الخطيب العدناني، «النكاح وأصول الزواج»، ص 364.
- (285) التوحيدى ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص 236.
- (286) الألوسى، «بلوغ الأرب»، ج 1، ص 140.
- (287) انظر:
- "Gender is conceived as a principle of social organization , which structures the relations , especially the power relations, between women and men." Anne. E Beall and Robert . J. Sternberg, The psychology of Gender, p. 106.
- (288) ابن منظور، «اللسان»، مادة كحل.
- (289) ابن سينا، «القانون»، م 1، ص 631، الغساني، «حديقة الأزهار»، ج 1، ص 279. والسادج نبات له ورق يظهر على وجه الماء وهو ساطع الرائحة. انظر: ابن البيطار، «الجامع لمفردات الأدوية»، م 2، ص 3.
- (290) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص 121، 184.
- (291) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 349.
- (292) الغساني، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 136. والينبوت نبات له شوك صغير وثمر أحمر وورق يشبه ورق شجرة التفاح. ابن البيطار، «المصدر المذكور»، م 2، ص 520.
- (293) الغساني، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 337، 11، 262.
- (294) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 513 - 514.
- (295) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 296.
- (296) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 3، ص 223.
- (297) انظر: L. Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un, p. 138.
- (298) انظر مثلا: ابن سعد، «الطبقات»، م 1، ص 366.
- (299) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 275.
- (300) البلاذري، «فتوح البلدان»، ص 454.
- (301) البخاري، «الصحيح»، ج 1، ص 34.

- (302) السخاوي، «الضوء اللامع»، كتاب معجم النساء، ج 11، ص 29.
- (303) كحالة، «أعلام النساء»، ج 2، ص ص 43، 36، ج 4 ص 139.
- (304) كحالة، «المصدر السابق» ج 1، ص 278.
- (305) الشاطبي، «الفتاوى»، ص 122.
- (306) السخاوي، «الضوء اللامع»، ص ص 15، 3 و 13، 156. وانظر: ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص 49.
- (307) كحالة، «أعلام النساء»، ج 1، ص 325.
- (308) كحالة، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 270.
- (309) كحالة، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 4.
- (310) كحالة، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 105.
- (311) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 131.
- (312) يمكن الرجوع إلى: ليلة حرمة الطبري، «القيان والأدب في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة تحت إشراف الأستاذ محمّد المختار العبيدي، منوبة 2001 - 2002، ص ص 43 - 60. (عمل مرقون)
- (313) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 7، ص 23، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 46.
- (314) انظر مثلاً أخبار عريب المأمونية في النويري، «نهاية الأرب»، ج 5، ص 95، المقري، «نفع الطيب»، م 3، ص 140.
- (315) أوردته العقيقي في «المرأة العربية»، ج 3، ص 40.
- (316) ابن بسام، «الذخيرة»، ج 5، ص 112. وبخصوص المثاقفة بالسلاح انظر ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 517.
- (317) النويري، «نهاية الأرب»، ج 5، ص 85.
- (318) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 10، ص 149. والسلطان المقصود هو الصالح إسماعيل، النويري، «المصدر السابق»، ج 5، ص ص 65، 82.
- (319) ابن الساعي، «نساء الخلفاء»، ص 102. وانظر في نفس الموضوع: المقري، «نفع الطيب»، م 4، ص ص 286 - 287.
- (320) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص ص 49 - 51، 58، ابن الخطيب، «الإحاطة»، ج 1، ص ص 490 - 493.
- (321) المعري، «اللزوميات»، ج 1، ص 159.
- (322) انظر مثلاً: الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص ص 215 - 216.
- (323) نقلاً عن الغدامي، «المرأة واللغة»، ص 111 - 112. والكتاب هو لأبي الثناء الألويسي
- (324) ابن مفلح، «الأداب الشرعية»، ج 3، ص 133.
- (325) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م 3، ص 288. وقارن بابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 310.
- (326) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 8، ص 213.
- (327) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص 34. وقارن بالونشريسي، «المعيار» ج 8، ص ص 249 - 250. (مسألة هل يجبر الأب أو الوصي على تعليم الصبي والصبية).

- (328) مخطوط ابن عرضون، «مقنع المحتاج في أدب الزواج»، نقلا عن تامر والطبي والنجاتي، «جوانب من تاريخ التربية في المغرب»، ص 51.
- (329) الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص 104، الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 4، ص 215.
- (330) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 139.
- (331) الجاحظ، «البيان والتبيين»، م 2، ص 180.
- (332) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 509.
- (333) المقرئ، «نفح الطيب»، م 4، ص 297.
- (334) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 80.
- (335) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 1، ص 78.
- (336) الجاحظ، «البيان والتبيين»، م 2، ص 203.
- (337) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص 139.
- (338) ابن بسام، «الذخيرة»، م 1، ص 44.
- (339) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص 51.
- (340) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 223.
- (341) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج 1، ص 116.
- (342) انظر:
- J.P. Berkey, "Women and Islamic Education." in Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender, edited by Nikki R. Keddie and Beth Baron, p. 150.
- (343) جواد علي، «المفصل»، ج 8، ص 294.
- (344) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 4، ص 459.
- (345) ابن سعد، «الطبقات»، م 3، ص 268.
- (346) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م 3، ص 465.
- (347) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 3، ص 622.
- (348) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 2، ص 22.
- (349) ابن سعد، «المصدر نفسه»، م 7، ص 113.
- (350) النزوي، «المصنف»، ج 1، ص 18.
- (351) ابن عبد الملك، «الذيل والتكملة»، ج 6، ص 399. نقلا عن بوتشيش، «تاريخ الغرب الإسلامي»، ص 58.
- (352) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 2، ص 250.
- (353) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج 11، ص 384 - 385، ج 16، ص 255. وانظر أيضا: المقرئ، «الخطط»، ج 3، ص 65 - 66.
- (354) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 2، ص 73، ابن تغري بردي، «المرجع المذكور»، ج 1، ص 123.
- (355) ابن سحنون، «كتاب آداب المعلمين»، ص 40.

- (356) ابن خلدون، «المقدمة»، ج2، ص 704.
- (357) كحالة، «أعلام النساء»، ج 2 ص 20
- (358) المقري، «نفتح الطيب»، م، 3، ص573. وانظر: قابوس نامه، «الوصية»، ص 328.
- (359) الشيزري، «نهاية الرتبة»، ص72.
- (360) المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص 40.
- (361) ابن سحنون، «كتاب أدب المعلمين»، ص ص، 77، 97، المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص46.
- (362) الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص ص 250، 256، 258.
- (363) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص338.
- (364) ابن الأزرق الأندلسي، «بدائع السلك»، ج 2، ص 812.
- (365) ابن خلدون، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 518.
- (366) ابن الأزرق، «المصدر المذكور» ج2، ص814.
- (367) ابن الجزار، «سياسة الصبيان»، ص 99.
- (368) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م، 4، ص 25.
- (369) الإصصهاني، «الأغاني»، ج14، ص 75.
- (370) ابن سحنون، «كتاب آداب المعلمين»، ص89، المغراوي، «جامع جوامع الاختصار»، ص43.
- (371) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص 422.
- (372) «إنما النساء عبي وعورة، فاستروا العورة بالبيوت، واستروا العي بالسكوت». ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص256.
- (373) ابن منظور، «اللسان»، مادة فتا.
- (374) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قصر.
- (375) ابن مفلح، «الأدب الشرعية»، ج3، ص543. وانظر: ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
- (376) ابن سعد، «الطبقات»، م6، ص 289.
- (377) كحالة، «أعلام النساء»، م3، ص23.
- (378) ابن الأثير، «الكامل»، ج11، ص ص 463.
- (379) المعري، «اللزوميات»، ج1، ص226.
- (380) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
- (381) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، ج3، ص 283.
- (382) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج2، ص 526.
- (383) العاملي، «المصدر المذكور»، ج2، ص 528. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص177.
- (384) ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص457.
- (385) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص87.
- (386) الإصصهاني، «الأغاني»، ج 21، ص 196.

- (387) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص53.
- (388) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص71. ويذكر ابن بطوطة أن ذلك حدث سنة 49هـ ورتجح أن الخطأ منسوب إلى الناسخ.
- (389) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 8، ص98.
- (390) ابن الخطيب، «الإحاطة»، م1، ص154.
- (391) ابن خلدون، «المقدمة»، ج 2، ص 705.
- (392) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص133.
- (393) الوزان، «المصدر المذكور»، ج2، ص133.
- (394) ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص478.
- (395) الجبرتي، «عجائب الآثار»، ج2، ص200.
- (396) زينب محمد فريد، «تعليم المرأة العربية»، ص37.
- (397) الوزان، «المصدر المذكور»، ج2، ص 223.
- (398) ابن سعد، «الطبقات»، م1، ص116. وانظر: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص272.
- (399) انظر في هذا الصدد عمل: E. T. Hall, The Hidden Dimension.
- (400) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص37. البر: الحرير أو أنواع الثياب الفاخرة.
- (401) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص71.
- (402) المجيلدي،: نفس المصدر والصفحة.
- (403) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص 118 - 120. المقري، «نفع الطيب»، م2، ص 110 - 111. م3، ص 262 - 263، ص 316 - 317.
- (404) مجهول، «مخطوط الروضة البهية في اللذة الباهية» في «ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس»، ص183.
- (405) المقري، «المصدر المذكور»، م3، ص 476 - 477. الأبيشي، «المستطرف»، ج2، ص764.
- (406) ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص405.
- (407) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص 63 - 65. وانظر: ديوان أبي نواس، ص 346 - 373.
- (408) الجاحظ، «البيان والتبيين»، م1، ص94.
- (409) انظر:
- Ruffière, La pèderastie dans la Grèce antique.
- (410) التيفاشي، «زهوة الألباب»، ص199.
- (411) الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص258.
- (412) الجاحظ، «المصدر المذكور»، م2، ص368. وانظر:
- Néraudau , Être enfant Rome, p. 354.
- (413) التيفاشي، «المصدر نفسه»، ص196.
- (414) انظر أخبار استغلال الغلمان في التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص 139 - 188.
- (415) ابن الجزار، «زاد المسافر»، ص 520 - 533. الغساني، «حديقة الأزهار»، ج1، ص

- ص182، 215، 307. ابن سينا، «القانون»، م1، ص738.
- (416) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص255.
- (417) السيوطي، «الإيضاح في علم النكاح»، في جغام «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص189.
- (418) الخراساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج2، ص32.
- (419) أورده ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص309.
- (420) ابن الجوزي، «تاريخ عمر ابن الخطاب»، ص212. وانظر بقية الشواهد التي تثبت مدى شيوع الظاهرة في السرخسي، «الميسوط»، ج4، (باب نكاح الصغير والصغيرة)، ص212 - 213، ابن سعد، «الطبقات»، م4، ص72.
- (421) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص109.
- (422) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ج3، ص17 وانظر أيضاً:
- Ariès, L'enfant et la vie familiale, pp. 142-211.
- (423) الاهتجان: أن يزوج الغلام الصغير الجارية الصغيرة. ابن منظور، «اللسان»، مادة هجن.
- (424) ابن عبد ربه، «المصدر المذكور»، ج5، ص366.
- (425) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص67.
- (426) الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص204.
- (427) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص90.
- (428) ابن مفلح، «الأدب الشرعية»، ج1، ص280.
- (429) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص457.
- (430) ابن تيمية، «المصدر المذكور»، ص21.
- (431) ابن عساکر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص ص 460 - 461.
- (432) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص533.
- (433) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص170.
- (434) ابن الأثير، «الكامل»، ج11، ص ص 77، 255.
- (435) القرطبي، «أحكام القرآن»، م3، ص64. وانظر: الكركي، «جامع الغرض في حفظ الصحة»، ص245.
- (436) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج2، ص563. وارجع إلى: إخوان الصفاء، «الرسائل»، ج4، ص177.
- (437) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص116. ابن بطوطة، «الرحلة»، ص101.
- (438) الونشريسي، «المعيار المغرب»، ج5، ص199.
- (439) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج4، ص67.
- (440) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج9، ص ص 72 - 73.
- (441) البكري، «المسالك والممالك»، ج2، ص855.
- (442) المقريزي، «الخطط»، ج1، ص332. وانظر: المقري، «نفع الطيب»، م3، ج6، ص340.
- (443) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص101.

- (444) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص75.
- (445) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص ص181، 190، 200.
- (446) انظر مثلاً الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص 24، المجيلدي، «المصدر المذكور»، ص75.
- (447) البغدادي المتطيب، «رسالة في شري الرقيق»، ص416.
- (448) ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص 92.
- (449) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2 ص343. وارجع إلى: الوزان، «المصدر المذكور»، م2، ص261، ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص 120.
- (450) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص 298. وانظر: أبو داود، «السنن»، ص84.
- (451) سحنون، «كتاب آداب المعلمين»، ص93.
- (452) التنوخي، «الفرج بعد الشدة»، ج3، ص164.
- (453) الشيزري، «كتاب نهاية الرتبة»، ص103، ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص230.
- (454) الشيزري، «المصدر المذكور»، ص 111.
- (455) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص247.
- (456) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، (كتاب الجنائز)، ص121.
- (457) لاحظ أن الشافعي جَوَزَ إمامة الصبي الذي لم يبلغ. «الأم»، ج1، ص 147.
- (458) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 325 - 327.
- (459) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج2، ص238.
- (460) ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص277.
- (461) انظر: Alain Testart, De la nécessité être initié, p. 17.
- (462) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص 142 و150، م4، ص 143.
- (463) كحالة، «معجم أعلام النساء»، ج1، ص79.
- (464) الونشريسي، «عدّة البروق»، ص 210.
- (465) انظر مثلاً: ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص ص 526 - 527.
- (466) جواد علي، «المفصل»، ج4، ص624.
- (467) R. Menard et C. Sarvageot, Vie privée des Anciens, T.3, p. 333.
- (468) الأزرق، «أخبار مكة»، ج1، ص66، ابن هشام، «السيرة النبوية»، م1، ج1، ص125، الطبري، «التاريخ»، ج2، ص18.
- (469) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص482، ابن منظور، «اللسان»، مادة كبر.
- (470) انظر:
- Van.Gennep, Les rites de passage, p. 185.
- Cazeneuve, Sociologie des rites, p. 117.
- (471) E. Gruber, Quant au neutre, in Du Féminin, collectif, p.
- (472) منصور فهمي، «أحوال المرأة في الإسلام»، ص70. وقارن بابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة عرض. والمعرّضة: البكر تعرض على الناس ترغيباً في تزويجها قبل أن تحجب.
- (473) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة شوف.

- (474) لمزيد الاطلاع على دلالات قصر البالغة انظر:
Frazer, Le rameau d'or, T.3, pp. 19-30. T.4, pp. 19-30.
- (475) ابن سيده، «المخصّص»، السفر الأول، ص 47.
- (476) ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء»، ص 137.
- (477) السرخسي، «المبسوط»، ج 6، ص 53. وانظر: ابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 45،
العيني، «عمدة القارئ»، ج 13 ص 239.
- (478) عريب القرطبي، «خلق الجنين»، ص ص 84 - 85. وانظر: ابن ربن الطبري، «فردوس
الحكمة»، ص 54.
- (479) ابن رشد، «المقدمات الممهدات»، ج 1، ص 124.
- (480) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة طمث.، الزبيدي، «تاج العروس»، مادة طمث.
- (481) ابن سينا، «القانون» ج 3، ص 1665.
- (482) الجاحظ، «الحيوان»، ج 2، ص 229.
- (483) طرق: جاء. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة طرق.
- (484) Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p. 174.
- (485) R. Girard, La violence et le sacré, p. 55.
- Roux, Le Sang: Mythes, symboles et réalités, p. 33.
- (486) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 1، ص 120.
- (487) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 207.
- (488) ابن سينا، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 1665.
- (489) الكلبي، «كتاب الأصنام»، ص 47.
- (490) الأزرقى، «أخبار مكّة»، ج 1، ص 262.
- (491) الأزرقى، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 336.
- (492) انظر مقال:
- D. A. Spellberg, "Writing The Unwritten Life of The Islamic Eve:
Menstruation and the Demonization of Motherhood." Journal of Middle East
Studies, N° 28, (1996): pp. 305-324.
- (493) القزويني، «عجائب المخلوقات»، ص 164.
- (494) الجاحظ، «المصدر نفسه»، م 1، ص 269.
- (495) النويري، «نهاية الأرب»، م 11، ص 73. والسذاب نوعان بري وبستاني يعلو نحو الصعدة
من الأرض وله أغصان خضراء ورائحة حادة منتنة. ابن البيطار، «الجامع لمفردات
الأدوية»، ج 2، ص 262. وانظر ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص ص 211 - 212.
- (496) Néraudau, Être enfant à Rome, p. 8.
- (497) M. Cros., Anthropologie du sang en Afrique. لمزيد الاطلاع ارجع إلى:
- Roux, Le Sang: Mythes, symboles et réalités.
- (498) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 119.
- (499) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 3، ص 114.

- (500) ابن مفلح، «الأداب الشرعية»، ج3، ص549.
- (501) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص99، 101.
- (502) لمزيد الاطلاع انظر: Badinter, X Y, De l'identité masculine.
- (503) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص168.
- (504) الحقو: الإزار. ابن منظور، «اللسان»، مادة حقا.
- (505) أبو داود، «السنن»، ص107.
- (506) أبو داود، «المصدر نفسه»، ص622. وانظر: ابن سعد، «الطبقات»، م8، ص486.
- (507) أبو داود، «المصدر نفسه»، ص107، ابن ماجه، «السنن»، ج1، ص215.
- (508) انظر في هذا الصدد: Le Breton, La sociologie du corps, pp 98-102.
- (509) لمزيد التعمق ارجع إلى كتاب: Bourdieu, La domination masculine.

الباب الثالث

الشباب والاكتهال

الفصل الأول

الهيئة

تتوالى دورات الحياة كتوالي فصول السنة. وبعد سنّ الطفولة تأتي سنوات الشباب ثمّ تعقبها سنوات الاكتهال. وإن كان الإنسان في الدورات الأولى من حياته عاجزا عن تحقيق جميع حاجاته وعن تحمّل المسؤوليات، فإنّ وصوله مرحلة التكليف يجعله قادرا على الاضطلاع بعدة أدوار اجتماعية واقتصادية ودينية وغيرها، سيما أنّه مخاطب شرعا بأوامر ونواه عديدة.

ولا يقتصر عمل مؤسسة الفقه على تعليم المكلف الأحكام وإلزامه بالقيام بالواجبات الدينية والاجتماعية، بل يجاوز ذلك ليشمل السيطرة على مظاهر حياته كافة، كلّ ذلك بدعوى المحافظة على مصالح المجتمع. فمن خلال اشتراك الأفراد في القيام بالمسؤوليات والتزامهم بأحكام التكليف، يتم اندماجهم فيكتسبون بذلك هويتهم الاجتماعية والدينية، كما أنّ المجتمع يضمن بدوره انسجام عناصره ووحدته واستمرار مؤسساته وتركيز سلطته، ومن هنا تبرز أهمية الدور الاجتماعي والديني والسياسي الذي ينهض به التكليف في حياة الأفراد والمجتمعات.

يقوم المجتمع بعرض عدد من «النماذج الاجتماعية» (Patterns) على المنتمين إليه وينتظر من كلّ فرد أن يؤدي الدور الذي يتلاءم مع سنّه وجنسه ووضعه الاجتماعي وانتمائه الديني. ويطلب من الفرد أن ينتهج سلوكا دالا على

قدرته على استحضار مختلف الأدوار التي دخلها منذ الطفولة، كما يتوقع منه أن يجسد الطموحات المعلّقة عليه. ومعنى ذلك أنّ كلّ ما يصدر عن المكلف، في هذه المرحلة من حياته، من أفعال وأقوال وحركات وغيرها ليس وليد خياراته الفردية، بل هو صدى لصوت الثقافة ولاختيارات الجماعة التي ينتمي إليها. فهي التي تقوم بإنتاج نظام جسدي خاصّ بها ثمّ تعمل بما لديها من وسائل ضغط على إلزام الأفراد بالتحديد به والتعبير عنه.

ولا تتوقّف هيمنة الجماعة على الفرد عند هذا الحدّ، إذ أنّها تعتمد إلى الاستحواذ على جسده لتمارس عليه أشكالاً من العنف الواقعي والرمزي راغبة من وراء ذلك في تحويله إلى جسد منتظم وحامل لعلامات مرئية تيسّر رصد حركاته وأفعاله وأقواله، أي مراقبته. وينجم عن تطويع الجماعة جسد الفرد لمعاييرها وقيمتها وأهدافها، إكسابه هوية جنسية واجتماعية، وتسهيل علاقات التبادل الاجتماعي بينه وبين الآخرين، لاسيما وأنّ تحوّل الجسد إلى موطن ظهور التعبير، يجعل الذات تخرج من قوقعتها لتتواصل مع الذوات الأخرى عن طريق العلامات والرموز. وهكذا تفضي عمليات ترويض الأجساد إلى تحويلها إلى وطن تجليات السلطة ومجال إنتاج النظام والانتظام.

ولئن تساهل المجتمع مع الفرد في مرحلة ما قبل البلوغ فتغاضى عن بعض تجاوزاته هيئة وسلوكاً وقولاً، فإنّه بدا في مرحلة الشباب والاكتهال أكثر تشدداً معه نظراً إلى أنّ من أبرز ملامح هذه المرحلة استقرار مظاهر الاختلاف بين الجنسين. وهي مظاهر يتموضع قسم كبير منها في الجسد المنظور إليه الحامل لعلامات ورموز دالة على الهوية الجنسية والمنزلة الاجتماعية والدين وغيرها، ومحدّدة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد. ولما كان المقام لا يتسع لتفصيل القول في أوجه الاختلاف بين هيئة كلّ من الرجل والمرأة، سواء كان من أهل المدر، أو من أهل الوبر، من الخاصة أو من العامة، من الظرفاء أو من الزهاد والمتصوفة، من المشرق أو من المغرب إلى غير ذلك من التصنيفات، فقد ارتأينا الوقوف عند بعض العينات علّنا نوضّح الآليات التي يعتمدها المجتمع من أجل إكراه الأفراد على التحديد بجملة من الشارات الدالة

على انتمائهم إلى الذكورة أو الأنوثة، مع وعينا باختلاف عادات القوم من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، واعرافنا بصعوبة الحديث عن هذا الموضوع في المجتمعات العربية الإسلامية لاختلافها وتنوعها، من جهة ولقلة المصادر التي اعتنت برصد مظاهر الاختلاف بين الجنسين على مستوى اللباس، من جهة ثانية.

1 - اللباس

صاحب انتقال المجتمع العربي من الجاهلية إلى الإسلام تعديل في بعض العادات المتصلة بملاص كل من الرجل والمرأة كانت غايته تنظيم العلاقات التبادلية وإحكام السيطرة على الفضاء. والظاهر أنّ الرسول اهتمّ بتوضيح الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها المسلم حتى يعبر عن قيم المجتمع الجديد.⁽¹⁾ وتنسب إليه في هذا الشأن أحاديث عديدة، منها ما رواه ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ من جرّ ثوبه خيلاء، لم ينظر الله إليه يوم القيامة. فقالت أم سلمة: فكيف يصنع النساء بذبولهنّ؟ قال: يرخين شبرا. قالت: إذن ينكشف أقدامهنّ. قال: فيرخينه ذراعاً لا يزدن عليه».⁽²⁾ وبغض النظر عن صدق هذه الرواية أو عدمها، فإنّ المرأة - كما قدّمها الرواة - بدت متمسكة بعادة جرّ الذيل وحرصاً على حجب جسدها.

وإذا كان سبب نهى الرجال عن إطالة أثوابهم راجعاً إلى الخشية من ترفع بعضهم على بعضهم الآخر، إذ كان العرب يفتخرون بإرسال ذبول أزهرهم ويرون ذلك من علامات السيادة، فإنّ الترمذي (ت279هـ) والنسائي (ت303هـ) وآخرين ارتكزوا على هذا الحديث لبيان ضرورة التمييز بين لباس الرجال الذي يجب أن يكون قصيراً في مقابل لباس النساء الذي ينبغي أن يكون طويلاً. وخالف الشوكاني الجماعة مشككاً في صحة هذا الحديث لأنّ في إسناده عبد الرحمن بن دينار (ت127هـ) «وفيه مقال»، كما أنّه أشار إلى أنّ عدداً من الرواة نسبوا الحديث إلى أم سلمة لا إلى النبيّ ممّا يجعل العمل الحرفي بما جاء فيه غير ملزم.⁽³⁾

وازداد اهتمام العلماء بالنظر في تفاصيل لباس كل من النساء والرجال، خصوصاً بعد اختلاط الأجناس وانتقال المجتمع إلى طور التمدن ودخول عادات جديدة أخذها الفاتحون عن الفرس والروم وغيرهم. وتجلّى حرص مؤسسة الفقه على إبراز الاختلاف بين الجنسين في ثنائية الطول والقصر التي أوضحت الفارق بين لباس الرجل ولباس المرأة. واحتج العلماء بسيرة الصحابة، إذ إنّ هؤلاء عملوا منذ البدء على تمييز الرجل بلبس إزار إلى نصف الساق باعتبار أنه ليس في حاجة إلى أن يزيد في ثوبه إلى ما تحت الركبتين. ف«إزرة المؤمن إلى أنصاف ساقيه ولا جناح عليه في ما بينه وبين الكعبين. وما أسفل من ذلك ففي النار».⁽⁴⁾ وذهب ابن الحاج إلى القول: إنّ لبس الرجل الثوب الطويل والواسع «محرم في حق الرجال متأكد فعله في حق النساء».⁽⁵⁾

وانطلاقاً من ذلك عكس التحكّم في شكل الملابس القيم والخصائص المتصلة ببناء الذكورة والأنوثة. فالثوب القصير يتلاءم مع الخصال التي يجب أن يتميز بها الرجل نحو خفة الحركة والسرعة، كما أنه يتماشى مع مختلف الأنشطة التي يمارسها كالحرب أو الصيد أو المبارزة، والتي لها دور في إبراز ذكورته على الركح الاجتماعي. وهكذا بدا التأكيد على تقصير الملابس في خدمة تثبيت الخصائص الذكورية. والواقع أنّ محاولة إبراز الاختلاف بين الجنسين بالاعتماد على الملابس لا تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ كان العبرانيون يميّزون بين لباس المرأة والرجل من خلال ثنائية القصر والطول.⁽⁶⁾

وكان موقف الفقهاء متسامحاً مع الرجل، فلم يطلبوا منه سوى ستر ما بين السرة إلى الركبتين، وتغاضوا عن بروز فخذه في مواطن عديدة، كما أنّهم بحثوا له عن مبررات تبيح عري أكثر أعضائه خلاف المرأة التي أمرت بإطالة ثوبها وحجب جسدها. وهنا تضاف إلى ثنائية الطول والقصر ثنائية الحجب والكشف التي مثلت في نظرنا، مبدأ أثر في منظومة الفقه عند تعاملها مع ما يجب أن يكون عليه مظهر كل من الرجل والمرأة.

تفطن العلماء إلى ارتباط اللباس بعدة عوامل كالعادة والمناخ والذوق والحالة النفسية والمستوى الاجتماعي والمستوى الاقتصادي، ولكنهم انشغلوا

بالتأكيد على ضرورة توافر شرط الستر، خصوصا في لباس النساء، متصدّين بذلك لفكرة عري الجسد الأنثوي ومجرّين قراءة ثقافية للنصّ القرآني تسعى جاهدة إلى القطع مع خصوصية البيئة العربية التي نزل فيها. وهي قراءة تعمل على تأسيس منظومة قيمية جديدة تختلف عمّا عرفه العرب من عادات وممارسات وقيم. فبالعود إلى الروايات التي وصلتنا بخصوص العرب نبيّن أنّ وظيفة الثوب لم تكن مقتصرة على الستر وحده، بل كانت دالة أيضا على حالة ثقافية دينية. فعري المرأة قبل ظهور الإسلام وأثناء أداء طقس الطواف بالبيت، لم يكن يمثّل علامة على الفجور، وإنّما كان مرتبطا في أذهان القوم بفكرة التطهير من الذنوب والتخلّص من الأثواب التي ارتكبت فيها المعاصي والعود إلى حالة الصفاء الأولى ووحدة الأصل، لاسيما وأنّ العري يضع الجميع في خانة المتشابهين بشكل ما. وهذا الإيمان بقدرة الجسد العاري على التواصل مع القوى المقدّسة بعد تجرّده من كلّ ما يربطه بالعالم الدنيوي كان معتقدا سائدا لدى شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم.⁽⁷⁾ إلا أنّ هذه النظرة سرعان ما توارت لتفسح المجال لنظرة جديدة. فمع ظهور الإسلام ارتبط العري، وخصوصا الأنثوي بدلالة جنسية واضحة وصار شعارا على الفتنة ودليلا على نهم المرأة الذي جعلته في الرجل وحده. وأفضى ذلك إلى إلحاح العلماء على أنّ وظيفة الملابس الأساسية هي إخفاء حقيقة العري والتعقيم على جسد يمكن أن يلحق العار بصاحبه. وبذلك أنيطت بالثياب وظيفة جديدة تجاوز الوظيفة النفعية لتصبح معبّرة عن منظومة قيمية محددة، بل عن الهوية الجمعية.

وانعكس هاجس ستر الجسد الأنثوي على عدّة أحكام، منها أحكام الطهارة، إذ اعتبر الفقهاء أنه يكفي المرأة جرّ ثوبها المتسخ على مكان طيّب حتى يطهر، مجرّين قياسا بين تطهير ثوب المرأة، وتطهير نعل الرجل بالجامد ميّسرين عليها بذلك الاحتفاظ بثوب طويل وفي ذات الوقت طاهر.

وتقيم نصوص الرحلة الدليل على أنّ أصحابها لم يستطيعوا التجرّد من هذه النظرة إلى الجسد العاري. فقد بدا لهم عري النساء في المجتمعات الخاضعة للحكم الإسلامي أمرا غريبا لا ينسجم مع محافظتهنّ على أداء مختلف

العبادات، كما أنه يصطدم مع المنظومة الفقهية التي تحاول أن تركز قواعد التعامل بين الرجال والنساء على أساس أخلاقي وأن تخضع الجسد لتعاليم الدين. قال ابن بطوطة واصفا عادات الناس في السودان: «هم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلم الفقه وحفظ القرآن. وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبين، مع مواظبتهم على الصلوات».⁽⁸⁾ وهذا يعني أن مؤسسة الفقه عجزت في مثل هذه الحالات عن إلزام كل جنس بلباس مميز ومحدد حسب «الشرع»، إذ استطاع الموروث القديم أن يصمد وأن يكون مؤثرا في الناس أكثر من تأثير الخطاب الديني نفسه.

وخوفا من الانعكاسات الناجمة عن العري، أكد العلماء أن حجب أكثر أعضاء الجسد الأنثوي هو أهم معيار للتمييز بين الجنسين حجّتهم في ذلك آيات منها: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُدْرِكْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَمْنَ﴾ [النور 31/24]. و﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًا لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِيكَ عَلَيَّهِنَّ مِنْ حَلِيِّهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ [الأحزاب 59/33]. و﴿وَلَا تَبْرَحْ نَبِجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب 33/33].

وذهب ابن تيمية إلى أنّ المقصود من نزول هذه الآيات ليس حجب النساء وسترهنّ بقدر ما هو إظهار التفريق بينهنّ وبين الرجال ليرتب على كلّ جنس الأحكام التي تناسبه «حتى لو قدر أن الصنفين اشتركوا (كذا) فيما يستر ويحجب، بحيث يشبه لباس الصنفين لنهوا عن ذلك».⁽⁹⁾ وهذا يعني أنّ الاختلاف بين الجنسين قاعدة اجتماعية ينبغي العمل بها حتى لا يشكل على الإنسان تحديد هوية من يتعامل معه. وهو اختلاف وظيفي مبني على التقابل والمباينة، وكلّما برز هذا التضاد بين هيئة الرجل وهيئة المرأة حفظ النظام وانتظم الكون. ف«مقصود الثياب تشبه مقصود المساكن، والنساء مأمورات في هذا بما يسترهن ويحجبهن، فإذا اختلف لباس الرجال والنساء ممّا كان أقرب إلى مقصود الاستتار والاحتجاب كان للنساء، وكان ضدّه للرجال».⁽¹⁰⁾

وانطلاقاً من هذا التصوّر لوظيفة الثياب نزل ابن تيمية الملبس في إطار رؤية شاملة لنظام الكون وانسجام عناصره. فإذا كانت المرأة ضعيفة البنية بالفطرة

ومحتاجة إلى من يحفظها، كانت حاجتها إلى الثياب التي تقيها أطماع الآخرين وإلى الكنّ في البيت أشدّ من حاجة الرجل إلى الثوب الستير باعتبار أنّه قادر بما يملكه من صفات جسدية وعقلية على صون نفسه.

وعكف ابن تيمية على شرح علّة التفريق بين ما يصلح للنساء من ملابس، وما يصلح للرجال معتمداً في ذلك على مبدأ الحجب والكشف. «فالنساء مأمورات بالاستتار والاحتجاب، دون التبرّج والظهور، ولهذا لم يشرع لها (المرأة) رفع الصوت في الأذان ولا التلبية، ولا الصعود إلى الصفا والمروة، ولا التجردّ في الإحرام كما يتجرّد الرجل. فإنّ الرجل مأمور أن يكشف رأسه، وأن يلبس الثياب المعتادة وهي التي تصنع على قدر أعضائه، فلا يلبس القميص، ولا السراويل ولا البرنس، ولا الخفّ... وأما المرأة، فإنّها لم تنه عن شيء من اللباس، لأنّها مأمورة بالاستتار والاحتجاب، فلا يشرع لها ضدّ ذلك، لكن منعت أن تنتقب، وأن تلبس القفازين، لأنّ ذلك لباس مصنوع على قدر العضو، ولا حاجة بها إليه».⁽¹¹⁾

يحيلنا انشغال ابن تيمية بالشكل التشريحي للجسد وبضرورة إبراز الاختلاف بين الجنسين وإقامته على الستر والكشف، على خصائص النظام الاجتماعي وموقع كلّ من الرجل والمرأة داخله. فاللباس مرتبط ببنية المجتمع وبنظام توزيع الأنشطة بين الرجال والنساء وبهندسة الفضاء حسب ثنائية الداخل والخارج. فكشفت الرجل أكثر أعضاء جسده يتلاءم مع أنشطته ومع طبيعة الفضاء الخارجي المنفتح الذي خصّص له والأمر بالمثل بالنسبة إلى المرأة، إذ ينسجم حجب جسدها مع طبيعة الفضاء الداخلي المغلق الذي خصّها به المجتمع.

ليست الهيئة التي يظهر عليها الرجل والمرأة حينئذ سوى بناء اجتماعي شامل قد تشكّل وفق اعتبارات كثيرة، لعلّ أهمّها المنزلة التي يحتلّها كلّ جنس داخل النظام الاجتماعي والأدوار الجندرية التي يكلف بالنهاوض بها. فالمرأة ملزمة بارتداء ثوب طويل يحجب جسدها، أي كنوزها حتّى تتحوّل إلى رمز معبر عن الهوية الجمعية وحتّى تكون في خدمة النظام الاجتماعي فلا تتسبّب في انتشار الفوضى، في حين أن الرجل يتكفّل بتجسيد طموحات عشيرته من خلال

العمل والحركة. وهذا التمايز بين الرجل والمرأة يدلّ على أنّ الجسد الأنثوي في المقالة الفقهية والتفسيرية، لا يوازي جسد الرجل حتى وإن تساوت نفساهما في الخلق. ويرجع السبب في ذلك إلى كونه جسدا عورة.

سيطرت فكرة العورة على القدامى فأفاضوا في الحديث عن الجسد الأنثوي مفصلا مفصلا ولم يتفقوا حول الأعضاء التي يمكن أن ترى من المرأة الحرة. فقيل: العورة هما السواتان فقط من الرجل والمرأة، وقيل: إحدى عينيها، وقيل: خفها، وقيل: ملاءتها، وقيل: الوجه والكفان، وقيل: القدمان، وقيل: القدمان وموضع الخللخال، وقيل: الوجه والكفان والقدمان، وقيل: بل جميعا إلا الوجه، وقيل: جميعها بدون استثناء.⁽¹²⁾ وسرعان ما تناسى القوم الروايات التي حثّ فيها الرسول الخاطب على النظر إلى من يريد نكاحها لتظهر المواقف المتشدّدة، حتى إنّ بعضهم حرّم النظر إلى النساء مطلقا. ويعود تباين مواقف العلماء إلى اختلاف البيئات التي صدروا عنها، والتي جعلت تفسيرهم لآية ﴿وَلَا يُبَيِّنُكَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور 31/24] يسير في اتجاهات متعددة ليفضي الأمر إلى اتخاذ هذه الآية الداعية إلى ستر زينة المرأة حجة على وجوب حجب كامل جسدها. ونذهب إلى أنّ من أسباب عدم اتفاق العلماء حول تحديد عورة المرأة صعوبة ضبط مواضع الإثارة في الجسد الأنثوي نظراً إلى ارتباطها بالذوق والحاجة النفسية والتصوّرات الميثية وغيرها من المؤثرات.

ولئن ذهبت الأغلبية إلى استثناء الوجه والكفين لما جرت به العادة من عدم سترهما كما هي الحال أثناء مباشرة المرأة بعض الأعمال المنزلية أو عند الإدلاء بالشهادة أو عند النكاح أو أثناء القيام بالحج، فإنّ المتشددّين أصرّوا على أنّ علّة الأمر بالستر كون جسم الحرة كلّ عورة. فيتحتّم عليها ستر جسدها، بل المبالغة في حجبه بلبس الجلباب الفضفاض والسرّاويل وغيرها من القطع المكوّنة للباس «للحاجة الداعية إلى ذلك وهي التستر والإبلاغ فيه، إذ إنّ المرأة كلّها عورة إلا ما استثنى. وذلك فيها بخلاف الرجال». ⁽¹³⁾ وارتبط هذا الاستثناء في نظر العلماء بـ«الصلاة لا في النظر، فإنّ كلّ بدن الحرة عورة لا يحلّ لغير الزوج»⁽¹⁴⁾، وخصوصا الوجه لأنّه هو المقصود بالزينة. و«عامّة

محاسنها في وجهها فخوف الفتنة في النظر إلى وجهها أكثر منه إلى سائر الأعضاء».⁽¹⁵⁾ فالوجه موقع الكحل في عينيه، والخضاب بالوسمة في حاجبيه وشاربيه، والغمرة في خديه».⁽¹⁶⁾

لا عجب إن توسع العلماء في بيان كلّ الحركات التي يجب على المرأة أن تتقنها حتى تحجب أكثر ما تيسر من وجهها، كأن ترخي بعض جلبابها على وجهها تتقنع به، أو أن تضع رداءها فوق الحاجب ثمّ تديره حتى تضعه على أنفها، أو أن تغطي إحدى عينيها وجبهتها والشقّ الآخر إلّا العين، إلى غير ذلك من التعليمات التي تنمّ عن خوف ميثولوجي من الوجه. فهو موطن التعبير: بالعين⁽¹⁷⁾ وبالجبين وبالحاجب وبالفم، كما أنّه مرآة ناصعة تذيع الأسرار وتعبّر عمّا يجيش في الصدر⁽¹⁸⁾ ولذلك تُطالب صاحبه بضرورة حجبه، وخصوصاً الفم الذي يذكرّ تدويره بالفرج، والأمر بالمثل بالنسبة إلى العين فهي أيضاً فم مضيء شبيهي ولهذا تؤمر بأن تكون منكسرة ناظرة إلى الأرض حتى لا تكون سلاحاً موجّهاً للرجل فيفتن بها.

أمّا وجه الرجل، فإنّه موطن الأعضاء الشريفة. فالأنف رمز الكبرياء والسؤدد، وهو في الأحلام رمز الجاه والحسب.⁽¹⁹⁾ واللحية رمز الشرف والفحولة، والشارب رمز القوّة. ولأنّ الوجه هو الذي يخوّل للرجل الانخراط في العلاقات الاجتماعية، فإنّ الحاجة لم تكن داعية إلى إخفائه، بل على العكس أُجبر الرجل على إبرازه نظراً إلى أنّ «المواجهة خاصية ذكورية».⁽²⁰⁾ وفق هذا الطرح يبدو الجسد الذكوري في الثقافة العربية الإسلامية، غير مثير للمشاكل، إذ يسهل التحكم فيه على عكس الجسد الأنثوي الذي نظر إليه على أنّه مصدر فتنة وخوف لدلالته الجنسية من جهة، ولصلته بالشيطان من جهة أخرى. ولهذه الأسباب تعيّن الحذر منه وتوقّي خطره، سيما عند انكشافه. فما إن يظهر عضو منه حتى يؤدي إلى انهيار الرجل، ذلك أنّ عري المرأة يخلخل موازين القوى ويغيّر نمط العلاقة بين الجنسين فيكسب المرأة قوّة ويضعف الرجل. ولكون الجماعة عملت على إلغاء جمال الجسد الذكوري في مقابل دعم صفات أخرى لديه مثل العقل والرصانة والحزم وغيرها، فإنّها استبعدت

من دائرة تفكيرها أن يكون عري الرجل مؤدياً إلى النتائج نفسها، أي مؤثراً في المرأة.

استدعت خطورة الجسم الأنثوي إخفائه لاتصافه بالفتنة، ولوشائج تربطه بالرغبة واللذة اللتين تزعزعان النظام وتفضيان إلى خرق القوانين في مجتمع نذهب إلى أن أبناءه لم يعتادوا التعويل على الوازع الذاتي في مواجهة نزواتهم. وقد عكست نصوص كثيرة خشية المجتمع من الجسد الأنثوي. ففي معرض حديثه عن موسى وصفورا لم يتوان الثعلبي (ت427هـ) عن إسقاط مخاوفه الشخصية على الأحداث. قال: «هبت ريح فألصقت ثوب المرأة بردفها، فكره موسى أن يرى ذلك منها. فقال لها موسى: امشي خلفي ودليني على الطريق... فإننا بني يعقوب لا ننظر إلى أعجاز النساء».⁽²¹⁾

وهكذا نرى أن سير المرأة خلف الرجل لا يرتبط باختلاف المنازل فحسب، بل هو إجراء وقائي غايته حماية الناظر من وقع معاينة الأرداف المترجحة في نفسه حتى لا يفقد صوابه.

يقترن جسم المرأة إذن بالفتنة وبالعورة ويحيلنا هذا المفهوم على حقل الجنسانية. وليس من قبيل الصدفة أن تسمى المرأة عورة⁽²²⁾ وأن يسمى الفرج كذلك عورة⁽²³⁾ وأن يسمى إبليس الأعور، صاحب الزنا.⁽²⁴⁾ وبالتأمل في المعاني الحافة بالعورة، نتبين علاقة العورة بالحجب. فعور عيون المياه إذا دفنها وسدها وطمها. والعورة في الثغور خلل يتخوف منه. وبناء على ذلك، عمد القوم إلى حجب ما اعتبروه مقدساً لديهم، وأحاطوه باليمنوعات والمحرمات مختزلين بذلك كينونة المرأة في الفرج⁽²⁵⁾ ليصبح دالاً على عضوها الجنسي حصراً لآته موضع الخوف والخجل ومكمن الخطر. ففرضت عليها العتمة وطولبت بالتواري عن النظر تماماً كما حجب الفرج عن الآخرين وتم تحذير الرجل من رؤيته فهو نقص وفراغ وسبب من أسباب الإصابة بالعماء.

ثم إن للعورة علاقة بالعاهات أولها العور، وهو شين وقبح، كما أن صلتها بعاهة العماء لفتتنا أثناء تمحيصنا في بعض المصادر نحو «عيون الأخبار»

و«نهاية الأرب» إذ تمّ الربط بين المرأة والعميان، وهو أمر بدا لنا بالغ الأهمية. فالعماء عاهة يحاول صاحبها إخفاءها عن الآخرين لأنها نقص، والنقص عورة، والمرأة عورة تحرص الجماعة على حجبها فتصبح محجوبة، و«المحجوب هو الضريب». (26)

ليست الثياب التي تلفّ الجسد حسب طريقة مقننة إلاّ دوال منبهة إلى البنى الذهنية المتحكّمة في الجماعة، ومعبرة عن هواجسها ودوائر الخوف لديها. ونذهب إلى أنّ تأثير الرواية التوراتية التي اعتبرت الفرج فراغا اكتشف بتحريض من الشيطان، وأنّ حواء هي التي تعرّضت للإغواء وجسّدت أول خطيئة في تاريخ البشرية ظلّ حاضرا في الذاكرة الجمعية الإسلامية عند تعاملها مع الجسد الأنثوي. فقد ثبت في متخيل القوم أنّ الأنوثة سرّ خطير وأنّ جسد المرأة حقل مثقل بالألغام ولذلك تتالت النواهي والأوامر التي تدعو إلى إحكام السيطرة عليه حتى لا يذاع له سرّ، إذ بقدر ما يُكتم تكون السلامة. وبناء على ذلك، كان الستر واجبا على المرأة وحدها و«إلحاق الرجال بالنساء لا يصح ههنا لوجود الفارق وهو ما في تكشّف المرأة من الفتنة، وهذا معنى لا يوجد في عورة الرجل»⁽²⁷⁾ لأنّ الجسد الذكوري براء من الفتنة، فالثقافة لا تصله بالشيطان، بل تجعله ضحية الإغراء الأنثوي. وما يدلّ أيضا على براءة هذا الجسم أنّه يجهل ممارسة الفتنة لأنّ التنشئة الاجتماعية الذكورية، كما رأينا لا تتركز على فنّ الإغراء قياسا بتلك التي تتلقاها الفتاة والقائمة على مدها بتقنيات الإثارة.

تصوّر القوم أنّ المرأة وحدها فتنة وتغاضوا عن حقيقة مفادها أنّ الجسد الذكوري هو أيضا موضوع شوق. فلم يخضع هذا البدن للتقنين ونفس الضبط، ولم يكن حضوره في النصّ القرآني أو في الحديث بدرجة حضور الجسد الأنثوي نفسه الذي فرضت عليه الأوامر والنواهي.

ويعود اختلاف النظرة إلى الجسدين - في نظرنا - إلى ما يرمز إليه الجسد الأنثوي، فهو علامة على الخصوبة، وهو المكلف بالإنجاب والمحقّق للمتعة، ولذلك حجب ما يشكّل لديه أهمّ رأس مال بشري ورمزي. أمّا الجسد الذكوري

فقد نظر إليه على أنه منفصل عن الرمزية الجنسية، إذ عمل المجتمع على تأسيس الذكورة على القوة والشدة والشجاعة وغيرها من الصفات ونأى بها عن الغنج والدلال، فلم يكن من اللائق في نظره أن يعرض الرجل جسده وأن يحرك شهوة المرأة. فالإغراء معناه استجداء لفترة وبحث عن إعجاب أو نصيب من الاهتمام، كما أنه تصريح بحاجة المرء إلى الآخر، وهو أمر مقبول بالنسبة إلى المرأة الضعيفة ما دام يعوض لديها النقص الذي تشعر به منذ انتباهها إلى اختلاف المنازل بين الجنسين، بل منذ ولادتها.

نجم عن إلزام المرأة بستر بدنيتها تحديد طبيعة علاقتها به وتأسيس وعي جديد لديها. فقد عملت مؤسسة الضبط، من خلال خطاب ديني وأخلاقي واجتماعي وثقافي على حث المرأة على حجب بدنيتها ولجم حركاتها وكبت رغباتها، منمية مشاعر الخجل في داخلها: الخجل من هذا الجسد العورة ورمز الفتنة، ومعنى ذلك أننا إزاء «الخجل من الأنا قبل الخجل من الآخر».⁽²⁸⁾ وأضحت المرأة لا تتعامل مباشرة مع جسدها بل تحس به من خلال وعي الآخرين به وانطباعاتهم حوله وحكمهم عليه. وهو ما يجعلها تتصرف، في حالات كثيرة تصرفاً محكوماً بهوس مراقبة الجسد المخجل حتى لا تنكشف عورتها، علماً بهذا اللجم تنال الاحترام والرضا الاجتماعي والديني. وبالفعل نجحت التنشئة الاجتماعية في تشكيل علاقة خاصة بين كل جنس وجسده. فإن كان الجسم الذكوري يمثل مصدر اعتزاز بالنسبة إلى الرجل فلا يتوانى عن عرضه في كل المناسبات، فإن المجتمع انتظر من الجسد الأنثوي أن يولد لدى المرأة عقدة الإحساس بالذنب والخوف من ارتكاب المعصية.

ويوميء اهتمام الجماعة بهيئة الفرد - في رأينا - إلى وجود مشروع متكامل لا يتوقف عند التمييز بين الملابس الخاصة بكل جنس والمظهر الذي ينبغي أن يحافظ عليه والسلوك الملائم له، بل يجاوز ذلك إلى «جندرة المشاعر». فالحياء والخجل ورقة المشاعر والخوف وغيرها من الأحاسيس هي ما يجب أن تتصف به المرأة في مقابل صفات يتميز بها الرجل كالثقة بالنفس والأنفة والاعتزاز بالذات وضبط العواطف. وإن كنا ناهتمنا بالخجل فهذا لا يعني أنه

الإحساس الوحيد الذي تشعر به المرأة تجاه بدنها ولكن يضيق المجال عن التوسّع في هذه المسألة. ونقرّ بأننا في حاجة ماسّة إلى تفكيك «فينومولوجيا العواطف» (Phénoménologie des émotions) حتّى نتوصّل إلى فهم الشرعية التي اكتسبتها بنية السلطة في المجتمع العربي الإسلامي.

أفضى إلحاح الجماعة على فتنة الجسد الأنثوي إلى استغراق المرأة في تعهّد جسمها. وثبت في لاوعيتها أنّ امتلاك الجسد المغربي هو السبيل إلى التمتع بالسلطة فسقطت نتيجة ذلك في الكمين الاجتماعي الذي قادها رويدا رويدا نحو التشيؤ والارتهان وجعلها تنظر إلى جسدها على أنّه أداة للاستمتاع واللذّة. فهو معروض لاستهلاك الرجل ولا قيمة له في حدّ ذاته إلاّ حين يؤدي وظيفة الإمتاع. ولكون هذا الجسد منظور إليه، أي معرّض للاختبار والتقويم باستمرار، فإنّه يتطلّب عناية فائقة. ومن ثمة تعاملت المرأة مع جسدها نفس تعامل الرجل معه، فاعتبرته موضوع شوق وانتشاء، وبذلك تدعّمت نرجسيتها أكثر فأكثر لتصبح خاصية أنثوية تنبني عليها شخصية كلّ امرأة و«ليست النرجسية سوى إحساس مزدوج بالجسد فهو الأنا وهو الآخر في الوقت نفسه». (29) ولعلنا لا نبالغ حين نعتبر أنّ المرأة بهذا الصنيع تقيم الدليل على تواطئها مع النظام الذكوري.

أدى تطوّر المجتمع والمثاقفة ونزوع القوم نحو الترف إلى ظهور عادات جديدة، وخصوصا في العصور العباسية، أثّرت في نظام التمييز بين الجنسين. (30) فمال الخاصّة إلى أزياء مصنوعة من نسيج وأشكال وألوان كانت من قبل حكرا على النساء. وبالمثل عمدت نساء الخلفاء والجواري المحظيات والقينات إلى استعمال أزياء كانت تعتبر من أزياء الرجال. وحاول العلماء الوقوف ضدّ تيار الدعة والترّف، فبيّنوا الألوان التي تليق بالرجال نحو الأبيض والأسود والأخضر، فهي ألوان تعكس الرصانة والهيبة وحذّروا الرجل من المعصفر، وألحوا على بساطة شكل الملابس ونوع نسيجه، واعتبروا الكتّان والقطن من أجود الأنسجة الملائمة للرجال محاولين بذلك تنميظ الهيئة الخاصة بكلّ جنس.

وشكّل لبس الرجل الحرير والاستبرق والديباج والذهب موضوع خلاف بين العلماء. ولئن كانوا على علم⁽³¹⁾ بأن المسلمين الأوائل لبسوا الحرير حتى في أثناء الحرب، فإنّ خوف أكثرهم من تأثير الترفه في طباع الرجال، جعلهم يتشدّدون في لبس الرجال الذهب والحرير مستندين في ذلك إلى أحاديث من قبيل «قال رسول الله ﷺ لا تلبسوا الحرير فإنّه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة».⁽³²⁾ وإن كان عشق الأصفرين: الذهب والزعفران والولع بالحرير ما أهلك النساء فيحقّ لنا التساؤل عن مصيرهنّ في الآخرة!

ولا يعدّ سعي العلماء إلى تحريم بعض الأنسجة أمراً خاصاً بالثقافة العربية الإسلامية وحدها، فالتوراة تمنع المزج بين أصناف من الأنسجة، والزرادشتية تجعل لبس الحرير حكراً على طبقة الشرفاء دون سواهم.

مثّلت سيرة الصحابة معينا خصباً نهل منه العلماء لتأسيس تصوّر للهيئة الذكورية المنشودة، ولم ينفك هؤلاء يردّدون أنّ همّ الجيل الأوّل كان خدمة الدين لا التباهي بالملبس. فعمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب وغيرهما من الصحابة، كما تصوّروهم كتب التراجم والسير، كانوا شديدي الزهد وظلّ زيههم بسيطاً ومقتصرًا على الغليظ من الأثواب حتّى بعد توليهم الخلافة لرفضهم المطلق التميّز عن سائر العباد. ويذكر في هذا السياق، أنّ عمر بن الخطاب كان من أشدّ الخلفاء مراقبة لسلوك الناس، إذ إنّه لم يتوان عن زجر أحد عماله لَمّا رغب في التنعم ولبس القميص الرقيق والرداء اللين «فأمر له بعصا وكساء وقال: اذهب بهذه الغنم».⁽³³⁾ ولا يعبّر موقف عمر هنا عن التعارض بين نمطين من الحياة: الخشونة في مقابل التنعم، بقدر ما يُبين عن دعوة الرجل إلى التمسك بالخصائص الذكورية، حتّى وإنّ تغيّر وضعه الاجتماعي. فعلى الرجل أن ينتقي ثوبا مصنوعاً من قماش متين يبرز رجولته وأن يعرض عن ملابس النسوان المتصنفة بالرقّة واللين، والتي لا تتلاءم إلّا مع طبيعة أجسامهنّ وأنوثتهنّ.

ولمّا كان اللين خاصيّة أنثوية، فقد اعتبرت الدعة خطراً يهدّد الفحولة بالاندثار. ويدعم ما نذهب إليه وجود وشائج تربط الدعة بالمرأة. فالسبّة التي

يوجهها الرجل لمن يحتقره «يا مصقرّ استه» و«هي كلمة تقال للمتعمّم المترف الذي لم تحتكه التجارب والشدائد»⁽³⁴⁾، كما أنّها تخفي تعبيراً بالضعف والجبن والكسل، أي الصفات الأثوية.

جعلت الفتوحات من العرب حكّاما لشعوب أخرى لكنّهم من الناحية الثقافية والاجتماعية لم يكونوا في مواقع متكافئة مع بقية الأجناس ولذلك سعوا جاهدين إلى التوحيد الاجتماعي، وتشكيل أمة قويّة وموحّدة على مستوى الطقوس والسلوك والمظاهر، وهو أمر يوضّح سبب حرص مؤسسة الفقه على الترميم، وعلى إبراز الهوية الجنسية والاجتماعية والدينية.

ويبين أنّ تغيير عادات القوم في اللباس لم يحدث فجأة بل حصل بالتدريج. ومع وصول المجتمع مرحلة التمدّن، بدا الميل إلى الأخذ بوسائل الترفّه جلياً. فبالغ عليه القوم في الاهتمام بمظهرهم وازداد الإقبال على التزيّن بالحريير والوشي والذهب حتى في صفوف العلماء أنفسهم. وكان الهاجس المسيطر على عدد من المنافحين عن السنّة الخشية من ضياع سمات الذكورة بتفريط رجال الأمة في الصفات التي تميّزهم عن غيرهم نحو الخشونة والصلابة. فالإقبال على لبس الذهب والحريير وغيره له علاقة بملذات النظر وبالإغراء، أي بالجنسانية وعالم الشهوات. ومن تعوّد الحريير والمخمل وألف النعومة والدعة صار ميّالاً إلى حبّ الظهور والتباهي، أي شبيهاً بالنساء في احتفائهنّ بالجسد، خصوصاً بعد أن استقرّ في الأذهان أنّ من طبع المرأة حبّ البروز والتصنّع لأنّها فطرت على الإغراء واعتبرت رمز الفتنة. ولم يكن العرب، وخصوصاً البدو ليقبلوا هذا التغيير الذي لحق هيئة الرجل، وهم الذين تعوّدوا شطف العيش وافتخروا بشدّة بأسهم وقوّة تحمّلهم لبطش الطبيعة.

غير أنّ نصائح العلماء ومواعظ الزهاد والمتصوفة لم تُجد نفعاً. فقد افتتن الخاصّة بالثياب الأنيقة فلبسوا الحريير والوشي وغيره حتّى عيب عليهم ذلك. وبالغ بعض أهل العلم، في العصور العباسية في إطالة الذبول واتخاذها من حريير وفي الإفراط في اتساع الكمّين، ولعلّهم قلّدوا النساء في ذلك. فباتت أكمّام الرجال لا تتميز عن أكمّام النساء إلّا من حيث الزخرفة والتزيق والتطريز.

وأفضى الولع بالتأق في الملابس إلى تداخل الحدود بين الذكورة والأنوثة. فكانت بعض أكمام الغلمان تطرز كأكمام النساء زخرفة وتزيينا، كما كانت المتطرزة إذا مشت أسبلت كمها اختيالا، وهذه المشية بالكم المرخي كانت مشية الشطار من الغلمان.

قال أبو نواس في ذلك: (مجزوء الكامل)

بَيْضَاءَ خَالِطَ وَجْهَهَا وَرُذُّ فَكَيْفَ لَنَا بِشْمِهِ

تَمَشِي كَمَا يَمَشِي الْغُلَامُ وَكُمِّهَا مُرْخِي كَكُمِّهِ⁽³⁵⁾

وتهافتت النساء على لبس الأثواب الضيقة والقصيرة والثياب الواسعة الأكمام حتى في أوساط العامة وفي أمصار عديدة. يقول الوزان، في معرض حديثه عن عادات النساء الأفارقة: «يلبسن في الشتاء ثيابا عريضة الأكمام ومخبطة من أمام كتياب الرجال».⁽³⁶⁾ ولم يقف العلماء إزاء هذه التغيرات الطارئة على المجتمع موقف المعايين للأحداث فقط، إذ كان عليهم أن يعالجوا الأمر حتى يثبتوا الصورة المثالية التي رسموها للمسلم. فبالعود إلى أبواب اللباس في كتب الحديث وكتب الفقه، نتبين سعيا إلى تقنين الملبوس، من جهة ورغبة في السيطرة على حركة الواقع الاجتماعي، من جهة أخرى. وقد تجلّى حرص العلماء على إبراز الاختلاف بين الذكر والأنثى في تدخلهم في مسألة اختيار أنواع الأقمشة، وأشكال تزويق الأثواب، وألوانها المميزة، وعدد القطع المكوّنة لها. فتوسّعوا مثلا في الحديث عن كثرة الملابس الداخلية للمرأة وكأنهم بذلك يعبرون عن ارتياحهم النفسي لوجود أكثر من قطعة تلف الجسد الأنثوي.

وانطلاقاً من وعيهم بدور الثياب في تحريك الشهوة نبّه الأئمة المرأة إلى الفرق بين ما تلبسه تجملاً للزوج وما تضعه عند الاختلاط بالآخرين، إذ يحرم البروز أمامهم في ثوب رقيق أو ضيق يصف حجم عظامها. وعلى هذا الأساس اعتبر القباطي ثوبا داخليا لأنه «ثياب رقيق لا تستر البشرة عن رؤية الناظر، بل تصفها».⁽³⁷⁾ فإذا قامت المرأة التصق بأردافها موجّها رسالة إلى الناظر. ولذلك تمّ النهي عن لبس القباطي بمفرده إلا عند التبعل للزوج.

ويعدّ تدخّل حرّاس الشريعة في اللباس بتحديد ما يصلح للفضاء الداخلي وما يصلح للفضاء الخارجي، وما يستحبّ بين الرجل وامرأته، وما يستهجن عند الاحتكاك بالآخرين شاهداً على تنظيمهم للعلاقات الاجتماعية، وخصوصاً العلاقات الزوجية وعلى إدراجهم الالتزام بأداب اللباس في إطار منظومة التكليف. فالمرء مجبر على أداء واجبه تجاه الجماعة التي ينتمي إليها بالخضوع لمعاييرها وقيمها المحددة للهيئة فتستقر بذلك البنية الاجتماعية. وما ظهور المرأة في زيّ حسن إلا علامة على انضباطها وخضوعها للنظام، كما أنّ تزينها للزوج بلبس الثوب الرقيق والشفّاف والبديع الشكل هو حجة على طاعتها لبعليها وقيامها بواجبها الزوجي فتنال بذلك رضا الزوج والرب.

أمّا الرجل فلم يلزمه المجتمع بزيّ مماثل ولم يتعرّض الفقهاء مثلاً إلى الأثواب التي يضعها الزوج عند قربه من المرأة، إنّما ورد حديث عامّ حول استحسان تزين الرجل لحليلته. ونرجح أنّ سبب السكوت عن هذه المسألة راجع إلى أنّ الغنّج شأن نسائي ولا يليق بالرجل التجمّل للمرأة قبل الجماع لكونه مالك بضعها، كما أنّه ليس في حاجة إلى إغراء من هي في حوزته.

وإزاء التطوّر السريع الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، والذي شمل مظاهر الحياة كافة انتقل خطاب الفقهاء من الأمر والنهي إلى المنع والتحرّيم، ومن النصّح إلى الإيجاب. وهو أمر يؤكد مدى حرص الجماعة على التحكّم في الفرد وتصرفها في جسده وفي جنسانيته.

وهكذا تأسس الاختلاف بين الجنسين على الفصل بين الرجل والمرأة وعلى تميّز الذكورة على الأنوثة، وهو اختلاف فهم على أنّه قاعدة اجتماعية وقانون للتبادل الاجتماعي. ومن ثمة لم يكن الجسد الذكوري، في نظر الجماعة مصدر فتنة ولا باعثاً على الشهوة لأنّه جسد متّسم بالصلابة والقوّة وكلّ الصفات التي تدعو إلى الإعجاب به والتأمّل فيه لا «استهلاكه». ولأنّه مصدر الفخر والاعتزاز لم يفرض عليه الحجب لأنّ وجه الرجل لا يعدّ في حقّ المرأة عورة

«كوجه المرأة في حقّه، بل هو كوجه الصبيّ الأُمرد في حقّ الرجل، فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط، فإن لم تكن فتنة فلا، إذ لم يزل الرجال على مرّ الزمان مكشوف في الوجوه والنساء منتقبات، ولو كان وجوه الرجال عورة في حقّ النساء لأَمروا بالتتّقب».⁽³⁸⁾

يقرّ الغزالي بدور العادات الاجتماعية الخاصّة في تحديد هيئة المرء. فإذا كانت عادة الرجل البروز فلا حاجة تدعو إلى حجبها، بل إنّ المبالغة في ستر الجسد الذكوري، عار وشنار يلحق الذكورة، إذ كيف يتمّ تحويلها من دائرة الإبصار إلى دائرة التعتيم؟ إنّ الذكورة مجموعة قيم ينبغي التباهي بها وعرضها للعيان من خلال اللباس والحركات والإيماءات وغيرها، ولذلك يُطلب من الرجل أن يمشي منتصب القامة، وأن يسير في وسط الطريق خلاف المرأة التي «ليس لها نصيب في الطريق إلّا الحواشي»⁽³⁹⁾ وتنتهي عن التصدّر في المشية أو الاضطراب فيها أو التصفّح في وجوه الآخرين لأنّها متى فعلت ذلك تحوّلت إلى فاجرة⁽⁴⁰⁾ تزاحم الرجال وتتحداهم في فضائهم الذكوري تماما كما كانت النساء تفعل في الجاهلية، إذ يروى - والعهد على الرواة - أنّ المرأة «كانت تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشي في وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال»⁽⁴¹⁾، بل إنّ الواحدة كانت «تضرب الأرض برجلها ليتقعقع خلخالها فيعلم أنّها ذات خلخال. وقيل: كانت تضرب بإحدى رجليها الأخرى ليعلم أنّها ذات خلخالين».⁽⁴²⁾ وهذا الحضور الصارخ عبر الألوان الساطعة والبريق واللمعان والجرس الصوتي والحركات المعبّرة سيقع الحدّ منه فيما بعد بالاعتماد على آليات مختلفة نظراً إلى خطورته، فهو يحرك الشهوة.

تكمن وظيفة من بين الوظائف المسندة إلى اللباس في تقديم الجسد بما يغري الآخر، ممّا يؤدي إلى تحقّق التواصل بواسطة الرمز. فلا عجب إن بدت المنظومة الفقهية حريصة على مراقبة أثواب النساء مؤكّدة على ضرورة التعتيم على الجسم الأنثوي، لكي لا ينطق بفتنته. إلّا أنّ هذا الضبط القسري المفروض على الجسد لم تتقبّله جميع النساء، مثبتات بذلك أنّ الثياب تساهم في ربط الإنسان بجماعته وإظهار التزامه بالمعايير، لكنّها أيضاً تفصله عن مجتمعه وذلك

حين يلجأ إلى ابتداع زيّ طريف معبر عن شخصيته وميوله وذوقه، وهو ما سمّاه الفقهاء «لباس الشهرة».

وبالفعل تثبت المصادر تكرر محاولات التحرّر من التقنين والتنميط من عصر إلى آخر. فقد سعت النساء إلى استحداث ألبسة وأزياء مبتكرة والتفتن في الزينة بهدف إخفاء العيوب وعرض الجسد بطريقة تجلب إليه الأنظار غير مباليات بالنتائج المترتبة على ذلك، والتي يعدّ زنى العين من أبرزها. وبدلاً من أن يقوم الثوب الفضافاض والطويل والمحتشم الألوان بالتعتيم على بدن صاحبه موحياً بذلك إلى عفتها وشرفها، ومقلّصاً حضورها في الفضاء الخارجي إلى شكل مبهم لا تعرف تضاريسه، برعت النساء مشرقاً ومغرباً وعلى مرّ العصور، في ابتداع أزياء تخرج الجسد من الحظر المضروب عليه، ومن حالة التصميت لتحوّله إلى جسد ناطق برغباته مفصح عن فردانيته غير مبال بالحدود الجندرية (Gender boundaries). فأغلبهنّ جعلن «القميص إلى الركبة، فإن انحنت أو جلست أو قامت انكشفت عورتها... فإن قلن إنّ السراويل تغني من الثوب الطويل فصحيح أنّ فيه سترة، ولكن يشترط فيه أن يكون من السرة. وهنّ يعملنه تحتها بكثير... وقد اتخذ بعضهنّ هذا السروال عند الخروج ليس إلّا، وأما في البيت فتقعد بدونه».⁽⁴³⁾

وأمام تدمر الفقهاء من تحلّل المرأة من القيود المضروبة عليها ومن استشرء البدع، عاضدت السلطة السياسية مؤسسة الفقه. فصدرت الأوامر بمنع النساء من زيّ اخترنه أو شكل ابتدعنه. فحظر عليهنّ مثلاً لبس القمصان الواسعة الأكمام لأنّها تكشف أجزاء من أجسامهنّ. ففي سنة 750هـ أحدث الخواتين نساء السلطان في الشّام «قمصانا طوالا تسحب أذيالها على الأرض بأكمام سعة الكمّ منها ثلاثة أذرع فإذا أرخته غطى رجلها... وتشبه نساء القاهرة بهنّ في ذلك حتى لم تبق امرأة إلّا وقميصها كذلك. فقام الوزير بإبطالها وطلب والي القاهرة ورسم له بقطع أكمام النساء وأخذ ما عليهنّ... وبعث أعوانه إلى بيوت أرباب الملاهي فهجموا عليهن وأخذوا ما عندهنّ من ذلك وكبس مناشر الغسّالين ودكاكين البابية وأخذ ما فيها من قمصان النساء وقطّعها ووكل مماليكه بالشوارع

والطرقات فقطعوا أكام النساء». (44) وفي سنة 770 هـ «نودي بدمشق أن لا تلبس النساء الأكام الطوال العراض ولا البزّ الحرير ولا سائر الثياب الثمينة ولا الأقبية القصار عن كتاب ورد بذلك من مصر». (45) وفي سنة 792 هـ نودي بدمشق «ألا تلبس امرأة قميصا واسع الأكام ولا يزيد تفصيل القميص على أكثر من أربعة عشر ذراعا». (46) وفي سنة 793 هـ نودي بالقاهرة أن لا تلبس امرأة قميصا واسعا «وفي ثاني ذي القعدة أرسل الأمير كمشبا جماعة من المماليك والوشاقية فداروا الأسواق والقايسي والطرقات بالقاهرة وظواهرها فقطعوا أكام النساء الواسعة بالسكاكين. وحصل للنساء خوف عظيم لأنهم كانوا يأتون المرأة على غفلة ويمسكونها حتى يقطعوا كمها فامتنع النساء من لبس القمصان بالأكام الواسعة وتفصيلها. ولو تمّ ذلك لكان خيرا عظيما ولكن عاد النساء إلى ذلك بعد حضور السلطان من الشام». (47)

ويبدو أنّ سلطة الضبط اكتفت بتحذير الرجال من مساوئ المواظبة على لباس الشهرة⁽⁴⁸⁾ ولم تحتج إلى مؤازرة الساسة لردعهم حتى يقلعوا عن لباس ابتدعوه، إذ لم نعثر - في ما اطلعنا عليه من كتب التراث - على أوامر صدرت في هذا الشأن، مما يجعلنا نفترض أنّ ظاهرة تجديد الأزياء ارتبطت بالنساء أكثر من ارتباطها بالرجال. وربما يفسر هذا التشدد مع النساء بحاجة المجتمع إلى قرارات تعزز سلطته حين ينتبه إلى ضعفها أو إرهاصات زوالها. بالإضافة إلى ذلك تعمّد الفقهاء تفسير الواقع المتردي كالضعف والفساد الاقتصادي والنكبات وغيرها بأنّه ناجم عن فساد النسوان فكنّ بذلك كبش فداء اجتماعي يخدم مصالح السلطة.

ونذهب إلى أنّ التشدد متأت من ارتباط ملابس النساء بالدلالة الجنسية وقدرتها على تحريك الحواس كالبصر واللمس والسمع وتأثيرها في الناظر والمنظور على حدّ سواء. فالملابس النسائية موصولة إلى عالم الرغبة من خلال نوعيّة النسيج والأشكال والألوان ومن ثمة سعت الجماعة جاهدة في سبيل محاصرة كلّ محاولة لتصرف المرأة بهذه الرموز السلطوية، فإذا بسلطة الإغراء تواجه بسلطة الضبط وقرارات المنع وإذا بالفردانية تقابل بإرادة جماعية في

التميط. ويبيّن أنّ حرص المجتمع على التحكّم في هيئة الفرد دليل على أنّ الاختلاف بين الجنسين بناء اجتماعي، وهو في حاجة ماسة إلى مراقبة مستمرة.

وعلى الرغم من تتالي الأوامر، فإنّ اهتمام النساء بالبحث عن لباس الشهرة لم يتوقف. ولا أدلّ على ذلك من كثرة استياء العلماء في كلّ عصر من تصرّفات النسوان، وعدم التزامهنّ باللباس الشرعي لنقص عقولهن ودينهن.⁽⁴⁹⁾ ولما كان إقلاع المرأة عن العادات صعباً لأنّها مركوزة في «طبعها»، فقد جهد الفقهاء حتى يوظّفوا رغبتها في التبرّج في إطار الواجبات المنوطة بعهدة الزوجة. فأفضل الزوجات العروب التي لا همّ لها سوى التحبّب إلى بعلها بالتصنّع والتفنّن في إبراز محاسنها. وكلّفوا الزوج بمراقبة ملابس زوجته وسلوكها وجوّزوا له منعها من ارتداء ما لا يراه ملائماً، فذاك أمر يندرج ضمن واجبات الزوج وقوامته على الزوجة معزّزين بذلك سلطته.

ويكشف التغيير الحاصل على مستوى المظهر والسلوك النقاب عن الحراك الاجتماعي والثقافي وكذلك النفسي. وهو حراك مثير في معناه لأنّه يُبين أنّ حرص مؤسسة الضبط على تنميط سلوك الناس وتدخلها في مظهرهم، قوبل بالرفض، في كثير من الحالات.

2 - غطاء الرأس

لا تعدّ ظاهرة حجب شعر الرأس من استحداث المسلمين، حتى وإنّ أكد العلماء أنّ ستر كلّ جسد المرأة أمر منصوص عليه في القرآن. فقد كانت شعوب أخرى مثل العبرانيين تعتمد إلى تغطية رأس المرأة والرجل معاً، وخصوصاً في أثناء ممارسة بعض الطقوس الدينية. واستعملت النساء في المجتمعات المحيطة بالعرب غطاء الرأس بكثرة كالحثيين واليونانيين والمصريين بعد العصر الفرعوني. وعرف حجب الشعر أيضاً في الحضارة الإغريقية الرومانية وفي بيزنطا، كما شاع في بلاد فارس ولدى الآشوريين ممّا يجعل تأثر العرب بغيرهم من الأمم أمراً واضحاً، كما أنّه يبرهن على وجود عادة تغطية الشعر لدى العرب قبل نزول القرآن.

وسواء كانت أسباب تغطية الرأس اجتماعية أو دينية أو مناخية أو جمالية، فقد مثل الخمار وسيلة لتحديد الوضع الاجتماعي للمرأة. فالشرائع الآشورية نصّت منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد على وجوب تغطية رأس كل من البنت والزوجة والخليلة وعلى التمييز بين الحرّة المجبرة على وضع الخمار، والأمة المبتذلة الملزمة بالسفور. فالحرّة المتزوجة يتعيّن عليها وضع الخمار حتى لا يزنّى بها، ولا تعاقب إذا ما وقع اغتصابها خلاف «العاهرة» التي ألزمت بكشف شعرها حتّى يكون علماً على أنّها ليست على ملك رجل واحد. وبالمثل فرضت أثينا وغيرها من بلاد اليونان الخمار على الحرائر ومنعته عن الإماء و«البغايا». وهناك نصوص أكديّة وتلمودية ومسيحية تأمر بستر جسد المرأة مثل ما جاء في رسالة بولس إلى أهل كورنثس «إذا كان من العار على المرأة أن تكون مقصوفة الشعر أو مخلوقته فعليها أن تغطي رأسها. أمّا الرجل فما عليه أن يغطي رأسه، لأنّه صورة الله ومجده». (11/6 - 7) وجاء أيضاً في رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس «وكذلك ليكن على النساء لباس فيه حشمة ولتكن زينتهنّ بحياء ورزانة لا بشعر مجدول وذهب ولؤلؤ وثياب فاخرة». (2/9)

ليست تغطية الشعر حينئذ إلاّ علامة على إثبات ملكية الرجل للمرأة وطاعتها له وشاهداً على عدم المساواة بين الجنسين. فمن باب الحرص على ممارسة حقّ الرجل على زوجته أو سريته يتمّ حججها عن عيون الآخرين. ويظهر ذلك جلياً في عادة ستر الرجل الآشوري شعر سريته أمام الشهود لمنحها صفة الزوجية، والتي نجد لها اليوم امتداداً في عادة تغطية العروس ليلة زفافها.

يسرّ الحجب على المجتمع ترسيخ نظامه التراتبي ومكّنه من ضبط العلاقات بين الأفراد، ومن إخضاع علاقات التفاعل الاجتماعي لمنظومة قيمية محدّدة. فمن طريق فرض الخمار على فئة عمرية محدّدة وشرائع اجتماعية دون غيرها يسهل التمييز، أي المراقبة والضبط ثمّ العقاب. فالشرائع الآشورية مثلاً بدت حريصة على التفريق بين النساء على أساس أخلاقي: بين العفيفة و«العاهرة» ولذلك أجبرت المازّ في الطريق على اعتقال الأمة التي يراها محجّبة وتقديمها إلى الحاكم حتّى يقطع أذنيها، كما أنّها عاقبت «العاهرة» المحجّبة

بجلدها خمسين جلدة وصب القطران على رأسها. (50) ولا يخفى أنّ أصداء ديانات عديدة وتراكم ثقافات قبل إسلامية كان له حضور في عدة آيات قرآنية، مما يقيم الدليل على التفاعل الحاصل بين النص والواقع الاجتماعي. أضف إلى ذلك، أنّ الجهاز المفهومي الذي كان لدى من اعتنقوا الإسلام من أبناء الديانات الأخرى كان له دوره في توجيه المنظومة التفسيرية والفقهية توجيهها يعكس منزلة المرأة في ثقافات أخرى.

أشارت نصوص عديدة إلى أنّ المرأة كانت، قبل ظهور الإسلام تغطّي رأسها حسب طريقة خاصّة قائمة على كشف الصدر. جاء في «الكشاف»: «كانت جيوب النساء واسعة تبدو منها نحورهنّ وصدورهنّ وما حواليتها، وكنّ يسدلن الخمر من ورائهنّ فتبقى مكشوفة. فأمرن أن يسدلنّها من قدامهنّ حتى يغطيها». (51) وإن وثقنا بهذه الرواية، فإنّ نزول آيات تأمر بالضرب بالخمارة على الجيوب، كانت غايته تغطية الصدر بدلا من إظهاره وإحكام الاشتمال بالجلباب حتّى تنسجم هيئة المسلمة مع أخلاقية الدين ومع طباع الرجال. ويعضد ما نذهب إليه الروايات المنسوبة إلى عمر بن الخطّاب التي ترجع رغبته في حجب زوجات الرسول إلى شدّة غيرته عليهنّ ومعرفته بمطامع الرجال.

وتبدو المحافظة على مبدأ التمييز بين الحرائر والإماء واضحة في عدّة نصوص. جاء في «الكشاف»: «أنّ النساء كنّ في أول الإسلام على هُجيراتهنّ في الجاهلية متبدلات، لا تبرز المرأة في درع وخمار يفصل بين الحرّة والأمة، وكان الفتیان وأهل الشطارة يتعرّضون إذا خرجن بالليل إلى مقاضي حوائجهنّ في النخيل والغيطان للإماء، وربّما تعرّضوا للحرّة بعلّة الأمة... فأمرن بأن يخالفنّ بزيهنّ عن زيّ الإماء بلبس الأردية والملاحف وستر الرؤوس والوجوه، ليحتشمن... فلا يطمع فيهنّ طامع». (52) وكره الفقهاء تشبّه الإماء بالحرائر في لباسهنّ، بل إنّ منهم من ذهب إلى أنّه يتعيّن على الأمة كشف رأسها لتعرف، كما أنّ عليها أن تصلي «مكشوفة الرأس والمعصم والساق». (53)

لم يضطلع الخمار بوظيفة التمييز بين منزلة نساء الرسول وغيرهن، وبين الحرّة والأمة، والغنية والفقيرة، والحضرية والبدوية فحسب، بل إنّّه ساهم

أيضا في التمييز بين الجميلات والقييحات، إذ روي عن عمر بن الخطاب أنه كان يمنع الدميمة من التنقب.⁽⁵⁴⁾ فضلا عن ذلك نهض الخمار بوظيفة التمييز بين المسلمات وغيرهن، سيما وأن الحرص على مباينة أصحاب الديانات الأخرى، كان جليا في تنظيم المجتمع الإسلامي، ذاك الذي اختلطت فيه الأجناس وتعددت فيه المرجعيات، مما جعل عملية تحديد هوية المسلم من أهم الأولويات المطروحة على الأمة.

ولا يمكن الإغضاء عن سبب آخر من أسباب فرض حجب شعر المرأة وهو الخوف من مفاتنها التي تثير شهوات الرجال. ولما كانت العين تستحوذ وتعلن عن أطماعها، فإن وظيفة الخمار هي صدّ فضول الآخر وقمع رغبته من جهة، والحدّ من خطورة الجسد الأنثوي بإلغاء الإثارة خارج مؤسسة الزواج، من جهة أخرى. فما إن تغطي المرأة رأسها حتى تكفّ عن القيام بدور الإغراء، وتهفت جاذبيتها لتتحول إلى امرأة حاملة لجسد أعزل قد جرّد من فتنته ولم يعد بإمكانه أن يحول بين المؤمن وربّه. وهذا يعني أنّ حجب الجسد الأنثوي ليس إلا آلية استحدثها الرجال لغرضين: أولهما السيطرة على فتنة المرأة بالحدّ من علاقتها بالآخرين، وثانيهما ضبط نمط العلاقات بين الرجال أنفسهم. فالجسد الأنثوي المستور يرسم حدود علاقات التبادل بين الرجال ويضبط حدود الملكية: ما هو لي وما هو لغيري.⁽⁵⁵⁾ وهو أمر يوضح لِم اعتبر الغيرة خصلة ذكورية، فأن تغار على امرأتك معناه أنك تدافع عما تملكه حتى لا يشاركك فيه أحد.

ثم إن حجب الزوجة بمعانيه المتعددة ووسائله المختلفة، من رفع الحيطان ووضع الستور واتخاذ الدايات والخصيان، مرتبط بالوجاهة. فبواسطته يثبت الرجل للجميع أنه قادر على الإنفاق وعلى حماية ممتلكاته وعلى صون حريمه، أي أنّ الحجب هو علامة من علامات القوة الاقتصادية والوجاهة الاجتماعية والسياسية والذكورية، وخصوصا في المجتمع الحضري. وقد عكس ابن سيرين (ت490) هذا المعنى حين ذهب إلى أنّ «خمار المرأة: زوجها وسترها ورئيسها، وسعته سعة حاله، وصفائه، وكثرة ماله، وبياضه دينه

وجاهه».⁽⁵⁶⁾ فالرجل حينئذ هو المستفيد من وراء حجب المرأة لكونها رمز شرفه وعزته. وعلاوة على ذلك، يمكن أن نرى في تغطية شعر رأس المرأة حرص المجتمع على إبراز عفتها أمام الآخرين حتى تقابل بالاحترام. فالحصان ملزمة بأن تعبر، من خلال شكلها الخارجي وسلوكها، عن شرف الزوج والعشيرة وبذلك يصبح جسدها في خدمة الزوج والأهل والأمة، ويتحوّل الخمار نتيجة ذلك إلى وسيلة من وسائل تركيز سلطة الرجل وتثبيت مركزته.

أما الأحاديث التي احتجّ بها العلماء لفرض حجب جسد المرأة، فهي الآتية: عن عائشة أنّ الرسول قال: «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عرّكت أن تظهر إلاّ وجهها ويديها إلى ههنا» (وقبض على نصف الذراع)، وحديث جاء فيه: «يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلاّ هذا. وأشار إلى وجهه وكفيه». والملاحظ أنّ العلماء لم يتفقوا حول وجوب ستر الوجه والكفّين أو الوجه ونصف الذراع، فاحتجّ بعضهم بحديث «لا تقبل صلاة الحائض إلاّ بخمار» معتبرين أنّ فيه أمراً يوجب على المرأة تغطية رأسها، والحال أنّ الحديث يوحي بأنّ المرأة لم تكن تلتزم تغطية شعرها أثناء ممارسة أشغالها اليومية فطلب منها وضع الخمار أثناء الصلاة.⁽⁵⁷⁾

وبغض النظر عن مصداقية الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير فرض الخمار على النساء وأمرهن بحجب أجسادهنّ، فإنّ الاعتبارات الاجتماعية الظاهرة في لبوس دينيّ تبوّأت منزلة الصدارة. وهي ذات وشائج بتمثلات اجتماعية خاصّة بالمرأة راسخة في متخيّل الجماعة. حجّتنا على ذلك الرواية التي أوردها ابن هشام (ت213هـ)، والتي جاء فيها أنّ خديجة، في بداية نزول الوحي جعلت محمّداً في حجرها، فرأى «صاحبها»، فلمّا «تحسّرت وألقت خمارها «غاب جبريل»، فتأكّدت بذلك «أنّه ملك وما هذا بشيطان». ⁽⁵⁸⁾ ولا يخفى المغزى الذي توحي به مثل هذه الرواية وغيرها والمتمثّل في إثبات وجود علاقة متينة بين سفور المرأة وحضور الشيطان. فالملائكة - على ما يبدو - لا تحوم حول المرأة الحاسرة التي فقدت حياءها وكشفت شعرها⁽⁵⁹⁾!

احتلّ الشعر مكانة هامّة في كافة الثقافات، فكان شارة دالة على انتقال

الفتى من الطفولة إلى البلوغ، واستعمل في الطقوس السحرية من أجل تمتين العلاقات الاجتماعية أو هدمها، كما أنه مثل ميزة من مميزات الجمال. واكتسى الشعر، وخصوصا الطويل، أهمية كبرى عند الفقهاء، إذ أدركوا أنه محرّك إيروطيسي، فأمروا بحجبه عن عيون الناظرين. وانعكس خوفهم على صياغة عدد من الأحكام، من ذلك أنهم كرهوا للمطلق أن ينظر إلى شعر مطلّته قبل مراجعتها.

والظاهر أنّ المرأة - كما يخبرنا عنها الرجال - آمنت بأهمية حجب شعرها عن عيون الآخرين. قيل: «كان عند بعض القرشيين امرأة عربية، ودخل عليها خصي لزوجها وهي واضعة خمارها، فحلقت رأسها وقالت: ما كان ليصحبني شعر نظر إليه غير ذي محرم».⁽⁶⁰⁾ وتبدو المرأة في روايات أخرى واعية بقداسة شعرها. فنائلة بنت الفرافصة (ق1هـ) حين هجم الرجال على زوجها عثمان بن عفان (23هـ/35هـ) نشرت شعرها. «فقال لها عثمان: خذي خمارك، فلعمري لدخولهم عليّ أعظم من حرمة شعرك».⁽⁶¹⁾ وربّما يكون كشف الشعر عند المصائب علامة على غضب الأنوثة وتفجّر طاقتها الخفية والمخيفة.

وإذا علمنا أنّ الشعر مثل في الميثولوجيا رمز القوّة والتحرّر جاز لنا أن نتساءل عن سبب آخر من أسباب تغطية شعر المرأة. أفلا يكون حجبه معبرا عن خشية الجماعة من قوّة تأثيره؟ وهو أمر دفعها إلى إحكام السيطرة على جسد المرأة بوضع جميع حركاتها تحت المراقبة حماية للرجل من الافتتان بها وعملا على تحقيق الضبط الاجتماعي. فيصبح الخمار رادعا ماديا بديلا عن الوازع العقلي.

تعتبر الأعضاء الجنسية العلامات المحددة للاختلاف بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي، غير أنّ سترها يحول دون اضطلاعها بوظيفة التمييز فيكون البديل شعر الرأس واللحية والذقن، فهي رموز فاصلة بين الرجال والنساء ومعبرة عن البنى الذهنية. وعلى هذا الأساس يصبح حجب شعر المرأة دالا على حاجة المجتمع إلى كتم العورة وعلمنا على مدى تفاعل الثقافة مع الطبيعة. ونذهب إلى أنّ حجب شعر المرأة ينسجم مع رؤية شاملة لمنزلتها في نظام

الاختلاف بين الجنسين القائم على ثنائية الكشف والخفاء. فالخمار ليس إلا علامة من بين علامات كثيرة تعتمد لستر المرأة، وهو امتداد لأغلفة الرحم الكتان التي تجعل حجب الرأس متساوقا مع حجب الفرج. فمادام الفرج الأنثوي غير بارز ومنقلب إلى الداخل، فإن «الحكمة» تقتضي أن تكون المرأة محجوبة على عكس الجسد الذكوري الذي يجب أن يكون بارزا للملا بأعتبار أن أير الرجل ظاهر. ولما كان الأمر كذلك فقد أحبّ العرب الطول وانتصاب القامة واعتدال الأعضاء وحسن الشارة. فكلّ هذه العلامات تجعل الرجل متصدرا المرتبة الأولى على الركب الاجتماعي ومنسجما مع مكانته في النظام الهرمي ومع خصائصه الذكورية، وأهمها البروز. أما المرأة فكلما تسترت وتختت وتمّ الحدّ من حضورها شكلا بارتداء الخفاء، وصوتا بأمرها بالتزام الصوت الخافت أو الصمت، كان ذلك أفضل. «إذا كانت رخيمة الصوت دلّ ذلك على خفرها».⁽⁶²⁾ وليس من قبيل الصدفة أن يسمّى الجنّ الخافية لاستتارهم عن الأنظار. وإذا كان الرجل يؤكد هويته الاجتماعية من خلال لباسه، فإنّ المرأة في المقابل تجبر على إخفاء هويتها بالاعتماد على الخمار الذي يعزلها ويقصّيها عن الآخرين. وهكذا نتبيّن أنّ الخمار جاء تلبية لمطلب ذكوري تمثّل في نشدان الاطمئنان والسكينة النفسية حتى لا يكون الرجل ضحية الفتنة.

اختلفت نظرة القدامى إلى الأنوثة من سنّ إلى أخرى، ومن بيئة جغرافية إلى أخرى، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى. وهذا يعني أنّ ضبط هيئة الجسد الأنثوي ومحاصرته بالممنوعات المبرّرة بالنصوص الدينية لم يكن ملزما لجميع النساء. فقد تباينت مواقف العلماء حول لباس الأمة، وحول تحديد ما يعدّ عورة من جسمها. فذهب بعضهم إلى القول إنّ عورة الأمة كالحزّة حاشا شعرها فمن عادة الإماء في الحجاز مثلا كشف رؤوسهنّ، في حين أنّ بعضهم الآخر رأى أنّها متى صارت مشتتهة وجب أن لا تظهر في إزار واحد. و«كان الحسن لا يرى على الأمة خمارا إلا أن تتزوج، أو يطوّها سيدها».⁽⁶³⁾ وبالغ ابن تيمية في هذه المسألة، فاعتبر أنّ الحجاب «إنما أمر به الحرائر دون الإماء».⁽⁶⁴⁾

وبيّن النزوي (ت557) أنّه يمكن لمن رام شراء أمة «أن يضع يده على

عجزها من فوق الثوب، ويكشف عن ذراعيها ويمس عضوها وبدنها وينظر إلى صدرها قبل أن يشتريها»⁽⁶⁵⁾، شرط أن يقع اللمس دون شهوة. ويجوز له أيضا النظر إلى ثديها لأنه ليس علما على الأنوثة ولا عورة. والحق أنّ تهميش الثدي وحصر العورة في الفرج دون سواه رأي متجذّر في ثقافة شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم.⁽⁶⁶⁾ أمّا تبرير الفقهاء إباحة تقليب جسد الأمة، فقد ارتبط بمراعاة المصالح، فالأمة مال من الأموال وسلعة يتعيّن التحري فيها قبل امتلاكها.

جعل أغلب العلماء عورة الأمة ما بين السرّة والركبة كعورة الرجل ولم يلحوا، في هذه الحالة على بيان الفرق بين الجنسين ولا على مخاطر العري مثلما عهدناهم يفعلون مع جسم الحرّة، وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى أنّ المسافة بين الجنسين قد تقرب عندما تقتضي الظروف والمصلحة ذلك، كما أنّ التقيّد بالحجج الدينية يصبح في مرتبة ثانوية لأنّ مراعاة المصلحة الاجتماعية تفرض هذا المنطق، وحقّ العبد هنا مقدّم على حقّ الربّ.

ألحّ العلماء على ضرورة مراعاة اختلاف مقام الحرّة عن رتبة المملوكة. فخرج الأمة مكشوفة الرأس هو سنّتها لثلاث تشبّه بالحرّات وفق ما سنّه عمر بن الخطاب، إذ روي أنّه منع الإمام من لبس الخمر حتى لا يتشبهن بالحرّات. وزادت طائفة فقالت: تخرج الأمة في شعر محجّم. وانعكس هذا التفريق بين الحرّة والأمة على بعض الأحكام، من ذلك أنّ عددا من الفقهاء أوجبوا على السيّد أن يكسو أمته ثوبا وقميصا، ولم يطالبوه بأن يشتري لها جلبابا، وهو الملبس الخارجي، ولا خمارا لإباحة بروز رأسها. بيد أنّ تغير الزمان وأخلاق الناس، دفع التلمساني (ت 871هـ) وغيره إلى الإقرار بأنّ عموم الفساد يقضي بأن تخرج الأمة في الأزقة والأسواق وعلى رأسها جلباب ولا تلزم هيئة في لباسها تميّزها عن الحرّات.⁽⁶⁷⁾

إنّ ما يلفت في هذه الآراء تعامل الفقهاء مع المرأة تعاملًا روعيت فيه جملة من الاعتبارات، منها وضعها الاجتماعي ووضعها القانوني، وحتى مدى اتصافها بمياسم الجمال. فتمّة تصوّر للأنوثة لا يرتبط بالمرأة فحسب، بل يتصل بالانتماء الطبقي والديني. ولذلك لم ينظر إلى جسد الأمة المتخذة للخدمة على

أنه جسد أنثوي مثير، بل هو أقرب إلى الجسد الذكوري، وفي حالات أخرى ينظر إليه على أنه آلة فيجرد من أنوثته، بل من إنسانيته.

أما جسد الحرّة أو الجارية المحظية، فإنه تحت ملك الرجل، أي إنّه عورة ولذلك يفرض عليه الستر ولا يكتسب شرعية حضوره في الفضاء الخارجي إلاّ بواسطة الخمار والجلباب أو النقاب.

ويتبدّى أنّ حدود الاختلاف بين الجنسين تتأثر بعوامل ثقافية متعددة تجعلها صارمة حيناً، مرنة أحياناً. فقد جوّز عدد من الفقهاء للحرّة أن تلقي خمارها بين يدي الخصي والعبد والمملوك، سواء كانت هي سيّده أو على ملك زوجها. ف«التي لها الغلام الوغد لا منظر له لا بأس بأن يرى شعرها وكفيها وقدميها».⁽⁶⁸⁾ وبقي فهم القدامى للاختلاف مشدوداً إلى بنى اجتماعية وذهنية متعددة، ولا أدلّ على ذلك من أنّ فريقاً من الفقهاء، عمد إلى فرض النقاب والبرقع على المرأة الجميلة أمة كانت أو حرة في حين فرق آخرون بين السريات المقصورات البارعات الجمال اللواتي تخشى منهن الفتنة، والإماء المبتذلات. فأوجبوا الخمار على المخدرات، ومنعوه عن إماء الاستخدام. وتبين مواقفهم هذه عن العلاقة المتينة بين الحجب والمنزلة الاجتماعية والوضع القانوني للمرأة، كما أنّ هذه الآراء توضح الصلة الوثيقة بين الجمال والستر، فكأما كانت المرأة وسيمة اشتدّ حجابها خوفاً منها، وغيره عليها. ويحضرنا سؤال في هذا السياق هل تعامل المجتمع مع الدميمة بالطريقة نفسها فأوجب عليها الخمار مثلما فرضه على الجميلة التي تفتن الرجال أم أنّ الحجب يبرز بالفتنة وحدها ويرتبط بالبيئة الحضرية المترفة، خصوصاً إذا انتبهنا إلى موقف العلماء من الأعراب والبدويات اللواتي إن أمرن بحجب شعورهنّ لا يرتدعن فتكون رؤيتها مباحة؟

تعددت طرق تغطية الرأس من خمار وحجاب وقناع وجلباب وغيرها بحكم المثاقفة والتطور الاقتصادي وغيرها من العوامل. وحاول الفقهاء متابعة كلّ التطورات الطارئة على زيّ كلّ من المرأة والرجل منبّهين إلى ضرورة محافظة كلّ امرئ على الخصائص التي تشكّل هويته الجنسية. ولم يفهم

الإدلاء بدلوهم في كيفية اللبس. فالفرق بين الرجل والمرأة لا يقتصر على شكل الملابس ولونه ونسيجه وتزيينه، بل يجب على الإنسان أن يتعلم الإشارات التي ترافق عملية اللبس لأنها ترمز إلى هويته الجنسية. فللنساء طريقة في التخمر يجب أن تختلف عن طريقة تعتم الرجال. قال الشوكاني في شرحه لحديث مروى عن أم سلمة: «إن النبي ﷺ دخل على أم سلمة وهي تختمر، فقال: لية لا ليتين». .. أمرها أن تلوي خمارها على رأسها وتديره مرة واحدة لا مرتين لثلاث يشبه اختمارها تدوير عمام الرجال إذا اعتّموا فيكون ذلك من التشبه المحرم⁽⁶⁹⁾. والواقع أن موقف الشوكاني المتشدد من تشبه كل جنس بالآخر لا يختلف عن موقف سواه من المدافعين عن نظام المجتمع وضرورة التزام كل فرد بالمنزلة التي ضبطت له واحترام الحدود بين الجنسين. فحين سئل ابن تيمية عن حكم لبس أقباغ الحرير أجاب: «يحرم لبسها على الرجال، لأنها حرير ولبس الحرير حرام على الرجال، بسنة رسول الله ﷺ وإجماع العلماء. وإن كان مبطنًا بقطن أو كتان. وأما على النساء، فلأن الأقباغ من لباس الرجال، وقد لعن النبي ﷺ المتشبهات من النساء بالرجال، والمتشبهين من الرجال بالنساء⁽⁷⁰⁾. وينطبق الحكم نفسه على لبس النساء الكوفية والعمامة والعصائب الكبار المكلفة بالجواهر⁽⁷¹⁾. فقد رأى ابن تيمية أن ذلك اللباس حرام مآل صاحبه النار حجته في ذلك حديث «صنفان من أهل النار من أمّتي لم أرهما بعد: نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات على رؤوسهنّ مثل أسنمة البُخت، لا يدخلنّ الجنة ولا يجدنّ ريحها، ورجال معهم سياط مثل أذنان البقر يضربون بها عباد الله⁽⁷²⁾».

ومن المظاهر التي انتقدها الفقهاء، وخصوصا في عصر دولة المماليك في مصر والشام إقبال النساء على لبس العمام حتى نادى الولاة بمنعهنّ. ففي سنة 662هـ نودي بالقاهرة ومصر أن امرأة لا تتعمّم ولا تتزيّا بزي الرجال ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام، سلبت ما عليها من الكسوة⁽⁷³⁾. وفسّر المقرئ (ت845هـ) سبب ولع النساء أيام المماليك بلبس الطاقية «لمعنيين: أحدهما أنه نشأ في أهل الدولة محبة الذكران فقصد نساؤهم التشبه بالذكران ليلتمسن قلوب رجالهنّ فاقتدى بفعلهنّ في ذلك عامة نساء البلد⁽⁷⁴⁾».

ولمّا ازداد ولع النساء بالعصائب والعمائم حاول العلماء التصدي لهذه الظاهرة مؤكّدين أنّ العمامة مكروهة للمرأة لأنّها من لباس الرجال، وما يصلح لهنّ هو الخمار فقط. وصحّح ابن منظور - وهو راعي الحدود بين الجنسين - حديثاً روته أم سلمة أنّ الرسول «كان يمسح على الخفّ والخمار» بقوله: «أرادت بالخمار العمامة لأنّ الرجل يغطي بها رأسه كما أنّ المرأة تغطيها». ⁽⁷⁵⁾

وإذا كانت عادة كلّ بلد تثبت ما يصلح للرجال وما يصلح للنساء، فإنّ عوامل أخرى تدخلت في مسألة تثبيت الفوارق بين الرجال والنساء من خلال المظهر، منها ارتباط هيئة المرء بسنّه وبوضعه الاجتماعي وبالرتبة التي يحتلها داخل النظام. فالعمائم تيجان العرب، وقد لبسها الرسول والصحابة والسلف الصالح، وهي رمز السؤدد، إذ عرف القضاة والأعيان والعلماء بكبر العمامة وسعة الأكمام. حتّى الغزالي المسلم على التزيّن بلبس العمامة خصوصاً يوم الجمعة حجّته على ذلك حديث «إنّ الله وملائكته يصلون على أصحاب العمائم يوم الجمعة». ⁽⁷⁶⁾ واعتُبر لبس العمامة في تفسير الأحلام دالاً على «الرياسة، وهي قوّة الرجل وتاجه وولايته». ⁽⁷⁷⁾

ولمّا كانت العمامة ترمز إلى شرف صاحبها وعلوّ منزلته وجماله وهيئته ورفعته، أي سلطته الرمزية، فقد نهيت المرأة عن وضعها نظراً إلى أنّها لا تختصّ بالكمال ولا يعقل أن تكون حاملة لتلك الشارات ولا دالة على تلك الرموز. ونذهب إلى أنّ النهي عن لبس العمائم يتنزّل ضمن ثنائية الرفع والخفض. فالرجل يحتلّ مركز الرفعة ومن ثمة كانت العمامة وسيلة من وسائل التنبه إلى منزلته خلاف المرأة التي لم تضاهيه في علوّ المكانة. وما تخليها عن الخمار واستيلائها على العمامة إلّا حجّة على عبثها بقيم الجماعة ونظامها الرمزي ونظام الأدوار الجندرية. وهكذا بدت ملابس النساء مرتبطة بسلطة إيطيقية في حين أنّ ملابس الرجال كالعمامة والنعل والبرنس اعتبرت ممثلة للسلطة الفعلية والرمزية ودالة على أسمى درجات الذكورة. فإذا تذكّرنا دور الخطيب مثلاً تبين لنا أنّ سلطته لا تكتمل إلّا بواسطة العمامة والعصا. فالعمامة

تزيد في طول قامته مثلها مثل العصا التي تطيل اليد، والفصاحة التي تطيل اللسان فتتضخم بذلك صورته في أعين الناس. وتعدّ كلّ هذه العناصر امتداداً لسلطة الرجل. هذه رؤية الثقافة السائدة لصورة الفحل.

ويعود سبب الاستياء من لبس المرأة العمامة - في تقديرنا - إلى ارتباط العمامة بالذاكرة الجمعية الذكورية. فالتزام الرجال بها هو شكل من أشكال محافظتهم على سنة السلف وعلى إرث يشكّل هويتهم. ويعتبر استيلاء النساء على هذا الرمز شرخاً وعنفاً يصيب الذاكرة في العمق لأنّه يهدّد باندثار السنة ويؤمىء إلى توقف صيرورة تواصل الأجيال: اللاحق بالسابق والأبناء بالأجداد. وهو موقف نجد له مثيلاً في ثقافات أخرى ولدى أتباع ديانات مختلفة. فقد ذهب اليهود مثلاً إلى تحريم لبس «الطاليت» وغطاء الشعر الذكوري (Kippa-sruga) على المرأة⁽⁷⁸⁾، وهو أمر يعكس رؤية متشدّدة للتمييز بين الجنسين داخل هذه الديانة قياساً بالإسلام.

حاول العلماء التنبيه إلى الفرق بين مظهر الرجل والمرأة موضحين حكم «الشرع» في هذا الزي أو ذلك غير مبالين بالخصوصية الجغرافية لبعض المناطق التي تدفع المرء إلى لبس ثوب يحقق له الحاجة إلى الحماية من لفع الشمس وعصف الرياح وغيرها. قال ابن الحاج، عن لبس النساء: إنّ «المقنعة والقناع معا مختصان بالمرأة، وأما قناع الرجل، وهو أن يغطي رأسه بردائه ويرد طرفه على أحد كتفيه فهو مكروه لأنّه مختص بالنساء إلاّ من ضرورة كحر أو برد»⁽⁷⁹⁾. وواضح أنّ ما يزعج الفقيه هو تخفي الرجل وذلك لأنّ الستر يخصّ المرأة وحدها. ولذلك استحسن عدد من الفقهاء كلّ ما استحدث من أجل مزيد حجب الجسد الأنثوي نحو النقاب والبرقع، وهما عبارة عن حجاب لتغطية الوجه فيه ثقبان حذاء العينين، كما أنّهم لم يمانعوا في الاعتجار الذي يكون مع التنقب والذي شاع استعمال المرأة الأندلسية له حتّى إنّهم اعتبروه في الغالب خاصاً بالنساء مادام فيه مبالغة في الستر. فالمعتجر يلفّ بعض العمامة على رأسه ويجعل طرفاً منها على وجهه.

لئن روي أنّ عدداً من رجال مكة الواسمين كانوا يتعمّمون مخافة النساء

على أنفسهم⁽⁸⁰⁾ فإنّ لبس المرابطين اللثام أثار جدلا بين الفقهاء. فقد كان المغاربة «يتلثمون في الصحراء من الحرّ والبرد، كما يفعل العرب... فلما ملكوا البلاد ضيقوا اللثام... وجعلوا اللثام سنة يلازمونه فلا يعرف الشيخ من الشاب، فلا يزيلونه ليلا ولا نهارا».⁽⁸¹⁾ وهكذا لم ييسر اللثام عملية الكشف عن هوية صاحبه، بل تسبّب في ظهور حالة من الضباية والتشويش.

كان استحضار الوظيفة التمييزية للباس ماثلا في ذهن الفقيه، وهو يصوغ الأحكام. فبخصوص تحديد النفقات تطرّق الفقهاء إلى كسوة الزوجة. فرأى بعضهم أنّ الخشن من الثياب يناسب الفقيرة، واللين يلائم الغنية، والوسط يناسب من كان من الأواسط، ولذا كلّف الزوج الموسر بالإنفاق على زوجته. فمن واجبه أن يحضر لها درعا وملحفة وخمارا ويشترى لخدمها قميصا وإزارا في الصيف. ولما كانت المرأة، في نظر أغلب الفقهاء مأمورة بالقرار، فإنهم لم يلزموا الزوج بشراء خفّ ولا إزار لانعدام حاجتها إليهما.⁽⁸²⁾ وذهب الكاساني (ت587) إلى إيجاب الغني على شراء خمار حرير لزوجته.⁽⁸³⁾ ورأى الفقهاء أنّه إذا اختلف الزوجان عند الطلاق حول متاع البيت، فإنّ الرجل يأخذ كلّ ما يصلح له كالعمامة والقلنسوة والسلاح. أمّا الزوجة فالقول قولها في كلّ ما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمغزل ونحوها. وبذلك يكون التفريق بين هيئة كلّ من الرجل والمرأة في خدمة النظام الاجتماعي، إذ يتم اللجوء إليه للفصل بين المتنازعين ولضبط ملكية كلّ طرف. ولم يكن يجري في خلد الجماعة أنّ السلاح يمكن أن يكون من حقّ الزوجة بالإقرار بذلك معناه تصدّع النظام الجندري.

بيد أنّ محاولة الفقهاء تقنين حياة المسلم وحراسة الحدود بين الرجال والنساء لم تشمل جميع المجتمعات بالدرجة نفسها. فمجتمع الغرب الإسلامي مثلا ظلّ محافظا على عاداته الخاصّة. قال العبدري متحدثا عن نساء طرابلس: «من العجب عندهم أنّ كلّ امرأة لا بدّ لها من خرقة تسدلها على وجهها ويسمونها البرقع، وهي تتخلل الناس مكشوفة الرأس والأطراف حافية القدمين لا تهتم بستر ما سوى وجهها كأن ليس لها عورة سواها».⁽⁸⁴⁾ وكان الرجال البربر

يتنقبون في حين أن أهل الأندلس، وخصوصا في شرقها تركوا العمائم. وكان التقنّع بالثوب لحزّ أو برد أو غيرهِ عادة مشتركة بين الجنسين.⁽⁸⁵⁾ وبدا الأمر والعلماء في عصر الطوائف الثاني حاسري الرؤوس.⁽⁸⁶⁾

تؤكد هذه الأمثلة أنّ ما يعدّ خاصا بالمرأة أو بالرجل يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى⁽⁸⁷⁾ ممّا يجعل الحذر من التعميم متأكّدا. ونقف في النصوص على ما يفيد أنّ المرأة لم تكن تلتزم بهذه القيود المضروبة عليها. فالبدويات والقرويات والكادحات لم يكن بإمكانهنّ ممارسة أعمالهنّ والمحافظة على ستر كامل أعضاء أجسامهنّ⁽⁸⁸⁾، كما بدت الراقصات في الأعراس حاسرات الرؤوس. ووقفت «البغايا» خارج الفنادق متبرّجات كاشفات عن شعورهنّ لإغراء الرجال.⁽⁸⁹⁾ ولم يكن بإمكان من تعودن كشف رؤوسهنّ في الأمصار التي تمت أسلمتها في إفريقيا وغيرها تقبل فكرة حجب الشعر. والمرجح أنّ التزام المرأة بغطاء الرأس ارتبط أيضا بحالات الاستقرار. فما إن تحدث الفتن أو تحلّ النكبات حتى تعمد المرأة إلى الإفصاح عن مشاعر السخط أو الخوف بواسطة السفور. ففي حوادث سنة 529هـ ثار العامة في بغداد فكسر الرجال المنبر وخرجت النساء «حاسرات في الأسواق يلطمن».⁽⁹⁰⁾

وعلى الرغم من تعقّد مسألة النظر في الاختلاف بين الجنسين على مستوى الهيئة، فإنّ المطلع على النصوص التي حوت وصفا لمظاهر الحياة اليومية، يقف على ملاحظات تكشف النقاب عن مدى وعي العلماء بجدوى التمييز بين مظهر الرجل ومظهر المرأة. وهي ملاحظات عابرة، وفي حالات كثيرة نزرّة ولكنّها تنبّه إلى ضرورة رسم الحدود بين الجنسين. ولئن كانت المعلومات حول اللباس متفاوتة بين مصدر وآخر، فإنّ كتب الفقه وكتب الحديث وقرت مادة لا يستهان بها في هذا المجال، إذ أفردت بابا للباس غايته مدّ المسلم بنصائح حتى يكون زيّه لائقا به. فللرجل ارتداء العباءة والقباء والعمامة والقنسوة والطيلسان وغيرها من الأثواب، وللمرأة لبس إزار يلف كلّ جسدها ولبس السراويل المذيلة والدرع والملحفة والمقانع والبراقع والخمار

والنقب والرقع وغيرها، وبذلك يحفظ النظام الذي فطره الله على أساس التمييز الجذري بين الذكر والأنثى.

3 - الانتعال

اعتنى العلماء بكلّ أعضاء الجسد فتطرّقوا إلى لباس الجسم بدءاً بالرأس وصولاً إلى القدمين، معتبرين أنّ كلّ ما يوضع على البدن، يجب أن يكون في خدمة إبراز الفرق بين الرجل والمرأة. فالنعال، هي ما يختص به الرجال دون النساء. فمنذ القديم مدح العرب برقة النعال وجعلوها من لباس الملوك حتى قيل: «استجيدوا النعال، فإنّها خلاخيل الرجال».⁽⁹¹⁾ وفي مقابل ذلك، كره العلماء أن تلبس المرأة النعال لأنّها لا تغطي كلّ القدم ولا الساق، بل إنهم ذهبوا في تشدّدهم إلى حدّ اعتبار انتعال النساء، بمثابة علامة على ترجّلهنّ. أمّا الخفاف فقد عدّت صالحة لهنّ لأنّها تستر ما بين الكعب والركبة. ألم يقل عليّ بن أبي طالب: «جمال الرجل في عمّته، وجمال المرأة في خفّها».⁽⁹²⁾ وكأنّه بقولته تلك يهذّب نظرة الإنسان إلى الآخر فيجعلها باتجاه الرأس، وهو المركز العلوي بالنسبة إلى الرجل، وباتجاه الأسفل بالنسبة إلى المرأة تحاشياً للفتنة. وبغض النظر عن مدى صدق هذا القول، فإنّ الذي يعيننا هو تبيين خصائص خطاب التفريق بين الجنسين، ذلك أنّ الجماعة لجأت إلى إقامة المقارنات بين عالم الرجال وعالم النساء، ملحّة باستمرار على التضاد بين العالمين: بين الأعلى والأسفل، وبين الستر والكشف، بين اللين والخشونة، وغيرها من الأزواج.

وأياً كان الأمر، فإنّ المرأة الحضريّة المترفة - على ما يبدو - لم تكن تلبس الحذاء إلّا نادراً، فالمصادر التاريخيّة أشارت إلى أنّها اتخذت في رجليها الخفاف أو النعال المصنوعة من الجلود أو من النسيج. وولعت نساء الخاصة في العصر العباسي بالنعال المحشوة بالمسك والمخيطة بالحريير والمطلية بالعنبر، وجوارب الخزّ والخفاف الصرارة المرصعة بالأحجار والمحشوة بالقطع الصغيرة التي تصدر صوتاً عند المشي يختلط بصوت الخلاخل المجوفة، وكانّ المرأة

تتحدى المجتمع الذي حرص على حجبها فتنبيهه إلى حضورها من خلال الصوت والرائحة وبريق الألوان. قال الونشريسي متحدّثاً عن ولع النساء في عصره بلبس الخفاف الصرّارة: إنّهنّ «يستعملنها عامدات لذلك، فيلبسنها ويمشين بها في الأسواق ومجامع الناس، وربّما كان الرجل غافلاً فيسمع صرير ذلك الخفّ فيرفع رأسه».⁽⁹³⁾

ولئن اقتص العيّارون والشطّار بأنواع من الأحذية اتسمت بالمتانة لكثرة تنقلهم، شأنهم في ذلك شأن البدو، فإنّ الخلفاء والأشراف أقبلوا على لبس النعال والخفاف وكان أكثرها مبطناً بأصناف الوبر.

أما عادة احتذاء القبقاب، فقد كانت مشتركة بين الجنسين مشرقاً ومغرباً. ورغم أنّنا لم نعثر على إشارات توضّح مواطن الاختلاف بين قبقاب المرأة وقبقاب الرجل، فإنّنا نفترض أنّ المادة التي صنع منها وشكله ونوعية الجواهر التي رصّع بها تختلف من جنس إلى آخر. ولعلّ ما يلفت في استعراض لبس النعال أو الخفاف أو غيرها هو أنّ التمييز بين الرجال والنساء، بدا أكثر وضوحاً لدى الممتمين إلى طبقة الخاصّة. وقد تجلّى على مستوى المواد المستعملة والألوان والأشكال، في حين أنّ التفريق بين الممتمين إلى طبقة العامة ظهر على مستوى الجودة. ومثّل الحفاء في أوساط الفقراء، ظاهرة مشتركة بين الرجال والنساء، ممّا يجعلنا نستنتج أنّ العوامل الاقتصادية والاجتماعية كان لها نصيب كبير في إبراز هذا الاختلاف أو في التقليل من شأنه.

يقودنا التمحيص في كيفة إبراز الفروق بين ملبس الرجل وملبس المرأة إلى التفطن إلى أنّ الجسد الذكوري قد تُرك بمنأى عن التأييمات الفقهية، فلم تفرض عليه قيود كثيرة ولم يطلب منه أن يكون مجسّداً لدلالات عديدة أو معبراً عن هوية الأمة، في حين أن جسم المرأة حوَصر بالأوامر والنواهي والمحرمات والممنوعات التي إن دلّت على شيء، فإنّها تدلّ على خوف الرجال، وهم الناطقون الرسميون بما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي، من الجسد الفتنة. ولذلك كان الإلحاح على حجب الجسد الأنثوي وسيلة وقائية ومظهراً من مظاهر هيكلية البنية الاجتماعية، وشكلاً من أشكال تحقيق الضبط

الاجتماعي. وقد رأى القوم، أنه لا يتحقق إلا من خلال اختزال المرأة الحرّة في هويتها الجنسية المحضنة وتحويلها إلى رمز اجتماعي. لكنّ هذا الموقف كشف النقاب عن متخيل الجماعة فبقدر ما حرص المجتمع على ستر الجسد الأنثوي، عبّر عن رغبته في تعريته «وراء كلّ محرّم رغبة»⁽⁹⁴⁾.

تجلّى الاختلاف بين الجنسين إذن في التحكّم في لباس الفرد قطعة قطعة وكذلك في كيفية اللبس، وفي العلاقة التي تجمع كلّ جنس بأثوابه وجسده. ولم تكتف الجماعة الضابطة بالنظر في الملابس فحسب، بل تجاوزت ذلك لتهتم بالزينة التي رأت أنها ضرورية في نظام الاختلاف الجندري ولها دور في تعميق المسافة بين الذكورة والأنوثة. فكيف ضبّطت الجماعة زينة كلّ جنس وطريقة عرضه على الركح الاجتماعي؟ وهل أمكن لها المحافظة على الفروق في ظلّ نسق سريع من التطورات وإقبال النساء والرجال على الترف وكلفهم بالتجمل؟

4 - الزينة

شهدت العصور العباسية تفتّنا في مظاهر الاعتناء بالجسد. وقد كان لاتصال الحضارة العربية بالحضارات المتاخمة، وخصوصا الفارسية والبيزنطية والهندية تأثير واضح في عادات القوم. فكثرت العطور ومستحضرات الزينة من مساحيق وخضاب وأدهان وغيرها. وخصّ التراث الديني النساء بكثير من التوصيات التجميلية ودعاهنّ إلى التبرّج لأزواجهنّ حتى إنّ المرأة السلّاء والمهملة لزينتها كانت مكروهة في نظر القوم. وقد فسّر ابن حزم (ت456هـ) السبب في ذلك بقوله: «إنما النساء رياحين متى لم تتعاهد نقصت، وبنية متى لم يهتبل بها استهدمت»⁽⁹⁵⁾. ولذلك لم يمانع الفقهاء في أن تضع المرأة أصباغا للخدود، وأخرى للشفاة، وأخرى للأظافر، وأخرى لتزيين الحواجب، فتلك علامات تدلّ على الأنوثة.

واستحسن الفقهاء مداومة المرأة على الخضاب وقمع الأنامل والتطريف وهو صبغ أطراف الأصابع والأظافر، في حين أنّهم كرهوا للرجل تخضيب يديه بالحناء، لأنّ الخضاب يتعارض مع مبدأ الكشف الذي تقوم عليه الذكورة في

حين أنه يتلائم مع الأنثى لأنه يقوم بعملية حجب «وإنما شرع (الخضاب) للمرأة لأنه ساتر ليديها اللتين من شأنهما البروز لفضاء حاجة البيت وغيرها بتغيير لونها فيندفع عنها البصر». (96) ثم إن الخضاب زينة تجلب بها المرأة مودة الزوج ولا يجوز أن يستدعي الرجل شهوة المرأة باستعمال هذه الوسائل.

وحتّ أغلب الفقهاء النساء على اتخاذ الزينة. «قال الصادق عليه السلام: لا ينبغي للمرأة أن تعطل نفسها ولو أن تعلق في عنقها قلادة، ولا ينبغي لها أن تدع يدها من الخضاب ولو أن تمسحها بالحناء مسحاً، وإن كانت مستة». (97) وقال الزمخشري: «ما تزينت به المرأة من حلي أو كحل أو خضاب، فما كان ظاهراً منها كالخاتم والفتحة والكحل والخضاب، فلا بأس بإبدائه للأجانب». (98) وعبر في موضع آخر من تفسيره عن رأيه في حلي المرأة. فقال في تفسير آية ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوءٌ مِّنْ أَصْوَرٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَسَقَمُهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان 76/21]: تزوج نساء الدنيا بين أنواع الحلي وتجمع بينها، وما أحسن بالمعصم أن يكون فيه سواران: سوار من ذهب وسوار من فضة». (99) هذا عن نساء الدنيا فما بالك بالبحور العين!

أقبلت النسوان على لبس الحلي بعد أن باركه العلماء وأضفوا عليه الشرعية المطلوبة ما دام يحقق غرضين: أولهما تثبيت الفوارق بين الرجال والنساء، وثانيهما التجمل للزوج متى حضر، إذ لا معنى لزينة الفتاة أو المرأة المغيبة. ورد في تفسير البيضاوي لآية ﴿وَسَتَّخِرُوا مِنْهُ حِلِيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل 16/14] كاللؤلؤ والمرجان، أي تلبسها نساؤكم، فاسند إليهم لأنهن من حملتهم (كذا) ولأنهن يتزين بها لأجلهم». (100)

ولعله من الطريف أن نورد رأي الزمخشري في مبررات تصنيف الزينة إلى زينة تظهر بها المرأة في الفضاء الخارجي أو للأجانب، وأخرى لا تبدو إلا للحليل. قال: «لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء، وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والأذن، فنهى عن إبداء الزين نفسها». (101) وبذلك يكشف المفسر عن تصوّره لمواطن الإثارة في الجسد الأنثوي التي متى ظهرت أدت إلى هلاك الرجل.

وترتب على ولع الجماعة بالزينة وإقرارها بدورها في تحريك الشهوة، إلزام الرجل بالتكسب والإنفاق على زينة زوجته أو محظيته حتى تنهض بوظيفة الإغراء على أحسن وجه. وقد عبرت عائشة عن ذلك بقولها: «النساء لعب الرجال فليزيّن الرجل لعبته ما استطاع، فإنّ ذلك أدعى لشهوته وأملاً لعينه».⁽¹⁰²⁾ وغير خاف أنّ تصنيف «حبّ شهوات النساء» مع الذهب والفضة والخيل الموسومة والحرث، هو دليل على أنّ المرأة ذهنية ورمزيا تدرج في مصاف هذه المعطيات الطبيعية، كما أنّها تصنّف مع الأموال والطيب وحبّ اللهو والزينة التي تحفظ وتحصّن كالعورة فلا تظهر إلاّ للمحرمين.

جرت العادة باستكثار نساء الخاصّة من لبس الحلّي لأنّه من علامات الترفّه ومن الرموز الدالة على الانتماء الطبقي. وشغفت الطريفات بلبس مخانق⁽¹⁰³⁾ القرنفل المخمر ومراسل الكافور والعنبر، وكنّ لا يتختمن بالعقيق والفضة والحديد لأنّها من لبس الرجال والإماء.⁽¹⁰⁴⁾ وبالمثل أعجبت نساء العامة بلبس الحلّي، سيما عند حضور حفلات الزواج. وكانت التي لا تملك الحلّي تستعيرها أو تستأجرها، كما تحلّت نساء غير الأعيان بأساور من فضة. واتخذت الفقيرة «الحلّي من الحديد أو النحاس»⁽¹⁰⁵⁾ أو الخرز.

ولئن استنكف الجيل الأوّل من المسلمين من لبس الذهب، فإنّ عليّة القوم نساء ورجالا شغفوا، وخصوصا في العصور العباسية بلبس الحلّي. وحاولت مؤسسة الفقه التحكّم في هذه التطورات مؤكّدة أنّه يحرم على الرجل التختّم بالذهب ولا بأس بالتختّم بالفضة.⁽¹⁰⁶⁾ إلاّ أنّ هذه الآراء لم تستطع أن تؤثر في الجماعة فشاع لبس الرجال الذهب. وربّما انحصر الاختلاف بين حلّي كلّ من المرأة والرجل في الشكل والكمية ونوع الأحجار. ويفيدنا الوشاء (ت208هـ)، في هذا الصدد أنّه ليس من عادة الظرفاء التختّم بالذهب لأنّه «من لبس النساء ولبس الصبيان والإماء».⁽¹⁰⁷⁾

ويتراءى لنا أنّ إلحاح المجتمع على الزينة لم يكن المقصود منه إبراز الفرق بين الذكر والأنثى بقدر ما كان تحقيقا لمصالحه. فحرصه على أن تلبس المرأة الحلّي وتزيّن وتنظّف، هو إقرار بحاجة الرجال إلى هذه العلامات التي

تنهض بدور بالغ في تحريك الشهوة الذكورية. إذ يكفي أن يرى الواحد خلخال زوجته في ضوء القمر حتى ينسى يمين الإيلاء الذي قطعه ويواقعها في التوّ.

ونفترض أنّ استحسان الجماعة لبس النساء عددا كبيرا من القطع: دمالج وأقراط ومخانق وخلاخل وأساور وغيرها هو شكل من أشكال الحدّ من سيطرة الجسد الأثوي، إذ تُغيب أبرز الأعضاء ويحضر الحلّي، أي الأشياء المادية التي تتحول هي أيضا إلى ستارة في خدمة الحجب.

ونظراً إلى أنّ المجتمع أسند إلى المرأة دور الإغراء، فإنّه أباح لها الانشغال بأمور الزينة، فبدأ التجمّل والتصنّع محمودا بالنسبة إلى النساء لأنّه شأن خاصّ بهنّ يلهيهن عن التطلّع إلى القيام بأدوار أخرى، ويخفّض من حدّة توتراتهنّ النفسية الناجمة عن الفراغ، كما أنّه يجعلهن يتفنن في التجمّل خشية فقدان الحظوة لدى الزوج أو السيّد. وتعتبر النصائح التي قدّمها العلماء للمرأة حتّى تحكّم فنّ التغنّج بمثابة دروس في فنّ الإغراء وهي جديرة، في اعتقادنا بأن تفرد يبحث مستقلّ لتفكيك البنى المتخفية وراءها.

ولم يفت الأئمة الاهتمام بتوضيح الفرق بين طيب الرجال الذي يجب أن يكون ظاهر الريح وخفيّ اللون وطيب النساء الذي ينبغي أن يظهر لونه ويخفيّ ريحه. وهو أمر يندرج في ثنائية الستر والكشف، وثنائية الداخل والخارج التي قام عليهما الاختلاف بين هيئة المرأة وهيئة الرجل. فقد تمّ الإلحاح على أنّ المرأة لا يجب أن تتطيّب إلّا للزوج، أي في الداخل. «عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ. قال «إذا تطيّبت المرأة لغير زوجها، فإنّما هو نار وشار». (108)

وفيدنا ابن منظور أنّ الأئمة كانوا يكرهون للرجل استعمال المؤنث من الطيب نحو الخلوق والزعفران وما يلوّن الثياب ويرغبونه في الطيب المذكّر، وهو «ما لا لون له مثل الغالية والكافور والمسك والعود والعنبر ونحوها من الأدهان». (109) ويعدّ انشغال الفقهاء بالتمييز بين المواد التي تدخل في طيب الرجال وتلك التي تستعمل في طيب النساء، محاولة للتحكّم في الروائح المنبعثة من الجسد أثناء قربه من الجسد الآخر.

وعمد الظرفاء بدورهم إلى تصنيف العطور، فاجتنب الرجال ماء الخلق⁽¹¹⁰⁾ لأنه من طيب النساء، إذ يدخل الزعفران في مكوناته، كما أنهم أعرضوا عن استعمال الطيب الذفر، أي القوي الرائحة⁽¹¹¹⁾ ومالت الظريفات إلى القرنفل والخلوق والكافور وسائر صنوف الأدهان نحو البنفسج والزنبق. ونجم عن ذلك تيسر رصد هوية المازّ فيكفي أن يشم المرء العطر حتّى يعرف جنس صاحبه. ويمكن الاعتراف أنّ الجماعة، نجحت في هذا المجال في تجذير الفرق بين الجنسين. فإلى اليوم يستهجن أن يتعطر الرجل بطيب المرأة أو العكس بالعكس.

نعم إنّ للمشموم فتنة ولكن ليس في وسع المرأة أن تنافس الرجال ملذات الجنة فتستولي على طيبهم الذي ينسب إلى آدم. فالأسطورة تقول إنّه حين أخرج من الجنة جلب معه قبضة من ورق فبتّها في الهند فنبتت شجرة الطيب⁽¹¹²⁾، ولما كان مصدر الطيب ذكوريا، فقد منعت المرأة من الاستحواذ عليه. وهو أمر يفصح عن مدى انشغال المتخيّل بقصة آدم وحواء، وبالعالم الجنة المفقود. كما أنّه يشير إلى دور الأساطير في تشكيل النظام الاجتماعي وفي تبرير أسسه.

إنّ تفضّل العلماء إلى دور الطيب في تحريك الشهوة وصلته بالإغراء وبالجنسانية، جعلهم يحاولون التحكم فيه أكثر فأكثر. فحين وجد عمر بن الخطاب ريح امرأة «علاها بالدرّة»، ثمّ قال: تخرجن متطيبات فتجد الرجال ريحكنّ، وإنّما قلوب الرجال عند أنوفهم، أخرجنّ تفلات⁽¹¹³⁾. ويبدو الرجل في المنظومة الفقهية سريع الإثارة تحرّكه رؤية الشعر وصوت الخللخال ورائحة العطر وغيرها من العلامات التي تؤدي إلى زنى العين والأذن والأنف ولذلك سعى العلماء إلى محاصرة الجسد الأنثوي حتّى لا يتسبّب في هلاك المؤمن.

تطرّق العلماء إلى مظاهر أخرى من العناية بالجسد منبّهين إلى ضرورة التفريق بين تدبير الجسد الأنثوي وتدبير الجسد الذكوري. فعلى الرجل، حسب بعضهم، قصّ أظافره في مقابل ترك المرأة أظافرها لأنّ ذلك أزين لها. وكره

العلماء للرجل ترك شعر عانته أكثر من أربعين يوماً مبررهم في ذلك الحرص على الطهارة، في حين أنهم حثوا المرأة على حلق ركبها أو قرصه كل عشرين يوماً⁽¹¹⁴⁾. وشرح الراغب الأصبهاني هذا الاختلاف بقوله: «سئل الأحنف: ما بال أستاذ الرجال عليها شعر وأستاذ النساء لا شعر عليها؟ قال: لأن أستاذ الرجال حمى وأستاذ النساء مرعى»⁽¹¹⁵⁾. ونذهب إلى أن تحكّم الثقافة في صورة الفرج لم يكن بدافع الحرص على النظافة والظهور بقدر ما كان مراعاة لمعيار جماليّ ثقافي. إذ شاع الاعتقاد أنّ الشعر عامل مضاد للإثارة ويهرب الرجل في قربه من المرأة. ولذلك لم تتوان أكثر نساء الإغريق والروم⁽¹¹⁶⁾ ونساء العرب وغيرهنّ من المتميمات إلى المجتمعات الإفريقية ومنطقة البحر المتوسط عن إزالة الشعر من كامل الجسد، وخصوصاً من العانة لأنّ الفرج الكثيف الشعر مقرّر ويجعل المرأة غير ناعمة. ولما كانت «النعومة حلماً بلا نهاية فإنّ الخشونة تعرقل الحلم»⁽¹¹⁷⁾.

إنّ إزالة الشعر، تخرج العانة من القبح إلى الحسن وتعتبر شهادة على مطلق الأنوثة فتكون المرأة بذلك أشهى في نظر رجلها. ف«الذّ أحوال الجماع من المرأة يوم انتيارها، أي إطلائها بالنورة، والرجل بعد ثلاثة أيام من استحداده»⁽¹¹⁸⁾. وبالإضافة إلى ذلك، يوحى انتيار المرأة إلى منزلتها القانونية والاجتماعية باعتبار أنّ الزوجة هي وحدها المطالبة بتعهد ركبها.

ولم يخف أصحاب الثقافة العالمية ميلهم إلى الجسد الأملس الناعم فهو عندهم مثال الأنوثة الكاملة. وقد أوجدوا لممارسة التمييز سندا في قصة سليمان حين استقبح كثافة الشعر في ساقى بلقيس فاخترع له الشيطان التورة⁽¹¹⁹⁾. وجاء في الرواية اليهودية وفي الترقوم (Targum) أنّ سليمان قال لبلقيس: «أنت امرأة جميلة لكنّ وجود الشعر في رجليك يحولك إلى بشعة. إنّ الشعر للرجال»⁽¹²⁰⁾.

ويرجع سبب هذا الخوف إلى أنّ وجود الشعر لدى المرأة شاهد على اضطراب النظام الجندري ومنذر بانقلاب الأدوار. ولذلك رأى أغلب العلماء أنّه «إذا نبت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها، بل تستحب»⁽¹²¹⁾، كما أنّهم

شجعوا المرأة الشعرانية على حلق صدرها إن كان به شعر⁽¹²²⁾ وبتف لحيتها ونزع الشعر عن ساعدها بالنورة أو بالموسى، وشغلوها بملاحقة الزغب في الجبين. ولئن ذهب أكثر الفقهاء إلى تحذير المرأة من نتف الشعر من الوجه، فإن ابن الجوزي شدّ عن الجماعة معتبرا التنميص وأخذ الأدوية التي «تحسّن الوجه للزوج»⁽¹²³⁾ مباحا. وحث الأطباء بدورهم النساء على استعمال الوصفات التي من شأنها أن تحوّل الشعر الخشن الملمس إلى لين وتنقي الوجه من الزغب.⁽¹²⁴⁾

لئن اعتبر الشعر في جسم المرأة بشعا فإن ظهوره على جسد الرجل، كان علامة على الرجولة الكاملة. فللشعر صلة وثيقة بالفحولة الجنسية وهو مخبر عن بلوغ الرجل، كما أن كثافته تعدّ مقياسا للتمييز بين فئات من الرجال: الفحل، الأمرد، الخصي وغيرهم. وهذا يعني أنّ الشعر محدّد جندي ينهض بدور هام في بناء الذكورة من جهة، وفي التمييز بين الجنسين من جهة ثانية.⁽¹²⁵⁾

وانطلاقا من هذا التصوّر حظي الشارب لدى العربي بعناية كبرى وكان محلّ تعهد مستمر من دهن ومشط وترجيل وضمفره صفائر تتدلّى على جانبي الوجه وصبغه وتخضيبه. و«كلف العربي بشاربه، فإذا أراد إعطاء عهد أو جوار أقسم بشاربه».⁽¹²⁶⁾ ولا غرو في ذلك، إذ أنّ شعر الشارب رمز قضيبى مقترن بالسلطة الذكورية وبصورة الأب ولذا يتباهى الرجل بفتله والعناية به، ويمتنع عن حلقه لأنّ «حلقه مثله وبدعة»⁽¹²⁷⁾ وخصوصا في مرحلة الاكتهال وإلاّ اتهم بالتختث.⁽¹²⁸⁾ ثمّ إنّ الشارب يتلاءم مع صفة محبّذة لدى الرجل، وهي الخشونة. وليس من قبيل الصدفة أن يقال للغلام الذي برز شعر شاربه شوّك شاربه، وأن يقع الربط بين شوكة الشارب وخشونة ملمس الجسد وشوكة السلاح وشوكة القتال والقوة الظاهرة.⁽¹²⁹⁾ ونظراً إلى ارتباط الشارب بكلّ هذه الرموز، فقد رأى المالكية أنّ من «حلق شاربه يوجع ضربا»⁽¹³⁰⁾ إذ لا معنى لصنيعه سوى التلاعب بالعلامات الذكورية وبشرف الفحول.

أمّا اللحية فقد حاطها العرب بعناية فائقة من إطالة وعقص وخضاب وتبخير وتسريح ومسح ودهن وبتف⁽¹³¹⁾ سيما وأنها مثلت رمز جمال الرجل

وزينة الأبطال⁽¹³²⁾ حتى قيل: «إنَّ لله سبحانه ملائكة يقسمون: والذي زين بني آدم باللحى»⁽¹³³⁾. وحذّر العلماء الرجل من نتف لحيته خصوصا عند أول نباتها معتبرين ذلك حجة على التشبه بالمردان الذين يبادرون إلى التخلّص من هذه الصفة الذكورية. وما أكثر القصائد التي عبّر فيها اللوطيون عن حزنهم لبروز اللحية لدى المعشوق.

ولما كانت اللحية من تمام الخلق ومن علامات تكريم الرجل وتقديره، وبها يتميّز الرجال عن النساء، فقد اعتبر بعضهم قصّ الرجل لحيته من الذنوب، إذ بها يتفوّق الرجال على النساء، كما عدّ حلق لحية الفحل دليلا على إهانته وإذلاله عند العرب وكذلك عند الساميين. واعتبر إهمال تعهد اللحية علامة من علامات المرض أو الحزن. فلا غرابة حينئذ أن يشعر الفتى بالزهو عند اكتشافه بروز أول شعيرات في ذقنه وأن يعمد إلى استعمال حركات تُبين عن علاقته الخاصة بشعر وجهه وتعبّر في الوقت نفسه عن وعيه بالجاذبية التي تتمتع بها اللحية وبالسلطة التي ترمز إليها.

ويفصح إسهاب العلماء في الحديث عن أهمية العناية باللحية وتعداد الفضائل التي يكتسبها الرجل من وراء حفاظه على لحيته إلى المكانة المقدسة التي احتلتها في متخيل الجماعة لم لا وهي عنوان شرف الرجال ورمز فحولتهم وبها يقسمون وبلمسها يتبرّكون! ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ هذا الفخر باللحى، قد برز في الجهاز التأويلي والتفسيري. ففي أكثر من موضع من كتب التفسير نجد تفسيراً لعبارات وردت في القرآن على أنها اللحية، بالإضافة إلى أنّ القوامه منحت للرجال لأنهم «أصحاب اللحى والعمائم»⁽¹³⁴⁾.

وتضطلع اللحية بالدور نفسه الذي أسند إلى الخمار، فهي التي تقدّم الأنا على الركح الاجتماعي وتعرض الخصائص الذكورية مجسّدة بذلك الهوية الجنسية والجمعية. وهي في ذلك صنو النقاب الذي اعتبر رمز الأنوثة ونهض بمهمة تحويل النظر عن الوجه الفاتن. وهكذا تكون هذه الرموز منسجمة مع ثنائية الكشف والستر التي حكمت الاختلاف بين الجنسين. والواقع أنّ تقديس المسلمين للحى لا يخصّهم دون سواهم من الشعوب، فقد أحاط العبرانيون

للحماية باهتمام كبير وعدّوها رمز الحكمة.⁽¹³⁵⁾ وحث التوراة أحكاماً تخصّ طريقة عناية الرجل بها. جاء في سفر الأحبار مثلاً «ولا تقصّ أطراف لحيتك». (19 / 28).

أمّا شعر رأس الرجل فلم ير العلماء بأساً بحلقه لكلّ من رغب في النظافة خلاف المرأة التي نهيت عن قصّه أو حلقه لكونه يمثّل تاج جمالها. وقد برّر الفقهاء ذلك بأنّه ليس للمرأة ما للرجل من قصّ شعر رأسه للتنظيف ومن حلق عند الإحرام. وينمّ حرص المجتمع على محافظة المرأة على طول شعرها عن رغبته في أن يكون الشعر علامة من علامات الأنوثة. وما طمّ الشعر أو حلقه إلّا حجة على تذكّر المرأة تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى إطالة الرجل شعر رأسه حتّى تتجاوز صفائره الحدّ المقبول فينعت بالتخنث. وتفيدنا الأسطورة أنّ دليلاً قصّت شعر شمشون ومنحته صفة الرجال، أي إنّها بصنيعها ذلك قد أبرزت ذكوره.

والواقع أنّ تصرّف مؤسسة الفقه في هيئة المرء بفرض معايير خاصة بطول شعر كلّ من المرأة والرجل، لا يخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ جاء في رسالة بولس إلى أهل كورنتس: «إنّه من العار على الرجل أن يعفي شعره، على حين أنّه من الفخر للمرأة أن تُعفي شعرها لأنّ الشعر يُجعل غطاء لرأسها». (11 / 15.14)

ولم يفت الفقهاء التدخّل في طريقة تصفيف شعر المرأة ففضلوا أن تسدله خلفها غدائر، إلّا أنّ وصول المجتمع مرحلة الترف أدّى إلى ظهور تصفيفات جديدة كالشمسة أو الميلاء⁽¹³⁶⁾ أو تلك التي استحدثتها سكينه بنت الحسين حتى قيل: «الجمّة السكينية» وبلغ إعجاب الناس بهذه المشطة حدّاً جاوز النساء ليبلغ الرجال، ممّا جعل السلطة تتدخّل. «فكان عمر بن عبد العزيز إذا وجد رجلاً صقّف جمته السكينية جلده وحلقه».⁽¹³⁷⁾

لمّا كان الجسد توجّها نحو الآخر فقد وجب على صاحبه تعهده، بيد أنّ عناية الرجل بمظهره تختلف عن عناية المرأة ببدنها طريقة وغاية. فترتّب لزوجته

أمر محمود ولكن ينبغي أن يكون ذلك بمقدار، إذ يكفي لبس الثوب النظيف الحسن الذي يعكس منزلته. أما تصنعه فإنه مردول. وقد كره مالك للرجل أن يكتحل بالليل والنهار.⁽¹³⁸⁾ وانتقد ابن الحاج بشدة تصرفات الرجال الذين يبالغون في الاهتمام بزينتهم ويتفاخرون بأنافتهم. قال: «هذا من فعل النساء وزينتهن فهو تشبيه بهن وإنما أبيض ذلك للمرأة لوجهين: أحدهما ما تقدم من أنها محل الشهوة والثاني أنها ناقصة «فتلجأ إلى الزينة والتعديل لسد النقصان الأصلي فيها ولتبعث شهوة الزوج لها، على عكس الرجل الذي يظهر جماله في بنيته الجسمية وفي شجاعته وهيبته ولا يحتاج إلى تصنع لأنه «محل الكمال فقد كمله الله تعالى وزينه، فما له ولزينة الناقصات!».⁽¹³⁹⁾

وفق هذا الطرح يكون التقليل من شأن عناية الرجل بزينته آلية من الآليات التي يستخدمها المجتمع لإعلاء ميزة العقل وكل الصفات الإيجابية التي تناسب الذكور، في مقابل توطيد صلة المرأة بالإثارة، وبذلك تكون الزينة علامة بيّنة على الأنوثة وعلى وضع المرأة الاجتماعي والقانوني وعلى أخلاقها. فالمتزوجة الستيرة، تصنع لتتحبب إلى زوجها فإذا عاد إلى بيته بعد الكد والعناء، استقبلته على أكمل وجه كما يحب ويشتهي فتحسن بينهما العشرة وتحظى عنده لأنها أدت واجبها تجاه زوجها. والمرأة الصالحة هي التي تكون «مواظبة على الزينة والنظافة عالمة بما يزيد من حسنها من أنواع الحلي واختلاف الملابس ووجوه التزيّن وبما يوافق الرجل ويستحسنه منها في ذلك كله».⁽¹⁴⁰⁾

ويمكن أن نرى في حث الثقافة المرأة على التجميل محاولة لتنميط الأنوثة ولتعميم صورة واحدة عن المرأة. فما تفعله بعضهنّ يصبح منطبقاً على جميع النساء وبذلك يتمّ التفاضل عن الفئات التي لم يكن التصنع شغلها الشاغل نحو المريضة أو الأمة المتخذة للخدمة أو المعذمة وغيرهنّ. أما إلحاح الفقهاء على ربط الزينة بالزوج، فإنه حجة على علاقة التجميل بالجنسانية، كما أنه أداة من أدوات ترسيخ التراتبية، خصوصاً إذا تذكّرنا ما ورد في كتب المرآيا من ملاحظات تحدّد شروط من يتولّى خدمة الملوك والعظماء، إذ ينبغي له أن يتنظف ويتزيّن ويلبس أفخر ما لديه حفظاً لمراتب الملوك والسلاطين.

وإذا نظرنا إلى بقية الوظائف التي توكل إلى الزينة تبين لنا أنها تعلن عن وضع المرأة القانوني، فأقبال الأرملة أو المطلقة على التجميل يعدّ إعلاماً بموعد استكمالها العدة ورغبتها في النكاح من جديد، ممّا يفتح المجال لدخولها في علاقات اجتماعية جديدة.

ولمّا كانت الزينة متعلّقة بالجسد العورة، فقد تعيّن حفظها وتحسينها وحجبها عن الآخرين ولذلك كُرِهت المرأة المتشوّفة التي تتزيّن وتظهر نفسها ليراها الناس، ومعنى ذلك أنّ المجتمع لم يرفض الزينة المبالغ فيها، بل قصرها على الفضاء الداخلي، أي حجبها وجعلها موجهة للزوج وموصولة بالجنسانية، وهو ما يفسّر سبب منع الجارية الفتية والقاعدة من النساء والمعتدة من التزيّن. وبذلك كانت الزينة مندرجة في ثنائيات الستر والكشف، والداخل والخارج، والخاصّ والعام. ولعلّه من الطريف أن نشير إلى محاولة العلماء تبرير قصر النساء في البيوت، بالحاجة إلى صون جمالهنّ فيصبح الحجب حينئذ مفيداً لحفظ الجمال حتّى يدوم أكبر وقت ممكن. شرح ابن حزم سبب أقول جمال امرأة عرفها بقوله: «لقلّة اهتبالها بنفسها، وعدمها الصيانة... ولتبدالها في الخروج». وأضاف في موضع آخر من كتابه أنّ من أسباب ضياع مياسم جمال المرأة تعرّضها إلى العوامل الطبيعية مثل الهجير والسموم والرياح واختلاف الهواء، وخصوصاً «عدم الكن»⁽¹⁴¹⁾ في البيت فهو الذي يحفظ نضارتها.

إنّ تصنيع الثقافة للأنوثة بإخضاع الجسد لشروطها يقيم الدليل على أنّ الأنوثة مفهوم ثقافي لا طبيعي. فهي بناء اجتماعي أنتجته الجماعة ولا يمكن للفرد التصرف فيه إلّا بالمقدار الذي تسمح به مؤسسة الضبط، ممّا يوضّح مدى استلابه. ولمّا كانت المرأة مأمورة بالامتثال للمعايير الجمالية السائدة، فإنّه لم يكن يتسنى لها نحت صورتها واختيار ما يتلاءم مع بدنّها فتلك مناكر ينبغي التصدي لها لأنّها تلغي صوت الجماعة لتستبدله بالفردانية. ولم يتصوّر القوم أن تتجمل المرأة لذاتها لأنّ تزيّنها يندرج ضمن أداء وظيفة تمتع الزوج أو السيد، وهي متى فعلت ذلك واقتحمت الفضاء الخارجي حلّت الريبة لأنّه لا معنى لتبرّج المرأة إلّا التصدي للرجل والتحرّش به، وما الزينة إلّا وسيلة للإعلان عن

تيقظ شهوة المرأة. وقد وجد أغلبهم في النص القرآني متكاً لدعم تصوراتهم. فما تحريم ظهور الزينة إلا بيّنة على معرفة الله بمقاصد النسوان. «قال تقدّست أسماؤه: ﴿وَلَا يَصْرِيحَنَّ بِأَعْجَلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور 31/24]، فلولا علم الله عزّ وجلّ برقة إغماضهنّ في السعي لإيصال حبهنّ إلى القلوب، ولطف كيدهنّ في التحيل لاستجلاب الهوى، لما كشف الله عن هذا المعنى البعيد الغامض الذي ليس وراءه مرمى».⁽¹⁴²⁾

ساد الاعتقاد أنّ المرأة المتبرّجة تطرح نفسها «للمداولة الاستهلاكية» باعتبارها موضوع لذة، فتستثير الآخرين بما يرى عليها من ألوان وأشكال وبريق يشع وطيب يعبق، يحرك الرجال فيدعوهم إلى الاغتراف من الملدات الشمية التي تمتزج بالبصرية وبالذوقية. ولهذه الأسباب أمر العالم الزوج بمنع امرأته من الخروج وصونها عن العيون لأنّ المتزينة حقّ لزوجها ولمالكها فقط. وهكذا ترسّخ في المتخيّل أنّ الأنثى محلّ الشهوة وتمّ الجمع بين الأنوثة والإغراء، وبدت قوّة المرأة حسية: في سلطة إغرائها وسيطرتها على العالم الرمزي ومن ثمّة لم يقبل الضمير الجمعي أن يكون الذكر باعثاً للشهوة وموضوعاً للرغبة لأنّ ذلك يقلب الأوضاع رأساً على عقب فيتشياً الرجل ويتحوّل من الفاعلية إلى وضع المفعول به.

إنّ التحكّم في مظاهر الزينة هو في نظرنا، تحكّم في النظام الاجتماعي وحرص على التنميط ورسم للحدود وللمراتب. فلباس الرجال ينمّ عن تعدّد أعمالهم وأنشطتهم. فثمة لباس للخلفاء وآخر للقضاة وآخر للصيادين وآخر للشطّار وآخر للجند، ومعنى ذلك أنّنا إزاء مساهمات متعددة إن كان ذلك في مجال السياسة أو العلم وغيرها. أمّا لباس المرأة، فإنّه يرمز إلى عقّتها أو عدمها، ويشير إلى انتمائها إلى عالم المتعة.

ليس حجب الجسد الأثوي خضوعاً لأمر إلهي، بل هو امثال لمؤسسة الفقه التي عمدت إلى تأويل الآيات في ضوء مناخ اجتماعي خاصّ ومراعاة لقيم المجتمع الذكوري ومعاييره وذوقه. فهو الذي رأى أنّ جسد الأنثى كلّما حجب صار أكثر جاذبية، ولا غرو في ذلك ما دام كلّ خبيء مرغوب فيه. كما ثبت

لديه أنّ زينة الزوجة أو الجارية هي من تجليات الأنوثة والباعثة على الشهوة، ومن ثمة شجع المجتمع ما رآه متماشيا مع رغباته ومنع ما رآه مهّدا لمصالحه.

وعملت مؤسسة الضبط على السيطرة على الأجساد مظهرا وسلوكا وعلى التحكم في طريقة عرضها على الركح الاجتماعي. ولم تتوان السلطة السياسية في إصدار الأوامر التي تمنع الرجال من التزيّن بزينة النساء. ⁽¹⁴³⁾ وهكذا تحوّل الجسد إلى كتاب جاهز للقراءة لوجود علامات مرئية تساعد الناظر على فكّ شفراته من قبيل اللباس والحليّ ومظاهر الزينة كافة. فباتت المعرفة بهوية الآخر معتمدة على وسائط، منها ما يعتمد حاسة البصر التي ترصد الهيئة، ومنها حاسة الشم التي تنتبه إلى الرائحة المنبعثة من الجسم، ومنها حاسة اللمس التي تعطي الدليل على جنس صاحبها، ومنها حاسة السمع التي تكشف النقاب عن التأثّر أو التذكّر. وبذلك وفّر المجتمع ما به تعرف هوية الأفراد ليتمكن المرء من تحديد هوية المائل أمامه وإدراجه في خانة الذكورة المتقابلة مع الأنوثة والعكس بالعكس. وصار الجسد المنظور إليه حاملا لعلامات ومثقلا برموز تميّزه عن غيره، وتشير إلى الفرق بين الجنسين. وهو اختلاف تأسس على سلسلة من الثنائيات المتضادة: الستر / الكشف والخفاء / الظهور والداخل / الخارج والعام / الخاص والرفع / الخفض إلى غير ذلك. وهكذا وقع تنميط الأنوثة وكذا الذكورة. فثمة نموذج للذكورة وآخر للأنوثة ولا مكان لتعدد النماذج. إنّنا إزاء نسق ذهني يخيفه التداخل بين حدود الذكورة والأنوثة ويستفزّه المغاير وكلّما اصطدم به رام إعادته إلى النظام.

واصل العلماء رصد كلّ ما يطراً من استحداثات في عالم الأزياء مبيّنين الحكم في هذا اللباس أو ذاك منبّهين إلى الفرق بين الجنسين إلا أنّ مراقبتهم لهيئة الناس وحرصهم على الضبط لم يحل دون تأثر كلّ جنس بالآخر ورغبته في تقليده، فما هي انعكاسات ظاهرة التشبه على نظام الاختلاف بين الجنسين القائم على تثبيت المسافة بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة؟

الفصل الثاني

الأصناف الجندرية

1 - تشبه كل جنس بالآخر

ظاهرة تنكّر الرجال في زيّ النسوان، والعكس بالعكس، ظاهرة ضاربة في القدم ومعروفة في ثقافات عديدة، وخصوصاً أثناء الاحتفالات المصاحبة للأعياد، ففيها تُتجاوز المعايير ويعبث بالمواضع الاجتماعية ويتم الارتداء في أحضان الجنون. ويبدو أنّ التشبه بالجنس الآخر، في مثل هذه المناسبات، له صلة بأساطير قديمة تلحّ على أنّ الخنثى هو الأصل، وأنّ التفريق بين الجنسين قد حدث في مرحلة بعيدة.

وخلّدت الحكايات الشعبيّة في عديد الثقافات ظاهرة التنكّر. ففي الحكايات الشعبية اليهودية تظهر بلقيس في هيئة الرجال مرتدية أثوابهم متلعبة بالعلامات والرموز الذكورية، ولا تكتفي بذلك، بل إنّها ترسل إلى سليمان مجموعة من الجوّاري في هيئة الرجال ومجموعة من الغلمان في هيئة النساء وتطلب منه فكّ الرموز وإثبات حكمته.⁽¹⁴⁴⁾ ونقل المؤرخون بدورهم أخباراً تؤكّد ظهور الرجال في زيّ النساء بلبس الحجاب والبرقع وذلك في فترة الحرب أو الفتن الداخلية أو في غيرها من الحالات، وأفادت أخبار أخرى أنّ من قوادّ الجند من كان يلجأ إلى الخدعة فيأمر النساء بالظهور على الأسوار «في زيّ القتال متشبهات بالرجال». ⁽¹⁴⁵⁾ وذكرت المصادر أيضاً أنّ من الخلفاء من

كان يعتمد إلى التلاعب بالمحددات الجندرية. فحين ظفر علي بن أبي طالب بعائشة بعد حرب الجمل «أكرمها وبعث معها إلى المدينة عشرين امرأة من نساء عبد القيس عمّهن بالعمائم وقلّدهن بالسيوف فلما كانت ببعض الطريق... قالت هتك ستري برجاله... فلما وصلت المدينة ألقى النساء عمائمهن وقلن لها: إنما نحن نسوة»⁽¹⁴⁶⁾. وبغض النظر عن التوظيف الأيديولوجي لهذه الأخبار، فإنها دالة على حالات الخرق المقبولة، إن كان ذلك على مستوى الواقع أو الخيال.

وتبدو عين الجماعة كليلة عن مثل هذا الصنيع لأنه يعتبر في الدرجة الصفر من درجات التشبه، إذ إن المرء يكتفي بلبس بعض القطع المكوّنة للباس الجنس الآخر نحو لبس النساء العمامة أو تقلّدهن السيف أو لبس الرجال الجلباب أو الحجاب أو البرقع. وهو تشبه مسموح به ما دام ظرفيا ولغاية حفظ النفس أو تحقيق مصلحة⁽¹⁴⁷⁾. بيد أن الأمر، عندما يتعدى الحدّ المقبول ليؤدي إلى تداخل العلامات والرموز وإلى حالة من اللبس، يصبح ظاهرة خطيرة تستدعي المعالجة. «أخرج أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه رأى امرأة متقلّدة قوسا وهي تمشي مشية الرجل، فقال: من هذه؟ فقيل: هذه أم سعيد بنت أبي جهل. فقال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول ليس منا من تشبه بالرجال من النساء»⁽¹⁴⁸⁾.

أدى انفتاح المجتمع العباسي على ثقافات متعددة وأجناس مختلفة إلى ظهور تغيرات كبرى، وخصوصا في نمط العيش. ويعزى للجواري الفضل في تطوير الأزياء واستحداث عادات جديدة، كما كان لنساء الخلفاء وبناتهم، ولع بالبحث عن لباس الشهرة والخروج على المؤلف. يروي، في هذا الصدد أن البانوقة (ق2هـ) بنت المهدي خرجت في موكب «متقلّدة سيفا في هيئة الفتیان... عليها قباء أسود ومنطقة وشاشية»⁽¹⁴⁹⁾.

وشاع ظهور الجواري في زيّ الفرسان معتلقات الرماح متخذات القلنسوة والطيلسان وغير ذلك من الأزياء الخاصة بالرجال والمشحونة بالدلالات الرمزية. وربما يكون من المجحف أن نرى في تحررهنّ من القيود المضروبة على مظهرهنّ صرخة احتجاج ضدّ قيم المجتمع التمييزية ورموزه، فقد يكون سبب

ولعهنّ بالبحث عن طرق جديدة لعرض أجسادهنّ، مرتبطا بحاجتهنّ إلى ممارسة الإغراء في عالم أخضع فيه الرجل النساء لنزواته وحبسهن في القصور لإرضاء شبقه. وأفضى ذلك إلى اشتداد المنافسة بين الحرائر والجواري من جهة، وبين النساء والغلمان، من جهة أخرى. ولم يكن بمقدور الفقهاء مراقبة ما يجري داخل مؤسسة الحريم ولا إلزام من بداخلها باتباع «اللباس الشرعي» نظراً إلى ما تمتعت به نساء الخلفاء ومحظياتهم من مكانة عالية، ممّا جعل نواهي الفقهاء في الغالب، غير ملزمة في مجتمع أقيم على تراتبية هرمية واضحة المعالم.

ولم يكن في وسع العلماء منع نساء الخلفاء وجواريهم من التشبّه بالرجال في اللباس والجلسة والمشى والمركوب والكلام، بل اكتفوا بالتنديد ببعض المظاهر الجديدة التي عاينوها نحو تقلّد المرأة السيف أو الترس أو الرمح أو القوس أو غيرها من الآلات. ويرجع رفض بعضهم تحلّي المرأة بالسلاح أو استعمالها له، إلى أنّ السيف «قضيّب الأدب»⁽¹⁵⁰⁾، وهو رمز السلطة الذكورية ومن علامات القوّة والنفوذ ومن أعظم ما يعتمد عليه في الجهاد، وهو الذي يمنح صاحبه عزّاً وسلطاناً. «فمن رأى أنّه تقلّد سيفاً تقلّد ولاية كبيرة».⁽¹⁵¹⁾ ونرجّح أنّ الإلحاح على تميّز المرأة بالحلّي في مقابل امتلاك الرجل السيف والقلم والعصا يدعم المقابلة بين الخصائص الذكورية والخصائص الأنثوية. فالسيف والرمح والخنجر وغيره من الآلات التي ترمز إلى الشدّة والصلابة والخشونة والشجاعة وغيرها من القيم الذكورية، ومن ثمة فإنّها تستهجن إذا ما بدت على جسد لّين ناعم رقيق. ثمّ إنّ لتحلّي الرجل بالسلاح علاقة بنظام توزيع السلطة بين الجنسين، وخصوصاً بعد انتقال المجتمعات إلى مرحلة البطريكية. فللمرأة سلطة الإغراء وللرجل سلطة الفعل وإثبات السيادة في جميع مظاهر الحياة، وحتى في الفراش وذلك لأنّ الرجولة تعال وتفوق، وهي في حاجة إلى التسلّح في جميع تجلياته، وهو أمر يحيلنا على علاقة السيف بالقضيّب فكّل منهما يرمز إلى القوّة.

وكثيراً ما عبّر الشعراء عن هذا المعنى. قال بعضهم: (المنسرح)

خُصِّيَايَ قَوْسِي وَشَعْرَتِي وَتَرِي وَالسَّهْمُ أَيْرِي وَالْكُتْسُ بَرْجَاسِي⁽¹⁵²⁾

حاول العلماء التصدي لظاهرة التشبه معتمدين عددا من الأحاديث، منها ما رواه أبو هريرة قال: «لعن رسول الله ﷺ الرجل يلبس لبسة المرأة، والمرأة تلبس لبسة الرجل»⁽¹⁵³⁾، راسمين بذلك الحدود بين هيئة كل من الرجل والمرأة. فشاعت عبارات في خطابهم من قبيل «هذا للنساء» و«هذا من لباس النساء» وهو خاص بالرجال» تهدف إلى ترسيخ العلامات المميزة بين الرجال والنساء وتثبيت المسافة بينهم وتجزير نموذج الذكورة ونموذج الأنوثة حتى يسهل التفريق بين صنيع كل من الفريقين.

وتوحي معاجم اللغة ك«فقه اللغة» للثعالبي و«تاج العروس» للزبيدي و«المختص» لابن سيده وغيرها إلى وعي أصحابها بالاختلاف بين الجنسين وخوفهم من التشبه. فقد نبهوا إلى الفرق بين ثياب الرجال وثياب النساء حتى لا يقع اللبس. ونعثر في بعض كتب الأدب على إشارات توضح هذا الهاجس نفسه، من ذلك ما ورد في «الظرف والظرفاء» بخصوص هذه الفئة: «وليس يستحسن لبس الثياب الشنيعة الألوان المصبوغة بالطيب والزعفران، مثل المُلحم الأصفر والديبقي المعنبر، لأن ذلك من لبس النساء»⁽¹⁵⁴⁾ خلاف لبس البياض الذي اعتبر من زي الرجال. ولم يكتف بعضهم بالإشارة إلى الألبسة التي تشبه بها المرأة بالرجل، بل قدموا موقفهم من الظاهرة. ف«إذا لبست المرأة زي الرجال من المقالب والفرج والأكمام الضيقة فقد شابهت الرجال في لبسهم فتلحقها لعنة الله ورسوله ولزوجها»⁽¹⁵⁵⁾.

غير أن جهود العلماء، وهم أصحاب الثقافة العالمية، في سبيل تثبيت المسافات بين الجنسين لم تُجد، إذ لم يخل مجتمع في أي عصر من العصور، من وجود فئات تخرق النظام الجندري. فلم تكتف المرأة بالتشبه بالرجل في اللباس، بل حاكته في الأفعال والأقوال وطريقة عرض الجسد. وقد استاء ابن الحاج من اقتداء النساء في عصره بالرجال في الذكر الجماعي برفع أصواتهن كما يفعل الرجال مع أن «أصوات النساء فيها من الترخيم والنداوة ما هو فتنة في الغالب في الواحدة منهن فكيف بالجماعة، فتكثر الفتنة في قلوب من

يسمعهنّ من الرجال أو الشبان، وأصواتهنّ عورة».⁽¹⁵⁶⁾ ومثلما اقتدت المرأة بالرجل في رفع الصوت، حاكته أيضا في التصفيق بالأكف، وهو أمر فيه فتنّة وزيادة في إظهار العورات. وواضح أنّ حضور المرأة في الفضاء الخارجي، هو الذي أزعج الفقيه. فهي لا تنفكّ عن التعبير عن حضورها بالصوت وبالحرّكات والإشارات ممّا يجعلها في نظره، عنصر فتنّة وتشويش تترك النظام وتصرف المؤمن عن الذكر والعبادة.

ولئن كان تشبّه المرأة الناقصة بالرجل الكامل مفهوما، فإنّ تقليد الرجال للنساء أمر محيّر ويدعو إلى العجب. «فنجد بعضهم قد خنق نفسه به (الطيلسان) ويتفكّد في كلّ حين ووقت ومن جوانب خديّه أن يكون مال إلى أحد الجانبين فيظهر وجهه للناس كأنّه امرأة تحتجب تخاف أن تبين وجهها للرجال حتى إنّ بعضهم ليغرز الإبر في الطيلسان مع العمامة حتى لا يكشفه الهواء عن رأسه ووجهه، وهكذا تفعل المرأة بالقناع والخمار سواء بسواء تمسك ذلك بالإبر وتحفّظ على نفسها أن تنكشف رأسها من قناعها أو يبين وجهها لغير محارمها، وقد وقع النهي عن تشبّه الرجال بالنساء».⁽¹⁵⁷⁾

ولا يتوقّف تشبّه الرجال بالنسوة عند تعهّد لباسهم، بل يصل الأمر إلى حدّ محاكاة حركاتهنّ نحو التصفيق عند الاستماع إلى خطبة الجمعة الذي اعتبره ابن الحاج فعلا قبيحا «وليس ذلك من فعل الرجال لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما التصفيق للنساء».⁽¹⁵⁸⁾ واستهجن الرحالة بدورهم تشبّه الرجال بالنساء في المظهر وبدا لهم أمرا غريبا. قال البكري متحدّثا عن أهل غمارة: «وهم مخصوصون بالجمال ولهم شعور يسدلونها كشعور النساء ويتخذونها ضفائر ويطيّبونها ويتعمّمون بها».⁽¹⁵⁹⁾ وليس لتشبّه الرجال بالنسوان من مبرّر سوى نقصان الذكورة والتعوّد على الدعة لأنّ الفحول يعتزّون بأنفسهم ويدركون التقابل بين عالمهم وعالم النساء.

تبيّن مواقف العلماء من هذه الظاهرة عن الهاجس المسيطر عليهم، وهو الخشية من حلول الفوضى بسبب اختلاط العلامات وتداخل الرموز ولذلك دعوا إلى تشديد المراقبة على الناس ورصد كلّ ما يطرأ على مظهرهم أو سلوكهم من

تغيرات. فهي مناكر تستدعي التصدي لها ليتحقق الضبط الاجتماعي ويحتل كل فرد المكانة المخصصة له داخل النظام.

والواقع أنّ كره المجتمع الذكوري تشبّه المرأة بالرجال مفهوم في ظلّ نمط العلاقات السائدة. فالرجل رمز السلطة في البيت وصاحب القرار، ومن ثمة ارتبط اللباس والزينة والسلوك بمنظومة قيمية من شأنها أن تعزز مكانته وتعكس الواجهة الاجتماعية والدينية وأيضا الذكورية. ونظراً إلى أنّ الملابس مشحون بدلالات رمزية عديدة فقد عدّ كل استيلاء على قطعة من القطع المكوّنة للباس الرجل بمثابة استحواذ على عضو من أعضائه واعتداء على شرف الذكورة وعلى السلطة الرمزية.

ولمّا كانت الأنوثة، من منظور الجماعة، طفولة مستمرة وقصوراً دائماً، فقد عدّ تشبّه المرأة بالرجل دليلاً على رغبتها في التماهي مع الأقوى وحرصاً منها على الاقتراب من عالم النفوذ والسلطة الذكورية.⁽¹⁶⁰⁾ فمن خلال السطو على خصائص الذكورة ورموزها، وما الثياب هنا إلاّ جزء من كلّ، تحاول المرأة أن تكتسب العزّ والشرف، وأن تنافس الرجل في الرتبة مستغلة هذه الشارة للحصول على الواجهة.

لم يكن التشبّه في بعض المظاهر المتصلة بطريقة تقديم الجسد على الركح الاجتماعي حكراً على طبقة خاصّة، أو على شريحة عمرية محدّدة، بل كان ظاهرة عامّة معبّرة عن تطوّر العادات وتبدّل النظرة إلى الحياة وتغيّر الأذواق وخضوع القوم لعوامل التآثر والتأثير. ويمكن أن نرى في موقف مؤسسة الضبط من هذه الظاهرة، علامة على إرادة الفصل بين الرجال والنساء. وما تنبيه الفرد باستمرار إلى خطورة التشبّه إلاّ محاولة لرسم الحدود بين عالم الذكورة وعالم الأنوثة حتّى لا يتمّ تجاوزها.

لقد اعتبر التشبّه، حسب بعضهم فاتحة التفريط في الخصائص المميّزة لكلّ جنس وحقّة على رفض الصورة الأصلية التي خلق عليها المرء. والحقّ أنّ مخاوفهم لم تكن وهمية، فقد تجاسرت بعضهم على تجاهل الحدود المرسومة

بين الذكورة والأنوثة فرحن يقلدن الرجال في الزي وطريقة الأكل وطريقة الكلام وفي الفعال حتى اتهمن بالتكر لهويتهم الجنسية ونعتن بالمترجلات.

2 - المترجلة

نشير في البدء إلى احترازا من الروايات التي وصلتنا بخصوص هذه الظاهرة، إذ يصعب التمييز بين الحالات التي كانت فيها المرأة بالفعل مذكرة، وتلك التي اتهمت فيها بالترجل. فالروايات التي وصلتنا تصف المرأة بالتذكر إذا كانت سليطة اللسان أو لديها قدرة على مواجهة الرجال أو لها معرفة تضاهي معارف الرجال. وتنعته في حالات أخرى بالتذكر⁽¹⁶¹⁾ عندما تتصرف بحرية وتعيش نمط حياة من المفترض أنه خاص بالرجال، كما تعد المرأة مذكرة إذا بدت أنوثتها غير خالصة أو غير متلائمة مع تصور الجماعة لها، كأن تكون لها لحية أو صوت غير رخم. ومعنى ذلك أن مفهوم التذكر مفهوم مطاطي دال على حالات مختلفة من شأنها أن توضح لنا الصفات التي عدتها الجماعة مردولة في المرأة ومحمودة في الرجل.

ومهما يكن الأمر، فإن اعتمادنا على هذه الروايات يجاوز البحث في صدقها ونسبة الخيال فيها ليتعامل معها باعتبارها عينات توضح ما يلحق نظام الاختلاف بين الجنسين من اضطراب.

يذهب حبيب الزيات⁽¹⁶²⁾ إلى أن «داء الترجل» في النساء كان شائعا في بادية العرب وظلّ معروفا في الإسلام، حجته على ذلك ما روته عائشة حين سئلت عن المرأة تلبس النعل. قالت: لعن رسول الله الرجل من النساء.⁽¹⁶³⁾ وعلى الرغم من احترازا من هذا الحديث، فإن استرجال النساء ظاهرة معروفة في ثقافات أخرى ويبدو أنه انتقل من بلاد فارس ومن القسطنطينية عن طريق الوصائف المجلوبات من هذه الأمصار لينتشر في العهد الأموي في بعض المدن.

وبالنظر في الأخبار التي أوردها الأصفهاني نتبين أن الظاهرة مثلت تجارب فردية مرتبطة بشريحة عمرية معينة. فقد آثرت بعض فتيات البادية التشبه بالرجال في الملابس والتعمم والتلثم واعتقال الرماح وفي نمط العيش مفضلات

حياة القنص والغزو وركوب الخيل ومعاقره الخمر على الغزل والطبخ وغيرها من الأنشطة النسائية. وربما يكون انتماء الفتيات إلى قبائل تقدس القوة وتعودهن، منذ الطفولة على غلظة المعاش وخشونة البلد، قد أهلهن للتمرس بفنون الحرب والقنص وغيرها.

ويخبرنا الأصفهاني أن المتذكّرة كثيرا ما كانت تبرز في ملبس الفارس: تصارع الحمر الوحشية بمهارة وتشرب وتغني سكرى منتشية بالتحرّر الذي نعمت به بعيدا عن «أخوة شرس وأب غيور».⁽¹⁶⁴⁾ وعادة ما تنتهي قصص المذكرات بترويض المتمردة من خلال الزواج، وكأنّ المؤلف يريد أن يثبت انتصار الجماعة على الفرد وأن يبيّن أنّ تجربة الترجل لا يمكن أن تكون إلاّ تجربة ظرفية فهي أقرب إلى الحلم. فما إن يكتشف أمر المتخفية في صورة الرجل، حتّى تعود إلى طبيعة وضعها الواقعي حيث البيت والغزل والطبخ والحمل والوضع وغيرها من المشاغل النسائية.

ومن الأخبار التي أوردها الأصفهاني أن أم سعيد الأسلمية (ت قبل 63هـ) وبنت يحيى بن الحكم بن أبي العاص (ت قبل 63هـ) ، وهما من المدينة «كانتا من أمجن النساء، كانتا تركبان الفرسين فتستبقان عليهما حتى تبدو خلاخيلهما. فقال معاوية لمروان بن الحكم: اكفني بنت أخيك. فقال: افعل. فاستزارها وأمر ببئر فحفرت في طريقها وغطيت بحصير، فلما مشت عليه سقطت في البئر فكانت قبرها».⁽¹⁶⁵⁾ ويتضح أنّ فروسية المرأة وإقدامها على الخروج من أهمّ الحجج المعتمدة لإدانتها، وهو أمر غير مستغرب في مجتمع تعقّدت بناه وتأسست ركائز نظامه. فلئن كانت المرأة قبل ظهور الإسلام تشارك الرجل الغزو، فإنّ حرص المسلمين على الفصل بين الجنسين، أدّى إلى منعها من الاضطلاع بأدوار مركزية. «ذكر المفضل أنّ امرأة كانت من طي يقال لها رقاش، فكانت تغزو بهم ويتيمنون برأيها، وكانت كاهنة لها حزم ورأي... فحملت فأثيت في إبان الغزو، فقالوا هذا زمان الغزو فاغزي إن كنت تريدين الغزو، فجعلت تقول: رويد الغزو ينمرق فأرسلتها مثلا».⁽¹⁶⁶⁾

اعتبر المجتمع ركوب الخيل والانخراط في المسابقات من الأنشطة

الذكورية التي تصقل مواهب الفتى وتعلمه مقارعة الشدائد وتكسبه قوة جسدية، أي تشكّل ذكورته. وفي المقابل رأى القوم في ممارسة النسوة لهذه الأنشطة، محاولة لسلبه مقومات يتباهى بها وحده دون سواه، كما أنه اعتقد أنّ فروسية المرأة تهدّد تصوّره للأنوثة ذلك أنّ بنيتها الجسدية معرّضة للتحوّل من اللين إلى الخشونة ومن الضعف إلى القوّة فتضمحل بذلك الخصائص الأنثوية، وتقترب المسافة بين الجنسين فيحدث اللبس. فكيف السبيل إلى تمييز الرجل عن المرأة؟ وبالإضافة إلى ذلك، تفتح هذه التجارب المجال لتسرّب العدوى ولتعدّد نماذج الأنوثة، فتهوى بذلك المسلّمات والتمثيلات ويفقد المجتمع الذكوري آليات سلطته. ولم يخف عدد من العلماء خوفهم من ركوب المرأة الفرس أو غيره فاعتبروا أنه يحجر على المسلمة ركوب الخيل لقول الرسول: «لعن الله الفروج على السروج».⁽¹⁶⁷⁾ وبغض النظر عن الدلالة الجنسانية الواضحة بين الفرج والسرج الذي يعدّ عامل إثارة جنسيّة، فإننا نرجح أنّ موقف العلماء من تشبّه النساء بالرجال في المركوب له صلة بثنائية الكشف والحجب، من جهة، وثنائية العلو والانخفاض، من جهة أخرى. فالمرأة الراكبة تعرض نفسها حتّى تشرّبت نحوها الأبصار وهو أمر يتعارض مع الحجب، كما أنّ ركوبها لا يتماشى مع منزلتها، إذ إنه يجعلها في موضع أرفع من الرجال المارين في الطريق، وهو أمر مرفوض بدهاءة. ولا يخفى ما للأمر من صلة بالجنسانية، إذ بدا للقوم أنّ ركوب الدابة، يثير المرأة ويوقظ غلمتها.

لئن قوبل تذكّر الفتيات في العصر الأمويّ باللامبالاة، فإنّ ظهور مؤسسة الحريم وحجب النساء، أدى إلى تقلّص عدد المتحرّرات من القيود المضروبة عليهنّ. فلا نكاد نعثر بعد هذه الفترة التاريخيّة إلّا على نتف من الأخبار التي توضح استهجان الجماعة لحالات الترجّل فمهما بلغت المرأة حدًا من الاقتداء بالرجال، فإنّها تبقى ملفوظة اجتماعيا ومنعوتة بأرذل الصفات.

ويلحظ المتأمل في هذه الأخبار أنّ المرأة واعية بهويتها الجنسية. فهي امرأة في صفة رجل ولذلك، فإنّها لا تتنكر للخصائص الأنثوية وتبقى محافظة على جمال جسدها حتّى وإن بدت في هيئة الرجال واختارت نمط حياة أكثر

ملاءمة لاحتياجاتها، لكنّ الجماعة تصرّ على تجريدها من أنوثتها فتنعتها بالتذكّر معلنة بذلك عن نبذها لكلّ امرأة تتصرّف مثل الرجال. فالقوّة والشجاعة والجلد وغيرها من الصفات تبدو فضائل إن صدرت عن الرجال وتحوّل إلى عيوب إن اقترنت بالنسوان. فللرجال القتل وللنساء جرّ الذبول .

أما عن سبب التذكّر، فإنّه يعود حسب ابن سينا إلى طريقة جريان منيّ الرجل عند الجماع ف «إن جرى من يساره إلى يمينها كان أنثى مذكرة». (168) ويكمن السبب الاجتماعي لهذه الظاهرة، في توق المرأة إلى التحرّر من الضغوط المسلطة عليها، والتي تحول دون تمتعها بالحياة على قدر تمتع الرجال بها، في مجتمع ارتأى الفصل بين الجنسين وحال دون تحقيق المرأة ما تصبو إليه من أحلام وآمال. فكان تقليد الذكور في تصرفاتهم وحركاتهم ولباسهم وأقوالهم، بمثابة حيلة من الحيل التي تلجأ إليها المرأة للعبور (passing) إلى دور أفضل وحياة أسعد، حتّى وإن كان ذلك لفترة محدودة زمينًا.

غير أنّ تحدي النظام الاجتماعي مرفوض. فكيف يمكن لكائن ضعيف أن يستقل بذاته وأن يطمح في الاستمتاع بمنافع جعلتها الجماعة حكرا على الرجال؟ إنّ الجماعة لا ترى في الاحتجاج على الوضع الاجتماعي المجحف، إلّا علامة على العهر والمجون والتذكّر ذاك أنّه لا معنى لخروج المرأة عن وضعها «الطبيعي» والاجتماعي سوى التمرد على الأنوثة تلك التي يجب أن تظلّ متعارضة مع الذكورة. وفق هذا الطرح يكون الترجّل تهمة توجه إلى كلّ من فارقت وضعها لتطمح في الارتقاء إلى منزلة أفضل. ولا تهمة أشدّ تأثيرا في نفس المرأة من التشكيك في أنوثتها!

ولئن كان الترجّل بالنسبة إلى بعضهنّ اختيارا بهدف البحث عن نصيب من التحرّر قبل الدخول في مؤسسة الزواج والتكيّف مع المعايير والنظام الاجتماعي، فإنّ من النساء فئة لم تكن أنوثتهنّ كاملة، فقد برزت عليهنّ علامات الذكورة نحو اللحية أو الصوت الجهوري. وهذه العلامات متى اكتشفت أوقعت صاحبتهما في الحرج وأثّرت في نسيج العلاقات الاجتماعية التي تربطها بغيرها ممّا يدفعها إلى اتخاذ سلوك التجنّب خوفا من مواجهة نظرات

الاستغراب. وبطبيعة الحال ليس بمقدور المرأة مواجهة حالات السخرية والنبذ فيكون تقتنعها في هيئة الرجل وقيامها بأدوار تنسب إليه حلاً اضطرارياً حتى تتخفى عن عيون الفضوليين بعد أن أضحي مظهرها علماً على الغرابة والقبح. فلم ذلك؟

ليس كل ما في الجسد الأنثوي مطلوباً، بل إنَّ بعضه مضاد ومناف للأنوثة مثل العقل واللسان⁽¹⁶⁹⁾ وطول القامة، والعضلية الجسدية الرامزة إلى القوة، والشعر الكثيف. فهذه علامات ذكورية متى ظهرت على الأنثى تعين إزالتها في ظل ثقافة تسعى جاهدة إلى تعميق الاختلاف. ويمكن القول إنَّ حرص الجماعة على صناعة جسم المرأة معناه أنَّ الأنوثة تتشكّل اجتماعياً وثقافياً، كما أنَّ الجسد لا يتأث لمجرد كونه جسد امرأة. والثقافة نفسها تؤكد أنَّ النساء لسن كلهنَّ إناثاً، كما أتهنَّ لسن دائماً في حالة الأنوثة الكاملة. فقد تطرأ عليهنَّ حالات مثل السقم والحزن والعوز وغيرها، تجعلهن غير مكتثرات بالتصنع والصباحة. وهكذا يجري إخضاع الجسد باستمرار لشروط الثقافة، تلك التي تفرّق بين أفعال الجسد المذكّر وأفعال الجسد المؤنث، فتمنح الأول صفات عملية ووظيفية في كلِّ أفعاله وحركاته وتخصّص له معجماً دلالياً وذهنياً إيجابياً يؤكد ذلك، بينما يتم إقصاء السمات غير المرغوب فيها عن المؤنث والتأكيد على الصفات المضادة للذكورة واعتبارها في مرتبة أقلّ من مرتبة الصفات الذكورية.

لا عجب حينئذ إن اعتبر التذكير عيباً في المرأة مادامت الجماعة تريد أن تقرّ في جسدها المنتقى والمصنّف من العوالق والشوائب كلّ علامات الأنوثة. وكلّما تجلّت ملامح التذكير بادية للعيان كان الاستهجان أشدّ، كأن تنبت للمرأة لحية فهو أمر مريب ينقّر الرجال لأنّ اللحية من الرموز الذكورية التي يتباهى بها الرجال. قال الجاحظ في هذا الصدد: «كان لابنة من بنات محمّد بن راشد الخناق لحية وافرة، وأنها دخلت مع نساء متنقبات إلى بعض الأعراس لترى العرس وجلوة العروس، ففطنت لها امرأة، فصاحت رجل والله، وأحال الخدم والنساء عليها بالضرب، فلم تكن لها حيلة إلاّ الكشف عن فرجها»⁽¹⁷⁰⁾ إذ لا

علامة أفصح من العضو التناسلي فهو البيّنة على انتماء المرء إلى هوية جنسية محدّدة.

ومن الغرائب التي سجّلها البكري أثناء رحلته وجود «امرأة لها لحية كاملة سابعة كلحى الرجال، وكانت تتصرّف في الأسفار وسائر ما يتصرّف فيه الناس حتى أمر قاضي الناحية نسوة من القوايل بالنظر إليها، فأحجمن عن ذلك لما عايته من منظرها فأكرههن على ذلك فإذا بها امرأة، فأمر القاضي بحلق لحيته وأن تتزيى بزّي النساء ولا تسافر إلّا مع ذي محرم»⁽¹⁷¹⁾ وهكذا نرى أنّ المرأة التي تبرز علامات تذكّرها قبيحة في نظر الجماعة رجالا ونساء لأنّ كثافة الشعر لديها واحتفاظها به بالرغم من وجود أدوية مزيله للشعر، يجعلها أشبه بالرجال، كما أنّ تتصرّف المرأة بحريّة وإقدامها على ممارسة أدوار رجالية يستفزّ المجتمع فيبادر بإعادتها إلى منزلتها لتضع ملابس النساء ولتتصرّف بمقتضاه، إذ لا مجال لتقبّل حالات الخرق.

وإن كنّا اقتصرنا على مثال المرأة الشعرانية التي تظهر على وجهها علامات ذكورية فهذا لا يعني غياب علامات أخرى نحو استهجان أن يكون للمرأة صوت شديد أو رفيع أو غليظ أو أن يكون طول قامتها قد زاد على الحدّ المعروف لأنّ ما يلائمها هو الخفض لا الرفع والرقة لا الشدّة. وما من شكّ في أنّ موقف المجتمع من ظهور هذه العلامات الذكورية على جسد المرأة لا يكاد يختلف عن موقفه من الدميمة وصاحبة العاهة وغيرها من الفئات التي لم تكن عاكسة للأنموذج الأنثوي المرغوب فيه.

نستنتج أنّ للتذكّر دوافع عديدة، منها ما له صلة بعوامل فيزيولوجية، نحو اضطراب الهرمونات وعدم التوازن بين نسبة الأندروجين (Androgenes) ونسبة الإستروجين (Estrogenes)⁽¹⁷²⁾، التي تؤدي إلى تغلب الخصائص الذكورية على الخصائص الأنثوية، ومنها ما هو مرتبط بالظروف الاجتماعية كشدّة الحجاب أو النبذ، أو اليتيم أو العوز التي تدفع الفتاة أو الأرملة إلى تبني القيم الذكورية والاضطلاع بالدور الذكوري واقتحام الفضاء الرجالي من أجل سدّ الرمق. ومن أسباب التذكّر أيضا الاضطرابات النفسية التي تجعل المرأة تتماهى مع شخصية

الأب أو ممثل السلطة في العشيرة، وهي اضطرابات تعود إلى مرحلة الطفولة المبكرة وتكشف النقاب عن خلل في التنشئة الاجتماعية وتوتر في نمط علاقة البنت بأهلها. وإن كنا لا نملك شواهد تدعم ما نذهب إليه، فإننا نرجح أن تفضيل المجتمع البنين على البنات قد يدفع بعضهن إلى إخفاء جنس المولودة وتربيتها تربية الذكور، خصوصا إذا كانت الأم مثنائا وفي حاجة إلى سند.

إن ما يسترعي الانتباه في الروايات التي وصلتنا هو عدم اكتراث أصحابها بالنظر في الأسباب التي دفعت المرأة إلى التذكّر. فقد جاء الإخبار عن هذه الحالات متنزلا في إطار سرد الحكايات الغريبة. ولم ينشغل الفقهاء هم أيضا بالنظر في العوامل التي جعلت المرأة تفضّل حياة الرجال على حياة النساء، ولم يخطر ببالهم أن وضع المرأة الدوني قد يتسبّب في ظهور هذه الفئات، بل كان حرصهم على بقاء كلّ فرد في مكانه هو الأهم. ولذلك تعالت أصواتهم داعية إلى نبذ فئة المذكرات وإقصائها عن الحياة الاجتماعية حتّى لا يستفحل الداء حجّتهم في ذلك حديث الرسول الذي نهى فيه «أن تلج المرأة المذكرة من النساء على امرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، ونهى أن تلبس لباس الرجال أو تشبهه أو تتكلّم بكلامهم، ونهى الرجل عن مثل ذلك».⁽¹⁷³⁾ ونذهب إلى أن تشنيع العلماء على هذه الفئة سببه رفضهم أن تنتكر المرأة لطبعها وأن تغادر وضعها «الطبيعي» الذي فرضه الله عليها لتزاحم الرجل في الانتفاع بشرف الذكورة ورموزها.

ليس ترجل المرأة، في نظر الجماعة، إلا انحرافا عن مسار الأنوثة وقصورا عن تسخير الجسد للتعبير عن تجلياتها. فالمذكرة تتخذ الأقنعة ملغية بذلك وظيفة أساسية للباس، وهي التمييز بين الجنسين والدلالة على الخضوع للنظام، وهو أمر يثبت أن الملبس علامة على النظام الجندري، كما أنه منتج له. فضلا عن ذلك تقوّض المذكرة نموذجا ترسخ في المتخيّل بخصوص الأنوثة مفاده أن المرأة كائن لطيف، رقيق المشاعر، ضعيف البنية، هش. فالمرأة حسب ابن منظور «ألين من الرجل، وسمّيت أنثى لئليها».⁽¹⁷⁴⁾ هذا هو الجسد الأنثوي المعترف به، والذي ضبطت صفاته اجتماعيا وثقافيا وتكفّل

الرجال بتعداد خصاله وعيوبه، من خلال مؤلفاتهم العديدة. وكلما تشبّثت المرأة بهذه الخصائص الأنثوية حفظ النظام وثبتت الأدوار والمنازل.

غير أنّ المترجّلة تفاجيء الجماعة ببنية جسدية مختلفة وبشخصية غير مألوفة. فالظروف الاجتماعية أو النفسية، قد تدفع البنت إلى تعوّد شظف العيش ومواجهة الشدائد فتسدّ النقص الذي رسّخته التنشئة الاجتماعية فيها، وتكتسب بفضل ذلك خصائص جديدة وطبعا مختلفا، وتتبنى قيما من المتعارف عليه أنّها ذكورية، بل إنّها تنجح، في حالات كثيرة في الاندماج في عالم الرجال. وينجم عن هذا النمط من العيش تغيير نظرة المرأة إلى جسدها وإلى ذاتها وإلى الحياة فتتحوّل مشاعر الخجل لديها إلى إحساس بالزهو. فيصبح التذكّر قادحا على التفكير في إمكانية تغيير «الطبيعة» وتغيير النظرة إلى المرأة. فليست الأنوثة معطى جاهزا بل هي بناء اجتماعي يمكن إعادة تشكيله من جديد كلّما استدعت الظروف ذلك.

ويشقّ على المجتمع الرجولي تقبّل هذه التغيرات التي تعبت بجوهر منظومة التنشئة الاجتماعية وتهدم نظام العلاقات التبادلية وتهدّد القوامة بالزوال، إذ كيف يتسنى للرجل تبرير هيمنته على المرأة وتمتعه بمنزلة تفوق منزلتها إن أضحّت تماثله في الصفات وتساكله في الفضائل؟ إنّ جسد المرأة يجب أن يبقى على حاله مشيرا إلى اختلافه عن الجسد الذكوري، مبرهنا على خضوعه للرجل وحاجته الدائمة إلى من يحميه، وبذلك يستحق الرجل منزلته المتميّزة وتستحقّ المرأة المكانة الثانوية في ظلّ التراتبية التي تحكم النظام الاجتماعي.

ولمّا كان الاحتراز من المهالك واجبا فقد وقف المجتمع بالمرصاد أمام كلّ محاولات خرق النظام. فحكم عليها بالنبذ والإقصاء ولم يفوّت فرصة لإشعار المرأة بدونيتها فما هي إلاّ صورة مشوّهة للذكورة. فإذا فارقت المرأة خدرها وصارت نشيطة سريعة خفيفة في حركتها تركب الفرس وتعدو في الفيافي، فإنّ ذلك وصف مذموم في المرأة وتعاب به. (175) ومتى واجهت الشدائد لا يقال لها شجاعة بل يصح القول: «رجل شجاع ولا توصف به المرأة» (176)، لأنّ الأنوثة لا يمكن أن تعرّف إلاّ من خلال النقص، ومتى سدّت

المرأة هذا النقص كانت عاقبتها التهميش.⁽¹⁷⁷⁾ وهكذا ننتبه إلى انحياز اللغة وسعيها إلى إقامة الفصل بين الجنسين خدمة للنظام الجندري.

وسواء كان ترَجّل المرأة اختياريًا أو اضطراريًا، فإنّ المرأة في كلتا الحالتين لا تستطيع مواجهة المجتمع إلّا من خلال التخفي وراء هيئة ذكورية لأنّها لا تستطيع العيش إلّا في إطار التنكر. فما إن يكتشف أمرها حتى تجبر على التزيي بزى النسوان والالتزام بالأحكام الخاصّة بهنّ. ونرجّح أنّ خطورة فئة المذكرات تكمن في زعزعتها لنظام الهوية الجنسية ولبناء الأدوار. وما تفشي مثل هذه الحالات إلّا علامة على اضطراب جندري (Gender trouble) وتصدّع في التصوّر المثالي للأنوثة.⁽¹⁷⁸⁾ فإذا نظرنا في أحلام المذكرة وطموحاتها، تبين لنا أنّها لا تحلم بالزواج أو بالأطفال ولا بغيرها من الأحلام التي تكفّلت التربية بتجديدها في نفوس الفتيات، بل إنّها ترنو إلى التحرر وإثبات الذات عبر القيام بأدوار مختلفة، ومعنى ذلك أنّها ترفض طريقة بناء الأنوثة. وبطبيعة الحال لا يتقبّل المجتمع خروجها عن النظام فيتمهما بأنّها امرأة رافضة للأنوثة وللواجبات المفروضة على جنس النساء وأهمّها الإنجاب ومن ثمة فإنّها لا يمكن أن تكون الزوجة المطلوبة، إذ لا تتوافر لديها الصفات المحمودة التي ترشّحها للدخول في مؤسسة النكاح. ولذلك شاع التحذير من الزواج بالمذكرة «قال بعضهم: إياكم وكلّ ذكورة مذكرة شوهاء فوهاء... إن أقبلت أعصفت وإن أدبرت أغبرت».⁽¹⁷⁹⁾ كما ثبت في الأذهان أنّ المذكرة «لا تنجب».⁽¹⁸⁰⁾ ومن الروايات التي ذكرها الجاحظ، في هذا السياق: «قال عثمان بن الحكم: كان عندنا في الحيّ فتي ولدته امرأة مذكرة، لرجل مؤنّث: فما رأيت ولا سمعت بخلق رديّ من أخلاق البغال، إلّا وقد رأيت فيه».⁽¹⁸¹⁾

ينمّ مقت المجتمع للمذكرة عن إدانته لكلّ أنثى رافضة لدورها الأصلي، مضربة عن خدمة الأمة والدين، كما أنّه يعبر عن خوف من تمرّد النسوان على وضع اجتماعي مفروض عليهنّ ورفضهنّ لقيمة أساسية يبنين عليها المجتمع هي الطاعة. ولذلك تُذمّ المترجّلة لأنّها ارتقت إلى سلّم نوعي وتطلّعت إلى مصاف قيمة ليست لها وفرّطت في معظم الخصائص الأنثوية. فلا عجب أن تبقى

متأرجحة بين الأنوثة والذكورة لا مكان لها في عالم الرجال ولا حتى في عالم النساء. وبالفعل تصوّر النصوص مدى خشية النساء من المذكرات لأنهنّ يمثلن «الغريب». وما إطلاق نعوت من قبيل المذكرّة أو المسترجلة إلا حجة على إقصاء هذه النماذج خوفاً من عدوى قد تتسرّب إلى الأخريات.

والواقع أن نموذج المترجلة يرتد إلى المختث ليحيلا معاً على «اللبس الجنسي»، بل على اضطراب عميق في النظام الجندري، في مجتمع حاول جاهداً أن يقيم نظامه على الفصل بين الرجال والنساء، وإقامة الحدود الصارمة بين الذكورة والأنوثة. وبالرغم من هذه الصرامة، نجح بعضهم في إيجاد المنفذ فاتخذ من هيئة الجنس الآخر وسيلة للتحرر من الضغوط النفسية التي يلاقها، وملاذاً من قهر اجتماعي. (182)

ويمكن أن يكون مردّ مقاومة مؤسسة الضبط لظاهرة تشبه المرأة بالرجل ما ترسخ في المتخيل من آراء بخصوص خطورة المرأة ممّا يجعل صنعها هذا بمثابة مكيدة أنثوية شيطانية⁽¹⁸³⁾، ولا معنى له سوى محاولة التحرر والانفلات من عين الرقيب لتحقيق مآربها والاختلاط بالرجال فتحل بذلك الفوضى واللعة. وهكذا يفهم من كلّ رفض أو احتجاج على تنظيم الجماعة لطريقة ظهور الجسد على أنه تمرد على السلطة وإسقاط للأوامر والنواهي وتحرر من القيم، بل هو خطر يهدّد منظومة التكليف ذاتها.

تكشف هذه التجارب، على قلتها، النقاب عن تفاعل المرء مع النظام الاجتماعي ومدى تقبله للمعايير والقوانين الضابطة لمظهره وسلوكه ونمط عيشه. ونظراً إلى صرامة هذا النظام، فإنه لم يكن بمقدور المرأة التعبير المباشر عن رفضها لهذه القيود الاجتماعية وللدور الخاصّ بها وكان عليها اتخاذ الوسائل. وما القناع في هذه الحالة، سوى وسيلة تسمح لها بالتحرر وتحميها من بطش الآخرين بها. ولعلّ السؤال المطروح، في هذا الصدد، هل كان موقف المجتمع من الدميمة المترجلة، ومن العجوز المترجلة هو نفس الموقف من الجميلة الشابة؟ سؤال لا نملك له جواباً لغياب الشواهد ونرجح أنّ السكوت هو في حدّ ذاته علامة على تهميش من كانت أنوثتها غير منسجمة مع رغبات القوم لأنّ

الاستنكار متعلق بالشباب من النساء اللواتي لا يصنّ جمالهنّ بالكنّ في البيوت ويعمدن إلى الخروج في ملابس الرجال ويقبلن على ممارسة الأنشطة التي تهدّد صباحتهنّ بالزوال وتشوّه أنوثتهنّ.

ونذهب في تأويلنا لظاهرة تذكّر النساء إلى أنها علامة دالة على صرامة البنية الاجتماعية التراتبية. فما استعمال المرأة لملبس الرجل، إلا إقرار بهيمنة الذكورة على الأنوثة، بيد أنّ تعمّد المذكرة إحداث البلبلة في صفوف الناس بالظهور مرّة في هيئة الذكور وأخرى في هيئة الإناث لا معنى له في اعتقادنا إلاّ تعتة النظام التراتبي في حدّ ذاته.

وإذا كانت ظاهرة الترجّل، في الغالب لصيقة بالعامّة، فإنّ الغلامية ولدت في رحم قصور الخاصّة. فكيف بدا تأثيرها في نظام الاختلاف بين الجنسين؟

3 - الغلامية

يثبت وجود الغلاميات أنّ التشبّه بالرجال لا يكون دائما استجابة لرغبة ذاتية، إذ يمكن أن يكون تنفيذا لإرادة أصحاب السلطة والسيادة. وبالفعل يرجع المؤرخون سبب ظهور فئة الغلاميات، إلى حرص زبيدة (ت216هـ) زوجة الخليفة الرشيد العباسي على علاج ابنها الأمين من شغفه بالمردان والخصيان ولذلك أُجبرت عددا من الجوّاري على تعميم رؤوسهنّ ولبس الأقبية والمناطق وتقليد الغلمان في الحركات والإشارات وغيرها ممّا جعل الأمين يعزف عن الولع بالخصيان ويقبل على الغلاميات.

ونظراً إلى ولع الخلفاء بالغلاميات، صارت صناعة الجوّاري تراعي طلبات الأسياد. فقام النخاسون بتدريب فئة من الجوّاري حتّى يحكمن محاكاة الغلمان وبلغ الأمر ببعضهنّ إلى الانقطاع عن التجمّل وتسمين بأسماء الذكور من قبيل جعفر وقاسم وغيره.⁽¹⁸⁴⁾ ونجم عن ذلك خضوع المقاييس الجمالية الخاصّة بالمرأة إلى تغيرات هدفها تماهي الجارية مع الغلام، كما تبدّلت معايير الجمال الذكوري، إذ مال عدد من الخلفاء إلى الغلام الوافر الأرداف أو مرتجها حتّى كثر تغني الشعراء به.⁽¹⁸⁵⁾

ويذكر أنّ ظاهرة الغلاميات شاعت في بغداد وفي الشام ثم سرعان ما انتقلت إلى الأندلس. وكان المأمون من أشدّ المغرمين بهنّ. «قال عيسى بن أبان: كنت عند المأمون فاستأذنته في الخروج إلى البصرة... وأقبل غلام لا نبات بوجهه مغلف بالغالية فسلم فقال: مرحبا فأجلسه على فخذه اليمنى. وأقبل آخر فأقعده على فخذه اليسرى. فجعلت أنظر إليهما وإلى حسنهما... فقال: يا عيسى إنهما جاريتان أشتهيهما في زيّ الغلمان». (186) كذا شاءت رغبة الأسياد أن يتمّ تشكيل نموذج جديد وطريف يجمع بين خصائص الأثني وخصائص المراهق أو الشاطر، قادر على الترويح عنهم وتحريك غلمتهم بعد أن ملّوا العبّ من نفس المَلذّات. فكان على الجارية أن تدعن لشهوة السيّد فتعيش في صورة الغلام ملبسا ومشية وأقوالا وفعالا. وما همّ إن أدى ذلك إلى حالة من المزوجة الجنسية أو النفسية.

وأفضى نجاح الجوّاري في التشبّه بالغلمان إلى حالة من «التشويش الجنسي» فعسر التمييز بينهنّ وبين الغلمان وصار الندماء يتوهّمون الغلامية المطمومة غلاما. وانعكس هذا الأمر على الشعر حتّى صعب على النقاد الجزم هل هو غزل بالمدكّر أم بالمؤنث؟

وصف أبو نواس المرأة المتشبهة بالغلام في زيّه وهيئته بقوله: (الوافر)
 مُذَكَّرَةٌ مُؤَنَّثَةٌ مَهَاةٌ إِذَا بَرَزَتْ تُشَبِّهُهَا غُلَامًا (187)
 واختلقت اللبسة التي اتخذتها الغلامية لتقليد الرجال باختلاف الأزمنة وعادات القوم. ولم يكن تشبّها بهم مقتصرًا على بعض العلامات، إذ يروى أنّ الغلامية، كانت شديدة الإقبال على كلّ ما يربطها بعالم الذكور متحاشية ما يذكرها بعالم النساء. فكانت عاطلة لا تتمسك إلاّ بالمناطق لتبتعد عن النساء ولتقترب أكثر من الرجال، كما أنّها كانت شديدة الإعجاب بالشطّار (188) فقلدتهم في قصّ الشعر لأنّ الفتیان كانوا يرسلون الذوائب. وعمدت أغلبهنّ إلى اطراح التاج واستبداله بالقلنسوة والعمامة.

وقد فتن أبو نواس بغلامية فأشد: (الطويل)

تُشَارِكُ فِي الصُّنْعِ النِّسَاءَ وَسَلَّمَتْ لَهُنَّ ضُرُوبَ الْحَلِيِّ غَيْرَ الْمَنَاطِقِ
وَمَطْمُومَةٍ لَمْ تَتَّصِلْ بِذُؤَابَةٍ وَلَمْ تَعْتَقِدْ بِالتَّاجِ فَوْقَ الْمَفَارِقِ⁽¹⁸⁹⁾

ورغبة في بلوغ الغاية في التشبه بالرجال عمدت الغلاميات إلى خط
الشوارب بالمسك أو بالغالية. قال أبو نواس: (مجزوء الكامل)

صُورَ إِلَيْكَ مُؤَنَّثَاتُ الدَّلِّ فِي زِيِّ الذُّكُورِ
أَرْهَفْنَ إِزْهَافَ الْأَعِنَّةِ وَالْحَمَائِلِ وَ السُّيُورِ
أَضْدَاعَهُنَّ مُعْقِرَبَاتٌ وَالشَّوَارِبُ مِنْ عَبِيرِ⁽¹⁹⁰⁾

ولئن اشتركت الغلامية مع الغلام في طم الشعر، فإن التمييز بين الجنسين
تجلّى من خلال زينة الغلامية، إذ يبدو أنّ أغلبهن لم يستطعن التخلص من
التصنع رغم حرصهنّ الشديد على محاكاة الرجال، فنمّصن الحاجبين وصبغن
الشفاه بالحمرة واستعملن ضروبا من الزينة. وتقلّدت الغلامية السيف واحتذت
النعل ولم يفتها محاكاة الرجل في حركاته فقطبت الجبين وأرخت الكمّ بدلا من
إمساكه، وهو من خصائص الفتيان والشطّار مشرقا ومغربا. ثمّ إنّها عرضت عن
الضرب بالدفّ واستبدلت به الضرب بالطنبور لأنّه من الآلات التي يستعملها
المغنون لا القينات.

يقول أبو نواس في ذلك: (الوافر)

فَمَا بَرِحَتْ تَصَرَّفَ فِيهِ حَتَّى حَكَّتْهُ فِي الْفِعَالِ وَفِي الْكَلَامِ
وَرَاخَتْ تَسْتَطِيلُ عَلَى الْجَوَارِي بِفَضْلِ فِي الشُّطَارَةِ وَالْغَرَامِ
تَعَاْفُ الدُّفَّ تَكْرِيبَهَا وَقَتَكَا وَتَلْعَبُ لِلْمُجَانَّةِ بِالْحَمَامِ⁽¹⁹¹⁾

ولم يقتصر التشبه بالرجال على الهيئة، إذ شاركت الغلامية الرجال لهوهم
وألعابهم. فأجادت لعب النرد والشطرنج والصولجان والمراهنة على المناطقة
بالكباش والمناقرة بالديوك وغيرها من الألعاب التي اختصّ بها الرجال.

ويعزى الفضل في التعريف بالغلاميات إلى أبي نواس فهو من أكثر

الشعراء اهتماما بهذه الفئة، إلا أنه اكتفى بوصف هيأتهم ولم يتعرّض إلى أسباب إقبالهم على تقليد الرجال إلا نادرا. وبقطع النظر عن مصداقية هذا الشعر، فإنه يعدّ وثيقة تاريخية مدتنا بمعلومات حول ظاهرة تحوّل الجارية إلى غلامية. بيد أنّ هذا الشعر الذي قيل في الغلامية اقتصر على وصف جانب واحد، وهو الهيئة التي تميّزت بها الغلامية ومن ثمة عدمنا مادة تصف شكل التهذيب الذي كانت تتلقاه الغلامية وطبيعة مشاعرها، وهي تعيش هذه التحولات، التي نرجح أنها كانت تتحمّلها دون أن يكون لها رأي فيما يلحق جسدها ومظهرها من تغيرات.

أفضى ولع الخاصّة بالبحث عن كلّ طريف وجديد في عالم اللذة إلى تغيير الهوية الجنسية لبعض الفئات وفي النظرة إلى الجنسانية وإلى الحياة والكون. فإذا نظرنا إلى قصّ الشعر مثلا، أدركنا أنّ الخصائص الأنثوية والمعايير الجمالية قد لحقها تغيير مما يثبت أنّها غير ثابتة، إنّما هي إنتاج اجتماعي وثقافي خاضع للذوق ولروح العصر ولتطور الثقافة نفسها. والجدير بالذكر أنّ من الخلفاء من حاول التأثير في الحرائر حتّى يقتدين بالغلّمان في طمّ الشعر وفي الملبوس. ولئن استسلمت بعضهنّ لرغبات الأزواج خوفا من الهجر، فإنّ أخريات قاومن نزوات الرجال متمسكات بالخصائص الأنثوية. قال الجاحظ: «ووصفت للمتوكّل ريطة بنت العباس بن عليّ فطلبها فحملت إليه فتزوجها، ثمّ سألها أن تطمّ شعرها وتتشبه بالمماليك فأبت عليه. فأعلمها إن لم تفعل فارقتها، فاختارت الفرقة».⁽¹⁹²⁾

وكان من الطبيعي أن يتصدّى المنافحون عن الدين وحارسو الحدود الجندرية بين عالم الرجال وعالم النساء لهذه «المنابر» التي رأوا أنّها تعصف بأصل الخلقة وتتحدى الإرادة الإلهية. وما رفضهم لمثل هذه التغيرات إلا إجراء دفاعيّ لصون خصائص الذكورة حتّى تكون في حوزة الرجال فقط. فهم أصحاب السلطة وأصحاب الامتيازات. غير أنّ من الرجال فئة أثرت التفريط في هذه المكتسبات مفضّلة التشبه بالنساء، مثبتة بذلك أنّ الأنوثة قادرة على استهواء الرجال فإذا بهم يشدّون الرحال إلى عالم النسوان.

4 - المَخْنَثُ

من المعروف أنّ عملية التدوين شابها كثير من التضخيم والتصرّف والتحريف. فبالتمحيص فيما كتب حول فضائل الصحابة ندرك مدى سعي المؤرخين وكتاب السير إلى «أسطرة» هؤلاء من خلال تأكيدهم على اتصاف جميعهم بصفات بطولية. فعليّ بن أبي طالب على سبيل المثال ما صارح أحداً قط إلّا صرعه.⁽¹⁹³⁾ وهذا التثمين لشخصية البطل ولقيمة القوّة نجده في ثقافات أخرى نحو الثقافة اليونانية والثقافة الرومانية وغيرها، وهو الذي يفسّر سبب تشدّد مجتمع صدر الإسلام، ومن بعده مؤسسة الفقه، مع كلّ من فارق هذا الأنموذج وتشبث بنموذج مغاير لما آمنوا به، أو نحا منحى الترفّه واللين والكسل والتخاذل، مثل المَخْنَثُ الذي اعتبر فعله كبيرة، فلم يكن في نظر الجماعة عدلاً لأنّه مال إلى تقليد النساء في حركاتهنّ وأصواتهنّ وكلامهنّ وعدل عن خصائص الذكورة ليتبني خصائص الأنوثة. يقول ابن منظور معرّفًا التَخْنَثُ: «وأصل الاختناث: التكسر والثني، ومنه سمّيت المرأة خنثى تقول: إنّها لينة تتخنى... وتخنث الرجل وغيره سقط من الضعف... والخنث المسترخي المتثني». ⁽¹⁹⁴⁾ و«يقال للرجل أنّث تأنيثاً أي لنت له ولم تشدّد... والأنث من الرجال: المَخْنَثُ شبّه بالمرأة». ⁽¹⁹⁵⁾ فيكون التَخْنَثُ بهذا المعنى علامة على ضعف الرجل، والضعف شين لا يليق بالفحول.

بيد أنّ الثقافة العالمية - على حدّ علمنا - لم تفرد كتباً خاصة للمخنثين تعالج فيها دوافع التخنث ومشاعر هؤلاء. غاية ما يعثر عليه الباحث إشارات نزرّة في كتب التاريخ وبعض الروايات المبتوثة في كتب الأدب والمنتزلة في إطار المجون والخلاعة والإمتاع والمؤانسة، وهو أمر يجعل المَخْنَثُ منضوياً في فئة المهمّشين الذين لم يكتب تاريخهم بعد. ولذا فإنّه لا يسعنا إلّا الاعتماد على هذه الأخبار التي فيها نصيب من الصدق ونصيب من الخيال.

تشير المصادر إلى أنّ الرسول قبل ترّدّ المخنثين على بيته واختلاطهم بنسائه، وكان ذلك قبل نزول الأمر بحجابهنّ ممّا يبرهن على أنّ العرب حدّدوا الوضع الاجتماعي للمخنث وضبطوا علاقته بالآخرين. ويبدو أنّ ظاهرة التخنث

انتشرت في الأوساط التي عرفت بحبها للترف، وخصوصا في مكة والمدينة. فاشتهر مختشو العقيق، وهو منتزه أهل المدينة حتى ضرب المثل برقتهم ونعومتهم. واعتبر الخنث لدى المدنيين من قبيل الظرف فاستملحوه. (196) وقد كان تخنث هذه الفئة من الرجال و«تأنيثهم لنا في القول، وخضابا في الأيدي والأرجل، كخضاب النساء ولعبا كلعبن». (197)

ولاقت هذه الظاهرة استحسانا لدى الخاصة فشجعوها في مرحلة من الترف والعب من ملذات الدنيا والبحث عن أشكال جديدة للاستمتاع، فعجت قصور الخلفاء والوزراء بالغللمان المتخذين للمتعة الذين كانوا يتزينون بزينة النساء ويظهرون التخنث. وكثرت أخبار المخنثين بعد أن نالوا الحظوة في قصور الخلفاء العباسيين فصاروا عنصرا من العناصر الضرورية التي يقوم عليها المجلس. ولم يكن هؤلاء يخجلون من إظهار تخنثهم إذ انتشروا في طرقات بغداد وقرطبة وغيرها من المدن يتماجنون مع المشاة ويعرضون أنفسهم على اللوطيين.

وميز العلماء بين صنفين من المخنثين: أولهما من تكون فيه طباع التأنيث بالخلقة ويكون عتينا فيكون تخنثه فطريا أو اضطراريا بعد أن نبذه مجتمع الرجال لأنه خذلهم فقصر عن تجسيد الفحولة. أما ثانيهما فهو من يتعمد الانتقال من طبع الرجال إلى طبع النساء ويتشبه بهن فيقوم بهلب لحيته، وهي رمز ذكوري، ويعمد إلى تخضيب يديه والتعطر بطيب النساء واستعمال الأصباغ لتزيين شفاهه ويتشنى في مشيته «وذلك في الغلام عيب، لأنه ينسب إلى التخنيث والتأنيث» (198) إلى غير ذلك من التصرفات التي يستدعي بها الرجال.

قال الشاعر واصفا سلوك هذه الفئة: (الكامل)

تَحَلَّوْا بِأَدَابِ النِّسَاءِ وَصَقَّفُوْا شُعُوْرَهُمْ وَاسْتَسْمَنُوْا وَتَخَدَّرُوْا (199)

ويصف لنا الأصفهاني أحد المخنثين بقوله: «أتي به كأنه امرأة في ثياب مصبغة مصقولة وهو ممتشط مختضب». (200)

وبناء على هذا التفريق حدت المنظومة الفقهية علاقة المخنث بغيره

وخصوصا بمجتمع النساء وضبطت موقعه في التراتبية الهرمية، كما أنها أوضحت الحكم في هذه الظاهرة. فالذي يكون «في أعضائه لين وفي لسانه تكسر بأصل الخلقة ولا يشتهي النساء ولا يكون مخنثا في الرديء من الأفعال فقد رخص بعض مشايخنا في ترك مثله مع النساء».⁽²⁰¹⁾ وربما يكون تسامح المجتمع مع هذه الفئة من باب الشفقة على من بخلت عليه الطبيعة فحرمته حتى الاستمتاع بالنساء، كما يمكن أن نفسر سبب السماح للمخنث بالاختلاط بالنسوة بأنه شكل من أشكال لفظ هذا الفرد الذي لم تتوافر فيه خصائص الذكورة الخالصة وما ضمّه إلى مجتمع النساء إلا إقرار بأنه أقرب إليهنّ. ولذلك لم ير الفقهاء مانعا في مخالطته للنساء ومجالسته ومؤاكلته لهنّ ما دام «وغدا دنيا يؤمن منه التلذذ بالنساء».⁽²⁰²⁾ أمّا المخنث الذي يحاكي النساء ويبغي أن يفعل به ما يصنع بهنّ، فقد منع من الدخول على النسوان. ومركز هذا الموقف تصرّف الرسول مع مخنث، إذ أنه أخرجه من بيته ونفاه بعيدا عن المدينة بعد أن علم أنه من أولي الإربة.⁽²⁰³⁾ وجليّ أنّ معيار التفريق بين الصنفين من المخنثين هو الجنسانية.

توسّع ابن تيمية في بيان موقفه من المخنثين. قال: «إنّ المخنث فيه إفساد للرجال والنساء لأنه إذا تشبّه بالنساء فقد تعاشره النساء ويتعلّمن منه، وهو رجل فيفسدهن ولأنّ الرجال إذا مالوا إليه، فقد يعرضون عن النساء ولأنّ المرأة إذا رأت الرجل يتخنث، فقد تترجّل هي وتتشبه بالرجل فتعاشر الصنفين، وقد تختار هي مجامعة النساء كما يختار هو مجامعة الرجال. وأمّا إفساده الرجال فهو أن يمكّنهم من الفعل به كما يفعل بالنساء بمشاهدته ومباشرته وعشقه».⁽²⁰⁴⁾ وهذا يعني أنّ المخنث يبثّ الفوضى في النظام الجندري ويهدّد استمراره.

حاول الأطباء البحث عن أسباب الظاهرة فعكف ابن سينا على شرح علّة التخنث والاسترجال متأثرا في ذلك بما توصل إليه الأطباء اليونانيون من آراء فأرجع الظاهرتين إلى جريان المنّي في الجماع. «فإن جرى من يساره إلى يمينها كان أنثى مذكرة، ومن يمينه إلى يسارها كان ذكرا مخنثا».⁽²⁰⁵⁾ في حين رأى ابن ربّين الطبري أنّ الأهوية تؤثر في الأبدان فتجعل المرء يكتسب خصائص

وطباعاً معيّنة. فالترك، من منظوره، غلب عليهم الهواء البارد وعجزت الحرارة عن نشف رطوباتهم، فكثرت أشحامهم ولانت أبدانهم «وتشبهوا بالنساء في كثير من أخلاقهم».⁽²⁰⁶⁾

ونقل التيفاشي آراء الفلاسفة في علّة التخنيث فذكر أنّ الأمر مرتبط باضطراب مزاج الأنثيين في سن الطفولة فإن لحقت الآفة «النفس الحيوانية فقط، كان مخنثاً، لينا، مؤنثاً، يؤثر ما تؤثره النساء، وكانت صورته صورة الرجال وعقله وتدبيره سالم. وإن كانت الآفة من الأنثيين قد لحقت في مشاركتها النفس الناطقة فقط، كان أغنّ، مفككاً، رخيماً الدلّ، قليل التصوّن، مؤثراً في أفعاله طلب القبيح... فمزاج المخنث بالجملة خارج عن مزاج الرجال في معناهم، داخل في مزاج النساء».⁽²⁰⁷⁾ وفي مقابل هذه الآراء ظهرت محاولات لتفسير التخنث بربطه بعالم الخرافات المروية عن الجنّ من ذلك حديث أورده الطرطوشي في كتاب «تحريم الفواحش» على لسان ابن عباس جاء فيه: «المخنثون أولاد الجنّ. قيل لابن عباس: كيف ذلك؟ قال: إنّ الله ورسوله نهيا أن يأتي الرجل امرأته وهي حائض، فإذا أتاها سبقه إليها الشيطان، فحملت، فجاءت بالمخنث».⁽²⁰⁸⁾ وهو رأي معتبر عن الخوف الذي ينتاب الرجل من الطمث. أما ابن بابويه (ت 381هـ) فقد أرجع ولادة المخنث إلى شهوة الرجل أثناء الوطء. قال: «لا تجامع امرأتك بشهوة امرأة غيرك، فإنّي أخشى إن قضى بينكما ولد أن يكون مخنثاً أو مؤنثاً».⁽²⁰⁹⁾

مثل تشبه الرجل بالمرأة حالة خلقية متعلّقة بأسباب تعود إلى تركيبة الجنين وإلى شكل التدبير الذي خضع له إلى جانب عوامل نفسية اجتماعية أخرى نحو تماهي الطفل مع شخصية أمه عندما يكون الأب ضعيف الشخصية أو عندما تطول غيبته. ويكفي أن نطلع على ما حوته كتب الفقه وكتب الفتاوى والنوازل من قضايا عديدة تخصّ المفقودين لتبيّن استسراء ظاهرة غياب الرجال. وفي مثل هذه الحالات يفتقر الولد إلى وجود شخص يمثل الأنموذج الذكوري الذي يمكن محاكاته في أقواله وأفعاله وهيئته فيرتد الولد إلى أمه لتحوّل إلى مرجع يقلّدها في كلّ ما يصدر عنها. فيكون التخنث، في مثل هذه الحالات حجّة على

أنَّ مرحلة بتر الولد عن مجتمع النساء لم تتحقّق لعجزه عن الانفصال عن والدته. كما أن الأمّ تتسبّب في تأنيث الولد وذلك عندما يعزّ عليها الاعتراف بأنّه مستقل عنها فتغمره بعطفها وحنانها وتمعن في العناية به وتبقيه في حضنها حتى يعتاد عطرها وصوتها وطريقة كلامها فيصبح أسيرها. (210)

لم يكن التخنّث دالاً على حالة نفسية مرضية بقدر ما كان مرتبطاً بالظروف الاجتماعية التي تدفع بعضهم إلى التحرر من الحصار المفروض عليهم بحكم انتمائهم إلى عالم الذكور، كما يمكن أن يتسبّب الفقر والحاجة في ظهور التخنّث الذي لا يعدو أن يكون في مثل هذه الحالة، خضوعاً لأحكام سوق المتعة وحيلة من الحيل التي يلجأ إليها الرجل حين تضيق أمامه سبل الارتزاق. وقد عبّر التيفاشي عن ذلك حين تحدّث عن منزلة المخنّث لدى الخاصة، إذ كان له عند النساء «حظّ ومقدار وعند الملوك والقواد والوزراء والعمال لأنّ الدهر لا يرفع إلاّ من كان كذلك». (211)

تعدّدت مواهب المخنّثين فكانوا يتقنون الغناء ويتميزون بقدرتهم العجيبة على الإضحاك وغير ذلك من ضروب اللهو والمجون، كما عرف عن بعضهم الجمع بين الرجال والنساء. ولهذه الأسباب وغيرها تشدّد الفقهاء مع هذه الفئة التي تخنّثت عن إرادة واحتجوا بعدة أحاديث. (212) وعاضد بعض الساسة الفقهاء فأمروا بنفي المخنّثين أو سجنهم أو حتى قتلهم. (213) ففي سنة 321 هـ «أمر القاهر بتحرير القيان والخمر، وقبض على المغنين، ونفى المخنّثين». (214) وحدث ذلك في فترات تاريخية اتسمت بمحاربة الفساد و«تطهير» المجتمع من العناصر الملوّثة التي تهدّد سلامته، في حين تمّ التغاضي عنهم في فترات أخرى، ممّا يؤكّد أنّ موقف المجتمع من هذه الفئات لم يكن ثابتاً على مرّ العصور ذلك أنّ السياق السياسي والاجتماعي والثقافي هو الذي يحدّد منزلة المخنّث ودوره الجندريّ ويضبط شكل التعامل معه.

واللافت في كتب الأدب، وهي التي تعرّضت أكثر من غيرها إلى المخنّثين نحو الجاحظ في «الرسائل» والراغب الأصفهاني في «محاضرات الأدباء» والأصفهاني في «الأغاني» أنّ تعريف الرجل يتمّ بالتأكيد على الصفة،

وكأنَّ المرء الذي اختار التفريط في عدد من الصفات الذكورية لم يعد أهلاً لأن يعرّف بذكر اسمه كاملاً وكنيته. فصار التخثت هويته التي تحدّد طبيعة العلاقة بينه وبين الآخرين، والتي تصل في حالات عديدة إلى حد التسامح معه، حتى وإن جاوز المعايير الاجتماعية والقيم الدينية والأخلاقية. غير أنَّ المخثت يبقى في منزلة لا تضاهي منزلة الرجل الكامل الرجولة «طويس» (92هـ) الذي اعترف القوم بفضائله وأحبّوا مجالسته «ما وضعه شيء إلا خثته». (215) وهكذا لم يكن بمقدور المجتمع أن يكلف المخثت بالاضطلاع بأدوار ووظائف هامة مثل الولاية والرئاسة والتعليم وغيرها لأنّه يفتقر إلى الوجيهة بمعانيها المختلفة حتّى شاع القول إنّ إمامة المخثت أعجوبة من العجائب السبع. (216)

لما كان الغناء «من عمل النساء»، فقد عدّ غناء الرجل مقدّمة تشبّهه بالنساء حتّى إنّ الرجال الذين احترفوا الغناء بالحجاز اتهموا بالتخثت. وكان الناس كثيراً ما «يسمّون الرجال المغنين مخانيث» (217) ويعرّفونهم من خلال آلاهم التي اتخذت شعاراً دالاً عليهم مثل المزامير والأوتار وطبل الكوبة والطنبور والدفّ. جاء في «الأغاني»: «أولّ من غنّى بالعربي بالمدينة طويس، وهو أولّ من ألقى الخنث بها... وكان لا يضرب بالعود، وإنّما كان ينقر بالدفّ» (218) كما أنّه كان ملازماً لعزة الميلاء المغنيّة. وذكر ابن تغري بردي أنّ البغداديين كانوا يعبرون عن فرحهم بإحضار «المخانيث بالطبول والزمور» وأشار في مواضع أخرى من مؤلّفه إلى حضور المخثين في الاحتفالات صحبة القينات و«البغايا». (219)

واستنكر ابن الحاج بدوره تصرفات المغنين من أصحاب الطرق، وخصوصاً الشبان منهم الذين اعتبرهم «أعظم فتنة وبلية ولا سيما إذا انضاف إليه أن يكون المغني شاباً حسن الصورة والصوت، ويسلك مسلك المغنيات في تكسيرهم وسوء تقلباتهم في تلك الحركات المذمومة مع ما هو عليه من الزينة بلباس الحرير والرفيع من غيره، وبعضهم يبالغ في أسباب الفتنة فيتقلّد بالعنبر بين ثيابه لتشم رائحته منه ويجعل على رأسه فوطة من حرير لها حواش عريضة ملونة يصففها على جبهته». (220)

أما سبب الربط بين الغناء والنساء فإنه يكمن في صلته بالفتنة وبالجنسانية. وهو أمر نجد له مثيلاً في ثقافات أخرى نحو الثقافة الهندية التي حثت المرأة على تعلّم الغناء والموسيقى والرقص إلى غير ذلك من الفنون التي تشكل جوهر «الكماسوترا». ومنعت الثقافة الرومانية المسرحيات الغنائية بدعوى أنّها تعلّم الرجال التخبّث.

بعد الغناء من الملذات السمعية، إذ أنّ الصوت محرّك للحواس باعث على الانتشاء. وقد انتبه الغزالي إلى ذلك فحرّم غناء المرأة في مجالس الذكر خوفاً من الفتنة.⁽²²¹⁾ واعتبر أغلب الفقهاء الغناء مسقطاً للمروءة لأنّه ينقص الحياء ويزيد في الشهوة ويفعل بالمرء ما يفعله به السكر فينقله إلى طبع لا يلائمه، فيشقّ الجيب ويبكي ويرقص ولا يتمالك نفسه، والحال أنّ الرجل مجبر على المحافظة على رصانته في كافة الحالات لأنّ ضبط النفس خاصيّة ذكورية في مقابل انفعال المرأة وانسياقها وراء العواطف والرغبات. وساد الاعتقاد أنّ المرأة الشغوفة بالغناء كثيرة الشبق.⁽²²²⁾ ولهذا السبب دعا العلماء إلى تجنّب النساء السماع لأنّه يحل محلّ النظر والاجتماع ويعتبر حافزاً على الزنا. فكلمًا تغنى الرجل، اشتاقت له المرأة.⁽²²³⁾

والواقع أنّ الذين وقفوا من الغناء موقفاً سلبياً كانوا على بينة من أمره لكونه يلهي صاحبه عن الاهتمام بالتكسّب والعبادة. وهم حين اعتبروا صوت المرأة عورة إنّما تلمّسوا فيه إغراء وأدركوا فاعليته السحرية. فالالتذاذ بالصوت كثيراً ما يؤدي إلى الانتشاء. وعديدة هي النصوص التي تصف النفوذ الاجتماعي الذي كان للقيينات، وخصوصاً في العصر العباسي بفضل إحكامهن الغناء وتمتعهن بأصوات حسنة قادرة على تفجير القوى المكبوتة في النفوس.

ولم تختلف نظرة العلماء إلى الرقص عن نظرتهن إلى الغناء. فقد استنكر ابن الحاج رقص الرجال في الأعياد والأعراس، وخصوصاً في حلقات الطرق الصوفية ورأى أنّه غير لائق بالرجل، كما أنّه استغرب كيف يرقص الشيخ ويصفّق تصفيق النسوان.⁽²²⁴⁾

ولما كانت هذه الفنون وثيقة الصلة بالجنسانية وبالإغراء وبالتعبيرية الجسدية وبالعواطف، فقد عملت الجماعة على الحيلولة دون انشغال الرجل بها واعتبرته دخيلاً عليها، إذ لا يمكن للفحل ملتف اللحية وكث العارضين أن يتمايل ويمارس الغنج، ومتى تجاسر على فعل ذلك كان مخثلاً. وهكذا تم ربط الرجل الكامل بالعلوم الشريفة نحو الفقه والحديث والتفسير في مقابل خص المرأة بالمهارات اليدوية والمواهب الفنية كالرقص والغناء وغيرها.

وتبرهن مثل هذه المحاولات على مدى تدخل الجماعة في تنظيم مجالات الحياة كافة وعملها على تقنينها فيتم تصنيف الفنون والمهن والأدوات والفضاءات والأدوار والطموحات وحتى العواطف حسب الانتماء الجنسي. ويقع فرز ما هو خاص بالرجال وما هو خاص بالنساء. وليس بإمكان الفرد أن يمارس فرديته وأن يتجرأ على فرض اختياره وإلا كانت عاقبته الاتهام بالتذکر أو التخت، بل بالفساد «فالمختث كالبعي».⁽²²⁵⁾

تفصح ظاهرة التشبه عن رغبة فئة من الناس في التحرر من الضغوط التي تمارس عليهم في حياتهم اليومية وفي تجاوز التنميطات الاجتماعية التي تحاصرهم وتجعلهم أسيري الجنس والسن والطبقة وغيرها من الخانات. فمنذ الطفولة يتعلم الصبي السلوك الخاص بالرجال والهيئة التي تتلاءم مع شرف منزلتهم ويعود على مراقبة كل ما يصدر عنه من أفعال وأقوال. لكن المختث تمرّد على هذا الحصر والتقييد والمراقبة وانقاد وراء رغباته حتى استفز مؤسسة الضبط التي رأت في سلوكه خروجاً عن مجرى العادة ومفارقة للسنة والسجية وتجاوزاً على الخلق الرباني وتغييراً له.⁽²²⁶⁾ ولذلك نبه أكثر من فقيه إلى النتائج الناجمة عن التساهل في الاقتراب من عالم النساء والتخلّق بأخلاقهن، فلكلّ جنس خصائص وأشياء لا يمكن أن يشاركه فيها الجنس الآخر من ذلك الآلات التي يلعب بها النساء في الأعراس، كالدّف والكبر التي اعتبرت «خاصة بهن».⁽²²⁷⁾

ونرجح أنّ اهتمام الجماعة بتصنيف الآلات بجعل بعضها خاصاً بالرجال وبعضها الآخر خاصاً بالنساء يوحي بالدلالة الجنسية المتخفية وراءها. فالدّف

والطبل والطنبور آلات دائرية وكذلك فتحة الفرج خلاف الضرب بالقضيب أو الناي والمزمار الذي اختص به الرجال في الغالب، لأنه رمز قضيبى، مما يجعل الدائري خاصة أنثوية والمنتصب والطويل خاصة ذكورية. ولا يمكن الإغضاء عن صلة تقسيم الآلات بتوزيع الأنشطة بين الجنسين. فالدف والغربال وغيره من الأدوات والأواني الدائرية الشكل يكثر عادة، استعمال المرأة لها في مقابل استعمال الرجل العود والناي والمزمار والسيف والرمح والعصا وغيرها من الآلات.

إن حرص الجماعة على ترتيب الأدوات والآلات إلى آلات خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء وتبنيها الفرد إلى ما ينبغي تجنبه منها لخطرها على هويته الجنسية، يقيم الدليل على أن علاقتنا بالأشياء ليست اعتباطية ولا عفوية، بل إنها خاضعة لمحددات الثقافة، كما أنها ذات وشائج بالنظام الجندري الذي يشمل كل ما يحيط بالفرد من علامات ورموز. فثمة أشياء خاصة بالذكرى يعود الصبي على استعمالها، منذ الطفولة حتى يألفها ويعقد معها صلة حميمة ولا يعقل أن تكون في حوزة المرأة لأن كل احتكاك برموز الذكرى يفتح المجال أمام عدوى التشبه. بيد أن المخنث يرفض التعامل مع عالم النساء بحذر لأن له نظرة مغايرة إلى الحياة. فهو لا يكره الأنوثة ولا يخشاها، كما أنه يقيم علاقة مختلفة بالأشياء التي تنسب ملكيتها إلى النساء فيستعملها بتلقائية لا تتوافر عند غيره ممن عاشوا أسيري النظام وخاضعين لسلطة الرقيب.

وإذا بحثنا عن أسباب استهجان المتشبهين بالنسوان، تبين لنا أنها تكمن في علاقة التخنث بحقل الجنسانية وفي مجاهرة المخنثين بعشقهم لزينة النساء وإقبالهم عليها دون خجل حتى اشتهروا بذلك. فقيل: «التزيّن والتصنع في الزي من شأن الإناث والمتأنثين والفحول لا يتزيّنون». (228)

وبدا للجماعة أنه لا غاية للمخنثين من وراء التشبه سوى استدراج الرجال. فهم لا يتوانون عن إظهار الغنج والدلال وممارسة الإغراء. وقد قدّم ابن عريضون موقفه من سلوك المخنثين في مجتمعه فقال: «قال جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو رضي الله عنه في شرحه الأرجوزة المحتوية على مسائل ابن

جماعة: من البدع المحرمة تزين الرجال بزينة النساء والتزيي بزيهنّ كصبغهم الحنّاء في أيديهم وأرجلهم وصبغهم أظفار أصابعهم وكجعلهم الأخراس من الذهب والفضة في آذانهم وكجعلهم الأصورة (سوار) في أيدي العروس (العريس) منهم وكاكتحالهم للزينة من غير ضرورة، وكما يذكر من الفجور والقبح والفسق المبين من تزيين الرجال بأنواع زينة النساء استعداداً للواط في الأمصار ومحلات الموحّدين... وقال سيدنا وبركتنا سيدي عمر بن عبد الوهاب الحسني رحمه الله بعد كلام له في هذا المعنى: وكذلك من أكبر البدع المحرمة اجتماع النساء على صبغ الحنّاء في أيدي العروس حتّى يلوثن يديه بأيديهنّ... ولا يجوز أن يصبغ الحنّاء في يديه ولو لنفسه بنفسه إذ هي من زينة النساء»⁽²²⁹⁾.

ويغضّ النظر عن الخلفيات الأيديولوجية الكامنة وراء هذا الخبر، فإنّ الثابت تشدّد عدد من الفقهاء إزاء هذه الظاهرة حرصاً منهم على اتصاف كلّ إنسان بصفات مميزة تؤدي إلى إبراز مظاهر الاختلاف بين الجنسين وإلى صون منزلته داخل البناء الاجتماعي. فمشاغل الرجال يجب أن تكون مختلفة بالضرورة عن مشاغل النسوان. ولما كانت مشاغل الفحول أسمى فقد منعوا من التفرّغ للزينة والاحتفاء بأجسادهم.

ويتراءى لنا أنّ تشدّد المجتمع مع المختثين راجع إلى خشيته من اضطراب نظام العلامات وحلول اللبس بعد أن انعدم التطابق بين الشكل الخارجي والداخلي، وبين الصورة والجنس حتّى صعب التفريق بين الرجال والنساء، واستعصت المحافظة على الأحكام الخاصّة بكلّ جنس، وتثبيت أدوارهم⁽²³⁰⁾، ومعنى ذلك أنّ هذه الشارات هي التي تحفظ توازن المجتمع وبناءه وإذا تفسّى التشبه بين الجنسين اختلّ النظام.

وتعدّ المشابهة في اللباس فاتحة سلسلة من المشابهات الأخرى في الأخلاق والسلوك والأعمال والأقوال. ف«الرجل المتشبه بالنساء يكتسب من أخلاقهنّ حسب تشبهه، حتّى يفضي الأمر به إلى التختّ المحض والتمكين من نفسه كأنه امرأة»⁽²³¹⁾. وهنا مكمّن الخطر: أن يضطلع الرجل في الجماع بدور

يفترض أنه دور المرأة لأنها هي التي يجب أن تفترش. وقد تفتن الزان إلى هذه المسألة حين وصف جماعة «الهيوى» التي عاينها في فاس. فقال: «هم رجال يرتدون ثياب النساء ويتحلون بحلّيتهم. ويحلّقون لحاهم ويقلّدون النساء حتى في طريقة كلامهنّ. وماذا عساي أقول في أسلوب كلامهم؟ إنهم يتغنّجون أيضا. ولكلّ واحد من هؤلاء الأندال صاحب يتسراه ويعاشره كما تعاشر المرأة زوجها». (232)

ويمكن القول إنّ البعد الجنسي للظاهرة، شكّل السبب الرئيسي لرفضها. فالتخنث يفضي في كثير من الحالات إلى انقلاب الأدوار في فعل الوقاع فإذا بالرجل يتحوّل إلى موطوء يستفرش للاستمتاع به والحال أنّ «الذكر ليس بمحلّ لوطء... لأنّ المرأة محلّ للوطء». (233) وهو أمر يؤدي إلى تغيير في نمط العلاقات الاجتماعية وفي منظومة التكليف. وبطبيعة الحال ما كان بإمكان المجتمع الذكوري أن يرتضي لأبنائه أن يلحقوا به هذا العار والشنار، خصوصا إذا مكن المخنث المرأة من أن تستمتع به فيتحوّل الناكح إلى منكوح وتنقلب الأدوار وتتصدّع الهرمية التراتبية. وقد أورد الجاحظ، في هذا السياق خبرا مفاده أنّ امرأة، نكحت مختثا بواسطة الكيرنج، وحين سئلت عن ذلك قالت: «ما في الدنيا أظلم من الرجال أنتم تنيكوننا الدهر كلّه فلما نكناكم مرّة واحدة قتلتمونا». (234)

مرّ بنا كيف عملت التنشئة الاجتماعية على صنع الفرد حتى يتماهى مع النموذج الخاصّ به فارضة عليه إظهار الخصائص الذكورية والتنكر لكلّ السمات الأنثوية فيه حتى لا يعيّر ويتهم بالتخنث. غير أنّ فئة من الرجال آثرت التشبه بالنساء وتجذّرات على إبراز ذلك على الركح الاجتماعي ما أثار سخط الفقهاء. ولم يكن همّ هؤلاء معرفة الأسباب المؤدية إلى تغلب الميول الأنثوية على الميول الذكورية، نحو تماهي الصبي بالأمّ أو غياب الأب إلى غير ذلك من الأسباب، بل استغربوا كيف يمكن للقوي أن يرغب في أن يكون محلّ الضعيف؟ وكيف يمكن للكامل أن يقتدي بالناقص؟ وكيف يطمع الشريف في نيل صفات الوضيع؟

وحاول العلماء التصدي لهذه الظاهرة حتى إن بعضهم أفرد بابا لإيضاح حكم التشبه أو التختت متوخين أسلوب الترهيب والتوعد لردع كل من سؤلت له نفسه خلخلة المعايير وزعزعة النظام. فكما رأينا، يبنى نظام الهوية الجنسية، منذ تخلق الجنين في بطن أمه، وهو عمل ينبغي أن يؤتي أكله في مرحلة التكليف حتى ينهض كل فرد بالواجبات التي يفرضها عليه «الشرع» بحكم انتمائه إلى الرجال أو النساء. فهناك هيئات وأفعال وأقوال خاصة بالنساء كالتحية دون المصافحة، وكالتجاذب بالشعور، والتلاطم بالأيدي، واللطيم على الخدود والصدر، وغيرها من الحركات والأفعال التي لا يليق بالرجل القيام بها لعلو رتبته وكماله. فضحكة الرجل ينبغي أن تعبر عن مكانته وفحولته ومتى كانت ضحكته لينة، علم أنه بدأ في طريقه نحو التأنت. فليس لضحك النساء سوى معنى واحد وهو الإغراء ولا يليق بالرجل أن يتغنج، ومن ثمة حذر أغلبهم الرجل من طول صحبة النساء للعواقب الوخيمة الناجمة عن ذلك حتى شاع القول: «لا يستشار كثير القعود مع النساء».

ونذهب إلى أن استهجان ظهور الرجل في هيئة المرأة دليل على تحقير المجتمع الذكوري للصفات الأنثوية. فالتأنيث عيب وعاهة تلحق الرجل ولذلك يهجو الرجل غريمه فينعتة بصفات سلبية، وهي ذات الصفات الخاصة بالمرأة التي تعد في درجة أقل من الرجل في سلم ترتيب الفضائل.

ولئن كره أغلب الفقهاء صنيع المختئين، فإن المتشددين ذهبوا إلى أن فعل التشبه محرّم معتمدين في ذلك على سلطة الأحاديث لتبرير مواقف الإقصاء والنبذ من ذلك الحديث الذي رواه ابن عباس قال: «لعن رسول الله ﷺ المؤنثين من الرجال، والمذكرات من النساء». وحديث «لعن الله المختئين من الرجال، والمترجلات من النساء». ورواية جاء فيها قال النبي ﷺ في المترجلات «أخرجوهن من بيوتكم» وعن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ «لعن المرأة تشبه بالرجال، والرجل يتشبه بالنساء». وعن ابن عباس «أن النبي ﷺ لعن المتشبهين من الرجال بالنساء. ولعن المتشبهات من النساء بالرجال».⁽²³⁵⁾ و«أخرج أبو داود من حديث أبي هريرة قال: أتى رسول الله ﷺ بمخنث قد

خَضِبْ يديه ورجليه بالحناء فقال رسول الله ﷺ: ما بال هذا؟ فقالوا: يتشبه بالنساء. فأمر به فنفي إلى النقيع. قيل: يا رسول الله ألا تقتله قال: إني نهيت أن أقتل المصلين. وروى البيهقي أنّ أبا بكر أخرج مخنثاً وأخرج عمر واحداً⁽²³⁶⁾. وذكر أيضاً أنّ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان ما كانا يسمحان للمخنّث بدخول المدينة إلّا يوم الجمعة⁽²³⁷⁾.

ومال الفقهاء إلى اعتبار التخنيث من العيوب التي يرّد بسببها العبد. فالرجل الذي فيه لين عادة ما يحبّ أن يعمل به ما يعمل بالنساء وهذا أمر يخالف الشرع والطبيعة إذ لا يراد الذكر للفراش ولا يشتري للاستمتاع به على عكس الأمة، ولهذا السبب تنقص قيمته في البيع. والواقع أنّ استهجان المخنّثين والخصيان والغلمان وغيرهم من الذين فارقوا أنموذج الذكورة بشكل أو بآخر قد جاوز الفقهاء إلى الشعراء الذين هجّوهم.

ونظراً إلى استفحال الظاهرة أوكل الفقهاء إلى المحتسب مهمة التضييق على المخنّثين علّهم يتوبون. جاء في كتاب «التيسير»: «ويمنع المخنّث أن يشتهر بلسان النساء، أو بصفاتهن، ويؤدبه أشدّ تأديباً»⁽²³⁸⁾ لاشتهاره بتصرفات تنسب إلى النساء وإصراره على ارتداء ملابسهن، «ويشدد على المخنّثين ألاّ يربّوا الأصداغ وأن لا يحضروا الولائم والمآتم»⁽²³⁹⁾ ويطلب من المحتسب أيضاً «تعزير المخنّثين والمردان المشهورين بالفساد مع الرجال ونفيهم، ويمنع المحتسب الخنثى من حلق لحيته أو نتفها، ودخوله على النسوان»⁽²⁴⁰⁾. وعلى المحتسب أيضاً أن يأمر الحلاق أو المزين بأن «لا يحلق عذار أمرد ولا لحية مخنّث»⁽²⁴¹⁾ حتّى لا يعينه على بلوغ مرّاه.

توضّح هذه الشواهد أنّ المرء ليس حرّاً في التعامل مع جسده كما يحلو له، ولا يمكنه مفارقة الجماعة، فما إن يحدث ذلك حتّى تتربّص به يد الرقيب لتنزل به أشدّ العقوبات، ولعلّ أهمّها الموت الرمزيّ لأنّه ثبت في الأذهان أنّ المخنّث شائن لمن عرفه فخطر العدوى و«التلوّث الأنثوي» (La pollution féminine) قد يتسرّب إلى كلّ من رام الاحتكاك به.

ويعود انشغال العلماء بظاهرة التخنيث - في نظرنا - إلى استفحالها قياسا بظاهرة استرجال النساء، فالبنية تلازم أمها فتحاكيها ولا تشعر عادة برغبة في التماهي مع شخصية الأب نظراً إلى طبيعة العلاقة التي تجمعها به وإلى غيابه عن البيت قياساً بالأم. وبالإضافة إلى ذلك، يصعب على المرأة أن تتجاسر على إعلان رفضها للقيود المضروبة عليها واتخاذ سلوك يتماثل مع سلوك الرجال للتربية القهرية التي تتلقاها من جهة، ولشدة الرقابة الممارسة عليها، من جهة ثانية.

والظاهر أنّ حملة الأئمة على المجاهرين بالتشبه بالنساء راجعة إلى أنّ سلوكهم طعن المجتمع الذكوري في العمق لأنه تشبه مردول يقوّض التصوّر الشائع لما ينبغي أن يكون عليه الرجل من اعتزاز بانتمائه إلى الفحول. فلا يعقل أن يغادر، عن إرادة، مجتمع السيادة والقوامة والدرجة الرفيعة ليصبح في رحاب مجتمع النساء. فلا غرابة حينئذ أن تعتبر المنظومة الفقهية المخنث، مجسداً للوهن والضعف في مجتمع منح الذكر امتيازات كبرى. ولعلّها حين تأمر بنبذه أو الحذر من صحبته، إنّما تعلن بذلك عن نعيها الفحولة في زمن صار فيه الرجال يفرطون في خصائص الذكورة ويتنكّرون للأصول، فلم يرتقوا في نظرها إلى منزلة الذكورة الخالصة.

كان خطاب الفقهاء بمثابة رثاء للرجولة وتفجّع لغياب أهمّ صفات الذكورة في شخص المخنث. وهو موقف مفهوم في ظلّ مجتمع بقي مشدوداً إلى عصر الفتوة وعصر الدعوة أو إلى ما هو تمثّل لما كانت عليه حياة الأجيال الأولى من ميل إلى البساطة وولع بالمحاربة والغزو. فكان الفتى هو النموذج الذي تفتخر به العشيرة وكانت الوحدة والانسجام من أهم الأهداف التي ترنو الأمة إلى تحقيقها. ولذلك عدّ المخنث خارجاً عن طبيعة تكوينه «نجساً» أو «ملوثاً»⁽²⁴²⁾ للنظام لأنه يتبع مسالك خارجة على النظم المألوفة، ولا يقبع في الموضع المحدّد له داخل التراتبية الاجتماعية، وإنّما يحبّد تجاوز الحدود والتنقل من خانة إلى أخرى. وكما هو معلوم لا تتقبّل بنية الوعي هذا الخرق سواء كان واقعياً أو رمزياً لأنه ينذر بخطر داهم.

ولعلّ تعمّد المخنث المجاهرة بتمرّده على النظام وعرض جسده بطريقة تقطع مع المألوف وتتنافى مع المتوقّع من الرجل، هو الذي جعل الفقهاء يتشدّدون معه. فالمخنثون لم يكتفوا بمحاكاة النساء في أقوالهنّ أو أفعالهنّ أو زينتهنّ، بل تجرّأوا على إعلان رفضهم الالتزام بالخصائص الذكورية فمثّلوا بذلك خطرا على الأجيال اللاحقة. وبالفعل يخبرنا الجاحظ أنّه كلّما نجح المخنث في اكتساب الصفات الأنثوية انتابه الفرح والارتياح. قال مخنثان بعد أن تمّ خصاؤهما: «الآن صرنا نساء بالحق» ويعلّق الجاحظ على ذلك بقوله: «كأنّ الأمر لو كان إليهما، لاختارا أن يكونا امرأتين. قال: وذكر أنّهما خرجا بالخصلتين من الخصاء والتخنيث، من فتور الكلام، ولين المفاصل والعظام: ومن التفكك والتشني، إلى مقدار لم يروا أحدا بلغه لا من مخنثات النساء، ولا من مؤنثي الرجال». (243) وإن وثقنا بهذه الرواية فإنّ الثقافة نجحت في تشكيل شخصية جديدة فحوّلت الرجل المتخنث إلى أنثى من نوع خاصّ: أنثى بقضيب أو امرأة «فالسوية» (Phallic-Woman).

يعشق المخنث المرأة حتى النخاع فيفنى فيها ويتماهى معها قلبا وقالباً ويضرب بامتيازات الفحولة عرض الحائط ويتخلّى عن دوره وخصائصه الذكورية. فقد كان دلال المخنث «لا يصبر في مجلس حتى ينقضي فينصرف عنه استتقالا لمحادثة الرجال ومحبة في محادثة النساء». (244) ويرغب المخنث في البقاء في حضانة مجتمع النسوان لأنّه مفتون بعالم الأنوثة. فدلال المخنث كان «مبتلى بالنساء والكون معهن... وكان مشغوقا بمخالطة النساء». (245)

يقود الفضول أو الرغبة أو العشق أو الخوف المخنث إلى العود إلى مجتمع ألفه فلم يرض بغيره بديلا، مسترجعا بذلك حلم الطفولة: حلم البدايات حين كان صبيا محبوبا يغدو ويمرح في ذيل النسوان ولا يفارق أفخاذهن. وربّما يكون ولع المخنث بالملابس النسائية معبرا عن حنينه إلى قرب الأجساد وتوقه إلى ملامسة جسد الأمّ، فتصبح الملابس بديلا عن حضورها باعتبار أنّ «الثياب تعادل الجلد». (246)

ليس التخنث سوى حجة على فشل التنشئة الاجتماعية في جعل الولد

يتماهى مع شخصية الأب ويكتسب الخصائص الذكورية التامة، إذ ظلّ المخنث عاجزا عن وأد نداء الأنوثة بأعماقه، غير قادر على تقبّل المعايير والخضوع للمواضعات الاجتماعية. ومعنى ذلك أنّ المجتمع الذكوري قد عجز عن الاستحواذ على الصبي وانتزاعه من عالم النساء.⁽²⁴⁷⁾

وبالإضافة إلى ما سبق يعتبر التخنث وسيلة لكسر الحواجز الصارمة بين الجنسين في مجتمع قدّس الحجب بدلالاته المتعددة. فعن طريق إظهار التماهي مع المرأة أو ادعاء الضعف والعتّة، يتمّ التسلل إلى عالم النساء والانتقال من هذا المجتمع إلى مجتمع الرجال بيسر. فبالنسبة إلى الرجال لا يشكّل المخنث بالفطرة مصدر خوف والأمر بالمثل بالنسبة إلى النساء إذ إنهنّ لا يتحرجن من كشف شعورهنّ أمامه وإظهار زينتتهنّ والبوح له بأسرارهنّ لأنّه، في نظرهنّ ليس رجلا. وهكذا نرى أنّ المجتمع قد فتح منافذ للاختلاط بين النساء، وبين من تقلّص لديهم حجم الذكورة، فكانوا في نظره في أسفل سلّم الرجولة.

ولعلّه من الطريف أن نشير إلى أنّ فئة من المخنثين قد استغلت هذه الرخصة لصالحها. فعبثت بالمسافات بين الجنسين ونهضت بوظيفة الجمع بينهما. فدلال المخنث كان شغوبا بوصف النساء للرجال لكثرة معرفته بمميزاتهنّ الجسدية وكثيرا ما كان يزوّج الرجل بالمرأة التي توافقه.⁽²⁴⁸⁾ وانفلت بعض المخنثين من عين الرقيب ليستمتع بمؤانسة النسوان والترويح عنهنّ بالكلام الفاحش. ذكر الأصفهاني في هذا السياق أنّ نساء قريش كان يدخل عليهن المخنثون بالمدينة «وفسدونهن».⁽²⁴⁹⁾ وتحدّث أحد المخنثين عن مغامرته فقال:

«كان معشر النسوان يلعبن معي ويتمسخرن عليّ ويضحكن من كلامي ويتبرجن بحديثي وأشبع فيهنّ بوسا وتعنيقا وعضّا ومصّا، وربّما أنكح منهنّ».⁽²⁵⁰⁾

والواقع أنّ الفساد يجاوز الجماع ليحيل على تعرية واقع ما آل إليه أمر الفحول فلم يعد الضعف سمة أنثوية بل تحوّل النقص والوهن إلى صفات مشتركة. أفلا يكون هذا الأمر مدعاة لسخرية النساء من الرجال وتفطّتهنّ إلى أنّ هيمنة الرجال وسلطتهم ليست وليدة الفطرة والطبيعة؟

للتخنث خاصية اختلاطية مشوّهة يضع فيها مبدأ الذكورة والأنوثة.

فالمختث رجل لا ممتلكه القضيب وهو امرأة من جهة الهيئة، أي الظاهر. وحالة التزاوج الجنسي هذه مرفوضة لأنها عامل اضطراب وفوضى اجتماعية ورمزية. فالمختث ينتهك النظام الجندري القائم ويهدم رموز السلطة الثابتة، مقيما الحجة على أنّ الذكورة بناء اجتماعي وثقافي وليست معطى جاهزا ونظاما مغلقا ونهائيا. ولا يخفى أنّ الجماعة حين تُدين المختث، إنّما تسعى إلى حماية نفسها ممن ينفلت من دائرة التصنيف ولا يستقر على حال فلا يعرف له قرار.

يلتقي المختث مع المترجّلة في احتلال موقع وسط، فهما بين الذكورة والأنوثة وكلّ منهما يطمح إلى التحرر من وطأة الضغوط الاجتماعية والنفسية المسلطة عليه. وبطبيعة الحال يعدّ ما هو «بين بين»، في نظر الجماعة خرقا للطبيعة وانحرافا وشذوذاً، بل هو الظلمة والغموض في ظلّ نظام ثنوي قائم على الأزواج المتضادة. ويثبت وجود المختث والمذكّرة أنّه ليس كلّ من امتلك القضيب هو رجل، وليست كلّ من امتلكت الفرج هي امرأة لأنّ الذكورة تكتسب غالبا من خلال التهذيب والتدبير، وهي درجات وكذا الأمر بالنسبة إلى الأنوثة.

لئن كان المختث منشطرا بين ميول أنثوية وأخرى ذكورية متنقلا بين مجتمع الرجال ومجتمع النساء، غير راغب في الفصل، فإنّ اللوطيّ مال إلى المثل مخلصا بذلك النظام الذي انبنى عليه الاختلاف بين الجنسين. فقيم يتجلّى ذلك؟

5 - اللوطي

يبدو أنّ حبّ المثل كان ظاهرة معروفة في منطقة الشرق الأدنى القديم ولكنه لم يكن مقننا. ⁽²⁵¹⁾ وتكشف النصوص أنّ التعلّق بالغلمان لم يكن معيба سيما في أوساط الخاصّة. وقد كان فريق من الناس يتباهون بممارساتهم الجنسية المثلية ما دام الرجل هو المستمتع بالصبيان أو المردان أو الغلمان أو الخصيان. ولم يكن القوم يتحرّجون من شراء الرقيق المعدّ للمتعة وتهاديهم وإغداق الأموال في سبيلهم. فالسيد حرّ في ملكه يفعل به ما يشاء.

ولم يتوان الشعراء في ثقافات عديدة نحو اليونانية والفارسية وغيرها عن نظم القصائد في التغني بالمعشوق والتغزل به والتصريح بمكابدة الآلام من أجل التقرب منه. ولم يختلف حال المجتمع العربي الإسلامي عن سائر هذه المجتمعات. والحكايات المروية حول حبّ الأحداث في أوساط الخاصة والعامّة على حدّ سواء معروفة. ⁽²⁵²⁾ ويبدو أنّ الظاهرة شاعت حتى في صفوف الفقهاء والقضاة وفي أوساط المتزمتين أنفسهم كفقهاء المالكية وقضاتهم دون حرج، بل إنّ عاشق الغلام المتعقّف عدّ شهيد الهوى. ⁽²⁵³⁾ غير أنّ الثقافة العامّة لم تتطرق إلى تأثير الجنسية المثلية في الصبيان الذين كانوا في أوج مرحلة التهذيب، أي اكتساب الخصائص الذكورية. أفلا يكون نكاح الصبيان عاملا من العوامل المؤدية إلى تخنث هؤلاء أو تحوّلهم إلى لوطيين عندما يبلغون مبلغ الرجال؟

ونذهب إلى أنّ ذبوع مثل هذه الممارسات أفضى إلى خلخلة النظام الاجتماعي، وخصوصا مضمون التنشئة الاجتماعية. فقد تسببت هذه الممارسات التي تشبه طقوس «المسارة» (Rites d' initiation) في تغيير نظرة الفتى إلى المرأة، فإذا به لا يطمئن إلّا إلى المثلل ويهاب الارتباط بغيره، خصوصا إذا علمنا التمثلات الاجتماعية التي يفرسها الكهول في أذهان المترهقين الذين لا يثقون إلّا في حكمة الرجال. وهكذا يتسبب مجتمع الفصل والحجب في نشأة مثل هذه الظواهر التي تفضح ما يجري داخل مجتمع الرجال من ممارسات كما أنّه يُبين عن الهرمية التي تحكم مجتمعهم.

يفصح الولع بالغلّمان عن تغييرات كثيرة طرأت على بنية المجتمع، وخصوصا في العصور العباسية، إذ أنّ الغلام كان بديلا عن المرأة في المخدع، ومنافسا لها على الركح الاجتماعي فظهرت عليه صفات أنثوية اشترط الكهول توافرها فيه مثل طول الشعر وصباحة الوجه وغيرها. وقد وجد بعضهم في القرآن ⁽²⁵⁴⁾ معينا ينهل منه لتصوّر شكل الغلام الذي يستمتع به والذي يقترب من نموذج سيستمتع به الأبرار في جنة الخلد.

ويتبدّى من خلال الشروط التي ضبطها القدامى للغلام المتخذ للمتعة،

مدى تأثير الروافد اليونانية والرومانية والفارسية في الثقافة العربية الإسلامية. فالمرء لا ينكح أي رجل لكن ثمة معايير يجب أن تراعى لعل أهمها صغر السن والوسامة. جاء في «النصيحة» في هذا الصدد: «كلّ عبد تشتريه من أجل الخلوة والمعاشرة يجب أن يكون معتدلاً في الطول والقصر وفي السمن والنحافة والبياض والحمرة والغلظة والرقّة وجعودة الشعر واسترساله...دقيق الخصر ومدور الذقن وأحمر الشفة وأبيض الأسنان». (255) ووصف الغلام المرغوب فيه بغنج الحركات وحنث الأعطاف فهو «بابلي الطرف يمشي بخصر دقيق وردف ثقيل ووجه مشرق وشفته مرجان أو عقيق وثرغره كالدر وصدغه كالنون وكأن عنقه إبريق فضة له ردف كأنه عجنة من لباب السميد قد خمصت في دهن الفالودج سهل الإتيان ويكون اسمه فاتنا أو رائعا أو بديعا أو نسيما أو وصيفا أو ريحانا». (256) وبديهي أن يفضي تشبه الغلمان بالنساء إلى توتر العلاقة بين الطرفين واحتداد المنافسة بينهما كلّ ذلك من أجل نيل الحظوة عند الأسياد.

تسبب الفصل بين الجنسين في ظهور مثل هذه الممارسات التي تم احتواؤها لأنها لا تعبر عن بحث عن تنوع مصادر اللذة فحسب كما هي الحال بالنسبة إلى الخاصة، بل تسدّ حاجة في الأوساط التي عرفت بؤسا اجتماعيا واقتصاديا وجنسيا واضحا. ومعنى ذلك أنّ الإنسان لا يولد لوطيا بل يتعلّم كيف يكون لوطيا. وما قبول المجتمع، في الغالب، لهذه الأصناف الجندرية إلا حجة على الحراك الاجتماعي وعلى الفجوات التي تفتحها الجماعة لبعض الفئات التي تعوزها الفحولة حتى تضطلع بالدور الثانوي فتنوب عن المرأة عندما تقتضي الظروف ذلك. ولعلّ ما يبرر الجنسية المثلية وجود هذه الفئات المستضعفة: الصبيان والغلمان والأحداث، التي لم تتخلص بعد من الخصائص الأنثوية نحو نعومة الجلد ورقّة الطبع والانقيادية، فيتمّ استغلال هؤلاء وتحويلهم إلى أداة استمتاع. ويبقى الغلام في نظر ناكحه وعاء مثله مثل المرأة لا ينتظر منه سوى التسليم والتمكين ولا يتوقّع منه أن يشعر هو الآخر باللذة. فلا غرو أن يدعو بعضهم إلى الاستمتاع بالأمرد والصبي والخصي والمرأة والحيوان شرط أن يكون هو الفاعل لا المفعول به. (257)

أما عن أسباب المثلية الجنسية، فقد أرجعها بعضهم إلى الطبع في حين اعتبر بعضهم الآخر أنّ سببها تفحّل في الشهوة أو تمكّن الشيطان من المرء، أو الأبنّة التي تجعل صاحبها مجبراً على تسليم نفسه ليفعل به⁽²⁵⁸⁾ في حين أنّ آخرين تأثروا بفلاسفة اليونان فأروا أنّ الرجولة العالية تدفع بعضهم إلى مصادقة أندادهم وأشباههم. وأرجع إخوان الصفا سبب الميل إلى المثل إلى صلة المرء بالكواكب. فالرغبة في النكاح «تختلف حسب اختلاف المواليد، وما في الطباع من محبة الجوارى الحسان، وقوم يحبون المتوسط من ذلك ودونه، وقوم يغلب عليهم محبة الغلمان والأحداث، وضروب من هذا الفنّ توجبها لهم مواليدهم وما يتولاهم من الكواكب في أوقات مساقط نطفهم، وأوقات مواليدهم». ⁽²⁵⁹⁾ ويبدو أنّ نظرية أفلاطون القائلة بأنّ سبب الميل إلى المثل هو الحنين إلى الأصل بعد حدوث انشطار الكائن «الأندروجيني» لم يكن لها تأثير في تعليل القدامى للواط.

اختلفت مواقف الفقهاء، وخصوصاً في القرن الرابع، من اللواط بالغلّمان اختلافاً بيناً. فرأى بعضهم أنّ عقوبة اللواط هي نفس عقوبة الزنا، في حين ذهب المتشدّدون إلى ضرورة قتل اللوطي وفرّق آخرون بين اللواط بالمملوك وبغيره، ومال آخرون إلى عقوبة التعزير. ⁽²⁶⁰⁾ وعلى الرغم من هذه الاختلافات في تحديد عقوبة المثلية، فإنّ الفقهاء أبدوا المخاوف نفسها تجاه الظاهرة، فعمدوا إلى التحذير من خطر اللواط على المجتمع معتمدين في ذلك على قصّة لوط في القرآن، كما أنّهم ارتكزوا على سياسة الخلفاء مع من مارسوا هذه العادة لتبرير ضرورة «تطهير» المجتمع منهم. روي في هذا الصدد أنّ خالد بن الوليد (ت21هـ) «وجد في بعض ضواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة فكتب إلى أبي بكر» ⁽²⁶¹⁾ فأمر بتحريقه عملاً بمشورة عليّ بن أبي طالب. وهو حكم نجد له مثيلاً في اليهودية. جاء في سفر اللاويين «وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعلاً كلاهما رجساً إنّهما يقتلان (20/1)».

يحيلنا التدبّر في ظاهرة المثلية إلى نظرة الرجل إلى ذاته ونظرته إلى المرأة، كما أنّه يوضّح أنّ الموقف من اللوطي يختلف باختلاف الدور الذي

يقوم به الرجل هل هو الفاعل أم المفعول به؟ وهو أمر يخضع في العادة لعامل السنّ والمنزلة الاجتماعية والكفاءة الجنسية. فالمُضرب عن جماع النسوان يميّز في الذكورة عنصرًا ساميًا ولا يحبّ السكن إلاّ إلى المثليل لأنّه يرى أنّ الذكر قادر على تحقيق ما تعجز المرأة عن فعله، وعلى توفير المتعة والأمان. قيل لأحدهم: «لِمَ قدّمت الغلام على الجارية؟ فقال: لأنّه في الطريق رفيق وفي الإخوان نديم، وفي الخلوة أهل».⁽²⁶²⁾

والواقع أنّ هذه الآراء عرفت في المجتمع اليوناني وكان أفلاطون خير ممثل لها عندما أكّد على مركزية الجسد الذكوري المتميّن بصفات خلقية وخلقية أصلية مدافعا بذلك عن استعلاء الرجل، ومعتبرًا في الآن نفسه عن تبخيس للجسد الأنثوي ذي الجمال المصطنع، والذي تطرأ عليه تغيّرات فيزيولوجية شتّى تحول دون الاستمتاع به على الدوام نحو الطمث والحمل والولادة. قال ابن حزم، في هذا الصدد: «إنّ حسن الرجال أصدق صدقا وأثبت أصلا وأعتق جودة».⁽²⁶³⁾ وفسّر ابن قيم الجوزية علّة كلف الرجال بالمردان بقوله: «وقد آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى ترجيح وطء المردان على نكاح النسوان. وقالوا: هو أسلم من الحبل والولادة ومؤنة النكاح والشكوى إلى القاضي وفرض النفقة والحبس على الحقوق».⁽²⁶⁴⁾ فلم يتجشّم الرجل هذه المصاعب والحال أنّ الغلام «لا يحيض ولا يبيض»،⁽²⁶⁵⁾ ويمكن أن «يصلح للضدين، يفعل ويفعل به».⁽²⁶⁶⁾

قال أبو نواس: (الوافر)

أَتَجْعَلُ مَنْ يَحِيضُ بِكُلِّ شَهْرٍ وَيَنْبِغُ جَرَوْهُ فِي كُلِّ عَامٍ
كَمَنْ أَلْقَاهُ فِي سِرِّ وَجْهِهِ وَأَطْمَعُ مِنْهُ فِي رَدِّ السَّلَامِ؟
أَكَلَّمُهُ بِمَا أَهْوَى صَرِيحًا بِلَا خَوْفِ الْمُؤَدَّنِ وَالْإِمَامِ⁽²⁶⁷⁾

أفضى ظهور اللوطيين إلى تغيّر في نسيج انتظام العلاقات بين الرجال والنساء. فإذا كان «العشق الصحيح» كما يقول الجاحظ قائما على المشاكلة «أعني مشاكلة الطبيعة، أي حبّ الرجال النساء وحبّ النساء الرجال»⁽²⁶⁸⁾، فإنّ

من الرجال من رأوا حب المرأة خطيرا مخلخلا لموازين القوى بين الجنسين، سيما وأن المرأة في المتخيل الجمعي قرينة الشر وحليفة الشيطان، ولذلك تلمسوا في جسد المثل البديل الأكثر جاذبية واستعاضوا عن عشق النسوان بالولع بالغلما، معرضين عن التواصل معهنّ حفظا لسلامتهم. وشاع لدى بعضهم أن جماع النساء «يأخذ من القوة أكثر مما يأخذ جماع الصبيان لأنّ الفرج يجذب من القوة والماء أكثر ممّا يجذب المحلّ الآخر بحكم الطبيعة».⁽²⁶⁹⁾ ومن ثمة اعتبر نكاح الغلمان خيرا ضمانا للتوازن النفسي وأفضل وسيلة للمحافظة على استقلال الرجل حتّى لا يُسلمّ عنانه للنساء فيتحوّل إلى عبد بأيديهنّ وكأنّ عشق الغلمان في هذه الحالة كيد رجوليّ للحطّ من هيمنتهم.

ولابدّ من الانتباه إلى عامل آخر من العوامل المؤدية إلى الجنسية المثلية ويتمثّل في ما ينجم عن الفصل المبكر بين الذكور والإناث من نتائج نفسية على مستوى بناء شخصية الفرد. فحالة الخوف التي يشعر بها الفتى تجاه النساء، تجعله لا يستأنس إلّا لمن هو مثله ممّا يخلق نوعا من التآزر الذكوري فيكون الكهل الحصن الحصين الذي يحمي المترهق من كيد النسوان وبذلك تتسبّب نوعيّة التربية التي يتلقاها الصبي في تشكيل هويته الجنسية ودفعه إلى المثلية.

ينظّم المجتمع ممارسة الجنسية ويضبط أشكال النكاح المقبولة فيمنح الرجل حرية اختيار الشريك: زوجة أو سرية، وغائية العلاقة التي تربطه به، ويتحوّل سلوكه إلى نموذج معياري يقتدى به. وترسم الجنسية الحدود بين الجنسين، فيكلّف الرجل بمباضعة المرأة وفق ما نصّ عليه الشرع وحكمت به الأخلاق والعادات حتّى يحقق العمار. بيد أنّ اللوطي ينأى عن الخضوع للجنسانية المهيمنة ولا يعترف بضرورة ممارسة الجماع مع الأنثى فيفصل بذلك الجنسية عن الإنجاب ويتخلّى عن دوره الإنتاجي في مؤسسة الزواج معرضا عن الحرث ومهدرا البذر. وما من شكّ أنّ في تفضيل الدبر على القبل إقصاء للجماعي ونزوعا نحو الفردية، كما أنّ في إصرار اللوطي على أنّ الاستمتاع لا يتحقق إلّا مع الذكر إعلانا عن الاستغناء عن وجود النساء وتحقيقا للاكتفاء الجنسي.

ولمّا كانت الجسسانية المهيمنة قائمة على ممارسة السلطة، فإنّ اعتلاء الرجل المرأة هو إخضاع لها لتذعن لنفوذه وتستسلم لسلطانه. فالوطء يحيلنا على الدوس، والركوب يذكّرنا بالفرس، إلى غير ذلك من الصور والاستعارات التي يزخر بها الشعر العربي، والتي تتباهى بفروسية متميزة تبرهن على أنّ النكاح يساهم بمقدار كبير في تشييد سلطة الرجل وتعزيزها عبر امتلاك المرأة. ولا ضير في ذلك مادامت المرأة انقيادية بالفطرة!

وبدلاً من التسلّط على النساء، يقوم اللوطي بالتسلّط على المثلث فيتخذ موضوع متعته ويعتليه ويزحزحه عن منزلته الأصلية ليلحقه بالأنثى⁽²⁷⁰⁾ وبذلك يطعن اللوطي الأيديولوجية الجسسانية في العمق ويهدّد بنية العلاقات التبادلية، ففي عزوفه عن ممارسة الهيمنة على الجسد الأنثوي وفي تسلّطه على المثلث إهانة لقانون الطبيعة⁽²⁷¹⁾ باعتبار أنّه يستعمل قضيبه في مكان مخالف. وما كان الذكر ليمتحن فيفتّرش!

استهجن الفقهاء اللواط لأنّه وطء في محلّ لا تشتهيهِ الطباع فالله ربّها وفطرها على النفرة من مواضع الدنس والإقبال على البضع المؤدي إلى التناسل ومن ثمّة اعتبر اللوطي قدراً لأنّه يبحث عن شهوته ويعرض عن القيام بدوره الطبيعي: الولوج ليتحوّل إلى فرج يُستهى.

ونلتمس هذه الرمزية المتخفية وراء هذه الممارسات في النتائج الناجمة عن اغتصاب الرجل الرجل. فهو حين يمارس عليه عنفا يصادر منه ذكورته ويهين شرفه وينتقم منه بتحويله إلى أنثى. فلا عجب أن يعيّر الموطوء بأنّه صار مجهّزاً بفرج يُفعل به. وفي هذا السياق نُزلت قصائد أبي نواس⁽²⁷²⁾ التي اعتبرت مشرّعة لمثل هذه الممارسات العدوانية مع غير المسلمين بدعوى القيام بفرض «الجهاد».

ويتراءى لنا أنّ استنكار مؤسسة الفقه افتراض الذكور، حتّى وإن كانوا صبيانا له وشائج بثنائية الكشف والستر. فإذا كان ما يلائم الذكر هو حالة الكشف والعلوّ: أن يكون هو من فوق والمرأة من تحت، فإنّ اتخاذ الغلام مفرشاً يجعله في الأسفل، أي يحجبه، وهو وضع لا يليق بالذكر، مهما كانت

سنّه أو منزلته الاجتماعية، ويقلب الفطرة والطبيعة التي ركبها الله في الذكور.

ثم إن المجتمع يعتبر عاشق المثل مزعجا ويعدّ تصرفاته شنيعة لأنه يخلع عذاره ويبوح بمعاناته وينقاد وراء النفس الأمارة فيصير دنيوي الطبع لا يجمع شهوته. وهذا السلوك يُبين عن ضعفه، والضعف والانكسار من سمات النساء.

أما موقف المجتمع من اللوطي الذي يمكن من نفسه، فقد كان أشدّ استهجانا من اللوطي الفاعل، خصوصا إذا كان كبير السنّ، وذلك راجع إلى كونه يتصرّف تصرفات النساء فيشوّه الذكورة في مجتمع ثمن القوّة وغرس في أبنائه حبّ الفروسية وأهميّة التفخّل وهياهم للنهوض بأدوار جسام كالغزو والجهاد، كما أنّه خصّهم بمنزلة متميّزة. فإذا باللوطي مشغول بنتف مقدمات الشعر من لحيته وعذاره والتنوّر وإذا مشى اختال ونظر في أعطافه، وتهتّك استدراجا للرجال، ومعنى ذلك أنّه رجل لا تتوفّر لديه خصائص الذكورة بالقدر الكافي ولا يمكن للأمة أن تعتمد عليه وأن تفتخر به.

ثم إن اللوطي فرج خلفي، أي رجل مؤنث و«عقيم» لأنه عاجز عن ممارسة دوره الطبيعي والاجتماعي. فبدل أن ينهض بوظيفته من أجل تأسيس أسرة، يكتفي بالبحث عن اللذة الذاتية. وهو حين يعرض عن القيام بدوره الجندي، يهدّد مصالح المجتمع ويقضي على مؤسسة الزواج والمصالح المرتبطة بها، مثل الانخراط في علاقات المصاهرة وتحصين النساء والمكاثرة بالعيال وخصوصا «قيام الرجال على النساء».⁽²⁷³⁾ ومعنى ذلك أنّ اللوطي يهدّد مفهوم القوامه بالزوال فكيف تتحقّق القوامه مع من عزف عن النسوان؟ وانطلاقا من ذلك فإنّ اللوطي يمثّل خطرا على النظام التراتبي لأنّه يضحّي بهيبته وشرف منزلته في سبيل قضاء الوطر فيعبث بالحدود فينكح الأسود والأبيض، والصغير والكبير، والجميل والقيح، والشريف والوضيع. «قيل لرجل: تنبطح مع شرفك ولا تأنف؟ فقال: ذوقوا ثمّ لوموا».⁽²⁷⁴⁾

ينقطع اللوطي عن المرغوب فيه اجتماعيا ليتماهى مع الأثني فيكون بديلا عنها فيتخذ دورها ويسلم جسده ودبره كما تسلّم المرأة قبلها أو دبرها وكأته

بذلك يعبر عن حلم قابع في لواعيه: أن يلتذ وهو في «وضع استقبال» فيطلق العنان لخياله متصوراً نفسه امرأة تستعد للنهوض بوظيفة الإنجاب⁽²⁷⁵⁾ تلك الوظيفة التي حرم منها جنس الرجال. فتكون الجنسية وفق هذا الطرح مجالاً لتجسيد الأحلام والطموحات التي يصبو إلى تحقيقها كل جنس بعيداً عن الآخر. فلا غرو إذن أن تقبل فئة من النساء على السحاق الذي يعدّ بدوره عاملاً من عوامل اضطراب النظام الجنسي.

6 - المساقاة

تختلف نظرة المجتمع إلى جنسانية الرجل عن نظرتة إلى جنسانية المرأة. وقد عكست النصوص هذا التمييز حين توسّعت في الإخبار عن اللوطيين، فتلك مهارات ذكورية توميء إلى تفجّر طاقة شهوية تفنّد ما استقر في الأذهان من أنّ غلّمة المرأة تفوق شهوة الرجل. ولعلّ الثقافة العالمية، بهذا التهميش، تقوم بعملية حجب كلّ ما له علاقة بحياة المرأة الجنسية، والحجب كما رأينا يتلاءم مع الأنثى. وهو أمر يبيّن الصلة المتينة بين الذكر والذكر. فما دون له، في الغالب علاقة بالذكر، أي بالرجل لا بالمرأة.

وبالرغم من تهميش العلماء السحاق، فإنّ الدلائل تثبت أنّ العادة قد عرفت في المدينة⁽²⁷⁶⁾ وفي بغداد وفي الأندلس وفي غيرها من الأمصار واستشرت، بالخصوص في قصور الخلفاء بين النساء، سواء كنّ من الجوّاري أو الحرّات. وفي مقابل ذلك، ندر وجود السحاق في البادية.⁽²⁷⁷⁾ وما زالت الممارسة حاضرة في الواقع المعيش، حتّى وإن حاولت الذاكرة الجماعية تجاهلها⁽²⁷⁸⁾ أو التقليل من شأنها. وربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّ السحاق مخيف فهو يتحدّى الفحولة في العمق ويستفزّ السلطة الاجتماعية ويتحدّى نظمها ومؤسساتها.

ولا غرابة أن يهمل الفقهاء النظر في هذه الممارسة وأن لا يفرّدوا لها مبحثاً خاصّاً لبيان الأحكام الخاصة بالسحاق، غاية ما يعثر عليه الباحث بعض الإشارات التي لا تتعدّى التنديد بالظاهرة والتحذير من خطر العدوى والدعوة إلى ضرورة إحكام السيطرة على النساء وقصرهنّ في البيوت ومنعهنّ من دخول

مواضع الشبهة نحو الحمامات. فقد أقرّ التلمساني والونشريسي وغيرهما بـ«مفسدة» تفشت في العصر وجعلت منع النساء من دخول الحمام أكيدا وهي «تحرك شهوة التفاعل الذي يختار بعضهنّ لذته عن مباحضة الرجل».⁽²⁷⁹⁾

وهكذا تمارس الثقافة الواد بتقنينها للمجالات المعرفية. فالسحاق من المواضيع التي لا ينبغي الخوض فيها حتى على مستوى التخيل لأنّ ما يمكن تصوّره نكاح الرجل للمرأة أو نكاح اللوطيين أمّا أن يتحوّل الجسد الأنثوي إلى موطن لذّة المرأة نفسها فذاك أمر لا يسوّغه مسوّغ. فهذا ابن قيم الجوزية يعدنا بتقديم «الجواب الشافي»⁽²⁸⁰⁾ فإذا به حين يتطرّق إلى السحاق سرعان ما يطلق العنان لنفسه ليتحدث عن حكم تلوط الرجل مع مملوكه الذي سبق أن خاض فيه في مواضع أخرى من كتابه. ولكن أهو الاستطراد أم الحرج الذي يصيب الفقيه أم هو الإقصاء المتعمّد؟

حاول الأطباء تفسير علّة السحاق فاعتبر بعضهم أنّ أصل «الداء» خلقة في النساء في حين رأى فريقا آخر أنّ السبب راجع إلى تأذي المرأة من ذكر الرجل أو كراهتها له. ورأى آخرون أنّ «السحق يتولّد من تغذي المرضعة الكرفس والجرجير والحنندقوق، فإنّها إذا أكثرت منه وأرضعت صار عادية ذلك إلى شفري المولودة. فتتولّد هناك الحكّة».⁽²⁸¹⁾

وانتبه التيفاشي إلى العوامل الاجتماعية المتخفية وراء هذه الممارسة، فذكر أنّ السحاق عادة تتمكّن ببعض الجوّاري منذ الصغر «حتى يبلغن عليه، فيبقين يشتهينه».⁽²⁸²⁾ ولكنّه لم يكلف نفسه عناء البحث في الأسباب الخفية التي تدفع الجوّاري مثلا إلى السحاق مثل قرب الفراش، ونعني بذلك جمع آلاف الجوّاري في قصور الخلفاء وهجرهنّ شهورا طوالا، فيكون السحاق في مثل هذه الحالة سداً لحاجات جنسية ضاغطة في مجتمع جعل الخليفة يعدد الحرائر ويتسرّى بعدد لا يحصى من الجوّاري. وكثيرة هي النصوص التي تشير إلى شكوى النساء قلّة الإتيان وعيشهنّ على الهامش. وبذلك كان السحاق في كثير من الحالات، شاهدا على البؤس الجنسي.

وأرجع الجاحظ علّة السحاق إلى جهل عدد من الرجال مواطن اللذة لدى

المرأة، الأمر الذي يدفعها إلى البحث عن البديل، والبديل هنا هو المرأة التي تعرف أسرار الجسد الأنثوي. قال الجاحظ: «ومن أكثر ما يدعو النساء إلى السحق إذا ألصقن موضع مَحَزِّ الختان وجدن هناك لذة عجيبة، وكلّما كان ذلك منها أوفر كان السحق ألدّ، قال: ولذلك صار حدّاق الرجال يضعون أطراف الكمر، ويعتمدون بها على مَحَزِّ الختان، لأنّ هناك مجتمع الشهوة».⁽²⁸³⁾

ونرجح أنّ مفهوم السحق اختلف من عصر إلى آخر ومن وسط إلى آخر. فإذا اهتمنا بالمساحقات اللواتي عشن في قصور الممالك، تبين لنا أنّ سلوكهنّ تماثل مع سلوك الرجال. فقد وصفن بأنهنّ كنّ فارسات يتقنّ مختلف أنواع الرياضة ويمارسن عددا من الألعاب، كما أنّهنّ عرفن بكثرة مجونهنّ.⁽²⁸⁴⁾ ومن ثمة كان سلوكهنّ سلوك المترجلات ولعلّ السحاق، في مثل هذه الحالة، علامة على تماهي المرأة مع شخصية الرجل للانفلات من الضغوط النفسية والاجتماعية ولذلك فإنه اقترن بالتذكّر.

لئن كانت المباذعة بين الرجل والمرأة قائمة، في الغالب على العنف، فإنّ المساحقة ترسي نظام جنسانية أنثوية مغايرا. فالعلاقات التبادلية التي تجمع المساحقة بنات جنسها مختلفة عن المألوف ومعبرة عن رغبة في البحث عن الأليف المُشاكل وعن حرص على التآزر بين بنات حواء. ولعلّها لم تكن تخلو من العواطف والمشاعر التي تخفّف من وطأة ما كانت تعانيه بعضهنّ من ظلم. وقد استنكر الوردان عند الحديث عن العرّافات بفاس تجاهرهنّ بالعشق. قال: «فإذا كانت امرأة جميلة من بين اللواتي أتين لاستشارتهنّ عشقنا كما يعشق شاب فتاة وطلبن منها قبلاّت غرامية».⁽²⁸⁵⁾ وما من شكّ في أنّ الظلم الذي عاشته الحرّة والقهر الذي شعرت به الجارية قد خلق لحمة بينهما فتلمست كلّ منهما في السحاق المتنفّس فإذا بالمساحقة تعطف على معشوقتها وتوفّر لها الحبّ والحنان. ولم يكن المجتمع ليتقبّل تحدّي المساحقات لسلطة الذكور لأنّ هذا الحبّ يחדش كبرياءه ويمثّل تطاولا على سلطته. فلا غرابة أن يعمد الخليفة موسى الهادي إلى قتل جارتين بلغه أنّهما تحابتا واجتمعتا على «الفاحشة» ثمّ يعود إلى الشرب والاستمتاع مع الندماء.⁽²⁸⁶⁾

ولا غرو أن يعمد الشعراء إلى الردّ على المساحقات. قال أحدهم:
(الطويل)

أَلَا يَا ذَوَاتِ السُّحُقِ فِي الْغَرْبِ وَالشَّرْقِ أَفُقُنْ فَإِنَّ النِّيكَ أَحْلَى مِنَ السُّحُقِ⁽²⁸⁷⁾

تجاهل أغلب العلماء أمر المساحقات، قد يكون ذلك عن قصد أو عن غير قصد، ويرجع السبب - في نظرنا - إلى كونهم لم يعتبروا السحاق استيلاء على خصائص الذكورة ما دام تذاك النسوان غير مكثّل بالولوج، وهو رمز السلطة، كما أنّ لا صلة للسحاق بقيمة النسب. فهو من منظور العلماء، شبيه بالاستمناء، خصوصا وأنّ المرأة تستمر في الاضطلاع بدور الإنجاب وتذعن لأوامر الزوج في الفراش. ولكن حين تعزف المساحقة عن الاقتران بالرجال وتتعمّد النهوض بدور مخالف لوضعها «الطبيعي» فإنّ الموقف يختلف. فإذا بالفقهاء يصزّحون بمقتهم لهذه الفئة من النساء ويحذرون من عواقب الاختلاط بهنّ باعتبار أنّ «المساحقة زانية».⁽²⁸⁸⁾

وتكمن خطورة المساحقة في رأينا، في خلخلتها لنمط علاقات التبادل وزعزعتها لبناء الجنسانية المهيمنة. فبدل أن تكون المرأة مفعولا بها «تحت» الرجل تتحوّل إلى فاعلة، بل إنّها تحتلّ موضعه متشبهة به لا في الهيئة أو الأقوال، بل أيضا في الجنسانية متقمّصة دوره في الجماع وملغية بذلك حضوره، ومعنى ذلك أنّ العاشقة تنكشف وتعبّر عن رغباتها وهو أمر لا يتماشى مع مبدأ الحجب والستر الذي تتأسس عليه الأنوثة. وهي حين تقدم على ذلك تدّعي أنّها تشبع حاجتها ولكنها، في الواقع تتعمّد قلب التصوّر الذكوري للجنسانية لتثبت أنّ الرغبة الجنسية الأنثوية شبيهة بالرغبة الذكورية وأنّ في وسع المرأة أن تحصل على اللذة مع المثل.

ولم يكن المجتمع الذكوري ليقبل بمثل هذه التحولات في نظامه وبنائه الذهنية ولذلك تعدّد احتماء الفقهاء بالأحاديث التي تصوّر مخاوفهم. «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال: رسول الله: «ثلاثة لا يقبل الله شهادة ألا إله إلا الله: الراكب والمركوب، والراكبة والمركوبة، والإمام الجائر».⁽²⁸⁹⁾ ويصبح

السحاق شارة دالة على قرب الساعة مادامت المرأة تزيج الرجل عن موضعه ودوره «الطبيعي» لتكتفي بالمرأة.

جاء في «ألف ليلة وليلة» وصف لما تشعر به مساحقة: «كانت تحبّ السحاق وإن تأخر عنها تكون في انمحاق وكلّ جارية أعجبتها تعلّمها الحكمة وتسحق عليها الزعفران فيغشى عليها من فرط اللذة مدّة من الزمان». (290) وعلى الرغم من بوح المساحقة بما تشعر به من متعة وسعادة، فإنّها تبقى، في نظر الجماعة كائنا ناقصا راغبا في امتلاك آلة الفحول، يحاكي الرجال وليس له قضيب. وأتى للمرأة أن تحسّ بالمتعة! استحالة أن يحدث ذلك بعيدا عن الرجل لأنّها تابعة له شاءت أو أبت. (291)

يتضح إذن أنّ السحاق تحريف لوظيفة الجسد وللهدف المنشود من ورائه. فالمساحقة تنجح إلى إرضاء شهوتها متوهمة أنّها ذكر فتوقف بذلك دورة الحياة وتهذد الجنس البشري بالانقراض.

أنشدت إحداهنّ: (الطويل)

وكمّ قد سحقتنا أختٌ تسعينَ حجةً أسرّ وأخفى من دخول الفياشيل
ومن حبّل يرضي العدو ظهوره وأعظم من هذا ملام العواذل (292)

ونستشف من وراء السحاق رغبة في التسلّط وتثويرا لجوهر الجنسانية الأنثوية التي لم تعد مقترنة بالقيام بوظيفة الإنجاب فحسب، بل أضحت مرتبطة باللذة. (293) ولذلك لجأت المساحقات إلى استعمال الأدوية التي تحبّب إليهنّ السحق (294) لتقوية الباه تماما كما يفعل الرجال. وأعلنت أغلبهنّ عن مقتنهنّ للأدوار النسائية وللأعباء الملقاة على كاهل الأنثى وما يترتب عليها من نتائج سلبية على الجسد والنفس.

قالت إحداهنّ: (الطويل)

أما تعلّمي أنا أمنا بسحقتنا صُراخكم في ليلة الوضّع بالحمل
فما تهتكت الأسرار منا قوابل يرينّ مَصوننا ليس كَشفه بالسَهْل

ولا نَحْنُ مِثْلَ الشَّاةِ نُرْضِعُ أَغْنُقًا ولامسنا بوؤس بتربية الطفل
 إذا ساحقت أختٌ لأختٍ فقد غنت بلذتها عن كلفة الزوج والبعل
 ونحنُ سَعِيدَاتٌ خُلِقْنَ لِنِعْمَةٍ وأنتنُ شَقِيَّاتٌ خُلِقْتَنَ لِلذُّلِّ (295)

تفضي ممارسة السحاق إلى انقلاب في الأدوار، فالمساحقة تتشبه بالرجال في الجماع. (296) وإن كُلف الرجل بالإنفاق على المرأة، فإنّ الظريفات المعروفات بالسحق كنّ لا «يتعاشقن كما يتعاشق الرجال، بل أشدّ. وتنفق إحداهنّ على الأخرى كما ينفق الرجل على عشيقته، بل أكثر أضعافا مضاعفة». (297) ومعنى ذلك أنّه في وسع الحرّة الغنيّة أن تمتلك الجوّاري وأن تتخذ إحداهنّ خليلّة شأنها في ذلك شأن الرجال وبإمكانها أن تستقلّ بحياتها وأن يكون لها نشاط جنسي خاصّ. وهو أمر يحدث انقلابا في منازل كلّ من الرجال والنساء وفي منظومة أحكام المعاملات. جاء في «الخطط» أنّ جارية مغربية عرضت للبيع في مصر فحضرت «امرأة شابة على حمار لتقلب الصبية فساومتها (البائع) فيها وابتاعها منه بستمائة دينار. فإذا هي ابنة الأخشيد محمّد بن طعج وقد بلغها خبر هذه الصبية فلما رأتها شغفتها حبّا فاشتريتها لتستمتع بها. فعاد الوكيل إلى المغرب وحذث المعزّ بذلك... فقال: ... إنّ القوم قد بلغ بهم الترف إلى أن صارت امرأة من بنات الملوك فيهم تخرج بنفسها وتشتري جارية لتستمتع بها، وما هذا إلّا من ضعف نفوس رجالهم وذهاب غيرتهم فانهضوا لمسيرنا إليهم». (298) ولئن ظهر التوظيف الأيديولوجي جليا في مثل هذا الخبر، فإنّنا نفترض أنّ من النساء من كانت تشتري الجارية بهدف الاستمتاع.

وإن سلّمنا بما جاء من أخبار بخصوص المساحقات، فإنّ المسألة تعدّت مجرد رفض الجنسانية «الطبيعية» بين الذكر والأنثى لترتبط «بفلسفة» حياة كاملة وينمط عيش مخالف للمألوف. فالمساحقات أرسين عالما خاصا بهنّ. فمن «عادتهنّ أن لا يتناولن ما فيه مشابهة من هزّ الرجال، فلا يأكلن القثاء والجزر والبادنجان لأجل ذنبه، ولا الفالودج لأنّه يتخذ للوالدات منهنّ، ولا يشربن في

الكأس لطوله، ولا يشربن من القناني لعنقها، ولا من الأباريق، ولا يتناولن المراوح لذنبها، ولا يقعدن في مجلس فيه ناي ولا طنبور لعنقه، ولا يأكلن العصب ولا المبرع المحشي، والكبار منهّن لا يصلين لأجل الركوع، ولا يتخذن الديوك ولا الحمام لفساده ولا يكتحلن لدخول الميل»⁽²⁹⁹⁾.

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذا الخبر، شدة انتباه المساحقة إلى الرموز المتخفية وراء الأشياء المحيطة بها وإلى البعد الجنساني المهيمن عليها، كما أنّنا نلاحظ مدى تحكّم المساحقة في حركاتها وإشاراتهما ممّا يدلّ على شدة انضباطها وكرهها لكلّ ما يذكرها بعالم الرجال والقضيب في مقابل عشقها لعالم الأنوثة الخالصة، ولذلك عرف عن المساحقات استعمالهنّ العطور بكثرة خارجة على الحدّ ولوعهنّ بالنظافة ولعا زاد على المألوف واهتمام بكلّ مظاهر الجمال في الملابس والأثاث والمأكّل وغيره. وهذه المبالغة في استعمال العطور مخبرة عن التحوّل الطارئ على عادات النساء إذ تمّ تجاوز الأوامر والنواهي ليصبح العطر وسيلة من وسائل استدراج المعشوقة وتحريك شهوتها: إنّ استعراض لكلّ مقومات الفتنة من ثوب إغوائي ونظافة وعطر. غير أنّ هذه الاحتفالية لا تخصّ الرجل لأنّها موجّهة إلى المثليل وبذلك تضع المرأة جسدها على المأدبة ليستهلك أنثويًا.

أما إعراض المساحقة عن استعمال الميل، فإنّنا نرجّح أنّه ينمّ عن رفض لمعايشة الوطاء والاستسلام للفضاء الرمزي الذي يتولّد عن حركة الميل صوب المكحلة ثمّ باتجاه العين. أفلا يكون رفض الميل رفضاً لعنف يوجهه القضيب: رمز السلطة الذكورية باتجاه الفرج وهو عنف يصيب حاسة الإبصار، فإذا بالمرأة لا ترى العالم إلّا من خلال الرجل؟

تبدو المساحقة امرأة متمرّدة على النظام الرمزي مزعزعة للتصوّرات الخاصّة بالذكورة والأنوثة راغبة في قطع صلتها بالرجل. أمّا سلوكها، فإنّه مضاد للتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد، والتي تجعله مدعنا لسلطة المجتمع متقبّلاً للقيم السائدة في عصره. فالصبيّ يدرك، منذ الطفولة اختلاف موقع كلّ من الرجل والمرأة وينتبه إلى أنّ جسد المرأة فضاء لممارسة الفحولة الذكورية

خلاف الجسد الذكوري الذي كان الفاعل على الدوام. بيد أن المساحقة تعصف بالبنيان الذي شيده التهذيب والتدبير لتركز مفهوما مغايرا للأنوثة متنكرة بذلك لما تلقته من نصائح وأوامر وقيم. ولعلها بذلك تعبر عن حلم دفين يتمثل في جزيرة نسائية تحقق فيها ذاتها بعيدا عن مراقبة الرجل ووصايته وتشرع لعالم مختلف يعاد فيه الاعتبار إلى الكيان الأنثوي المهودور.

وبالإضافة إلى ذلك، يخلخل نموذج المساحقة التمثلات الخاصة بالمرأة ويحدث اضطرابا في ما ترسخ في المتخيل بشأن مفهوم الأنوثة، ذلك أنه لم يعد بالإمكان تصوّر المرأة على أنها انقيادية وخاضعة للأيدولوجية الذكورية، كما أنه لا مجال للقول: إنّ المرأة لا همّ لها سوى البحث عن إشباع غلمتها ممّا يزرّ قصرها في البيت. فمن النساء من أظهرت بالبيّنة أنه لا رغبة لها في الرجال وأنّ رؤيتهم لا تحرك شهوتها، إنّما يكفيها حبّ المشاكلة لها في الطباع والخلق والخلق.

وهكذا يفصح الميل إلى المثيل عن توتر في علاقة الفرد بالجماعة وفي علاقة الجنسين بعضهما ببعض. فثمة مشاعر كره أو حذر أو غيرة سائدة بين الجنسين في مجتمع تأسس على التمييز بين الرجال والنساء، الأحرار والعبيد، الخاصة والعامة، الأغنياء والفقراء، الأسوياء والشواذ.

يعبر الميل إلى المثيل عن موقف من النظام الجندري، فهو يقوّض تركيبة الجنسانية التي تقوم في جوهرها على علاقة بين جسدين مختلفين جنسيا، كما أنه يهدم ما انبنت عليه من آراء خاصة بالذكورة تعلي من شأن القضية. فالمساحقة تلغي أهمية الأير والتباهي بقيمته تماما كما يفعل اللوطي حين يحول رحله من القبل إلى الدبر فيلغي أهمية الفرج والولع به. وحين تتحوّل المساحقة من امرأة ذات جسد مستمتع به ووعاء للإنتاج إلى امرأة باحثة عن إشباع شهوتها بعيدا عن قيم الجماعة ومؤسساتها، فإنها تثبت أنها شخص مستعص على التأطير رافض للنظام الاجتماعي. وهي بذلك لا تختلف عن اللوطي الذي يحول الأير من آلة حرث وعنصر إنتاج تناسلي مكلف بتكثير عدد الأمة إلى أداة متعة لا تتحقق إلا مع المثيل. وهذا يدلّ على أننا إزاء فهم مغاير للنظام ولقانون

«الطبيعة» ولانتظام الكون. فثمة نماذج يمكن أن تكون داخل النسق وأخرى لا يمكن أن تكون إلا خارجه ولذلك فإنها تهتمش.

تقيم هذه الأصناف الجندرية (Gender categories): المخنث والغلامية والمذكّرة والمساحقة واللوطي، الدليل على نجاح فئات في التحرر من هيمنة سلطة الضبط والتنميط لتتجاسر على العبث بالنظام الاجتماعي وبالهوية الجنسية. فكما لا يخفى تسيطر الجماعة على مشاعر الفرد وتوجهها بدقة باتجاه الآخر وتراقب الميول وتهذبها أخلاقيا واجتماعيا ودينيا، كما أنها تنظّم ممارسة الجنسانية وتوزعها بتفاوت كبير بين الرجال والنساء وتحولها إلى نماذج معيارية، ويفضي ذلك إلى شدة إحساس الأفراد بالضغوط ووقوعهم في الأسر. فلا غرابة أن يشبّ بعضهم عن الطوق نحو المخنث والغلامية والمذكّرة ليعبروا عن رغبتهم في كسر الحدود بين الذكورة والأنوثة وليتحرروا من الوصاية المضروبة عليهم.

أما المولع بالتشبه، فإنه لا يقيم لنظام الاختلاف الجنسي وزنا ولا يقتر بضرورة التفريق بينهما ولا بأهمية إقامة الحدود الجندرية. وهو يرفض البقاء رهين سجن الذكورة الخالصة أو الأنوثة الخالصة ويعجبه التعامل مع الجماعة من خلال لعبة الإيهام والإلغاز وينتابه إحساس بالتفوق عندما لا يتفطن الآخرون إلى هويته الجنسية. وفي مثل هذه الحالات التي يسيطر عليها الغموض يعسر الإمساك بالعلامات لمطاطية الحدود بين الجنسين، فتهوئ بذلك كلّ الجدران العازلة بينهما. ولذلك تكون الرغبة في التشبه، في حالات كثيرة معبرة عن حاجة نفسية إلى تجاوز المعايير وبحث عن «توافق المتناقضات» ورغبة في خرق الحدود الجندرية التي ما برح الوسط العائلي والمحيط الاجتماعي والثقافي يثبتهما.

ويمكن أن يعبر التشبه عن رفض صاحبه حسم أمر انتمائه الجنسي حتى بعد أن بلغ مرحلة التكليف، فإذا به يعيش حالة ازدواجية نفسية: ينوس بين الذكورة والأنوثة دون أن يشعر بالتضاد بينهما ويصرّ على الانتفاع بامتيازات كلّ منهما وكأته بذلك يدعو إلى استبدال نظام الاختلاف بين الجنسين وهيمنة

الذكورة على الأنوثة بنظام جندي مغاير تقترب فيه المسافة بين الذكر والأنثى وتقتصر فيه الفوارق على بعض المظاهر مما يفضي إلى تغيير مبدأ التراتبية الهرمية وتحقيق المساواة.

ويزحزح التشبه مفهوم الذكورة ومفهوم الأنوثة ويفضي إلى التزاوج الجنسي مقدماً بذلك الدليل على أنّ كل فرد يحمل في جوهره خصائص أنثوية وأخرى ذكورية مما يجعل نظام التنشئة الاجتماعية القائم على تخلص البالغ من شوائب الجنس الآخر يتهاوى.

ولا يكاد يختلف أمر المياليين إلى المثيل عن غيرهم. فهم ينفلتون من قبضة الجماعة ومن سلطتها القهرية ليصدعوا بحبهم للمثيل، فذاك هو أرقى حب في نظرهم. ولئن كانت الرغبة في التحرر من هيمنة الجماعة والعمل على إثبات الفردانية من أبرز نقاط الائتلاف بين اللوطيين والمساحقات وغيرهم من النماذج، فإن ما يفصل بين الفئتين هو أنّ اللوطي ليس شخصاً متردداً بين الذكورة والأنوثة ولا رافضاً لذكورته أو راغباً في التماهي مع الجنس الآخر، إنّما هو مفتون بالذكور. ولكننا نرى أنّ انتقاءه لشريحة عمرية محدّدة: الأحداث والمردان والغلمان يبرهن على أنه كلف بذكورة مختلفة ومتعلّق بجسد لم يتخلّص من شوائب الأنوثة ولم تظهر عليه أمارات التفحل، أي بجسد له صلة وثيقة بالأنوثة، إن لم نقل إنّها متأثت.

وليس في وسعنا أن نشير إلى ما يشدّ المساحقة إلى بنات جنسها هل هو الجمال أو الانتماء الطبقي أو تجارب الحياة المشتركة أو المشاعر المضطربة؟ فالنصوص التي تطرقت إلى المساحقات لم تشر - على حدّ علمنا - إلى الصفات التي يشترط توافرها في المعشوقة مما يجعلنا غير قادرين على الإجابة عن سؤال هام هل إنّ ما يشدّ المرأة إلى المرأة عشق الأنوثة الكاملة والخالصة أم الاشتراك في ذات الهموم ومكابدة نفس الآلام؟

استنكر المجتمع هذه المحاولات الفردية ناعثاً إيّاها بالنقصان: نقصان الذكورة في الرجل المتشبه بالمرأة أو اللوطي المفعول به، ونقصان الأنوثة في

المرأة المتشبهة بالرجال. ويعود سبب التحامل - في نظرنا - إلى ما تلوح به هذه الفئات من انقلابات في البنية الاجتماعية. فالمتشبه أو المخنث أو الغلامية أو المسترجلة كلّ منهم يقيم الدليل على رفض للحدود بين الرجال والنساء، ويعلن عن فردانية صارخة استطاع من خلالها أن يلبي فضوله وأن يحقق رغبته في التمتع بخصائص مشتركة. ثم إنّ هذه النماذج تدعو إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقات الاجتماعية، كما أنّها تستفزّ الجماعة فتفند تمثلاتها حول كلّ جنس، وتكذب ادعاءاتها المزعومة بشأن الجنسانية المنمّطة. ولعلّ الجمع بين خصائص الذكورة وخصائص الأنوثة يشي بفكرة المساواة ومن ثمة اعتبرت الرغبة في التماهي مع الجنس الآخر علامة على وجود إرهابات التمرد لدى الفرد وتوقه للخروج من وضع الانقياد إلى الأوامر إلى وضع يختار فيه بمنتهى الحرية مظهره وسلوكه وصنيعه.

تشير هذه الأصناف الجندرية إلى ردود فعل مختلفة تجاه النظام الاجتماعي الذي أفرزها. فهي بشكل أو بآخر صنّعة اجتماعية دالة على علاقة الفرد بالنظام، وعلى علاقته التبادلية، كما أنّها توضح مدى تدخّل الثقافة في أنشطة الفرد كافة، ولا سيما الجنسانية منها.

أما تصدّي مؤسسة الضبط لهذه الأصناف، فإنّه يبرهن على اتصافها بصفة القهر. فهي تتمسك بجنسانية قائمة على تصوّر أحادي ولا تقرّ بنظام جنسيّ ثنويّ، كما أنّها لا تقرّ بالمزاوجة الجنسية وتصرّ على تجاهل وجود نماذج متعددة. ثمّ إنّها حين تطالب الفرد بأن يكون حاملا لخصائص جنسية خالصة، إنّما تتعمّد الفصل بين الرجال والنساء وتثبيت الفوارق بينهما. فأن تكون رجلا معناه أن تتحلّى بكامل الخصائص الذكورية الخالصة، وأن تكون امرأة معناه أن تحمل الصفات الأنثوية الخالصة.

لئن تطرقنا، وإن باقتضاب، إلى ما طرحه وجود هذه الفئات من قضايا تتعلّق بالاختلاف بين الجنسين وبالآدوار التي يفترض أن يكلف بها الفرد، في هذه المرحلة من حياته، فإنّه لا يمكن بأيّ حال التغاضي عن فئة أخرى ساهمت بدورها في خلخلة البناء الجندري، ونعني بذلك الخصيان.

7 - الخصي

يندرج اهتمامنا بالخصي في إطار بحثنا عن النماذج التي تعايشت في صلب المجتمع العربي الإسلامي وأثرت في ظاهرة الاختلاف بين الجنسين وفي بناء الذكورة والأنوثة ولذلك، فإننا تركنا جانبا صنفا من الخصيان، وهم الذين كانوا يقدمون على خصاء أنفسهم في سبيل خدمة الآلهة في المعابد⁽³⁰⁰⁾ نظرا إلى عدم حضورهم في المجتمع العربي الإسلامي واكتفينا بتوجيه عنايتنا إلى صنف آخر من الخصيان، وهم الذين مورس عليهم الخصاء قسرا لحاجة شعوب كثيرة نحو الفرس والروم إلى من يخدم مصالح الخاصة. ومن ثمة خضعت هذه الفئة لممارسة أو صناعة تبيّن مدى تدخل الثقافة في تشكيل مفهوم الذكورة وما نجم عن فرض التمييز بين الجنسين والفصل بينهما من نتائج اتصت ببنية النظام الثنائي في حد ذاته.

أدى تأثر الخلفاء العباسيين بمؤسسة الحريم الفارسية النشأة إلى إغداق الأموال في سبيل شراء الخصيان لتكليفهم بحراسة النساء، وهو الدور الجندري الذي ارتبط بهم حتى عرفوا بإتقانهم له. وقد حظي بعضهم بنصيب من الرعاية بعد أن تم العدول بهم عن وظيفة حراسة مؤسسة الحريم ليتحوّلوا إلى أداة لهو ومتعة.⁽³⁰¹⁾ كما تمتّع عدد منهم بنفوذ بعد أن نجحوا في الاستيلاء على السلطة السياسية أو الاجتماعية أو الرمزية. ولم يقتصر دور الخصيان على الحراسة والإشراف على بعض المؤسسات، بل شاع عمل عدد منهم في خدمة بيوت العامة وامتهن بعضهم الآخر حرفا عديدة نحو الحجامة والبناء ورعاية الإبل وغيرها.

وقد أفاض الجاحظ في تعريف الخصي قال: «الخصي رحمك الله في الجملة ممثل به، ليس برجل ولا امرأة، وأخلاقه مقسمة بين أخلاق النساء وأخلاق الصبيان...الخصي سريع التبدل والتنقل...وقال بعض العلماء: إن الخصي إذا قطع ذلك العضو منه قويت شهوته...وكثرت دمعته...ويصير كالبغل الذي ليس هو حمارا ولا فرسا، لأنّه ليس برجل ولا امرأة. فهو مذذب لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء...ويعرض للخصي سرعة الدمعة والغضب، وذلك من

أخلاق النساء والصبيان...ثمّ الخصي مع الرجال امرأة، ومع النساء رجل». (302)

وارتبط الخصي في متخيل الجماعة بالغريب والعجيب. واعتبر مخالفا للطبيعة ومنافرا لها، كما أنّه بدا متخلقا بأخلاق النسوان والصبيان. فهو سريع الغضب والرضا وسريع الانفعال وكثير العبث. ونتيجة لذلك قوبل الخصيان بكثير من السخرية حتّى إنّ العوام كانوا لا يفوّتون فرصة للاستهزاء بهم وكان القصاص وأصحاب النوادر ينسجون حولهم الحكايات ويقلدون أصواتهم وحركاتهم.

ويرجع سبب استهجان الخصي إلى التغيرات التي تلحقه، خصوصا إذا تم خصاؤه قبل البلوغ، وهي المرحلة التي يفترض أن تظهر فيها العلامات التي تخوّل للمرء أن يضطلع بالأدوار وأن يستحقّ المنزلة الاجتماعية المخصصة له. لكنّ المجتمع لم يهتمّ بالعنف الذي تسلطه الثقافة على الفرد حتّى تقضي على خصائصه الأصلية، بل كان انشغاله بأوجه استغلال هذا الصنف الجندري الخاصّ.

يتعرّض الخصي إلى تغيرات منها تبدّل صوته ليصبح أقرب إلى صوت النساء والصوت الشديد، كما هو معلوم من رموز السلطة الذكورية، ومنها اتصاف جسمه بالرطوبة والبرد⁽³⁰³⁾ وهي من الخصائص الأنثوية، ومنها أيضا أنّه لا تنبت له لحية والحال أنّ الشعر من أهمّ الخصائص الذكورية. وهكذا تبدو الصفات الأنثوية، في نظر الجماعة سلبية ومتى اتصف بها الرجل تدنّت منزلته ليصبح في عداد المهمّشين. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ الخصاء يعتبر من أهمّ وسائل الانتقام من الرجال، إذ يتمّ امتهان الرجل الكامل بسلبه آتته، وهي رمز فحولته الجنسية فيتحوّل بذلك إلى امرئ شبيه بالنساء يبكي على حاله لأنّه أصبح «مثل المرأة». (304) وفق هذا الطرح تكون الأنوثة شتيمة ولعنة. والواقع أنّ هذه الآراء ليست خاصّة بالثقافة العربية الإسلامية فقد شاعت في ثقافات أخرى نحو الثقافة الرومانية والثقافة الفارسية وغيرها وربما يكون تعامل المسلمين مع الخصيان وشكل التدبير الذي خصّوهم به وليد تأثر بالروم البيزنطيين. (305)

وتبدو الصلة متينة بين النساء والخصيان، خصوصا أولئك الذين تم جلبهم صغارا لينضموا إلى مؤسسة الحريم فيكون تهذيبهم على أيدي النساء وبذلك يتطبعون بأخلاقهن حتى تبدو على بعضهم صفات تحببهم إلى الرجال فيتخذونهم للمتعة.⁽³⁰⁶⁾ وهنا يقع الربط مرة أخرى بين الافتقار إلى الفحولة وممارسة اللواط. أما سبب ربط الخصي بالصبوي، فإنه يرجع إلى أن كلا منهما عاجز عن الإنجاب. وإن كان العائق بالنسبة إلى الصبوي ظرفياً يزول ببلوغه، فإن قدر الخصي أن يكون، في الغالب عقيماً.

يوميء وجود الخصي إلى بنية المجتمع ونمط العلاقات السائدة فيه. فقد اقتضى حجب نساء الخاصة والشك فيهن إيجاد جهاز مكلف بمراقبتهن حتى لا ينفلتن من هيمنة السلطة الذكورية. ولما كان على المراقب أن يخرق الحدود المرسومة بين العالمين عالم الرجال وعالم النساء فقد أخضعته الثقافة، رغماً عنه لعملية بتر فأعيد تشكيل جسده من جديد وتمت جندرتة ثقافياً ليكون كما أراد مالكوه أن يكون. فهو بذلك صنعة اجتماعية ثقافية تلبي حاجة المجتمع إلى حماية مصالحه: الحفاظ على منع الاختلاط بين الجنسين وإحكام السيطرة على المرأة. وبالرغم من تعرض الخصي إلى تغيرات فيزيولوجية عديدة تقربه من الإناث، فإنه لا يلتحق بهن، بل يبقى في حظيرة الذكورة، ولكنها ذكورة من نوع خاص تجعله في أسفل سلم من درجات الذكورة، إن لم نقل «في منزلة بين المنزلتين» حجتنا على ذلك أن الخصي يضطلع، في الغالب، بدور جندي لا يقوم به لا الرجال ولا النساء، كما أن طبعهم وهيئتهم ونمط حياتهم يجعلهم مختلفين عن الجنسين معا بشكل من الأشكال.

ولما كان الخصي مفتقراً إلى الفحولة وإلى الخصائص الذكورية التامة فقد اعتبر في منزلة دونية، بل هو أقرب إلى الأنثى فلم ير بعضهم حرجاً في دخوله على النساء دون استئذان. جاء في هذا السياق أن ملكاً دخل «على أهله ومعه خصي فاستترت منه، فقال لها: تستترين منه وإنما هو بمنزلة المرأة! فقالت: الموضوع المثلة به يحلّ له ما حرّم الله عليه».⁽³⁰⁷⁾ وفي مقابل ذلك، رأى بعضهم ضرورة منع الخصي من دخول البيوت «لأنهم بين النساء رجال، وبين

الرجال نساء». ⁽³⁰⁸⁾ إلا أن الخصيان مع فقدانهم الخصائص الذكورية الخالصة لم يتهموا بالتخنث. فهم «مع خروجهم من شطر طبائع الرجال إلى طبائع النساء لا يعرض لهم التخنث». ⁽³⁰⁹⁾ وهو أمر مرتبط، كما رأينا بالسنن التي وقع فيها الخصاء وبشكل التهذيب الذي تلقاه الخصي.

قال الشاعر: (من الخفيف)

ونساء لمُطمئنٍ مقيمٍ ورجالٍ إن كانتِ الأسفارُ ⁽³¹⁰⁾

ولما كان الخصي كبح فداء اجتماعي وصنيفة صاغها مجتمع الخاصة خدمة لمصالحه فقد أحاطته الجماعة بعناية فائقة تنم عن خوف من لحظة الانتقام. وحامت حول جنسانية الخصي الشكوك. فاعتبره بعضهم عينا ولذلك ائتمنه على الحریم في حين أن آخرين رفعوه إلى درجة الآلهة فنسبوا له قوة جنسية خارقة للعادة. ⁽³¹¹⁾ وأدى ذلك إلى تضارب الروايات بشأن قدرته الجنسية بعد أن عمد بعضهم إلى اشتراط صفات أخرى في الخصي المكلف بحراسة الحریم، كأن يكون أسود اللون وقبيح المنظر حتى لا يقع المحذور. «وعلامه الغلام الذي يليق لخدمة الحریم أن يكون أسود البشرة وعابس الوجه وفظا غليظا ويابس الجسم وخفيف الشعر ورقيق الصوت ونحيل القدم وغليظ الشفة وأفطس الأنف وقصير الأصابع، منحني القامة ونحيل العنق». ⁽³¹²⁾ وهكذا ثمن المجتمع عجز الخصي الجنسي واعتبر دمامته خصلة.

وعلى الرغم من أن المجتمع الإسلامي قدس وظيفة الإنجاب واعتبرها فعلا تعبديا، فإنه نظر إلى الخصي على أنه آلة تخدم مصالحه فحرم عليه التناسل، بل إنه استغرب كيف يمكن أن يكون للخصي امرأة فتلك أعجوبة. ⁽³¹³⁾ قال أحدهم في خصي أراد أن يتزوج: (السرير)

قُلْ لِنَجْحِ أَخْطَأَتْ بَابَ النَّجَاحِ إِذَا تَعَاطَيْتَهُ بِلَا مِفْتَاحِ

لَسْتَ بِالسَّابِحِ الْمُجِيدِ قَدَغَ عِنْدَ لَكَ رُكْبَ الْبِحَارِ لِلْسَّبَاحِ

إِنَّ مَنْ يَعَشَقُ النِّسَاءَ بِلَا أُيْرٍ كَمَثَلِ الْغَازِيِ بِغَيْرِ سِلَاحٍ
لَنْ يَكُونَ الطِّعَانُ إِلَّا بِرُمَحٍ قَدَعُوا الطَّعْنَ لِلطَّوَالِ الرِّمَاحِ⁽³¹⁴⁾

لم يقبل المجتمع بدمج الخصي، بل أصرّ على وضعه في خانة خاصّة وألزمه في حالات بالظهور في هيئة تميّزه عن غيره وبذلك كان الخصي مصنفاً اجتماعياً وجنسياً لا من خلال الدور الذي اضطلع به أو المنزلة التي احتلّها فحسب، بل من خلال خصاه. وما إلحاح الجماعة على نعت الخصي بصفات سلبية إلا حجة على لفظه خارج دائرة الذكورة الخالصة والكاملة. ونرجح أنّ صعوبة الإقرار بأنّ الخصي رجل والنظر إليه على أنّه يحتلّ منزلة بين المنزلتين، يوحي بمدى ترسخ نظام الثنوية الجنسية، كما أنّه يشير إلى قيمة التناسل في المجتمع البطريكي. فالذي يفتقر إلى آلة الحرث والعمار وليس له عقب، لا يمكن أن يكون داخل النسق بالإضافة إلى وجود عوامل أخرى تجعل منه شخصاً ملفوظاً من قبيل اللون والعرق والدين.

ونلمس من وراء استعلاء الفحول على الخصيان، اختلاف الذكوريات من جهة، وتوترّ العلاقات بين الرجال من جهة ثانية. فالفحل يحتقر الخصي والخصي يبغض الفحل ويحاول في كثير من الأوقات الانتقام منه.⁽³¹⁵⁾

ويلتقي الخصي مع المخنث والخنثى في جملة من المسائل، لعلّ أهمّها يسر الاختلاط بالنساء والإلمام بتفاصيل حياتهن اليومية والاطلاع على أسرارهنّ، فضلاً عن إرباكهم للنظام الجندري. فهذه الفئات تبقى في نظر الجماعة في منزلة بين منزلتين، وهي فئات نجسة تلوث طهر المجتمع المزعوم وتتعاقد مع الشيطان وهو العدو اللدود. فالشيطان «يتعلّق بإحليل الرجل متى جامع زوجته وهي حائض فتأتي بالمخنثين».⁽³¹⁶⁾

ولئن برهن وجود المخنث على أنّ امتلاك آلة الرجال لا يعني بالضرورة امتلاك الذكورة، فإنّ الخصي أثبت بدوره أنّ تشويه القضيب أو حتّى جبّه لا يعني فقدان الذكورة. بيد أنّها تبقى ذكورة من نوع خاصّ.

والواقع أنّ نظرة الثقافة العربية الإسلامية في أطوارها التاريخية المختلفة

إلى الخصي وتعاملها معه، مختلفة عن موقف ثقافات أخرى، إذ أنها ظلت مرتبطة بالنظام الثنوي الذي أكد عليه القرآن في أكثر من آية ولم تذهب إلى ما ذهبت إليه الثقافة الصينية أو الثقافة الإفريقية أو الثقافة الهندية حين عدت الخصي خارج التصنيف الجنسي المعهود، فهو جندر ثالث (Third gender) أو جنس ثالث (Third sex)، وهو أمر يثبت أنّ بعض الثقافات لها قدرة على التصرف في «الطبيعة» ولها أيضا استعداد على تفكيك نظام الثنوية الجنسية لتجعله ثلاثيا.

وإذا كان بعضهم يختار التشبه بالجنس الآخر والتماهي معه عن إرادة، فإنّ الخصي يلتقي مع الخنثى في تحمّل تبعات فعل الثقافة أو الطبيعة في جسد لم يشأ أن يكون علما على الغرابة. فكيف تعامل المجتمع العربي الإسلامي مع الخنثى الذي كان قدره أن يحمل في تركيبته الخلقية عضوا جنسيا مؤنثا وآخر مذكرا؟

8 - الخنثى

عرّف صاحب اللسان الخنثى بأنه «الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى... والخنثى: الذي له ما للرجال وللنساء جميعا».⁽³¹⁷⁾ ورأى ابن سينا أنّ الخنثى «من لا عضو الرجال له، ولا عضو النساء، ومنهم من له كلاهما لكنّ أحدهما أخفى وأضعف وخفي والآخر بالخلاف ويبول من أحدهما دون الآخر. ومنهم من كلاهما فيه سواء».⁽³¹⁸⁾ وهو تعريف ينم عن الحيرة التي ألمت بالعلماء عندما واجهوا الخنثى.

وعلى الرغم من لجوء الأطباء إلى المعالجة بالحديد فإنهم - على حدّ علمنا - لم يدافعوا عن فكرة استئصال عضو من أجل تحديد الهوية الجنسية موكلين بذلك مهمة الحسم في هذه المسألة إلى الفقهاء. وقد يكون السبب في ذلك الخشية من تغيير خلقة الإنسان الذي خلق عليها وتجدّر فكرة الإيمان بقبول المكتوب والمقدّر.

أما أصل هذه «العلة القبيحة» فقد أرجعه الكركي إلى «مبدأ الخلقة»⁽³¹⁹⁾

في حين اعتبر آخرون أنّ السبب مرتبط بخلل في التوازن بين المنيين وعدم انسجام بين الحرارة والبرودة، وبين القوة والضعف. وهي آراء متأثرة بنظرية أبقراط التي تقول إنه إذا لم يتغلب مني أحد الزوجين على الآخر كان الخنثى.⁽³²⁰⁾

لم ير القدامى مبررا لتحديد جنس المولود الخنثى تاركين للقبالة ثم للأهل حرية منحه هوية جنسية وتهذبا يحميه من تهميش الآخرين له، وهو أمر يثبت أنّ الفرد لا يكتسب أهمية إلا بعد البلوغ فهو بمثابة «المنقذ من الضلال»، إذ بواسطته يمكن التأكد من العلامات الدالة على خصائص الذكورة نحو نبات اللحية وإمكان الوصول إلى النساء أو تلك الدالة على خصائص الأنوثة نحو النهود والفرج والحيض والحبل. وبناء على ذلك، اعتبر الاعتماد على علامات البلوغ وسيلة «صالحة للفصل بين الذكر والأنثى»⁽³²¹⁾ فإن تغلبت خصائص جنس على الآخر نسب الخنثى إليه. وإلى جانب هذا المعيار ذهب فئة من الفقهاء إلى القول بأنّ طبع الخنثى هو المحدد فإن كان يميل في هيئته إلى جنس دون آخر ألحق به.

وتعتبر أقدم رواية بخصوص طريقة التحقق من جنس الخنثى - على حدّ علمنا - ما أورده ابن هشام بخصوص عامر بن الظرب العدواني (جاهليّ). فقد جيء له بامرأة تحمل عضوين تناسليين وطلب منه تحديد جنسها. وتقول الرواية إنّ خصيلة، وبرواية أخرى سخيلة جارية عامر، هي التي أوغزت إليه أن يحكم من حيث يبول الخنثى، فإن كان يبول من مبال الذكور فهو ذكر، وإن كان يبول من مبال النساء فهو أنثى.⁽³²²⁾ وعلى حكم الجارية القاضي بالنظر في الوظيفة الفيزيولوجية لتحديد الجنس اعتمد الفقهاء.

ويعدّ حكم الفقهاء القاضي بانتماء الخنثى إلى جنس محدّد حكما نهائيا غير قابل للطعن، حتى وإن ظهرت حجج جديدة تثبت عكسه ممّا يبرهن على مدى وعي الفقهاء بضرورة حسم المزوجة الجنسية، في مرحلة التكليف لارتباط الأحكام بالجنس. وبالإضافة إلى ذلك، يوضّح حرص هؤلاء على الحسم في وضع الخنثى على صرامة المنظومة الفقهية في التعامل مع هذه

المسألة بهدف سدّ المنافذ أمام الحالات الخارجة عن دائرة الضبط والتقنين، والتي إن لم تقع السيطرة عليها أدت إلى انتهاك النظام.

ولئن كان البلوغ محرراً للخثى من وضع اللبس، فإنّ بعض الأحداث لم تظهر عليهم العلامات الدالة على الذكورة أو الأنوثة، وهذه الحالة هي التي أطلق عليها الفقهاء اسم «الخثى المشكل». وقد اعتبر وجوده حدثاً عجيبياً وقادحاً لحكايات تنأى عن الواقع لترتبط بعالم الخيال ولتكشف عن البنى الذهنية المتحكّمة في الجماعة. فأشار بعضهم إلى قدرة الخثى على الإحبال والحبل.⁽³²³⁾ وتحدّث بعضهم الآخر عن غرابة شكله. قال ابن العربي (ت 543هـ)، في هذا الصدد: «كان يقرأ معنا برباط أبي سعيد...خثى ليس له لحية وله ثديان وعنده جارية». ⁽³²⁴⁾ وذهب بعضهم إلى الإقرار: «إنّ الخنوثة أعجوبة خارقة للعادة، والدواعي متوافرة على إشاعة الخوارق والأعاجيب، ولذلك لا يوجد خثى مشكل في بلد من البلدان إلّا كان مشهوراً عند الناس».⁽³²⁵⁾

ومن الروايات التي توضّح ما أثاره وجود الخثى من مشاكل ما ورد في «الخطط»، ففي سنة 332هـ «حضر عند قاضي تنيس أبي محمّد بن عبد الله بن أبي الريس رجل وامرأة، فطلبت المرأة الرجل بفرض واجب عليه، فقال الرجل: تزوجت بها منذ خمسة أيام، فوجدت لها ما للرجال وما للنساء. فبعث إليها القاضي امرأة لتشرف عليها، فأخبرت أنّ لها فوق القُبل ذكراً بخصيتين والفرج تحتها، والذكر أقلق، وأنها رائعة الحسن، فطلّقها».⁽³²⁶⁾ وذكر أيضاً أنّ امرأة جاءت إلى القاضي شريح (ت 72هـ) فقالت: «إنّ لي ما للرجال وما للنساء، قال شريح: فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام يقضي على المبال، فقالت: فأنيّ أبول بهما جميعاً ويسكنان معاً، قال شريح: واللّه ما سمعت بأعجب من هذا، قالت: وأعجب من هذا، قال: وما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدت منه، وجامعت جاريتي فولدت مني، فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجباً، ثمّ جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين لقد ورد عليّ شيء ما سمعت بأعجب منه، ثمّ قصّ عليه قصّة المرأة فسألها أمير المؤمنين عليه السلام عن ذلك، فقالت: هو كذلك، فقال له عليّ عليه السلام:

لأنت أجزاً من ركب الأسد حيث تقدم عليها بهذه الحال، ثم قال: يا قنبر أدخلها بيتا مع امرأة فعدّ أضلاعها، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين لا آمن عليها رجلا ولا أتمن عليها امرأة فقال عليّ عليه السلام: عليّ بدينار الخصيّ وكان من صالحه أهل الكوفة وكان يثق به فقال له: يا دينار أدخلها بيتا وعزّها من ثيابها ومرها أن تشدّ مئزرا وعدّ أضلاعها، ففعل دينار ذلك وكان أضلاعها سبعة عشر، تسعة في اليمين وثمانية في اليسار، فألبسها عليّ عليه السلام ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين وألقى عليه الرداء وألحقه بالرجال، فقال زوجها: يا أمير المؤمنين ابنة عمّي وقد ولدت منّي تلحقها بالرجال؟ فقال عليّ عليه السلام: إنّي حكمت عليها بحكم الله عزّ وجلّ إنّ الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام⁽³²⁷⁾.

وبغضّ النظر عن صحة هذه الرواية وعن حجم المغالاة والتحويل والعناصر الميثية الثاوية فيها ومقاصدها الدينية أو السياسية أو الأخلاقية، فإنّ ما نستخلصه هو إصرار الجماعة على ربط الخنثى بعالم الغريب والعجيب وإقرارها بصعوبة تشبّيته في غيريته، إذ يواجه المختلف بحرص شديد على إدماجه، ولو ظاهريا في مجموعة انتماء، وهو أمر يوميء إلى الخوف من المغاير لحظة اكتشافه والمباغنة التي تسيطر على شكل المعرفة به. وتبدو تجليات الأنوثة مقتصرة على وظيفة الإنجاب في حين أنّ الذكورة تظهر من خلال العلامات الرمزية القلنسوة والنعلين وفي حالة اللبس الجنسي يتم الاستجداد بأسطورة آدم وحواء. باعتبار أنّها شرّعت الاختلاف بين الجنسين.

لا عجب حينئذ أن مثل الخنثى معضلة في نظر الفقهاء وليس أدلّ على ذلك من قول الكاساني: « الخنثى من له آلة الرجال والنساء والشخص الواحد لا يكون ذكرا أو أنثى حقيقة فإما أن يكون ذكرا وإما أن يكون أنثى⁽³²⁸⁾ ». واعتبر بعضهم أنّه لا يجوز للخنثى القول أنا ذكر أو أنثى لأنّه متهم. وقد يكون من المفيد التوقّف عند هذه الحيرة التي ألمت بالفقيه، وهو يحاول أن يجد للخنثى مكانا في نظام التراتبية الاجتماعية وأن يحدّد نمط العلاقات التبادلية التي تربطه بالآخرين.

اعتبر عدد من الفقهاء أنه متى بال الخنثى من العضوين معا حكم عليه بالاعتماد على العضو الأول الذي خرج منه البول، في حين أن آخرين رأوا أنه يتعين النظر في كمية البول. وأثارت مسألة ختن الخنثى إشكالا باعتبار أنه لا يحل لأحد النظر إلى عورته سواء كان رجلا أو امرأة ومن ثمة قاد الاحتياط والحذر الفقهاء إلى القول بشراء جارية تقوم بختن الخنثى لأنه يباح لها النظر إلى فرج سيدها. وبين الونشريسي طريقة التأكد من هوية الخنثى قال: «يغطي ذكره وينظر إلى فرجه النساء، ثم يغطي فرجه، وينظر إلى ذكره الرجال».⁽³²⁹⁾

اقتصرننا على عرض هذه العينات حتى نبين المصاعب التي واجهها الفقهاء حين عالجوا قضية الخنثى المشكل فاختلّفوا حول الحكم في صلاته وإمامته وإرثه وتغسيله وغير ذلك. واللافت أنّ الحديث عن الخنثى ورد بصيغة المذكر وكأنّ المجتمع الذكوري لم يستطع أن يتغاضى عن أهمية وجود عضو الذكورة لدى الخنثى فنسبه إليه إلى أن يثبت العكس.

أجبر ظهور الخنثى قلة من الفقهاء على التدبّر في أمره فأفردوا له بابا في مؤلفاتهم عرضوا فيه الأحكام المتعلقة به، في حين أن آخرين عمدوا إلى التنبيه إلى اختلاف وضعه عن الرجل والمرأة وهذا أمر هام - في نظرنا - إذ إنه لم يعد بإمكان المنظومة الفقهية الحديث عن الذكر والأنثى، بل صار الحديث عن الخنثى وعن العلاقات التبادلية معه أمرا متأكدا لدى فئة، حتى وإن تعمّدت الأغلبية التعامي عن وجوده.

ولم يكن في وسع المنظومة الفقهية الإقرار بوجود جنس ثالث أو مراجعة نظام بناء الهوية الجنسية أو البحث عن تصنيف جديد للنظام الجنسي، غاية ما تمّ التوصل إليه محاولة دمج الخنثى في خانة، حتى وإن بدا ذلك عسيرا. ونذهب إلى أنّ غاية الفقيه لم تكن العمل على رفع اللبس عن الخنثى والتأكد من جنسه، بل كان هدفه السعي إلى إدراجه في خانة لتنطبق عليه الأحكام، وهو تمس اجتماعي يهدف إلى منحه وضعاً يستطيع من خلاله العبور إلى عالم المكتهلين المقنن. ويمكن أن نطلق على هذه العملية التي أنجزها الفقهاء عبارة الجندرة (Gendering). فالنظام الجندري يجاوز في واقع الأمر المعطيات

البيولوجية ليهتم بكيفية صناعة الذكر وصناعة الأنثى اجتماعيا وليميط اللثام عن تصوّر الجماعة للذكورة وللأنوثة. والجنדרه - في نظرنا - مسلك توصل إليه الفقيه لمواجهة الخنثى المشكل، هذا الشخص الذي يتعدّر تحديد جنسه بطريقة قطعية. وحتى لا يبقى الخنثى غير قابل للتأطير ولا للضبط الاجتماعي تعين الحكم على الظاهر.

سعى الفقهاء إلى إيجاد بعض الحلول للخروج من مأزق واجهتهم فعملوا بمبدأ درء الحدود بالشبهات ولجأ بعضهم إلى الاعتماد على الحيل غير أنهم لم يتفاعلوا مع قضية الخنثى المشكل بمرونة مثلما تعاملوا مع قضايا أخرى وأبوا إلاّ الحسم في وضعه. ونذهب إلى أنّ رفض المنظومة الفقهية الإقرار بازدواجية الخنثى وحرصها على إدماجها في مجموعة انتماء جنسية محدّدة لا يعدّ حجة على رغبة في احتواء هذه الفئة، بل هو علم على صرامة النظام ورفضه للغيرية. وهو موقف يؤكّد استحالة الخروج عن نظام الهوية الجنسية القائم على الثنوية: ذكر وأنثى.

مثل وجود الخنثى مصدر إزعاج بالنسبة إلى مجتمع حريص على تثبيت الفوارق بين الجنسين. فقد أصرّ العلماء على عدّ المخنث في زمرة الرجال وأجبرته مؤسسة الحسبة على الامتثال للأنموذج وعملت سلطة الردع على إجبار المسترجلة على حمل العلامات الخاصّة بالنساء، وحسم الفقهاء أمر الخنثى. وتؤكّد هذه الإجراءات صفة الإكراه التي يتسم بها المجتمع، فهو لا يقرّ بإمكانية أن يختار الفرد جنسا مخالفا للجنس الذي خلق عليه، كما أنّه يرفض أن يتهاون الإنسان بالرموز والعلامات فيعيب بها. فلا هيئة إلاّ الهيئة التي تتماهى مع الجنس ولا مجال لبقاء المرء في منزلة بين المنزلتين: ذكر وأنثى، يَنكح وَيُنكح.

ونذهب إلى أنّ الخنثى يثير إشكالية أعمق من مسألة حرية الإنسان في اختيار ما يراه مناسباً له. فقد يحلو لبعضهم أن يستحوذ على علامات الجنس الآخر وأن يحاكيه في مظهره وحركاته وأقواله وأفعاله ولكنّه يبقى، في نظر القوم، ذكراً أو أنثى لأنّه لن يستطيع، مهما بلغ الغاية في المحاكاة أن يتجرّد عن عضوه التناسلي، فهو الذي يذكّره باستمرار بهويته الجنسية. ثمّ إنّه يصعب

عليه البقاء في حالة مزدوجة. فاللغة العربية نفسها تعكس هذا الفصل بين الجنسين باعتبار أنها لا تملك ضميراً محايداً. فكيف يتم التخاطب مع هذه النماذج وما يقال عند الحديث عن الخنثى: هو أم هي؟

إنّ التذبذب الجندري يشكك في التراتبية الهرمية. فعلى سبيل المثال يؤدي وجود رجل واحد بين عدد من النساء إلى أن يصبح الحديث بصيغة جمع المذكر، ولكن ما العمل إزاء حضور الخنثى؟ وينبّه ابن الأنباري إلى أهمية التمييز بين المذكر والمؤنث قائلاً: «اعلم أنّ من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث: من ذكر مؤنثاً، أو أنث مذكراً، كان العيب لازماً له كلزومه من نصب مرفوعاً، أو خفض منصوباً، أو نصب مخفوضاً».⁽³³⁰⁾ ومعنى ذلك أنّ الخلط بين المذكر والمؤنث من محرمات النظرية العربية النحوية التي يظهر أنّها انحازت للذكورة. ولا يمكن بحال الإغضاء عمّا يثيره وجود الخنثى من قضايا تتعلق بنمط العلاقات الاجتماعية. فهل يمكن دمج الخنثى في عالم الرجال أم في عالم النساء؟ وهل يزوّج أم لا؟ ومع من يصلي؟ وكيف يورث؟ ومن يتولّى تغسيله؟

ومهما يكن الأمر، فإننا يمكن أن نرى في وجود الخنثى ما يقيم الدليل على إمكانية العيش بهويتين جنسيتين نظراً إلى امتلاكه فرجين: جوازي عبوره إلى عالم الرجال وعالم النساء. والمتأمل في الأساطير القديمة التي تحدثت عن الخنثى كالأساطير الهندية⁽³³¹⁾ يتبين أنّها قد ألحت على تحرّر الخنثى وقدرته على الظهور كلّ مرّة في هيئة مختلفة، كما أنّها نوّهت بيسر انتقاله من الذكورة إلى الأنوثة لأنّها رأت في ذلك ما يعبر عن توق الإنسان إلى التحرر من القيود المضروبة عليه والتخليق في جميع الفضاءات.

ولمّا كان المجتمع العربي الإسلامي كغيره من المجتمعات، حريصاً على النظام وعلى رسم الحدود بين الجنسين بدقّة ومؤمن بمنع الاختلاط، فإنّه تصدّى لغيرية الخنثى فجعل من هذا المختلف مؤتلفاً قسراً. وهو موقف مفهوم لأنّ الخنثى كائن يرمز إلى خرق قوانين الجماعة وانتهاك نظامها ويهدّد بهدم البنية الاجتماعية في العمق القائمة على الثنائيات المتقابلة والمتضادة، زد على

ذلك أنّ ازدواجية الخنثى تقوّض نمط العلاقة الاجتماعية في المجتمعات البطريكية المرتكز على هيمنة الرجل على المرأة وتفسح المجال لإمكانية وجود علاقة مبنية على التكامل بين الجنسين وتوحيد شملهما.

ويصعب على المجتمع - في نظرنا - تصوّر إمكانية أن يكون المرء حاملاً لآيتين متضادتين ولخصائص الذكورة والأنوثة في الوقت نفسه لأنه مجتمع أقام نظامه على استحالة الجمع بين الضدين فذلك أمر يؤدي إلى الفوضى، إذ كيف يمكن تدبير جسد المولود؟ وعلى أيّ أساس يتمّ تهذيبه؟ وكيف يمكن في مرحلة لاحقة إلزامه بأحكام التكليف؟

إنّ الاستفهام الأكبر الذي يطرحه وجود الخنثى: هل يمكن المحافظة على التقسيم الثنوي نفسه الذي يصرّ المجتمع على صونه: ذكورة وأنوثة، رجل وامرأة، حرّ وعبد، غني وفقير، خاصة وعامة، خير وشرّ، حلال وحرام، إلى غير ذلك من الأزواج المتضادة أم نحن إزاء تقسيم ثلاثي: ذكر وأنثى وخنثى؟ أم ذكر وأنثى وجنس ثالث؟ أم أنّ تعامل المجتمع مع الخنثى يفرض عليه القطع مع نظام التصنيف لأنّ الخنثى ينأى عن الترميط والتصنيف ويتعالى عن نظام تراتبي لأنّه كائن مستعص على التصنيف الجندريّ (Ungendered): فهو الغيرية عينها. (332)

شكّل وجود الخنثى معضلة على مستوى قراءة العلامات. فالمخنث، كما رأينا، ينتمي إلى جنس الذكور على الرغم من أنّه يتعمّد الظهور في صورة امرأة، والمذكّرة امرأة لها فرج أنثوي ولكنها تحبّ البروز في هيئة الرجال. وكلاهما يحلّو له التلاعب بالعلامات المرئية. أمّا الخنثى، فإنّه لا يعتمد الأسلوب نفسه، فهو يتصرّف حسب التدبير الذي نشأ عليه والذي يلائم أهمّ الصفات البادية عليه لكنّ جسده يثير إشكالا خصوصا في حالة الكشف عنه ولذلك كانت نوازل النكاح فاضحة لهذه القضية.

ولمّا كانت حالات وجود الخنثى المشكل نادرة، فإنّها لم تدفع الفقهاء إلى التفكير في جنس ثالث، أو جندر ثالث ولم تكن هذه المسألة من المفكر

فيه باعتبار أن النص القرآني يؤكد على وجود نموذجين: الذكر والأنثى واعتبر آدم وحواء أول زوجين. وكان الإقرار بوجود جنس ثالث، في نظر العلماء تعدد على النص القرآني القائم على مبدأ الثنوية كما توضحه آية ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات 49/51] وهكذا نرى أن التعامل مع هذه الفئة لم يفهم إلا في ظل الحرص على الدين وعلى رؤية إلى الإنسان وإلى الكون. ولهذه الأسباب لم تكن نظرية أفلاطون حول الأجناس الثلاثة التي عرضها في «المأدبة» ذات أهمية فلم يتأثر بها الفلاسفة ولا الفقهاء. (333)

حاولنا بيان كيفية تعامل المجتمع مع جسد المكلف حتى يكون حاملا للعلامات الدالة على هويته الجنسية، في مرحلة تمثل أهم دور في حياة الإنسان لأنه يكون فيها ملزما بالاضطلاع بمختلف الأدوار ومحتملا لموقع في البناء الاجتماعي ومن ثمة لا يسمح له في هذه المرحلة، بالعبث لأنه مأمور بأن يسوس نفسه وأهله وعياله وأن يكون قدوة بالنسبة إليهم.

وعلاوة على تنظيم هيئة الفرد، عملت الجماعة على بناء الجنسية على نحو أحادي. فضبطت ممارسة منسجمة مع الرؤية الدينية ومع نظام الكون ومتلائمة مع الحياة الاجتماعية ومتكيفة مع هرمية المواقع الاجتماعية، لكن الكبت يولد الانفجار، إذ سرعان ما شهد نظام الجنسية تحولا في معناه وتغييرا في الممارسات، مما أسهم في ظهور نماذج جديدة دلت على انتقال النشاط الجنسي المنمط إلى أنشطة متعددة وبرهنت على تحوّل النظام الثنوي من حالة الوضوح والاستقرار إلى حالة اللبس والاضطراب. ودخل المجتمع في طور جديد. وتم الانتقال من هيمنة الجماعة على الفرد وتدخلها في أدق تفاصيل حياته الجنسية إلى الإقرار بوجود فئات تتحدى النظام وتفصح عن فردانيتها. ويمكن القول إن السلطة السياسية والاجتماعية هي التي تحدّد الأدوار الجندرية الخاصة بهذه الفئات، كما أنها تتولى ضبط مواقعها فتعترف بمن تراها معبرا عن حاجاتها وتهتمش من تراها متعارضا مع مصالحها.

حرصنا على التطرق إلى النماذج الدالة على اختلاف معاني الذكورة وكذلك الأنوثة، كالمخنث والخنثى والمذكّرة واللوطي والمساحقة، لأنها فئات

تلقي مزيدا من الضوء على موضوعنا وكان اهتمامنا بها من أجل لفت النظر إلى دورها في إبراز الاختلاف بين الجنسين أو التقليل من شأنه. وتوضح لنا أننا إزاء نماذج تعايش وتنافس: مفاخرة بين الجوّاري والغلمان، وأخرى بين الفحول والخصيان، وأخرى بين الغلمان والغلاميات، وأخرى بين اللوطيين والفحول، وأخرى بين المساحقات والراغبات في الفحول من الرجال، والقائمة تطول، ما يبرهن على توتر في نسيج العلاقات الاجتماعية.

ووسط هذا الكمّ من التحوّلات الطارئة على بنية المجتمع، حاولت مؤسسة الضبط الدفاع عن الثوابت والعمل على التميّط. فبالتمحيص في المآخذ التي جاءت في خطاب الفقهاء بشأن هذه النماذج نحو المخنث والمذكّرة والمساحقة واللوطي، نتوقّف عند ما يمثّل جوهر الذكورة وجوهر الأنوثة، من منظور العلماء. وما من شكّ في أنّ الخطاب الصادر عن مؤسسة الضبط يساهم بمقدار كبير في بناء الهوية الجندرية التي يرنو كلّ مجتمع إلى تجديدها في أفرادها.

كانت فهوم القدماء للهوية الجنسية مرتكزة على الإيمان بأنّ الإرادة الالهية جعلت الرجل رجلا بصفات وفضائل والمرأة امرأة بخصائص: ذاك هو النظام. وأدّى ذلك إلى إرساء الحدود بين الذكورة والأنوثة. وما التخنث أو التذكّر والخنوثة والخصاء واللواط والسحاق ونكاح الحيوان⁽³³⁴⁾، إلّا فساد وتشويه ودنس يصيب البنية ويخلخل العلاقات الاجتماعية ويزحزح المفاهيم والتصورات ويقوّض البنى الذهنية والاجتماعية وغيرها.

ولم يتصوّر القدامى البتة تعدّدا على مستوى نظام الجنس. فالتعدّد معناه إقرار بشرعية وجود فئات خارجة عن النظام المألوف أو مجاوزة للتصنيفات المعهودة، وهو أمر يؤدي إلى تفويض النظام واختلال المنظومات والأنساق فتضيع نتيجة ذلك معالم الذكورة وتغيير ملامح الأنوثة وإذا ما حصل ذلك، استحال تحقيق الضبط وحلّت الفوضى. فلا أحكام ولا معايير ومن ثمة يتّضح لنا لِم حكم أغلبهم على هذه الفئات بالموت الفعلي أو الاجتماعي أو الرمزي. وقد عبّرت اللغة عن استنقاصها لهذه الفئات بإشاعة عبارات واجهتهم بها

كالأنذال والشذوذ الجنسي التي تستعمل إلى اليوم. فهي عناصر خارجة على النظام المقدّس تعطل غرض التعمير وتستهيّن بالحدود.

ويثبت رصدنا لهذه النماذج أنّ بناء الاختلاف الجنسي وتحديد الأدوار الجندرية وكذا انتظام الهوية الجنسية عمليات لم تنجز دفعة واحدة، بل خضعت لقانون التأثير والتأثير بعد أن تمّ تطعيم الثقافة العربية الإسلامية بروافد ثقافات أخرى. ومع بلوغ المجتمع العباسي مرحلة الترف وانغماس الخاصّة في البحث عن أشكال مختلفة من الاستمتاع كان على المنظومة الفقهية أن تتفاعل مع التطورات الطارئة على بنية المجتمع العربي وأن تتعرّض لقضايا أثارها وجود الخصيان والغلمان والمختّنين والخنثى، وإن كان ذلك الاهتمام متفاوتا من مذهب إلى آخر، ومن فقيه إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن مصر إلى آخر. بيد أنّ هذا الاهتمام السطحي يقيم الدليل على أنّ وجود هذه الفئات لم يستطع أن يؤدي إلى الحسم الجذري والنهائي وقد يكون مردّ ذلك خوف الجماعة من مواجهة الغريب والمختلف والمغاير.

نخلص إلى القول إنّ هذه الفئات الخارجة عن التصنيف تستفز الجماعة فتطرح عليها قضايا جوهرية تتعلق بينها وبمؤسّساتها وبرموزها. فهي تستهزئ بالمعايير ولا تبالي بالدين ولا بالحدود والأخلاق ومن ثمّة، فإنّها ترفض قانون الأب وصورته وسلطته. ثمّ إنّ تمرّدها على التصنيف البيولوجي أو الاجتماعي أو الثقافي الخائق لا معنى له سوى وجود فجوات ومنافذ يمكن التسلل عبرها، فهي مساحات جانبية تعيش على تخوم السلطة.

ويمكن أن نرى في وجود هذه الفئات تحديا للنظام وتجاوزا للتمثلات والمسلمات ولكلّ ما استقرّ في بنية المتخيّل في سبيل فرض نظام بديل قائم على التداخل بين الجنسين (gender-crossing) أو بالدعوة إلى الاعتراف بوجود جنس ثالث⁽³³⁵⁾ خصوصا إذا تذكرنا أنّ الخروج عن النظام ليس متعلّقا بحالات فردية، بل هي مجموعات تحاول أن تجد لها مكانا في النظام الجندري في ظلّ مجتمع سمته القهر. وهي تروّج لعلاقات مختلفة بين الجنسين أو بين الأجناس مثبتة بذلك أنّ حدود المنظومة الجندرية ليست أزلية، بل هي مطاطية⁽³³⁶⁾

ومتغيرة. ولما كانت هذه الفئات ممثلة للاستثناء فقد استبعدت من مجال المعرفة فلم يهتم بها العلماء عند تصوّرهم لبنية المجتمع المنشود مما يوضح بنية الثقافة السائدة، فثمة حظر مضروب على كل من يربك النظام وثمة رفض لتعدد الذكوريات والأنوثات.

مثل الجسد موطن اهتمام لا على مستوى تنظيم صورة ظهوره على الركح الاجتماعي فحسب، بل تعدى ذلك ليصبح موضوعا شغل الفقهاء، وهم يقتنون طقوس العبادات فنظروا في أوضاعه المختلفة أثناء الصلاة والحج وغيرها من الطقوس ورصدوا كل ما يصيبه من تحولات في الحياة والممات، محاولين التأكيد على الاختلاف بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي وموضحين الفرق بين أحكام الرجال وأحكام النساء. وإن كان الله، كما يقول العلماء قد سوى بين الرجل والمرأة في التكاليف سواء ما تعلق بالعبادات البدنية والمالية كالوضوء والغسل والصلاة والصوم والزكاة والحج فهل حافظ الفقهاء على هذا المبدأ أم أنهم حرصوا على إبراز التفاوت بين الجنسين عند تفصيلهم القول في كيفية ممارسة الطقوس فطمسوا مبدأ المساواة؟

الفصل الثالث

الطقوس الدينية

الصلاة نموذجا

ينتج كل مجتمع نظاما طقسيا خاصا به يعكس مختلف بناءه ويعبر عن خصوصيته الثقافية وهويته المميزة. ولئن أثرت الطقوس في أنساق المجتمع وبنائه المتعددة تأثيرا تتفاوت درجاته من جماعة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، فإن المجتمع نزع بدوره إلى مراقبة الطقوس حتى يخضعها لمعاييرها ولمنظومته القيمة وللدين.

ولا غرو أن تحتل الطقوس الدينية قيمة كبرى في حياة الأفراد والمجتمعات مادامت تعدّ من أهمّ العوامل التي تمنح الحياة توازنها. ويقوم السلوك الطقسي على حركات نمطية وعلامات ثابتة ذات رموز متعددة تساعدنا على اكتناه مختلف الوظائف التي تنهض بها الطقوس من ذلك: تخفيف التوترات النفسية وتيسير الدمج الاجتماعي وتحقيق اللحمة بين الأفراد وتشكيل الهوية بالإضافة إلى تجذير الدين وتحقيق ديمومته.

ويقف دارس النظام الطقسي على خصائص البناء الاجتماعي، سيما وأنّ هذه الممارسات الطقوسية من صلاة وصوم وحجّ، وغيرها لا تعكس ما يجري في الواقع المعيش فحسب، بل إنّها تساهم أيضا في إنتاج مختلف البنى المميزة للمجتمع.

ونظراً إلى أنّ المجال لا يتسع لمعالجة كلّ مظاهر الاختلاف بين الجنسين التي تنبني عليها الممارسة الطقسية وتكرّسها، فقد ارتأينا الاقتصار على النظر في عينة ممثلة، وهي طقس الصلاة لكونه من أهمّ الطقوس الدينية في الإسلام، إذ أنّه يحظى بمركزية في النظام الشعائري حتى إنّ تارك الصلاة استحقّ حسب عدد من الفقهاء أشدّ العقوبات، بل إنّ بعضهم عدّه مفارقاً للإسلام.

لَمّا كان الرجل راعياً في بيته ومسؤولاً عن سياسة أهله، فقد أوكلت له مهمة تعليمهم أحكام الوضوء والغسل وصحة الصلاة وفسادها وما يقضى منها في الحيض وما لا يقضى، كما أنّه كلّف بمراقبة الجميع: الزوجة والعيال والخدم حتّى لا يتساهلوا في أمور الدين. وقد عزّزت المنظومة الفقهية سلطة الرجل فأباحت له ضرب الولدان إن تقاعسوا عن أداء واجباتهم الدينية، كما أنّها أجازت له تأديب زوجته متى اعوجّت فتعمّدت ترك الصلاة تهاوناً بها. واعتبر الطلاق، في مثل هذه الحالة مندوباً.

وتبدو المرأة، في عدد من النصوص أقلّ إقبالا على ممارسة الصلاة من الرجل. ويعود السبب في ذلك، حسب العلماء إلى جهلها بالدين أو اهتمامها بالأفق الدنيوي على حساب الأفق الأخروي. إلّا أنّ علّة ترك الصلاة لا تتوقّف عند هذين العاملين، إذ ثمة عقبات اجتماعية واقتصادية وضغوط نفسية مسلّطة على المرأة لا يمكن تجاهلها. فإذا نظرنا في أوّل شرط من شروط الصلاة، وهو طهارة الجسم، تبيّن لنا أنّه يصعب على الزوجة، في كثير من الحالات القيام به للحرّج الذي تجده عند الخروج إلى المغسل، خصوصاً إذا كانت تعيش مع الأحماء. فالتطهر من الجنابة أو من الحيض أمر مخجل لأنّه يتنافى مع مبدأ الستر، ومن ثمة كان على المرأة أن تتقن إخفاء ما يطرأ عليها من حالات تحوّل جسدها من الطهر إلى النجاسة، وتمنعها من ممارسة الطقوس الدينية.

وتدرك المرأة، منذ البلوغ أنّ الحيض ليس حالة فيزيولوجية طبيعية فحسب، بل هو حدث باعث على الازدراء ويستوجب كتمه ولذا كان على الحائض أن لا تجاهر بتوقّفها عن الصلاة أو الصوم وأن لا تتكشّف. وينجم عن مثل هذه التصورات اعتبار الجماعة الجسد الأنثوي مصدر خجل وعائق يمنع

المرأة من الانخراط في الممارسة الطقسية ويقصدها عن الجماعة بسبب النجاسة التي يحدثها الدم. وبذلك يتأكد نقصان دينها ولا تتساوى منزلتها مع منزلة الرجل. وعلى النقيض من هذه المشاعر والعوائق لا يجد الرجل حرجا في الخروج إلى الحمام. فالنظافة استعداد للعبادة وفعل إيمان والاعتسال من الجنابة دليل على الفحولة في مجتمع أولى الجماع أهمية كبرى وتباهى به.

وتكمن أسباب ترك المرأة الصلاة، في انعدام الماء أو صعوبة تسخينه أو عدم توافر موضع للغسل. وإذا علمنا أنّ الزوجة مطالبة بالاستجابة لرغبات عشيرها الجنسية متى شاء، فهي لا تكاد تطهر حتى تعود إلى الجنابة من جديد، أدركنا المشقة التي تجدها في الاعتسال، خصوصا أيام البرد، مما يجعلها لا تلتزم، في كثير من الحالات بالصلاة. وهذا يدلّ على أنّ طهارة المرأة، تختلف عن طهارة الرجل، كما أنّ نتائجها تؤثر في طبيعة العلاقات بين الجنسين وفي تصوّر القوم لشكل قيام النساء بالعبادات.

وعلاوة على الطهر ضبط الفقهاء شرطا آخر للقيام بالصلاة تتمثل في ستر العورة. فقد أوجب هؤلاء على الحرّة تغطية أكثر بدنهما معتبرين «أنّ الستر شرط لصحة صلاة المرأة وإلحاق الرجال بالنساء لا يصحّ ههنا لوجود الفارق، وهو ما في تكشف المرأة من فتنه. وهذا معنى لا يوجد في عورة الرجل».⁽³³⁷⁾ وبناء على ذلك قرّر أغلبهم أنّ صلاة المرأة بغير قناع فاسدة. وفرض بعضهم عليها لبس الدرع السابغ الذي يغيب ظهور قدميها.⁽³³⁸⁾ والواقع أنّ الحرص على ستر الجسد الأنثوي سيتجلى أيضا عند وضع قواعد طقس الحجّ، إذ كان إحرام المرأة عند الطواف في وجهها وحبّذ الأئمة «أن تسدل ثوبها على وجهها من فوق رأسها سدلا خفيفا تستتر به عن نظر الرجال إليها»⁽³³⁹⁾ وهو أمر يفصح عن خوف الفقهاء الدائم من فتنه الجسد الأنثوي ولذلك ألزموا المؤمنة بكلّ هذه الأوامر والنواهي جاعلين تواصلها مع المقدّس متوقفا على حجب جسدها.

ولم ير الفقهاء بأسا في لبس المرأة الحرير والذهب والزينة الظاهرة أثناء الصلاة، بل إنّ منهم من كره أن تصلي المرأة «وليس في عنقها قلادة».⁽³⁴⁰⁾ وكانت غايتهم من وراء ذلك أن لا تتشبه المرأة بالرجل من جهة، والتيسير

عليها من جهة ثانية باعتبار أنّ المصلية قد تجد مشقة في نزع حليها أكثر من مرة في اليوم. غير أننا نذهب إلى أنّ التطرّق إلى الزينة له صلة بالواقع المعيش وكذلك بالتمثيلات الاجتماعية والتصورات المسيطرة على ذهن الفقيه وعلى لواعيه عند تقنينه الممارسة الطقسية. فإذا به لا يرى في المصلية إلا أنثى بادية في أبهى الحلل لا يكاد الإغراء يفارقها.

ونظراً إلى أنّ المجتمع مميّز بين أفرادهِ على أساس الانتماء الطبقي وألح على تباين المنازل بين الأحرار والعبيد، فقد جوّز بعض الفقهاء للأمة أن تصلي مكشوفة الرأس بغير قناع لأنّه ليس لرأسها حكم العورة. ويمكنها أيضاً أن تصلي مكشوفة المعصم والساق خلاف الحرّة التي اعتبر جسدها عورة. (341) وتثبت هذه الآراء أنّ الجسد لا يخضع لمقتضيات العقيدة الدينية وحدها، بل هو وليد تشكيل اجتماعي وثقافي تتبوأ فيه المصالح الاجتماعية الصدارة. فشرط الصلاة ذات وشائج بمنزلة المرأة الاجتماعية وبسئها وبوضعها القانوني.

اكتفى العلماء بإلزام المصلّي بستر ما بين الركبة إلى تحت السرّة، واعتبرت صلاته في ثوب واحد صفيق أو إزار أو رداء (342) احتذاء بالرسول، أي الشخصية النموذجية. ولئن أباح الفقهاء للمرأة الصلاة في الأثواب المطرزة ببديع الأشكال والألوان، فإنهم ألحوا على بساطة هيئة الرجل وكرهوا صلاته في ثوب من الحرير أو موشى بالذهب و«في المشيع صفرة وحمرة، وفي السراويل والفرو وحده، وفي جلد الخنزير». (343) ويروى، في هذا السياق أنّ عمر بن الخطاب كان «يضرب الرجال عليهم الثياب المعصفرة ويخرجهم من المسجد. ويقول: اتركوا هذه البرقات للنساء». (344) فهذه الألوان الزاهية مخبرة عن علاقة المرأة بالجنسانية والإغراء والأمومة والأنثوي بصفة عامة، فلا يليق بالرجال لبسها، خصوصاً عند قيامهم بالصلاة. وفضلاً عمّا سبق كره بعض الفقهاء صلاة الرجل وهو متلثم (345)، لما في ذلك من المبالغة في الستر. وبذلك كان لباس الرجل، في التصوّر الفقهي، متساوقاً مع المقام موحياً بورع صاحبه وعدم اغتراره بالدنيا ومحافظة على سنة السلف.

ولمّا كان الخنثى المشكل في منزلة بين المنزلتين، فقد كان حكمه في

الصلاة، من منظور أغلب الفقهاء حكم المرأة في الستر والقعود ولكن حرّم عليه لبس الحرير إلحاقاً بالرجال.⁽³⁴⁶⁾ وهي آراء تؤكّد تأرجحه بين أحكام الجنسين. فهو معتبر بالنساء في حقّ بعضها، وبالرجال في بعضها الآخر.

ولم يهتمّ الفقهاء بمظهر المصلّي فحسب، بل عملوا على تنظيم حركاته وإشاراته وكلّ ما يصدر عنه من أفعال أثناء ممارسة شعائره موضحين أنّ تقنيات الصلاة تختلف باختلاف هوية المصلّي الجنسية. والمطلّع على آرائهم في هذا الشأن، يتبّه إلى ما بلغته مؤسسة الفقه في سبيل ترسيخ الاختلاف بين الجنسين في الضمير الجمعي وتعمّدها إظهاره في لبوس ديني. لكنّ المتمعن في القرآن يدرك أنّ صلتها به واهية لخلوّه من تفاصيل تتعلق بممارسة الشعائر، ممّا يقيم الدليل على أنّ أحكام الصلاة ليست إلّا صياغة بشرية نابعة من المعايير الاجتماعية والمواضعات الثقافية السائدة في المجتمع وفي العصر.

أقرّ الفقهاء أنّ ممارسة الشعائر قائمة على التمييز بين الجنسين، «المرأة كثيرا ما يخالف حكمها في الصلاة حكم الرجل». ⁽³⁴⁷⁾ من ذلك أنّه ليس عليها أن ترفع يديها حذاء الأذنين مثلما يفعل الرجل، بل ترفعهما حذو منكبيها «لأنّ ذلك أستر لها. وبناء أمرهنّ على الستر». ⁽³⁴⁸⁾ أمّا إذا سمح لها أن تصلي صلاة الجنائز، فيجب عليها أن تضع يديها على صدرها خلاف الرجل الذي يضع يمينه على شماله تحت السرة لأنّ ذلك أقرب إلى التعظيم.

ورأى الفقهاء أنّ على المصلّي أن يجافي مرفقيه عن جنبه ويفرّج بين فخذه في حين طلبوا من المرأة أن تتحفّظ في هيئتها «ليست المرأة كالرجل والأحسن في حقّها الضمّ بينهما». ⁽³⁴⁹⁾ كما أنّ على الرجل أن يكون ماذا صلبه في الركوع والسجود مخويا على الأرض باسطة قدميه «ولا تكون المرأة مخوية والتخوية: رفع البطن عن الفخذين والتفريج بين الركبتين». ⁽³⁵⁰⁾ ويجدر بها أن «تضع بطنها على فخذيها وفخذيها على ساقها وذلك في سجود الصلاة. وتضمّ المرأة جسدها كلّه بعضه إلى بعض، فإذا جلست المرأة بين السجديتين أو في التشهد، فينبغي لها أن تردّ إليتها إلى الجانب الأيمن وتجلس بإليتها على الأرض. هذا أحسن حالات المرأة في الصلاة». ⁽³⁵¹⁾ وكان الأئمة «يأمرون المرأة

في الصلاة أن تجمع ولا تجافي بين أعضائها، وترتّب ولا تفرش، وفي الإحرام لا ترفع صوتها إلاّ بقدر ما تسمع رفيقتها وأن لا ترقى فوق الصفا والمروة كلّ ذلك لتحقيق سترها وصيانتها»⁽³⁵²⁾.

وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي على المصلية «أن تفرش ذراعيها وتنخفض ولا تنتصب كانتصاب الرجل وتلّزق بطنها بفخذها لأنّ ذلك أستر لها»⁽³⁵³⁾ وعليها أيضا أن تتورّك مراعاة للستر في حين أنّ الرجل لا يقوم بذلك.

أما إذا ناب المصلية شيء في صلاتها واضطرت إلى تنبيه الحاضرين فيجب عليها أن تصقّق ببعض أصابعها على ظهر يدها «وما ذاك إلاّ خيفة صوت باطن كفيها لأنّ ذلك عورة»⁽³⁵⁴⁾ وفتنة⁽³⁵⁵⁾ خلاف الرجل الذي يجب أن ينبّه غيره بقوله: «سبحان الله» عملا بالحديث: «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء»⁽³⁵⁶⁾.

يحيلنا تدبّر هذه الآراء إلى كثرة القيود المفروضة على المرأة أثناء أداء الصلاة قياسا بالرجل. وهي قيود تستهدف تقليص حجم جسدها والتعقيم على حضورها في فضاء مشترك. ولا غرابة في ذلك مادام الأمر منسجما مع مبدأ الحجب الذي تأسست عليه الأنوثة. أما الرجل فيطلب منه البسط والمدّ والانتصاب والتفريج، أي الحركات التوسعية التي تجعل حضوره يملأ الفضاء، وهو إجراء يتماشى مع مبدأ الكشف الذي قامت عليه الذكورة.

ويرجع ذمّ تصفيق الرجال والتأكيد على أنه خاصّ بالنساء - في اعتقادنا - إلى ارتباط هذه الطريقة التعبيرية بالمرأة أكثر من الرجل.⁽³⁵⁷⁾ فهي التي تعتبر بواسطة اليدين فتضرب على صدرها أو فخذها أو تلمظ وجهها إلى غير ذلك من الحركات. وبالعود إلى معاني التصفيق ندرك أنّ «الصفق: الضرب الذي يسمع له صوت وكذلك التصفيق». وللتصفيق علاقة أيضا بالمعاملات التجارية وبسياسة الدواب وبالشراب، كما أنّ له وشائج ببعض الفنون التي اعتبرت لصيقة بالمرأة نحو الرقص والغناء. فيقال: «صفقت العود إذا حرّكت أوتاره»⁽³⁵⁸⁾، وهي فنون متنزلة في إطار الملاهي الدنيوية ومرتبطة في المتخيل الجمعي بالشیطان

مما يؤكد أنّ المرأة كائن دنيويّ نادرا ما يرتقي إلى عالم المقدّس.

أما التسبيح، فهو تنزيه لله «وهو السرعة إليه والخفة في طاعته...وقد يكون التسبيح بمعنى الصلاة والذكر... وسمّيت الصلاة تسبيحا لأنّ التسبيح تعظيم الله وتنزيهه من كلّ سوء».⁽³⁵⁹⁾ فالتسبيح إذن طقس قولي يتلاءم مع الإطار التعبدي فلا يفصل المؤمن عن الدنيويّ كما هي الحال بالنسبة إلى التصفيق، بل يعمّق صلته بربه، وبالمقدّس. وبالاعتماد على ما أورده صاحب «لسان العرب» من أنّ المصلّي «إن كان رجلا قال: سبحان الله! وإن كانت امرأة ضربت كفها على كفها الأخرى عوض الكلام»⁽³⁶⁰⁾، نتيّن كيف حدّدت الثقافة وسائل التخاطب بين الناس على أساس التمييز بين الجنسين. فجعلت التصفيق باليد لغة تناسب المرأة واعتبرت الكلام باللسان لغة لائقة بالرجل في مثل هذا المقام. فالمصلّي حين يسبّح لا يفارق فعل التعبّد أما المرأة فما إن تصفّق حتّى تغادر الفضاء الرمزيّ التعبدي لتلتحق بمشاغل الدنيا.

ويتبدّى لنا أنّ تحكّم المنظومة الفقهية في حركات الجسد، إنّما هو تشكيل اجتماعي ثقافي لوسائل تعبير الفرد ومحاولة للسيطرة على مشاعره وتوظيفها توظيفا يخدم الصورة المرسومة لكلّ جنس. ونرجّح أنّ تصميت المرأة، ودعوها إلى استبدال اللغة المنطوقة بلغة الجسد، وإن كانت لا تقل إفصاحا عن الأولى، له صلة متينة بالخشية من فتنة الصوت. فإذا كان المقام مقام عبادة، فإنّ كلام المرأة يؤدي إلى إرباك المصلّي ويصرفه عن المقدّس ليعود به إلى الدنيوي وليشدّه إلى عالم المحسوسات وليذكّره بالملذات ولذلك اعتبرت الجماعة صوت المرأة عورة فطالبت بحجبه ونوّهت بخصلة يحسن وجودها لدى النساء: الصمت.

1 - الخروج إلى المسجد

وقرّ غياب آيات توضّح كيفية الصلاة للفقهاء فرصة تقنين الطقس والتعبير عن تصوّره لما يجب أن تكون عليه حال كلّ من المرأة والرجل في فضاء العبادة. ولعلّ وجود أحاديث تحثّ على ممارسة الطقوس بطريقة جماعية وتنافح

عن حقّ النساء في الخروج إلى المساجد أوقع الفقهاء في مأزق فلم يكن في وسعهم منعهنّ القانوني، أيّ الفعلي من الخروج. ولئن حاول بعضهم التأكيد على أنّه «يجب منع النساء من حضور المساجد للصلاة ومجالس الوعاظ إذا خفن الفتنة بهنّ»⁽³⁶¹⁾، فقد بقي خطابهم مفتقرا إلى سلطة التنفيذ. ولما كان الأمر كذلك فقد عمد الفقهاء إلى محاصرة الجسد الأنثوي بجملة من النواهي والممنوعات حتّى يتمّ التحكم في حضوره في الفضاء المشترك فلا يتسبّب في صرف المؤمن عن العبادة. وكأنّه لا إمكان للتواصل مع الله إلاّ بعيدا عن المرأة!

سيطرت النظرة الميثية إلى المرأة على العلماء فأوها كائنا لا همّ له سوى الفتنة ولا شغل له سوى بثّ الفوضى في مجتمع حرص على الفصل بين الجنسين. فحضور المرأة، وخصوصا الشابة والجميلة يشوّش على المؤمن خشوعه لعجزه من التجردّ عن النظرة الشهوانية إلى الجسد الأنثوي. وعلى الرغم من حجبها بأمتار من القماش، فإنّ المجتمع الذكوري لم ير في هذا الجسد إلاّ فتنته حين ينحني ويفرّج بين رجليه ويهتز ويترجرج وتتمايل مؤخرته إلى غير ذلك من الحركات والأوضاع البارزة على الركح. ولهذه الأسباب ارتأى الفقيه أن تكون المرأة بعيدة عن موقع نظره: في الصفوف الخلفية أو في مكان قصي. ولم يكتف بذلك، بل عمل على تقليص حجم كتلة اللحم الأنثوي بإلزام المرأة بجمع بدنها وبضمّ أعضائها إلى بعض وتقييد حركاتها.

حثّت آيات عديدة⁽³⁶²⁾ المسلمين على ممارسة الطقوس الدينية وكان الخطاب موجّها إلى الرجال والنساء معا إلاّ أنّ المنظومة الفقهية حاولت التمييز بين الجنسين. فأوجبت على الرجل الصلاة في المسجد مشيدة بالثواب الذي يجنيه المؤمن حين يلتحم بالجماعة فتتراص الصفوف وتحقق وحدة الأمة ويحصل لهم الأُنس الطبيعي.⁽³⁶³⁾ فكانت صلاة الرجال تبعا لذلك محققة للتوظيف الاجتماعية التي ينهض بها هذا الطقس. وفي المقابل رفض المجتمع الذكوري مزاحمة المرأة الرجال في الفضاء الخارجي. وحاول ضبط سلوكها وعلاقتها التبادلية لأنّها، من منظوره رمز الجنسانية والمحظور والحرام. ولذلك

كانت صلاتها في بيتها أفضل من الصلاة في المسجد إذ لا ضرورة تدعو إلى خروجها، خصوصا إلى صلاة الجمعة أو إلى صلاة الجنائز «فكيفما زاد سترها وانحجابها كان أفضل لصلاتها». ⁽³⁶⁴⁾ وإن وثقنا بالرواية التي جاءت في جلّ المصادر، فإنّ ارهاصات رفض حضور المرأة في المسجد تعود إلى الأجيال الأولى التي تربت في حظيرة الإسلام. «قال عبد الله بن عمر: قال النبي ﷺ: «إئذنوا للنساء إلى المساجد بالليل» فقال ابن له: والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا والله لا نأذن لهنّ، قال: فسيه و غضب، وقال: أقول قال رسول الله ﷺ: «إئذنوا لهنّ» وتقول: لا نأذن لهنّ». ⁽³⁶⁵⁾

ولئن أكّدت الأحاديث إباحة خروج المرأة للصلاة، فإنّ العلماء قصرُوا الإباحة على بداية الإسلام مؤكدين أنّها لم تعد ممكنة لاختلاف الأزمان وفساد الناس ولذلك صار المنع من أخلاق الكرام لأنّ المرأة ليست من أهل البروز ومخالطة الرجال، وخصوصا إذا كانت «المرأة الشابة في خاصتها فيكره لها الإكثار من الخروج إلى المسجد فتؤمر ألاّ تخرج إليه إلاّ في الفرض بإذن زوجها». ⁽³⁶⁶⁾

وهكذا ربطت المنظومة الفقهية صلاة النساء بالداخل، بل بقعر الغرفة معللة ذلك بأنّ «خروجهنّ إلى الجماعات فتنّة» ⁽³⁶⁷⁾، ملحّة على أنّ «القعود في بيوتهن على مغازلهن أفضل لهن من الخروج إلى شيء من العبادات الظاهرة». ⁽³⁶⁸⁾ وتمت زحزحة الممارسة الطقوسية للمرأة من الخارج إلى الداخل، ومن الجماعي إلى الفردي، ومن المجال العام إلى المجال الخاص حتى تكون في توافق مع مبدأ الستر ومع توزيع الأنشطة واستخدام الفضاء حسب الجنس. ونرجح أنّ التضييق على ممارسة المرأة الطقوس الدينية في الفضاء الخارجي هو مطية للتشريع لحجبها ومنعها من الخروج مطلقا، كما أنّه يشير إلى حرص المجتمع على الحدّ من اختلاط المرأة بالآخرين وخوفه من نوعية الأخبار التي تتزوّد بها عند احتكاكها ببقية النسوة. وهكذا بدا موقف عدد من الفقهاء من خروج النساء إلى المساجد متماثلا مع موقف اليهود الذين حدّوا من حضور المرأة في البيعة. ⁽³⁶⁹⁾

والواقع أن كراهة حضور المرأة في فضاء التعلد لا تشمل جميع النسوة، بل إنها تتعلق بفئة متمية إلى شريحة عمرية محدّدة، ونعني بذلك الشواب من النساء⁽³⁷⁰⁾، وخصوصا الوسيمات منهنّ وهو أمر يقيم الدليل على أن الأنوثة أصناف ولها درجات، كما أنه يفضح التصوّرات الهلعية التي سيطرت على العلماء فجعلتهم يرهبون القرب من المرأة الجميلة.

قال الشاعر: (من الخبب)

ليت لي في الخَمِيسِ خَمْسِينَ عَيْنًا كلّها حَوْلَ مَسْجِدِ الْأَشْيَاحِ
مَسْجِدٌ لَا تَزَالُ تَهْوَى إِلَيْهِ أُمُّ أَرِيحٍ قِنَاعُهَا مُتْرَاحِي⁽³⁷¹⁾

أما ربط الصلاة في المسجد بشرط إذن الزوج، فإنه عامل من العوامل التي تُبين عن الاختلاف بين الجنسين وعن علاقات اللامساواة. فشرط الإذن يوسّع من سلطة الزوج في مقابل تقييد تصرفات الزوجة، كما أنه يثبت أن بلوغ الذكر يختلف عن بلوغ الأنثى. فبلوغ المرأة لا يعني أنها استقلت بنفسها ولم تعد تابعة لأحد في شيء من أحكام التكليف أو مكلفة بطاعته، بل تبقى ممارسة الزوجة الصلاة الجماعية رهن إذن بالموافقة ومتى أقدمت المرأة على الخروج إلى المسجد دون إذن تحوّلت إلى «فاسدة». «قيل الفاحشة خروجها من بيتها بغير إذن زوجها».⁽³⁷²⁾ وهو أمر يجاوز الخروج إلى الصلاة في المساجد، ويشمل أيضا خروج المرأة للقيام بطقس الحجّ. «ليس لها أن تخرج بغير إذن زوجها.. إن في الخروج تفويت حقّه المستحق عليها، وهو الاستمتاع بها فلا تملك ذلك من غير رضا».⁽³⁷³⁾ كما أنّ في الخروج فرصة للنظر إلى الرجال والاختلاط بهم.

أخضع أغلب الفقهاء سائر العبادات التطوعية لإذن البعل. ولئن بالغت طائفة فاعتبرت أنّ صلاة التطوع لا تجب إلا على الرجال، فإنّ أغلبهم رأى أنّ على المرأة أن تستأذن زوجها قبل التطوع. «إذا نذرت المرأة الصوم يبقى النظر في حقّ الزوج من منعها من الصوم إذا احتاج للمتعة».⁽³⁷⁴⁾ واستدلّ الفقهاء بعدد من الأحاديث منها حديث «لا تأذن المرأة في بيت زوجها إلا بإذنه، ولا

تقوم من فراشها فتصلي تطوعاً إلا بإذنه»⁽³⁷⁵⁾ وحديث «لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير شهر رمضان إلا بإذنه». ⁽³⁷⁶⁾

ونجم عن ذلك تأكيد قصور الزوجة وتبعيتها للزوج فكان واسطة بينها وبين الله. ولم يكن في وسعها إشباع حاجاتها الروحية متى شاءت لأنّ حقّ الزوج مقدّم على حقّ الرب. وقد برّر الفقهاء تضييقهم على حرية المرأة في ممارسة شعائرها بأنّه لحماية حقوق الزوج بسدّ المنافذ أمام حيل النسوان. وبدا لأغلبهم أنّ التطوّع ذريعة للفرار من الواجبات الزوجية، وهو بيّنة على النشوز. ثمّ إنّ مبالغة المرأة في التطوّع بالصوم أو الصلاة تلحق ضرراً بالرجل وتمثّل اعتداء على حقوقه والحال أنّه «لا ينبغي لها أن تفعل من هذا شيئاً يمنعها من قضاء حقّ زوجها، أو يؤثر في بدنها فيكون سبباً لأذى زوجها». ⁽³⁷⁷⁾ وربّما يكون ولع القوم بالسمنة هو الذي جعلهم يتخوّفون من النتائج المترتبة على كثرة الصوم. فقد يؤول الأمر إلى زوال الصفات المحمودة في المرأة وتغيير ملامح الأنوثة لديها. ومعنى ذلك أنّ المنع من الصوم ليس إلاّ وسيلة من وسائل الحفاظ على مقوّمات الأنوثة النموذجية.

إنّ تصدي المنظومة الفقهية لتطوّع المرأة وتفرّغها للعبادة ينمّ، في نظرنا عن رفض المجتمع الذكوريّ أن تكون المرأة متقدّمة على الرجل في مجال من أهمّ مجالات الحياة، وهو العبادة ولذلك لم ير الفقهاء ضيراً في منع الزوج امرأته من الصوم. فمن حقّه «تفطيرها في صوم التطوّع ووطؤها فيه فإن امتنعت فهي ناشز». ⁽³⁷⁸⁾ أمّا ما يسوّغ هذا العنف، فهو دفاع الزوج عن حقّه ومنزلته وسلطته حتى شاع القول إنّ طاعة المرأة زوجها ورضاه عنها تفوق التطوّع أجراً وثواباً. فهي «خير لها من صيام الدهر وقيام الليل». ⁽³⁷⁹⁾

ويتّضح مما سبق أنّ نظرة المنظومة الفقهية إلى التكليف بالعبادات قد اختلفت من جنس إلى آخر ممّا أدى إلى الانزياح عن مبدأ المساواة بين المكلفين لفائدة مصالح الرجال. ولم يفوّت الفقهاء أيّ فرصة في سبيل توطيد سلطة الرجل وهيمنته على المرأة، حتّى وإنّ أدى ذلك إلى منعها من التقرب من الله. فبين المؤمنة والربّ زوج بيده سلطة البسط والقبض.

ولئن كان الرجل لا يتصوّر أنّ تطوّعه يلحق الضرر بالمرأة لأنّه حرّ في ممارسة طقوسه متى شاء، فإنّ تفرّغ المرأة للعبادة لم يكن ممكناً إلاّ في الحالات التي يكون فيها الزوج في غنى عن المتعة كأن يكون مريضاً أو غير قادر على الجماع فلها عندئذ أن تعتكف وتتطوّع، بل تتبتل. لم لا؟

ولسنا بصدد التجنّي على المنظومة الفقهية فالمصادر تبين كيف وقع توظيف التطوّع لمواجهة عتّة الزوج، وطول الغيبة، والترمل وغيرها من القضايا المطروحة على المجتمع. وقد تمّ ربط الممارسة الشعائرية بالمنظومة القيمية. فأضحّت الصلاة دليلاً على العفة والوفاء والصبر وبلسماً للنسيان. وصار الصوم علامة على العفة ووسيلة ناجعة للتغاضي عن الحاجة الجنسية الضاغطة. فهذه امرأة يتوفى زوجها بعد أن أمرها بأن لا تنكح بعده حتّى تكون زوجة في الآخرة فإذا بأحدهم ينصحها قائلاً: «فعليك بالصيام» يعني أنّ الصيام يكسرهما عن حبّ النكاح ويعينها على الصبر.⁽³⁸⁰⁾

وما اشتراط العلماء إذن الزوج إلاّ محاولة لتوطيد النظام والسيطرة على العلاقات الزوجية من جهة، وعلى مجتمعية النساء (La sociabilité)، من جهة ثانية. وهو إجراء مندرج - حسب رأينا - ضمن رؤية متكاملة لما ينبغي أن تكون عليه منزلة المرأة في المجتمع. فاشتراط الإذن آليّة من آليات تثبيت تبعية الزوجة للزوج وضرب الوصاية عليها بجعلها قاصرة عن التواصل مع الخالق حسب إرادتها وغير قادرة على الانخراط في العلاقات الاجتماعية التفاعلية إلاّ في نطاق ما يسمح به الزوج. ويعدّ تكريس تبعية المرأة للرجل في الممارسة الطقسية إجراءً للمحافظة على التراتبية الاجتماعية ولضمان طاعة المرأة للرجل. وهنا لا يختلف حال الزوجة كثيراً عن وضع العبد الذي لا يستقل بنفسه ولا يتصرّف إلاّ بإذن سيده. فهي أيضاً محتاجة إلى إذن الزوج لتمارس طقوسها، كما أنّها مجبرة على الإذعان لأوامره للثواب الذي تجنيه من وراء طاعة البعل. «أيّما امرأة نوت صيام تطوّع من ليلتها ثمّ أمرها زوجها أن تفطر ثمّ أفطرت كتب الله لها أجر الصوم وأجر الطاعة لزوجها».⁽³⁸¹⁾

يخفي هذا الموقف قلق المجتمع من ظاهرة تفرّغ عدد من النسوة للعبادة.

فالعابدة نموذج يقوّض المثال المترسخ في المتخيّل الجمعي الذي يؤكّد أنّ المرأة ناقصة دين وأنها أكثر عرضة للوقوع في المعاصي لصلتها الحميمة بالشیطان. ثم إنّ المرأة التي تشغل بحبّ الله وتقدّم عبادة الرحمان على التفرّغ لحق الزوج وخدمة الولدان تزعزع النظام لأنّها تجعل الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير تفوّق منزلة الذكر على الأنثى دينيا واجتماعيا واهية.

وفضلا عن ذلك، يزعم نموذج العابدة المجتمع لأنّه يقيم الدليل على أنّه بإمكان المرأة أن تستقل عن السلطة الذكورية وأن تحتل منزلة أفضل من تلك التي حظيت بها. وبالفعل تفيدنا النصوص أنّ عددا من المتصوفات والزاهدات قد أعرضن عن الزواج وعن النهوض بوظيفة الإنجاب، وهو أمر يتنافى مع الأنموذج الأنثوي الذي حدّته الثقافة والذي احتاج إليه المجتمع. فهذه العابدة من أجمل النساء تمتنع عن تسليم نفسها للزوج قائلة: «ما في نفسي أن أعبد الدنيا ولا أتنعم مع رجال الدنيا، فإن وجدت رجلا يبكي وبُيكي، ويصوم ويأمرني ويتصدّق ويحضّني عليه فيها نعمت، وإلا فعلى الرجال السلام».⁽³⁸²⁾

إنّ انشغال المرأة بالعبادة يتعارض مع الصورة التي يرسمها الرجل للأنثى في خياله، وهي المرأة الجميلة، العروب والعفيفة. فالعابدة لا تبالي بالزينة وتتعالى عن اهتمام النسوان بالتجمل، ولا تستعين بالنصائح التي زوّدتها بها التنشئة الاجتماعية وتعتمد إلى تشكيل أنوثتها على نحو مغاير ينسجم مع رؤيتها للحياة وحاجاتها الروحية، ومعنى ذلك أنّها تخرس الصوت الاجتماعي لتنصت إلى الصوت الفردي: إلى همسات الوجدان. ويكفي أن نطلع على كتب التصوّف لنُدرك مدى مفارقة الأنوثة للمسار الذي ضبطته الثقافة. فكم من عابدة أقامت الليل كلّهُ حتى توزّمت قدمها وصامت حتى اسودّت، ونحلت، وبكت حتى عمشت وذهب بصرها، وصلّت حتى أقعدت، وظلّت بقميص واحد إلى آخر العمر وتعلّلت وسوّفت حتى لا تؤدي حقّ زوجها. فهذا زوج يشكو حاله مع زوجته المتصوّفة التي تحبّه حبّ الإخوان لا الأزواج قال: «إذا أردت جماعها نهارا قالت: أسألك الله لا تفطرنني اليوم، وإذا أردتها بالليل. قالت: أسألك بالله لما وهبتني لله الليلة»⁽³⁸³⁾، وذاك زوج يتدمّر من تأنيب زوجته له

فهي لا تنفك عن القول: « قُم ويحك إلى متى تنام؟ قم يا غافل قم يا بطّال، إلى متى أنت في غفلتك؟ »⁽³⁸⁴⁾

ربطت مؤسسة الضبط خروج المرأة إلى الفضاء العام بإذن الزوج وبحضور شخص مرافق محرم أو خادم مما حدّ من مناسبات خروجها. وحث الفقهاء الزوج على ممارسة سلطته جاعلين المنع علامة من علامات فحولته واتصافه بالغيرة المحمودة. وذهب هؤلاء إلى أنّ المرأة العفيفة، هي التي يباح لها الخروج في الأعياد برضا الزوج، بيد أنّ القعود، في نظرهم أسلم مخافة الفساد والقدح في المروءة. ونعتقد أنّ هذا الرأي معبر عن رغبة دفيئة لدى الرجل. فما يغريه بالمرأة هو أن تكون كما يريد: من المقصورات والمحصنات.

أما إذا كان ولا بدّ من الخروج، فإنّ على المرأة أن تتعلّم آداب الخروج إلى المسجد وشروطه. فإذا قصدت المسجد كان ذلك برضا الزوج و«في هيئة رثة وجعلت طريقها في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق واحترزت من سماع صوتها ومشت في جانب الطريق لا في وسطه»⁽³⁸⁵⁾ إذ «لا ينبغي للمرأة أن تمشي في وسط الطريق لكنّها تمشي إلى جانب الحائط»⁽³⁸⁶⁾، وإذا مشت لم تتبختر وغصّت بصرها وكانت «غير متزينة ولا متطيبة ولا مزاحمة للرجال... ولا يكون بالطريق ما تتقى مفسدته».⁽³⁸⁷⁾ ولتبرير كلّ هذه النواهي أورد الفقهاء عددا من الأحاديث من ذلك حديث «أَيّما امرأة أصابت بخورا، فلا تشهدن معنا العشاء الأخيرة».⁽³⁸⁸⁾

يقودنا التمحيص في هذه الآراء إلى الانتباه إلى جندرة آداب الخروج. فإذا كان خروج الرجل إلى المسجد في أكمل زينة علامة على تعظيمه للأعياد الدينية وحبّة على امتثاله للسنة، فإنّ خروج المرأة في ملبس الأكسية، هو علم على تبرّجها وشاهد على ما تبطنه من شرّ. فمن النساء من لا تخرج لنية الصلاة، بل للتشوّف للرجال، ومنهنّ من تتخذ الخروج إلى المسجد ذريعة لقضاء مآرب أخرى. ولا غرو في ذلك مادام كيد النساء عظيما.

بدا المجتمع الذكوري مصابا بالهلع من جراء خروج المرأة وتكشّفها،

وخصوصا في العيدين لأنه شعر أنه مستهدف وصار المنع مبررا بـ«ما خشني على الخروج للرجل من الفتنة».⁽³⁸⁹⁾ وإذا علمنا أن العين من أكثر الحواس تيقظا عند المرء تفتطنا إلى سبب الخوف من رؤية المرأة في أبهى زينة. فالعين تمثل منطقة شهوانية قد تجلب للرجل لذة توازي لذة الجماع ولذلك تنصح الأديبات الفقهية المؤمن بأن يلتجئ إلى التحصن بالدعاء فيتعوذ من شرّ البصر والسمع. ورغم كل هذه الاحتياطات تتسلل المرأة إلى عالم الرجال لتزعزع النظام وتقلق سكينه الرجل وتدفعه إلى ارتكاب المعاصي فيؤدي به ذلك إلى فقدان كل شيء: الراحة وطاعة الرب ومكانته الاجتماعية.

ثمة رغبة في إخضاع علاقات التبادل الاجتماعي إلى قوانين تحرص على فصل المكان الخارجي الذكوري عن المكان الداخلي الأنثوي. وهناك مؤسسات غايتها منع الاتصال بين الجنسين نحو مؤسسة الحسبة. وفي ظلّ هذا السياق الاجتماعي والنفسي يصبح بعد الجنسانية مهيمنا على كل تبادل يقع بين أفراد المجتمع، وخصوصا بين الشواب والكهول. ويغدو الإغراء مكونا بنيويا في العلاقة الاجتماعية بين الجنسين باعتباره من أهم وسائل التواصل مع الآخرين عبر لعبة التظاهر بالعطاء والإيهام. ومادامت المرأة تقضي أكثر وقتها في تعلم هذا الفنّ فلا يستغرب أن تقصر علاقتها مع الرجل على التلاعب به والرغبة في السيطرة عليه من خلال مواضع اجتماعية وعلامات وفرتها لها الثقافة كاللباس والحلي والوشم والعطر وغيرها.

وفق هذا الطرح يغدو فرض الحجاب أو القناع محاولة للتعتيم على حضور المرأة في فضاءات تعجّ بالرجال فيتحول حضورها تبعاً لذلك إلى حضور باهت وغير مرئي لا يسمح بالتفاعل مع الآخر. ويصبح الإصرار على تقبيح مظهر المرأة إجراء وقائيا غايته حماية الرجل الضعيف العاجز عن التحكم في نفسه، خاصة وأنّ المجتمع يعي ما للباس الحسن والعطور من دور في تحريك حواس الناظر. وقد انتبه عمر بن الخطاب إلى هذا الأمر حين دعا الرجال إلى إغراء النساء حتى يلزمن البيوت.

ولمّا كانت قلوب الرجال تهفو إلى الجمال فقد نحت مؤسسة الضبط شيئا

فشيئا نحو حجب فئات. «فعن ابن عباس قال: كانت النساء يخرجن في العيد حتى خلافة عثمان ولما ولي سعيد بن العاص سألتني عن خروج النساء. فرأيت أن يمنع الشواب الخروج، فأمر مناديه: لا تخرج يوم العيد شابة».⁽³⁹⁰⁾ وهو موقف لا يزيد على التأكيد على علاقة المكان بالجنسانية من جهة، وبالتملك من جهة ثانية. فیتّم التمييز بين النساء على أساس الجمال والسنّ والانتماء الطبقي. فالقواعد لا يمنعن من الخروج، والمرأة النصف تخرج ولا تكثر التردد على المسجد، أما الشابة، فإنه لا يسمح لها بالخروج إلا في صلاة الفرض أو في جناز أهلها. وإذا كانت المرأة شابة وبارعة الجمال، فإنها لا تخرج البتة. والإماء في ذلك مثل الحرّات. ويرجع الموقف المتشدّد مع المرأة الجميلة إلى كونها موضوع لذة منشودة باستمرار لأنها تجلب الأنظار إليها مادام النظر إلى الوجه الجميل يجلو البصر على عكس النظر إلى الوجه القبيح الذي يورث الفلج.⁽³⁹¹⁾ إنّ المرأة الجميلة، توقظ كلّ الرغبات المكبوتة في الرجل: وكلّ جميل يشتهي!

أجبر خروج النساء إلى المساجد الفقهاء على تحديد الأوقات الملائمة لبروزهنّ. ولئن اقترحت طائفة أن يكون ذلك ليلا، فإنّ بعضهم الآخر رأى أنّه لا يرخص للشواب في الخروج في الجمعة والأعياد وفي الفجر والمغرب والعشاء. وذهب آخرون إلى تبرير منع النساء من الخروج في الظهر والعصر والجمعة بأنّ الوقت وقت انتشار الرجال والزحمة فتقع الفتنة.⁽³⁹²⁾

ويوميء الجدل حول أفضل أوقات خروج المرأة إلى المساجد إلى انتقال المجتمع من مرحلة ممارسة الطقوس بطريقة مرنة إلى مرحلة مأسستها⁽³⁹³⁾ حتى صار تقسيم أوقات الطقوس مخبرا عن بنية النظام الاجتماعي وموضحا نمط العلاقات التبادلية المرغوب فيها والعلاقات المحظورة. وليست محاولة المنظومة الفقهية تقسيم الأفضية تقسيما يراعي الاختلاف بين الرجال والنسوان إلاّ حجة على تغلغل الجندرة في نسيج الحياة اليومية حتى شملت كلّ الأنساق.

أما تقسيم الزمن حسب ثنائية الليل والنهار، فإنه معبر عن التصورات التي حكمت منظومة الاختلاف بين الجنسين. فلرجال النهار حيث النور والكشف

الذي يتلاءم مع الذكورة ومع سلطة التشريع والضبط. وللنساء الليل رمز الخفي والمستور والمحجوب، والذي يرتبط بظلمة الرحم وسحر السلطة الموازية: الأيروطيقية. وهكذا كان خروج المرأة للصلاة ليلاً متماشياً مع مبدأ الحجب خلاف بروزها في وضوح النهار الذي نُظر إليه على أنه اعتداء على النظام وعلى الفضاء الرمزي.

أراد المجتمع الذكوري أن يكون حضور المرأة في الفضاء العمومي استثنائياً: في المناسبات والأعياد وبدا له أنّ بروزها في غير هذه الأزمان، إنّما هو خرق للنظام وتجاوز لأوامر سلطة الضبط. وعلى العكس من ذلك بدا الرجل طليقاً يتردد على الفضاءات في كلّ الأوقات ممتلكاً للمكان: الخاص والعام، الداخلي والخارجي وعدّ حضوره فيه «طبيعياً» في خدمة بناء الذكورة. وتكمن المفارقة في أنّ المكلفة لم تكن مسؤولة: لا عن اختيار مكان ممارسة طقوسها ولا عن زمانها ولا عن مقدارها!

2 - صلاة الجمعة

أحاط المسلمون يوم الجمعة بهالة من القداسة، فاستعدّوا له استعدادهم للأعياد الدينية من اغتسال وتعهد للبدن واستعمال للطيب والأدهان والسواك والتجمل بالثياب الحسنة حتى أنّ من الفقهاء من رأى أن لا عدالة لمن ترك الجماعات استخفافاً بها لأنّ صلاة الجماعة واجبة على الرجال. أمّا النساء، ف«يستحبّ لهنّ الخروج غير متطيبات ولا يلبسن ثوب شهرة ولا زينة، ولا يخرجن في ثياب البذلة لقول رسول الله ﷺ: «وليخرجن تفلات» ولا يخالطن الرجال، بل يكن في ناحية منهم».⁽³⁹⁴⁾

ولئن لم يُقص الرسول النساء عن شهود الجمعة، فإنّ أغلب العلماء جعلوا الذكورة من شروط وجوب صلاة الجمعة وصلاة العيد.⁽³⁹⁵⁾ وبدا تأثرهم باليهودية واضحاً في تأكيدهم على أنّها لا تنعقد بأقلّ من أربعين ذكراً مكلّفين.⁽³⁹⁶⁾ ونميل إلى القول إنّ الهدف من وراء وضع هذا الشرط هو الحيلولة دون ظهور النساء في المساجد في هذا اليوم الاحتفالي. وقد حاول

بعضهم الاستناد إلى سلطة الحديث فتواتر لديهم تبرير المنع بحديث «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض». (397) وتواتر في خطاب الفقهاء القول: إنه من الأفضل للمرأة أن تصلي في بيتها، بل ذهب بعضهم إلى أن صلاتها بمفردها مستحبة وصلاة جماعة النساء مكروهة، وخصوصا الشواب منهن. (398) وفي السياق نفسه ذهب القرطبي في تفسيره لآية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة 9/62] إلى أنها «خطاب للمكلفين بإجماع. ويخرج منه المرضى والزمنى والمسافرون والعبيد والنساء بالدليل» (399)، أي إن المرأة تحشر في زمرة الفئات المستضعفة أو المهمشة التي تجد مشقة في أداء هذا الطقس لنقص طبيعي فيها أو ظرفي أو بسبب وضعها القانوني.

وبالغ بعضهم فاعتبر أنه «ليس على النساء غسل يوم الجمعة» (400) فالرجل هو المطالب بالغسل وأخذ الزينة ولا يمكن أن تزاممه المرأة في هذا الجو الاحتفالي. ولئن اقتصر بعضهم على إبداء رأيه في خروج النساء يوم الجمعة فإن بعضهم الآخر مال إلى الفعل. روي - والعهد على الرواة - أن ابن مسعود (ت30هـ) كان «يخرج النساء من الجامع يوم الجمعة يقول: أخرجن إلى بيوتكن خير لكن». (401)

وترجع علة استبعاد المرأة عن حضور الجمعة حسب أغلبهم إلى «أن الجمعة يجتمع لها الرجال، والمرأة ليست من أهل الحضور في مجامع الرجال». (402) أضف إلى ذلك أنها «مشغولة بخدمة الزوج منهيّة عن الخروج شرعا لما في خروجها إلى مجمع الرجال من الفتنة». (403) ولذلك، فإنّ قعود الشابة في البيت أسلم. أليست إذا خرجت استشرفها الشيطان!

ويتضح من خلال تحكّم المجتمع في الممارسة الطقسية كيف تمّ فصل اهتمامات الرجال عن اهتمامات النساء. وساد في الأذهان أن المرأة خلقت لتسد حاجات الرجل ولتكرس الرتبة والملل ولتوفّر له الإمتاع والمؤانسة والخدمة حتى يفرغ قلبه لعبادة الله. فمن فوائد النكاح «تفريغ القلب عن تدبير المنزل، والتكفل بشغل الطبخ والكنس والرش وتنظيف الأواني... إذ لو تكفل (الرجل)

بجميع أشغال المنزل، لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل. والمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون للدين بهذه الطريق... الزوجة الصالحة ليست من الدنيا، فإنها تفرغك للأخرة. وإنما تفرغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعاً». ⁽⁴⁰⁴⁾ وعلاوة على ذلك تكلف الزوجة بالصلاة في بيتها حتى لا تصطحب العيال إلى المسجد «فيشوشون على الرجال الصلاة». ⁽⁴⁰⁵⁾

للمؤمن إذن العلم والتكسب وإقامة الفرائض التي كلف بها شرعا وصرف وقته في الأعمال الهادفة والمهمة، وللمؤمنة الانشغال بالزوج وخدمة العيال لأن رضا الرب من رضا الزوج، كما أن بإمكانها هدر الوقت في المشاغل «التافهة» من كنس وتنظيف وغسل وغيرها. ولا يخفى أن تقديم الواجبات العائلية على كافة الاهتمامات منطوق مازال يحكم المجتمعات المعاصرة. وكثيرا ما يستنكر الرجل حضور المرأة معه في موقع العمل أو منبر الثقافة لأنه يعتقد جازما أن مكانها الطبيعي في البيت وقرب الولدان. فلم تُراحم الرجال؟

لم يكن المسجد الجامع فضاء للتعبد فحسب، بل اضطلع بعدة وظائف اجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية. وقد اتخذت المنابر وسيلة من وسائل الدعاية السياسية والرد على الخصوم. وبدا حضور المرأة في مساجد الجمعة مقلقا، خصوصا إذا كانت لا تلتزم الصمت وتعبّر عن مواقفها. فسكينة بنت الحسين كانت «تجيء في ستارة يوم الجمعة، فتقوم بإزاء ابن مطيرة، وهو خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم، إذا صعد المنبر، فإذا شتم عليا، شتمته هي وجواربها، فكان يأمر الحرس فيضربون جواربها». ⁽⁴⁰⁶⁾ وبذلك يصبح إقصاء المرأة عن المسجد متين الصلة بإقصائها عن الفضاءات المرتبطة بالنفوذ وبالسلطة السياسية وما ينجز عن ذلك من نتائج تتعلق بمنزلة المرأة في المجتمع والنظام الجندري في حد ذاته.

وبغض النظر عن هذه الأهداف، فإن التاريخ يثبت أن العلماء لم يستطيعوا منع النسوان من التردد على المساجد، ما جعلهم يصوبون عنايتهم إلى تنظيم الحدود بينهن وبين الرجال متصدّين لاختلاطهم أثناء الصلاة. فحجروا قرب الأجساد مرددين «لا تصلي المرأة حذاء الرجل إلا وبينهما شيء مانع». ⁽⁴⁰⁷⁾

ونادوا بتخصيص أماكن للرجال وأخرى للنساء. وتأثر الجانب المعماري بهذه الرؤية التمييزية الفاصلة بين الرجال والنساء في الفضاء. فكانت هناك أبواب للنساء، وأخرى للرجال وميضات لكلّ جنس ومقاصير للنسوة إلى غير ذلك من التفاصيل التي تزرع بها كتب الجغرافيا وكتب الرحلة وكتب التاريخ. وأمرت النساء بالانصراف من المسجد قبل الرجال أو العكس. وكثيرا ما اتسم المكان المخصص للنساء في أماكن العبادة بالضيق فكان في الغالب ركنا خفيا مظلما وراء المكان المخصّص للرجال.

والموقع أنّ تقسيم أماكن العبادة على أساس الجنس عادة معمول بها في ديانات أخرى. ففي اليهودية تفصل النساء عن الرجال في الصلاة وفي غيرها من الاحتفالات التي تقام بمناسبة الختان أو طقس الحلاقة الخاصّ بالذكور. فتتابع النساء ما يجري من خلال ثقوب صغيرة في الحاجز، أو من خلال الشرفات المطلة على الفناء، ممّا يجعل حضورهن هامشيا.

ونرجح أنّ الحرص على الفصل بين الرجال والنساء أثناء ممارسة الصلاة لم يكن هاجسا مسيطرا على المسلمين الأوائل، بل ظهر التقنين وهذه الرغبة في إقصاء المرأة من الفضاء الخارجي تدريجا مع تطور المجتمع العربي الإسلامي وحدوث المثاقفة واختلاط الأجناس. ويبدو أنّ الخوف من حدوث الفتنة جعل الفقهاء يكرهون صلاة المرأة في صفوف الرجال وأفضى الأمر بعد ذلك إلى منعها من الصلاة جنبا إلى جنب مع الرجال. ولكون العلماء احتاجوا إلى الاتكاء على السوابق التاريخية بهدف تبرير مواقفهم، فقد زعموا أنّ عمر بن الخطاب أدب رجلا عثر عليه يصلي بين النساء.⁽⁴⁰⁸⁾ كما زعم بعضهم أن عليّا بن أبي طالب أوّل من فرّق بين الرجال والنساء في جلوسهم في المسجد بربط حبال فاصلة بين مواضع جلوس الرجال ومواضع جلوس النسوة.

وبيّن أنّ الحرص على الفصل بين الجنسين لا يتجلى في طقس الصلاة فحسب، بل إنه يشمل طقوسا أخرى. فعلى الرغم من صعوبة الفصل بين الجنسين أثناء ممارسة طقس الحجّ، فإنّ عمر بن الخطاب حاول ذلك، إذ يروى أنّه كان كلّما عثر على رجل يطوف مع النساء، ضربه بالدرّة. وجاء في

«أخبار مكة» أنّ التفريق بين الرجال والنساء أمر به والي مكة خالد بن عبد الله القسري (ت 126هـ) في خلافة عبد الملك بن مروان (65هـ - 86هـ). ويعود السبب، إلى أنّ خالدًا بلغه قول شاعر: (من الرجز)

يا حَبْدًا المَوَسِّمِ مِن مَّوْفِدٍ وَحَبْدًا الكَعْبَةِ مِن مَّشْهَدِ

وَحَبْدًا اللّاتِي يُزاحِمُنَا عِنْدَ اسْتِلامِ الحَجَرِ الأَسْوَدِ

وتحاشيا للمزاحمة «أجلس عند كلّ ركن حرسا معهم السياط يفرقون بين الرجال والنساء». (409) وهو أمر يؤكد أنّ تقنين الصلاة أو غيرها من الطقوس، ليس معزولا عن رؤية شاملة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك المؤمن وسلوك المؤمنة، كما أنّه مرتبط بتصور للنظام الاجتماعي ولشكل العلاقات بين الجنسين.

3 - المحاذاة

شغلت مسألة المحاذاة، وخصوصا قرب المرأة من الإمام العلماء. فرأى أغلبهم أنّ الستة أن يقف الرجل عن يمين الإمام «والمرأة الواحدة تقف خلف الإمام، فإن وقفت بجانب الإمام لم يضر ذلك ولكن خالفت الستة، فإن كان معها رجل وقف الرجل عن يمين الإمام وهي خلف الرجل». (410) وغالبي بعضهم فرأى أنّ محاذاة المرأة الرجل تفسد صلاته فيلحقه الضرر وتلزمه الإعادة، ذلك أنّ «النساء مظنة شهوة فتتنقض الوضوء سواء كان بشهوة أو بغير شهوة». (411)

تنمّ هذه الآراء عن خشية المجتمع من القرب الجسدي بين الرجل والمرأة، وهو أمر مفهوم في ظلّ ثقافة دعت إلى التراصّ في الصفوف والتلاصق بين الأجساد في الجلوس في حلقات الدرس وحول الطعام وغيرها من مظاهر الحياة اليومية. ثمّ إنّ الثقافة العاطفية أولت الملامسة أهمية كبرى وعدتها من أبلغ أشكال التعبير عن الأحاسيس. فثمة شدّة على اليد أو وضعها على الركبة أو الكتف إلى غير ذلك من الحركات والإشارات المشحونة بالأحاسيس.

واهتمّ الفقهاء بمسألة تسوية الصفوف وإقامتها فأروا أن تكون الصفوف الأمامية من نصيب الرجال بينما كانت الصفوف الأخيرة أليق بالنساء. واحتج هؤلاء بحديث «خير صفوف الرجال أولها وشرّها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرّها أولها». (412) كما استدلّ بعضهم بحديث جاء فيه: «الصفّ الأوّل على مثل صفّ الملائكة ولو تعلمون فضيلته لا بتدرتموه». (413) ويعود السبب في كراهة وقوف المرأة في صفّ الرجال إلى الخشية من مخالطة النساء الرجال وتعلّق قلوبهم بهنّ عند رؤية حركاتهنّ وشمّ روائح أجسادهنّ. فالذاكرة الشمية أقوى من الذاكرة البصرية أو السمعية فالعطر يوقظ الشهوة ويبعث الذكريات من مكمنها ويغري بالتواصل وبالقرب.

ولم ير من جوّز خروج النساء في جنازات أقاربهنّ فرقا بين مكانهنّ في المساجد أو في صلاة الجنّازة، إذ يجب أن يصطففن خلف الرجال لقول الرسول: «خير صفوف النساء آخرها». وذهب آخرون إلى أنّه متى وقفت المرأة بجنب الرجل في صلاة الجنّازة لم تفسد صلاته لأنّها في الحقيقة دعاء. وهي مختلفة عن الصلاة المكتوبة، كما أنّ الموقف لا يستدعي الخوف من المرأة لأنّها، غالبا ما تكون تفلّة وغير متبرجة لجلل مصيبتها.

واعترض أغلبهم على وجود صف للنساء بين الإمام والرجال لأنّهنّ يمنعن صحة الاقتداء. فهنّ بمنزلة الحائض الذي ليس فيه فرجة. وجليّ أنّ غرض الفقهاء من وراء ذلك الدفاع عن المنازل. فعلى كلّ فرد أن يحافظ على رتبته. فإذا كثر عدد المصلين أعطيت الأولوية للرجال (414) كما يجب أن يلتزم كلّ مُنتم إلى شريحة اجتماعية أو عمرية بموقفه في النظام. فإذا وجد الرجل غلاما في الصفّ ولم يجد لنفسه مكانا جاز له أن يخرج له لأنّ الرجل هو الذي يجب أن يتقدّم وأن يحرص على أن يكون في أوّل صفّ «لما فيه من الفضل». (415)

ولم يفت بعض الفقهاء النظر في موقع الخنثى في الصفوف. فقالوا يقف في الصلاة بعد صف الرجال والصبيان وقبل صف النساء احتياطا. قال ابن قدامة: «لو كان مع الإمام خنثى مُشكل وحده، فالصحيح أن يقف عن يمينه لأنّه إن كان رجلا فقد وقف في موقفه، وإن كان امرأة لم تبطل صلاتها بوقوفها

مع الإمام». (416) وهذا الصف الذي يتوسط الرجال والنساء يعكس، كما هو معلوم المنزلة التي يحتلها الخنثى في النظام الجندري ويشير بوضوح إلى إقصائه، ذلك أن الممارسة الطقسية ليست معزولة عن البنية الاجتماعية ومصالح الجماعة.

ألحّت مؤسسة الضبط على أهميّة احترام كلّ فرد للمكان المخصّص له. فاعتبرت الصفوف الأمامية من حقّ الرجال الكاملى الذكورة ذوي الفضل فذاك أمر يتماشى مع المنزلة الاجتماعية والدينية التي خصّوا بها ومع مقومات الذكورة في حين تمّ تأخير النساء صونا للتراتبية الهرمية وإمعانا في سترهنّ. ولم يقتصر دور الفقهاء على تنظيم المكان والتحكّم في قرب الأجساد وفي حركاتها وإنما عمدوا إلى مراقبة سلوك المصلّين. فدعوا الناظر إلى غصّ البصر، كما أنّهم عكفوا على تهذيب هيئة المنظور. قيل: «كانت امرأة حسناء تصلي خلف رسول الله ﷺ، فيمن يصليّ (كذا) من النساء، فكان بعض من يصليّ يتأخّر في أواخر الصفوف، فإذا سجد أطلع عليها من تحت إبطه». (417) أهو عشق الجمال الذي يجعل المصلّي يلهو عن ذكر ربّه أم هي بنية المجتمع وطريقة التنشئة الاجتماعية التي تدفعه إلى أن يتخذ مثل هذا السلوك؟

ولمّا كان موقع الرجال في الصفوف الأمامية فقد اتجهت عناية مؤسسة الضبط صوب النساء. فأمرن بغصّ البصر حتّى لا يرين عورات الرجال لضيق أزهرهم، حجّتهم على ذلك حديث روته أسماء بنت أبي بكر جاء فيه: «من كانت منكنّ تؤمن بالله واليوم الآخر فلا ترفع رأسها حتّى يرفع الرجال رؤوسهم». (418) وخبر جاء فيه أنّ الرجال كانوا يصلون مع النبيّ «عاقدين أزهرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان. ويقال للنساء لا ترفعن رؤوسكنّ حتّى تستوي الرجال جلوسا». (419) وخوفا من لغة العيون وسحرها كره بعضهم صلاة النساء مع الرجال، حتّى وإن كنّ في الصفوف الخلفية ودعوا إلى نهيهن عن الصلاة في المساجد. فصلاة المرأة في الدار أفضل من صلاتها في المسجد وصلاتها في مخدعها أحسن من صلاتها في الدار. (420)

4 - إمامة الصلاة

تفرّدت طائفة من الفقهاء منهم محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ) والطبري فلم يروا بأساً من تولي المرأة إمامة الصلاة على الإطلاق. وحصرتها الشافعي في إمامة المرأة النساء في الفرائض. وقال بعضهم: «تصح إمامة المرأة للرجال في موضع واحد، وهو في صلاة التراويح. وإذا كانت المرأة تحفظ القرآن والرجال لا يحفظون، إلا أنها تقف وراءهم، فيتقدّمونها في الموقف وتتقدّمهم في الأفعال».⁽⁴²¹⁾ وعلى الرغم من أنّ على الإمام أن يتقدّم القوم لأنّه قدوتهم، فإنّ الفقهاء تنازلوا عن حسن الاحتذاء في سبيل حفظ النظام التراتبي الاجتماعي والنظام الجندري وصون القوامه التي خصّ الله بها الرجال وحدهم. فمهما بلغت المرأة أعلى الدرجات في العلم بالدين واشتهرت بالورع وحسن الخلق، فإنّ تفوّقها المعرفي: حديثاً وفقها وإفتاء لا يجعلها تتساوى مع الرجل في استحقاق الإمامة ولا يخوّل لها الارتقاء إلى منزلة تضاهي منزلته، غاية ما يسمح لها به مساعدة الناس على أمر دينهم عند الضرورة.

ولم يختلف وضع الخنثى المشكل عن المرأة فقد رأى الفقهاء أنّه لا يؤم الرجال لاحتمال أنه أنثى، ولا يؤم خنثى مثله لأنّه يجوز أن يكون الإمام امرأة والمأموم رجلاً ولا يجوز أن تؤمه امرأة لاحتمال أن يكون رجلاً وبناء على ذلك فضّل الفقهاء أن لا يصلي الخنثى في جماعة حتى لا يربك النظام⁽⁴²²⁾، بل إنّ منهم من ذهب إلى أنّ الناس إذا صلّوا خلفه ظانين أنّه ذكر لزمّتهم الإعادة.⁽⁴²³⁾ بيد أنّه بإمكان الخنثى أن يتولى إمامة النساء. وكره أغلبهم إمامة الخنثى للنقص الحادث له. ولئن سكت الفقهاء - على حدّ علمنا - عن إمامة المخنث، إلا أنّنا نرى أنّ تقليده هذا المنصب غير ممكن في تصوّر هؤلاء ما دام مفتقراً إلى الهيبة والعدالة.

لم يكن في وسع المجتمع الذكوري تولية المرأة منصب الإمامة في نظام اجتماعي «يمسرح» باستمرار المركز الاجتماعي لفئة من الناس. فكان الموقف السائد الاعتراض المطلق. وهو موقف لا يختلف عمّا كانت عليه منزلة المرأة في ديانات أخرى، وخصوصاً في اليهودية وفي المسيحية. فكلّ منهما قلّصت دور المرأة في المجال الديني.

حدّد الأئمة الصفات المحمودة التي يجب أن تتوافر في الإمام نحو العلم وحسن الخلق والخُلُق والفصاحة والصوت والسمت. وتشدّد بعضهم في هذه الشروط فكرهوا إمامة أصحاب العاهات أو العيوب لأنّ أبهة الإمام أو القاضي تأبى النقص. ولما كان هذا المنصب الديني عظيماً فإنّه «لا يكون أحد إماماً فيها إلاّ أن يكون أفضل من مأمومه أو مثله». ⁽⁴²⁴⁾ بيد أنّ من الفقهاء من تساهل في القبول بإمامة الذكر، سواء كان أعرابياً أو عبداً أو أعمى أو ولد زناً أو خصياً وحتى صبياً أو فاسقاً. «فقد قيل بجواز إمامتهم مع كونهم أنقص حالاً ووصفاً». ⁽⁴²⁵⁾ ورغم نقصهم، فإنّ منزلتهم في نظر بعضهم، تفوق منزلة المرأة أو الخنثى المشكل الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى أنّ موقف الجماعة من هذه الفئات لم يكن دائماً قائماً على الإقصاء والنبذ. فكلماً بدت مصالح الرجال مهددة بادروا باحتواء هذه الفئات لأنّها تبقى رغم عيوبها ضمن حظيرة الذكورة ويبقى التآزر بين أبناء الجنس الواحد أحسن وسيلة لسدّ المنافذ أمام مطامع النسوان. وباعتبار الأنوثة نقص فلا نستغرب أن يقرّر أغلبهم أنّه «لا يجوز أن يكون هذا الإمام امرأة ولا خنثى... وإن أمت امرأة أو خنثى فسدت صلاة من ائتم بهما من الرجال والخنثى». ⁽⁴²⁶⁾

إنّ اعتبار الذكورة من بين شروط الإمامة يؤكد استنفاص الأنوثة فهي أهمّ سبب يحول دون تولي المرأة عديد الأدوار. ولا يمكن أن يضطلع بهذه المناصب إلاّ الكمّل من الرجال. ويجري الونشريسي قياساً بين إمامة الصلاة وولاية القضاء موضحاً أسباب رفض تولي المرأة هذه المناصب. فيقول: «إذا قيل بأنّها لا تكون إماماً في الصلاة لم تكن قاضية، لأنّ القضاء ضرب من الإمامة» ويضيف في موضع آخر: «لأنّ القضاء أحد مراتب الكمال، فلا تتقدّم له المرأة لأجل نقصها». ⁽⁴²⁷⁾ والنقص كلمة حمالة لكلّ العيوب التي يستهجنها المجتمع.

ولا يعود سبب الرفض إلى نقص المرأة فحسب، إذ نجد أسباباً تتعلق بخصائص النظام الاجتماعي. فالإمامة ترمز إلى التراتبية، والمصلّون يجب أن يكونوا تابعين لمن يتقدّمهم ولا ينبغي أن يتساووا معه مثلما أنّ المريّد تابع

للشيخ والمتعلم تابع للمعلم والمرأة تابعة للرجل والصغير تابع للكبير. هذا هو النظام ومن ثمة لم يكن بمقدور الجماعة أن تتقبل فكرة إمامة المرأة. فلا يجوز أن يتبع الرجال النساء ولا يليق بهم الاقتداء بها لا في أمور المعاش ولا في أمور العبادة «لأنه لو كان جائزا لنقل ذلك عن الصدر الأول، ولأنه أيضا لما كانت سنتهن في الصلاة التأخير عن الرجال علم أنه ليس يجوز لهنّ التقدّم عليهم»⁽⁴²⁸⁾ لأنّ الرسول قال: «أخروهن من حيث أخرهن الله» فمتى تقدّمت المرأة فسدت صلاة الرجال، بل أكثر من ذلك متى وقفت المرأة بحذاء الإمام تقتدي به مستقبلة الجهة التي يستقبلها، فإنّ صلاة الجميع فاسدة.⁽⁴²⁹⁾

يعكس تقدّم الرجل في الصف وفي الإمامة وفي الخروج وفي غيرها من الأفعال منزلة الذكر الانتولوجية والاجتماعية. فالقديم في أصل الخلقة ثابت وفي القرآن مذكور، كما لا يخفى من تقديم ذكر الذكر على الأنثى، وفي آية التورث، وفي آية الشهادة، وغير ذلك من مواضع كثيرة... لكن الفرق واضح لا يحتاج إلى دليل، ويكفي أنه نقصت عنهن بعض الفروض، وحتى من الفرض الكفائية، كالجمعة، والجهاد، والجنّازة، وعدم قضاء الصيام على الحائض... ظهر لنا حق الأفضلية للذكورية على الأنثوية، وكفى بذلك الدليل القاطع الشرعي الظاهر أنه لم يكن في النبيين ولا في المرسلين منهم رسالة، وبهذا سبقت المشيئة الأزلية.⁽⁴³⁰⁾ فتصبح إزاحة المرأة عن إمامة الصلاة تنفيذا لإرادة إلهية ومراعاة لحكمة ربانية.

لا مكان للنساء على أهمّ ركح اجتماعي ديني، وهو مكان الإمامة حيث المنبر والمحراب والعصا وغيرها من رموز السلطة. ويعضد ما ذهبنا إليه أنّ الفقهاء اشترطوا على من أمّت النساء أن تقف في وسطهن حتى لا تحتك بهذه الرموز ولا تتوهّم أنّه بإمكانها أن تنخرط في هذا الدور الجندي فترنو إلى الصعود والارتفاع والسمو الروحي وتطمع في الاستحواذ على مراكز النفوذ. فليست الإمامة سوى مسرحة للطقس وللحياة. والمضطلع بها سرعان ما يقع أسير الدور فتستهويه لعبة السلطة ولا يبغى التفريط فيها وذلك لأنّه أدرك منذ الصغر أنّ رغبات الرجال لا تتساوى مع رغبات النساء، وإذا حصل وطمحت

المرأة إلى نفس المنصب، فإن ذلك يوئد العنف ويؤدي إلى الفوضى. فأتى للرجل أن يفرض سيادته على امرأة احتلت نفس الموقع؟ إن إمامة المرأة في الصلاة مهددة للنظام الاجتماعي ومخلخلة لمنظومة القيم التي ينشأ عليها الفرد وأهمها الطاعة، كما أنها تحدث انقلابا في نمط العلاقات الاجتماعية، وخصوصا العلاقات الزوجية.

ونذهب إلى أن تصدي المجتمع لتقليد المرأة الإمامة الصغرى إجراء لا غنى عنه في سبيل سدّ كلّ المنافذ أمامها حتى لا تطمع في الإمامة الكبرى.⁽⁴³¹⁾ إذ لم يتصوّر المجتمع الذكوري أن يتولى الناقص خلافة النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا وأن يتحوّل إلى رئيس بعد أن كان مرؤوسا. فالولاية تستحق بالفضل، واللّه فضل الرجال على النساء وخصّهم بالنبوة كما أنها تستحق بالتكسّب، والرجل هو المتكفل بأمر المرأة من نفقة وكسوة وغيرها، ومعنى ذلك أنه ليس للمرأة أهلية القيومية ولا الفضل.

ثم إن سبب التفاوت بين الجنسين راجع إلى أنّ هذه المناصب تحتاج إلى كمال الرأي وتقتضي الاجتهاد والجرأة على اتخاذ قرارات الحرب والقتل وغيرها من الأوامر التي لا يعقل أن تصدر عن امرأة لتعارضها مع خصائص الأنوثة التي حرصت التنشئة الاجتماعية على غرسها في الفتاة. ولعلّ اشتراط بعضهم الذكورة والشجاعة والنجدة من ضمن شروط من يتقلّد الخلافة وجعل الذب عن الحرم⁽⁴³²⁾ من أهمّ مهامه يبيّن أنّ هذه الشروط لا تتلاءم مع بناء الأنوثة التي تأسست على الضعف والوداعة واللين وغيرها من الصفات.

وانطلاقا من ذلك ساد الاعتقاد أنّ الحكمة لا تصدر إلا عن أفواه الرجال وأنّ «رأي المرأة ناقص ولاسيما في محافل الرجال».⁽⁴³³⁾ وشاع الاستدلال بالأحاديث التي تنهى عن الأخذ برأي النساء وتحذّر من مشاورتهنّ لضعفهنّ ووهنهنّ وعجزهنّ. وتمّ الاعتماد على السابقة التاريخية المعروفة، ونعني بذلك مشاركة عائشة بنت أبي بكر في حرب الجمل لبيان أنّ تقليد المرأة الولايات ومشاركتها في السياسة⁽⁴³⁴⁾ يؤدي لا محالة إلى الفتنة والهلاك. ولئن قيل إنّ

عمر ولى امرأة الحسبة، وإن من النساء من تقلدت ولاية المظالم، فإن الشاذ لا حكم له.

ليس اضطلاع المرأة ببعض الأدوار الذكورية إلا مجازفة وخطرا يحدق بالنظام الاجتماعي وبمنظومة الاختلاف. فمن خلال هذه الفجوات يتسنى للمرأة أن تحقق المراد وأن تتمتع بالسلطة. ولما كان الزوج رب المنزل وسيده وقيما على أهله، فإن الإمامة من حقه لأنها تعزز سلطته. ولا يجوز توليتها للزوجة وإلا اختلت العلاقة بين الأهل وتلاشت الفوارق بين العاقد والمعقود عليه واستحال عليه سياسة أهله. ولذلك فإن تنظيم الطقوس وتوزيع الأدوار يجب ألا يتعارض مع تنظيم المجتمع وضبط علاقات التفاعل بين أفراده.

ولما كانت المرأة العفيفة هي الستيرة المصونة فإن الكن في البيت هو علامة على حسن تدين المرأة. وبذلك توظف المنظومة القيمية لخدمة الجندرة. فتصبح صلاة الرجال بالخارج محبذة لحاجتهم إلى البروز والانخراط في العلاقات الاجتماعية وتغدو صلاة النساء بالداخل، شاهدا على عفتهن وعلمنا على شرفهن وعلو منزلتهن.

وإذا علمنا أن من واجبات الزوجة تدبير المنزل وتربية العيال وأنها بحكم الزواج محبوسة في البيت، فإن انشغالها بالإمامة يتعارض مع واجباتها ويصبح سببا في حصول الفرقة بين الزوجين. والحق أن وضع المرأة في مثل هذه الحالة لا يكاد يختلف عن العبد الذي منعه الفقهاء من القيام بالأذان لأن الأفضل له، حسب هؤلاء أن يتفرغ لخدمة سيده.

برر الأئمة سبب منع المرأة من الإمامة بأن مبنى حال النساء الستر والحجب، وهذا المنصب لا يصلح لها لأنه يجعلها في الصدارة: جسدا منظورا إليه، خصوصا إذا انتبهنا إلى أن المساجد الجامعة هي قبلة الجميع، كما أن هذا المنصب يقتضي منها اتخاذ حركات وإشارات تخرجها من الستر إلى الكشف ومن الصمت إلى البوح وتجردتها من سمات أنثوية نحو الحياء والانقيادية والتحفظ والوداعة وغيرها لتصبح امرأة جسورة على مواجهة الرجال، والمواجهة

ليست خصلة أنثوية. ويدعم ما ذهبنا إليه تبرير الونشريسي لمنع المرأة من القضاء. قال: «القاضي يكون منتصبا مشتهرا لكثرة النظر لما بين يديه من الأحكام والخصوم، وهذه حالة تنافي ما أمرن به من غضّ أبصارهنّ. وأيضا فإنّ القاضي يحتاج إلى مخاطبة الناس على اختلاف طبقاتهم وهيئاتهم وربّما رفع صوته، وأصوات النساء ينبغي أن لا تكون كذلك، وقد قال ﷺ: إنّما التصفيق للنساء»، وأشار بهذا إلى منعها من النطق في الصلاة، لأجل كون صوتها عورة عند من تأول الحديث على هذا، فأحرى أن يمنع ذلك من قضائها بين الناس، وقد قال ﷺ: «خير صفوف النساء آخرها»، والقضاء من أعلى مراتب التقديم. وهذا أيضا ينافي ما ورد من الأمر بتأخيرهنّ، فلو لم يكن في هذا إلاّ قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وعموم هذا يقتضي منع المرأة ولاية القضاء، كما اقتضى منعها ولاية الإمامة».⁽⁴³⁵⁾

لما كان من شروط الإمام أن يكون حسن السمّت ليعكس الواجهة الدينية والاجتماعية، فإنّ ولاية المرأة الإمامة تتعارض مع مفهوم الستر، خصوصا إذا تذكّرنا أنّ المطلوب منها أن تخرج في هيئة رثة لا أن تتخذ أحسن ملبوس. ولا يخفى ما للمظهر البهي من قدرة على تحريك أحاسيس الناظرين وإيقاظ شهواتهم، ممّا يوضح بعد الجنسانية المتخفي وراء الممارسة الطقوسية.

فلئن كان أغلب رواد فضاءات التعبّد يقصدونها لأداء واجباتهم الدينية والتزوّد بالغذاء الروحي، فإنّه لا يمكن التغاضي عن وجود فئة لم تكن تتردّد على المسجد إلاّ لحاجتها إلى الانخراط في الجماعة أو بحثا عمّا يعزّز مكانتها الاجتماعية. فكانت الصلاة بذلك شكلا من أشكال الرياء الاجتماعي. ويفيدنا القرطبي أنّ ممارسة الشعائر اكتست أهمية كبرى عند الناس حتّى إنهم أجمعوا أنّ إظهار القيام بالواجبات الدينية أحسن. وقد «كان الإخفاء أفضل في مدّة النبي ﷺ ثمّ ساءت ظنون الناس بعد ذلك، فاستحسن العلماء إظهار الفرائض لئلا يظنّ بأحد المنع».⁽⁴³⁶⁾ فيصبح القيام بالصلاة علامة على تديّن المرء وبقائه في حظيرة الإسلام، في سياق تاريخي واجتماعي وسياسي وديني ألزم الناس بإعطاء البرهان على اتباع الجماعة.

وعلى الرغم من محاولة الفقهاء تقييد كل حركات المصلّي وحثّه على غَضّ البصر وعدم الالتفات أثناء الصلاة والخشوع وضبط النفس لأنّ المقام يستدعي ذلك، فقد عسر على عدد من الناس التقيّد بهذه النواهي. فكان سلوكهم داخل المسجد لا يختلف كثيرا عن سلوكهم خارجه. ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل الفقهاء يعتبرون المحاذاة بين الرجال والنساء، مفسدة للصلاة تجنّباً للانعكاسات الناجمة عن الملامسة. وإزاء هذه التصرفات لا نستغرب أن يكون وجود المرأة في أوّل مكان على الركح مولداً لأفكار واستيهامات لا صلة لها «بحرمة» المكان.

إنّ حضور الجسد الأنثوي في مركز الصدارة مزعج. فحين تؤمّ المرأة الرجال، فإنّ جسدها يتحوّل إلى جسد منظور إليه في مختلف أوضاعه وقوفا وجلوسا وانحناء. وهذه الأوضاع بسيطة في ظاهرها مشحونة بالإيحاءات والرموز الجنسية في باطنها: رفع لليدين، ومجافاة للمرفقين عن الجنين، وخفض للرأس، وخشوع، وقيام، وركوع وسجود. ولعلّ الركوع والسجود من أكثر الحركات استفزازا للمجتمع الذكوري، خصوصا إذا تذكّرنا ولع القوم بالعجيزة وتيقّظ غلمتهم عند رؤيتها وهي تترجح.

قال الشاعر: (من الوافر)

إذا صَلَّيتِ ثمَّ سَجَدتِ قُلْنَا أَلَا يَا لَيْتَهَا سَجَدتِ سِينِنَا⁽⁴³⁷⁾

ويوحي السلوك الحركي الذي تفرضه الصلاة بأشكال من الجماع، منها ما يكون في القيام، ومنها في القعود، ومنها في الانبطاح، ومنها في الانحناء الذي تنحني فيه المرأة كأنّها راکعة، ومنها الإدبار المتمثّل في وطء المرأة وهي مجبأة، أي أن تضع يديها على الأرض وتنكبّ على وجهها وتقوم على ركبتيها.⁽⁴³⁸⁾ ويتضح بعد الجنسانية الحاضر في الممارسة الطقسية في موقف السحاقيات من الصلاة. فقد عزفن عن ممارستها لأجل الركوع لأنّ هذا السلوك الحركي لا يرتبط في أذهانهنّ بالخشوع لله بقدر ما يذكّرهن بالاستسلام للرجل ولرغباته.⁽⁴³⁹⁾

ولئن استطاعت سلطة المراقبة ضبط المسافات بين الأجساد، والتحكّم في الفضاء، فإنّه لم يكن بإمكانها معرفة ما يجري في ذهن المصلي وفي لاوعيه. وتحسبًا من عواقب النظر، وزنى العين دعيت المرأة إلى ضمّ جسدها والتأخر خلف الرجل وتجنّب المرور أمامه حتى لا تقطع عليه صلاته، بل الانزواء في ركن قصي.

ولمّا كان الإمام مكلفًا بالجهر بالقراءة والتكبير نيابة عن الحاضرين، فإنّ المرأة لا تصلح لإمامة الرجال أو القيام بالأذان، بل اعتبر بعضهم أنّ ليس عليها إقامة ويحرم عليها الأذان في الأذان والإقامة على الرجال⁽⁴⁴⁰⁾. كما أنّ ليس عليها أن تُسمع من بجنبها فكلماتها يجب أن تكون وترا إلاّ التكبير. وإنّما كره للنساء «الأذان لما فيه من رفع الصوت ولسن من أهله»⁽⁴⁴¹⁾ وفرضت القيود نفسها على المرأة عند طوافها في الحجّ إذ أمرها الفقهاء أن «لا ترفع صوتها بالتلبية إلاّ بقدر ما تسمع رفيقتها»⁽⁴⁴²⁾ وتكمن علّة اعتبار المرأة في الجهر دون الرجل إلى أنّ صوتها عورة ومثير للرجال ومستفز، إذ فيه رخاوة ونعومة وحلاوة تشوّش على المؤمن خشوعه وتزجّ به في عالم المملدات. ثمّ إنّ صوت المرأة يخترق الرجل فيربكه ويوقظ شهوته ويدغدغ أحلامه، فيسهو عن صلاته ليتصوّر فعل الجماع. كيف لا والصوت رمز قضيبى؟

إذا كان لصوت المرأة علاقة بالإثارة الجنسية، فإنّ لصوت الرجل صلة بالسلطة إذ يعدّ من أهمّ وسائل تثبيت سيادة الرجل على أهله وخدمه وكلّ الخاضعين له، كما أنّه من مقتضيات الاضطلاع بالأدوار على الركح الاجتماعي. فكلّما أراد الرجل أن يقبض على زمام الأمور وأن يظهر قدرته على الحل والربط رفع صوته مزمجرا فيعود الحزم والنظام من جديد ويتحقق الضبط. ولعلّ اشتراط الذكورية في الأذان وفي الإمامة، وكره الجماعة المرأة الصحابة له وشائج بعالم السلطة ومخبر عن رفض المجتمع الذكوري مشاركة المرأة الرجل في استعمال آليات إثبات السيادة (stratégie de pouvoir) ورموزها مثل العصا أو القوس وغيرها.

ولا غرو في ذلك مادمنّا إزاء ذكورية من نوع خاصّ: ذكورية نازعة إلى

الهيمنة تسعى جاهدة إلى أن تمارس تأثيرا دينيا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا في سائر الناس. فالإمام يحتل موقعا هاما في المتخيل لأنه يعرض أنموذجا للرجولة ويقدم معيارا تقاس به الذكوريات الأخرى. وبناء على ذلك أقصى المجتمع المرأة عن الإمامة والأذان، إذ لا يمكن للناقص أن يصعد إلى مكان مرتفع ليتولى إعلام الناس بواجب ديني حلّ أوان أدائه، ولا يجب عليه تنبيه الغافلين إلى ما كلفوا به. إن قيام المرأة بالأذان يجعل الرجال في وضع الإنصات، وهو أمر لا يتلاءم مع خصائص الذكورة، إذ لا يليق بالرجل أن ينصت إلى المرأة وأن يكون في وضع استقبال.

وحين يصدر الأذان عن صوت نسائي، فإنه يتحوّل إلى عامل من عوامل اضطراب النظام لأنّ الصوت النسائي اقترن في أذهان الناس بالغناء وبالملذات خلاف صوت الرجل الذي ارتبط، في الغالب بممارسة السيادة السياسية والعسكرية والبيئية والدينية. ثمّ إنّ صوت المؤذن حازم ومقترن بسلطة الضبط، كما أنه يدعو المؤمن إلى الانخراط في المقدس. أما صوت المؤذنة، فإنه ناعم وراقي وفيه رخاوة وله وشائج بالسلطة الأيروطيقية، أي أنه يشدّ السامع إلى الدنيوي ويحمله على الاسترخاء فإذا به يرخي القيد المضروب على المرأة ويتراخي، خاصة إذا كان رخي البال.⁽⁴⁴³⁾ وينجم عن كلّ ذلك: الفتور واللين والتقاعس وغيرها من الصفات الأنثوية التي يجب ألا تكون في الرجل.

ونميل إلى أنّ رفض إمامة المرأة وتوليها القضاء وغيرها من المناصب، له صلة متينة بالسنّ وبالجمال. فأغلب آراء الفقهاء تدور حول الخشية من فتنة الشابة الحرّة الحضرية الجميلة تلك التي يتعيّن إحكام السيطرة عليها. وما العمل على تقليص حضورها في الفضاءات العامة والحدّ من أدوارها إلا آلية من آليات الضبط لصون النظام الاجتماعي وحمایته من خطر الفوضى.

تُبين الإمامة عن علو الرتبة والوجاهة بدلالاتها المتعددة وفضل صاحبها على الناس. فهو أخيرهم وشفيعهم وأكملهم. فلا يجب أن يتولاها الأثغ والذي يلحن والأغلف والأشل والأقطع والخصي والمختث والخشى. ويجب على من ينهض بها أن يعكس المثل الثقافية العليا للرجولة، أي الذكورية المثالية. وبطبيعة

الحال ليس بإمكان مجتمع آمن بأن المرأة ناقصة عقل ودين أن يسمح لها بأن تنطق باسم الأمة وأن تكون في موضع متميز يخول لها الاستمتاع بالسلطة الواقعية والرمزية! إنَّ النقصان أصلي في المرأة ولا يمكن للناقص أن يتقدّم الكامل.

«وقد نظم الشيخ صفي الدين الحلي (ت 750هـ) بعض كلام الإمام علي رضي الله عنه: (من المتقارب)

وَحَسْبُكَ مِنْ نَقْصِ أَذْيَانِهِنَّ مَا لَسْتُ تَزْدَادُ فِيهِ يَقِينَا
فَوَاتِ الصَّلَاةِ وَتَرَكِ الصِّيَامِ فِي مُدَّةِ الْحَيْضِ حِينَا فَحِينَا
فَلَا تَطْمِعُوهُنَّ يَوْمًا فَقَدْ تَكُونُ النَّدَامَةُ مِنْهُ سِنِينَا⁽⁴⁴⁴⁾

ونذهب إلى أنّ منع المرأة من الإمامة مرتبط أيضا بما ترسخ في المتخيل من تصورات بخصوص الحيض تصل المرأة بالنجاسة. وهو رأي شائع لدى الساميين وكلّ الشعوب البدائية.⁽⁴⁴⁵⁾ فتصبح الحالات الفيزيولوجية التي تطرأ على المرأة مانعا من موانع ممارسة طقوس كثيرة ودليلا على نقصان الدين في مقابل تميّز الرجل بكمال الدين. ولعلّ هاجس الخوف من تسرب النجاسة وانتقالها من جسم إلى آخر كان حاضرا لدى الفقهاء حين ذهبوا «إلى أنّه لا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة، ويجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل».⁽⁴⁴⁶⁾ وأيضا حين قننوا طقس الحجّ فاتفقوا «على أنّ من سنّة الطواف استلام الركبتين الأسود واليماني للرجال دون النساء».⁽⁴⁴⁷⁾

وفق هذا الطرح، تبدو المرأة عاجزة عن تجاوز طبيعتها وأسيرة دورات محددة بيولوجيا وإفرازات لا إرادية وعصية على التحكم فيها وملوثة. فماذا لو كانت محاذية للرجل وداهمها الحيض؟ وماذا لو كانت تؤمّ الناس وجاءها الحيض، أو بدت قطرات الدم على ثوبها؟ تلك فضيحة! فهل يعقل حينئذ أن يقلّد القوم من لم يتوافر فيها شرط الطهر الإمامة؟

ويتبدى أنّ ممارسة المرأة للعبادات لم ترق إلى مستوى قيام الرجال

بواجباتهم الدينية فهي تصلي و«تكون في البيت الحركة الكثيرة والبكاء الكثير من الأولاد وغير ذلك مما يشوش الخاطر». (448)

وحدهم المَجَان والخليعون أباحوا للمرأة التقدّم والصلاة بهم، وهم سكارى. والسكر ضرب من الجنون وخرق للمألوف وكسر لرتابة اليومي وعبث بصرامة الأعراف والتقاليد والقوانين والحدود! فإذا بالقينة تتقدّم وعليها غلالة رقيقة مطيبة بلا سراويل. فلما سجدت بان جرها فانقضّ عليها أحدهم فكشف عنه وقبله. وقال: (من المتقارب)

ولمّا بدأ جِرها جَئِماً كَرَأْسِ خَلِيْقٍ وَلَمْ يَغْتَمِذْ
سَجَدْتُ عَلَيْهِ وَقَبَلْتُهُ كَمَا يَفْعَلُ السَّاجِدُ الْمُجْتَهِدُ⁽⁴⁴⁹⁾

إنّ تولي المرأة إمامة الصلاة معناه إقرار المجتمع بتفوقها العلمي وبمتانة دينها وحسن أخلاقها وبأنها يمكن أن تكون القدوة في موضع من أعظم المواضع، وبطبيعة الحال يفضي هذا الأمر إلى زعزعة النظام وخلخلة المعايير، كما أنّه يهدّد السلطة الذكورية بالزوال ويخدش الأيديولوجية الذكورية في العمق. فهل تطاع المرأة والحال أنّها مطالبة بطاعة الرجل؟ ثم إنّ النساء في العادات يتبعن الرجال في الأفعال ويقلدنهم في الدين فكيف يمكن للرجال أن ينقلبوا إلى تابعين؟

وإن لم يقبل القوم اقتحام النسوة الفضاء الخارجي وعدّوهن دخيلات وقاوموا حضورهنّ في المساجد ومشاركتهن لهم في «المقدّس» فكيف يتوقّع منهم أن يباركوا مزاحمة المرأة الرجل في السلطة الدينية؟ أسئلة عديدة تكشف النقاب عن البنى المهيمنة على ممارسة الأدوار الجندرية، والتي تجعل تغيير الحال عسيراً إن لم نقل من المحال لتطابق هذه الآراء مع محددات الثقافة والأيديولوجيا السائدة.

حاولنا رصد مظاهر الاختلاف بين الجنسين المتخفية وراء ممارسة الصلاة، مشيرين في الآن نفسه إلى خضوع طقوس أخرى نحو الصوم والحجّ للمنطق نفسه، ممّا يثبت أنّ تقنين الطقوس بناء متكامل حكمته الاعتبارات

الاجتماعية والسياسية والدينية وأثر فيه الفكر الميثي. وبدا جليا أنّ بإمكان الناظر تحديد هوية المرء الجنسية من خلال سلوكه الطقسي، إذ ثمة إشارات وحركات جسدية لا تؤدي بالطريقة نفسها مراعاة لخصائص الذكورة أو الأنوثة. والواقع أنّ التزام الفرد باتباع سلوك خاصّ أثناء قيامه بالعبادات لا يتوقف عند الطقوس الدينية فحسب، بل إنه يتجاوز ذلك ليشمل سائر أنواع الطقوس نحو طقوس العبور.

الفصل الرابع

طقوس العبور

طقوس الموت نموذجاً

تصنّف الطقوس حسب أنواع، منها الطقوس الدينية المرتبطة بالحياة الروحية، ومنها طقوس العبور المتنزلة في الواقع الاجتماعي المعيش والمتصلة بأهمّ التغيرات البيولوجية أو التحولات المكانية أو الزمنية أو الاجتماعية التي تطرأ على الإنسان طوال حياته. وتتمثل وظيفة طقوس العبور في مراقبة التحولات الكبرى والإشراف عليها وجعلها منسجمة مع معتقدات الجماعة وتصوراتها وتمثلاتها الدينية والاجتماعية. ويتفق أغلب الدارسين أمثال فن جناب Van-gennep و كازانوف Cazeneuve وغيرهما على أنّ الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت هي أهمّ أنواع طقوس العبور.

ولمّا كانت طقوس العبور كثيرة فقد رأينا الاقتصار على دراسة عينة واحدة منها، ونعني بها طقوس الموت، علّنا نتبيّن مظاهر أخرى من مظاهر التمييز بين الرجال والنساء، ونتوقف على التشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له المكلف في هذه المرحلة من حياته. ولئن اخترنا دراسة طقوس الموت، فإنّ ذلك لم يمنعنا من الإشارة بين الحين والآخر إلى أوجه الشبه بين طقوس الموت وطقوس الزواج.

وتعود دوافع اختيارنا دراسة طقوس الموت إلى أسباب ثلاثة: أوّلها

أهمية حدث الموت، إذ إنّه يجسّد بالفعل مفهوم العبور الحقيقي في أبعاده المادية والرمزية والثقافية. فثمة انتقال من عالم الأحياء إلى عالم الأموات ومرور من الأماكن الآهلة بالناس إلى فضاء المقابر الموحشة وتحول من وتيرة الحياة الرتيبة إلى زمن الأزمة وحلول الفوضى. وثانيها أنّ دراسة طقوس الموت تخوّل لنا معرفة خصائص البنية الاجتماعية وفهم طريقة تنظيم المجتمع للعلاقات الاجتماعية لا بين الأموات والأحياء فحسب، بل بين الأحياء فيما بينهم، مع العلم أنّ التمحيص في طقوس الموت يسمح لنا أيضا بإدراك رؤية الجماعة للحياة وللموت وللبعث. ويكمن السبب الثالث في أنّ النظر في الطقوس التي تجرى على الأموات والأحياء يساعدنا على تبيّن مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مستويين: المادي ممثلا في غسل الجثة وتكفينها ومواراتها، والعاطفي مجسّدا في طرق تعبير كلّ من المرأة والرجل عن الألم والحزن والغضب وغيرها من المشاعر والأحاسيس.

ولئن كنّا على وعي بأنّ الحداد والعدة لا يندرجان ضمن طقوس العبور، فإنّ اهتمامنا برصد تجليات الاختلاف فرض علينا معالجة هذه المسائل في هذا المبحث لأنّها تبرز الفرق بين أحكام الرجال وأحكام النساء.

اختلفت ممارسة طقوس الموت من مجتمع إلى آخر، ومن الحاضرة إلى البادية، ومن المشرق إلى المغرب، ومن طبقة الخاصة إلى طبقة العامة. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإنّ بإمكان الدارس الإمام بشكل إجمالي بما يمثل ثوابت في السلوك الطقسي، وخصوصا فيما يتعلق بتفريق المنظومة الفقهية بين الرجال والنساء تفريقا استند إلى سلطة الحديث نظراً إلى سكوت القرآن عن تفصيل القول في طقوس الموت. وقد سعى العلماء إلى السيطرة على موقف الموت فاهتموا بطريقة تجهيز الميت حتّى يفارق عالم الأحياء على نحو مقبول اجتماعيا ودينيا، كما أنّهم قنّوا سلوك المؤمن تجاه الميت ونظّموا كلّ ما يصدر عن القوم من أقوال وأفعال لحظة مواجهتهم لهذا الحدث. فمهما بدا الأمر مريعا وأليما، فإنّه يجب ألاّ يفضي إلى التهاون بالحدود الجندرية والتغافل عن القواعد التي تنظّم العلاقات بين الجنسين سواء كانوا أحياء أو أمواتا.

تضطلع طقوس الموت بوظائف متعددة* أولها الوظيفة النفسية التي تتمثل في التخفيف من فظاعة موقف الموت ومساعدة المؤمن حتى يتجاوز أحزانه فيتقبل غياب الآخر نهائياً ويدرك في الآن نفسه استحالة خلوده ويعي أنه هو أيضاً إلى زوال. فيصبح موته هو بالذات حدثاً متوقّعا يمكن الاستعداد له بشكل من الأشكال. أما الوظيفة الثانية فهي اجتماعية وتتجلى في تآزر الأهل والجيران وغيرهم مع الفئة التي ألمّت بها المصيبة.

1 - الإحاطة بالمحتضر

من بين الطقوس التي ينشغل بها الأهل قبيل حلول الموت الإحاطة بالمحتضر بالتخفيف عنه والدعاء له حتى لا يصيبه الجزع ولا يواجه هول الموت بمفرده. ويساهم الالتفاف بالمحتضر في جعل الأهل يتبنون حدث الموت ويتفاعلون معه بطريقة إيجابية وبينونه بناء دينياً ويضفون عليه القداسة من خلال القيام بالأدعية والأذكار وتلاوة القرآن وتلقين المحتضر الشهادة وتوجيهه إلى القبلة وفتح الأبواب استعداداً لدخول الملائكة إلى غير ذلك من الأفعال المندرجة ضمن الأعمال الدينية والتي يجازى عليها المسلم فينال بواسطتها الأجر والثواب.

وينجم عن استحواذ الثقافة على حدث الموت بنقله من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، اتخاذ المؤمن سلوكاً خاصاً تجاه المحتضر غايته ضمان حقوقه على أهله ومراعاة المنزلة التي يحتلها في المجتمع بحكم جنسه وسنّه وانتمائه الاجتماعي والديني. وقد اعتبر بعضهم أنّ المرأة سواء كانت أمّاً أو زوجة أو أمة هي أقرب شخص قادر على العناية بالمريض مرض الموت إذ «يستحب أن يلي المريض أرفق أهله به وأعلمهم بسياسته».⁽⁴⁵⁰⁾ ويعود ذلك - في نظرنا - إلى عاملين: الأول نفسي والثاني اجتماعي. فملازمة المرأة للمحتضر هي من قبيل الأفعال الرمزية المعبرة عن توق المرء إلى أن يحظى بميتة متميزة يتم فيها احتضانه بحنان والعود به إلى الرحم الأمومي. وهي رغبة مفهومة باعتبار أنّ مسار الحياة ينطلق من المرأة. فهي التي ترعى المولود وتحتضنه

وتشفق عليه وتظل ساهرة على راحته حتى يعود إليها في نهاية المطاف فتفتح له ذراعيها ليستمدّ منها العون، وهو في أحلك لحظات حياته يكابد الآلام والضعف والخوف فتشمله بعطفها ثم تسلّمه برفق إلى أم ثانية وإلى الرحم الأصلي: الأرض.

أما العامل الاجتماعي فيتمثل في تكليف الزوجة بالإشراف على خدمة المحتضر، وهو أمر يتنزّل في إطار الواجبات الزوجية. فمن حقّ العشير على زوجته أن تعتني به حتّى آخر رمق في حياته، كما أنّ من واجب الأمّ خدمة عيالها في كافة الحالات. ونذهب إلى أنّ في اختيار بعضهم تقديم المرأة في مثل هذا الموقف محاولة لجندرة الأدوار والمشاعر بما يتلاءم مع الخصائص الذكورية أو الأنثوية. فما إبعاد الرجل عن مواجهة صدمة الموت إلا إجراء وقائي حتى لا يصاب بالهلع والضعف والخور فيفارق الصورة المرسومة للفحل، كما أنّ في دفعه إلى الاهتمام بالمسائل العملية نحو تجهيز الميت والإشراف على موكب الجنائز محاولة للحيلولة دون استغراقه في الأسى. وينجم عن تنظيم الجماعة للطقوس توزيع الأدوار بين الجنسين، إذ توكل للرجال مسؤولية مراقبة ما يجري وتنظيم الفضاء الخارجي في حين أنّ النساء يكلفن بالإحاطة بالميت والتعبير عن حزنهنّ وآلامهن وعجزهن. ولا ضير في ذلك ما دام الضعف صفة أنثوية!

وإذا كان وجود المرأة قرب المريض مرض الموت وخدمتها له أمراً مقبولاً لدى مجتمع صدر الإسلام، فإنّ أغلب الفقهاء فضّلوا استحضار ذوي الفضل إلى المحتضر لرجاء بركتهم ودعائهم وكرهوا أن تتولّى المرأة، وخصوصاً الحائض تغميض عيني الميت وتوجيهه للقبلة والدعاء له. وهذا الموقف نجد له مثيلاً في ديانات سابقة نحو اليهودية والمسيحية وغيرهما من الأديان التي حالت دون قيام المرأة بأدوار مركزية أو طقوس دينية ذات بال.

ويعود مبرّر منع النسوان من الالتفاف حول المحتضر إلى سببين: الأوّل الخشية من اندفاعهن في العويل والنحيب وذلك لـ«أنّ فيهنّ من الرقة وعدم الصبر وعدم العلم أو قلّتهما ونقصان العقل ما هو معلوم». (451) أمّا السبب

الثاني فيعود إلى جهلهم وعوائدهن الرديئة. ⁽⁴⁵²⁾ ونرجح أنّ سبب الإقصاء لا يتعلّق بـ«طبيعة» المرأة ونقصان عقلها ودينها، بل إنّهُ مرتبط بتصوّر مفاده أنّ المرأة كائن دنيوي يجب ألا يكون على صلة متينة بالمقدّس ومن ثمة لم يكن في وسع المرأة الاضطلاع بالأدوار الدينية ولا القيام بصنف من الطقوس. وفي مقابل ذلك كان الرجل مؤهلاً، من منظور الجماعة للإحاطة بالمحتضر نظراً إلى تميّزه برجاحة العقل وشدة الجلد، وقوة الطباع وامتناله للإرادة الإلهية. وهو دور يستطيع أن ينهض به في مرحلة التكليف باعتبار أنّ التهذيب الذي يتلقاه الصبيان، منذ الطفولة الأولى قائم على تلقينهم كيفية التحكّم في مشاعرهم حتّى لا تبرز للعيان إلّا في حالات نادرة. ومن ثمة لم يكن حدث الموت مؤدياً إلى خلخلة البنية النفسية للرجل والمرأة بالدرجة نفسها. فبينما يحافظ الرجل على قوته تنهار المرأة.

وتفيدنا النصوص أنّ من المحتضرين من كانوا يجمعون من حولهم البنين لا البنات ويوصونهم بما ينبغي القيام به عند حلول الأجل. ⁽⁴⁵³⁾ ونرجح أنّ أسباب الاستبعاد ذات وشائج بالصورة التي يريد الرجل أن يحافظ عليها حتّى آخر لحظة من حياته، ورغبته في أن يبقى، في نظر النسوان، فحلاً لا يكسره جزع الموت.

يبعث الموت في نفس الإنسان انفعالات شديدة ومعقدة تجمع بين الرعب من المنيّة والأسى لفقدان من رحل والخشية من الجثة ومن المصير، والرغبة في الحياة والطمع في استمرارها أطول وقت ممكن. وتؤثر هذه الانفعالات في سلوك الناس فتجعلهم يتصرّفون بطرق متفاوتة وأحياناً متباينة. فمنهم من يكون حاله في النائبة وقبلها سواء، ومنهم من يظهر حزنه على مصيبة الموت على وجهه فتتغير ملامحه وتنحدر الدموع من عينيه ولا ينطق بكلمة، ومنهم من ينقطع عن الأكل والشرب، ومنهم من يظهر شجنه من خلال هيئته الرثة، ومنهم من يجمع ذلك كلّهُ ويزيد عليه وتغلبه شدة الأسى لحرارة المصيبة فلا يتمالك عن النحيب فيصرخ أو يلطم، أو يكسر الآلات التي في حوزته إلى غير ذلك من الأفعال. ولكن هل تختلف طرق تعبير المرأة عن الحزن عن أشكال تعبير

الرجل عنه؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف حاولت الثقافة تشكيل مشاعر الفرد عند الموت وتطويعها حتى تبدو مختلفة؟

2 - النياحة

1/2 - بكاء النساء

غالبًا ما ارتبطت طقوس النياحة في ثقافات عديدة بالنساء وربما يرجع ذلك إلى أن الموت في ميثولوجيات كثيرة نحو الميثولوجيا الكنعانية⁽⁴⁵⁴⁾ وغيرها هو آلهة مؤنثة. وقد فسّر المجتمع الذكوري انخراط النسوان في النوح بأنه مرتبط بصفاتهنّ الأنثوية نحو الجزع ورقّة القلب والعجز عن ضبط النفس وقلة الصبر، الأمر الذي ثبت في الأذهان المقابلة بين قوة الرجل وضعف المرأة. ف«إسلام النفس إلى الحزن والجزع في النوازل والحوادث من فعل أهل الخور والفسل الضعاف الطبايع كالنساء والصبيان، وإنّ التجلد والتصبر عليها من مذاهب أهل الحزم والكمال الذين أبقوا لأنفسهم الأخبار المأثورة»⁽⁴⁵⁵⁾، أي الرجال. وبدا من المسلّم به أنّ «النساء أشجى الناس قلوبا عند المصيبة، وأشدّهم جزعا على هالك، لما ركّب الله عزّ وجلّ في طباعهنّ من الخور وضعف الهزيمة»⁽⁴⁵⁶⁾.

ونجم عن شيوع مثل هذه الآراء والتصوّرات تجذير التقابل بين عقلانية الرجل وعاطفية المرأة من جهة، والتأكيد على أنّ الخور صفة متأصلة في الأنثى بالطبع والفتوة، من جهة ثانية. وتمّ التغاضي عن حقيقة مفادها أنّ لجوء المرأة إلى الصراخ ليس إلّا ردّ فعل تعلّمته، منذ الطفولة فكان وسيلتها في مواجهة المصائب التي تعترضها في الحياة نحو الاعتداءات والنكبات والصدمات وغيرها. فالمرأة في الغالب، لا تستطيع التعامل مع الحوادث إلّا بهذه الطريقة لأنّها لا تعرف سواها. ولا معنى لصراخها سوى التعبير عن هلعها ولفت الأنظار حتى تعثر على من يهب لنصرتها. وفي مقابل ذلك حثّت التنشئة الاجتماعية الولد على التصدّي للمصاعب بطريقة عملية بعد أن درّبه على الرياضة والمنازلة وأكسبته ثقة بالنفس وشجّعته على العدوانية وثمّنت لديه القوّة. وبذلك ترسّخ في

المتخيل الجمعيّ تصوّر ثقافي مهيمن للذكورة. فبدا المكلف مستقلاً بذاته ومتهيئاً للاضطلاع بأدوار هامة بينما ظلّت المرأة تابعة للرجل لكونه أقدر على الذود عنها.

لقد سعى المجتمع الإسلامي إلى ضبط سلوك المرأة وحاول تشكيل مشاعرها حتى تكون أفعالها منسجمة مع المنظومة القيمية الإسلامية. ويبدو أنّ الحرص على تهذيب سلوك الثكلى انطلق منذ بيعة النساء، إذ ذهب عدد من العلماء في تفسير آية ﴿وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ [المتحنة 12/60] إلى «أنّ الرسول أخذ على النساء في البيعة أن لا يقمن بالنوح وتخريق الثياب وجز الشعر» غير أنه ما وفّت من النساء «إلا خمس: أمّ سليم وأمّ العلاء وابنة أبي سبرة امرأة معاذ أو ابنة أبي سبرة وامرأة معاذ».⁽⁴⁵⁷⁾ وظلّت العادات والممارسات ما قبل الإسلامية تمارس جاذبية نفسية على الناس على مرّ العصور. وفشلت المنظومة الجديدة في جتّها بالرغم من تصدّي عدد من الصحابة لها بكلّ شدة لأنّها «من عادة الأمم التي لا تؤمن بالبعث والنشور».⁽⁴⁵⁸⁾ جاء في هذا السياق أنّ «أول من ضرب عمر بالدرة أم فروة بنت أبي قحافة. مات أبو بكر فراح النساء عليه وفيهن أخته أم فروة. فنهاهن عمر مرارا وهنّ يعاودن فأخرج أم فروة من بينهنّ وعلاها بالدرة فهربن وتفرقن».⁽⁴⁵⁹⁾ ويروى أيضا عن عمر بن الخطاب أنّه كان يؤدّب النساء بالعصا «ويرمي بالحجارة ويحشي بالتراب».⁽⁴⁶⁰⁾ وبالمثل عمل الساسة على مقاومة هذه العادات ف«كان الحجاج إذا سمع بنوح في دار هدمها».⁽⁴⁶¹⁾ وذكر أنّ مروان بن الحكم (65هـ) حين نزل بمصر سنة 65هـ سمع بكاء النوادب فقال: «لا أسمع نائحة تنوح إلا أحللت بمن هي في داره العقوبة».⁽⁴⁶²⁾ وتواصل العمل على ضبط سلوك النسوة من خلال مؤسسة الحسبة التي عزّرت بالخصوص النساء اللواتي امتهن النوح فأخذن الدراهم مقابل عبراتهنّ.

بيد أن هذه المراقبة لم تجد نفعاً. ويكفي أن نتصفّح ما نقله المؤرخون والرحالة وغيرهم بشأن صنيع النساء عند حدث الموت لتبيّن استمرار العادات الجاهلية. فعلى سبيل الذكر أشار كلّ من ابن الجوزي وابن الأثير وابن تغري

بردي إلى نوح النساء عند وفاة الملوك أو السلاطين أو عند حدوث الفتن والنكبات. ⁽⁴⁶³⁾ وكأنهم يريدون بذلك التأكيد على قصور النسوة فهن لا يملكن إلا النواح يتخذنه وسيلة في مواجهة الأحداث الجسام.

والظاهر أن المرأة تجد ضالتها في هذه الطقوس فتلجأ إليها للتواصل مع الأموات فتبتئهم حرقتها وتشكوهم عظم ما حلّ بها، كما أنها تنخرط في علاقات مع الأحياء. فعندما مات عمر بن عبيد الله بن معمر (ت82هـ) زوج عائشة بنت طلحة (ت101هـ) «ناحت عليه قائمة. ولم تنح على أحد منهم قائمة غيره. وكانت العرب إذا ناحت المرأة على زوجها قائمة علموا أنها لا تزوج بعده». ⁽⁴⁶⁴⁾ أما فاطمة بنت الحسين بن عليّ بن أبي طالب (ت110هـ)، فإنها لما مات زوجها كانت في المأتم حاسرة تضرب وجهها. فأرسل لها عبد الله بن عمر (ت73هـ) أن ترفق بوجهها لحاجته إليها «فاسترخت يداها وعرف ذلك منها». ⁽⁴⁶⁵⁾

تبين هذه الشواهد أن إظهار الحزن بواسطة النوح والندب ليس دالاً في جميع الحالات على ألم حقيقي بل هو شاهد على احترام المرأة عادات الجماعة التي تنتمي إليها وخضوعها للمعايير والمواضع. كما أن هذه الممارسات الطقسية مخبرة عن البنى الذهنية المسيطرة على الفرد، والتي تجعله يجد عسراً في التخلص من فكرة عودة الميت وانتقامه من الأحياء عندما يتفطن إلى أن موته لم يؤثر في أهله وذويه. وإذا علمنا أن النحيب والطمم والضرب وغيرها من الأفعال هي من قبيل الاستعداد الشخصي لتقبل الموت، أدركنا أن الذي ينخرط في البكاء، إنما يبكي في الحقيقة موته الخاص. ويشعره انضمام الآخرين إليه ومشاركتهم إياه في النحيب بالارتياح والطمأنينة باعتبار أن موته سيرك فراغاً عاطفياً ومادياً وبأن أهله سيحزنون عليه. ⁽⁴⁶⁶⁾

ويتجلى ممّا سبق أن طقوس النياحة نظام ذو شفرات رمزية قابلة للتفكيك. فالجسد الأنثوي لا يتحرك أثناء قيامه بالطقوس بطريقة اعتباطية، بل إنه يقوم بتوجيه رسالة إلى الناظر عبر الحركات والإشارات والإيماءات. وهذه التقنيات الجسدية تدخلها المرأة، منذ الصغر وتستحضرها عندما يصدمها حدث الموت

بغته فتعبّر بواسطتها عما ينتابها من أحاسيس وتضفي عليها بصمتها الخاصة، كما أنها تلجأ إليها للتخاطب مع الرجل حين تشد الرقابة على الجنسين.

وإذا تأملنا هيئة الجسد الأنثوي أثناء قيامه بطقوس النياحة تبين لنا أنه جسد غير منضبط ذلك أنّ المرأة تعتمد إلى كشف شعرها وشقّ جيبيها، أي «إكمال فتحه إلى آخره». ⁽⁴⁶⁷⁾ ولئن اعتبر الفقهاء هذه الأفعال دالة على نقص الإيمان وفيها تبديد للأموال، إذ في شقّ الجيوب «خسارة المال في غير وجه» ⁽⁴⁶⁸⁾ فإننا نرجح أنّ عري عدد من الأعضاء قد أزعج المجتمع الرجالي لأنه رأى في هذا السلوك علامة على تحرّز المرأة من الضوابط المفروضة عليها وحجّة على عصيانها الأوامر والنواهي. «كتب عمر بن عبد العزيز إلى العمال في النياحة واللهو: بلغني أنّ نساء من أهل السفه يخرجن عند موت الميت منهنّ ناشرات شعورهنّ ينحن كفعل أهل الجاهلية، وما رخص للنساء في وضع خمرهنّ منذ أمرن أن يضربن بخمرهنّ على جيوبهنّ». ⁽⁴⁶⁹⁾

ويبدو أنّ أوّل ما تبادر المرأة بفعله عند حلول المصيبة هو السفور ونشر الشعر أو تمزيقه أو حلقه. ولما كان الشعر رمز الأنوثة والقوّة والحياة، فإنّ حلقه أو قصّ جزء منه معناه بلوغ المرأة حالة قصوى من الضعف والعجز والألم ممّا يجعلها في حاجة إلى التواصل مع المحيطين بها لتشكّوهم ما نابها ولتعبّر لهم عن شدّة حرقتها ولتطلب منهم، في الوقت نفسه المعونة. فمن الممارسات المعروفة، عند نزول النوائب إرسال الولاة الكتب مرفوقة بشعور النساء طلباً للاستغاثة وحفزاً لهمم الغيورين على شرفهم الذي انتهك. ⁽⁴⁷⁰⁾

وتجاوز رغبة الثكلى في التواصل الأحياء لتبلغ الأموات. فحلق الشعر هو «تضحية كبيرة وصلة تربط الحي بالميت». ⁽⁴⁷¹⁾ وحين تهب المرأة الهالك تاج جمالها فإنّها تقدّم له في الحقيقة ذاتها مثبتة له وللآخرين مدى حبّها ورغبتها في مرافقته أينما رحل. وبذلك يكون حلق الشعر وإسالة الدم من الوجه والصدر بمثابة طقس أضحية لفائدة الميت. وإذا اعتبرنا أنّ الشعر رمز الحياة وهو بمثابة وثاق يصل المرأة بعالم الحياة فإنّ حلقه رمز انقطاع صلتها بمن كان يشدها إلى الحياة.

ويعدّ حلق الشعر رمزا نفسيا مخبرا عن شدّة مكابدة المرأة الآلام إلى الحد الذي تعتزم فيه الانقطاع عن كلّ ما يصلها بمباهج الحياة. فليس تخليها عن شعرها، وهو رمز أنوثتها وفتنتها إلاّ تعبير عن تحوّل جسدها من جسد جذّاب إلى جسم مفرغ من كلّ مقومات الإغراء، كما أنّه كناية عن زوال الفرح والبهجة وحلول الأسى والشجن. وبذلك يكون حلق الشعر نوعا من أنواع الخصاء.

أما ذرّ النائحة التراب أو الرماد أو الرمل على رأسها، فإنّه ينمّ عن حاجتها إلى التوارى عن الأنظار ورغبتها في الالتحاق بالميت. فيكون الرمل في هذه الحالة بديلا عن الحجاب وشاهدا على رفض العيش أو الاستسلام للقضاء. فلا سُكون ولا خشوع ولا تحمّل للنوائب بل هو الغضب المدمر. وهو أمر دفع الفقهاء إلى اعتبار حلق الشعر وسكب التراب وشقّ الثوب من علامات التسخّط والتمرد على الإرادة الإلهية، خصوصا وأنّه فعل يذكر بعصيان إبليس أوامر الخالق. ولا غرابة أن يتمّ الربط بين النائحة وإبليس ما دامت الصلة بينهما ثابتة في المتخيل الإسلامي ذلك أنّ إبليس هو أول من ناح⁽⁴⁷²⁾ فتأثرت به المرأة. ولعلّ كره المجتمع للنائحة معبر أيضا عن خوفه من هذه القوى الكامنة في المرأة ساعة انفجارها. ويدعم ما ذهبنا إليه الرواية التي أوردها ابن الكلبي (ت204هـ) بخصوص هدم خالد بن الوليد الأصنام، إذ قيل: إنه حين همّ بدكّ العزّي «خرجت عليه امرأة حبشية، نافشة شعرها وخلفها سادنها ينشد: (الطويل)

أعزّاء شُدّي شُدّة لا تكذّبي على خالدٍ ألقى الخِمارَ وشَمّري⁽⁴⁷³⁾

ولئن عمدت النسوة إلى حلق الشعر أو تمزيقه أو نفسه، فإنّ من الرجال من كانوا يكشفون رؤوسهم⁽⁴⁷⁴⁾ عند مواجهة حدث الموت. ولعلّ التخلي عن العمامة، وهي فخر العرب علامة على حالة الانكسار الذي يشعر به الرجل في تلك اللحظات وتغيّر حاله.

استاء العلماء من كشف النساء «وجوههنّ وتسويد بعض أجسادهنّ، ونشر

الشعور، والدعاء بالويل والثبور، وهو دعوى الجاهلية، ولباس الأزرق والسواد، وما يفعله بعضهن من خرق قعور القدور السود، وجعلها في حلوقهم وسكب التراب على الرؤوس وتلطيح البيوت بالسواد»⁽⁴⁷⁵⁾ والواقع أنّ هذه الممارسات ليست خاصة بالثقافة العربية الإسلامية وحدها، إذ نجد لها مثيلاً في عديد المجتمعات البدائية⁽⁴⁷⁶⁾.

ويرجع استنكار المجتمع الذكوري لها إلى كونها ممارسات عنيفة تشوّه الجسد الأنثوي فتخرجه من حالته المعتادة لتظهره في حالة القبح المنذرة بالخطر: خطر التذكير. فالنائحة تستعمل العنف وتفاجيء الجماعة بعدوانيتها وقوتها إلى غير ذلك من الصفات التي تنسب في العادة إلى الرجال.

وعوض أن تهتم المرأة بنضارتها التي تمثل رأس مالها، تتعمد تغيير هياتها ولا تبالي بالنظافة والطهر ممّا يجعل أنوثتها في أسفل الدرجات. ولما كانت النظافة علماً على استعداد الزوجة للجماع وللإضطلاع بدور الإنجاب، فإنّ تعمّد الظهور في حالة رثة ووسخة شعار إلغاء المرأة الجنسانية وعلامة على استبدال الحياة بالموت. فيصبح الجسد الأنثوي نتيجة ذلك الإهمال مثيراً للفرع ودالاً على العقم ولذلك كان العرب يتشائمون من رؤية الحالقة، إذ لا خير يرجى من ورائها، كما أنّها رمز حلول المصائب. ويعتبر إصرار بعضهنّ على التزام الحزن سنّة لا يكتحلن ولا يختضبن ولا يلبسن الثياب الحسنة ولا يتعطنن، تعطيلاً لوظيفة الحياة ذاتها بتعطيل وسائلها وأسبابها، من ناحية وتهاونا في حقّ الزوج، أي نشوزاً من ناحية ثانية. والحقّ أنّ هذا السلوك يفنّد الرأي السائد من أنّ المرأة لا تستطيع التخلي عن الزينة ولا تقبل أن تظهر إلا في صورة جميلة.

وإذا نظرنا في الخلفيات الكامنة وراء مقاومة مؤسسة الضبط لهذه الطقوس تبين لنا مدى خوفها من تكشّف النسوان ومن حلول الفوضى نتيجة خرقهن للنظام. فلئن دعت المنظومة الفقهية إلى الصبر، فإنّ النساء عمدن إلى النوح المهيج للحزن والدافع إلى التسليم بما حلّ. وإذا كان صوت المرأة عورة يحجر سماعه على غير المحرمين، فإنّ النساء صحن بأعلى أصواتهنّ، بل إنهن خرجن

من قعر بيوتهن مولولات «حاسرات يندبن في الأسواق».⁽⁴⁷⁷⁾ أو اجتمعن في الساحات يجاهرن بالنوح وصك الوجوه ولطم الخدود بالنعال وشق الجيوب ويضربن بالدف والمزمر ويخرجن في الأزقة عاليات الأصوات باديات الوجوه.⁽⁴⁷⁸⁾ ولم تتوقف الفوضى عند اختراق النسوان الفضاء الخارجي في هيئة كانت، حسب العلماء مردولة ومنافية لآداب الخروج ولتعاليم الدين، بل إن فئة منهنّ عمدت إلى الاختلاط بالمخانيث. فنساء فاس مثلا إذا مات لهنّ قريب «يستدعين أولئك الأندال الذين يتجولون وهم لابسون ثياب النساء، ليضربوا على دفوف مربعة ويرتجلوا أنغاما حزينة مبكية في رثاء الميت. وفي آخر كل بيت تصيح النساء ويخدشن صدورهنّ وخدودهنّ حتى يسيل منها الدم بغزارة وينتفن شعورهنّ نائحات مولولات».⁽⁴⁷⁹⁾

يقودنا استقراء هذه الشواهد إلى تبين وظيفة أخرى من وظائف طقوس الموت. فعلاوة على كونها تسدّ حاجة وجودية في الإنسان عندما يواجه حدث الموت، توفر طقوس النياحة للمرأة فرصة الخروج عن النمطية الخائفة، فهي تحوي كلّ عناصر المسرحة (La mise en scène) حسب عبارة قوفمان Goffman. فبواسطتها تقوم المرأة بمسرحة حدث الموت وهو ما يفسّر خروجها إلى الفضاءات العامة التي تساعد على القيام بذلك. ويبدو أنّ هذه المسرحة قد ارتبطت بالجنس والسنّ وبالمنزلة الاجتماعية. فلم يكن بمقدور الرجال الانخراط فيها لأنّها تتعارض مع هيبتهم، كما أنّ الوضع الاجتماعي لنساء الخلفاء والسلاطين وعلية القوم حال، في الغالب، دون قيامهن بهذه الممارسات. ومن ثمة يمكن القول إنّ طقوس النياحة أكثر شيوعا في أوساط العامة. ولا يعزى السبب في ذلك إلى أنّ حزن الخاصة أقلّ من شجن العامة⁽⁴⁸⁰⁾ بل إلى الإكراهات المسلّطة على الفرد بحكم انتمائه الطبقي.

أما علاقة النواح بالموسيقى والرقص، فإنّها تقدّم الدليل على التشابه بين طقوس الموت وطقوس الزواج، وخصوصا فيما يتعلق بإشهار الحدث وحاجة المرء إلى التعبير العلني عن المشاعر التي تنتابه عند الفرح أو عند الحزن، كما أنّ اقتران البكاء بالغناء دالّ على الصلة المتينة بين الموت والحياة، خصوصا

لدى الذين يؤمنون بالبعث. ولَمَّا كان وقع النواح شبيها بتأثير الغناء في النفوس، فلا يستغرب أن تتعلّم بعض القينات كيفية النواح وأن يشتهرن بإتقانهن له فيصرن «علما في المصائب». ⁽⁴⁸¹⁾ واللافت أن من النساء من كنّ يلجأن إلى الشعراء يطلبن «شعرا ينحن به». ⁽⁴⁸²⁾

وتعدّ ظاهرة المزج بين الغناء وضرب الدفّ والبكاء والرقص الشعائري من قبيل الطقوس الدينية السحرية التي تؤدي لأرواح الموتى. ⁽⁴⁸³⁾ وهي ظاهرة معروفة في عدّة مجتمعات بدائية ⁽⁴⁸⁴⁾ وضاربة في عمق تاريخ منطقة الشرق الأدنى القديم وغيرها من البلدان. وقد عرفت طقوس البكاء على تمّوز في بلاد الرافدين واستمرت إلى وقت متأخر في الشرق الأدنى ⁽⁴⁸⁵⁾ واشتهرت العبرانيات ببكائهن الشعائري الذي عكس بالفعل مسرحة الموت كما شاعت في بلاد الإغريق طقوس مماثلة للتفجع المأسوي على أدونيس.

تختلف مشاركة الجسد الأنثوي في الأعياد والأفراح وكذلك في طقوس الموت، عن أشكال ظهور الجسد الذكوري في مثل هذه المناسبات. ويعود سبب الاختلاف إلى التنشئة الاجتماعية التي جعلت إفصاح المرأة عن مشاعرها معتمدا على تقنيات الجسد في ظلّ مجتمع فرّق بين حقوق الرجال وحقوق النساء وتشدّد في مسألة الاختلاط بينهم. فكانت مناسبات الأفراح والأفراح خير فرصة لقيام المرأة بتلك الاحتفالية الركحية التي حرمت منها في الحياة العادية ومن ثمّة انطلقت في الصخب وأداء الحركات والإشارات من ضرب باليد على الفخذ أو الصدر في العرس كما في الموت. وبذلك يقطع الجسد الأنثوي مع ما يكبله في اليومي العادي ويغادر الزمن الرتيب لينطلق ناطقا بكلّ ما يجري في وجدانه وفي لاشعوره من أحاسيس وتصوّرات. وتبدو أشكال تعبيره على الركح الاجتماعي ثرية وفاضحة رغبة صاحبه في التطلع إلى العالم. وسواء تعلق الأمر بالاحتفالية المعمول بها في الزواج أو في طقوس النياحة، فإنّ الجسد يمثل في نظر المرأة، أفضل وسيلة للبوّح عن مشاعرها، كما أنّه أحسن أداة تمكّنها من الانخراط في علاقة مع الآخرين ومع الكون.

دفع إصرار النساء على إبداء حزنهن بهذه الطريقة الصاخبة باللسان واليد

الأئمة إلى القول بنهيهم بالرفق فإذا لم ينتهين، يغلظ عليهن فإن أبين فليهجم عليهن بالضرب ويعاقبن «لاستباحتهن ما لا يحلّ لهن فعله»⁽⁴⁸⁶⁾ لعلهن يرتدعن عن الانصياع إلى أوامر الشيطان.⁽⁴⁸⁷⁾ ومستند من اعتبر النوح من أفعال الشيطان الرواية التي جاء فيها أنه لما ماتت رقية ابنة الرسول بكت النساء فنهاهن عمر بن الخطاب «فقال رسول الله ﷺ: مه يا عمر. ثم قال: إياكم ونعيق الشيطان فإنه مهما يكون من العين ومن القلب فمن الرحمة وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان».⁽⁴⁸⁸⁾ وهكذا ترسخت صلة المرأة بالشيطان بعد أن ثبت في الأذهان أنها لا تنفك عن الإصغاء إلى وسوسته.

ولا غرابة في أن تتصدى منظومة الفقه لهذه الممارسات الدالة على خطر السلوك الطقسي الأنثوي على المجتمع. فهو سلوك يهدد النظام ويعصف بالأنساق والمعايير وقيم البيئة على امتلاك النساء القدرة على العبث بمنظومة القيم. كما أنه يبرهن على وجود إرهابات تمرّد في صفوف الضعفاء ويثبت أنّ باستطاعة المهيمن عليه التمرّد على المهيمن. فصنيع النسوة في مثل هذه المناسبات ليس إلا تحدياً لمؤسسة الضبط وحجّة على عصيانهن الأوامر. وهو مخبر في الآن نفسه عن فشل التهذيب في صناعة نساء متحليات بالصفات المرغوب فيها اجتماعياً نحو الطاعة والاستكانة والانضباط والخوف والاحتشام وغيرها. وفضلاً عمّا سبق يقوّض سلوك النساء الطقسي العنيف النموذج الأنثوي الراسخ في المتخيل الاجتماعي، الذي يعتبر أنه كلّما كانت المرأة مستسلمة وصامتة كانت أفضل النساء وأصلحهن. ونذهب إلى أنّ مقاومة أغلبهم لطقوس النياحة لم تكن بدافع الغيرة على أوامر الشرع التي انتهكت بقدر ما كانت دفاعاً عن النظام الاجتماعي وعن نمط العلاقات بين الجنسين، كما أننا نرى فيها تكريسا لقيمة الطاعة ومحاولة لتحديد منزلة المرأة ومساحة ظهورها على الركح الاجتماعي.

ولئن اعتبر أغلبهم السلوك الطقسي الأنثوي في مثل هذه المناسبات شاهداً على نقصان عقل المرأة وعلى عجزها عن التحكّم في مشاعر الفرح أو الترح، فإنّ المتأمل في صنيعها، يدرك مدى قدرتها، وهي الكائن الضعيف على

التعبير عن حضورها بطريقة خاصة فيها نصيب من العنف المادي والرمزي. فلطم الخدود بالنعال وتمريش الوجوه وتخريق الثياب وضرب الصدر، لا يدلّ على تعتف المرأة على ذاتها وعلى بدنها بقدر ما ينم عن تحرّرها من القيود التي تكبلها وانفلاتها من منظومة القيم التي تحاصرها ومفارقتها للصفات التي تميّزها. وكأنّ لسان حالها يقول: لا جمال ولا حياء ولا صمت ولا صبر، بل هو الصراخ والصكّ والضرب الموجّه إلى الذات حيناً وإلى المحيطين بها حيناً آخر «وفي حديث الزبير يوم أحد: فخرجت أسعى إليها، يعني أمه، فأدركتها. . . فلدمت في صدري وكانت امرأة جلدة، أي ضربت ودفعت». (489) وهي أفعال تذكّرنا بتقاليد العراك وتكشف لنا أيضاً أنّ التنظيم الأنثوي (490) لمسرحة الموت يختلف عن التنظيم الذكوري له.

ليس الاضطراب والصخب والعيول وكشف الشعر وتعرية البدن وضرب الوجه والصدر دالا على حالة نفسية من قبيل حالات الهيجان أو الجنون أو «الهيستيريا» التي تعجز فيها المرأة عن التحكّم في انفعالاتها، إنّما هو أيضاً حسب رأينا محاولة إيجابية للخروج من حالة الذعر التي تسيطر على الجماعة بتحويل الأنظار من الجثّة الهامدة إلى حركات تنبض بالحياة ومن عنف المنية إلى عنف يمارس على الذات وبذلك تحمي المرأة المجموعة من خطر الموت وتراوغة ساعية إلى تبديد العنف المنجرّ عنه. (491) فيكون الضرب واللطم والصراخ بمثابة تجميع للطاقات المخزونة وتعبير عن الوجود وبحث عن المخرج لإزاحة خطر الموت المتمثّل في شلّ كلّ الحركات والتهديد بالفناء. ولأنّ الحياة مازالت مستمرة، فإنّ المرأة تقاوم برودة الموت وحالة الذهول التي تسيطر على المجموعة بأداء طقوس تبعث الحرارة في جسمها وتثير الناظرين، وتبثّ فيهم الرغبة في الحياة.

وبناء على ذلك، يمكن القول إنّ النياحة، في ظاهرها فوضى ولكنتها فوضى لها نواميسها الخاصة التي تسير بالجماعة رويدا رويدا نحو استعادة التوازن، أي إنّها فوضى تحاول احتواء فوضى أكبر: الموت. وهكذا تقابل الفوضى الأنطولوجية بفوضى اجتماعية هادفة غايتها شغل الخاطر بالأهمّ.

يرجع تمسك النساء بطقوس النياحة إلى حاجتهن إلى التعبير عن أحاسيسهن المعقدة ورغبتهم في أن يدرك الآخرون التحوّل الطارئ على بنيتهم النفسية. ويومئ اندفاعهن التلقائي في مشاركة الشكلى النوح إلى أهمية تلك العلاقات التبادلية من جهة، وإلى الوظيفة التي تنهض بها طقوس النياحة الجماعية، من جهة ثانية. فهي بمثابة طريقة للعلاج النفسي الجماعي (Thérapie de groupe) تمكّنهن من التخلص من الضغوط المسلطة عليهن ومن القهر الاجتماعي الذي تعيشه أغلبهن. وهي مناسبة تخوّل لهن التفريغ عن نفوسهن واستعادة توازنهن النفسي، كما أنّها تعدّ فرصة لاختراق جدار الصمت المضروب عليهن بتبليغ الصوت النسائي إلى المجتمع (voice of women). ولأنّ هذه الطقوس تؤدي بطريقة جماعية، فإنّها تساهم في تحقيق اللحمة بين النسوان وتوحيد مشاعرهن لحظة مواجهتهن المصائب.⁽⁴⁹²⁾

نظّم المجتمع الذكوري الأدوار حسب الجنس. فلم ير بأسا من أن تواجه النساء أزمة الموت عاطفيا مادام ذلك يوفّر لهنّ فرصة التفريغ عن كربهنّ وأباح لهنّ البكاء غير المصاحب بالصراخ، على أن يكون ذلك في البيت وبعيدا عن الرجال. وهو موقف مفهوم بالنسبة إلى مجتمع ألخ على اعتبار المرأة كائنا ضعيفا لا يقوى على مواجهة الصعاب. وفي مقابل ذلك، كُلف الرجل بتقبّل التعازي والاهتمام بطقوس الدفن لما له من قدرة على السيطرة على المواقف والأحداث الخارقة لليومي. وهكذا شكّل المجتمع سلوك كلّ من الرجل والمرأة بما يتلاءم مع مفهوم الذكورة ومفهوم الأنوثة ومع ما ينسجم مع المنظومة القيمية. ونجم عن تكليف الرجل بهذا الدور تعزيز منزلته ووجهته فبدا متماسكا ومنضبطا وممثلا لإرادة الربّ.

بيد أنّ جنوح المرأة إلى ممارسة طقوس النياحة رغم كثرة النواهي والأوامر وتوظيفها توظيفا يتلاءم مع وضعها الاجتماعي وحالاتها النفسية جعلها تتصدّر وتتكشّف، وهي التي يجب أن تظلّ ستيرة. ولأنّها تُحكّم لعبة البروز والتخفي، فإنّها انخرطت في «اللعبة الطقسية»: ندب وصياح وولولة وصخب، أي ظهور على الركب الاجتماعي (visibilité) تواجه به رغبة المجتمع الذكوري في حجبها الاجتماعي والرمزي ومحاولته تضميتها ممّا يجعلنا نميل إلى القول

إنّ التصدّي لطقوس النياحة يبين عن صراع بين الجنسين حول سلطة التأثير والهيمنة: من يملك أولوية الظهور على الركح الاجتماعي؟

دعا المجتمع المرأة إلى ذرف الدموع بصمت، لكنّها اختارت النحيب والصراخ والعيول والندب. وفرض عليها الحجاب الغليظ فأسفرت عن وجهها وأزالت خمارها وشقّت جيها. وحثّها على التجمل لتنال الحظوة لدى الزوج فمرّشت الوجه ولطمت الخدين وخذشت الصدر وأسالت الدماء وحلقت الشعر الذي منعت من التصرف فيه. وكأنّها بهذا الصنيع تستعيد ما سلب منها وثبت أنّها تمتلك جسدها وتقدر على تحريره من أسر الجماعة عبر عنف إيجابي. أليس الدم عنصراً من عناصر التطهير!

ولئن ألزمت الجماعة المرأة بأن تستسلم لقدرها وأن تخضع لأهلها ثمّ لزوجها وأن تتحلّى بالصبر طوال حياتها، فإنّها عبّرت من خلال طقوس النياحة عن رفضها للأمر الواقع وتحررت من القيود وعبّثت بالمنظومة القيمية وثارَت على الموت المادي ظاهراً والموت الرمزيّ باطناً. وإن راقبت مؤسسة الضبط علاقات المرأة فحالت دون اختلاطها بالرجال، وحتى بالنساء فإنّها برزت في المآتم غير مبالية بالأوامر والنواهي وكأنّها من خلال اقتحام الفضاء العام تعبّر عن حقّها في الخروج والتواصل مع الآخرين. أليس المآتم «في الأصل مجتمع الرجال والنساء في الغمّ والفرح، ثم خصّ به اجتماع النساء للموت»؟⁽⁴⁹³⁾ وغير خاف أنّ اجتماع النساء في الأتراح كما في الأفراح: في الخير وفي الشرّ يساهم في توطيد العلاقة بينهن وتمتين عراها. فما يجمع بينهن أهمّ في الحقيقة من أداء واجب اجتماعي أخلاقي فرضته الجماعة⁽⁴⁹⁴⁾ كما أنّه أكبر من الحزن واللوعة. إنّه ببساطة المنزلة الأنطولوجية والاجتماعية التي تدفعهن إلى الانخراط الجماعي والطوعي في الرقص والغناء أو في المناحة، كلّ ذلك بدافع التفريغ عن همومهنّ ومواساة بعضهن بعضاً. ونتيجة لذلك كان الموت في نظر المرأة، حدثاً اجتماعياً بالغ الأهمية. فهو الذي يكسبها قدرة على تحمّل رتابة اليومي من جديد ويشحنها بالقوّة المطلوبة. فلولا وجود هذه الفرص للترويح عن النفس لما أمكن لها الخضوع والطاعة والاستكانة.

يمكن حدث الموت المرأة من الاستحواذ على السلطة الرمزية، ولو إلى حين فيجعلها ترد على التهميش والاستبعاد والإقصاء باختراق الطرقات العامة والمقابر سافرة وصارخة، أي منكشفة. وبطبيعة الحال تعي المرأة قواعد اللعبة الطقسية وشروطها. فالموت وحده يجعل الجماعة تشفق عليها وتغفر لها زلاتها وخرقها للنظام ولا تعاقبها على ما بدر منها ما دامت تلك ثورة ظرفية أملتها مصيبة الموت وحرارة الشجن فغاب الانضباط وحلّ الجنون .

وبين أن حدث الموت يوقر للمرأة فرصة الظهور ولكنه ظهور غير معترف به لأنه يتم عبر تجاوز النواهي والمواضعات، وفي ظروف استثنائية خارقة لليومي، تبدو خارج الزمن ولذلك فما إن تنتهي مسرحة الموت ويستعيد المجتمع استقراره وسلطته حتى تعود المرأة إلى سالف عهدها خاضعة للنظام ومنضبطة بعد انتهاء فترة الهيجان. فتتوارى عن الأنظار وتحجب ويقع التعتيم على حضورها. ولئن أصرت المرأة على الظهور أو سمح لها بذلك، فإنّ خرقها الأوامر اتخذ حجة على بيان أهمية النظام ودور المحرمات والممنوعات والنواهي في تحقيق الضبط، كما أنه شرع عودة النظام من جديد.

ليست طقوس النياحة - حسب رأينا - إلا محاولة النساء افتكاك نصيب من السلطة وكأنهن بذلك يسترجعن ما تمتعن به من نفوذ في ظلّ المجتمع الأمومي الذي عبرت عنه الأساطير القديمة. فتشبهن بممارسة النوح يثبت أنهنّ قادرات على الاستبسال في سبيل حقهن في الحياة ممّا يفند زعم المجتمع الذكوري أنّ المرأة كائن ضعيف لا يكاد يفارقها الوهن والجزع. ولما كانت المرأة لا تملك حقّ الكلام، فإنها استعاضت عن الكلمات بالفعال معتمدة في ذلك سلطة الجسد. «فتقنياته» تعدّ من الطرق التواصلية القديمة التي عرفتھا المجتمعات البدائية، وهي التي تخوّل للمرأة التأثير في الآخرين. فكلّما ألمت بالمرأة نائبة أو سلط عليها الظلم خرجت سافرة أو كشفت عن عورتها.⁽⁴⁹⁵⁾

قد نكون مغالين بعض الشيء في قراءتنا لطقوس النياحة قراءة تفكيكية ترصد السلوك الواعي والتصرفات المنبثقة من اللاوعي، لكننا نزعّم أنّ طقوس النياحة ليست إلاّ تحدياً أنثويا للمجتمع الذكوري بواسطة الرمز. فتقنيات الجسد

في مثل هذه الاحتفالية الطقوسية تعبر عن صرخة الحياة في مقابل الوأد الاجتماعي. وهي لحظات «كشف الغمة» أو لنقل هو الفرج بعد الشدة. أليس الصخب والعيول في نهاية المطاف، شاهدا على انتصار الحياة على الموت ودليلا على صمود المرأة في وجه القهر: قهر المجتمع وقهر الزمن؟

ولا عجب أن اعتبرت المرأة وخصوصاً الأم، خير مجسد لصلة الحياة بالموت ولعلاقة الألم باللذة مادامت الأنثى ترمز مثل القمر والحية إلى التجدد. أضف إلى ذلك، أن الدورية التي تتجلى من خلال الحيض والحمل تعدّ من أهم خصائصها الفيزيولوجية. ولعلّ تجربة الولادة خير ممثّل لهذا الصراع بين الموت والحياة. وهو أمر يجعلنا نفهم سبب تعبير الثكلى عن إرادة الحياة بعنف: بالنحيب والضرب والقصّ والخدش وغيرها من الأفعال فوجع الطلق يكون، في الغالب مشفوعا بالصراخ والبكاء. ومن رحم الآلام والعيول يأتي الخلاص: سمفونية الحياة تنطلق بصيحة مشفوعة، في حالات كثيرة بدمعة!

يعتبر انحدار الدمع خير وسيلة لشفاء الذات المتصدعة. فهو بمثابة «طقس تطهيري» يحقق للمرء ولادة جديدة. وتمتزج دموع المرأة الغزيرة والمسترسلة برمزية الغسل. فالدموع مثلها مثل ماء المطر تغسل الأرض من درنها وتعيد إليها الصحة والنماء. وفق هذا الطرح كان البكاء حاجة إنسانية ووسيلة من وسائل حفظ الصحة ولكن رغم إقرار الثقافة بهذه المنافع، فإنها ارتأت أن يكون البكاء المستمر والنحيب خاصاً بالنساء. وقد عكست الحضارة الفرعونية هذا الرأي حين ربطت بين الماء والمرأة وعدّتهما رمزي الخصب. واعتبرت الدموع أيضاً رمز الفيضان سواء من حيث مادتها أو من حيث حدثها⁽⁴⁹⁶⁾، وذلك لما لها من قدرة عجيبة على تحطيم الحواجز واختراق الحدود. فكانت وسيلة من وسائل مواجهة المصاعب. ولعلّ وعي النساء بالوظيفة النفسية للبكاء جعلهن يتمسكن بطقوس النياحة لكونها تعيد إليهنّ التوازن المفقود وتدفع عنهنّ الأخطار التي تهددهن، وتلك هي أهمّ الوظائف التي تؤديها الطقوس.⁽⁴⁹⁷⁾

يعدّ إظهار التوجع والحزن عند العرب سمة من سمات التقدير والتعظيم

للميت وشكلا من أشكال احترام تقاليد الجماعة. فقد «كانوا يوصون أهلهم بالبكاء والنوح عليهم وكان ذلك مشهورا من مذاهبهم. وهو موجود في أشعارهم كقول طرفة بن العبد: (من الطويل)

إذا متُ فانعيني بما أنا أهلهُ وشُقِّي عليَّ الجيبَ يا أمَّ مَعبدٍ⁽⁴⁹⁸⁾

ومن العادات القديمة استئجار النائحات ليندبن الموتى، والاجتماع أياما لذكر مناقب الميت ورفع ذكره. وقد استشرت هذه العادة لدى العبرانيين والرومان والهنود وفي قبائل إفريقيا السوداء وغيرها من الشعوب.⁽⁴⁹⁹⁾ وهو أمر يثبت أهمية البكاء في حياة الفرد والجماعة نظراً إلى اضطراره بوظيفة نفسية واجتماعية.

والظاهر أنّ كلّ ثقافة توجد متنقّسا لحالات الضغط التي يزرع تحتها الفرد وتوجّه الشحنات الانفعالية التي تحاصره نحو مسالك متعددة. ولم يختلف حال الثقافة العربية الإسلامية عن غيرها. فقد رأى المجتمع بكاء المرأة عظماء الرجال، مجاهدين كانوا أو صالحين وإظهارها الحزن عليهم واجبا اجتماعيا مفروضا عليها، تؤديه للأمة فأضفى عليه الشرعية، بل إنّه اعتبر البكاء دورا موكولا إلى النساء في ساحات الوغى. فكان بروز الرجال عبر الفعال. وكان ظهور النساء عبر الصوت: صوت العويل والنوح وصوت الأراجيز التي ترتجل حثا لهمم المحاربين وتعبيرا للمذعورين بانتقالهم من خصائص الذكورة إلى صفات الأنوثة. «قيل لأمّ عمارة هل كنّ (كذا) نساء قريش يومئذ (يوم أحد) يقاتلن مع أزواجهنّ؟ فقالت: أعوذ بالله. لا والله. ما رأيت امرأة منهنّ رمت بسهم، ولا بحجر. ولكن رأيت معهنّ الدفاف والأكبار يضربنّ ويذكرن القوم قتلى بدر. ومعهنّ مكاحل ومراود فكلّما ولّى رجل أو تكعكع ناولته إحداهنّ مرودا أو مكحلة. ويقلن: إنّما أنت امرأة». ⁽⁵⁰⁰⁾ وهو أمر يثبت أنّ المجتمع ينظّم مسألة حجب المرأة فيحدّد متى تظهر ولأي غاية. جاء في هذا السياق «أنّ رسول الله ﷺ مرّ على نساء بني عبد الأشهل لما فرغ من أحد فسمعهن يبكين على من استشهد منهم بأحد، فقال رسول الله ﷺ: لكنّ حمزة لا بواكي له. فسمعها سعد بن معاذ، فذهب إلى نساء بني عبد الأشهل فأمرهن أن يذهبن إلى

باب رسول الله ﷺ فيبكين على حمزة، فذهبن فبكين». (501) وبالمثل طلب عمر بن الخطاب من نساء بني المغيرة أن يبكين خالدًا ما لم يكن نفعًا أو لقلقة. (502) «لم تبق امرأة من نساء بني المغيرة إلا وضعت لمتها على قبر خالد أي حلقن الرأس وشققن الجيوب ولطنن الخدود وأطعنن الطعام ما نهاهن عمر». (503)

وإن سلّمنا بما جاء في هذه الروايات أتضح لنا أنّ الجماعة لم تنتكّر قطّ لعاداتها الاجتماعية القديمة ولم تقطع كليًا مع موروثها الثقافي الجاهلي بل حاولت أن توظفه حسبما يتلاءم مع أهدافها ومنظومتها القيمية. وتم التخلّص شيئًا فشيئًا ممّا لا يمكن صهره في الدين الجديد. ويبدو أنّ النهي عن النوح والتوعّد عليه جاء بعد معركة أحد لتجاوز النساء الحدّ المقبول في إظهار الحزن. (504) ومع استقرار المجتمع وظهور مؤسساته رأّت فئة من الفقهاء أنّ حكم النوح المشفوع بضرب خدّ أو شقّ جيب وغيره التحريم. غير أنّ المنع أو التحريم لم يؤثّر في النسوان. فمن المعروف أنّ طقوس النياحة ما زالت ممارسة إلى اليوم.

يلحظ المطلع على بعض كتب التراث أنّ السلطة السياسية احتاجت بدورها إلى نوح النساء ومسرحتهن للموت لخدمة أيديولوجيتها. ففي سنة 352هـ أمر معزّ الدولة الناس أن يدرن (كذا) في البلد بالنوائح وأن يظهروا النياحة وأن يخرج النساء منشّرات الشعور، مسوّدات الوجوه قد شققن ثيابهن يلطنن وجوههن على الحسين بن عليّ رضي الله عنهما ففعل الناس». (505) وفي سنة 406هـ منع أهل الكرخ ببغداد «من النوح يوم عاشوراء». (506) ومعنى ذلك أنّ إظهار الحزن واستعادة التجارب الماضية وتحيين الأحداث الكبرى تعدّ من العوامل الأساسية التي يكون المجتمع في حاجة إليها لتخفّف عنه رهبة الموت ولتجدّر نظامه التراتبي، كما أنّها تعدّ وسيلة من وسائل تركيز السلطة فمثل هذه المناسبات الاحتفالية تلهي العامة عن الخوض في أمور السياسة. وهكذا يتحوّل الطقس إلى رمز في خدمة النظام والسلطة: تبيحه حينًا وتمنعه في أحيان أخرى.

ولمّا كانت المرأة راعية الذاكرة الجمعية والمحافظة على الموروث الثقافي

فلا غرو أن تكلف بمنح الشهيد «ميتة طقسية» مشرفة إقرارا بعلو مقامه وثمانينا لموته وحنة على مدى تثبت الجماعة بأبطالها ووفائها لذكراهم. وبيّن أنّ نوح النساء على الشهيد هو وسيلة إعلامية من وسائل إشهار موت العظام فقد كانت العرب «إذا مات منهم ميت له قدر ركب راكب فرسا وجعل يسير في الناس ويقول: نعاء فلانا».⁽⁵⁰⁷⁾ وعلى الرغم من نهي الرسول ﷺ عن المبالغة في إشهار الموتى فإنّ الجماعة حافظت على عاداتها لكونها تعبّر عن حاجة نفسية لدى المرء تتمثل في رغبته في أن يشيع ذكره حيًا وميتًا. وهو أمر تلتقي فيه الثقافة العربية الإسلامية مع غيرها من الثقافات. فالعبرانيون كانوا يولكون إلى النساء مهمة نعي الميت عبر العويل والصراخ والنحيب والندب.⁽⁵⁰⁸⁾

لئن حفظت الثقافة العالمية ذكر العظام من خلال فعل الكتابة، فإنّ النساء خلّدن الأموات على خارطة أجسامهنّ بواسطة الخدش والتمريش فتحوّلت الجروح إلى وشم مفصح عن إحساس بالذنب تجاه من مات ومشير إلى الدّين الذي دفعه السلف في سبيل أن يتمتّع الخلف بالحياة.⁽⁵⁰⁹⁾ وهو أمر يثبت أهمية الدور الذي تضطلع به المرأة ذلك أنّها تعبّر، من خلال طقوس النياحة عن حاجة الجماعة إلى تجذير صورة الموتى في الذاكرة. ويعضد ما ذهبنا إليه «دعاء العرب على الإنسان: ما له سهر وعبر»⁽⁵¹⁰⁾، أي ليس له من يبكيه ويخلّد ذكره لأنّه غريب مفتقر إلى مجموعة انتماء. وبالإضافة إلى ذلك، اعترف الرجال أنفسهم بأهمية الدور الموكول إلى المرأة في هذا المجال. «قال معاوية، وذكر عنده النساء: ما مرّض المرضى ولا ندب الموتى مثلهنّ».⁽⁵¹¹⁾

عمل الفقهاء على محاربة طقوس النياحة محدّرين من البكاء المأجور، أي الاستعانة بالنوائح ناهين عن مؤاكلتهنّ داعين إلى استبعادهن معتمدين في ذلك على الأحاديث «ليس منّا من شقّ الجيوب وضرب الخدود ودعا بدعوى الجاهلية». و«أنا بريء ممن حلق ولسق وخرق».⁽⁵¹²⁾ ولئن ذهب أغلبهم إلى كراهية النوح أو تحريمه، فإنّ فئة أباحت النوح والندب⁽⁵¹³⁾، مستدلة على ذلك برواية أم عطية «قالت لما نزلت هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْرَفُوا وَلَا يَسْرِفُوا وَلَا يَرْزِقُوا وَلَا يَقْتُلُوا أَوْلَادَهُمْ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ

وَلَا يَعْصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ ﴿١٢٦﴾ [المتحنة 12/60] قالت كان منه النياحية. قال: فقلت يا رسول الله إلا آل فلان فإنهم كانوا أسعدوني في الجاهلية فلا بد لي من أن أسعدهم. فقال رسول الله ﷺ: «إلا آل فلان». (514) وبغض النظر عن صحة هذه الرواية وهل أنّ الترخيص في النوح خصّ أم عطية وحدها، فإنّ الأخبار تضاربت حول حكم النوح. فإن كان النوح المسموح به هو غير المشفوع بأقوال اللسان وأفعال اليد فما هو ردّ الفقهاء على الرواية التي تقول إنّ عائشة لما مات الرسول في حجرها وضعت رأسه على الوسادة وقامت لتلتم مع النساء وتضرب وجهها؟ (515)

من الثابت أنّ ممارسة طقوس النياحية استمرت في الظهور في المجتمعات كافة مشرقا ومغربا لدى أهل المدر وأهل الوبر. وربما كان موقف المتسامحين مع هذه الممارسات الطقسية فاضحا حاجة الرجال إلى من يعبر نيابة عنهم عن الألم والغضب والرغبة في التدمير وغيرها من الأحاسيس التي يولدها موقف الموت، ولا يستطيع الفحول التعبير عنها. فلا بأس أن تضطلع المرأة بهذا الدور وأن تكون كبش فداء مادامت منزلتها الاجتماعية دون مكانة الرجل (516) وما دام المجتمع ينظر إليها على أنّها ناقصة عقل ودين. ونرجح أنّ التغاضي عن السلوك الطقسي الأنثوي له صلة بالمنزلة التي يحظى بها الذكر في المجتمع. فكلمّا ناحت المرأة بحرقه وندبت، انتاب الرجال شعور بالارتياح لإدراكهم أنّ موت الرجل حدث بالغ الأهمية في حياة المرأة. فإذا مات عائلها وحاميتها وسيدها كانت فجيعتها كبيرة وكان خوفها من المصير المجهول عظيما باعتبار أنّها ظلت طوال حياتها تابعة له! فلا غرو حينئذ أن تسمى «نساء الرجل وحرمة لدا لأنهنّ يلتدمن عليه إذا مات». (517)

يعرّف الندب بأنّه حكي قائم على تعداد خصال الميت ومآثره وبيان لمنزلته، أي إعلاء من شأن الذكور في مقابل الإقرار بضعف الإناث. فعندما تندب المرأة، فإنّها تعترف بخوفها من المصير وبقلّة حيلتها في مواجهة النتائج المترتبة على فقدان العائل. فتستنجد بالجماعة وتدعوها إلى الوقوف إلى جنبها بعد أن فقدت كلّ شيء. وقد كان العرب يعدّدون الخسائر التي يلحقها موت الرجل بأهله فيقولون: «يا مرمل النسوان وميتم الولدان ومخرّب العمران ومفرّق

الأخدان ويرون ذلك شجاعة وفخرا». (518) فالندب إذن تصريح علني بالمنافع التي كانت المرأة تجنيها من صحبة الرجل، والتي توقفت بسبب موته وهو أيضا إقرار بقيمة الذكر. فالنائحة تقول: «وا ناصراه وا كاسياه وا عضداه» فتعدّد بذلك محاسن الميت بأعلى صوتها، أي تشهره وتقرّ بأفضاله عليها فتساهم بذلك في تخليد ذكره والإعلاء من شأنه حيا وميتا.

ومن الطريف أن نتوقف عند الخبر الذي ذكره الجاحظ. فقد سأل أحدهم ثكلى: «لِمَ تبكين؟ قالت: كان يجمع بين حاجبي والساق ويهزني هز الصارم الأعناق. والله لولا ما ذكرته لك ما استهلته بالدموع عيناى. وقد كذبتك امرأة تبكي على زوجها لغير ما أعلمتك!» (519) ويوهمنا الجاحظ بأنّ هذا الإقرار قد انتزع من امرأة خبيرة بالنساء مؤكّدا بذلك ما ترسخ في المتخيّل من أنّ لا هم للمرأة إلا إشباع غلمتها ومعّمّا تجربة خاصّة على جميع النساء.

ومهما يكن الأمر، فإنّ البكاء والندب إفصاح عن النقص الذي يحلّ بالمرأة عند موت سيدها وحاميتها وملبّي حاجتها المادية والنفسية والجنسانية. وبذلك يخدم السلوك الطقسي النظام الاجتماعي فيثبت منزلة كلّ من الرجل والمرأة داخله. وإن كنا قد صوّبنا اهتمامنا إلى تحليل علاقة الندب بالإشادة بمنزلة الزوج فلأنّ إظهار الحزن عليه أهمّ، في نظر المجتمع من إظهاره على الولد. ولكن هذا لا يمنعنا من الإشارة إلى الخلفيات الثابوية وراء ندب الأمّ فلذة كبدها وخصوصا أنّه يبدو في حالات كثيرة، معبّرا عن لوعة أكبر من فقدان الزوج. وهو أمر غير مستغرب في ظلّ مجتمع لم تحظ فيه المرأة بمنزلة إلا من خلال إنجاب الذكور. فكان موت الابن علما على فقدان السند والمؤازر. ولعلّ الأمّ حين تندب ولدها وتُشيد بمحاسنه تندب حظّها وتستحضر المواقف التي كان فيها ولدها خير مدافع عنها أمام سطوة الزوج وظلمه، بل إنّنا نذهب إلى أنّ ندب الأمّ ولدها قائم على تعداد مجموعة من الخصال التي تمتّ أن تتصف بها هي بالذات، ممّا يوقعها في حالة من الإسقاط التحويلي (Projection).

تُكثر النادبة من استعمال النداء والاستغاثة وتلجأ إلى التعبير بالإشارات

والحركات، أي اللغة البدائية التي تتلاءم مع المقام محاولة بذلك التأثير في الحضور علّ قلوبهم ترقّ فيتعاطفوا معها ويقدموا لها المساعدة المرجوة. وهي طريقة مجدية، إذ ينمّ الصراخ والعويل، حسب علماء التحليل النفسي عن رغبة في استبدال حالة الشعور بالخوف على المصير بحالة الإحساس بالطمأنينة لوجود السند الذي يحل محلّ الميت. فيتحوّل النوح والندب تبعاً لذلك إلى وسيلة من وسائل استغلال السامع والتلاعب به لتحقيق حاجة نفسية أو مصالح مادية.⁽⁵²⁰⁾ ولا عجب في ذلك مادامت طقوس ندب الميت متصلة بطقوس استجلاب المطر واستثارة خصوبة الأرض. فقد كانت المجتمعات القديمة تلجأ إلى العويل والندب من أجل استسقاء السماء.⁽⁵²¹⁾ ويحيلنا الربط بين طقوس الزراعة والخصب وطقوس النياحة على العلاقة التبادلية بين الأحياء والأموات، من جهة والمنزلة التي يحتلها الأموات، من جهة أخرى، إذ كثيراً ما يتم الاعتماد على أرواحهم لإخصاب الأرض.

وفق هذا الطرح يكون بكاء المرأة وندبها شكلاً من أشكال الاعتماد على الميت، من أجل تحقيق التآزر الاجتماعي وضمان الموارد حتى تستمر حياتها. ونرجح أنّ نجاح الباكية والنادبة في التأثير في نفس السامع يعدّ سبباً من بين الأسباب التي دعت فئة من الرجال إلى مقاومة النياحة والندب لعلمهم أنّ المرأة قادرة على التأثير في نفس الرجل وترقيق قلبه بألفاظها الشجية. فبكاؤها سلاح نافذ يؤدي إلى قلب الموازين في العلاقة بين الجنسين. فإذا بالرجل الحازم والأمر والناهي يضعف ويرقّ وينصاع لطلبات المرأة. أليس البكاء لغة تعبيرية أفصح من الكلام وأشدّ وقعاً في نفس الرجل، خصوصاً إذا جرى من عين فاتنة؟

لئن امتهن عدد من الرجال مهنة النياحة⁽⁵²²⁾، فإنّ المجتمع أبى إلا أن يعتبر هذه الطريقة التعبيرية خاصة بالنساء. وبذلك توزّعت المهارات بين الجنسين. فكان الشعر، في الغالب من نصيب الفحول من الرجال وكان الندب والنياحة من نصيب النساء. ولعلّ مقاومة مؤسسة الفقه للنائحات «الريثيات» تشي بالخوف ممّا تتمتعن به من قدرة على تحريك السواكن تفوق في حالات عديدة

وقع القصيدة في نفس السامع. فقد رزقت النادبة موهبة القول وسلطة التأثير بواسطة الصوت والكلمة والحركات المنبعثة من الجسد التي تمثل نظاما من العلامات الموجهة إلى الناظر. والنادب عند نزول المصائب نوعان «فنادبة تثير الحزن من ريبضته، وتبعث الوجد من رقدته، بصوت كترجيع الطير، تقطع أنفاس المآتم، وتترك صدعا في القلوب الجلامد، ونادبة تخفض من نشيجها، وتقصد في نحيبها، وتذهب مذهب الصبر والاستسلام، والثقة بجزيل الثواب»⁽⁵²³⁾ وبين أن مقاومة الفقهاء تعلقت بالفئة الأولى. فلئن دعا هؤلاء المؤمن إلى التحلي بالصبر والإيمان، فإن النائحة المتضلعة في فن النوح والندب أثارت وجدان السامع وهيجت أشجانه ودعته إلى فك العقال مؤسسة بذلك الثورة المضادة.

تختلف اللغة المستعملة في الندب عن اللغة المستعملة في اليومي، إذ إن لها نظامها الخاص وقواعدها وحقلها المعجمي. فالنادبة تتبع نظاما قائما على التدرج. فتقوم في البداية بشحن ذاتها بواسطة البكاء وشيئا فشيئا تصعد الموقف من خلال النوح الذي غالبا ما تشارك فيه الحاضرات ثم تلجأ بعد ذلك إلى استحضر الماضي. وكما كانت شهرزاد تقاوم شبح الموت بالحكي تتخذ النائحة هذا الرمز لتغيب الحاضر وقتله. فإذا بها تسترسل في نسج خطاب اجتماعي يخلد ذكرى الميت. وتجود عليها القريحة بأفصح الكلمات وتثال العبارات عليها انثيالا فتشرب نحوها الأعناق. وبذلك تضطلع المرأة بدور بالغ الأهمية. فهي التي تساهم في تخليد ذكر الميت بكتابة تاريخه: مرة من خلال وظيفة الإنجاب بمدّه بالعقب ومرة ثانية من خلال الندب بتعداد خصاله أمام الملأ. وهكذا تتصرف النساء في الذاكرة الجمعية والاجتماعية للموت وللحياة على حدّ سواء.

تفصح إيديولوجيا الموت تقسيم الأدوار الجندرية وشكل توزيع السلطة بين الجنسين إذ يتمّ التنازل للنساء عن نوع من الطقوس في مقابل احتكار الرجال تنظيم الجنازة. ويقع استغلال صورة المرأة النادبة والنائحة وغير المنضبطة لبيان نقصان المرأة وعدم أهليتها لتولي المناصب الدينية والسياسية بسبب ضعف إيمانها وكثرة تسخطها وتظلمها من قضاء الله.

وإذا كانت طريقة تعبير المرأة عن كل ما ينتابها من أحاسيس لحظة مواجهة الموت طريقة قائمة على العنف المادي والرمزي فكيف أفصح الرجل عن أحاسيسه؟

2/2 - بكاء الرجال

كان العرب «يعيرون بالجزع أهله، إيثارا للحزم وتزينا بالحلم، وطلباً للمروءة، وفرارا من الاستكانة إلى حزن العزاء، حتى كان الرجل منهم ليفقد حميمه فلا يعرف ذلك فيه». (524) وهذه الضغوط المسلطة على الرجال مفهومة في ظلّ مجتمع عظم الغزو والأخذ بالثأر وافتخر بالقوة وأشاد بالبطولة. فكان التفجع والنحيب غير متلائمين مع الصورة التي يحملها الفتى عن نفسه وغير متماشين مع انتظام العلاقات داخل العشيرة وخارجها. قال أحدهم في هذا السياق: (من الكامل)

وَتَجَلْدِي لِلشَامِتِينَ أَرِيَهُمْ أَنِي لَرَيْبِ الدَّهْرِ لَا أَتَضَعُّعُ (525)

غرست التنشئة الاجتماعية أنموذج الفحل في أذهان الذكور وأجبرتهم على التثبث به حتى وإن كلفهم الأمر معاناة نفسية. بيد أنّ طباع الرجال مختلفة ومن ثمة لم ينجح التهذيب في صنع رجال يتبعون ذات السلوك. فالناس عند المصيبة أصناف: «فمنهم المحتسب، ومنهم من يغلب صبره جزعه فذلك الجلد الحازم، ومنهم من يغلب جزعه صبره فذلك المغلوب الضعيف». (526) فكان تجلد الفحول علما على شدة تمسكهم بخصائصهم الذكورية وبهيبتهم التي تمنعهم من إبراز مشاعرهم الرقيقة لأنها عنوان الضعف والخور. وفي المقابل، كان العجز عن لجم المشاعر عيبا في الرجل لأنه دليل على الخور ووجه من وجوه التآث. ولذلك كان العرب يوصون بأن يتولى أشجع أبنائهم أخذ ثأرهم ويقصون من بكى وجزع وضرب رأسه عن القيام بهذه المهمة. (527) «قال عبد الملك بن مروان عند موته للوليد وهو يبكي عند رأسه: ما هذا البكاء وحنين النساء ثكلتك أمك». (528)

لئن كان المرء في حاجة إلى البكاء حتى يخرج اللوعة من صدره ويريح نفسه ويطفىء نار الحزن، فإنّ التنشئة الاجتماعية للذكر شحنته بالتمثلات وأخضعت بكاءه لقواعد اجتماعية ثقافية. فليس بإمكان الرجل أن يبكي متى يشاء وكيفما كان ولأَي سبب. إذ ثمة شروط وضحت المنظومة الفقهية بدقّة. فالبكاء أنواع: بكاء الرحمة وبكاء الفرح وبكاء الحزن وبكاء الخشية وبكاء الخور والضعف وبكاء النفاق.⁽⁵²⁹⁾ ولذا فإنّه يتعيّن على الرجل أن يبكي بلا صوت وأن يكون بكاؤه مقصورا وغير مسترسل، إذ ثمة حدّ أدنى لإظهار الحزن لا يجب على الرجل أن يتجاوزه⁽⁵³⁰⁾ حتى لا ينعى بالضعف ويتشبه بالنسوان. ولما كان البكاء، في نظر الجماعة دليل انكسار، تعيّن على الرجل أن يمسك الدمعة قبل أن تفيض وأن يحزن بغير بكاء وإذا حدث وانهمل دمعته، فيجب ألاّ يكون ذلك في حضور الناس، وخصوصا النساء. فالتجلّد عند المصيبة ودفع البكاء بالصبر من الواجبات الملقاة على كاهل الرجل في موقف الموت. أمّا النحيب والعويل والنوح باليد واللسان، فإنّه محرّم عليه لأنّه يجردّه من فحولته ويعزّيه من خصائص الذكورة ويجعله متصفا بصفات أنثوية، كما أنّه يؤدي إلى فقدان وجاهته. وفضلا عن ذلك يظهر النحيب عجز الرجل عن مواجهة المصاعب ويفضح مشاعره ويقيم الدليل على أنّه في حاجة إلى من يقف بجانبه مثله في ذلك مثل المرأة. وحدهم رجال «ألف ليلة وليلة» واجهوا الحوادث بالاستغراق في النحيب والعويل والبكاء الطويل ولطموا الخدود وذرّوا الرمل على الرؤوس!

وإذا كان الصبر من الصفات المحبّذة في المرأة، فإنّ المجتمع رأى أنّ الصبر عند مصيبة الموت أولى بالرجال كي لا يحبط أجروهم ويحافظوا على مكانتهم لأنّ «فحول الرجال لا تستفزها (كذا) الأيام بخطوبها».⁽⁵³¹⁾ فمن واجب الرجل أن يخضع انفعالاته للمراقبة وأن يسيطر على مشاعره حتّى لا تفضحه مقتديا في ذلك بأيّوب الذي ضرب المثل بصبره الجميل، ومحاكيا الرسول الذي كان يبكي بكاء هادئا بلا صخب أو عويل راضيا بقضاء الله. ويجدر بالرجل أيضا أن يستعين بالصلاة والدعاء والخشوع لله فيضبط نفسه

ويقهرها ولا يجارها في هواها ويحبسها عن الجزع والبكاء ويجلس للعزاء بسكينة ووقار. (532)

يختلف بكاء الرجال عن بكاء النساء طريقة ومدّة وغاية وأيضا باختلاف جنس الميت. فإذا كان تباكي الرجال خشية من الله أو بسبب الذنوب محمودا وبكاء بعضهم عند المصائب بالعين والقلب رحمة، فإنّ معيار قبول بكاء الرجال متوقّف أيضا على جنس الميت. وتعدّدت النصوص التي تشير إلى أنّ بكاء العظماء والصالحين من الرجال محمود ما لم يكن فيه إفراط، والأمر بالمثل بالنسبة إلى بكاء الولد. أمّا إظهار الرجال الجزع على المرأة، فهو مكروه. وقد نسب إلى عائشة في هذا السياق أنها قالت لأسيد بن الحضير (ت 20هـ) لَمَّا رَأَتْهُ يَبْكِي زَوْجَتَهُ: «غفر الله لك أنت صاحب رسول الله ﷺ ولك من السابقة والقدم مالك. وأنت تبكي امرأة». (533)

وعكس الشعر هذه الظاهرة، إذ اعتبر النقاد أنه ليس بالإمكان نظم القصائد المتميّزة في غرض رثاء النسوان لأنّ الكلام يضيق عند رثائهن لقلّة صفاتهن. والواقع أنّنا نجد أسبابا اجتماعية⁽⁵³⁴⁾ حالت دون رثاء أغلب الشعراء المرأة. ويعضد ما ذهبنا إليه إقرار جرير بذلك حين رثى زوجته. فقال: (من الكامل)

لَوْلَا الْحَيَاءُ لَهَا جِنِّي اسْتَعْبَارُ وَلَزُرْتُ قَبْرِكَ وَالْحَبِيبُ يُزَارُ⁽⁵³⁵⁾

ومثل بكاء الرجل المرأة بحرقه وشجنه لفقدتها موضوعا من مواضيع الهجاء.

فهذا الفرزدق (نحو 110هـ) يعيّر جريرا. بقوله: (من الكامل)

تَبْكِي عَلَى امْرَأَةٍ وَعِنْدَكَ مِثْلُهَا قَعَسَاءَ لَيْسَ لَهَا عَلَيْكَ خِمَارُ

ورثيتها وفضحتها في قبرها ما مثل ذلك تفعل الأخيّار⁽⁵³⁶⁾

لا يعتبر موت المرأة بالنسبة إلى بعضهم خسارة، كما أنه لا يستحق الذكر ولا التخليد في مجتمع وفرة النساء: مثني وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان. وقد يعود السبب في التقليل من شأن موت النساء الخوف من سيطرة الجزع

على الرجل واستبداد الآلام به. وإن سلّمنا بالرواية المنسوبة إلى عمر بن عبد العزيز فإنّ التعزية بالأمّ مثلت الاستثناء. فلما توفيت أخت عمر تقدّم الناس لعزائه لكنّه لم يكن يرّدّ وحين سئل عن ذلك قال: «أدرکت الناس وهم لا يعزّون في المرأة إلاّ أن تكون أمّاً». (537)

وجاءت رقع التعزية بالبنت مفصحة عن رغبة في التعقيم على الحدث وحرص على تحويل الأنظار عنه بالتصرّف في المشاعر الإنسانية وتسييجها حتى لا تفصح عن غير المرغوب فيه اجتماعيا وثقافيا. فالقبر، في نظر بعضهم خير ساتر للعورة.

قال بعضهم: (من الرجز)

الموتُ أخْفَى سَواةً لِلبَناتِ ودَفَنها يُروى مِنَ المَكْرُماتِ
أما رأيتَ الّلهَ سُبحانَهُ قد وَضع النَعشَ بِجَنبِ البَناتِ (538)

وهكذا نتبين أنّ إظهار الجزع بسبب موت المرأة مخالف لما انبنت عليه الأنوثة من قيم وأهمّتها الستر. فإشهار الأسى هو هتك لحرمة المرأة وهو كشف لها والكشف سمة ذكورية. ولذلك حين اضطرّ المتنبيّ إلى رثاء أخت سيف الدولة لم يتجرأ على ذكر اسمها فسماها فعلة. قال: (من البسيط)

كأنّ فَعلة لَمْ تَملاً مَواكِبها ديارَ بَكرٍ وَلَمْ تَخْلُغِ وَلَمْ تَهَبِ (539)

أما رثاء الرجال، فقد اعتبر مندوبا لأنّ الذكر حقيق بأن يخلد ذكره. فقد رثت الأمة نبيّها وأبا بكر وعمر بن الخطاب وغيرهما من الصحابة والعلماء والصالحين حتى صار ذلك سنة يؤديها الخلف للسلف.

وعلى الرغم من الضغوط المسلّطة على الرجال من قبيل اللوم والعتاب والتعيير والسخرية، فإنّ فئة منهم استطاعت فكّ الحصار وتجاوز السنن. فأفصحت عن تفجّعها بسبب فقدان حبيبة أو جارية محظية أو أمّ ولد. (540) وما أكثر القصائد التي نظمها العشاق واصفين شجنهم الذي يذيب قلوب القساة غير أنّا نزعّم أنّ خرق الحدود الجندرية لم يبلغ حدّ اللدم أو تمرّيش الرجل وجهه

أو تسويده إلى غير ذلك من الحركات التي لا يتصوّر أن تصدر عن الرجال ذلك أنّها غير لائقة بهم. وواضح أنّ الموقف الذي ساد هو كراهية بكاء الرجل زوجته أو حبيبته وإظهار تفجّعه عليها أمام الآخرين لأنّ البكاء اعتراف بالمنزلة التي تحظى بها المرأة عند الرجل. فباستطاعتها أن تؤثر فيه حيّة وميّة، كما أنّ في وسعها أن تتزعج منه سكينته وهيبته وتعبث بوجاهته، بل بصورة ذكوريته.

إنّ الطبيعة كما بيّنت غايل روبين Gayle Rubin لا تفرّق كثيرا بين الجنسين، وحدها الثقافة تضع الحدود وتقيم الجدران العازلة وتدوس على الخصائص الطبيعية المشتركة في سبيل تشكيل هوية جندرية متميّزة.⁽⁵⁴¹⁾ فبدل أن يكون انحدار دموع الرجال شاهدا على مشاعر إنسانية نبيلة وعلامة على سقوط الجدران الفاصلة بين الجنسين لحظة نزول النائبة، تمسك المجتمع بمراقبة الحدود وثبت المسافات بين الأجساد، وحتى بين المشاعر. فاعتبر البكاء دليل مذلة وانكسار ولذلك حجب عن العيون وحذر الرجل من البكاء الجماعي، وحثّه على وأد الدمعة لأنّ الرقة ورهافة الإحساس تخرجان الرجل من الفحولة وتقودانه نحو التخثّث، أي التأنث. «قال أبو بكر بن عيّاش: نزلت بي مصيبة أوجعتني... فخلوت فبكيّت فسلوت.»⁽⁵⁴²⁾ وفي مقابل ذلك، استحسن المجتمع بكاء المرأة أمام الجموع لأنّه يُشعر الرجل بقوّته وفحولته ويؤكد اختلافه عن المرأة اختلاف مفاضلة، كما أنّه يثبت له مدى حاجة النساء إلى من يرعاهن ويحمي عرضهن. وكثير هو الشعر الذي قيل في جمال انهمار الدموع من مآقي الغواني سواء كانت صادقة أو كاذبة.

يطالب المجتمع الرجل بالتحكّم في كلّ ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وحركات وأحاسيس لحظة الفرح أو عند مواجهة الموت. وعملية الضبط جاوزت المشاعر واليد واللسان لتبلغ السوائل. فمن واجب الفحل أن يحكم السيطرة على كلّ ما يخرج منه من سوائل: منيّة فلا يضعه إلاّ في البضع الحلال، ودمه فلا يقدّمه إلاّ في ساحة الوغى إعلاء لدين الله، ودموعه فلا يذرفها إلاّ عند التوجّه إلى الله طلبا للمغفرة والتوبة وقبولا بالبلاء. أمّا المرأة فإنّها تبدو كائنا غير منضبط لعجزها عن التحكّم في سيلان الدم. فدم الطمث أو

دم النفاس يحلّ دون سابق إعلام كما أنّ الدموع تغلب المرأة فتبدو غير قادرة على قهرها ممّا يدعم اتصافها بالضعف والخور وعجزها عن السيطرة على المواقف.

ألّمعنا إلى ما ترسّخ في المتخيل بخصوص طقوس النياحة. وكان غرضنا أن نبيّن كيف شكّلت الثقافة طرق تعبير كلّ جنس عن أحاسيسه وعواطفه حتّى بدا الفرق واضحاً بين تفاعل المرأة مع الأحداث المؤلمة أو السارة وتفاعل الرجل معها. ورغم أنّ الرغبة في الصراخ رغبة إنسانية تطرأ على المرء بصرف النظر عن جنسه أو سنّه أو عرقه أو دينه، فإنّ المجتمع سعى إلى «اقتصاد العواطف»⁽⁵⁴³⁾ فحاول تكييف ردود الفعل حسب ما يتماشى مع نظامه التراتبي. فشجّع غضب الرجال وصراخهم في مواقع خاصّة كالنزّال والعراك لأنّها انفعالات مرتبطة بالقيم الذكورية ودالة على الفحولة ومكّسة للسلطة، وفي مقابل ذلك، حاولت مؤسسة الضبط التصدي لصراخ النسوان وعويلهن ولكلّ أشكال انخراطهن في العنف. ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ العدوانية سمة ذكورية لا تتلاءم مع «طبيعة» المرأة التي يجب أن تكون رقيقة وهادئة وصامتة ومحجوبة. وهكذا سعت مؤسسة الضبط إلى إخضاع العواطف والانفعالات نحو البكاء والصراخ والحزن والحب والألم والخجل لقواعد ثقافية نابعة من رؤية خاصة للذكورة وللأنوثة.

لما كانت مظاهر الاختلاف بين الجنسين متنزّلة في سياق اجتماعي ثقافي خاصّ سمته المحافظة على التراتبية الهرمية بين أفرادها فقد ارتبطت طريقة التعبير عن العواطف والأحاسيس والانفعالات بالمنزلة الاجتماعية التي احتلها كلّ من الرجل والمرأة في النظام الاجتماعي، كما أنّها بدت وثيقة الصلة بالدور الجندري الموكول إلى كلّ منهما. فالذكر معتاد على مواجهة المصاعب منذ الصغر خلاف البنت، وخصوصاً الحضورية التي خدّرت وحيل بينها وبين الفضاء الخارجي وممارسة الأنشطة التي تكسبها خبرة بالحياة. ونزعم أنّ المجتمع الذكوري استهجن الطريقة التعبيرية الأنثوية ظاهراً لكنّه اعتبرها مقبولة باطنا لكونها تخدم مصالحه من ذلك أنّه اتخذها تعلقة لإقصاء المرأة عن تحمّل

المسؤوليات الجسام نحو ولاية القضاء والمظالم والحسبة وغيرها. فكيف لامرأة لا تتحكّم في انفعالاتها وعواطفها وتعجز عن قهر الدمعة أن تصدر الأحكام وأن تحافظ على هيبة المنصب؟

ويحيلنا حثّ المجتمع الرجل على ضرورة ضبط مشاعره على بيان صلته المتينة بـ«الثقافة» في مقابل انسياق المرأة وراء عواطفها وعجزها عن كبح جماح النفس ما يدعم صلتها بـ«الطبيعة». وفضلا عن ذلك يوميء تشكيل المجتمع طرق تعبير كلّ جنس عن مشاعره إلى رغبته في تأكيد التقابل بين الخصائص الذكورية والخصائص الأنثوية.

كانت أغلب ممارسات الرجل ظاهرة للعيان. فإذا صلّى ألزم بالإقامة والجهر بالقراءة وإن أراد إثبات سلطته لجأ إلى الصراخ أو الخطابة أو غيرها من أساليب بسط النفوذ. إلا أنّ موقف الموت جعل الرجل لا يتبوّأ منزلة الصدارة، بل يتخفى وراء الاحتشام والرصانة في حين أن المرأة بدت متصفة بصفات هي، في العادة من صفات الذكور. وهذا التحوّل الطارئ عليهما مهمّ - في نظرنا - لأنّه ينبّهنا إلى أنّ خصائص الذكورة أو الأنوثة ليست قارة ونهائية بل هي خاضعة لمبدأ التفاوض (négociation) وهي ذات وشائج بالسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي تظهر فيه. فالصبر مثلا ليس دائما قيمة مرتبطة بالمرأة. ففي موقف الموت يغدو الصبر خصلة ذكورية تساهم في إبراز قيمة الرجل وشدة إيمانه. وفي المقابل ينجم عن تفريط المرأة في هذه القيمة التأكيد على نقصان دينها وتدني منزلتها. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الغضب، إذ أنّ الصمت في موقف الموت يصبح خصلة ذكورية لأنّه يبرز رصانة الرجل وتماسكه ووجهاته في حين أنّ خروج المرأة يتخذ من حالة الصمت إلى حالة الصراخ والعويل دليلا على انسياقها وراء العواطف وعصيانها للأوامر. وما إن تنتهي أزمة الموت حتى تعود الأمور إلى مجراها العادي فيصبح الصمت خصلة أنثوية في مقابل صراخ الرجل. وتعود المرأة إلى الحجب ويرجع الرجل إلى البروز. وهذا التحوّل الطارئ على خصائص الذكورة وخصائص الأنوثة لا يمكن أن يتحقّق إلا في زمن يخرق رتابة اليومي. فبإمكان الرجل عندما يكون

في مجالس الأنس الخاصة أن يشقّ ثوبه وأن يتلوى طربا وأن يضرب وجهه وذلك لأنّ المقام يسمح بإباحة المحظور ما دام ذلك يتمّ تحت جناح الظلام ولكن ليس في وسع الرجل أن يتحرر من الضوابط أمام الملاء. فالظهور على الركح الاجتماعي له قواعده الصارمة التي لا يمكن التهاون بها.

إنّ التمحيص في طريقة تحكّم الجماعة في العواطف وفي أشكال ظهورها يعدّ - حسب رأينا - مفتاحا لفهم نظام الاختلاف الجندري، كما أنّه يؤكد الصفة القهرية للثقافة. فهي تمارس ضغوطا كبرى على البنية النفسية للفرد فتتدخل في انفعالاته وأحاسيسه وتدعوه باستمرار إلى لجمها وقهرها. ولعلّ الرجل أكثر وقوعا تحت أسر الكبت العاطفي من المرأة، كما أنّه أكثر تحمّلا للنتائج المترتبة عن ضبط النفس وخنق العبرات، الأمر الذي يؤثّر في جهازه العصبي، ويفضي به إلى حالة من التوتر الحاد، وخصوصا إذا تذكّرنا أنّ البكاء وسيلة من وسائل حفظ الصّحة. وبالفعل أثبت الطبّ الحديث أنّ من بين أسباب قصر عمر الرجال في مقابل تعمير النساء شدّة الضغط الممارس على الجهاز العصبي النفسي للرجل.⁽⁵⁴⁴⁾

ينطلق تفريق الثقافة بين الجنسين، كما رأينا منذ تخلّق الجنين في بطن أمه ويتواصل في مراحل حياته كافة. وهو سيرورة لا تتوقّف بتوقّف نبض الحياة، إذ يستمرّ حرص الجماعة على التمييز بين الرجل والمرأة عند تعاملها مع الجثة، وهي في طريقها إلى الفساد والتحلل. فقيم يتجلّى ذلك؟

3 - الدفن

1/3 - الاهتمام بالجثة

تظهر مقاومة الجماعة للأحزان ورغبتها في السيطرة على حدث الموت في اهتمامها المفرط بأحكام الغسل والتكفين. فهذه الأفعال الرمزية تندرج ضمن محاولات تجاوز وقع المصيبة وذلك بدفع الأهل إلى الانشغال بنشاط يصلهم بالحياة ويجعلهم يغادرون حالة الأسى التي تلمّ بهم. وما احتفاء هؤلاء بغسل

الجثة وتمشيط شعرها وتطبيخها إلى غير ذلك من الأفعال إلا حجة على التشبث بالحياة، وخصوصاً أنّ الموت لا يمثل بالنسبة إلى المؤمن النهائية.

اتفق الفقهاء على أنّ الجنس يغسل الجنس. فالرجال يغسلون الرجال والنساء يغسلن النساء. لكنهم اختلفوا في المرأة التي تموت مع الرجال، أو الرجل الذي يموت مع النساء. فرأى أغلبهم أنّ على الرجل أن ييمّم المرأة في يديها ووجهها فقط لكون ذلك ليس بعورة، وعلى المرأة أن تيمّم الرجل إلى المرفقين لأنّ عورة الرجل من السرة إلى الركبتين.⁽⁵⁴⁵⁾ ولما كان الغسل في نظر المتشدّدين، من باب العبادة ولا يراد للنظافة فقط، فقد حدّر هؤلاء غاسل الميت من خطر الملامسة ومن نظر المرأة إلى الرجل ففاسوا بذلك الميت على الحيّ. فرأوا أن يكون الدفن من غير غسل مستعاضين عن طهارة الماء بطهارة التراب. وشدّت فئة من الفقهاء فرأت أنّ الرجل الذي يموت بين النساء أو المرأة التي تموت بين الرجال أو الخشي المشكل «يغسل من فوق القميص. يصبّ عليه الماء من فوق القميص صبا ولا يمس».⁽⁵⁴⁶⁾

ولئن اعتبرت الحنفية والحنبلية أنّ الرجل ييمّم المرأة بيده، إن كان من محارمها وبالخرقة إن كان أجنيا، فإنّ المالكية والشافعية اتفقوا على أن «يغسل الرجل ذوات محارمه من فوق الثوب. وقيل ييمّمها وتغسله كذلك. وقيل متجرّدا مستور العورة».⁽⁵⁴⁷⁾

وفرق بعضهم بين الرجال والنساء. فقالوا تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة و«سبب الفرق أنّ نظر الرجال إلى النساء أغلظ من نظر النساء إلى الرجال، وبدليل أنّ النساء حجبن عن نظر الرجال إليهن ولم يحجب الرجال عن النساء».⁽⁵⁴⁸⁾

وإن كان التشدّد في حالة الرجل الذي يموت في حضرة النساء أو المرأة التي تموت مع الرجال مفهوماً لانتقطاع صلة القرابة ولمراعاة الأخلاق والعرف، فإنّ موقف الفقهاء من تغسيل الزوج امرأته أبان عن التمثلات والتصورات المسيطرة على المجتمع. فقد ذهب بعضهم إلى أنّ الغسل يجب أن يتمّ «من

وراء الثوب، لا ينظر إلى شعرها، ولا إلى شيء منها... ولا ينظر إلى عورتها، وتغسله امرأته إذا مات، والمرأة إذا ماتت ليست بمنزلة الرجل، المرأة أسوأ منظرا إذا ماتت». (549)

يتضح مما سبق أنّ الحرص على التمييز بين الجنسين تجاوز الأحياء ليلبغ جثث الأموات وكأنّ قدر الفرد أن يخضع للجندرة من المهد إلى اللحد. ولأنّ الجماعة رأت أنّ الذكر أفضل من الأنثى فقد بدا لها أنّ جثة الرجل أحسن حالا من جثة المرأة، كما أعتبرت حقوق الزوج حيّا وميتا غير متكافئة مع حقوق الزوجة. فسمح الفقهاء للمرأة بتغسيل زوجها، يبرهن على علو مقامه ويوضح حقوقه عليها. فمن واجبها أن تخدمه حتى آخر لحظة من حياته، وخصوصا أنّه يباح لها غسله حيا، ومن ثمّة فلا بأس بغسله ميتا. وهذا الموقف مرتبط - في نظرنا - بما ترسخ في الأذهان بخصوص الأدوار المنوطة بعهدة المرأة. فغسل الجثة لا يخرج عن اهتمامات النساء. فالمرأة مكلفة بغسل الأطفال والثياب والأواني والبقول والفواكه وغيرها. ورغم بلوغها مكانة اجتماعية عالية، فإنّها تظلّ في نظر الجماعة، المسؤولة عن نظافة العباد والأمكنة وسائر الأشياء باعتبار أنّ ذلك يندرج ضمن واجب سياسة البيت. وإلى اليوم نلاحظ أنّ الجماعة لا تنتقد الرجل المتسخ الثوب أو البدن بل تتهم زوجته بالتقصير والإهمال.

ثمّ إنّنا نرجح أنّ وصية بعض الرجال بأن تتولى الزوجة غسلهم وإباحة الفقهاء ذلك تشي برغبة دفينة في نفس المرء وهي العود إلى البدايات الحميمة وإلى الاحتواء⁽⁵⁵⁰⁾، إذ لا يخفى أنّ أول احتكاك بالماء كان على يد المرأة: في رحمها ثمّ في أول غسل تنجزه الأمّ مرحبة بمقدم مولودها.

أما الرجل فقد استنكر عدد من الفقهاء أن يتولّى غسل زوجته، إذ ليس من عادة الرجال القيام بالغسل وغيره من الأفعال التي يجب أن يتنزّهوا عن القيام بها لأنّها تنقص من قدرهم ولا تتماشى مع رفعة منزلتهم الاجتماعية، كما أنّها تخرج طبيعة العلاقة الزوجية من مجالها الخاص لتكشفها أمام الناس. والناظر في كتب السيرة وغيرها يدرك أنّ الرسول والصحابة وغيرهم من رجال صدر الإسلام لم يكونوا يرون بأسا في القيام بمختلف الأعمال المنزلية ممّا

يجعلنا ندرك أنّ بلوغ المجتمع أوج الترف قد صاحبه جندرة دقيقة لمختلف الأنشطة.

جوّز الفقهاء للمرأة غسل زوجها لما بينهما من المودة والرحمة لكنهم كرهوا غسل الرجل ابنته أو أخته أو أمّه إلا في حالات الضرورة، واشتروا أن يتم غسل الجثة وعليها ثيابها ويصب الماء عليها صبا كلّ ذلك صونا لعلاقات القرابة ومراعاة للأخلاق. واختلف الأئمة في أمر الزوج يغسل زوجته وأمّ ولده وجاريتته. فرأى بعضهم أنّه يجب على الزوج ألا يحول بين زوجته وبين أمّها وأختها وابنتها. فمن الأفضل أن يتولّى النساء الغسل. أمّا إذا دعت الضرورة إلى ذلك فيجوز للرجل، حسب بعضهم أن يقوم بالغسل.⁽⁵⁵¹⁾

ولئن انبنى هذا الموقف على التصوّرات والتمثلات، فإنّ الحنفية نزّلت الاختلاف بين حقوق الزوجين في إطار شرعية العلاقة التي تجمعهما. فليس للرجل أن يغسل امرأته، حتى وإن لم يجد امرأة تغسلها لأنّ «النكاح بموتها ارتفع بجميع علاقته. فلا يبقى حلّ المس والنظر...إنّها بالموت صارت محرّمة البتة...بخلاف ما إذا مات الزوج. ثم الزوج بالنكاح مالك والمرأة مملوكة. فبعد موته يمكن إبقاء صفة المالكية له حكما لبقاء محل الملك. فأما بعد موتها فلا يمكن إبقاء الملك مع فوات المحل».⁽⁵⁵²⁾ ولا يختلف وضع الجارية عن الحرّة إذ «ليس للأمة أن تغسل سيدها أصلا، لأنّ ملكها بموته انتقل إلى غيره... (ولأنّه) حرام على المرأة التلذذ برؤية بدن رجلين معا».⁽⁵⁵³⁾ وهكذا نتبين أنّ طقوس الغسل تعطي للجسد معنى وتحدّد بنيته الرمزية، كما أنّها تثبّت سلطة الرجل وتؤكد علوّ قدره حيا وميتا.

وترتب على اعتبار الموت بمثابة الطلاق قول بعض الفقهاء إنّ الزوج غير ملزم بشراء كفن زوجته وتحمل مصاريف حفر قبرها لانقطاع العلاقة بينهما بالموت⁽⁵⁵⁴⁾ والأمر بالمثل بالنسبة إلى الزوجة، إذ أنّه لا يجب عليها شراء كفن زوجها مادامت غير مطالبة بالإنفاق عليه في حياته. وقادهم هذا السبب إلى القول بتقديم الأولياء على الزوج عند الدفن مستدلين على ذلك بفعل عمر بن الخطاب حين توفيت إحدى زوجاته إذ أنّه لم يتقدّم للصلاة عليها. وقال لأهلها: «أنتم أحقّ بها».⁽⁵⁵⁵⁾

تؤكد هذه الآراء والمواقف أنّ الجسد وليد تشكيل اجتماعي وثقافي. وهو غير مفصول عن منظومة القيم السائدة في المجتمع التي تقحمه في نسقها حيناً، وتعزله أخرى. فبالنظر إلى وضع الخنثى نتبين أنّ الفئة القليلة التي تطرقت إلى أحكام غسله اعتبرت أنه لا يستحق الغسل. فإذا مات «يَمَم بالصعيد ولا يغسله رجل ولا امرأة. وإذا كان له محرم يَممه من غير خرقه وإن كان أجنبياً يَممه بالخرقة مع كف البصر».⁽⁵⁵⁶⁾ وهو رأي يعكس منزلة الخنثى في المجتمع ويشير إلى مدى خوف الجماعة من التعامل مع هذا الجسد «الغريب».

يلحظ الناظر في حديث الفقهاء عن التكفين شدة حرصهم على ستر الجسد الأنثوي وحجبه وكأنه لا مفرّ من محاصرة فتنته حياً ثم جثة في طريقها إلى التحلل. ولعلّ مردّد ذلك إيمان الجماعة بأنّ الناس يبعثون ليحيوا حياة ثانية تتمثل، في الغالب مع الحياة الأولى. فكان من البديهي أن يفضل أغلبهم تكفين المرأة في درع وإزار وخمار ولفافتين ما دامت هي الأثواب الخاصة بالنساء. فالمآزر مثلاً «يستحب أن تؤزر الميتة بها إذا كفنت لأنّ ذلك من سنة لباسهنّ».⁽⁵⁵⁷⁾

أما الرجل فقد ذهب الأئمة إلى أن يكفن في إزار طويل ولفافة أو في ثلاثة أثواب. واستدل هؤلاء على ضرورة المباينة بين كفن كلّ جنس بـ«أنّ حال كلّ واحد منهما بعد الموت معتبر بحال الحياة. والرجل في حياته يخرج في ثلاثة أثواب عادة: قميص وسراويل وعمامة. والمرأة في خمسة أثواب درع وخمار وإزار وملاء ونقاب فكذاك بعد الموت. ولأنّ مبنى حالها على الستر فيزداد كنفها على كفن الرجل».⁽⁵⁵⁸⁾ واعتبر الأئمة أنّ «أقلّ ما تكفن فيه المرأة ثلاثة أثواب، والسنة خمسة أثواب، وأقلّ ما يكفن فيه الرجل ثوبان. والسنة فيه ثلاثة أثواب».⁽⁵⁵⁹⁾

ولم يكتف عدد من الفقهاء باشتراط تكفين المرأة في خمسة أثواب، بل إنهم وضّحوا طريقة لفّ الجثة فراوا وجوب شدّ أسفلها بخرقة حجّتهم في ذلك أنّ الرسول كان عند وفاة بعض نسائه وبناته «يأمر بشدّ الفخذين والوركين بخرقة تحت الدرع».⁽⁵⁶⁰⁾ وخالفتهم طائفة فقالت توضع الخرقه عند الصدر وفوق

الثديين حتى لا ينتشر عليها الكفن إذا حملت على السرير. ⁽⁵⁶¹⁾ وذلك «لأن المرأة عورة ولا يؤمن أن يبدو منها شيء، فيراه الحاضرون». ⁽⁵⁶²⁾ وتجلّت الرغبة في ستر المرأة في حديث بعضهم عن تكفين المحرمة أيضا إذ رأوا أن يغطى رأسها «ويكشف وجهها، ولو أسدل عليه من فوق رأسها فلا بأس من غير أن تقنّع» ⁽⁵⁶³⁾، في حين أنّ الفقهاء أجمعوا على أنّ وجه المحرم لا يخمّر. وواضح أنّ الهاجس الذي لم يفارق الجماعة هو الخوف من انكشاف الجثة الأنثوية «فيقع بصر الرجال عليها. ولهذا يوضع النعش على جنازتها دون جنازة الرجل». ⁽⁵⁶⁴⁾ ونرجح أنّ المبالغة في لفّ جثة المرأة في أكثر من قطعة تعكس رغبة المجتمع في صون الأمّ تلك التي اعتبرت رأس مال بشري هامّ. فهي التي تحقّق تكاثر الأمة واستمرارها. فكان الحفاظ على الرحم المنجب أمرا ضروريا لدى من اعتقدوا في البعث.

لما كانت ممارسة الطقوس منتزلة في سياق تاريخي واجتماعي واقتصادي ونفسي فقد انتبه الفقهاء إلى تباين المنازل الاجتماعية بين الجثث. فاقترص كفن الفقراء على ثوب واحد بال خلاف الخاصة التي توسّعت في مراسم التكفين فاعتمدت الأثواب الفاخرة والموشاة بالذهب والمتخذة من الحرير، ممّا جعل حارسي الشريعة ينبهون إلى حكم لبس الثوب الحرير إذ «لا يحلّ تكفين الرجل فيما لا يحلّ لباسه، من حرير أو مذهب، أو معصفر، وجائز تكفين المرأة في كلّ ذلك». ⁽⁵⁶⁵⁾ وهكذا كانت الجثة رمزا اجتماعيا عكس تصوّرات الجماعة وتمثّلاتها وأبان عن أساقها المتعددة.

ليس من المستغرب أن تهتم المنظومة الفقهية بزينة الجثة وكأنتها عروس مفارقة أهلها مادامت طقوس الموت تتقاطع مع طقوس الزواج في عدّة مواطن. وانشغل الفقهاء ببيان الوجه الأمثل في تصفيف الشعر ونوع العطر إلى غير ذلك من التفاصيل التي تكشف النقاب عن تصوّرههم لكيفية مغادرة الجسد الأنثوي عالم الأحياء. فمال بعضهم إلى أن يسدل شعر المرأة بين ثدييها من الجانبين ثم يوضع الخمار عليها كهيئة المقنعة فوق الدرع وتحت الإزار. ⁽⁵⁶⁶⁾ وخالفهم آخرون فرأوا أن يسدل الشعر خلف الظهر. ولعلّه من المفيد أن نعرض الجدل

الذي وقع بين الفقهاء بخصوص هذه المسألة. قال العيني (ت855هـ): «وعندنا يجعل ضفيريّتين على صدرها فوق الدرع. وقال الشافعي يصرّح شعرها ويجعل ثلاث ضفائر ويجعل خلف ظهرها... ونحن لا ننكر التصفير... وإنما ننكر جعلها خلف ظهرها لأنّ هذا التصنيع زينة والميت ممنوع منها»⁽⁵⁶⁷⁾ ومراعاة لعادات الحيّ في الغسل والتطيب ولبس أفخر الثياب والتجمير اعتبر بعضهم أنّه «لا بأس بسائر الطيب في الحنوط غير الزعفران والورس في حقّ الرجال ولا بأس بهما في حقّ النساء فيدخل فيه المسك»⁽⁵⁶⁸⁾.

وتجلّى التفريق بين الجنسين أيضا في تخصيص سرير للنساء وآخر للرجال. والظاهر أنّه إجراء عمّل به في فترات تاريخية متأخرة. جاء في «طبقات ابن سعد» أنّ سرير الرسول «كانت المرأة إذا ماتت حملت عليه حتّى كان مروان بن الحكم يمنع أن يحمل عليه إلّا الرجل الشريف»⁽⁵⁶⁹⁾ وحرصا منهم على مزيد ستر جثة المرأة، استحسّن بعض العلماء «أن يترك فوق سرير المرأة شيء من الخشب أو الجريد مثل القبة يترك فوقه ثوب ليكون أستر لها، وقد روي أنّ فاطمة بنت رسول الله ﷺ أول من صنع لها ذلك بأمرها»⁽⁵⁷⁰⁾ وهكذا كانت تغطية سرير المرأة علامة يستدل بها الناظر فيتبين جنس الجثة.

وإذا نظرنا في صلاة الجنّازة تبين لنا أنّ موضع قيام الإمام فيها شكّل موضوع اختلاف بين الفقهاء وذلك راجع إلى تعدّد الآثار في هذا الباب وتضاربها. فذهبت طائفة إلى أنّه إذا كان الميت ذكرا قام الإمام عند رأسه، وإن كان أنثى قام من صدرها حيال وسط السرير⁽⁵⁷¹⁾ وقالت فئة يقف عند منكبها قبالة الصدر⁽⁵⁷²⁾ بينما رأت فئة أخرى أنّ على الإمام أن يقف عند عجيزتها. ويرجع سبب اختلاف موضع الإمام من الميتة إلى حفظ منزلة كلّ من المرأة والرجل، من جهة ومراعاة الأخلاق التي تدعو إلى السترة، من جهة أخرى. فقيام الإمام في الوسط اعتبر سترا للجثة⁽⁵⁷³⁾ كما عدّ «الوقوف عند أعاليها أمثل وأسلم»⁽⁵⁷⁴⁾ من الوقوف عند عورتها.

وفسر الخرساني الإباضي (ت3هـ) علّة إبعاد المرأة عن الإمام بقوله: «وهذا التخلّي للإمام لأولى له من اعتبار التخلّي للرجل بموالاته جهة القبلة ومن

مراعاة أن يكون الموتى من الرجل مستدبرين للميتات لأنَّ الإمام حيَّ بخلافهم فهو أحقَّ بأنَّ يبعدهنَّ عنه». (575)

ولم يفد الفقهاء الاهتمام بالحالات التي يلتقي فيها الجنسان. فإذا ماتت الأمُّ ورضيعها وجب على الإمام أن يكون عند رأس الغلام لكون الرأس أشرف الأعضاء. ويعزى تقديم الصبي على الأم إلى علوِّ مقام الذكورة.

وعلى الرغم من غياب الحجَّة الشرعية على تقديم جنائز الرجال على النساء، فإنَّ أكثر الفقهاء ألحوا على أن يكون ترتيب الجنائز عند الصلاة عليها بوضع الرجال ممَّا يلي الإمام، وجعل النساء ممَّا يلي القبلة. وخالفهم آخرون فأروا أن يتم وضع الرجال ممَّا يلي القبلة والنساء ممَّا يلي الإمام. ولعلَّ الاختلاف علامة على المأزق الذي وقع فيه هؤلاء، فهل يحولون بين المرأة والمقدَّس أم يفصلون المرأة عن الرجل؟

وارتأى فريق آخر تقديم الرجال على النساء قياساً على الصلاة مستدلينَّ بحديث «أخروهن من حيث أخرن الله». بينما ذهب بعضهم إلى تقديم النساء على الرجال حتى يعجل بمواراتهن. فالقبر خير ساتر لهنَّ. ومال آخرون إلى الفصل بين الجنائز فيصلَّى على الموتى كلَّ على حدة: الرجال مفردون والنساء مفردات.

أمَّا إذا مات رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبيّة، فإنَّهم يوضعون كما يصطفون في الصلاة فيتم «وضع الرجل ممَّا يلي الإمام والصبي وراءه ثمَّ الخنثى ثمَّ المرأة ثمَّ الصبيّة». (576) ورأى عدد من الفقهاء أنَّ حال الخنثى «كالمرأة» (577) في حين ذهب آخرون إلى ضرورة تقديم جنازته على جنازة النساء وتأخيرها عن جنازة الرجال والصبيان لجواز أن يكون ذكراً فيسلك معه مسلك الاحتياط. (578)

يتضح من خلال هذه الآراء أنَّ الحرص على حفظ المنازل وصون التراتبية حفز الفقهاء على التفريق بين الجنسين في كلِّ مراحل الدفن حتى إنَّهم اعتنوا بالحالات الاستثنائية التي توجب الجمع بين الجثث في قبر واحد. فإن ضاق

المكان ودعت الضرورة إلى دفن رجل وامرأة حفر قبر واحد وقدم الرجل في اللحد ممّا يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة. والأمر بالمثل لو مات رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية إذ يقدم الصبي على المرأة و«لا تقدم المرأة وإن كانت سابقة لموضع الذكورية».⁽⁵⁷⁹⁾ و«لا خلاف في تقديم الخنثى على المرأة لأنه يحتمل أن يكون رجلا وأدنى أحواله أن يكون مساويا لها».⁽⁵⁸⁰⁾ أمّا «إذا اجتمع موتى في وباء جعلنا الرجلين والثلاثة في قبر واحد. وقدمنا الأفضل إلى جدار اللحد، فيقدم الأب على الابن والابن على الأم لمكان الذكورة. ولا يجمع بين الرجال والنساء. فإن دعت الضرورة إلى ذلك جعلنا بينهما حاجزا من التراب».⁽⁵⁸¹⁾

وتجلى هذا الحرص على صون المراتب وحفظ الحدود أيضا في منع دفن اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أبناء الملل في المقابر الخاصة بالمسلمين. ولئن همّشت المصادر التي أمكننا الاطلاع عليها مسألة دفن العبيد فإننا نرجح أن دفن هؤلاء خضع لنفس المعايير التي تضبط موقع كل فرد داخل النظام.

ولمّا كان مبنى حال المرأة الستر حتى اللحد فقد رأى الأئمة أن يسجى قبرها بثوب مستدلين بعمل الصحابة، إذ كان عمر بن الخطاب يغطّي قبر المرأة وكان عليّ بن أبي طالب إذا مرّ بميت قد سجي قبره قال: «اكشطوا عنه الثوب فإنما يصنع هذا بالنساء».⁽⁵⁸²⁾ واعتبر ضرب الفسطاط أو القبة «على قبر المرأة أفضل من ضربه على قبر الرجل».⁽⁵⁸³⁾ ولم يختلف حال الخنثى عن المرأة إذ رأى بعضهم أن يسجى قبره.⁽⁵⁸⁴⁾ وترجع علّة كراهة وضع خمار على قبر الرجل إلى الخوف «من التشبه بالنساء».⁽⁵⁸⁵⁾ وهو أمر يدلّ على مدى سيطرة هاجس التمييز بين الجنسين على حارسي الحدود الجندرية حتى إنهم خافوا تشبه جثة الرجل بجثة المرأة.

يكشف تنظيم الفقهاء لطقوس الموت عن تصوّره للبنية الاجتماعية الأمثل وعن حرصهم على توظيف الطقوس لخدمة النظام الاجتماعي. فلم تستو الجثث في نظر هؤلاء بل ظلت دالة على التمييز بين الرجال والنساء وبين

الخاصة والعامّة وبين الغني والفقير وبين المسلم وغير المسلم إلى غير ذلك من الأصناف.

لئن كانت الصلاة على الجنازة من قبيل الدعاء، فإنّ الفقهاء أجمعوا على أن يتولى الإمام الصلاة على الجنازة. ولا حقّ للمرأة في ذلك لانعدام ولاية التقدّم مؤكدين بذلك عدم أهليتها للقيام بهذا الدور. وبالعود إلى بعض المصادر نتفطن إلى قيام عدد من النساء بالصلاة على الجنازة والشفاعة للميت والاستغفار له مثل صلاة نساء الرسول على سعد بن أبي وقاص (ت55هـ) في حجراتهنّ.⁽⁵⁸⁶⁾ وصلاة عدد من العالمات الصالحات على بعض الشيوخ نحو نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ت208هـ) التي صلّت على جنازة الشافعي في دارها.⁽⁵⁸⁷⁾ ويبدو أنّ اللواتي قمن بالصلاة على جنازة الميت كنّ منفردات في غرفهنّ، إذ لم يكن من حقهن القيام بهذا الطقس في الفضاءات العامّة حتى لا يختلطن بالرجال ولا يظهرن على الركب الاجتماعي، ولذلك كان البيت أفضل موضع للقيام بالصلاة على الميت.

أما وصية عدد من المحتضرين بأن تصلي امرأة صالحة على جنازتهم فإنّها تومئ إلى حاجة المرء إلى أن يعود إلى حضن الأمّ وأن تودّعه أمّ حنون لتسلّمه برفق إلى أمّه الأرض. فهي صنو الأمّ في ثقافات عديدة.

2/3 - الخروج إلى الجنازة

جوّز الشيعة خروج النساء في المأتمّ وتشيعهن الجنازة محتجين بأن فاطمة خرجت في الجنازة وكذلك فعلت نساء الأئمة.⁽⁵⁸⁸⁾ ولم يكره الظاهرية بدورهم هذا الأمر واستدلّوا برواية أبي هريرة التي جاء فيها «أنّ رسول الله ﷺ كان في جنازة فرأى عمر امرأة، فصاح بها فقال له رسول الله ﷺ: دعها يا عمر فإنّ العين دامعة، والنفس مصابة، والعهد قريب».⁽⁵⁸⁹⁾ غير أنّ أغلب فقهاء السنة اعتبروا شهود الجنازة من الأعمال التي يرغّب فيها الرجال لما فيها من الأجر والثواب ولكنها مردولة بالنسبة إلى النساء وتكتب لهن سيئة بخروجهن لأنهنّ يتحولن إلى منظورات، أي فاتنات وخصوصا الشواب منهن. ويوضّح العيني هذا

الأمر بقوله: «وتوفي ذلك للنساء المتجملات أحب إليّ. وأما الشواب فلا يؤمن من الفتنة عليهنّ وبهنّ حيث خرجن. ولا شيء للمرأة أحسن من لزوم قعر بيتها. ولقد كره أكثر العلماء خروجهنّ إلى الصلوات فكيف إلى المقابر. وما أظنّ سقوط فرض الجمعة عليهنّ إلّا دليلاً على إمساكهنّ عن الخروج فيما عداها».⁽⁵⁹⁰⁾

ولم تتوان طائفة من الفقهاء عن تحذير الزوج الذي يسمح لزوجته بالخروج من العقاب الأخروي الذي ينتظره⁽⁵⁹¹⁾، كما أنّها ناشدت الإمام أن يمارس سلطته لأنّه «لا يجوز للنساء اتباع الجنائز ولو كنّ غير نوائح. وينبغي للإمام أن يمنع من ذلك كلّ النساء».⁽⁵⁹²⁾ أمّا إذا حدث وفعلن فيجب على المحتسب أن يأمرهن بالتأخر عن الرجال وعدم الاختلاط بهم. والظاهر أنّ كراهة خروج النساء في الجنائز لم يكن موقف فئة من الفقهاء فحسب، بل إنّ عددا من المحتضرين كانوا يوصون بأن لا تصحبهم امرأة⁽⁵⁹³⁾ مشددين بذلك على النساء حتّى لا يخترقن الفضاء الخارجي ويحوّلن فضاء المقابر إلى مكان لتصيّد الرجال.

يقودنا استقراء مواقف الفقهاء حول شهود النساء الجنائز إلى تبيّن المعايير التي اعتمدها. فقد فرّق بعضهم بين النساء على أساس السنّ. فكرهوا اتباع الشابة للجنائز في حين أنّهم أباحوه للقاعدة. ورأى آخرون جواز خروج الشابة في جنازة الولد والوالد والزوج فقط مع الالتزام بالستر والتحفظ والصمت والانفراد بالخروج عن الرجال والسير خلف الجنائز فهو الوضع «الطبيعي» الذي يجب أن تحافظ عليه المرأة. وذهبت فئة أخرى إلى جواز خروج النساء في الجنائز ليلا في حين أنّ الأغلبية قالت بالمنع، إذ ليس للنساء نصيب في حضور الجنائز مبرّهم في ذلك رواية منسوبة إلى الرسول تثبت أنّ الرجل هو المكلف الوحيد بتحمّل أعباء الدفن لمميزاته الجسدية. جاء في هذا الصدد أنّ الرسول «قال عليه الصلاة والسلام لنساء خرجن في جنازة: أتحملنه فيمن يحمله؟ قلن لا. قال: أفتنزلنه قبره فيمن ينزله: قلن لا. قال: أفتحئين عليه التراب فيمن يحثي. قلن: لا. قال: فارجعن مأزورات غير مأجورات».⁽⁵⁹⁴⁾ ويعود سبب

حمل الرجال الجنازة دون النساء إلى أن «الرجال أقوى لذلك. والنساء ضعيفات ومظنة للانكشاف غالباً خصوصاً إذا باشرن الحمل لأنهنّ إذا حملنهما مع وجود الرجال لوقع اختلاطهن بالرجال. وهو محلّ الفتنة ومظنة الفساد». (595)

ولما كانت صلة المرأة بالنجاسة متينة فإنّ منعها من الإشراف على الدفن، مخبر - في نظرنا - عن خشية الجماعة من تسربّ عدوى النجاسة إلى الجثة بعد تطهيرها ممّا يعوق دخولها في عالم المقدّس. ولكن هل مردّ إقصاء النساء عن طقوس الدفن هو الخوف من الفتنة والاختلاط أم هي الخشية من استغلال بعضهن هذه الفرصة لممارسة السحر؟

إنّ إشراف الرجال على طقوس الدفن مفهوم في ضوء صلة الطقوس بالأساطير. فالقصة القرآنية المؤسسة للدفن بطلاها قابيل وهابيل ولم تكن المرأة حاضرة في عملية المواراة. (596) فلا غرو أن يقوم الرجال وحدهم بإنزال الميت إلى قبره. والواقع أنّ تكليف الرجل وحده بمواراة الجثة ظاهرة لا تخص الحضارة العربية الإسلامية فقط، إذ نجد لها حضوراً في ثقافات كثيرة ميّزت الذكر على الأنثى منها الثقافة المصرية والثقافات الإفريقية. وقد كان قدماء المصريين⁽⁵⁹⁷⁾ يبرزون سبب فرحهم بولادة الابن بأنّه ترحيب بمن سيتولّى الإشراف على طقوس الدفن وتحقيق «الاحتفالية الطقسية» التي تخفّف عن الأب هول الموت.

وباعتبار أنّ الفضاء العام لا يتحمّل وجود عناصر شغب مخلة بالنظام فإنّ سلطة الضبط سعت إلى إقصاء النساء لأنهنّ يمثلن عناصر اضطراب وفوضى. من ذلك أنّه «لما مات كثير عزة قال أبو جعفر محمد بن علي: أفرجوا لي عن جنازة كثير لأرفعها. قال: فجعلنا ندفع عنها النساء وجعل يضربهن محمد بن علي بكّمه». (598) وكثيرة هي الروايات التي وصفت ازدحام النسوان على النعش وعدم رفقهن بالسرير ومخالفتهن لأداب الخروج ولامبالاتهن بالمنظومة القيمية. فمن مظاهر إحداث الفوضى في المقابر التقدّم عند السير بالجنازة بدل التأخر واستقبال جناز الأولياء بالزغاريد والأهازيج. (599) وإقامة «الزمر والطبل في المواتيم وفي المقابر»⁽⁶⁰⁰⁾ واتخاذ السرج عند القبور.

وإذا علمنا أنّ من شروط تشييع الجنازة الإسراع في المشي تبين لنا أنّه يصعب على المرأة القيام بهذه العادة التي يبدو أنّها من العادات السامية⁽⁶⁰¹⁾ باعتبار أنّ المشي في الجنازة يتعارض مع الخصائص الأنثوية. فقد شاءت الثقافة التفريق بين مشية المرأة ومشية الرجال. وما كان المجتمع الذكوري ليتقبل من المرأة الإسراع في المشي حتى لا تفرط في أنوثتها وتشبّه بالرجال، كما أنّه لم يكن بمقدوره أن يتركها تمشي مشية توحى بالفتنة فذاك أمر يؤدي إلى حدوث البلبلة في صفوف الرجال، بل إنّ مشيتها تلك لا تتلاءم مع الخشوع المطلوب في المقابر وربما أدت إلى تأنيث الميت.

وهكذا نتبين أنّ اتصاف المرأة بالفتنة والضعف والنجاسة والعجز عن ضبط الانفعالات، جعل أغلب الفقهاء يعتبرون خروج النساء إلى المقابر واتباعهن الجنازات أمراً مكروهاً. وهو موقف متوقّع في مجتمع أخضع الفضاء لجندرة واضحة. وهكذا ظلّ خروج الرجال في موكب الجنازة مقبولاً لاملاكهم حقّ الحضور في الفضاء العمومي في حين اعتبر ظهور النساء فيه ضرباً من التسلل وخرقاً للعرف ذلك أنّ مكانهنّ «الطبيعي» هو الفضاء الداخلي.

حرصت المنظومة الفقهية على تحويل المقابر إلى فضاء الحزن المنظّم بعد أن انقضت صدمة الموت. فأمرت بأن يحافظ موكب الجنازة على الصمت وأن يلتزم القوم الخشوع الباعث على الاعتبار وكأنّها بهذا التقنين تحاصر الحدث. فالصمت ليس إلاّ محاولة للامتثال لمشيئة الرحمان.

بيد أنّ حضور النسوان أربك النظام وقوّض محاولات التجاوز وتثبيت الإيمان. ذلك أنّ المرأة رمز القوى غير المنضبطة التي تعصف بالنظام الاجتماعي والثقافي، سواء كان ذلك في الفرح أو في الموت. ولهذه الأسباب سارعت الجماعة إلى استبعاد المرأة مبرّرة ذلك بالفتنة حيناً والفوضى حيناً آخر. ونميل إلى اعتبار أنّ الخوف من الضعف، هو الذي جعل المجتمع الذكوري يلجّ على أن يكون الرجال منفردين عن النساء لحظة قبر الميت. فعويل المرأة وصراخها في المقبرة هو محاولة للتمسك بالجنّة وارتداد إلى زمن مواجهة الموت، بل هو تشبّث بالماضي وكأنّ المرأة ترفض التجاوز والتغيب والنسيان

السريع وتصرّ على تخليد الحدث واسترجاع ما فات فتبقى بذلك منشدة إلى ما مضى. (602) وهي حين تنتحب تعبر عن رغبتها في استبقاء الميت رافضة التخلّص السريع من الجثة.

رأى المجتمع الذكوري أنّ الفوضى الناجمة عن سلوك النسوة تتعارض مع أهدافه المرسومة، وخصوصاً منها تثبيت الهيمنة. ولذلك سعت مؤسسة الضبط إلى التعبير عن امتلاكها زمام الأمور. فلم يكتف الرجال بمطاردة النائحات المولولات وزجرهن والصياح بوجوههن، بل عمد بعضهم إلى استعمال العنف في سبيل فرض الالتزام بالنظام. (603) ونذهب إلى أنّ وراء قمع النساء وتصميتهن رغبة في قمع الذات الذكورية علّها تتماسك. فليست القسوة على المهيمّن عليه، أي المرأة إلاّ تعلقة يُداري بها الرجل خوفه من الانهيار والهشاشة. وبناء على ذلك، فإنّه لم يكن في وسع الرجال استعادة توازنهم إلاّ عند رحيل النساء، كما أنّه لم يكن بالإمكان فرض النظام إلاّ بعد عودتهن إلى الصمت من جديد. وبذلك كان إقصاء المرأة في خدمة المنظومة الاجتماعية والرمزية.

انسحب حكم كراهية اتباع النساء الجنائز على خروجهن إلى المقابر. «قال يحيى: لا أرى للنساء أن يخرجن للمقبرة للترحم على الأزواج والأولاد أصلاً». (604) واعتبرت زيارتهن القبور مكروهة بدعوى «أنّ المرأة قليلة الصبر كثيرة الجزع، وفي زيارتها للقبور تهيج لحزنها، وتجديد لذكر مصابها. ولا يؤمن أن يفضي بها ذلك إلى فعل ما لا يجوز، بخلاف الرجل. ولهذا اختصاص من بالنوح والتعديد». (605) ولم يُخف الفقهاء دفاعهم عن مصالح الرجال وخوفهم من تهاون النسوة بحقوق الأزواج ولذلك فإنّهنّ «يمنعن من إكثار الزيارة لما يؤدي إليه الإكثار من تضييع حقوق الزوج والتبرج والشهرة والتشبه بمن يلازم القبور لتعظيمها ولما يخاف عليها من الصراخ وغير ذلك من المفاسد... إنّ زيارة القبور مكروهة للنساء، بل حرام في هذا الزمان ولاسيما نساء مصر لأنّ خروجهنّ على وجه فيه الفساد والفتنة». (606)

يقودنا استقراء هذا الشاهد إلى تبيين انزعاج المجتمع من سلوك النساء المترددات على المقابر فهنّ ينخرطن في علاقات تبادل مع الأموات، فيبشثنهم

همومهن ومشاكلهن كما أنهن لا يتوانين عن عقد صلوات بعضهن مع بعض وخصوصا في أيام الأعياد حين تعج المقابر بالزائرات فيتحوّل الفضاء إلى فضاء نسوي تتبادل فيه التجارب والأخبار، من زواج وطلاق وبينونة وغيرها فيتحررن بذلك من ضغوط الحياة اليومية وتتحقّق مجتمعيتهن. ولما كان خروجهن مبررا دينيا بقصد الترخّم على الأموات وتذكّر المنية والتفريغ عن الكرب، فإنّ الأزواج عادة ما كانوا يأذنون لزوجاتهم بالخروج. وكان هذا الأمر متيسرا ومقبولا اجتماعيا لأنّه ثمرة عملية تفاوض. فلئن منعت سلطة الضبط النساء من الخروج لتشيع الجنائز فإنّها، سمحت لهنّ في المقابل بزيارة المقابر.

من الواضح أنّ المقابلة بين حضور الرجال في المقابر وحضور النسوان زادت في تعميق المسافة بين الجنسين وبين العالمين: عالم النساء الذي تسوده الفوضى وعالم الرجال الذي يحكمه النظام. ولعلّ الإصرار على جعل الموكب الجنائزي تحت سلطة الرجال ومراقبتهم مرتبط بتوزيع الأنشطة وجندرة الأدوار وكذلك الفضاء الخارجي. وهكذا برز التقابل بين مكانين ووظيفتين ورمزين: للنساء الفضاء الداخلي: فضاء الرحم والحمل والولادة، أي الحياة وللرجال الفضاء الخارجي حيث الحرب والقتل والدفن.⁽⁶⁰⁷⁾

تتجلّى مظاهر الاختلاف بين جنّة كلّ من الرجل والمرأة في طريقة التعامل معها وإعدادها للموازة ثمّ في تعبير الحضور عن أثر غيابها عنهم. ولئن بدت المرأة مصرّة على الإفصاح عن وجعها بطريقة صاخبة رغم محاولات الردع فإنّها رضخت للعادات والأوامر والمواضعات الخاصّة بالحداد. فلم تكن حرّة في التخلّي عن علامات الحزن التي ألزمتها المجتمع بإظهارها.

4 - الإحداد

لكلّ حالة لبوسها وحالة الموت تستوجب الإحداد المتمثّل في امتناع المرأة عن لبس ما يدعو إلى الأزواج كالثياب المعصفرة والمزغفرة والحلي ووضع الطيب والدهن والخضاب والكحل وبتف الشعر من الوجه وغير ذلك من الزينة. وارتبط الإحداد أيضا بقرار الأرملة في بيت الزوجية. والملاحظ أنّ

اتخاذ العلامات الدالة على الشجن قد اختلف من مجتمع إلى آخر فتمثّل لدى بعضهن في لبس الخشن من الثياب أو لبس أثواب ذات لون مميّز. فكان لبس الأبيض شعار الحزن في الحجاز والشام والأندلس وكان الأسود شعار الحزن في العراق⁽⁶⁰⁸⁾ كما كان لبس الأزرق علامة الحزن في قسم من بلاد فارس⁽⁶⁰⁹⁾.

وتعود عادة إلزام الأرملة بإظهار علامات الحزن إلى الجاهلية. فقد كانت المرأة «إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شرّ ثيابها ولم تمسّ طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تخرج فتعطي بعة فترمي بها ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفتض به. فقلما تفتض بشيء إلا مات». ⁽⁶¹⁰⁾ وأدى ظهور الإسلام إلى تعديل هذه العادات التي تلحّ على اعتبار الزوجة التي تواصلت مع رموز الموت نجسة. فحدّدت مدّة الحداد وتقلّصت مظاهر إبراز الأسى وتمّ التفريق بين الحزن على الأهل والحداد على الزوج.

واتفق أغلب الفقهاء على أنّ الإحداد على الزوج واجب على النساء الحرائر المسلمات في عدّة الوفاة لكونه عبادة بدنية. أمّا الأمة فقد سقط عنها واجب الإحداد للحاجة الداعية إلى استخدامها، والتي تجعل خروجها إلى الأسواق وغيرها من الفضاءات أمرا بديها.

ليس الحداد تعبيرا عن حالة نفسية فردية يشعر بها الإنسان حين يفقد عزيزا عليه بل هو واجب اجتماعي فرضته الجماعة على المرأة، وحدّدت لها طريقة إظهار شجنها وضبطت مدته وأخضعت روابط القرابة لتراتبية واضحة. فلم يكن من حقّ المرأة الاستغراق في الحزن على أبيها أو أخيها، بل حتى على ابنها، ومعنى ذلك أنّ المرأة ليست حرّة في إبداء لوعتها متى شاءت وعلى من أرادت لكون حقّ الزوج في المتعة مقدّما على إحدادها على أهلها. ⁽⁶¹¹⁾ ونظراً إلى أنّ الجماعة جعلت الزوج الرجل الوحيد في حياة الزوجة فقد اعتبر إحدادها عليه واجبا شرعيا لا يمكن التهاون به ما دامت منزلته عندها تفوق منزلة الأهل. وبذلك خضعت علاقة المرأة بأهلها للتقنين. وانطلاقا من ذلك، ابتعدت طرق التعبير عن المشاعر والانفعالات عن العفوية، لتتحوّل إلى نظام رمزي، كما

بدأت الثقافة العاطفية للرجل مختلفة عن ثقافة المرأة. فحزن الرجل يجب ألا يظهر ولا أن يطول وعليه أن يبقى بين الضلوع في حين أن حزن المرأة يجب أن يستمر لفترة طويلة وأن يتجلى للعيان عبر علامات محددة اجتماعيا وثقافيا حتى إنه لا يتصور أن تكون المرأة بالفعل والهة إن لم تضع «زي الحزن»، فهو شهادة تُبرئها من اتهامات الآخرين لها بعدم المبالاة أو التقصير.

تكفلت المنظومة الفقهية بتجذير هذا الأمر من خلال تفسير غاية الإحداذ فهو لـ«قضاء حق الزوج وإظهار تأثير قدره في المنع من التزين والتجمل ولذلك شرع الإحداذ عليه أكثر من الإحداذ على الوالد والولد». (612) واستدل العلماء بحديث جاء فيه: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا». وبحديث أم سلمة زوج النبي الذي ذكرت فيه «أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفتكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: لا. مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول لها: لا، ثم قال: إنما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن ترمي بالبعرة على رأس الحول». (613)

ولم يفت الفقهاء عرض أنموذج في قهر النفس والتصبر وطاعة الله وحفظ حق الزوج حبذا لو اقتدت به النساء. فامرأة أبي طلحة زيد بن سهل الأنصاري (ت34هـ) حين مات فلذة كبدها «هيأت شيئا من حالها وتزينت لزوجها تعرضا للجماع» فرزقت أبناء صالحين «وذلك بصبرها فيما نالها ومراعاتها زوجها». (614)

أما عدة الوفاة التي فرضت على الأرملة القرار في بيتها (615) فقد كان المقصود منها حسب العلماء «أن لا يتشوف إليها الرجال في العدة ولا تشوف هي إليهم، وذلك سدا للذريعة لمكان حفظ الأنساب». (616) فكانت العدة بمثابة إعلان على أن المرأة ممنوعة من النكاح. وإذا علمنا رغبة عدد من الرجال في التزوج بالأرامل، فهمنا لم حرصت الجماعة على إخفاء المرأة عن عيون الطامحين. فالتمهّل هنا إجراء اجتماعي غايته حفظ النسب والحدّ من التطلع إلى المرأة وترويضها على التآني. ولا غرو في إجبارها على الانتظار مادام الصبر

على الظلم والأذى وغياب الزوج قيمة اجتماعية خصّ بها المجتمع النساء دون الرجال!

اعتبرت العدة حقاً لله وحقاً للزوج لصيانة ماله وحفظ نسبه بيد أننا نذهب إلى أنّ من بين أسباب فرض الحداد والعدة على المرأة، حفظ مكانة الرجل وإثبات حقه على الزوجة حيا وميتا. فلما كان مالکها تعين عليها أن تترى بعد موته احتراماً لحقه ووفاء لذكراه فلا تسارع بالارتباط بغيره. ويعضد ما ذهبنا إليه أنّ الحداد هو ما يحجز بين شيئين. ولهذا يقول الرجل إنّ زوجته هي حدادته لأنه يحدها، أي يمنعها من الرجال الآخرين.⁽⁶¹⁷⁾ فإذا بالثقافة تحدها لفترة عن الأزواج الخاطبين. وتفرض عليها مرحلة تروّ قبل إعادة دمجها في علاقات جديدة داخل نظام المصاهرات.

يلتقي الحداد مع الندب في أنّ كلاّ منهما يوظّف للكشف عن الخصائص الذكورية التي كلّفت المرأة بإبرازها عبر الإشادة بفضائل الزوج و«إظهار الحزن بفوت نعمة النكاح إذ النكاح كان نعمة عظيمة في حقها. فإنّ الزوج كان سبب صيانتها وعفافها وإيفائها بالنفقة والكسوة والمسكن فوجب عليها العدة إظهاراً للحزن بفوت النعمة».⁽⁶¹⁸⁾ ومعنى ذلك أنّ الرجل هو الحقيق بأن يرثى وأن يتخذ من أجله زي الحزن لكونه المكلف بتلبية كلّ احتياجات أهله المادية والعاطفية وبموته تنقطع كلّ المنافع وتحل المصيبة. ولذلك فرضت العدة على الزوجة لا على الزوج لأنّ موت المرأة لا يعدّ خسارة كبرى مادامت غير مكلفة بالإنفاق عليه، كما أنّها ليست الوحيدة التي يمكنها أن تشبع شهوته وتخدمه وترعاه، إذ ثمة المثني والثلاث والجواري الحسان.

ولعلّه من الطريف أن نعرض تفسير ابن قيم الجوزية سبب تخصيص مدة للإحداد على الزوج. فقد أوضح أنّ المرأة في حاجة إلى التفريغ عن نفسها بالبكاء وقضاء وطرها من الحزن لأنّ فطام النفوس عن مألوفاتها أمر شاق. فالله «أباح للنساء لضعف عقولهن وقلة صبرهن الإحداد على موتاهم (كذا) ثلاثة أيام وأما الإحداد على الزوج فإنه تابع للعدة وهو من مقتضياتها ومكملاتها»، كما أنّه «سدّ الذريعة إلى طمعها في الرجال وطمعهم فيها بالزينة والخضاب

والتطيب».⁽⁶¹⁹⁾ وهكذا يصبح الإحداد متلائما من جهة مع حاجة نفسية لدى المرأة فطرت عليها، ووسيلة للحدّ من فتنها من جهة ثانية باعتبار أنّها لم تعد تحت وصاية رجل.

إنّ الحداد مواضعة اجتماعية معروفة في ثقافات كثيرة⁽⁶²⁰⁾ إذ لجأت عدة مجتمعات بدائية إلى عزل أرملة الميت، كما فرضت ثقافات أخرى على المرأة أن تصحب رجلها في رحلته إلى العالم الآخر. وتميط هذه العادة اللثام عن خوف الجماعة ممن كان على صلة متينة بالميت، أي بالمقدّس. ومعنى ذلك أنّ العدة طقس من طقوس الفصل (Rite de marge) التي تفرض عزل المرأة حتى تتطهر من «القدس» (Numineux) ونعني به تلك الحالة النفسية التي تسيطر على الفرد لحظة اصطدامه بالموت.⁽⁶²¹⁾ وتعتبر فترة الحداد ضرورية لحماية الجماعة ممّا أصابها من فوضى. ونرجّح أنّ الإصرار على منع المرأة من الخروج في عدّة الموت يوحي برغبة الجماعة في نسيان كلّ ما يذكرها بفضيحة الموت فيكون مقصد عزل الأرملة حتّى الجماعة على الانشغال بأمور المعاش والارتباط بعالم الحياة حتّى لا تستغرق في الأحزان.

وإذا علمنا أنّ الموت من أشدّ أنواع العنف ضراوة أتضح لنا أنّ الخشية من تسرّب عدوى العنف والنجاسة كانت وراء عزل المرأة. فليس الإقصاء هنا إلا وسيلة لحماية الذات من خطر ما يرمز إليه الموت. إذ مثلت المرأة كبش فداء فحجبت كي لا تسود حالة الفوضى، وحتى يتسنى لها شيئا فشيئا استعادة انضباطها من جديد. ولا ضير في ذلك مادام الحجب يتلاءم مع الأنثى التي رُبيت على ملازمة الخدر خلاف الذكر الذي لا يمكن له الكنّ في البيت باعتبار أنّ طبيعته الحارة وواجب التكسّب يدعوانه إلى الخروج، كما أنّ حاجته إلى الحفاظ على عقلانيته تلزمه بفكّ الحزن وبالانخراط في مشاغل الحياة لأنّه رمز النظام وتلقى على عاتقه مسؤوليات جسام. فلا عجب أن يبادر الرجال بالزواج بعد موارة الزوجة أسوة بكبار الصحابة: ألم يتزوج عليّ بن أبي طالب بعد أسبوع من وفاة فاطمة؟

لا يبكي الرجال النساء ولا يحتدون ولا تفرض عليهم عدّة ولا موجب

لتعزيتهم بفقدانهم. لأن ذلك لا يعدّ خسارة في مجتمع عدّ الذكر أنفع وأفضل واعتبر المرأة عورة. ممّا جعل بعضهم يذهب إلى أنّ القبر أفضل مكان لها. ففي موارثها ما يحقّق بعض الارتياح لمن رأى أنّ حياتها تشكّل مصدر قلق. (622)

صادرت الثقافة حرية الرجل في التعبير عن أحاسيسه بطريقة عفوية وكتّفت أشكال إظهار الفرح أو الحزن وفق غاياتها فلم يكن بإمكانه تبعاً لذلك إلاّ الامتثال وتحمل النتائج المترتبة على ضبط النفس. ونذهب إلى أنّ معاناة الرجل النفسية تفوق معاناة المرأة. فهو يعيش حدث الموت ويعيش في الآن نفسه حالة قهر تحول بينه وبين التعبير عن عواطفه ممّا يجعله يكابد صراعاً نفسياً حاداً. أيكبت الأحاسيس التي تنتابه في سبيل المحافظة على خصائصه الذكورية ووجاهة منزلته الاجتماعية أم يفصح عن لوعته وتفجّعه لموت امرأة فيخسر احترام الآخرين له؟

تكشف طقوس الموت عن شبكة من الرموز الاجتماعية وعن المعتقدات والتصورات والأساطير. فإعداد جسد الميت يخضع لمجموعة من الرموز منها ما يؤكد مفارقتها لعالم الأحياء، ومنها ما يصله بالحياة الاجتماعية الدنيوية كالغسل والتطيبب والزينة واللباس. ويلحظ الناظر في المصادر التي تناولت موضوع الموت، وخصوصاً كتب الفقه التي أفردت باباً لبيان أحكام الجنازة إصرار أصحابها على بيان الفرق بين تصرّف الرجال أثناء مواجهة حدث الموت وتصرّف المرأة. فقد مثل الموت، في الغالب مناسبة لإبراز شدّة إيمان الرجل وقبوله بمشيئة الله في حين أنّ وقع النائبة على المرأة كان شديداً موضحاً قلّة تمسكها بالأوامر والنواهي، من جهة وانشدادها إلى زمن البدايات من جهة ثانية، وكأته عزّ عليها القطع مع الممارسات الجاهلية التي كانت تحثّها على إظهار حزنها ولوعتها. ونرجح أنّ الصراع ظل بين ثقافتين ثقافة الجاهلية التي كانت تسمح للمرأة بالانكشاف والإفصاح عمّا يختلج في صدرها والثقافة الإسلامية التي نزلت التفاعل مع الأحداث الجسام ضمن رؤية دينية وأخلاقية تدعو إلى الترويض والتبصّر بعاقبة الأمور كما أنّ استمرار هذه الطقوس ينم عن التفاعل بين نمطين من الحياة: البداوة والتحضّر.

ولعلّ تشبّث النسوة بطقوس النياحة التي كانت ممارسة في الجاهلية راجع إلى كون المرأة هي المسؤولة في كلّ الثقافات عن المحافظة على الموروث الثقافي. فهي التي تروي الأساطير والخرافات والأمثال فتصون بعملها ذلك الذاكرة الجمعية. ومن ثمة كانت ممارستها للطقوس بحرفية بالغة كما كان تشبّثها بالعادات والتقاليد شديداً.

فرض المجتمع على الفرد الالتزام بهيئة خاصّة تعكس هويته الجنسية وقتن له ممارسته الطقسية على نحو يخدم مصالح الجماعة ويحفظ نظامها التراتبي وكذا الجندري. ولم يتوقّف ضغط المجتمع على المكلف عند هذا الحدّ، إذ أخضعت علاقاته الاجتماعية للتقعيد والمراقبة وأجبر على احترام التقاليد والأعراف ودخلته المعايير الاجتماعية كلّ ذلك بهدف إثبات انتمائه إلى الجماعة. فإذا نجح في التعبير عن توقّعاتها نال رضاها عنه واعترافها به فرداً صاحب حقوق وواجبات.

ولمّا كانت حياة المرء لا تستقيم إلّا في ظلّ العلاقات التبادلية، فإنّه بدا لنا من الضروري أن نعالج طريقة تنظيم المجتمع لعلاقة الرجل بالمرأة في مرحلة التكليف، وهو تنظيم ييسّر لنا فهم كيفية تشكيل الثقافة للفرد اجتماعياً وسبل تركيز أسس الاختلاف بين الجنسين.

الفصل الخامس

العلاقة الزوجية

استتبع إقرار المجتمع باختلاف الجنسين «بيولوجيا» عملا على إبراز اختلافهما في المستويين الاجتماعي والقانوني، ومن ثمة وجب التمييز في بنية العلاقة بين الرجل والمرأة لضبط مظاهر التمييز بينهما من جهة، وللوقوف عند مسار بناء الذكورة والأنوثة، من جهة ثانية. ولئن اعتبرت دراسة «أحكام المعاملات» مجالا خصبا للإلمام بشبكة العلاقات التبادلية التي ينخرط فيها المكلف، وفهم منطقتها الداخلي الذي يرسم موضع كل من الرجل والمرأة داخل النظام الاجتماعي، فإننا نقرّ بأنه يصعب على الباحث الواحد أن يتعمق في تحليل كل الأحكام في فترة محدودة من الزمن نظراً إلى كثرتها وتعقدها وإثارتها لجملة من القضايا. ولذا ارتأينا الوقوف عند باب واحد اعتبرناه من أهم الأبواب تمثيلاً لمظاهر الاختلاف بين الجنسين، وهو باب أحكام النكاح.

شكّلت دراسة العلاقة الزوجية موضوع اهتمام القدامى والمحدثين على حد سواء. في حين أنّ علاقة الأخ بأخته أو علاقة الأب بابنته لم تنالا حظهما من العناية. وربما يعود انكباب هؤلاء على دراسة العلاقة الزوجية إلى أهميتها باعتبار أنّ النكاح هو أول مشروع يصبو المكلف إلى إنجازه رغبة منه في الاستئناس بالأهل وإنجاب الولدان، أضف إلى ذلك، أنّ علاقة الذكر بالأنثى تتجلى بالفعل من خلال العلاقة الزوجية خلاف علاقة الأخ بأخته التي يغيب

فيها بعد الجنسانية ووظيفة الإنجاب والنهوض بمختلف الأدوار. ولما كان «الجندر علائقياً»⁽⁶²³⁾ بالضرورة فقد حرصنا على استكناه بنية العلاقة الزوجية للوقوف عند الفرق بين واجبات كل من الرجل والمرأة وحقوقهما والإمام بأهم الأدوار والوظائف التي يكلفان بالقيام بها، وهو أمر يقودنا بداهة إلى تبين التمثلات الخاصة بكل جنس والمهيمنة على متخيل الجماعة، بالإضافة إلى أن تفكيك بنية العلاقة الزوجية، يساعدنا على فهم تركيبة النظام الاجتماعي، ولاسيما النظام الجندري. ولئن قصرنا جهدنا على تحليل طبيعة العلاقة بين الجنسين بالاعتماد على العلاقة الزوجية بين الأحرار، فإن السبب يعود إلى ندرة النصوص التي وصفت علاقة العبد بزوجه نظراً إلى تهميش الثقافة العالمية لهذه الزيجات. وعلى الرغم من هذا النقص، فإننا افترضنا أن علاقة العبد بامرأته لم تختلف عما كان سائداً. فالمعايير الاجتماعية التي ضبقت العلاقات بين الجنسين جعلت الرجل سواء كان سيّداً أو عبداً، يعامل زوجته وفق ما تفرضه عليه الذكورة من قواعد سلوكية ومحددات. ولما كانت أحكام الزواج ذات وشائج ببقية أحكام المعاملات التي تخصّ المكلف نحو الشهادة والإرث والدية وغيرها، فإننا حرصنا على الإلماع إليها من زاوية تخدم موضوعنا فتمدنا بمظاهر أخرى من مظاهر الاختلاف بين الجنسين وتبني لنا آليات الجندرية.

تشعر الزوجية في اللغة بالمجانسة وتوحي بالمساواة. فالزوج هو الفرد الذي له قرين ونظير ومثيل.⁽⁶²⁴⁾ ولئن عرّف الزوجان بأنهما «الشيئان المتشابهان والمتشاكلان والمتساويان»⁽⁶²⁵⁾ فهل نتبين هذه المساواة في فهم القدامى لنمط العلاقة بين الزوج والزوجة أم نحن إزاء شكل من العلاقات المبنية على تسلّط الرجل على المرأة نتيجة فهم خاصّ للمساواة: «مساواة في الصفة»⁽⁶²⁶⁾ قاعدتها مراعاة التراتبية؟

1 - عقد النكاح

تعرف المرأة المطلوبة للزواج بأنها «محلّ والمحلية مشتهاة»⁽⁶²⁷⁾ ومن ثمة نظرت المقالة الفقهية إلى النكاح على أنه «استباحة الانتفاع بالجملة»⁽⁶²⁸⁾

وهو «معاوضة البضع بالمال».⁽⁶²⁹⁾ والْبُضْع، كما يعرفه اللغويون هو كناية عن موضع الغشيان، كما أنه مهر المرأة ومنه البضاعة.⁽⁶³⁰⁾ وبالعود إلى تعريف الفقهاء للمهر، الذي هو ركن أساسي من أركان الزواج ننتبين أنه ما «يستباح به عضو» المرأة وهو «أجر الوطاء»⁽⁶³¹⁾ و«بدل منفعتها» و«عوض بضعها» و«عوض منفعتها فأشبهه أجر دارها» ولذلك فإنه متى دفع الزوج المهر، وجب على الأهل التسليم. فيكون «الدخول على الزوجة كقبض السلعة».⁽⁶³²⁾ أما إذا لم يلتزم الرجل بما تمّ الاتفاق عليه، فإنّ من حقّ الأهل تأخير موعد التسليم.

توضّح هذه الآراء مدى هيمنة بعد الجنسانية على فهوم القدامى. فقد أطنبوا في الحديث عن الوصلة والاستمتاع بينما لم يتوسّعوا في بيان أهميّة حسن العشرة والمودة والوفاق وغيرها من القيم التي يجب أن يتقيّد بها كلّ طرف حتى تستمر حياته الزوجية. وبدا المال قيمة أساسية محدّدة طبيعة العلاقة بين الزوجين وكذلك علاقة التبادل بين العائلات المتصاهرة. فالرجل هو الذي يصرف ماله مقابل امتلاك الرحم المنجب، أي الوسيلة المنتجة وهو المستفيد في مرحلة لاحقة من الأولاد. وانعكس هذا الأمر على وضع المرأة فتمّ الإعلاء من شأن الولود بالترفيح من قيمة مهرها، في حين انحطّت منزلة المرأة غير المنجبة. فلم يكن مهرها باهظا قياسا بمهر البكر أو المنجبة.

أقامت الرؤية الفقهية أحكام النكاح على أحكام البيع فوضّحت شروط العقد ومراحله من إيجاب وقبول وشهود وتسلم وتسليم وغيره مجذّرة في الأذهان أنّ المرأة تدخل مؤسسة الزواج بجسدها فتتحوّل إلى بضاعة وأنّ الرجل يدخلها بماله ونفوزه. وبرّر الفقهاء شرط دفع المهر بأنّه وسيلة من وسائل رفع مقام المرأة وتكريمها لدى زوجها حتى لا تهون في عينه فيهون عليه إمساكها ذلك أنّ «أحكام الملك في الحرّة تشعر بالذلّ والهوان فلا بدّ من أن يقابله مال له خطر لينجبر الذلّ من حيث المعنى».⁽⁶³³⁾ وهو موقف معبّر عن الفرق بين الجنسين. ففي حين يقبل الرجل على النكاح باعتباره نعمة في جانب الرجال⁽⁶³⁴⁾ ويبادر بدفع المهر حتى يرتفع قدره بين الناس وتبرز كفاءته في مجتمع قامت فيه العلاقات الاجتماعية على التفاخر بالغنى والتعبير بالفقر، نرى أنّ دخول المرأة

مؤسسة الزواج يحولها إلى أسيرة مسلوقة الحرية والإرادة، كما أنه يؤدي إلى تسيئتها فتساوى نتيجة ذلك مع المملوكة. ولئن ظلت الفتاة طوال فترة طفولتها تحت وصاية الأب أو الولي، أي القريب، فإن دفع المهر يؤدي إلى انتقالها للعيش مع الزوج، أي الغريب لتبقى تحت قوامته.

وإذا نظرنا في ظاهرة المغالاة في المهر أدركنا أنّ غايتها لم تكن الإعلاء من مكانة المرأة في عيون الآخرين بقدر ما كانت وسيلة لتوفير ما به تضمن الزوجة عيشها في صورة الطلاق أو الترمّل، خصوصا إذا تذكّرنا أنّ المهر يدخل في ملك المرأة مباشرة بعد العقد وأنه إذا كان إبلا أو غنما كان قابلا للاستثمار فيزداد بذلك رأس مالها وينمو. ونظراً إلى أنّ المرأة أدركت قيمة المهر ودوره في حياتها التي قد لا تستقر لخضوعها لهوى الزوج وأحيانا لإرادة العشيرة، فإنها لم تكن تمنح بضعها إلاّ بمقابل. فتمتنع عن الزوج إذا لم يوف بالشرط المتفق عليه، كما أنها كانت تتمسك بحقها في اشتراط المهر الذي يليق بقدرها معتقدة أنه كلما ارتفع مهرها ارتفعت قيمتها، ممّا ولد لديها شعورا بالفخر والزهو. وتنقل لنا المصادر أنه عندما أمر عمر بن الخطاب الرجال بأن لا يغالوا في المهور خاطبته امرأة قائلة: «ليس لك ذلك يا عمر إنّ الله يقول: ﴿وَأَتَيْنَتْهُ إِحْدَاهُنَّ بِنْتٌ رَجُلٍ ظَنَفَارًا﴾ [النساء 4 / 20] من ذهب... فلا يحلّ لكم أن تأخذوا منه شيئا فقال عمر: إنّ امرأة خاصمت عمر فخصمته» وبرواية أخرى «امرأة أصابت ورجل أخطأ». (635)

لما كان الرجل مالكا لأمره فإنه تولى تدبير زواجه بنفسه. فقدم المهر وعقد على زوجة أولى وزوجة ثانية أو حتى على أربع من النساء معا. وخول له العقد التمتع بجملته من الحقوق التي تتلاءم مع شرف انتمائه إلى الذكورة وتعزز مكانته الاجتماعية. فكان المالك والممارس للسلطة. لم لا والنكاح حوز وإخضاع وامتلاك لا في نظر العرب فحسب، بل في نظر شعوب أخرى مثل الآشوريين واليهود واليونانيين والرومان والهنود وغيرهم.

أما المرأة فحدّد العقد وضعها فلم تكن المالكة بل المملوكة وأبيح لها حلّ النكاح فقط. فلم يكن بالإمكان الحديث عن عقد اختصاص أو امتلاك

للزوج. فمنذ البدء تدرك الزوجة جيداً أنّ أخريات يشاركنها في العشير أو يمكن أن يشاركنها فيه، كما أنّها تعي أنّها ليست شريكة الرجل بل هي موضوع تبادل بين العشائريين. ورغم إقرار الفقهاء بأنّه لم تأت آية ولا سنّة تشترط الولاية في النكاح، فإنّ أغلبهم حالوا دون تصرّف المرأة في العقد على نفسها فاعتبروا الولي، كهلا كان أو صبيا من شروط تمام العقد سواء كانت المرأة شريفة أو وضيعة، كما أنّهم ألحوا على أن يحافظ الولي، وهو ممثّل السلطة الذكورية، على حقّه في حماية المرأة الحسبية، حتى بعد نقل الولاية إلى الزوج.

ولئن تمّ تبرير سبب استمرار ولاية الأهل بعد زواج المرأة بأنّه بهدف حمايتها، فإنّنا نذهب إلى أنّ الأمر لا يخلو من حرص العشيرة على تثبيت مبدأ هام، وهو أنّ الزواج ليس شأنًا فرديا بل هي العشيرة التي تنصهر في علاقة مع العشيرة. وهذا التصرّف في مصير النساء أدى إلى سرعة زواج المطلقة أو المترملة فكلّما كانت أهلة للنكاح سعى قومها إلى تزويجها وإدراجها في نظام تبادل النساء. ولئن أمكن للمرأة تحقيق جملة من المنافع من خلال انتقالها من زوج إلى آخر، فإنّ خضوعها للولاية الذكورية جعلها تحت وصاية مضاعفة: وصاية الزوج ووصاية الأهل.

وإذا نظرنا إلى حقّ تولّي العقد تبين لنا أنّه ليس في وسع المرأة عند أغلب المذاهب، أن تعقد النكاح ويرجع ذلك إلى جملة من الأسباب:

1 - صفة الحجب التي تعدّ مكوّنًا هامًا من مكوّنات الأنوثة. فالله صان الحرائر عن البروز وأحبّ سترهن. ⁽⁶³⁶⁾ ولذا أقرّ الحنفية أنّ المرأة «عاجزة عن مباشرة النكاح عجز نذب واستحباب لأنّها تحتاج إلى الخروج إلى محافل الرجال والمرأة مخدّرة مستورة، والخروج إلى محفل الرجال من النساء عيب في العادة» ⁽⁶³⁷⁾ لأنّه يتنافى مع منظومة القيم التي يجب أن تتمسك بها المرأة، وأهمّها الحياء فتصبح «العلة في منعها صيانتها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها ورعونتها وميلها إلى الرجال وذلك ينافي حال أهل الصيانة والمروءة». ⁽⁶³⁸⁾ ومعنى ذلك أنّ المرأة يجب ألاّ تكون في وضع يسمح لها بأن تكون الفاعلة فتختار الزوج وتقرّر وتريد، ومتى فعلت ذلك صارت عديمة الأخلاق.

2 - صفة النقصان التي تشكّل جوهر الأنوثة. فالمرأة «ناقصة بنقصان الأنوثة فلا تملك مباشرة عقد النكاح لنفسها كالصغيرة والمجنونة وهذا لأنّ النكاح عقد عظيم خطره كبير ومقاصده شريفة... فلاظهار خطره تجعل مباشرته مفوّضة إلى أولى الرأي الكامل من الرجال لأنّ النساء ناقصات العقل والدين. فكان نقصان عقلها بصفة الأنوثة بمنزلة نقصان عقلها بصفة الصغر». (639) ولكون المرأة ضعيفة العقل ولا يؤمن انخداها فقد منعت الاستقلال بالنكاح وكذلك بالطلاق لأنها «بالحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب». (640)

3 - الجهل بأمور الحياة. فالمرأة عاجزة، حسب العلماء، عن حفظ نفسها وتحتاج إلى من يصون حقوقها ويرعى مصالحها. ولذلك ذهب بعضهم إلى أنّه «إذا تزوجت المرأة وقصّرت في مهرها حيث للأولياء الاعتراض عليها عنده (القاضي) حتى يتمّ لها المهر أو يفارقها لأنها سريعة الانخداع ضعيفة الرأي، فتفعل ذلك متابعة للهوى لا لتحصيل المقاصد، لأنّ النساء قلّما ينظرن في عواقب الأمور ومصالحها». (641)

4 - الانسياق وراء العواطف وتغليب الهوى على العقل. فالمرأة «مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال، فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأيد، مع أنّ ما يلحقها من العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرّق إلى أوليائها، ولكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة». (642) ولهذا السبب اشترطت الكفاءة في نكاح المرأة أكثر من الرجل لأنه يتعيّن عليها أن تصون نفسها عن ذلّ الاستفراش. «الشريفة تعيّر ويغيظها كونها مستفرشة للخسيس ولا كذلك الرجل لأنه هو المستفرش». (643) فالكتّاس مثلا لا يمكن أن يكون كفؤا لابنة الجوهري لنقصه الذي يلحق بها العار فيجعلها ذليلة في مجتمع ساد فيه التفاخر بالمال والحرية والنسب والعرق والدين واللون. والملاحظ أنّ ميل المرأة إلى إشباع حاجاتها الحسية سيتخذ حجة لمنعها كذلك من حقّ الطلاق. «والعلة في جعل الطلاق بأيدي الرجال دون النساء هو لنقصان عقلهن وغلبة الشهوة عليهنّ مع سوء المعاشرة». (644)

توارت الحجج الاجتماعية، وهي التي تعدّ الركيزة الأساسية للتفريق بين حقوق الرجل وحقوق المرأة، لتفسح المجال للفوارق البيولوجية حتى تصبح في الصدارة، يتبجح العلماء بترديدها كلما راموا تفسير دواعي التمييز بين الجنسين. ولئن بدت أسباب عدم استقلال المرأة بعقد النكاح وفرض وصاية الولي عليها منسجمة مع واقع اجتماعي ثقافي وتاريخي أدت فيه الأعراف دورا رئيسيا، فإننا نرجح أنّ للأمر صلة بمفهوم النكاح ذاته ومنزلة كلّ من الرجل والمرأة ونمط العلاقات السائدة بينهما والمرتكزة على فهم خاصّ للذكورة وللأنوثة. فالنكاح كما ثبت في الأذهان، هو «عقد إضرار بنفسه وحكمه وثمرته. فهو رقّ ومن أحكامه أنّ الزوج يملك التصرف في منافع بضعها استيفاء بالوطء وإسقاطا بالطلاق ويملك منعها من الخروج. وأمّا ثمرته فالاستفراش كرها وجبرا. ولما كان الرجل صاحب رأي كامل، فإنّه يملك عقد النكاح ولا تملكه لنقصان عقلها».⁽⁶⁴⁵⁾ وواضح أنّ انتماء الرجل إلى الذكورة، التي هي كمال، يجعله مستمتعا بعدة امتيازات في حين أن انتماء المرأة إلى الأنوثة، التي هي نقصان يؤدي إلى انحطاط مكانتها عن مكانة الرجل ويجعل العلاقة بينهما علاقة غير متكافئة قائمة على فرض الهيمنة.

لما كان النكاح، في نظر أغلب الفقهاء، ولاية استبداد⁽⁶⁴⁶⁾ ركيزتها الأساسية ممارسة النفوذ، فإننا نذهب إلى أنّ موقف من رفض أن «تستبدّ» المرأة بعقد النكاح مردّه خوف العشيرة من استقلال المرأة عنها، أي عن سلطة المجتمع الذكوري، والحال أنّها في نظرهم ناقصة وضعيفة ولا خبرة لها بالرجال. ونظراً إلى ارتباط الزواج بالعرض والشرف، اعتبر منع النساء من تولّي عقد النكاح وسيلة وقائية تحمي المجتمع من عواقب انفراد المرأة بسلطة القرار، وخصوصاً أنّ المصاهرة تأخذ حكم القرابة، ومن ثمة يؤثر النكاح في بنية العشيرة. فإذا أمكن للمرأة أن تعقد بنفسها زواجها تتعتع النظام التراتبي الهرمي فكان العبث بالمسافات والحدود: بين الحرّ والعبد، والشريف والوضيع، والعربي والمولى، والمسلم وغير المسلم، ووزعت السلطة على الفئات الاجتماعية والملل المتعددة. وفق هذا الطرح يصبح فرض الولي وسيلة للحدّ

من تدخّل المرأة في نظام المصاهرات وللحدّ أيضا من الحرّية التي تمتّعت بها قبل ظهور الإسلام إذ أن الشريفة كانت - على ما يبدو - تتولّى أمر الزواج وتخضع الرجل لمجموعة من الشروط، كما كان بإمكان المرأة أن تعدّد الرجال وتقرّر بنفسها موعد إنهاء العلاقة. (647)

اقتضى التغيير الذي أحدثه الإسلام في بنية النظام الاجتماعي أن يضبط المجتمع الذكوري مصير المرأة. فعمل أغلب الفقهاء على فرض الوليّ في العقد واشتراط الكفاءة إلى غير ذلك من الشروط التي تخضع المرأة عنوة لاختيارات الجماعة بهدف حفظ المجتمع واستقرار بناه، حتى وإن أدى الأمر إلى مفارقة النصّ التأسيسي بتغييب بعض الآيات التي لا تتساق مع الأعراف.

وتفطن بعض الفقهاء إلى التناقض الذي وقعوا فيه. فهم يمنعون المرأة من عقد نكاحها بنفسها، من جهة و يعترفون بأهليتها فيسمحون لها بالتصرّف في مالها، من جهة ثانية. فكان مبرّزهم: «إنما وقع التحجير على النساء في الأبضاع، ولم يقع عليهن في الأموال، لأنّ الأبضاع أشدّ خطرا وأعظم قدرا، فناسب ألا يفوّض إلّا لكامل العقل لينظر في مصالحها، والأموال لا خطر لها بالنسبة إليها». (648) ولذلك كان على الوليّ، أي الذكر الكامل والعاقل، حتى وإن كان غير بالغ أن تكون له الكلمة الفصل في أمر زواج المرأة. وبيّن أنّ اشتراط الولاية في النكاح ليس إلّا جندرة للأدوار ومظهرا من المظاهر الدالة على سعي المجتمع إلى تثبيت الفوارق بين الجنسين قبل انخراطهما في العلاقة الزوجية، التي لا تؤسّس على النديّة، بل على المفاضلة فهي علاقة بين مالك ومملوكة، ومهيمن ومهيمن عليها، وبذلك يؤدي كلّ منهما الواجبات المنوطة بعهدته حسب وضعه الجندري ومكانته الاجتماعية. فكيف حدّدت الثقافة واجبات الزوج؟

2 - واجبات الزوج

1/2 - الإنفاق

يقودنا استقراء آراء الفقهاء حول النكاح إلى إدراك تميّز منزلة الذكر قياساً بمنزلة الأنثى، كما أنّه يكشف تصوّر هؤلاء لنمط العلاقة بين الزوجين ومدى حرصهم على تنظيمها ووضع أرضية قانونية لها تفصح عن رؤيتهم للمجتمع المرغوب فيه. وقد وردت في مستهلّ حديث العلماء عن عشرة النساء بعض الآراء التي توضح قواعد العلاقة الزوجية مثل المعاملة بالمعروف والإحسان. فكلّ يؤدي ما عليه لصاحبه من حقّ ببشر وطلاقه ويرفق به ويحتمل أذاه. غير أنّ تفصيل الفقهاء القول في واجبات كلّ طرف يوحي بهيمنة الزوج على الزوجة، ممّا يجعل هذه القيم الأخلاقية تتوارى لتفسح المجال لقيم أخرى تغلب المصالح الاجتماعية على سواها. فقد خصّ المجتمع الرجل بمكانة مرموقة داخل البناء الاجتماعي وجعله مسؤولاً عن تنظيم رعيته وتأمين جميع حاجياتها. ولا غرابة في ذلك، إذ قامت المجتمعات السامية على الرجل فاعتبرته النواة الرئيسية التي تؤسس المجتمع وتحركه. وتعود هذه المكانة الرفيعة، حسب الفلاسفة، إلى التشابه بين دور الرجل في المجتمع ودور الكائنات المفارقة للوجود: الله والعقل الأول والنفس الكلية. وقد تعززت هذه المكانة من خلال الوظائف التي أسندت إلى الرجل. فهو مكلف بسياسة القوت وعليه أن يتكسّب ويحسن ما يملك. ونظراً إلى أنّ كل ما يكتسبه الزوج مصروف إلى أهله فقد كان من أهمّ الشروط الواجب توفّرها في الزوجة أن تكون صالحة ومدبرة.

ولئن لم يتوسّع الفلاسفة في الحديث عن طبيعة العلاقة بين الزوجين، فإنّ الفقهاء أفاضوا في عرض تصوّرهم لنمط العلاقة المثلى بين الرجال والنساء. فأول واجب يكلف به العشير هو الإنفاق على الزوجة وعلى سائر ممتلكاته كالرقيق والبهائم. وليست النفقة مالا بقدر ما هي فعل إنفاق وتكليف مالي صرف واجب على الذكر وبذلك تمّ التفريق بين الجنسين. فالمرأة يُكسب عليها ولا تكتسب لأنّ الزوج هو المسؤول، حسب أغلب الفقهاء، عن النفقة على

أمراته من حين يعقد نكاحها، ولو كانت في المهد، بنى بها أو لم يبن، مطيعة أو ناشزا، وذلك لأنّ النفقة بإزاء الزوجية. وقال آخرون لا نفقة لها إلاّ بعد البناء بها لأنّ النفقة متصلة بالجماع ولذلك فإنّها لا تمنح للناشر.

ومثل استحقاق الزوجة للنفقة موضوع خلاف بين الفقهاء فاعتبر أغلبهم أنّ النفقة مشروطة بمدى طاعة الزوجة للزوج في الفراش وعلى امتثالها لأوامره ولذلك فإنّها تجب للزوجة، حتى وإن كانت موسرة لأنّها لا تتبع الحاجة إنّما هي شبه عوض. فإذا سلّمت بضعها واستمتع به وجب عليه أن ينفق.⁽⁶⁴⁹⁾ ولذلك فإنّه متى اختارت المطلقة طلاقا رجعيًا ملازمة بيت الزوجية والخضوع للمعايير الاجتماعية أمكن لها أن تأخذ النفقة.⁽⁶⁵⁰⁾ أمّا الناشر فإنّ نفقتها تسقط لأنّ الزوج لم ينتفع بها ف«لا تجب عليه النفقة، فإنّه إذا لم يكن له حقّ في بدنها لعدم تمكّنه فلا نفقة لها إذ النفقة تتبع الانتفاع».⁽⁶⁵¹⁾ ولا يختلف أمر الصغيرة عن الناشر، إذ تسقط نفقتها مادامت لا ينتفع بها ولا يجمع مثلها. وخالفت فئة من الفقهاء هذا الرأي فاعتبرت أنّ الزوج إذا انتفع بخدمة الصغيرة وسلّمت له نفسها ليستمتع بضرب من الاستمتاع لا الوطاء التام جاز له القبول مع الإنفاق أو الردّ، والأمر بالمثل بالنسبة إلى المريضة، فإن كانت تؤنسه وينتفع بها في غير الجماع إن شاء أمسكها ولها النفقة، وإن شاء ردّها ولا نفقة لها.⁽⁶⁵²⁾

يفصح إلحاح المنظومة الفقهية على أنّ فعل الإنفاق فعل خاصّ بالرجال، أنّ تغييرا طرأ على بنية العلاقات الاجتماعية وعلى وضع المرأة، إذ لم تعد العشيرة مسؤولة عن ضمان غذاء المرأة وتوفير الحماية لها، بل أضحي الزوج هو المكلّف بالقيام بكلّ حاجات أهله مادامت قد انتقلت لتقييم معه في بيته وانشغلت بالإنجاب وتأسيس عائلة. وأفضى ترقّه المجتمع وطبيعة النظام الاقتصادي القائم على سواعد الرقيق، إلى تحوّل الحضرية الموسرة إلى قعيدة البيت بينما ظل الرجل حرًا طليقا يسعى في سبيل الرزق على الأهل والعيال. وأدّت هذه القوامة المادية، التي كانت معروفة قبل ظهور الإسلام في اليهودية وفي غيرها من الديانات والثقافات، إلى تعزيز السلطة الذكورية.

وترجع أسباب تكليف الزوج بولاية الإنفاق على زوجته إلى «أن المرأة محبوسة بحبس النكاح حقاً للزوج، ممنوعة عن الاكتساب بحقه، فكان نفع حبسها عائداً إليه، فكانت كفايتها عليه، ولأنها إذا كانت محبوسة بحبسه ممنوعة عن الخروج للكسب بحقه، فلو لم تكن كفايتها عليه لهلكت». (653) ومن ثمة اقترنت النفقة عند طائفة من الفقهاء بالاحتباس. فهي مقابل تقاضاه الزوجة لأنها فرغت نفسها لخدمة الزوج ولذلك فإنها إذا خرجت في تجارة أو زيارة أو حج تطوع أو عمرة، حتى وإن كان ذلك بإذنه، فإن خروجها يفوت عليها الحق في النفقة وفي القسم لفوات الاحتباس ولضياع حق الزوج في الاستمتاع. (654) وفق هذا الطرح لا يعتبر ضعف بنية المرأة الجسدية ونقصان عقلها عائقين يحولان دون مشاركتها في العمل وفي الإنفاق على الأسرة مثلما يزعم الفقهاء، بل هي رغبة الزوج، ومن ورائه المجتمع، في احتباسها التي أقصتها عن مجال المشاركة في مختلف الأنشطة وتحمل أعباء الحياة العائلية.

تكسب النفقة الرجل المقتدر شرفاً. فبواسطة المال يستطيع أن يحظى باحترام الآخرين وأن يصون كرامته وأن يفرض سيادته على أهله. فيتشدد في حجبها ويحسن شارتها. وكلما أنفق عليها دل ذلك على نبلة وشرف مكانته الاجتماعية. ولهذه الأسباب عدّ أغلب الفقهاء عمى الرجل عيباً لأن عاهته تحول دون اضطراره بواجباته العائلية، وأهمها بدهاءة الاكتساب. فالنفقة عليه لا له. أما المرأة فلا يعدّ العمى عيباً تردّ به ما دامت مكفولة الحاجات، لها من ينفق عليها. ولم يختلف وضع الفقير عن وضع الأعمى فقد اعتبر الزوج الذي يملك المهر دون النفقة غير كفاء (655) لأنه عاجز عن القيام بواجب الإنفاق. وهو أمر جعل الحنفية يؤكدون أنّ عسر الرجل سبب كاف لفسخ العقد لأنّ «المعقود عليه بضع المرأة فلها أن تمنع نفسها إذا حدث الإعسار بالنفقة». (656) وبالغ بعضهم فذهب إلى القول: «يجبر الرجل على النفقة على امرأته فإن لم يفعل، حبس». (657)

لا يقترن الإنفاق حينئذ بقدره الرجل على العمل فحسب، بل إنه من مقتضيات الذكورة ومن مستلزمات الفحولة. فالمال هو الذي يسمح للرجل

بفرض سيادته على أهله، كما أنه يعينه على الجماع⁽⁶⁵⁸⁾، أي على تحقيق الفحولة الجنسية. فلا عجب أن ترغب المرأة في الاقتران بالرجل الغني والسخي وتعزف عن البخيل أو الفقير.⁽⁶⁵⁹⁾

ونلمس في تأكيد المنظومة الفقهية على أنّ واجب الرجل الإنفاق وشائج متينة بين امتلاك المال وبسط النفوذ داخل الأسرة، أي ممارسة السلطة. فمتى كان الزوج مقتدرا استطاع حبس زوجته على ذمته وفرض طاعته عليها. أما إذا كان معسرا أو عاجزا عن العمل، فإنه أجبر، في الغالب على القبول بالأمر الواقع، أي خروج الزوجة للتكسب، وهو أمر يفند زعم أغلبهم أنّ المرأة عاجزة بأصل الخلقة عن العمل إنّما هي الثقافة التي تحدّد من من الزوجين يجب أن يكون الكسوب وصاحب المال لارتباط ذلك بالأدوار وبالسلطة. فالرجل يعطي المنّي وي جلب القوت ومن ثمة وجب أن يكون هو العائل خلاف المرأة التي تتلقّى المنّي فتحبل وترعى الأولاد وتحول المواد الأولية إلى طعام أو لباس أو مفروشات وغيرها ولذا وجب أن تكون هي المُغذاة. ونجم عن هذا التفريق بين الأدوار الذكورية والأدوار الأنثوية، وبين الأدوار الرئيسية والأدوار الثانوية، تصنيفها تصنيفا تراتبيا، بدا حاضرا في ذهن الفقهاء عند استنباطهم الأحكام فعملوا على المحافظة عليه حتى لا يضطرب النظام وتعمّ الفوضى.

لئن عمدت فئة من النساء الغنيات إلى المساهمة الفعلية في الإنفاق على العائلة كسبا لوّد الزوج، فإنّ المقالة الفقهية رفضت أن تنهض الزوجة بهذا الدور لأنّ القول بتشريك الزوجة في واجب الإنفاق، قد يؤدي إلى خروجها للعمل واختراقها الفضاء العام، أي الذكوري وبثها الفتنة في صفوف الرجال. «بالنساء عجز ظاهر عن الاكتساب وفي أمرها بالاكتساب فتنة فإنّ المرأة إذا أمرت بالاكتساب اكتسبت بفرجها».⁽⁶⁶⁰⁾ كما أنّ تكليف الحرّة بالعمل يفضي إلى تقويض البناء الاجتماعي الهرمي. «وقد عمّت البلوى بخروج النساء باديات الزينة والأطراف عند أهل البادية... للفلوات والرعاية والاحتطاب والحصاد وغير ذلك مع الرعاة والخماسة والحاقة وغيرهم. فقد خرّقوا الإجماع الذي حكاه القباب رحمه الله وأخدموا الحرائر كالإماء. وقد قيل من يخدم حرّة كالأمّة فالفقر يأتيه على أي حال».⁽⁶⁶¹⁾

يفضي خروج المرأة للتكسب إلى تصدع بنية العلاقة الزوجية. فالزوجة العاملة ليست مضطرة إلى طلب الإذن قبل الخروج. وهذه الوضعية تضعف سلطة الزوج، لأنها تجعل امرأته غير خاضعة له خضوعاً مطلقاً. وعندما تتولى الزوجة والأطفال المساهمة في الإنفاق تخفت مشاعر الغيرة وحبّ التسلّط لدى العشير وتتوزّع السلطة على جميع المشاركين في الإنتاج فلا يحتكر العائل فضيلة الإنفاق. وبالإضافة إلى ذلك، يؤدي خروج المرأة للارتزاق إلى اطلاعها على ما يجري من حولها ويشجّعها على الانفتاح على العالم والانخراط في العلاقات، أي البروز، كما أنه يحفزها على الطمع باحتلال موقع في المجتمع، خصوصاً إذا أضحت صاحبة مال. وهذا الأمر من شأنه أن يهدّد سلطة الرجل داخل بيته ويجزّده من أدوات ممارسة السيادة التي تجعله متى أراد منع أهله من الخروج إلى الحمام رفض أن يعطيها «أجرة الحمام» وإذا عنّ له أن يحبسها لم يمنحها نفقة الكسوة إلى غير ذلك من الأمثلة.

يكتسب الرجل قيمته من خلال خروجه للعمل والكّد بالساعد أو بالفكر ومواجهة المصاعب والمخاطر. فيعرّف من خلال أدواره. فهو العائل والتمكّسب والصانع إلى غير ذلك. وبالعامل تتأصل سلطته ويثبت استحقاقه لموقع متميّز خلاف المرأة التي لا يمكن أن تكون إلا في منزلة دونية. ولما كانت الذكورة قائمة في جوهرها على المواجهة وعلى استعراض الفحولة في كلّ حين، فإنّ العمل هو وجه من وجوه ممارسة هذه الفحولة. ولئن حُرّم الرجل من النهوض بدور الإنجاب، فإنّه سعى إلى عزل المرأة عن القيام بأهم الأدوار والأعمال رغبة منه في تأسيس عالمه الخاص المتميّز.⁽⁶⁶²⁾

أفضى تكليف الرجل بالإنفاق إلى الرفع من مكانته. فهو الحارث والكاسب لعياله والمجتهد لهم.⁽⁶⁶³⁾ ووقع تعظيم أنشطته وأصبح صاحب فضل على أسرته لأنّه يبذل كلّ جهده في سبيل القوت. فالغني يتكل على ماله والفقير يتكل على صناعته وقوّة بدنه. وتمت المقارنة بين نمط عيش الرجال ونمط عيش النساء. فهن «متفرغات البال من كلّ شيء إلا من الجمال ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتألف ووجوهه لا شغل لهن غيره ولا خلقن لسواه. والرجال

مقتسمون في كسب المال وصحبة السلطان وطلب العلم وحياطة العيال ومكابدة الأسفار والصيد وضروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقة الفتن وتحمل المخاوف وعمارة الأرض، وهذا كله متحيّف للفراغ صارف عن طريق البطل». ⁽⁶⁶⁴⁾ وعلى هذا الأساس بدا الرجل ساعيا في سبيل الآخرين لا همّ له سوى تأمين حاجياتهم والانشغال بالأمور الجادة والهامة. ووفق نظرية التضحية بالنفس (Theory of sacrificability) استحقّ الرجل المنزلة الرفيعة التي كافأه الله بها بالسماح له باستبدال النساء ونيل أكبر نصيب في الإرث إلى غير ذلك من الحقوق التي تجعله يستحوذ على سلطة الإنتاج ويتصدّر على الركح الاجتماعي. فيكون المساهم في تشييد العمران وممثل النظام والثقافة قياسا بالمرأة التي جسدت الفوضى والطبيعة.

وفي مقابل تسمين دور الزوج وتمتعه بعدد من الامتيازات عمل المجتمع على جعل المرأة قعيدة البيت وستيرة لا تخرج ولا تعمل حتى لا تفوت حقّ البعل في الاستمتاع بجسدها وبممارسة الهيمنة عليها. وصارت الغنيّة مجبرة على الكسل والتواكل والفراغ لتوافر من يقوم بخدمتها، لا وظيفة لها سوى تفرغ نفسها لمصالح الزوج وحبس نفسها على ذمته والإنجاب. ولم تتوان الثقافة العالمية عن نسج صورة للزوجة. فكانت مثلها مثل الصبي متوكلة على الزوج فيما تحتاج إليه من الطعام والشراب واللباس وغيره تقضي طوال النهار مشغولة بالزينة لا تفكر في أمر المعاش ولا يهتمها طلبه قلبها ساكن ونفسها هادئة. فإذا بالزوج يقصد دكانه للتكسب والزوجة تتعطر ثم تركب حمارا وتخرج للتزّه. ⁽⁶⁶⁵⁾

نجم عن تحميل الزوج مسؤولية الإنفاق على المرأة مجموعة من النتائج نجملها في الآتي:

1 - ساد الاعتقاد أنّ المرأة عالة على الرجل وفي حاجة إلى من ينفق عليها. وهي لا تشقى في سبيل العيش بل تستهلك ما يأتي به الزوج ولا تكتفي بذلك، بل تطالبه دائما بالمزيد. وقد لاقى الرسول نفسه من زوجاته ما أفضّ مضجعه حين طالبه بما لا يقدر عليه. وبذلك ترسخت في المتخيل الجمعي

صورة المرأة التي ترمي إلى كل شيء بحدقتها فتشتيه فتدخل الزوج مداخل السوء فيعجز عن طلب الحلال ويميل إلى الكسب الحرام. وهي تثقل كاهل زوجها بطلب الكسوة ولا تطالب بحقها في أمر دينها مفضلة الاهتمام بأمور الدنيا لا الآخرة. وعلى هذا الأساس كان الرجل عضوا أساسيا وفاعلا في المجتمع مشكلا مجموعة مهيمنة بينما ظهرت المرأة غير مستقلة بنفسها تابعة للرجل ومتاعا بتصرفه فكانت، حسب هذا التصور، دخيلة على عالم الإنتاج (outsider) مكونة أقلية مهمشة. وانقسم المجتمع نتيجة ذلك إلى فئة منتجة وأخرى مستهلكة. (666)

بيد أن هذه الوضعية لم تزعج النساء ونذهب إلى أن منهن طائفة كسبت غنما كبيرا من وراء تكليف الرجل بالإنفاق عليهن. فالبنية النفسية للمرأة تجعلها، وهي التي رُبيت على الكسل والتواكل وتعودت على الحياة المترفة، ترى في هذا الإنفاق وجها من وجوه تعظيم شأنها في عين من تحب. وبذلك وظف الإنفاق لصالح دعم نرجسية المرأة. ولعل استغراق بعضهن في تبذير أموال الرجال يفسر على أنه شكل من أشكال الانتقام من مجتمع لم يمنحهن الحقوق نفسها وفرض عليهن الكن في البيوت وانتظار من ينفق عليهن وجوبا. (667)

2 - بات مصير الزوجة مقترنا بوجود الزوج. فإذا طالت غيبته وانقطعت النفقة تضررت فاضطرت إلى التزوج بآخر حتى لا تهلك. وما أكثر النوازل والفتاوى التي تشير إلى حدوث مثل هذه الحالات. (668)

3 - أدى ربط الزوجة اقتصاديا بزوجها إلى إيمانها بأن حياتها لا تستقيم إلا في ظل مؤسسة الزواج مما جعلها خاضعة للبعل خضوعا مطلقا. فمتى بطش بها تحملت وصبرت ومتى أذلها، قبلت لأنه لا عائل لها سواه، كما أن هذه الوضعية دفعت المطلقة أو الأرملة إلى الإسراع بالزواج مباشرة بعد انقضاء العدة، وفي حالات قبل انقضائها حتى لا تهلك.

4 - إن اعتبار المال محددا من محددات الوجهة الذكورية وإقامة النظام

الجندي على أساس العامل المادي جعل العلاقة الزوجية، في بعض الأحيان، هشة. فما إن يفلس الزوج حتى تنهار وجاهته وربما أيضا حياته العائلية. وما إن يعرض أحدهم على الزوج مقدارا ماليا مغريا في مقابل تنازله عن زوجته حتى يفعل.⁽⁶⁶⁹⁾

5 - دفع تقيير الزوج في النفقة وافتقار الزوجة إلى المال إلى تفشي عادة سرقة الأزواج. فهند بنت عتبة اعترفت يوم بيعة النساء قائلة: «إن أبا سفيان رجل شحيح وإني أصيب من ماله قوتنا».⁽⁶⁷⁰⁾ ولئن بدا موقف النبي متسامحا مع زوجة الرجل المسيك فسمح لها بأن تأخذ ما يكفيها وولدها، فإن الفقهاء تشدّدوا في هذه المسألة. فاعتبر بعضهم أنّ سرقة مال الزوج من الأفعال القبيحة.⁽⁶⁷¹⁾ وقال آخرون إنّ أخذها نصيبا من مال الزوج يكون «فيما لا يخزنه عنها في حجاب ولا يضبط عليه بقفل، فإنّه إن هتكته الزوجة وأخذت منه كانت سارقة تعصي به وتقطع يدها».⁽⁶⁷²⁾ وينجم عن ذلك بدهاء اتصاف المرأة بصفات سلبية تقدح في أخلاقها. فهي كاذبة وغير أمينة وسارقة ومفسدة، ولذا قيّدت المنظومة الفقهية تصرفاتها المالية لأنها لا تعرف إلاّ التبذير والإفساد.

6 - قد يكون لمنع الزوجة من التكبّب وامتلاك الزوج وحده المال وتقييره في النفقة انعكاس على ممارسة الزوجة للطقوس مثل الزكاة أو الحجّ الذي يتطلّب نفقة كبرى. ولعلّ هذا ما جعل بعضهن يلجأن إلى النذر بالصوم عوض التصدّق بالمال، وخاصة بعد أن اعتبرت طائفة من الفقهاء أنّ الزوجة لا تصدق من مال زوجها إلاّ بإذنه، «وفي الشيء اليسير الذي لا يؤبه ولا يظهر به النقصان»⁽⁶⁷³⁾، أي التافه حتى لا تقع «المزاحمة في الأجر». فهل يكون ثوابها على قدر ما تصدّقت به؟

للمال إذن دور هامّ في تحديد العلاقات التبادلية، ولا سيما العلاقة بين الزوجين وضبط منزلة كلّ منهما داخل الأسرة وخارجها حسب توزيع الأدوار وهيكل السلطة ولذلك رأى الفقهاء أن تحدّد علاقة الزوجة بالمال. فاعتبروا أنّه يتعيّن على الزوج أن لا يملكها النفقة ولا يعوّدها التصرف في المال فلا تمنح

«كلّ يوم دراهم تتصرّف فيها تصرّف المالك».⁽⁶⁷⁴⁾ ووعيا منهم بتأثير المال في نمط العلاقة الزوجية نصح أصحاب الرأي السديد الزوج بأن لا يتنازل عن دوره في الإنفاق ولا عن درهمه وديناره. «عن ابن عباس يقول: لا تعتمد إلى مالك وما خولك الله وجعله لك معيشة فتعطيه امرأتك أو بنتك ثم تنظر إلى ما في أيديهم ولكن أمسك مالك وأصلحه وكن أنت الذي تنفق عليهم».⁽⁶⁷⁵⁾ وتكمن خطورة التنازل للزوجة عن الأموال أو استيلائها عليها في تجريد الرجل من مكوّن من مكوّنات ذكورته وتحويله إلى أنثى وبذلك يختل النظام الجندري. قيل: «لا ينبغي أن تستولي على مالك ولا تترك لك أن تكون مالكا له، فتصير أنت المرأة وهي الرجل».⁽⁶⁷⁶⁾

ونظراً إلى صلة المال بالذكورة وبنية السلطة الرمزية تقرّر أنّه «ينبغي أن تكون المرأة دون الرجل بأربع وإلاّ استحقته: بالسّن والطول والمال والحسب، وأن تكون فوقه بأربع بالجمال والأدب والورع والخلق».⁽⁶⁷⁷⁾ ويرجع سبب الخشية من الغنيّة والحسبية إلى أنّها ترغب في الرئاسة وتحتمي بعصبية عشيرتها ممّا يجعل ولاية الزوج عليها ضعيفة وممارسته للسلطة محدودة. ثمّ إنّ امتلاك المرأة ثروة يخوّل لها التحرّر من ريقة زوج لا يعجبها فإذا تباع نوبتها في الجماع لصالح ضرّتها أو تختلع منه بدفع مقابل مادي. أمّا علّة الخوف من الفارق العمري بين الأزواج، فإنّها ترجع إلى خوف الزوج من رفض امرأته الانصياع الكلّي لأوامره نظراً إلى خبرتها الواسعة بالحياة وبأساليب التأثير في الرجال.

ولمّا كان عقد النكاح مرتكزا على هيمنة الزوج على الزوجة، فقد اشترطت طائفة من الفقهاء الكفاءة في المال حتى لا تكون المرأة متعالية على الرجل. وكره أغلبهم أن يتزوّد الرجل المرأة الغنيّة فيخدمها ويكون بلا مال فتضنّ عليه وتستعلي عليه. جاء في هذا الصدد أنّ رجلا تزوّج امرأة موسرة وأقام عندها بالبصرة فاستوخم «فطالبها أن ترحل معه إلى الحجاز فقالت: ما أنا بتاركة مالي وضيعتي ههنا تذهب وتضيع وأمضي معك على بلد الجذب والفقير والضيق فإنّما أقمت ههنا أو طلقني، فطلقها».⁽⁶⁷⁸⁾

يعدّ المال عاملاً من عوامل الجندرة وتبدو صلته بالهوية الجنسية وبناء الذكورة مهمة، إذ بواسطته تتحقق الفاعلية الذكورية. وبفضل المال يحافظ الرجل على هيئته بين أهله وبين الناس ويبرهن على فحولته بامتلاك الأرض والزوجات والسريات وغير ذلك من متاع الدنيا. وينجم عن امتلاك الرجل المال سعيه إلى امتلاك أكثر من امرأة ويقوده حبّ التملك إلى تشديد حجابهن ومراقبة جنسانيتهن، وهو أمر يجعلنا ندرك مدى تأثير العامل الاقتصادي في وضع المرأة ومساهمة في إبراز الاختلاف بين الجنسين على مستوى أحكام الإرث وأحكام الدية.

* الإرث

انطلاقاً من هذه الاعتبارات التي تقرن بين الذكورة والغنى وترى في الفقر ضعفاً ووجهاً من وجوه التأثّر عدّ الرجل أكثر حاجة إلى المال من المرأة. ولذلك سعت الجماعة إلى التصرف في الثروات على نحو يضمن للرجل أفضل نصيب ويشدّ أزره ويحقق للمجتمع استقرار مختلف نظمه وبناءه. فقد كان العرب يقرّون للذكر البالغ بنصيب في الإرث⁽⁶⁷⁹⁾ ويقصون الأنثى معللين سبب عدم توريث النساء والأطفال واليتامى بأنّ الذي يحارب ويذبّ عن الحوزة هو الذي يرث. فالميراث حقّ يكتسبه الذي يحترف ويدفع وينفق وينفع. أمّا المرأة فهي متاع يورث ويعضل حتى لا ينتفع به الغير. ولذلك فإنّه لما ظهر الإسلام ونزلت الفرائض بتوريث النساء ومنحنهن مكانة أفضل ممّا كن عليه «كرهها الناس أو بعضهم وقالوا... ليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله ﷺ ينساه، أو نقول له فيغيّره». ⁽⁶⁸⁰⁾ وفي السياق نفسه أشارت المصادر إلى أنّ أحدهم سأل الرسول متعجباً: «أترث الجارية إذا كانت قبيحة عمياء؟ فجعل الرسول يقول: نعم». ⁽⁶⁸¹⁾ ويبدو أنّ أهل المدينة كانوا أشدّ رفضاً لتوريث البنت ⁽⁶⁸²⁾ من أهل مكّة الذين ألفوا مشاركة الغنّيات في التجارة.

وأدى منح البنت نصيباً من الإرث إلى استئراء ظاهرة التزوّج ببنت

العم⁽⁶⁸³⁾ وكان الهدف من هذه الزيجات الحيلولة دون خروج الممتلكات من يد العشيرة. والظاهر أنّ توقعات النسوة كانت أكبر ممّا ورد في القرآن من آيات توضح مكانة المرأة وتحدّد نصيبها. فقد حفظت لنا المصادر مجموعة من الروايات التي تبرز احتجاج أغلبهن على تفضيل الرجال عليهن، منها رواية جاء فيها أنّ أمّ سلمة قالت: «يا رسول الله لا نعطي الميراث، ولا نغزو في سبيل الله فنقتل».⁽⁶⁸⁴⁾ ويضيف الطبري في تعليقه على هذا الخبر أنّ النساء تمنين أن يكن رجالاً لأنهنّ حسدن الرجال على المنزلة التي خصّوا بها ورغبن في أن يبلغن ما يبلغه الرجال من الفضل. ثم يسوق رواية أخرى تبين أنّه لما نزلت ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء 11/4] «قالت النساء: كذلك عليهم نصيبان من الذنوب، كما لهم نصيبان من الميراث».⁽⁶⁸⁵⁾ ويبدو أنّ المسألة تطورت إلى جدل بين الرجال والنساء معبر عن طبيعة العلاقة القائمة بينهم، وعن وعيهم بتأثير المال في حياة المرء حتى إنّ النساء قلن: «لو كان جعل أنصباءنا في الميراث كأنصباء الرجال؟ وقال الرجال: إنّنا لنرجو أن نفضل على النساء بحسناتنا في الآخرة كما فضلنا عليهنّ في الميراث».⁽⁶⁸⁶⁾

وجاء في تفسير آية ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء 32/4]: «عن ابن عباس في الآية قال: أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله للذكر مثل حظ الأنثيين وشهادة امرأتين برجل أفنحن في العمل هكذا إن فعلت امرأة حسنة كتب لها نصف حسنة فأنزل الله هذه الآية... وقال السدي في الآية إنّ رجالاً قالوا: إنّنا نريد أن يكون لنا من الأجر الضعف على أجر النساء كما لنا في السهم سهمان. وقالت النساء: إنّنا نريد أن يكون لنا أجر مثل أجر الشهداء، فإننا لا نستطيع أن نقاتل ولو كتب علينا القتال لقاتلنا فأبى الله ذلك».⁽⁶⁸⁷⁾

حاول العلماء أن يبرروا تمييز الذكر على الأنثى فأرجعوا «حكمة» التفضيل في الميراث إلى أسباب منها: ضعف المرأة وعجزها عن صيانة نفسها فلا شك أنّ المرأة أعجز من الرجل لوجوه: أمّا أولاً فلعجزها عن الخروج والبروز، فإنّ زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك، وأمّا ثانياً فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها

واغترارها وأما ثالثاً فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمه». (688) ونجد من بين أسباب التفضيل «احتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتحمل المشاق». (689) فكان الميراث حقاً للرجل وحق الأنثى عليه في النفقة. ولا تتوقف الأسباب الداعية إلى التفضيل عند هذا الحد. «المرأة إذا تزوجت أخذت والرجل يعطي فلذلك وفر على الرجل». (690) ونظراً إلى أن قيمة الرجل في المجتمع أعظم من قيمة المرأة كان هو «أحوج إلى المال من الأنثى لأن الرجال قوامون على النساء والذكر أنفع... في حياته من الأنثى». (691)

ودفع معيار الانتماء إلى الذكورة الكاملة الفقهاء إلى إدراج الخنثى المشكل في مجموعة النساء والدعوة إلى التصرف في ميراثه بحذر شديد. فلم يعيروا وزناً لشهادة الأم على الهوية الحقيقية لابنها معتبرين شهادة الأخوة حجة في تقسيم ميراث الخنثى. (692)

ومهما يكن الأمر، فإن المجتمع الذكوري رفض ومازال يقاوم في كثير من البيئات، وخصوصاً البدوية، منح المرأة نصيبها من الميراث إذا تعلق بالملكية الثابتة، وهو موقف معبر عن الخوف من النتائج المترتبة على مشاركة المرأة الرجل في الثروة، وهي نتائج تتجاوز ما ينجز عن اكتساب المرأة المال من تقليص لسلطة الرجل وسيادته في بيته إلى التأثير في نظام التوازن الداخلي للعشيرة. فتبادل النساء وثيق الصلة بتبادل الثروات والخدمات والمصالح. ولهذه الاعتبارات تغاضت المؤسسة الفقهيّة، في كثير من الأوقات، عن الخرق الذكوري لحق نصّ عليه القرآن وكان «قطعي الدلالة». وبدلاً من أن تؤدي آيات الفرائض إلى تحسين نظرة المجتمع للمرأة عملت مؤسسة الفقه على المحافظة على الأعراف. فكان العدول عن النصيب المضبوط في الميراث إلى الوصية والهبة وحبس الممتلكات على الذكور دون الإناث، وهو أمر يثبت غلبة المرجعيات القديمة التي لم يستطع الإسلام أن يجتهد، كما أنه يبرز مدى عجز المؤسسة الفقهيّة عن إقالة البنى الذهنية القديمة.

عمد الفقهاء إلى البحث عن حلول توفيقية تخدم مصلحة المجتمع الذكوري. فكان فرض ولاية الأب على ابنته البكر بالتصرف في مالها والحد من

حرية الزوجة في التصرف في أموالها بجعلها لا تتصرف إلا في ثلثه. وزاد بعضهم شرطاً آخر فقال: «إن علم صلاحها».⁽⁶⁹³⁾ وذهب آخرون إلى أنّ «المرأة مع ما في يدها في يد الزوج»⁽⁶⁹⁴⁾ لأنها سفيهة مثلها مثل الصبي إلا التي أطاعت قيمها. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ عملت المؤسسة الفقهية على تقييد حقّ الزوجة في التصرف في مالها بجملة من القيود ووضعت عقبات تحول دون إشرافها المباشر على ممتلكاتها. فربطت خروجها لإدارة تجارتها بشرط إذن الزوج، وألحّت على ضرورة قصر الزوجة في البيت وحفرتها على أن توكل زوجها لينوبها في الإشراف على مصالحها المادية مع ما رافق ذلك من نتائج لم تكن، في أغلب الأوقات، لصالحها. ولا يخفى أنّ الحدّ من تصرفات المرأة المالية ليس ظاهرة خاصّة بالعرب وحدهم، فقد أخضع اليهود والروم والفرس وغيرهم المرأة لنفس المراقبة والتقنين فحاولوا دون تصرفها المطلق في مالها.⁽⁶⁹⁵⁾

* الدية

لم يفض اعتبار الرجل المكلف بالإنفاق إلى اختلاف حقوقه عن حقوق المرأة في الميراث فحسب، بل ظهر الفرق جلياً في تحديد دية⁽⁶⁹⁶⁾ كلّ منهما. وقد قام الفقهاء بقياس الدية على أحكام المواريث. فرأى أغلبهم، باستثناء أبي حنيفة (ت 150هـ) وبعض الفقهاء، أنّ المرأة على النصف من الرجل. وتعود أسباب جعل دية المرأة غير مساوية لدية الرجل إلى منزلة كلّ منهما في المجتمع وإلى الدور الذي ينهض به الرجل. فهو عائل الأسرة وإذا مات قلّت موارد الزوجة، إن لم نقل انعدمت. و«لما كانت المرأة أنقص من الرجل والرجل أنفع منها ويسدّ ما لا تسدّه المرأة من المناصب الدينية والولايات وحفظ الثغور والجهاد وعمارة الأرض وعمل الصنائع التي لا تتم مصالح العالم إلاّ بها والذبّ عن الدنيا والدين لم تكن قيمتهما مع ذلك متساوية...فاقتضت حكمة الشارع أن جعل قيمتها على النصف من قيمته لتفاوت ما بينهما».⁽⁶⁹⁷⁾

أما الخنثى المشكل فلم يختلف وضعه عن المرأة إذ رأى الفقهاء أنّ ديته

تساوى مع ديتهما إن لم يحسم أمره وإذا بان بعد ذلك أنه رجل ألحق بديه الرجل وكذلك إن كانت علامات الرجل فيه أغلب قضي له بديه رجل. (698)

والواقع أن تصرّف المجتمع الإسلامي مع هذه المسألة لا يكاد يختلف عن تصوّر مجتمعات أخرى لقيمة كلّ من الذكر والأنثى. ففي المجتمعات البدائية نجد نفس التفريق بين دية الذكر ودية الأنثى. (699)

إنّ وعي المرأة بتأثير عامل الثروة في العلاقات التبادلية التي تجمعها بعشيرتها ويزوجها جعلها، في كثير من الحالات، تلجأ إلى المقايضة وتقبل بتقديم التنازلات: تنازل لوليها عن إرثها في مقابل وعد بضمان حقوقها عندما تطلق أو تترمل، وتتنازل للزوج عن مالها في مقابل نيل الحظوة لديه واستقرار حياتها الزوجية وإجباره على عدم الزواج بأخرى أو التسري. ونرجح أنّ اللجوء إلى تقديم التنازلات حقّق نصيباً من التوازن في بنية العلاقة الزوجية وخفّف من حدّة هيمنة الزوج على أهله ومنحها هامشاً من الحرية.

وإذا نظرنا في تأثير واجب الإنفاق في النسق الجندري لاحظنا أنّه أذى

إلى:

1 - تثبيت الحدود بين الذكورة والأنوثة. فالتأكيد على القوامة المادية يجعل الرجل في المركز والمرأة في الهامش. وما الإلحاح على أنّ الرجل هو المكلف بالإنفاق إلّا محاولة للإعلاء من شأنه وتضخيم الواجهة الذكورية.

2 - تحديد مسافة بين الزوجين. فمَن ينفق له المنزلة الرفيعة وله الكلمة الفصل ومن يأخذ تكون مكانته ثانوية ويجبر على الطاعة. بيد أنّ من النساء الحرائر ومن المحظيات فئة تحكّمت بالرجل فاستطاعت قلب العلاقة فصار المنفق ضعيفاً يحاول أن يسترضي المرأة بدفع الأموال الطائلة وهي تتمنّع.

3 - إنّ الإلحاح على إقصاء المرأة من مسؤولية الإنفاق يخفي رغبة المجتمع في بقاء نظام توزيع الأدوار والثروات على ما هو عليه، كما أنّه يخفي خشية الجماعة من تصدّع النظام الجندري. فإنفاق الزوجة على الزوج قد يحوّل إلى مكفول الحاجات، أي كسول، فيكتسب بذلك صفات أنثوية ويفارق

الخصال الذكورية، وهو أمر يخدش الفحولة.⁽⁷⁰⁰⁾ أضف إلى ذلك، أن تحمّل المرأة مسؤولية الإنفاق، وخصوصا العمل قد يكسبها صفات ذكورية ويدفعها إلى التفريط شيئا فشيئا في الصفات الأنثوية.

2/2 - التحصين

لم يقتصر واجب الزوج على العمل والإنفاق فحسب، بل طوبى بتحسين من هي في حوزته لأن المرأة حرث والحرث في حاجة إلى رعاية، كما أنّها زينة والزينة عرضة للفساد. ولما كان الزواج نظاما اجتماعيا مرتبطا بمنظومة قيمة تهدف إلى تحقيق جملة من المصالح، فقد قام تحصين الفرج، في جوهره على اعتبارات أخلاقية كلف الزوجان بتجسيدها. وتمثّل واجب الزوج في أن يعفّ امرأته ويحفظ ماءه ويحميها ويغنيها عن التطلع إلى الرجال. فإذا وجد بنفسه ضعفا وجب عليه أن يأخذ الأدوية التي تزيد في الباه حتى يقيم حقّها في مضجعها ويحصنّها لأنّه إذا لم يعفّها تشوّقت إلى غيره. ولا يخفى أنّ «صدور الفاحشة من ذات الزوج أقبح من صدورها ممن لا زوج لها».⁽⁷⁰¹⁾ وهكذا تتضح رمزية التحصين فهو وسيلة تسمح للزوج بالمحافظة على حرمة ما يملكه وصور الرحم المنجب من كلّ نجاسة قد تلحقه، حتى وإن كان ذلك من خلال النظرة العابرة.

ونظراً إلى ارتباط التحصين بتشكّل الأنا الذكورية وبالنظام التراتبي والهوية، فقد اعتبر الفقهاء أنّ الذمي لا يكون محصّنا للمسلمة بينما يحصّن المسلم الكامل الذكورة الذميّة واختلفوا حول الذميّة هل تحصّن المسلم أم لا⁽⁷⁰²⁾؟

ولئن سعى الفقهاء إلى استنقاص الذميّ بالتأكيد على أنّه غير جدير بالمسلمة لما ترسّخ في المتخيّل من أنّه عاجز أخلاقيا وربّما جنسيا عن تحصينها، فإنّهم حاولوا، في المقابل، دمج الخنثى في مجتمع المتزوجين. فأقرّ بعضهم أنّه «إذا دخل الخنثى بامرأته أو دخل بالخنثى زوجها فهما محصّنان لأنّه لما حكم بكونه رجلا أو امرأة فالجماع بالنكاح الصحيح تحقّق بينهما فيثبت به حكم الإحصان».⁽⁷⁰³⁾

ويثبت تكليف الزوج بتحسين أهله نظرة المجتمع إلى المرأة. فهي غير قادرة على صيانة نفسها وتحتاج إلى وصاية الرجل وحمايته لأنها تحسن به ولا تتصف بالعفة إلا متى كانت «تحتة». ولهذه الاعتبارات نفهم لم استهجنتم الجماعة المطلقة والأرملة والعانس وغيرها من الفئات التي عاشت حياتها بعيدا عن أسوار المراقبة المباشرة للزوج. ويدعم ما نذهب إليه قولهم: «سميت المرأة المخلاة طالقا لأنها لا تمنع من نفسها بعد أن كانت ممنوعة».⁽⁷⁰⁴⁾

وليس المقصود بالتحسين ملازمة الزوجة والإكثار من موانعها إذ ثمة تدبير في تعهدها يقضي بأن لا يكتر الزوج من نكاحها لحكمة من وراء ذلك. قيل: «لا تضاجعها كل ليلة مهما كنت مولعا بها وضاجعها بين حين وآخر لتتخيل أن كل شخص هكذا، حتى إذا ما كان لك عذر وقتا ما أو اتفق لك سفر تصبر هذه المرأة من أجلك».⁽⁷⁰⁵⁾ وهنا يتضح دور آخر للزوج وهو دور المعلم سواء في أمور الدين أو في أمور الفرائض نظراً إلى تميزه المعرفي. وتشدد عدد من العلماء في مسألة تعليم الزوجة فاعتبروا أن لا سبيل إلى خروج المرأة لحضور المجالس لأن الزوج «هو المكلف بتأديبها بأداب الشريعة والقيام بأمرها كله، وقد جعل الله له تأديبها إن امتنعت بالعظة والهجران والضرب»⁽⁷⁰⁶⁾ ومن واجب الزوج أن يعلم زوجته أحكام الغسل وما تحتاج إلى معرفته من أمور دينها⁽⁷⁰⁷⁾ لأنه راع في بيته ومسؤول عن رعيته وهو قدوتها وبذلك تنضاف إلى القوامة المادية والأخلاقية قوامة معرفية.

لما كان الزوج في قربه من المرأة كمثل المتعبد الذي يرجو من كل وقعة الثواب الجزيل، فإن المنظومة الفقهية ألزمته بأن يراقب مدى مراعاة زوجته لأحكام الطهر. فإذا وجد تهاونا أجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لأن هذه الحالات تعوق الاستمتاع «الذي هو حق له فملك إجبارها على إزالة ما يمنع حقه».⁽⁷⁰⁸⁾ فيطلب منها تقليم الأظافر وإزالة شعر العانة إذا خرج عن العادة، ويمنعها من أكل ما له رائحة كريهة كالبصل والثوم والكراث⁽⁷⁰⁹⁾ لأنه يمنع القبلة وكمال الاستمتاع، كما أن من حقه أيضا أن يمنعها من السكر، حتى وإن كانت ذميمة «لأنه يمنع الاستمتاع بها فإنه يزيل

عقلها ويجعلها كالزق المنفوخ ولا يأمن أن تجني عليه». (710) واتسم موقف بعض الفقهاء بشيء من «التسامح» فقالوا لا يمنعها من الشراب لأنها تعتقد إباحته في دينها بيد أن «له إجبارها على غسل فمها منه ومن سائر النجاسات ليتمكّن من الاستمتاع بفيها» (711) لأن «ذلك تصرف منه في ملكه». (712) وتتنزل هذه الممنوعات المضروبة على جسد المرأة والأوامر الصادرة بشأن تعهده في إطار ممارسة الزوج لحقوقه. فالاستمتاع بجسد الزوجة حق خالص ضمنته له الشريعة بعد أن دفع قيمة بضعها وأنفق عليها وصار مؤتمنا على بدنها ومحصنا لها. ولما كان البعل، في المقالة الفقهية أكثر إلماما بأحكام الشرع، فقد كان من حقه أن يشكّل جسدها حسب الصورة التي يرغب فيها حتى لا تحصل النفرة بينهما. وفي المقابل، عدمننا وجود قائمة في ما تلزم به الزوجة حليلها، وهو أمر متوقع مادامت المرأة مأمورة لا آمرة. وبذلك تمّ التفريق بين المرأة المشاعة غير الحصان والمرأة العفيفة التي يمتلكها رجل واحد ويتصرف في جسمها وفي جنسائيتها.

يقتضي تحصين الزوجة إحصام مراقبتها لأنها تفتقر إلى الوازع الديني والأخلاقي وعاجزة عن ضبط النفس وصون عرضها.

قال الشاعر: (من الكامل)

إِنَّ النِّسَاءَ وَإِنْ حَسْبُنْ صَوَالِحًا فِيمَا يَجِلُّ مِنَ الْأُمُورِ وَيَحْرُمُ
لَحْمٌ تَطِيفُ بِهِ كِلَابٌ جُوعٌ إِنْ لَمْ يُدَدْ فَإِنَّهُ مُتَقَسِّمٌ (713)

ولذا مثلت غيرة الرجل أهمّ وسيلة من وسائل فرض سيادته على أهله وضبطها بدافع حمايتها من نفسها ومراقبة جنسائيتها. وهي غيرة يمدح بها الرجل لأنها علامة على قدرته على صون ممتلكاته، كما أنّها طريقة من طرق إصلاح سلوك الزوجة. فزوج زليخة «كان قليل الغيرة أو عديمها... ولو كان فيه غيرة لعاقب المرأة». (714)

وتبدو غيرة الرجل حقيقية لأنها من الركائز التي انبنت عليها ذكورته حتى يثبت امتلاكه للمرأة. فكم من أب أو وليّ عضل البنات وضمّن بهنّ على الآخرين بسبب شدة غيرته (715)!

أما غيرة المرأة فإنها في كثير من الحالات، متكلفة. فالزوجة تتصنع إظهار لهفتها على الزوج لا حباً في امتلاكه بل لنيل الحظوة عنده والانتصار على الضرائر أو السريّات اللواتي ينازعنها فيه.

ولما كانت غيرة الرجل متأصلة فيه بالفطرة، فقد أبيع له الزواج بأكثر من واحدة لقدرة المرأة على الاحتمال والصبر «وليس شكل ما تلقى المرأة إذا رأت على فراشها من شكل ما يلقي الرجل إذا رأى على فراش امرأته رجلاً لأنّ المرأة قد عاينت أنّ الرجل له أربعة نسوة وألف جارية يطوّهنّ بملك اليمين لما أحلّه الله في الشريعة وكذلك غيرة فحول الحيوان على إناثها لأنّ فحل الحيوان يقاتل دونها كلّ فحل يعرض لها حتى تصير إلى الغالب. قال الراجز: يغار والغيرةُ في خلق الذكر».⁽⁷¹⁶⁾

ونظراً إلى ارتباط الغيرة بالذكر واعتبارها مقوماً من مقومات فحولته، فإنّ المجتمع حاول منع الاختلاط بين الجنسين وكبّل المرأة بعدة قيود «ولم يجعل للمرأة أن تنظر إلى غير زوجها لما علم أنّ صبره لا يحتمله».⁽⁷¹⁷⁾ وهكذا أصبحت الغيرة وسيلة من وسائل تحقيق هيمنة الرجل على المرأة ومبرّراً من مبرّرات منعها من الخروج ومن ممارسة عدة أنشطة.⁽⁷¹⁸⁾ والواقع أنّ من النساء من دخلت هذه الآراء فاعتقدت أنّ غيرة زوجها عليها هي علامة على شدة تعلقه بها وخوفه عليها ممّا دعم إحساسها بالترجسية.

3/2 - شغل خاطر الزوجة: الغزل نموذجاً

وخوفاً من بقاء المرأة خالية البال لا همّ لها سوى التشفّو إلى الرجال، نصح العلماء الزوج بضرورة شغل خاطر أهله بالمهمّ. فقد أثبتت التجارب والحكمة المتداولة على ألسنة الرجال أنّ نجاح الزوج في سياسة أهله متوقف على مدى قدرته على تحويل مركز اهتمامها من الخارج إلى الداخل، ومن الآخرين إليه، ولذلك تعيّن عليه التنازل لها عن شيء من النفوذ. فتكفّل بالسهر على تربية الأولاد وخدمة البيت أو سياسة الخدم لأنّها إن بقيت خالية البال وعاطلة، فإنّه لن يكون لها من شغل سوى التبرّج والتصدي للرجال لفتنتهم

والانشغال بالعشق الذي هو مرض يعترى النفوس العاطلة والقلوب الفارغة. وقد جرت العادة أن تقع المرأة التي تعيش فراغا في حب الرجل بالوصف لا بالمعينة «وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال، وحب النساء في هذا أثبت من حب الرجال لضعفهن وسرعة إجابة طبائعهن إلى هذا الشأن، وتمكنه منهن». (719) وينجم عن عيش الزوجة حالة فراغ انشغالها بإشباع غلمتها فتلجأ إلى سحر بعلمها. «هذه الصناعة إنما تعرف بالنساء، لأنهن يعقدن وينفثن. وذلك لأن الأصل الأعظم فيه ربط القلب بذلك الأمر، وإحكام الهمة والوهم فيه، وذلك إنما يتأتى من النساء لقلّة علمهن وشدة شهوتهن، فلا جرم إن كان هذا العمل منهن أقوى». (720)

ينظر إلى المرأة الحضرية والغنيّة على أنّها عاطلة ومطبوعة على الكسل ولذا فإنّ لها ردود فعل «سيكولوجية» عنيفة. فهي امرأة حقودة وقادرة على بثّ الفوضى، وهو أمر يثبت نظرة المجتمع إلى العاطل، إذ غالبا ما يتهم بالحمق ويقذف به خارج حدود الأسوياء والفضلاء. ولهذه الأسباب وجب على الرجل تقويم شخصية أهله وسدّ أوقات فراغها بالأعمال المحمودة. ويكون ذلك بمطالبتها بتعهد جمالها وإيهامها بأنّ ما تفعله إنّما هو من واجب المرأة الصالحة التي تسعى إلى مرضاة زوجها وفي ذلك مرضاة الله. ولا يعدّ تدبير الجسد الأنثوي أمرا هينا فهو نشاط يستغرق وقتا طويلا. ونزعم أنّ المجتمع نجح في إيهام المرأة بأنّ تعهد الجمال هو السبيل إلى نيل الحظوة والنفوذ، فإذا بها تقضي الساعات الطوال أمام المرأة تصلح من شأنها حتى تكون فاتنة في عين من تود عاكسة الأنموذج السائد للأنوثة. أمّا الرجل فقد أمضى أوقات فراغه في الصيد واللعب بالشطرنج والنرد وغيرها من الألعاب التي تليق بالرجال، والتي تحزّزهم من ضغوط الواقع المعيش ومن إكراهات يسلّطها عليهم المقدّس. (721) ولئن اشتهرت بعض الجوّاري بممارسة هذه الألعاب فالشاذّ لا يقاس عليه.

ويتمثل شغل خاطر الزوجة أيضا في تكليفها برعاية الولدان. فتمدح المرأة المنجبة التي أمامها ولد ووراءها ولد وفي يدها ولد وفي بطنها جنين. فهي العفيفة في مقابل المرأة الخاوية البطن التي تقودها غلمتها إلى الفساد. وكثيرا ما

نوه العلماء بالدور الذي تنهض به الأمّ مؤكدين أنّ راعية العيال لها أجر وثواب عند الله، وأنّ التي تموت في النفاس هي لا محالة شهيدة عند ربّ السماء. (722)

ولا يقتصر شغل الزوجة على اهتمامها بالزينة وبالولدان، إذ يمكن أن نعتبر تعدّد الزوجات من باب دفع الزوجة إلى الانشغال بالضرائر بدل الاهتمام بشؤون الرجال. فتمضي وقتها حينئذ في مراقبتهم فتعقد الحلف مع إحداهن أو تتأمر على بعضهن. ويكفي أن نتصفّح كتب السيرة لنتبين ما كان يجري في بيت الرسول من أحداث شغلت خاطر أمّهات المؤمنين.

نجم عن حركة التمدّن وحالة الرخاء التي عرفتها المجتمعات الإسلامية نتيجة الازدهار الاقتصادي ووفرة الأموال والرقيق تغيير في نمط العيش صاحبه حالة فراغ. وبما أنّ الزوج الموسر وقرّ لزوجته خادما أو أكثر للقيام بكلّ الأعمال، أُجبرت المترفة على الكنّ في البيت، وعلى البحث عن وسائل التسلية عليها تقضي على الرتبة التي تحاصرها. ونرجّح أنّها كانت خالية الذهن ممّا تكابده الفقيرة من عناء في سبيل القيام بكلّ شؤون البيت والعمل من أجل الاسترزاق. وباعتبار أن الملل دافع إلى الفساد كان على مؤسسة الفقه أن تعالج الأمر بإيجاد حلول عملية. فما كان منها إلّا أن حفزت الزوجة على ممارسة الغزل. وهو أمر يدعم ما أثبتته ليفي ستروس Lévi- Strauss أنّ المهارات المنزلية هي مهارات ثقافية من ابتكار الرجال.

تؤكد الأساطير أنّ أغلب الممارسات التي تتم في العالم السفلي لها أصولها في العالم العلوي، وهو أمر معبر عن بنية فكرية ونظام معرفي خاص. وليس التنقيب عن النظرير سوى بحث عمّا يروي التعطّش المعرفي لزمان البدايات: الزمن المقدّس الذي يشرّع للسلوك الممارس على الأرض. وبناء على ذلك تمّ استحضار نموذج أصلي ووقعت إعادة تحيين أحداث مضت. فالغزل ليس نشاطا تقتضيه الحياة إنّما هو إعادة إنتاج لفعل مورش في زمن البدايات ذلك أنّ حواء هي أول من غزل الصوف⁽⁷²³⁾ جاعلة منه درعا وخمارا. (724) فليس أمام بنات حواء عندئذ إلّا الاقتداء بأمهن.

يبدو أنّ الغزل كان نشاطا من بين الأنشطة التي قامت بها نساء العرب واستمر بعد ظهور الإسلام. وليس في وسعنا أن نحدّد متى تمّ اعتبار الغزل نشاطا رئيسيا في حياة الزوجة، ربّما حصل ذلك عند بلوغ المجتمع مرحلة الترف وحب نساء الخاصّة. فكان من البديهي البحث عن أنشطة لسدّ الفراغ فازداد التأكيد على قيمة الغزل في حياة الحرّة وتمّ الاتكاء على قول نسب إلى عائشة «علّمهن سورة النور والغزل»⁽⁷²⁵⁾ لتبرير أهميّة تعليم النساء الغزل وبيان المنافع التي يحققها. ف«المغزل يطرد الشيطان ويذهب بحديث النفس»⁽⁷²⁶⁾ كما أنّه معيار اجتماعي للتمييز بين أعمال الحرّة التي تدرج في إطار اللهو إذ ثبت في الأذهان أنّ «نعم لهو الحرّة المغزل»⁽⁷²⁷⁾ وأعمال الخادم التي كانت كثيرة وإجبارية تعكس وضعها القانوني. فالأمة تفعل ما تأمر به أمّا الشريفة فلا يليق بها القيام بأشغال التنظيف والكنس والمسح والغسل وغيرها من الأعمال التي تجعلها تحتكّ بالنجاسة. وفضلا عن ذلك، عدّ الغزل معيارا أخلاقيا للتفريق بين الزوجة الطالحة التي تقضي يومها في رصد حركات الجيران، والزوجة الصالحة التي تقوم بالتطريز والخياطة والغزل⁽⁷²⁸⁾ ولذلك عملت أكثر زوجات الخلفاء والولاة والفقهاء والقضاة بالغزل.⁽⁷²⁹⁾ ولم يختلف وضعهن عن نساء اليهود والروم وغيرهن من الملل التي شجّعت النساء على الانشغال بهذا العمل.

حفزنا إلحاح الفقهاء على ضرورة شغل خاطر الزوجة بالغزل على التساؤل حول أسباب اختيار هذا النشاط بالذات ولكن عدّنا معلومات دقيقة وشفافية حول طريقة غزل النساء على غرار ما هو موجود في بعض الدراسات الحديثة التي اعتنت بوصف أعمال النساء في بعض المجتمعات. فتطرّقت إلى طريقة التفاهن حول المغزل وأشارت إلى أنواع المواد المستعملة وعدد الأدوات والأشكال والألوان المفضّلة لديهن ووصفت كيف كن يقضين يومهن أمام المغزل: حديثهن ومؤاكلتهن ونوعية الأغاني التي تتغنّى بها النسوة أثناء العمل وغيرها من التفاصيل.⁽⁷³⁰⁾ غاية ما وصلنا، على حدّ علمنا، أنّ المرأة كانت عادة ما تنسج الأثواب لزوجها وأبنائها فكانت بذلك المنجبة والمغذية والمدفئة التي تحقّق لمن حولها حاجاتهم الأساسية. وكان الغزل مثله مثل الطبخ وسيلة

للتعبير عن مشاعر الزوجة تجاه أفراد الأسرة في مجتمع لم يعر للعواطف المتبادلة بين الزوجين بالا.

يلائم الغزل «طبيعة» المرأة، أي رطوبتها التي تدفعها إلى الكن في البيت على عكس الرجل الذي تقوده الحرارة إلى الخروج والحركة. وبذلك يحقق الغزل الهدف الذي يصبو إليه المجتمع إليه: فصل النساء عن الرجال وحجبهن مادياً بحبسهن بين الجدران، ومعرفة بعزلهن عما يجري بالخارج فيرتدن بذلك إلى ذواتهن ويهتمن بالعائلة. وإذا تذكرنا صلة المرأة بالستر أدركنا أن ما تنسجه من أثواب وأغطية وهي، في الغالب من الكتان والصوف، توظف لستر العورة. وعلى نقيضها يتعامل الحائك مع مواد مختلفة لعل أبرزها الحرير، وهو مادة شفافة تكشف، والكشف من خصائص الذكورة.

تنكبّ الزوجة على العمل طيلة ساعات وساعات ويخيم على المكان نظام صمت من نوع خاص: صوت دوران الدولاب الخفيف الذي قد يختلط بالزفرات والعبرات والأنين المعبر عن المعاناة، ولذلك وقع تشبيه انشغال المرأة بالغزل بالجهداد. فصوت مغزلها يعادل صوت قسيّ المجاهدين وصرير أقلام العلماء.⁽⁷³¹⁾ ولعلّ أنينها يعادل أنين الجريح. وعلاوة على ذلك شبّه الغزل بالصلاة وكأنّ المرأة في انشغالها بهذه الصناعة كمثّل العابد المعتكف المنقطع عن الحركة والمواظب على هيئة الجالس المستكين والمتفرغ للنشاط الروحاني. فهو لا ينفك عن مناجاة ربّه بعيداً عن عالم الناس طالبا الثواب. فلا غرو أن تعتبر صناعة الغزل من أعظم الصناعات لأنّها تحتم على المرأة الجلوس وهذه الوضعية تساعد المرء على الانغلاق على ذاته والرجوع إلى بنيته الداخلية.⁽⁷³²⁾ ونذهب إلى أنّ حبّ المرأة على البقاء جالسة أمام المغزل طوال ساعات وساعات هو من باب تثبيتها في المكان وفي الزمان حتى لا تعي ذاتها ولا تكثر القيام فتفصح تلبس الجسد الأنثوي بالجنسانية «إذ أنّها عورة وحركاتها زيادة في ظهور العورة لأنّ في قيامها يرى منها ما لا حاجة تدعو إلى رؤيته». ⁽⁷³³⁾ وكانّ قدر المرأة أن تجلس أمام دولاب المغزل لتغزل خيوط القدر ولتحريك نسيج الحياة⁽⁷³⁴⁾ ولتخبر عن المصير النسائي: دوران وتكرار وتعاقب ورتابة: حلقة

مفرغة ولا مجال للتغيير. بيد أنّ المغزل، وإن كان من آلات الإقامة التي تتطلب الثبات في المكان، فإنّه مع ذلك مسافر فتلك الحركة الدائمة والمستديرة عند برم الخيط والحركة المترددة عند طيه على عوده تجاوز الإقامة لتبحر في عالم أرحب.

لم يكن الغزل نشاطا فرديا تنعزل فيه الزوجة عن الأخريات لتعتاد على الصمت وتذعن للمكتوب. ففي كثير من الحالات تلتقي النساء فيكون العمل فرصة لتحقيق مجتمعيتهن: غناء⁽⁷³⁵⁾ وثرثرة وضحك وتبادل أخبار ما يقع في عالمهن من مسرّات وشجون. وبذلك تمّت زحزحة ممارسة الغزل عن مقصدها، وهو انعزال المرأة وانشغالها بالعمل الذي يضاهاى العبادة لتصبح وسيلة من وسائل الترويح عن النفس والانفتاح على تجارب مغايرة، بل إنّ من الغوازل من حملن الصوف إلى المجالس ليستمعن إلى الوعظ ويعملن في الآن نفسه.⁽⁷³⁶⁾

استند الفقهاء إلى عدد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لإقناع النسوان بضرورة ممارسة الغزل. ويلفتنا من بين هذه الأحاديث حديث «عمل الأبرار من الرجال الحياكة، وعمل الأبرار من النساء الغزل».⁽⁷³⁷⁾ فهذا الحديث، بغض النظر عن صحته، يميّز اللثام عن كيفة تنظيم المجتمع للأنشطة وتمييزه بين أعمال النساء المحمودة مثل الغزل الذي تشغل به المرأة لتلهي نفسها أو لتعيل أسرتها من الكسب الحلال فيكون صناعة حسنة⁽⁷³⁸⁾، وأعمال أخرى مردولة اشتغلت بها الأرامل والمطلقات والفقيرات كالماشطة والقابلة والصانعة والغاسلة والنائحة والدلالة. فأعمال الداخل مقبولة لأنها تحقّق الستر والحصانة وتصون المرأة عن الاختلاط بالرجال، أمّا أعمال الخارج فإنّها مرفوضة. كما أنّ هناك فرقا بين أعمال الرجال وأعمال النساء، أي جندرة للمهن⁽⁷³⁹⁾، فمهنة النائحة أقرب إلى طبيعة المرأة التي تجعلها تعبّر عن حاجاتها بواسطة البكاء، والأمر بالمثل بالنسبة إلى عمل المرضعات والدايات وغيرها من الأمثلة التي توضّح الأيديولوجيا الجندرية. ولما كان الرجل منتج القيم والمعايير والقوانين فقد نسبت إليه الأدوار الرئيسية، إذ يجب أن يكون في وضع يسمح له فيه بالهيمنة في حين أن أعمال المرأة كانت ثانوية ومكمّلة لأعمال الرجل عاكسة تبعيتها له.

إن شغل خاطر الزوجة بكلّ هذه الأنشطة التي توقّفنا عند عينات منها يعدّ، في نظرنا آلية من آليات تثبيت المرأة في الفضاء البيتي حتى لا تزاحم الرجال في الفضاء الخارجي وحتى تبقى الحدود بين العالمين على ما هي عليه. ولعلّ إيمان المجتمع أنّ وقت الزوجة ملك للزوج ووعيه بالنتائج المترتبة على البطالة والفرغ والاحتباس جعله يفكّر في أنشطة خاصّة تشغل بها النسوة أنفسهن حتى لا ينشغلن بالرجال أو بالسياسة وغيرها من المجالات التي كانت حكراً على الرجال. وهو في هذا الموقف يلتقي مع اليهود والروم واليونانيين وغيرهم من الشعوب التي حثّت المرأة على ممارسة الغزل لتحسين الزوجة من الفساد. (740)

4/2 - المراقبة

يكلف الزوج بالإففاق والتحسين وشغل خاطر الزوجة بالمفيد من الأعمال التي يأمرها بإنجازها، كما أنّ من واجبه أيضاً أن ينهض بمسؤولية المراقبة. فيتحكّم في علاقات التبادل التي تربط زوجته بالآخرين. فيضبط علاقتها بأهلها ويحدّرها من إثارهم عليه لأنّ الميل ينبغي أن يكون إليه وينبئها إلى خطورة «أن تبذو على أحمائها بذراية لسانها فتؤذيهم وتلوك ذلك». (741) ويحثّها على أن تبرّ أقرباءه ويفرض عليها أن لا تصادق من يبغضه ولا تعادي صديقه. ولما كان الزوج مؤسس العلاقات التبادلية ومرسي قواعدهما فقد كان عليه أن يحدّد الفئة التي لها الحقّ في دخول منزله وما على الزوجة إلاّ الطاعة لأنّ الزوج سيّد وحاكم في بيته وهو أرحم منها عقلاً وأقوم ديناً (742) ومن حقّه أن يحول بين امرأته وبين الأجانب. فيمنعها من أن تجتمع مع البائعين ومن أشبههم من الطوّافين مثل السقّاء والكتّاني دون حجاب، إذ تزعم بعضهن أنّ أرباب الصنائع ليسوا من الرجال الذين يستحي منهم. (743) وقد انتبعت مؤسسة الحسبة إلى هذه الفئات التي تعنى بالقيام بالوساطة بين الزوجة والعالم الخارجي فاشتراط المحتسب أن يكونوا صبيانا دون البلوغ حتى لا يحدث المحذور، كما تشدّدت مؤسسة الفقه مع الذين يقضون حوائج الستيرات فاشتراطت فيهم الأمانة والدين وحسن الخلق وسنّاً معيّنة. (744)

كثيرا ما تطرّق الفقهاء إلى حكم نظر النساء إلى الرجال الأجانب لغير ضرورة. ويبدو أنّ هذه المسألة أزلت الرجال، خاصّة وأنّ من النساء طائفة قادها فضولها أو إحساسها بالضجر والكبت إلى استراق النظر من الخرق التي كانت في قبة الطاق، غير أبهات بأنّه «لا يجوز للمرأة النظر إلى من يشتهيها وتخشى الافتتان به». ⁽⁷⁴⁵⁾ ولذلك كان على الزوج أن ينهى أهله عن هذا المنكر، فإن لم يرتدعن عمد إلى سدّ الطاق.

ولمّا كان الزوج أكثر دراية بالآداب الاجتماعية، فقد ألزم بتعليم امرأته آداب مخاطبة الأجانب. ف«إذا استأذن صديق لبعلمها على الباب وليس البعل حاضرا لم تستفهم، ولم تعاوده في الكلام، غيرة على نفسها وبعلمها» ⁽⁷⁴⁶⁾ والمرأة الصالحة هي التي تضع يدها على فمها عند الحديث مع الأجنبي ليخرج كلاما منزعجا لا يفتن ⁽⁷⁴⁷⁾، إذ لا يحلّ لها أن تجيب من يدقّ الباب بلين وسهولة «لأنّ قلوب الرجال تتعلق بأقلّ الأشياء». ⁽⁷⁴⁸⁾ ولئن كان تشبّه النساء بالرجال ممنوعا، فإنّ محاكاة المرأة الرجل في مثل هذه الحالة، إذا قصدت بها أن تغلظّ صوتها وتخشن نطقها لتسلب منه اللين والنعموة فلا يتسبّب في إثارة الرجل الأجنبي، تغدو تشبّها محمودا وفي عداد الفضائل.

دعي الزوج إلى مراقبة تصرفات أهله مع الرجال والتحكّم بعلاقتها بالبائعات اللواتي ينتقلن من بيت إلى آخر نحو غسالة الثياب وبائعة الطيب والبزاة والحاضنة والماشطة والدلالة والخاطبة التي كانت تعرف «كلّ حرّة وعاهرة وكلّ مليحة» ⁽⁷⁴⁹⁾ وغيرهن كثيرات ممن يلجأ إليهن الرجال ليقمن بالسفارة ⁽⁷⁵⁰⁾ بينهم وبين النسوة في مجتمع منع الاختلاط فكانت الحيل وسيلة لفكّ الحصار المضروب على الجنسين. فمن حيل العاشق لاسترضاء المعشوقة «أن يرسل إليها امرأة قد كملت فيها سبع خصال منها: أن تكون كتومة السرّ، وأن تكون خداعة لها معرفة بالمكر، وأن تكون فطنة متيقظة، وأن تكون ذات حرص، وأن تكون ذات حظّ من مال ولا تحتاج إلى الناس ولا ينكر الناس اختلافها ودخولها عليها، بأن تكون إمّا بيّاعة طيب، أو قابلة، أو صانعة لآلة العرائس». ⁽⁷⁵¹⁾

نلمس في النصائح المسداة للزوج تمييزاً أخلاقياً بين المرأة المكفولة الحاجات والمخدّرة والزوجة الفقيرة من أهل الكدح. فالصانعة «تمشي وهي مكشوفة الوجه غالباً مظهرة للزينة والتبرّج... فيخاف على المرأة التي تدخل عليها أن تكتسب شيئاً من خصالها وأحوالها المذمومة شرعاً». (752) ولهذه الأسباب كثر إلحاح العلماء على الزوج حتى يشدّد الرقابة على حريمه فلا شيء أخطر من غفلة الرقيب. ووقع التشنيع على الممتهنات لأعمال تقتضي خروجهن واختراقهن الفضاء الخارجي بهدف تركيز نموذج أخلاقي واحد، وهو المرأة المصونة التي لها في عمرها ثلاث خرجات: يوم زفافها ويوم وفاة والديها ويوم خروجها للقبر، على عكس البائعات اللواتي يخرجن كلّ يوم «فأين هذا الخروج من هذا الخروج وهذه المفاسد كلّها حاصلة في خروجهن على تقدير علمهن بأحكام الشريعة فيما يتعاطينه من أمر البيع والشراء والصرف وكيفية حكم الربا وغير ذلك. فكيف بهنّ مع الجهل بذلك كلّه.. ومن اتصف بهذه الصفة وقع بينه وبين نساء الأفرنج شبه. فإنّ نساءهنّ يبعن ويشترين ويجلسن في الدكاكين والرجال في البيوت». (753)

إنّ التشنيع على البائعات والقدح في أخلاقهن ومحاصرتهن حتى لا يحتككن برّبات الخدور يفضي بداهة إلى التفريق بين الزوجة المنفق عليها، أي تحت سلطة فحل والمرأة التي تنتمي إلى أهل الكدّ فتضطر إلى العمل لأنّها تحت رجل بدت ذكورته، في نظر الجماعة، غير كاملة لأنّه لم يستطع تحصين زوجته على النحو الأمثل. ونذهب إلى أنّ محاولة قطع صلة الحرّة المصونة بغيرها من النساء العاملات ينم عن خوف من عدوى التلوّث الأخلاقي وكذلك الطبقي. فالطبقة الفقيرة تعتبر مصدر خطر بالنسبة إلى الطبقة الغنية. وهكذا يتحوّل الكنّ في البيت ومنع المصونات من الاختلاط بالبائعات، مسلمات كنّ أو ذميّات، إلى فضيلة أخلاقية، وتعمّق المسافة لا بين الجنسين فقط بل بين الطبقتين، وهو أمر يثبت أنّ دارس الاختلاف بين الجنسين لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار سياق الاختلاف الطبقي. (754)

ولئن كانت دوافع الرجل إلى منع زوجته من الاحتكاك بهذه الفئات

الاجتماعية مبرّرة بالحفاظ على العفة والمرتبة الاجتماعية والهوية الدينية فما هي الأسباب التي جعلت العلماء يدعون الزوج إلى قطع صلة أهله بسائر النسوان؟

تواتر في خطاب العلماء تنبيه الزوج إلى أهمية «أن يمنع أهله من الاجتماع بالنسوة ولا سيما في هذا الزمان»⁽⁷⁵⁵⁾ تأسيا بالصحابة والتابعين. فعبد الله بن عمر بن الخطاب «سمع امرأته تكلم امرأة من وراء جدار، بينها وبينها قرابة لا يعلمها ابن عمر... فجمع لها جرائد ثم أتى فضربها بها».⁽⁷⁵⁶⁾ وكان الوردون لا يدخلون في بيوتهم أحدا من نسوة النصارى.⁽⁷⁵⁷⁾ وترجع علة منع الزوجة من الاختلاط بالأخريات إلى الخوف من «أن يسري إليها ممن اجتمعت بهن من النسوة شيء من العوائد الرديئة، إذ إنّ الغالب من اجتماعهن لا يخلو من ذكر بعض العوائد المتخذة التي نشأ عليها وتمكّنت من قلوبهن حتى كأنها من شعائر الدين»⁽⁷⁵⁸⁾ وخصوصا أنّ النسوان يقلدن بعضهن بعضاً ويتآزرن ف«مثل النساء إذا اجتمعن بمنزلة البط إذا صاحت واحدة صحن جميعا».⁽⁷⁵⁹⁾

ولئن تذرّع المجتمع بحجّة أخلاقية حتى يمنع الزوجة من الاختلاط بالنسوان، فإننا نذهب إلى أنّ سبب الحدّ من علاقة الزوجة بالأخريات راجع إلى أسباب ثلاثة: أحدها سوء الظنّ بجميع النساء فأكثرهن يحرّضن على التهنك والفساد، وثانيها أنّهن يقدّمن الوظيفة الاجتماعية على الوظيفة العائلية فبدل قرارهن في بيوتهن وخدمة أسرهن يقضين اليوم في أداء الزيارات، وثالثها الخوف من مجتمعتهن، وهو إقرار بأنّ مجتمع النساء يشكل سلطة مضادة للنظام الذي يريد الزوج تكريسه في بيته. فالبائعات يمثّلن حلقة الوصل بين الزوجة والعالم الخارجي، فيقمن بتزويد المصونة بالأخبار ويصفن لها طرق التحيل على الزوج ويساعدنها على تحقيق التحرر من قبضته فيهددن بذلك استقرار الحياة الزوجية. أما بقية النسوة، فإنّهن متى اجتمعن في الأماكن الخاصة بهنّ كالأعراس أو المآتم أو الحمّامات قضين الوقت في التندرّ بأخبار الرجال والكيد لهم واختلاق القصص وإذاعتها وهنّ أكثر إشاعة للأخبار.⁽⁷⁶⁰⁾ ومنهنّ من إذا رأّت مياسم الجمال على امرأة وصفتها فيتحدث الناس بذلك. وإذا كان التخيب، وهو الخداع والإفساد مشتركا بين الجنسين «إلاّ أنّه أكثر ما يقع من

النساء حتى إنه إن وقع من الرجال، فإنما يقع بواسطة النساء كما هو مشاهد من نساء الزمان، بل لا يدخلن بيتا إلاّ وأفسدن أهله». (761)

إنّ ما يزعج المجتمع الذكوري في مجتمعية النساء - حسب اعتقادنا - هو طول الوقت الذي تستغرقه أحاديثهن من جهة، وتضمنها مجموعة من الأسرار، من جهة ثانية، هذا إلى جانب ما تحدثه من وقع في نفوس النساء وما تركه من أثر في بنية العلاقة الزوجية حتى يؤول الأمر، في حالات عديدة، إلى انهيار الأسس التي انبنت عليها سياسة الزوجة نحو الطاعة والخضوع والتعظيم وغيرها. فقد «كان (أبو مسلم الخولاني ق1هـ) إذا دخل بيته أخذت امرأته رداءه ونعليه ثم أتته بطعامه. قال: فدخل فإذا البيت ليس فيه سراج وإذا امرأته جالسة منكسة تنكت بعود معها. فقال لها: ما لك؟ فقالت: أنت لك منزلة من معاوية وليس لنا خادم فلو سألته فأخدمنا وأعطاك. فقال: اللهم من أفسد عليّ امرأتي فاعم بصره. قال: وقد جاءتها امرأة قبل ذلك فقالت: زوجك له منزلة من معاوية فلو قلت له يسأل معاوية أن يخدمه ويعطيه عشتم». (762)

وعلى غرار التلمود الذي عبّر عن كراهية ثرثرة النساء وردت إشارات كثيرة في كتب التراث يفهم منها استياء المجتمع الذكوري من كثرة كلام النساء ومطالبته الزوج بأن يؤازر سلطة الضبط حتى تنجح في إخضاع مجتمعية النساء للمراقبة. ولكن ما هي أسباب بغض ثرثرة النساء؟

ينسب المجتمع الذكوري الثرثرة إلى المرأة ويعتبرها مركوزة في طبعها ويرى أنّها من الصفات المرذولة وعلامة على فضول المرأة وفراغها. وإن كانت الثرثرة تلبّي حاجة نفسية واجتماعية لدى المرء⁽⁷⁶³⁾، فإنّها اتخذت حجة لإبراز الفرق بين حديث الرجال، الذي هو تلقيح للأذهان بالمعرفة الدينية والسياسية وغيرها من المعارف المحمودة، وحديث النساء التافه الذي يندرج في إطار اللغو أو الانشغال بأمور ثانوية نحو تبادل وصفات إعداد الطعام والزينة ونصائح لسياسة الولدان ورواية الخرافات والأخبار إلى غير ذلك ممّا «يسمع من النساء البله والسفاسف». (764) وأين هذا من حديث الرجال؟ ولذلك نفهم لم يعيّر الرجل الكثير القعود إلى النساء وينظر إليه على أنّه مخنث لأنّ الفحل لا يلازم

النساء ولا يصغي إلى كلامهن مخافة أن تتسرّب عدوى التأثّر إليه. وهكذا تتم جندرة الأحاديث لتتعمّق المسافة بين الجنسين أكثر وأكثر ولتبرز فضيلة الرجال واستحقاقهم المنزلة الرفيعة وممارسة الهيمنة على النساء معرفيا. وشيئا فشيئا يتجذّر لدى المرأة إحساس بقيمة رأي الرجال وإعجاب بما يصدر عنهم من حكم فتتفدّ الأوامر دون نقاش.

وانطلاقا من هذه التصورات لم تعتبر علاقة النساء ببعضهنّ ببعض مثمرة ومنتجة بل نظر إليها على أنّها علاقات تافهة. وعلى نقيضها بدت علاقات الرجال بعضهم ببعض علاقات مؤاخاة وصدّاقة وضبط لبنية السلطة، كما أنّها منتجة للدين والسياسة والإصلاح. وبذلك يقدّم المجتمع الذكوري نفسه على أساس أنّه الناطق الرسمي باسم المجتمع⁽⁷⁶⁵⁾ وهو المسؤول عن تطوره وازدهاره، في حين ينظر إلى مجتمع النساء على أنّه مجتمع أقلية ضعيفة ذات تأثير محدود في المجتمع. غير أنّ موقف الجماعة من مجتمعية النساء ومن مسألة خروج المرأة يفضح المستور، وهو خوف المجتمع من علاقات النساء التي تنتج السلطة المضادة، فيحاول القضاء عليها بتكليف كلّ زوج بأن يراقب زوجته وأن يمنعها من الخروج ويحول دون دخول الأخرىات عليها رغم أنّه يعي أنّ الإنسان لا يكتسب وجوده وكيونته إلاّ من خلال مجتمعيته.

أما السبب الذي جعل المجتمع لا يفرض مثل هذه القيود على الرجل فإنّه يعود إلى شكل التنشئة الاجتماعية التي تلقّاها. فالذكر يمتلك منذ الصغر مهارات التواصل مع الآخرين بحكم ترّدده على الفضاء الخارجي وارتياذه المجالس وقيامه بواجب الضيافة، كما أنّ له ملكة التمييز بين الصالح والطالح، وبين الشريف والوضيع، ومن ثمة كان مؤهلا للانخراط في العلاقات الاجتماعية والانفتاح على الآخرين، فذلك أمر يتلاءم مع القيم الذكورية ويتماشى مع الدور الذي يضطلع به. أما الزوجة، فإنّها قعيدة البيت، قليلة المعرفة، سريعة الاغترار، وتنقاد بيسر وراء عواطفها، فتقع في المحذور. ولذا كان على الزوج أن يراقب علاقتها بالآخرين وأن يكون القيم عليها.

ما أكثر الأعباء التي كلف الزوج بها! فهو يراقب من يدخل على زوجته

من قريبات وجيران ومن يحوم حول بيته وحريمه. فيضرب عطارا إذا سمعه يترنم بوصف بضاعته لأن النساء شغوفات بصاحب الصوت الحسن ف«يشرفن من المطالع ويتبعن الأبواب حتى تصل عيونهنّ إلى النظر إليه. ولو أردن الجماع لكفتهن الآذان». (766) ولهذه الأسباب «كان أصحاب رسول الله ﷺ يسدون الكوى والثقب في الحيطان لئلا تطلع النسوان إلى الرجال. ورأى معاذ امرأته تطلع في كوة فضربها». (767)

ولئن جنى الزوج غنما من وراء حراسة حريمه باعتبار أنّ إثبات الذكورة قائم على التباهي بإحكام مراقبة الأخت والبنت والزوجة وعرض السيادة الذكورية، فإنّ انعكاسات هذه الرقابة على الزوجة كانت سلبية. فشدة المراقبة أثّرت في إدراكها للعالم المحيط بها واستثارت مشاعر الخوف لديها فحالت دون وعيها بذاتها.

2/5 - التأديب

لقد كلف الزوج بسياسة نفسه وأهله وعياله وخدمه وأسند إليه المجتمع دورا تربويا. فهو المسؤول عن تقويم سلوك أهله وكأنه لا مجال للثقة بالتهذيب الذي تلقته على يد أمها، لذا تعين عليه إعادة تشكيل شخصية امرأته من جديد. فيتعامل معها بالإعطاء والحرمان والتقريب والتباعد والتهديد باستبدالها بأخرى. فيصبح تعدد الزوجات أو امتلاك السريات وسيلة تربوية غايتها تأديب الزوجة العاصية.

وبيّن أنّ ما يُطلب من الزوج هو ما يطلب من الراعي من زجر وحيطة وتقويم وتأديب وتيقظ. فإن لاحظ حسن الانقياد والاستقامة كان بها وإلا أقدم عليها بعصاه. فمن حق الزوج أن يؤدّب أهله بالضرب تأسيا بالصحابة. وقد اعترف عمر بن الخطّاب بأنّه صكّ زوجته حين سألته النفقة صكة حتى وقعت على الأرض. (768) وبالمثل «رأى معاذ امرأته... قد دفعت إلى غلامه تفاحة قد أكلت منها فضربها». (769) أمّا سعيد بن المسيّب، وهو من أعلم الناس بالقرآن والسنة فقد دفع ابنته إلى صهره حتى سقطت موصيا إياه «إن رابك شيء

فالعصا»⁽⁷⁷⁰⁾ ولما كان وضع المرأة شبيهاً بوضع الصبي والعبد فقد ظلت تحت تأديب الأب والزوج معاً. فعندما سألت أمهات المؤمنين النبيّ النفقة «قام أبو بكر رضي الله عنه إلى عائشة ليضربها، وقام عمر رضي الله عنه إلى حفصة»⁽⁷⁷¹⁾.

والواقع أنّ التأديب بالضرب لم يكن خارجاً عن عرف القوم وكان ضرب الزوجة ممارسة شائعة في مكة أكثر منها في المدينة⁽⁷⁷²⁾، كما كان الضرب أمراً معمولاً به لدى شعوب أخرى، إذ أقرت القوانين الآشورية تأديب الزوج زوجته بحلق شعرها وقطع أذنها⁽⁷⁷³⁾ لا عوجاجها الأصلي ولتحالفها مع الشيطان.

يعدّ الزوج مؤهلاً لتأديب الولد والعبد، ولاسيما الزوجة بالمصالح المادية التي كلف بقضائها لها مثل المهر والنفقة ولذلك صار قواماً عليها نافذ الأمر عليها. فيجوز له تأديبها على ترك فرائض الله وردعها عن العصيان في المضجع وتأديبها على التصرف في مالها. «إذا اعتقت المرأة ذات الزوج عبداً هو أكثر من ثلث مالها فللزواج أن يردّ الجميع... تأديباً لها وردعاً عن أن تخرج ما فوق الثلث فيما بعد»⁽⁷⁷⁴⁾. وتكمن صورة أخرى من صور التأديب في طلاق الزوجة. فليس الطلاق الرجعي إلاّ مظهراً من مظاهر تأديب الزوجة وهو ضغط يمارس عليها حتى تعرف واجباتها وحدودها. «فإذا ذاق مرارة الطلاق فالظاهر أنّها تتأدّب وتتوب وتعود إلى الموافقة والصلاح»⁽⁷⁷⁵⁾.

ولما كان الزوج سيّداً والزوجة عانية⁽⁷⁷⁶⁾ عنده فقد «أباح الله للرجل بنصّ القرآن أن يضربها، وإنّما يؤدّب غيره من له عليه ولاية، فإذا كان الزوج مؤتمناً عليها، وله عليها ولاية كان القول قوله فيما أوّتمن عليه وولي عليه»⁽⁷⁷⁷⁾. ولم يجد عدد من الفقهاء حرجاً في القول إنّّه ليس على الزوج ضمان الزوجة إذا تلفت من التأديب المشروع في النشوز⁽⁷⁷⁸⁾.

واتكأ الفقهاء على أحاديث نسبوها إلى الرسول، منها قوله: «رحم الله عبداً علّق في بيته سوطاً يؤدّب به أهله» وحديث «لا يسأل الرجل فيم ضرب زوجته». ونجم عن اعتماد الضرب وسيلة من وسائل التعامل مع الزوجة تكريس

دونيتها واعتبارها كائنا ناقصا يجب مراقبته وتقويمه وإلزامه بالبقاء في موضعه. ولعلّ وعي الجماعة بهذه المسألة جعلها تلخ على أهمية مراعاة الفارق السّي بين الزوجين حتى يكون الرجل هو المشرف على تربية من تصغره سنًا. ونعتبر أنّه ليس من قبيل الصدفة أن يسمّى الزوج في اللغة أبا المرأة⁽⁷⁷⁹⁾ وربّ العائلة، إذ أنّ بيده سلطة العقاب والعفو عند المقدرة. ونذهب إلى أنّ تنويه أغلبهم بفضل نكاح البكر راجع إلى «أنّها لم تعرف شيئًا فتربّي على ما يراد». ⁽⁷⁸⁰⁾ وهو أمر مخبر عن تصوّر الجماعة لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الزوجين. فهو يشرّع لمن يعتبر نفسه السيّد تأديب من هو أدنى منه قيمة ومنزلة. وهنا يلتقي الأب والولي والمعلّم والراعي في ممارسة العنف، إمّا على الجسد أو على النفس أو عليهما معًا. ويرتكز هذا العنف على مبدأ الذكورة الكاملة فهي التي تمتلك القوامة على المرأة وعلى الابن وعلى العبد وتتصيّد الفرص لاستعراض القوّة والهيمنة، إذ أنّ في اللين ضعفًا وفي الشراسة هيبة. وحين يقام التأديب على مرأى ومسمع بقية أفراد العائلة، فإنّه يتحوّل إلى مناسبة لاستعراض الفحولة ويتخذ «طابعا فرجويًا» يشفي غليل المؤدّب والمتفرّج في آن. ويجاوز التأديب حدّه لينقلب إلى تفرّغ العدوانية وإلى ترويع غايتها التأديب وكذلك ردع من تسوّل له نفسه خرق النظام وشقّ عصا الطاعة. ويبيّن أنّ العنف، غالبًا ما يكون ذكوريا من شأن الآباء والأزواج والإخوان الذين يحتاجون إلى مثل هذه المناسبات لشحذ همهم وصقل ذكوريتهم. ولئن استحَبّ لفيف من الفقهاء الفخر والخيلاء في الحرب لإرهاب العدو⁽⁷⁸¹⁾، فإننا نعتقد أنّ الزهو وممارسة العنف اللفظي أو المادي مسلك من المسالك التي تقوم عليها الذكورة في تعاملها مع الغيرية ذلك أنّ المرأة الناشز عاصية ومتمرّدة ومتخطّية الحدود ولذا كان لا بدّ من اللجوء إلى العنف التطهيري حتى لا تتسرّب العدوى.

يتنزّل التأديب ضمن حفظ المنازل داخل بنية تراتبية وصون الحدود بين الرجل والمرأة وبين الذكورة والأنوثة. وتفصح مواقف العلماء عن نظرة دونية للزوجة. فعلى الرغم من بلوغها مرحلة التكليف وتحميلها مسؤولية تربية العيال، فإنّها تظلّ في حاجة إلى تأديب. وهنا تكمن المفارقة! ولئن كان تأديب الأبناء

قائما على صياغة متينة لسلوكهم حتى يتماهى مع النمط المقبول اجتماعيا، فإن إصلاح الزوجة وتقويمها يهدف إلى الحفاظ على هيبة الزوج وسلطته لأنه القيم والراعي والرئيس والمالك والسيد. ولم يدر في خلد المجتمع الذكوري أن تسلطه على المرأة وتعامله معها باعتبارها كائنا ناقصا حال دون إفصاحها عن رغباتها فالتجأت إلى أساليب أخرى لتحقيق مقاصدها، كما أن المراقبة الشديدة المضروبة عليها فرضت عليها استعمال آليات دفاعية متعددة وحيلة مختلفة للوصول إلى بعض ما تصبو إليه. من ذلك ابتكار «لباس الشهرة» والتصرف في سمتها، وهو ما دفع الزوج المسؤول عن تصرفاتها إلى أن يتدخل في لباسها حفاظا على عرضه.

كلف الزوج بأن يردع امرأته عن لبس الثياب القصيرة والضيقة⁽⁷⁸²⁾ التي تكشف محاسنها للأجانب ويزجرها عن استعمال البدع، وخصوصا أن من طبع النساء المبالغة في التبرج، «إذا شعرن أن العيون تنظر إليهن»⁽⁷⁸³⁾ ولذا كان على الزوج أن يمنع أهله من توسيع الأكمام وأن يرشدها إلى الزي الذي يحبذ فيتولى بنفسه شراء ثوبها وحليها وزينتها. وإن كان شراء الملابس للزوجة فعلا دالا، في حالات على الحب وعلى الرغبة في استرضائها وإدخال البهجة على نفسها، فإن تدخل مؤسسة الفقه لتأمر الزوج بأن ينفرد باقتناء ملابس زوجته قد أدى إلى تجريد الفعل من بعده العاطفي وتحويله إلى وسيلة من وسائل حجب المرأة ومنعها من الخروج وآلية من آليات فرض الهيمنة عليها بالتحكم في هيئتها: باختيار الألوان ونوع القماش وشكله، مما عمق إحساس المرأة بالاستلاب. وهكذا تبتن كيف تسربت هذه السلطة الشفافة إلى كل مظاهر الحياة اليومية فهيمت عليها.

ولعل كثرة اهتمام النساء باستحداث لباس الشهرة وخروجهن عن المعايير الضابطة للهيئة، سواء كانت معايير دينية أو أخلاقية، لا يعدو أن يكون تعبيرا عن رغبة في التحرر من هيمنة الزوج وضغط الجماعة بفك أسر الجسد المرتهن والتصرف في مظهره وتشكيل الأنوثة على النحو المرغوب فيه، وهو أمر لا يتحقق إلا بعد اكتساب المرأة معرفة بما طرأ من تحولات في عالم الأزياء

والزينة وخروجها إلى الأسواق. لكن المنظومة الفقهية تصدّت لهذه المطالب فدعت الزوج إلى منع امرأته من الخروج فذاك أمر مرتبط بواجباته وحقوقه عليها.

6/2 - المنع من الخروج

من المظاهر الدالة على التمييز بين الجنسين والكاشفة عن نظرة المجتمع إلى كلّ من الرجل والمرأة تنظيم الفضاء على أساس يتحقّق فيه منع الاختلاط. فإلى جانب تقسيم الأماكن العامة إلى أماكن للنساء وأخرى للرجال عمل المجتمع على احتكار الفضاء الخارجي وسعى إلى حجب النساء. ولما كان من صفة الرجل البروز ومن «طبعه» الحركة والسعي فلم يكن من المقبول أن يبقى الزوج حبيس البيت فذاك أمر يعرّضه إلى الهجاء واستنقاص رجولته ونعته بأنّه امرأة مخدّرة. ولهذه الاعتبارات المرتبطة بالهوية الجنسية وبالجنسنة نظر إلى العالم الخارجي على أنّه عالم الرجال، ونظر إلى المشي إلى المساجد وتشجيع الجنائز وسائر الأنشطة التي يمارسها الرجل على أنّها رياضات مُعينة على حفظ الصحة.⁽⁷⁸⁴⁾ فصار ظهور المرأة في الأماكن العامة بمثابة اقتحام لعالم الذكور واعتداء على ما في حوزتهم. فلا عجب أن اتسم موقف أكثر الفقهاء بالتشدّد إزاء خروج النسوان. ويقودنا استقرار آراء هؤلاء بشأن منع المرأة من الخروج⁽⁷⁸⁵⁾ سواء كان ذلك إلى الأسواق أو المنتزهات أو الحمامات أو المساجد أو المقابر، إلى تبين تصوّر المجتمع لهندسة الفضاء وسعيه إلى إخضاعه للنظام الجندي.

من الواضح أنّ العلاقات بين الرجال والنساء لم تكن ثابتة عبر العصور. فلئن عرف بروز النساء في العصور الإسلامية الأولى واختلاطن بالرجال وتعمّد الشريقات منهن الخروج في مواسم الحجّ في مواكب تلفت الأنظار وتنافسهن في ذلك، فإنّ الفقهاء سعوا تدريجاً إلى التشديد على سلوك المرأة والرجل واستنباط أحكام توضح مدى حرص المؤسسة العالمية، ومن ورائها المجتمع، على محاصرة كل ما يجري في حياة الفرد. وتزامن فرض القيود على المرأة مع

نزوع المجتمع نحو الأبوية الذكورية على إثر نشأة الدولة في مظهرها السياسي والقانوني واقتصاد التملك الخاص الذي أداره الرجال. ولئن كان وجود الدولة يعني وجود النظام والحدّ من حرية الأفراد، فإنّ القيود المضروبة على المرأة كانت أشدّ من تلك التي فرضت على الرجل. وكلّما انهارت منظومة القيم وتصدّع البناء الاجتماعي ازداد تكبيل المرأة بالقيود وتحميلها مسؤولية الفساد وظهور الكوارث والمجاعات. وارتكز العلماء على أمر نساء النبيّ بالقرار في بيوتهن (الأحزاب 33/33) للتشريع لمنع النساء من الخروج، مغيّبين السياق الخاص الذي نزل فيه هذا الأمر معتبرين أنّ البيت هو المكان «الطبيعي» للمرأة. وفي ضوء هذه القراءة الحرفية للآية نفهم ردود فعل المجتمع العنيفة تجاه عائشة، إذ لم يتقبّل أغلبهم خروجها إلى البصرة لتخطب في الناس. وتحوّل ذلك الحدث إلى موضوع هجاء لأنّها لم تلزم بيتها بعد وفاة الرسول وفهمت الأمر بالقرار خاصاً بحياته ولم تعتبره أمراً مطلقاً. وأدّى ذلك إلى إرباك المنظومة الفقهية التي سعت إلى تبرير إقصاء النساء عن المشاركة في الحياة العامة بأنّه يستند إلى نصّ قرآني. ويبيّن أنّه عندما تتصرّف المرأة بمطلق إرادتها دون الرجوع إلى سلطة ذكورية تهاجم بشراسة، حتى وإن كانت أمّ المؤمنين وحبّية رسولهم لأنّ سلوكها يفتقر إلى السند الاجتماعي ويتعارض مع النموذج الأنثوي السائد.

ولم تتوقّف مساعي الفقهاء من أجل حبس المرأة عند هذا الحدّ، إذ كثر منذ القرن الرابع وضع الأحاديث التي تؤكد على ضرورة منع النساء من الخروج وفسّرت الآيات في ضوءها. وشيئاً فشيئاً نحت المؤسسة الفقهية إلى تضيق الخناق لا على جميع النسوان، بل على أصناف منهن شكّلت أنوثتها تهديداً للمجتمع فجعلته يبوّح بخوفه من نموذج المرأة التي يخشاها وفي الآن نفسه يرغب فيها: المرأة الفاتنة التي يجب أن تحجر في البيت.

بدأت الزوجة الحرّة الحضريّة الغنيّة الجميلة الشابة، معنية بالحجب أكثر من غيرها باعتبار أنّها رمز الفتنة. وعلى النقيض من ذلك غابت الدميمة في خطاب العلماء، إذ «ليس فيها خير ولا فيمن يتزوجها ويقربها».⁽⁷⁸⁶⁾ ولئن برّر العلماء منع الحرّة من الخروج بأنّه مراعاة لحقّ الشرع ولحقّ الزوج، فإنّ

الاستثناء كان ضروريا في حالات حتمت صون الهوية الدينية من خطر المثاقفة. فإذا كان للرجل امرأة وجارية نصرانية وجب عليه أن لا يخرج ليقطني لها زنارا، بل «تخرج هي تشتري لنفسها». (787)

أما الأمة التي تشتري للخدمة فإن خروجها لم يكن موضوع خلاف بين الفقهاء، إذ إنهم اعتبروا ترددها على الفضاء الخارجي أمرا مفروغا منه لأن حق السيد في الخدمة مقدم على حق الشرع، وخصوصا أن الخادم تقوم بالربط بين العالم الداخلي والعالم الخارجي فتسدي خدمات للأسرة. زد على ذلك أن خروجها لم يكن مهذبا للنظام الاجتماعي باعتبار أن أنوثتها لم تكن كاملة، بل هي في أسفل الدرجات. ولذا كان «حال الأمة يقرب من حال الرجل حتى تسافر بغير محرم». (788)

وشغل موضوع خروج صنف من النساء العلماء، وتجنّس بعضهم مشقة تأليف كتب ترشد المتأهل للزواج إلى واجباته وحقوقه حتى يعاضد مؤسسة الضبط في تحقيق أهدافها. يقول السيوطي في مقدمة كتاب «نزهة المتأمل ومرشد المتأهل في الخاطب والمتزوج»: «فلما رأيت نساء هذا الزمان يتزينن بزِي الفاحشات ويمشين في الأسواق وهنّ للدين كالمحاربات ويكشفن وجوههن وأيديهن عند الناس لتميل إليهن النفوس بالوسواس ويلعبن في اللوائيم مع الشبان... وهن عند أزواجهن في عدم طاعتهن لهم بخلاف ذلك إلا أن يقصدن الخروج لذلك... فأردت أن أبين الحال في مختصر شريف المقال وأبين فيه آداب النكاح». (789) وبالغت طائفة من العلماء في دعوة الزوج إلى منع أهله من الخروج فرأت أن «من كانت له زوجة تخرج وتتصرف في حوائجها بادية الوجه والأطراف كما جرت عادة البوادي لا تجوز إمامته ولا تقبل شهادته، ولا يحل أن يعطى له الزكاة إن احتاج إليها، وإنه لم يزل في غضب الله مادام مصرا على ذلك». (790) وبذلك صار إدمان الزوجات على الخروج قادحا في المروءة وجرحا في عدالة الأزواج (791)، بل «يعاقب أزواجهن إن لم يمنعهن». (792)

سعت مؤسسة الضبط إلى منع النساء من التردد على الفضاء الخارجي

بينما سمح للرجل بالخروج دون أن تضرب عليه نفس القيود التي حاصرت بها المرأة. ولم يقتصر فرض الكنّ بالبيت على المتزوجة فحسب، بل عمل الفقهاء على حجب المطلقة والمعتدة المتوفى عنها زوجها، وأجبروا المبتوتة الحامل على طلب الإذن عند الخروج. فما دام الرجل ينفق عليها، فإنّ حقوقه محفوظة. وبعيدا عن هذا الموقف المتشدّد الذي دعا فيه أصحابه إلى منع خروج النسوة منعا مطلقا، ظهر موقف حاول إخضاع خروج الشابة الاستثنائي للشروط. ف«لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت فمتخفية في هيئة رثة، تطلب المواضيع الخالية دون الشوارع والأسواق، محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها، لا تتعرف إلى صديق بعلمها في حاجاتها، بل تتنكر على من تظنّ أنّه يعرفها أو تعرفه، همّها صلاح شأنها وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها». (793)

كان المجتمع الذكوري خبيرا بسلوك الرجال ومدركا أنّ النظرة التي يرمق بها الرجل النساء المخترقات الفضاء العام نظرة ثاقبة تترصد مواطن الجمال في الجسد الأنثوي المتحرّك فتلمسه وتسطو عليه رمزيا. فالنظر «ليس مشاهدة بقدر ما هو ممارسة للسلطة»⁽⁷⁹⁴⁾ ودخول في علاقات تبادلية تحوّل المنظور إليه إلى شيء وإلى موضوع شوق فيحصل المحظور. ف«من نظر إلى امرأة شهوة زنى بها في قلبه». (متى 28/5)

ولهذه الأسباب أمر الزوج بأن يعلم زوجته آداب الخروج الاضطراري. فلا يكفي أن تخرج في حفش ثيابها، بل يتعيّن عليها أن تغضّ «بصرها عن الرجال»⁽⁷⁹⁵⁾ فلا ترسل لهم نظرات مشحونة بالفتنة موحية بالشوق مفضية إلى المعصية، كما أنّ عليها أن تلتزم الصمت لأنّ «صوتها يوازي القضيب يلج أذن الرجل فيحوّلها إلى فرج». (796) ولئن كان تشبّه النساء بالرجال مذموما، فإنّ «الضرورات تبيح المحظورات» فإن حدث وخرجت الزوجة ف«لا تتكلم عند ذلك إلا لضرورة لا بدّ منها وتجعل إصبعها في فمها حين كلامها لتخسّن كلامها مهما استطاعت». (797) وهكذا ندرك أنّ المنظومة الفقهية بمنحها الزوج كلّ هذه الحقوق وبتكثيف واجباته، جعلت أنوثة الزوجة تحت تصرفه تتأرجح

بين الأعلى والأسفل وحسب الطلب والظرف الزمني والمكاني. فكانت متفجرة بالداخل ومتقلصة بالخارج.

تمّ التحكّم في حضور المرأة في الفضاء الخارجي فحجّر عليها المشي في وسط الطريق، أي البروز ووقع الحدّ من فاعليتها بتصميماتها وإلزامها باتخاذ صفات الأموات.⁽⁷⁹⁸⁾ وبتقبيح هيئتها حتى تبدو شبحاً محايداً متجرّداً من علامات الأنوثة وكأنّه لا سبيل إلى حضور المرأة في الفضاء العامّ إلاّ بعد إخضاعها لعملية تشويه قد تعرّضها إلى حالة من انقسام الشخصية.

يملك المجتمع وسائل متعددة لتحقيق ما يصبو إليه أولها غرس نموذج الزوجة المصونة في المتخيل الجمعي، وهي المتميزة بـ«قصر أربعة»: يدها فلا تبذل ما في بيت زوجها، ورجلها فلا تخرج من بيتها، ولسانها فلا تستطيل به، وعينها فلا تطمح بها لغيره.⁽⁷⁹⁹⁾ وهذه المرأة، هي الوحيدة الجديرة بالاحترام لأنّها رضيت بالاحتباس وانقطعت إلى قعر بيتها وما صعّدت في حياتها سلماً ولا سطحاً. أمّا الوسيلة الثانية فتتمثّل في وعظ النساء وتخويفهن باللّه وسرد الأحاديث والأخبار التي فيها الوعد والوعيد. وتكمن الوسيلة الثالثة في استشارة غيرة الرجال فقد «كان الحسن يقول: أتدعون نساءكم يزاحمن العلوج في الأسواق؟ قبح الله من لا يغار».⁽⁸⁰⁰⁾ وتظهر الوسيلة الرابعة في الحكم على من ترك امرأته تضع ثيابها في الحمام بأنّه رجل عديم الأخلاق، وعلى من قبل بخروج زوجته إلى الأسواق بأنّه لا يستحي ولا يغار.⁽⁸⁰¹⁾ وتمثّلت الوسيلة الخامسة في سنّ المجتمع القوانين التي تدعم أهدافه الاجتماعية وتحقّق مصالحه، من ذلك اعتبار خروج المرأة دون إذن الزوج نشوزاً وسبباً من الأسباب الكافية لحرمانها من النفقة⁽⁸⁰²⁾ بل لطلاقها. والحقّ أنّ اللجوء إلى تهديد من خرجت بالطلاق ممارسة كانت معروفة في عدّة مجتمعات⁽⁸⁰³⁾، ممّا يقيم الدليل على وجود آليات كونية تحكّم العلاقة بين الزوجين.

وانعكست رغبة بعض الفقهاء في جعل الزوجة قعيدة البيت على موقفهم من النفقة الواجبة على الزوج وظهر التفريق بين حاجات الأمة وحاجات الحرّة. فالخادم التي تكلف بقضاء الحوائج خارج البيت لها الخفّ أو المكعب والإزار

حسب ما يكفيها. «أما المرأة فمأمورة بالقرار في البيت ممنوعة من الخروج فلا تستوجب الخفّ والمكعب على الزوج وكذلك لا تستوجب الإزار لأنها مأمورة بأن تكون مهية نفسها لبساط الزوج فليس على الزوج أن يتخذ لها ما يحول بينه وبين حقّه فلهذا لم يذكر الإزار في كسوتها».⁽⁸⁰⁴⁾

وضع المجتمع الذكوري بتصرّف الزوج مجموعة من الآليات التي تخوّل له بسط نفوذه على أهله ومنعها من مغادرة خدرها، منها الإعلاء من وظيفة الأمومة والتباهي بكثرة الأولاد، وحثّ الزوجة على الإنجاب المتواصل حتى تنشغل بالتربية والرعاية التي تستغرق كلّ وقتها وجهدها وتأخذ من عمرها أحلامها، ومنها التضييق عليها في النفقة. فالثياب هي الداعية إلى الخروج إلى الأعراس والظهور في الأعياد. والنساء عادة لا يرغبن في الخروج في الهيئة الرثة. وبذلك يصبح التقدير في نفقة الكسوة طريقة من طرق التحكم في المرأة ومنعها من الخروج. ومن الوسائل التي يملكها المجتمع من أجل تحقيق الفصل بين الجنسين، تربية البنت على الخوف حتى إذا فارقت بيتها فقدت ثقته بنفسها وانتابها الشعور بالخجل والقلق واتخذت سلوك التجنّب لأنها في مكان غير مناسب لا يتلاءم مع تركيبها النفسية وبنيتها الجسدية ومستوى إدراكها للأشياء.

أما أهمّ العوامل التي جعلت المجتمع حريصاً على عزل النسوان فتكمن في الآتي:

- الخوف «من الفتنة بهن ومنهن». ⁽⁸⁰⁵⁾ فالمرأة مغتلمة بالفطرة. «عن ابن عباس قال: خلقت المرأة من الرجل فجعلت نهمتها في الرجل وخلق الرجل من الأرض فجعلت نهمته في الأرض فاحبسوا نساءكم». ⁽⁸⁰⁶⁾ ومعنى ذلك أنّ هدف الرجل من وراء ارتياد الفضاء الخارجي هدف نبيل: التكبّب والمساهمة في تشييد الحضارة خلاف المرأة التي انحدرت من الجسد، أي من عالم المادة فكانت بعيدة عن عالم النفس والتميز والعقل وضبط النزوات. ⁽⁸⁰⁷⁾ فيدفعها توقّد الشهوة ونقصان العقل إلى الإغراء واستدراج الرجال لتلهيهم عن تجارتهم وعن صلاتهم. ولذلك أقصيت عن ولوج الأماكن العامة وعن المشاركة في حركة العمران لكونها سريعة الانخداع وعنصر فساد. وفق هذا الطرح يصبح عزل النساء عقوبة على خطيئة ارتكبتها أمهّن حواء.

- اعتبار منع الخروج وسيلة من وسائل الإعلاء من شأن الزوج وجعله أحسن الرجال في نظر زوجته. فيتم بذلك حجب هؤلاء من بؤرة الإبصار فترضى كل امرأة ببعلمها ولا تلتفت إلى سواه بعد أن أضحي الرجل الوحيد في حياتها فينتفي شوقها إلى غيره. وهذا المسعى يفضح - في نظرنا - هشاشة الذكورة ومدى سيطرة الخوف والشك على الرجل.

- إن ارتباط الأنوثة بالستر أدى إلى الرفع من قيمة البيت فاعتبر أفضل مكان مناسب للمرأة. قيل: «إنما النساء عي وعورة، فاستروا العورة بالبيوت واستروا العي بالسكوت».⁽⁸⁰⁸⁾ وفي مقابل ذلك، عد حضور الرجل في الفضاء الخارجي طبيعياً وضرورياً لأنه يساعده على تمتين صلته بعالم الذكورة. والذكورة، كما أسلفنا القول لا تعيش في الظلمة وإنما في النور ولا تنمو في المكان الرطب، بل في الهواء الطلق.

- اعتبار المرأة رأس مال رمزي. فعقّة الزوجة ليست مطلباً اجتماعياً ودينياً فحسب، بل هي أيضاً مطلب رمزي ومن ثمة كان على الرجل أن يصون زوجته لأنها حرمة ويخشى وقوعها في الأسر أو اغتصابها. وما الاغتصاب إلا استحواذ على ممتلكات الآخر بهدف الهيمنة عليه والاستفادة من البضع فيتلوث الرحم المنجب ويلحق العار والهوان الرجال. وبذلك تروج الأيديولوجيا فكرة مفادها أن أفضل مكان يصون المرأة ويحفظ عقّتها هو البيت.⁽⁸⁰⁹⁾ وعن طريق التكرار تتجذر هذه الآراء في اللاوعي لتتحول إلى مسلمات.

- حاجة المجتمع إلى المحافظة على نظامه التراتبي بالتمييز بين الحرّة الشريفة المخدّرة والأمة الدنيئة التي تخرج لقضاء الحاجات، وبالتفريق بين الزوجة المصونة التي هي تحت رجل واحد وبعيدة عن التهم، والجارية المعروضة في الأسواق والمنتقلة من ملك سيّد إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى. وهكذا نتبين أن للحجب صلة بالوضع الاجتماعي، كما أنه من توابع وجهة الرجل التي تتطلّب أن تكون امرأته محجوبة عن الأعين.

- تقييد حركة المرأة والحدّ من طموحها حتى يعسر وصولها إلى مراكز

قيادية، أي إلى السلطة واكتساب قيمة اجتماعية تضاهي قيمة الرجل. فهذه الامتيازات يجب أن تبقى ذكورية. وما حجب المرأة في البيت إلا طريقة للمحافظة على الوضع القائم الذي أوجده المجتمع الذكوري وحرص على استمراره.

- استبداد القلق بالرجال وخصوصا في الوسط الحضري وسيطرة الخوف من الخيانة عليهم. وهذا العامل النفسي دفعهم إلى تقييد حركة النساء لغاية ضمان راحة البال، إذ توهموا أنّ الحجاب أفضل من الارتياب. ف«الطريق المغني عن الغيرة أن لا يدخل عليها الرجال، وهي لا تخرج إلى الأسواق».⁽⁸¹⁰⁾ وحتى يتجنب الرجل العيش في دوامة الشكّ التي تعصف بنفسيته فتخلخلها، عمل المجتمع على تكثيف وسائل الرقابة بتجنيد الخصيان والعجائز والعبيد وإقامة الجدران الفاصلة. فالمراقبة المستمرة تشعر المرء بنوع من الطمأنينة والارتياح.⁽⁸¹¹⁾ ولكن أليست الريبة والشكّ بنية متأصلة في نسق الحياة العربية الإسلامية برمتها؟

- لا يقتصر الفصل بين الفضاءات على البعد المادي فحسب، بل يجاوز ذلك ليشمل البعد الرمزي. فمحاولات إقصاء المرأة عن الفضاء الخارجي تنمّ عن خوف المجتمع الذكوري من النجاسة التي تحيط بالجسد الأنثوي وسعيه الحثيث إلى تفادي القرب منها. وليس أدلّ على ذلك من العمل على احتكار المسجد، وهو عنوان الطهر ورمز القداسة، ولفظ المرأة خارجه لتنزوي بالبيت. وينجم عن ذلك التمييز بين المسجد سرّة العالم الذكوري، والبيت، وخصوصا المطبخ مركز الوجود النسائي.⁽⁸¹²⁾ ولعلّ استغراق النسوة في أعمال التنظيف: تنظيف الأجساد والثياب والأواني والبقول والخضر والغلال وحتى اللحوم والزوايا والأركان وغيرها معبر عن الصلة الرمزية بين الماء والمرأة وعن حرصها على مطاردة النجاسة وتحويل المنزل إلى فضاء لا يقلّ قيمة عن المسجد. ومعنى ذلك أنّ تنظيم الفضاء ليس إلاّ تنظيما للاقتصاد والاجتماع والكون والمقدس. ونزعم أنّ «هندسة المكان» دالة أيضا على رغبة في الفصل بين مجتمع النساء ومجتمع الرجال⁽⁸¹³⁾، وبين عالم الذكورة وعالم الأنوثة. وما

الحيلولة دون ظهور المرأة في الفضاء العمومي إلا علامة على الخوف من التلوث الأثوي.

لئن دعا المتشدّدون إلى إقصاء المرأة عن كلّ الأماكن بلا استثناء، فإنّ أغلب الفقهاء ميّزوا بين الفضاءات على أساس درجة خطورتها. فاعتبروا المسجد مكانا قابلا لإخضاعه للمراقبة، إذ ثمة حواجز مانعة بين الجنسين وصفوف خاصّة. والأمر بالمثل بالنسبة إلى فضاءات أخرى كان يفصل فيها بين النساء والرجال بوضع الستائر. أمّا الخروج إلى الفضاءات المفتوحة، وخصوصا الأسواق، فقد أفضّ مضجع سلطة المراقبة فكيف السبيل إلى التفريق بين النساء والرجال؟ وكيف يمكن رصد الملامسة والملاصقة والهمسة والإيماء في ظلّ غياب الحواجز والحدود؟ إنّ مثل هذه الفضاءات تفضح عجز مؤسسة الضبط عن السيطرة على العلاقات بين الجنسين. ولئن اقترحت فئة بعض الحلول كأن يلتزم الكتّانون مثلا بأن يكون بينهم وبين حريفاتهم حجب ومقاطع من أقصاف حتى لا يحدث اللمس⁽⁸¹⁴⁾، فإنّ الواقع المعيش أثبت استحالة تطبيق مثل هذه المقترحات.

يندرج خروج الزوجة في علاقة هيمنة الزوج على أهله. فكلمّا أحكم حجابها كان في نظر الجماعة عالي الهمّة، أي رجلا كاملا متحكّما في مصير من هو في حوزته، إذ لا ينظر إلى الزوجة على أساس أنها شريك، بل هي «بمنزلة العبد والأسير»⁽⁸¹⁵⁾. ويمكن القول إنّ منع النساء من ارتياد الفضاءات الخارجية لا معنى له - في نظرنا - سوى تحويلها من أماكن عامة، أي مشتركة بين الجنسين إلى أماكن خاصّة. وباستيلاء المجتمع عليها تصبح فضاء لاستعراض الفحولة. بيد أنّ مقاومة النساء للحجب حالت دون تحقيق المراد.

وإذا تأملنا إلحاح المنظومة الفقهية على أن يكون خروج الزوجة بإذن الزوج، سواء كان ذلك لزيارة الأهل أو ممارسة بعض الطقوس الدينية أو لقضاء بعض الواجبات الاجتماعية أو المصالح، ظهرت لنا انعكاسات ذلك على نظام السلطة. ذلك أنّ للمسألة أبعادا هامة، فليس إحكام تنظيم العلاقة الزوجية إلاّ تنظيما لبقية الأنساق وسيطرة عليها.

ولا تتوقف نتائج تقييد حركة المرأة عند التأثير في بنيتها النفسية فحسب، بل تتعدى ذلك لتشمل السيطرة على حقوقها ومجالات مشاركتها في الحياة الاجتماعية. فكثيرا ما برّر العلماء إقصاء المرأة عن ممارسة بعض الوظائف بأنه راجع إلى نقصانها وضعفها، أي أنوثتها التي تجعلها محبوسة لفائدة الزوج. أما الرجل فقد تميّز بـ«الذكورية»، وهو مظنة الشرف والكمال، ولهذا تختص الذكور بالولايات في السياسات والشهادات والأقضية والأموال، دون النساء. فإنهنّ ربّات حجر، وخيارهنّ ناقصات عقل ودين كما قال عليه السلام⁽⁸¹⁶⁾.

لما كانت الزوجة لا استقلال لها في نفسها ولا يمكنها أن تتصرّف إلاّ بإذن زوجها فقد «انحطت بذلك عن منصب الشهادة⁽⁸¹⁷⁾ كما انحطت عن الولاية وفرض الجمعة والجهاد»⁽⁸¹⁸⁾ وبذلك تمّ التمييز بين الجنسين. فعُدّت شهادة الرجل الواحد مقبولة في حين اعتبرت «شهادة المرأة الواحدة حجة ضعيفة لأنّ شهادة المرأة الواحدة ليست بشهادة أصلا»⁽⁸¹⁹⁾ ونظراً إلى أنّ المرأة قليلة الخبرة بما يجري في العالم الخارجي من معاملات، فقد بدت شهادتها ضعيفة قياسا بشهادة الرجل الذي تعود منذ الصغر على قضاء أغلب أوقاته في الفضاء الخارجي. ولذلك ثبت في الأذهان أنّ «شهادة النساء لا تخلو عن شبهة لأنهن جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل والدين فيورث ذلك شبهة»⁽⁸²⁰⁾. كما اعتبرت «شهادة الرجلين حجة قوية وشهادة المرأتين حجة ضعيفة والضعيف ساقط الاعتبار في مقابلة القوي»⁽⁸²¹⁾ وعلى هذا الأساس قام مبدأ الشهادة على جنس الشاهد أكثر من قيامه على تعدّد الشهود واحتاجت المرأة إلى الرجل ليضفي على شهادتها الشرعية المطلوبة. وصارت شهادتها لا تقوى إلاّ بشهادة الرجل «كما يقال للشيء القوي في عمله: ذكر، وكما يقال للسيف الماضي في ضربه، سيف ذكر. ورجل ذكر، يراد به ماض في عمله قويّ البطش، صحيح العزم»⁽⁸²²⁾.

ويرجع سبب التفريق بين الأنثى والذكر في الشهادة إلى «ضعف العقل، لا لضعف الدين. فعلم بذلك عدل النساء بمنزلة عدل الرجال. إنّما عقلها ينقص عنه. فما كان من الشهادة لا يخاف فيه الضلال. فالعادة لم تكن فيه على نصف

الرجل. وما يقبل فيه شهادتهنّ منفردات، إنّما هو في أشياء تراها بعينها أو تلمسها بيدها أو تسمعها بأذنها، من غير توقّف على عقل، كالولادة والاستسهال والارتضاع والحيض والنفاس والعيوب تحت الثياب، فإنّ هذا لا ينسى في العادة، ولا تحتاج إلى معرفته إلى كمال عقل».⁽⁸²³⁾

وفق هذا الطرح لم يكن العقل أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس، إذ حظي الرجل بعقل كامل وبملكة التمييز والحفظ في حين أنّ نصيب المرأة لم يكن إلّا الشطر. وتبدو علة التفريق مرتبطة بأصل الخلقة وبارادة ربّانية فقد «فضّل الله الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتمييز».⁽⁸²⁴⁾ ونذهب إلى أنّ للأمر جذورا تاريخية أسطورية. فذاكرة المرأة ناقصة ومصابة بحالة نسيان، منذ البدء: ألم تنس حواء الأمر الإلهي؟ فما حدث في العالم العلوي يتكرّر في العالم السفلي بدهاء ولذلك ستصرّ المقالة الفقهية على أنّه لا ذاكرة للمرأة ولا قيمة لكلمتها⁽⁸²⁵⁾، وستعمل على منعها من المشاركة في صنع القرار⁽⁸²⁶⁾ والتمتّع بالنفوذ وإنتاج الحقيقة: بتحديد من الظالم ومن المظلوم، من يستحقّ العقوبة ومن تبرّأ ساحتها؟

إنّ هذا الإقصاء متوقّع - حسب رأينا - فكّلما حامت المرأة حول السلطة إلّا لفظت بعيدا. فكيف لها أن تعين المؤسسة على حفظ العدل وإقامة الحدود، أي النظام، والحال أنّها رمز الفوضى والشرّ؟ وكيف لها أن تساعد الجماعة على تحقيق الأمن والحال أنّ حضورها في مجلس القضاء يربك نفوس الرجال؟ لا سبيل إلى حفظ النظام إلّا بتهميش شهادة المرأة وباستنقاص معرفتها ومنعها من الخروج إلى الفضاء العام حيث الخصومات والتزاعات والمعاملات. فهذا الفضاء حكر على الرجال ويكفي المرأة القعود في البيت والشهادة على الولادة والرضاعة وعيوب الفرج والحيض وغيرها من المواضيع التي لها صلة بالجسد الأثوي، والتي تعدّ تافهة في نظر الثقافة العالمية.

انجرّ عن هذا الاختلاف جندرة لمجالات مشاركة الفرد في الحياة الاجتماعية. فأعطي الرجل الأدوار المركزية بينما منحت المرأة الأدوار الثانوية التي لا تتلاءم مع الرجال، إمّا لكمالهم وشرف منزلتهم وإما لاستحالة قيامهم

بها لارتباطها بوظيفة الإنجاب، أي بالأثوثة. ومعنى ذلك أنّ الضرورة والمصلحة فرضتا اللجوء إلى قبول شهادة النساء في القضايا التي لا يطلع عليها الرجال، وحسب بعضهم، في الأموال. وبزّر فريق من الفقهاء ذلك بأنّ «المعاملة تكثر بين الناس ويلحقهم الحرج بإشهاد رجلين في كلّ حادثة فكانت حجة ضرورية في هذا المعنى ولا ضرورة في النكاح والطلاق وما ليس بمال».⁽⁸²⁷⁾

ضاق مجال الشهادة على المرأة فلم يكن بإمكانها أن تشهد متى أرادت لارتباط حضورها بإذن الزوج. وقد شجّعت المنظومة الفقهية على منع امرأته من الخروج بدعوى أنّ الشهادة تتعارض مع مبدأ السترة، إذ يطلب من المرأة أن تسفر عن وجهها، وهو أمر يأباه كلّ زوج غيور. وما أكثر الروايات⁽⁸²⁸⁾ التي وردت بخصوص طمع بعض القضاة في الفاتنة، ولذلك عدّ منع الزوج امرأته من الخروج حقاً مقدّماً على واجب الشهادة، حتى إنّ من الفقهاء من ذهب إلى القول إنّ الشهادة تخصّ الرجال مستندا في ذلك إلى آية ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة 2/282] فهي «نصّ في رفض الكفّار والصبيان والنساء».⁽⁸²⁹⁾

ويلفتنا موقف الفقهاء من شهادة النساء في الزنا. إذ اعتبرت شهادتهن كعدمها لأنّ الحدود مرتبطة بالعقوبات التي قد تصل إلى القتل. فلا بدّ من الاحتياط والتأني في هوية الشاهد وفي عدالته وقدرته على التمييز. والمرأة لا تملك صفات الكمال ويجب ألاّ تكون لها صلة بالقرارات الهامة، أي السلطة. ولئن علّل الفقهاء إقصاء النساء عن الشهادة في الزنا بـ«أنّ في شهادتهنّ شبهة لتطرّق الضلال إليهنّ»⁽⁸³⁰⁾، فإننا نرجح أن سبب الرفض راجع إلى تعلق الشهادة على الزنا بمجال الجنسانية، ذلك أنّه لم يكن في وسع المجتمع الذكوري أن يتقبّل وصف المرأة للجماع علناً، وهي التي وجب أن تكون خجولة ومخدرة في البيت فإذا بها تتحوّل مع الشهادة إلى ناظرة ثمّ واصفة دخول الأير في الفرج.

ولئن حدّد الفقهاء مجالات شهادة الحرّة فإنّ أغلبهم، رفض قبول شهادة الأمة، وهو أمر مفهوم نظراً إلى التراتبية التي تحكم بنية المجتمع فتجعل شهادة

السيد أهم من شهادة العبد حتى وإن كان عدلا. والذين قبلوا شهادته قيدوا ذلك بشرط وهو أن تكون في الشيء التافه.

أدى التفريق بين الرجال والنساء في الشهادة إلى ترسيخ التمثلات الاجتماعية التي تركز دونية المرأة في مقابل الإعلاء من شهادة الزوج في عدة مسائل كاللعان ونوازل التثب من البكارة أو الطلاق وغيرها. واعتبر الفقهاء قول الزوج أو يمينه حجة مبررين ذلك بفساد النسوان وكذبهن وطيشهن⁽⁸³¹⁾ حتى شاع القول: «إن العادة الغالبة مؤثرة للظن بصدق الزوج». ⁽⁸³²⁾ وهكذا بدت أخلاق الزوج أفضل من أخلاق الزوجة لارتباط الذكورة بالعقل ولصلة الأنوثة بالفتنة والانصياع وراء وسوسة الشيطان. ولا غرو أن لا تتساوى شهادة المرأة مع شهادة الرجل مادام نظام التمييز بين الحقوق بنية متصلة الحلقات خاضعة للمنطق نفسه، كل حلقة موصولة إلى الأخرى وإذا رما تغيير حلقة انهار البناء. ولما كانت شهادة المرأة أقل قيمة من شهادة الرجل كان التاريخ وإنتاج المعرفة من نصيب الذكور. وهكذا انحازت الثقافة العالمية للذكر فجعلته مستحقا للذكر، أي التخليد وهمشت تاريخ النساء فمن لا ذاكرة لها لا ذكر لها.

يتيح لنا التمحيص في تصوّر العلماء للمجتمع المنشود، الوقوف عند نموذج المرأة المطلوبة للنكاح. فالمحمودة من النساء من كانت «ثقيلة الرجلين عن الدخول والخروج ولو لبنت الجيران، قليلة الكلام معهم. ولا تعمل من النساء صاحبة ولا تطمئن لأحد ولا تركزن إلا لزوجها. ولا تأكل من يد أحد... إن دعاها زوجها للفراش طاوعته وسبقته إليه، تعينه في كل حال من الأحوال، قليلة الشكاية والنكايه، لا تضحك ولا ينشرح خاطرها إلا إذا رأت زوجها». ⁽⁸³³⁾ وفي مقابل ذلك كرهت المرأة الولآجة، وهي كثيرة الدخول والخروج واعتبرت التي تكثر من الضحك والوقوف على الأبواب زانية. ⁽⁸³⁴⁾ كما كرهت المرأة الصخابة التي ترفع صوتها فوق صوت الزوج. وتم لفظ كل امرأة لا تخضع لهذه المعايير الاجتماعية خارج الحظيرة، كما وقع اتهام الفرق والمذاهب كالخوارج والقرامطة بالانحلال الأخلاقي لأنها قدّمت نموذجا مغايرا للأنوثة اختلف عن النموذج المعروف ومنحت المرأة مكانا أفضل. ولا عجب

في ذلك فكلّما تعرّضت قيم الثقافة السائدة للزحزحة رفع شعار التكفير.

منح المجتمع الزوج ما به يدعم هيمنته على زوجته القاصر فهي في حاجة إلى من يؤمّن لها طلباتها ويدبّر علاقاتها ويراقب اختلاطها بالآخرين ويزجرها عند الاقتضاء. وبذلك فقدت الزوجة صفتها الاجتماعية. وبدا الأنموذج السائد للعلاقة بين الجنسين مقبولاً اجتماعياً، إذ تشير المصادر إلى أنّ المرأة دخلت هذه القيم والتمثلات فلم تكن، في الغالب تقبل التزوّج «إلاّ بالرجل الذي يملك أمر نفسه ولا تحكّم النساء فيه، بل يحكّم فيهن بما شاء». ⁽⁸³⁵⁾ فيتحكّم في مشاعرهن وأجسامهن وسلوكهن ويحدّد نمط علاقاتهن بالأخريات وبالعالم الخارجي. وبذلك ضاقت الدائرة على الزوجة فلم تكن تعلم إلاّ ما أراد الزوج إعلامها به ولم تكن تنظر إلاّ من خلال الزاوية التي حدّدها لها.

وليست دعوة الزوج إلى إحكام السيطرة على المرأة سوى وسيلة للإعلاء من شأنه وحفظ وجاهته وتثمين أدواره وإشعاره بأنّه السيّد والمالك والحاكم والمسيطر على حريمه. وبذلك عاضد الزوج المجتمع في تحقيق الضبط الاجتماعي والمحافظة على النظام والسيطرة على الأنوثة بوضعها تحت المراقبة حتى لا تتجاوز الحدود المفروضة عليها، فتستشري العدوى وتتلوّث الذكورة.

اقتضى احتكار المكان العام تآزراً بين الذكور تجلّى في نمط السلوك الذي يصدر عنهم لحظة مواجهة النساء. فكلّما اخترقت المرأة الفضاء العمومي رمقها الرجال بنظرات ثاقبة تنبّها إلى وضعها الجديد، ذلك أنّها لم تعد ستيرة ولا مصونة، وإنّما تحوّلت إلى موضوع نظر وشوق، مفارقة بذلك السلامة التي تجنيها كلّ امرأة قعيدة بيتها لتواجه خطر الشارع. ولا يتوقّف ردّ فعل الرجال عند توجيه النظر فقط، إذ أنّ بعضهم يتعمّد تضيق الطريق على النساء متوخّين سلوكاً فيه تحرّش جنسي لإجبارهن على ملازمة البيوت وإخلاء الفضاء الخارجي لهم. وقد عبّرت نصوص عديدة عن تضايق الرجال من حضور النساء و«مزاحمتهن» لهم في الفضاء الخارجي وكذلك من جرّأتهم. فالمرأة منهم «تمشي في وسط الطريق وتزاحم الرجال، ولهنّ صنعة في مشيهن، حتى إنّ الرجال ليرجعون مع الحيطان حتى يوسّعوا لهن في الطريق». ⁽⁸³⁶⁾ ومعنى ذلك

أن حضور المرأة يربك الرجال ويحدث تشويشا في عالمهم. ولذا بدا من الضروري تقليص هذا الحضور بجعله محتشما ومتخفيا فتقع جندرة الزمان. فتمنع بعض المجتمعات حضور المرأة نهارا فلا يكون خروجها إلا ليلا، كما تلجأ مجتمعات أخرى إلى إصدار الأوامر بمنعهم من الخروج.

وإذا بحثنا في دواعي احتكار الشارع وتحويله إلى فضاء ذكوري خالص، تبين لنا ما يمثله الطريق بالنسبة إلى المجتمع الذكوري والأهمية التي يحظى بها عندهم. فهو مكان لحسم النزاعات التي تنشأ بين الرجال، وفضاء تنتعش فيه العلاقات التبادلية، كما أنه مسرح لعرض أنماط ذكورية متعددة (styles of masculinity). فيبرز الحضور الركحي للرجال وتتجلى سلطتهم أمام الملاء وتظهر إحياءاتهم الجنسية المتنوعة. فنجد الجند الذين يمثلون ذكورة خاصة قائمة على القوة والبطش وفرض الهيبة والخوف، كما أننا نجد الباعة والغلمان والعيارين واللصوص والفتيان إلى جانب فئات أخرى لم ترق إلى نموذج الفحل مثل المخنث وصاحب العاهة. ونرجح أنه قد عز على المجتمع أن تتكشف الزوجة أمام هذه الجموع فتتلوث. كما حز في نفسه أن تتكشف المرأة أن أنموذج الرجل الفحل المزعوم لا وجود له على أرض الواقع المعيش حيث يهين الرجل الرجل ويعبث بكرامته وبهيئته فإذا به يتدنى إلى منزلة الأثني.

مثلت المرأة عائقا أمام الرجل ومثل القرب منها خطرا على الصفات الذكورية. وكلما كان على الرجل أن يحتك بالأنوثة ازداد خوفه من اللين ومن الوقوع تحت الأسر ومن ضياع الفحولة. ولما كانت العلاقة بين الذكورة والأنوثة قائمة على المضادة، فقد كان الحرص على الفصل بين الفضاءات مفهوما. وما التمسك بالعالم الخارجي إلا وسيلة من وسائل حفظ الحدود بين العالمين وإرساء الجندرة والتحكّم في نمط العلاقات التبادلية وبذلك يتعمق وعي المرء بمظاهر الاختلاف. وهو أمر يوضح أن دراسة الاختلاف بين الجنسين لا يمكن أن تتم بمعزل عن فهم علاقة الفرد بالفضاء الذي يمثل قطب العلاقات الاجتماعية.

* سياسة الزوجة والوجهة الذكورية

تعددت أدوار الزوج قياسا بأدوار المرأة. وبدا أنّ نجاحه في سياسة زوجته متوقف على مدى معرفته بالنساء وتبصره بحيلهن وطباعهن وأخلاقهن وطرق التعامل معهن. «ففيهن الملق والتلون وكثرة الخلاف وقلة الطمأنينة والكتمان والقول بما لا ضمير له في قلوبهن، وإمضاء الأعمال على ظنونهن». (837) كما أنّ «الغالب عليهن سوء الخلق، وركاكة العقل، ولا يعتدل ذلك منهن إلا بنوع لطف ممزوج بسياسة» (838) تراوح ما بين الترغيب حيناً، كأن يقدم الزوج الهدايا لامرأته ويوسّع عليها في النفقة، والترهيب حيناً آخر، كأن يمنعها من التصرف دون إذن ويهددها بالطلاق.

وباعتبار أنّ الرجل يفوق المرأة عقلاً وكمالاً، فإنّه مأمور بمداراتها واحتمال تقلّب طبعها وأخلاقها والصبر على أذاها وغضبها وشدة غيرتها التي فطرت عليها، إذ ليس بمقدورها أن تملك نفسها عن إظهارها. (839) والعامل «بصير بعادات النساء، صبور على لسانهن، وقاف عن اتباع شهواتهن، حريص على الوفاء بحقهن، يتغافل عن زللهن، ويداري بعقله أخلاقهن» (840)، وخصوصاً إذا كانت امرأته جميلة وممثلة شاباً لحاجته إليها. فإذا صدر الغضب عن «النصفة، فليدسّ إليها من يعلمها أنّه يريد الاستبدال بها، والتزويج... فإن لم ترض احتال لنفسه والتمس غيرها». (841) ويبيّن أنّ المعاشرة الحسنة لا تعني احترام الزوجة وكفّ الأذى عنها إنّما احتمال الأذى منها والصبر على أخلاقها لأنّها مصدر الأذى والاعوجاج أصلي فيها.

أشدهم في هذا السياق: (من الطويل)

هي الضلع العوجاء لست تُقيمها ألا إنّ تقويم الضلوع انكسارها
أيجمعن ضعفاً واقتداراً على الفتى أليس عجيباً ضعفها واقتدارها (842)

نصح بعضهم الرجل بالشفقة على زوجته وذكره بعشرة أشياء تبرز مدى تفوقه عليها «أولها: أنّ المرأة لا تقدر أن تطلقه وهو قادر على طلاقها متى

شاء، وأنها لا تقدر أن تأخذ شيئاً بغير إذنه وهو قادر على ذلك، وأنها ما دامت في حباله لا تقدر على زوج سواه، وأنه يقدر على الزواج عليها، وأنها لا يمكنها أن تعزّي وهو يمكنه، وأنها لا يجوز لها أن تخرج من البيت بغير إذنه وهو يجوز له، وأنها تخافه وهو لا يخافها وأنها تقنع منه بطلاقة وجهه في وجهها وبالكلام اللين وهو لا يرضى بجميع أفعالها، وأنها تفارق أمها وأباها وجميع أقاربها وهو لا يفارق أحداً لأجلها، وأنها تخدمه دائماً وهو لا يخدمها، وأنها تتلف نفسها إذا كان مريضاً وهو لا يغم لها ولو مات».⁽⁸⁴³⁾

تبدو بنية العلاقة الزوجية تراتبية هرمية في أعلاها الرجل صاحب الامتيازات. فهو الفاعل والقادر والحاضر على الركح الاجتماعي وفي أسفلها المرأة المفعول بها والعاجزة والعانية لديه. ولما كان الرجل فاضلاً وكاملاً فإنّ بمقدوره أن يمتنّ على المرأة الناقصة والضعيفة ويرفق بها، ف«إذا تواضع الكبير مع من دونه لم تسقط منزلته»⁽⁸⁴⁴⁾ شرط أن يعرف متى يرخي لها العنان ومتى يقبض عليه، إذ «ينبغي للرجل أن يكون في أهله مثل الصبي، فإذا التمسوا ما عنده وجدوا رجلاً»⁽⁸⁴⁵⁾ قادراً على فرض سيادته على أهله وسياستها، وذلك أنّ أخلاق المرأة متقلّبة تنوس بين الخضوع والتمرد. فمتى «أرسلت عنانها قليلاً جمحت بك طويلاً، وإن أرخيت عذارها فترا جذبتك ذراعاً، وإن كبحتها وشدت يدك عليها في محلّ الشدة ملكتها».⁽⁸⁴⁶⁾ وكلّما كان الزوج حازماً ومراقباً لأهله نجح في الحفاظ على هيئته. وتعرّف الهيئة بأنّها حالة نفسية اجتماعية لها سحر ووقع في نفوس الآخرين فبإمكانها أن تثير إعجابهم، وفي الوقت نفسه خوفهم. وهذه الحالة تفرزها العلاقة الأمرية التي تكون بين الأزواج، والتي تجعل الزوجة مأمورة والرجل أمراً، كما أنّها مبدأ أوّل مستند إلى مفهوم القوامة. فهي التي تخوّل للزوج أن يحقّق سيادته على جميع أفراد أسرته وأن يتعالى راسماً بذلك الحدود بينه وبين الآخرين. فيكون هو في المركز بينما يكون الآخرون في الهامش.

وتحتاج الهيئة إلى مؤسسات تعضدها مثل مؤسسة الحسبة ومؤسسة الجند والشرطة وغيرها. جاء في حوادث سنة 541هـ أنّ صاحب الموصل «كان شديد

الغيرة ولاسيما على نساء الأجناد وكان يقول: إن لم تحفظ نساء الأجناد بالهيبه، وإلا فسدن لكثرة غيبة أزواجهن في الأسفار».⁽⁸⁴⁷⁾

ولا يتم اكتساب الهيبه إلا بعد طول مراس. فعلى الرجل أن يتقن القيام بالدور الركحي وأن يحسن تَمَمَّص شخصية السيد في بيته حيث الضوابط وسيادة المعايير. فلا يدخله إلا بعد النحنحة أو تحريك النعل. ويتعمد إظهار الانقباض والامتعااض والشدة والتسلط حتى يفرض على الآخرين طاعته وتعظيمه. أما إذا اختلى الرجل بجاريته وأمكن له التبتسط معها في الدعابة والتحرر من كل القيود أفضى به الأمر، في كثير من الحالات، إلى خلع العذار وسقوط هيئته. وبين أن الهيبه تمثل أساس العلاقة الزوجية في المجتمعات التراتبية، فهي وسيلة من وسائل بسط النفوذ على المرأة ودعم منزلة الرجل الاجتماعية. ولذلك فإنها تعد من أهم الخصال الذكورية. وليس من المستغرب أن يلح العلماء على أن الهيبه صفة ذكورية مادام الله قد اصطفى آدم فجعل كائنات العالم العلوي تسجد له مقرّة بعلو منزلته. ومن ثمة اعتبر الرجل خليفة الله على الأرض مستحقاً التعظيم الذي لقيه آدم وحده، إذ حجب النص حواء ولم يذكر اسمها ولم يشر إلى احتفاء حدث عند خلقها.

ولما كانت هيبه الرجل متوقفة على مدى قدرته على ضبط امرأته والتحكّم في مناسبات ظهورها حتى لا تكون لعوبا وفاتنة، حذر الحكماء الزوج من عواقب حبّ الزوجة في حين أنهم ذهبوا إلى أن عشق الزوجة عشيرها شرط ضروري لنجاح الزواج. فحبها هو بمثابة النسغ الذي يغذي العلاقة الزوجية، كما أنه علامة على عفتها ومدى تعلقها برجلها وعدم مبالاتها بغيره. ولذلك نفهم سبب تفضيل أغلبهم زواج البكر حتى يتم «كمال التعلق بينها وبين مجامعها، وامتلاء قلبها من محبته وعدم تقسيم هواها بينه وبين غيره».⁽⁸⁴⁸⁾ وهكذا ترتفع منزلة المرأة المعطاء وتوظف مشاعرها للحفاظ على استقرار الأسرة وتتحول إلى رأس مال رمزي.

وعلى النقيض من ذلك، عدّ حبّ الرجل أهله أمرا غير محمود. فالعشق ضرب من السحر ومسّ من الجنون، وهو مبدأ فوضى وتجاوز للحدود، كما

أنه لا يتلاءم مع محدّدات الذكورة، إذ «ما كان العشق إلّا لأرعن بطّال، وقلّ أن يكون في مشغول». (849) فالمطلوب من الزوج السيطرة على عاطفته وإخفاء مشاعره والاقتصاد في حبّ أهله لأنّ التحكّم الذاتي عامل حاسم في بناء الرجولة. (850) وكأنّه لا مجال لعشق الزوجة وتبادل المشاعر الرقيقة معها. فالحبّ علاقة تنمو خارج مؤسسة الزواج.

لا يعطي الفحل من وقته لامرأته إلّا اليسير ولا يسلم لها من ماله إلّا النزر ولا يمنحها الحبّ والثقة إلّا بمقدار. وليس من حقّه أن يعبر لها عمّا يختلج بوجدانه. فالجماعة تتحكّم في عواطفه وتحدّد له طرق التعبير عنها وأوان البوح بها. (851) كما أنّها تراقب مدى خضوعه للسنن والمعايير. فمنذ الصبا يعود الصبيّ على كبت مشاعره ويمنع من الانسياق وراءها ويجازى إذا نجح في قهر عواطفه. وما إن يشتدّ عود الفتى حتى يشجّع على ممارسة الأنشطة التي تتمنّ القوّة والبطش نحو الغزو والجهاد والصيد وغيرها. وعندما يتزوج تحول بنية العائلة الموسّعة التي تعيش تحت سقف واحد دون استقلال الزوجين بمكان خاصّ وتخضع علاقتهما للمراقبة المستمرة.

ويتضح أنّ المجتمعات التي يقوم نظامها على التراتبية مثل اليهودية والمسيحية وغيرهما لا تشجّع الأفراد على البوح بما في نفوسهم، وتعتمد إلى تنظيم مشاعرهم ومراقبتها بوضع المسافات بين الزوجين حفاظاً على استقرار البنى والأنساق وتثبيتاً لهيمنة الرجل على المرأة (852)، زاعمة أنّ الزواج إذا تأسس على الحبّ توزّعت فيه السلطة على شخصين وضاعت هيبة الزوج بضياح سلطته وفاعليته، أي فحولته. ولذلك مثل العشق خطراً على بنية الذكورة وقتلاً للفحولة. فالأنا الذكورية تأبى الاعتراف بافتقارها إلى شطرها وحاجتها إليه.

بالعشق يتحوّل العاشق إلى مفعول به متدلّل ولين ورقيق ومنقاد لمحجوبه. وقد عبّر الشنفرى عن تأثير ضعف الرجل في مفهوم الذكورة وفي نمط العلاقة الزوجية بقوله: (من الوافر)

إذا ما جيئتُ ما أنهاكِ عنه ولم أنكِرْ عليكِ فطَلَقيني
فأنتِ البعلُ يومئذٍ فقومي بسوطكِ لا أبأ لكِ فاضربيني (853)

وبالحب يصير العاشق عبداً لمعشوقه أسير القلب يشغله الكلف عن طلب الرزق⁽⁸⁵⁴⁾ أو العبادة أو إدارة مصالحه. فكم من خليفة ملكت قلبه جارية وغلبت عليه دون سائر نسائه⁽⁸⁵⁵⁾ فانغمس في شهوات الدنيا حتى فقد عرشه وسلطته. ولذلك ينبه الزوج من خطر التعلق بزوجته حتى يحافظ على نفوذه. قيل: «لا تسلّم نفسك لها كلية، ولا تكن تحت سلطانها».⁽⁸⁵⁶⁾ فإذا فرط الرجل في هيئته قهرته الزوجة فصارت مدبرة ورجع مدبراً، وباتت امرأة تسوقه وتقهره على طاعتها.⁽⁸⁵⁷⁾ فعزیز مصر «كان يحبّ امرأته ويطيعها حتى إنّها كانت هي الحاكمة على الزوج القاهرة له».⁽⁸⁵⁸⁾ وذلك هو الانتكاس والانقلاب!

تختلف هيمنة الرجال على النساء أو العكس من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ممّا يبرهن على أنّها بناء اجتماعي متصل بخيارات ثقافية وبسياق تاريخي واقتصادي وفكري تراعى فيه مصالح الجماعة واحتياجاتها. ولئن قبولت هيمنة الرجال على النساء بالاستحسان، فإنّ غلبة النساء على الرجال شغلت الناس وأثارت سخط حارسي الشريعة. فقد حظيت بعض جواري البلاطات ونساء الخاصة بسلطة كبرى، جعلتهن يتصرفن في شؤون الحكم فيعزلن ويعيّن ويشفعن ويمنحن العطايا. ولم يختلف وضع نساء العوام عن نساء الخاصة حتى إنّ القوم كانوا يتذكرون في مجالسهم هيمنة النساء على الأزواج، تلك الظاهرة التي يبدو أنّها استفحلت في القرن الرابع الهجري حتى إنّ جهاز العروس كان يضمّ سرجاً ولجماً «فإذا انقضت أيام العرس، إن سبق الرجل إلى السرج، فأسرج المرأة، ووضع اللجام في رأسها، وركبها، ملك عليها أمرها، وإن تراخى لحظة، وضعت هي السرج على قفاه واللجام في فيه وركبته، فلم تنزل عنه، إلّا بطلاق أو موت».⁽⁸⁵⁹⁾

وعلى الرغم من التزيّد الظاهر في هذا الخبر، فإنّ هيمنة الزوجة على الزوج كانت ظاهرة مألوفة في عدة مجتمعات لفتت العلماء. فكثير من أهل البراري «تكون نساؤهم هنّ المتسلطات عليهم والمستوليات على أمور منازلهم. وكثير منهم لهذا السبب يرفهون النساء ولا يتركونهن والكّد، بل يلزمونهن الترفه والراحة».⁽⁸⁶⁰⁾ ولهذا الأسباب حذّر العلماء الرجل من مغبة تسليم الزمام للمرأة.

فقد يفضي به الأمر إلى ضياع هيئته بين الناس واشتهار أمره. (861)

واهتم بعضهم بتسجيل النصائح والوصفات المعينة على علاج العاشق نحو الوعظ والتوبيخ والتحذير من خيانة المرأة والنصح بـ«استجداد النساء والجواري وكثرة الجماع والصيد وأنواع اللعب... وأن يذكر له قبائح المعشوق وما يحتوي عليه الجسم من الأقدار». (862)

تأسست العلاقة بين الزوجين في الغالب على الغيرة والحسد والريبة والشك والحذر، وهو أمر غير مستغرب في إطار الفوضى التي جرت بعد تدقق الجواري من كل صوب. وما أكثر النصائح التي قدمها العلماء للزوج حتى يكون بصيراً بأمور النساء. فيجب عليه ألا يعلم زوجته بثروته وأسراره ولا ينبغي له أن يثق بكلامها ولا أن يصغي إلى نصائحها. وقد اتكأ العلماء على حادثة بيعة النساء لتوضيح الفرق بين أخلاق الرجال الكريمة وأخلاق النسوان الفاسدة. فقد بايع النبي الرجال على الإسلام والجهاد فقط بينما بايع النساء على مسائل عديدة لها صلة بالأخلاق، منها النهي عن السرقة والزنى وقتل الأولاد والنميمة والتصرف في النسب بإلحاق الولد إلى غير أبيه وعدم الشرك بالله. وفسر العلماء ما حدث بأن «هذه المناهي كان في النساء كثير من يرتكبها». (863) وفي السياق نفسه روي «عن ابن عباس قال: شهدت الصلاة يوم الفطر مع رسول الله ﷺ... أتى النساء مع بلال فقال: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ﴾ [المتحنة 60/ 12]...». حتى فرغ من الآية كلها، ثم قال حين فرغ: أنتن على ذلك؟ فقالت امرأة واحدة لم يجبه غيرها: نعم يا رسول الله... قال: فتصدقن. وبسط بلال ثوبه فجعلن يلقين الفتح والخواتيم في ثوب بلال». (864)

وإلى جانب هذه الأخبار التي تشين النساء جميعاً، وجد العلماء في الحديث وفي أقوال الصحابة سنداً لتأصيل آرائهم المؤكدة على دونية المرأة، من ذلك قول علي بن أبي طالب: «النساء نواقص الإيمان نواقص الحفظ نواقص العقول فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر». (865) أو قول ابن المقفع: «إياك ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى أفن وعزمهن إلى وهن. واكفف عليهن من

أبصارهن بحجابك إياهن، فإنّ في شدّة الحجاب خير لك من الارتياب. وليس خروجهن بأشدّ من دخول من لا تثق به عليهنّ، فإن استطعت ألاّ يعرفن غيرك فافعل. ولا تملّكن امرأة من الأمر ما جاوز نفسها، فإنّ ذلك أنعم لحالها وأرعى لبالها، وأدوم لجمالها، وإنّما المرأة ربحانة وليست بقهرمانة... ولا تعطها أن تشفع عندك لغيرها. ولا تطل الخلوة مع النساء فيملنك وتملّهن».⁽⁸⁶⁶⁾

نلمس في هذه النصائح التعليمية رفضا لتشريك المرأة في الأمر فإن حدث ذلك، فهو علامة دالة على ضعف الزوج ولينه وتفريطه في سيادته وفحولته بسبب جهله بطبع النساء وبقصورهن الأصلي وتناسيه تاريخ الصحابة والتابعين. ف«قد زبر عمر رضي الله عنه امرأته لما راجعته وقال: ما أنت إلاّ لعبة في جانب البيت إن كانت لنا إليك حاجة وإلاّ جلست كما أنت».⁽⁸⁶⁷⁾ وقال عمر بن الخطاب: «خالفوا النساء فإنّ في خلافهن البركة».⁽⁸⁶⁸⁾ وقيل أيضا: «طاعة المرأة ندامة».⁽⁸⁶⁹⁾ وهكذا تتمّ عملية تنشيط الذاكرة الجمعية بهدف حثّ الرجل على الاعتبار بما حدث للأمم الغابرة وتوظف الأسطورة لفائدة المجتمع الذكوري ولتبرير النظام الاجتماعي. فبعد غرق آل فرعون والرجال الأحرار، بقيت نساء أهل مصر ف«لم يصبرن عن الرجال فطفقت المرأة تعتق عبدها وتتزوجه وتتزوج الأخرى أجيرها وشرطن على الرجال ألاّ يفعلوا شيئا إلاّ ياذنهن، فأجابوهن في ذلك، فكان أمر النساء على الرجال».⁽⁸⁷⁰⁾ وتبدو العلاقة بين الجنسين قائمة منذ البدء على الصراع حول السلطة. ذلك أنّ خضوع الزوج للزوجة، له صلة متينة ببنية الحكم وبالسياسة. فلا عجب أن يهّمش رأي المرأة وأن تغيب الأدوار التي اضطلعت بها النساء في مجال السياسة مثل الوساطة والشفاعة والإصلاح، في مقابل التأكيد على أنّ تدخلهن في شؤون الحكم هو الذي أفضى إلى انهيار الممالك واستشراء الفساد، إذ «لا يفلح قوم تملكهم امرأة».

إنّ خشية الرجل من الشيطان، جعلته يراه في كلّ ما يحيط به ويحاول أن يسيطر على علاقته بالنساء من خلال المراقبة بعد أن ثبت له أنّهن مصائد الشيطان. فلا بدّ أن يكثّر الأزواج من «تفقّد أحوالهن في كلّ وقت، فإنّهنّ

سريعات التلون، كثيرات التغيير، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن على الأوقات... ولا يغرك منهنّ صلاح تعرفه فيهنّ فقد أنبأناك أنّ تلوّنهنّ كثير، وأنّ استفسادهنّ سهل يسير، إلاّ من عصمها الله تعالى منهنّ وقليل ما هنّ»⁽⁸⁷¹⁾. ويعزى الخوف من منح الزوجة كامل الثقة إلى الاعتقاد بأنّها لا تمنح زوجها ظاهرها وباطنها، كما أنّها لعب ولها من القدرات ما يجعلها متحكّمة في الرجل، وهو رأي منبثق عن تصوّر ميثي وديني ترجع جذوره إلى الرواية التوراتية التي سيطرت على متخيّل الجماعة. فقد ألحّت التوراة على أنّ حواء أغوت آدم وتسببت في طرده من الجنّة ونعيمها. ألم يقل الربّ لآدم: «لأنّك سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي أمرتك ألاّ تأكل منها فملعونّة الأرض بسببك بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك». (سفر التكوين 3 / 17) وبذلك استقر في الأذهان أنّ الغالب على أخلاق النساء الفساد، وقلة منهنّ صالحات والنادر لا حكم له.⁽⁸⁷²⁾ كما بدت مخالفة رأي المرأة قاعدة ثمينة تحقّق للرجل النجاة.

قال الشاعر محذراً: (مجزوء الكامل)

ولا تَثِقِ بِعُهودِهِنَّ	لا تَأْمَنَنَّ إلى النِّساءِ
مُعَلِّقِ بِفُرُوجِهِنَّ	فِرِضاؤُهُنَّ وَسُخْطِهِنَّ
والعَدْرُ حِشْوُ ثيابِهِنَّ	يُبَدِينَنَّ وَذَا كاذِبِا
مُتَحذِرِا مِنْ كَيْدِهِنَّ	بِحَدِيثِ يُوسُفَ فاعتَبِرْ
أخْرَجَ آدمًا مِنْ أَجْلِهِنَّ ⁽⁸⁷³⁾	أَوْ ما تَرى إبليسَ

ونظراً إلى إقامة العلاقة الزوجية على الحذر والخشية والشك، فقد أمر الزوج بأن «لا تفارقه الأحجار التي يدفع بها السحر».⁽⁸⁷⁴⁾ وعمد بعضهم إلى الوصفات السحرية لاختبار الزوجة ومراقبتها أو لجعلها لا تمكّن أحدا منها ولا يصل إليها أحد غيره.⁽⁸⁷⁵⁾ وازداد تحذير العلماء الأزواج من فتنة النساء ومكائدهنّ⁽⁸⁷⁶⁾، سيما وأنّ المرأة تتسم خيالها بالغرر والمكر والخداع. ولئن أقرّ

هؤلاء بأن من الرجال من يلجأ إلى الكيد، فإن «كيد النساء ألطف وأعلق بالقلب وأشدّ تأثيراً في النفس ولأنهنّ يواجهنّ به الرجال والشيطان يوسوس به مسارقة»⁽⁸⁷⁷⁾. وهكذا عدّ الكيد من الخصائص الجوهرية للمرأة التي تبرهن على نقصان عقلها ودينها.

أُنشِدت إحداهن، في هذا السياق: (لكامل)

أوصى الرجال على النساء لأنهن شهواتهن بين العيون مُسْطَرا
لا يركنُون لِكَيْدِ امْرَأَةٍ وَلَوْ كانت من أبناء الملوك مُشْهرا
كَيْدُ النِّسَاءِ عَظِيمٌ لا يَقْوَى لَهُ مَلِكُ المَلُوكِ وَإِنْ يَكُن قَهْرَ الوَرَى
... (من الطويل)

فإن كُنْتَ مِنْ فُحْلِ الرِّجَالِ حَقِيقَةً فلا تَطْمئنْ يَوماً مِنَ الدَّهْرِ لِلْمَرَأَةِ⁽⁸⁷⁸⁾

ترسّخت في الأذهان صورة الرجل التقوي الفاضل بالفطرة والخاضع للقوانين والمندمج في الثقافة قياساً بالمرأة التي كانت، في نظر الجماعة، غير منضبطة ومنساقفة وراء العاطفة والفضوى لقربها من الطبيعة. وتحوّلت إلى دالّ يوحي إلى بنية النظام الاجتماعي فيكشف النقاب عن مدى نجاح الجماعة في تحقيق الضبط الاجتماعي أو فشلها. واستغلت فكرة الكيد لدعوة الرجال إلى مزيد السيطرة على النسوة. ففيهن صفات مذمومة أشار إليها القرآن في مواضع كثيرة، وربّما تكون آية «فلما رأى قميصه قدّ من دُبرٍ قال إنّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ» (يوسف 28/12) من أخطر الآيات تأصيلاً لصورة المرأة القويّة القادرة على فتنة أشدّ الناس إيماناً، كما أنّها من أكثر الآيات تثبيتاً للخوف في نفوس الرجال. وليس غريباً أن يؤمن هؤلاء أنّ هذه الصفات السلبية صفات مشتركة بين جميع النسوان وخالدة مادامت الآيات والأحاديث نفسها قد تضمّنت هذه الصيغة التعميمية وبذلك سيستند حارسو الشريعة إلى هذه الآيات ليشرّعوا لقاعدة هيمنة الرجل على المرأة وليبرروا ضرورة الحدّ من فاعليتها. فالنصّ أبلغ حجّة وأفضل وسيلة لتحقيق الضبط الاجتماعي، خصوصاً وأنّ المؤمن، يستقي قيمه ومعاييره وضوابط سلوكه ومواقفه وأحكامه من القرآن.

عمّمت الصفات الفردية والتجارب الخاصة على جميع النساء وانتزعت الآيات من سياقها الخاص لتتحول إلى حجة تبرّر مصالح فئات. والتعميم - في اعتقادنا - شكل من أشكال التهميش غايته القضاء على الصفات الفردية المتميزة التي من شأنها أن تبرهن على الفردانية وعلى نسبة التعامل مع الأشخاص والظواهر. وواضح أنه عندما ينشأ الرجال على هذا النموذج المعمّم، فإنهم يجدون أنفسهم منقادين إلى اعتماده دون أدنى تساؤل. وانطلاقاً من هذا النمط الاجتماعي الثابت (stéréotype) تُسّاس النساء على النهج الذي رسمه الأسلاف، وهو أمر يجعلنا ندرك مدى هيمنة الجماعة على الفرد حتى أنها سدّت المنافذ أمام كلّ محاولة فردية لإقامة علاقة مختلفة مع الآخر. فالنموذج السائد يجب أن يقتدى به في بناء كلّ علاقة زوجية وتهمّش سائر التجارب الفردية، إذ لا معنى لها.

يقوم نجاح الزوج في أداء دوره على تميّزه بمجموعة من الخصال التي تؤهله للزعامة، منها الصفات الجسمية كأن يكون طويلاً وقويّ البنية، ومنها شرط السنّ، إذ يجب أن يكون أكبر سنّاً من الزوجة، ومنها سمات عقلية تبرز تفوّقه المعرفي، ومنها صفات مرتبطة ببناء شخصيته نحو الثقة بالنفس وقوة الإرادة والقدرة على ضبط النفس وعلى اتخاذ القرار، ومنها سمات اجتماعية نحو الحسب والجاه إلى غير ذلك من الخصال التي يستدل بها على السيادة، وهو أمر يفسّر لم كره القوم قصر الرجل وإفراطه في السمنة.

ويتشرّب الفتى منذ الصبا المعايير الاجتماعية التي تنظّم العلاقة بين الجنسين. وما إن يصبح رجلاً حتى يتصرّف بموجب الدور الثابت والمقتن (Fixed role) الذي يعكس السلوك المتوقع من الفرد والمتلائم مع مكانته الاجتماعية وهويته الجنسية. وليس بإمكان الرجل أن يختار العدول عن النموذج لأنّ شرط الانتماء إلى مجتمع الفحول الاضطلاع بدور تبرز فيه السيادة. ولذلك نجد، في كثير من الحالات، مسافة بين الدور والعواطف الحقيقية التي يكتفها الزوج لزوجته، والتي كثيراً ما تحجب، وخصوصاً أمام الآخرين، من أجل المحافظة على صورة الفحل والسيد.

ولئن كانت رغبة المجتمع في تعميم نمط سلوكي معياري ومتوقَّع للذكور شديدة، فإنَّ من الرجال فئة لم يستهوها الدور فرفضت تقمَّصه ووضع الأقنعة وعجزت عن التماهي مع المطلوب، فكانت بذلك الصنيع عرضة للضغط الاجتماعي ولردود فعل جماعية عنيفة. فكلَّ من خرج عن الدور الاجتماعي والجنسوري المحدَّد هُمَّش.

وهكذا تمَّ التمييز بين حقوق الرجل وواجباته وحقوق المرأة وواجباتها ووقع تقسيم المجتمع إلى فئة منتجة وقادرة على الإنفاق وأخرى مسخرة لخدمة الفئة الأولى. فكانت الزوجة غير مستقلة بذاتها لا تُعرَّف إلا من خلال زوج تعيش في ظلّه. واستندت المقالة الفقهية إلى قصة خلق آدم لتبرير تبعية المرأة للرجل. فاللّه «ابتدع له حواء فجعلها في موضع النقرة التي بين وركيه وذلك لكي تكون المرأة تبعا للرجل». (879) فزمانيا يسبق خلق الذكر الأنثى. وهو الأصل والمبدأ وهي الفرع، ولذلك لم تُذكر أسماء عدد من النسوة في القرآن أوّلهن حواء «لأنّها تبع له» (880) ثمَّ إنّ «القيام بالأمر وظيفه الرجال، كما قال تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء 34/4] . . . الاكتفاء بذكر الرجال على ذكرهن لأنهن تابع». (881) وعكست اللغة هذا المبدأ فسميت الزوجة شاعة «لأنّها تتابعه والمشايخ اللاحق». (882)

تبدو العلاقة الزوجية متفاوتة. فحركة الزوجة تتجه صوب الزوج: تخدمه وتطيعه وتسليّه وتحفظ سرّه لأنّها وعاءه. أما الزوج فحركته غير محدودة تجاوز الزوجة ولا تتوقّف عندها فهي جزء من مشاغله. وهو فحل عندما لا يطيعها، إذ إنّ عليه أن يسمعها ويخالفها. هذه هي القاعدة التي يسير عليها في حياته معها، كما يتعيّن عليه أن يكون ضابطها وحارسها ووعيتها الذي يقودها وبذلك يمنح المجتمع الرجل القيمة الاعتبارية فينتقم لآدم الذي تبع حواء فإذا بالرجال لا يتبعون النساء. فالرجولة لا بدّ لها من أسطورة تضيء عليها الشرعية المطلوبة.

يستمد الزوج سلطته من كونه المنفق ومتحمّل مؤونة الأهل والذات عن حماهم. وتشدّ أزره الكثير من النصوص الدينية قرآنا وأحاديث ومواقف فقهية وتقاليد وأعرافا اجتماعية، كما أن سلطته تعزّزها التمثلات الاجتماعية التي

يتكفل العلماء بغرسها في المتخيل الجمعي، فيرسومون صورة إيجابية للرجل فهو العاقل، الكامل، العالم، صاحب المكانة الشريفة والدرجة الرفيعة، وهو الذي ميّزه الله عن المرأة فخّصه بالفضائل. أما المرأة فإنّها تحظى بجميع مواصفات الغريب فهي المجهول ورمز الأذى، كما أنّها كائن لا يمكن الاستئناس إليه، وأساطير الأولين تشهد على ذلك. وما أكثر الوجوه النسائية التي جسّدت الإغراء والتسلّط على الرجال بدءاً بالتلمود وصولاً إلى القرآن.

سلطة الزوج متوارثة أبا عن جدّ يتدرّب عليها الرجل منذ النشأة، إذ يحثّه الأهل على إبراز سيادته على أخواته وأحياناً حتى على أمه. وهي سلطة مستمدة من الشرع ومن المجتمع ومن الانتماء إلى الذكورة الذي يسمح له بالتمتع بعدّة امتيازات وصلاحيات نحو قوّة إلزام الزوجة بالتنفيذ والقدرة على العقاب والجزاء وفرض الطاعة والتعظيم فتتجمّع لديه سلطة الهوية الذكورية وسلطة الموقع الاجتماعي وسلطة المعرفة وسلطة السنّ وكلّ هذه العناصر ترشّحه لأن يكون السيّد الذي يشيّد علاقاته التبادلية على التسلّط.

ضخّم المجتمع أدوار الرجل وعدّدها. فثمة الدور الاجتماعي والدور الاقتصادي والدور الديني والدور التربوي وغيرها، وهي التي تمنح الرجل منزلة رفيعة وتصور هيبته. بيد أنّ إسهاب السابق في توعية اللاحق بأسرار النساء وصفاتهنّ وأفعالهنّ، جعل البنية النفسية للرجل بنية هشّة. فالرجل يعيش متوجّساً من غدر المرأة وخيانتها ومكرها وكيدها بعد أن ساد الاعتقاد أنّ قوّة الأنثى مقترنة بالشّرّ والخطر والغموض والكيد والرياء والكذب والإغراء والفتنة والسحر، وغيرها من الصفات السلبية. لكنّ هذا الشرّ ممّا لا بدّ منه فلذلك يحجم الرجل عنها وفي الآن نفسه يميل إليها ويرنو إلى الارتواء في أحضانها. وما تضخيم سيادة الرجل والتوسيع من دائرة نفوذه ومجالات سلطته إلّا محاولة للتستر عن هاجس الخوف من طغيان المرأة عليه واستحواذها على قلبه وماله وسلطته.

ولئن تعدّدت واجبات الزوج وتضخّمت أدواره. ولكن ما هي واجبات الزوجة التي ألزمها بها المجتمع؟

3 - واجبات الزوجة وحقوق الزوج عليها

1/3 - الطاعة

من الأسماء التي كانت العرب تسمي بها بناتها طوعة وطاعة وسهوة، وهي اللينة والساكنة التي لا تتعب زوجها.⁽⁸⁸³⁾ ومن ثمة كانت الطاعة صفة محبذة في المرأة وركنا من الأركان التي تأسست عليها الأنوثة. وأكدت المنظومة الفقهية على أهمية طاعة المرأة زوجها وخضوعها له وتدلّلها حتى إنها قرنت طاعتها لزوجها بطاعتها لله. فهو الذي أمر المرأة بالمحافظة على حقوق الزوج، بل تقديسه. وتم ربط كل ذلك بالثواب والإثم، بل بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب. وأصبح جهاد المرأة حسن التبعل، كما أوضحت المرأة الصالحة هي التي تداوم على طاعة زوجها. ووجد الفقهاء في الحديث المتكأ الذي يستندون إليه من أجل تعظيم حق العشير فحشدوا الأحاديث⁽⁸⁸⁴⁾ التي تحذّر المرأة من عواقب عصيان الزوج، والتي تدعم سلطته لأنه أملك لها من أبويها فكانت طاعته واجبة. والمتأمل في هذه الأحاديث، التي لم يخف أغلبهم ضعفها، يتبين التصورات الاجتماعية الخاصة بالمرأة والراسخة في الذاكرة الجمعية. فخير النساء المتدينة والولود والمطوعة العنان، والأمانة الغيب، المواتية لبعلمها فيما يهوى وفي كل ما يأمرها به فلا تفعل شيئاً إلا بعلمه وبعد أخذ إذنه مادام هو القيم عليها وهو الأمير. ولكونها محبوسة فإنها لا تنتقل ولا تسافر ولا تخرج، بغير إذنه.

واحتج العلماء على وجوب طاعة الزوجة بقول الرسول: «إنهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير».⁽⁸⁸⁵⁾ ولم يفهم هؤلاء من كلام محمّد إلا ما رأوه منسجماً مع ما ينتظرونه من المرأة وما يمنح الرجل سلطة أكبر وغاب المعنى الجوهري المتمثل في حسن معاملة النساء. وبذلك اقترنت المعاشرة بالمعروف بشرط الطاعة الواجبة: طاعة الزوج التي يجب أن تُقدّم على طاعة الوالدين.

ومن وصايا الأمهات التي كانت الواحدة تودّع بها ابنتها ليلة زفافها: «أيّ بنية أبرمي له الطاعة فمعها الجنة وأكثرني له الشفقة ففيها المحبة واحتلمي

غضبه، ينفعك في رضاه واصبري على شدته، يكافئك في رخاه وعليك بالطيب الأكبر فإنه للقذى جلاء وللثفل نقاء، وأقلى مضاجعته إلا عند شهوته، ولا تمنعيه شهوته فالحظوة في الموافقة».⁽⁸⁸⁶⁾ والظاهر أن المرأة كانت تعي جيدا أن دخولها مؤسسة الزواج يسلبها كيانها ويفقدها مجموعة من الامتيازات. فقد نصحت أخت أختها وهي تزف. قالت: «يا أختي إنك كنت مالكة فصرت مملوكة وكنت أمرة فصرت مأمورة وكنت مختارة فصرت مختارا عليك وإنه لا جمال للمرأة إلا بزوجها، كما أنه لا جمال للشجرة إلا بأغصانها».⁽⁸⁸⁷⁾ ووعيا منهم بأن الزواج أسر كان بعض الأولياء يقدمون الوصايا إلى الختن حتى يحسن معايشة بناتهم.⁽⁸⁸⁸⁾ وواضح أن زمن المرأة هو الرجل فهو جنتها ونارها. وهي لا تكتسب وجودها إلا من خلال العيش في كنفه: تطبخ فيأكل وتغزل فيلبس وتلد فيسَمي. وما إذعانها إلا إذعان لمبدأ التعالي الذي يمثله الرجل.

توسّع العلماء في الحديث عن واجبات الزوجة وأظنوا في عرض تجليات طاعة البعل، من ذلك أنه يتعين على الزوجة «أن تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته، وطاعته أن تكون محسنة إلى أهله، حافظة لماله، وفضله عليها بنفقته وسعيه».⁽⁸⁸⁹⁾ بيد أن توطيد عرى الأسرة وتوقير الأهل واجب ملقى على عاتق الزوجة فقط، إذ لم يكلف الزوج بمعاملة أهل زوجته بالمثل. ونرجح أن السبب في ذلك أن المرأة هي التي تدخل في عشيرة زوجها وتضطر وجوبا إلى عقد علاقات تبادل مع الآخرين، تضمن لها حسن الاندماج واحتلال موقع في العشيرة. كما أن الزوجة ملزمة بالسكن مع البعل في أي بلد أو دار يختار لأن وضعها «الطبيعي» أن تكون تابعة له، ومن ثمّة كان عليها أن تحسّن علاقتها بأحمائها. أما الرجل فإنه لا يتبع المرأة فلا يصير مقيما بإقامتها ولا مجبرا على الإحسان إلى أصهاره.

ولا يقتصر واجب الزوجة على تحسين علاقتها بأهل الزوج فحسب، بل تأمر بطاعته في الفراش حتى تحصّنه فلا يتشوّف إلى الأخريات وينجو من الوقوع ضحيتهن. فتصبح وظيفة الزوجة أن تكون ستارة تحول بين رجلها وعالم الفتنة والإغراء. وعندما تنجح الزوجة في حجب الأخريات وتحويل بؤرة

الإبصار من الخارج نحو الداخل تتحقق على يدها نجاة الرجل فتكون عن حق امرأة صالحة ومنقذة الزوج من الضلال. ولا يتسنى لها تحقيق ذلك ما لم تكن خبيرة بطبع بعلمها ملّمة بما يحبه وما يكرهه.

إنّ على المرأة أن ترصد نظرات زوجها فتميّز بين نظرة المتلهّف ونظرة الجائع ونظرة الغضبان ونظرة المشمئز ونظرة المنشغل، فتتصرّف وفق ذلك. فمتى رأت منه الصدّ، توارت عنه بعيدا حتى لا تضجره ومتى لاحظت إقباله نحوها، عرضت نفسها عليه وتبرّجت ومارست الغنج ومازحته وانقادت له حتى يستمتع على أحسن حال. ولما كان من واجب الزوجة تحصين الزوج بطاعته في الفراش متى شاء، كان عليها تعهّد بدنها باستعمال الأدوية التي تزيل الرائحة الرديئة من الإبطين واستعمال الأدوية التي تطيب الفرج واختيار البخور الملائم والدخانات التي تذهب بالبغضاء وتُحبّب المرأة إلى زوجها، إذ «ينبغي للنساء أن تكون هذه الدخنة عندهن ولا يفوتهن».⁽⁸⁹⁰⁾

إنّ حرص الزوجة على مقاومة الروائح الكريهة وسعيها الحثيث من أجل تبخير الفراش الزوجي وتجمير ثيابها وتطيب بدنها، دالّ على مدى تحكّمها في حاسة الشّم وإمامها بالتأثير النفسي والاجتماعي للروائح الذكيّة. ولعلّ حرص الزوجة على السيطرة على الروائح مُخبر أيضا عن رغبتها في تفعيل العلاقة الزوجية. فللروائح دور هامّ في إنشاء العلاقات التبادلية بين الناس، وهي وسيلة من وسائل التواصل ومعيّار منبّه إلى وجود الوفاق أو انعدامه، كما أنّها السبيل إلى رسم الحدود بين الأنا والآخر. فإما أن يتحقّق القرب وإما أن يتخذ سلوك التجنّب.⁽⁸⁹¹⁾ ونذهب إلى أن اهتمام الزوجة بمقاومة الروائح الكريهة طوال النهار وحرصها على توظيف الروائح الطيبة لتهدئة الشهوة ليلا، دالّ على السلطة المقنّعة التي تملكها النساء وتواجه بها سلطة الرجال المكشوفة.

وليس باختيار الزوجة أن تعزف عن تعهّد جسدها. فما دامت تحت الرجل، فإنّها مجبرة على تنظيف بدنها وتحسين سمتها وتصنع الجمال، بل إنّها ملزمة أيضا باستعمال الفِرَام⁽⁸⁹²⁾ لتضييق الفرج وتجفيف رطوبته متى طرأت.⁽⁸⁹³⁾ فتتحمّل الجلوس في الماء الحار المخلوط بالأبزار والنباتات أو

تضع عجم الزيبب أو صوفة أو خرقة بها دهن خاص في فرجها، إلى غير ذلك من الوصفات التي من شأنها أن تحوّل جسدها إلى جسد مرغوب فيه على الدوام، سيما وأنّ «الولادة وكثرة الجماع يوسّعان الفرج، ويذهبان لذّته، فينبغي أن يتدارك من هذه الأدوية بما يصلحه ليرجع إلى حالته الأولى... حتى تصير المرأة كالبكر».⁽⁸⁹⁴⁾ ونرجّح أنّ سبب اهتمام النسوان بتضييق القبل، راجع إلى عزوف الرجال عن المرأة الواسعة الفرج تلك التي فارقت الأنموذج المعياري الجمالي. فالفرج المسترخي العضلات مصوّت عند الجماع ملتهم للأير⁽⁸⁹⁵⁾، في حين أنّ النساء الضيّقات الفروج المستمّعُ بإحداهنّ كأنّه يتمتّع بحور العين. ولعلّ استهجان هذا الصنف من النساء، مخبر عن تصوّر للجماع المنشود. فيقدر ما يكون القضيب صلبا كبيرا وفرج المرأة صغيرا وضيّقا، تكون اللذّة أكبر. وهنا تهض المقابلات بدور هامّ وتميط اللثام عن طبيعة العلاقة بين الجنسين. ثمّ إنّ هذا التصرّو معتبر في الآن نفسه عن خوف الرجل من الخصاء ذلك أنّ الفرج الواسع، يتلعّ القضيب فيكون الضياع.

تبيّن هذه النصائح أنّ نظرة المرأة إلى جسدها، مرتبطة بالمعايير التي ضبطها المجتمع الذكوري وقيم العالم القضيبّي. فأشدّ ما تخشاه الزوجة أن تصبح ذات يوم امرأة غير مرغوب فيها وغير معترف بأنوثتها. وما عنايتها ببدنها وحرصها على استرضاء زوجها بمختلف الطرق إلّا وسيلة من وسائل التقرب إليه والبحث عن نيل الحظوة لديه. ويمكن أن نعثر على تفسير لهذا الخوف من فقدان إعجاب الرجل بتقليب صفحات ماضي البنت. فحسب المحلّلين النفسيين تفتقر البنت في المجتمع الذي يستاء من ولادة الأنثى إلى مشاعر الحبّ. فمن النادر أن يعبر لها الأهل عن مدى تعلقهم بها ولذلك فإنّها تعيش طوال حياتها في بحث مستمرّ عن الحبّ المنشود الذي قد تعثر عليه داخل مؤسسة الزواج مع الزوج أو مع الابن ومتى حدث ذلك، أفنت عمرها في سبيل سماع عبارات الحبّ الذي حرمت منه في مرحلة الطفولة.⁽⁸⁹⁶⁾

طالب المجتمع المرأة بالنهوض بوظيفة الإنجاب وحثّها على أن تمدّه بالعيال ولكّته أرادها أيضا أن تكون كالحور العين كلّما افتضت، عادت بكرا من

جديد. ولذلك كان الاستبدال لدى بعضهم شريعة، وكان الميل إلى الجوّاري الكثيرات لدى بعضهم الآخر، فاضحا لهذا الشوق. ولعلّ وعي النساء بهذا التحوّل الطارئ على الجسد الأنثوي نتيجة كثرة الولادات وشدة المنافسة بينهن وبين الجوّاري، جعل بعضهن يلجأ إلى استعمال وصفات سحرية وأدوية لإسقاط النطفة من الرحم أو إسقاط الجنين⁽⁸⁹⁷⁾ رغبة منهن في التحكم في الولادات وحفظ الجمال والامتثال للأنموذج المرغوب فيه. وهو أمر يبرهن على مدى تبعية الزوجة للزوج تبعية فعلية، كما أنه دال على رمزية تستمدّ جذورها من التهذيب الذي تلقاه البنت في صباها وتركيبتها النفسية التي تجعلها حريصة على أن تكون محظية لدى الرجل ساعية إلى تلبية رغباته وحريصة على أن تجسّد الأنموذج الذي يحلم به. وهذا الأمر يوّلّد لديها حالة من التوتر والقلق الدائم لأنّها لا ترى جسدها إلاّ من خلال الزاوية التي تعجب الزوج. وهنا نفهم لمّ تقضي المرأة أغلب وقتها في تعهّد جسدها وفي تشكيله في ضوء الملاحظات التي يبديها الزوج بشأن جمالها لأنّها إن لم تفعل، اتهمت بالتقصير والعدول عن الواجب المرسوم لها، بل بالنشوز.

لا يكفي أن تتكبّد الزوجة كلّ هذا العناء حتى تنال إعجاب الزوج، إذ تؤمر بأن تكون مستجيبة لطلبات البعل متى شاء وأتى شاء وتحذّر من ترك طاعته في الفراش. فذلك أمر يعرضها لغضب الربّ ولللعنة الملائكة ولعقوبة في الدنيا والآخرة. فالمرأة العاصية تلعنّها الحور العين ويغضنّها ويتوعّدنّها بعذاب شديد في الآخرة.⁽⁸⁹⁸⁾ والواقع أنّ المسلمين ساروا في هذا الأمر سيرة غيرهم من الشعوب إذ شاعت فكرة طاعة الزوج وتقديسه لدى الفرس والهنود والصينيين واليونانيين والروم واليهود والمسيحيين وغيرهم.

لما كانت الصلة بين غذاء البطن وغذاء الفرج وثيقة، فقد كلّفت المرأة بأن توظف غلّمة حليلها، وهو دور يتماشى مع مؤهلاتها ومهاراتها. أليست هي المُغذّية العارفة بمدى تأثير المقبلات والأبزار والعمّور والخضاب والحلي واللباس الشفاف وغيرها، في تحريك الشهوة. ونظراً إلى الدور الهامّ الذي تنهض به المثيرات الخارجية في إيقاظ شهوة الرجل، شجعت المنظومة الثقافية

السائدة الزوجة على أن تكون مصدر الإثارة النفسية والبصرية والسمعية حتى لا يستمد الزوج الإثارة من الخارج ويكتفي بما هو متوافر في الداخل. واعتمد أغلب العلماء على الأحاديث التي تثبت الفروق بين الجنسين وتخدم المصالح الاجتماعية. من ذلك حديث نسب إلى الرسول جاء فيه: «إن من خير نسائكم الولود، الستيرة، العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلمها، المتبرجة مع زوجها، الحصان مع غيره، التي تسمع قوله وتطيع أمره، وإذا خلا بها بذلت له ما أراد منها ولم تبذل له تبذل الرجل».⁽⁸⁹⁹⁾ وبذلك يصبح البيت الزوجي المكان الوحيد لعرض الأنوثة ومنطلق الإغراء وتغدو الزوجة المسؤولة عن تأمين الإثارة، إذ ينبغي أن تكون هي منطلق المتعة ومنتهاها. ويتعين عليها أن تمارس الاستعراض فتقوم بأفعال وحركات وإشارات يفترض فيها الإغراء لآتها من مقدمات للجماع. وهذه التقنيات الجسدية الركحية تستحسنها المنظومة الفقهية، ومن ورائها المجتمع، ما دامت تقع في الداخل ومن أجل تمتيع رجل واحد، وفي نطاق علاقة شرعية يباركها الرب والمجتمع.

أما إذا غادرت الزوجة بيتها واقتحمت الفضاء الخارجي، فإنها مجبرة على إلغاء الإثارة حتى لا تفتن الرجال. فتلتزم بالحجاب الغليظ الذي يخفي محاسنها. بيد أن مؤسسة الزواج فشلت في أن تولد الإثارة اللازمة للحصول على المتعة في مجتمع وفرة النساء. وما نصح الفقهاء الأزواج باستبدال الزوجة إلا علامة على العجز عن الاكتفاء بواحدة مهما أتمت بفنون الإغراء واستجابت لطلبات الزوج.

إن غاية ما يطلب من المرأة حسن الصورة وحسن العشرة وإعانة الزوج على مقاومة الإثارة الخارجية غير المشروعة حتى يتسنى له القيام بالفرائض ومجاهدة الفتنة وتحصين الفرج بطرد الشيطان منه وبذلك تكمل لذة الرجل بزوجه الصالحة. ولما كان من واجب الزوجة مساعدة بعلمها على أداء واجباته وكسر شهوته، أباح الفقهاء للزوج التمتع بالحائض بالتفخيذ دون الإيلاج، كما أنهم سمحوا له بتقبلها والاستمناء بيدها. والحق أننا نجد مثيلاً لهذه الواجبات الموكولة إلى الزوجة في حضارات أخرى. فالمرأة المفضلة لدى اليونانيين،

يجب أن تحسن سياسة بيتها وتُتصف بالطاعة التامة لزوجها وأفضل ما يزينها الصمت.

2/3 - المؤانسة والرعاية

وعلاوة على واجب الطاعة وتأمين الإثارة وتنفيذ الأوامر، كَلَّفَت الزوجة بالاضطلاع بواجب عاطفي نفسي تجاه الزوج تمثل في الشفقة عليه والمودة والمؤانسة. فحسب أسطورة الخلق خلق الله حواء أنيسة لآدم. ومن حسن تدبير الزوجة أن تجلو أحزان الزوج وتلاطفه وتسليّه وتتبسم في وجهه وتشكر فعله وتنشرح بين يديه حتى ينظر لها الله يوم القيامة. ⁽⁹⁰⁰⁾ ومعنى ذلك أنّ الزوجة مجبرة على إظهار مشاعر الحب. ⁽⁹⁰¹⁾ «قال ابن الأعرابي: العروب من النساء: المطيعة لزوجها، المتحبة إليه. وقال أبو عبيدة: العروب الحسنة التبعل. قلت يريد حسن موافقتها وملاطفتها لزوجها عند الجماع. وقال المبرد: هي العاشقة لزوجها». ⁽⁹⁰²⁾ وإذا كانت على ما يحب ويرضى استحققت الرزق والكسوة بالمعروف.

ومن آداب الزوجة الصالحة والحكيمة، تجنّب كل ما يغضب العشير وملازمة «الانقباض في غيبة زوجها والرجوع إلى اللعب والانبساط وأسباب اللذة في حضور زوجها» ⁽⁹⁰³⁾، إذ لا معنى لانبساطها بعيداً عن زوجها مادام هو الأصل وهي الفرع، ومادامت تابعة له بالضرورة. فكان على الزوجة حينئذ «أن تعاشره بإظهار مودة محضة وتلاطفه وتواتيه بالعفاف وكثرة ذكر فضله على الرجال وتصلح بيته وتوقره وتظهر الشفقة عليه وأن يكون منها في ذلك المبالغة، فإن رأت شيئاً عليه عياناً كذبت بصرها، ولم تصدق». ⁽⁹⁰⁴⁾ هذه هي الزوجة الصالحة التي تلتزم الصمت ولا تواجهه، بل تعمد إلى مغالطة ذاتها والتشكيك في قدراتها والتنكر لحقوقها وكيونتتها في سبيل توفير كل أسباب السعادة للزوج وتعزيز نرجسيته بتضخيم صورته. ولا ضير في اللجوء إلى الرياء مادامت الغاية نبيلة «إنّما الأعمال بالنيّات».

ولمّا كان الزوج مالكا والزوجة مملوكة، فقد ظلّ هاجس الطلاق سيفاً

مسئولا على رقبة المرأة وشبها مخيما على العلاقة الزوجية. فإذا لم تكن الزوجة على مثل هذه الصفات وفي خدمة الزوج، وجد فرصته مع أخرى وتركها غير مألوم. فهي التي يجب أن تسعى جاهدة حتى تشبع نهمه وتغذيه بطنا وفرجا ووجدانا، أي تسد جميع حاجاته، وبذلك يثبت التصور التوراتي لدور المرأة. (سفر التكوين 19. 2) فحواء ما خلقت إلا لتسد حاجات آدم نحو الوحدة والفرغ والملل وغيرها. وما تفاني الزوجة في خدمة بعلها وتنفيذ ما يحبه وإعراضها عما يكرهه إلا وسيلة من وسائل التأكيد على هيئته وامتلاكه السلطة. والواقع أن هذه النصائح الموجهة للزوجة حتى تركز حياتها لخدمة الزوج لا تختلف عما يلاحظ في ثقافات أخرى نحو الثقافة الهندية التي ذهبت إلى أن من واجب المرأة أن لا تتضايق أو تظهر الغيظ عندما يتزوج بعلها أو يتسرى بأخريات.

اعترف المجتمع بحاجة الرجال الماسة إلى الحب حين اعتبر أن من حسن حظ الرجل أن تكون امرأته عربوا مبرزة ما تكنه له من أحاسيس. ولعل مدح العرب الزوجة التي تشبع الرضيع وتدفع الزوج، يوحى بهذه الحاجة النفسية المنتظرة من الزوجة: أن تكون الصاحبة وأن تتماهى مع دور الأم، وبذلك يتم إسقاط العلاقة الأولى مع الأم على الزوجة. وتبدو رغبة الزوج في الذوبان في نبع الحب والدفء والعودة إلى حضن الأم بعد الانفصال عنها بادية للعيان، كما تتضح حاجته إلى الملاذ والأمن والحماية أكثر فأكثر. ولعل الإعلاء من منزلة خديجة التي احتضنت الرسول خير معبر عن أنموذج الزوجة الأم التي بفضلها يتحقق التوازن النفسي ويحصل الإشباع العاطفي، خاصة بعد أن ساد الاعتقاد أن التحنن والشفقة وإيثار الآخرين من الصفات التي جُبلت عليها المرأة. فالأنوثة عطاء أو لا تكون. ولكن هل طالب المجتمع الزوج بأن يساهم في سد حاجات امرأته العاطفية؟

لما كان من حق الزوج الموسر أن يعدد الزوجات تنوعا لمصادر اللذة وتحقيقا لمصالحه المتعددة، فقد نصحت الجماعة الزوجة بأن تكون متحلية بالصبر وأن تضبط مشاعرها وتقاوم غيرها. فأن يعمد الزوج إلى استبدالها فذاك

أمر وعته منذ الصغر وتعودت عليه «وألزمها الشريعة»⁽⁹⁰⁵⁾ عليه باعتبار أنها مملوكة. فإذا صبرت كان «لها في ذلك أجر المجاهد في سبيل الله»⁽⁹⁰⁶⁾ إذ نسب إلى الرسول قوله: «كتب الجهاد على رجال أمتي والغيرة على نساءها. فمن صبرت منهن واحتسبت أعطاها الله أجر الشهيد».⁽⁹⁰⁷⁾ فالمرأة الراضية بهذا المصير النسائي لا تنال إلا التقدير ورضا الرب. فعندما شكت أسماء بنت أبي بكر إلى والدها معاناتها قال: «ارجعي يا بنية فإنك إن صبرت وأحسنت صحبتته، ثم مات ولم تنكحي بعده، ثم دخلتما الجنة، كنت زوجته فيها».⁽⁹⁰⁸⁾ ونظراً إلى أن الزوجة تعي أن أنوثتها قائمة على النقص، فإنه لم يكن أمامها سوى التفاني في خدمة الزوج والتضحية في سبيل مرضاته باعتبار أنها ليست شريكا بل موضوعاً للشوق.

3/3 - حفظ المال

إن من حقوق الرجال على النساء حفظ المال وحمايته من التبذير.⁽⁹⁰⁹⁾ والمرأة المقتصدة، حسب الفلاسفة، هي التي تنهض بدور القيم في المال والمحافظ على القنية، أي الممتلكات والأقوات. وهي التي تقوم بتنميتها وتشميرها وضبطها حتى تتكاثر. لم لا وهي المحافظة على العفة والشرف والموروث الثقافي! إلا أن هذه التصورات ما كان بالإمكان أن تنجز على أرض الواقع. فقد اعترف الفلاسفة أن أغلب النسوان يقضين الوقت في تصنع الجمال واكتساب الحسن فيبذرن الأموال في ما لا ينفع. ولهذه الأسباب شاع القول إن من الصفات المحبذة في الزوجة أن تكون مدبرة قادرة على تنمية المال. جاء في هذا الصدد أن حاضنة نصحت بنتا قبيل انتقالها إلى بيت زوجها. قالت: «النساء بخمس خصال لا غنى لهنّ عن واحدة منهن وبينهن وبين الأزواج: المحبة بالغيب فإنّ القلوب شاهدة، وحسن الطاعة فإنها تثبت المودة، والاقتصاد فإنه يؤمن الملامة ويستبقي حسن المودة، والطهارة فإنها تستميل الهوى، والعفاف فإنه يدعو إلى الخير».⁽⁹¹⁰⁾ كما اعتبر البخل خيراً خصلة من خصال النساء لأنّ البخيلة تحفظ مالها ومال زوجها أما السخية فهي مسرفة، والحال أن «من الواجبات عليها أن لا تفرط في ماله، بل تحفظه عليه. قال رسول الله ﷺ «لا

يحلّ لها أن تطعم من بيته إلا بإذنه إلا الرّطب من الطعام الذي يخاف فساده فإن أطعمت عن رضاه كان لها مثل أجره. وإن أطعمت بغير إذنه كان له الأجر وعليها الوزر». (911) وهكذا بدت المرأة ممنوعة من الاتصاف بصفة الكرم لأنّ الكرم موصول إلى الهيبة والهيبة شرف ذكوري. وما ينتظر من المرأة السخاء بالنفس لا الجود بالمال.

ولئن جوّز بعضهم للمرأة أن تتصدّق من مال زوجها غير مفسدة دون إذن منه واعتبروا أنّ نصف الأجر هو له، فإنّ فريقاً آخر رأى أنّه لا يحلّ لها أن تتصدّق من بيت زوجها إلا بإذنه لأنّها مؤتمنة على أملاكه وأمواله ومسؤولة عن حسن التصرف الاقتصادي. أمّا الزوج فإنّ يده على ما في البيت أقوى من يد الزوجة لأنّ يده يد مالك متصرّف في حين أنّ يدها يد حافظ. وذهب لفيف من العلماء في تفسير آية ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء 5/4] إلى أنّ السفهاء هم النساء والصبيان لسوء تصرّفهم ولنقص عقلهم ودينهم ولذلك يتم الحجر عليهم. (912) فتصبح حيازة المال والتصرّف فيه، خطراً على الزوجة لأنّها ناقصة ومعوّجة.

4/3 - الخدمة

تبرز نظرة العلماء إلى واجبات المرأة مدى التقائهم بالثقافة اليونانية (913) وبغيرها من الثقافات إذ تجلّى واجب الزوج، في نظر هؤلاء، في الإنفاق وضبط سلوك امرأته. وتمثّل واجبيها في طاعته والحفاظ على الأموال وصون البيت والخدمة. ولما كانت أكثر أعمال الرجل بالخارج، فقد احتاج إلى من يحفظ له منزله ويدبّره له. ولذلك كان على المرأة أن تكون كثيرة النفع تعيش حياتها فناء في أسرتها باعتبار أنّ وقتها غير ثمين وينبغي لها توظيفه في رعاية الآخرين. وعلى غرار الوصايا العشر، نصحت الأمّهات بناتهن بالقناعة والتفقد لموضع عين الزوج وتعهّد الجسد من أجله وحفظ ماله ورعاية عياله وخدمه والاهتمام بوقت غذائه والهدوء عند منامه وحفظ أسراره. (914) فهذه الخدمة وسيلة من وسائل التقرب إلى الزوج والتعبير له عن مدى طاعتها له، كما أنّ

التضحية في سبيل الآخرين، تمثل مقوماً من مقومات الأنوثة التي تنشأ عليها كل بنت.

شكّل موضوع خدمة⁽⁹¹⁵⁾ المرأة زوجها نقطة خلاف بين الفقهاء. فرأت طائفة أنه ليس على المرأة خدمة زوجها. فالحرّة فراش بالعقد وتراد للوطء وخصوصاً في «المعقود عليه من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره»⁽⁹¹⁶⁾ ولكن جرت العادة أنها تقوم بما تنتظم به المعيشة مع أنّ هذه الأعمال لا تعدّ من واجبات المرأة. وألح القرطبي على ضرورة مراعاة العرف ومنزلة المرأة الاجتماعية. في «العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة... فلا تطالب بأكثر منه... فإن كانت شريفة المحلّ ليسار أبوة أو ترقه فعليها التدبير للمنزل وأمر الخادم، وإن كانت متوسطة الحال، فعليها أن تفرش الفراش ونحو ذلك، وإن كانت دون ذلك فعليها أن تقيم⁽⁹¹⁷⁾ البيت وتطبخ وتغسل... ولا نعلم امرأة امتنعت عن ذلك، ولا يسوغ لها الامتناع، بل كانوا يضربون نساءهم إذا قصّرن في ذلك، ويأخذونهن بالخدمة»⁽⁹¹⁸⁾. ويعود سبب إجبار الزوجة على خدمة الزوج حسب أصحاب هذا الموقف إلى العرف والعادة، أي إلى المجتمع ونظامه التراتبي الذي صان الشريفة عن الاحتكاك بالنجاسة وجعلها تشرف على تدبير البيت وتكفي بالمراقبة وإصدار الأوامر خلاف المرأة الفقيرة التي كان عليها أن تكابد العناء في سبيل لقمة العيش وأن تنهض بواجباتها الأسرية.

ولعلّه من المفيد أن نتوقّف عند رأي ابن حزم (ت456هـ) إذ رأى أنّ الزوجة إن تطوّعت بالخدمة فلها ذلك ولكن ليس من حقّ الزوج أن يطالبها بعجن ولا طبخ ولا فرش ولا كنس ولا غزل ولا نسج لأنّه ملزم بأن «يأتيها بكسوتها مخيطة وبالطعام مطبوخاً تاماً وإتما عليها أن تحسن عشرته ولا تصوم تطوّعا وهو حاضر إلاّ بإذنه ولا تدخل بيته من يكره وأن لا تمنعه نفسها متى أراد، وأن تحفظ ما جعل عندها من ماله»⁽⁹¹⁹⁾. ولو جاء الزوج بطعام يحتاج إلى الطبخ والخبز فأبّت لا تجبر على ذلك «ويؤمر الزوج أن يأتي لها بطعام مهياً»⁽⁹²⁰⁾. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فأروا أنّ على الزوج أن «يحضر لها كلّ ما تحتاج إليه ويخدمها بخادمه أو بنفسه إن كانت ممن تخدم»⁽⁹²¹⁾.

ونرجح أن مقصد هؤلاء من وراء حث الزوج على خدمة زوجته لم يكن الإمعان في تكريمها بقدر ما كان المحافظة على جمالها حتى تكون على هيئة يمكن الاستمتاع بها في كافة الأحوال. ولذلك نفهم لم أوجب الفقهاء الرضاعة على الدنيئة ولم يوجبوها على الشريفة. ⁽⁹²²⁾ فهذه الوظيفة يمكن الاستغناء عنها من أجل الاحتفاظ بوظيفة أهم، وهي التفرغ لإمتاع الزوج، سيما وأن المرضعات كثيرات.

لئن راعى عدد من الفقهاء منزلة الحرّة الشريفة فميّزوا بين الزوجات على أساس الوضع الاجتماعي، فإن ابن تيمية نظر إلى موضوع الخدمة من زاوية تؤكد على وجوب حفظ العلاقة التراتبية لا بين النساء فحسب، بل بين الرجال والنساء. فالصواب عنده وجوب الخدمة لأن «الزوج سيدها في كتاب الله، وهي عانية عنده بسنة رسول الله ﷺ، وعلى العاني والعبد الخدمة، ولأن ذلك هو المعروف... ويتنوع ذلك بتنوع الأحوال. فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية وخدمة القوية ليست كخدمة الضعيفة». ⁽⁹²³⁾ ومعنى ذلك أن وضع الزوجة الاجتماعي أو الاقتصادي، لا يعفيها من القيام بالخدمة، حتى وإن كانت بسيطة لأنها تتحول إلى رمز دال على اختلاف المراتب بين الزوجين.

أما غاية تكليف المرأة بخدمة زوجها، فإنها تكمن في توفير كل أسباب الراحة له حتى يتفرغ للعلم والعمل وحفظ صحته واللهو ولا يضيع وقته في تدبير المنزل. فالمرأة تنكح لتحقق للزوج جملة من المنافع، منها قضاء الوطر وتخليصه من التوتر النفسي، ومنها الإنجاب، ومنها التكفل بهذه الأعمال التي لا تتلاءم مع مكانته. ولما كان كثير المشاغل مهتماً بديناه وبآخرتة، فإنه احتاج إلى من يعينه «إذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل». ⁽⁹²⁴⁾

سعت الأيديولوجيا الذكورية إلى إقناع النسوة بكثرة الثواب الذي تجنيه الواحدة منهنّ عندما تقوم بخدمة زوجها، حتى إن الصالحة منهنّ، تضمن لنفسها مكاناً في الجنة. «أَيُّمَا امرأة قامت بخدمة زوجها يوماً واحداً أوجب الله لها الجنة». ⁽⁹²⁵⁾ وكفي العود إلى ما ختم به ابن حبيب كتابه لتبين ما ترسخ

في لاوعي القوم من آراء بخصوص المرأة، حتى كأنّ حضورها على وجه الأرض لا غاية له سوى فرش فراش الزوج وإعداد الأكل له وغسل ثيابه وتقبيل رأسه ودهنه ومشط شعره ولحيته، إلى غير ذلك من الخدمات التي تعبّر عن استيهام الرجل، وتُصيّد اللثام عن نرجسيته التي تجعله يَعدّ، نيابة عن الله، الزوجة المحسنة بغفران الذنوب وعظيم الأجر ودرجات في الجنة. (926) وهذا يدلّ على أنّ توزيع الأعمال هو بناء اجتماعي تراعى فيه مصالح محدّدة.

ونلمس في حديث العلماء عن واجب خدمة الزوجة بعلمها، مراعاة للتراتبية الاجتماعية. فللمرأة الشريفة منزلة متميّزة تستمدّها من سوّد عشرتها فهي درع يصونها من إذلال الزوج وإلحاقه الأذى بها، ولذلك فإنّ الحسبية لا تكلف بإنجاز أعمال كثيرة مثلما هي حال الفقيرة أو البدوية التي تساعد زوجها في أعمال الأرض فضلا عن قيامها بأعباء الأشغال المنزلية. أمّا إلحاح المنظومة الفقهية على أنّ مسؤولية الرجل الإنفاق وأنّ واجب المرأة الخدمة، فإنّه يعكس جندرة للأدوار وللأنشطة، ولاسيما الفضاءات. فالإنفاق مرتبط بأعمال الخارج، وهو واجب الزوج المكتسب الذي يصله بالثقافة ويتلاءم مع حرارته التي تحفزه على الحركة. أمّا الخدمة فإنّها مقترنة بالداخل، وهي مسؤولية الزوجة لقرّبها من الطبيعة ولخصائصها الفيزيولوجية التي تحول دون خروجها للعمل ومواجهة المخاطر ولطبعها البارد الذي يجعلها أميل إلى السكون. ولذلك تكون حرّيتها محدودة قياسا بالرجل الذي يقدر على الاضطلاع بالأدوار المركزية وتحقيق طموحاته. (927) وبالإضافة إلى ذلك، فإن آراء الفقهاء تشي باحتقارهم أعمال النسوان. فهي مضيعة للوقت، ولا وجه للمقارنة بين وقت الرجال الثمين الذي يصرف في الأعمال الجادة ووقت النساء الذي يهدر في أعمال لا قيمة لها.

انطلاقا من هذا التصوّر، تندرج خدمة الأنثى للذكر في إطار خدمة الناقص للكامل والمملوكة للمالك. فما دامت المرأة في حاجة إلى المنفق والحامي، فإنّها مطالبة بتقديم خدمات تضمن لها هذه الحقوق. وقد راعت المنظومة الفقهية هذا الأمر في عدد من الأحكام، منها أنّ حضانة المرأة لولدها تسقط إذا تزوّجت رجلا آخر «لأنّها لما تزوّجت انشغلت بخدمة زوجها فلا

تتفرغ لتربية الولد». (928) وهنا حقّ الزوج مقدّم على حقّ الولد. أمّا خدمة الذكر للأثني ففيها امتهان لوضعه ومنافاة لقوامته، «فاستخدام الحرّة زوجها الحرّ حرام لكونه استهانة وإذلالا وهذا لا يجوز». (929) سيما وأنّ «توقير الزوج واجب عليها وفي استخدامه إهانته». (930) كما أنّ الأمر يتعارض مع هيبة الرجل. ففي قيامه بقضاء حاجات زوجته مهانة وضعة وطرحا للوقار لأنّ الزوجة هي المكلفة بتوفير الراحة وأسباب السعادة للزوج لا العكس وما خدمتها إلا وسيلة من وسائل الرفع من مقام العشير.

وعلّل الفقهاء التمييز بين أعمال الرجال وأعمال النساء بأنّ الرسول قسّم الأعمال بين عليّ وفاطمة. فجعل أعمال الخارج على عليّ وأعمال الداخل على فاطمة وحثّها على خدمة زوجها والتفاني في إرضائه. (931) وترتّب على الارتكاز على السوابق التاريخية والتجارب الفردية إضفاء الشرعية على وجوب توارث هذا التوزيع جيلا بعد آخر حتى أضحت خدمة المرأة قدرا مفروضا ودورا أزليا لا مفرّ منه. ونذهب إلى أنّ الفصل بين أعمال الرجل وأعمال المرأة لم يتبلور إلا في مرحلة بعدية بعد استقرار بنية العائلة وتطور النظام الاجتماعي والاقتصادي وبلوغ المجتمع مرحلة الترف.

واللافت أنّ هذه التصورات النمطية مازالت مؤثرة في الواقع المعيش وفي الوعي الجماعي. فيالي اليوم يثير قيام الرجل بالأشغال المخصصة بالمرأة كالطبخ والغسل والتنظيف وغيرها، الاستغراب والاستهجان ليس لدى الرجال فحسب، بل كذلك لدى فئة مهمّة من النساء. ويعبّر هذا الموقف - في نظرنا - عن استنقاص هذه الفئة للأعمال التي تؤديها المرأة. فمهما تعددت وتعدّدت وتطلّبت جهدا ومشقّة، فإنّها لا تضاهي أعمال الرجال قيمة وإنّما تظلّ أعمالا بسيطة وقليلة ومملّة وسهلة، وفي بعض الحالات تافهة. وهي أقرب إلى طبيعة المرأة التي تجعلها عاجزة عن مواجهة المخاطر. فتغدو الأنوثة عائقا يحرم المرأة امتيازات ظلّت من نصيب الذكور. وانطلاقا من هذه التصورات لم يكن من المقبول أن يتولّى الرجل الشريف القيام بحركات وأفعال تنتمي إلى اليومي النسائي ذلك أنّ الرجال مخصوصون بالأعمال الجليلة كالجهاد والتعليم والقضاء

والإفتاء، وغيرها من الوظائف التي تليق بشرف الذكورة وتشير إلى تميّز فئة من الرجال عن غيرهم. أما إذا تجرّأ الرجل على القيام بهذه الأعمال التافهة والحقيرة، فإنّه يقابل بالسخرية ولا يحظى باحترام الآخرين لأنّه فارق الأنموذج وخرق الحدود المرسومة بين الجنسين.

ويمكن أن نفسّر رفض فئة من النساء مشاركة الرجال لهن في هذه الأعمال بأنّه علامة على تشبهنّ بما يمثّل محدّداً من محدّدات أنوثتهن. فمثلما أقصيت المرأة عن مشاركة الرجال في عدد من أنشطتهم، نراها بدورها حريصة على الاحتفاظ بأعمال خاصّة بها رافضة أن يؤديها الرجل نيابة عنها لأنّ قيامه بها يعدّ خدشا في أنوثتها وإلغاء لحضورها. ويبيّن أنّ هذا الموقف علامة على توتّر العلاقة بين الجنسين.

تنسب الأساطير إلى المرأة مجموعة من الأعمال التي لها صلة بالطبيعة وبالخصب ويحفظ الحياة في مقابل أعمال الرجال المرتبطة بالموت مثل الصيد والغزو. ويترتّب على تكليف المرأة بالأعمال التي لها علاقة بهويتها الجنسية كالقابلة والظئر والداية وغيرها، تعميق الفصل بين الرجال والنساء والتمييز بين المهارات على أساس الجندر علاوة على تكريس تبعية المرأة للرجل من خلال التأكيد على أنّ مساهمتها في الحضارة كانت محدودة. فأعمالها تأتي دائما في درجة ثانية وتتبع الرجل. فهو يصطاد وهي تعالج الذبيحة فتتدبّر أمر سلخها وتنظيفها وتقطيعها وطبخها، وهو يحرق ويزرع وهي تجني وتطحن وتعدّ الغذاء، وهو يغزو ويجاهد وهي تزغرد أو تمرّض أو تندب الموتى. فلا غرو أن يكون نصيبها في الإرث وفي الغنيمة وفي الثواب على قدر أعمالها.

إنّ حرص المجتمع على الفصل بين أعمال الرجال وأعمال النساء دالّ - في نظرنا - على خوف تسرّب عدوى الأنوثة إلى الذكور. ولذلك سعت الجماعة إلى تسييح الخطر بحفظ المسافة بين عالم الرجال وعالم النساء اجتماعيا ورمزيا. فهذه الأعمال المنضوية تحت شبكة الثنائيات الداخل/ الخارج والرطب/اليابس والبارد/الحار والمنخفض/ المرتفع والخاصّ/ العام⁽⁹³²⁾ ينبغي أن تبقى على حالها لأنّ تداخلها يؤدي إلى اضطراب الأدوار الجندرية واختلال النظام الاجتماعي.

يكشف موقف المجتمع من عمل كل من الزوجة والزوج بنية المجتمع ومنظومة قيمه وأنساقه الرمزية وما ترسخ في لاوعيه الجمعي من آراء. (933) فكل عمل يؤديه الفرد يحمل دلالة رمزية خاصة ويعكس مجموعة من القيم التي تشير إلى خيارات المجتمع. فثمة أعمال معبرة عن الشرف والسيادة لارتباطها بالإنتاج وأخرى دالة على المهانة لأن مردودها ضعيف وتأثيرها أقل في النظام الاقتصادي. وإذا نظرنا إلى الفصل بين أماكن العمل: الداخل / الخارج والذكوري / الأنثوي والعمل الأساسي المعترف به والمثمن، والعمل الثانوي غير المعترف به والمهمش، أدركنا أن هذا التقسيم صنيع أيديولوجي لفائدة المجتمع البطريكي، وهو أمر أقرته الحضارة اليونانية حين فصلت بين فضاء المدينة (polis) الذي يسمح فيه للرجال بالاهتمام بالسياسة والانخراط في المجتمع. وفضاء المنزل (oikos) حيث النسوان والصبيان والعبيد (934)، أي الأقليات المستضعفة. وينجم عن توزيع الأدوار وتقسيم الأنشطة جندرة الفضاءات. فيصبح المطبخ فضاء نسويا بعد أن تم تأنيثه وبالمثل يصبح فضاء الحمام فضاء مجتمع النساء المغلق. وينظر إلى المرأة، وخصوصا الشريفة، على أنها قطب المتعة في حين يمثل الرجل قطب العلم والعمل، ويغدو العمل شأنا ذكوريا لارتباط الرجل بالثقافة في حين أن الإمتاع يتحوّل إلى وظيفة نسائية لصلة المرأة بالطبيعة.

تصرّ عديد الثقافات (935) على أن أهم ما يجب على المرأة الاضطلاع به هو الإنجاب والانشغال بتدبير البيت متممّة بذلك الإعلاء من شأن الخدمة التي تنجزها الزوجة في بيتها ولفائدة أسرتها وتعظيم دور الأم اجتماعيا ورمزيا. فإذا بها لا تعرّف إلا من خلاله ومن خلال علاقتها بالرجل. فيقال أم فلان أو زوجة فلان وهو ما يفسّر سبب تمسك المرأة بمؤسسة الزواج. فبواسطتها تكتسب ما به تدعم أنوثتها، ذلك أن الأنوثة لا تكتمل إلا بالأومومة. أما غاية هذه الإجراءات فتكمن في حجب الزوجة والحيلولة دون اضطلاعها بأدوار مركزية احتكرها الرجال ولا سيما أن بنية السلطة تقتضي إقصاء النساء عن كل ما له صلة بالنفوذ وخصّهن بالخدمة والأنشطة البيئية لا باقتصاد البيوت. ويصبح حجب المرأة

نتيجة ذلك، وسيلة للمحافظة على مصالح المجتمع الذكوري. وتتدخل الأيديولوجيا لتصل الذكورة بالعمل الجاد ولتقرن المرأة بالبطالة أو بالعمل الثانوي ولتلخ على أن ما يكسب الزوجة قيمة، في نظر المجتمع، تزلعها في الخدمة البيتية. فأن تكون امرأة معناه أن تكون ماهرة في إعداد ما لذ وطاب وقادرة على رعاية العيال وتدبير البيت ومهتمة بشأن العائلة لا بالشأن العام وأمور الدولة.

وليس غريبا أن تعمد الأيديولوجيا الذكورية إلى ربط دراية المرأة بشؤون البيت بالمنظومة الأخلاقية. فإذا بالزوجة الماهرة تحظى بالاحترام والتقدير لأنها ممثلة للنظام الجندري ومؤدية للدور المتوقع منها في حين تتهم الزوجة التي لا تتقن أداء هذا الدور، بالتقصير والإهمال ويقع القدر في أخلاقها. فإن كانت غير مشغولة بزوجها وبيتها وعيالها فقيم تشغل نفسها طوال النهار، إن لم يكن ذلك بالتشوف للرجال؟ كما يقع التشكيك في أنوثتها فأنتى لها أن تكون امرأة كاملة الأنوثة، إن كانت مقصرة في خدمة الزوج والعيال! وبالفعل نجحت الأيديولوجيا الذكورية في غرس هذه الأفكار في نفس المرأة حتى بدت متفانية في أداء دور المغذية، تقضي يومها بين مملكتها الصغيرة: المطبخ وسائر الغرف لا تنفك عن الدوران. ويمكن أن نفسر حرصها على العناية بالجميع بحاجتها الماسة إلى الامتلاء لفرط إحساسها بالخواء والنقصان. ولئن نهضت بوظيفة المغذية فإنها لاتزال تبحث عمّن يسكن آلام جوعها الباطني.⁽⁹³⁶⁾

ليست مطالبة المجتمع المرأة بخدمة الرجل أبا وأخا وزوجا وابنا، إلا وسيلة من وسائل ضبط علاقة النساء بالرجال وإخضاعها لمنطق الهيمنة: هيمنة الأصل على الفرع، والقوي على الضعيف، والحرّ على المحبوس، وصاحب المنزل الرفيعة على المكانة الدونية، وهو أمر يتوازى مع هيمنة الثقافة على الطبيعة من خلال السيطرة عليها وتسخيرها لفائدتها.

نخلص إلى القول إن المجتمع أثقل كاهل الزوج بمجموعة من الأدوار. فهو المنفق والراعي والمراقب. وهذه المسؤوليات الملقاة على عاتقه تخدم ذكورته لأنها تجعله يعتلي الركح الاجتماعي فيعبر عن فحولته من خلال تقاسيم وجهه

ونبرات صوته وحركات يده. فيصرخ ويضرب ويصدر الأوامر ويؤدّب، أي يفعل موظفاً كلّ أعضائه وحواسه في سبيل إبراز فحولته. فيراقب النظرات والكلام والسلوك والمشية واللباس والرائحة ويتصرّف في أنوثة زوجته فيحثّها على أن تكون فاتنة: امرأة كاملة الأنوثة معدّة لمتعته الشخصية وينهاها عن الخروج على هذه الصورة. ولا يكتفي بذلك، بل عليه أن يقوم بالتعظيم على محاسن جسد امرأته فيجرده من مفاتنه ويضعف من حدة سحره. فتصبح أنوثتها في أسفل الدرجات لا يلتفت إليها: ثوب رثّ غير جذاب وصوت غليظ، ومشية غير متناسقة، إلى غير ذلك من العلامات السيمائية التي يتصرّف فيها الزوج على نحو يعوق كلّ محاولة للاقتراب من امرأته فتتفي بذلك علاقات التبادل.

ولمّا كان أهمّ دور موكول إلى المرأة، حسب المجتمع الذكوري، هو الإمتاع ذلك أنّ القوم عدّوا الجماع من أكبر المملذوذات والشهوات، فقد بدا لنا من المهمّ النظر في حقّ كلّ من الزوج والزوجة في المتعة، باعتبار أنّ فهم النظام الجندري لا يتمّ بمعزل عن التطرّق إلى مكانة الجنسانية في المجتمع. فهي تخضع أيضاً للتشكيل الاجتماعي الثقافي. ولكن هل يمكن الحديث عن استواء الزوجين في إدراك اللذة؟

الفصل السادس

جنسانية الرجل وجنسانية المرأة

1 - متعة الرجل

أولى الرجال، وهم أصحاب الثقافة العالمية، الجماع أهمية كبرى فأشاروا إلى كيفية تدبير حياتهم الجنسية وعدّد الأطباء الأدوية والأغذية النافعة لتهييج الشهوة وتقوية الباه وحذّروا ممّا يضعف اللذة وعرضوا الوصفات الناجعة لمعالجة قلة الباه. وسيطرت الشهوة على القوم - والعهد على الرواة - حتى كان منهم من يجامع والأخرى تسمع وكانوا يتسامرون بأحاديث ما يصنع الواحد بأهله. وكان الواحد يتخلف عن الجهاد خوف فتنة نساء العدو، كما كان من بينهم من تملكه غلمته فيواقع امرأته على غفلة وفي رمضان، إلى غير ذلك من الأخبار التي زخرت بها المصادر. ولكن ما هو نصيب كلّ جنس من المتعة وهل اختلفت نظرة المجتمع إلى جنسانية الرجل عن نظرتة إلى جنسانية المرأة؟

لا يتسنى تبين حظّ الرجل والمرأة من المتعة إلاّ بالوقوف عند المقاصد التي ضبطها القدامى للنكاح، وأهمّها طلب الولد وقضاء الحاجة والتحصين. وإن كانت فوائد النكاح مشتركة بين الرجل والمرأة، إلاّ أنّ التمحيص خاصّة في ما ورد في «باب النكاح» أو في كتب الباه من آراء، يجعلنا ننتبه إلى أنّ المخاطب هو الرجل. فهو الذي يجامع حتى يقتنص الولد الذي يحفظ ذكره ويكون له عوناً في الدنيا والآخرة. ولذلك كره القوم نكاح العاقر حتى وإن

كانت جميلة وفضلوا عليها الدميمة الولود. ثم إن الرجل هو الذي يتخذ الزوجة ليستأنس إليها ويتقوى بمجالستها والنظر إليها وملاعبتها فيرتاح قلبه ويتفرغ للعبادة ويشمر الساعد للعمل. وفق هذا الطرح تصبح المرأة، الوسيط بين الناكح وتحقيق آماله وتغدو وظيفة الجماع، التناسل ومنح المؤمن وحده فكرة عن اللذات الموعودات في الجنة، وكأنه ليس من حق المؤمنة أن تكتسب صورة تقريبية عن هذه الجنة الموعودة وأن تحلم بنعيمها.

ويبدو قضاء الوطر في نصوص كثيرة، حقًا مشتركًا بين الجنسين. فالمطلوب من الزوج أن يداعب امرأته وأن تكون القبلة رسولا بينهما يمهد لما يأتي من بعدها، وعلى الرجل أن يمهل لتقضي زوجه إربها منه، وعليه أيضا أن لا يستعجلها عملا بالحديث «إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها، ثم إذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها». (937) كما أن عليه «أن يتوخى أوقات حاجتها إلى الرجل فيعقها ويغنيها عن التطلع إلى غيره. وإن رأى الرجل من نفسه عجزا عن إقامة حقها في مضجعها أخذ من الأدوية التي تزيد في باهه وتقوي شهوته حتى يعقها». (938)

بيد أن المتأمل في خطاب العلماء، يلحظ أن ملاعبة المرأة لا تنم عن وعي بطبعها ومراعاة لاحتياجاتها لحظة قرب الرجل منها بقدر ما هي سبب من الأسباب المقوية للجماع. ذلك أن «المداعبة للشهوة كالرعد والبرق للمطر» (939) كما أن غاية الملاعبة إيقاظ القوى حتى يقع التوليد (940)، سيما وأن الزوجة «إذا لم تنزل لم يكن ولد، وربما كان ذلك سببا لأن تنفر عن زوجها وتطلب غيره». (941)

تعتبر ملاعبة النسوان حينئذ وسيلة من وسائل تهيج الشهوة الذكورية مثلها مثل النظر إلى سفاد الحيوان والاستماع إلى الشعر الماجن والإقبال على الصفات والأدوية المعدة للاستهلاك الذكوري، إذ نادرا ما أشارت كتب الباه إلى ما يهيج المرأة. وتنزل المداعبة في إطار اللهو. «كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا تأديبه فرسه ورميه عن قوسه وملاعبته أهله». (942) وهي أيضا نزول عند درجة عقل المرأة، التي كثيرا ما تبقى موصولة إلى عالم الطفولة واللعب

محتاجة إلى من يلاعبها ويمازحها، وهو أمر غير مستغرب باعتبار أن الزواج كثيرا ما كان يعقد بين كهل وصبية أو شيخ وكاعب فيعاملها على أساس أنها لعبة. ونذهب إلى أن اللجوء إلى المداعبة معبر عن رغبة الرجل في أن يرى المرأة التي أوقدت غلمته تلين وتنحلّ بين يديه. (943)

ليست الملاعبة فعلا مشتركا بين الرجل وأهله إنما هي أمر موكول إلى الزوج وحده لأنه «كان فاعلا، وكانت هي مفعولة بها (كذا) وكانت لا تقضي شهوتها إلا بعلمه، فإنه لا يقدر أن يقضي شهوتها منه إذا قضى شهوته قبلها فله عليها لأجل ذلك أفضل المنزلة، وبها إليه أمس حاجة». (944) ونظراً إلى أن المرأة رُبيت على الحياء وطبعت على قلة الحركة فإنها، في الغالب، لا تطالب بالجماع، بل تكتفي في قضاء الشهوة بما يدره الزوج عليها، ومن ثمة كان عليه أن ينتبه إلى الأمارات الدالة على توقّد شهوتها نحو التزيّن والتعطرّ واللباس. فيبادر إليها ويداعبها لأنه المكلف بحكم علوّ مقامه وخبرته، بأن يتبسّط معها حتى تقضي وطرها فتكسر شهوتها، وخصوصاً أنه إذا لم تنشرح، كان ذلك سبباً لأحد شيئين: «إما فساد دينها وإما تبقى متشوّشة متشوّفة لغيره». (945)

يشير إلحاح المنظومة الفقهية على مراعاة آداب واقعة المرأة إلى واقع لم يكن فيه الزوج يولي أهمية لمتعة أهله وإنما كان يقع عليها كما يقع على البهيمة فيضربها أوّل النهار وينكحها آخر الليل، حتى عرف عن النساء أنّهنّ يكرهن الرجل الذي يكون سريع الإنزال ويعجبهن الذي يكون أبطأ الناس إنزالاً لأنهن يقضين معه شهوتهن. ومن هنا كانت أحاديث الرسول، في هذا الشأن، مهذّبة لممارسات الرجال الذين كان همّهم قضاء الوطر دون مراعاة إنسانية المرأة. ويدعم ما ذهبنا إليه خبر جاء فيه أنه «روي عن عمر بن عبد العزيز عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تواقعها إلا وقد أتاها من الشهوة مثل ما أتاك لكيلا تسبقها بالفراغ. قلت: وذلك إليّ؟ قال: نعم إنك تقبلها وتغمزها وتلمزها إذا رأيت أنه قد جاءها مثل ما جاءك واقعتها». (946)

ولما كانت «الشهوة أغلب على مزاج العرب» (947)، فقد مثل النكاح أحسن طريقة لكسرها. فهو أفضل من الاستمناء باليد أو نكاح المردان أو نكاح

الحيوانات. وبالجماع يأمن الرجل غائلة العنت ويحقق حاجته. لم لا والزوجة «قوت وسبب لطهارة القلب»⁽⁹⁴⁸⁾؟ وهكذا بدت المتعة حقاً ذكوريا تفرضه طبيعة البيئة الجغرافية والخصائص الفيزيولوجية للجسد الذكوري ومقتضيات الاجتماع البشري. وفي مقابل ذلك، تمّ تهميش حاجة المرأة إلى مثل هذا القوت بدعوى أنّها فارغة البال وغير مكلفة بالارتزاق وليست معرّضة للضغوط النفسية والاجتماعية مثل الرجل.

إنّ دفاع المنظومة الفقهية عن حق الزوج في موقعة حليلته كلّما عن له ذلك، يميّط اللثام عن طبيعة العلاقة الزوجية من جهة، وعن منزلة كلّ من الرجل والمرأة من جهة ثانية، كما أنّه يشي بالهاجس المسيطر على الرجل في قربه من المرأة، والذي يجعله حذرا في تعامله معها. فهو لا يبحث عن حقّها في الاستمتاع بقدر ما يجهد حتى يطفأ نهمها بعد أن ثبت في اللاوعي الجمعي أنّه قد رُكب في المرأة من الشهوة أضعاف ما في الرجل. فكلّما خرجت أو نظرت من الطاق و«رأت من يعجبها تعلّق بخاطرها. فإذا كانت عند الاجتماع بزوجها جعلت تلك الصورة التي رأتها بين عينها». ⁽⁹⁴⁹⁾ وهذا السلوك اعتبر، في نظر رجال الشرع، صورة من صور الزنا. وعلى نقيض ذلك عدّت مباشرة الرجل زوجته، وهي نائمة أو منشغلة، بعد النظر إلى امرأة أعجبتّه، امتثالاً للسنّة. فقد جاء عن الرسول قوله: «إذا أحدكم أعجبتّه المرأة فوقع في قلبه فليعمد إلى امرأته فليواقعها فإنّ ذلك يردّ ما في نفسه». ⁽⁹⁵⁰⁾

رفض ابن قيم الجوزية أن يقال: شهوة المرأة تزيد على شهوة الرجل فهو أمر يخدش كرامة الرجال ويشكك في فحولتهم، ولذا اقترح قراءة أخرى لهذا الاختلاف. فاعتبر أنّ «الشهوة منبعها الحرارة. وأين حرارة الأنثى من حرارة الذكر؟ ولكنّ المرأة لفراغها وبطالتها وعدم معاناتها لما يشغلها عن أمر شهوتها وقضاء وطرها، يغمرها سلطان الشهوة ويستولي عليها ولا يجد عندها ما يعارضه، بل يصادف قلبا فارغا ونفسا خالية فيتمكّن منها كلّ التمكن». ⁽⁹⁵¹⁾ وأضاف دليلا آخر على فحولة الرجل تمثّل في انتشار آتّه وقدرته على الجماع والطواف على النساء في نفس الليلة.

اختلف الفقهاء حول الوطاء فهل يكلف به الزوج حسب رغبته أم يجبر عليه؟ فاعتبر مالك أنّ الجماع واجب على الرجل إذا لم يكن له عذر في حين رأى ابن حنبل (241هـ) أنّه «لا يجب إلّا أن يتركه للإضرار. وقال الشافعي لا يجب عليه لأّنه حقّ له فلا يجب عليه كسائر حقوقه». (952) وتباينت آراء الفقهاء حول «ما ينبغي للمرأة أن تكتفي به من جماع زوجها». (953) وكأنّه لا حقّ للزوجة في أن تستمتع، إنّما حظّها من الجماع الحدّ الأدنى. ففرض بعضهم على الزوج أن يجامع امرأته بقدر كفايتها ما لم ينهك بدنه أو تشغله عن معيشته، ولها عليه أن يبيت معها ليلة من أربع يجامعها في المضجع (954)، بينما رأى آخرون أنّ أدنى ذلك مرّة في كلّ طهر، وزاد آخرون: إن قدر على ذلك. (955) واعتبرت فئة أخرى أنّ الوطاء يكون في كلّ أربعة أشهر مرّة حسب قدرة الرجل. (956) ولئن كان من واجب الزوج العدل بين الزوجات في القسم، فإنّ طائفة رأّت أنّ القسم للأنس، فيلزمه المبيت عند كلّ واحدة حسب نوبتها وهو ليس مطالباً بالجماع، فإن فعل فإنّما يطؤها بالمعروف لا بتقدير الشرع. (957)

يتيح لنا تأمل هذه الآراء إدراك مدى تدخل الفقهاء في العلاقة التي تجمع الزوجين ببعضهما وحرصهم على تقنين أوقات الجماع وعدده، ممّا يؤكّد أنّ الجماع بناء اجتماعي. فالأجساد حين تتحرّك وتتخالط إنّما تعبّر عن قيم الجماعة ورموزها وتصوّراتها. وهذا الأمر لا يعدّ خاصّاً بالثقافة العربية وحدها. ففي اليهودية ضبط رجال الدين بدورهم عدد الوقعات وأشكال الجماع وسلوك الرجل أثناءه واعتبروه المسؤول عن مراعاة تعاليم الشريعة. (958)

نافح الفقهاء عن حقّ الرجل في الاستمتاع دون مراعاة رغبة المرأة. فتحدّثوا عن استمناة الزوج على يد امرأته (959) ولم يأتوا على ذكر جواز استمناة الزوجة على يد בעلها. ولئن نصح بعضهم الزوج بأن لا يجمع بين الضرائر لما بينهن من العداوة والغيرة ولأنّ كلّ واحدة تسمع حسّه إذا أتى إلى الأخرى أو ترى ذلك، فإنّ من الفقهاء من رأى أنّه «إن رضيتا بذلك جاز لأنّ الحقّ لهما فلهما المسامحة بتركه وكذلك إن رضيتا بنومه بينهما في لحاف واحد». (960)

وفضلاً عن ذلك حوّل الفقهاء للرجل أن يلتذّب بين الإليتين من غير إبلاج.⁽⁹⁶¹⁾ وأن يداعب الحائض والنفساء بما فوق الإزار بغمه أو بيده أو برجله، كما أنّهم اعتبروا أنّه لو وطئها في بطنها واستمنى كان ذلك جائزاً.⁽⁹⁶²⁾ ولا ضير إن لم تذق الزوجة العسيلة!

ولم يتشدّد أغلب الفقهاء مع من جامع الحائض. فالذي يأتي الحائض يتصدّق أو يستغفر الله ولا شيء عليه. ورأى بعضهم أنّه لا كفارة على المرأة إذا طاوعت زوجها على الجماع في رمضان.⁽⁹⁶³⁾ وذهبت فئة من الفقهاء إلى إباحة وطء الزوجة في الدبر ولم يروا على من فعل ذلك حدّاً لأنّ في ذلك شبهة واختلافاً بين العلماء.⁽⁹⁶⁴⁾ وتساهلوا مع الرجل الذي لا يعدل في الجماع وتغاضوا عن الذي يطأ زوجة في غير نوبتها في النهار فرأوا أنّه ليس مطالباً بالقضاء لأنّ الليل عماد القسم.⁽⁹⁶⁵⁾ ولئن حثّت الأحاديث على ضرورة مراعاة حقّ المرأة في المتعة، فإنّ أهل التجربة اتفقوا على أنّ جماع المحمومة عظيم اللذة.⁽⁹⁶⁶⁾

ولمّا كان ضمان حقّ الزوج في الاستمتاع فوق كلّ اعتبار، فقد ذهب بعضهم إلى أنّ من حقّ الرجل أن يمنع امرأته من إجارة نفسها للرضاع والخدمة لأنّ ذلك يفوّت عليه الاستمتاع، كما أنّ له منعها من إرضاع ابنه حتى لا يضيع على نفسه حقّ الاستمتاع.⁽⁹⁶⁷⁾ ولم يدُر في خلد الجماعة أن الزوجة قد ترغب في احتباس رجلها للغاية نفسها. ومن النماذج التي حاول المجتمع ترسيخها في اللاوعي الجمعي نموذج المرأة التي تؤثر زوجها بجاريتها ليستمتع بها. فهذه امرأة اشترت لزوجها جارية افتتن بها وضربت له قبة وشي وفرشتها وقامت وانصرفت وختّمتها يستمتعان وكان الزوج لامرأته شكوراً.⁽⁹⁶⁸⁾ وذاك عابد تزوّج امرأة صالحة ذات مال فتزوّج عليها ثلاث نسوة. قال: «فكانت تطعمني الطيبات وتطيّيني وتقول: اذهب بنشاطك وقوتك إلى أزواجك».⁽⁹⁶⁹⁾

ونظراً إلى أنّ الرجل الموسر سيّد الموقف وصاحب الامتيازات، فإنّه لم يحرم نفسه متعة الاستبدال. فتزوّج الشريقات وتسرى بالإماء، وهو تصرف يقيم الدليل على أنّ حقّ المتعة حقّ ذكوري ويتجلّى ذلك في التعدّد.

يبدو أن العرب مارسوا تعدّد الزوجات⁽⁹⁷⁰⁾ دون حدّ. ولمّا جاء الإسلام ضربت القيود على الرجل فلم يعد بإمكانه أن يتجاوز العدد الشرعي. وهذا الإجراء جعل الزوج مجبراً على تسريح ما زاد على الأربعة. فكان يختار من تبقى في حباله بينما لم يكن بمقدور النسوة التفوّه بكلمة. فهنّ متاع وصاحب المتاع يتصرّف فيه كما يشاء.⁽⁹⁷¹⁾ وأوجدت حروب الفتح ثمّ ازدهار التجارة، خصوصاً في العصور العباسية، تربة خصبة لتنوع أشكال اللذّة. فراح الرجال يستبدلون النساء و«وقع إجماعهم على أنّه لا شيء أدعى للشهوة من تبديل النساء... إذ ملازمة الشيء الواحد موقعة في الملل».⁽⁹⁷²⁾ وأسبغ على ذلك النهم في النساء قيمة دينية تمثّلت في الجهاد الذي كان، في كثير من الحالات، غزواً بمقابل تمثّل في طلب النعم. وتمّ تبرير ظاهرة تعدّد الزوجات وامتلاك السريات تبريراً منفعياً ذرائعياً. فليس التعدّد سوى أسوة حسنة واقتداء بالأنموذج: الرسول الذي سار على منواله الصحابة والتابعون. ومن لم يتبع السنّة مع الاقتدار على الإنفاق والتحسين ملوم. وبناء على ذلك، صار «تعدّد الزوجات أفضل من الواحدة حسبما دلّ على ذلك الكتاب والقياس والسنّة... فقلوه تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء 3/4]، أي نوع من الطيب ثم فسّره بمثنى وثلاث ورباع... ففيه تفضيل المتعدّد على الواحدة لأنّ الواحدة لم تذكر في النوع الطيب... وأيضاً قوله تعالى ﴿فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَمْلِكُوا فُؤَادَهُ﴾ [النساء 3/4] يعيد ترجيح التعدّد لأنّ الاكتفاء بالواحدة إنّما جعل مع خوف عدم العدل بمفهوم الآية إن لم تخافوا عدم العدل، بل تحققت من أنفسكم العدل فلا تكتفوا بالواحدة، بل انكحوا ما طاب لكم مثنى وثلاث ورباع».⁽⁹⁷³⁾

وهكذا تمّ انتزاع الآية من سياقها الخاصّ، وهو معالجة قضية اليتامى بعد تضخم عددهن بعد معركة أحد لتقدّم قراءة ذكورية تنافح عن حقّ الرجل في التباهي بفحولته. وأصبح التعدّد بمثابة ردّ الاعتبار للرجال بعد أن اختلف القوم حول أيّهما أشدّ شهوة الرجال أم النساء؟ فإذا بالرجل يثبت أنّ امرأة واحدة لا تشفي نهمه، وهو محتاج إلى أن يجمع النساء من حوله بسبب توقّد شهوته. ولكن ما الحيلة عندما تكون المرأة مغتلمة؟

ويوهمنا الغزالي أن جمع الرجل الواحد عددا من النساء تحته ليس دليلا على التعلق بزينة الحياة الدنيا، كما أن التنوع لا يعدّ تفرّغا للمكبوت الشهوي، بل هو لخدمة الإسلام ومدّ الأمة بالذكور المجاهدين في سبيل الله. ⁽⁹⁷⁴⁾ ثم إن من الرجال من تغلب على طبعه الغلظة «فيستحب لصاحبها الزيادة على الواحدة إلى الأربع، فإن يسر الله له مودة ورحمة واطمأن قلبه بهنّ، وإلا فيستحب له الاستبدال». ⁽⁹⁷⁵⁾ وفي السياق نفسه بُرّر التعدّد بحكمة ربانية انتهجت التدرّج. «اللّٰه تعالى حرّم الزيادة على امرأة واحدة في شرع عيسى عليه السلام تقدّما لمصلحة النساء وعكس ذلك في التوراة فجوّز الزيادة على الواحدة من غير حصر تقدّما لمصلحة الرجال وجمع في شريعة نبيّنا محمّد ﷺ المفضلة على سائر الشرائع بين المصلحتين فجوّز لهم أربع حرائر مع التسرّي... فكما يطلب العدل من الرجل يطلب منها لأنّه قد يحتاج لتعددهن لأنّ من الطباع من تغلب عليه الشهوة بحيث لا تحصّنه المرأة الواحدة فيحقّ لصاحبها إذن الزيادة على الواحدة ولا يطيب ذلك إلّا بعدلهن». ⁽⁹⁷⁶⁾

يتنزّل التعدّد في إطار مراعاة الفروق الفردية بين الذكور والسهر على حفظ صحّة هؤلاء، إذ نصّح الأطباء الرجل «بأن يديم استبدال المناكح فإنّ لكلّ مستحدث من الطروقات لذّة جديدة والاستبدال من أعون الأشياء على تحريك هذه القوّة من الإنسان لما عليه الطبع من ملال ما يطول الأيام بملابسته وبمباشرته». ⁽⁹⁷⁷⁾ وفي المقابل لم يكن إحساس الزوجة بالملل سوى حجة على نشوزها وفساد طبعها. ولعلّ إقرار الثقافة الإسلامية بمبدأ الجنس لذاته شكّل القاع التاريخي لتعدّد الزوجات وتعدد السريّات فاقترن جماع الزوجة بالإنجاب وارتبط نكاح الجوّاري أو الغلمان باللذّة.

قدّم ابن قيم الجوزية تفسيرا لحكمة الشارع من وراء تمكين الرجل من تعدّد الزوجات والإماء وانتقاله من واحدة إلى واحدة حسب شهوته. فقال: «لما كانت المرأة من عاداتها أن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقلّ من حركته، وكان الرجل قد أعطي من القوّة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكثر ممّا

أعطيته المرأة وبُلي بما لم تبل به، أطلق له من عدد المنكوحات ما لم يطلق للمرأة وهذا مما خصّ الله به الرجال وفضلهم به على النساء، كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والإمارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك. وجعل الرجال قوامين على النساء ساعين في مصالحهن يدأبون في أسباب معيشتهم... والربّ تعالى شكور حلیم فشكر لهم ذلك وجبرهم بأن مكّنهم مما لم يمكّن منه الزوجات»⁽⁹⁷⁸⁾.

إنّ ما يسترعي الانتباه في هذه الآراء اعتبار التعدّد وجها من وجوه المفاضلة بين الذكر والأنثى في الوظائف والأدوار، كما أنّه مكافأة خصّ الربّ بها الرجال في الدنيا مقابل ما يتحمّلونه من أعباء. وبالإضافة إلى ذلك اعتبر الاختلاف البيولوجي مبرّرا لظاهرة اجتماعية. فسبب التعدّد حرارة الذكر من جهة، وضعفه من جهة ثانية. فقد ﴿وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 28/4] أي إنّهُ لا يصبر عن النساء.⁽⁹⁷⁹⁾ والرجل معذور، إذ كيف له ألاّ ينهار والله «خلق النساء وزينهن باللحوم والشحوم والشعور والنحور والقَدّ والنهد والغنّج والتغنيج وجعلهن فتنة لجميع الرجال... وقهر الرجال بمحبتهن»⁽⁹⁸⁰⁾.

وشرح ابن سينا بدوره أسباب استحقاق الزوج تعداد النساء معتمدا في ذلك سلطة النصوص الدينية والاعتبارات الاجتماعية والتصورات الخاصة بالأنوثة. قال: «ولمّا كان من حقّ المرأة أن تصان، لأنّها مشتركة في شهوتها، وداعية جدّا إلى نفسها، وهي مع ذلك أشدّ انخداعا وأقلّ للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفة وعارا عظيما، وهي من المضار المشهورة، والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا، والحسد غير ملتفت إليه، فإنّه طاعة للشيطان، فبالحري أن يسنّ عليها في بابها التستر والتخدر، فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل، فلذلك يجب أن يسنّ لها أن تكفي من جهة الرجل، فيلزم الرجل نفقتها، لكن الرجل يجب أن يعوّض من ذلك عوضا، وهو أنّه يملكها وهي لا تملكه، فلا يكون لها أن تنكح غيره. وأمّا الرجل فلا يحجّر عليه في هذا الباب، وإن حرّم عليه تجاوز عدد لا يفي بإرضاء ما وراءه ويعوله، فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك. ولست

أعني بالبضع المملوك الجماع، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما، وحظها أكثر من حظها. والاعتباط والاستمتاع بالولد كذلك، بل أن لا يكون إلى استعمالها لغيره سبيل». (981)

يتيح لنا تأمل الآراء على اختلاف مرجعيات أصحابها، الوقوف عند الاستنتاجات التالية:

1 - يعدّ منع المرأة من نكاح عدد من الرجال وسيلة من وسائل إثبات ملكية الزوج زوجته من خلال فعل الإيلاج. فالقذف إثبات للحضور مقابل الغياب وامتلاء في مقابل الفراغ الأنثوي، إذ وصف الفرج بالنقص والسلبية لأنه يكتفي بالاستقبال. وباعتبار أن الحرث فعل ذكوري دالّ على امتلاك المرأة، فإنّ الرجل يحرص على أن يحوز المرأة الجميلة وأن يتحكّم في الجسد الفاتن لضبط إثارته فيكون امتلاكه امتلاكاً لغذاء شهوي وسيطرة على الشيطان لكون الإغراء طعماً شيطانياً.

2 - يعتبر التعدّد مثله مثل الطلاق وسيلة يضعها المجتمع بتصرّف الرجال كي يحافظوا على امتيازاتهم. فالتعدّد يحقق خضوع الزوجة للبعل ويدعم مركزه ويرسخ هيمنته عليها ويضمن له حقّه في الاستمتاع بها دون شريك، ولاسيما أنّ الفروج مقدّسة لا تحتمل الاشتراك. أمّا ذكر الرجل فتشترك فيه الحرائر والإماء، وحتى الغلمان!

3 - ينظر إلى التعدّد على أنّه الطريق الأمثل للحدّ من رغبة المرأة الجامحة التي تدفعها إلى التطلّع إلى الرجال. فإذا بالرجل يكبح الشهوة الأنثوية بوضع مجموعة من النسوة في حوزته حفاظاً على التماسك الاجتماعي. وتنحصر جنسانية المرأة تبعاً لذلك في الزواج وحده وتحرم من التعبير عن فاعليتها الجنسية.

ينمّ الحرص على تكثير النساء عن رغبة في إثبات الذات مع أكثر من امرأة، أي إثبات الفحولة. فالذكورة تحتاج إلى استعراض القدرات الجنسية لتبرز تفوّقها على سحر الأنوثة وتلجم هذه الطاقة الشهوية التي تخزنها المرأة فتجعلها

تشوّف إلى الرجال. ومن ثمة يصبح حبس الحرائر وعدد كبير من الجوّاري على ذمّة رجل واحد من مقتضيات الذكورة. ولا أدلّ على ذلك من أنّ المنظومة الفقهيّة لم تحرم العبد من أن ينكح اثنتين وأن يتسرّى، حتى وإن اشترطت إذن السيّد، كما أنّها وضعت التعدّد في تناول كلّ الفئات الاجتماعيّة. فسمحت للزوج بإسكان الضرائر في نفس الدار واعتبرت أن لا حقّ للأمة في العدل في القسم ولا في الاستئذان عند العزل. وبذلك كان تعدّد الزوجات علامة على الوجاهة الجنسيّة والوجاهة الاجتماعيّة معاً. فقد كان من شارات الشرف لدى العرب أن تكون تحت الرجل مجموعة من النسوان وأن يمتدح بكثرة النكاح. وكلّما كان الرجل ظاهر الفحولة دلّ ذلك على «كمال الرجوليّة» وعلى هيئته. ونميل إلى الاعتقاد أنّ عجز الرجل عن التمرّكز حول موضوع واحد للشوق، أي امرأة واحدة، يكشف عن شعوره بالخطر لأنّه يخشى أن يكون أسير المرأة، فيغدو تعداد صور اللذة من خلال تكثير الزوجات طريقة لمواجهة هذا التهديد ووسيلة من وسائل ضبط المجتمع النسائي والتحكّم في رغبات النساء وحاجاتهن. وما أكثر الطرق التي وقّرتها الثقافة للحدّ من متعة المرأة!

أما نتائج استمتاع الرجال بأكثر من امرأة، فقد تمثّلت في توتر العلاقة بين الزوجات أو بين الحرائر والمحظيات حتى آل الأمر، في كثير من الحالات، إلى صراع النسوة وبحثهن عن وسائل للانتقام والتشقي أو تآزرهن جميعاً ضدّ الزوج مثلما حدث في بيت النبيّ نفسه.⁽⁹⁸²⁾ كما نجم عن ولع الرجال بتجميع النساء تفاوت قيمتي بين الأجساد الأنثويّة واشتداد المنافسة بينهن وتهافتهن على الاهتمام بأجسامهن، ولاسيما فروجهن فعمدن إلى استعمال الأدوية التي تطيب رائحة القبل حتى إذا دنا الزوج من امرأته أحبّ العود إليها والخلوّ معها⁽⁹⁸³⁾ أو استعمال الأدوية المضيقّة والمسخنة للفرج.⁽⁹⁸⁴⁾ ولئن أشارت كتب الباه إلى وجود أدوية تهيج شهوة النساء، فإنّنا لا نستطيع الجزم هل استعملت الزوجات هذه الأدوية، أم أنّها كانت حكراً على الجوّاري؟

ولم تتوقّف نتائج تعدّد الزوجات عند هذا الحدّ إذ مثل استبدال المرأة، في نظر بعضهم، آليّة من آليات إهانة الزوجة وخذش كرامتها. فكلمّا احتجّت أو

أبدت الرفض إلا وعاقبها الزوج بالزواج بأخرى، وهو حدث يؤثّر في نظرة المرأة إلى ذاتها وإلى أنوثتها لأنه يشعرها بأنها لم تعد قادرة على إثارة الرجل، وفقدت أنوثتها جاذبيتها المعهودة فلم تعد كاملة.

لم يترتب على تعدّد النساء انعكاسات على بنية المرأة النفسية من إحساس بالغيرة والحسد والخوف فحسب، بل تعرّض الرجل بدوره إلى مجموعة من الضغوط والمشاكل الحادة. وحمل الفقهاء من كانت في حباله نساء عديدات مسؤوليات كثيرة مقدّمين رؤية لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الرجل ونسائه الكثيرات، محاولين تحقيق العدل حسب فهمهم الخاص له. فجعلوا الزوج يطوف في ليله بين هذه وتلك سواء كان فحلا أو مجبوبا أو خصيا أو خشي أو عينا. وكلفوا ولي المجنون الذي لا يخاف منه بأن يطوف به عليهن وحثّوه على العدل في القسم حتى في حالات المرض تأسيا بالرسول الذي كان يدور في مرضه ويقول: أبن أنا غدا، وألزموه بأن يقوم بالقرعة عند البداية بمجامعة الأولى.⁽⁹⁸⁵⁾ وأجبر الزوج على القضاء عندما يفوت على زوجته نوبتها حسب الفصول. فلا يقضي لها ليلة من ليالي الصيف بليلة من ليالي الشتاء لأجل التفاوت بين الزمنيين، وكلّ وقت أمضاه مع واحدة على حساب الأخرى يجب عليه أن يقضيه في الليلة التي ينفرد فيها بنفسه لحساب المظلومة.⁽⁹⁸⁶⁾

ومهما يكن الأمر، فإنّ التعدّد عمّق المسافة بين الجنسين بالتمييز بين حقوق الرجال وحقوق النساء، كما أنّه أسهم في تمتين اللحمة بين الرجال وترسيخ أناهم الذكورية. فمثّلوا مجتمعا مخصوصا بامتيازات لا يمكن أن تشاركهم النساء فيها.

يتبدّى لنا أنّ الاختلاف بين الرجل والمرأة في مجال الجنسانية لم يتحدّد مرة واحدة مع ظهور الإسلام، إنّما هو بناء تبلور تدريجا واتضح معالمه مع استقرار المجتمع وظهور مؤسساته وتعقّد بناه وأنساقه. فلم يعد بإمكان المرأة أن تعدّد الرجال ولم يعد لديها حقّ المبادرة ولم تعد العلاقة داخل مؤسسة الزواج مرنة، بل أضحت إجبارية قسرية. وبالرغم من تقييد جنسانية المرأة، فإنّ الأخبار تفيّد أنّ من النساء من ظلّت تمارس ما ألفته من عادات قديمة وكأنّها لم تكن

مدركة حجم التغيرات الطارئة على وضعها واختلاف حقوقها الجنسية عن حقوق الرجل. جاء في هذا الصدد أنّ حرّة أقامت علاقة مع عبد لها مبررة ذلك بأنّه ملك يمينها ومن حقّها أن تفعل به ما تريد، غير أنّ عمر بن الخطاب ضربها وفرّق بينهما.⁽⁹⁸⁷⁾ وروي أيضا أنّ امرأة جاءت إلى عمر بن عبد العزيز «بغلام لها وضيء». فقالت: إني استسررتي فمنعني بنو عمّي عن ذلك وإنّما أنا بمنزلة الرجل تكون له الوليدة فيطوّها... فقال لها عمر: أتزوجت قبله؟ قالت نعم، قال: أمّا واللّه لولا منزلتك من الجهالة لرجمتك بالحجارة، ولكن اذهبوا به فيبعوه».⁽⁹⁸⁸⁾

وإذا تأملنا زواج المتعة بدا لنا أنّ تمكّن المرأة من تحديد مدّة المتعة ومن اختيار الرجل ومن التصرف في حياتها بعيدا عن الهيمنة الذكورية لم يؤد إلى اختلاف مكانتها عن بقية النسوان. فموقف الشيعة من هذا النوع من النكاح لم يكن دافعه حماية حقوق النساء بقدر ما كان صراعا مذهبيا سياسيا.

سعى المجتمع سعيا حثيثا من أجل ضمان حظّ الرجل في الاستمتاع بالنساء وفي المقابل حرص على السيطرة على المرأة ومراقبة جنسائيتها. وقد وفّرت الثقافة عدّة وسائل وآليات لتحقيق هذا الغرض ففيمّ تتمثّل؟

2 - صور الحدّ من متعة المرأة

1/2 - الخفاض

ثبت في نظر القدامى أنّ هيجان شهوة المرأة أشدّ من غلّمة الرجل، كما أنّهم أدركوا أنّ بظرها هو «موضع لذّتها»⁽⁹⁸⁹⁾ ولذلك بادر الأهل بإجراء طقس الخفاض على بناتهم ليرتفع مقامهن في عيون الخطباء. وألّحت فئة من الفقهاء على أهمية هذا الطقس⁽⁹⁹⁰⁾ ووصلته بقيمتي العفة والنسب واعتبرته حقّا واجبا لما فيه من المصلحة المتمثّلة في تعديل شهوة الفتاة والحدّ من غلّمتها بقطع البظر، ذلك أنّها «إذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة ولهذا يقال في الشائمة: يا ابن القلفاء فإنّ القلفاء تتطلّع إلى الرجال أكثر ولهذا يوجد من

الفواحش في نساء التتر ونساء الإفرنج ما لا يوجد في نساء المسلمين، وإذا حصلت المبالغة في الختان حصل المقصود باعتدال». (991)

وعَدَّ البظر الكبير عيباً في المرأة لأنه دليل غلظة وسبب للزنى أو السحاق. فالقلفاء لا تقنع بزواج واحد ولا يشبعها نوع واحد من النكاح. وما إن تتيقظ شهوتها حتى تنعظ فينتصب بظرها مثل حشفة الرجل فتشاغب المجامع بمحاكاتها الرجال في أفعالهم فتفسد عليه حقه في المتعة، كما أنها قد تدفعه إلى تحويل ركبته إلى الدبر. وهذا السلوك يوحى باضطراب الأدوار الجندرية وتصدع النظام. ولهذه الأسباب مثل الخفاض صمّام الأمان فهو يمنع الجسد الأنثوي من الانفلات من الضوابط، كما أنه معيار أخلاقي للتمييز بين المرأة العفيفة والمرأة الفاسدة التي بقي جسدها على حالته الطبيعية، غير حامل لعلامة عقته. فالبكارة ليست دليلاً كافياً على حسن الخلق، إنما يتعيّن على المرأة قطع جزء من البظر تقدّمه فداء للمجتمع حتى يدمجها في مجموعة انتماء ولا يتهمها بالفساد فتفتد بذلك زعم من اعتبر شهوتها أعظم من شهوة الرجل. قيل: «إنما صار الزنى وطلب الرجال في نساء الهند والروم أتمّ لأنّ شهوتهن للرجال أشدّ، وليس لذلك علّة إلاّ وفارة القلفة. ولما تعمق أهل الهند في توفير حظّ الباه منعوا من الختان». (992) ولكون المرأة دخلت هذه الآراء، فإنّها كانت تبادر بخفض ابنتها حتى تكون مؤهلة لدخول مؤسسة الزواج مالكة جواز العبور، وبذلك ترتفع قيمتها للتمييز عن القلفاء أخلاقياً وجمالياً. قال أحدهم شامتا قينة: (من الكامل)

فَاحِشَةُ النُّقْصَانِ لَكِنَّهَا قَدْ كَمَلَتْ بِالْبُظْرِ تَكْمِيلاً
أَزْرَى بِهَا اللَّهُ فَلَمْ يُعْطِهَا إِلَّا بِطُولِ الْبُظْرِ تَفْضِيلاً
إِذَا بَدَا الْفَيْلُ وَخُرْطُومُهُ قُلْنَا أَعَارَتْ بَطْرَهَا الْفَيْلَا (993)

وقال الشاعر متحسراً على نقص في حبيته: (من الطويل)

هَوَيْتُ رُومِيَةَ بَظْرَاءَ مَا اخْتَبَيْتُ وَالْقَلْبُ فِي حُبِّهَا مَعَ ذَاكَ مَأْسُور (994)

يعدّ الخفاض مطلباً ذكورياً مثله مثل الخمار. جاء في حديث الرسول إلى

خاتمة «لا تنهكي فإنّ ذلك أحظى للمرأة وأحبّ إلى البعل». (995) وعبر بعضهم عن هذا الأمر فقال: «أما ختن النساء ويسمى خفاضاً فمكرمة فيهنّ للرجال» (996) ويبدو أنّ هذه الخصلة كانت مطلوبة في الحرّة والأمة على حدّ سواء. فالمن اتباع أمة فليخفضها إن أراد حبسها. وإن كانت للبيع فليس ذلك عليه. (997) وهكذا كان من واجب المرأة أن تستجيب للمعايير التي ضبطها المجتمع وأن تحافظ على قيمة الستر التي قامت عليها الأنوثة. فتقطع جزءاً من البظر إمعاناً في حجبها عن عين الرجل حتى لا ينطق برغبته أو يذكره بوجوده وشائج تصل الأنوثة بالذكورة. وانطلاقاً من ذلك يكون الخفض تأكيداً على اختلاف منزلة المرأة عن منزلة الرجل، كما أنّه محاولة لتصميم المرأة في حدّ ذاتها. فمن خلال خفض شهوتها يبرز تفوّق الرجل عليها وتثبت فحولته في الجماع. وفق هذا الطرح يصبح الخفاض فداء تدفعه الأنوثة لفائدة الإعلاء من شأن الذكورة.

ولئن احتجّ الفقهاء بأنّ غاية الخفاض ردع المرأة عن السحاق أو الفساد وترويض رغباتها الجامحة، فإننا نميل إلى القول إنّ تقليص إحساس المرأة بالمتعة وحرمانها من اللذة داخل مؤسسة الزواج وخارجها هو المقصود. فعن طريق الخفاض تكتفي الزوجة من الجماع بالرضا المهبلّي لا الفرجي. (998) وينقل موضع المتعة من الفرج إلى المهبل يتمّ تحويل المرأة من ملك مشاع يمكن أن يستمتع به الأجنبي إلى جسد مملوك معدّ لاستهلاك رجل واحد محافظ على قيمتي الشرف والنسب. وهذا القطع لجزء حسّاس ورئيسي فاعل من البظر يوضّح الاختلاف بين ختان الذكور الذي يطهر الولد من شوائب الأنوثة ويثبت ذكورته وخفاض الإناث الذي يطهر البنت من الغلّة ويحدّ من فاعليتها. كما أنّ الخفاض ينمّ عن رغبة الجماعة في إبراز الفرق بين جنسانية الرجل وجنسانية المرأة ويفصح في الآن نفسه عن اختزال للمرأة في الشهوة وخوف المجتمع من الجسد الأثوي وحرصه على لجمه ووأد رغباته، سيما وأنّ الرجل يلج الفرج بأير منتصب فإذا به يغادره هامداً.

أشارت عدّة أساطير إلى سطوة المرأة المغتلمة تلك التي تمارس الإغراء رغبة في إذلال الرجل وربّما تكون ليليت lilith زوجة آدم الأولى، حسب

الرواية اليهودية خير نموذج ممثل للمرأة المتوقّدة الشهوة والعاصية. فيصبح الخفاض محاولة للسيطرة على المرأة وإخضاعها للهيمنة الذكورية بقطع العضو الذي يحدث الفوضى ويتسبّب في اختلال النظام، كما أنّه وسيلة من وسائل التأديب والتطويع. ونلمس هذا المقصد في معنى فعل خفض. فالخفاض ضدّ الرفع وهو حطّ الآخر وإهانته وهو اللين والسكون و«الانحطاط بعد العلو». (999) وما دامت الأنوثة قائمة على الفتنة، فإنّ على المجتمع أن يتصدّى لها باستحداث وسائل وقائية للحدّ من تجلياتها. وهو أمر معبّر عمّا ترسّخ في المتخيل بخصوص علاقة الذكورة بالأنوثة القائمة على المنافسة تارة، وعلى الصراع طورا آخر. فوجود البظر، وخصوصا الكبير، يمثل تحديا للرجل ويشكّل تهديدا للقضيبي ولسلطته الرمزية. ولذلك يتمّ إجراء طقس تطهيري بهدف تخليص الجسد الأنثوي من العلامات الدالة على الذكورة حتى تصبح أنوثة المرأة كاملة وخالصة.

2/2 - آداب الجماع

لم يتجل إلحاح المجتمع على عقّة المرأة في ممارسة طقس الخفاض فحسب، بل في إلزام البنت بالمحافظة على بكراتها وفي منعها من ممارسة نشاطها الجنسي قبل الزواج وفي تعويدها على كبت رغبات جسدها. والملاحظ أنّ الحرص على العقّة استمر داخل مؤسسة الزواج الشرعية. فقد ظلّ المجتمع مشدودا إلى نموذج الزوجة الجاهلة بالجنسانية. ولئن روي أنّ زوجات الرسول كن لا يرين غضاضة في المطالبة بنوبتهن⁽¹⁰⁰⁰⁾، فإنّ المنظومة الفقهية أشادت بصورة الزوجة المستكينة والخجولة والمنكسرة التي لا تعرف ما يصنع بها ولا تفصح عن رغباتها إلاّ إيماء وترضى باليسير وتفضّل أمومتها على جنسائيتها. وأفضى ذلك إلى انحصار جنسانية الزوجة في الزواج وحده. أما الرجل فقد حثّته الجماعة على اكتساب ثقافة جنسية قبل دخول مؤسسة الزواج. فكان الأغنياء على ما يبدو، يقدّمون الجوّاري لأبنائهم ويدفعونهم إلى نكاحهن⁽¹⁰⁰¹⁾. وسمح للرجل بأن يستمتع داخل مؤسسة الزواج وخارجها عبر التسرّي. لم لا وكثرة الجماع علامة على التفخّل!

تصدى الفقهاء لكل الحالات التي يمكن للمرأة أن تستمتع فيها بأدنى نفوذ. فذهبوا إلى أنها متى وهبت ليلتها لضرتها لا يجوز ذلك إلا بموافقة الزوج «لأن حقه في الاستمتاع بها لا يسقط إلا برضاه».⁽¹⁰⁰²⁾ فهو صاحب القرار يختار مع من يكون الوقاع وليس على النساء أن يدبرن جنسانيته. وإن دافع أغلب الفقهاء عن حق الحرّة في استئذنها قبل العزل، فإنّ من الفقهاء من رأى أن لا سبيل إلى تملك الزوجة هذا الحقّ. فالماء للرجل يصرفه حيث يشاء».⁽¹⁰⁰³⁾ ورأى بعضهم أنه «ليس لها استدخال ذكره، وهو نائم، بلا إذنه، ولها لمسه وتقبيله بشهوة»⁽¹⁰⁰⁴⁾، ذلك أنّ الإثارة موكولة إلى المرأة. أما الولوج، فإنّه فعل ذكوري بداهة حتى وإن كان المولوج فيه صبيّا أو غلاما، أو حتى حيوانا. ولسنا في حاجة إلى مزيد حشد الشواهد. فالنصوص التي تؤكد على أنّ المتعة حقّ ذكوري كثيرة، وأغلبها يثبت أنّ الجسد الأنثوي جسد مباح يصنع به الرجل ما يشاء، منذ آدم الذي تدثر حواء «لقضاء حاجته منها».⁽¹⁰⁰⁵⁾

إنّ غاية ما يطلب من الزوجة لحظة الموافقة هو موافقة الزوج فيما يهوى. فتكون منقادة مفعولا بها لا فاعلة. فليس لها أن تتجرّد لأنّ خلع الدرع بيد الزوج أي بيد المالك. ومتى أقدمت الزوجة على هذا الصنيع أخلت بآداب النكاح وأثبتت التهمة على نفسها فكانت داعية إلى نفسها. وقبيح بالمرأة أن تكون المراودة لأنّ إظهار الرغبة فحش.⁽¹⁰⁰⁶⁾ بل ذهب بعضهم إلى القول: «لا يكون عدم الاشتها في النساء عيبا ترد به».⁽¹⁰⁰⁷⁾ ومعنى ذلك أنّ البرود الجنسي صفة محمودة في المرأة ودليل عقّة في حين أنّ الغلطة، عيب لا تنعت به إلاّ المومس. ولذلك شاع القول في الشثيمة «يا ابن المغتلمة».⁽¹⁰⁰⁸⁾ فما إن تبادر الزوجة وتراود حليلها طالبة النكاح حتى يقع الشكّ في أخلاقها، بل في هويتها الجنسية. وهذا الموقف يفسّر سبب خوف المجتمع من المرأة العليمة بفنّ الجماع واعتبارها خطرا على النظام الاجتماعي، كما أنّ هذا الموقف يبرهن على مدى تأثير النموذج الينبوعي: نموذج المرأة المراودة⁽¹⁰⁰⁹⁾ في المتخيل وفعله في بنية العلاقات بين الجنسين، إذ ظلّت شخصية زليخا مسيطرة على التصوّرات.

إنّ كلّ تعبير عن الشوق الأنثوي هو أمانة من أمانات فتنة النساء التي لا غاية لها سوى تقويض سلطة الرجال. وهذا الهدف نبتينه في معنى فعل بدر الذي يفيد التسابق والغلبة، كما أنّه يشير إلى علاقة التوتر والصراع بين رمزي الذكورة والأنوثة: الشمس والقمر. فقد «سمي بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع كأنّه يعجلها المغيب».⁽¹⁰¹⁰⁾ فالمبادرة تحاول أن تتعجّل قضاء الوطر ساعية إلى إضعاف الرجل، مقيمة الدليل أنّها تملك سلطة الإغراء. فيكفي أن تكشف المرأة عن مواطن الجمال فيها حتى ينهار الرجل، ولذا نفهم لِمَ رفضت آداب الجماع أن تبادر الزوجة بخلع ثيابها حتى لا تكون هي الفاعلة من جهة، وحتى تحفظ المسافة بين الرجل والمرأة من جهة ثانية، وهي مسافة اجتماعية ومادية ورمزية. ولعلّ استحضار الرجل علاقته الأصلية بالأمّ هو الذي يجعله يتعجّل قضاء الوطر دون انتظار المرأة حتى لا يرتبط بها أكثر فأكثر، فيحدث له ما حدث لحظة انفصاله عن الأمّ.

فصل الفقهاء القول في آداب الجماع. فرأوا أنّه فعل بيد الزوج. فهو الذي يختار زمانه ومكانه وشكله، فكان الاختيار امتيازاً ذكورياً. واختلف هؤلاء حول سلوك الزوجة عند المباشرة فنحا بعضهم منحى متحرّراً فلم يعترض على كلام المرأة أو رهزها، بل اعتبر ذلك من العوامل المعينة على الجماع، خصوصاً إذا كان الزوج هو الذي يطلب ذلك. بينما تشدّد بعضهم الآخر فكرها المرأة التي يعلو صوتها بالنخار فتبدو كالمجنونة حتى يسمع صوتها.⁽¹⁰¹¹⁾ وفرضوا على الزوجة إظهار الحياء والتزام الصمت.

ولئن كان صمت الجسد الأنثوي هو ما يشدّد الزوج إليه لأنّه يقيم الحجّة على براءته ويثبت حسن خلق صاحبتّه، فإنّنا نعتبر أنّ فرض الصمت هو علامة على التفريق بين الجنسين ساعة الوقاع، كما أنّه معبّر عن الخشية من كلام المرأة. فالصوت يصدم الناكح ويربكه ويشير إلى الروح الصدمية في المرأة، ويذكر بقدرة بعضهنّ على النفخ والتحويل، أي سحر النفثات في العقد.

ويمكن أن نرى في استحسان صمت الزوجة شكلاً من أشكال ممارسة المراقبة عليها. فمن يملك حقّ فرض الصمت يملك أيضاً حقّ مراقبة الخطاب.

وحين نقارن بين وضع الحرّة والأمة أثناء الجماع، ندرك أنّ الصمت يتعلّم تماما كما يتعلّم الرفث. فكلام الجارية قادم للشهوة في مجتمع الخاصّة الذي تعددت فيه أنواع المتعة وكثرت إلى درجة شعور بعضهم بحالات من الملل والبرود الجنسي وبحثهم عن وسائل جديدة لإشباع شهواتهم.

أما صمت الزوجة فهو علامة على الطاعة وإقرار بعلوّ منزلة الرجل كما أنه دليل على اكتمال الأنوثة باعتبار أنّ المسالمة والانقيادية من أهمّ الصفات الأنثوية. والواقع أنّ النسق الاجتماعي لم يكن قادرا على فهم الحالات النفسية التي يمكن أن تعيشها المرأة حين يفرض عليها الصمت، وهو المعادل الموضوعي للاستلاب.

استحسن أغلبهم سكوت الزوجة عند المواقعة وألحوا على أهميّة غضّ البصر، بل عدم النظر إلى الرجل أثناء الجماع. «من عادة المرأة أن تغمض عينيها في وقت الجماع وإنزالها، وهي الحالة المطلوبة، والرجل يحبّ ذلك لأنّه الغاية التي إيّاها يقصد، ولها يدأب».⁽¹⁰¹²⁾

قال الشاعر في ذلك: (من المتقارب)

وَبُعْجِبُنِي مِنْكَ عِنْدَ الْخِلَاطِ حَيَاةَ الْكَلَامِ وَمَوْتُ النَّظَرِ⁽¹⁰¹³⁾

فسر القزويني علّة كره شخوص نظر المرأة عند الوقاع بأنّ الرجل «يكون وجهه في غاية القباحة»⁽¹⁰¹⁴⁾ فلا يؤثر أن تراه المرأة على تلك الصورة. فيكون هدف غضّ البصر حفظ توازن الرجل النفسي والهوية الذكورية. ورأى بعضهم أنّ سبب غضّ البصر مرتبط بحالة الزوجة عند الجماع، التي غالبا ما تولّد لديها شعورا بالخجل وذلك لأنّ «افتراش المرأة ذلّ لها فظيع تقشعر منه لكشف السوء».⁽¹⁰¹⁵⁾ فحريّ بها أن لا تواجه عين الرجل. ويقودنا هذا التبرير إلى إدراك الصلة بين الجماع وبناء شخصية كلّ من الناكح والمنكوح. فهذا الفعل ليس معزولا عن نظرة المرء إلى جسده وعن الصورة التي يريد من الآخرين أن يروه عليها.⁽¹⁰¹⁶⁾ أضف إلى ذلك، أنّ تأثير حالة العري لحظة الجماع يختلف من جنس إلى آخر ممّا يقيم الدليل على ارتباط الجماع بالمنظومة القيمية التي تحدّها الثقافة والتي تلزم الأفراد بها.

ولئن حذر بعضهم الرجل من النظر إلى فرج الزوجة عند المباشعة، فإن أغلبهم رأى أنه لا يكره للزوج ذلك. فالنظر من الأسباب المعينة على الشهوة. ونرجح أن للأمر صلة متينة بالهوية الذكورية. فكأن الرجل يحتاج النظر إلى فرج المرأة حتى يتأكد من ذكورته ويلحظ الفرق بين جسد مخصي وجسد كامل فيطمئن ويزداد ثقة في ذكوريته. ⁽¹⁰¹⁷⁾ وفق هذا الطرح تكون حاسة البصر بالفعل من أهم الحواس التي تركز عليها جنسانية الرجل. فالجماع لديه بصري (Scopic). ⁽¹⁰¹⁸⁾

ضبطت آداب الجماع دور كل من الرجل والمرأة وصنعت النماذج المطلوبة. فبدأ الزوج صاحب القرار والفعال متحكماً في المباشعة: كيفاً وكمّاً. وكيف لا يكون كذلك والعادة شاهدة أن الرجال هم الباذلون والخاطبون والمولعون بالنساء «ولم يوجد ذلك في النساء لضعف طبيعتهن وغلبة الحياء عليهن». ⁽¹⁰¹⁹⁾ وقد عكست اللغة هذا المعنى، فسمى العرب أبناءهم طارقاً وهراجاً ودحماً، وهي الصفات المحمودة في الذكر. ونسبت إلى الرجال أفعال فقيل: شَعَرَ بالمرأة إذا رفع رجلها للنكاح. ⁽¹⁰²⁰⁾ ومن أسماء الأيور: الصدّام والخبّاط والخزّاط والدقاق والعوام والهتاك ⁽¹⁰²¹⁾ في مقابل السكّوت والهزّاب والصنّار ⁽¹⁰²²⁾ وهي أسماء فروج النساء التي تعكس الصفات المستحسنة في الأثني. وأطلق العرب على أسماء البنات هلا، وهي التي تقر وتسكن للزوج عند نكاحها، وغانية وهي العفيفة التي تغتني بالزوج ⁽¹⁰²³⁾، وغيرها من الأسماء التي تعبّر عن بنية العلاقة الزوجية المحبّدة وعن الجنسانية القائمة على تميّز الزوج على الزوجة.

ولا غرو أن يكون زمام الفعل بيد الرجل ما دام هو المكلف بالعمل والإنتاج والحركة والنشاط ومادامت منزلته في مؤسسة الزواج تفرض عليه أن يكون الراعي والسيد والحاكم، وتجبر الزوجة على أن تكون العانية التي تفرحه وتزِيل عنه همّه وتستجيب لرغباته. ويتضح أن الجماع فعل ذكوري يسمح فيه للرجل بعرض خبراته وفحولته، فيتعوّذ ويسمي ثم يلاعب ويقبل ويجسّ ويغمز ويلمز لتنهض شهوة المرأة وتنبعث «لما هو يريد منها» ⁽¹⁰²⁴⁾ ثم يواقعها، فإذا فرغ نزع. أمّا إذا رغب

في المعاودة و«هذا كان من شأن العرب أن يتمدحوا به ويفتخروا به لأنه دليل على قوة الرجل وصحة بدنه ومزاجه»⁽¹⁰²⁵⁾ فينصحه الفقهاء بالوضوء حتى يزداد نشاطا دون الاهتمام برغبة الزوجة أو استعدادها لذلك. «المرأة كالنعل يلبسها الرجل إذا شاء لا إذا شاءت». ⁽¹⁰²⁶⁾ فإذا أنزل يستحب لها أن تتخذ خرقة تناولها الزوج⁽¹⁰²⁷⁾ ليتمسح بها. وهو صنيع يتمشى مع الوظائف المنوطة بعهدة الزوجة عند خدمة بعلمها، إذ تكلف بمناولته المنديل بعد فراغه من الأكل وكذا بعد فراغه من الوطء. أليست هي المسؤولة عن النظافة!

حذرت كتب الباه والطب الرجل من جماع الصغيرة والعجوز والمريضة والقبيحة المنظر والبعيضة والمرأة التي لم تؤت زمانا طويلا لأن «وطء هؤلاء يوهن القوى ويضعف القوى بالخاصية».⁽¹⁰²⁸⁾ وعلى النقيض من ذلك رأى المجتمع أنه «ليس في الرجال ما يضر النساء إلا الكبير للصغيرة التي لم تبلغ مبلغ النساء».⁽¹⁰²⁹⁾ وألحّت الجماعة على ضرورة طاعة المرأة رجلها. فمن واجبها أن «لا تزدرى زوجها لقبحه»⁽¹⁰³⁰⁾ أو شيخوخته. وهو أمر ينهض دليلا على تصوّر أغلبهم الوطء على أنّه شأن ذكوري أكثر منه حاجة إنسانية تشمل الزوج والزوجة على حدّ سواء. فليست المرأة، من منظور هؤلاء، سوى وعاء وما رحمها إلا آلة لقبول المنى وتكوين الجنين وحمله وتربيته. أما الرجل فإنه أكثر إحساسا⁽¹⁰³¹⁾ بالرغبة في القذف من المرأة نظراً إلى طبيعته الحارة، فهو محتاج إلى أن يفرغ المنى والزرع في الفرج ذاك الذي له «خاصية في اجتذاب الماء المحتقن، وإراحة الرجل منه».⁽¹⁰³²⁾

تبرز أفعال الاعتلاء والرفث والوطء دور الرجل في الفراش وتظهره على الركح. فهو الذي يضم ويلعب ويلمس ويقبل ويأتي وينكح. وهو خطاب دالّ على مجتمع ذكوري لا يعترف بالمرأة شريكا في المتعة ويقصّيها عن الفاعلية فيكون دورها فتح الشهية والتمكين. فليس المطلوب من الزوجة العاقلة إلا أن تتلمح مقصود الرجل فتتبعه. فإن حبذ صمتها عند الوقاع فالسمع والطاعة، وإن أحبّ التهالك والشخير والنخير وترقيق الغنج فلا مانع. وفي كافة الأحوال هي مطالبة بتسليم نفسها للرجل حتى يلتذّ «إنّما يقضي الرجل بالوطء حاجة نفسه،

فإذا تهالكت المرأة عليه كان كأنما يقضي حاجتها، وإنما يعزّ عند النفوس الممتنع لا المبذول». (1033) ولا يتصوّر الرجل أن يكون مستجيباً لشوق زوجته لأن ذلك يحوِّله إلى مأمور وخدام، والحال أنه الأمر والمالك. ولما كانت غاية النكاح كسر الشهوة وإشباع الحاجة الذكورية فإن «من نكح لنفسه ساعدته شهوته ودامت لذّته ومن نكح لغيره ففترت آلته. معناه: أن يكون الرجل مراعيًا لشهوة المرأة يكلف نفسه بلوغ مرادها من النكاح وغاية شهوتها ولا يلتفت إلى استحكام مائه ولا حفظ جسمه ويكون منهما في شهوة غيره. ومعنى من نكح لنفسه أن يكون الرجل مقبلاً على شهوة نفسه يأخذ من النكاح حسبما يريد من زيادة أو نقصان أو في أي وقت اختار ما كانت شهوته داعية إلى النكاح فهذا لا تنقطع مادته في النكاح». (1034)

إنّ الجنسانية ليست مفصولة عن السياق الاجتماعي والديني والثقافي والتاريخي الذي تمارس فيه. فلما كان الذكر الأصل وصاحب المنزلة الرفيعة، كانت المتعة من حقة خلاف الأنثى التي مثلت الفرع فكانت بذلك في خدمته وتابعة له. وبدت العلاقة بين الزوجين نتيجة ذلك إحصانية. فمتى رضي الزوج عن أهله تصدّق عليها بالمتعة، فنال بذلك كبير الأجر والثواب. وقد آمن العلماء أنّ المرأة لا تفعل شيئاً في الجماع إنّما هي وعاء ومحلّ للحرث حتى إنّ النساء «لا يعرض لهن النقرس لأنهن لا يتعبن عند الجماع تعباً شديداً كتعب الرجال». (1035) وانعكست هذه المسلّمات على استنباط بعض الأحكام، ولا سيما منها ما تعلق بالزنى. ف«وجوب الحدّ على المرأة في باب الزنا ليس لكونها زانية لأنّ فعل الزنا لا يتحقّق منها، وهو الوطء، لأنّها موطوءة وليست بواطئة وتسميتها في الكتاب العزيز زانية مجاز لا حقيقة وإنّما وجب عليها لكونها مزنياً بها». (1036) وهو تصوّر جعل الإكراه على التمكن من الإيلاج مقبولاً من جانب المرأة، ومرفوضاً من جانب الرجل، باعتبارها الفاعل في الجماع. ولم يختلف موقف الفقهاء مع من جامع في رمضان عن موقفهم مع الزاني. فرأى عدد منهم أنّ الكفارة يتحمّلها الرجل لأنّه الفاعل خلاف المرأة التي تكون موطوءة وليست بواطئة (1037) لأنّ من بيده الفعل هو الرجل ولا أحد سواه.

ونظراً إلى صلة الجنسانية بالتراتبية الهرمية وبمنزلة الرجل المتميزة فقد أبيع له وحده تنظيم الجماع واختيار أفضل أشكاله.

3/2 - أشكال الجماع

لما كان للمواقعة صلة وثيقة بشرف الذكورة، فقد ألح العلماء على ضرورة أن يكون الرجل معتلياً المرأة أثناء الجماع واستاءوا من العكس. ويبدو أن موقف رفض اعتلاء المرأة الرجل عند النكاح كان معروفاً قبل ظهور الإسلام، إذ روي أن العرب كانوا يحرمون إتيان المرأة وظهرها إلى السماء.⁽¹⁰³⁸⁾ وإن كنا نجهل خلفيات هذا الموقف فإن الاعتبارات الاجتماعية، تبوأ منزلة الصدارة في سلم الحجج التي قدمها الفقهاء، حتى وإن ظهرت في لبوس طبيّ يزعم أن هدف المنع حفظ صحة الرجل. واتفق هؤلاء على أن أحمد الأشكال إلقاء المرأة على ظهرها أو على ركبها ومرافقها أو على بطنها وعلو الرجل عليها. فهي الأنواع المحمودة من الجماع لأنها تنسجم مع النظام الاجتماعي ومع البنى الذهنية المتحكمة في الجماعة التي كانت ترى أن «المرأة هي الأرض المزروعة» وأن الرجل «استأجرها بالمهر كما يستأجر الأرض»⁽¹⁰³⁹⁾ ليحترث فيها ويلقي بذره. وبناء على ذلك، اعتبر استلقاء المرأة وعلو الرجل عليها «من تمام قوامية الرجل على المرأة...وكما قيل: (من الطويل)

إِذَا رُمْتُهَا كَانَتْ فِرَاشًا يُقْلِنِي وَعِنْدَ فِرَاغِي خَادِمٌ يَتَمَلَّقُ»⁽¹⁰⁴⁰⁾

وبدا من «الطبيعي» أن تكون المرأة تحت الزوج حتى تبرهن على مدى طاعتها له وخضوعها الكامل لمنظومة قيمية ترى في «الاستفراش ذلاً في جانبها».⁽¹⁰⁴¹⁾ وهو ذلّ يلحق جميع النساء. فهن اللواتي «يتخذن مفرشا للذكور وذلك ذلّ وهوان»⁽¹⁰⁴²⁾، بل إنه عقوبة فـ«أولّ خصال حواء التي عوقبت بها، وجع الافتضاض، ثم الطلق، ثم النزع ثم بقناع الرأس وما يصيب الوحى والنفساء من المكروه والقصر في البيوت والحيض، وأن الرجال هم القوامون عليهنّ، وأن تكون عند الجماع هي الأسفل».⁽¹⁰⁴³⁾

أما صعود المرأة على الرجل فهو أهدأ الأشكال لأنه «خلاف الشكل

الطبيعي الذي طبع الله عليه الرجل والمرأة، بل نوع الذكر والأنثى... فإن المرأة مفعول بها طبعاً وشرعاً، وإذا كانت فاعلة خالفت مقتضى الطبع والشرع». (1044) ثم إن في اعتلاء المرأة الرجل مفاصد، منها أنه قلماً يؤدي إلى تخلق الولد، ومنها أنه يكسب الرجل قروحاً في المثانة والإحليل والأذرة وانتفاخاً، إلى غير ذلك من الأمراض. (1045) وهكذا تتخذ «الطبيعة» تعلّة لتبرير الاختلاف بين الجنسين ويتم السكوت عن السبب الرئيسي لرفض هذا الشكل من الجماع والمتمثل في دفاع الرجل عن حقه في القوامة الجنسية والهيمنة على المرأة.

اعتبر اعتلاء المرأة الرجل حجة على فساد أخلاقها ونقص أنوثتها. «المرأة المتشبهة بالرجال تكتسب من أخلاقهم، حتى يصير فيها التبرج والبروز ومشاركة الرجال ما قد يفضي ببعضهن إلى أن تظهر بدنهن كما يظهره الرجل، وتطلب أن تعلقوا على الرجال، كما تعلقوا (كذا) الرجال على النساء، وتفعل من الأفعال ما ينافي الحياء والخفر المشروع للنساء. وهذا القدر قد يحصل بمجرد المشابهة». (1046) ويمكن القول إن أسباب رفض هذا الشكل من النكاح راجعة إلى مقت تشبه النساء بالرجال والخوف من انقلاب المعايير وتصدع البناء الاجتماعي وكذا النظام الجندري. كما أن لموقف الرفض دوافع أخرى ميثية، إذ لما كان حضور المرأة مقترناً، في المتخيل الجمعي، بالشیطان فقد كان من المحتّم على الرجل أن يعتليها لأنه مكلف بقهر الشيطان وجهاده من خلالها. وهو لا يكتفي بملاحقة الشيطان بالاعتماد على الطقوس السحرية الدينية من بسملة وتعوذ وتسلح بتلاوة آيات الذكر الحكيم وغيرها وإنما يتخذ المباشرة وسيلة من وسائل مقاومة الشيطان. كما أن الهدف من الطقوس القولية خلق مسافة عاطفية بين الزوجين وتحويل اجتماعهما إلى لقاء لأداء واجب ديني: القذف والإخصاب. وكلما كانت المرأة متيقظة الشهوة ازداد خوف الرجل من فراغ الفرج الأنثوي ومن حضور غدة الشيطان فيه وازداد حرصاً على تطهير امرأته. ونرجح أن اعتلاء الرجل المرأة هو أفضل الأشكال لقهر الشيطان والسيطرة عليه. فهذه الوضعية تذكّرنا بتقنيات العراك والصراع في حلبة الحرب وتنبهنا إلى أن الجماع متلبس بالعنف، وهو عنف منظم موصول إلى عالم

الجهاد: جهاد الشيطان ومجاهدة النفس ورغبات الجسد. وفق هذا الطرح هل يمكن القول إن تعدد الزوجات هو الآخر شكل من أشكال جهاد الشيطان لاكتساب مزيد الأجر والثواب؟

رأى المجتمع الذكوري أن مكانة الرجل وعلو قدره وكرامته وشرف الامتيازات التي خصه الله بها لا تسمح له بأن يكون تحت المرأة. فالناكح علوي ومسيطر على من هو دونه والمنكوح سفلي منخفض، وهو أمر يتضمّن حكماً قيمياً. فالعلوي يعكس الهيمنة، وهو فاضل وجيد أما السفلي، فإنه يرمز إلى الخضوع والضعف. فلا عجب أن ثبت في أذهان القوم أن استفراش الرجل المرأة يؤدي إلى شعورها بالذل والهوان لأنها تتأكد لحظتها أنها بالفعل أقل قيمة من الرجل، ومهما فعلت فإنها لن ترقى إلى منزلته.

أما صعود الزوجة على الزوج، فإنه يلغي الصورة النموذجية التي تمثلها الرجل ودافع عن استمراريتها والمتجسدة في سيادته على أهله في الداخل والخارج. ولذا وجب الاحتراس من شهوة المرأة، ومن رغبتها الجموح في اعتلاء الرجل عند الجماع لأنها دليل جراءة وتطاول ووقاحة وطمع وكيد ولا غاية لها سوى القضاء على سلطة الرجل الرمزية وإحاق المهانة والحقارة والاستصغار به والسطو على منزلته. ولهذه الأسباب كان على الزوج أن يكون الراكب. فهو الذي يثير المرأة فيبعث فيها طاقة حرارية وهي تنفعل بوجوده. ولهذا التصور أبعاد ميثية، فالمرأة باردة لأنها قمرية ولصيقة بعالم الرطوبة والعتمة والإيروسية، خلاف الرجل الذي يتصف بالحرارة والوضوح والنور واللوغوس لأنه شمسي. (1047)

ليس الجماع فعلاً بيولوجياً بقدر ما هو بنية رمزية وبناء ثقافي متصل بالجنس. وهذه البنية المعبرة عن منزلة الذكر والأنثى في البناء الاجتماعي غير منفصلة عن سائر البنى والأنساق الأخرى، فما إن نزع واحدة منها حتى ينهار البناء ويتصدع النظام.

كان النظر إلى استعلاء المرأة الرجل على أنه علامة على رفض الامتثال

لنموذج السائد واللجوء إلى الابتداع في مجتمع حارب كل خروج على المؤلف وعده بدعة وضلالا. ولما كان للجماع صلة بالهوية فقد دافع القوم عن الأشكال التي تعكس بنيتهم الاجتماعية وتصوّرهم للنظام وللكون. فرفضوا استعلاء المرأة الرجل مثلما رفضوا الجماع على جنب لأنهم اعتبروه غير محمود ويورث عرق النسا ووجع الكلى⁽¹⁰⁴⁸⁾، كما أنهم رغبوا في مخالفة اليهود الذين كانوا، على ما يبدو يأتون نساءهم على جنب. ونرجح أنّ من بين أسباب رفض الجماع على جنب أنّ الرجل والمرأة يكونان فيه في المستوى نفسه فيختفي تميّز الذكر على الأنثى.

تندرج الجنسانية في تقنيات الجسد المرتبطة بكلّ من المرأة والرجل والمختلفة من مجتمع إلى آخر. فكما أنّه يكره للمرأة التفريخ بين رجلها ويكره للرجل ضمّ بدنه، فإنّ أشكال المباشرة خضعت بدورها للتقيد والتنميط، وهو أمر يثبت أنّ الجسد رمز اجتماعي وظيفته إعادة إنتاج النظام. وهو معبر في الآن نفسه عن مخاوف الجماعة واستيهاماتها.⁽¹⁰⁴⁹⁾ فالممارسات الجنسية ينبغي أن تخدم مصالح الجماعة وأن تعكس التراتبية التي تحكم النظام الاجتماعي، فأشدّ ما يخشاه المجتمع سقوط المعايير وانقلاب الأدوار واضطراب المراتب. ولذلك يزداد إلحاحه على بيان أنّ الأشرف هو الذي يمتلك حقّ الاعتلاء والمرأة ناقصة بطبعها. «لستان ما بين الوصفين ... بين الناكح والمنكوح والراكب والمركوب والفاعل والمفعول والآتي والمأتي، والأسفل والأعلى، والزائر والمزور، والقاهر والمقهور».⁽¹⁰⁵⁰⁾ وهذه المخاوف نلمسها بوضوح في موقف المنظومة الفقهية من نكاح غير المسلم المسلمة⁽¹⁰⁵¹⁾ «فالإسلام يعلو ولا يعلى عليه». والنصراني أو اليهودي في مثل هذه الحالة هو الذي يعلو المسلمة فيمحققها تحته ويتناول على الدين.

نافحت المنظومة الفقهية عن حقوق الحرة، إذ أنّ لها قدرها ولا ينبغي للزوج أن يمارس معها أشكالا متعددة من الوطء، كما أنّ من الفقهاء من اعتبر أنّ الزوج لا يعزل عنها إلاّ بعد استشارتها. وهي امرأة تراد للحبل ووظيفتها الرئيسية الإنجاب. ونذهب إلى أنّ إشادة الأيديولوجيا الذكورية بهذه الوظيفة

جعل فئة من النساء لا تولي أهمية لحقها في المتعة، فما إن يولد المولود حتى تتوارى وظيفة الإمتاع لتفسح المجال لوظيفة الأم. أما علاقة الرجل بمملوكته، فإنها أشبهت علاقته بالأشياء التي يمتلكها. فمن حق السيد أن يقطع اللذة عن الموطوءة الأمة لأنه لا حق لها في الوطء. فيجوز له العزل بغير إذنها ولا تملك المطالبة بجملة من الحقوق نحو القسم والاستئذان في العزل «ونحو ذلك مما حُجِر عليه فيه لحدِّ الزوجة. وملك النكاح نوع رق، وملك اليمين رق تام». (1052)

ولما كان التمييز جلياً بين الجنسانية الليبيدية التي تخضع لمبدأ اللذة والجنسانية الاجتماعية، فقد كان بمقدور الرجل أن يتبدل مع الجارية ويتهتك، ويتسامح معها عندما تتعدى الحدود المضروبة عليها فتعلوه، ولا سيما أنها، حسب أغلبهم، ألدّ مجامعة وأغلب شهوة. وترسخ في الأذهان أنّ امتلاك الجارية هو امتلاك مطلق لجسدها ولروحها فهي آلة للاستمتاع. وبالرغم من تمكّن الجارية من أن تعلق وتسفل بحكم إتقانها لفنون الجماع، فإنه لم يكن من حقها تحديد زمن الجماع ولا عدد الوقعات وإنما كان عليها انتظار النوبة، هو ما جعلها تعيش حالات بؤس عبّرت عنها إحداهن بقولها: (مجزوء الوافر)

أَلَا يَا دَارُ كَمْ تَخْوِينَنَ مِنْ كُسٍّ وَمِنْ غُلْمِهِ
أَأَيْرُّ وَاحِدٌ يَشْفِي تُرَاهِ مَائَتِي حُرْمِهِ
مَتَى يَضْلِحَ طَيَّانٌ ضَعِيفٌ مَائَتِي ثَلْمِهِ (1053)

ليس الفرد رجلاً كان أو امرأة مخيراً في التصرف في أشكال الجماع تصرفاً مطلقاً. فأداب الجماع التي يتعلمها الفرد تحدّد الجنسانية المقبولة اجتماعياً وأخلاقياً ودينياً وتضبط السلوك المتوقع وتخضع كلّ ما يصدر عن الجسد من رهز ورفث وتآوه للتقنين. فثمة أشكال مقبولة وأخرى مرفوضة. وهكذا تقيد حرية الفرد وتحدّد خياراته. وكلّما بدا له أن يخرج عن السائد انتابه الخوف والشعور بالخجل والإحساس بالذنب فيقمع رغباته ويكبت شوقه. (1054)

تقيم الضوابط المفروضة على جنسانية الفرد لا تكافؤاً بين الأجساد. فإذا

كان جسد الرجل هو محور العقل والكمال والتقدير، فإنَّ جسد المرأة مثل محور النقائص. ونظراً إلى هذا الاختلاف اتجهت الحركة من الرجل إلى المرأة. فهو الذي يحدّد ما يجب القيام به على نحو يرضيه ويحقّق له المتعة المنشودة. فيستمتع بالمرأة في أوضاع مختلفة: مقبلة ومستلقية ومدبرة وجائية وباركة ومقعية ومقرّفة، وهي في كلّ ذلك المطواعة. ويساعدنا النظر في الأخبار التي وصلتنا عن الحياة الجنسية للقوم على فهم بنية الجماع. فأدابه تساهم في الحفاظ على الهوية الجنسية لكلّ من الرجل والمرأة وبفضله يتمّ صون المراتب والأدوار وتعميق المسافات بين الأجساد، ذلك أنّ ممارسة الجماع لا تلغي الفوارق بين الذكر والأنثى، ولا بين الحرّ والعبد، ولا بين الخاصّة والعامة، ولا بين المسلم وغير المسلم، ولا بين الأبيض والأسود. فالفرد يظلّ محافظاً على امتيازاته وخصائصه في جميع الحالات متأثراً بالتمثلات الاجتماعية والدينية متمسكاً بأناه، وإن وجدنا استثناءات، فإنّها لا تغيّر من طبيعة الواقع المعمول به.

عمل الفقهاء على ضمان حقّ الرجل في الاستمتاع في كافة الحالات ولم يكن تعاملهم مع المسألة الجنسية بمعزل عن تصوّرهم لما ينبغي أن تكون عليه مكانة الذكر في النظام التراتبي. فهي التي تخوّل له أن يحتفظ بامتيازات عدّة تدعم سلطته في المعاملات اليومية وفي الفراش. فكان الجماع نتيجة ذلك في خدمة النظام الاجتماعي. ولم يسوّغ المجتمع للمرأة أن تنافس الرجل في هذا المجال. وكثر حديث الفقهاء عن ضرورة التفريق بين حقوق النساء وحقوق الرجال. فالمرأة ملزمة شرعاً وعرفاً بأن تسلّم نفسها للرجل ليستمتع بها متى عنّ له، حتى وإن كانت على قتب أو على التنور لأنّها الفرع وهو الأصل. أمّا الزوج فإنّه لم يكن ملزماً بأن يستجيب لرغبتها في المواقعة، خصوصاً إذا كانت هي التي دعتّه إلى ذلك حتى لا تصبح أمة والحال أنّها يجب أن تظلّ دوماً مأمورة.

لا يوظّف الجماع لخدمة النظام الاجتماعي فحسب، بل إنّه عامل مهمّ لصون النظام الجندري. وما رفض صعود المرأة على الرجل إلاّ شاهد على الخشية من ضياع الصفات التي تميّز جنسا عن آخر في زحمة القبلات والعناق

وتبادل الوصال. فصعود المرأة يجعل الرجل مفعولاً به مطاوعاً المرأة في كل ما تفعله به مسلماً لها نفسه وجسده وقضيبه، منقلباً بذلك إلى مادة لينة قابلة لإعادة تشكيلها من جديد. وفي غمرة الاستكانة تضيع الفحولة فيتحوّل الرجل إلى موضوع شوق المرأة، بل إنّه يصبح «مخصياً» وأتى للرجل بعد ذلك أن يستعيد دوره في الحياة الزوجية والاجتماعية!

إنّ شعور البعل بالخجل عندما تفترشه الزوجة وإصراره على أن يكون هو الذي يعتليها مرتبط - في نظرنا - بثنائية الستر والكشف. فافتراش الرجل المرأة وجعلها تحته معناه حجبتها عن عيون الآخرين والإمعان في سترها. أمّا صعود الزوجة فهو بروز وكشف. وما كان للمرأة أن تتخذ هذه الصفة الذكورية. ولعلّ هذا السبب هو الذي جعل بعضهم يذهب في تفسير آية ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة 187/2] إلى أنّها دعوة إلى افتراش الرجل المرأة. «فهذه الحال أسبغ اللباس وأكملها». (1055)

ونظراً إلى تباين المنازل واعتبار المباشعة حقاً مشروعاً للرجل يجبر من خلاله المرأة على الامتثال لسلطته وشهوته، تشدّد العلماء مع ظاهرة نشوز الزوجة لأنّهم رأوا فيها إرهابات تمرّد على النظام ودليلاً على الثورة على السلطة الذكورية.

4/2 - النشوز

يعرّف النشوز⁽¹⁰⁵⁶⁾ بأنّه استعلاء الزوجة على الزوج وإعراضها عنه وبغضها له وترفعها عن مطاوعته وتقصيرها في حقه وعصيانها أوامره ومخالفة إرادته كأن تنظر إلى ما لا ينبغي لها النظر إليه أو تخرج دون استئذان، حتى وإن كان ذلك للعمل. (1057) ويتجلى نشوز الزوجة أيضاً في استطالتها على الأحماء باللسان أو رفضها الانتقال مع الزوج إلى منزله، إلى غير ذلك من الحالات التي توسّع العلماء في تفصيلها. بيد أنّ الاستخفاف بحقّ الزوج في المتعة شكّل أخطر صور النشوز، في نظر هؤلاء، فانبروا يهدّدون الناشز بأشدّ عقوبة. فإذا جمحت الزوجة منذ الخلوة، لا يكتمل لها الزوج صداقها. (1058) ومن منعت زوجها

نفسها مع القدرة بلا عذر سقطت نفقتها ولم تستحق القسم. ⁽¹⁰⁵⁹⁾ والناشر التي تقول لزوجها: «لا أبرّ لك قسما ولا أطيع لك أمرا ولا أعتسل لك من جنابة» هي التي «يحلّ له أخذ ما افتدت به». ⁽¹⁰⁶⁰⁾ ويكون مصير الزوجة التي تنفر من النكاح وتمتنع عمّا يجب عليها من طاعة الرجل غضب الربّ ولعنة الملائكة، بل إنّها لن تشمّ رائحة الجنة لأنّها ارتكبت معصية كبرى. ⁽¹⁰⁶¹⁾

تفطن المجتمع الذكوري إلى الحيل التي تلجأ إليها المرأة حين يطلب منها أن تسلّم بضعها دون أن تكون لها الرغبة في الجماع. روى عمر بن الخطاب أنّه أراد أن يأتي زوجته «فقال إنّها قد نامت فظننتها تعتل فواقعها». ⁽¹⁰⁶²⁾ وتكمن مظاهر الاعتلال في التسويف ⁽¹⁰⁶³⁾ أو التمارض أو التثاقل والتدافع حين يدعوها الزوج فلا تصير إليه إلا بتكره ودمدمة. ⁽¹⁰⁶⁴⁾ وليس غريبا أن تلجأ المرأة إلى استعمال مثل هذه الطرق لمعالجة المواقف الصعبة التي تعترضها في حياتها الزوجية. فالنشئة الاجتماعية تقوم على تعليم البنت الطاعة لا التمرد، والخضوع لا الاعتراض، وتغرس لديها مجموعة من التصورات والأنماط الاجتماعية الثابتة مما يجعلها في أغلب الحالات غير قادرة على مواجهة الزوج أو إقناعه بما تريد، بل تتخذ المراوغة أسلوبا والرياء نهجا للتوصل إلى تحقيق أهدافها. فتبكي وتصيح وتتمارض حتى تخرج من المأزق. ولعلّ وعي المرأة بارتباط وجودها بالرجل وتدني وضعها جعلها تتجنّب مواجهته بطريقة مباشرة حتى لا تخسر حقوقها من نفقة وحماية وغيرها.

ولم يكن همّ علماء الأمة التمحيص في الأسباب التي تجعل المرأة لا تتهافت على النكاح، وهي التي زعموا أنّ شهوتها تفوق شهوة الرجل، بل كان هدف هؤلاء ضمان طاعة الزوجة للزوج في الفراش، حتى وإن اقتضى الأمر أن تتظاهر بالرغبة في الجماع، واللجوء إلى مسرحة الفعل الجنسي باستعمال التقنيات الجسدية المتعددة من رهز ونخير إلى غير ذلك لأنّها إن لم تفعل، قدر الزوج لا محالة على أن ينال وطره منها غالبا. ولعلّ وعي الزوجة بهذه الحقيقة جعلها تقرّ في حالات كثيرة بأنّ استجابتها لرغبات الرجل تندرج في باب أداء الواجب الديني والزوجي لا غير.

ليس في وسع المجتمع الذكوري أن يتقبل نشوز المرأة لأنه حدث يستفز فحولة الرجل ويخدش كرامته في العمق ويضع سيادته موضع تساؤل. فلا معنى للنشوز سوى التشكيك في قوامة الرجل وفي قدرته على إخضاع زوجته. وأخشى ما يخشاه الزوج أن يشاع عنه ذلك فيصبح موضع سخرية وهجاء فتضيع وجهته. ولما كانت المرأة من منظور الجماعة متاعا، فإنه لم يكن من حقها إبداء الرفض، ولذا بدا موقف الزوج منها عنيفا تراوح بين تأديبها وحملها على الطاعة «قهرا»⁽¹⁰⁶⁵⁾ أو تطليقها. فهذا رجل امتنعت عليه زوجته وكانت حاملا «فانجرح من امتناعها عليه فحلف بالطلاق»⁽¹⁰⁶⁶⁾ وبين أن ما يغيظ الزوج هو صدّ الزوجة له ورفضها الاستجابة لرغباته، والحال أنّ شهوة المالك لا تردّ. فهو سيدها وهي عانية لديه ومكلفة شرعا بتنفيذ ما يطلبه منها.

إنّ الرجل بأشدّ الحاجة إلى إثبات ذكورته وهويته الجندرية حتى يطمئن على سلطته القضيبية ولذا فإنّ ما ينشده من وراء الجماع، هو بلوغ مرحلة الثقة بالنفس والطمأنينة. بيد أنّ نشوز المرأة يحرمه من تحقيق مراده ويسقط عنه حقه في الاستمتاع ويقذف به في دائرة القلق والتوتر، بل يعمّق إحساسه بالخوف من الخصاء⁽¹⁰⁶⁷⁾، ولذلك يردّ على الصدّ، الذي هو عنف، بعنف أكبر.

ولا يعدّ نشوز الزوجة حدثا فرديا متصلا بعلاقة رجل بامرأته، بل هو شأن عام. فالإهانة تتجاوز الرجل لتلحق المجتمع بأسره فيحدث التضامن والنصرة بين أبناء الجنس الذكوري. فحين أتى عمر بن الخطاب بامرأة ناشز حسبها في بيت كثير الزبل ثلاثا ثمّ سألها عن حالها فما كان منها إلّا الاعتراف: «ما وجدت راحة منذ كنت عنده إلّا هذه الليالي التي حبستني، فقال لزوجها: اخلعها ولو من قرطها»⁽¹⁰⁶⁸⁾. ونذهب إلى أنّ هذا الموقف، بغض النظر عن صدقه أو عدمه، دالّ على كره المجتمع لكلّ امرأة تجرّأت على مواجهة السلطة واعترافه بأنّ نشوز فئة من النسوان، ليس إلّا صورة من صور مقاومتهن للنظام الاجتماعي ورفضهن لقوانين المجتمع التراتبي. فليس الامتناع عن إرضاء شهوة الزوج لدى بعضهن سوى طريقة من طرق المقايضة، فإنّ قتر في النفقة أو منعها من الخروج واجهت ذلك برفض تسليم البضع، وبذلك يؤوّل الأمر إلى «فِعَال بَفِعَال».

وليس في وسعنا أن نعرف الناشز بأنها من ترفض الاستسلام الآلي لرغبات الزوج وتأبى النفاق معتبرة بذلك عن رغبتها في التحكم في جسدها، فهذا التأويل لا ينسجم مع واقع اعتبرت فيه المرأة محلاً للشهوة ومسخرة لمتعة الرجل. وقد عكست النصوص الدينية هذه النظرة عندما قرنت المرأة بالأشياء. فهي نوع من أنواع الملاذ ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ [آل عمران 14/3].

انشغل العلماء ببيان وسائل إعادة الزوجة إلى صوابها فنصحوا الزوج أن يبدأ بالوعظ باللسان بتذكيرها بالله وتخويفها وعيده وتهديدها بسقوط حقوقها ثم يترك جماعها ويرقد عندها ويوليها ظهره أو يطردها. وطرد النساء مثلما فسره البيضاوي هو أن «لا تدخلوهن تحت اللحف أو لا تباشروهن... وقيل المضاجع المبيت، أي لا تبايتوهن «واضربوهن» يعني ضربا غير مبرح ولا شائن، والأمور الثلاثة مرتبة ينبغي أن يتدرج فيها».⁽¹⁰⁶⁹⁾ فإن أصرت على العصيان فله ضربها ضرب تأديب لا إتلاف. فهل يعقل أن يتلف صاحب الملك ملكه!

ويوضح استعمال العنف سواء كان نفسيا أو قوليا أو جسديا، نمط العلاقة بين الزوجين القائمة في الغالب على التسلط. فالروايات التي وصلتنا تؤكد أن لطم الرجل زوجته أو صكها كان ممارسة معمولا بها لدى عدد من العشائر. ولم يكن الضرب مشروطا بالسلامة، بل كان عنفا ماديا استوجب في عديد المرات، تدخل الرسول وأمره بالقصاص. ولكن أراد محمد أمرا وأراد الله غيره. فقد نزلت الآية (النساء 34/4) مثبتة قوامة الرجل وحافضة منزلته وامتيازاته، واتكأ عليها العلماء ليشرعوا للعنف التأديبي بين الرجل وأهله، إن لم نقل لاغتصاب الزوج زوجته باسم العرف والدين. كذا عالجت الجماعة نشوز المرأة ولكن ما هو موقفها من نشوز الزوج؟

لما كان الزوج هو الأمر والمالك، فإنه لا مجال للحديث عن المعنى الأول للنشوز، أي رفض الامتثال للأوامر وطاعة الأمر في الفراش، ومن ثمة اختلف تعريف الفقهاء لنشوز الرجل عن تعريفهم لنشوز المرأة. وشتان بين موقفهم من نشوز كل جنس! فلئن عرّف النشوز بين الزوجين بأنه كراهة كل منهما صاحبه، فإن المقالة الفقهية رفضت كره المرأة بعلمها واعتبرته شعار

عصيانها وأمر الله وحيّة على خروجها عن طاعة البعل المفروضة عليها. وعلى النقيض من ذلك تمّ التساهل مع بغض الزوج أهله رغم إقرار الجماعة بأنّ نشوزه هو دليل على سوء عشرته لأهله وضربها وجفائها والإضرار بها. غير أنّ التجافي عن الزوجة يمكن أن تفهم أسبابه، فقد يكون ذلك ناجماً عن طول الصحبة التي تولّد الملل فيقلل مجالستها أو محادثتها ويذرّها كالمعلقة لا يستكثر منها لأنّه يريد أن يستبدل بها امرأة أخرى يؤثرها عليها. (1070) وقد يكون التجافي وليد بغض الرجل الزوجة أو كراهته لبعض الأشياء كدمامتها أو كبر سنّها أو عجزها وغير ذلك.

وعندما يُعرض الزوج عن امرأته فليس أمامها سوى التقرب إليه بالتنازل له عن حقوقها في النفقة وفي المضاجعة. فتكون أقلّ من المعتاد، بل ذهب بعضهم إلى أنّه لا ينبغي للمرأة أن تكون شديدة الحرص على حقوقها من زوجها وأن تشخّ بذلك على ضرّتها. (1071) جاء في تفسير البيضاوي لآية ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [النساء 128/4]: «أن يتصالحا بأن تحطّ له بعض المهر أو القسم أو تهب له شيئاً تستمليه به...» «والصلح خير» من الفرقة أو سوء العشرة أو من الخصومة ولا يجوز أن يراد به التفضيل، بل بيان أنّه من الخيور». (1072).

ولم يكتف المجتمع بالتغاضي عن حقّ المرأة في المتعة، وهي المحبوسة على ذمة الزوج، بل إنّه رفض أن تطالب الدميمة أو الكبيرة بالعدل في القسمة. واتكأ العلماء على آية ﴿وَإِنْ أَمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء 4/128] المرتبطة بسياق خاصّ (1073)، وعلى تنازل زوجة الرسول سودة بنت زمعة (ت54هـ) عن يومها لعائشة، لتبرير حقّ الرجل في استبدال أهله. وهكذا فهم الصلح فهماً يتماشى مع مصالح الرجال، وعلى حساب الزوجة. فالزوج يولّي عنها وجهه غير ملوم، وما أمامها إلا دفع المال أو التنازل عن حقّها في الجماع حتى يعود. ولا يكفي ذلك، بل عليها أن تستعطف رجلها حتى تستديم المقام في حباله وفي مسكنها وتتجنّب شماتة الأعداء. فتترك بعض الحق تمسكاً بعقد النكاح لأنّها إن لم تفعل كانت الخاسرة. ذلك أنّ المجتمع جعل منها كائناً

قاصرا يرتبط وجوده بمن يكفل له حاجاته ومنعها من الخروج للتكسب واعتبر مكانتها دون مكانة الذكر وجعل الطلاق بيده ورأى أنه مهما بلغ ظلم الزوج لأهله «فلا تسلط الزوجة على زوجها».⁽¹⁰⁷⁴⁾

وهكذا نتبين أن عين الفقيه كانت كليلة عن حق النساء في المتعة وأنه قد تم استغلال ما ورد في القرآن من آيات لصالح الرجال. ولم يكن في وسع المنظومة الفقهية التفكير في واقع المرأة وما كانت تكابده من مشاكل وأزمات نفسية بل كان الفقيه يفكر ويستنبط الأحكام بالاعتماد على نموذج خاص. فالزوجة ملك للرجل ومن حقه أن ينكحها متى شاء، وإن أبدت العصيان كان بيده سلطة الإجبار بالردع والقهر، حتى وإن كان يملك غيرها من الزوجات والسريات. فالنشوز تأديب وإصلاح.

ولا تتعلق المسألة - حسب رأينا - بضرورة دفع الغائلة حين تشتد شهوة الزوج والخوف من اقتراف المعصية بقدر ما تتصل بشرف الذكورة. فالرجل يجب ألا يصد لحظة قربه من المرأة لأنّ الفاعلية من حق الذكر وما على الأنثى إلا الرضوخ. ولا يمكن أن يستعلي الناقص على الكامل فذلك حجة على تصدع النظام. فبالعود إلى معاني فعل نشز نتبين أنه الارتفاع والظهور والحركة⁽¹⁰⁷⁵⁾ وهذه الصفات لا تخص المرأة لأنها لا تتلاءم مع الأنوثة القائمة على السترة. ولذلك اعتبر نشوز الزوجة وضعا غير طبيعي ونشازا طارئا على بنية النظامين: الاجتماعي والجنسدي على حدّ سواء، باعتبار أنّ المرأة ترتفع عن مكانها الأصلي المنخفض لتحتلّ موقعا لا يمكن أن تكون فيه البتة.

وفوق هذا الطرح لا يجوز أن يقال عن الرجل إنه ناشز. فالاستعلاء صفة من صفات الذكور، كما أنّ الإباء والرفض والصدّ وسائل من وسائل الردع والتأديب التي يمتلكها الرجل من أجل تطويع أهله وجعلها خاضعة متقبلة لإرادته وقناعة بالمكتوب والمصير الأنثوي، بل إنّ الهجر في الفراش قد يتحوّل إلى مناسبة للتشفي من المرأة والتلذذ برؤيتها تتذلل وتحاول استرضاءه بمختلف الطرق علّه يعترف بها كائنا صاحب حقوق. وما الاسترضاء المالي إلا رشوة تُجبر الزوجة الغنية على دفعها لبعْلِها حتى يُبقِيها في حباله.

توضّح مسألة النشوز طبيعة العلاقة الزوجية وتميط اللثام عن خضوع الجنسانية لبنية السلطة وتوظيفها لخدمة النظام الاجتماعي والنظام الجندري. فنشوز الزوجة مرفوض لأنّه يقوّض أهمّ قاعدة انبنت عليها الأنوثة: الطاعة، بينما يقبل نشوز الزوج لأنّه يتلاءم مع الأنا الذكورية ففيه جفوة وغلظة وشدة، كما أنّه يدعم نرجسية الرجل تلك التي تجعله يتصوّر نفسه في أعلى الهرم، ييغض امرأته حين تفارقها سمات الجمال وتكبر فيهمّشها ويزدري حاجاتها. ويثبت تعامل المنظومة الفقهية مع نشوز كلّ من المرأة والرجل اختلاف النظرة إلى حقوق كلّ منهما. فبينما اعتبر حقّ الرجل في اللذة مقدّسا ويجب أن يلبي على الفور، بغض النظر عن رغبة المرأة، كان حقّ الزوجة ثانويا يستدعي التأجيل، إن لم نقل التهميش. والواقع أنّ انحياز المنظومة الفقهية للمصالح الذكورية ودفاعها عن حقّ الرجل في المتعة في مقابل التغاضي عن نصيب المرأة منها لم يظهر في موقفها من نشوز الرجل فحسب، بل في تعاملها مع مسائل أخرى نحو العيوب التي يردّ بها الزوج أو الزوجة، والتي تكشف هي الأخرى، مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين.

5/2 - عيوب النكاح

ميّز العلماء بين العيوب التي تردّ بها الزوجة والعيوب التي يردّ بها الزوج، وبين العيوب البادية للنظر والعيوب الخفية. ويهمّنا أن نتوقف عند عيوب المرأة التي تصيب الفرج نحو الرتق والقرن والعفل والبخر⁽¹⁰⁷⁶⁾ وغيرها، وعيوب الرجل نحو العنة والجبّ والخصاء والاعتراض. فقد شكّلت هذه العيوب موضوع خلاف بين الفقهاء، فاعتبر الظاهرية أن لا خيار للزوجين إذا وجد أحد بصاحبه عيبا. فالتفريق بالعيوب ممنوع، على خلاف المذاهب الأخرى التي رأى أصحابها أنّ التفريق جائز بسبب العيب. وذهب الأحناف إلى أنّ للمرأة وحدها حقّ طلب التفريق لأنّها لا تملك الطلاق. إلّا أنّهم اشترطوا أن لا يكون الزوج قد وصل إليها وأن لا تكون عالمة بالعيوب قبل العقد، وأن تكون هي نفسها خالية من العيوب التي تمنع الوطء. وفي مقابل ذلك، رأى المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الزيدية والجعفرية التسوية بين الرجل والمرأة في طلب التفريق

للعيوب وأوجبوا الخيار للزوجة فيما يحدث بالزوج من العيوب لأنها لا تقدر على رفع العقد عند استدامة الضرر بها خلاف الزوج.

ولئن تفتن الفقهاء إلى ضعف المرأة وتدني منزلتها القانونية فضمنوا لها بعض الحقوق، فإن التمحيص في آراء أغلبهم يبين مدى تعاميمهم عن حاجة الزوجة إلى الجماع. فرأى هؤلاء أن العنين يؤجل سنة، وقال آخرون يؤجل دون تحديد للمدة.⁽¹⁰⁷⁷⁾ وترجع علة ضرب أجل سنة إلى ارتباط بعض الأمراض بالفصول. فإذا كان المرض من الحرارة أزاله برد الشتاء، وإلى ارتباط بعض الحالات بالسحر فيترك له وقت للتداوي. واختلف الفقهاء حول اعتبار السنة فهل تحتسب السنة القمرية أو الشمسية وهل تنقص منها أيام الحيض وصوم رمضان أم لا؟ ولئن تعددت صور اختلاف الفقهاء، فإنهم اتفقوا حول ضرورة البحث عن مخارج بهدف تمديد بقاء الزوجة تحت بعلمها.⁽¹⁰⁷⁸⁾ وغالبي بعضهم فأكدوا أنه إن وقع العنين على زوجته وقعة واحدة، فلا كلام ولا خصام ولا يفرق بينهما لأن «الرجل لا يرد من عيب»⁽¹⁰⁷⁹⁾ خلاف المرأة التي تتصف بأكثر من نقيصة.

اختلفت نظرة مؤسسة الفقه، ومن ورائها المجتمع الذكوري، إلى عيوب المرأة عن نظرتها إلى عيوب الرجل. فلم يقبل الفقهاء تحرر الزوجة من رابطة الزواج إلا على مضمض وسعوا جاهدين دون تسلطها على الرجل بطلب الفسخ. وحاولوا في حالات أخرى أن يجدوا للعنين مخرجا والتمسوا له الأعذار. فبينوا أن النكاح فيه مصلحة في الحياة الفانية، وهي تكثير النسل وفيه مصلحة لدار الآخرة، وهي الاستعداد لها بتحصيل الثواب. فالذي لا يصل إلى زوجته في الفرج وينزل يؤجل سنة لأنها تنال نصيبا من اللذة. «عن علي عليه السلام أن امرأة رفعت إليه زوجها، فذكرت أنه تزوجها منذ سنين وأنه لم يصل إليها فسأل زوجها عن ذلك فصدقها، فأجله حولا ثم قال لها بعد الحول: إن رضيت أن يكسوك ويكفيك المؤونة وإلا فأنت بنفسك أملك».⁽¹⁰⁸⁰⁾

وحاول الفقهاء أن يميزوا بين مختلف حالات العجز الذي يصيب الزوج. فالعنة قد تكون لمرض أو ضعف أو كبر سن أو من السحر، ومن ثمة وجب

التریث. فالذي سُحر فلا يقدر على إتيان الزوجة «إن كان لا يقدر على إتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلا أن ترضى بذلك، وإن كان يقدر على إتيان غيرها فلا بأس بإمساکها». (1081) ولما كانت الزوجة تابعة للرجل فقد تعین عليها الصبر والتضحية والتنازل عن حقها في الجماع. جاء في رواية أن امرأة شكت إلى علي بن أبي طالب حالها فهي «امرأة لا أيم ولا ذات بعل. قال: وأين زوجك؟ فقالت: هو في القوم فقام شيخ يجنح. فقال: ما تقول هذه المرأة؟ قال: سلها هل تنقم في مطعم أو ثياب فقال علي: فما من شيء. قال: لا. قال: ولا من السحر. قال: لا. قال: هلكت وأهلكت. قالت: فرّق بيني وبينه. قال: اصبري فإنّ الله تعالى لو شاء لا ابتلاك بأشدّ من ذلك». (1082) وهكذا تمّ إنتاج نظرية «المعقود» لتبرير عجز الرجل الجنسي ولضمان «حبس» الزوجة لفائدته.

ويقف الناظر في المصادر على أمثلة أخرى تتم عن تشدّد عدد من الفقهاء مع كلّ امرأة تجرّأت على التظلم إذ أصرّ هؤلاء على أنّه متى عرض للزوج داء فالمرأة امرأته «لا تنزع منه» ولا تؤجل، ولا يفرّق بينهما. ورفض ابن حزم فكرة تأجيل العتین سنة والتفريق بين الزوجين بسبب العيب واعتبر هذا الرأي فاسدا وتعاطف مع العتین مبيّنا أنّ الله لا يكلف نفسا إلاّ وسعها. «نحن لا نمنع أن يطلقها العتین إن شاء، إنّما نمنع وننكر أن يفرّق بينهما على كره أو أن يؤجل عاما ثمّ يفرّق بينهما فهذا هو الباطل». (1083) وذلك لأنّ قرار الفرقة، حسب رأيه، يجب ألاّ يخرج من يد الزوج. فهو الذي يعقد النكاح ومتى شاء فارق ولا سبيل للمرأة إلى فكّ الرابطة الزوجية، حتّى وإن بقيت عذراء طوال العمر. ولم يشدّ الونشريسي عن غيره، فحين سئل عن تضرّر زوجة بسبب ما يلحقها من زوج يطيل الجماع ولا ينزل أجاب: «الوجه أن تصبر لحكم الله وقضائه، ولا بأس أن يوعظ بالرفق بها... وفي الصبر خير كثير... وهي مصيبة حلّت بها». (1084) ولئن تفتنّ بعض الأهالي إلى الضيم الذي يلحق بناتهم فحاولوا الدفاع عن حقوقهن، فإنّ الجماعة لم تتوان عن شتمهم وتعييرهم. قيل لرجل طالب بالتفريق بين ابنته وزوجها العتین: «تطلب لابنتك الباه» (1085)؟

شغلت العنة الفقهاء أكثر من غيرها من العيوب وقد يكون مرد ذلك أنَّ الم محبوب أو الخصي أو الخنتى، فئات مهمشة لم ترق إلى النموذج ومن ثمة لم تستحق الدفاع عن حقوقها بسبب النقص البادي عليها. أما العنين، فإنه لم يفقد وضعه ومن الممكن أن يشفى ويعود رجلاً كامل الصفات. ونظراً إلى صلة الجنسانية بالجندر، اعتبرت العنة خطراً يهدد ذكورة الرجل لأنها تسمها بالضعف، كما أنها تقضي على هبة الرجل. فحين ترفع الزوجة أمرها إلى القاضي، فإنها تفضح زوجها أمام الملاء، وبدل أن تُعرض الفحولة على الركح الاجتماعي يبرز العيب، وهو أمر ما كان المجتمع ليرضى به. ومن ثمة نفهم محاولات التصدي لكل محاولة تشهير بالرجل حماية للذكورة مما يشينها وتسترًا عن حالات عجزت عن بلوغ أعلى درجات الذكورة، أي التفخّل.

وإذا نظرنا في عيوب الفرج، لاح لنا أنها لم تكن ذات أهمية فلم يسهب الفقهاء في الحديث عنها. ويرجع ذلك إلى سببين: أولهما أنَّ النقص متأصل في المرأة فلا ضير أن تتصف بعيب، وثانيهما أنَّ انعكاسات الزواج بالقرناء أو غيرها ليست خطيرة، إذ بإمكان الزوج أن يتخلص من زوجة لم تتوفّر فيها شروط السلامة من خلال ممارسة حقّه في الطلاق، وهو حق جعله الله بيده كما أنَّ بإمكانه أن يعقد زيجات أخرى أو يتسرّى.

ولم يختلف تعامل الفقهاء مع بقية الفئات المصابة بعاهات عن تعاملهم مع العنين. فاعتبر مالك أنَّ نكاح المجنون جائز لحاجته «إلى أشياء من أمر النساء»⁽¹⁰⁸⁶⁾ ورأى أن تضرب له سنة. أما المرأة التي تزوجت المجذوم دون إعلامها بهذا العيب «فإن كان يعفيها من نفسه ولا يرهقها بسوء صحبته لم يجز طلاقه إيّاها».⁽¹⁰⁸⁷⁾ وعليها أن تصبر وتعاشره بالمعروف. ولئن بدا الحرص على بقاء الصلة بين الزوجين هاجس الفقيه حين تحدّث عن عيوب الرجال، فإنه في المقابل، جوّز للرجل أن يرذ المرأة من الجنون والجذام والبرص والعيب الذي في الفرج، حتّى وإن تسنى له أن يجامعها.⁽¹⁰⁸⁸⁾ وهو موقف ظلّ مسائرا للأعراف مشدودا إلى منظومة قيمية لا غاية له إلا صون المنازل وتحقيق الترابية.

ومهما يكن الأمر، فإن معالجة هذه المسألة أبانت أن الزوجة كانت كيش فداء من أجل حفظ ماء وجه الذكورة. فلم يعر المجتمع لمشاعرها وزنا ولا لحاجتها إلى الجماع أهمية. وبدا له أن على المرأة أن تتقبل مصيرها وترضى بقدرها مادامت قد رُبيت على الحياء والخضوع والقناعة والصبر والقبول بالمكتوب وأدركت أنها محل الاستمتاع ولا يجوز لها المطالبة بالجماع لأن ذلك علامة على شبقتها وفساد خلقها.

ولئن مثل العتّين أو المجذوم أو المبروص وغيرهم حالات لا خيار فيها لأصحابها في حمل العاهات، عيهم الوحيد أنهم في غالب الحالات، تستروا عن عاهاتهم، فإن المرأة كانت ضحية بؤس جنسي واجتماعي تسبب فيه الزوج عن سابق إضمار.

6/2 - الإيلاء

من العادات التي تصدى لها القرآن الإيلاء (البقرة 226/2 - 227)، وهو أن يحلف الرجل على زوجته أن لا يجامعها على وجه الإضرار بها، ولذلك ضبطت المدة بأربعة أشهر بعدها تصبح المرأة أحق بنفسها. واشترط عدد من العلماء أن يقول الزوج ذلك في حالة الغضب وأن يقصد به الإصلاح. فرأى أبو حنيفة أنه متى امتنع الزوج عن مضاجعة زوجته مدة الرضاع وحتى الفطام، فإنه إيلاء، وخالفه مالك رافضا أن يعد ذلك إيلاء لما فيه من مصلحة للولد. وذهب آخرون إلى أن الرجل إذا رغب في استصلاح بدنه بالكف عن الجماع، فإنه لا يعد موليا لأن مصلحته فوق تلبية حاجة الزوجة. (1089)

ولئن اعتبر أغلب العلماء أن المراجعة تكون بمعاودة الجماع، فإن طائفة التمسست مخرجا للزوج، فقالت إن الرجوع يكون بالجماع «إذا قدر على ذلك وأمكنه، وإذا لم يقدر عليه ولم يمكنه بإحداث النية أن يفعله إذا قدر عليه وأمكنه، وأبدي ما نوى من ذلك بلسانه، ليعلمه المسلمون في قول من قال ذلك». (1090) وقرّر بعضهم أن من آلى من إحدى زوجتيه ثم وجدها في الفراش فظنتها الأخرى فوطئها لا يحنث لأنه جاهل، وإن استدخلت ذكره وهو نائم لم

يحدث. ⁽¹⁰⁹¹⁾ وعمد آخرون إلى التساهل مع المولي فأروا أنّ أجله ليس من يوم حلف، بل من يوم تخاصمه امرأته وترفعه إلى الحاكم وكأثمهم بذلك يتشققون من المرأة التي تجرأت على المطالبة بالوطء.

ويبدو أنّ ظاهرة الإيلاء استشرت في المجتمع حتى إنه لم يكن في وسع مؤسسة الفقه حلّ المعضلة. فاكتمى الفقهاء بحثّ الزوج على تحصين زوجه مستندين في ذلك إلى عدد من الأحاديث التي تبين أنّ المؤمن يكتسب من وراء الجماع الثواب والأجر نحو حديث «مباضعتك أهلك صدقة» ⁽¹⁰⁹²⁾ كما أنّهم اقترحوا تدخّل السلطة لإجبار الزوج على الموافقة. فأروا أنّ على السلطان أن يأمر الزوج بالوطء وعليه أن يجبره بالسوط على أن يفيء: يجامع أو يطلق، إلّا أن يكون عاجزا عن الجماع فلا يجوز تكليفه ما لا يطيق. ⁽¹⁰⁹³⁾ ولكن هل يتأتى للزوج أن يجامع تحت تهديد السوط؟

وتخبرنا النصوص أنّه كلّما رفضت المرأة الانصياع لأمر الزوج، وخصوصا طاعته في الفراش، حلف أن لا يقربها سنة. وكان جواب الفقهاء على مثل هذه الحالات «لا يفعل»، فإن طلبت المرأة نفسها حتى رغبته ففعل فلا شيء عليه، ولكن هو على يمينه من بعد وطئها إلى انقضاء السنة، لا يطلب هو شيئا منها إلّا أن تكون هي الطالبة». ⁽¹⁰⁹⁴⁾

ليس الإيلاء - من منظورنا - سوى رد فعل نفسي ناجم عن سخط الرجل حين تصدّه المرأة قولاً أو فعلاً فيتخذ الهجر آلية من آليات تأديبها. وهو حدث يعرض الرجل للإهانة ويعصف بهيبته وكرامته، بل بكرامة المجتمع الذكوري. ثم إنّ الإيلاء يجعل للمرأة إمكانية أن تكون من أهل المطالبة، وهو أمر لم يتقبله عدد من الرجال، ولذا أصرّ المتشدّدون على أنّ الإيلاء «ليس بشيء». ⁽¹⁰⁹⁵⁾ فمن حقّ الرجل أن يمتنع عن وطء زوجته متى شاء. «قيل لا يدخل على الرجل الإيلاء في هجرته من زوجته وإن أقام سنين لا يغشاها ولكنه يوعظ ويؤمر بتقوى الله تعالى في ألاّ يمسكها ضاراً». ⁽¹⁰⁹⁶⁾ وقال بعضهم لا إيلاء على الخصي ولا على من لا يقدر على الجماع.

وعلى الرغم من ضرب أجل الإيلاء، فإنّ مالكا والشافعي قالا «جعل الله

للمولي أربعة أشهر فهي له بكمالها لا اعتراض لزوجته عليه فيها.⁽¹⁰⁹⁷⁾ وكأنّ هذه المدة مخصّصة للراحة ولتجديد النشاط بعد الرتابة والملل. وعكف ابن رشد (595هـ) على توضيح المقصد من ضرب مدّة الإيلاء. قائلاً: «إنّما ضربت جمعا بين التوسعة على الزوج وبين إزالة الضرر عن الزوجة. «فإذا فرضنا مدّة أقصر من هذه كان أضيق على الزوج وأنفى للضرر على الزوجة»⁽¹⁰⁹⁸⁾ إذ يمكنها «أن تصبر». ⁽¹⁰⁹⁹⁾ فالضرر لا يلحقها إلّا بعد أربعة أشهر بناء على رواية جاء فيها أنّ عمر بن الخطاب طاف بالمدينة ليلا فسمع امرأة تنشد شعرا تبوح فيه بشوقها إلى الجماع فاستدعى نساء وقيل سألت ابنته حفصة وسألتهن عن مقدار ما تصبر المرأة عن زوجها فقلن شهرين ويقلّ صبرها في ثلاثة أشهر وينفذ صبرها في أربعة أشهر⁽¹¹⁰⁰⁾، وفي رواية أخرى ستة أشهر، فما كان من عمر إلّا أن أخذ برأي امرأة وسوّى في ذلك بين جميع النسوان. ولم يكن بمقدور أحد أن ينتبه إلى الفروق الفردية بين امرأة وأخرى.

لم تشغل انعكاسات الإيلاء على حياة الزوجة النفسية أو الصحية المجتمع الذكوري، ولم يبال بمعرفة مشاعرهما حين يعزف عنها حليلها واعتبر الإيلاء وسيلة من وسائل بسط الزوج نفوذه وإبراز سلطته على الرّكح الاجتماعي إمّا لتأديب المرأة وإمّا للترويح عن النفس وتحويل الرّحل إلى البديل، خصوصا إذا جمّع الرجل من حوله النسوان حرائر وإماء أو قضى حياته مطوّفا في البلدان لتجارة أو علم أو رحلة.

ولا يعدّ الإيلاء الحالة الوحيدة التي تعرّض الحرّة للضيم الجنسي، إذ نجد ممارسة الظهار التي كشفت بدورها عن مظهر آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مجال الجنسانية.

7/2 - الظهار

لا يكاد الظهار يختلف كثيرا عن الإيلاء فهو موقف يتخذه الرجل حين تمتنع عنه زوجته فيقاطعها ردّا لاعتباره قائلاً: «فَرَجِي عليك حرام» أو «جعلتك كالميتة آتيك في أوقات الضرورة».⁽¹¹⁰¹⁾ ويصبح الحرمان من الجماع شهورا، بل سنوات أو مدى الحياة، العقاب المتوقّع لمن امتنعت عن الاستجابة لرغبة

الزوج. فمادام من حق الرجل تعداد الزوجات والاستمتاع بالنساء فلا بأس من اللجوء إلى الظهار. فهذا «رجل لاعب امرأته فأخذت بفرجه تلذذا فنهاها، وقال لها هو عليك حرام، وقال: أردت تحريم مسّه، وألزمه غيره من أهل المدونة التحريم». ⁽¹¹⁰²⁾ وذاك «رجل دعت زوجته إلى فراشها فامتنع، فألحت عليه، فقال لها: فراشك عليّ حرام في هذه الليلة، وأنت عليّ حرام». ⁽¹¹⁰³⁾ وهي أمثلة بقطع النظر عن صدقها أو عدمه، تبرهن على أنّ الظهار ليس إلّا تأديبا للمرأة الجسورة على طلب اللذة، كما أنّه محاولة للحدّ من غلمتها والهروب من مطالبها.

كان الفقهاء على علم بأنّ همة الرجل قد تتعلّق بامرأة بعينها فما إن تحرم عليه بالظهار حتى تزداد رغبته فيها فكلّ ممنوع مرغوب فيه. ولذا أقروا بسرعة رجوع المظاهر عن يمينه قبل أداء الكفارة. فهذا رجل يعترف بأنّه رأى بياض جِجَلِيّ زوجته في القمر فلم يملك نفسه فوقع عليها ⁽¹¹⁰⁴⁾، وذاك انكشف له منها شيء فوثب عليها فواقعها، إلى غير ذلك من الأمثلة. ولهذه الأسباب رأى بعضهم أنّ التحريم لا يكون إلّا متى تكرّر القول أنت عليّ كظهر أمي، وجوز آخرون للرجل أن يقبل ويحسّ ويوطأ غير الفرج قبل أداء الكفارة. ⁽¹¹⁰⁵⁾ وتجلّى التخفيف على الزوج في ظهار الأمة، إذ طولب بأداء نصف كفارة الحرّة حتى يسرع بالانتفاع بماله من جديد.

نادرا ما أشارت المصادر إلى ممارسة النساء الظهار. ويبدو أنّه كان ممارسة معمولاً بها لدى الشريفات. جاء في هذا الصدد أنّ عائشة بنت طلحة أعلنت أنّها إن تزوجت مصعبا بن الزبير فهو عليها كظهر أمها ولكنها تراجعت بعد ذلك فسألت فقهاء المدينة فرأوا أنّ عليها الكفارة. ⁽¹¹⁰⁶⁾ والواقع أنّ الذين جوزوا ظهار المرأة من الرجل اعتبروا طلاقها جائزا إذا جعله الرجل بيدها. أمّا الذين رفضوا أن يكون الطلاق بيد النساء، فإنّهم لم يجوزوا ظهار الزوجة وأصروا على أنّ الزوجة متى قالت لبعليها أنت عليّ كظهر أبي لا يلزمها شيء ⁽¹¹⁰⁷⁾ لأنّ الخطاب في آية ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ﴾ [المجادلة 3/58] موجه إلى الرجال باعتبار «أنّ الحلّ في المرأة حقّ للرجل فلم تملك المرأة إزالته كسائر

حقوقه».⁽¹¹⁰⁸⁾ ومعنى ذلك أنّ الوطاء حقّ الرجل وصورة من صور ممارسته للقوامة الجنسية. فهو الذي يحدّد زمنه وشكله ومتى يعزف عنه.

ولا يمكن التغاضي عن حالات أخرى تعرّضت فيها الزوجة للضيم. فقد يكون الامتناع عن وطئها نزوة من نزوات الزوج أو بسبب ملل يعتريه أو بدافع الحزن. ذكر في هذا السياق أنّه لما قتل ابن آدم أخاه تأبّل آدم على حواء، أي ترك غشيانها «حزنا على ولده وتوحّش عنها».⁽¹¹⁰⁹⁾ وجاء أيضا أنّ رجلا من أهل الشام حلفوا ألا يطؤوا النساء حتى يقتلوا قتلته (عثمان بن عفان)، أو تذهب أرواحهم».⁽¹¹¹⁰⁾ كما يمكن أن يكون العزوف عن مواجهة المرأة بدافع التأديب، إذ أنّ الجنسانية وسيلة من بين الوسائل التي يمتلكها الزوج لإعادة التوازن وبسط نفوذه لحظة يستشف إرهابات العصيان أو التطاول على سلطته. ولما كان المغلوب مفتونا بتقليد الغالب، فقد تمكّنت فئة من النساء من التسلّط على الرجال من خلال النكاح.

أبانت هذه الممارسات اختلاف منزلة الرجل عن المرأة، كما أنّها أقامت البرهان على انحياز الفقيه إلى صفّ الرجال وتعبيره عن مصالحهم أكثر من اهتمامه برفع الظلم عن المرأة. ونرجّح أنّ عدم المبالاة بالأضرار المترتبة على الإيلاء أو الظهار سواء كانت فردية أو جماعية، إنّما هو علامة على تهميش الحاجات الجنسية للمرأة. فتمّة إيمان بأنّ لذّة الرجل يجب أن تكون في المركز، وإن حدث والتدّت المرأة فيكون ذلك بالتبعية.

والواقع أنّ هذا التهميش لم يشمل هذه الحالات فقط. فبالرجوع إلى كتب الفتاوى وكتب النوازل وكتب الفقه نتفطن إلى حالات أخرى بدا فيها الإجحاف بحقّ الزوجة في الوطاء جليًا. من ذلك فقدان الزوج.

8/2 - امرأة المفقود

أجبرت الظروف الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية وغيرها، الزوج على مغادرة أهله مدّة طويلة حتى انقطعت أخباره ممّا جعل الفقهاء يبحثون عن الحلول الملائمة لهذه المعضلة. فذهب بعضهم إلى أنّ امرأة المفقود يضرب لها

أجل أربعة أعوام وقيل سبعة وقيل عامان. وجاء في رواية عن علي بن أبي طالب أنها لا تتزوج حتى يعلم موته. ⁽¹¹¹¹⁾ واختلف الفقهاء في المفقود الذي تُجهل حياته أو موته في أرض الإسلام. فقال مالك يضرب لامرأته أجل أربع سنين قياساً على ما حكم به عمر بن الخطاب عندما رفع إليه أن زوجها عاد بعد غيبة طويلة فوجد امرأته متزوجة فخيره عمر بين زوجته وبين مهرها معتبراً أنّ المرأة كاللقطة. ⁽¹¹¹²⁾ وجلي أنّ الفقهاء قاسوا هذه الحالة على التصرف في الأموال التي تتعدّد معرفة أصحابها ⁽¹¹¹³⁾ فرأوا أنّها تعاد إلى مالكها إذا ظهر. وهو حكم نجد له مثيلاً في قانون هامورابي، المادة 135 الذي نصّ على عودة الزوجة إلى زوجها الأوّل عند ظهوره من جديد. ورأى أغلب الفقهاء أنّ احتساب المدّة لا يكون من يوم غاب الزوج، بل من يوم ترفع زوجته أمرها للحاكم. فإذا انتهى التحقق من فقدانه ضرب الحاكم للزوجة أجلاً ثمّ تعدّد عدّة الوفاة. ⁽¹¹¹⁴⁾ وزاد آخرون فقالوا إنّ الجماع بيده إذا سافر عنها لعذر وحاجة، سقط حقّها في القسم والوطء وإن ترك لها نفقتها لا يفسخ النكاح أبداً. ورأى فريق آخر أنّ امرأة المفقود لا تحلّ إلاّ بدليل يثبت موته «لا تتزوج حتى يعلم موته». ⁽¹¹¹⁵⁾

إنّ تشدّد الفقهاء بخصوص فسخ نكاح امرأة المفقود علم على تعاميمهم عن الواقع، إذ أُجبرت المرأة، في كثير من الحالات، على الزواج بآخر لسدّ الرمق. كما أنّ صرامة موقف هؤلاء توحى بنظرتهم إلى المرأة، إذ عزّ عليهم أن يضيع ملك الزوج وآثروا أن تبقى زوجته محبوسة عليه سواء في حالة وجوده أو في غيبته، مبرّرين ذلك بقرينة حسن النية، إذ أنّ الزوج في نظرهم، لم يقصد الإضرار بزوجته، رغم أنّهم كانوا على علم بأنّه كان يستمتع بأخريات سواء عن طريق زواج المتعة أو التسريّ أو الزواج. ولعلّ موقفهم هذا معبر عن أنموذج مترسّخ في المتخيل، وهو أنموذج المرأة الوفية التي تأبى الزواج برجل آخر وتظلّ منتظرة عودة زوجها مهما طالّت غيبته. ونذهب إلى أنّ وعي بعض الأولياء بما يلحق المرأة من أضرار، خاصّة على مستوى النفقة، جعلهم يشترطون عند عقد النكاح ألاّ يغيب الرجل عن امرأته غيبة أكثر من ستة أشهر

إلا عند أداء الحجّ فله في ذلك مغيب ثلاثة أعوام بعد أن يترك نفقتها ومتى لم يف بذلك فأمرها بيدها. (1116)

ولا يمكن التغاضي عن صورة أخرى من صور تهميش جنسانية المرأة ونعني بذلك عدّة الطلاق. فقد قصر الفقهاء اهتمامهم على ضمان حقّ الزوجة المالي من استحقاق النفقة، والسكنى مؤكّدين أنّ العدّة فيها حقّ الله بالامتنال لأمره، وفيها حقّ الزوج باتساع زمن الرجعة له، ولذلك جوّز عدد من الفقهاء للمطلقة طلاقاً رجعيّاً أن تتجمل وأن «تشوّف... لزوجها وتتعرّض له». (1117)

ثمّ إنّ في العدّة حقّ الولد بالاحتياط في ثبوت نسبه، وفيها حقّ الزوج الثاني وهو أن لا يسقي ماؤه زرع غيره. ولم يتطرّق هؤلاء - على حدّ علمنا - إلى حاجة المرأة إلى الجماع. ولم يختلف وضع المعتدّة عدّة الوفاة عن سابقتها فجسدها، جسديّته ولا يشتهي، والمطلوب من الزوجة التربّص قبل استئناف حياة زوجية جديدة. وبين عدّة طلاق هذا وعدّة وفاة ذلك وفترة حيض وفترة نفاس وفترة رضاعة تضيع سنوات العمر هباء!

إنّ فرض العدّة لغاية التأكّد من براءة الرحم مفهوم في ظلّ قصور المعارف عن مدّ المرأة بدليل يؤكّد حملها أو عدمه، لكنّ إصرار الجماعة على فرض الاعتداد على امرأة العتّين أو التي طهرت بعد نفاسها يثير الشكّ في حسن النوايا: أليست العدّة في هذه الحالات محاولة من المجتمع الذكوري في سبيل تقييد حرية المرأة حتّى لا تسارع بطيّ الصفحة واستبدال زوج بآخر وكأنّ شيئاً لم يكن بينها وبين الذي رحل، خصوصاً إذا تذكّرنا التمثلات الاجتماعية التي كانت تلح على خيانة النساء وتنكرهن للمعروف ونسيانهن للجميل وتجاهلهن الوعود المقطوعة على الوفاء؟ وإن علمنا أنّ عقد النكاح يبيح التلذذ بآدمية ويؤكد ملكية الرجل لها فهمنا لِم يصعب على الجماعة أن تتقبّل بيسر ضياع مزرعة الحرث وتوفير الفرصة لآخر حتّى يستمتع بها! وهكذا كانت العدّة «مدّة سكونية»⁽¹¹¹⁸⁾ غايتها تطهير المرأة وحفظ حقوق الرجال وشرف منزلتهم وكذلك مصالحهم، إذ عنّ لهم التصرّف في طول العدّة وقصرها حسب وضع المرأة الاجتماعي وسنّها وجمالها ومدى الرغبة في إدماجها في نسق التبادل من جديد.

حاولنا النظر في العلاقة بين الزوجين للوقوف عند طبيعة العلاقة بين الجنسين وقادنا التمحيص في بعض المصادر إلى الانتباه إلى أنّ الغالب على هذه العلاقات هو الهيمنة والتسلط. فقد اعتبرت القوة معيارا تقويميا يسكن وعي الناس ويحيل على ما يكفل سيادة العشيرة ويضمن استمرار الحياة. وربما كان هذا السبب وراء تفضيل المدح والفخر والهجاء على الرثاء، وتفضيل من يغزو على من يقعد، والإعلاء من شأن من يقتل على من يُرَبِّي. وهذه المعايير التي تجد في ظروف الواقع والتاريخ سببا وتفسيرا لها، كرستها السلطة من أجل تبرير أفعالها.

الفصل السابع

السلطة والسلطة المضادة

طريق تحقيق المثل الثقافية العليا للذكورة طريق وعر ومحفوف بالصعاب لصلة ذلك ببنية النظام الاجتماعي. وهي بنية قامت على التراتبية والتمييز بين الناس، كما أن الأمر راجع إلى شكل التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الذكر ونمط العيش وخصوصا في البيئة الصحراوية الذي انعكس على سلوك الرجل. فلجأ إلى صراع الحيوان ومقارعة الأهوال في سبيل القوت، ومن ثمة مثلت الشجاعة والفروسية والقوة الجسدية أساس الذكورة وأفضت مشاهدة القتل في كثير من الحالات، إلى تقليل حساسية الفرد تجاه القسوة وجعلته ميّالا إلى السلوك العدواني معتدا بقوته حريصا على إثبات رباطة جأشه.

والظاهر أن نظرة جماعة من الرجال إلى الحياة الزوجية لم تختلف عن رؤيتهم لمجالات ممارسة السلطة حتى إنه ثبت لديهم أن استقرار العائلة هو رهن ممارسة الرجل للهيمنة والنفوذ وقبول المرأة بالاستسلام له وإلا انحلت الروابط وتفرقت الشمل واختل النظام: نظام الكون والحياة والاجتماع البشري. وبناء على ذلك، صنفت العلاقات التبادلية إلى أصناف فقيل: «النساء أربع، والرجال أربعة: رجل مذكر وامرأة مؤنثة، فهو قوام عليها، ورجل مؤنث وامرأة مذكرة، فهي قوامه عليه، ورجل مذكر وامرأة مذكرة، فهما كالوعلين ينتطحان، ورجل مؤنث وامرأة مؤنثة، فهما لا يأتیان بخير، ولا يفلحان»⁽¹¹¹⁹⁾ فالتوافق

لا يحصل إلا متى التقى السالب بالموجب، الكامل بالناقص.

ويبدو أن الجنسية خضعت لهذا المبدأ. فكان الجماع وسيلة من وسائل بسط النفوذ ونيل الزعامة. وتجلّى النزاع من أجل فرض الهيمنة في الخبرات التي تستقيها البنت من أفواه النساء. فقد «كانت نساء العرب يعلمن بناتهن اختبار الأزواج. وكانت المرأة تقول لابنتها: اختبري زوجك قبل الإقدام والجرأة عليه، انزعي زج رمحه فإن سكت فقطعي اللحم على ترسه، فإن سكت فكسري العظام بسيفه، فإن سكت فاجعلي الأكاف على ظهره وامتطيه، فإنما هو حمارك»⁽¹¹²⁰⁾ وتجلّى الحرص على استعراض القوّة في عبارات التهنية بالزفاف. فقيل: «باليمن والبركة وشدة الحركة والظفر عند المعركة»⁽¹¹²¹⁾ وبدأت لحظة لقاء الرجل بالمرأة لحظة محدّدة للسيادة. فما إن تدخل العروس إلى الغرفة «حتى يضع الزوج قدمه على قدمها ثم يخلو بها ويفتضها ويسلم الثوب الملطّخ بالدم للاحتفاء ببيكارتها. أما إذا اتفق أن كانت العروس قد فقدت بيكارتها بوثة أو غيرها ردها إلى أهلها»⁽¹¹²²⁾.

وكانت العرب تقول للبكر إذا زفت إلى زوجها فدخل بها ولم يفتزعها باتت بليلة حرّة، ومعنى ذلك أنها غلبته لأنه عجز عن افتضاها، وإن افتزعها تلك الليلة قالوا: باتت بليلة شيباء، أي إنّه كان الغالب وكانت المغلوبة.⁽¹¹²³⁾ ولعلّ العنف الممارس على الجسد الأنثوي في كثير من الحالات، معبر عن الرغبة في الانتصار على كلّ حالات الضعف والهوان والنقصان التي يشعر بها الرجل في الفضاء الخارجي فإذا به حين يخلو بأهله يفرّج عن كربه.

ولئن كانت المباضة بالنسبة إلى الرجل فعلا تحريرا دالا على الانفلات من الضغوط والقهر والكدب أو الانفعالات والتوترات، فإنّ وضع المرأة كان مختلفا، إذ ظلّت في الغالب مستجيبة للأوامر متقبّلة للوضع مسلّمة جسدها فضاء للكتابة الذكورية. وتمّ اختزال دورها في التلقّي، تلقّي فرج الرجل شاءت ذلك أو أبت وتلقّي منيه فيستبين لقاحها رغبت في ذلك أم لم ترغب، وتلقّي أوامره. ومتى أطاعت تلقت النفقة. وبدا هذا العنف المسلّط على جسد المرأة بمثابة قانون ولأنّ القوم اعتبروه مكتوبا ومقدّرا فقد كان تغييره عسيرا.

ظهر النكاح في خطاب عدد ممن كتبوا في الباه أو الأدب أو حتى في الفقه، نظاما شبيها بالغزو قائما على العنف هدفه الترويض والتطويع. ظاهره عناق وملاعبة وقبلات وغنج ودغدغة، وباطنه عضّ ولطم وضرب على العجيزة وعفس وندغ.⁽¹¹²⁴⁾ وتنتهي هذه المواجهة بإنزال الرجل المنّي وتفريغ شحنة القهر والكبت النفسي والجنسي. ومع امتصاص المرأة المنّي تهدأ شحنة التوتر. وهكذا يتحوّل التقبيل والمصّ وسائر أفعال الجماع إلى كتابة على الجسد الأنثوي فيها سيل من العاطفة الرقيقة حيناً، وجانب من التحدي واستعراض القوة والبغض والكره والتشفي في أحيان كثيرة من كل من امتنعت وأبت ولم تطاوع. ولا غرو في ذلك فالجنسانية وسيلة للتعبير عما يعتور النفس من مشاعر الكره والحقد والحب والقلق والخوف والانتقام. وهو نشاط وثيق الصلة بالدور الاجتماعي الذي ينهض به المرء، كما أنه نتاج العلاقات المبنية على الهيمنة. ولذا فلا نستغرب أن يقع النظر إلى النكاح على أنه وظيفة ذكورية، بل اعتلاء ذكوري في مقابل الانخفاض الأنثوي وهو تجسيد لسلطة الرجل عموماً وقوته. ولا أدلّ على ذلك من اعتبار إتيان المرأة، وهي مجبّية أي منكبة على وجهها، من بين أحسن أشكال الجماع.

تبدو الجنسانية ضرباً من العنف الشرعي ومظهراً عدوانياً تمتزج فيه المتعة بالألم. فهو انتشاء وقهر للشيطان وتحكم بالإغراء وترويض للفتنة وبرهنة على امتلاك جسد المرأة وتحصينه. ولذلك يعمد بعضهم إلى تهديد خصمه بنكاح أمه أو أخته، ولو كان ذلك من طريق الإشارة بالأصابع رغبة في الانتقام منه بالاعتداء على شرفه. والتهديد بالاعتداء يوجّه من رجل إلى رجل وما المرأة إلا واسطة ورمز.

ويعدّ الوطاء لدى بعضهم شكلاً من أشكال التأديب، إذ لا بأس في العزل مع المرأة السليطة والبذية.⁽¹¹²⁵⁾ فإزاء لسان بذّي وحادّ، قضيب قاطع يُثير ولا يُشفي الغليل! ويكفي أن نتصفّح معاجم اللغة للانتباه إلى أنّ معظم الأفعال المنسوبة إلى القضيب حربية. فيقال خطأ المرأة وعلقها ودعسها ودكها⁽¹¹²⁶⁾، إلى غير ذلك. وبذلك يتأكد لدينا أنّ التصورات الخاصة بالجماع لا تختلف عن

التصورات المرتبطة بأساليب التسلّط الأخرى مثل العصا والسيف والقلم، والتي تعبّر جميعها عن رؤية للسلطة على أنّها قطع وبتّر وبطش وطعن. ولم يتوان الشعراء عن التعبير عن معاني الفخر بالقوة الجنسية والخوف من ضياعها.

قال أحدهم متحسّراً: (السريع)

أبكي على أيرٍ ضعيفِ القوَى يخُونني في وقتِ حاجاتِ
واجتنَبَ الحَرَبَ كأنَّ لمْ يَكُنْ صَاحِبَ صَولَاتٍ وغازاتِ
يَسأمُ عَمّا يَسْتَلذ الفتَى ونومُه إحدَى المُصِيبَاتِ⁽¹¹²⁷⁾

ونظراً إلى تميمين القوة ورصد كلّ تجلياتها اعتبر العجز أسمى موت بالنسبة إلى الرجل، ذلك أنّ العاجز من لا يستبدّ. وعندما يعجز أير الزوج عن الانتصاب تدور على صاحبه الدوائر فيشعر أنّه مهّدّد داخلها لأنّه بات غير قادر على ممارسة سلطته القضيبية وفقد فحولته ووجاهته الذكورية.

ولمّا كانت الذكورة تعال وتفوق، فإنّ من مقتضيات التفوق والتعالي أن يكونا مسلّحين بالقضيب: رمز الذكورة بامتياز، وباقي الأسلحة التي على شاكلته نحو السيف والعصا والقلم، والتي تعدّ من الكنايات الدالة عليه. وإن كانت قوّة السيف حربية وقوّة القلم معرفية، فإنّ قوّة القضيب جنسية، ولذلك نفهم سبب اعتناء القوم بالباه ولمّ أفردوا له كتباً، فهو من الأمارات الدالة على الفحولة والوجاهة.

والواقع أنّ ارتباطهم بالقضيب ارتباط نرجسي يحدّد هويتهم وسلطتهم ومكانتهم الاجتماعية وحتى مفهومهم للذكورة. وفي مقابل الاعتداد بالفحولة تفرّز أن لا سلطة لمن لا قضيب له. فمنع المجتمع المرأة من اكتساب القوّة وتنمية العدوانية واعتبر الرجل هو الوحيد صاحب السلطة، ذلك أنّ المرأة تعكس النقص في صورته الواقعية فيؤدّي بها ذلك إلى احتلال موقع متدن وهو أمر جعل الرجل يعيش حالة خوف دائمة من انتقام المرأة ويتوجّس من ضياع سلطته ويحاول الحدّ من طموحها بأن يشدّ قبضته على الزمام.

ويكشف البناء الرمزي للسلطة أنّ الأير، وهو رمز الفحولة، يمارس الهيمنة بالشكل الذي يتلاءم مع شخصية صاحبه ومقاصده. فيكون بذلك شكلاً من أشكال التسلط والهيمنة وأداة في خدمة الفرد والمجتمع الذكوري.

لا يخلو الجماع من إحساس باللذة ممزوج بالقلق والخوف نظراً إلى علاقة الجنسانية بالتصورات الاجتماعية المرتبطة بخصائص الجسد وما يفرزه من سوائل لعلّ أخطرها الدم. ولَمّا كان الدم ذا صلة بالعنف⁽¹¹²⁸⁾ وبالنجاسة فقد حرّم نكاح الحائض. وعلى الرغم من أهمية الدم بالنسبة إلى الإنجاب، فإنّ الجماعة نظرت إليه على أنّه نجس وقادح للخوف في مقابل المنّي المخصب الذي تُمن. وهكذا تمّ التمييز بين السوائل الصادرة عن كلّ جنس.

ويرجع سبب الخوف الذي يتملّك الرجل لحظة قربه من المرأة إلى ما تجذّر في اللاوعي الجمعي من تصورات بخصوص الفرج، إذ وصف بالوعاء الذي يجب أن يملأ وبالفراغ المرعب⁽¹¹²⁹⁾ الذي يُثير في الرجل الخوف من الخصاء، كما برز الفرج متسماً بالغموض وموصولاً إلى عالم النجاسة. ولهذه الأسباب كان على الرجل أن يطهره عبر التغسيل. وقد عبّرت اللغة عن هذه المعاني حين قرنت الطهارة بالجماع قيل: «غسل الرجل المرأة يغسلها غسلاً أكثر نكاحها». ⁽¹¹³⁰⁾ وتصور الأساطير الفرج بأسنان تنقضّ على القضيب لتلتهمه⁽¹¹³¹⁾ (vagina dentata) لفرط نهمه. ويفسّر شبق المرأة بطبعها. فرطوبتها وسيطرة البرودة عليها تجعلها تبحث عن الحرارة، فتتحوّل نتيجة ذلك إلى حيوان جائع يبحث عن الإشباع. ⁽¹¹³²⁾ ولذلك نفهم لِمَ كُرِهت المصوص من النساء، وهي التي تحرص على الرجل عند الجماع وتضبطه بين فخذيهما، كما أنّنا نفهم لِمَ تمّ تحذير الرجل من النظر إلى فرج امرأته ومن مخالطته حين يسيل الدم منه، ولِمَ طلب من الزوج أن يتسلّح بالطقوس القولية عند قربه من المرأة.

إنّ صورة الجسد «اللعنة والشيطاني» هي التي يؤرّخ لها في الذاكرة الجمعية وبذلك يفصل بين الجسدين: الجسد الذكوري الطاهر والجسد الأنثوي النجس. ولعلنا لا نكون مبالغين حين نعتبر أنّه من منطلق المرأة الآثمة جرى

ويجري حصار جسدها وإبعادها عن كل ما له صلة بالمجمعي واختزالها في جسد ناعم مثير فاتن. فليست المرأة سوى كائن خطير على وجود الرجل.

وانطلاقاً من هذه التصورات كان على الرجل أن يكون الآكل لا المأكول. وارتبط القضيب في الأساطير بالسيف والقوة والحركة والآلة الحادة التي تثقب وتجرح، بيد أن الجميلة الفاتنة ظلت في اللاوعي آكلة للذكور مهددة للسلطة الذكورية ساعية إلى الإطاحة بها. ولعل هذه المخاوف هي التي جعلت القوم يصرون على منافع الخفاض.

إن خوف الرجل من المرأة يثبت أن الاختلاف البيولوجي لا يعد أصل التفريق بين الجنسين إنما هو الاختلاف الاجتماعي الذي أسس لهذا الاختلاف. فجوهر الذكورة ليس أصلياً وفطرياً مثلما تزعم الثقافة، بل يكتسب من خلال الدربة والمعاناة والمكابدة. ولذلك يعيّر الرجل بأنه لا يمتلك صفات الرجولة. (1133)

لا غنى للرجل - حسب رأينا - عن ممارسة العنف وذلك لأن صناعة الرجولة قائمة على تشجيع العدوانية وتثمين القوة واستعراض الزعامة الذكورية. ولئن كانت دوافع العدوانية فطرية معبرة عن استجابة لحالات الإحباط أو الانفعال الشديد، فإنها سرعان ما تحولت إلى سلوك اجتماعي مكتسب يُشجع الذكور على إبرازهم في كافة دورات حياتهم وفي كل مظاهر الحياة اليومية. فيصبح مفهوم الفحولة نتيجة ذلك دالاً على الهيمنة على الضعفاء وبسط النفوذ عليهم، وخصوصاً النساء. وتتنزل الجسسانية تبعاً لذلك في إطار سلطوي هدفه الحصول على اللذة ظاهراً والإحساس بالتفوق باطنياً. ولا غرو في ذلك ما دامت الجسسانية مندرجة في خصوصية الثقافة السائدة التي تمجد القوة وتفتخر بكثرة النكاح وتعدّ ذلك من مقومات الفحولة. وهكذا يتحول الجماع إلى مهارة وغزو وكفاءة تشرف الرجال وتغريهم. فالانتشاء غير معزول عن أحاسيس نشوة الانتصار.

يلازم عنف الطاقة الجسسانية عنف تفجيرها ولكنّه تفجير لا يمرّ إلا عبر

قنوات يسمح بها المجتمع. فهذه الطاقة توجه عبر آليات ومؤسسات منها مؤسسة الزواج التي تعدّ فضاء من بين الفضاءات المتاحة للتعبير عن العدوانية. وبين أنّ المجتمع لم يكن يرى في العنف الممارس في الفراش أو في الحياة الزوجية أمراً مخلاً بالعادات وبالآعراف. فقد روي «أنّ رجلاً أبرك امرأته فدرسها دسرة فألقاها على وجهها فشدّت بُنيئها (كذا) فرجع ذلك إلى عليّ بن أبي طالب فقال: «مطية يركبها كيف شاء». ولم يجعل لذلك عليه شيئاً».⁽¹¹³⁴⁾ وبغضّ النظر عن صحّة هذا الخبر أو عدمه، فإنّ هذا السلوك مرتبط بقوامة الرجل الجنسية التي تجعله يخضع الزوجة له من خلال القول والفعل. ولا يخفى أنّ تصور المرأة مطية الرجل راسخ في اللاوعي، وهو ما يؤكد التفاوت القيمي بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي. ولأنّ الرجل شديد الاعتزاز بتفوقه واستعلائه، فإنّه يرفض الاعتراف بالمرأة كائناً مثيلاً يستحق نفس الحقوق. وما العنف، في مثل هذه العلاقة، إلاّ إنكار للآخر المختلف واستبعاد له عبر خفضه وتحويله إلى تابع أو نبذه وتحويله إلى شيء. ونذهب إلى أنّ تهميش حقّ المرأة في المتعة هو بمثابة نوع من الخضاء الرمزي.

تبدو سلطة الرجال مباشرة قياساً بسلطة المرأة التي تظهر في لبوس مختلف. فالمرأة تملك طرقاً ملتوية تخوّل لها السيطرة على الرجل أهمّها الإغراء. ولأنّها لا تملك غير جسدها تفايض به، فإنّها سخّرت كلّ وقتها لتبقى بتصرف الرجل تفتياً له وتعمل على تمتيعه. فهي كما أرادها أن تكون كسولة خاملة جاهلة بأمور الحياة، ولكنها في المقابل ذات دراية بالغنج وبوسائل التأثير في الرجال. من ذلك مقايضة الجماع بالمال، وهو سلوك شاع لدى بعض الأزواج. ف«الزوجة إذا جاءت إلى الفراش تأخذ شيئاً يعطيه لها زوجها في الغالب غير نفقتها حسب حاله وحالها لحقّ الفراش على ما يزعمن».⁽¹¹³⁵⁾ وفضلاً عن ذلك توخّت الزوجة عدّة طرق من أجل الاستحواذ على صاحب القضيب، منها العشق. فبواسطته تقضي المرأة بأحكامها وتزحزح الرجل عن عرشه، فيصبح سلطانها أعزّ من سلطانه. ومنها أيضاً التآخيد أو الربط و«الأخذة: رقية تأخذ العين ونحوها كالسحر أو خرزة يأخذ بها النساء

الرجال». (1136) فعن طريق السحر تصرف الزوجة النساء الأخريات عن قضيب زوجها، أي قضيبها الخاص وتضمن احتباسه وتحصنه من الزنى.

* سحر النساء أو السلطة المضادة

تبرع الزوجة في إعداد الطعام فهو مجال من مجالات إبراز حذقها وتباهيها بمعرفتها الدقيقة بفن الطبخ وقدرتها على التحكم في الذوق والقوة والغرائز والعواطف، إلا أن الطعام لا ينظر إليه دائماً على أنه وسيلة من وسائل تمتين علاقات التبادل وأواصر المحبة بين المرأة وجميع أفراد عائلتها. ففي كثير من الحالات، يغدو الطعام في متخيل الجماعة، أداة للسيطرة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الزوج أو الابن، بل على الجميع. فتنوع أصناف الطعام والتحكم في المذاقات: العذب والحامض، والمالح والحريف، والمر والقابض، وتكثير أبقاره وتقديم بعض ألوانه على بعض، وحجبه عن عيون المتطقلين أو الفضوليين أو تأخير موعد تقديمه أو عرضه بطريقة احتفالية وإخضاعه لطقوس معقدة، كلها أساليب تعكس نمط علاقة المرأة بغيرها ومدى تصرفها في النظام الرمزي للطعام. ولئن كان المرء من خلال الأكل يطمئن إلى الوجود ويفتح على الآخر، فإن امتلاك المرأة هذه القدرات العجيبة على التفتن في هذا النشاط ومعرفتها بأسرار تدبير الطعام وحفظ الصحة والتحكم في الذوق والشم والطباع والشهوة والباه وتصرفها في الحموضة والحلاوة والملوحة وترتيبها للفواكه، أحدث خلخلة في نمط علاقتها بالرجل وكشف عن مخاوفه. فكيف يسلم جسده وعقله ومستقبله وسلطته وفحولته للمرأة، وهي صاحبة الكيد التي لا تؤمن على شيء؟

إن للطعام الحسن جاذبية لا تقاوم. فهو يغري ويسحر وله قدرة عجيبة على الإثارة، وخصوصاً تلك الأطعمة التي تبعث على الشهوة وتعين على الجماع. والطعام مثله مثل الجسد الفاتن كلاهما معروضان للالتهايم ومؤديان إلى اللذة: لذة الفم ولذة الفرج، كما أنهما مشبعان بالإيحاءات الجنسية ولهما وشائج تصلهما بعالمها. ولئن كان الطعام رسالة موضوعها الشوق، فإنه قابل

لأن يصبح رمزا للعنف. وذلك حين تعمد المرأة إلى تحويل الطعام إلى وسيلة للتحكم في الزوج انتقاما منه وتشقيا من غدره وظلمه. فتعدّ له في مطبخها، وهو فضاؤها الخاصّ والسريّ البعيد عن عين الرقيب، الطعام التسميني عمدا حتى يفقد القدرة على الحركة الخفيفة والسريعة. وقد تتعمد إطعامه من طبيخها السحري. (1137) وهكذا يغدو الطعام طعاما موجها للزوج فإذا ما أقبل عليه بلهفة الجوعان، ضاع صوابه وصار مشدودا إلى صاحبه أو هائما لا يدري أين هو وما يفعل؟ ولهذه الأسباب نصح الحكماء الرجل بأن يحتاط فلا يأكل بمفرده ويرفض أن يكون له طعام خاصّ به فتلك «دسيسة من دسائس إبليس دسها على المسلمين بواسطة النساء لأنهنّ يجدن السبيل إلى إطعام الرجل ما يختزن من السحر وغيره لنقصان عقلهن ودينهن، إذ أنهنّ مصائد الشيطان وغيرتهن تحملهن على ذلك». (1138) كما أنّ جهلهن يوقعهن في الاهتمام بالسحر والاعتقاد بالجن. (1139) ولذا تعيّن على الرجل الحذر ف«لا يأكل طعاما لا يعرفه ولا من طعام من لا يثق به». (1140) كما أنّه يستحبّ «أن لا تفارقه الأحجار التي تدفع بها السحر... والرقاء المجربة». (1141)

تبدو العلاقة وطيدة بين إتقان المرأة الطبخ والسحر. ف«سحره بالطعام والشراب يسحره سحرا، وسحره: غذاه وعلّله وقيل خدعه.... والسحر الخديعة». (1142) ويعرّف السحر أيضا (1143) بأنه «عقد ورقى وكلام يتكلم به أو يكتبه أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له، وله حقيقة فمنه ما يقتل وما يمرض وما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها، ومنه ما يفرّق بين المرء وزوجه وما يبغض أحدهما إلى الآخر أو يحبّب بين الاثنين». (1144) ومعنى ذلك أنّ السحر تسلّط على الجسد والجوارح والقلب وأحيانا على العقل، وهو أداة حربية يسخرها الساحر لهزم المسحور وصرفه عن القيام بما أُلّف القيام به، وهو أيضا نوع من التخيل والخداع المعتمد على خواص النبات والحيوان والمعادن والمستعمل في الأطعمة والبخور والدهون. (1145)

والظاهر أنّ العرب كانوا يؤمنون بنجاعة الخرزات وأهمّها الصدحة (1146)

والهَيْئمة والفُطسة والقبلة واليَنْجلب، والهيمرة، والعطفة⁽¹¹⁴⁷⁾ والتولة⁽¹¹⁴⁸⁾ والقَرْزحلة. وهي خرزات تجعلها الزوجة للرجل تستعطفه بها حتى يقبل عليها ولا يفارقها. فتقول المرأة: «يا قَبْلَةُ قَبْلِيه ويا كَرَارِ كُرْيِه». أو «يا همرة اهمريه إن أقبل فسريه وإن أدبر فضريه».⁽¹¹⁴⁹⁾ ومن هذه الخرزات ما تعلقه المرأة عليها حتى يميل إليها بعلمها دون ضررتها. واستمرت ممارسة الطقوس السحرية بعد ظهور الإسلام وظلت مؤثرة في سلوك المسلمين وفي لاوعيمهم وبقي إيمان فئة من الناس بأنّ للطقوس السحرية الشفوية أو اليدوية، قدرة على التأثير في الواقع وفي معالجة قضايا عديدة.

ومن الممارسات التي اشتهرت بين الناس فسجلتها المصادر السحر الأسود ويتمثل في تأخذ الرجل عن امرأته حتى يعجز عن وطئها، ومنه ما يعمل للتفريق بينهما.⁽¹¹⁵⁰⁾ ومنه ما يستعمل للضرائر فيجعلهن يكرهن الزوج ويفقدن الشهوة ويبغضن المجامعة⁽¹¹⁵¹⁾ ويفقدن محاسنهن. فمن الوصفات التي ذكرها السيوطي ما يعمل لتنسيل شعر الضرة وتورث البغض بينها وبين الرجل.⁽¹¹⁵²⁾

ونجد إلى جانب هذا النوع من السحر السحر الأبيض تستعمله الزوجة لاستعطاف زوجها وجعله يميل إليها دون سواها. ونظراً إلى إيمان القوم بجدوى هذه الممارسات وقدرتها على تفعيل العلاقة الزوجية، عكف عدد من العلماء على عرض الوصفات المفيدة ناصحين النساء بأن تكون لهنّ بعض «الدخنات» التي تذهب بالبغضاء بين الأزواج⁽¹¹⁵³⁾ عارضين الوصفات التي تصلح بين الضرات وتلك التي تقرب بين الأزواج.⁽¹¹⁵⁴⁾

وشغلت ممارسة السحر المؤسسة الفقهية فاعتبرته من العلوم المذمومة لما فيه من الضرر ووضّحت الحكم فيمن استعمله.⁽¹¹⁵⁵⁾ ولما كانت نتائج السحر خطيرة على فحولة الرجل وعلى قوامته، أجاز بعض الفقهاء حلّ المربوط بالسحر. ولم يتوان عدد منهم عن عرض الوصفات الناجعة لحلّ المعقود.⁽¹¹⁵⁶⁾

وأدى ربط المقالة الفقهية بين الممارسة السحرية وأخلاق المرأة إلى تثبيت الاعتقاد في سوء طبع النساء وسعيهن إلى التحرر من سلطة المراقبة. فالفاصلة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهل

الفواحش تحيلت في أن تتوصل إليها بضروب من الحيل»⁽¹¹⁵⁷⁾ فيصبح السحر حيلة من بين الحيل التي تلجأ إليها المرأة للسيطرة على الزوج والانفلات من قوامته. ولعلّ وعي المجتمع بقدرة المرأة العجيبة على تحويل الأشياء، جعله يزداد إيماناً بضرورة تضيق الخناق على النساء فيحول دون تسلّحهن بوسائل المعرفة كالكتابة والقراءة إذ كانت العرب تمتدح المرأة التي لم تتعلّم القراءة والكتابة كيلا تتعلم السحر.

قال الشاعر في هذا السياق: (البسيط)

هُنَّ الحَرَائِرُ لَا رَبَاتُ أْخْمَرَةَ سُوْدُ المَحَاَجِرِ لَا يَقْرَأَنَّ بِالسُّوْرِ⁽¹¹⁵⁸⁾

عكف ابن تيمية على بيان الأسباب التي تجعل المرأة تلجأ إلى مثل هذه الطقوس فأقرّ بأنّ طبيعة العلاقة اللامتكافئة بين الزوجين تقف وراء استشراف هذه الممارسات، بيد أنه انحاز إلى ما تقتضيه مصالح المجتمع الذكوري، فحذّر الرجل من الوقوع ضحية المؤامرة النسائية التي ترمي إلى السيطرة على الرجال، إذ «عرف بالعبادات والتجارب أنّ المرأة إذا كانت لها إرادة في غير الزوج، احتالت إلى ذلك بطرق كثيرة وتخفى على الزوج، وربما أفسدت عقل الزوج بما تطعمه، وربما سحرته أيضاً، وهذا كثير موجود: رجال أطعمهم نساؤهم، وسحرتهم نساؤهم حتى يمكن المرأة أن تفعل ما شاءت. وقد يكون قصدها...منعه من الحلال، أو من الحلال والحرام، وقد تقصد أن يمكنها أن تفعل ما شاءت فلا يبقى محصّناً لها قواماً عليها، بل تبقى هي الحاكمة عليه»⁽¹¹⁵⁹⁾ ولذلك، تحتم الاحتراس من النساء وذلك ب«الاستعاذة من شرهن، أحدهما أن يستعاذ من إثم عملهن في السحر، والثاني أن يستعاذ من فتنتهن الناس بسحرهن، والثالث أن يستعاذ من إطعامهن الأطعمة الرديئة المورثة للجنون والموت»⁽¹¹⁶⁰⁾.

تندرج ممارسة الطقوس السحرية في إطار حرص الزوجة على حماية أسرتها: الزوج والأبناء والبيت. فتلجأ إلى ممارسة طقوس من شأنها أن تحفظهم من القوى فوق الطبيعية. ويعتبر لجوؤها إلى الوصفات السحرية محاولة من

محاولات التقرب إلى الزوج واستدراار عطفه، فإن لم تنفع الطاعة والإغراء كان السحر. ولكون المرأة تابعة للرجل وعاجزة عن العيش بعيدا عن قوامته المادية، فإنها كانت، في الغالب، متمسكة بعائلها رافضة مبدأ إغراضه عنها، متصدية لمحاولات الأخريات في سبيل الاستحواذ عليه، ذلك أن فقدانه يعني فقدان السكن والنفقة والحماية والاحترام. إضافة إلى تأثير ذلك الحدث في رؤية المرأة لذاتها واهتزاز ثقتها بأنوثتها. فلا غرو إذن أن ينتشر استعمال السحر لدى الخاصة والعامة وأن يكثر لجوء النساء إلى نوع من السحر ليحسن أزواجهن عن جماع غيرهن. «وقد اشتهر بين الناس وجود عقد الرجل عن امرأته حين يتزوجها فلا يقدر على إتيانها وحل عقده فيقدر عليها بعد عجزه عنها حتى صار متواترا لا يمكن جرده، وروي من أخبار السحرة ما لا يكاد يمكن التواطؤ على الكذب فيه».⁽¹¹⁶¹⁾

ولئن كانت غاية بعضهن من وراء ممارسة طقس السحر، نيل الحظوة وضمنان استقرار حياتهن الزوجية بعد أن فشلن في جلب محبة الزوج بوسائل أخرى، فإن من النسوة من عملن السحر لمواجهة تسلط الزوج والحد من بطشه. فكانت الواحدة تكتب لزوجها كتاب عطف «فيغفل عنها أو يكف شره عنها».⁽¹¹⁶²⁾

ومهما اختلفت الأسباب التي تدعو النسوان إلى ممارسة الطقوس السحرية، فإن توتر العلاقة الزوجية وخضوعها لهيمنة الرجل، حفز الزوجة على البحث عن حلول تواجه بها مشاكلها، حتى وإن أفضى الأمر إلى زعزعة ثقة الزوج بقدراته الجنسية والعبث بكرامته وتقويض سلطته. وهنا يكمن خطر السحر، إذ تصبح فحولة الرجال، وهي موضع فخرهم، بيد النساء. وقد تغلغلت هذه الأفكار فأثرت في أصحاب الثقافة العالمية. فأرجع أغلبهم سبب العتة إلى السحر، كما فسّر بعض الأطباء أسباب ضعف الباه باعتقاد الرجل أنه مسحور.⁽¹¹⁶³⁾ وهو أمر يظهر مدى قدرة النساء على زعزعة السلطة الذكورية.

وهكذا صار السحر آلية من بين الآليات المستخدمة للإطاحة بالسلطة الذكورية وبمؤسساتها الضابطة أو برموزها، وأبرزها الفحولة. فخرزة اليننجلب

تُجعل للرجل الفارك فيرضى عن زوجته، وخرزة الهنمة تجعله متقادا لإرادتها، وخرزة الفطسة تجعل الرجل مسترخيا مطواعا ملازما البيت ميّالا إلى النوم. وتتضح أهداف المرأة من وراء ممارسة السحر في الطقوس القولية التي تصاحب أفعالها. تقول: «أخذته بالهنمة بالليل زوج وبالنهار أمة. أخذته بدُباء مُملاً من الماء معلق بترشاء فلا يزال في تَمْشاء وعينه في تَبكاء». وهذا يعني استبدال الصفات الذكورية بالصفات الأنثوية من ضعف ولين وخضوع ووداعة، وذلك منتهى الاعتداء، وهو اعتداء يتجاوز الزوج ليشمل النظامين الجندرى والاجتماعي.

ترسّخ في المتخيّل الجمعي أنّ للمرأة استعدادا فطريا للسحر ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب، منها:

1 - سحر الأنوثة. فعندما تتكسّر المرأة الفاتنة لسيدّها استجلابا لرضاه وقنصا لمودته وتتفياً له، فإنّها تسحره وتوقعه في شراكها فينسى مسؤولياته وكرامته ويضحّي بهيبته في سبيلها وبذلك تنقلب العلاقة بين المهيمن عليها والمهيمن، فيحدث الاعتداء على النظام التراتبي.

2 - تمتّع المرأة بخصائص تجعلها قادرة على تحويل الأشياء. وهذه القوّة الأنثوية مرتبطة بوظائف الجسد الأنثوي. وأهمّها قدرة المرأة على أن تنزف شهريا دون أن تموت خلاف الرجل. وتتجلّى هذه القوّة أيضا في تمكّن الطامث من تحويل الأشياء إلى نقيضها، إذ ثمة اعتقاد بأنّها ما إن تلمس بعض النباتات حتى تتغير ألوانها وطعمها ومذاقها ويكفي مرورها ببعض المزارع حتى يحلّ الجذب.

3 - ضعف حظّ المرأة بالدين وصلتها المتينة بالشیطان التي تجعلها تتواطأ معه لتقويض النظام ولإشباع نهمتها. جاء في تفسير آية ﴿وَمِنْ شَرِّ أَلْفَنْتِ﴾ (الفلق 4/113) أنّ المقصود بذلك «النساء. في العقد: في عزائم الرجال وآرائهم، وهو مستعار من عقد الجبال... فمعنى الآية: أنّ النساء لأجل كثرة حبّهنّ في قلوب الرجال يتصرفن في الرجال يحولنهم من رأي إلى رأي، ومن

عزيمة إلى عزيمة. يأمر الله رسوله بالتعوذ من شرهن كقوله: ﴿إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عُدُوَّ لَكُمْ فَأَحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن 14/64].⁽¹¹⁶⁴⁾ وبين أن التعوذ يكون من المرأة والشیطان معا.

لَمَّا كَانَ السَّحْرُ أَسْبَقَ ظَهْرًا مِنَ الدِّينِ حَسَبَ مُوسَى MAUSS وَفِرَازَرِ Frazer وَسِبِنَسَارِ Spencer وَدُورْكَهَائِمِ Durkheim وَغَيْرِهِمْ، فَقَدْ اعْتَبِرَ تَمَسَّكَ النِّسَاءِ بِهَ حِجَّةً عَلَى عِجْزِهِنَّ عَنِ الِاتِّزَامِ بِمَبَادِيءِ الدِّينِ وَاعْتِقَادِهِنَّ فِي الْقُوَى فَوْقَ الطَّبِيعِيَّةِ. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ تَمَّ إِعْلَاءُ مِمَارَسَاتِ الرِّجَالِ. فِيهِ الَّتِي تَصْلُهُمْ بِالْمَقْدَسِ وَتَرْفَعُ مِنْ مَكَانَتِهِمْ وَتَحَقِّقُ هُوِيَّتَهُمْ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطَّقُوسَ الدِّينِيَّةَ تَعَلَّمُ الْفَرْدَ الضَّبِطَ وَالْإِمْتِثَالَ لِلنِّظَامِ وَالِالْتِحَامَ بِالْجَمَاعَةِ وَتَسِيرُ بِهِ نَحْوَ التَّعَالِيِّ الْأَخْلَاقِي وَالسَّمُو الرُّوحِي، فِي حِينِ أَنَّ السَّحْرَ فَوْضَى وَتَوَاصَلَ مَعَ عَالَمِ الْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ. وَهُوَ مِمَارَسَةٌ فَرْدِيَّةٌ تَحَاطُّ بِالسَّرِيَّةِ وَتَرْتَبِطُ بِالنَّجَاسَةِ، إِذْ عَرَفَ عَنِ النِّسَاءِ «دَسَّ الْأَدْوِيَّةَ الْمَبْلَدَةَ فِي الْأَطْعَمَةِ. وَدَفَنَ الْأَشْيَاءَ الْوَسْخَةَ فِي دُورِ النَّاسِ».⁽¹¹⁶⁵⁾ فَأَثْبَتْنَ بِذَلِكَ أَنَّهُنَّ أَنْقَصَ دِينًا مِنَ الرِّجَالِ، «وَقَدْ ابْتَلَى بِكَثِيرٍ مِمَّا ذَكَرَ أَوْ بِجَمِيعِهَا نِسَاءً هَذَا الزَّمَانَ وَاسْتَحْسَنَهَا وَاقْتَصَرَتْ هَمَّتَهُنَّ عَلَيْهَا، حَتَّى لَا تَدْرِي شُرُوطَ الْوَضُوءِ وَأَرْكَانَ الصَّلَاةِ وَالغَسْلِ وَالْجَنَابَةِ وَتَعَلَّمُ مِنْ هَذِهِ فَنَوْنَا لَا تَعَدَّ».⁽¹¹⁶⁶⁾

وَنَرَجِّحُ أَنَّ إِقْصَاءَ الْمَرْأَةِ عَنِ مِمَارَسَةِ الطَّقُوسِ الدِّينِيَّةِ الْجَمَاعِيَّةِ جَعَلَهَا تَمَسَّكَ بِالطَّقُوسِ الْفَرْدِيَّةِ مُؤَسَّسَةً بِذَلِكَ الْبَدِيلِ، جَاعِلَةً الرَّجُلَ مَوْضِعَ السَّحْرِ. وَلِئِنَّ اعْتِبَارَ الْمَجْتَمَعِ الْمَرْأَةِ مَوْضِعَ شَوْقِ الرَّجُلِ الَّذِي يَحْفَظُهُ عَلَى امْتِلَاقِهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ سَعَتْ بِدَوْرِهَا إِلَى الْإِسْتِحْوَاذِ عَلَى الرَّجُلِ وَالسُّطُو عَلَى قَضِيَّتِهِ وَالتَّصَرُّفِ فِي قُوَّتِهِ. فَبَدَتْ بِذَلِكَ مَتَأَرِّجِحَةَ بَيْنَ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، الْإِسْتِكَانَةِ وَالْمَقَاوِمَةَ، الصَّلَاحَ وَالْفَسَادَ، الْحَبَّ وَالْبَغْضَ.

وَبِغَضِ النَّظَرِ عَنِ اسْتِغْلَالِ الْمَجْتَمَعِ لِانْجِذَابِ الْمَرْأَةِ نَحْوَ الطَّقُوسِ السَّحْرِيَّةِ مِنْ أَجْلِ الْإِسْتِنْقَاصِ مِنْهَا وَتَرْسِيخِ دُونِيَّتِهَا، فَإِنَّ السَّحْرَ يَبْقَى سِلَاحَ الْمَرْأَةِ فِي مَوَاجَهَةِ السُّلْطَةِ الذَّكُورِيَّةِ. وَهُوَ بِذَلِكَ يَقْتَرِنُ بِالصِّفَاتِ الْمَذْمُومَةِ فِي الْمَرْأَةِ نَحْوَ الْكَيْدِ وَالْخِدَاعِ وَالْكَذِبِ وَالْمَكْرَ فِكْلَهَا «إِسْتِرَاطِيَّجِيَّاتٍ» مِنْ أَجْلِ

التصدي للسلطة الذكورية. ⁽¹¹⁶⁷⁾ وبذلك تزود المرأة المتخيل بصور تدعم التمثلات الاجتماعية. فيصبح إقبالها على الطقوس السحرية علامة على تحيلها من أجل الفساد وحبّة على أن النساء ناقصات عقل ودين وأخلاق وأن «مفاسدهن تزيد على مفاسد الرجال». ⁽¹¹⁶⁸⁾ كما ترتب على شيوع مثل هذه الممارسات اعتقاد المجتمع بأن رأي المرأة فيه ضعف ووهن وهو دون رأي الرجل بكثير لأنّ مقاييس الحكم لديها دون مقاييس الرجل في الدقة والضبط، ولذلك يطلق على خطل الرأي «رأي النساء». و لم تكن الزوجة في نظر أغلبهم، شريكة في القرار لأنّها «لم تخلق للمشورة، وإنما خلقت وثاراً للباءة». ⁽¹¹⁶⁹⁾

يضطلع السحر بوظيفة اجتماعية فهو شكل من أشكال تنظيم العلاقات بين الزوجين من جهة، والنساء من حرائر وجوار محظيات، من جهة ثانية. وهي علاقات تنوس بين الحبّ / البغض، التضامن / التنافس، والمودة / الحسد والغيرة. ونميل إلى الاعتقاد أنّ بنية العلاقة الزوجية القائمة على الهيمنة، دفعت النسوان إلى تشكيل نوع من مجتمع نسويّ سرّي كان فيه السحر رمزاً للسلطة المضادة أو لنقل السلطة المقنّعة للنساء، تلك التي تميّط اللثام عن بنية معقّدة. فليست المرأة وحدها المحتاجة إلى حماية الرجل بل كان الرجل في عديد المرات في أمسّ الحاجة إلى الحماية والوقاية من كيد النسوان.

رسّخت الثقافة العالمية صورة المرأة الساحرة في المتخيل الجمعي مثبتة أنّ النساء مخصصات بمعارف تقلّ شأنًا عن معارف الرجال. فهي معرفة فاسدة زائفة وشاذة يُطعن في قيمتها وتُلعن لأنّها تؤدي إلى رفض الامتثال والخروج عن القانون. ولما كانت ممارسة السحر معبّرة عن تجربة فردية وذات غرض منفعي، فلا نستغرب لجوء الرجال إلى استعمال السحر حتى وإن تعمدت المصادر التقليل من شأن هذه الظاهرة، إذ نادرا ما أشارت إلى ذلك ما يجعلنا ننتبه إلى عمليات الحجب التي تتعمّد الثقافة العالمية القيام بها فتضخّم الصفات السلبية في المرأة وممارساتها «اللاعقلانية» محاولة إلغاء الجانب الإيجابي فيها خدمة لغاياتها المتمثلة في الحطّ من شأن الأنوثة والإعلاء من شأن الذكورة بتغيب ما يسيء إلى صورة الرجال.

وبتتيح لنا التمحيص في كتب الباه وكتب الطب وغيرها، التفتن إلى إشارات تكشف الهاجس المسيطر على الرجل في علاقته بالمرأة، سواء كانت زوجة أو جارية أو معشوقة. فمن الوصفات المجربة استجلاب حب المرأة⁽¹¹⁷⁰⁾ وعقد المرأة حتى لا تحب إلا رجلها ولا يقدر أحد على مجامعتها لا بعقد نكاح أو بسفاح.⁽¹¹⁷¹⁾ ونجد وصفات غايتها قطع شهوة المرأة لمدة من الزمن.⁽¹¹⁷²⁾ ونرجح أن اللجوء إلى مثل هذه الممارسات السحرية كان مرتبطا بالحالات التي يجبر فيها الزوج على السفر والتغيب فترة طويلة عن أهله، فيكون السحر وسيلة لمعالجة حالات التوتر والقلق الناجمة عن مشاعر الشك والريبة في سلوك الزوجة. والظاهر أن سيطرة هذه الأحاسيس على الزوج كانت تدفعه إلى استعمال بعض الوصفات التي تعينه على معرفة ما يجري في حياة زوجته بعيدا عن الرقابة. فشحم الأرنب مثلا «إذا وضع تحت وسادة امرأة تكلمت في نومها بفعلها».⁽¹¹⁷³⁾ وربما يرجع اختيار هذا الحيوان إلى صلته بالمرأة واشتراكهما في النجاسة المترتبة على الحيض.

ويسمح لنا النظر في هذه الوصفات باستنتاج أمرين: أولهما الوقوف عند بنية العلاقة بين الزوجين التي تسودها في كثير من الحالات، الحيطة والحذر والريبة، وثانيهما تبيين خصائص البنية النفسية للزوج التي تجعله يبحث عن أنجع الوسائل للسيطرة على المرأة ومراقبة جنسيتها بهدف تحصين نفسه من كيدها مستعملا في ذلك السحر الوقائي.

سعت الثقافة العالمية إلى التمييز بين الممارسات السحرية على أساس الجنس. فسحر الرجال يرتبط بالطالع والكواكب ويوظف لغاية مشروعة تعزز سلطتهم. فمتى أحكم البعل مراقبة زوجته حفظ هيئته وصان ذكورته من عدوى الأنوثة. أما سحر النساء فإنه متصل بالقوى ما فوق الطبيعية وبالأذى، إذ لا غاية له سوى التحكم بالرجل. وإذا كان المجتمع قد راعى حرية الرجل ومنحه كامل الثقة فاعتبره مالك المنى يصرفه في الوعاء الذي يختار: فرج الحرّة أو الأمة وفي فرج واحد أو في أكثر من فرج، فإنّ الزوجة أبت إلا وضع الفحولة في قبضتها والحدّ من فاعلية الرجل، فإذا به قادر على وطئها ومحبوس على ذمتها

وإذا ما عَنَ له الاستمتاع بأخريات، خاتنه قواه فاكتفى بالشتم واللمس والتقبيل والفحش. وهكذا كانت الزوجة مالكة لقضيب زوجها متحكّمة في فحولته إن شاءت رفعتها وإن شاءت خفضتها، وبين ذلك الاختيار وذاك، رجل مقهور ومعذب.

يوميء ذبوع الممارسات السحرية في ثقافات عديدة مثل الثقافة الهندية⁽¹¹⁷⁴⁾ والثقافة المصرية⁽¹¹⁷⁵⁾ والثقافة الرومانية⁽¹¹⁷⁶⁾ والثقافات الأفريقية إلى مدى اعتقاد أغلب المجتمعات في أهميتها ونجاعتها. فقد بدت من الممارسات التي لا يمكن الاستغناء عنها نظراً إلى اضطلاعها بوظيفة التحصين والعلاج وحماية الزواج الشرعي من كلّ ما يهدّده ويعوق استمراره. ولئن لم تنظر جميع الشعوب إلى السحر على أنه ممارسة تخصّ النساء دون الرجال، فإنّ المسلمين التقوا مع اليهود في التأكيد على أنّ ممارسة السحر تتلاءم مع النساء لضعف عقولهنّ وجهلهنّ وفساد طبيعهنّ. وقد أشار التلمود إلى ممارسة أغلب النساء السحر، حتى الصالحات منهن.⁽¹¹⁷⁷⁾

وساد القول إنّ المرأة أكثر إقبالا على ممارسة السحر من الرجل، ولعلّ ما يجعلها ميّالة إلى معالجة ما يطرأ على حياتها من مشاكل بواسطة السحر، تعقّد حياتها وكثرة الضغوط المسلّطة عليها وعدم قدرتها على مواجهة السلطة الذكورية بصفة مباشرة، الأمر الذي يدفعها إلى التماس الحلول في الطقوس وفي غيرها من الممارسات. خلاف الرجل الذي مارس الهيمنة من خلال آليات متعددة امتلكها فكانت له سلطة الكلمة واليد.

أدى التمييز بين حقوق الرجال وحقوق النساء إلى تصدّع العلاقات الاجتماعية وانتشار أمراض اجتماعية كثيرة. ولئن همّش المجتمع جنسانية المرأة معتبرا أنّ وظيفة الزوجة الإمتاع والإنجاب والخدمة، فإنّ الناظر في بعض كتب التراث، يتوقّف عند أشكال مختلفة لمقاومة النسوان الضيم الذي لحق حياتهن. فبالرجوع إلى النصوص، نعثر على بعض الروايات التي تصوّر شكوى النساء وسواء كانت هذه الروايات والمقاطع الشعرية من وضع الرجال أو من وضع النساء، فإننا نبيّن أنّ من النساء فئة آثرت ردّ الفعل والمطالبة بحقوقهن.

تثبت كتب النوازل والفتاوى والأدب والرحلة، وغيرها وجود صنف من النساء خرجن عن المواضع الاجتماعية فأحدثن تشويشا في المنظومة الفقهية وفي نظرة المجتمع إلى المرأة. فقد أشارت النصوص مثلا إلى تزوج المرأة برجلين⁽¹¹⁷⁸⁾، ويعود السبب في ذلك إلى غياب الزوج الأول عن زوجته وإهماله لها. ونقلت المصادر أيضا ظاهرة فرار النساء إلى الجبال وإقبالهن على الزواج من جديد⁽¹¹⁷⁹⁾ ووردت أخبار بشأن من تزوجت دون استكمال مدة العدة⁽¹¹⁸⁰⁾، علاوة عن تذرّع بعضهن بحجة الطفل النائم للبقاء تحت الرجل. وفي مقابل ذلك، لجأت بعضهن إلى كتم الحمل أو ادعاء الطهر للتخلص من الزوج والدخول في نكاح جديد. ومن الممارسات التي ذكرها ابن البتونني إخفاء المرأة أنها حائض حتى لا يعزف الزوج عن مجامعتها أو ادعاء الحيض كيلا يقربها. ويفسر ابن البتونني 3 سبب هذا السلوك بقوله: وإّما حمل النساء على ارتكاب هذه الأفعال الخبيثة... خسافة عقولهن ونقصان دينهن وشدة شهواتهن وكثرة ميلهن إلى الرجال ليفسدن بذلك عقولهم»⁽¹¹⁸¹⁾.

هذه بعض من الطرق والحيل التي استنبطتها المرأة للتحرّر من القيود التي ضربت عليها، والقائمة تطول.

لما كان المجتمع نادرا ما يصغي إلى احتجاجات النساء، فقد وجدت المرأة الحسبية في عشيرتها السند والنصير لمواجهة بطش الزوج، كما وجدت الأم في ابنها عوناً يساعدها على مواجهة الظلم المسلط عليها. قالت إحداهن لابنها لما علمت أنّ زوجها عزم على التسري بجارية جديدة: «إن أردت أن تبرّني يوما من الدهر فاليوم. فقال: قولي ما شئت فإتي أفعله. قالت: تدخل عليها فتعلمها أنّك مالكها وتطوؤها فتحرم عليه، وإلا ذهب بعقله وجفاني وجفاك. ففعل». ⁽¹¹⁸²⁾ وهو أمر يكشف الإيلافات التي تعقدها المرأة تارة مع الأبناء والأقارب، وطورا مع النساء بهدف الحدّ من هيمنة الزوج.

كان المجتمع على بينة من النتائج الناجمة عن إخضاع جنسانية المرأة لمعايير أخلاقية واجتماعية صارمة. فاعتبر الونشريسي أنّ الاحتلام يغلب على النساء عند «عدم الزوج»⁽¹¹⁸³⁾، وكشف الأطباء النقاب عمّا تعانیه طائفة من

النساء اللواتي عشن محرومات من إشباع حاجتهن. فمرض اختناق الرحم يصيب الأراامل «والتي لم تصب البعل» والتي عدت الرجال⁽¹¹⁸⁴⁾، بل إنّ من أسباب الصرع لدى المرأة احتباس المنّي لأجل ترك الجماع⁽¹¹⁸⁵⁾، ومن أسباب الصداع طول العهد بالجماع.⁽¹¹⁸⁶⁾

ولمّا كان العلماء على وعي بحالات البؤس الجنسي التي كانت تعيشها المرأة وعلى علم بالممارسات الجنسية الشائعة في الدور، فقد حدّروا الرجال من اجتماع النسوان في الحمامات وغيرها من الفضاءات التي تفسّي فيها السحاق. وعكف الجاحظ على بيان بعض ما عاينه في مجتمعه من مشاكل. قال عند اهتمامه بعلاقة النساء بالحيوانات الأليفة: إنّ الكلب «ربّما انتشط وأنعظ بحضرتهنّ، ولعلهنّ يكنّ مغيبات أو محتاجات إلى ما يحتاج إليه النساء، عند غيبة فحلهنّ»⁽¹¹⁸⁷⁾، فيحدث المحذور.

وطالب عدد من الفقهاء بصيانة الدور التي فيها النساء من إدخال بعض الحيوانات وحرّموا خلوة المرأة بالحيوان الذي يشتهيها أو تشتهيها بعد أن تبيّن لهم أنّ الشبقات من النساء تدعو القرد وغيره لنفسها.⁽¹¹⁸⁸⁾ فضلا عن ذلك، هتك الجاحظ ستر فئة من النساء المصنونات في الحرّيم. فهنّ يتظاهرن بالحياء ويتكلّفن الخجل ولكنهنّ مع الخصيان يسلكن سلوكا مغايرا وقد «ظهر كلّ شيء في قوى طبائعهن وشهواتهن، فأمكنها (المرأة) النخير والصياح، وأن تكون مرّة من فوق، ومرّة من أسفل وسمحت النفس بمكنونها وأظهرت أقصى ما عندها... فالمرأة تنازع إلى الخصي لأنّ أمره أستر وعاقبته أسلم وتحرص عليه لأنّه ممنوع منها، ولأنّ ذلك حرام عليها».⁽¹¹⁸⁹⁾ وأشار النفزاوي بدوره إلى أنّ علاقة الزنا تسمح للمرأة بالتحرّر من القيود المضروبة عليها داخل مؤسسة الزواج، فإذا بها عندما تلتقي بصاحبها تطلع على صدره وتفعل ما يحلو لها.⁽¹¹⁹⁰⁾

وليست هذه الممارسات وغيرها إلّا علامة على واقع متأزم فرض الفصل بين الرجال والنساء، فكانت محاولات التجاوز من خلال السلوك التعويضي. ونجمت عن هذا الوضع الاجتماعي المنغلق، محاولات عديدة صدرت عن الرجال والنساء غايتها تحرير الذات من القهر الاجتماعي. ومثل النقاب

والحجاب وسيلة للتنكر والانضمام إلى مجتمع النساء، كما مثل التزيي بزّي الرجال وسيلة للتمتع بنصيب من الفاعلية وحرية الحركة، ومثلت الشرفات والسطوح وسيلة للهرب ليلاً واقتناص الفرص للقاء المحبوب. وانطوت الإيماءات والشتائم مثل قولهم «يا ماص بظر أمه» على رموز جنسية وأبانت عن واقع المجتمع «المخصّي».

تبدو العلاقة بين الزوجين علاقة قائمة على إبراز الزعامة الذكورية (Leadership masculinity) في مقابل عرض سحر الأنوثة. فهي ليست علاقة تعاون ومشاركة بقدر ما هي علاقة تنافس من أجل فرض الهيمنة. وقد يكون مردّ ضياع الودّ والإحسان والحبّ وغيرها من القيم التي تقتضيها المعاشرة، سيطرة الجماعة على الفرد وتدخّلها في جميع مجالات حياته، هذا إلى جانب خصوصية السياق الاجتماعي الثقافي الذي شكّلها. ومن هنا كان لا بدّ من الانتباه إلى ما أحدثه نظام السبي وكثرة الغنائم وتدفق الجوّاري من كلّ مصر من خلخلة في بنية المجتمع العربي الإسلامي وتأثيره في مكانة المرأة. فأمام هذا الدفق من النساء المتعدّدات الطباع والعرق واللون والدين، ازداد الرجل شعوراً بالاستعلاء والتميّز وانتشى بفرض سيادته على المستضعفين.

وإزاء هذا الوضع لم يكن بمقدور المرأة الحصول على اللذة إلاّ عن طريق ممارسة الإغواء، وهو أسلوب الجميلات. فالواحدة منهن قادرة على أن ترمي بسهام ألحاظها رجلها فتسحره وتأسره فيتحوّل الجمال نتيجة ذلك إلى قيمة استعبادية تثبت فيها فاعلية المرأة في مقابل سلبية الرجل. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الجوّاري، ولا سيما من تزلّعت منهن في المعرفة بالباه.

ولا يمكن ألاّ نستحضر، في سياق تحليلنا لشكل العلاقة بين السلطة الذكورية والسلطة الأنثوية، العلاقة بين السلطة والزمان. فغالباً ما تقترن السلطة الذكورية بالنهار والنور وبالمقدّس وبالفضاء الخارجي مُحيلة على العلني والشرعي والقانون. أمّا السلطة الأنثوية فإنها تكون ليلية معتمدة المراوغة ومقترنة بالفضاء الداخلي وبالظلمة: ظلمة الخدر التي تتماثل مع ظلمة الرحم. وهاتان السلطانان تتفاوضان باستمرار وقد يفضي الأمر إلى المواجهة فالصراع.

يسعى المجتمع إلى فرض نمط من العلاقات التي تخدم مصالحه ولكن تتعدّد حالات الخرق قضى على التنميط. فإذا ببعض الأزواج يبنون علاقتهم على المحبة والاحترام المتبادل والأمر بالمثل بالنسبة إلى علاقة الأب بابنته أو ابنه وكذا السيّد بالعبد. ويبرهن وجود مثل هذه الحالات على أنّ المعاملة الإنسانية، استطاعت أن تتغلب في بعض الأحيان على عجلة المجتمع القاهرة التي داست القيم بهدف تحقيق سلطة قهرية، وهو ما يجعلنا نؤكد على نسبية النتائج التي توصلنا إليها بخصوص العلاقات الزوجية ونوع علاقات التبادل بين الرجل والمرأة، إذ ثمة نموذج مهيمن أفرزته الثقافة السائدة ولكن لا يمكن التغاضي عن حالات تقطع مع المعهود.

إنّ تصوّر العلماء لطبيعة العلاقة الزوجية، لا يكاد يختلف في شيء عن طبيعة العلاقات السائدة داخل المجتمع ولدى أصحاب السلطة. فالبنية الاجتماعية كلّها كانت قائمة على مراعاة ميزان القوى وضرورة المحافظة على ثبات موقع كلّ جنس وكلّ طبقة داخل المجتمع. وهو دفاع يبرّر بالحرص على تحقيق الضبط الاجتماعي وضمان الاستقرار. وما قيام العلاقة الزوجية على الهيمنة إلا انعكاس للعنف المادي والرمزي الموجود في مؤسسات أخرى لعل أهمّها المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية.

خاتمة الباب الثالث

عملنا على استقصاء مظاهر الاختلاف بين الجنسين في مرحلة تعدّ أخصب دورة من دورات حياة الفرد. ففيها تصل الجندرة الذروة. فنحن إزاء مكلف له من الخبرة والمهارة ما يؤهله ليرز اختلافه عن الجنس الآخر هيئة وسلوكا وممارسات اجتماعية وأداء للشعائر والطقوس ونهوضا بمختلف الأنشطة والأدوار. وقادنا التحليل إلى الانتباه إلى أنّ التكليف هو عبارة على قدرة الفرد على التمثّل والانسجام والانضباط والتقيّد بالمعايير والسنن والأوامر حتى يحصل الدمج الاجتماعي والديني والسياسي فيكتسب هويته.

بيد أنّ درجات التكليف تفاوتت نتيجة اختلاف أحكام التكليف من الذكر إلى الأنثى، ومن الحرّ إلى العبد. فكان تكليف من يملك السلطة أوسع وأشمل من تكليف من قعدت به منزلته الأنطولوجية والاجتماعية عن المشاركة في تلك السلطة، وتبعاً لذلك كان العقاب على قدر التكليف. وهو أمر ناجم عن جملة من العوامل لعلّ أبرزها هيمنة سلطة الأعراف الاجتماعية التي انبثقت منها هذه الأحكام، والتي سمحت للمجتمع بالمحافظة على استقراره ووحدة عناصره حتى وإن أدى الأمر، في كثير من الحالات، إلى الانزياح عن النصّ القرآني. وبذلك يتجلى أنّ الآيات التي جاءت بشأن المساواة بين الذكر والأنثى لم تستطع أن تؤثر في الجماعة إلّا بالقدر الذي سمح به العرف. فكانت المساواة لدى أغلب العلماء مساواة غير اجتماعية، أو لنقل هي مشروطة بتأكيد الفروق الفاصلة بين الرجل والمرأة، وبين الذكورة والأنوثة. وهو ما حدا بالليضاوي إلى القول متحدّثاً عن الفرق بين حقوق كلّ من المرأة والرجل: «أي ولهنّ حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهنّ في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها، لا في الجنس». (1191)

وأتاح لنا استقرار مظاهر الاختلاف بين الجنسين، إن كان ذلك على مستوى الهيئة أو السلوك أو الممارسات أو العلاقات، الوقوف عند خصائص البنية الاجتماعية. وهي بنية تراتبية قائمة على الهيمنة: هيمنة الجماعة على الفرد والراعي على الرعية والحرّ على العبد والحضري على البدوي والغنيّ على الفقير والقويّ على الضعيف والسويّ على الشاذّ والرجل على المرأة والكبير على الصغير. وهذه الهيمنة لا يمكن لها أن تتحقّق ولا أن تستمر إلّا في ظلّ وجود علاقة بالآخر المهيمن عليه. وهي هيمنة صارمة حيناً مرنة أحياناً أخرى، تارة حركية وطوراً ثابتة، مغلقة في بعض الأحيان ومنفتحة في أحيان أخرى، وذلك راجع إلى خضوعها للسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي أفرزها.

ينطوي كلّ نظام تراتبيّ بداهة على مسيطر ومسيطر عليه. فالذي يكون في أعلى الهرم يجوز لنفسه التحكّم في مصير من هو دونه وتحتّه. غير أنّ بإمكان

المهيمن عليه أن يؤثر في المهيمن متوخيًا في سبيل ذلك وسائل متعددة من شأنها أن ترزعق بنية السلطة. وهذا التنافس أو الصراع أو التفاوض قد يؤدي إلى إعادة تصنيف الفئات والشرائح وإدراجها في خانات مختلفة، مما يقيم الدليل على دور الحراك الاجتماعي في تغيير مجرى العلاقات. فالهيمنة ليست قارة على مر الزمن، إذ يختلف تحديد المهيمن باختلاف الفضاء والسياق والدور. فالمرأة قد تكون ضعيفة خاضعة لسلطة الرجل في المجال العام ومهيمنة في البيت وفي مملكتها وفي خدرها، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى تعدد المنازل. ذلك أن الفرد رجلا كان أو امرأة، لا يحتل موقعا واحدا بل هو صاحب أدوار متعددة ومنازل مختلفة.

إن ما يجعل الهيمنة تكتسي كل هذه الأهمية هو تلك الشرعية الدينية التي تضاف عليها من خلال آيات القوامة والدرجة والتفاضل. فتتجمع لدى الرجل نتيجة ذلك قوامات، منها القوامة المادية والقوامة المعرفية وقوامة الجنسانية. ويعدّ مفهوم القوامة مفهوما مركزيا، فبفضله يتستى فهم طبيعة العلاقة بين الجنسين، ذلك أنه وجه مختلف الممارسات الاجتماعية وأثر في تصور بناء الذكورة والأنوثة وفي النسق الجندري. كما أن مفهوم القوامة يعدّ من أخطر المفاهيم وأشدّها تأثيرا في الذاكرة الجمعية. فكلما ضعفت، تكفل حارسو الشريعة بتنشيطها من جديد من خلال التأكيد على أن القوامة هي التي تحفظ هوية الأمة من التلاشي، وبذلك أثر مفهوم القوامة في مكانة المرأة في المجتمع وحدد الوظائف والأدوار التي كلفت بها فجعلها أزلية حتى يضمن استقرار البنية الاجتماعية ويحقق مصالح المجتمع الذكوري المتعددة، مثل الإنجاب والحفاظ على نظام المصاهرات ووظيفة الإخصاب، والمنظومة القيمية نحو النسب والشرف والعرض وغيرها.

وكان للقوامة مظهر اجتماعي تجلّى في العلم والعمل والإنفاق وحرية التصرف وتحمل المسؤولية، كما كان لها مظهر قانوني تمثل في الشهادة والإرث والزواج والطلاق وغيرها من الأحكام التي تبرز الفرق بين موقع الرجل وموقع المرأة في المجتمع. وأضحّت القوامة حجة لتبرير الاختلاف بين الجنسين والتفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين الناس وهو تفاوت يحكمه قانون الحراك

الاجتماعي. غير أنّ إصرار المجتمع على إبراز هذا الاختلاف في لبوس «طبيعي»، جعل مفهوم القوامة يعني استثثار الرجل بالسلطة.

ولئن احتاج المجتمع إلى أن يتلون بالدين لبسط نفوذه وسيادته، فإنّه احتاج أيضا إلى مؤسسات تضيء على هيمنته الشرعية المطلوبة اجتماعيا. فكان اللجوء إلى مؤسسة الفقه ومؤسسة الحسبة ومؤسسة الزواج، فهي التي كانت في خدمة النظام تزوّده بالنماذج المطلوبة وتلبّي توقّعاته سواء كان ذلك متعلّقا بالرجل أو المرأة، وهو عمل يعاد إنتاجه مع كلّ علاقة شرعية جديدة ومن جيل إلى آخر.

استغل الفقيه سلطته المستمدّة من الدين إلى أبعد حدّ. فاستطاع التأثير في الجماعة وتنظيم حركات الجسد وعلاقات صاحبه. وكان المحرّم عصا في يد الفقيه لا تُكسر ولا تلوى إلا بإرادة المتحكّم في تأويل النصوص والواقع. وعمدت المؤسسة الفقهية إلى إنتاج الوسائل والأدوات التي تخوّل لها الحفاظ على النظام التراتبي. فكان حجب جسد المرأة بالجلباب وحجب شعرها بالخمار وإخضاع علاقاتها بالمحرمين وبغير المحرمين للتقعيد ومنعها من الخروج وتقسيم الفضاء، وهي آليات غايتها تنظيم السلطة ووضع الحدود بين الجنسين. وارتكز توزيع السلطة على تراتبية صارمة هدفها التمييز بين من يمتلك النفوذ والسلطة والذين جرّدوا منها كالصبيان والنسوان والزمنى. وشكّل كلّ اختراق لهذه الحدود تهجّما ضد نظام توزيع السلطة.

قامت هيمنة الذكر على الأنثى على محدّد هامّ تمثل في الوجاهة، وهي خصلة ذكورية تجلّت من خلال طول القامة وحسن الشارة وقوّة الضبط والفصاحة وغيرها من أدوات السلطة. ووجدت الوجاهة في المؤسسة الدينية سندا وفي المعتقدات وفي النظام الرمزي خير مُعين. وبذلك أثّرت الوجاهة في النسق الجندري فكانت قاعدة محدّدة لأفعال الرجال توجّه كلّ ما يصدر عنهم من أقوال أو حركات. واندرج قيام الرجل بالطقوس الدينية وتحمله أعباء كثيرة واضطلاعه بأدوار متعدّدة في إطار هذه الوجاهة التي تدعم ذكوريته. ولمّا كانت

المرأة ناقصة وفي مكانة سفلية، فإنها كانت مفتقرة إلى كل ما من شأنه أن يضمن لها الوجاهة.

تم استغلال الاختلاف البيولوجي وتوظيفه لإقامة التراتبية المنشودة. فجعلت المؤسسة الفقهية من هذا الاختلاف اختلافاً دالاً وموظفاً لتبرير التراتبية الجنسية بين أصناف جندرية متعددة مثل الفحل والمخنث والخصي والخنثى والمرأة الفاتنة والدميمة والأمة القبيحة والمهزولة وغيرهن. والحال أن الفرق بين الجنسين لا يكمن أصله وجوهره في الاختلافات البيولوجية، بل في نظام المجتمع ومنطق تحليله للظواهر ومصادر حكمه. فالفارق بين المرأة والرجل فارق ثقافي اجتماعي أيديولوجي قبل أن يكون اختلافاً بيولوجياً. وليست الخصائص التي تعتبر أنثوية أصلية مثل عاطفة الأمومة والانفعالية والتعاطف مع الآخرين صفات أنثوية بالفطرة والطبيعة، بل هي مكتسبة من خلال مسيرة طويلة لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة. وهذا يعني أن الجندرة آلية من الآليات التي أنتجها المجتمع لخدمة أغراضه وأهمها، تكريس الهيمنة والتراتبية وتنظيم البنية الاجتماعية. (1192)

وليست الذكورة والأنوثة إلا مفاهيم علائقية وهي لا تكتسب معناها إلا في علاقتها المتبادلة، إذ لا وجود للواحدة دون الأخرى. ومن ثمة نزع الثقافة إلى صناعة الذكورية النازعة إلى الهيمنة (1193) (hegemonic masculinity) في مقابل الأنوثة الكاملة. وجعلتهما يتفاوضان تارة ويتنافسان طورا آخر. ويَبين أن هيمنة هذه النماذج على غيرها أفضت إلى شيوع التنميط واستقرار الأنماط الاجتماعية الثابتة الخاصة بكل جنس. والواقع أن هذه التصورات هي التي حددت العلاقات التبادلية بين الرجل والمرأة. فما إن يتوصل الفرد إلى تحديد هوية الآخر الجنسية: امرأة أو رجلا، مستعينا في ذلك بالعلامات كاللباس والزينة والسلوك والكلام والمشية والتوجه الجنساني (sexual orientation) وغيرها من المحددات، حتى تبدأ هذه الأنماط الاجتماعية الثابتة في العمل. وهو أمر أدى إلى طمس تعدد الذكوريات وتنوع الأنوثة.

بيد أن الإفراط في ممارسة القهر وفرض نموذج معياري للذكورة (normative masculinity) وهيمنة ذكورة على ذكوريات أخرى أو أنوثة على

أنوثات أخرى، ولّد فئات متمرّدة محتجّة على تنظيمات الجسد عاملة على التحرر بطريقة مستفزة مثل اللوطي والمخنث والمذكّرة والمساحقة وغيرهم. ولئن تطرّقنا إلى العلاقات الجندرية المؤسسة على الهيمنة وسيلتنا في ذلك تفكيك بنية العلاقة الزوجية، فإنّ ذلك يجب ألاّ ينسينا طبيعة العلاقات غير المتكافئة بين الرجال في ما بينهم والنساء فيما بينهنّ، إذ تتنوع العلاقات بتنوع الأصناف الجندرية المختلفة فنجد علاقات التحالف والهيمنة والخضوع وغيرها.

لئن اتضح معالم الذكورة ومحدّدات الأنوثة في هذه الدورة من حياة الفرد، فإنّ مسار الجندرة لا يتوقّف عند هذه المرحلة إنّما هو بناء متواصل يواكب دورات الحياة كافة بدءاً بالطفولة وصولاً إلى الشيخوخة. وهو ما سنراه في الباب الرابع: الشيخوخة.

هوامش الباب الثالث

- (1) ارجع إلى: محمد بن فارس الجميل، «اللباس في عصر الرسول»، في حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد14، 1994، ص ص 9 - 148.
- (2) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص69.
- (3) «نفس المصدر والصفحة».
- (4) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص253. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص237.
- (5) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص202، ج1، 125.
- (6) J. B. Glaire, Vie des anciens Hébreux, p. 290. انظر:
- (7) انظر:
- J. M. Asher-Greve, "The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendred Body," in Gender and the Body in Ancient Mediterranean, edited by M. Wyke, p. 18.
- (8) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص ص 450، 443. وانظر: المقريزي، «الخطط»، ج1، ص568.
- (9) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص 115.
- (10) «نفسه»، ص114.
- (11) «نفسه»، ص112.
- (12) السرخسي، «المبسوط»، ج10، ص153.
- (13) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص131.
- (14) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م2، ص121.
- (15) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص152.
- (16) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص 224. والوسمة شجرة ورقها خضاب وقيل هو العظم يختضب به، ابن منظور، «اللسان»، مادة وسم.
- (17) انظر ابن حزم، «طوق الحمامة»، (باب الإشارة بالعين)، ص105 - 108.
- (18) انظر: Le Breton, La sociologie du corps, p. 88.
- (19) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، 113.
- (20) Bourdieu, La domination masculine, p. 23. انظر:
- (21) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص 174.
- (22) وفي الحديث «المرأة عورة، جعلها نفسها عورة لأنها إذا ظهرت يستحي منها كما يستحي من العورة إذا ظهرت»، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة عور.
- (23) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة فرج.
- (24) يقول الدميري في «حياة الحيوان الكبرى»: «من أبناء إبليس الأعور وهو صاحب الزنا ينفخ في إحليل الرجل وعجز المرأة»، ج1، ص266.
- (25) انظر في هذا الصدد:

F. Ben slama, " L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe", in Peuples méditerranéens, N° 3, 1985, pp. 155-162.

- (26) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حجب.
- (27) الشوكاني «نيل الأوطار»، م1، ج2، ص68.
- (28) S. L. Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, p. 85.
- ونشير إلى أن ترجمة كل الشواهد الواردة في عملنا، والتي اعتمادها من دراسات إنجليزية هي لنا.
- (29) Bartky. *Femininity and Domination*. p. 38.
- (30) E. I.2, TV, article Libas , (Stillman).
- (31) «ذكر العلماء (رض) أن التحرير كان مباحا في صدر الإسلام للرجال والنساء، ثم طرأ التحريم في حق الرجال دون النساء، فقال قوم في حكمة النهي عنه في حق الرجال لثلاث تشبهوا بالنساء». الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص348.
- (32) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج14، (كتاب اللباس والزينة)، ص44.
- (33) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص86 - 87.
- (34) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة صفر.
- (35) ديوان أبي نواس، رواية حمزة الإصبهاني، خزنة باريس، نقلا عن حبيب الزيات، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، في «المشرق»، العدد4، السنة 1947، ص467.
- (36) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص252. وانظر:
- A. Mazahéri . *La vie quotidienne des musulmans au moyen âge* p. 74.
- (37) الشوكاني، «نيل الأوطار»، م1، ج2، (باب نهى المرأة أن تلبس ما يحكى بدنها أو تشبه بالرجال)، ص117. وابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص110. والقباطي نسيج مصري على الدقة والرقعة والبياض. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قبط.
- (38) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م2، ص143.
- (39) السيوطي، «إسبال الكساء على عورات النساء»، ص37 - 55.
- (40) انظر التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص101.
- (41) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص521.
- (42) الزمخشري، «المصدر نفسه»، ج3، ص226 - 227.
- (43) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص235.
- (44) المقرئ، «السلوك»، م1، ص601 نقلا عن الزيات، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، في، «المشرق»، العدد 4، السنة 1947، ص475.
- (45) ذيل ابن القاضي شبهة، ص135 وص69. نقلا عن الزيات، «المرجع نفسه»، ص476.
- (46) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج12، ص30. وانظر حادثة مماثلة في المقرئ، «الخطط»، ج3، ص336.
- (47) ذيل ابن القاضي شبهة، ص135 وص69 نقلا عن الزيات، «المرجع نفسه»، ص476.

- (48) انظر مثلاً: القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 254.
- (49) اعتبر ابن الحاج أنّ بدع النساء متأتية من نقص عقولهن ودينهن. «المدخل»، ج 1، ص 234.
- (50) انظر في هذا الصدد سميرة مصري، «حجاب المرأة السورية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد»، في مجلة «المشرق» تموز كانون الأول، بيروت، 1995، ص ص 431 - 449، باسمه كِبَال، «تطور المرأة عبر التاريخ»، ص 32، النويري «نهاية الأرب»، ج 5، ص 84.
- (51) الزمخشري، «الكشّاف»، ج 3، ص 225.
- (52) الزمخشري، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 543.
- (53) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص ص 228 - 229.
- (54) «نفسه»، ص 187.
- (55) انظر: L. Ahmed , Women and Gender in Islam, p. 3.
- (56) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 184.
- (57) انظر في هذا الصدد: محمد سعيد العشماوي، «حقيقة الحجاب وحجية الحديث»، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1995.
- (58) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج 1، ص 239.
- (59) قال الخراساني الإباضي: «إذا كشفت المرأة رأسها ولو في غير الصلاة هربت الملائكة». «المدونة الكبرى»، ج 1، ص 48. وقارن بتحليل فتحي بن سلامة لهذه الحادثة في: F. Ben Slama, " Le voile de l'islam ", in Intersignes, N° 11-12, 1998, pp. 63-65.
- (60) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص 93.
- (61) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 16، ص 324.
- (62) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خفاء. والخفاء رداء تلبسه المرأة فوق ثيابها.
- (63) الصنعاني، «المصنّف»، ج 3، ص 134.
- (64) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج 2، ص 448.
- (65) النزوي، «المصنّف»، ج 1، ص 292.
- (66) انظر:
- J. M. Asher-Greve, The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body, p. 14.
- (67) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص 80.
- (68) القيرواني، «المصدر نفسه»، ص 242.
- (69) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 2، ص 117. وانظر: المرتضى، «عيون الأزهار»، ص 418.
- (70) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج 9، ص 298. وانظر: ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص 288، ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص ص 134 - 135.
- (71) الإصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 162. قيل إنّ عليّة بنت المهدي هي التي اتخذتها لتستر بها جبينها.

- (72) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص116. وانظر: السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن وضع كل شيء عال على رؤوسهن)، ص93.
- (73) نقلا عن حبيب الزيات، «العمائم في الحضارة الإسلامية»، مجلة المشرق، العدد4، السنة 1977، ص 174.
- (74) المقرئزي، «الخطط»، ج3، ص 169.
- (75) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خمر.
- (76) الغزالي، «الإحياء»، م1، ص134.
- (77) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 183.
- (78) انظر:
- Baizerman, "The Jewish Kippa-Sruga," in Dress and Gender, edited by S. Barnes and J.B. Eicher, p. 99.
- (79) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص139.
- (80) جواد علي، «المفصل»، ج6، ص662.
- (81) ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.
- (82) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص183.
- (83) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج3، ص25.
- (84) العبدري، «الرحلة»، ص ص86 87.
- (85) القيرواني، «جامع الأحكام»، ص255.
- (86) دندش عصمت عبد اللطيف، «الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين»، ص319.
- (87) انظر: Dozy, Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes.
- (88) انظر: E. I , 2, Tome III, article Hidjab (J. Chelhod).
- (89) دندش، «الأندلس في نهاية المرابطين»، ص338.
- (90) ابن الأثير، «الكامل»، م11، ص26، م9، ص593.
- (91) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج2، ص 88. ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء»، ص291.
- (92) «نفسه»، ج2، ص88.
- (93) الوثنريسي، «المعيار»، ج6، ص420.
- (94) انظر: R. Korig , Sociologie de la mode, p. 65.
- (95) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.
- (96) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص96.
- (97) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص 410.
- (98) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص224. والفتحة خاتم يكون في اليد والرجل وكانت نساء الجاهلية يتخذنها في عشرين. ابن منظور «المصدر نفسه»، مادة فتح.
- (99) «نفسه»، ج4، ص 661.
- (100) البيضاوي، «أسرار التنزيل»، م1، ص540.

- (101) الزمخشري، «الكشاف»، ج4، ص322.
- (102) التيجاني، «تحفة العروس»، ص129.
- (103) قلادة ضيفة تلتصق بالرقبة تتخذ من الكافور المنظوم والقرنفل. ابن منظور، «لسان العرب»، مادة خنق.
- (104) الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ج2، ص252.
- (105) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج1، ص110 وج2، ص252.
- (106) انظر مثلا: ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص289.
- (107) الوشاء، «المصدر المذكور»، ج2، ص245.
- (108) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص34.
- (109) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أنث.
- (110) الخلوq طيب يتخذ من الزعفران وغيره وتغلب عليه الحمرة والصفرة وإنما نهى عنه لأنه من طيب النساء وهن أكثر استعمالا له منهم. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة خلق.
- (111) الوشاء «المصدر نفسه»، ج2، ص247، ص251.
- (112) ابن كثير، «التفسير»، ج1 ص77.
- (113) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص51.
- (114) العاملي، «وسائل الشيعة»، ج2، ص139.
- (115) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص261.
- (116) انظر: Gourevitch., Le mal d être femme, p. 79.
- (117) انظر: A. Bouhdiba., La sexualité en islam, p. 248.
- (118) التيجاني، «تحفة العروس»، ص141.
- (119) ابن كثير، «التفسير»، ج3، ص353.
- (120) Lasner. J., Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam, p. 16.
- (121) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج6، ص192. وانظر: الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص145.
- (122) النزوي، «المصنف»، ج1، ص35.
- (123) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص342 - 343.
- (124) الكشكري، «كتاش في الطب»، ص40 وص143.
- (125) Joan Cadden, Meanings of Sex Difference in the Middle Ages, p. 181.
- (126) جواد علي، «المفصل»، ج4، صص 613، 614 - 615.
- (127) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص179.
- (128) انظر:
- P. R. Abrahamson and S. D. Pinkerton,(eds)., Sexual Nature Sexual Culture, p. 293.
- (129) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شوك.
- (130) ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص293.

- (131) انظر حبيب الزيات، «اللحي في الإسلام»، مجلة المشرق، عدد 6، السنة 1956، ص 722 - 738، جواد علي «المفصل»، ج4، ص609.
- (132) «نفسه»، ص 722 - 738.
- (133) الغزالي، «الإحياء»، م1، ص65.
- (134) الزمخشري، «الكشاف»، ج1، ص495.
- (135) انظر: Julien, Dictionnaire des symboles, p. 48.
- (136) الشمسة: مشطاة للنساء، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شمس. والميلاء: مشطاة البغايا، مادة ميل.
- (137) الأصفهاني، «الأغاني»، 16، ص144. وانظر مختلف أشكال تصفيف الشعر التي ظهرت في العصر العباسي في نهاده محمد عموري، «المرأة في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة في الآداب، اختصاص تاريخ، جامعة القديس يوسف، بيروت 1984، ص 206 - 209، (بحث مرقون).
- (138) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص237.
- (139) ابن الحاج، «المدخل»، ج1 ص146.
- (140) التيجاني، «تحفة العروس»، ص129.
- (141) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.
- (142) «نفسه»، ص274.
- (143) روجي إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص207.
- (144) انظر: Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 13; p. 23.
- وقارن برواية الثعلبي التي بين من خلالها أنّ لكلّ جنس طريقته الخاصة في استعمال الحركات والإشارات وغيرها من تقنيات الجسد. فقد أمر سليمان الجوارى والغلمان «أن يغسلوا وجوههم وأيديهم، فكانت الجارية تأخذ الماء من الأنية بإحدى يديها ثم تجعله في اليد الأخرى ثم تضرب به الوجه، والغلام يأخذ من الإناء بيديه ويضرب به وجهه، وكانت الجارية تصبّ على باطن ساعدها، والغلام على ظهر الساعد، وكانت الجارية تصبّ الماء صبّا، وكان الغلام يحدر الماء على ساعده حذرا، فميّز بينهم بذلك». «عراس المجالس»، ص 317 - 318، «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص 233 و ص392. ويذكر الغدامي أنّ المكيّين عرفوا مهرجان القيس الذي كان يحدث سنويًا أيام الحجّ ويتضمّن احتفالات تنكرية ترتدي فيها النساء أزياء الرجال ويقمن بأدوار هم ويجبن الشوارع لطرد كلّ رجل تخلف عن الخروج إلى الحجّ. «المرأة واللغة»، ص 115 - 121.
- (145) المقري، «نفع الطيب»، م1، ص264.
- (146) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج1، ص 10، ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.
- (147) انظر ما روي بشأن نساء «الشرارة» فقد كن يخرجن إلى الحرب متقلدات السيوف يقاتلن إلى جانب الرجال بمهارة ولم يدر بخلد أعدائهن أنّهن نساء. الطبري، «التاريخ»، ج7، ص 323.

- (148) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، ص118.
- (149) الطبري، «التاريخ»، م6، ص186.
- (150) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج2، ص761.
- (151) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص201.
- (152) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص94.
- (153) السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن التشبه بالرجال في الجلوس والمشي واللباس أو نحوها)، ص66، الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج2، (باب النهي عن تشبه الرجال بالنساء وبالعكس)، ص118.
- (154) الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ج2، ص241.
- (155) الذهبي، «الكبائر»، ص136.
- (156) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص11.
- (157) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص134.
- (158) «نفسه»، ج2، ص223.
- (159) البكري، «المسالك والممالك»، ج2، ص779.
- (160) انظر: Balandier, Le Détour, p. 81.
- (161) يقول ابن منظور في تعريف المترجلة: «ترجلت المرأة: صارت كالرجل» «وفي الحديث: أنه لعن المترجلات من النساء، يعني اللاتي يتشبهن بالرجال في زيهم وهياتهم، فأما في العلم والرأي فمحمود». «لسان العرب»، مادة رجل. ويقول أيضا: «والمذكّرة والمذكّرة المتشبهة بالذكر». مادة ذكر.
- والملاحظ أنّ ظاهرة ترجل النساء مازالت موجودة إلى اليوم وخاصة في جنوب العراق ولم يهتم بدراستها إلا فئة قليلة من الباحثين منهم.
- H.S. Westphal, "Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq," in Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature, edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will pp. 233-236.
- F.E. Warnock, Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village. Garden City: Anchor Books, 1969.
- (162) الزيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، مجلة المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص156.
- (163) أبو داود، «السنن»، ج2، ص118.
- (164) الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص171 - 173.
- (165) «نفسه»، ج4، ص279. وقارن بـ«ألف ليلة وليلة»، ج1، ص203.
- (166) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص26.
- (167) السرخسي، «كتاب السير»، ج1، ص137.
- (168) ابن سينا، «القانون»، ج2، ص1641.
- (169) عدت جرأة المرأة في القول وفي مواجهة الرجال عيبا وتوسعت اللغة في تزويدنا بنعوت تنسب إلى المرأة السليطة. انظر في هذا المجال: ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة

شنتظ، مادة شقذ، مادة صدن.

(170) الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص66. ونلاحظ في ثقافتنا الشعبية إطلاق لفظة «عيشة راجل» على المرأة التي فارقت النموذج وتصرفت تصرفا ينسب إلى الرجال وكأن المجتمع حين يدعوها بهذا الاسم يحرص على تذكيرها بوضعها. فهي في نظره متأرجحة بين الأنوثة والذكورة وهجينة.

(171) البكري، «المسالك والممالك»، ج2، ص909.

(172) انظر:

B. B. Spanier., "Lessons" from "Nature": Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology," in Body Guards, edited by G. Epstein and K. Straub, p. 343.

(173) النزوي، «المصنف»، ج1، ص288. وانظر: السيوطي، «إسبال الكساء»، ص67.

(174) ابن منظور، «اللسان»، مادة أنت.

(175) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م1، مادة أرن.، مادة شوش.

(176) «نفسه»، مادة شجع.

E. Grosz, Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism, p. 202. (177)

(178) انظر:

I. Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in Gender, edited by A. Tripp, pp. 130-135.

(179) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة ذكر.

(180) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص9.

(181) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، كتاب البغال، ص256. و«قالوا: وابن المذكرة من النساء والمؤنث من الرجال أخبث ما يكون لأنه يأخذ بأخبث خصال أبيه وخصال أمه». ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص190.

(182) انظر:

Bouhdiba, La sexualité en islam, p55.

(183) انظر على سبيل المثال الهاجس المسيطر على ابن البتوني، «كتاب العنوان في الاحتراز من مكاييد النسوان». وانظر تحليلا لذلك في:

F. M. Douglas, Woman's Body, Woman's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing. p. 64.

Ch. E. Dufourcq, La vie quotidienne dans L' Europe médiévale sous domination arabe, p. 134. (184)

(185) انظر عموري، «المرأة في العصر العباسي الأول»، ص190 - 197.

(186) غيث الوري الذي انسجم في شرح لامية العجم، نقلا عن الزيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، مجلة المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص190.

(187) «ديوان أبي نواس»، ص250.

(188) الشاطر من نزح عن أهله وأعياهم خبثا وتباعده عن الاستواء. ابن منظور، «المصدر

المذكور»، مادة شطر.

- (189) «ديوان أبي نواس»، ص 258.
- (190) نقلا عن الزيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، ص 162.
- (191) «ديوان أبي نواس»، ص 374.
- (192) الجاحظ، «المحاسن و الأضداد»، ص 138.
- (193) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 1، ص 10.
- (194) ابن منظور، «لسان العرب» مادة خنث.
- (195) «نفسه»، مادة أنث.
- (196) انظر:
- E. K. Rowson. "The Effeminate of Early Medina," *Journal of the American Oriental Society*, N° 3, (1991): pp. 671- 693.
- (197) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج 2، ص ص 308 - 309.
- (198) الجاحظ، «الرسائل» ج 2، (رسالة مفاخرة الجواري والغلمان)، ص 121.
- (199) الأصفهاني، «في الممجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج 2، ص ص 172.
- وانظر: الراغب الأصفهاني «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 255.
- (200) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 14، ص 221.
- (201) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 158.
- (202) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص 295.
- (203) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 13، ص 31.
- (204) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج 2، ص 310.
- (205) ابن سينا، «القانون في الطب»، م 2، ص 1672.
- (206) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 511.
- (207) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص ص 252 - 253.
- (208) السيوطي، «لقط المرجان في أحكام الجان»، في أحمد جفام، «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص ص 312 - 313.
- (209) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 365.
- (210) انظر:

R. J. Stoller., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, pp. 97-102.

- (211) التيفاشي، «الروض العاطر»، ص 111.
- (212) نذكر من بينها ما رواه أحمد قال: «لعن رسول الله مختثي الرجال يتشبهون بالنساء والمترجلات من النساء يتشبهن بالرجال». السيوطي، «إسبال الكساء»، ص 67.
- (213) قيل: قتل مروان بن الحكم مختثا يسمى النغاشي وقال من جاءني بمختث فله عشرة دنانير. الإصفهاني، «الأغاني»، ج 13، ص 29، كما وقع سجن المختثين في ولاية مزاحم بن خاقان على مصر سنة 253هـ - انظر: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 2، ص 337. وانظر أخبارا مماثلة في: الإصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 4، ص 239، 281.

- إدريس «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص202.
- (214) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص239.
- (215) الإصفيهاني، «الأغاني»، ج13، ص29.
- (216) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج5، ص351، مجهول، «الروضة البهية»، في ثلاث مخطوطات تراثية»، ص197.
- (217) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص115.
- (218) الإصفيهاني، «المصدر نفسه»، ج13، ص27.
- (219) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج16، ص82، ج17، ص ص 216، 327. والملاحظ أنّ الربط بين المخنث والعاهرة موجود في ثقافات أخرى منها الثقافة الآشورية Razer, Le rameau d'or, T.1, p. 652.
- (220) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص 126.
- (221) الغزالي، «الإحياء»، م2، ص159.
- (222) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص41.
- (223) انظر سبب خصاء مغن في الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص273.
- (224) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج3، ص125.
- (225) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج2، ص330.
- (226) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص52.
- (227) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص77. والكبر هو الطبل.
- (228) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة فحل.
- (229) ابن عرضون، «كتاب آداب النكاح ومعاشرة الأزواج ورياضة الولدان»، في الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص ص 131 - 132. والملاحظ أنّ عادة التخضيب بالحناء عادة مشتركة بين الجنسين في عدّة مناطق من الغرب الإسلامي. انظر: القيرواني، «كتاب جامع الأحكام»، ص261. إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص211.
- (230) لاحظ أنّ الباحثين المحدثين اهتموا بدراسة فئة المخنثين بعمان والتي تسمى «الخنيث» باعتبار أنّها تمثّل صنفاً جندياً ثالثاً. فالمخنث يتصرّف بحرية في النهار فيتردد على الفضاءات الخاصة بالرجال والنساء ولكنه لا يخرج ليلاً ويحجب كالنساء كما أنّه يضطلع بالأشغال المنزلية تحت مراقبتهم. انظر:
- S. O. Murray, "Sohari Khanith," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, pp. 244-255.
- Unni Wikan, "Man becomes Woman: Transexualism in Oman as a Key to Gender Roles." Man, N° 13, (1977): pp. 304-319.
- (231) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص115.
- (232) الوزان، «وصف إفريقيا»، م1، ص232.
- (233) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص162.
- (234) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوّاري والغلمان)، ص 135 الكيرنج كلمة فارسية وهو نموذج لقضيب الرجل.

- (235) ابن ماجة، «السنن»، م 1، ص 321، (كتاب النكاح، باب في المخنثين).، فنسك، «المعجم المفهرس»، ج 3، ص 62 والأحاديث التي تمنع التشبه كثيرة منها أيضا حديث رواه أبو هريرة «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لعن الرجل يلبس لبس المرأة، والمرأة تلبس لبس الرجل».
- (236) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 2، ص 118، ج 6، ص 194، ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 6، ص 568.
- (237) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص 110، ص 115. والشافعي، «الأم»، ج 6، ص 132، الإصفهاني، «الأغاني»، ج 13، ص 31.
- (238) المجلدي، «كتاب التيسير»، ص 71.
- (239) السقطي، «كتاب في آداب الحسبة»، ص 128.
- (240) الشيزري، «نهاية الرتبة»، ص 110.
- (241) الشيزري، «المصدر المذكور»، ص 88.
- (242) انظر: M. Douglas , De La Souillure, p. 128.
- (243) الجاحظ، «الحيوان»، م 1، ص 69. وانظر: الأصفهاني، «الأغاني»، ج 14، ص 269 - 301.
- (244) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج 14، ص 282.
- (245) «نفسه»، ج 14، ص 270.
- (246) R. J. Stoller, Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity. p. 128.
- (247) انظر: Balandier, Le détour, p. 71.
- (248) الأصفهاني «المصدر المذكور»، ج 14، ص 270.
- (249) «نفسه»، ج 14، ص 272.
- (250) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 111.
- (251) Murray and Roscoe, eds., Islamic Homosexualities, p. 60. انظر:
- (252) انظر بخصوص تفشي الظاهرة في الأندلس: الوزان، «وصف إفريقيا»، ج 2، ص 78. Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, T.3, pp. 444-445.
- (253) انظر ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص 263.
- (254) انظر مثلا سورة الإنسان (67 - 19) «ويطوف عليهم ولدان مخلدُونَ وإذا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا».
- (255) قابوس نامة، «النصيحة»، ص 312.
- (256) الأزدي، «حكاية أبي القاسم البغدادي»، ص 84 - 85 نقلا عن سعيد فهمي، «العامية في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة»، ص 431. والفالودج كلمة فارسية تعني الحلواء التي تتسوى من لب الحنطة من النشاء والماء والعسل. ابن منظور «لسان العرب»، مادة فلذ.
- (257) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 251.
- (258) ابن سينا، «القانون»، ج 2، ص 1612.
- (259) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج 5، ص 233. وانظر تعليلا لهذا الميل في «ألف ليلة وليلة»،

- ج2، ص ص 831 - 834.
- (260) انظر ابن قيم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص ص 199 - 203.
- (261) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص161. وانظر: الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج7، ص 116 - 117.
- (262) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص243.
- (263) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص252.
- (264) ابن قيم الجوزية، «إغاثة اللهفان»، ص107. وانظر أيضا: الراغب الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج3، ص243.
- (265) السيوطي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 150.
- (266) «نفس المصدر والصفحة».
- (267) أبو نواس، «النصوص المحرّمة»، ص100.
- (268) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (كتاب الفيان)، ص168.
- (269) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص107.
- (270) انظر: الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص245.
- (271) انظر:
- Wafer, J, " Muhammad and Male Homosexuality," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, p. 90.
- Bourdieu, La domination masculine, p. 27.
- (272) انظر «النصوص المحرّمة»، ص ص 79، 167.
- (273) ابن قيم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص203.
- (274) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص252.
- (275) M. Delon, " Le Prétex te anatomique", in Revue Dix -Huitième Siècle, N° 12, 1980, p. 45.
- (276) الأصفهاني، «الأغاني»، ج14، ص 279
- (277) انظر:
- Murray. S.O., "Woman-Woman Love in Islamic Societies," in Islamic Homosexualities, edited by Murray and Roscoe, p. 155.
- Iman Al-Ghafari, "Is There a Lesbian Identity in the Arab Culture?" Al-Raida, Vol. XX, N° 99, (2002-2003): pp. 86- 90.
- (278) يكتفي ابن منظور في تعريف السحاق بقوله: «ومساحقة النساء لفظ مولد. «لسان العرب»، مادة سحق.
- (279) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص72، الونشريسي، «المعيار»، ج2، ص 505.
- (280) ابن قيم الجوزية، «الجواب الشافي»، ص210.
- (281) التيفاشي، «نزّهة الألباب»، ص236
- (282) «نفس المصدر والصفحة». «والحندقوق بقلة أو حشيشة كالفتّ الرطب، نبطية معرفة ويقال لها بالعربية الذّرق».، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة حندق. والجرجير

- ضرب من الفجل البري . انظر الإشبيلي، «عمدة الطب في معرفة النبات»، م، ص 130.
- (283) الجاحظ، «الحيوان»، ج2، ص 550.
- (284) انظر:
- Murray. S. O., "Lesbian Mamluk Fantasies," in *Islamic Homosexualities*, edited by Murray and Roscoe, p. 168.
- (285) الورّان، «وصف افريقيا»، ج2، ص 263.
- (286) الطبري، «التاريخ»، ج8، ص 221، الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص 172.
- (287) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص 273.
- (288) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص 82.
- (289) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص 69.
- (290) «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص 304.
- (291) انظر:
- Rowson. E. K., "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists," in *Body Guards*, edited by G. Epstein K. Straub, pp. 50-76.
- (292) التيفاشي «نزهة الألباب»، ص 244.
- D.F. Greenberg, "The Pleasures of Homosexuality," in *Sexual Nature, Sexual culture*, edited by P. R., Abrahamson, and Steven D. Pinkerton , p. 246.
- (293)
- (294) ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ج2، ص 243.
- (295) «نفسه»، ج2، ص 322.
- (296) السيوطي، «إسبال الكساء على عورات النساء»، ص 69.
- (297) التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص 237.
- (298) المقرئزي، «الخطط»، ج3، ص 37.
- (299) الاصبهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ص 207. والمباعر المحشوة هي لحم يقطع ويخلط بقطع من الإلية مع الأبخار والبصل والخلّ والزيت ويحشى به المصران الغليظ. ابن السّيار الوزّاق، «كتاب الطبخ» ص 87. والميل «الذي يكتحل به.»، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة ميل.
- Bettleheim, *Les blessures symboliques*, pp. 108-112. انظر: (300)
- ابن عامر توفيق، «الرق في الحضارة الإسلامية»، ج 2، ص 379. (301)
- E. I 2, T. 1, article Abd (R. Brinschvig) ; E. I.2, article Ghulam, (C. E. Bosworth).
- (302) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوّاري والغلمان)، ص 124. وابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة خصي.
- (303) ابن سينا، «القانون في الطب»، م3، ص 2182، الجاحظ، «الحيوان»، م1، ص 61.
- (304) «ألف ليلة وليلة»، ج2، ص 376.
- (305) انظر:
- K.M. Ringrose, "Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantine,"

in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, edited by G. Herdt, pp. 92- 99. Shaun F. Tougher, "Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to Their Creation and Origin," in *Women, Men and Eunuch*, edited by Liz James, pp. 168-181.

- (306) انظر مثلاً: التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج3، ص201.
- (307) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوّاري والغلمان)، ص125.
- (308) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج2، ص195.
- (309) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص76.
- (310) «نفسه»، ج1، ص97.
- (311) السيوطي، «نواضر الأيكة»، ص50، «القزويني»، «جوامع اللذة»، ص299.
- (312) قابوس نامة، «النصيحة»، ص313.
- (313) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج5، ص351.
- (314) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص207 - 208.
- (315) الجاحظ، «المصدر المذكور»، ج1، ص96.
- (316) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص35.
- (317) ابن منظور، «لسان العرب»، م4، مادة خنث.
- (318) ابن سينا، «القانون في الطب»، م2، ص1612.
- (319) الكركي، «كتاب العمدة في الطبّ والجراحة»، ج2، ص215.
- (320) ابن قيم الجوزية، «تحفة المودود»، ج2، ص112.
- (321) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج7، ص327.
- (322) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج1، ص122 - 123.
- P. Sanders, "Gendering the Ungendered Body. Hermaphrodites in Medieval Islamic law," in *Women in Middle Eastern History*, edited by Beth Baron & Nikki. R. Keddie, p. 79.
- (323) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج18، ص23 - 232.
- (324) المقرئ، «نفح الطيب»، ج6، ص43.
- (325) الونشريسي، «عدة البروق»، ج2، ص123.
- (326) المقرئ، «الخطط»، ج1، ص505.
- (327) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م4، ص244.
- (328) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج7، ص327.
- (329) الونشريسي، «المعيار»، ج6، ص52.
- (330) ابن الأنباري، «المذكر والمؤنث»، ج1، ص51.
- Angela Kiche Leung , " Autour de la naissance", in *Cahiers de la sociologie*, (331) Vol. LXXVI, 1984, p. 68.
- Guicciardi. J- P, " L'Hermaphrodite", in *Revue Dix- Huitième Siècle*, N° 12, (332) 1980, p. 50.

- (333) يبين أفلاطون أنّ الناس كانوا في البدء ينقسمون إلى ثلاثة أجناس: جنس الذكور و جنس الإناث و جنس ثالث يجمع بين خصائص الجنسين معا.، ولم يعد لهذا الجنس أثر غير الخنثى و علة وجود الذكر من الشمس و انبثقت الأنثى من الأرض. أما الخنثى فقد صدر عن القمر و القمر يشارك الأرض و الشمس طبيعتهما.
- Platon, *Le Banquet*, pp. 49-52.
- (334) انظر: محمود إبراهيم، «المتعة المحظورة»، ص 323 - 378.
- (335) لاحظ أنّ المتخصصين في الدراسات الجندرية Gender Studies لم يحاولوا إدماج الخصي أو الخنثى في خانة الذكورة أو الأنوثة إنما اعتبروا هذه النماذج جنسا ثالثا. وساعدتهم الدراسات الأنتروبولوجية في الهند في اختيار هذا التوجه، إذ أمدتهم بمعلومات ضافية حول هوية طائفة Jankhas و طائفة Hijras فهؤلاء الرجال مالوا إلى النساء فتشبهوا بهن في الهيئة و السلوك و نمط الحياة، غاباتهم من وراء ذلك التماهي مع الآلهة المؤنثة و أدت بهم الرغبة في التحول إلى الأنوثة إلى خصاء أنفسهم و التضحية بالقضيب و رفض الامتيازات الذكورية. وهو أمر يؤكد تصرف الفرد في جسده و استعداده لدفع ضريبة التحول إلى عالم النساء التي تكون عبر الدم .
- (336) انظر:
- R. Baron, et al., eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. p 17.
- (337) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 1، ص 68.
- (338) ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص 40.
- (339) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج 1، ص 330.
- (340) الصنعاني، «المصنّف»، ج 4، ص ص، 132، 319.
- (341) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 229.، الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 1، ص 219.
- (342) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م 2، ج 4، (كتاب الصلاة)، ص 233.
- (343) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص 75.
- (344) ابن حبيب، «المصدر المذكور»، ص 212.
- (345) ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص 39.
- (346) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 7، ص 329.
- (347) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج 1، ص 201.
- (348) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 199.
- (349) الخراساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى» ج 1، ص 161.، ابن جزري، «المصدر المذكور»، ص 46.
- (350) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، م 1، ج 2، ص 84.
- (351) الخراساني الإباضي، «المصدر نفسه» ج 1، ص 81.، ابن منظور، «لسان العرب»، مادة أ.خ.
- (352) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 34، ص 130.

- (353) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص210.
- (354) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص12.
- (355) العيني، «شرح صحيح البخاري»، ج7، (كتاب الصلاة)، ص279.
- (356) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج4، ص148.
- (357) Argyle. M, "Les compétences sociale ", in Psychologie sociale des relations à autrui, édité par S. Moscovici, p. 100.
- (358) ابن منظور، «اللسان»، مادة صفق.
- (359) «نفسه»، مادة سيج.
- (360) «نفسه»، مادة صفح.
- (361) ابن بَسَام، «نهاية الرتبة»، ص243.
- (362) انظر مثلا إبراهيم (31/14)،، الحجّ (41/22) ،، لقمان (4/31) ،، المزمّل (73/20).
- (363) مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، ص128.
- (364) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص234. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «اعلام الموقعين»، ج2، ص111، ابن حبيب «المصدر المذكور»، ص240.
- (365) أبو داود، «السنن»، ص97.
- (366) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37 وانظر أيضا: ابن بَسَام، «المصدر المذكور»، ص243.
- (367) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص155.
- (368) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص227.
- (369) انظر: Baron, Histoire d'Israël, p. 916.
- (370) ابن جزّي، «القوانين الفقهية»، ص38.
- (371) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة أرخ.
- (372) «نفسه»، مادة فحش.
- (373) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص124.
- (374) المازري، «الفتاوى»، ص290.
- (375) السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن تطوع الصوم والصلاة بحضرة الزوج بغير إذنه)، ص31.
- (376) ابن ماجة، «السنن»، م1، (كتاب الصوم)، ص293.
- (377) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص221 - 222. وانظر: الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص107.
- (378) الحجاوي المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص144. وقارن بالمازري، «المصدر المذكور»، ص104.
- (379) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص290.
- (380) «نفسه»، ص271.
- (381) «نفسه»، ص294.
- (382) ابن الجوزي، «صفة الصفة» ج4، ص40، 190.

- (383) «نفسه»، ج4، ص 302.
- (384) «نفسه»، ج4، ص 437.
- (385) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 209 .
- (386) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص 372.
- (387) التلمساني، «كتاب تحفة الناظر»، ص37.
- (388) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م2، ج4، (كتاب الصلاة)، ص163.
- (389) التلمساني، «المصدر نفسه»، ص37.
- (390) ابن الجوزي، «ذم الهوى»، ص168.
- (391) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص27.
- (392) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص 275.
- (393) ارجع إلى: عبد المجيد الشرفي، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (الفصل الثاني مأسسة الدين)، ص ص 118 - 131.
- (394) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص376.
- (395) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص55.
- (396) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص185.
- (397) أبو داود، «السنن»، ص170.
- (398) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص 157، 227.
- (399) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج18، ص 103. وانظر: الصنعاني، «المصنف»، ج3، ص146.
- (400) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج2، ص348.
- (401) «نفسه»، ج2، ص341.
- (402) «نفسه»، ج2، ص ص 327 - 328.
- (403) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص22. وانظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1 ص259.
- (404) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص113.
- (405) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص238.
- (406) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص143.
- (407) الخراساني، «المدونة الكبرى»، ج1، ص159. وانظر: ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص243.
- (408) المجليدي، «كتاب التيسير»، ص44.
- (409) الأزرقى، «أخبار مكة»، ج2، ص 20 - 21.
- (410) الغزالي، «المصدر المذكور»، ج2، ص150. وانظر: ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص49.
- (411) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج15، ص412.
- (412) النووي، «صحيح مسلم»، م2، ج4، ص159.
- (413) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص219.
- (414) إدريس، «الدولة الصنهاجية»، ج2، ص322.

- (415) ابن منظور، «لسان العرب»، م1، مادة آخر، ص87. وانظر: ابن جزي، «القوانين الفقهية»، ص49.
- (416) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص ص 218، 204.
- (417) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة آخر.
- (418) أبو داود، «السنن»، ص 137.
- (419) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج1، ص68.
- (420) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 213.
- (421) «نفسه»، ص187. ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص199.
- (422) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص199.
- (423) الونشريسي، «عدة البروق»، ص123.
- (424) المنذري، «كتاب اختصار الأديان»، ص46.
- (425) «نفسه»، ص46. وقارن بابن جزي، «المصدر المذكور»، ص 48.
- (426) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص181.
- (427) الونشريسي، «المصدر المذكور»، ص480.
- (428) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص148.
- (429) السرخسي، «المسوط»، ج1، ص78. الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص 120.
- (430) مجهول، «الروضة البهية في اللذة الباهية»، في «ثلاث مخطوطات تراثية في الجنس»، ص181.
- (431) لمزيد التعمق في هذا الموضوع انظر: شمس الدين محمد مهدي، «أهلية المرأة لتولي السلطة»، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت 1995.
- (432) الماوردي، «المصدر المذكور»، ص51.
- (433) الشوكاني، «المصدر المذكور»، ج8، ص265.
- (434) يتطلب هذا الموضوع بحثاً مستقلاً لبيان علاقة الأئمة بالمجال السياسي فرغم اختلاف أهل السنة والشيعة في جملة من المسائل فإنّ الإجماع حصل حول إقصاء المرأة عن تولي الخلافة وغيرها من الولايات وسيتم توظيف مشاركة عائشة في حرب الجمل لتبرير خطورة نهوض المرأة بدور سياسي وتصبح عائشة رمز الخطر جنسانياً وسياسياً وشاهداً على ما يهدّد المجتمع من مهالك إذا لم يحكم السيطرة على النساء. ومن المفيد أن نتبين أنّ عائشة ستقترون في المتخيل الإسلامي بأنموذج مريم وآسيا امرأة فرعون وكذلك بصورة ميثية أخرى كان لها تأثير كبير في الضمير الجمعي وهي صورة زليخا. نحيل في هذا الصدد إلى عمل:

D.A. Spellbreg, Politics, Gender, and the Islamic Past. The Legacy of Aisha bint Abi Bakr, New York: Columbia University Press, 1994.

وقارن بأطروحة الطرابلسي التي بحث فيها علاقة المرأة بالسياسة في اليمن.

S.F. Traboulsi, Gender, Authority, and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed. MA Thesis. Department of History and Archeology, Faculty of Arts and Sciences, the American University of Beirut, 1998.

- (435) الونشريسي، «عدة البروق»، ص 481.
- (436) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م 3، ص 333.
- (437) نقلا عن عموري، «المرأة في العصر العباسي»، ص 192.
- (438) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، (الباب الثامن عشر في ذكر كيفية أنواع الجماع)، ص ص 259 - 267.
- (439) الراغب الإصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 275.
- (440) المرتضى، «عيون الأزهار»، ص 81. وانظر: ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص 36.
- (441) العيني، «عمدة القارئ»، ج 7، ص 279، الصنعاني، «المصنف»، ج 3، ص 127.
- (442) ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص 202.
- (443) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 253. وانظر: ابن جزى، «المصدر نفسه»، ص 88.
- (444) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة رخا.
- (445) مجهول، «الروضة البهية، في ثلاث مخطوطات للجنس»، ص 182.
- (445) انظر:
- Smith, W. R, Lectures on the religion of the semites, pp. 447-448.
- (446) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج 1، ص 34. وص 40 وانظر خيرا يصف منع النساء من استلام الركن في الأزقي «أخبار مكة»، ج 2، ص 337.
- (447) ابن رشد، «المصدر نفسه»، ج 1، ص 344.
- (448) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 98.
- (449) السيوطي، «نواضر الأيك»، ص 111.
- (450) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج 2، ص 449.
- (451) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 243. وانظر: البلخي، «مصالح الأبدان»، ص 271.
- (452) «نفسه»، ج 3، ص 297.
- (453) انظر مثلا: ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 395.
- (454) J. Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 32.; E. Badinter, L'un et l'autre, p. 175.
- (455) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص 320.
- (456) ابن رشيقي، «العمدة»، م 2، ص 817.
- (457) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج 18، ص 73.
- (458) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 1، ص 136.
- (459) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 1، ص 88.
- (460) العيني، «الصدر المذكور»، ج 8، ص 104.
- (461) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج 2، ص 50.
- (462) المقرئزي، «الخطط»، ج 3، ص 684.
- (463) ابن تغري بردي، «السنجوم الزاهرة»، ج 3، ص 64. ج 12، ص 105. ابن الأثير، «الكامل»، م 7، ص 31. ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 15، ص 127. ج 16، ص 87.

- (464) الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص185، ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء)، ص212.
- (465) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص120
- (466) انظر ما أورده ابن عبد ربّه من أشعار يعبر فيها أصحابها عن تصوّرهم لما سيركه موتهم من وقع في نفوس أهاليهم، «العقد الفريد»، ج2، ص407 - 409. وانظر أيضا:
Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 664.
- (467) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، (باب الجنائز)، ص88.
- (468) «نفسه»، ج8، ص87.
- (469) ابن سعد، «الطبقات»، ج5، ص393.
- (470) ابن الأثير، «عمدة القارئ»، ج11، ص193، المقرئ، «المصدر المذكور»، ج2، ص432، ج3، ص262، القيرواني، «كتاب الجامع»، ص235، ابن الجوزي، «صفة الصفة»، ج4، ص199.
- (471) جواد علي، «المفضل»، ج5، ص165.
- (472) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص31.
- (473) ابن الكلبي، «الأصنام»، ص26.
- (474) المقدسي البشاري، «أحسن التقاسيم»، ص283.
- (475) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص244، ابن بتمام، «نهاية الرتبة»، ص82.
- (476) E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 655.
- (477) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج1، ص296.
- (478) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص71، السيوطي، «إسبال الكساء»، (باب في النهي عن النياحية)، ص59 - 66.
- (479) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص258.
- (480) «نفسه»، ج1، ص258.
- (481) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج7، ص306.
- (482) «نفسه»، ج13، ص169.
- (483) E.E. Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 168.
- (484) E.E. Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 70. انظر:
- (485) السواح، «لغز عشتار»، ص235، ص300.
- (486) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص91.
- (487) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص71.
- (488) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص75.
- (489) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة لدم.
- (490) انظر:
- Le Breton, Les passions ordinaires, p. 107.
- (491) Girard, la violence et le sacré, p. 11. انظر:
- (492) إبراهيم رزق الله أيوب، «الحياة الاجتماعية في مصر القاهرة أيام الفاطميين»، (الفصل

- السادس: العادات والتقاليد المدفنية)، ص 323، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة في التاريخ، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، 1982 (بحث مرقون).
- (493) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة أتم.
- (494) انظر: Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse , p. 663.
- (495) Evans-Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p.79.
- تشير ثقافتنا الشعبية إلى التهديد الذي تمارسه المرأة على ذويها حين تعلن أنها «تخرج حمرا عريانة» إن لم يستجيبوا لمطالبها.
- (496) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 106.
- (497) Cazeneuve, Sociologie du rite, p. 143.
- (498) العيني، «عمدة القارئ»، ج 8، ص 79، الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 4، ص 494.
- (499) انظر: E . Universalis, T.15, article, " Mort ", (Louis-vincent Thomas).
- (500) ابن عساکر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص ص 447 - 483.
- (501) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م 3، ص ص 17 - 18.
- (502) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 16، ص 196. النقع أصوات الخدود إذا ضربت واللقلقة تقطيع الصوت وهو الولولة. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نقع.
- (503) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 83، الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 16، ص 196. ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 3، ص 198.
- (504) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 82.
- (505) ابن الأثير، «الكمال»، م 8، ص 549، المقريزي، «الخطط»، ج 2، ص ص 212 - 213 . ونلفت النظر إلى أن طقوس النياحة ممارسة مشتركة بين الرجال والنساء لدى الشيعة ولها دلالاتها الخاصة. وهي شكل من أشكال العقاب الذاتي المعبر عن رغبة في التطهر من الآثام والشعور بالذنب وتذكرنا بالبكاء الجماعي على أدونيس.
- (506) ابن الأثير، «المصدر نفسه»، م 9، ص ص 263 ، 155.
- (507) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م 14، مادة نعا، ص 217 .
- (508) Glaire, Vie des anciens Hébreux, T3, p.p 401-402.
- (509) انظر:
- Macho. Th, " Mort ", in Traité D'anthropologie Historique, sous la direction de CH. Wulf, p. 982.
- (510) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة عبر.
- (511) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 397.
- (512) ابن ماجه، «السنن»، م 1، (كتاب الجنائز)، ص 264.
- (513) جاء في «المغني»: «نقل حرب عن أحمد كلاما فيه احتمال إباحت النوح والندب. اختاره الخلال وصاحبه لأن وائلة بن الأسقع وأبا وائل كانا يستمعان النوح وبيكيان»، ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص 547.

- (514) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج6، ص 238. وجاء في ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سعد: «في الحديث: لا إسعاد ولا عُقْر في الإسلام» وهو إسعاد النساء في المناحات تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها فتساعدنها على النياحة، تأويله أنّ نساء الجاهلية كنّ إذا أصيبت إحداهنّ بمصيبة فيمن يعزّ عليها بكت حولاً، وأسعدنها على ذلك جاراتها وذوات قرابتها، فيجتمعن معها في عداد النياحة وأوقاتها ويتابعنها ويُساعدنها ما دامت تنوح عليه وتبكيه، فإذا أصيبت صواحباتها بعد ذلك بمصيبة أسعدتهن».
- (515) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة لدم.
- (516) " La femme sert , plus souvent que l'homme , d'objet passif aux rites les plus cruels du deuil ; parce qu'elle a une moindre valeur sociale , elle est plus directement désignée pour l'office du bouc émissaire". Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse , p. 668.
- (517) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة لدم.
- (518) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 79. وانظر العبارات التي تقال في الندب في الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص 529.
- (519) الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص 209.
- (520) A. D. Vingerhoets and J . Scheirs, "Crying : Empirical Findings and Possible explanations," in Gender and Emotion : Social psychological Perspectives, edited by A.H. Fisher, p.143.
- (521) Roux, Le sang, p. 175.
- (522) الأصفهاني، «الأغاني»، ج1، ص ص 254 - 255.
- (523) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص 391.
- (524) المبرّد، «كتاب التعازي والمراثي»، ص 4.
- (525) «نفسه»، ص 6.
- (526) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج2، ص 302.
- (527) انظر الرواية التي أوردها الأصفهاني بخصوص أخذ امرئ القيس بثأر والده، «المصدر المذكور»، ج9، ص 87.
- (528) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص 484.
- (529) ارجع إلى: ابن أبي الدنيا، «الزّقة والبكاء»، الرياض، مكتبة العبيكا، 1994. ابن قدامة المقدسي، «الزّقة والبكاء»، دمشق، دار القلم، 1995.
- (530) انظر: Le Breton, La sociologie du corps, p. 66.
- (531) الأبيشي، «المستطرف»، ج2، ص 811.
- (532) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 96.
- (533) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص 434.
- (534) لاحظت حسناء بوزوية الطرابلسي هيمنة فكرة دونية المرأة على الشعراء بالرغم من تمكّن بعضهم من نظم قصائد في رثاء النساء منذ القرن الثاني للهجرة ولكنها ظلت قصائد ضعيفة أو إبداعية ومعبرة في الآن نفسه عن الحرج الذي يصيب الشاعر حين يتفجع لفقد

- زوجته أو حبيبته فيكتي عنها ويعزف عن وصفها إكراما لها. انظر «حياة الشعر في نهاية الأندلس»، دار محمد علي الحامي، تونس 2001، ص ص 318 - 327.
- (535) جرير، «الديوان»، م2، ج3، ص 862. وانظر: الراغب الإصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج4، ص 531.
- (536) الفرزدق، «الديوان»، م1، ج1، ص 375.
- (537) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص 412.
- (538) الأبيشي، «المستطرف»، ج2، ص 811.
- (539) المتنبي، «الديوان»، ج1، ص 88.
- (540) المبرد، «كتاب التعازي والمراثي»، ص ص 166 - 168. الإصفهاني، «القيان»، ص ص 71، 57، 94، 121. ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص 433 - 436.
- (541) نقلا عن:
G. Rubin, "The Traffic in Women : Notes On The Political Economy of Sex,"
quoted in D. Glover and C. Kaplan, Genders, pp. 179-180.
- (542) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 397.
- (543) A. M.Kring, "Gender and Anger," in Gender and Emotion , edited by A. Fisher, p. 211.
- (544) J. Jansz, "Masculine Identity and Restrictive Emotionality," in Gender and Emotions, edited by A. Fisher, p.174.
- (545) الونشريسي، «المعيار»، ج1، ص ص 306 - 310.
- (546) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص 526. وارجع إلى: ابن حزم، «المحلّي»، ج 5، ص 176.
- (547) ابن جزري، «القوانين الفقهية»، ص 63.
- (548) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص 231.
- (549) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ج2، ص 532.
- (550) لمزيد الاطلاع انظر:
- Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. p 268-269.
- (551) ابن حزم، «المحلّي»، ج5، ص 174.
- (552) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص 71. وانظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص 304.
- (553) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 174.
- (554) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 122.
- (555) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص 481. ابن حزم، «المحلّي»، ج5، ص 144.
- (556) ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص 77.
- (557) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 219.
- (558) السرخسي، «المبسوط»، ج1، ص 72.
- (559) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج1، ص 235. وانظر: ابن حزم، «المحلّي»، ج5، ص 120.
- (560) الخراساني، «المدونة الكبرى»، م1، ص 26. وارجع إلى: الكاساني، «بدائع الصنائع»،

- ج1، ص 308.
- (561) العيني، «عمدة القارئ»، ج 8، ص 44.
- (562) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص501.
- (563) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج 5، ص 148.
- (564) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج1، ص320.
- (565) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 122. وانظر: ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص 471.
- (566) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص44.
- (567) «نفسه»، ج 8، ص 43. ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص472.
- (568) العيني، «المصدر نفسه»، ج 8، ص 38.
- (569) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م8، ص109.
- (570) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص543. وقارن بالونشريسي، «المعيار»، ج1، ص348.
- (571) ابن ماجه، «السنن»، م1، (باب الجنائز)، ص 250. ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص517.
- (572) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج5، ص ص123، 155 - 156.
- (573) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 136.
- (574) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص518.
- (575) الخراساني، «المدونة الكبرى»، م1، ص200.
- (576) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج1، ص316.
- (577) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 136.
- (578) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج5، ص100.
- (579) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج2، ص562.
- (580) «نفسه»، ج2، ص 561.
- (581) ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص81.
- (582) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م6، ص169.
- (583) العيني، «المصدر المذكور»، ج8، ص 134. ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 79.
- (584) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج7، ص 329.
- (585) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج2، ص501.
- (586) ابن سعد، «المصدر المذكور»، م3، ص148.
- (587) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج5، ص56.
- (588) العاملي، «وسائل الشيعة»، م1، ص376.
- (589) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج5، ص 160.
- (590) العيني، «عمدة القارئ»، ج8، ص 69، الطرطوشي، «كتاب الحوادث والبدع»، ص ص336 - 337.

- (591) ابن قتيبة، «كتاب النساء»، ص 101. ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص 81. ابن بسام، «نهاية الرتبة»، ص 82.
- (592) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 238.
- (593) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، م 6، ص ص 70، 92.
- (594) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 250. وانظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص ص 397 - 398.
- (595) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 111. ونظر: ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص 503.
- (596) إشارة إلى الآية: «فَبِعَثِّ اللّهِ غَرَابًا يُبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِوَيْبِهِ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ».، (المائدة/31)
- (597) Dzaou, Mythes, rites et transes à Madagascar, p.128.
- (598) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص.
- (599) برنشفيك، «تاريخ إفريقية»، ج 2، ص 327.
- (600) المقدسي البشاري، «أحسن التقاسيم»، ص 335.
- (601) جواد علي، «المفصل»، ج 5، ص 159.
- (602) M. Kerrou, "La mort au féminin", in Intersignes, N°2, 1991, pp. 71-89.
- (603) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 12، ص 30.
- (604) ابن عمر، «أحكام السوق»، ص 92.
- (605) ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص 570.
- (606) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 70.
- (607) انظر: J. Marcus, A world of Difference: Islam and Gender, p. 125.
- (608) جواد علي، «المصدر المذكور»، ج 5، ص 165.
- (609) Mazahéri, La vie quotidienne des musulmans, p. 58.
- (610) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، ج 1، ص 285. ابن منظور، «اللسان»، مادة فضض.
- (611) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 64.
- (612) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج 2، ص 37.
- (613) العيني، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 91.
- (614) «نفسه»، ج 8، ص 99.
- (615) H., Stern, Marriage in Early Islam, London, 1939, pp. 62-81.; Z. M. Watt, Mahomet à Médine, p. 334.
- (616) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج 2، ص 127.
- (617) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة حدد.
- (618) الكاساني «بدائع الصنائع»، ج 3، ص 192. وص 209.
- (619) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج 2، ص 111.
- (620) Leshi, J., "Significance of Dress for Orthodox Hindu Women," in Sex and Gender, edited by R. Barnes & J.B. Eicher, p. 208.

- (621) انظر : Cazeneuve, Sociologie des rites, p132.
- (622) أورد ابن بسّام رسالة تعزية لابن عبد البرّ جاء فيها: «والنساء كيف كانت مراتبهن، والحرّم وإن جلت منزلتهنّ، لم يغلّق عليهنّ كأبواب التراب، ولم يسدل دونهن كستور القبور، وربّ أمّ مبرورة، وأخت كبيرة، قد نزعّت منزعا من الصيانة، وذهبت مذهباً من مباح الديانة، ودّ ابنها وأخوها قبل ذلك لو طواها كفن، وواراها جنن، فتقدمهن أصون لهنّ، وأولى بهنّ». الذخيرة، ج5، ص ص218 - 219.
- (623) T. Del Valle, ed., Gendered Anthropology, p. 39.; A. E. Beall and R. J. Sternberg, eds., The Psychology of Gender, p. 119.
- (624) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة زوج.
- (625) ابن القيم، «تفسير القرآن الكريم»، ص134.
- (626) السرخسي، «المبسوط»، ج9، ص41.
- (627) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج9، ص ص55، 110.
- (628) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص ص4، 5، 12، 25.
- (629) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص41.
- (630) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة بضع.
- (631) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص69.
- (632) الونشريسي، «عدة البروق»، ص573.
- (633) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص275.
- (634) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص109.
- (635) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص467.
- (636) ابن تيمية، «الفتاوى»، م29، ج9، ص355.
- (637) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج2، ص242 ويضيف في موضع آخر: «الخروج إلى محافل الرجال فيه نسبتهم إلى الوقاحة»، ص2.
- (638) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج7، ص339.
- (639) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص11.
- (640) ابن سينا، «الشفاء»، ص449.
- (641) الموصلي الحنفي، «الاختبار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ج3، ص99.
- (642) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص14.
- (643) الموصلي الحنفي، «المصدر نفسه»، ص100.
- (644) ابن رشد، «المصدر نفسه»، ج2، ص85.
- (645) الكاساني، «المصدر المذكور»، ج3، ص247.
- (646) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م2، ص122.
- (647) انظر: الميداني، «مجمع الأمثال»، ج2، ص133.
- (648) الونشريسي، «عدة البروق»، ص224.
- (649) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص77.
- (650) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص129.

- (651) ابن تيمية، «فقه الزواج»، ص 205.
- (652) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 3، ص 19.
- (653) «نفسه»، ج 3، ص 16، ج 4، ص 332. وانظر: ابن سينا، «الإلهيات»، ج 2، (المقالة العاشرة) ص 450.
- (654) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج 8، ص 154.
- (655) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ج 3، ص 102.
- (656) مذكور في: ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج 8، ص 4، 5، 1، 25. ابن الجزي، «القوانين الفقهية»، ص 143.
- (657) الطبرسي، «المستدرک»، ج 15، ص 157.
- (658) النفراوي، «الروض العاطر»، ص 143.
- (659) الفزويني، «جوامع اللذة»، ص 96.
- (660) السرخسي، «المبسوط»، ج 5، ص 185.
- (661) ابن عرضون، «آداب النكاح»، نشره الديالمي في ملحق «المعرفة والجنس»، ص 126.
- (662) انظر:
- F. Héritier, Masculin / Féminin, p. 233.
- (663) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة حرث.
- (664) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص 140.
- (665) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج 1، ص 216 - 217.
- J. H. Williams, Psychology of Women, p. 81.
- (666)
- (667) انظر مثلا ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 312، المازري، «الفتاوى»، ص 136.
- (668) انظر سبب ضرب مثل «اسلمي أم خالد رب ساع لقاعد» في: الميداني، «مجمع الأمثال»، ص 46.
- (669) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 18، ص 72.
- (670) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 298.
- (671) القرطبي، «المصدر المذكور»، ج 18، ص 74.
- (672) الشوكاني، «نيل الأوطار»، ج 6، ص 16، ابن حزم، «المحلى»، ج 10، ص 73.
- (673) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 34، ص 88.
- (674) ابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 452.
- (675) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 325.
- (676) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ص 135.
- (677) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 16، ص 120.
- (678) تطرح قضية الإرث في النظام الإسلامي مجموعة من الإشكاليات وليس هنا مجال الخوض فيها لذا اكتفينا بالنظر في الموضوع من زاوية تشغلنا وهي تأثير المال في نمط العلاقة بين الزوجين وبيان مراعاة أحكام الإرث للبنية الاجتماعية آنذاك ثم توضيح علاقة الإرث بالنظام الجندري.
- (679) ابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 459.

- (680) الطبري، «جامع البيان»، ج4، ص299.
- (681) W. M, Watt, Mahomet à Médine, p. 23. انظر:
- (682) Nikki. R. Keddie and B. Baron, eds., Women in Middle Eastern History, p. 3.
- (683) الطبري، «جامع البيان»، ج5، ص46.
- (684) «نفسه»، ج5، ص48.
- (685) «نفسه»، ج5، ص48.
- (686) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص488.
- (687) الرازي، «مفاتيح الغيب»، ج9، ص168.
- (688) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص457.
- (689) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص256.
- (690) ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج2، ص112. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص203.
- (691) P. Sanders, "Gendering the Ungendered body," in Women in Middle Eastern History, edited by Keddie and Baron, p. 82.
- (692) سحنون، «المدونة الكبرى»، ج5، ص33.
- (693) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص214.
- (694) J. R. Robert, Les plaisirs à Rome, p. 155.
- Baron, Histoire d'Israël, p. 911.
- L. Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 20.
- (695) وردت في مقال دتية بدائرة المعارف الإسلامية إشارة إلى الاختلاف بين الجنسين في هذا الحقّ ولكن صاحب المقال لم يكلف نفسه عناء البحث عن دواعي التفريق
- E. I. 2 , T.2, article Diya, (E. Tyan).
- (696) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ج2، ص111.
- (697) الشافعي، «الأم»، ج6، ص22.
- (698) انظر:
- Evans- Pritchard, La femme dans les sociétés primitives, p. 34.
- (699) N. Edley and M. Wethorell., "Masculinity, Power and Identity," in Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghail, p. 106.
- (700) ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص327.
- (701) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص129.
- (702) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص151.
- (703) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص111.
- (704) قابوس نامه، «النصيحة»، ص326.
- (705) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص229.
- (706) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص144. ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص179، ج1، ص203.

- (707) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص128.
- (708) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج2، ص438. والكراث «بقل معروف خبيث الرائحة كبريه العرق»، الزبيدي «تاج العروس»، مادة كرت.
- (709) ابن قدامة، «المصدر نفسه»، ج8، ص128.
- (710) «نفسه»، ج8، ص129. ابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج2، ص439. ونلاحظ جندرة للأطعمة وللشراب في مصادر مختلفة. وهو موضوع جدير بالدراسة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى ما ورد لدى بعضهم بخصوص الشراب. فالشراب له منافع جسدية وأخرى نفسية ولكنه لا يصلح لأصحاب الأدمغة الضعيفة والأعصاب الخائرة كالصبيان والنسوان.
- انظر: البلخي، «مصالح الأبدان»، ص151.
- (711) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص184.
- (712) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص218.
- (713) ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص119.
- (714) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص232.
- (715) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص89.
- (716) ابن هشام، «محاسن النساء»، في «ثلاث مخطوطات تراثية»، ص91.
- (717) انظر مثلا ما ذكره الوزان عند زيارته لأقليم المغرب بشأن شدة غيرة الرجال. «وصف إفريقيا»، ج1، ص101 - 106، 357.
- (718) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص85 - 86.
- (719) الفخر الرازي، «أحكام السحر والسحرة»، 154.
- (720) انظر:
- R. Caillois, L'homme et le sacré, p. 207.
- (721) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص352 - 355.
- (722) ابن البتونني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص28.
- (723) الثعلبي، «عرانس المجالس»، ص36.
- (724) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج12، ص224.
- (725) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص216.
- (726) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص372.
- (727) ابن تيمية، «الفتاوى»، ج34، ص27.
- (728) ابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق»، ص463. ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج4، ص193.
- (729) انظر على سبيل المثال:
- A. M . Goichon, La vie féminine au Mzab , pp. 105-116.
- N. Plantade, La guerre des femmes, p. 140.
- (730) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص366.
- (731) H. Eickhoff, " Position assise ", in Traité d'Anthropologie Historique, sous la direction de Christoph Wulf. pp. 491-503.

- (732) ابن الحاج، «المدخل»، ج3، ص170.
- (733) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p. 368.
- (734) الشماخي، «كتاب السير»، جزء خاص بتراجم علماء المغرب، ص269.
- (735) «نفسه»، ص259.
- (736) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص256. واعتبر ابن مفلح أنّ الأحاديث المتعلقة بالغزل نحو حديث: «خير لهو المرأة الغزل»، أو ما نسب إلى عائشة «لا تعلموهن الكتابة وعلموهن الغزل وسورة النور» ضعيفة أو موضوعة. «الآداب الشرعية»، ج3، ص310.
- (737) ابن مفلح، «المصدر المذكور»، ج3، ص303، الوزان، «وصف إفريقيًا»، ج2، ص74، 132. بتونس والجزائر، والمغرب ص183.
- (738) A, Obeid, Gender and Division of Labor, MA Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences, Faculty of Arts and Sciences, The American University of Beirut, 1998, p. 12.
- (739) Baron, Histoire d'Israël, p. 912.
- (740) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة بذا.
- (741) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج4، ص110.
- (742) «نفسه»، ج4، ص109.
- (743) «نفسه»، ج4، ص ص174، 181.
- (744) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص ص73 - 74. ونظر: ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص214.
- (745) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص163 - 164.
- (746) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص208.
- (747) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص375.
- (748) دانيال، «طيف الخيال»، نقلا عن أحمد عبد الرازق، «المرأة في مصر المملوكية»، ص37.
- (749) ابن حزم، «طوق الحمامة»، باب السفير، ص113.
- (750) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص225.
- (751) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص113.
- (752) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص246.
- (753) لمزيد الاطلاع على علاقة الجندر بالطبقة انظر:
- (754) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج1، ص275.
- (755) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص88.
- (756) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج14، ص144.
- (757) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج1، ص271.
- (758) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص156.
- (759) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص ص73 - 75.
- B. Skeggs, Formations of Class and Gender.

- (760) «نفسه»، ص 75.
- (761) ابن الجوزي، «صفة الصفوة»، ج 4، ص ص 211 - 212.
- (762) V. Aebçcher, Les femmes et le langage, p. 19.
- (763) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 3، ص 244.
- (764) G. Balandier, Anthropolo-Logiques, p. 23.
- (765) ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص 103.
- (766) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 4، ص 142.
- (767) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 179.
- (768) الغزالي، «المصدر نفسه»، م 2، ج 4، ص 142.
- (769) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، ج 2، ص 376.
- (770) ابن كثير، «التفسير»، ج 3، ص 422.
- (771) انظر في هذا الصدد: محمد الطالبي، «قضية تأديب المرأة بالضرب»، في «المغرب»، العددان 182، 183 ديسمبر 1989، ص ص 19 - 33.
- (772) L. Ahmed, Women and Gender, p.13.
- (773) الونشريسي، «عدة البروق»، ص ص 346، 566.
- (774) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 3، ص 95. وانظر: ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج 2، ص 44.
- (775) ابن منظور، «اللسان»، العانية المطبوعة والمستسلمة والأسيرة، مادة عنا.
- (776) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 34، ص 80.
- (777) ابن قدامة، «المغني»، ج 10، ص 349.
- (778) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أبي.
- (779) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 2، ص 57.
- (780) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 1، ص 269.
- (781) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 52، ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 235.
- (782) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج 1، ص 242.
- (783) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 248.
- (784) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 75.
- (785) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 130.
- (786) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 157.
- (787) السيوطي، «نزهة المتأمل»، في جغام «الجنس في أعمال الإمام جلال الدين السيوطي»، ص 103.
- (788) الونشريسي، «المعيار»، ج 1، ص 131.
- (789) «نفسه»، ج 1، ص 344، ج 8، ص 69، ج 11، ص 193.
- (790) المجيلدي، «كتاب التيسير»، ص 105.
- (791) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 4، ص 163 - 164. وانظر: ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 237، ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص 209.

- Le Breton, Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions. p. 177. (792)
- الغزالي، «المصدر نفسه»، م2، ج4، ص142 (793)
- G. Rosalto, Essais sur le symbolisme, p. 295. انظر: (794)
- ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص210. (795)
- الزبيدي، «تاج العروس»، مادة موت. (796)
- التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص4. (797)
- الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص141. (798)
- ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص213. (799)
- ابن تيمية، «الفتاوى»، ج32، ص280 - 281. (800)
- Ariés , Histoire de la vie privée, T.1, p. 580. انظر: (801)
- السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص182. (802)
- ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ص207. وانظر: ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج4، ص210، السرخسي، «المصدر المذكور» ج10، ص152. (803)
- ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص448. (804)
- يرجع سبب عدم المساواة بين الجنسين حسب جولي ماركوس إلى عجز المرأة عن التحكم في جسدها وإلى تهمين قيمته الجنسانية. انظر: (805)
- J. Marcus, A World of Difference, p. 90. (806)
- ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ص256. (806)
- L. Davidson and L. K. Gordon, The Sociology of Gender, p. 3. (807)
- الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص142. (808)
- V. Burr, Gender and Social Psychology, pp. 112-115. (809)
- J. Marcus, A World of Difference, p. 108. (810)
- اعتبر الدارسون البريطانيون أنّ هذا الفصل بين عالم النساء وعالم الرجال، دالّ على مدى هيمنة الأيديولوجيا الذكورية على البحوث الجندرية، وعلى نقيضهم ذهب الدارسون الفرنسيون إلى أنّ هذا الفصل إيجابي ففضله تمّ الانتباه إلى معارف النساء الخاصة بهن وثقافتهن التي طالما همّشت. انظر في هذا الصدد: (811)
- J. Tosh, "What Shoud Historians Do With Masculinity," in Gender and History in Western Europe, edited by R. Shoemaker & M. Vincent, p. 78. (811)
- M. H, Al-Ruwaili, "Degendering Knowledge Bridging the Sexual Difference," ALIF, N° 19, (1999): p. 9. (811)
- ابن بسّام، «نهاية الرتبة»، ص372. (812)
- ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص90. (813)
- البغدادي، «كتاب الفتوة»، ص163. وانظر: ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص181. (814)
- لا ننوي معالجة قضية الشهادة إلاّ من زاوية تخدم موضوع الاختلاف بين الجنسين، فالذي يعنينا هو انعكاسات تقييد حرية المرأة على مشاركتها في الحياة الاجتماعية. (815)
- القرطبي، «الجامع لأحكام»، م3، ص389. (816)

- (817) السرخسي، «المبسوط»، ج6، ص48 .
- (818) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج6، ص279.
- (819) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج10، ص217.
- (820) الطبري، «المصدر المذكور»، ج3، ص126.
- (821) الإمام القيم، «تفسير القرآن الكريم»، ص156. وانظر: ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص335.
- (822) ابن قيم الجوزية، «أعلام الموقعين»، ج2، ص111.
- (823) تعكس الثقافة الشعبية هذا التمييز بين كلام النساء وكلام الرجال. فحين يلتزم المرء بأمر يكون ذلك وعدا محترما لأنه صادر عن الرجل وحين يخلّ بوعده يقال هو كلام نساء.
- (824) M. Fadel, "Two women, one man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," International Journal of Middle East Study, N° 29, (1997): p. 192.
- (825) السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص32. وانظر أيضا: العيني، «عمدة القارئ»، ج13، ص222 - 223.
- (826) ارجع مثلا إلى: الأصفهاني، «الأغاني»، ج13، ص249.
- (827) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م3، ص38.
- (828) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص175.
- (829) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص46. الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص135.
- "Si les hommes se montrent si enclins à parler des femmes " au pluriel ", à les mettre dans le même sac pour les juger en bloc, l'une des raisons en est certainement la suivante : ce qui, chez les femmes, intéresse particulièrement les hommes de sensualité fruste, c'est ce qu'elles ont de semblable, de la couturière à la princesse. " G. Simmel, Philosophie de l'amour, p. 57.
- (830) الونشريسي، «عدة البروق»، ص337.
- (831) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص47.
- (832) «نفسه»، ص139.
- (833) ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج3، ص8. الشماخي، «كتاب السير»، ص124.
- (834) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص238.
- (835) القزويني، «جوامع اللذة»، ص59. وانظر: ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص285 - 286.، السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص21.
- (836) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص139 - 140.
- (837) التجاني، «تحفة العروس»، ص404.
- (838) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص119، 137.
- (839) القزويني، «جوامع اللذة»، ص61. وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء» ص329.

- (840) التيجاني، «تحفة العروس»، ص 154.
- (841) الغزالي، «التبر المسبوك»، ص 380.
- (842) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 15، ج 2، ص 145.
- (843) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 4، ص 137.
- (844) «نفسه»، م 2، ج 4، ص 138.
- (845) ابن الأثير، «الكامل»، م 11، ص ص 111 - 112.
- (846) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 13.
- (847) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج 3، ص 126.
- (848) L. Abu- Lughod, Veiled Sentiments, p. 47.
- (849) Le Breton, La sociologie du corps, p. 62.
- (850) B. Pasternack , R. Ember and M. Ember, Sex, Gender and Kinship, p. 28.
- (851) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م 3، ص ص 217.
- (852) الغزالي، «المصدر المذكور»، م 2، ج 4، ص 119، ابن البتونوي، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص 148.
- (853) ابن الخطيب، «الإحاطة بأخبار غرناطة»، م 1، ص 481، المقري، «نفع الطيب»، م 1، ص 523 وص ص 349 - 350.
- (854) قابوس نام، «النصيحة»، ص 325.
- (855) ابن سينا، «كتاب السياسة»، ص ص 250، ابن البتونوي، «المصدر المذكور»، ص ص 67، 70، 73، 119، 185، 187، 228.
- (856) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 15، ج 2، ص ص 119 - 120.
- (857) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج 3، ص 30.
- (858) ابن تيمية، «المصدر المذكور»، م 15، ج 2، ص 121.
- (859) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص 190، الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 217.
- (860) ابن سليمان، «الأزرق»، ج 2، ص 129.
- (861) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 18، ص 73.
- (862) «نفسه»، ج 18، ص 75.
- (863) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 1، ص 129. وانظر: ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 576، السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص 21.
- (864) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج 4، ص 78.
- (865) الغزالي، «المصدر المذكور»، م 2، ج 4، ص 140.
- (866) «نفسه»، م 2، ج 4، ص 138.
- (867) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج 2، ص 292.
- (868) المقرئ، «الخطوط»، ج 1، ص 121.
- (869) إخوان الصفا، «الرسائل»، ج 4، ص 216.
- (870) ابن الحاج، «المدخل»، 3، ص 145، القزويني، «جوامع اللذة»، ص 61، ابن البتونوي،

- (871) «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص ص132، 180، 227.
- (872) نقلا عن إبراهيم محمود، «الجنس في القرآن»، ص ص 146 - 147.
- (873) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 577.
- (874) الموسوي الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، ص ص 615، 617.
- (874) ابن البتنوني، «المصدر المذكور».، «النفزاوي، «الروض العاطر»، (الباب الحادي عشر في مكائد النساء)، ص 127، النويري، «نهاية الأرب»، (السفر الثاني)، ص ص 198 - 201.
- (875) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 2، ص 480.
- (876) النفزاوي، «المصدر المذكور»، ص ص 59 - 60.
- (877) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 247 .
- (878) ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص 136.
- (879) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 1، ص 417.
- (880) ابن منظور، «اللسان»، مادة بعل.
- (881) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة سها.
- (882) نحو حديث «إن المرأة خلقت من ضلع أعوج لن تستقيم على طريقة فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج» وحديث «لو كنت أمرا أحدا أن يسجد لغير الله، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها. والذي نفس محمد بيده! لا تؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها ولو سألها نفسها، وهي على قتب، لم تمنعه». وعن أبي هريرة أن الرسول قال: «إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحصنت فرجها وأطاعت بعلها دخلت من أي أبواب الجنة شاءت». وعن أم سلمة أن الرسول قال: «أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة».
- (883) ابن ماجه، «السنن»، ج 1، ص 594.
- (884) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص 37.
- (885) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 165.
- (886) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م 3، ص 211.
- (887) الطبري، «جامع البيان»، ج 5، ص 57.
- (888) ابن ربن الطبري، «المصدر نفسه»، ص 592.
- (889) J. L. Nakbi, " Sémiologie des odeurs rituelles ", in Cahiers de sociologie économique et culturelle, N°4, 1985, pp. 117-136.
- (890) الفرم: ما تتصيق به المرأة من دواء ويقال استفرمت إذا احتشت بعجم الزبيب. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فرم.
- (891) النويري، «نهاية الأرب»، ج 12، ص 186 وص 194، ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1618.
- (892) السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص 175، الدميري، «حياة الحيوان»، ج 2، ص 271 - 272.
- (892) النويري، «نهاية الأرب»، ج 12، ص 190 - 191.
- (893) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 167، الأنطاعي، «التذكرة»، ج 2، ص 58، الدميري،

- (894) «حياة الحيوان»، ج 2 ص 72، ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 591 - 592.
CH. Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 71.
- (895) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، ص 51، 203، 204، 205 وج 2 ص 127، النفزاوي،
«المصدر المذكور»، ص 155، السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص 193، 200،
الدميري، «حياة الحيوان»، ج 1، ص 473، 570. الغساني، «حديقة الأزهار»، ج 1،
ص 22، 32، 36، 201، 321.
- (896) ابن ماجة، «السنن»، ج 1، ص 649، ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 289.
- (897) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 255.
- (898) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 292.
- (899) لمزيد الاطلاع انظر:
- M. Mauss, L'expression obligatoire des sentiments : Essai de sociologie, Paris,
Minuit, 1969.
- (900) الإمام القيم، «تفسير القرآن الكريم»، ص 521.
- (901) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 4، ص 165.
- (902) القزويني، «جوامع اللذة»، ص 212. وانظر: البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 1، ص 213،
ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص 98.
- (903) القزويني، «المصدر نفسه»، ص 246.
- (904) ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص 290.
- (905) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص 125.
- (906) الصنعاني، «المصنف»، ج 11، ص 302.
- (907) ابن الجوزي، «المصدر المذكور»، ص 316، الأصفهاني، «الأغاني»، ج 16، ص 374.
- (908) ابن حبيب، «المصدر المذكور»، ص 165.
- (909) الغزالي، «المصدر نفسه»، م 2، ج 4، ص 163.
- (910) ابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 452.
- (911) برسيس، «كتاب تدبير المنزل»، في مجلة المشرق، العدد 1، السنة 1921، ص 171 -
257.
- (912) التيفاشي، «أوصاف النساء»، ص 19 - 20.
- (913) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 131. وانظر: المنذري، «كتاب اختصار الأديان»،
ص 74.
- (914) قَمّ البيت: كئسه. ابن منظور، «اللسان»، مادة قمم.
- (915) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 3، ص 154. يقول محمد عبده في تعليقه على
نقصان المرأة: «خلق لهنّ من العقول بقدر ما يحتجن إليه في هذا (تدبير البيت وتربية
العيال) وجاء الشرع مطابقاً للفترة فكن في أحكامه غير لاحقات للرجال لا في العبادة
ولا الشهادة ولا الميراث». شرح نهج البلاغة»، ج 1، ص 129.
- (916) ابن حزم، «المحلّي»، ج 10، ص 74.
- (917) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 3، ص 24.

- (918) المنذري، «كتاب اختصار الأديان»، ص73. وانظر: السرخسي، «المبسوط»، ج5، ص181.
- (919) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص46. القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص169.
- (920) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص ص 90 - 91.
- (921) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص113.
- (922) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص291.
- (923) «نفسه»، ص ص 292 - 294.
- (924) Ortner, Making Gender, p. 27.
- (925) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج5، ص210.
- (926) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج2، ص278.
- (927) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ص109.
- (928) ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص162.
- (929) Bourdieu, La domination masculine, p. 36.
- (930) A. Juranville, "Travail et différence des sexes", in Cahiers de sociologie, économique et culturelle, N° 19, 1993, p. 18.
- (931) D. Collinson and J. Hearn, " Men at Work," in Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghail, p. 63.
- (932) Lassner, Demonizing the Queen of Sheba, p. 5.
- (933) M. Wyke, ed., Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, p. 5.
- (934) Olivier, Les enfants de Jocaste, p. 79.
- (934) فنسك، «معجم الأحاديث النبوية»، م3، ص685.
- (935) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج3، ص124.
- (936) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص266.
- (937) الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص57.
- (938) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1613.
- (939) الدينوري، «عيون الأخبار»، ج4، ص80. وقارن بابن قدامة، الذي اعترف بأهمية الملاعبة حتى تنال المرأة لذة الجماع مثلها مثل الرجل. «المغني»، ج8، ص136
- (940) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص83.
- (941) القزويني، «جوامع اللذة»، ص225.
- (942) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص186 وابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص136.
- (943) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص136.
- (944) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص110.
- (945) «نفسه»، م2، ج4، ص109 - 110.
- (946) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص195.

- (947) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م، 5، ج، 9، (كتاب النكاح)، ص 178.
- (948) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج، 2، ص 55.
- (949) ابن قدامة، «المغني»، ج، 8، ص 141.
- (950) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 203.
- (951) ابن تيمية، «فقه الزواج»، ص 206.
- (952) ابن حزم، «المحلى»، م، 6، ج، 10، ص 40.
- (953) ابن تيمية، «الفتاوى»، م، 34، ص 89، ج، 20، ص 530.
- (954) ابن قدامة، «المصدر المذكور»، ج، 8، ص 139.
- (955) G. Vajda, "Contenance, mariage et vie mystique selon la doctrine du judaïsme", in *Mystique, sexualité et continence*, édité par, De Brouwer, p. 97.
- (956) ابن عرضون، «آداب النكاح»، ص 137.
- (957) ابن قدامة، «المغني»، ج، 8، ص 137.
- (958) «نفسه»، ج، 8، ص 132.
- (959) ابن تيمية، «الفتاوى»، م، 34، ص 163.
- (960) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج، 1، ص 213.
- (961) ابن قدامة، «المغني»، ج، 8، ص 131.
- (962) «نفسه»، ج، 8، ص 144.
- (963) السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص 175.
- (964) ابن تيمية، «المصدر المذكور»، ج، 32، ص 273.
- (965) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 180.
- (966) الغزالي، «الإحياء»، م، 2، ج، 4، ص 163.
- (967) سنكتفي بمعالجة المسألة من زاوية البحث عن مظاهر الاختلاف بين حق الرجل في المتعة وحق المرأة فيها.
- (968) «موطأ الإمام مالك»، ص 232.
- (969) الأنطاكي، «التذكرة»، ج، 2، ص 117.
- (970) محمد المهدي الوزاني، «المعيار الجديد»، ج، 2، مخطوط بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس نقلا عن الديالمي، «المعرفة والجنس»، ص 116.
- (971) الغزالي، «الإحياء»، م، 2، ج، 4، ص 105.
- (972) «نفسه»، م، 2، ج، 4، ص 111.
- (973) الوزاني «المصدر المذكور»، ص 72.
- (974) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص 164.
- (975) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج، 2، ص 55.
- (976) الغزالي، «المصدر المذكور»، م، 2، ج، 4، ص 109، ابن تيمية، «الفتاوى»، م، 15، ج، 2، ص 400.
- (977) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 24.
- (978) ابن سينا، «الإلهيات»، المقالة العاشرة، ص ص 450 - 451.

- (979) انظر على سبيل المثال سبب نزول سورة التحريم في القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج18، ص ص 177 - 179
- (980) كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ص251.
- (981) الرازي، «في الباه»، في «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص175.
- (982) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص 139.
- (983) «نفسه»، ج8، ص147.
- (984) حميد الله، «وثائق العهد النبوي»، ص512.
- (985) «مختار تفسير القرطبي»، نقلا عن نجمان ياسين، «الإسلام والجنس»، ص555.
- (986) ابن سينا، «القانون»، م2، ص1638.
- (987) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص222.
- (988) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص17.
- (989) ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص ص 146 - 147.
- (990) العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص209.
- (991) السيوطي، «تواضر الأيك»، ص96. وانظر ما أورده الراغب الأصفهاني بخصوص هجاء البظراء في، «محاضرات الأدباء»، م3، ص313.
- (992) فنسك، «معجم الحديث النبوي»، م3، ص180.
- (993) أطفيش، «شامل الأصل والفرع»، ج1، ص101.
- (994) القيرواني، «كتاب الجامع»، ص239.
- (995) B. Bettelheim, Les blessures symboliques, p. 170. انظر:
- (996) ابن منظور، «اللسان»، مادة خفض.
- (997) النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج4، (باب النكاح)، ص174.
- (998) انظر مثلا: البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص546.
- (999) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص152. روى ابن ماجه عن عائشة أن الرسول وجد على صفيية بنت حي في شيء فطلبت صفيية من عائشة أن تتوسط لها عنده مقابل يومها «فأخذت خمارا مصبوغا بزعفران فرشته ليفوح ريحه ثم اختمرت به وقعدت إلى جنب النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: إليك يا عائشة إنه ليس يومك». قالت: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فأخبرته بالأمر فرضي عنها». ابن ماجه، «السنن»، ج1، ص634.
- (1000) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص280.
- (1001) المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص240.
- (1002) الطبري، «جامع البيان»، ج10، ص143.
- (1003) السرخسي، «المسوط»، ج5، ص7.
- (1004) الخرساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج2، ص ص 81، 32.
- (1005) ابن خلكان، «وفيات الأعيان»، م2، ص152.
- (1006) انظر قصص النساء المارودات للرجال في ابن البتنوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص ص 47، 56، 136، 141، 145، 150.
- (1007) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة بدر.

- (1008) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة نخر.
- (1009) القزويني، «جوامع اللذة»، ص 98.
- (1010) نقلا عن «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص 190.
- (1011) القزويني، «المصدر المذكور»، ص 98.
- (1012) «نفسه»، ص 17.
- E. Goffman, Interaction Ritual, p. 5. (1013)
- Burr, Gender and Social Psychology, p. 111. (1014)
- F.M. Douglas, Woman's Body, Woman's Word, p. 125. (1015)
- (1016) الونشريسي، «عدة البروق»، ص 220.
- (1017) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شغر.
- (1018) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 100 - 101.
- (1019) النفزاوي، «المصدر نفسه»، ص 110.
- (1020) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة هلل، مادة غنا.
- (1021) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 186.
- (1022) «نفسه»، ج 2، ص 188.
- (1023) التوحيدي، «البصائر والذخائر»، ج 1، ص 4.
- (1024) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 136، ابن الجوزي، «أحكام النساء»، ص 349. وحذر السيوطي الزوجين من التمسح بخرقه واحدة لأن ذلك يورث الكراهة. «الرحمة في الطب»، ص 23 - 24.
- (1025) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 13، الشيرازي، «كتاب الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 123، الأنطاكي، «التذكرة»، ج 2، ص 57، ابن سينا، «القانون»، م 2 ص 1597.
- (1026) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 57.
- (1027) الغزالي، «الإحياء»، م 2، ج 4، ص 164.
- (1028) البلخي، «حفظ الصحة»، ص 18.
- (1029) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 19.
- (1030) ابن قيم الجوزية، «أخبار النساء»، ص 350.
- (1031) السيوطي، «نزهة المتأمل»، ص 109، ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 114.
- (1032) ابن سليمان، «الأزرق»، ج 2، ص 68. والنقرس ورم المفاصل.
- (1033) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 7، ص 34.
- (1034) «نفسه»، ج 2، ص 98.
- (1035) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج 2، ص 239.
- (1036) ابن تيمية، «الفتاوى»، م 34، ص 68.
- (1037) ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، ج 1، ص 14. وانظر: «زاد المعاد»، ج 4، ص 255.
- (1038) السرخسي، «المبسوط»، ج 5، ص 30.
- (1039) البغدادي، «كتاب الفتوة»، ص 163.

- (1040) الجاحظ، «الحيوان»، م4، ص199.
- (1041) ابن قيم الجوزية، «المصدر المذكور»، ج1، ص ص 14 - 15، الأنطاكي، «التذكرة»، ج2، ص 57.، السيوطي، «المصدر المذكور»، ص24.
- (1042) القزويني، «جوامع اللذة»، ص170، السيوطي، «نواضر الأيك»، ص48.، «نزهة المتأمل»، ص108، النفزاوي، «الروض العاطر»، ص84، ابن سينا، «القانون»، م2، 1593 ص ص، 1698. والأدرة: فتق في إحدى الخصيتين. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة أدر.
- (1043) ابن تيمية، «فقه الصلاة»، ص ص 115 - 116.
- (1044) فراس سواح، «لغز عشنتار»، ص 75.
- Ruffié, Le sexe et la mort, p. 204.
- (1045) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص84، السيوطي، «نزهة المتأمل»، ص108، السيوطي، «كتاب الرحمة في الطب»، ص24، ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص408.
- (1046) Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p.p. 442-443.
- (1047) الجاحظ، «الرسائل»، ج4، (رسالة في تفضيل البطن على الظهر)، ص161.
- (1048) كنا قد حللنا هذه المسألة في بحث سابق تحت عنوان «زواج المسلمة بغير المسلم بين الفقه الإسلامي والقانون التونسي» في أعمال ندوة «المسلم في التاريخ»، منشورات كلية الآداب بمتوبة، 1998، ص ص 269 - 280.
- (1049) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص33. وانظر: المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص249.
- (1050) الراغب الأصفهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص 189.
- (1051) D . Le Breton, " l'effacement ritualisé du corps ", in Cahiers internationaux de sociologie, Vol. XXVII , 1984, p. 279.
- (1052) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، ج3، ص407.
- (1053) تناول قضية النشوز من زاوية واحد وهي بيان الاختلاف بين الجنسين وتأثير ذلك في الجنسية.
- (1054) ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص76.
- (1055) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص65.
- (1056) المقدسي، «الإقناع»، ج3، ص247، الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص219.
- (1057) الطبري، «جامع البيان»، ج2، ص465.
- (1058) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص487.
- (1059) «نفسه»، ج1، ص 220.
- (1060) ابن منظور، «اللسان»، مادة سوف. والتسويق: التأخير والمطل وفي الحديث أنّ النبي ﷺ لعن المسوّفة من النساء، وهي التي لا تجيب زوجها إذا دعاها إلى فراشه وتدافعه فيما يريد منها وتقول سوف أفعل.
- (1061) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة دم. والدمدمة الغضب والكلام الذي يزعج الرجل.
- (1062) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص146.
- (1063) ابن تيمية، «فتاوى النساء»، ص 279.

- N. Edley and M. Wethorell, "Masculinity, Power and Identity," in (1064) Understanding Masculinities, edited by M. Mac An Ghail, p. 99.
- (1065) الطبري، «جامع البيان»، ج2، 470، ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص274.
- (1066) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م1، ص213. وانظر: الطبري، «المصدر نفسه»، م4، ج5، ص63.
- (1067) ابن كثير، «المصدر المذكور»، ج1، ص563، الطبري، «المصدر نفسه»، ج5، ص307 - 308.
- (1068) الطبري، «نفسه»، ج5، ص310.
- (1069) البيضاوي، «المصدر المذكور»، م1، ص240. وانظر: ابن كثير، ج1، ص563.
- (1070) ابن ماجه، «السنن»، م1، (كتاب النكاح)، ص334.
- (1071) الغزالي، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص146.
- (1072) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة نَشْر.
- (1073) الرتقاء هي المنظمة الفرج التي يكون على فم فرجها ما يمنع الجماع من كل شيء زائد عضلي أو غشاء قوي. ابن سينا، «القانون»، م2، ص1679. والعفل لحم زائد يكون في قبل المرأة يمنع من وطئها. والقرن شبيه بالعملة. والقرناء من النساء التي في فرجها مانع إما غدة غليظة أو عظم أو لحمة. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قرن.
- (1074) ابن حزم، «المحلى»، ج10، ص58.
- (1075) الموصلي الحنفي، «الاختيار لتعليل المختار»، في «الجنس عند العرب»، ص121.
- (1076) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص364.
- (1077) الطبرسي، «مستدرک الوسائل»، ج15، ص55.
- (1078) ابن بابويه، «المصدر المذكور»، م3، ص364، سحنون، «المدونة الكبرى»، م2، ص168.
- (1079) ابن حزم، «المحلى»، ج10، ص59، وانظر الوصفات التي قدمها ابن كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، (باب في الحيل على الباه)، ص271 - 276.
- (1080) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ج10، ص63.
- (1081) الونشريسي، «المعيار»، ج3، ص236.
- (1082) الجاحظ، «المحاسن والأضداد»، ص310.
- (1083) سحنون، «المدونة الكبرى»، م2، ص161.
- (1084) «نفسه»، ص196.
- (1085) ابن رشد، «المقدمات»، م2، ص168.
- (1086) الونشريسي، «عدة البروق»، ص299.
- (1087) الطبري، «المصدر المذكور»، ج3، ص425.
- (1088) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص530.
- (1089) فنسك، «معجم الأحاديث»، م3، ص685.
- (1090) انظر مثلاً: الطبرسي، «مجمع البيان»، م1، ج2، ص224.
- (1091) الونشريسي «المعيار المغرب»، ج4، ص211.

- (1092) الطبري، «جامع البيان»، ج3، ص437.
- (1093) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م1، ج3، ص106.
- (1094) مذكور في القرطبي، «نفسه»، م1، ج3، ص105.
- (1095) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص118.
- (1096) ابن كثير، «التفسير»، ج1، ص268.
- (1097) القرطبي، «المصدر المذكور»، ج3، ص108، ابن كثير، «المصدر نفسه»، ج1، ص269.
- (1098) الونشريسي «المصدر المذكور»، ج4، ص265.
- (1099) «نفسه»، ج4، ص210.
- (1100) «نفسه»، ج4، ص241.
- (1101) ابن ماجه، «السنن»، م1، ص352. والحجل: الخلخال. والحجل البياض نفسه. انظر: ابن منظور، «اللسان»، مادة حجل.
- (1102) ابن ماجه، «المصدر المذكور»، م1، ص351.
- (1103) ابن حزم، «المحلى»، ج10، ص54.
- (1104) ابن قدامة، «المغني»، ج8، ص569.
- (1105) «نفسه»، ج8، ص212.
- (1106) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة أبل.
- (1107) الأصفهاني، «الأغاني»، ج16، ص327.
- (1108) ابن حزم، «المصدر نفسه»، ج10، ص138، ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، م3، ص245.
- (1109) «نفسه»، ج10، ص134، ابن بابويه، «المصدر السابق»: م3، ص245.
- (1110) انظر مثلا ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين»، ج2، ص10.
- (1111) ابن رشد، «بداية المجتهد»، ج2، ص61.
- (1112) ابن رشد، «المقدمات»، م2، ص103.
- (1113) المازري، «الفتاوى»، ص157..
- (1114) الطبرسي، «المستدرک»، ج15، ص357.
- (1115) انظر: نائلة السليبي الراضوي، «تاريخية التفسير القرآني»، ج1، (في رمزية العدة)، ص155 - 160.
- (1116) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج16، ص87.
- (1117) الغزالي، «الإحياء»، م2، ج4، ص139.
- (1118) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص213.
- (1119) الورّان، «وصف إفريقيّا»، ج2، ص256. وانظر: ابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديالمي، «المعرفة والجنس» ص132.
- (1120) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة حرر.
- (1121) «نفسه»، مادة ندغ، م14، ص92. والندغ: الطعن والنخس بالإصبع.
- (1122) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص288.

- (1123) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة خطأ. وخطأ المرأة: نكحها وخطأ الرجل: صرعه وضربه.، مادة سلق. و سلق المرأة: ألقاها على قفاها ليباضعها. والسلق الصدم والدفع. وربما قيل للمرأة السليطة السلقة، مادة دعس. والدعس: الجماع وهو شدة الوطء وهو الطعن.، مادة، دك، ودك جاريتة: أجهدها عند الجماع.
- (1124) نقلا عن إبراهيم النجار، «مجمع الذاكرة شعراء عباسيون منسيون»، ج4، ص 25.
- (1125) Girard, La violence et le sacré, p. 57.
- (1126) انظر ما أورده الراغب الاصبهاني في هذا الشأن: «محاضرات الأدباء»، ج3، ص262.
- (1127) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة غسل، م10، ص71.
- (1128) Grosz, Volatile Bodies, p. 195. ; Badinter, L'un est l' autre, p. 160.
- (1129) N. Zemon Davis, "Gender and Sexual Temperament," in The Polity Reader in Gender Studies, p. 129.
- (1130) الشتيمة الشائعة في ثقافتنا الشعبية «ماكش راجل» مثقلة بهذه الدلالات وتقييم الحجّة على أنّ الخصائص الذكورية مكتسبة.
- (1131) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص ص 190 - 191.
- (1132) ابن الحاج، المدخل، ج3، ص173.، ابن عرضون، «آداب النكاح»، في الديلمي، «المعرفة والجنس»، ص133.
- (1133) ابن منظور، «المصدر نفسه»، م1، مادة أخذ.
- (1134) J. Cazeneuve, Sociologie du rite, p. 198.
- (1135) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج2، ص 216.
- (1136) L. Massignon, "Mystique et continence en Islam", in De Brouwer, Mystique, sexualité et continence, p. 214.
- (1137) ابن ربّين الطبري، «فردوس الحكمة»، ص570.
- (1138) «نفسه»، ص 577.
- (1139) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سحر.
- (1140) اكتفينا بعرض نوع واحد من السحر، ونعني به سحر الربط لما له من صلة بموضوعنا ولأنّه نسب إلى النساء وننّه إلى أنّ معالجة السحر في الثقافة العربية الإسلامية تقتضي منهجا مغايرا للمناهج التي درس بها السحر في ثقافات أخرى وخاصة في العصور الوسطى. وهو موضوع يتطلّب بحثا مستقلا. والواقع أنّ نسبة السحر إلى النساء ليست ظاهرة شائعة في كلّ المجتمعات. ففي المجتمع الأسترالي أو المجتمع الماليزي لا يعدّ السحر ممارسة خاصة بالنساء في حين أنّ السحر الصغير أو السحر الأبيض La sorcellerie d'amour ارتبطت بالمرأة في إفريقيا وأندونيسيا وأمريكا، وهو أمر يفند زعم من اعتبر أنّ المرأة هي التي اكتشفت السحر ومارسته.
- (1141) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص 113.
- (1142) الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص 428.
- (1143) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة، صدح.
- (1144) الألويسي، «بلوغ الأرب»، ج3، ص ص 6 - 8. علي عبد الحلیم حمزة، «الجنس

وأبعاده»، ص170. ابن منظور «المصدر نفسه»، مادة هنم. والهنمة مثال الهلعة: الخرز التي تؤخذ به النساء أزواجهن حكى اللحياني عن العامرية أنهن يقلن: أخذته بالهنمة، بالليل زوج وبالنهار أمة. ومن أسماء خرز الأعراب العطفة والفطسة والكحلة والصفرة والسلوانة والهيرة والقبل والقبلة.

- (1145) ابن مفلح، «الأدب الشرعية» ج3، ص75.
- (1146) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة همر، م15، ص131. والهمرة خرزة حب يُستعطف بها الرجال.
- (1147) الأنطائي، «التذكرة»، ج1، ص ص95، 146، 160. الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص428.
- (1148) الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص577.
- (1149) السيوطي، «الرحمة في الطب»، ص ص44، 143، 145، 176، 254.
- (1150) ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص593.
- (1151) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص258.
- (1152) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص230 - 231.
- (1153) التنزاي، «الروض العاطر»، (الباب السابع عشر في حل المعقود)، ص159 ابن حبيب، «المصدر نفسه»، ص ص230 - 231، النووي، «شرح صحيح مسلم»، م7، ج14، ص175.
- (1154) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص271.
- (1155) نقلا عن الموسوي الحسيني، «زهر الربيع»، ص254.
- (1156) ابن تيمية، «فقه النساء»، ص122.
- (1157) الفخر الرازي، «أحكام السحر»، ص155.
- (1158) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص114.
- (1159) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص ص171، ج12، ص55.
- (1160) الأنطائي، «التذكرة»، ج2، ص117.
- (1161) الفخر الرازي، «المصدر المذكور»، ص ص154 - 155.
- (1162) «نفسه»، ص34.
- (1163) السيوطي، «إسبال الكساء»، ص90.
- (1164) Bourdieu, La Domination masculine, p. 38.
- (1165) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص289.
- (1166) الأصفهاني، «الأغاني»، ج12، ص31.
- (1167) الدميري، «حياة الحيوان الكبرى»، ج1، ص ص465، 506.
- (1168) السيوطي، «المصدر المذكور»، ص170. الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص ص51، 539.
- (1169) السيوطي، «الرحمة في الطب»، (الباب الثالث والثلاثون والمائة في قوة شهوة المرأة وقطع شهوتها)، ص ص170 - 173 الدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص577.
- (1170) الدميري، «المصدر نفسه»، ج1، ص27. و ص ص203، 582.

- (1171) «الكاماسوترا»، ص 207 .
- Marcireau, J, Histoire des rites sexuels, p. 150.
- (1172) سيد كريم، «السحر والسحرة عند قدماء المصريين»، مجلة الهلال، عدد 1، 1975، ص 69.
- Ariès, Histoire de la vie privée, Tome 1, p. 54. (1173)
- Baron, Histoire d'Israël, p. 618. (1174)
- (1175) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 18، ص 160.
- (1176) الونشريسي، «المعيار»، ج 2، ص 431، ج 3، ص 46، . الوزان، «وصف إفريقيا»، ج 1، ص 334، ج 2، ص 103، البكري، «المسالك والممالك»، ج 2، ص 884.
- (1177) ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ج 16، ص 236.
- (1178) ابن البتونني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص 227.
- (1179) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 263.
- (1180) الونشريسي، «المعيار»، ج 1، ص 46.
- (1181) ابن الجزار، «زاد المسافر»، ج 2، ص 547 - 548، . الرازي، «الباه»، في «ثلاث مخطوطات في الجنس»، ص 161، . ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1593، ص 1686، ابن قزّة، «كتاب الذخيرة»، ص 116، . ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص 274.
- (1182) ابن سليمان، «الأزرق»، ج 2، ص 109.
- (1183) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 2، ص 840.
- (1184) الجاحظ، «الحيوان»، م 1، ص 203.
- (1185) ابن قيم الجوزية، «أحكام النساء»، ص 178، . المقدسي، «الإقناع»، ج 3، ص 159.
- (1186) الجاحظ، «المصدر المذكور»، م 1، ص 93.
- (1187) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 40.
- (1188) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 1، ص 122. وانظر: الطبرسي، «مجمع البيان»، ج 2، ص 100.
- (1189) "Gender is conceived as a principle of social organization, which structures the relation, especially the power relations, between women and men." The Psychology of Gender, edited by Beall and Sternberg, p. 99.
- (1190) تحظى فكرة الذكورية النازعة إلى الهيمنة بأهمية مركزية لفهم الطريقة التي تبنى بها كيانات ذكورية متنوعة في علاقتها ببعضها البعض. فعلى سبيل المثال تنتج مؤسسة الجند والنظام العسكري نموذجا نازعا إلى الهيمنة ويمارس تأثيرا اجتماعيا وثقافيا كبيرا في سائر الرجال والنساء على حد سواء. انظر في هذا الصدد:
- R. W, Connel, Masculinities, Oxford: Polity Press, 1995.

الباب الرابع

الشيخوخة

الفصل الأول

تعريف الشيخوخة

تعترض الباحث في الشيخوخة صعوبات كثيرة: أولها قلة المصادر التي تطرقت إلى هذا الموضوع قياسا بتلك التي تناولت حياة الشبان والكهول. ويمكن أن نفسر قلة عناية القدماء بموضوع الشيخوخة بأن المسن استكمل التدبير والتهذيب وبلغ الكمال وصار متمسكا بالفضائل ولم يعد يمثل موطن اهتمام مؤسسة الضبط، إذ لا خطر يتوقع من جانبه. وقد يرجع عدم اكتراث الجماعة بالشيخ إلى كونه لم يعد فردا منتجا ونافعا، بل هو في حاجة إلى من يعوله ويرعاه. ونذهب إلى أن عزوف المؤلفين القدامى والمحدثين، على حد سواء عن التمحيص في الشيخوخة، له صلة متينة بما يرمز إليه التقدم في السن، إذ ثبت في الأذهان أنه نذير الجمام، والمرء حريص بالفطرة على الحياة ومطبوع على الخوف من الموت. فليس من المستغرب حينئذ أن يتم العزوف عن دراسة الشيخوخة وكذا طقوس الموت وكلّ المواضيع التي تذكر الإنسان بالفناء. ولهذه الأسباب، فإننا نعتقد أن تاريخ الشيخوخة لم يكتب بعد.

وتكمن الصعوبة الثانية في اللبس الذي يحيط باستعمال الشيخ. فاللفظة تطلق على السيد كما تطلق على العالم حتى وإن كان شابا، كما أنها تطلق على صاحب الطريقة الصوفية. وهو أمر يجعلنا حذرين في التعامل مع المصادر فلا نتوقف عند كلّ الأخبار التي أشارت إلى الشيوخ، بل نسعى إلى البحث عن

بعض القرائن الدالة على أنّ المتحدّث عنه، قد بلغ بالفعل مرحلة الكبر.

ويطرح التعامل مع هذه النوعية من المصادر صعوبة ثالثة تتمثل في غياب مصنفات بشأن شيخوخة النساء. فلم نعثر، فيما أمكننا الاطلاع عليه من كتب التراث، على أي عنوان في هذا الموضوع. ويلحظ الناظر في كتب الطب أنّ الأطباء الذين عالجوا «تدبير المشايخ»⁽¹⁾، وهم فئة قليلة، قد وصفوا طرق حفظ صحة الشيخ في المأكول والمشروب والنوم والحمام والرياضة والمركوب وحتى السماع. فالوزن الثقيل و«الغناء في الشيخوخة ومدمة الدنيا»⁽²⁾ مثلا يتلاءمان مع أهل الجدّ، ومع طبع الشيوخ العقلاء. وأغلب الظنّ أنّ مثل هذه النصائح المتعلقة بالركوب والمشى ووصف الشراب تخصّ الرجال لا النساء⁽³⁾، كما أنّها لا تشمل جميع المسنين، بل الموسرين منهم والمترفهين. ويدعم ما ذهبنا إليه أنّ جلّ هذه الكتب ألّفت بطلب من الملوك أو أهديت لهم. وليس غريبا أن يمثل الرجل موطن اهتمام العلماء فيفردوه بنصائح لحفظ صحته، إذ اعتبر الذكر ممثّل السلطة ومنتج القوانين ومشيد العمران.

أما الشعراء والأدباء وغيرهم من المؤلفين، فقد عكفوا على وصف المرأة الفاتنة مهمشين العجوز. فلم نعثر على كتاب واحد أشار إلى علامات كبر المرأة وأماط اللثام عن رؤيتها لجسدها ووصف أحاسيسها وسلوكها وما تعنيه الشيخوخة في نظرها أو وضح كيفية تعامل الناس معها، إلى غير ذلك من المسائل التي يحتاج إليها الباحث في مثل هذا الموضوع. وهو أمر يثبت أنّ التاريخ تاريخ الرجال بالدرجة الأولى، إذ أنّه اعتنى بنقل مشاغلهم وهمومهم. ولما كانت الأنوثة الكاملة هي التي شدّت أنظار هؤلاء ومثّلت معينا خصبا للإبداع، فإنّهم لم يباليوا بنقل مشاعر المرأة عند بلوغها الكبر، وبذلك أسدل ستار من الصمت على تدبير شيخوخة النساء.

ولا يمكن الإغضاء عن صعوبة رابعة تتصل بقلة الإخبار عن مظاهر الاختلاف بين الجنسين، إذ نادرا ما تمّت الإشارة إلى بعض العلامات التي يتّصف بها الشيخ دون المسنة أو العكس. فهل معنى ذلك أنّ تجلّيات الاختلاف بين الجنسين لا تبرز للعيان في هذه الدورة من الحياة؟

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذه المصاعب لا تخصّ الثقافة العربية الإسلامية وحدها. فتهميش موضوع الشيخوخة في العصر الحديث يكاد يكون مسألة كونية. ⁽⁴⁾ كما أنّ قلة احتفاء الدارسين بمعالجة شيخوخة النساء، سواء كان ذلك في المجتمعات القديمة أو الحديثة أمر يبيّن لا مرأى فيه. ⁽⁵⁾

يعدّ البحث في مفهوم الشيخوخة وتحديد مظاهرها وآثارها في نفس المسنّ وفي المجتمع، ووصف نوعية العلاقات الاجتماعية التي تجمع الشيخ بغيره، موضوعا جديدا يرجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويعود الفضل إلى علماء الاثنوغرافيا الذين أكبوا على دراسة سلّم الأسنان ووضّحوا علاقة الأجيال بعضها ببعض مبيّنين أنّ كلّ المجتمعات تُخضع بناءها الاجتماعي لعاملي الجنس والسنّ. ⁽⁶⁾ إلا أنّ هؤلاء الدارسين لم يتطرقوا إلى الاختلاف بين الشيخ والعجائز، بل كان عملهم مركّزا على الرجال فقط. وفي مقابل ذلك، سعى المهتمون بتفكيك بنى القرابة أمثال ليفي ستروس Lévi- Strauss ولوي روبار Lowie Robert وقايل روبين Gayle Rubin وجرمان تيبون Germaine Tillon ⁽⁷⁾ إلى دراسة موقع المرأة في المجتمع، فأثبتوا أنّها لا تحظى بعناية المجتمع إلا إذا مثلت موضوع تبادل بين الرجال، ومعنى ذلك أنّ قدرتها على الإنجاب، هي التي تكسبها قيمة خلاف الرجل الذي مكّنته مساهمته المباشرة في الإنتاج من احتلال موقع الصدارة. وعلى غرار من سبقهم لم ينشغل علماء الاجتماع بدراسة علاقة الجندر بالشيخوخة والنتائج المترتبة عليها.

أمّا المهتمون بالدراسات النسوية فقد شدّوا عن سواهم فأكدوا أنّ الشيخوخة من المواضيع الخليقة بالدراسة، ذلك أنّ الربط بين الجندر والسنّ، يساعد الباحث على فهم كيفية توزيع السلطة والتوقّف عند نوعية الإيلافات التي تُعقد في هذه المرحلة من الحياة ⁽⁸⁾، خصوصا وأنّ تعامل المجتمع مع المسنّ، يكشف النقاب عن علاقات الهيمنة السائدة بين مختلف الفئات الاجتماعية والشرائح العمرية، كما أنّه يُبين عن موقف الجماعة من العامل والعاطل ومن المعافى والمريض ومن المستقلّ بنفسه والتابع. ⁽⁹⁾

تحرص كلّ المجتمعات على تقسيم الأسنان وتحديد سلوك كلّ فرد

حسب انتمائه إلى طبقة من طبقات العمر. وليست هذه الرغبة في إدراج الأفراد في خانات إلّا وسيلة لتنظيم المجالات الاجتماعية والقانونية والسياسية. فكيف قسّم العلماء الأسنان؟

يتفرّع سنّ الإنسان إلى عمر «كروولوجي» يعتمد مقياس تسلسل السنوات وآخر اجتماعي وآخر نفسي. ويعسر على الدارس تحديد متى يعتبر الفرد شيخاً بدقّة نظراً إلى اختلاف القدامى حول هذه المسألة. فمنهم من اعتبر أنّ حدّ لذّة العمر إلى الأربعين⁽¹⁰⁾ وبعدها تبدأ الشيخوخة، ومنهم من عرّف الشيخ بأنه من استبانته فيه السنّ وظهر عليه الشيب. فهو شيخ من خمسين إلى آخر عمره.⁽¹¹⁾ وقيل هو من الخمسين إلى الثمانين.⁽¹²⁾

وحرصت فئة من العلماء على تعداد أهمّ الصفات التي تميّز كلّ طبقة عمرية. فرأت أنّ الرجل «إذا بلغ الخمسين فقد انكسر وقعد، وإذا بلغ الستين فقد انضمّ، فإذا بلغ السبعين فقد عاد في أخلاق الصبيان».⁽¹³⁾ ومن العلماء من ذهب إلى أنّ ابن ستين مؤنس الجليسين وأحكم الناطقين وابن السبعين أحكم الحاكمين وأحلم الجالسين وابن الثمانين أسرع الحاسبين وابن التسعين واحد الأردلين وابن المائة لا إنس ولا جنين.⁽¹⁴⁾

ولئن تعدّدت الآراء حول سنّ بدء الشيخوخة، فإنّ القدامى كانوا على وعي بضرورة التمييز بين الشيخ الهوزّب، وهو من كان في غاية الاعتدال واتصف بالشدّة والقوّة⁽¹⁵⁾، والهرم المستهلك الذي بلغ أقصى الكبر واقترب من مرحلة الانتكاسة والانحطاط.⁽¹⁶⁾ ويعدّ المعمر من بلغ سنّ السبعين فصاعداً، وهي السنّ التي عكست أرذل العمر، أي «أخسّه وأحقره، وهو خمس وسبعون سنة عن عليّ رضي الله عنه وتسعون سنة عن قتادة لأنّه لا عمر أسوأ حالاً من عمر الهرم».⁽¹⁷⁾ وشغل هذا الموضوع عدداً من العلماء، فحاول بعضهم التفكير في علّة طول الأعمار وقصرها⁽¹⁸⁾ بينما عمد آخرون إلى جمع أسماء المعمرين.⁽¹⁹⁾ وبغضّ النظر عن سيطرة الفكر الخرافي على هذا المبحث فإنّ ما نلاحظه، هيمنة هاجس الخوف من الموت على من تطرّقوا إلى موضوع الشيخوخة فتمنّوا البقاء. ونلمس في يسر التمييز بين الشيخ والهرم الفاني في

الإشارات التي أوردها المؤلفون في معرض ترجمتهم للأعلام، إذ كثيرا ما نعرث على عبارات من هذا القبيل: «مات صحيح الحواس والعقل ممتعا بقواه يمشي منتصب القامة».⁽²⁰⁾ وهو أمر دالّ على اختلاف نظرة الجماعة إلى المسنّ. ف«العرب تقول للشيخ إذا كان باقي القوّة: فلان بإمّة، معناه راجع إلى الخير والنعمة لأنّ بقاء قوّته من أعظم النعمة».⁽²¹⁾ أمّا الذي عمّر حتى فني، فإنّه لم يكن يحظى باحترام الناس لأنّ حاله أصبح «يشابه الطفولية في نقصان القوّة والعقل وقيل هو خمس وتسعون سنة وقيل خمس وسبعون ليصير إلى حالة شبيهة بحالة الطفولية في النسيان وسوء الفهم».⁽²²⁾

أمّا النساء فقد صنفن حسب خصائصهنّ الجسمية ووظائفهنّ. فقيل: البكر والثيب والأمّ. وأطلقت لفظة العجوز على من انقطع طمّثها ولم تعد قادرة على الإنجاب. وبذلك اعتبر التغيير البيولوجي علامة على دخول المرأة مرحلة الشيخوخة و«الأشهر في سنّ اليأس اثنتان وستون سنة، وقيل ستون، وقيل خمسون، وقيل سبعون».⁽²³⁾ واللافت أنّ من الأطباء من ميّز بين النساء على أساس العرق فرأى أنّ العربية تدخل سنّ اليأس في الستين وإن كانت من العجم والقبط مع الخمسين وبذلك كانت العربية أفضل من سواها.⁽²⁴⁾ ولئن عرف أنّ النساء في الغالب، أطول عمرا من الرجال، فإنّ القدامى لم يأتوا - على حدّ علمنا - على جمع أخبار من عمّرت من النساء، وكأنّ المرأة التي بلغت منتهى الكبر، لا تستحقّ الذكر.

يعكس تقسيم المجتمع لأسنان النساء تراتبية واضحة المعالم تولي الخصائص المميّزة للجسد الأنثوي أهميّة كبرى وتُبين عن تصوّرات الرجال للمرأة الأنموذج. «قال عمر بن الخطاب ابنة عشر شهوة الناظرين، وابنة عشرين شمس وتلين، وابنة الثلاثين قرّة عين المعانقين، وابنة الأربعين ذات خلق ودين، وابنة الخمسين ذات بنات وبنين، وابنة الستين تشوف للخاطبين، وابنة السبعين عجوز في الغابرين».⁽²⁵⁾ و«روي من كلام محمد بن الحنفية حين سأله الحجاج الثقفي فقال: ما تقول في بنت العشرة. قال: لوزة مقشّرة. قال: فبنت العشرين قال قرّة عين الناظرين. قال فبنت الثلاثين قال: هي جنان النعيم. قال:

فبنت الأربعين. قال: لذة المتقين. قال: فبنت الخمسين. قال: ذات شحم ولحم
ولين. قال: فبنت الستين قال: آية للسائلين. قال: فبنت السبعين. قال: عجوز
في الغابرين. قال: فبنت الثمانين. قال: دعنا من أصحاب الجحيم. قال: فبنت
التسعين. قال: لا تصلح للعجائز ودمرهم ومزق جلودهم وأحرقهم وأبعدهم من كل سرور
وأبعدنا عنهم أجمعين».⁽²⁶⁾

ورسم أحدهم صورة للعجائز مؤكداً على التغيير الذي يلحقهن مع تقدّم
في السن. قال: (من الطويل)

وإن تأت يوماً بنت ستين حجة تجدها مُحبباً دينها ورُكودها
وإن تأت يوماً بنت سبعين حجة تجدها إذا زيرت شديداً صُدودها
وبنت الثمانين التي قد تشعّشت من الكبر العاتي وماس وريدها
وإن تأت يوماً بنت تسعين حجة تجدُ بيتها ضنكا قصيرا عمودها⁽²⁷⁾

وفي السياق نفسه قال أحدهم: (من الطويل)

وصاحبة الستين تغدو قوية على المال والإسلام ضلبا عمودها
إذا ما لقيت بنت سبعين حجة فقلها وهبها خيبة تستفيدها
وذات الثمانين التي قد تشعّشت من الكبر العاسي وماس وريدها
وصاحبة التسعين فيها أذلهم وتحسب أن الناس طراً عبيدها
وإن مائة وفت لأخرى فجئتها تجدُ بيتها رثا قصيرا عمودها⁽²⁸⁾

يتيح لنا تأمل هذه الشواهد الوقوف عند نظرة المجتمع إلى الفرد التي تتأثر
بعاملي السن والجنس ولاسيما الجندر. فالتمثيلات الخاصة بالأسنان تكشف أن
أفضل سن تعكس المثال المرغوب فيه هي سن الشباب. وكلما تقدّم المرء في
العمر تدّنت منزلته لأنّه لم يعد يمثل الأنموذج. وتبدو شيخوخة المرأة مبكرة
قياساً بشيخوخة الرجل، إذ عمد المجتمع الذكوري إلى ربطها بعامل

فيزيولوجي، وهو توقّف الحيض. وانطلاقاً من هذا المحدّد كانت النظرة إلى العجوز سلبية. وهي نظرة تزداد سوءاً كلّما تخطّت المرأة عتبة سنّ لتنتقل إلى أخرى.

وهكذا تشكّلت السنّ اجتماعياً مثلها مثل الجندر. فطال اكتهال الرجل بينما قصرت مرحلة اكتهال المرأة وسيطر الزمن الاجتماعي على شيخوختها أكثر من تحكّمه في شيخوخة الرجل. ولئن ميّزت الجماعة بين الشيخ والمعمّر، فإنّها عمّمت الحديث عن النساء. فشاع القول عجوز دون تحديد فهل هي في أوّل الشيخوخة أم في نهايتها؟ وهل فيها بقية أم أنّها هرمة؟ مع أنّ المتفحص في كتب اللغة يتبيّن هذا الفصل. فالعوان: المرأة النّصف⁽²⁹⁾ في حين أنّ العجوز: الشيخة الهرمة.⁽³⁰⁾ والشهريّة هي العجوز الكبيرة⁽³¹⁾ والهمرش: العجوز الكبيرة⁽³²⁾ والشفشلق: المسنّة⁽³³⁾ والشملق: العجوز الهرمة.⁽³⁴⁾ واللطلط: العجوز الكبيرة⁽³⁵⁾ والقلمم: العجوز الكبيرة⁽³⁶⁾ والخرمل: العجوز المتهدّمة.⁽³⁷⁾ والكخكح: العجوز الهرمة.⁽³⁸⁾ ولعلّ هذا التعميم بين جميع المسنات مقصود، فسواء كانت المرأة متمتعة ببعض قواها أو مفترقة إليها، فإنّها تبدو كائناً عديم الفائدة.

ولئن كان تحديد العلماء للأسنان على هذا النحو فما هو تعريفهم لشيخوخة كلّ من الرجل والمرأة وهل اختلف فهمهم لها من جنس إلى آخر؟

1 - شيخوخة الرجل

سعى العلماء، من أطباء وفلاسفة وغيرهم إلى تعريف الشيخوخة فأشاروا إلى أنّ مرحلة الشباب مرحلة قوّة الحرارة وصعودها وهي أمانة دالة على حضور الحياة في الجسد. وما إن يصل الإنسان إلى سنّ الاكتهال حتى تبدأ الحرارة في الضعف ويحلّ البرد محلّها. فيكون المزاج بارداً يابساً ورطباً. وتنتهي هذه السنّ عند ستين سنة ثمّ يبقى البرد على حاله وتبدأ القوّة في الانحطاط ويبدأ النزول فلا يزال المرء إلى نقصان حتى يفنى فناء طبيعياً.⁽³⁹⁾

ولم يفت المنجمين الإدلاء برأيهم في هذا المجال. فأرجعوا انكسار القوّة

وفقدان النشاط وانقطاع الأمل وقلة الشهوة وفسادها وكثرة العلل والميل إلى القعود والكسل إلى أن الإنسان يكون في آخر دورة من دورات حياته تحت تدبير القمر فيسيطر عليه الضعف والرطوبة مثلما كان في بداية حياته. (40)

ولم يشذّ المفسّرون عن غيرهم. فذهب أغلبهم في تفسير آية ﴿وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 28/4] إلى القول: «ابتدأناكم في أول الأمر ضعافا، وذلك حال الطفولة والنشء حتى بلغت وقت الاحتلام والشبية، وتلك حال القوّة إلى الاكتهال وبلوغ الأشدّ، ثم رددتم إلى أصل حالكم، وهو الضعف بالشيخوخة والهرم». (41) وتواتر القول بالمسار الدائري لحياة الإنسان وتشبيهه بالصبيّ في تفسير عدّة آيات (النحل 70/16) و (يس 68/36). جاء في تفسير ﴿ثُمَّ رَدَدْتُهُ أَسْفَلَ سَفَلَيْنِ﴾ [التين 5/95]: «رددناه بعد ذلك التقويم والتحسين أسفل من سفلى في حسن الصورة والشكل: حيث نكسناه في خلقه فقوس ظهره بعد اعتداله وبيض شعره بعد سواده وتشتن (42) جلده وكان بضاً وكلّ سمعه وبصره وكانا حديدين وتغيّر كلّ شيء فمشميه دليف (43) وصوته خفات وقوّته ضعف وشهامته خرف... ولكن الذين كانوا صالحين من الهرمى فلهم ثواب دائم غير منقطع على طاعتهم وصبرهم على ابتلاء الله بالشيخوخة والهرم وعلى مقاساة المشاق والقيام بالعبادة على تخاذل نهوضهم». (44) وهذا يعني أن المجتمع اعتبر الكهولة مرحلة استكمال القوّة والعقل والعلم. فهي ارتفاع ووصول إلى غاية الكمال بينما نظر إلى الشيخوخة على أنها، حطّ ونقصان ونكس وسير نحو الفناء. (45) وهي أيضا عود إلى بدء. فلا تزال صحّة المرء في تناقص حتى «يرجع في حالة شبيهة بحال الصبيّ في ضعف جسده وقلة عقله وخلوه من العلم كما ينتكس السهم فيجعل أعلاه أسفله». (46)

وفي مقابل هذا التعريف الذي ألحّ على بيان أن الكبر انحطاط، نحا بعضهم منحى آخر فاعتبر فترة الشباب خسيصة لأنها تحفز الشاب على الانهماك في المملدات الحسية في مقابل الشيخوخة التي تعدّ أفضل مرحلة من مراحل الحياة وأشرفها لكونها وسيلة لبلوغ السعادة الأبدية. ولئن ضعفت قوى الشيخ بسبب تقدّمه في السنّ، فإنّ عقله ازداد توقداً، ولذلك بدا أكثر الناس قدرة على

ضبط النفس وقمع الشهوات من سواه، كما أنه اعتبر أكثر تجربة وخبرة بالحياة ولا أدلّ على ذلك من أنّ عددا من الشبان يتشايخون رغبة في بلوغ منزلة المستين والآتصاف بالهبة والوقار.⁽⁴⁷⁾

حظيت شيخوخة الرجال بعناية العلماء. فوصفوا علاماتها نحو بروز الشيب وتقوس الظهر وضعف الأعضاء وقصورها عن أداء وظائفها المعتادة، وغيرها من الأمارات. ونقل الشعراء انعكاسات الشيخوخة الاجتماعية وخصوصا النفسية على الطاعنين في السنّ، فبكوا الشباب الذي ولّى وصوّروا معاناتهم، وعبروا عن إحساسهم بالعزلة والنبد والضعف وصعوبة تكيفهم مع الأوضاع الصحيّة والاجتماعية الجديدة. واختلفت نظرة الجماعة إلى الشيوخ من مجتمع إلى آخر ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، كما تباينت طريقة التعامل معهم وذلك حسب الوضع الصحيّ الذي يكون عليه الشيخ ومدى قدرته على أداء الأدوار التي تخدم مصالح المجتمع. وهكذا تمّ التمييز بين الرجال على أساس النفع أو عدمه. فأظهر الوردان إعجابا بالشيوخ خصوصا في بلاد البربر، الذين كانوا في ليبيا والسودان «يقومون بسائر الأعمال الفلاحية بخفة عجيبة، بل إنهم يشاركون في الحروب ويصارعون الشبان بشجاعة».⁽⁴⁸⁾

وعبرت المنظومة الفقهيّة عن هذا التمييز بين الشيوخ والهرمي في سنّها للأحكام. جاء في هذا الصدد: «وفي الحديث اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم. قال أبو عبيد: فيه قولان: أحدهما أنه أراد بالشيوخ الرجال المسان أهل الجلد والقوة على القتال ولا يريد الهرمي الذين إذا سبوا لم ينتفع بهم في الخدمة، وأراد بالشرخ الشباب أهل الجلد الذين ينتفع بهم في الخدمة».⁽⁴⁹⁾ وهكذا شكّل المجتمع الشيخوخة اجتماعيا. فأحاط الشيوخ الذين مازالوا في طور العطاء بالاهتمام وخصّهم بعدد من الأدوار والوظائف وحباهم بالاحترام والتبجيل بينما أقصى الهرمي من الحياة العمليّة التي تتطلب قوّة البدن. ولئن خصّت الجماعة المعمرين بالرعاية والشفقة، فإنّ الشواهد تبين أنّهم عاشوا في عزلة قاسية.

يلحظ الناظر في المصادر أنّ الرجال في مرحلة الشيخوخة فريقان: فريق

ظلّ متمسكاً بملذّات الحياة⁽⁵⁰⁾ رافضاً تغيير نمط عيشه محاولاً استدراك ما فاته. فإذا بالشيخ يتفتّى ويدّعي تزيّد قوى طبيعته في حال الشيخوخة ويتخفّى عن سنّه الحقيقية بعد أن خبر موقف الجماعة من الشيخ فانتهى إلى القول: إنّه «ليس من المروءة أن يخبر الرجل عن سنّه... لأنّه إن كان صغيراً استحقروه وإن كان كبيراً استهرموه».⁽⁵¹⁾

وصرّح أحدهم بالسبب الذي جعله يتخذ هذا الموقف بقوله: (من الكامل)

والمرءُ يُسألُ عن سنّيه فيشْتَهِي تَقْلِيلُهَا وَعَن الْمَمَاتِ يَحِيدُ⁽⁵²⁾

وتتجلى مقاومة الشيخ للزمن في رفض عدد منهم دعوتهم يا شيخ وكرههم كلّ من يتعمّد تذكيرهم ببلوغهم الكبر وذلك لأنّ «فقد الشباب موجد، ووجه الشيب مفضّع».⁽⁵³⁾ والمرء يريد أن يكون دائماً على أفضل صورة مادام الآخرون يتصرّفون معه على أساس الظاهر فيشعرونه عنوة بتغيّر حاله. ومن ثمة تتأثر نظرة الإنسان إلى نفسه بنظرة الآخرين إليه.

قال الشاعر: (من الكامل)

لَمَّا رَأَيْتُ الشَّيْبَ شَيْنًا لِأَهْلِهِ تَفْتِيْتُ وَابْتَعْتُ الشَّبَابَ بِدِرْهِمِ⁽⁵⁴⁾

ونظراً إلى أنّ الشيخ يبقى متشوّقاً إلى الصبا متشبثاً بالأمل في البقاء السرمدي، فإنّه لا يتوانى عن خلع عذاره والتفريط في هيبتة ومطاوعة نفسه الشهوانية. جاء في هذا الصدد أنّ شيخاً طرب لسماع مغنية فارتمى في الفرات بمرأى من الشبان الذين كانوا من قبل يهابونه ويمتنعون عن اللهو في حضرته.⁽⁵⁵⁾ وذكر أيضاً أنّ من بين القضاة الشيوخ الذين كانوا ينادمون الملوك والوزراء، فئة لم تر مانعاً في الالتقاء على اطراح الحشمة والتبسّط في القصف والخلاعة «وما منهم إلّا أبيض اللحية طوليلها، وكذلك كان الوزير المهلي، فإذا تكامل الأنس... وهبوا ثوب الوقار للعقار وتقلّبوا في أعطاف العيش، بين الخفة والطيش ووضع كلّ واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءاً شراباً فُطْرُبِلياً أو عُكْبِرياً⁽⁵⁶⁾، فيغمس لحيته فيه، بل ينقعها حتى تتشرب أكثره

ويرشّ بها بعضهم على بعض ويرقصون أجمعهم وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور ويقولون كلما يكثر شربهم: هرهر... فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمّت والتوقّر والتحفّظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء».⁽⁵⁷⁾

تدرج مثل هذه الأخبار في إطار سرد النوادر، ذلك أنّ إقبال الشيخ على اللهو والاستمتاع بالحياة هو عدول عن السائد وخروج عن السلوك المتوقّع في مثل هذه السنّ ولذلك تقابل الجماعة مثل هذه التصرفات بالسخرية والتهكّم فتخبر عنها ليُعلم مصير من فرط في هيئته. جاء في «الذخيرة» أنّ شيخاً أُصيب بوجع النقرس فكان يصلي الصلوات جالسا وعندما دعي إلى مجلس أنس «دارت الكؤوس ونسيت أوجاع النقرس، وقام ذلك الصاحب الجليس يرقص، ودار الدور حتى انتهى إلى ابن شهيد، فقام يرقص معتمدا على عادته، فقال له البغدادي: لله درك يا وزير! تصلي بالقاعدة وترقص بالقائم»⁽⁵⁸⁾!

والظاهر أنّ تهاون الشيخ بالطقوس الدينية وإقبالهم على اللهو والمجون واستمتاعهم بحياة جنسية نشيطة حفز العلماء على انتقادهم والتشهير بهم. قال أحدهم: (من مجزوء الكامل)

خَلَعَ الْعِذَارَ وَرَاحَ فِي ثُوبِ الْمَعَاصِي وَالْأَثَامِ
شَيْخٌ يُصَلِّي قَاعِدًا وَيَنْيِكُ عَشْرًا مِنْ قِيَامِ
وَيَعَافُ نِيكَ الْغَانِيَا تِ وَيَسْتَهِي نِيكَ الْغُلَامِ⁽⁵⁹⁾

ومن الأخبار التي وصفت سلوك المستين أنّ مسنا سقط حاجباه على عينيه من الكبر، كان «يتعرّض للجواري في الطريق يغمزهن»⁽⁶⁰⁾، وأنّ شيخاً آخر كان يطالب بنصيبه من الغنيمة ويلحّ على أن تقع بين يديه الصبايا حتى يفتضهن⁽⁶¹⁾، بل إنّ من الشيخوخة من استمر في إظهار تختئه على الرغم من تقدّمه في السنّ قيل: «أدخل مخنث على العريان بن الهيثم، وهو أمير الكوفة، فقال: يا عدوّ الله أتختنث وأنت شيخ»⁽⁶²⁾؟

سعى العلماء إلى التنديد بسلوك الشيخ المتصابين معتبرين أنّ الميل إلى اللعب والهوى والمجون يستقبح من الشيخ⁽⁶³⁾ موضحين أنّ «التصابي في وقت

الشيخوخة لا يليق، والشيخ الذي يتصابى يكون كمن ينفخ في البوق وقت الهزيمة»⁽⁶⁴⁾ وهو أمقت وأقبح صورة عند الناس من الشباب المتشايف لكونه يمثل خطراً على النظام الاجتماعي. فبدل أن يكون الكبير قدوة الآخرين وفي خدمة مؤسسة الضبط ينقلب إلى عنصر فساد وفوضى. ويبدو أن أسلوب التويخ والتقريع والفضح لم يُجد. فهذه الفئة من الشيوخ استطاعت بفضل انتمائها الطبقي أن تحافظ على نمط الحياة المترفة السائد في الحاضرة فتمادت في اللهو والمجاهرة بذلك.

قال الشاعر: (من الطويل)

وقالوا أتلهو والشبابُ قد انقضَى وعُمركَ قد ولى ولم يبق طائلُ؟
فقلتُ: أصيلُ العُمُرِ ما قد بلغتهُ وأطيبُ أوقاتِ الزمانِ الأضائلُ⁽⁶⁵⁾

ينفلت الشيخ المتصابى من مسار التنميط الذي يفرضه المجتمع على أفرادهِ وبأبى مغادرة الطبقة العمرية المتميزة، أي الشباب، كما أنه يرفض القطع مع العادات التي ألفتها وتغيير نمط العيش الذي درج عليه، ولذا فإنه يمتنع عن التعبير عن توقعات الجماعة إمعاناً منه في التعلق بفردانيته. فليس موقف المتصابى - حسب اعتقادنا - إلا رد فعل تجاه المجتمع الذي فرض عليه قيوداً جديدة في مرحلة الشيخوخة وحال بينه وبين الحياة التي ارتضاها. ولذا فإن المتصابى لا يسلم بالمصير المحتوم، وإنما يظل يقاوم حتى النهاية. ونرجح أن هذا الموقف أكثر شيوعاً لدى الرجل منه لدى المرأة التي غالباً ما تسلم بالأمر الواقع وتقبل بالامتثال لقوانين المجتمع لكونها رُبيت على الرضوخ والاستسلام.

أما الفريق الثاني من الشيوخ فقد خضع لحكم الزمن وأتعظ واعتبر وأقر بأن دوام الحال من المحال، سيما وأن أمارات الكبر بانته ولا راد لها. قال شيخ في هذا الصدد مناجياً نفسه: «قد طرّزت الأيام عارضيك بتاريخ يُفصح عما كتمته، وينشر للناس من أمرك ما طويته»⁽⁶⁶⁾. ولم يتوان عدد من الرجال عن التصريح بالتغيرات التي طرأت عليهم في هذه الدورة من الحياة. قال أحدهم: «أنعس في المجلس وأرق على الفراش وأنسى الحديث وأذكر

القديم».⁽⁶⁷⁾ وأجاب آخر حين سئل كيف حالك؟ قال: «ما تسأل...عمن ذبلت بشرته، وقطعت ثمرته، فابيض الشعر وانحنى الظهر فكثير مني ما كنت أحب أن يقل وضعف مني ما كنت أحب أن يزل فأجحد النساء وكنّ الشفاء وكرهت المطعم وكان المنعم. فقصر خطوي وكثر سهوي وسحلت مريرتي بالنقض وثقلت على وجه الأرض وقرب بعضي من بعض فنحف وضعف وكلّ وذبل فقل انحياشه وكثر ارتعاشه وقلّى معاشه فنومه سبات وفهمه تارات وليله هفات».⁽⁶⁸⁾ ويمكن القول إنّ الهرم أكثر تدمرا من فعل الزمان به وأكثر وصفا للتحوّلات التي تصيب الجسد في الكبر من الذين احتفظوا بقواهم.⁽⁶⁹⁾

جاء في «كتاب العمر والشيب»: «حدّثني أبو عمر الأزدي، قال عبد الله بن إدريس: سمعت عبد الله بن سعيد يتمثل: (من المتقارب)

رَمَانِي الزَمَانُ بِنَشْأَبِهِ فَحَلَّ بِهِ الظَّهَرُ وَالرُّكْبَتَيْنِ
فَقَرِيبُ أَمْشِي بَدُونِ انْبِسَاطِ كَمْشِي الْمُقَيِّدِ فِي الحَلَقَتَيْنِ⁽⁷⁰⁾

ولا غرو أن يعمد المسنّ إلى شكوى الدهر⁽⁷¹⁾ ورثاء الشباب الذي رحل⁽⁷²⁾ والتصريح بفضله بعد فقدّه وتمنّي عودّه⁽⁷³⁾ والبكاء والندم على ما فات⁽⁷⁴⁾، خاصّة إن كان قد قضى حياته في اللهو والبطالة وخلت حياته من جليل الأفعال. والمتأمل فيما كتب حول معاناة الشيوخ، يتبيّن مدى تألمهم من صدّ الأهل والأحباء، إذ كثيرا ما تتوتّر العلاقة بين الشاب والشيخ ويسود الحسد بينهما. فالأول يتمنّى أن يعمر والثاني يتمنّى أن يعود شابا لينعم بدفء العلاقات التبادلية، وخصوصا مع النسوان.

قال جرير (ت100هـ أو111هـ): (من الكامل)

وَاسْتَنْكَرَ الفَتِيَاتُ شَيْبَ المَفْرُقِ مِنْ بَعْدِ طُولِ صَبَابَةِ وَتَشْوَقِ⁽⁷⁵⁾
وقال أيضا: (من الوافر)

فَمَا تَرَجُّوْا وَلَيْسَ هَوَى العَوَانِي لِأَصْحَابِ التَّنْحِيحِ وَالسُّعَالِ⁽⁷⁶⁾
وصور أحدهم موقف الناس من الطاعن في السنّ حين يجتاز بهم. قال:

«كنت جالسا في مجلس من مجالس بني حنيفة فمرّ بنا شيخ يتعقل في مشيته، فقال بعض القوم: أرى الشيخ سكران، فسمعها الشيخ فرجع حتى وقف علينا فقال: (من الطويل)

مَعَاذَ إِلَهِي لَسْتُ سَكْرَانَ يَا فَتَى وَلَا اخْتَلَفْتُ رَجُلَايَ إِلَّا مِنْ الْكِبَرِ
وَمَنْ يَكُ رَهْنًا لِلْيَالِي وَرَهْنِهَا تَدْعُهُ كَلِيلَ الْقَلْبِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ⁽⁷⁷⁾

ولعلّ العزلة التي فرضها المجتمع على المستّين، وخصوصا المعتمّرين منهم، جعلت هؤلاء يجدون صعوبة في الحديث عن الحاضر فهو صنو المعاناة. ولذلك كثر لديهم استرجاع ما مرّ بهم من أحداث أيام الشباب، كما كثر فخرهم بماضيهم باعتبار أنّهم يجدون في ذلك نوعا من السلوى والعزاء حتى شاع القول: رجل كنتي، أي شيخ هرم يُكثر الحديث عن ماضيه فيقول: كنت كذا.⁽⁷⁸⁾ ولئن عمد عدد من الشيوخ إلى الارتقاء في أحضان الماضي، فإنّ المعتمّرين لم يتوانوا عن التصريح برغبتهم في الرحيل عن عالم الناس بعد أن تملكهم اليأس وهانوا على أهلهم.⁽⁷⁹⁾ قال أحدهم: «ولتعلم أنّك لا تترك لتبقى هكذا، فإذا تعطلّ شبابك انسدّ عليك باب النطق والبصر والسمع واللمس والذوق جملة، فلا أنت تسرّ بحياتك، ولا أحد يسرّ بك، وتصير وبالا على الناس، فالموت خير من مثل تلك الحياة».⁽⁸⁰⁾

وتشير المصادر إلى أنّه ما إن يتقدّم العمر بالشيوخ حتى يكفّ الواحد منهم عن كثير من الطلب والحرص ويعزف عن ركوب الأهوال وطلب الدنيا وتكون همّته في التفكير في المعاد وإيثار الأعمال الصالحة التي تليق بصاحب هذه السنّ والتدبّر بأمر الموت ذلك أنّ «الزرع إذا بلغ لا بدّ أن يحصد».⁽⁸¹⁾ فلا عجب أن يكثر الشيخ من تذكّر الموت في كلّ يوم وأن يشتدّ حزنه وأن يكثر العكوف في المحراب واستحضار القبر.⁽⁸²⁾

قال الشاعر: (من الوافر)

أَلَا مَوْتُ لَذِيذُ الطَّغَمِ يَأْتِي يُخَلِّصُنِي مِنَ الْعَيْشِ الْكَرِيهِ
إِذَا أَبْصَرْتُ قَبْرًا مِنْ بَعِيدٍ وَدَدْتُ لَوْ أَنْتَنِي مِمَّا يَلِيهِ⁽⁸³⁾

إنَّ أخشى ما يخشاه المسنُّ أن يموت بداء الكبر ولذلك يتمنى لو مات في أوج قوّته قبل وصوله مرحلة الهرم. قال زهير بن جناب (ت 60 ق هـ) في هذا المعنى: (من مجزوء الكامل)

والمَوْتُ خَيْرٌ لِّلْفَتَى فليهلكن وبه بَقِيَّة
مِنَ أَنْ يُرَى الشَّيْخَ البَجَا لَ وَقَد تَهَادَى بالعَشِيَّة⁽⁸⁴⁾

وقارن الحطيئة (ت نحو 45هـ) بين ماضيه المشرف وما أضحى عليه. فاعتبر الهلاك في ساحة الوغى أفضل من الموت على سرير المرض فتلك نهاية مخجلة لا تليق بالفحل.

قال: (من الخفيف)

إِنَّ مَوْتَ الفِرَاشِ ذُلٌّ وَعَارٌ وهو تَحَتَّ السُّيُوفِ فَضْلٌ شَرِيفٌ⁽⁸⁵⁾
وقال آخر (من البسيط)

مُقتَلون وقاتلون مِيتَتُهُم كما تقتل أَسَدَ العَابِ في الأَجْمِ
والمقتلُ عَادَتُهُمُ والقَتْلُ مَكْرُمَةٌ ولا يَمُوتون مِن دَاءٍ ولا هَرَمٍ⁽⁸⁶⁾

ويبدو أنّ عددا من الشيوخ رفضوا انتظار الحمام فبادروا بالرحيل. فكان شرب الخمر الصرف⁽⁸⁷⁾ وسيلة من وسائل الانتحار الشائعة لدى العرب.

تخضع دورات الحياة لنظام دوري: عود إلى الطفولة من جديد. وكلّ انتقال من مرحلة إلى أخرى يكون مشفوعا بأزمة ناجمة عن اللاتوازن النفسي نظراً إلى صعوبة التكيف مع الوضع الجديد وإحساس الفرد أنه يعيش بلا هدف بعد أن توقفت طموحاته. وعندما يواجه المرء حقيقة موته يتفوق على ذاته ويعتبر الشيخوخة عدواً وداءً يصاب به الإنسان؛ وهو كاره له، ولا دواء له سوى الموت.⁽⁸⁸⁾

وإذا بدت شيخوخة الرجل على هذا النحو من الانكسار والشعور بالذلّ واليأس فكيف كانت شيخوخة المرأة؟

2 - شيخوخة المرأة

عبر الرجال عن معاناتهم عند حلول الكبر فصوروا ما ألمّ بهم من تغيرات طرأت على أجسادهم وتوسّعوا في الحديث عن أزماتهم النفسية وأماطوا اللثام عن موقف المجتمع من شيخوخه ومعمّريه. أما النساء فلئن ظهرن في قصائد الرثاء: رثاء الولد والزوج والحبيب وأراجيز الحرب والهجاء وحتى التغزل بالحبيب، فإنهنّ سكتن عن البوح بما يتباهن من أحاسيس لحظة تغير ملامحهن وذبول جمالهن. وليس بإمكاننا الجزم هل سكتت المرأة باختيارها فلم تفصح عن موقفها من الشيخوخة أم أنه تمّ تصميتها؟ وهكذا لم يبال الرجال بتدوين ما قالته العجائز، وغاية ما وصلنا - على حدّ علمنا - شعر نزر نظمته المسنة أو نسب إليها تشكو فيه ظلم الزوج أو عقوق الابن وميله إلى امرأته.

قالت إحداهن: (من البسيط)

رَبَيْتُهُ وَهُوَ مِثْلُ الْفَرخِ أَعْظَمَهُ أَمَ الطَّعَامِ تَرى فِي جِلْدِهِ زَغْبَا
حَتى إِذَا آضَ كَالْفِحَالِ شَدَّبَهُ أَبَارِهِ وَنَفَى عَن مَتْنِهِ الْكُربَا
أَنْشَا يُمَزَّقُ أَثْوَابِي يُؤدِبْنِي أَبْعَدَ شَيْبِي عِنْدِي يَبْتَغِي الْأَدْبَا؟

....

قَالَتْ لَهُ عَرَسُهُ يَوْمًا لَتُسْمِعْنِي مَهْلًا، فَإِنَّ لَنَا فِي أَمْنَا أَرْبَا
وَلَوْ رَأْتَنِي فِي نَارٍ مُسْعِرَةٍ ثَمَ اسْتَطَاعَتْ لَزَادَتْ فَوْقَهَا حَطْبَا⁽⁸⁹⁾

إنّ ما وصلنا هو رأي المجتمع الذكوري في العجوز. وليس بمقدورنا تبين موقفها من الزمن وعلاقتها بالأهل ونظرتها إلى الحياة أو الموت. ولذا فإنه ليس أمامنا إلاّ التكهن بما تعنيه الشيخوخة في نظر النساء وسيلتنا في ذلك ما دونه عدد قليل من الرجال حول الموضوع.

تلتقي العجوز مع فئات أخرى لم توصف مثل الوليدة والصبية لكونها لا تشتهى فلم تكن جديرة بأن تحتل موقعا في التاريخ المكتوب، ومعنى ذلك أنّ تلبس الأنثوي بالجنسانية هو الذي حوّل له أن يكون موضوع القول. وعلى هذا

الأساس لم تمثل صورة العجوز قادحا للإبداع. فإزاء التحولات الطارئة على الجسد الأنثوي ما كان بالإمكان التصريح بما يثيره منظر العجوز من أحاسيس في نفس الناظر. فهل يوصف القبح ويشهر به؟ أم يتم الإعراض عن الكشف عما يلحق الجسد الأنثوي من تغيرات تنقله من الجمال إلى القبح ومن الصحة إلى العجز، وخصوصاً أن أخلاقية الشاعر المسلم، تجعله يستحي من الكلام عن العجوز لأنّ الكلام عنها هو كلام عن الأم بوجه من الوجوه؟

تُكسب الشيخوخة الرجل الذي مازال محتفظاً بقواه امتيازات جديدة تضاف إلى رصيده خلاف المرأة التي كلما تقدّمت في السنّ، بدت في صورة بغیضة. فهي «إذا كبرت ذهب خير شطريها وبقي شرهما، ذهب جمالها واحتد لسانها وعقم رحمها، وإنّ الرجل إذا كبر ذهب شرّ شطريه وبقي خيرهما: ثبت عقله واستحكم رأيه وقلّ جهله».⁽⁹⁰⁾ ولكون المجتمع تشبّث بمثال المرأة الجميلة الشابة، فإنّه عجز عن قبول أوصاف مختلفة عن تلك التي حدّدها للجسد الأنثوي، كما أنه لم يعترف إلاّ بالأنوثة الكاملة التي تجذّرت في المتخيّل الجمعي. فلا عجب أن يتنكّر المجتمع للعجوز متى غابت مياسم جمالها الحسيّ وأن ينفر عنها مثل نفوره من الدميمة، بل ينفي أن تكون على غير ما يتصوّر. قيل: «دخلت عزة على عبد الملك بن مروان وقد عجزت، فقال لها: أنت عزة كثير. فقالت: أنا عزة بنت حُميل. قال: أنت التي يقول لك كثير: (من الطويل)

لِعِزَّة نَارٌ مَا تُبُخْ كَأَنَّهَا إِذَا رَمَقْنَاهَا مِنَ الْبُعْدِ كَوَكْبُ

فما الذي أعجبه منك؟ قالت: كلاً يا أمير المؤمنين! فوالله لقد كنت في عهده أحسن من النار في الليلة القرة».⁽⁹¹⁾

كان من المفروض أن تلقى العجوز التوقير والاحترام بعد أن تعدّدت الآيات والأحاديث التي تدعو إلى برّ الأمّهات وإكرام الكبير ولكنّ هذه القاعدة الأخلاقية لم تطبّق. فقد كانت المسنّة، في كثير من الأحيان، موضع سخرية واستهزاء. وعكست اللغة ذلك في الأوصاف التي أطلقته على المرأة التي تجاوزت الشباب. فقيل: فحشت المرأة: قبحت وكبرت.⁽⁹²⁾ وقيل: الجرمل:

العجوز المتهذمة الحمقاء⁽⁹³⁾ والشفلق: المستة إذا استرخى لحمها⁽⁹⁴⁾ والهمرش: العجوز الكبيرة المضطربة الخلق التي تشنج جلدتها.⁽⁹⁵⁾ ويقال: امرأة يبس لا تُنيل خيرا، قال الراجز: إلى عجوز شنة الوجه يبس⁽⁹⁶⁾ والللط: العجوز الكبيرة التي سقطت أسنانها.⁽⁹⁷⁾ ووصف أكل العجوز الدرء بأنه همس وهو المضغ الذي لا يفرغ به الفم، أي إنها تأكل وفوها منضم. ⁽⁹⁸⁾ و«سميت العجوز عثة، وهو مجاز لما فيها من الفساد والخرق كأنها سوسة. والعثة سوسة أو أرضة تأكل الصوف. العثة المرأة المحقورة». ⁽⁹⁹⁾ فضاهت بذلك الثوب البالي أو الأشياء التافهة. قيل: «مرة شنة خلا من ستها. عن ابن الأعرابي أراد ذهب من عمرها كثير فبليت. وقيل: هي العجوز المشنة البالية». ⁽¹⁰⁰⁾ وهكذا تتحوّل العجوز إلى خرقه مهترئة بعد أن أضحت بدون منفعة: عاجزة عن الإمتاع والإنجاب والخدمة.

يوصف الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة بالقبح. فيتّم التركيز على النتونة واسترخاء البدن ويبس الجلد وتشنج اليد وظهور الشعر وغيرها من الأمارات التي تغيّر ملامح المرأة فتجعلها شبيهة بالرجل. فمتى احتبس طمئها ربّما خرج لها شعر يسير في موضع اللحية، وشعر الحاجبين ربّما طال عند الكبر. ⁽¹⁰¹⁾ «وقد توجد المرأة ذات اللحية، وقد رأيت ذلك، وأكثر ما رأيت في عجائز الدهاقين وكذلك الغبب والشارب». ⁽¹⁰²⁾ وشرح الشعلي سبب قبح العجوز بالعود إلى المادة التي خلقت منها مجريا بذلك مقارنة بين العناصر التي خلق منها كلّ من الرجل والمرأة. قال: «وحيث إنّ الرجال خلقوا من الطين والحما، فالطين لا يذهب حسنه وكلّما بلّه الماء تجدد، لذلك فإنّ الرجال تزداد حسنا وجمالا كلّما تقدّموا في السنّ وحيث إنّ المرأة خلقت من ضلع وهو من عظم ولحم. فاللحم إذا طال مكثه نتن ريحه وساء طبعه لذلك فإنّ المرأة إذا تقدّمت في السنّ سمجت وقبحت». ⁽¹⁰³⁾ وانطلاقا من هذه المعتقدات والتصوّرات جرّدت الشبخة من الصفات الدالة على كمال الأنوثة.

قال أعرابيّ معيرا عجوزا: (من الرجز)

يا بكَرَ حَوَاءَ مِنَ الْأَوْلَادِ وَأَقْدَمَ الْعَالَمِ فِي الْمِيلَادِ

عُمْرِكِ مَمْدُودٍ إِلَى التَّنَادِي فَحَدَّثِينَا بِحَدِيثِ عَادٍ⁽¹⁰⁴⁾

وقال آخر: (من الرجز)

جَاءَتْكَ فِي شَوْذَرِهَا تَمِيْسُ

عُجَّيْزُ لَطَعَاءِ دَرْدَبِيْسُ

أَحْسَنُ مِنْهَا مَنظَرًا إِبْلِيْسُ⁽¹⁰⁵⁾

والظاهر أنّ اللاوعي الجمعي لم يتقبل وجود العجوز لا في الأرض ولا في الجنة. فمن مزاح الرسول مع النساء «أَنَّ الْجَنَّةَ لَا تَدْخُلُهَا الْعَجَائِزُ» وحين صرخت إحداهن باكية استدرك موضحاً: «أَمَا قَرَأْتِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَهُنَّ إِنثَاءً فَجَعَلْنَهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا﴾⁽¹⁰⁶⁾ وجاء في تفسير هذه الآية [الواقعة 56/35]: «إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنثَاءً» أي ابتدأنهن ابتداءً جديداً من غير ولادة إيداء أو إعادة. وفي الحديث «هِنَّ اللَّوَاتِي قَبِضْنَ فِي دَارِ الدُّنْيَا عَجَائِزَ شَمَطَا رَمِصًا، جَعَلَهُنَّ اللَّهُ بَعْدَ الْكِبَرِ أَتْرَابًا عَلَى مِيلَادٍ وَاحِدٍ، كَلَّمَا أَتَاهُنَّ أَزْوَاجُهُنَّ وَجَدُوهُنَّ أَبْكَارًا». ⁽¹⁰⁷⁾ ويفضح إقصاء العجائز من الجنة مكبوتات المجتمع الذكوري وتصوّراته المنغرسه في اللاوعي الجمعي. فليست الجنة سوى ثمرة صناعة بشرية غداها المتخيل المتحرّك فأضفى عليها كلّ ما يرغب فيه الرجل ويتوق إليه.

تلقي العجوز مع أصناف من النسوة اللواتي نقصت درجة أنوثتهن فقصرن عن توفير الإثارة المرجوة مثل المبروصة والدميمة والجذماء والفقيرة المعدّمة. ولكون المسنة فقدت القدرة على الإنجاب ولم تعد تستطيع تقديم الرعاية الكاملة للزوج وللصبيان، فإنّ المجتمع نبذها، خصوصاً بعد أن تحوّلت إلى عاقر، والعقم كما ثبت في الأذهان من علامات شؤم المرأة⁽¹⁰⁸⁾ حتى شاع القول: «حصير في بيت خير من امرأة لا تلد». ⁽¹⁰⁹⁾ وهو أمر يثبت أنّ افتقار الجسد الأنثوي إلى صفة الخصوبة وعجزه عن القيام بوظيفته الإنتاجية يؤدي إلى تبخيسه وتجنّبه. وهو موقف نجد له مثيلاً في مجتمعات عديدة، إذ منعت العجوز من ارتياد الحقول خوفاً من عدوى العقم فمادام طمئنها قد توقّف، فإنّها

أوضحت تشكّل خطراً على النباتات. ⁽¹¹⁰⁾ ذلك أنّ الأنوثة قائمة على العطاء ومرتبطة بالخصب بالضرورة. وقد انعكس هذا التصوّر الذي يقرن الأنوثة بالتناسل في أعمال المفسرين. جاء في تفسير آية ﴿فَأَقْبَلَتِ أَمْرَاتُهُ فِي صَرْقٍ﴾ [الذريات 29/51] «ذكر المرأة أليق في هذه المواضع، لأنّه في سياق ذكر الحمل والولادة. فذكر المرأة أولى به، لأنّ الصفة التي هي الأنوثة هي المقتضية للحمل والوضع». ⁽¹¹¹⁾

كان موقف الرجال من العجوز عاكسا لنظرتهم للكون مفصحا عن التصورات الراسخة في متخيّلهم وفي لاوعيتهم والمتمثلة في الخوف من العقم ومن الجذب ومن القحط. جاء في مشاجرة رجلين حول السبي ما يقيم الدليل على تدني قيمة العجوز: قال أحدهم: «خذها عنك فوالله ما فوها ببارد ولا ثديها بناهد ولا بطنها بوالد ولا زوجها بواجد ولا درها بماكد». ⁽¹¹²⁾ ومعنى ذلك أنّ نبذ العجوز راجع إلى الخطر الذي توحى به. فعجزها عن التناسل يهدّد المجتمع بالفناء ويرمز إلى الموت.

قال جرير معيّراً قبيلة قلّ عدد رجالها: (من الوافر)

وإنّ التيمّم قد خبثوا وقلّوا فما طابوا ولا كثر العديد
ثلاث عجائز لهمو ككّلب وأشياخ على ثلث قعود ⁽¹¹³⁾

يتميّز الشيخ برجحان العقل وحسن الخلق ورقة الطبع على عكس المرأة التي «يسوء خلقها ويحدّ لسانها» ⁽¹¹⁴⁾ مع تقدّمها في العمر. وتعكس اللغة هذا المعنى. فالشملق: السيئة الخلق العجوز الهرمة ⁽¹¹⁵⁾ والشمشلق والشمشليق ⁽¹¹⁶⁾ والصهصليق ⁽¹¹⁷⁾ والعلكد من النساء: المستة الصخّابة. ⁽¹¹⁸⁾ والصيدانة: الكثيرة الكلام السيئة الخلق: الغول. ⁽¹¹⁹⁾ وتُنعت العجوز أيضا بأنّها صاحبة «هرير» ⁽¹²⁰⁾ وهوج في التصرفات. وإن وثقنا بهذه الآراء التي تحرص على تعميم الصفات الفردية على جميع النسوان، فإنّنا نفسر ما اعتبر سوء خلق بالآتي:

1 - التغيرات الفيزيولوجية التي تصيب جسد المرأة بعد انقطاع الحيض، إذ يُثبت علم التحليل النفسي وعلم التوليد أنّ النصف تصاب بأزمة نفسية

(syndrom premenstrual) عند توقّف الحيض.⁽¹²¹⁾ ولئن أكّد المحدثون على أنّ درجة تأثير هذه التغيرات تختلف من امرأة إلى أخرى إلا أنّ الناظر في بعض كتب التراث، ينتبه إلى تعمّد القدامى تعميم سوء طبع العجوز. وتكمن غاية ذلك - حسب رأينا - في إضافة صفة أخرى إلى قائمة الصفات السلبية التي تنعت بها المرأة، ممّا يسوّغ نشوز الرجل وسعيه إلى استبدالها نظراً إلى صعوبة تحمّل معاشرتها.

2 - التحوّل الطارئ على شخصية المرأة عند كبرها. فمن العجائز فئة تجرّأت على فكّ الحصار المضروب عليهنّ وفارقن التصميم الذي فرض عليهن. فإذا بالواحدة منهنّ تعترض وتبدي رأيها وتعلن عن مواقفها دون تردّد أو خوف. ولما كانت اللغة وسيلة من وسائل تثبيت الاختلاف بين الجنسين، فقد ميّزت بين الصفات التي تناسب الذكور وتلك التي تلائم الإناث. فالسلفع: الشجاع الجريء الجسور» وهي نعوت إيجابية لا غنى عنها بالنسبة إلى الفحل. أمّا السلفع من النساء فهي السليطة و«الجريئة على الرجال» الكثيرة الكلام و«البذيّة الفحّاشة القليلة الحياء». ⁽¹²²⁾ وهو أمر يوضّح سبب اعتبار العجوز سليطة. فالأنماط المعيارية تلخّ على ضرورة امتثال المرأة للأوامر وطاعتها للزوج أو للسليطة، ومتى تمردت المستنة على النظام ورفضت الاستسلام للضوابط والتعبير عن توقّعات الجماعة أضحّت، في نظر الرجال، صحّابة وسيئة الطبع. ويدعم ما ذهبنا إليه الأخبار التي جمعها ابن عبد ربّه بخصوص مواجهة مجموعة من المستنات الخلفاء والأمراء. فكانت الواحدة منهن لا تتوانى عن السبّ والتعبير فتستفزّ الحضور. «قال عمرو بن العاص: كفى أيتها العجوز الضالة، وأقصري من قولك مع ذهاب عقلك، إذ لا تجوز شهادتك وحدك!» ⁽¹²³⁾

3 - يعرّض توقّف النشاط الجنسي الإنسان إلى فقدان التوازن النفسي ومن ثمة نفهم لمّ تنعت المرأة، وخصوصاً الأرملة أو المطلقة أو التي هجرها زوجها أو العانس، بسوء الطبع. ولعلّ انتباه المستنة المحتفظة بقوّتها إلى استمتاع الأخريات بحياتهنّ الجنسية، يجعلها تعبّر عن غيرتها أو حسدها من خلال حدة

الطبع وسوء المعاملة. وهكذا يكون الكبت الجنسي، عاملاً من العوامل المؤثرة في سلوك المرأة.

لئن كان كلام الغواني يروي ظمأ السامع وفيه حلاوة نغم ويحدث لذّة، فإنّ الكلام الصادر عن المستنّة، مزعج وغير مفيد، بل مخيف حتى قيل: «إذا العجوز ارتجبت فأرجبها»، أي إذا خوّفتك العجوز نفسها فخفها لثلاث تذكّر ما تكره.⁽¹²⁴⁾ ويبدو أنّ كلام النساء، يفقد سحره مع تقدّمهن في العمر ليتحوّل إلى حكي يغلب عليه التخريف. وترجع علّة عدم الاكتراث بكلّ ما يصدر عن المرأة من أقوال وأفعال إلى نقصانها الأصلي. جاء في تفسير آية ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء 3/4] «إنّما عبّر عنهن بما ذهاباً إلى الصفة أو إجراء لهنّ مجرى غير العقلاء لنقصان عقلمن ونظيره». ⁽¹²⁵⁾ ومن ثمة فإنّ كلام النساء، لا يؤخذ به سواء صدر عن النصف أو المستنّة. وعكست اللغة، وهي أداة التعبير عن الثقافة، تصوّرات القوم. فقليل في الفند، وهو نقصان عقل يحدث من هرم، لا يقال عجوز مفتدة لأنّ نقصان عقلها ذاتي» ⁽¹²⁶⁾ فهي لم تكن في شببتها ذات رأي لتفتد في كبرها. أما الرجل فإذا هرم وخلّط في الكلام قيل: أفنده الهرم لقلّة فهمه وضعف رأيه. ⁽¹²⁷⁾ فنقصان عقل المرأة إذن أصليّ خلاف إلى نقصان عقل الرجل الذي ينظر إليه على أنّه طارئ. وانطلاقاً من هذه الآراء والتصورات استنقص كلام النساء وجلّ ممارساتهن. فقليل: كلام عجائز وطبّ العجائز ودين العجائز. ⁽¹²⁸⁾

يصنّف المجتمع الذكوري النساء حسب درجات أنوثتهن. فيرفع شأن من اكتملت أنوثتها ويحطّ من قيمة من نقصت علامات أنوثتها. وتعي المرأة، منذ البدء، أنّ المطلوب منها هو الإمتاع والإنجاب والرعاية. فمتى كبرت وفقدت القدرة على النهوض بأدوارها ووظائفها، أبعدت عن نسق التبادل بعد أن تمّ استهلاكها لخدمة مصالح المجتمع. وليس أمام العجوز سوى تقبّل الأمر الواقع والخضوع للمعايير الاجتماعية وتجسيد أنموذج الأم. أما إذا رفضت الإذعان وأصرّت على أخذ نصيبها من الحياة، فإنّها تتهم بأنّ سلوكها يتماهى مع شخصية ذكورية. ⁽¹²⁹⁾

ويبين أنّ ما ورد في المصادر حول شيخوخة المرأة يختلف كما ونوعا عما جاء بخصوص شيخوخة الرجل. فما عثرنا عليه هو وصف للجسد الأنثوي الذي فقد كلّ ما يشدّ إليه الأنظار، وكأنّ هذه التغيرات هي الوحيدة التي تمرّ بها المرأة. فهل يعدّ تجاهل المجتمع معاناة المسنة حجّة على تسيئتها؟

لئن عدّنا نصوصا تصوّر مشاعر العجوز، فإنّنا نرجح أنّ ظهور علامات الشيخوخة حدث لا يمكن أن يمرّ بسلام وله انعكاسات سلبية في النفس ذلك أنّ كلّ تعيّر يلحق المرء يعرضه لأزمة نتيجة اختلال التوازن. ولعلّ معاناة الحرّة الحضريّة والمترفة أو الجارية المحظية، أشدّ من معاناة غيرها من النساء. فالمرأة التي أمضت حياتها تتجمل وتتعلّم فنون الغنج والدلال حتى تكون في أحلى صورة فلا ترى ذاتها إلّا من خلال ما يحبه الرجل فيها من صفات، تكتشف مع الكبر، أنّ هذا البدن قد تغيّر وأنّ أساليب إثارته لم تعد تجدي، وحتى إن افترضنا أنّ عشيرها لا يواجهها بإحساسه بالملل أو البغض، فإنّ نظرات الآخرين تقف لها بالمرصاد لتذكّرها في كلّ حين بأنّ زمانها قد ولّى. وذلك لأنّ المجتمع لا يثمن إلّا الجسد الأنثوي المعطاء والفاتن. فتكون أزمة المرأة حين يدهمها الكبر أزمة أنوثة فقدت بريقها فلم تعد تثير الآخر وتتفاعل معه. ونعتقد أنّه ليس من الهيّن على المرأة التي ظلّت مستفيدة من سلطة الإغراء ومحتلة بواسطة جسدها المثير موقعا في البناء الاجتماعي أن تتقبّل بعين الرضى القدر في أنوثتها وإقصاءها من عالم السحر الجذّاب والإثارة والفتنة وتجريدها من أسلحتها. ولهذه الأسباب نفهم لم ترفض المرأة أن يقال لها: كبرت. فالو قيل لعجوز منحنية: يا عجوز ويا جدّة لغضبت واستوحشت، ولو قيل: يا جارية لقلت: لبيك وسعديك! ⁽¹³⁰⁾ فالصريح بالعمر معناه خروج المرأة من التأنيث ودخولها مرحلة تفقد فيها هويتها الجنسية. ونذهب إلى أنّ معاناة العجوز، وخصوصا الفقيرة والقيحة وصاحبة العاهة والأرملة التي فقدت السند، مضاعفة ذلك أنّها لا تفقد أنوثتها وقوتها فحسب، بل تفقد أيضا إنسانيتها بعد أن تشتدّ عليها وطأة الزمن وتتكّر المجتمع لها.

تعكس الشيخوخة مرحلة من أعسر المراحل التي يمرّ بها الفرد لأنّها تدفعه

إلى مواجهة صورة لم يألفها من قبل، وتجبره على الإقرار بفعل الزمن وتقبل ردود فعل الآخرين. وكما أنّ المرأة تكتشف بالتدريج أنّها فقدت جوهر أنوثتها، فإنّ الرجل يعي هو الآخر أنّه أضاع جوهر فحولته. وأمام هذا الوضع يجد كلّ منهما نفسه مضطراً إلى الاهتمام بهيئته علّه يحافظ على مكانته بين الناس محاولاً في الوقت نفسه الامتثال للمعايير الاجتماعية التي تؤكد ضرورة إبراز الاختلاف بين الجنسين وبين الفئات العمرية المتعدّدة ممّا يثبت أنّ البنية الجندرية ذات صلة متينة بالسّن.

الفصل الثاني

تعهد الأجساد

يختلف نمط العيش وتقنيات الجسد باختلاف الجنس والسنّ. فما يلائم الشيخ لا يناسب الشاب⁽¹³¹⁾ باعتبار أنّ المجتمع يفرض على المسنّ، وخصوصا الحرّ والغنيّ مجموعة من القيود. فيمنعه من القيام بعدّة حركات ويقيد سلوكه وينحت له صورة متميّزة. فحبّذا إن كان الشيخ مزودا بألات، منها العصا والسجادة والسبحة والمسواك وغيرها. وحبّذا إن بدا معقود الوجه ليُحترم ويهاب. ويجب عليه ألاّ يتشاءب أمام الناظرين أو يتمطى أو يحكّ جسده أو يمسّ أنفه أو يمشي حثيثا بين الناس أو يلتفت في الطريق حتى لا يخرج عن حدّ السمّت والوقار. وعلى الشيخ أن يمتنع عن مداعبة الجلساء واللعب معهم وأن يترك التبدّل بالسخافة والصياح والمزاح لأنّ كثرة المزاح تذللّ المرء وتضع قدره وتزيل مروءته. فمن كثر ضحكته ذهبته هيئته، إلى غير ذلك من الآداب التي من شأنها أن تحفظ للمسّن قدره بين الناس وتصورن وجاهته وتعكس اختلافه عن الشاب، إذ «لا ينبغي أن يكون الشيخ شابا في عقله وفعله». ⁽¹³²⁾

وعلى هذا الأساس كان الخطأ من الشيوخ ذوي الأقدار أقبح من خطأ الشبان «أما الكبير فالجهل به أقبح ونقصه أفضح لأنّ علو السنّ إذا لم يكسبه فضلا ولم يفده علما، كان الصغير أفضل منه لأنّ الأمل فيه أقوى». ⁽¹³³⁾

والناظر في النصائح المتعلقة بتدبير صحّة الشيوخ يلحظ أنّها تحذّر هؤلاء

من معايشة أهل المجون وتنصحهم بملازمة من يشاكلونهم ويجانسونهم في السنّ والمنزلة، كما أنها تنهاهم عن الانسياق وراء عواطفهم. قيل: «اجتهد أن لا تكون عاشقا في الشيخوخة فليس للشيخ عذر قطّ». ⁽¹³⁴⁾ فقيام المجتمع على التراتبية يجعل لكل طبقة عمرية نمط عيش محددا ونظاما من القيم والرموز الخاص بها.

وتصوّر بعض النصوص ما كان يصدر عن الشيخ من تصرفات في مجالس الأُنس لا تتماشى مع انتمائهم إلى شريحة عمرية فرض عليها الالتزام بالسكينة والرزانة. فإذا الشيخ يضع الوسادة على رأسه ويدور وينادي طربا، وإذا بقرينه يثب فيلقي بنفسه على الشمعة حتى تحترق لحيته من شدة الطرب. ⁽¹³⁵⁾ ومثّل انغماس الشيخ في اللعب واللهو موضوع اهتمام مؤسسة الضبط فنهت الطاعنين في السنّ عن اللعب بالشطرنج والنرد، إذ «لا يصلح لذي الهيبة أن يحضر اللعب» ⁽¹³⁶⁾ أو مجالس اللهو أو الطرب لأنها تلهيه عن ذكر الله أضف إلى ذلك أنّ موضوع غناء الشبان والكهول، وصف النساء ومدح النبيذ والتغني بالفحولة، أي الاحتفاء بالحياة الدنيا وتصوير المتع الحسيّة، في حين يطلب من الشيخ الانشغال بالأفق الأخرى.

قال جرير (من الوافر):

أَطْرَبُ حِينَ لَأَحَ بِكَ الْمَشِيبُ وَذَلِكَ إِنْ عَجِبْتَ هُوَ الْعَجِيبُ ⁽¹³⁷⁾

إنّ ما يؤاخذ عليه الشيخ من تصرفات، يختلف عمّا يؤاخذ عليه غيره نظراً إلى قيام المجتمع على نظام تراتبي يميّز بين الخاصّة والعامة، والحرّ والعبد، والرجل والمرأة، والكبير والصغير، والعالم والجاهل. فلكل فرد مرتبة التي يجب أن يتقيّد بها وأن يعبر عن انتمائه إليها من خلال أقواله وأفعاله وحركات جسده. وصونا لهذه التراتبية الهرمية، تشدّدت مؤسسة الفقه مع الشيخ الذين كانوا يرقصون في المجالس أو في حلقات الصوفية فيمزقون الثياب ويخلعونها أثناء الذكر ورأت أنه لا ينبغي للشيخ أن يرقص أو يكشف رأسه أو يخرق ثيابه حتى يحافظ على وقاره. فالرقص خارق للمروءة. ⁽¹³⁸⁾ و«ما أقبح ذا لحية سيما

إذا كان ذا شبيبة يرقص ويصفق على توقيع الألحان والقضبان، خصوصا إذا كانت أصوات نسوان وولدان، وهل يحسن لمن بين يديه الموت والسؤال والحشر والصراط ثم مآله إلى إحدى الدارين يشتمس بالرقص شمس البهائم، ويصفق تصفيق النسوة. ولقد رأيت مشايخ في عمري ما بان لهم سنّ من التبسّم فضلا عن الضحك»⁽¹³⁹⁾.

قال بعضهم مزدريا تصرفات الشيوخ: (من السريع)

جَهْلٌ وَطَيْشٌ فَعِغْلُهُمْ كَلْتُهُ وَكُلُّ مَنْ دَانَ بِهِ تَرَدَّرِيهِ
شِبَهُ نِسَاءٍ جَمَعُوا مَا تَمَّا فَتَقَمَّنَ فِي النَّدْبِ عَلَى مَيَّتِيهِ
وَالضَّرْبُ فِي الصَّدْرِ كَمَا قَدْ تَرَى لَيْسَ لَهُمْ غَيْرُ النِّسَاءِ مِنْ شَبِيهِ⁽¹⁴⁰⁾

وقال آخر واعظا: (من مجزوء الكامل)

يَا شَيْخُ كُفِّ عَنِ الذُّنُوبِ قَبْلَ التَّفَرُّقِ وَالزَّلْزَلِ
وَأَعْمَلْ لِنَفْسِكَ صَالِحًا مَا دَامَ يَنْفَعُكَ الْعَمَلُ
أَمَّا الشَّبَابُ فَقَدْ مَضَى وَمَشِيْبُ رَأْسِكَ قَدْ نَزَلَ⁽¹⁴¹⁾

إنّ ما يسترعي الانتباه في النصائح المتعلقة بالأداب الاجتماعية أنّ الخطاب موجّه إلى الرجل، وكأنّ القيود المضروبة على الجسد تخصّه وحده. فلم نعثر - فيما اطلعنا عليه - من كتب التراث على انتقاد مؤسسة الضبط لسلوك العجائز في حلقات الذكر أو تشهيرها بممارساتهن الرقص في مثل تلك الأماكن. وفي مقابل ذلك أشارت مصادر عديدة إلى رقص الشيوخ. ولعلّ سبب السكوت عن العجائز راجع إلى اعتقاد مفاده أنّ المرأة ناقصة عقل. فهي كائن يفترض منه الزلل بدهاءه وكلّما شاخت العجوز بدا حمقها أكثر. وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن نفسر سكوت الفقهاء عن العجائز على أنّه تهميش لحضورهنّ في حدّ ذاته. فرقصهن في حلقات الذكر لا يعدّ لافتا للانتباه، ولا محرّكا للغرائز لأنّ الجسد الذي تعبّر العجوز بواسطته، لم يعد مثيرا للفتنة خلاف بدن الشابة الذي يوظف لممارسة سلطة الإغراء، فكان موقف الفقهاء منها متشدّدا.

إن توجيه الخطاب إلى الشيخ راجع - في نظرنا - إلى اعتقاد الجماعة أن جمال الرجل في هيئته وجمال المرأة في إغرائها، أي إن الرجل هو المعني بالمحافظة على وجاهته أكثر من المرأة للعلاقة المتينة بين الذكورة والهيبة والسلطة. ويمكن أن نرجع غياب النصائح المسداة إلى المسنة إلى أن المجتمع أثر أن تكون المرأة مخدرة فلم تكن في نظره تحتاج إلى مثل هذه الآداب، على عكس الرجل الذي ارتبطت حياته الاجتماعية بالفضاء الخارجي والبروز، فكان في أمس الحاجة إلى مثل هذه النصائح حتى يضمن احترام الناس له. ولما كان التواصل عبر لغة الجسد خاصة أنثوية، فإن رقص الشيوخ وتشبههم بالنساء في الحركات والإشارات والأفعال عدّ مردوفاً، وخصوصاً في مثل هذه السن التي من المفروض أن يكون الشيخ، استوعب فيها قواعد السلوك فلم يعد جاهلاً يحتاج إلى تعليم وتنبية وتقرير، ومن ثمة كان الأولى به المحافظة على الأخلاق وعلى الحدود الجندرية لا العبث بهما.

تنطلق العناية بالجسد منذ الولادة وتستمر إلى ما قبل مواراة الجثة في القبر. ويزداد اهتمام الفرد بنفسه عند حلول الشيخوخة أو يقل حسب منزلته وانتمائه الطبقي وحالته النفسية. ولا يمكن للمرء أن لا يتعهد جسده لأن صورته مرتبطة بنظرة الآخرين إليه ودالة على اهتمامه بالعلاقات التبادلية ومبرهنة، في الوقت نفسه، على عقدة الخوف من التغيير الذي يلحق الجسد في الكبر.⁽¹⁴²⁾ فهل يعكس الاهتمام بالجسد مظاهر أخرى للاختلاف بين الجنسين؟

1 - تعهد الجسد الذكوري

تفاوتت زينة الرجال على قدر تفاوت أحوالهم وأسنانهم ومنزلتهم الاجتماعية. فثمة زينة تليق في وقت ولا تليق في آخر، وزينة تناسب الشيوخ ولا تتلاءم مع العجائز، وزينة تليق بالشباب ولا تليق بالمستين. «ألا ترى أن الشيخ والكهل إذا حفّ شاربه ليق به ذلك وزانه والشاب إذا فعل ذلك، سُمج ومُقت». ⁽¹⁴³⁾ كما أن الخضاب يناسب الشيوخ ويستغرب من الشباب.

1/1 - التخضيب

لئن تعدّدت أمارات الشيخوخة، فإنّ الشيب مثل أهمّ علامة من علامات الكبر لا في الثقافة العربية الإسلامية وحدها، بل في أغلب الثقافات. ⁽¹⁴⁴⁾ وعلى الرغم من أنّ الشيب يحلّ أيضا برأس الشاب، فإنّ الذين كتبوا عن الشيخوخة، اعتبروه رمز الكبر حتى إنّ ذكره سار بمثابة تقليد انتهجه الشعراء كلّما راموا الحديث عن هذا الموضوع. وقد أطب هؤلاء في وصف الشيب ⁽¹⁴⁵⁾ وبيان أثر بروزه في نفس الشيخ وفي حياته.

وتأخذ المستون من الشيب موقفين: تمثّل أحدهما في قبوله وتعداد محاسنه والفخر به. فهو علامة على الحكمة والوقار والعفة والتقوى ⁽¹⁴⁶⁾ وهو خير واعظ وناصح ⁽¹⁴⁷⁾، كما أنّه من أمارات الهيبة والعلم وعنوان الحنكة والفضل. «من شاب شيبة في الإسلام كانت له نورا يوم القيامة» ⁽¹⁴⁸⁾ وهو أيضا من «غبار وقائع الدهر». هذا بالإضافة إلى أنّه يصرف عن الفواحش ويكبح جماح النفس الأمارة بالسوء.

قال الشاعر: (من الخفيف)

لا يَرُعُكَ المشيبُ يا ابنةَ عبد اللهِ فالشيبُ زينَةٌ ووقارٌ ⁽¹⁴⁹⁾

وقال آخر: (من الخفيف)

عيّرْتَنِي بشيبِ رَاسِي نَوازٍ يا ابنةَ العمِّ لیسَ في الشيبِ عَارٌ

إنّما العارُ في الفِرَارِ من الرّجحِ فِ إذا قيلَ أينَ أينَ الفِرَارُ ⁽¹⁵⁰⁾

وقال ثعلبة بن عمرو العبدي (جاهلي...): (من الرجز)

لكلّ دهرٍ قد لبستُ أثوبًا

حتى اكتسى الشيبُ قناعاً أشهباً

أملح لا لذًا ولا مُحِبِّبًا ⁽¹⁵¹⁾

ولئن شاع نطف الشيب أو تخضيبه فإنّ أصحاب هذا الموقف، أثروا

الاحتفاظ به تأسيا بإبراهيم الحنيف. فهو «أول من رأى الشيب، قال رب: ما هذا؟ فقال الله عز وجل له: وقار يا إبراهيم، قال: رب زدني وقارا». (152) وعملا أيضا بما جاء في الحديث «الشيب نور الإسلام». (153) وهنا يقترن البياض بالنور والطهر والصفاء والإشعاع ويرتبط السواد بالظلمة وعالم الجن ضمن النظام الرمزي السائد. فلا غرابة أن يرفض عدد من الشيوخ التخلّص من الشيب معتبرين أن تغييره وقصّ اللحية من كبائر الذنوب. (154) وما تسويد الشعر، في نظرهم، إلا تشبه بأهل الذمة، كما أنه غير مستحسن لأنه لون قبيح يرمز إلى الظلمة والموت. ونذهب إلى أن اللجوء إلى مدح الشيب، ومن ورائه الشيخوخة، ليس إلا محاولة لتسلية النفس ووسيلة من وسائل تجاوز أزمة الكبر بالتظاهر بالتجلّد وتكذيب الواقع وتجاهل المصير.

أما الموقف الثاني من الشيب، فقد تمثّل في ذمه وتقييده لأنه رمز الضعف والعجز ووهن القوى وسبب الكآبة والحزن. دخل أحدهم على شيخ للانتفاع بعلمه فوجده يختضب فقال له: «يا ابن أخي قصدتني وأنا أخضب، والخضاب من مقدمات الضعف، ولطالما فزعت الوحوش وقدت الجيوش، ورويت السيف وقرت الضيف وحميت الجار... وجالست الملاح... واليوم يا ابن أخي، الكبر وضعف البصر، تركا من بعد الصفو الكدر». (155) ولما كان الشيب عيب يلحق المرء (156)، فقد تمثّل القوم صورة للنبي كما أرادوها خالية من كلّ صفة سلبية. فألح أغلبهم على أن الشيب لم يخط رأسه. «وفي حديث أنس يصف شعر النبي ﷺ: ما شانه الله بيضاء، الشين: العيب». (157) وترجع أسباب كراهية الشيب والشعور بالفزع عند ظهوره، إلى أنه عنوان الكبر وتمهيد للحمام وعلامة شؤم، كما أنه منذر فصيح بأن الأيام في إدبار وتولّ وزوال. فكلما تقدّم العمر اقترب موعد الرحيل.

قال جرير: (من الكامل)

نزل المَشيبُ على الشَّبَابِ فَرَاعِنِي وَعَرَفْتُ مَنزَلَهُ عَلَيَّ أَخْدَانِي (158)

ويعدّ الشيب سببا من الأسباب المؤدية إلى عزلة الشيخ لأنه يفضح سنه.

فما إن يبرز حتى تنفر الغواني من الكبير. «قال بعض المشايخ: رأيت امرأة راقنتني فقلت: هل لك في؟ قالت: إن بي عيبا شيب رأسي، فثنيت عناني فصاحت: أثبت وكشفت عن شعر كالحمم وقالت: إني أكره من الشيب ما كرهته». (159) ومن الأخبار التي وردت بشأن ازورار النساء عن الشيخ خبر جاء فيه: «قال رجل لجارية أراد شراءها: لا يريبك هذا الشيب الذي ترينه، فإنّ عندي قرّة عين، فقالت الجارية: أيسرّك أنّ عندك عجوزا مغتلمة؟» (160)

وقال الشاعر مستاء من فشله في القضاء على الشيب: (من الوافر)

وأخفي الشيب جهدي وهو يبْدُو كما غطى على الريب المريب (161)

ترجع علّة مقت الشيب إلى أنه علامة واضحة يعسر إخفاؤها لوجوده في الرأس، الذي هو أعلى عضو بارز يُعتمد عليه في عمليّة التواصل بين الأشخاص. كما يعدّ الشيب بمثابة طراز (prototype) دالّ على كلّ أمارات الكبر. ويعضد هذا الرأي ما جاء في تفسير الزمخشري لآية ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾. (مريم 4 / 19) قال: «شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشعر وفشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار». (162) ومعنى ذلك أنّ الإشعاع الذي يحدثه اللون الأبيض هو الذي يلفت المرء فيؤثّر في عمليّة تقييمه للشخص المائل أمامه. بالإضافة إلى أنّ الأسود والأبيض من أهمّ الألوان التي يقوم عليها نظام التواصل البصري الذي تواضع عليه الناس. فكلمّا لمح الإنسان شعرات بيضاء قرن صاحبها بالشيخوخة، وكلمّا عاين اسوداد الشعر نسب صاحبه إلى الشباب. وهكذا اعتبر الشيب معلما على الكبر، وخصوصا وأنّه ناصع وخالص ولا دواء يقضي عليه موجود، وكلمّا اختضب الشيخ افتضح أمره.

قال أحدهم: (من مجزوء الرمل)

عَجِبْتُ لِمَا رَأَيْتَنِي غَادَةٌ مَا بَيْنَ غَيْدِ
ضَحِكْتُ إِذْ أَبْصَرْتَنِي قَدْ تَزِينْتُ لِعِيدِ
مَ نَادِيْنَ جَمِيْعًا يَا عَتِيْقًا فِي جَسَدِيْ

عَرْنَا مِنْكَ خِضَابٌ قَدْ تَرَأَى مِنْ بَعِيدٍ
لَا تُغَالِطُنَا فَمَا تَصْ لِمُحْ إِلَّا لِلصُّتُودِ⁽¹⁶³⁾

إنّ الشيب أمانة تجمع كلّ الشيوخ في خانة واحدة. فالناظرة إلى ابيضاض سواد اللّمة، تعجّل بالازورار عن الشيخ دون أن تتبين الفرق بين الكبير المحتفظ بقوّته والمعمر المهودود. فيغدو الشيب حينئذ بمثابة حاجز يحول دون دخول الشيخ في علاقة تبادلية مع النساء، وهنّ زينة الحياة ومتعتها، كما أنّ ابيضاض الشعر يعدّ سببا من الأسباب المفضية إلى انقلاب المعايير والأوضاع فإذا بالرجل قد أضحى في وضع المستضعف والمنكسر والمتدلّل وإذا الغانية تصدّ وتسخر، أي تهيمن. ولعلّ نفور النسوان من الشيخ «وهنّ أضعف خلق الله» وفي الآن نفسه رمز الحياة، عمق إحساسه بالهوان وجعله يكره علامات الشيخوخة البادية على رأسه. فلا غرو أن يعزف عدد من المستين عن الانخراط في العلاقات التبادلية معترفين أنّ زمن الاستئناس إلى الشابات قد ولى وانتهى.

قال الشاعر: (من مخلع البسيط)

تَصْبُو وَأَنْئى لَكَ التَّصَابِي؟ وَالرَّأْسُ قَدْ شَابَهُ الْمَشَيْبُ⁽¹⁶⁴⁾

وقال جرير: (من الوافر)

دَعَيْني إِنْ شَيْبِي قَدْ نَهَانِي وَتَجْرِيبي وَشَيْبِي وَاكْتِهَالِي⁽¹⁶⁵⁾

يُثبت وفود الشيب عند أغلبهم اقتراب موعد النهاية وضرورة القطع مع اللذات والإقلاع عن طلب الدنيا والالتفات للتنسك، ولذا يجبر المسنّ على تغيير سلوكه بالتزام الوقار والتحفظ وتعديل نمط حياته. فلا عجب أن يعمد عدد من الشيوخ إلى حرق كتب الصبا.⁽¹⁶⁶⁾

ولئن كان هذا موقف الطاعنين في السنّ اليائسين من الحياة، فإنّ من الشيوخ من بقي متمسكا بحقه في وصل الفاتنات محاولا تهوين وقع الشيب في نفسه وتدارك الموقف بتذكير المرأة ببطولاته السالفة وبأيام الصبا. فليس الشيب شعار تقدّم العمر وانحطاط القوى بقدر ما هو نتاج التجارب وحجّة على مضي

الزمن في مقارعة الأهوال. فالرجل القيادي الممدوح سماته على عضلاته لا في شعر رأسه. ولئن وخطه الشيب، فإنَّ همته لا تزال كما هي. ولئن شاب فلقد شاب من قبله آخرون. وذاك هو المصير المحتوم، ولا مفرَّ من الكبر ولا منجى منه، فحتى الحبيبة صارت هي الأخرى شمطاء.

قال معاوية بن مالك (جاهلي) متحدِّثًا عن شبيهه وشيب حبيبته: (من الوافر)

أجدُّ القلبُ من سَلَمى اجْتِنابًا وأقصرَ بعدمَا شابَتْ وشَابَا⁽¹⁶⁷⁾

دفع بروز الشيب الشيخ إلى العمل على مداراته ومحاولة ستره. ولئن سعى بعضهم إلى تبديل «العمامة بالخمارة»⁽¹⁶⁸⁾، أو وضع اللثام «فلا يعرف الشيخ من الشاب»⁽¹⁶⁹⁾، فإنَّ أغلبهم عمد إلى استعمال الوصفات التي تمنع الشيب⁽¹⁷⁰⁾، وإلى صبغ الشعر. ف«الخضاب هو الشباب الثاني».⁽¹⁷¹⁾ ويبيِّن أنَّ هذا الصنيع ليس إلا محاولة لإخفاء البياض بالسواد أو الاحمرار والظهور في صورة أفضل قد ترضي الناس فيرضى الشيخ بذلك عن حاله.

واختلف الفقهاء حول التخضيب. فاعتبر عدد منهم أنه جائز في الحرب لخدعة العدو وهو مندوب إن كانت غايته التقرب إلى الزوجة. فعن عمر بن الخطاب أنه قال: «نعم الخضاب السواد، هيبة للعدوِّ ومسكنة للزوجة».⁽¹⁷²⁾ وعلى النقيض من هذا الموقف تمسك آخرون بالمنع متكئين على حديث ورد فيه النهي عن التخضيب بالسواد ونتف الشيب⁽¹⁷³⁾ ف«الخضاب بالسواد منهي عنه لقوله ﷺ: «خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشرَّ شيوخكم من تشبه بشبابكم» والمراد بالتشبه بالشيوخ في الوقار لا في تبييض الشعر».⁽¹⁷⁴⁾ وذهب المتشدِّدون إلى ردِّ شهادة من كان ينتف الشيب من لحيته وتأديب من يخضب بالسواد تصنعا به للنساء، معتبرين أنَّ مثل هذا التخضيب يفعل للتدليس فيخضب الشيخ ليغرَّ المرأة فهو من الغشِّ والخداع.⁽¹⁷⁵⁾ أمَّا الخضاب بالحناء والكتم فهو جائز ومن سنة السلف.⁽¹⁷⁶⁾

قال الشاعر: (من الوافر)

خَضَبْتُ الشَّيْبَ لَمَّا كَانَ عَيْبًا وَخَضَبُ الشَّيْبِ أَوْلَى أَنْ يُعَابَا
ولم أخضب مخافة هجر خِلِّ ولا عيباً حَشِيْتُ ولا عِتَابَا
ولكن المَشْيِبَ بدأ دَمِيمًا فصَيَّرْتُ الخِضَابَ لَهُ عِقَابَا⁽¹⁷⁷⁾

وبغض النظر عن تضارب المواقف، فإن الاهتمام بتخضيب الشعر وشيوع هذه الممارسة، خصوصا في العصر العباسي، مفهوم في مجتمع قدس القوة وأكرم الأقوياء وعدّ الشجاعة على رأس المثل، ولذلك تشبّث الفرد بالشباب ومجده وكره الضعف وقبحه وتصدى له. ف«رَقَع» و«فَسَخ» و«أَصْلَح» و«حَسَن» و«أَخْفَى» و«سَتَرَ» وكابد العذاب رغبة في التشبب به للنساء⁽¹⁷⁸⁾، أي رغبة في التواصل مع الآخر حسب المعايير التي ترضيه.

قال ابن الرومي (ت 283هـ): (من الخفيف)

قَدْ دَعَتُهُ إِلَى الخِضَابِ وَقَالَتْ إِنَّ دَفَنَ المَعِيبِ غَيْرَ مَعِيبِ⁽¹⁷⁹⁾
وقال أحدهم مشيرا إلى أن المرأة هي التي تلح على إخفاء أمارات الكبر:
(من الكامل)

بَكَرَتْ تُحَسِّنُ لِي سَوَادَ خِضَابِي لِكَأَنَّ ذَاكَ يُعِيدُنِي لِشَبَابِي
وإذا أديمُ الوجه أخلقه البلى لم يُنتفع فيه بحُسن خِضَابِ⁽¹⁸⁰⁾

إنّ التخضيب أو نتف الشيب صنيع دالّ - في نظرنا - على اهتمام بالذات واتباع للعادات، كما أنّه علم على تشبّث بالحياة وإصرار على مقاومة أمارات الشيخوخة. فصبغ الشعر بالسواد أو تخضيبه بالحناء ينم عن اعتقاد في منافع هذه المواد، ذلك أنّه بإمكانها أن تكسب الشعر ومن ورائه البدن، القوة والحيوية والخصوبة التي هو في حاجة إليها. كما أنّ محاولة إخفاء الشيب توحى بانجذاب المرء نحو الأيروطيقا وتمسّكه بالجنسانية وبالإغراء. وهو سلوك معبر في الوقت نفسه عن إرادة التفاعل مع الأنوثة عبر وسائط جديدة. فلئن كان الرجل في الماضي متصفا باعتدال القوام والقوة والشجاعة وكلّ الخصال التي

تجلب له مؤدة النساء وإعجابهن، فإن حلول الشيخوخة يدفعه إلى تغيير أساليب التواصل معهن. فيلجأ حينئذ إلى استعمال وسائل الإغراء والغنج ويعمل على استرداد ملامح الشباب، مطاردا الشيب بالمقراض، ومكثرا من التردد على المزيّن أو معتمدا وصفات علاج الصلع إلى غير ذلك من الوسائل التي توميء إلى مدى تأثر الفرد بالمعايير الاجتماعية السائدة في مجتمعه، وخضوعه للمقاييس الجمالية التي تحددها الجماعة. فإذا ما استنقص الرجل الذي بدت عليه علامات الشيخوخة فليس أمامه إلا حجب هذه العلامات والتدليس، إن اقتضى الأمر.

لا مرأ أن التخضيب تشكيل لصورة يفترض الشيخ أنها مقبولة لدى الآخرين، كما أنه محاولة لنحت ملامح جديدة وتصرف في الهيئة على نحو جديد. ولئن كان من طبع المرأة الاعتناء بمظهرها لرجسيتها من جهة، ولفراغها من جهة ثانية، فإن الشيخوخة تجبر المسنّ على تعهد جسده على نحو لم يعرفه من قبل. فإذا به يتصنّع ويتجمل ويخصّص من وقته ساعات للتخضيب وهنا يلتقي مع المرأة. وهو أمر يؤكد أن هذه الممارسة لا تلبّي حاجة بيولوجية بل حاجة اجتماعية نفسية. ولئن برّر أغلبهم اللجوء إلى التخضيب بصدّ النسوان، فإننا نذهب إلى أن التخضيب علامة على رفض المرء التسليم بحقيقة مفادها أن الجسد لا يبقى على حاله مهما حاول الإنسان التحايل على الزمن.

ليس التخضيب إلا محاولة للخروج من خانة يحشر فيها الضعفاء. فهو بمثابة عملية بحث عن الشفاء. وهو صنيع يتطابق مع محاولات إخفاء علامات المرض أو الحدّ من علامات الإعاقة أو ستر بعض العيوب، كما أنه فعل معبر عن القيم المتداولة بين الناس التي تثمن الصحة وتستنقص المرض والعاهة وتحبّد الجمال وتكره القبح، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى أن مقاومة آيات الشيخوخة، تتماثل مع مقاومة المرض.⁽¹⁸¹⁾

2/1 - الثياب

يبرهن اهتمام الشيوخ بهيئتهم على مدى رغبتهم في إبراز علامات الشباب

والقوة حتى يكونوا محل إبطار، نظراً إلى وعيهم بوظيفة اللباس في جلب انتباه الآخر ودوره في منح الفرد منزلة رفيعة. ونرجح أن تعهد الجسد الذكوري شأن يخص الرجل الذي احتفظ بقواه أكثر من المعمر الذي ملّ الحياة ويئس من طول البقاء، كما أنّ المحبة في الظهور على أفضل صورة تخصّ الحضري أكثر من البدوي، والغني لا الفقير، والحرّ لا العبد. وفضلاً عن ذلك، تعكس العناية بالمظهر، نظرة إلى الحياة وتصوراً خاصاً للشيخوخة. فمن المستين من رأى أنّ وظيفة الثوب ستر العورة وإظهار درجة التقوى والزهد في الدنيا، واعتبر أنّ الزينة لا تكون بالدهن والكحل والطيب، بل بالعلم والتقوى والورع والعبادة. وبذلك تصبح الهيئة دالة على أخلاق المرء. بينما اعتقد آخرون أنّ العناية بالملبس والزينة هي من قبيل إظهار نعم الله بالتمسك بمبدأ التجميل. فالله جميل ويحبّ الجمال، أضف إلى ذلك، أنّ الاهتمام بتحسين الشارة ذو وشائج بالأدوار الاجتماعية. فكلمة كان الإنسان بين الوجاهة عظمت مكانته بين الناس باعتبار أنّ الوجاهة تستمدّ من العلامات والرموز نحو الثياب والزينة وحسن السمّ. فهي التي تشير إلى انتمائه إلى شريحة عمرية لها خصائصها ومميزاتها وتعكس منزلته الاجتماعية، كما أنّها تُبين قيم الجماعة وبنيتها الاجتماعية. فالطيلسان مثلاً لا يضعه «إلاّ الأشياخ المعظمون».⁽¹⁸²⁾

ألح العلماء على أن تكون عناية الرجل بمظهره في مرحلة الاكتهال، مرتبطة بالأدوار وبالموقع الاجتماعي لا بالإغراء وذلك لأنّ الرجل لا يعتبر، من منظورهم، موضوع رغبة أو اقتناص. ومن المخجل أن تتحقّق المرأة فرصة تصيده. وبناء على ذلك، فإنّ ما يطلب منه، هو المحافظة على رصانته وقوته وذكائه ورجاحة عقله. غير أنّ دخول الرجل عالم الشيخوخة وتحمله آثارها السلبية، جعله يحيد عن هذا المسار. فإذا به يسعى إلى نيل الحظوة لدى النسوة متقرباً إليهنّ بواسطة حسن المظهر بعد أن تغيّرت ملامح جسده فلم تعد تثير إعجابهنّ. فتصبح وظيفة الملبس والزينة، حسب رأينا، حجب أمارات الشيخوخة وستر العيوب. ذكر الجاحظ أنّه «لمّا شدّ عبد الملك أسنانه بالذهب قال: «لولا المنابر والنساء، ما باليت متى سقطت»».⁽¹⁸³⁾

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة الطاعن في السنّ بجسده وصورته ورغبته في التفاعل مع الآخرين، فما هي علاقة العجوز بجسدها؟ وهل يعني الاهتمام بالسمت والثياب والزينة، في نظرها، نفس ما يعنيه بالنسبة إلى الشيخ؟

2 - تعهد الجسد الأنثوي

إنّ استقراء أغلب ما قيل في الشيخوخة، يثبت أنّ الشيب أهمّ علامة من علامات الكبر غير أنّ وصف شيب الرجل وتأثير ظهوره في نفسه، هو الذي استأثر باهتمام الشعراء والأدباء، وهو أمر لافت للانتباه. فلم لم يهتم هؤلاء بوصف شيب المرأة؟

يفيدنا ابن منظور أنّ الشيب صفة ينعت بها الرجل فقط. يقال: «رجل أشيب، ولا يقال امرأة شيباء لا تنعت به المرأة اكتفوا بالشمطاء عن الشيباء. وقد يقال شاب رأسها». ⁽¹⁸⁴⁾ والشمط في الشعر اختلاف بلونين من سواد وبياض، والشمط في الرجل شيب اللحية. ⁽¹⁸⁵⁾ ونرجح أنّ تجنّب الشعراء وصف شيب العجوز راجع إلى تهميش المواضيع التي لا تثير اهتمام المجتمع الذكوري. فليست العجوز امرأة تستهوي الرجل باعتبار أنّه يظلّ مشدوداً إلى الفاتنة الفرعاء المسوذة الشعر. فهي التي شكّلت، في أغلب الحالات، موضوع القول واستعملت رمزا دالاً على الفعل والتعلّق بالحياة والمني. ولعلّ عزوف الشاعر عن تصوير ما تشعر به المرأة لحظة اكتشاف حلول الشيب بمفرقتها، راجع إلى اعتقاد جازم بأنّ أزمة الشيب أزمة الرجال الذين تبيّنوا الانعكاسات المترتبة على الضعف والنقص. أمّا المرأة، فإنّها ناقصة وضعيفة بالفطرة فما الجديد الذي حلّ بوجدانها؟

وإذا قلبنا الأمر من وجهة نظر المفتخرين بالشيب، أدركنا أنّ هذه العلامة تميّز الرجل عن المرأة فتجعله ذا هبة ومعظماً في نظر الآخرين خلاف العجوز التي يشينها الشيب ويتسبّب في نفور الرجال منها.

قال الشاعر في هذا المعنى: (من البسيط)

شَيْبُ الرِّجَالِ لَهُمْ زَيْنٌ وَمَكْرُمَةٌ وَشَيْبُكَنَ لَكِنَّ الْوَيْلُ فَاتَّيَّبِي (186)

لئن أفاضت المصادر في الحديث عن زينة المرأة فعَدَدت وصفات التجمّل وذكّرت الموادّ ومنافعها وحدّدت زمن استعمالها وقتنت موعد إبرازها أو حجبتها، فإنّها سكّنت عن زينة العجوز. وعلى الرغم من أنّ المجتمع اعتبر شيب الشعر عيباً وشجّع الرجال على إخفائه، فإنّ المصادر لم تكتثر بوصف خضاب الشبيخة. فهل يعني سكوت الثقافة العالمة عن زينة العجوز أنّ هذه الممارسة من العادات التي نشأت عليها المرأة، وحافظت عليها في شيخوختها فلم يطرأ عليها أي تعديل يستحق الذكر؟ ويمكن القول إنّ العناية بالبدن من المسائل التي ترسّخت في لاوعي المرأة حتى صارت عنصراً من العناصر التي تشكّل هويتها الجنسية، ومن ثمّة لا يمكنها الاستغناء عنها سواء كانت شابة أو كهلة أو مسنة. وقد يعود سكوت القدامى عن وصف زينة العجوز إلى اعتقادهم أنّ تجمّل المرأة، في مثل هذه المرحلة، لا طائل من ورائه. فإذا كانت العناية بالبشرة فيما مضى، تساعد المرأة على الاحتفاظ بنضارتها، فإنّ انقباض الوجه ويبس الجلد لا علاج له. ولما كان الجسد المقبول اجتماعياً هو البدن الجميل والجذاب واللين والرقيق والناعم البشرة فأتى للعجوز أن تثير إعجاب الرجال؟ ولهذه الأسباب كان عليها أن تتوقّف عن توظيف الزينة في الغنج وأن تقطع صلتها بالتبرّج، إذ لا مكان لها في عالم الإغراء، ولا حضور لها في مجال الجنسانية. فيُكره لبسها الشفوف، أي الرقيق من الثياب ويستحسن أن ترتدي الخشن من الثياب لتحجب جسداً مقزّزاً ولكي لا تدلّس على الرجل.

قال أعرابي في امرأة تزوّجها وذكر له أنّها شابة طرية فاكشف أنّها عجوز:

(من الطويل)

وما عَرَنِي إِلَّا خِضَابَ بكَفِّهَا وَكُحْلُ بَعَيْنَيْهَا وَأَثْوَابَهَا الصَّفْرُ (187)

ولئن ألفت النساء تخضيب الشعر وتسويده، فإنّ المصادر أشارت إلى سخرية المجتمع من العجوز التي تستمرّ في التجمّل. فكلّ ما فعله لا يجلب مودة الرجل. فهي في نظره، امرأة معجبة بذاتها متحدية فعل الزمن بها، مصرة على الظهور في صورة حسنة.

جاء في هذا السياق قول أحدهم: (من الرجز)

عَجَائِزًا يَطْلُبْنَ شَيْئًا ذَاهِبًا

يُخَضِّبْنَ بِالْحِجَاءِ شَيْئًا شَائِبًا

يَقْلَنَ كُنَّا مَرَّةً شَبَابِيًّا⁽¹⁸⁸⁾

والظاهر أنّ المرأة الكبيرة لا تكتفي بتخضيب شعرها فحسب، بل تعمد إلى تأشير أسنانها، أي تحديدها وتفليجها تشبهاً بالأحداث.⁽¹⁸⁹⁾ بيد أنّ ما تفعله لا يفني بالغرض. فما يعاب على هذا الجسد تغيير ملامحه وعجز التصنع عن ستر عيوبه حتى إنه بات جسدا لا يشتهى ولا ينتفع به.

قال الشاعر: (من الطويل)

فإن عَالَجْتَهُ صَارَ فَوْقَ الْمَحَاجِرِ	ولا تَسْتَطِيعُ الْكُخْلَ مِنْ ضَيْقِ عَيْنِهَا
فإن حُلِقًا كَانَتْ ثَلَاثَ غُرَائِرَ	وفي حَاجِبَيْهَا حَزَّةٌ كَغِرَارَةِ
وآخر فيه قَرِيبَةٌ لِمُسَافِرِ	وِثْدِيَانِ أَمَا وَاحِدٌ فَهُوَ مِزُودِ
.....
إذا ضَحِكْتَ فِي أَوْجِهِ الْقَوْمُ تَسْلِحُ	لَهَا مَضْحَكٌ كَالْحَشِّ تَحَسَّبُ أَنَّهَا
تَوَهَّمَتَهُ بَابًا مِنَ النَّارِ يُفْتَحُ	وتَفْتَحُ لا كَانَتْ فَمَّا لُو رَأَيْتَهُ
تَعُوذُ مِنْهَا حِينَ يُمَسِّي وَيُصْبِحُ ⁽¹⁹⁰⁾	إذا عَايَنَ الشَّيْطَانَ صُورَةَ وَجْهِهَا

وحين تنتفي الإثارة من الجسد الأنثوي سرعان ما يتحوّل من موضوع شوق إلى قادح للهجاء.

قال أحد الأعراب في عجوز تشتري العطر: (من الطويل)

وقد غَارَتِ الْعَيْنَانِ وَاحْدُودَ الْظَهْرِ	عَجُوزٌ تُرْجِي أَنْ تَكُونَ فَتِيَّةً
ولن يُصْلِحَ الْعَطَارُ مَا أَفْسَدَ الذَّهْرُ ⁽¹⁹¹⁾	تَدْسُ إِلَى الْعَطَارِ سِلْعَةَ أَهْلِهَا

يندرج تشبث العجوز بالتبرج في إطار محافظتها على أنوثتها. فقد عاشت حياتها ترعى جسدا لا تملك شيئا تقايض به سواه فكأنها بحرصها على حسن المظهر، تثبت لنفسها وللآخرين أنها قد انفلتت عن قانون الشيخوخة، ومازالت قادرة على التواصل مع الآخرين وإثارة إعجابهم. فليس الاهتمام بالملبوس والزينة إلا علامة على مدى وعي المرء بالشهوة المتولدة عن النظر إلى الأجساد وفهمه لقوانين الإثارة. «فالنظرة تولد خطرة ثم تولد الخطرة فكرة، ثم تولد الفكرة شهوة، ثم تولد الشهوة إرادة تقوى فتصير عزيمة جازمة، فيقع الفعل».⁽¹⁹²⁾ أما الرثاء فإنها حجة على عدم المبالاة بالمتعة المنجزة عن النظر وأمانة على عزوف الإنسان عن التواصل مع الآخرين. وربما يكون عدم تشجيع المجتمع المسنة على الاهتمام بهيئتها دالا على تعمده إخراجها من عالم المتعة البصرية (scopophilic pleasure).⁽¹⁹³⁾

لا ينفك المجتمع يحاصر الكبيرة بمجموعة من الضغوط علها تقلع عن عاداتها القديمة، وخصوصا أنه لم يعد يطلب منها الاهتمام بمظهرها، وعلى هذا الأساس أضحت وظيفة اللباس مقتصرة على الوقاية والستر لا التجميل وإبراز الأنوثة والإثارة. ولئن اعتبر إظهار حسن السمات من مقتضيات اصطلاح الشيوخ بالأدوار الاجتماعية أو الدينية، ولا سيما عند أداء الشعائر نحو صلاة الجمعة والعديد، فإن تجمل النساء وصل بقيمتي الستر والحياء. ونرجح أن هيئة العجائز كانت في الغالب، بسيطة لا تكلف فيها، وفي حالات أخرى، عاكسة للرثاء والإهمال معبرة عن انحدار الأنوثة. وهكذا تغدو الثياب دالا من الدوال التي ترمز إلى خروج المرأة من عالم الشوق، كما يصبح غياب الزينة علما على خضوع المسنة وتقبلها للأمر الواقع.⁽¹⁹⁴⁾ ويعضد ما ذهبنا إليه أن من الفقهاء من رأى أن لباس الحرير «رخص للنساء للزينة المرادة شرعا الجارة للنسل» ولذا فإنها لا تحل للعجوز «الهرمة التي لا أرب للرجال في وطئها بحال».⁽¹⁹⁵⁾

وإذا نظرنا إلى أمهات الخلفاء ونساء الخاصة، تبين لنا أن اعتناءهن بمظهرهن راجع إلى رفعة مكانتهن وإلى امتلاكهن ثروات طائلة خولت لهن

المحافظة على عاداتهن في المأكل والمشرب والملبس، ومعنى ذلك أن تأتق الخاصة لا يرتبط بعامل السن بقدر ما يتصل بالمنزلة الاجتماعية وبأبهة الملك.

وبين أن اعتناء المرأة بمظهرها أو إهمالها له، إنما هو حجة على مدى دخلتها للقيم الذكورية. فهي متعودة على اتباع ما حدده لها المجتمع من قواعد سلوكية ومعايير. فإذا طالبها بممارسة الإغراء فعلت، وإذا رأى أن عليها التخلي عن هذا الدور انصاعت وأضحت راعية القيم وحارسة الأخلاق. وهذا يؤكد أن هناك ضغطا تمارسه الثقافة على الفرد فتجبره على تبني سلوك محدد وتأسيس علاقة خاصة بجسده تختلف من مرحلة عمرية إلى أخرى. قال الجاحظ متحدثا عن المعايير السائدة في المجتمع: كانوا «يستملحون اللثغاء إذا كانت حديثة السن ومقدودة مجدولة، فإذا أسنت واكتهلت تغير ذلك الاستملاح. وربما كان اسم الجارية غلييم أو ضبية أو ما أشبه ذلك، فإذا صارت كهلة جزلة، وعجوزا شهلة وحملت اللحم وتراكم عليها الشحم وصار بنوها رجالا وبناتها نساء، فما أقبح حينئذ أن يقال لها: يا غلييم كيف أصبحت؟ ويا ضبية كيف أمسيت»⁽¹⁹⁶⁾؟ وما هم إن أفضى تغيير الاسم إلى إحساس العجوز بالاغتراب، فالمهم هو أن تكون في خدمة الأولاد والعشيرة وأن تعكس القيم التي تتمسك بها الأمة. والظاهر أن العجوز تدرك أن وضعها مرتبط بالضرورة بالزوج والأبناء، كما أنها تعي أن سلطة الإثارة سلطة مؤقتة ولذلك فإنها غالبا ما تكف عن استعمال الزينة معترفة بضياح أنوثتها التامة فتبحث عن الإشباع من خلال أنشطة أخرى تتعاطاها تكون البديل.

ويمكن القول إن عجز الثقافة عن تحويل جسد المسن إلى جسد مثير نظراً إلى قصور المعارف عن توفير ما به يقع الحد من مسار الشيخوخة، دفع المجتمع إلى تهميش الكبير، إذ لا قيمة لجسد لا يمارس السلطة: سلطة الهيمنة بالقول والساعد أو سلطة الإغراء المعتمدة على تقنيات الجسد.

لا يكتفي الفرد في هذه المرحلة من حياته بالاهتمام بهيئته وزينته فقط، بل إنه يعمد إلى تقوية باهه بتناول أشربة لتهييج شهوته.⁽¹⁹⁷⁾ فهل يمثل تدبير الجنسية مظهراً آخر من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الثالث

جنسانية المسنين

1 - جنسانية الشيخ

لم يكن العرب بدعا في الاهتمام بالباه، وإنما كان شأنهم في ذلك شأن الهنود والمصريين وغيرهم. ⁽¹⁹⁸⁾ وقد عكف الأطباء على وصف ما يطرأ على جسد الشيوخ من تحولات نحو برودة مزاجهم وضعف منيتهم ورقته بسبب قلة حركتهم وضعف قواهم وقلة الحرارة الغريزية في أجسامهم. وأشار الأطباء إلى أن المسنين كثيرا ما يولد لهم الإناث ⁽¹⁹⁹⁾، بل إن منيتهم في الغالب، لا يولد. ⁽²⁰⁰⁾ أما المرأة الكبيرة، فقد اكتفى الأطباء بالإشارة إلى توقف حيضها. فهو أهم تغيير يطرأ عليها. فالمرأة تنقطع عن الحمل قبل أن ينقطع الرجل عن الإحبال بدهر وتفطرط في السمن فتصير عاقرا. ⁽²⁰¹⁾ ولم ير العلماء ضرورة استدعي الحديث عن جنسيتها. ⁽²⁰²⁾

وفي المقابل أولى هؤلاء باه الرجل كل العناية. فوصفوا كيفية تعهد القوة الجنسية باستعمال وصفات توافق «المشايع» ⁽²⁰³⁾ غايتها تقوية الباه وتهيجته ⁽²⁰⁴⁾، وخصوصا أن الرجل «ليس في الاستطاعة ولا في صفة الإمكان أن يحتجز عن إرادة النساء، ومعه من الحاجة إليهن والشهوة لهن هذا المقدار الله تعالى أرحم بخلقه وأعدل على عباده من أن يكلفهم هجران شيء قد وصله بقلوبهم هذا الوصل وأكده هذا التأكيد». ⁽²⁰⁵⁾ ولم تشر كتب الباه - على حد علمنا - إلى

الوصفات الخاصة بتقوية شهوة المرأة في هذه المرحلة من حياتها. فهل معنى ذلك أن المجتمع رأى أن لا جنسانية للمستهة؟ نرجى الإجابة عن هذا السؤال إلى مرحلة لاحقة.

1/1 - علاقة الشيخ بعجوزه

حوت المصادر أخبارا بخصوص علاقة الأزواج المستئين، كشفت النقاب عن التغيير الذي يصيب حياتهم الجنسية. «عن عائشة قالت: كانت سودة بنت زمعة قد أسنت وكان رسول الله ﷺ لا يستكثر منها وقد علمت مكاني من رسول الله ﷺ وأنه يستكثر متي فخافت أن يفارقها وضنت بمكانها عنده. فقالت: يا رسول الله يومي الذي يصيبني لعائشة وأنت منه في حل. فقبله النبي ﷺ وفي ذلك نزلت: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء 128/4]⁽²⁰⁶⁾ واتفق ابن كثير والطبرسي وغيرهما أن سبب نزول هذه الآية متعلق بالصحابي «رافع بن خديج الأنصاري... كانت عنده امرأة حتى إذا كبرت تزوج عليها فتاة شابة وآثر الشابة عليها فناشدته الطلاق فطلقها تطليقة ثم أمهلها حتى إذا كادت تحل راجعها ثم عاد فأثر عليها الشابة، فناشدته الطلاق فقال لها: ما شئت إنما بقيت لك تطليقة واحدة، فإن شئت استقررت على ما ترين من الأثرة، وإن شئت فارقناك. فقالت: لا بل أستقر على الأثرة. فأمسكها على ذلك».⁽²⁰⁷⁾ وفي السياق نفسه روي «عن نوفل بن معاوية الديلي: قال: أسلمت وعندي خمس نسوة، فقال النبي ﷺ: أمسك أربعا وفارق الأخرى. فعمدت إلى أقدمهن صحبة عجوز عاقر معي منذ ستين سنة، ففارقتها».⁽²⁰⁸⁾

يذهب أغلب المفسرين إلى أن أهم سبب من أسباب نشوز الرجل هو الملل من المرأة الكبيرة التي تكون عنده الزمان الكثير.⁽²⁰⁹⁾ ويقف الناظر في أقوال هؤلاء على وصف دقيق لطبيعة المشاعر التي يكتنحها الشيخ لعجوزه وتصوير لسلوكه تجاهها. «النشوز أن يتجافى عنها بأن يمنعها نفسه ونفقته والمودة والرحمة التي بين الرجل والمرأة وأن يؤذيها بسب أو ضرب، والإعراض أن يعرض عنها بأن يقلل محادثتها ومؤانستها وذلك لبعض الأسباب

من طعن في سنّ أو دمامة أو شيء في خُلُقٍ وَخُلُقٍ أو ملال أو طموح عين إلى أخرى». (210) ويكون الصلح بترك بعض حقوقها من نفقة وكسوة وقسمة «لتستعطفه بذلك وتستديم المقام في حباله...». ﴿وَأَحْضَرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ﴾ [النساء/128/4] اختلف في تأويله. فقيل: معناه وأحضرت أنفس النساء الشح على أنصباهن من أنفس أزواجهن وأموالهن وأيامهن منهم... وقيل معناه وأحضرت أنفس كل واحد من الرجل والمرأة الشح بحقه قبل صاحبه، فشح المرأة يكون بترك حقها من النفقة والكسوة والقسمة وغيرها وشح الرجل بإنفاقه على التي لا يريدها...». ﴿وَإِنْ تَحْسَبُوا﴾ [النساء/128/4] خطاب للرجال، أي أن تفعلوا الجميل بالصبر على ما تكرهون من النساء». (211)

ولم يجد العلماء حرجا في تعداد صور الجور على النساء في الأقوال والفعال في مرحلة الكبر بل عدّوا إعراض الشيخ عن امرأته الكبيرة وتعلّقه بالمرأة الشابة من الأمور البديهية التي لا تستحق التبرير أو المراجعة، بل إنهم رأوا أن الحلّ الأمثل لفتور العلاقة بين المسنين، تنازل العجوز عن حقوقها في سبيل البقاء تحت الشيخ.

يشير استعلاء الزوج على زوجته وهجره لها بسبب علوّ سنّها، إلى حقيقة مفادها أنّ مشاعر الرجال تجاه المرأة تتحوّل من الإعجاب والانجذاب إلى الملل أو البغض أو الكره أو الخوف. وربّما يكون السبب راجعا إلى ما تمثله العجوز في نظر زوجها. فرؤيتها بمثابة سيف مسلّط على رقبته يذكره بطول الصحبة وبالماضي الذي كان وبال حاضر، أي الكبر الذي يحاول الرجل أن يتجاهله وأن يبحث عن وسائل تنسيه هذه الحقيقة المؤلمة ومن بينها الزواج بالشابة. ولا يمكن التغاضي عن عامل آخر من العوامل التي تجعل الزوج يقلو صحبة امرأته. فالتغيرات الطارئة على جسدها وظهورها في هيئة قبيحة بسبب إهمالها الزينة، يحفزان الزوج على النفور منها أو فراقها (212) نظراً إلى أنّ «الطبع» يدعو إلى ذلك. فالرجل يحبّ، في الغالب، أن يرى زوجته متبرّجة من أجله قريبة من الأنموذج الذي يهفو إليه. وكلّما تقدّمت المرأة في السنّ، ابتعدت عن المثال وقلّت حظوظها عند زوجها. ولا عجب في ذلك مادامت

الحكم المتبادلة بين الرجال تلح على أنه «يجب على العاقل... أن يجعل المرأة بمنزلة الريحانة، يتنعم بنضرتها ويتمتع بزهرتها، حتى إذا جاء أوان جفافها وحالت عن حالها في وقت قطافها، نبذها من يده وألقاها، وباعدها من مجلسه وقلاها، إذ لم يبق فيها بقية لمستمتع ولا لذة لمتمتع». (213) وتبدو المتعة الذكورية ذات صلة متينة بعاملَي الجمال والسن. ف«شباب المرأة من خمس عشرة سنة إلى ثلاثين سنة وفيها من الثلاثين إلى الأربعين مستمتع وإذا اقتحمت العقبة الأخرى، حُسلت». (214) فليس بمقدور الرجل إذن أن يتجاهل هذه الآراء وأن يدعي أن علاقته بصاحبه لا تعرف الفتور لأن السياق الاجتماعي لا ينفك يذكره بأهمية استبدال النساء متى لم يعد فيهنّ مستمتع.

قال أبو الأسود الدؤلي (ت69هـ) «في هذا الشأن: (من الطويل)

أبى القلبُ إلا أم عمرو وحبها عَجُوزًا وَمَنْ يُحِبُّ عَجُوزًا يُفْتَدِ
كُبُرِدِ الْيَمَانِي تَقَادِمَ عَهْدُهُ وَرُقَعَتَهُ مَا شِئْتُ فِي الْعَيْنِ وَالْيَدِ (215)

وبين أن مثل هذه الآراء تجد سندا في الخطاب الديني الذي يسوغها. فإن كان الرسول والصحابة قد تغيرت مشاعرهم تجاه زوجاتهم حين كبرن فلا غرابة أن يسير اللاحق على ما سار عليه السابق، كما أن هذه الآراء تتكئ على الخطاب الطبي الذي أكد أن الأنثى تسبق الذكر إلى الهرم بسبب ضعفها (216)، ولذلك يحذر الرجل من نكاح من كبرت. ف«من جاوزت الأربعين يجب الإقلال من جماعها جدًا وتهجر بعد الخمسين احتياطا للصحة». (217) أما نكاح العجوز فإنه «سَم قاتل من غير شك» (218) ويهدم البدن (219) ويخاف منه موت الفجأة (220)، وعلى المرء أن يحذر «جماع العجوز والصغيرة التي لا يوطأ مثلها والتي لا شهوة لها والمريضة والقبيحة المنظر والبغيضة، فوطء هؤلاء يوهن القوى ويضعف الجماع بالخاصية». (221)

ويترتب على مثل هذه الآراء ميل الشيخ إلى تزوج الشابة حفظا لصحته وتجديدا لشبابه. قيل: «تزوج الخارجي جارية من بني ليث شابة وقد أسن وأسنّت زوجته العدوانية. فضربت دونه حجابا وتوارت عنه ودعت نسوة من

عشيرتها فجلسن عندها، يلهون ويتغنين ويضربن بالدفوف. وعرف ذلك محمّد فقال (من الطويل):

لئن عانسُ قد شابَ ما بينَ قرنِها إلى كعبيها وبيضَ عنها شبابها
صبتُ في طلاب اللهُو يوماً وعلقتُ حجابا لقد كانتُ يسيراً حجابها⁽²²²⁾
وأشارت بعض الأخبار إلى ما يكرهه الرجل في امرأته حين تصل مرحلة الشيخوخة.

قال بعض الأعراب: (من البسيط)

لا بارك اللّه في ليل يُقرّبني إلى مُضاجعةٍ كالذّلكِ بالمسدِّ
لقد لمستُ مُعراها فما وقعتُ فيمَا لمستُ يدي إلا على وتدٍ
وكلُّ عُضو لها قرنٌ تصلُ به جِسم الضّجيجِ فيضحّي واهي الجسدِ⁽²²³⁾

وقال آخر مستاء ممّا أفضى إليه حاله: (من الوافر)

رأيتُ البيضَ قد أعرضنَ عتي فمن لي أن تُساعِدني عَجوزُ
كأنّ مجامع اللّخيين منها إذا حَسرتُ عن اللّحيين كوزُ⁽²²⁴⁾

ولم يتوان أحدهم عن التعبير عن كرهه للعجوز. قال: (من المتقارب)

وحمّأنا هذه كالعجوزِ تلدُّ ويشقى بها الواردُ
فبيتُ لها منتين ضيقُ وبيتُ لها واسعُ باردُ⁽²²⁵⁾

وقال آخر معبراً عمّا ترسخ في المتخيل الجمعي بشأن المرأة: (من الرجز)

إنّ العجوزَ حينَ شابَ رأسها كالحيّة الرقطاء يُخشى بأسها
وإن تكن حسنا علت أجناسها فالزوّج قد تمحّقه أنفاسها⁽²²⁶⁾

وليس غريباً تشبيه العجوز بالحيّة. فالتصورات الميثولوجية تعقد صلة بين

المرأة والحية والقمر رمز التجدد الدوري⁽²²⁷⁾ وتثبت أنّ المرأة مطبوعة على الشرّ. فهي مثل الحية ناعمة وملساء ومليحة المنظر فإذا قربتها، قتلتك بسمّها.

وفي السياق نفسه جاء في «الأغاني»: «حجّت الخيزران، فلما خرجت صاح بها أبو دلامة... قال: أيتها السيّدة، إني شيخ كبير وأجرك فيّ عظيم. قالت: فمه. قال: تهيبن لي جارية من جواريك تونسي وترفق بي وتريحني من عجوز عندي قد أكلت رفدي وأطالت كذي وقد عاف جلدي جلدها وتمنيت بعدها وتشوّقت فقدها».⁽²²⁸⁾

وقال آخر: (من الرجز)

أشكُو إلى الله عيالا دردقا مُفرقَمين وعجوزا شَمْلَقًا⁽²²⁹⁾

و«طلّق رجل امرأته فقالت له: أبعد صحبة خمسين سنة؟ قال: ما لك عندنا ذنب غيره».⁽²³⁰⁾

يتبدّى لنا من خلال هذه الشواهد، أنّ الرجل ينظر إلى جسد العجوز على أنّه فاقد للصفات التي تجعله يثير الآخر ويدعوه إلى الدخول معه في علاقة تبادلية ممتعة. ولعلّ أهمّ صفة غائبة هي الخصوبة، وهو أمر يجعلنا نفهم لم نعدم في الغالب، القبلة بين الشيخ والعجوز، إذ أنّها تفقد وظيفتها المهيئة للإخصاب تلك التي تجعل المرء مشدودا إلى الحياة، متمسكا بالأمل، راغبا في العيش والتّنعّم بأطاييب الدنيا. ومن هنا يصبح جماع العجوز عديم الفائدة لأنّه موصول إلى العقم والفناء. وعلى نقيضه يكون نكاح الشابة موصولا إلى الحياة والتجدد والاستمرار. ولما كان الرجل في التصوّر الذكوري هو الفاعل جنسانيا، فإنّه رغب في أن ينزل منيّه في رحم ولود، أي خصب يمنحه إحساسا بالحياة وبالأمل ويثبت له أنّه مازال قادرا على التناسل. وبين أنّ ما كان يشدّ الرجل إلى المرأة، هو السرّ الذي ينطوي عليه الرحم المنجب والذي يرمز إلى تفوق المرأة عليه. وعندما تفقد المسنة هذه القوّة السحرية تنهار سلطتها وتذبل جاذبيتها فينفر منها البعل.⁽²³¹⁾ ذلك أنّ المؤنث الحقيقي، حسب المجتمع، هو الذي يلد ويتناسل. وهذا التصوّر يقف وراء تخوّف النساء من الإعلان عن أعمارهنّ.

يجرد الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة من فتنته فيصبح في نظر أغلبهم، باعثا على التقزز والاشمئزاز. وعكست اللغة الفرق بين فرج الشابة وفرج المسنة فقيل: «والكسّ يسمى به فرج الشابة من النساء وهو الأربط الملحم الناعم... والقنفود للعجوزة إذا كان مشعرا». (232) وواضح أنّ الأولى تتعهد ركبتها فتجعله كما يحبّ الرجل ويشتهي والثانية، تهمل كسها فيصبح، حسب المعايير الجمالية الذكورية السائدة، قبيح الصورة فاقد القدرة على الإثارة شبيها بالحيوانات أو الأشياء التي ينفر المرء من ملامستها.

وإذا نظرنا إلى جلد العجوز تبين لنا أنه يبس وتكّمش ولم يعد يجذب الناظر ويدعوه إلى ملامسته ويغريه بالقرب منه. ومن هنا ينقلب الجلد إلى عائق يحول دون انعقاد جنسانية متكاملة. فتتغير نوعية علاقة الرجل بالمرأة وتغدو الملامسة خالية من الشهوة، بل ربّما بدت شبيهة بلامسة الأشياء. ونذهب إلى أنّ تغير صفة الجلد مؤثر خطير دال على انهزام الثقافة أمام الطبيعة، كما أنه فاضح للمخاوف الرابضة في اللاوعي التي تهاب المثل. فالعجوز تفتقر إلى الصفات الأنثوية مثل اللين والنعومة والرقّة وغيرها من الصفات المضادة التي تعكس اختلافها عن الرجل، ومعنى ذلك أنها أضحت مثلها مثل الرجل في انضمام الجلد وخشونته. وحين يتقبّض جلد المرأة، تندتّى قيمة جسدها فتصبح، في نظر الزوج الباحث عن المتعة، شبيهة بإماء الخدم الوحش (233)، بل مثل الأسود والأبرص والمجدوم، وغيرهم من الذين تخشى ملامستهم.

ليس المانع من نكاح المسنة عقليا أو دينيا، بل هو اجتماعي نفسي. فالرجل هو الذي يبدو غير قادر على التفاعل مع جسد ظهرت عليه أمارات الكبر، كما أن الرجل عاجز عن الوصول إلى المتعة المنشودة. فالعائق في مثل هذه الحالة نفسي مرتبط بما ترسخ في الأذهان من أنّ اللذة لا تتحقّق إلاّ مع صنف واحد من النسوة. فالرجل ينشأ على حبّ الجميلات وتتجدّر في ذاكرته أسماء فانات: ليلي وعزّة وبثينة ولبنى وسعدى وعائشة وغيرهن كثيرات وتردّد على مسمعه صفات النساء المجدولات والبضات وأسيالات الخدود وكاملات القدود والطريات. فترسم في ذهنه صورة المرأة الأنموذج التي إن حازها حاز

الدنيا بأسرها واستحقَّ حسد الحاسدين والعدّال. فأنتى للرجل بعد ذلك أن يقبل الجسد الذي فارقت مياسم الجمال وشوّهته السنون؟

ولمّا كان الرجل يتأثر بالمعايير الاجتماعية المنظمة للجماع، فإنّه ينفر من العجوز ولا ينشط عند جماعها، الأمر الذي يجعلنا ننتبه إلى مدى تأثير الاجتماعي في بنية اللاوعي وفي بناء الجنسية. ولا يخفى أنّ الارتباط المُتعي (hédoniste) بجمال الجسم الإنساني أدى إلى رفض التعامل مع كلّ جسد قصر عن بلوغ درجة الكمال.

أنشد الراجز: (الرجز)

شُرُّ قَرِينٍ لِلكَبِيرِ نَعْلَتُهُ

تُولُغُ كَلْبًا سُوْرَهُ أَوْ تَكْفِتُهُ⁽²³⁴⁾

ووصف أحدهم قصور العجوز عن إثارته بقوله: (من الوافر)

وَصَاحِكَةٌ إِلَيَّ مِنَ النِّقَابِ	تُلاحِظُنِي بِطَرَفِ مُسْتَرَابِ
كَشَفْتَ قِنَاعَهَا إِذَا عَجُوزُ	مُسَوْدَةُ المِفَارِقِ بِالخِضَابِ
فَمَا زَالَتْ تَجشِمُنِي طَوِيلًا	وَتَأخُذُ فِي أَحَادِيثِ التَّصَابِي
تُحَاوِلُ أَنْ تَقِيمَ أَبَا رِيَادِ	وَدُونَ قِيَامِهِ شَيْبِ الغِرَابِ
فَقَلْتُ لَهَا حَلَلِي بِشَرِّ وَادِ	كَرِيهِ المَجْتَنِي قَحَطِ الجِنَابِ
مَتَى تَشْفَى العَجُوزُ إِذَا اسْتَكَاثَتْ	بِأَيْرِ لَا يَاقُومُ عَلَي السَّبَابِ ⁽²³⁵⁾ ؟

ويمكن أن نرجع علّة النفور من العجوز إلى خوف الرجل من المرأة التي خبرت الزمان واكتسبت نصيبا من المعرفة بالجنسانية. فلم تعد غزّة يفعل بها الرجل ما يشاء مستسلمة له كليًا، بل أضحت ملّمة بقوانين الوصال وخفاياها. فإن لم يرضها جماع الكفاف طالبت بالمزيد دون خجل وإن تجاهلها عيّرته بضعفه وعجزه عن إشباعها. وهنا نفهم لِمَ اعتبر نكاح العجوز هادما للبدن مؤديا إلى الموت. فهو وطاء يستفرغ طاقة الرجل ويقضي على قوّته الجنسية، كما أنّه

أقرب إلى الإشباع الحيواني نظراً إلى طول معاناة المرأة من الكبت الجنسي الذي يجعلها امرأة نهمه. وبناء على ذلك، اعتبرت جنسانية العجوز مخجلة (sexualité honteuse)⁽²³⁶⁾ حسب عبارة باتاي Bataille ومثيرة للسخرية وللعجب لكونها تذكر بالجانب الحيواني في الإنسان.

وفضلاً عن ذلك يشعر نكاح العجوز الرجل بأنه لم يعد سيّد الموقف، إذ يصعب عليه السيطرة على زوجته لأنها تجاوزت مرحلة الخضوع التام وأضحت تقاوم وتحاجج وتتهم وتهجو، أي إنها باتت تنطق «وما تنطق عن الهوى». وهنا تسقط أقنعة الرجل ويعسر عليه إحكام دوره على الركح بعد أن تعزى أمام عجزه رغماً عنه. وهكذا يضطر الشيخ إلى مواجهة امرأة محتكة قد خبرت عالم الرجل ووعت مقدار هشاشته وضعفه. فبالأمس عرفت بطش الزوج وقوة سلطانه واليوم تشهد انهياره. ولكونها تتخذ موضع الشاهد على تاريخ جنسانيته وسيادته وتدحرجه، فإنّ العشير ينصرف عنها ويولي وجهه شطر امرأة أخرى ليس لديها دراية بصولاته وجولاته ولا علم بخيائته. وهو موقف منتظر إذ كيف للشيخ أن يقبل بأن تهتز صورته أمام امرأة مارس عليها الهيمنة سنوات وسنوات فإذا هي اليوم المهمة؟

تخضع المتعة الجنسية لضوابط ومعايير يحددها المجتمع. فليس بإمكان المرء أن يجامع كيفما شاء ومع من شاء، بل هو مجبر على مراعاة المعايير الثقافية السائدة. وعلى هذا الأساس كان نكاح الشيخ عجزه مقيداً بجملته من الضوابط ومرتبطة بتمثلات اجتماعية تكفلت كتب الطبّ وكتب الباه وغيرها بالتعبير عنها عبر النصائح الموجهة إلى الرجال لحفظ صحتهم ولتحقيق لذتهم. فلا غرو أن يكون الرجل لحظة قربه من المرأة، مشحوناً بمشاعر متضاربة ومتعددة. فيسيطر عليه الحذر أو الخوف أو الكره أو الاشمئزاز أو الحياء ويستحضر الصور والأقوال والاستيهامات والأنماط المعيارية التي تلخ على تقبيح العجوز في عينيه وتنفيده من نكاحها.

إنّ التمثلات الخاصة بالعجوز ثاوية في الأقوال والأفعال وفي الإيماءات. فثمة شحنة عاطفية تتحكّم في الفرد لحظة تعامله مع المسنة تجعله يتصرف وفق

ما ارتسم في ذاكرته وفي لاوعيه من تصوّرات ومعتقدات عبّرت عنها الأساطير والخرافات والأحلام وغرستها في اللاوعي الجمعي نحو الخوف من القبح ومن الضعف ومن الكيد ومن السحر. وعلى هذا الأساس قد يكون الخوف من العجوز متطابقاً مع الخوف من الغولة والالتحام بالأمّ «الفالوسية» الشيطانية التي تحاول القضاء على جنسانية الرجل واستفراغ قوّته. ⁽²³⁷⁾ وبين أنّ غاية الغولة من وراء خصاء الذكور الاستئثار بالسلطة.

والواقع أنّ هناك معتقدات غير معبّر عنها شفويا تبقى حبيسة اللاوعي. فالخشية من العجوز تفسّر - من وجهة نظرنا - بخوف الشيخ من العدوى ومن المثل، أي أن يرى نفسه من خلال التأمل في صورة الزوجة الكبيرة أمامه ولذلك يزيحها عن بؤرة نظره ويتحاشاها خوفاً من العين السحرية الناقلة لمظاهر الشيخوخة ويسلك تجاهها سلوك التجنّب. فيكون حالها شبيهاً بوضع المجنون أو المصروع أو المجذوم وغيرهم من الذين يخشى القرب منهم. ⁽²³⁸⁾

إنّ تنكّر الرجل لعشيرته وبحثه عن استبدالها معبّر - في نظرنا - عن رغبة في الفرار من وطأة الزمان، ذلك أنّ رؤية الزوجة تعادل النظر في المرأة إذ أنّها تذكر بما فات وتشير إلى أمارات الشيخوخة وتنبّه إلى الانحطاط، ومن ثمّة يسقط الرجل مخاوفه على المرأة. فإذا خشي الفوضى، اتهمها وإذا عمّ الفساد، كانت هي سببه وإذا خشي ضياع الهوية، لامها ومتى هاب الموت، كانت هي رمزه. وبالإضافة إلى مشاعر الخوف يمكن أن تسيطر على العلاقة الزوجية مشاعر الخجل: الخجل من ممارسة الجماع في سنّ اعتبر سنّ التزوّد بالغذاء الروحي والتخلّص من مطالب الجسد. ولعلّ تطابق صورة العجوز مع صورة الأمّ من بين الأسباب التي تجعل الرجل يتحاشى مجامعة أهله. وليس التنكّر للمصاحبة - حسب رأينا - إلاّ حجة على رفض التغيير الطارئ على الجسد الأنثوي، وعلامة على عدم القبول بتعدّد الأنوثات وتمسكاً بأحاديتها. فالمرأة المرغوب فيها يجب أن تبقى كاملة الصفات ومعطاء على الدوام.

تخفت علاقة الهيمنة بين الرجل والمرأة في هذه المرحلة باعتبار أنّ علاقة الأزواج نسق هيكلية خاضع لنسق اجتماعي عام. فما إن يتغير حتى تضطر

بقية أصناف العلاقات إلى التبدل. ولأن العجوز المجربة والعقيم مُل منها وملت، فإن الرجل يولّي وجهه شطر الشابة، خاصة وأن حرصه على حفظ صحته يجعله في موضع من ينتقي: لا يأكل ولا يركب ولا ينكح إلا فتياً. (239) فما هي علاقة الشيخ بالزوجة الشابة؟

2/1 - علاقة الشيخ بالشابة

تذكر المصادر أن من الفتيات فئة كانت تخشى الزواج بالشيخ لأنه يدنس الثياب ويبلّي الشباب ويشمت بهن الأتراب. (240) فقد خطب دريد بن الصمة (ت8هـ) امرأة وكان يعرف بأنه فحل لا يقرع له أنف فرفضته قائلة: «يا أبت أتراني تاركة بني عمي مثل عوالي الرماح وناكحة شيخ بني جُشم هامة اليوم أو غد». (241) بيد أن استقراء النصوص يُبين كذلك أن البنت كانت تختار الزواج بالشيخ الثري نظراً إلى أنه يحقق لها الواجهة الاجتماعية والطمأنينة المنشودتين. وبالإضافة إلى ذلك، تثبت النصوص أن الفتاة كثيراً ما كانت تجبر على الزواج بالكبير لأنه ذو قرابة.

قال الشاعر: (من الطويل)

أيا عَجبا للْحُودِ يَجري وشاحها تُزَف إلى شَيْخٍ بأقْبَحِ تَمثال
دَعانِي إليه أتهُ ذو قَرابَةِ يَعزّ علينا مِن بني العَمِّ والخَالِ (242)

لئن أولى الشافعية الكفاءة في السنّ في الزواج أهميّة، فإن بقية المذاهب تساهلت في هذا الأمر فمكّنت الشيخ من العقد على الفتاة. «عن عبد الله بن مسعود أنه أتاه شيخ فذكر له أنه تزوّج جارية شابة فأشفق أن تبغضه فأتى عبد الله بن مسعود فقال: إنّي شيخ كبير فتزوّجت فتاة وأخاف الفرد. فقال له عبد الله بن مسعود: الألفة من الله والفرد من الشيطان، فإذا دخلت امرأتك فتعوذ بالله من الشيطان... ففعل ما أمره به ابن مسعود فعطفت عليه امرأته ورزق ودّها». (243) والناظر في المصادر الفقهية وكتب الفتاوى وغيرها، ينتبه إلى أن زواج الطاعن في السنّ من الشابة، أدى في حالات عديدة إلى حدوث جرائم، إذ تعتمد الزوجة إلى قتل زوجها لعجزها عن احتمالها. (244)

يعبر زواج الشيخ بالشواوب عن الحاجة إلى المغذية والراعية القادرة على تجديد الشباب. فهو وسيلة من وسائل تنشيط الرغبة ودعم منزلة الرجل الاجتماعية وذلك من خلال إظهار القدرة المالية والقوة الجنسية، كما أنه محاولة لاسترجاع الشباب والتباهي بالانتصار على غلبة الزمن. بيد أن إكراه البنت على الزواج بالشيخ وانعدام التوافق بينهما في السن وفي الطباع، أدى في كثير من الحالات، إلى تصدع العلاقة الزوجية وجعل المرأة كارهة موافقة بعلمها على الجماع كلما رام ذلك وربما انتهى الأمر بينهما إلى الفراق أو خيانة الزوجة أو هروبها. ⁽²⁴⁵⁾ وقد نقلت المصادر مشاعر الشابة تجاه الشيخ وسلوكها معه. «ذكرت أعرابية زوجها وكان شيخا، فقالت: ذهب ذفره وبقي بخره وفتن ذكره». ⁽²⁴⁶⁾

ولم تخف المصادر معاناة زوجة الشيخ فهي مغمومة تقلو صحبته وتعتبر أنه بلاء حظّ عليها فتسأل الكواهن متى تنفصل عنه.
قال الشاعر: (من الطويل)

تَقَمَّرَهَا شَيْخٌ عِشَاءً فَأَصْبَحْتُ قُضَاعِيَّةً تَأْتِي الْكَوَاهِنَ نَاشِصًا ⁽²⁴⁷⁾

وتزداد معاناة الزوجة إذا كان رجلها هرما غير قادر على الجماع. فتنحوّل حياتها إلى جحيم. روي في هذا الصدد أن شابة عرضت لعمر بن الخطاب فقالت: «إني امرأة أحب ما تحب النساء من الولد وغيره ولي زوج شيخ. ووالله ما برحنا حتى نظرنا إليه يهوى (كذا) شيخ كبير فقال لعمر: يا أمير المؤمنين إني لمحسن إليها وما آلوها فقال له عمر: أتقيم لها طهرها. فقال: نعم، فقال لها عمر: انطلقني مع زوجك والله إن فيه لما يجزي أو قال: يغني المرأة المسلمة». ⁽²⁴⁸⁾ والصبر في مثل هذه الحالات، سجيّة في المرأة ذلك أن مؤسسة الفقه لم تراع في كثير من الحالات متعة الزوجة الشابة وتجاهلت كرهها لجسد غير مثير. وهو موقف متوقع باعتبار أن معايير اللذة ذكورية، وما المرأة إلا أداة تخوّل للشيخ تحقيق ما يصبو إليه نحو التفاخر بالقوة على الباه، حتى وإن كان ذلك من قبيل الرياء. فلا غرابة حينئذ أن يعتبر عدد من الفقهاء أن الإيلاء يلزم «الشيخ إذا كان فيه بقية رمت ونشاط». ⁽²⁴⁹⁾

تُشعر مطالبة المرأة زوجها بالوطء⁽²⁵⁰⁾ وتعييرها إياه بالعتة، بالمهانة لعجزه عن قضاء وطرها. فتصبح أزمته نتيجة ذلك مضاعفة: أزمة فقدان القوة الجنسية وأزمة مواجهة الزوجة، الأمر الذي يدفعه إلى الشك في سلوكها والتخوف من خيانتها. والظاهر أن المرأة في الغالب إذا لمست من الرجل ضعفا وركاكة، فركته وعيترته بهشاشة ذكورته ونالت من رجولته. وهو أمر راجع إلى دخلنتها لمنظومة قيمة تعلي من شأن القوي وتحتقر الضعيف. فيفقد الزوج نتيجة ذلك اعتزازه بنفسه وكرامته وهيبته وقوامته عليها. وقد صوّرت نصوص عديدة معاناة الشيخ من نفور الزوجة الشابة منه وتعالها عليه وسخريتها من ضعفه.

قال أحدهم في هذا الشأن: (من السريع)

تهزأت عرسِي واستنكرت شَيْبِي ففِيهَا جَنَفٌ وازورأُرُ
لا تُكثري هُزءاً ولا تعجبي فليس بالشَيْبِ على المرء عارُ⁽²⁵¹⁾
وقال آخر: (من البسيط)

وتهزأ العرسُ مِنِّي إن رأث جَسدي أحذب لم تَبَقَ مِنه غيرُ أجلاذِ⁽²⁵²⁾
وقال آخر (من الوافر)

فقالَتْ قد كَبُرَتْ فقلتُ حقاً كَبُرْتُ فكفُكفي ودعي عتابي
عِتابِك كلَّ يومٍ لي عذابٌ ومثلي لا يَقْرُ على العذابِ
فإن لم تصبري وكهرتِ قُربي فدُونِك ما أردتِ من اجْتِنابي⁽²⁵³⁾

3/1 - علاقة الشيخ بالغواني

لَمَّا كان وصال الغواني يذكر بالشباب، فإنَّ الشيخ لا ينفك يبحث عن الاحتكاك بهنَّ، بل إنَّه قد يعشق إحداهنَّ⁽²⁵⁴⁾ ويظلَّ يعاني من تنكُّر الغواني له⁽²⁵⁵⁾ ونفورهن منه بسبب أمارات الشيخوخة التي تظهر في الوجه وفي الرأس وكلَّ البدن، من انحسار شعر الرأس أو صلح أو تقوُّس الظهر أو تغيُّر اللون وغيرها وهو أمر يجعلهن يملن إلى الشبان.⁽²⁵⁶⁾ وذلك هو الجرح النرجسي

(la blessure narcissique) الذي يصيب الشيخ فيعمق إحساسه بوطأة الشيخوخة فيمقتها أكثر وأكثر.

قال الأخطل (ت 90هـ): (من الكامل)

إِنَّ الْعَوَانِي إِنْ رَأَيْنَكَ طَاوِيَا بُرْدَ الشَّبَابِ طَوِيْنَ عَنْكَ وَصَالَا
.....

وإذا دَعَوْنِكَ عَمَهُنَّ فَإِنَّهُ نَسِبَ يَزِيدُكَ عِنْدَهُنَّ حَبَالَا⁽²⁵⁷⁾

يثبت حرص المسنّ على مغازلة الغواني مدى رغبته في أن يبقى ممتعا بقوته الجنسية يسبح في فلك عالم الشوق والأيروطيقا ولذلك فإنه يكرّر محاولات التقرب إليهنّ علّه يحظى ببسمة توحى له أنه مازال قادرا على إثارة النساء. وهو سلوك لا يلاحظ إلا لدى الفئة التي عاشت حياة جنسانية نشيطة وأولت الجماع أهمية كبرى في حياتها المنصرمة.

وعلى الرغم من إقبال المسنّ على وصفات تقوية الباه التي يزعم صانعوها أنها تمكّن «الشيخ العاجز من افتضاض البكر»⁽²⁵⁸⁾، فإنّ العجز الجنسي سرعان ما يصيبه. وهو مع ذلك لا ينفك عن المحاولة حتى ضرب المثل في ذلك فقيل: «مثل شيخ يعلل نفسه بالباطل».⁽²⁵⁹⁾

قال الفرزدق حين أراد أن يبتني بعمره فعجز: (من البسيط)

يا لهفَ نَفْسِي عَلَى نُعْظِ فُجَعْتُ بِهِ حِينَ النَّقَى الرَّكْبُ الْمَحْلُوقُ وَالرَّكْبُ⁽²⁶⁰⁾

ومن الأخبار التي تُبين تعرّض الشيخ للتعبير بسبب عجزه عن الجماع أنّ امرأة استهدفت «لرجل شيخ فأبطأ عليه الانتشار، فعاتبته فقال: أنت تفتحين بيتا وأنا أنشر ميتا».⁽²⁶¹⁾

تبدو استجابة الشيخ وخصوصا الهرم للمؤثرات الجنسية، بطيئة وقليلة ولذلك يفشل في الغالب في الوصول إلى قضاء الوطر. ورويدا رويدا يشهد الطاعن في السنّ موت ذكره. بيد أنّ الجنسية لا تتوقّف عند ممارسة الجماع.

فهي ذات وشائج بالغرائز والدوافع المختلفة وبالأحداث التي يمرّ بها المرء في طفولته وبمختلف الأحاسيس التي يعيشها في حياته. فاللذة «الليبيدية» تتجاوز في الواقع فعل الوطء، إذ بإمكان الهرم أن يشعر بشيء من الراحة واللذة من خلال استرجاع بعض الصور أو المواقف أو الاستماع إلى الشعر الماجن أو النظر إلى الغواني. وهو أمر يؤكد أنّ الشيخوخة تحفز الرجل على إعادة تنظيم نشاطه الجنسي.

4/1 - علاقة الشيخ اللوطي بغيره

لا تقتصر حياة الشيوخ الجنسية على مجامعة النسوان. فمنهم فئة آثرت العلاقات المثلية معتبرة أنّ البحث عن اللذة لا يخصّ الشبان والكهول فقط وأنّ الجنسانية لا تتغيّر بتقدّم المرء في السنّ. فعندما نصّح بعضهم شيخاً من عتاة اللاطة قال: «دع ما كنت فيه من طلب الغلمان والانهماك فيهم، مع هذه السنّ التي قد بلغتها. قال: جزاكم الله خيراً... ولكنتي اعتدت هذه الصناعة وأنا صغير وقد علمتم ما قال بعض الحكماء: ما أشدّ فطام الكبير!»⁽²⁶²⁾

وروي أنّ شيخاً وجد في درب يفعل بصبيّ «فقيل له: يا شيخ ما تستحي وأنت رجل كبير وعاقل؟ لم لا تحصّن نفسك؟ فأخرج من فيه قطعة فيها قيراط، فقال: واللّه ما أملك غير هذا وقد رضي به هذا الصبيّ. فهل فيكم من يزوّجني بها حتى أتحصّن كما تقولون». ⁽²⁶³⁾ وجاء في «نزّهة الألباب»: «وفي هذه المدينة (تونس) ثمانية لاطة يعرفون بشيوخ الطريق ليس منهم إلاّ طاعن في السنّ، بيض اللحي، لكلّ واحد منهم باب من أبواب المدينة معلوم.. يتصيّدون الغلمان». ⁽²⁶⁴⁾ وكشف الوردان النقباب عمّا عاينه في حفلات الأذكار قال: «ياخذ المستون منهم في تمزيق ثيابهم وإذا سقط أحدهم أثناء الرقص أوقفه حالا على رجليه أحد الشبان المتصوفين فقبّله العجوز، في الغالب، قبله شهوانية. ومن ثمّ جاء المثل السائر على جميع الألسنة بفاس: «مثل مآدبة النساك التي حولتنا من عشرين إلى عشرة».⁽²⁶⁵⁾

ومهما تعدّدت أسباب اللواط فإنّ رغبة الشيوخ في الاستمتاع بالمردان أو

الصبيان، يمكن أن تعتبر وسيلة من وسائل مقاومة الزمن والتصدي لنظام المجتمع وتصنيفه الجندري حتى النهاية. وكأنّ لسان حال المثلي يردّد هذا اختياري ولا سبيل إلى العدول عنه. فأنا مختلف عنكم شئتم أم أبيتم!

وقد يرجع سبب احتفاظ المثليين بنشاطهم الجنسي إلى يسر انخراطهم في العلاقات نظراً إلى السلطة التي يتمتع بها الكبير والتي تجعله يفرض طاعته على الصغير دون كبير عناء. ولئن كانت أزمة الشيوخ مرتبطة بصدّ الغواني وتغيّر نمط العلاقة بينهم وبين النساء، فإنّ المثلي لا يعاني في الغالب من هذا النفور للأسباب التي بيّناها.

5/1 - العتة

تختلف الحياة الجنسية من شيخ إلى آخر باختلاف الصحة والحالة النفسية والمستوى الاجتماعي وغير ذلك من العوامل. بيد أنّ من الشيوخ ولا سيما الهرمى، من اضطروا إلى الانقطاع عن ممارسة الجماع بعد أن خانتهم قواهم. وهكذا وطن الشيخ نفسه على الزهد في النساء: مات الأيرُ ولكن هل مات الحنين إلى النساء وهل خفت الشوق؟

ولئن حرص عدد من الطاعنين في السنّ على عدم البوح بعنتهم، فإنّ بعضهم الآخر لم يتوان عن التعبير عن ألمه. فشكا ما ألمّ به. ⁽²⁶⁶⁾ قال الشاعر:
(من الوافر)

أنا شيخ ولي امرأة عَجوزُ تُراودني على ما لا يَجوزُ
تريدُ أنيُكها في كلِّ يومٍ وذلكَ عند أمثالي عَزيز
وقالت رَقَ أيرُك مُذْ كَبَرنا فقلتُ لها بل اتسعَ القَفيزُ ⁽²⁶⁷⁾

ولئن تدمر هذا الرجل من زوجته المسنة التي عجز عن الاستجابة لمطالبها بسبب ضعف باهه ولعيب في فرجها، فإنّ من الشيوخ من أقرّ بعنته وسلّم أمره لله.

قال: (من الطويل)

ولأباه لي إلا المني وأخو المنى جديرٌ بأن يلحى ابن حرب ويُسْتَمَأ⁽²⁶⁸⁾
وذكر شيخ آخر علاقته بجاريته بعد أن بدأت قوته الجنسية تفتقر. قال: «إن
طاوعتني ضعفت وإن عصتني غضبت». ⁽²⁶⁹⁾

ونعى آخر قوته على الجماع. فقال: (من الرجز)

لا يُقنعُ الجاريةَ الخِضابُ ولا الوِشاحانِ ولا الجِلبابُ
من دونِ أن تلتقي الأركابُ ويقعدُ الأيرُ له لُعبُ⁽²⁷⁰⁾

«وقال أبو العيناء: اشتريت جارية فقعدت يوما بجنبي، فجعلت أقبلها
وأترشفتها لا أزيد على ذلك. فقالت: أتحفظ لأبي نواس: (من السريع)

حدثنا الأشياخُ فيما رَووا أبو زيادٍ شيخنا عن شريك
لا يشتفي العاشقُ ممَّا به بالضمِ والتقبيلِ حتى يَنيك⁽²⁷¹⁾

وقال آخر في المعنى نفسه: (من الطويل)

رَمَتني وسَترَ اللّهُ بيني وبينها ونحنُ بأكنافِ الحَظيمِ دَمِيمُ
فلو أنني لَمَّا رَمَتني رَميتُها ولكنَّ عَهدي بالنضالِ قديمُ⁽²⁷²⁾

يتيح لنا التمهيد في هذه الأخبار المتعلقة بعلاقات الشيخ، سواء كان ذلك
مع العجائز أو الشابات أو الصبيان أو المردان، معرفة أي صورة تعطيها الثقافة
للرجال عن رجولتهم وعن جنسائيتهم. فثمة سياق تاريخي وثقافي واجتماعي
محدد يجعل مكانة الشيخ تتدنى بتحوّله إلى عتّين. وليس غريبا أن يمثل العجز
الجنسي أكبر فاجعة تلمّ بالمسنّ في مجتمع تفاخر رجاله بالباه وبالذكر العظيم
والصلب والمنتصب وجمعوا الحرائر والجواري بغية الاستمتاع بهن. «فالدّكر
مشتق من ذكر الإنسان. فإذا وقعت له نائبة فيه وانقطع أو وقع له فيه ما أبطل
تحريكه يقال: مات ذكره وانقطع وفرغ أجله. والدّكر ذكر الإنسان. فإذا رأى في
المنام أنّ ذكره انقطع فذلك دليل على أنّ سنينه فرغت وأجله قرب». ⁽²⁷³⁾

وعندما لا تقوم الآلة وتحوّل من الشدّة إلى الليونة ومن الصلابة إلى الرخاوة، يفقد الشيخ ما يشكّل عنصراً من عناصر كمال ذكورته، أي فحولته. فيبحث عن العلاج وعن البلمس الشافي. وقد يكتفي بعضهم بالمباشرة دون الإيلاج أو الاقتصار على متعة النظر فيتصيّد النسوان علّه يظفر بجسد عار أو بمتعة الشّم فيلتقط قطعة من ثياب غانية تبعث فيه الحياة، كما أنّ بعضهم الآخر قد يجد ضالته في الطعام الذي ينقلب إلى بديل عن الجماع. ولا يستغرب ذلك ما دامت العلاقة متينة بينهما. فكلّ منهما التهام ولذة وقد يكونان هروبا من حالات الإحباط.

وعندما يصاب الشيخ بالعتّة، فإنّه يلجأ إلى البحث عن مسالك تخرجه من حالته النفسية المتوترة. فيستبدل المستّة بالشابة ليحمي نفسه من نظرة الاستنقاص التي يواجهها بها الآخرون، فتكون المرأة في حالات عديدة بمثابة ستارة تحجب عجز الرجل. وعندما يقوم المسنّ بجمع الحرائر والجواري من حوله، فإنّهن يتحولن إلى وسيلة من وسائل الحفاظ على صورة الرجولة بعد أن فقدت بريقتها.

يعمد بعض الشيوخ إلى استبدال النشاط الجنسي بالزهد والورع. وفي مثل هذه الحالة تكون التجربة الروحية الدينية في خدمة الإحباط النفسي. بيد أنّ الانصراف عن النشاط الجنسي قد يكون معبّراً، في بعض الحالات، عن نرجسيّة الرجل. فهو متى اكتشف تحوّل صورة جسده، تعمّد إخفاءه رغبة منه في تجنّب النظرات الساخرة وحرصاً منه على صون ذكرى جميلة للصورة التي كان عليها جسده أيام الشباب. وهو موقف يثبت مدى صلة الجنسانية بالصورة التي يحملها الإنسان عن جسمه وعن نفسه. فمادام الإنسان متعلّقاً ببدنه ومعجبا به، فإنّه لا يتوانى عن الدخول في علاقة تبادلية فيهب الآخر بدنه. أمّا إذا كان كارهاً لجسمه، فإنّه يخجل منه ويخفيه خشية التعرّض للإهانة. وانطلاقاً من هذا التصوّر يقيد المرء ذاته بحواجز نفسية تنضاف إلى بقية الإكراهات التي تسلّطها الجماعة عليه.

تفضح كراهية المجتمع للهرمى خوف الفحول من الخصاء. فهو الهاجس الذي يبقى مسيطراً عليهم طوال حياتهم. فعنّة الشيخ لا معنى لها في نظر

الفحول، سوى فزعهم من الوصول إلى الحالة نفسها: شهوة دون قضاء الوطر، فتصبح رؤية الشيخ الفاني قادحا للشعور بالخوف، إذ أنها تنذر بالمصير الذي ينتظر كل فحل.

وإذا كانت جنسانية المسنّ على هذا النحو، فهل سمحت الثقافة للعجوز بأن تحتفظ بجنسائيتها، أم أنه تمّ لفظها بعيدا عن عالم المتعة؟

2 - جنسانية المسنّة

إنّ ما وصلنا بخصوص النشاط الجنسي للعجوز دونته الذاكرة الرجولية. فهي التي أشارت إلى ما رأته معبرا عن تصوّرات الرجال وموقفهم من نكاح المسنّة. واندرجت النتف من الأخبار المتعلقة بجماع العجائز في إطار إمتاع المتقبّل برواية النوادر. وكان حضور العجوز في مؤلفات الباءة حضورا جسديا صرفا يؤكد بحث الرجل عن تنوع أدوات اللذة لا غير. ويقودنا النظر في عدد من هذه الأخبار إلى إدراك أنّ الحديث لا يخصّ العجوز الهرمة المشرفة على الهلاك وإنّما المرأة النصف الشيهبور⁽²⁷⁴⁾ أو النهشلة التي أسنت وفيها بقية ولم يذهب جلّ شبابها.⁽²⁷⁵⁾ وهي وإن كانت ممتّعة بقواها ومحتفظة برغبتها في الجماع، إلا أنّ المجتمع حاصرها بالأنماط المعيارية وضرب عليها مجموعة من القيود وأجبرها على أن تكون متنحية عن الرجل متنزّهة عن مخالطته.

تبدأ شيخوخة المرأة باكرا. فالصغيرة التي غالبا ما تدخل مؤسسة الزواج قبل البلوغ لا تكاد تصل إلى اكتمال أنوثتها ونضجها حتى يقع لفظها خارج عالم المتعة نظراً إلى أنّ مجتمع وفرة النساء حدّد أصناف النسوة اللواتي يستطعن تحقيق انشاء الرجال: شيبا وشبابا ولفظ البقية خارج نسق التبادل وحكم عليهن بالتبتّل. ويمكن القول إنّ النظر إلى المرأة على أنها أداة متعة وحصر دورها في الإمتاع أو الإنجاب، أي خدمة مصالح المجتمع ذو صلة وثيقة بهوس الرجال المترفين بتنوع مصادر اللذة وانتقاء الأفضل. فهم الذين عملوا على وضع مقاييس جمالية صارمة تحدّد صورة المرأة المطلوبة، الأمر الذي أدّى إلى التضحية بأصناف عديدة مثل الدميمة وصاحبة العاهة والمسنّة والعانس.

1/2 - علاقة المسنة بزوجها

ساعدت العوامل الاقتصادية ووفود عدد هائل من الجوارى على المجتمع العربي الإسلامي، فئة من المسنّين على استبدال الزوجة الكبيرة بالشابة أو حتى بالكاعب. ولئن كان بعضهم يراعي طول الصحبة فينكح عجوزه بين الحين والآخر، فإننا نرجح أنّ أغلبهم كان مثلما أشار المفسّرون إلى ذلك ناشزين، أي معرضين عن جماع نساّهن. ولم يكن أمام العجوز إلاّ تحمّل النتائج المترتبة على تصوّر ذكوري خاصّ للجنسانية، حصرها في جماع الرجل الشابة الغضة البضة والطرية ولم يبال بمدى حاجة المسنة إلى الوطء. ولم يتساءل البتّة هل إنّها تعزف باختيارها عن ممارسة الغنج وطلب النكاح، أم أنّها تجبر على التوقّف عن القيام بكلّ ما من شأنه أن يوحى برغبتها نتيجة الجندرة التي خضعت لها؟ روي في هذا الصدد «أنّ رملة قد أسنت عند عمر بن عبّيد الله، فكانت تجتنبه في أيام أقرائها ثمّ تغتسل، تُربه أنّها تحيض وذلك بعد انقطاع حيضها». ⁽²⁷⁶⁾ وواضح أنّ لجوء المسنة إلى مثل هذا السلوك معبر عن خوفها من أن يفركها الزوج فتنبذ نبد الجورب الخلق.

تركّز المعايير الثقافية على خصوبة المرأة فإذا تحوّلت إلى عقيم، أي غير منتجة، لم تعد تحتلّ نفس الموقع. وأذى اقتران جنسانية المرأة بالإنجاب إلى تهميش حاجاتها إلى الجماع. فما إن يتوقّف الحيض حتى يقلّ اهتمام الرجل باعتبار أنّه يعدّ هذا التغيير مؤشرا على موت شوق المرأة وموت رغبته في التواصل معها. وكأنّ توقّف الطمث يؤدي إلى تذكّرها أو تحوّلها إلى جنس ثالث. وهكذا تقترب العجوز من أصناف جندرية أخرى مثل الخنثى فلا هي أنثى تامّة ولا ذكر خالص.

وعندما نقارن حال المسنة بحال الشيخ نتبيّن أنّ العجز عن الإنعاض، يتسبّب في القضاء على جنسانيته، إذ كيف السبيل إلى قضاء الوطر دون ذكر منتصب؟ أمّا موت جنسانية المرأة، فإنّه لا يرتبط بمحدّد فيزيولوجي (sex)، بل هو صنيع اجتماعي، أي الجندر (Gender). وعلى الرغم من أنّ فرج المسنة مازال قادرا على استقبال الأير، فإنّ المجتمع أبقى أن تستمر الكبيرة في ممارسة

الجماع معتبرا أنها لم تعد موضوع شوق، وهو أمر يجعلها تخجل من الأحاسيس التي تنتابها وتكبت الرغبات التي تتحرك بداخلها. وهكذا تغدو العجوز ضحية الممنوعات التي تفرضها الجماعة على الفرد في مثل هذه الدورة من الحياة تثبيتا لمنظومة أخلاقية محددة وتشبثا بنظام رمزي خاص.

وتؤكد الأفكار النمطية الثابتة أنّ العجوز غير قادرة على الإمتاع ولا الاستمتاع بالجماع. وهو تعريف ثقافي لجنسانية المسنة وليس بيولوجيا، إذ تثبت الدراسات الطبية والنفسية أنّ المباشعة ممكنة بعد الستين. فالكبيرة تستجيب للمؤثرات والمنبهات الجنسية فتحلم وتشعر بالمتعة. ⁽²⁷⁷⁾ إلا أنّ المجتمع أراد أن تكون العجوز بعيدة عن عالم المتعة، معتبرا أنه لا يمكنها أن تقضي وطرها إلا متى كانت قادرة على الإثارة وعلى الحبل، أي قادرة على إسداء خدمات للمجتمع الذكوري. والظاهر أنّ المرأة دخلت هذه المعايير التي تضبط قوانين المتعة وحدودها. فإذا بالكبيرة تؤكد بنفسها أنّ جسدها المترهل الذي أضنته السنون يعيش لحظاته المتبقية متجاوبا مع روح حالمة توشك أن تغادره مستثمرا ذكرياته مستأنسا بما كان، معتقدا بالفعل أنّ أوان النكاح قد ولى وانتهى. فعندما سئلت عريب عن حال جنسانيتها بعد أن أسنت قالت: «أما الشهوة فبالحالها ولكن الآلة قد بطلت أو قالت: قد كلت». ⁽²⁷⁸⁾ ومعنى ذلك أنّ جنسانية المسنة هي أكثر خضوعا للعوامل الثقافية الاجتماعية من جنسانية الرجل. ⁽²⁷⁹⁾

وليس غريبا أن تمثل العجوز للمعايير الاجتماعية وأن تكبت رغباتها مادامت علاقتها بجسدها قد شهدت تغيرا. فإذا كانت المرأة من قبل معجبة ببدنها حريصة على تعهده لأنه يمثل رأسمالها الحقيقي، فإنها سرعان ما تستبدل مشاعر الحب بالكره. فتحترق هذا الجسم الذي خانها ولم يصمد في وجه الزمن فلم يستطع أن يحقق لها الحظوة حتى النهاية وتسبب في إقصائها عن عالم الجنسانية. وهذا يثبت أن نظرة الفرد إلى ذاته وجسده وممارسته للأنشطة الجنسية، تتأثر بنظرة الآخرين إليه وتقييمهم له. فإذا كانت الكبيرة معتزة بأنوثتها متقبلة التحولات الطارئة على جسدها، فإنها تحافظ على حياتها الجنسية، خصوصا إذا لاقت من زوجها الرعاية والمودة ولم يشعرها الآخرون بحجم

التغيرات السلبية التي لحقت جسمها. أما إذا تفتّنت المسنة إلى بغض الرجل واحتقار الآخرين لها، فإن شعورها بالإحباط يزداد فتتعلق على نفسها راضية بنصيبها وقدرها، مستعيضة عن الجماع بالفحش أو مراقبة الحياة الزوجية للكنائن إلى غير ذلك من الوسائل التي تشغلها وتخفف عنها معاناتها.

ويمكن القول إن إيمان فئة من العجائز بأن عهد الجنسانية قد ولى بعد توقّف الطمث، وزواج الأبناء، وحلول الأحفاد، ومللهم من كلّ محاولة لاستعادة جنسانية نشيطة، ساهم بدوره في توتير العلاقة بين الأزواج وحفز أغلب الشيوخ على البحث عن استبدال الكبيرة بالصغيرة أو الميل إلى الزوجة الشابة واعتبار العجوز الرفيقة والصاحبة، لا الشريك في الجماع.

قال أحدهم متذمراً من نفور زوجته منه: (من الطويل)

وَضَلَعِي وَلَمْ أَكْسِرْ وَإِنْ حَلَيْتِي تَحَوُّزُ بَنِيهَا فِي الْفِرَاشِ وَأَعَزَلُ⁽²⁸⁰⁾

ولما كانت الجنسانية بناء قد تشكّل عبر سنوات طويلة من المعاشرة الزوجية، فإن ممارسة النكاح تختلف من امرأة إلى أخرى تبعاً لعلاقتها بعشيرها ورؤيتها للحياة. فالمرأة التي عاشت تجربة مريرة وأجبرت على تسليم جسدها لرجل تفرّكه، ترخّب ببلوغها مرحلة الشيخوخة وتبادر بإعلام الزوج ببلوغها «سنّ اليأس» لتعتق من عبء أداء واجب الفراش.

جرّد المجتمع العجوز من كلّ إحساس بالرغبة ونفى أن يكون جسدها معبراً عن المقاييس الجمالية وممتلكا لمواصفات الجاذبية الجنسية (sex-appeal). ونظر إليها على أنها جسد «محايد جنسياً» (asexual) وحكم عليها بالموت الرمزي، إذ اقترنت صورة العجوز في المتخيّل بالقبح والأذى والنجاسة وانحدرت أنوثتها إلى الأسفل مثل الرتقاء والجذماء والبرصاء والقرعاء والبخراء «وكلّ من لا يتلذذ به منهّنّ إلاّ على زحف واشمئزاز». ⁽²⁸¹⁾ وبفقدان المرأة وظيفة الإنجاب توارت الروائح الذكية والمنعشة الدالة على الخصب، لتفسح المجال للروائح الكريهة المتلبّسة برائحة الموت. وتمّ استغلال صورة الجسد في آخر دورة له للترهيب والتنفير. ف«امرأة خمّصرف، وهي النصف وهو عيب في

استرخاء لحمها وذهاب شبابها، وهي في ذلك تشبّب. ولا يقال ذلك للرجل. وقال مرة: الخمضرف الكثيرة اللحم الرخوة ولا يكون إلا في المسنّة».⁽²⁸²⁾ والخنضرف: العجوز المسترخية لحم الوجه، وهو عيب في خلق النساء.⁽²⁸³⁾ «وعجوز قنْفِشة: متقضة».⁽²⁸⁴⁾ أمّا الشفشليق أو الشمشليق فهي المرأة الكثيرة اللحم مسترخيته.⁽²⁸⁵⁾ إنّ كلّ تغيير يصيب جسد المرأة ينظر إليه على أنّه عيب ونعت مذموم يترتّب عليه التمييز بين النساء: اللواتي حزن الجمال وعكسن المثال المرغوب فيه ذكوريا، واللائي قصرن عن التعبير عن المراد بسبب ضعف درجة أنوثتهن فلم يكن لهنّ مكان في عالم الإمتاع وبات القرب منهّن، فعلا مردولا.

يفيدنا ابن سينا أنّ من وسائل مداواة العاشق العظة والتعنيف و«تسليط العجائز عليه ليبغضن المعشوق إليه ويذكرن منه أحوالا قدرة ويحكين له منه أمورا منفرا منها ويحكين له منه الكثير، فإنّ هذا ممّا يسكّن كثيرا، وإن كان قد يغري آخرين. وممّا ينفع في ذلك أن تحاكي هؤلاء العجائز صورة المعشوق بتشبيهاً قبيحة، ويمثلن أعضاء وجهه بمحاكيات مبغضة، ويدمن ذلك ويسهبن فيه، فإنّ هذا عملهن، وهن أحذق فيه من الرجال إلاّ المخنثين، فإنّ المخنثين لهم أيضا فيه صنعة لا تقصر عن صنعة العجائز، وكذلك يمكنهن أن يجتهدن في أن ينقلن هوى العاشق إلى غير ذلك المعشوق بتدرّج، ثمّ يقطعن صنيعهن قبل تمكّن الهوى الثاني».⁽²⁸⁶⁾ فصورة العجوز القبيحة لا يمكن حينئذ أن توظّف إلاّ لإثارة مشاعر الكره والبغض والمقت والترويع. فتصبح شبّحا يقصّ نوم الآمنين. وهي من الممارسات التي دأب عليها القوم، إذ كانوا يفزعون أطفالهم بالدميم.⁽²⁸⁷⁾

2/2 - فرص الزواج

قلّت حظوظ المسنّات المترملات أو المطلّقات في الزواج نتيجة سخرية المجتمع من التغيرات التي تلحق الجسد الأنثوي في الكبر. ولئن جوّز عدد من العلماء نكاح العجوز، فإنّهم لم يتوانوا عن التنبيه إلى أنّ مثل هذا النكاح «فيه

تضييع النسل»⁽²⁸⁸⁾ لأنَّ الكبيرة الضعيفة إن حملت، فإنَّ ولادتها تعسر وتكون رديئة.⁽²⁸⁹⁾ ولذا كان على الرجل أن يتمهل قبل أن يقدم على الاقتران بالعجوز تأسيا بالرسول الذي خطب ضباعة بنت عامر (ت10هـ) من ابنها بعد أن بلغه أنَّها من أجمل النساء فلما وافقت، وجد أنَّها كبرت فسكت عنها.⁽²⁹⁰⁾

كثير تحذير العلماء الرجال من زواج العجائز فهن غير صالحات للوطء.⁽²⁹¹⁾ ونفس المرء لا تطيب مع من بها مجموعة من العيوب كالبرص والصرع وشنيعة المنظر⁽²⁹²⁾ «والعجوز السوداء الشوهاء»⁽²⁹³⁾ والعقيم المشؤومة.⁽²⁹⁴⁾ ولهذه العلل حثَّ الرجل على نكاح الصغيرة. أمَّا من تعدت سنوات الشباب «فهي عجوز في الغابرين».⁽²⁹⁵⁾ ومورست على الراغب في زواج المسنة مجموعة من الضغوط والإكراهات حتى يتراجع فيعدل عن قراره.

قال الشاعر: (من البسيط)

لا تَنكَحَنَّ عَجُوزًا إِنْ أَتَوَكَ بِهَا واخْلَعْ ثِيَابَكَ مِنْهَا مُمَعْنَا هَرَبًا
فَإِنْ أَتَوَكَ وَقَالُوا إِنَّهَا نَصَف فَإِنْ أَحْسَنَ نِصْفِهَا الَّذِي ذَهَبَا⁽²⁹⁶⁾

ولام أحدهم صديقه لأنَّه تزوج امرأة كبيرة السن فقال: (من المتقارب)

أَعْنَسَتْ نَفْسَكَ حَتَّى إِذَا أَتَيْتَ عَلَى الْخَمْسِ وَالْأَرْبَعِينَا
تَزَوَّجْتَهَا شَارِفًا فَحْمَةً فَلَا بِالرَّفَاءِ وَلَا بِالْبَيْنِينَا
فَلَا ذَاتَ مَالٍ تَزَوَّجْتَهَا وَلَا وَلَدًا تَرْتَجِي أَنْ يَكُونَا
بِهَا أَبَدًا فَالْتِمِسْ غَيْرَهَا لَعَلَّكَ تُعْطَى بِغَثِّ سَمِينَا⁽²⁹⁷⁾

يندرج الزواج بالمسنة في إطار «أبغض الحلال». فالكهل أو الشاب يتزوجها ويصبر عليها لمالها⁽²⁹⁸⁾ أو لرعايتها للولدان أو لمنزلتها الرفيعة⁽²⁹⁹⁾، كما أنَّ المتعبّد الزاهد يقترن بها طلبا للأجر والثواب وتحقيقا لأغراض في نفسه، منها التفرغ للعبادة والانتفاع بخدماتها لا بجسدها ما دام قاليا لملذات الدنيا. أمَّا الهرم فإنه يتزوج المسنة لاتصافها بمجموعة من الصفات التي تتلاءم مع وضعه. قال أحدهم «لبعض من فضل العجائز: إنَّ اختيار الكبيرة على

الصغيرة لعدم اللب واسترخاء الزب ورين (كذا) على القلب والتماس سهولة العلاج للعجز عن الإيلاج. فقال: كلاً العجوز أقنع باليسير وأصبر على تقلب الدهور وأقل على مشاغبة ومجازبة، تؤثر التذلل، تصبر على الإقلال وتؤمن من ولادتها الزيادة في العيال، إن اتسع بعلمها صانت ماله وإن ضاق سترت حاله، نعم قعدة الغيور ومطية ذي الأير العثور، لا تسبق إليها الظنون ولا تثبت معها القرون، ألوف عروف غير عروف ولا عيوف⁽³⁰⁰⁾. وبذلك يقضي الشيخ الفاني أيامه في أمن وهدوء ويصون ماء وجهه ويحفظ ذكوره. ومعنى ذلك أن العجوز تطلب للزواج متى كانت قادرة على توفير الرعاية والخدمة والمؤانسة لا للمتعة.

وهكذا نلاحظ أن شيخوخة الرجل الذي بقيت له بقية لا تشينه إذ يظل مقبولاً ومرغوباً في تزويجه على عكس المرأة، وذلك راجع إلى أن المجتمع وضع معيارين للتعامل مع الراغبين في الزواج فقدّم مصالح الرجال وراعى حاجاتهم على حساب مصالح النساء.⁽³⁰¹⁾

تعتبر الأنماط المعيارية وسيلة لحفظ النظام الاجتماعي والرمزي. فهي التي ترسم الحدود بين الطبيعي وغير الطبيعي، والسوي والشاذ، والمقبول والمرفوض. وعلى الرغم من إصرار المجتمع على أن تتخلى الكبيرة عن الزواج من جديد وتمجيده للمترملة التي تهب حياتها في سبيل أبنائها، فإن عدداً من النسوة رغبين في علاقة زوجية جديدة أو اضطرتهن الظروف الاجتماعية أو النفسية القاسية إلى قبول الانخراط فيها. ومثل تصريح العجوز برغبتها في الزواج موضوع تنذر⁽³⁰²⁾، إذ لم يتقبل المجتمع أن تعبر المرأة عن إرادتها فتختار في نهاية المطاف أن يكون أمرها بيدها لا بيد وليها، كما أنه لم ير في ذلك إلا علامة على غلمتها فسخر منها واعتبر سلوكها عارا وشناراً لأن التصريح بالشوق إلى الأليف يخص الرجل مادام هو الذي يفعل ويلتذ.

ونظراً إلى هذه التصورات اعتبرت حبي نموذجاً مفارقاً للمألوف. فهي التي أفصحت عن رغباتها فمثلت بذلك الصوت النسائي حتى قيل: «أشبق من حبي» وذلك لأنها تزوجت في كبرها شاباً ولها ابن كهل فصيرته أهدوءاً. وعندما أبلغها شكواه قالت: «وددت أنه ضب وأني ضيبة وقد وجدنا خلاء».⁽³⁰³⁾

وعبرت امرأة عن إصرارها على الزواج فقالت لأبنائها الرافضين: (من الرجز)

أيا بنيَّ إنني لناكِحُه وإن أبيئتم إنني لجامِحةٌ⁽³⁰⁴⁾

وتثبت النصوص أن تزويج الأبناء أمهاتهم كان ممارسة معمولاً بها، وإن لم تخل في كثير من الحالات من إبداء الإبن حرجاً في تزويج الأم⁽³⁰⁵⁾، خصوصاً أن هذا الزواج يجعله موضع هجاء الآخرين⁽³⁰⁶⁾ إذ يفهم زواج المسنة على أنه بحث عن قضاء الوطر لشدة غلطة العجوز. ولذلك كان القوم لا يكتبون رسائل التهنية للابن، بل رسائل التعزية لأنه يتجشم مشقة حين يرضخ لطلبها فيعصي هواه ويسخط نفسه. ومما جاء في إحدى هذه الرسائل: «خار الله لك في قبضها إليه، فإن القبور أكرم الأكفاء».⁽³⁰⁷⁾

وبين أن السماح للشيخ بالزواج والتسري في مقابل منع المسنة من الزواج من جديد، موقف يثبت أن التمييز بين الرجل والمرأة يلاحظ بشدة في مجال الجنسية⁽³⁰⁸⁾. فالرجل يحتاج إلى امرأة يستمتع بها، حتى وإن اقتصر الأمر على الملامسة وإشباع النظر وذلك بهدف المحافظة على الوجهة الذكورية وإيهام الآخرين بأنه مازال فاعلاً ومستمتعاً بالمجامعة التي تمنحه إحساساً بالطمأنينة وتحفظ توازنه النفسي.

أما المرأة فلا وجهة لها. وهي ليست في حاجة إلى رعاية ما تبقى من أنوثتها لأن المجتمع يصرّ على طمس هذه الأنوثة ويفرض على العجوز أن تكون أمًا مقدسة لا بضعا منكوحاً. «كان عروة بن الزبير عند عبد الملك بن مروان يحدثه وعنده الحجاج بن يوسف فقال له عروة في بعض حديثه: قال أبو بكر، يعني عبد الله بن الزبير فقال الحجاج: أعند أمير المؤمنين تكتي ذلك الفاسق؟ لا أم لك. فقال عروة: إليّ تقول هذا لا أم لك وأنا ابن عجائز الجنة خديجة وصفية وأسماء وعائشة، بل لا أم لك أنت يا ابن المستفرمة بعجم زبيب الطائف».⁽³⁰⁹⁾ ويفيدنا ابن سيده أن من بين السباب المتداول أن «يقال للرجل إذا شتم وغير بأمه: يا ابن الآثية، يعني به العرق في متاعها وبدنها... اللثي

شبيه بالندى...وربما سب الرجل فيقال له: يا ابن العيلم...البئر الواسعة».⁽³¹⁰⁾

إن تبادل الشتائم المشحونة بالدلالات الجنسية وتعبير أم الرجل بالتغيرات الطارئة على فرجها في مرحلة الشيخوخة، والسخرية من استعمالها للفرام لإصلاح فرجها واتهامها بالزنا⁽³¹¹⁾ دال - في نظرنا - على أن المرأة تبقى إلى آخر لحظة في حياتها رمز شرف الذكر: الزوج ثم الابن. ولذلك فإنها ليست حرة في اختيار مسار حياتها مادامت غير مستقلة وغير مالكة لجسدها بل هي موصولة إلى الرجل. فتنهض في بداية حياتها بوظيفة الإغراء والإنجاب وعندما تستكمل أداء هذه الأدوار، يتعين عليها أن تتنكر لذاتها وتكبت رغباتها لتتحول إلى أم صالحة متعبدة ومتبلة. حينها ترتفع مكانتها وتضفي عليها القداسة لأنها تخلصت من الفتنة والإغراء وقطعت صلتها بالجنسانية فلم تعد جسدا يُفترش أو يؤسر ولا بضعا يُسلم أو يغتصب. ونذهب إلى أن نعت الكبيرة بالمغتلمة، راجع إلى رفض المجتمع الذكوري ممارسة العجوز للجماع. فكأنها حين تهتم بذاتها، تخون الصورة المشعة التي رسمها لها المتخيل ولذلك تحتقرها الجماعة وتجعلها عرضة للشتيمة.

وهكذا يلوح أن النظرة إلى الجسد الأنثوي في مرحلة الشيخوخة، مرتبطة باقتصاد اللذة وبالأدوار الجندرية. فما هو منتظر من العجوز أن تستمر في الحفاظ على مصالح الزوج والعيال باعتبارها الراعية خلاف الرجل الذي بإمكانه أن يتفرغ لحياته الجنسية مادام يمتلك المال والوجاهة. ويمكن القول إن المرأة لا تكتسب مكانة وهوية إلا من خلال الأمومة التي تمثل جوهر الحياة. فإن ضحت المسنة بكيانها في سبيل الآخرين، رفعها المتخيل إلى أرفع الدرجات واستحققت التعظيم، بل التقديس.

والواقع أن احتلال الأم موقعا هامًا في حياة الرجل لا يخص الثقافة العربية وحدها. ففي مجتمعات الشرق الأدنى والهند والصين نجد أن الأم تحظى بمنزلة هامة.⁽³¹²⁾ كما أن الناظر في الأساطير يتبين أن قتل الأب كان ممارسة شائعة أكثر من قتل الأم. وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى صلة الجنسانية بموقع العجوز في البناء الاجتماعي وفي النظام الرمزي، كما أنه يخول لنا الوقوف عند صلة

جنسانية العجوز بعلاقتها بأبنائها من جهة وبالتصورات الاجتماعية من جهة ثانية.⁽³¹³⁾ فجسد الأم في نظر الابن جسد طاهر لا يمكن أن يلوّثه الغريب حتى وإن كان حليلاً. وبين الاستجابة لرغبة الأبناء والرضوخ لسلطة الجماعة، يضيع ما تبقى من عمر العجوز هباء!

«عاتب الصاحب رجلاً قد زوّج أمّه فقال له: ما في الحلال بأس. فقال: كذا أحب أن تكون لغة كل من أحب أن تنك أمّه. ثم قال فيه: (من مجزوء الكامل)

زَوَّجْتَ أُمَّكَ يَا أَخِي إِلَى الرِّجَالِ عَلَى طَبِيقِ
وقال: (من المتقارب)

عزّلت بتزويجه أمّه فقَالَ: فعلتُ حلالاً يَجُوزُ
فقلت حلالاً كما قد زعمت ولكن سَمَحْتَ بصدعِ العَجُوزِ.⁽³¹⁴⁾

لئن قبلت أغلبهن التضحية بمصالحهنّ من أجل الحصول على منزلة أفضل، فإنّ من النسوان من آثرت الإصغاء إلى نداء الحياة فاستمرت تبحث عن قضاء الوطر. وبقطع النظر عن شكنا في حقيقة شخصية حبي، فإنّ ما ورد في هذا الخبر يساعدنا على تبيين أنّ ممارسة الوطء ممكنة بالنسبة إلى المسنة، وأنّ أشكال الجماع تختلف باختلاف السنّ. «قال ابن حبيّ لأمّه: يا أمّه، أيّ الحالات أعجب إلى النساء من أخذ الرجال إياهنّ؟ قالت: يا بنيّ، إذا كانت مُسنّة مثلي فأبركها وألصق خدّها بالأرض ثمّ أوعبه فيها، وإذا كانت شابة فاجمع فخذها إلى صدرها فأنت تدرك بذلك ما تريد منها وتبلغ حاجتك منها».⁽³¹⁵⁾

ونذهب إلى أنّ اللجوء إلى وطء العجائز كان حلاً استثنائياً للمضطرّ نحو الفقير المعدم أو الشاب أو العبد أو غيرهم من الرجال الذين لم يسعفهم الحظ بالعثور على ضالّتهم. وتشير بعض الأخبار إلى اشتغال بعض العجائز بالبغاء في الأحياء الفقيرة ببغداد، وخصوصاً في القرن الرابع⁽³¹⁶⁾، وهو أمر يثبت أنّ

الكبيرة استطاعت أن تتكسب بفرجها وأن تستمر في ممارسة نشاطها الجنسي رغم كل الضغوط التي فرضها عليها المجتمع. وبين أن تردّي وضعها الاجتماعي، كان وراء اشتغالها بالبقاء أكثر من رغبتها في الاستمتاع.

إنّ تنشئة المرأة على الإغراء وحثّها على ممارسة الغنج والدلال وترسخ قيمة الجسد الفاتن في لاوعياها، يجعلها سرعان ما تفقد إحساسها بالأمان. فمع الشيخوخة يزداد إحساسها بالتهميش ويتفقم وعيها بأنها فقدت جسدا مغريا وفقدت معه الرجل والمستقبل ولم يبق لها سوى الأحلام والسراب.

«قال (كذا) بعض العجائز المغتلمات: (من الكامل)

وَحْضَبْتُ مَا صَبَغَ الزَّمَانُ فَلَمْ يَدُمْ صَبَغِي وَدَامَتْ صَبْغَةَ الْأَيَّامِ
أَيَّامِ أُمْسِي وَالشَّبَابِ غَرِيرَةَ وَأَنْتَكَ مِنْ خَلْفِي وَمِنْ قُدَّامِي»⁽³¹⁷⁾

3/2 - في الأنشطة الجنسية

ليس أمام المسنة إلاّ تنشيط الذاكرة باسترجاع صور من الماضي تزيح عنها غمة الحاضر المرير أو البحث عن التعويض وعن البديل. وقد يكون ذلك بتبني سلوك التصابي أو بالتقريب بين المحبين، حتى وإن كانوا عبيد اللذات. ولئن لم تسعفنا المصادر بمادة تشفي الغليل باعتبار أنّ جنسانية المسنة من المواضيع المسكوت عنها، فإننا نرجح أنّ من العجائز من كانت تلجأ إلى وسائل خفية تحقّق لها نصيبا من المتعة نحو الاستمناء أو نكاح الصبيان أو السحاق أو نكاح الحيوانات أو الغلمان أو العبيد أو تحيّن الفرص لإكراه بعض أرباب المهن حتى يستجيبوا لطلبها⁽³¹⁸⁾ أو ركوب الدواب والتلذذ بالحركة التي يحدثها الجمل والتي تذكّر العجوز بالجماع.⁽³¹⁹⁾

يتخذ المجتمع من جنسانية العجائز موقفا سلبيا، وهو أمر متوقّع باعتبار أنّ حقّ المتعة حقّ ذكوري كما أثبتنا. وتبدو المسنة مستهدفة لعنف مضاعف: عنف متمثّل في نشوز العشير فإذا به لا يتوانى عن الإعلان أنّها هانت عليه وعنف رمزي حينما تنعت بالقبح ويتحوّل جسدها إلى موضوع سخرية. وهذا

العنف الذي تباركه النصوص الدينية وتدعمه الثقافة العالمية، يؤدي إلى تعميق إحساس المرأة بحدة الجرح النرجسي.

والواقع أن الحكم على جنسانية المرأة بالموت، هو حكم على الجسد الأنثوي كله بالإعدام، إذ لا يخفى أن المرء لا يكتسب قيمته ولا يحس بوجوده إلا من خلال علاقته التبادلية بالآخر. ومهما كانت الأسباب التي تحول دون استمتاع المرأة بحياتها الجنسية سواء اختارت ذلك أو أجبرت عليه، فإن الإكراهات والضغوط التي تسلطها الجماعة على العجوز تفوق تلك التي تُفرض على الشيخ، نظراً إلى أن السياق الثقافي التاريخي، اعتبر أن المرأة المرغوب فيها هي الشابة الجميلة القوية السليمة ولم يتنازل عن هذا المثال. فما يليق بالرجل هو الاستمتاع بجسد كامل الأنوثة ولا مكان لجسد ضعفت درجات أنوثته. وهذا يؤكد أن الجنسية مرتبطة بمعايير يحددها المجتمع الذكوري وأن للذة قواعد صارمة تصعب زحزحتها.

ويلمس الناظر في التأويل الذكوري للقرآن كيف يؤسس المجتمع الجنسية فيميز بين حقوق الرجال وحقوق النساء. فتفسير آية ﴿رُبَيْدُ اللَّهِ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء 28/4] هو الآتي: «فذكر تخفيفه في هذا الموضوع وإخباره عن ضعف الإنسان، يدل على ضعفه عن احتمال هذه الشهوة وأنه سبحانه، خفف عنه أمرها بما أباحه له من أطايب النساء مثنى وثلاث ورباع وأباح له ما شاء مما ملكت يمينه، ثم أباح له أن يتزوج بالإماء إن احتاج إلى ذلك علاجاً لهذه الشهوة وتخفيفاً عن هذا الخلق الضعيف ورحمة به». (320) فهل معنى ذلك أن الرحمة شملت الرجال دون النساء باعتبار أن المرأة لا تحتاج إلى مثل هذه التسهيلات لقدرتها على ضبط شهواتها والتحكم في رغباتها!

يقودنا تدبر جنسانية المسن رجلاً كان أو امرأة إلى تبين مشكلة الشوق. فالفرد يتفاعل مع أحاسيسه ومشاعره ورغباته وغرائزه وفق محددات ومعايير ضبطتها الجماعة. فالمرأة لها دوافع (drive) تجعلها مستعدة لممارسة الجماع لكن المجتمع يضرب عليها قيوداً تجبرها على كبت رغباتها. وهكذا يوأس الشوق الأنثوي إرضاء للمجتمع الذي شكّل الجنسية. فجعل للرجال حق الاستمتاع

بمثنى وثلاث ورباع وما ملكت الأيمان: أبكار وثيبات، ذلك أن النكاح علامة دالة على الحياة: فأن تنكح معناه أنك موجود، ولاسيما أن نماذج من القصص القرآني ترسخ في المتخيل هذا الفهم.⁽³²¹⁾ فالشيخ الفاني يحتفظ بأمل التناسل حتى وإن اشتعل الرأس شيبا ووهن الجسم، كما أن حنينه إلى امتلاك ذكر منتصب ومني فاعل يبقى حلما يراوده حتى النهاية.

ولئن اعتبر المجتمع الشوق الذكوري مشروعاً، فإنه رأى أن يحدّد الشوق الأنثوي بعامل السنّ. فلم يسمح للمستنة أن تبدي ما به يستدلّ على رغبتها في الرجال مثل كشف الزينة وتعهد الجسد، إذ لا أرب للرجال فيها ويجب ألا يكون لها هي أيضاً مطمع فيهم. والواقع أن هذا التمييز بين حاجات الرجال وحاجات النساء، متوقّع مادام الرجل هو الذي يسنّ القوانين ويحدّد بنية النظام ويتصرّف في اقتصاد الشوق، ومن ثمة كانت حاجة المسنّ إلى الوطاء مشروعة وكان زواجه مقبولاً اجتماعياً، بل إن نشوزه كان هو الآخر مقبولاً ومبرّراً اجتماعياً ودينياً ونفسياً. فمتى اضطر الشيخ إلى معاشرة العجوز انتابه الفتور ثم الملل ثم أصيب بأمارات الانحطاط وفتور الشهوة. وحتى لا يموت الشوق كان على الرجل أن يستبدل النساء وأن يتسرّى لبقى داخل عالم المتعة لا خارجها.

أما المرأة فقد اعتبر زواجها عدولاً عن المطلوب وخرقاً للتصوّر الأمثل للنظام. فلا عجب أن تعمد الجماعة إلى ممارسة العنف القولي في شكل رسائل التعزية والسخرية والسبّ والتعبير، وأن تمارس عليها مختلف أنواع الإكراهات حتى تتمثل فتكون أرملة أو مطلقة تهب حياتها فداءً للآخرين.

وهكذا صادر المجتمع جنسانية المسنة وحكم عليها بأن تكون في وضع المشاهد: تلاحظ ما يجري من حولها وتعيش على وقع الزفريات والعبرات والأنات، بعد أن عقم رحمها فلم تعد ترمز للحياة وإنما للموت. ولئن خرجت عجائز القصّ القرآني من حالة العقم بمعجزة ربانية، فإنّ عجائز الدنيا ما كان بإمكانهن تجاوز منزلتهن.

لا يدلّ تعهد الجسد على مقاومة الإنسان فعل الزمن وتعلّقه بالحياة ورغبته

في الانخراط في العلاقات التبادلية فحسب، بل هو وسيلة أيضا للمحافظة على الموقع، خصوصا إذا كانت الهيئة الحسنة تساعد المرء على الاحتفاظ ببعض الوظائف التي تتطلب الهيئة. فما هي مختلف الوظائف والأدوار التي يضطلع بها الفرد في مرحلة الشيخوخة وهل تمثل هي الأخرى مظهرا من مظاهر الاختلاف بين الجنسين؟

الفصل الرابع

أدوار المستنّين

1 - أدوار الشيوخ

يراعي المجتمع حال الشيوخ فيخفف عنهم الأعمال التي تتطلب قوّة جسدية ويقلّص أدوارهم ويمارس عليهم مجموعة من الضغوط حتى يكتفوا بالقيام بعدد قليل من الأنشطة نظراً إلى حاجته إلى سواعد أفراد الأقوياء ليقوموا بعمارة الأرض وليذودوا عن الحمى. وينجم عن الحدّ من أدوار الشيوخ، تخليهم عن طموحاتهم وعن رغبتهم في المحافظة على مواقعهم السالفة.

بيد أنّ الناظر في كتب التراث، ينتبه إلى وجود فئة من المستنّين لم يشهد تقدمهم في السنّ عن مواصلة الغزو حبّاً في ميته مشرّفة تليق بالفحول.⁽³²²⁾ ولئن ضببت المنظومة الفقهية الجهاد بشرطي الاستطاعة بصحّة البدن والمال، فإنّ عدداً من الشيوخ أصرّوا على المشاركة في الجهاد رافضين أن يغزو أبناؤهم بدلا عنهم.⁽³²³⁾ ولا ينمّ إصرارهم هذا عن رغبة في الحصول على ثواب الظفر والغنيمة أو نيل الشهادة⁽³²⁴⁾ وضمان دخول الجنّة فحسب، بل إنّه ذو صلة وثيقة بمفهوم الفحولة. إذ يبقى الشيخ متمسّكا بصورة الفارس الشجاع المقدام المنتشي بالانتصار الذي لا يهاب الموت ويرفض بشدّة القعود لما فيه من الذلّ والحرمان من الغنيمة والأجر وما يجلبه من الذمّ.⁽³²⁵⁾ ثمّ إنّ إلزام الشيخ بالبقاء مع النساء والصبيان، أي مجتمع المستضعفين الذين هم في حاجة إلى من يذود عنهم، لا

معنى له سوى الحطّ من شأنه وإهانته. إذ ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء 95/4] و«الضرر: النقصان وهو كلّ ما يضرّك وينقصك من عمى ومرض وعلّة». (326) فالقعود حينئذ هو أمانة على انحطاط قوى الرجل ونقصانه وذيوع أمره بين القاصي والداني. ولذلك ألحّ عدد من الشيوخ على المساهمة في الحروب حفظاً لكرامتهم وتمسّكاً بفحولتهم. (327)

ولئن تفوّق الشاب في ساحة الوغى بقوّته وبسالته فكان أحبّ من الكبير، فإنّ خبرة الشيخ بالخدع الحربية، جعلت الاستعانة به أمراً ضرورياً. وقد رأى عدد من الفقهاء أنّ «الشيوخ الذين فيهم قوّة على القتال أو معونة عليه برأي أو تدبير» (328)، يسمح لهم بالمشاركة في الجهاد وأخذ نصيب من الغنائم. فيرضخ لهم لشهودهم الواقعة وتقديم المشورة.

ميّزت كتب المرايا وكتب الفقه وغيرها، بين الشيوخ الذين احتفظوا بقواهم العضلية والعقلية والهرمي الذين خرّفوا. فتمّ النهي عن اتخاذ «كبير أمد أخذ الدهر من عقله، كما أخذت السنّ من جسمه» (329) من بين أعوان السلطان أو نديما أو مسامرا. فالسنّ ترعشه وتجعله غير قادر على الإفصاح، فينقلب نتيجة ذلك إلى مهرج. (330) وهو أمر يوضح أنّ المجتمع لم يقبل أن يستمر الشيوخ في النهوض ببعض الأدوار التي تتضارب مع ما تقتضيه السنّ من وقار وسكينة وورع. فعندما كبر أشعب ملّه الناس ومالوا إلى ابنه فأحلّوه محلّه. ولم يكن من الهين على أشعب أن يتقبّل هذا الأمر، حتى وإن كان الذي نافسه من صلبه ووارث مجونه وظرفه. (331)

أما الشيوخ المحنّكون الحزماء والحصفاء، فقد خُصّوا بمناصب تليق بخبرتهم إذ «كانت العرب تحمد آراء الشيوخ لتقدّمها في السنّ، ولأنّها لا تتبع حسناتها بالأذى والمنّ ولما مرّ عليها من التجارب التي عرفت بها عواقب الأمور، حتى كأنّها تنظرها عيانا وطراً عليها من الحوادث التي أوضحت لها طريق الصواب وبيّنته تبياناً ولما منحتهم من أصالة رأيها واستفادته بجميل سعيها». (332) واعتبرت مجالسة الشيوخ ذوي التجارب والعبر، ضرورة للمتعلّم لأنّها لقاح العقل. ف«المشايع أشجار الوقار وينابيع الأخبار لا يطيش لهم سهم

ولا يسقط لهم وهم. فعليكم بأراء الشيوخ فإنهم إن فقدوا ذكاء الطبع، فقد أفادتهم الأيام حنكة وتجربة». (333)

وكان الاعتماد على مشورتهم والإذعان لنصيحتهم⁽³³⁴⁾ من أوكد واجبات الساسة. «قال بعض الحكماء: عليك بمشورة من حَلَبٍ أشطر دهره ومَرَّت عليه ضروب خيره وشره وبلغ من العمر أشده وأورت التجربة زنده». (335) وبناء على ذلك، احتل عدد من الشيوخ مكانة مرموقة في المؤسسة السياسية. فكانوا من أعوان السلطان الذي لم يكن، في الغالب، يعول على خبرتهم بقدر ما كان يستفيد من حضورهم. فهم يزينون المجالس بما يصفون عليها من الوقار والهيبة. وكانت المباهاة بالملك، تقع بواسطتهم لأنهم بمثابة وسائل تدعم أبهة السلطة. والواقع أن تزيين المجالس بالشيوخ وتقديمهم وحسن مخاطبتهم أمر درج عليه العرب، وخصوصا أشرف مكة. (336)

ونظراً إلى أن الشيخ «صحب الزمان ولقي الرجال وتصرف في العلوم، مهيب في النفوس، جليل في الصدور، موثّر في المجالس، مستشار في النوائب، مرجوع إليه في الرأي»⁽³³⁷⁾، فقد كان مرشحا للقيام بعدة وظائف، كأن يكون من بين خاصة الملك. جاء في النصائح الموجهة للسائس: «أتخذ وزيرك شيخا سواء كنت شيخا أم شابا ولا تقلد الشاب الوزارة». (338) وترجع علة تفضيل الكبير إلى أن الوزير يجب أن يكون «عالما عاقلا شيخا فاضلا لأن الشاب، وإن كان عاقلا، لا يكون في التجربة كالشيخ، والذي يتعلمه الناس من تجارب الأيام، لا يتعلم إلا من المشايخ». (339) ويستحسن في اختيار القاضي والمحتسب والواعظ والمؤدّب⁽³⁴⁰⁾ ومعلم الصبيان أن يكون شيخا لما عرف عن المشايخ من سعة الاطلاع وعمق المعرفة والخبرة والاشتهار بالدين والخير. (341)

غير أن تثمين المجتمع حكمة الشيوخ وتقديمهم على الشبان، لم يشمل جميع المستنئين، بل خصّ فئة منهم. فالحكمة لا ترتبط بعامل السنّ وحده بل هي ذات وشائج بالعلم وتوقّد الذهن والمنزلة الاجتماعية وكذلك بالأصناف الجندرية. وعلى هذا الأساس، وقع تهميش أصناف من الشيوخ الذين لم يرقوا، في نظر الجماعة، إلى المرتبة التي تؤهلهم لنيل الخطوة مثل الشيوخ المختئين

واللوطيين والخصيان والفقراء والعبيد الذين حكم عليهم بالموت الاجتماعي. وإذا علمنا أن من بين شروط تولي عدد من المناصب أو الوظائف والأدوار حسن السمعة، تبين لنا أن اهتمام الشيخ بمظهره وتمسكه بعلامات الوجهة مثل أناقة الملابس وعظم اللحية وبياضها⁽³⁴²⁾، أهله للقيام بدور الشفيخ والرسول والمُصالح والواعظ وغيرها. فهذه العلامات، تنهض بدور أساسي في عملية التواصل وتؤثر في المتقبل أيما تأثير. ويبدو أن مبالغة جماعة من الشيوخ في العناية بهذه العلامات، جعلت الفقهاء يبتهون إلى أنه يكره نظر الرجل إلى لحيته و«تبييضها بالكبريت استعجالاً لإظهار علو السنّ، توصلاً إلى التوقير وقبول الشهادة والتصديق بالرواية عن الشيوخ وترقياً عن الشباب وإظهاراً لكثرة العلم»⁽³⁴³⁾.

ويمكن القول إن مشاركة الشيوخ في أكثر مجالات الحياة العملية، كانت ممكنة في مجتمع بسيط لم تتعقد بناه ولم يشهد نمواً ديموغرافياً كبيراً. فتبلور فكرة الدولة وظهور المؤسسات وكثرة السكان وتطور تجارة الرقيق، أدى إلى تقسيم الأدوار وضبط أسنان من يتولى المناصب بصرامة سيما العسكرية منها. الأمر الذي جعل أدوار الشيوخ، تقلص شيئاً فشيئاً لتتحول في بعض الحالات، إلى أدوار ثانوية. وقد أوجد المجتمع لهذه الفئة ما تشغل به في مرحلة الشيخوخة، وهي أعمال ومهن ما كان بإمكان المسنّ النهوض بها من قبل. فمتى تعذر مثلاً وجود مزينة مسلمة، سمح للشيخ المزين أن يقوم بتعهده وجه المرأة أو فمها⁽³⁴⁴⁾. وهذا يدلّ على أن أدوار الشيوخ، مرتبطة بالسياق الاجتماعي والثقافي المتغير الذي يجعلها تنوس بين الثبات والمرونة. والملاحظ أن المجتمع يسمح في كثير من الحالات بالتفاوض بشأن مجموعة من الأدوار نظراً إلى خضوعها للحراك الاجتماعي.

تبدو مرحلة الشيخوخة بالنسبة إلى المستنّين الممتعين بالعافية وكمال العقل في الغالب إيجابية، إذ يوكل لهم المجتمع أدواراً ووظائف ويسمح لهم باحتلال مناصب والقيام ببعض المهن التي تساعد على تجاوز أزمة الشيخوخة. وترسم التمثلات الاجتماعية للمشايخ صورة إيجابية ومن ثمة تُفرض عليهم مجموعة من

القيود، من ذلك أنه يستهجن أن يقبل الشيخ على التعلّم فذاك أمر يقدر في مرتبه ويطلق ألسن السفهاء عليه⁽³⁴⁵⁾ إذ ينظر إلى الشيخ في مثل هذه المرحلة، على أنه استوفى التعليم وأضحى معين الحكمة.⁽³⁴⁶⁾ والواقع أن اعتبار الشيخ مجسداً الأنموذج الينبوعي: الحكيم، نلاحظه في عديد الأساطير⁽³⁴⁷⁾ والثقافات نحو الثقافة الهندية والثقافة اليونانية والثقافة العربية وغيرها، وهو أمر مفهوم باعتبار أنّ طبيعة المعارف آنذاك كانت قائمة على النقل. وكانت وسائل التحصيل تقتضي أن يمضي طالب العلم حياته مطوّفاً بالبلدان لنيل الإجازات أو التبحر في العلوم، ولذلك فإنه غالباً ما كان يشرع في التأليف في مرحلة الشيخوخة. قال الطبرسي في مقدّمة كتابه: «وقد ذرف سني على الستين واشتعل الرأس شيباً وامتألت العيبة عيباً...ابتدأت بتأليف كتاب هو في غاية التلخيص والتهديب وحسن النظم والترتيب».⁽³⁴⁸⁾ ونظراً إلى ما تكبّده العلماء من تضحيات، إذ كان الواحد منهم يقضي شبابه وقسماً من كهولته في تحصيل العلم، عظم القوم الشيخ الذين تمتّعوا بذاكرة قوية وفكر حصيف وبجلوهم.

كان النظام الاجتماعي تمييزياً قائماً على أساس تفاوت السنّ ودرجات النفع، ولذلك فإنّ الشيخ الفنانين أُجبروا على الانسحاب من الحياة الإنتاجية والعيش في عزلة، بل إنّ من القبائل من كانت تتخلّص منهم. «فقد كان من عادتهم إذا تبرّموا بشيخ ربّما أنّهم تركوه إذا ارتحلوا ليموت أو يأكله الذئب أو يحملوه على بعير نفور يسقطه فيموت فيستريحوا منه».⁽³⁴⁹⁾ وهي ممارسة نجد لها مثيلاً في مجتمعات أخرى، إذ كان الروم يعمدون إلى تغريق الهرمي⁽³⁵⁰⁾، وكان الهنود الحمر يتخلّصون من الشيخ بتركهم والرحيل عنهم، وكانت قبائل الأسكيمو، تقتل الشيخ⁽³⁵¹⁾ بغية التحرّر من كلّ ما يشكّل عائقاً في سبيل تحقيق مشاريع الحياة وبدافع التطهر من كلّ ما يرمز إليه الهرم من صفات سلبية كالنقصان والضعف والخور وغيرها. وهو أمر يوضّح أن الحطّ من منزلة الهرم حدث في الغالب في المجتمعات التي ثمنت القوّة البدنية واحتاجت إلى سواعد الرجال أكثر من حاجتها إلى خبراتهم ومعارفهم.⁽³⁵²⁾ ويبدو أنّ موقف بعض المجتمعات البدائية من الهرمي له صلة وثيقة بالطقوس الزراعية التي اعتمدت

قتل الشيوخ⁽³⁵³⁾ أو حرق كل ما يرمز إليهم وتقديمهم قرابين للأرض حتى تستعيد النماء والخصب. وهكذا يكون التخلص من القديم والبالى والفاني، بمثابة فعل رمزي دالّ على تمسك بالحياة وخوف من كل مظاهر الضعف التي توحى بالفناء.

لما كان من صفات الهرم قلة الحركة وبطلان النشاط وكثرة المرض والخرف، فإن المجتمع لم يعول عليه ولم يحتج برأيه خلاف الشيخ الذي تميز بقوة عقله.⁽³⁵⁴⁾ فديرد بن الصمة الجشمي الذي عرف بأنه شاعر فحل وفارس شجاع ومن أكثر الفرسان غزوا وظفرا⁽³⁵⁵⁾ وهو أيضا شيخ مجرب⁽³⁵⁶⁾ لما كبر ولم يعد فيه فضل للحرب، أخرج أهله «تيمنا به وليقتسوا من رأيه، فمنعهم مالك بن عوف من قبول مشورته، وخالفه لئلا يكون له ذكر».⁽³⁵⁷⁾ فلم يأخذ قومه بمشورته في الحرب ورمي بالخرف وفقد نتيجة ذلك السلطة التي كان يتمتع بها مثلما فقد المنزلة التي حظي بها في عشيرته.⁽³⁵⁸⁾ أما زهير بن جناب (نحو 60 ق هـ)، وهو أحد المعمرين وسيد بني كلب وقائدهم في حروبهم، فكان شجاعا مظفرا ميمون النقية في غزواته وكان يدعى الكاهن لصحة رأيه إلا أنه فقد عقله آخر عمره فخرج تائها⁽³⁵⁹⁾ وملّ عمره «فشرب الخمر صرفا حتى قتله».⁽³⁶⁰⁾

وهكذا نتبين أن المجتمع لم يعترف إلا بالشيوخ الذين استطاعوا التعبير عن توقعاته. أما المعمرين فكان مصيرهم التهميش مما يجعلنا نستنتج أن المسنّ لا يختار منزلته، إنما يحدّد له المجتمع المكانة التي تتلاءم مع التنظيم الاجتماعي.

يعدّ تقدّم السنّ عاملا من العوامل المساهمة في تثبيت اللامساواة في مجتمع أرسى نظامه على أساس تفضيل العناصر الفاعلة، أي النافعة. فلا عجب أن تنخفض قيمة فداء الطاعن في السنّ وأن يقدم قربانا في سبيل الآخرين⁽³⁶¹⁾، وأن تعادل دية الشيخ دية الصبي وأن تنقص أيضا قيمة العبد عندما يصير شيخا.⁽³⁶²⁾ وقد راعت ثقافات أخرى هذا المبدأ مثل مجتمعات الشرق الأدنى القديم وغيرها، كما أنها اعتمدت عامل الجنس في توزيع الأدوار والوظائف.

2 - أدوار العجائز

اختص الرجال بمزية لا توازيهم فيها النساء، وهي القيام بالجهاد وشهود الوقائع الحربية، غير أنّ استقراء عدد من كتب المغازي والتاريخ والسير وغيرها، يجعلنا ننتبه إلى الدور الذي اضطلعت به مجموعة من النسوة في الجهاد. وقد برزت المنظومة الفقهية مشاركتهم بتقدمهن في السنّ. فهو الذي خوّل للمستنات القيام بمداواة الجرحى ونقل الموتى. واعتبر الفقهاء مباشرة المستنات لغير المحارم جائزة «لأنّ موضع الجرح لا يلتذّ بمسّه، بل تقشّر منه الجلود وتهابه الأنفس. ولمسه عذاب للأمس والملموس»⁽³⁶³⁾ ومعنى ذلك أن إيمان مؤسسة الضبط بانقطاع صلة العجوز بالجنسانية، جعلها تقبل حضورها في فضاء ذكوري، كما أنّ هذا التصوّر سمح للمستنة بأن تضطلع بأدوار جديدة، وأن تشغل بمهن كانت من قبل ممنوعة من القيام بها، بل إنّ التعويل على العجائز لغاية حفظ النظام وصيانة الحدود الجندرية، بدا أمراً لا مفرّ منه. فالمستنة مكلفة بالمرور على الأرامل لتتفقّد أحوالهن وبيع غزلهنّ.⁽³⁶⁴⁾ كما أنّه «يتعيّن أن يكون من يدور على البيوت لأخذ العجين امرأة متجالّة لأجل صيانة حريم المسلمين»⁽³⁶⁵⁾ من أن يدخل عليهن الرجال فيقع الاختلاط المنهي عنه، كما أنّ «الأوجب أن تكون للنساء صانعة مسلمة متجالّة»⁽³⁶⁶⁾ حتى لا تتردّد الدمية على المسلمة فتفسد أخلاقها أو تشوش عليها دينها.

والظاهر أنّ اكتساب المستنة خبرة بشؤون النساء وتمتعها بحرية الحركة وتحصلها على أخبار الشابات بيسر، جعلها قادرة على امتهان مهن كثيرة نحو الخاطبة والقابلة والداية والماشطة والمزينة والغاسلة وقيمة الجوّاري والقهرمانه والمسؤولة عن ملابس السلطان ومقدمة المائدة الشريفة وخزّانة الشراب، هذا إلى جانب الجلوس للتعليم أو الوعظ أو الحديث وتوليّ تعليم الجوّاري والغلمان⁽³⁶⁷⁾، إلى غير ذلك من المهن والمناصب التي تبيّن أنّ حظوظ المرأة في المشاركة في الحياة العملية، تزداد مع ارتفاع حيضتها. وإنّ عدمنا معلومات دقيقة وشفافية بخصوص صنف المهن التي كان بإمكان العجوز ممارستها، فإنّنا نرجّح أنّ الظروف الاقتصادية القاسية وترمّل عدد من العجائز وفقدانهن العائل،

أجبرت المجتمع على السماح لهنّ بالخروج والتكسّب ومخالطة الرجال.

1/2 - حارسة الهوية

لئن فقدت المسّنة وظيفتي الإمتاع والإنجاب، فإنّها احتفظت في المقابل بوظيفة المغذّية والحاضنة والمربّية التي تشمل الأبناء والأحفاد بالحبّ والعطف والحنان، كما أنّها استطاعت أن تحظى بالاحترام بحكم الخبرة التي اكتسبتها على مرّ السنوات. فلا عجب أن ينوّه الأطباء بدور العجائز في مباشرة الحمل والولادة. فهنّ «يصرن من ذلك ما لا يبصره الأطباء»⁽³⁶⁸⁾ لملازمتهن النساء، فينتبهن إلى التفاصيل التي غالبا ما لا يتفطن إليها الرجال، كما أنّهن يسهرن على حسن تنفيذ الطقوس والمحرمات والممنوعات الخاصّة بالحمل والولادة والختان والزواج والموت وغيرها من الأحداث الهامة. فيصبحن المشرعات لأحكام النساء بحكم أنّهن «مأمونات» الجانب.

ولمّا كانت البنت عادة ما تتزوج باكرا، فإنّها تستفيد من خبرة حماتها أكثر من استفادتها من المعارف التي تلقّتها على يد أمّها. وفي مثل هذه الحالة تكون المسّنة مرجعا يعول عليه بالنسبة إلى مسائل الطبخ والزينة والحمل والولادة والطقوس وغيرها. وهي المسؤولة عن نقل رأس المال الثقافي والرمزي إلى الأجيال الجديدة وذلك من خلال مساهمتها في التنشئة الاجتماعية، أضف إلى ذلك، أنّ العجوز تكون من أكثر الناس إماما بتفاصيل الولادات والزواج والطلاق والموت وغيرها من الأحداث فتغدو نتيجة ذلك، حارسة الهوية والذاكرة الجمعية. وهو دور موكول إلى العجوز في كافة الثقافات.⁽³⁶⁹⁾

وهكذا نتبيّن أنّ توقف الطمث وتغيّر ملامح جسد المرأة، يسمحان لها بالنهوض بأدوار جديدة وبوظائف مختلفة. فيحقّقان لها الارتقاء في سلم المراتب الاجتماعية. فيُرفع عنها الجهل لتصبح عليمّة بأسرار الحياة والموت والمرض وغيرها. غير أنّ حكمة النساء لا يمكن في أيّ حال أن تضاهي حكمة الرجال، إذ تبقى معارف هؤلاء متميّزة.⁽³⁷⁰⁾ فتكون أدوارهم ووظائفهم دائما أهمّ من أدوار النساء. ولئن سمح العرب للمرأة أن تنهض بوظائف ذات صلة بالدين مثل الكهانة والعرافة وغيرها، فإنّ المجتمع الإسلامي، رفض قيام النساء بأدوار

مركزية ذات صلة بالمقدس. وإذا كان الأسنّ أحقّ بإمامة الصلاة⁽³⁷¹⁾، فإنّ هذه القاعدة لا تخصّ النساء، وإنّما الرجال.

بدأت معرفة المسنة إذن مرتبطة بشؤون النساء في مقابل اختصاص الشيخ بالحكمة. ويمكن أن نفسّر إلحاح المجتمع على أنّ الحكمة لا يمكن أن تصدر عن العجائز وتأكيد على بيان الاختلاف بين معارف الرجال ومعارف النساء، بأنّه إجراء لحفظ المنازل والحدود الجندرية حتى يبقى كلّ من الرجل والمرأة في موضعه حتى النهاية. وبذلك يحافظ المجتمع على انسجام بناءه وأساقه ويضمن لها الاستمرارية. ولئن أصرّ المجتمع على أن يكون الشيخ نموذج الحكيم، فإنّه رأى أنّ على المسنة أن تمثّل نموذج المرأة العابدة والصالحة. ويبدو أنّ النساء دخلن هذا التصوّر حتى ساد الاعتقاد أنّ القيام بالعبادات ينطلق مع الشيخوخة، فهو أمر يخصّ من طعنت في السنّ.⁽³⁷²⁾

2/2 - المراقبة

يرتكز المجتمع على ثلاث: سلطة الرجال وسلطة الأيديولوجيا وسلطة العجائز. وبالفعل آزرت الكبيرة المجتمع في تنفيذ أهدافه وأضحّت فاعلة اجتماعية تضطلع بمهمة مراقبة الشواب في الداخل وفي الفضاء الخارجي والسيطرة عليهن. فتزجرهن وتعظهن «وتذكرهن بأمر المعاد والحساب والقبر والموت»⁽³⁷³⁾ وتتفطن إلى نظرات المحبّين وهمسهم فتدعوهم إلى غضّ البصر.⁽³⁷⁴⁾ وتحول دون وصول الرجال إلى تحقيق غايتهم. قال الشاعر متبرّما من مراقبة العجوز: (من البسيط)

لم يَخْلُقِ اللَّهُ خَلْقًا كُنْتُ أَبْغُضُهُ غَيْرَ الْعَجُوزِ وَغَيْرِ الْكَلْبِ وَالْقَمَرِ
هَذَا يَنْوُحُ وَهَذَا يُسْتَضَاءُ بِهِ وَهَذِهِ تُشْغَلُهَا قَوَامَةُ السَّحَرِ⁽³⁷⁵⁾

والظاهر أنّ ملازمة العجوز للمرأة الشابة، كانت عادة مألوفة حتى ضرب العرب مثلا في ذلك فقيل: «زينب سترة».

قال الشاعر: (من مجزوء الكامل)

ولقد كُنيتُ عن اسمِها عمدا لكيلاً تَغْضَبَا
 وجعلتُ زينبَ سُوْتِرَةً وكنيتُ أمراً مُعْجَبَا⁽³⁷⁶⁾

تعاقد العجوز الصالحة سلطة الضبط وتتحالف مع الرجال ضدّ الشابات فتتحول إلى حارس أمين، يحفظ نظام المجتمع ورأسماله الاجتماعي والرمزي. فالزوج الذي يخشى على زوجته من الخروج ليس أمامه سوى أن يرسل معها الصبي أو العبد أو العجوز.⁽³⁷⁷⁾ فتكون المسنة في مثل هذه الحالة، دالا من الدوال على المنزلة الاجتماعية والقانونية للمرأة التي لا يمكن أن تخرج إلا برفقة من يوفر لها الحماية حتى لا يهجم عليها الأجنبي.⁽³⁷⁸⁾ فضلا عن ذلك لا يتسنّى للرجل مخاطبة امرأة منيعة، إلا بحضور المسنة⁽³⁷⁹⁾ باعتبار أنّ الخلوة المنهي عنها ترتفع بصحبة العجوز الصالحة المأمونة الجانب.⁽³⁸⁰⁾ ورأى الفقهاء أنّ للشابة التي عدت المحرم، أن تسافر مع نساء مؤتمنات يشترط فيهن الورع وكبر السن.⁽³⁸¹⁾

ولا يتوقّف دور العجوز عند مراقبة سلوك النسوان والاضطلاع بدور الستارة التي تحجبهن عن عيون الطامعين، إذ تكلف العجوز بوظيفة تثبيت التصوّرات والمعتقدات والأساطير وغيرها. فتساهم بذلك في نحت شخصية الفرد ومساندة سلطة الضبط الاجتماعي بالحفاظ على بناء الذهنية ومختلف أنساقه. فتكتسب بذلك منزلة هامة في المجتمع وتمارس سلطة على من هم دونها سنا.

والظاهر أنّ المرأة عندما تفقد وظيفة الإنجاب وتنفصل عن الشيطان، تجوز رضی الجماعة فتمنح الثقة وتنال التبجيل⁽³⁸²⁾ وتُعطى نصيبا لا يستهان به من السلطة. فيصبح بمقدورها أن تنوب السلطة الذكورية، كما يمكن للمجتمع أن يعول عليها.

3/2 - المشاركة في صنع القرار

انتهت السلطة السياسية إلى يسر تنقل المسنة من بيت إلى آخر وإمامها بأسرار العائلات فتمّ توظيفها لتحقيق مصالح الخاصة. ففي فترة خلافة الحاكم

بأمر الله (386هـ - 411هـ) أمر الوزراء العجائز بنقل أخبار ما يجري في البيوت فكن «يدخلن الدور ويرفعن إليهم أخبار النساء». (383) واستخدم الوزراء أيضا العجائز لغرض الجوسسة بتكليفهن بالاطلاع على أحوال الساكنين فيؤدين إليهم كل ما يسمعن ويرين ويجعلنهم من كل ما يجري على بصيرة شافية. (384) ولم يقتصر دور العجائز على معاضدة السلطة السياسية فحسب، بل شاركت أمهات الخلفاء والجواري اللواتي كنّ من وجوه عجائز القصر في إدارة السلطة السياسية أو التدخّل في شؤون الحكم. (385) فقد «سألت الخيزران موسى الهادي أن يولي خاله الغطريف اليمن، فوعدها بذلك». (386) واستولت شغب (321هـ) أم جعفر المقتدر (284هـ - 32هـ) على الخلافة سنة (296هـ) و«كان لها الأمر والنهي في دولة ابنها». (387) وتولّت حاضنة السلطان الناصر محمّد بن قلاوون (745هـ - 761هـ) الإشراف على رفع المظالم في مصر المملوكية. (388)

وعلاوة على ذلك، استطاع عدد من المستنئين التدخّل في بعض القضايا العامة. (389) فحظيت الأم والظئر بالاحترام والتبجيل واضطلعتا بدور الوساطة والشفاعة في القضايا السياسية والاجتماعية الهامة. وأشارت بعض المصادر إلى ظاهرة الكشف عن الثدي أو الشعر أو الوجه أو الظهور بهيئة رثة لاستعطاف صاحب السلطة وتذكيره بحق مرضعته عليه فيقبل بذلك وساطتها أو قضاء مطالبها. (390) ورغم احترازا من الأخبار التي وردت بشأن مساهمة النساء في المجال السياسي، فإننا نرجح أنّ منهن من استطاعت أن تنهض بدور لا يقل أهمية عن أدوار الرجال فكانت الواحدة تدبّر شؤون الدولة فتعاقب وتعزل وتولي وتتهم وتأمّر بالقتل وتحيك الدسائس. (391)

وهكذا نتبين أنّ الشيخوخة توفّر فرصة للعجوز حتى تستمتع بالنفوذ الذي حرمت منه عندما كانت شابة فيتستى لها في بعض الحالات أن تنهض ببعض الأدوار التي كانت في العادة أدوارا ذكورية. ولعلّها كانت تجد لذّة في ممارسة هذا النفوذ.

4/2 - السفارة

لئن عملت المستنئين على إعادة إنتاج النماذج المتسلّطة وتمادى عدد منهن

في الهيمنة على النساء الأخريات مستعملات الآليات الذكورية نفسها، فإن بعضهن الآخر أثر مساعدة الشبان والشابات حتى «إتك لترى المرأة الصالحة المستة المنقطعة الرجاء من الرجال وأحب أعمالها إليها وأرجاها للقبول عندها، سعيها في تزويج يتيمة وإعارة ثيابها وحليها لعروس مقلّة». (392) ومن العجائز المعروفات بالصلاح من كانت تتطوع لمساعدة المحبين رفقة بهم. (393) وعلل ابن حزم سبب هذا السلوك. فقال: «وأما العجائز فقد يئسن من أنفسهن فانصرف الإشفاق محضاً إلى غيرهن». (394) ومن العجائز من كانت تحب النهوض بدور السفارة بين المحبين حتى عرف بين الناس أنّ هؤلاء يرسلون إلى من يكلفون به من لا يؤبه به أو جليلاً لا يشكّ فيه «لنسك يظهره أو لسنّ عالية قد بلغها. وما أكثر هذا في النساء ولاسيما ذوات العكاكيز والتساييح والثوبين الأحمرين. وإتي لأذكر بقرطبة التحذير للنساء المحدثات من هذه الصفات حيثما رأيتها». (395)

5/2 - القوادة

لم يمثل عامل السنّ شرطاً من الشروط التي تجعل المجتمع يثق في العجوز ثقة مطلقة. فأخبار المستات الدواهي اللواتي يدخلن الدور فيفسدن النساء على رجالهن ويعبثن بالأخلاق، ذاعت بين الناس. ولهذا السبب فرّق المجتمع بين النساء على أساس أخلاقي فميّز بين الكبيرة الصالحة التي يؤتمن جانبها والعجوز الفاسدة التي تقوم بدور القوادة والمتمثل في أن تسهّل العجوز البغاء لغيرها. ولئن عرفت القوادة (396) في المجتمع الرجالي إلا أنّ الثقافة العالمية، ألحّت على اعتبارها دوراً نسائياً. فزليخاء جاءتها عجوز أعانتها على بلوغ مرادها من يوسف فاحتالت لها. (397) وورد في تفسير عائشة للواصله أنّها التي تكون «بغياً في شبيبتها، فإذا أسنت وصلته بالقيادة». (398) وجاء في الأمثال «أقود من ظلمة»، وهي فاجرة هذلية لما أسنت قادت فلما قعدت اشترت تيساً تنزيه على العنز. (399) وأشارت المصادر إلى أنّ العجوز كانت تتوسّط للرجال فتحثال على النساء المحصّنات. وبالمثل لجأت فئة من النساء إلى الاحتيال على أزواجهن وممارسة الزنا معتمدات في ذلك وساطة العجائز. (400) واعتبر ابن الجوزي أنّ التخبيب على الزوج هو صناعة العجائز. (401)

وفصل التيفاشي القول في مسألة القوادة فذكر أصنافهن: فالمريدة: عجوز «تتزيى بزىّ الصلاح والعبادة وتلازم الصلاة والسجادة وتعلّق في عنقها سبحة وتتعاهد إلى النسوان وتكثر الدعاء لهنّ ولصاحب المنزل، وهي أعدى على المرأة المستورة من الذئب على الخروف». (402) أما المتصرّفة «فهي عجوز تدخل إلى الدور برسم قضاء الحوائج للنسوان والتصرّف عليهن والبيع والشراء لهنّ وإحضار ما يحتجن إليه من الأسواق وغيرهن فيما يرجى الرجال والنساء بحجة ذلك ويجمعن بينهن». (403) وهكذا ثبت في الأذهان «أنّه قلّما خلت قطّ امرأة عجوز، ممّن تباشر الرجال وتعاملهم مع امرأة صالحة، إلّا وأفسدتها بما تحدّثها به... فيجب على الرجل الحرّ المؤثر لصيانة حريمه أن يغار من خلوتها مع عجوز وامرأة من هذا الصنف كما يغار من خلوتها مع الرجل الأجنبي». (404) فهل معنى ذلك أنّ المسنة تتذكّر؟

ويخبرنا أحد الشعراء عن الحيل المتبعة للوصول إلى المرأة. قال: (من
الرجز)

إذا أردتَ يا أخي غاده من المغنى صعبة المَقَادَه

فادُسُّس لها عُجِيْز قوَادَه
قد انحنّت من شِدّة العِبَادَه
أدب في الظلّماء من جِرادَه
تولج في جِبْهَتِهَا سَجَادَه
كالحسنِ البَصْرِي أو قتادة
في يَدِهَا سُبْحَتِهَا الصِّيَادَه (405)

قد يكون الدافع إلى ممارسة القوادة الخصاصة التي تحلّ بالمرأة بعد موت العائل وفقدان الأبناء، كما يمكن أن تكون الرغبة في التواصل مع الآخرين والاطلاع على أسرارهم وراء النهوض بهذا الدور. وإذا علمنا أنّ تجاوز الشابة للمعايير السلوكية يعرضها لأقسى العقوبات ففتهم بأنّها مسترجلة، أدركنا أن لا شيء يمكن أن يثني العجوز عن عزمها على خرق القوانين وتحدي مؤسسة الضبط مادام المجتمع قد صادر أنوثتها.

ومهما تعددت الأسباب التي تقف وراء انشغال العجوز بالقوادة، فإننا نذهب إلى أن تقريب الطاعنة في السنّ بين الرجال والنساء ليس إلا شكلا من أشكال الانتقام من مجتمع استهلك جسد المرأة الفتية وحين كبرت، تنكّر لها ولفظها بقسوة. فإذا بها تواجه التهميش والنبذ بفكّ الحصار المضروب على الجنسين مستغلة حرية الحركة من أجل بثّ الفوضى من حولها. فيكون الاضطلاع بهذا الدور، وسيلة لإثبات الوجود. ولعلّ العجائز بهذا الصنيع يؤكّدن للمجتمع أنّهن في زمرة الأحياء حتى وإن شُبّهن بالحيات.

6/2 - الساحرة

لم ينسب المجتمع إلى العجوز ممارسة القوادة فحسب، بل إنّه قرنها بعالم الشياطين والجنّ. وقد عكست اللغة هذه الصلة بين المرأة والجنّ وكذلك الحية. فقول: «إمرأة كالجنية إمّا في جمالها وإمّا في تلونها» و«الجان ضرب من الحيات»⁽⁴⁰⁶⁾ وفضلا عن ذلك، بدت العجوز وخصوصا المتحرّرة من وصاية الزوج أو الأولاد، ذات علاقة وثيقة بالسحر. روي عن عائشة أنّ امرأة جاءت لها أنّ عجوزا ذهبت بها إلى هاروت وماروت فعلمهاها السحر.⁽⁴⁰⁷⁾ وأشارت بعض المصادر إلى معرفة العجائز بالطقوس السحرية الخاصّة بالجنسانية.⁽⁴⁰⁸⁾ ووصف ابن منقذ (ت 584هـ) عجوزا كان يحلو له أن يسميها الشيطانة لأنّها لا يروعاها شيء من أمر الإفرنج وقد وجدها في المقابر في ضوء القمر «مكشوفة الرأس قد نفشت شعرها وهي راكبة قصبه تصهل بين المقابر وتجول. قلت: ويحك! أي شيء تعملين في هذا الوقت ها هنا؟ قالت: أسحر».⁽⁴⁰⁹⁾ وبقطع النظر عن صدق هذه الأخبار أو عدمه، فإنّ الخشية من العجوز ونعتها بالساحرة من المعتقدات الرابضة في اللاوعي الجمعي على مرّ الزمن ونجدها في ثقافات كثيرة. وقد تكفّلت الأساطير بوصف نماذج من أفعال الساحرات في حضارات عديدة.⁽⁴¹⁰⁾ ولكن بَمَ نفسر الخوف من العجائز ونعتهن بالساحرات؟

إنّ ربط العجائز بالسحر، أي بالسلطة السلبية هو علامة على خوف

الجماعة من القوّة التي تتمتع بها العجوز في آخر مرحلة من حياتها وأمانة على الخشية من العالم الأنثوي. وهي نظرة مرتبطة - في اعتقادنا - بتصور يلحّ على اعتبار المرأة وعاء للجنّ والشيطان ومستودعا للأذى والشور ويرجع ذلك إلى امتلاكها الفرج، وهو الثقب المفتوح الذي يؤهلها لاستقبال القوى فوق الطبيعية⁽⁴¹¹⁾ وإلى تميّزها بحرارة كبرى بعد انقطاع الحيض. ثم إنّ سبب ربط المرأة بالسحر، اعتقاد القوم أنّ العقم يحولها إلى ساحرة تبحث عن وسائل لسدّ الفراغ النفسي الذي تعيشه وتسعى إلى احتلال موقع في مجتمع همّشها.⁽⁴¹²⁾ ولعلّ اعتماد النّفاتات في العقد على القوّة النفخية المصاحبة بالكلمات الملغزة، هو بمثابة استحضر لروح شابة بإمكانها أن تتفاعل مع الروح المسنة فتكسيها طاقة متجدّدة.

ويمكن أن نفسّر تكريس المجتمع البطريكي لهذه الأنماط المعيارية التي تقرن العجوز بالساحرة وبالغولة، بأنه استعادة لمعتقدات قديمة مرتبطة بالديانات الأمومية. وتلحّ هذه المعتقدات على أنّ عشتار، وهي الأمّ الكبرى، تمتلك قوّة تدميرية عظيمة. ومهما يكن الأمر، فإننا نجد شباها بين نظرة الثقافة العربية إلى العجوز ونظرة الثقافة اليونانية التي ألحّت على بشاعة جسد العجوز وربطتها بالسحر وأخرجتها من عالم البشر لتصلها بعالم ما فوق الطبيعة.⁽⁴¹³⁾

7/2 - الداهية

توارت فتنة المرأة وغابت الإشادة بمحاسنها ووقع تبرّجها في نفس الناظر، لتحلّ محلها صورة عجوز بشعة لا همّ لها سوى الإيقاع بالرجل بعد أن تعاضمت قوتها واكتملت. وثبت في الأذهان أنّ المرأة رمز الكيد والشرّ وحليف دائم للشيطان. ولئن كان دهاء الرجل موصولا إلى العقل والخبرة والدربة وشدة المراس ولذلك يوصف الصياد بالدهاء⁽⁴¹⁴⁾، فإنّ دهاء العجوز مرتبط بالأذى والشرّ. وعكست اللغة هذا التصوّر فقيل: العنقفير: السليطة الغالبة الشرّ والداهية⁽⁴¹⁵⁾ و«الهيّعون: الداهية. ويقال للعجوز المسنة: هيّعون سميت بالداهية»⁽⁴¹⁶⁾ إذ تلجأ إليها المرأة فتدسّها لغريمتها لتفسد ما بينها وبين

زوجها. (417) أما العُلُكِد فهي الهرمة الداهية. (418) والدرديس: الداهية. (419) والأفنون: العجوز المسنة الحية الداهية (420) والصيدانة: الكثيرة الكلام السيئة الخلق. وهي الغول التي توقد نار الجن. (421)

والمفتحص في السياق الذي يرد فيه وصف العجوز بالداهية، ينتبه إلى أنه كلما أفسدت المسنة مشاريع الرجال أو حالت دون بلوغهم مقاصد راموا تحقيقها، نعتت بالداهية. فهذا زوج يهوى امرأة من قومه يجتمع إليها ولا يفارق مجلسها حتى علمت زوجته بذلك فما كان منها إلا أن دسّت إلى غريمتها «امرأة داهية من عجائز أهلها». (422) فما الدهاء حينئذ؟ أليس الدهاء العقل واتصاف المرء بمجموعة من الصفات الإيجابية كأن يكون بصيرا بالأمر ومعرفة بجودة الرأي؟ (423) وهذا يعني أنّ العجوز وصلت مرحلة النضج والمعرفة فأبانت للجميع أنّ بإمكانها أن تكون هي أيضا صاحبة حكمة وسلطة، مقوضة بذلك ما حاول المجتمع ترسيخه من أنّ المرأة لا تتصف بالعقل. وهكذا نتبين كيف ميّز القوم بين الدهاء الذكوري الذي يعدّ صفة إيجابية، إذ كان «يوسف (بن تاشفين) رجلا دينا خيرا حازما داهية مجربا» (424)، والدهاء الأنثوي المقترن بالأذى، أي التصدي للقوانين الذكورية.

وعندما يأتيك الأمر من حيث لا تتوقع ومن جهة مأمونة الجانب، أي المرأة العجوز والضعيفة تقول: دُهِيت وتسمي ما حدث لك داهية. فلا غرو إذن أن تتماثل صورة العجوز مع الغولة والأمّ المبتلعة للصبّيان والشريرة الهادمة للنظام. وهي امرأة «فالوسية» حاملة للخصائص الأنثوية والذكورية معا ومجسدة للمزاوجة الجنسية (Bisexualité)، تأبى الامتثال للمعايير الاجتماعية وترفض أن تكون مجسدة لصورة الأمّ الصالحة وأن تعبّر عن توقّعات الجماعة في أن تكون العجوز صوّامة قوّامة.

ولما كانت العجوز امرأة متمرّدة ومخيفة وداهية، فإنها احتلت مكانة هامة في اللاوعي الجمعي عبّرت عنها الخرافات والأمثال والحكايات، مشيرة في الوقت نفسه إلى استيهامات الرجال ومخاوفهم. فهذه عجوز «نبذت التقوى وراء ظهرها ولم تخف الله تعالى ولم تذكر يوم الحساب، «أعانت امرأة أخرى على

الوصول إلى من تهوى واحتالت عليه بكيدها لتفسد عليه دينه فكان شبيه يوسف. «وهذه عاداتهن يستعن ببعضهن على بلوغ مقاصدهن».⁽⁴²⁵⁾

تبدو المرأة في مرحلة الشيخوخة امرأتين: واحدة سالحة، وهي الأم المقدسة التي أشارت النصوص الدينية إلى وجود نماذج قليلة منها. ف«حسبك من نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون بنت مزاحم».⁽⁴²⁶⁾ أما الثانية فهي فاسدة انشغلت بالسحر والقوادة والمكر والكيد جسديتها نماذج كثيرة لعل امرأة لوط أهمها. وقد تضافرت جهود العلماء لتجعل المرأة، شابة كانت أو نصفاء، وعاء للإغراء والإغواء ولتصل العجوز بالداء والشرور. ولم يتوان هؤلاء عن التأكيد على أن المرأة التي لا تخضع للسلطة الذكورية، امرأة مخيفة لأنها تستبدل سلطة الرجل بسلطة الشيطان. ولعل طول صحبة العجوز له جعلتها تحتل هذا الموقع في نظام التمثلات والرموز. فالعجوز في الأحلام هي الدنيا. فمن رأى صورة عجوز عابسة «دلّت على ذهاب الجاه لأجل الدنيا وإن رآها قبيحة، انقلبت عليه الأمور وإن رآها عريانة، فهي فضيحة».⁽⁴²⁷⁾ أما الشيخ في المنام فهو في الغالب علم على العلم والجاه والأدب والخير والخصب.⁽⁴²⁸⁾

وهكذا نلمس في يسر ازدواجية موقف الجماعة من العجوز. فلئن كان الظاهر يؤكد استنقاصها، فإنّ الباطن يوحى بخوف المجتمع من خطر الأنوثة عندما تصل الذروة وخشيته من الطاقة أو القوّة السحرية التي تتميز بها الأنثى.

ليست الشيخوخة حدثاً بيولوجياً تُعاین آثاره على جسد الفرد بقدر ما هي ظاهرة اجتماعية وليدة تشكيل الثقافة لكلّ دورة من دورات الحياة. وليس أدلّ على ذلك من عمل الجماعة على تحديد سلوك المستن وزحزحتهم عن مكاتهم لتسند إليهم أدواراً جديدة تماشى مع مؤهلاتهم العقلية والجسدية. ولا يمكن الزعم أنّ الشيخوخة تتويج لسلسلة من الأدوار، فذاك أمر يختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، كما أنّه مرتبط بالهوية الجنسية للفرد وانتمائه الاجتماعي. والواقع أنّ الحديث عن أنشطة الشيوخ والعجائز والأعمال التي يقومون بها أو يكلفون بالنهوض بها يبقى حديثاً مفتقراً إلى أمثلة مدعمة

نظراً إلى تهميش المصادر للشيخ، كما أنه يبقى حديثاً محدوداً لا يشمل جميع الفئات الاجتماعية، إذ نادراً ما تتم الإشارة إلى نوعية الأعمال التي توكل إلى الخدم عند بلوغهم الشيخوخة سواء كانوا من خدم القصور أو البيوت.

وَقَرَّ المجتمع للرجل المحفوظ بقوته فرصة الانشغال بمجموعة من الأنشطة حتى يجاوز أزمة الشيخوخة غير أنّ غنم العجوز يبدو أهمّ ممّا حصل عليه الشيخ. ففيمّ يتمثل ذلك؟

الفصل الخامس

صور تحرّر العجوز

1 - الخروج

يرجع الفضل إلى البحوث الاجتماعية والبعوث الجغرافية والدراسات النسائية والدراسات الثقافية في لفت الانتباه إلى ضرورة التمحيص في علاقة المسنّ بالفضاء وتأثيره في تشكّل هويته. ⁽⁴²⁹⁾ فهذه العلاقة تشهد تغيراً ملحوظاً كلما انتقل الفرد من دورة حياة إلى أخرى. وبالعودة إلى المعايير التي ضببتها المنظومة الفقهية نبيّن أنّ خروج المرأة إلى الفضاء العمومي قد اختلفت أحكامه من سنّ إلى أخرى. فالنساء أربع: عجوز قد انقطعت حاجة الرجال منها، وهي كالرجال في ذلك. ومُتجالاة لم تنقطع حاجة الرجال منها بالجملة، فهذه تخرج إلى المسجد ولا تكثر التردد إليه... وشابّة، فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي الجنائز: جنائز أهلها وقرباتها. وفادّة ⁽⁴³⁰⁾ شابّة في الشباب والشبان فهذه الأخيّر لها أن لا تخرج أصلاً». ويرجع سبب المنع إلى «ما خشي على الخروج للرجل من الفتنة بهن». ⁽⁴³¹⁾ فرفع الحظر حينئذ لا يشمل جميع النسوة بل يخصّ الهرمة. أمّا النصف، فإنّ غاية ما ينوبها تخفيف الرقابة عنها. ويعكس هذا الإجراء بدهاء تصوّر المجتمع لحضور المرأة في الفضاء الخارجي. فباعتبار أنّ العجوز فارقت عالم الفتنة والإغراء مكروهة ولم تعد تمثّل عنصر إنتاج، فإنّها أضحت مأمونة الجانب ولا خطر يتوقّع من جانبها ولا أرب لها في الرجال ولا

شهوة لهم فيها. وهو أمر يثبت أن خصوبة رحم المرأة، هي التي شغلت المجتمع أكثر من الفتنة في حد ذاتها. فالرحم المنجب وسيلة تضمن استمرار النظام وتحافظ على قانون الأب وتخلد الأجداد⁽⁴³²⁾ كما أن الرحم آلة عمارة الأرض وتجديد المجتمع اجتماعيا (Regeneration sociale) وأداة للانتصار على الفناء. أما الجنسية الأيروپيقية المفصولة عن التناسل، فإنها تحقق النشوة والمتعة ولكنها موصولة إلى الموت لا إلى الحياة.

تتغير القوانين الاجتماعية المتعلقة بمراقبة جنسانية المرأة والمحافظة على صفاء النسب مع دخول المرأة مرحلة الشيخوخة تدريجا. فالنصف من النساء تحدّد مناسبات خروجها تحديدا يراعي سنّها ودرجة أنوثتها، بينما يسمح للعجوز التي تقاربت خطواتها واحدودب ظهرها، بالصلاة في المسجد في كلّ الأوقات.⁽⁴³³⁾ بيد أن الفقهاء لم يجمعوا على تحرير المسنة من كلّ القيود المضروبة عليها. فلئن «رخص أهل الرأي للمرأة الكبيرة»⁽⁴³⁴⁾ بحضور صلاة العيدين وغيرها في المسجد، فإنّ أبا حنيفة رأى أن تمنع العجائز من الخروج للصلاة في الظهر والعصر والجمعة «لأنّ وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفساق في المحال والطرقات فربّما يقع من صدقت رغبته في النساء في الفتنة بسببهنّ أو يقعن هنّ في الفتنة لبقاء رغبتهن في الرجال وإن كبرن. فأما في الفجر والمغرب والعشاء، فالهواء مظلم والظلمة تحول بينهنّ وبين نظر الرجال، وكذا الفساق لا يكونون في الطرقات في هذه الأوقات فلا يؤدي إلى الوقوع في الفتنة. وفي الأعياد، وإن كان تكثر الفساق تكثر الصلحاء أيضا فتمنع هيبة الصلحاء أو العلماء إياهما عن الوقوع في المأثم والجمعة في المصر فربّما تصدّم أو تُصدّم لكثرة الزحام وفي ذلك فتنة. وأما صلاة العيد، فإنّها تؤدي في الجبانة فيمكنها أن تعتزل ناحية عن الرجال كيلا تصدم. فرخص لهنّ في الخروج»⁽⁴³⁵⁾.

واشترط عدد من الفقهاء أن تخرج العجوز في صلاة الاستسقاء رفقة الصبيان وعليها أمارات الطهر والاستكانة والتواضع⁽⁴³⁶⁾ وغير مخالطة للرجال⁽⁴³⁷⁾ «قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأحبّ أن يخرج الصبيان ويتنظفوا

للاستسقاء وكبار النساء ومن لا هيئة له منهنّ ولا أحبّ خروج ذوات الهيئة والإماء مثل الحرائر. وأحبّ إليّ لو ترك عجائزهن ومن لا هيئة له منهن يخرجن». (438)

يقودنا استقراء هذه الشواهد إلى الوقوف عند استنتاجين: أولهما يتعلّق بمحاولة التعقيم التي لجأ إليها عدد من الفقهاء في سبيل حجب المرأة. فلئن كانت دوافع قصر الشابة والكهله مبرّرة بالخوف من الفتنة، فإنّ أسباب التحكّم في ساعات ظهور المسنّة راجعة - في اعتقادنا - إلى رغبة الرجل في إزاحة صورة لا تتماثل مع الأنموذج عن دائرة إبصاره. ويدعم ما ذهبنا إليه جندرة الزمان واعتبار الظلمة والعتمة من أفضل الأوقات الملائمة لخروج العجوز. أفلا يكون هذا معبّراً عن إرادة تجنّب رؤية الجسد الأنثوي المترهّل الذي سمح وافتقر إلى كلّ ما يدعو إلى الانجذاب نحوه؟ إنّ حضور ما يرمز إلى القبح والبلى مزعج ومثير للخوف ومن ثمة اقترن أوان ظهوره بالظلمة والعتمة والتخفي المقصود من خلال رثاءة الزي. وبناء على ذلك وجب أن يكون حضور العجوز باهتا حتى لا يعكّر بهاء النور وحتى لا يبرز في الفضاء الخارجي الذي بقي، في تصوّر العلماء، فضاء ذكوريا بالأساس.

أمّا الاستنتاج الثاني فله صلة بالنجاسة التي تلحق المرأة ويتعدّر عليها مراقبتها. فكم من مادة تسيل من مخارج الجسد الأنثوي وفتحاته، لا تتمكّن المرأة من التحكّم فيها نحو اللبن ودم الحيض وماء الطلق ودم النفاس. ومثّلت هذه النجاسة - في اعتقادنا - عاملاً أساسياً من بين العوامل التي حالت دون خروج المرأة ومساهمتها في عديد الأنشطة. فكان انقطاع الحيض وتوقف الرحم عن الإنجاب، في الغالب، بمثابة «جواز عبور مكّن المسنّة من التحزّر». (439) فلم تعد من ربّات الخدور المحتجيات وراء الستور، بل أضحت قادرة على التردّد على فضاءات عديدة، إذ جوّزت طائفة من الفقهاء للمسنّة، سواء كانت نصفاً أو كبيرة، الخروج في الجنّازة (440) وزيارة المقابر. (441) «وفرقّ قوم بين قواعد النساء وبين شبابهنّ، وبين أن ينفردن بالزيارة أو يخالطن الرجال. فقال القرطبي: أمّا الشوابّ فحرام عليهنّ الخروج. وأمّا القواعد فمباح لهنّ

ذلك». (442) وجوّز أغلب الفقهاء للعجوز الخروج إلى السوق. (443) «وقال مالك: وأرى أن يتقدّم إلى الصنّاع في قعود النساء إليهم. ولا تترك الشابة تجلس إلى الصنّاع. وأما المتّجالة والخادم الدون ومن لا يتّهم على القعود عنده ومن لا يتّهم هو فلا بأس بذلك». (444)

واختلفت مواقف الفقهاء بشأن سفر المسنة. فاعتبر عدد منهم أنه «يجوز أن تسافر المتّجالة التي انقطعت حاجة الناس منها مع غير ذي محرم». (445) بينما ذهب آخرون إلى القول بمنع العجوز من الحجّ دون إذن الزوج أو وجود محرم لحاجة «المرأة إلى من يركبها وينزلها، بل حاجة العجوز إلى ذلك أشدّ لأنّها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطّلع عليها الرجال حال ركوبها ونزولها». (446) أمّا خروج النساء إلى الغزو فقد سمح به للمرأة «الطاعنة في السنّ، وهي الكبيرة إذا كان فيها نفع مثل سقي الماء ومعالجة الجرحى» (447) كما سمح الفقهاء باصطحاب المسنات إلى أرض العدو لأنّهن لا يمثلن موطن خوف الجماعة، إذ لا قيمة لهنّ على عكس الصغيرات إذ «يكره دخول النساء الشواب أرض العدو لأنّهنّ لسن من أهل القتال، وقلّما ينتفع بهن فيه لاستيلاء الخور والجبن عليهن ولا يؤمن ظفر العدو بهن». (448)

ومن الأخبار التي تؤكّد أنّ خروج النسوان خضع لعوامل متعددة، منها الاجتماعي والنفسي والميئي والديني والسياسي ما ورد بشأن فترة خلافة الحاكم بأمر الله، فالمصادر تذكر أنّه قرّر منع النساء من الخروج لأنّهنّ كنّ، في نظره، سبب تفشي الطاعون والكوارث، إذ كنّ يتبرّجن في الشوارع حتى فشا الزنى بين الناس. وأشار عليه بعض الفقهاء بأن يستثنى العجائز من هذا المنع غير أنّ الحاكم لم يأخذ بهذا الرأي. فتمّ منع جميع النساء من الخروج من بيوتهن. ويروى أنّ الحاكم رأى عجائز ظاهرات ف«غرّقهن» (449) ثمّ إنّه سرعان ما غير موقفه بعد أن بلغه أنّ ضررا كبيرا لحق الناس من ذلك الحبس فأمر أن تخرج العجائز لقضاء أشغالهن. (450) وبغض النظر عن صحّة ما نسب إلى الحاكم بأمر الله من أعمال أو عدوها، فإنّ تحرّر العجوز من وصاية المجتمع الصارمة ظاهرة معروفة في أغلب المجتمعات.

تؤدي التحوّلات التي تنقل الجسد الأنثوي من حالة الفتنة إلى حالة محايدة، إن لم نقل مثيرة للاشمئزاز، إلى تغيير نظرة الرجل إلى المرأة، كما أنها تؤثر في علاقته بها. فلئن بدا الرجل راغباً في القرب من الشابة متحينا فرص النظر إلى جسدها، وخصوصاً إلى الأعضاء العارية، متجاهلاً الأوامر التي تمنع الملامسة، فإنه تبنى سلوكاً مختلفاً في تعامله مع الكبيرة. ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن الرجل لا يكتفي باتخاذ أسلوب التجنّب في قربه من العجوز، بل إنّه ما إن يصطدم بها ويلامس جلده جلدها حتى يبتعد عنها بعده عن المصروع أو المجذوم. ورغم تعدّد فرص الاختلاط بالمسنّات لاكتساحهن الفضاء العمومي، فإنّ الرجل، على ما يبدو، يمتنع بإرادته عن الاقتراب منهن نظراً إلى أنّ الملامسة لا تثير فيه الشهوة المرجوة.

وراعت المنظومة الفقهية هذه الحقائق النفسية الجنسية فحبت الجسد الفتنة، في حين أنها حرّرت جسداً لم يعد يحرك السواكن. ولعلّ وعي مؤسسة الفقه بالكبت الذي تعيشه المرأة النصف، تلك التي ينفر منها الرجال، والحال أنّها تبقى راغبة فيهم، جعلها تتعامل مع المرأة النصف بحذر خوفاً من أن تنتهز فرصة الخروج غير المقيّد لتزاحم الرجال بحثاً عن بعض الدفء، مكتفية في حالات بأدنى الأفعال الجنسية نحو الإشباع البصري أو اللمس أو الدلك أو القبلة العابرة ومستفيدة في حالات أخرى بالجماع. وهكذا ندرك أنّ مؤسسة الفقه ميّزت بين العجوز والمرأة النصف وكذلك، بين المسنة المرغوب فيها التي تنهى عن الخروج وبين «المتجالّة التي لا أرب للرجال فيها»⁽⁴⁵¹⁾ والتي سمح لها بالتردد على الأماكن العامة.

ولئن كان منع الشابة أو الكهلة من الخروج راجعاً إلى الخشية من فتنتها وتضييعها حقوق الزوج، فإنّ المسنة لم تكن، في الغالب، ملزمة بأداء واجبات كثيرة إمّا لنفور الزوج منها وميله إلى الشابة أو لترملها، الأمر الذي جعل انفلاتها من لزوم قعر بيتها، ممكناً وغير مؤثّر في طبيعة العلاقة الزوجية، إن وجدت.

2 - الهيئة

تشدّد المجتمع مع المرأة الشابة فتصرّف في شكل ظهورها وفي المقابل تساهل مع العجوز التي انحطت قيمة أنوثتها. جاء في المصادر «إن خولة بنت منظور كانت عند الحسن بن عليّ عليهما السلام، فلما أسنت مات عنها أو طلّقها، فكشفت قناعها وبرزت للرجال». (452) ولم يفت السخاوي أن يشير إلى ظاهرة سفور العجائز التي تفتت في عصره. فقال في معرض ترجمته لإحداهن: «وقد كانت على نمط كثير من العجائز في عدم التحجّب ونحوه». (453) ولئن اختلف تصرّف الكبيرة في هيئتها من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، فإن إخراج المسنات من أحكام الحجاب استند إلى آية [النور 24/60] التي جاء فيها: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. والقاعد، حسب الزمخشري، هي «التي قعدت عن الحيض والولد لكبرها» ﴿لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ لا يطمعن فيه: والمراد بالثياب: الثياب الظاهرة كالملحفة والجلباب الذي فوق الخمار ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ غير مظهرات زينة يريد: الزينة الخفيفة التي أرادها في قوله: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ وغير قاصدات بالوضع التبرّج ولكن التحفّف إذا احتجن إليه. والاستعفاف من الوضع خير لهن... فإن قلت ما حقيقة التبرّج؟ قلت تكلف إظهار ما يجب إخفاؤه... أن تتكشّف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها». (454)

وعرّف الطبرسي القواعد بقوله: «وهن المسنات من النساء اللاتي قعدن عن التزويج لأنّه لا يرغب في تزويجهن، وقيل هن اللاتي ارتفع حيضهن وقعدن عن ذلك: اللاتي لا يطمعن في النكاح، أي لا يطمع في جماعهن لكبرهن فليس عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهن، يعني الجلباب فوق الخمار. عن ابن مسعود وسعيد بن جبير. وقيل يعني الخمار والرداء عن جابر بن زيد، وقيل: ما فوق الخمار من المناقع وغيرها. أبيض لهن القعود بين يدي الأجانب في ثياب أبدانهم مكشوفة الوجه واليد... غير قاصدات بوضع ثيابهن إظهار زينتهن، بل يقصدن به التحفيف عن أنفسهن». (455)

ونظراً إلى اختلاف الفقهاء حول الزينة الظاهرة، فقد تباينت آراؤهم حول الثياب التي تتخلّص منها العجوز. فقليل: «رخص الله للكبيرة التي لا ترجو نكاحاً أن تضع الجلباب... وفي قراءة ابن مسعود: ويضعن من ثيابهن الجلباب وحده، وهو القناع الذي يكون فوق الخمار، فلا بأس أن تضعه عند القريب وغيره بعد أن يكون عليها خمار صفيق». ⁽⁴⁵⁶⁾ ولئن فهمت طائفة من الفقهاء أنّ التخفيف من الثياب لا يشمل جميع المستات وإنما الأرامل منهن فقط، فإنّ فئة أخرى عمّت الحكم على جميع الكبيرات ﴿وَالْفَوَعُدُّ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ أي قد انقضت شهوتها منهم، وقول الكبيرة التي لا تريد ولا تراد، سواء تزوّجت أو لم تتزوّج قطّ، قال (ابن مسعود): ولا فرق بين وضعه عند الخاصّ والعامّ إلاّ أنّه لا يعجبني أن تضع ذلك عند المتهمين من الرجال». ⁽⁴⁵⁷⁾ وشرح القرطبي علّة تحرير العجائز من الجلباب بقوله: «إنّما خصّ القواعد بذلك لانصراف الأنفس عنهن، إذ لا مذهب للرجال فيهن، فأبيح لهن ما لم ييح لغيرهن وأزيل عنهن كلفة التحفظ المتعب لهن». ⁽⁴⁵⁸⁾

اعتبرت جماعة من الفقهاء أنّه يجوز للرجل أن يرى «من المتجالّة الوجه والكفين ولا يجوز أن يرى ذلك من الشابة إلاّ لعذر من شهادة أو معالجة أو خطبة» ⁽⁴⁵⁹⁾ وذهب هؤلاء إلى القول: إنّ «لا بأس أن تضع المرأة جلبابها عند زوج ابنتها» ⁽⁴⁶⁰⁾ كما أنّهم استثنوا الشيخ الكبير الذي ماتت شهوته فأرأوا أنّه الوحيد الذي يرخّص له بالاختلاط بالنساء ورؤية زينتهن الظاهرة. ﴿غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ [النور 31/60] هم «الذين يتبعونكم ليصيبوا من فضل طعامكم ولا حاجة لهم إلى النساء لأنّهم بله لا يعرفون شيئاً من أمرهن أو شيوخ صلحاء، إذا كانوا معهن غصوا أبصارهم أو بهم عنانة» ⁽⁴⁶¹⁾ أي إنّ لا يتوقّع منهم الفساد باعتبار أنّ انخفاض درجة فحولتهم يجعل وضعهم شبيهاً بوضع الصبي، إن لم نقل بالمرأة.

وعلى النقيض من هذه الآراء، ذهب المتشدّدون إلى أنّ «كلّ من كان من الرجال فلا يحلّ لها (المرأة) أن تبدي موضع الزينة الباطنة بين يديه ولا يحلّ له أن ينظر إليها» ⁽⁴⁶²⁾ فعليها حينئذ أن تلتزم بلبس الدرع والخمار والجلباب

والإزار.⁽⁴⁶³⁾ وانطلاقاً من ذلك لم يكن التمييز بين النساء على أساس السنّ، معمولاً به وارتبط إبداء الزينة بالقرابة. ولئن عرّف «أولي الأربة من الرجال» بأنه المعتنّ الذي ليست له حاجة في النساء، وهو حسب بعضهم المعتوه⁽⁴⁶⁴⁾، فإنّ المتشدّدين حدّروا الرجال من عواقب الاختلاط بين الجنسين. قالوا: «لا تأمن المرأة على أيّ رجل مهما كان مسنّاً ودميماً، ولا تجعل لأبيّ خادم سبيلاً إلى الحرّيم، وإن يكن أسود وعجوزاً وقبيحاً».⁽⁴⁶⁵⁾

إنّ ما ورد في سورة النور يكشف النقاب عن الآتي:

1 - تعدّ غاية أحكام الفصل بين الجنسين وقائية. فهي خدمة يضعها المجتمع الذكوري بتصرّف الرجل العاجز عن التحكّم في نفسه فيحّميه من الفتنة. أمّا الشيخ، فإنّه لا يحتاج إلى قانون يشدّ أزره في قربه من المرأة وذلك لسببين: أولهما عنّته التي تخرجه من خانة الفحول، وثانيهما امتلاكه الوازع الأخلاقي الديني وانشغاله بالعبادة وزهده في النساء ممّا يجعله خارج دائرة الاتهام. وجليّ أنّ تنظيم المجتمع للعلاقات قد أخذ في الاعتبار عامل السنّ فأعاد النظر في مسألة الفصل بناء على اختلاف وضع المستين.

2 - تعكس قواعد الاختلاط بين الجنسين في مرحلة الشيخوخة القيم السائدة في المجتمع، كما أنّها تشير إلى المعايير الجمالية المهيمنة التي تحكّم العلاقات التبادلية. فكأنّ الرجل لا يميل إلّا إلى الشابة أو الكهله المليحة، وهذا يعني أنّ قانون الانجذاب محكوم بعامل السنّ ومتى حاد الرجل عن هذا المعيار، اعتبر شاذّاً أو عديم الأخلاق باعتبار أنّ نكاح العجوز، يضاهي نكاح الأمّ، وهو حجّة على انعدام المروءة. ويبرهن تخليص المسنة من الجلباب على لامبالاة الرجل بمن تغيّرت ملامح أنوثتها وعلى أنّه لا يخشى إلّا من امتلكت جميع مقومات الحسن. وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى أنّ المجتمع الذكوري قام بعملية فرز النساء فخصّ الفحول بالصغيرات والشابات، أي بالأفضل وعزل العجائز اللواتي لم يكن بالإمكان الاستفادة منهنّ.

3 - انطبق مبدأ الحجب على من احتفظت بالأنوثة التامة بينما خصّ

الكشف من نزلت أنوثتها إلى أسفل الدرجات، وهو إجراء معبر عن طريقة تعامل المجتمع مع الجمال والقبح. فبقدر ما تكون المرأة فاتنة، يزداد عجز الرجل عن غصّ بصره وتحويل وجهه عنها، يفرض عليها الحجاب ليخفف من حدّة سحرها. وما إن يتبدّل الجسد الأنثوي وتغيب ملاحظته حتى ينصرف عنه الرجل. فيسمح حينها للمستة بأن تنكشف ولكن بمقدار. فلم؟

إذا كان التبرّج هو إظهار المرأة محاسنها التي يجب سترها وتعتمدها البروز شامخة كالبرج العالي، فإنّ تبرّج العجوز لا معنى له سوى إظهار مساوئها. وشتان بين تبرّج الشابة وتبرّج العجوز! فالأول مرفوض اجتماعيا ولكنه مقبول على مستوى اللاوعي لأنّه يغذّي استيهامات الرجال. أما الثاني فإنّه مستهجن أخلاقيا وذوقيا. فما الذي تملكه المستة حتى تمارس الإغراء وتعتمد البروز؟

إنّ تبرّج العجوز حجة على تعتمدها الظهور في مجتمع لم يقبل التغيير الذي حلّ بجسدها وعزلها عن عالم الشوق معتبرا أنّ كلّ انزياح عن المثال هو علم على التقهقر والقبح. ولئن تكلفت المرأة البروز مظهرة محاسنها في فترة الشباب ومساوئها في مرحلة الشيخوخة، فإنّ المجتمع كان لها بالمرصاد. فقابل تبرّج الغانية بقوانين الحجب الصارمة وواجه رغبة العجوز في الظهور بالتخفيف من حجابها ظاهرا وتعتمد حجبها عن دائرة الإبصار باطنا. ومهما اختلفت مقاصد النسوان، فإنّ الرجل يبقى سابحا في مملكة الأنوثة بين مدّ وجزر: يتقلّب بين تبرّج فاتنة يغريه ويشده إليه فيقترب منها، وتبرّج عجوز يستفزّه فيحفزه على الانصراف فيبتعد عنها.

4 - اعتبر تحرير العجوز من الجلباب وسيلة من وسائل تنظيم العلاقات في الفضاء. وهو - في نظرنا - حجة على جندرة المكان بالتصرّف في نظام الرموز والعلامات. فنزع الملحفة يحدّد هوية المرأة التي تتسلّل إلى الفضاء الخارجي فيكون علامة تحوّل للرجل أن يميّز بين النساء على أساس السنّ. فالخمار لباس العجوز والجلباب لباس الشابة والكهولة وكشف الرأس، هو زيّ الأمة. وينجم عن عملية تنظيم الهيئة اكتساب الرجل معرفة تسمح له بالتعامل مع كلّ شريحة عمرية أو اجتماعية حسبما تنصّ عليه الآداب الاجتماعية. ويتمّ بذلك

تلافي الالتباس والتشويش والفوضى في العلاقات التبادلية بين الجنسين فيحفظ النظام. وبالإضافة إلى ذلك، ييسر تنظيم الهيئة على مؤسسة الضبط قيامها بالمراقبة بطريقة ميسورة. ولكن هل التزمت المرأة بقوانين الرجال أم أنها تصرّفت في نظام العلامات؟

5 - إنّ التخفيف من حجاب المستة هو، في اعتقادنا، فعل رمزي دالّ على إقالة المرأة من أهمّ وظائفها: الإمتاع والإنجاب، وبذلك تنزل الستارة ويتوقّف دور الإغراء الذي طالما اضطلعت به المرأة على الركب الاجتماعي. ولكون المجتمع أصدر حكمه وجرّد العجوز من سلاحها، فإنّه قبل حضورها في الفضاء الخارجي ولم يكلف نفسه عناء تفصيل القول في آداب خروجها ذلك أنّ حضورها حضور غير مرئي. فإذا نظرنا في مرور الغانية في الفضاء العامّ تبين لنا أنّها تنشّط المكان بحركات جسدها وزينتها وبريق ألوان ملابسها وشذى طبيها وخشخشة حليها، ومن ثمة فإنّها تضطلع بدور أساسي في عالم الشوق: توقظ غلّمة الرجال ثمّ تتمتع، تقبل ثمّ تدبر، إلى غير ذلك من تقنيات الإغراء. أمّا العجوز، فإنّها من منظور ذكوري لا حول لها ولا قوّة ولا يمكن أن تنافس الفاتنات مهما اجتهدت، فيبقى مرورها عابرا وسلميا خلاف مرور الفاتنة الذي يحدث الفوضى ويقضّ مضاجع الرجال ويحفز مؤسسة الضبط على البحث عن وسائل أكثر نجاعة لمحاصرة النسوان.

3 - الآداب الاجتماعية

عمل المجتمع على تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد وخصوصا بين الجنسين. فحدّد مسافات القرب وقتن كيفية النظر وضبط آداب التحية. فذهب الفقهاء إلى منع السلام على الشابة وحلّ التسليم على النصف⁽⁴⁶⁶⁾ مستندين في ذلك إلى ما روي عن السلف. قيل: «إنّ الصحابة كانوا ينصرفون من الجمعة فيمرون على عجوز في طريقهم، فيسلمون عليها، فتقدّم لهم طعاما من أصول السلق والشعير. وهذا هو الصواب في مسألة السلام على النساء يسلم على العجوز وذوات المحارم دون غيرهنّ».⁽⁴⁶⁷⁾

وتشدد عدد من الفقهاء بخصوص مصافحة النساء متكئين في ذلك على حديث جاء فيه: «إني لا أصافح النساء»⁽⁴⁶⁸⁾ معتبرين المصافحة طقساً ذكورياً مصرين على أنه لا يحلّ للحرة مسّ الأجنبي على الإطلاق. وخالفهم آخرون فأروا ضرورة التمييز بين المسنات والشابات. «فإذا كانت عجوزاً لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها ومسّ يدها لما روي أنّ النبي ﷺ كان يصافح العجائز في البيعة ولا يصافح الشواب». كما «روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان... يصافح العجائز. ولما مرض الزبير رضي الله عنه بمكة استأجر عجوزاً لتمرضه. فكانت تغمز رجله وتفلي رأسه. ولأنّ الحرمة لخوف الفتنة».⁽⁴⁶⁹⁾ ولكون الفقهاء أدركوا دور الملامسة في تحريك الشهوة، فإنّهم نبهوا الرجل باعتباره القوام والمسؤول عن حفظ الأخلاق إلى أهميّة مراقبة ما يصدر عنه من أفعال وحركات. فإن كان «هو شيخاً يأمن على نفسه وعليها فلا بأس بأن يصافحها. وإن كان لا يأمن عليها أن تشتهي لم يحلّ له أن يصافحها فيعرضها للفتنة كما لا يحلّ ذلك إذا خاف على نفسه».⁽⁴⁷⁰⁾ واعتبر الفقهاء أنّ بإمكان العجوز أن تأكل مع غير المحرم بيد أنّه لا يسمح لها أن تعانق زوج ابنتها عندما يأتي من السفر.⁽⁴⁷¹⁾ ومعنى ذلك أنّ المعايير المحددة لمسافة القرب بين الأجساد تبقى لدى أغلب الفقهاء، هي نفسها حتى النهاية.

تعتبر المصافحة فعلاً ثقافياً دالاً على خضوع الفرد للمعايير السلوكية الضابطة للعلاقات التبادلية ومعبراً عن مدى مراعاته لمنظومة القيم السائدة في مجتمعه. وتختلف دلالة المصافحة باختلاف هوية المصافح الجنسية وسنّه. فإذا كانت ملامسة الشابة الفاتنة كالنار الموقدة توقظ الغلّمة، فإنّ مصافحة النصف تخضع لمحدّد الشهوة: طمع الرجل فيها أو طمعها فيه. أمّا مصافحة العجوز الهرمة، فإنّها لا تغني من جوع. وتكشف الرؤية الفقهية للسلام والمصافحة والمؤاكلة والمجالسة وغيرها من آداب التعامل عن سعي العلماء إلى إخضاع العلاقات التبادلية بين الجنسين لمبدأ المراقبة المستمرة من جهة، ولعامل القرابة من جهة ثانية. ويبيّن أنّ مرونة الأحكام المنظّمة للاختلاط بين الرجال والنساء في مرحلة الشيخوخة مرتبطة بتغيّر النظرة إلى الجسد وإلى الجنسية واختلاف موقع

المرأة في النظام الرمزي. ولعل قول الفقهاء بجواز مصافحة العجوز التي لا تشتهي، يوحي بتمائل وضعها مع الصبية التي لا يجامع مثلها من جهة، واقتراب صورة الشیخة من صورة الرجل، من جهة أخرى.

إن المصافحة والمجالسة والمؤاكلة لقاء بين الجنسين قائم على التفاعل يفترض فيه قرب الأجساد وحدث الملامسة العفوية أو المقصودة وشتم ما ينبعث من الأجسام من روائح. وهو أيضا إقبال الوجه على الوجه: نظر ومعرفة. وفي تأويل الأحلام «المصافحة تزيد في المودة»⁽⁴⁷²⁾، كما أنها انبساط وصفح عن القوانين الصارمة، أي تجاوز.

تخفت مراقبة المرأة في مرحلة الشیخوخة. فتنحدر الكبيرة من الأحكام التي فرضت عليها من قبل بهدف السيطرة على جنسانيتها. فإن كان صدور الصوت من المرأة «وإن كانت متجالة»⁽⁴⁷³⁾ ممنوعا لكونه عورة، فإن تغير صوت العجوز وتحوله في الغالب إلى شبه همس أو صراخ كربه، يرفع عنها حكم المنع. فيصبح بمقدورها مخاطبة الرجل دون أن تضطر إلى تغيير صوتها.

وعلاوة على ذلك، راعت المنظومة الفقهية اختلاف وضع القاعد عن الشابة في سنتها لأحكام أخرى. فرأت أن بإمكان الزوج أن يطلق زوجته التي يئست من المحيض دون احتساب الأهلة⁽⁴⁷⁴⁾ وتكون عدتها ثلاثة أشهر.⁽⁴⁷⁵⁾ أما عدة الأمة المتوفى عنها زوجها والتي لا تحيض فقد حددت بشهر ونصف.⁽⁴⁷⁶⁾

ولئن تشدد الفقهاء مع الشابة المعتدة عدة الوفاة ففرضوا عليها قيودا كثيرة لعل أهمها القرار بالبيت وترك الزينة، فإنهم تساهلوا مع العجوز مبررين موقفهم بأن الرجل يتحین فرص النظر إلى الشابة والكهلة ليخطبها ولكنه لا يتشوف للصغيرة التي لا تشتهي أو للعجوز التي ينفر منها.

يتيح لنا تأمل موقف المجتمع من التواصل مع القاعد، إدراك مكانتها، إذ أنها تبقى في منزلة بين منزلتين: بين الستر والحجب. ويبرز تعامل الجماعة معها أن مسار الجندرة مازال متوصلا بيد أنه يخفت. فتبدو مظاهر الاختلاف بين الجنسين أقل قياسا بمرحلة التكليف.⁽⁴⁷⁷⁾

ولئن سلب المجتمع المرأة حقّ الاعتزاز بأنوثتها حتى وإن بدت في صورة مختلفة، فإنه منحها دون قصد ما كانت تحلم به طوال حياتها، وهو أن تستمتع بحرية الحركة وأن تفتح على العالم الخارجي، فجعل وضعها نتيجة ذلك شبيهاً بوضع الرجل. فهل معنى ذلك أن الشيخوخة تقضي على مظاهر كثيرة من اللامساواة بين الجنسين وتقرّب المسافة بينهما؟

الفصل السادس

من مظاهر الائتلاف بين الجنسين

تبدو مظاهر الاختلاف بين الرجال والنساء في مرحلة الشيخوخة محدودة، وخصوصاً بين الهرمى، نظراً إلى تحوّل الأجساد إلى أجساد غير مفصحة عن بعدها الجنسي (Désexualisé). وتعكس هذه الدورة من الحياة مرحلة المزاجية الجنسية التي ليست في الواقع بيولوجية بل اجتماعية نفسية. ويترتب على مثل هذا الوضع شعور المرء باضطراب هويته الجنسية. فهو بين الصفات الذكورية والصفات الأنثوية وبين مكانة الرجال ومكانة النساء. وهو مع كلّ هذا الانقلاب لا يجد إلى الاستقرار النفسي سبيلاً.

ولمّا كانت الشيخوخة بناء اجتماعياً، فإنّ الجماعة تصرّفت في الخانات فأخرجت الهرمى من خانة الفحول لتدرجهم في خانة النساء. وهو تنظيم يثبت أنّ مسار الجندرة ليس قاراً ومغلقاً، بل هو متحرّك لخضوعه لعامل السنّ وللمصالح الاجتماعية التي يهدف المجتمع إلى تحقيقها.

1 - الضعف

الظاهر أنّ أهمّ ما يشترك فيه الطاعنون في السنّ هو صفة الضعف. وقد حدّدت كتب الطبّ تجليات هذا الضعف فاعتبرت أنّ أحكام النساء والصبيان والشيخوخة، أي أصحاب «الطبائع» الضعيفة مخالفة لأحكام الرجال أصحاب

«الطبايع» القويّة. فالهرمي يصيهم استرخاء الأعضاء وضعف القوّة وسيطر عليهم المزاج الرطب⁽⁴⁷⁸⁾ والبرودة وتضعف أدمغتهم وأعصابهم.⁽⁴⁷⁹⁾ فتغلب عليهم الرغبة في النوم فينعسون بالنهار⁽⁴⁸⁰⁾ ويكثر سهادهم بالليل، كما أنّ أنينهم يزداد لكثرة الأوجاع.

ومن أعراض الشيخوخة المشتركة فقدان الأسنان والاضطراب في المشي⁽⁴⁸¹⁾ والاعتماد على اليد قبل النهوض وضرب الأرض بالرجل كما يفعل الراقص. وعندما تخون المرء قدماءه لا يتحمّل مشاق الطريق ويكون في حاجة إلى مُعين.⁽⁴⁸²⁾ ومع علوّ السنّ يصاب الهرمي أيضا بالنسيان وقلة الفهم وبكثرة الغفلة وإبطاء الذهن⁽⁴⁸³⁾، فلا يتمّ الاعتماد على رأيهم. فالهرم يخرف و«يعود كهيئته الأولى في أوان الطفولية ضعيف البنية سخيّف العقل قليل الفهم»، كما أنّه يضعف «عن أداء الفرائض وعن خدمة نفسه فيما يتنظّف به فيكون كلاًّ على أهله ثقيلًا بينهم يتمنون موته. فإن لم يكن له أهل فالمصيبة أعظم». ⁽⁴⁸⁴⁾ وبعد الكمال يعود المرء كما بدأ. فيقترن وضعه بوضع الصبي. فيغلبه البكاء⁽⁴⁸⁵⁾ ويكون عقله، في نظر الآخرين، ضعيفا «كالصبيان». ⁽⁴⁸⁶⁾ وكلّما صدر عنه فعل يخالف ما اعتاده القوم من أفعال، اتهم بالصبوة والجنون. ⁽⁴⁸⁷⁾ والحق أنّ تشبيه الكبير بالصبيّ فكرة شائعة لدى شعوب عديدة مثل الروم، إذ عرّف فلاسفتهم الشيخ بأنّه طفل. ⁽⁴⁸⁸⁾

ويلتقي الشيخ الفاني مع العجوز في شدّة التأثر ورقّة المشاعر والإحساس بالخوف وفقدان الأمان وكثرة الشكوى والبكاء، خصوصا عند رحيل الولد العائل⁽⁴⁸⁹⁾، كما أنّهما يشتركان في نفس الصفات نحو اللبونة والرخاوة واللفظ والوداعة، سيما وأنّ عدوانية الرجل تقل كلّما تقدّم في السنّ. ومع الكبر لا تنحلّ القوى الجسمية والنفسية فحسب، بل يحدث أيضا العجز الجنسي. فتسترخي الأعضاء وتضعف القوّة والماء. فلا يعود منّي الرجل صالحا للتوليد، ولا رحم المرأة قادرا على الحمل. فيلتقيان في معاناة البؤس الجنسي وفي محاولة البحث عن مسالك للتعويض.

داء الكبر عامّ يعدي الرجال والنساء على حدّ سواء فيصيب الوهن

جميعهم. وهو أمر يؤثر في نظرة المجتمع إليهم. فإذا بالهرم «المسترخي الحنك، المرتفع اللثة»⁽⁴⁹⁰⁾ كعظم الرمة البالي لا قيمة له بعد أن أبلاه الدهر⁽⁴⁹¹⁾ يفقد نتيجة ما حلّ به من ضعف مكانته الجليلة وتصح أقاله لا قيمة لها.⁽⁴⁹²⁾ وبذلك يلتقي «أشباه النساء» مع العجائز في البنية الضعيفة والعقل الناقص والسخف.

ونظراً إلى افتقار الهرمى إلى العافية وسيطرة الوهن عليهم، عملت المنظومة الفقهية على مراعاة حالتهم عند سنّ أحكام المعاملات. فإذا كان الشيخ لا يستطيع ردّ شهوته مثل الصبي والحامل، فقد وجب على المحتسب أن ينهى الناس عن حمل اللحوم إلى الشرائحي حتى يطبخها لهم في دكانه⁽⁴⁹³⁾، إذ لا طاقة للشيخ على رؤية ما لذّ وطاب دون أكله، خصوصاً إذا كان جائعاً فهو لا يصبر على الجوع ويشكو حاله مثل الصبي.⁽⁴⁹⁴⁾ وتتجلى مراعاة ضعف الكبار في حثّ الجماعة على الرفق بهم في الطريق وحسن معاملتهم.⁽⁴⁹⁵⁾

والمتأمل في أحكام الحرب ينتبه إلى أنها قد انطوت على أوامر تنهى عن قتل النساء والشيخوخ في المغازي.⁽⁴⁹⁶⁾ ويذكر أنّ عمر بن الخطّاب كان يأمر جنوده أن لا يقتلوا امرأة أو همّاً. والهّمّ: الشيخ الكبير البالي.⁽⁴⁹⁷⁾ واعتبر الشيخ المغلوب على أمره محصناً لا يقتل ولا يسترق.⁽⁴⁹⁸⁾ وبالمثل كان العدو يتحاشى قتل هذه الفئات المستضعفة. ففي أيام الفتن والحروب صدرت الأوامر إلى الجنود بإجلاء السكان فلا يترك إلاّ من كان «ضعيفاً أو عاجزاً لا خير فيه».⁽⁴⁹⁹⁾ وروي أنّه عندما استولى الروم على أنطاكية سنة 359هـ صدرت الأوامر بإخراج المشايخ والعجائز والأطفال من البلد وسبي الشباب والنساء والغلمان.⁽⁵⁰⁰⁾ ولما كان الهرم مفتقراً إلى القوّة وغير قادر على مباشرة الحرب ولا حتى الدفاع عن نفسه، فإنّه ألحق بالفئة التي ليست من أهل القتال نحو المرأة والصبي والزمنى والأعمى، وغيرهم من الذين عوملوا معاملة خاصّة تؤكّد مدى ضعفهم.

وتُبين أحكام الجزية أنّ مؤسسة الفقه أخذت في الاعتبار وضع المشايخ. جاء في «أحكام أهل الذمّة»: «ولا جزية على شيخ فان ولا زمن ولا أعمى ولا

مريض لا يرجى برؤه، بل قد آيس من صحته، وإن كانوا موسرين... لأنّ هؤلاء لا يقتلون ولا يقاتلون، فلا تجب عليهم الجزية كالنساء والذرية». (501) ومن مظاهر اهتمام الخلفاء بشيوخ أهل الذمة ما ورد في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عماله «...ثم انظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنّه وضعفت قوّته وولّت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه. فلو أنّ رجلا من المسلمين كان له مملوك كبرت سنّه، وضعفت قوّته، وولّت عنه المكاسب كان من الحقّ عليه أن يقوته حتى يفرّق بينهما موت أو عتق، وذلك أنّه بلغني أنّ أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك، وإن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك! قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه». (502)

توضّح هذه الشواهد أنّ افتقار الرجل إلى العافية والقوة يجعله في نظر الآخرين غير كفاء، فلا يستحقّ العيش في عالم الفحول ويحشر في عالم المستضعفين الذين يشتركون في عدد من الصفات، منها الضعف وعدم الاستقلال بأنفسهم والتواكل والجبن. فهم دائما في حاجة إلى من يقضي لهم حاجاتهم. ولئن كان دافع التعامل مع المعمرين في الظاهر الشفقة، فإنّ الشفقة تخفي نظرة استنقاص. فوراء مشاعر الرأفة اعتراف مجتمع الفحول بأنّ الهرم ليس نداء ولا نظيرا للأنا. ولكونه يمثل الآخر المختلف يتمّ إقصاؤه لأنّه لا يتماهى مع الأنموذج ولا يعكس التضاد بين الأنوثة والذكورة، وإنّما يميّط اللثام عن نقاط الشبه بين الجنسين. ولأنّه يكشف غير المرغوب فيه ويفضح المخفي، فإنّ الجماعة تهّمشه حيناً وتقصيه في أحيان أخرى.

تنتهي آخر دورة من دورات العمر بسيطرة مشاعر العجز والعزلة واليأس على الرجل والمرأة اللذين افتقرا إلى الصحة، ولم يحتفظا بكلّ قواهما البدنية أو مداركهما العقلية ولذلك تسقط عنهما مجموعة من أحكام التكليف.

2 - المسنّن وأحكام التكليف

يقف المطلع على كتب الفقه على إشارات دالة على مراعاة الفقهاء لوضع

الهرمي فقد أمر الإمام بالتخفيف في الصلاة مراعاة لحال الضعفاء. «من أمّ قوما فليخفف».⁽⁵⁰³⁾ وسمح للشيخ بأداء الطقوس الدينية بطريقة ميسرة. فجاز لهم تقصير الصلاة أو القيام بها بالإيماء واللسان أو جلوسا. وارتفع عنهم الصوم لعجزهم عن تحمّل مشاق الجوع ورخص لهم في الإفطار مثلهم مثل الجبالي.⁽⁵⁰⁴⁾ سئل مالك عن شيخ ضعف عن الصيام فقال: «لا صيام عليه ولا فدية».⁽⁵⁰⁵⁾ واستحب العلماء تقديم الضعفة عند أداء الشعائر⁽⁵⁰⁶⁾ وجوّز عدد منهم أن يحجّ المرء عن الرجل والمرأة إذا بلغا من الكبر حدا يعوقهما عن معاناة مشاق السفر ومخاطر الطريق وأداء الشعائر⁽⁵⁰⁷⁾ معتمدين في ذلك رواية جاء فيها أن «رجلا أتى النبي ﷺ فقال: إنّ أمي امرأة كبيرة لا تستطيع أن نحملها على بعير، وإن ربطناها خفنا أن تموت، أفأحجّ عنها؟ قال: نعم».⁽⁵⁰⁸⁾ وهكذا أصبح الهرمي من أرباب الأعذار.

تلحق صفة الضعف الطاعن في السنّ سواء كان رجلا أو امرأة، فيصبح في حاجة إلى الرعاية والحماية مثله في ذلك مثل بقية الفئات التي تنعت بالعجز مثل الولدان والزمنى وغيرهم. فهل يعني هذا أنّ منزلة الطاعن في السنّ لا تتأثر بعامل الجنس؟

3 - مكانة الكبير

يعدّ إفصاح الرجل عن عشق صاحبه مجلبة للاستهزاء. فالمرأة الوحيدة التي يكون من حقّ الرجل الإعلان عن حبّها وإظهار عواطفه تجاهها هي الأمّ. ويكتسي حبّها صبغة العرفان بالجميل لما تكبّته في سبيل الولد. جاء في القرآن: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحفاك 15/46] وشكّل هذا الحبّ محور عدد من الآيات (الإسراء 17/23) و(لقمان 31/14) و(العنكبوت 8/29). ووردت أحاديث عديدة تلحّ على ضرورة طاعة أمر الوالدين ما لم تكن معصية، وهو أمر يندرج في إطار طاعة الصغير للكبير التي ألحّت عليها مجتمعات عديدة مثل مجتمعات الشرق الأدنى القديم.⁽⁵⁰⁹⁾

وتتمثّل مظاهر العناية بالوالدين وحفظ حقوقهما في النفقة عليهما⁽⁵¹⁰⁾

والرفق بهما واحتمال أذاهما والإحسان لهما برّين كانا أو فاجرين أو مشركين. ⁽⁵¹¹⁾ ولئن استحبّ برّ الأم على برّ الأب ⁽⁵¹²⁾ فلأنها الجناح الكبير والذراع القصير، أضعف الوالدين وأحوجهما في الحياة إلى معين، إذ كانت أكثر بالولد شفقة وأعظم تعبا وعناء. ⁽⁵¹³⁾ ويعتبر اضطلاع الأم بوظيفة الرعاية سببا رئيسيا من أسباب تقديمها على الأب في البرّ. «حقّ الوالدة على ولدها أولى بالبرّ لأنها حملته في بطنها وغدّته بلبنها وربّته في حجرها وضمّته إلى صدرها وبذلت له حسن صبرها. . . وكانت تنميه وتسهر وتخدمه ولا تضجر». ⁽⁵¹⁴⁾ ولذلك تمّ التحذير من عواقب غضب الأم.

وأشارت النصوص إلى كثرة الثواب على تعظيم حقّ الوالدين واللفظ بهما. ⁽⁵¹⁵⁾ وضبطت المنظومة الفقهية آداب التعامل مع الوالدين. فالأم «مخدومة مخفوض لها جناح الذلّ». ⁽⁵¹⁶⁾ ذكر في هذا الصدد أنّ أعرابيا حمل أمّه في الطواف وهو يقول: (من الرجز)

إني لها مطيّة لا أذعُرُ إذا الركابُ نَفَرَت لا أنفِرُ
ما حملتُ وأرضعتني أكثرُ اللهُ ربي ذو الجلالِ أكبرُ ⁽⁵¹⁷⁾

ومن مظاهر برّ الوالدين وإكرامهما الاستئذان عليهما وتقديمهما في الجلوس والمماشاة، وتحمل المشاق في سبيلهما، وعدم التقصير في حقّهما. واستئذانهما قبل المشاركة في الجهاد وإحسان تكفينهما حتى وإن كانا قد بقيا على دينهما الأصلي، إذ يجب القيام على دفن الأم النصرانية وتكفينها وحضور جنازتها. ⁽⁵¹⁸⁾ ومن أمارات البرّ كذلك الترحّم لهما والاستغفار لهما. ⁽⁵¹⁹⁾

ولئن حوت المصادر أخبارا تكشف برّ الأبناء بالآباء والأمهات وتنوّه بمحاسن حسن معاملتهم، فإنّها أشارت أيضا إلى حالات العقوق ⁽⁵²⁰⁾ ونبتت إلى عواقب هذا السلوك ⁽⁵²¹⁾ الذي ينمّ عن احتقار كلّ من بلغ «أرذل العمر» رجلا كان أو امرأة.

ولم يقتصر تبجيل المسنّ على برّ الأولياء فحسب، بل ألحّت الأحاديث الواردة بشأن الآداب الاجتماعية على إكرام ذي الشيبة ⁽⁵²²⁾ «ما أكرم شاب

شيخا لسنته إلا قبيض الله له من يكرمه عند سنه». ⁽⁵²³⁾ وعمل المجتمع على غرس مجموعة من القيم التي تدعو إلى معرفة شرف الكبير وحسن توقيره وإنزاله المرتبة التي تليق به ⁽⁵²⁴⁾ في الجلوس والمؤاكلة والتزام الصمت والاحتشام في حضرته والوقوف له متى دخل. ⁽⁵²⁵⁾ واعتبر تقديم حق الكبير «سنة في السلام والتحية والشراب والطيب ونحو ذلك من الأمور. وفي هذا المعنى تقديم ذي السن بالركوب وشبهه من الإرفاق». ⁽⁵²⁶⁾ ولما كان «الأسن أحق بالتوقير والتقديم» ⁽⁵²⁷⁾، فإنه منح حق المبادرة بالكلام وكان على الحضور واجب الإصغاء. قيل: «وَقَرَّ الشيوخ ولا تتحدّث إليهم جزافا فإنّ جواب الشيوخ والعقلاء قاس». ⁽⁵²⁸⁾

وحرصت سلطة الضبط على مراقبة مدى توقير الصغار للكبار «خطب زياد فقال: استوصوا بثلاثة خيرا: الشريف والعالم والشيخ... ولا يأتيني شيخ بشاب استخفّ به إلا أوجعته ضربا، ولا يأتيني عالم بجاهل استخفّ به، إلا نكّلت به». ⁽⁵²⁹⁾ ولئن كان النهي متعلّقا بالشيوخ، إلا أننا نرجح أن تعظيم الكبير شمل الرجال والنساء معا. وربما كان التغاضي عن ذكر العجوز راجعا إلى أن الآداب الاجتماعية توطّف في تيسير العلاقات التبادلية بين الناس في الفضاء العمومي، وهو فضاء رجولي بالدرجة الأولى. أضف إلى ذلك، أن منزلة المرأة تجعلها تابعة للرجل في القوانين والأعراف كافة ومن ثمة لا يتم ذكرها مباشرة.

تحوي آداب التعامل مع الكبير في مضمونها تراتبية اجتماعية. فتفرّق بين الناس على أساس السنّ. وتتشكّل صورة الكبير من خلال مظهرين يلخّ المجتمع على اتصافه بهما: أحدهما يتعلّق بمكارم الأخلاق فيتحولّ المسنّ تبعا لذلك إلى قدوة، فالشيخ في القبيلة كالنبيّ في الأمة، وثانيهما حسن السمّة. فلا عجب أن يقع تزيين المجالس بالشيوخ. وأن يحتلّ المسنّ، وخصوصا العالم والورع ⁽⁵³⁰⁾، مكانة هامة في اللاوعي الجمعي. فهو يجسّد النصيحة والفضيلة وصوت الواجب وصوت الحكمة. وفي أعمال مفسري الأحلام وفي علم الكرامات الصوفية يتمثل الشيخ مع الأنا الأعلى ⁽⁵³¹⁾ ويشير إلى التوجيه ويدعو إلى التحولّ وتغيير السلوك، كما أنّه قد يقدّم لنا معرفة أو يكشف عن مفقود.

وفضلا عن ذلك يرمز الطاعن في السنّ إلى السلطة الأخلاقية وسلطة القوانين والسلطة المعرفية. «فمن رأى أنه يأكل مع شيخ ارتفع أمره عند السلطان».⁽⁵³²⁾

ويمثل الطاعنون في السنّ جماعة مرجعية بالنسبة إلى الشبان في السلوك والهيئة والأخلاق والعلم والتجربة⁽⁵³³⁾ ولذلك يتمّ الأخذ بنصائحهم. روي أنه «لما اجتمع الناس بالقادسية دعت خنساء بنت عمرو النخعية بنيتها الأربعة، فقالت: يا بني إنكم أسلمتم طائعين... فإذا رأيتم الحرب قد أبدت ساقها، وقد ضربت رواقها فتيّموا وطيسها، وجالدوا خميسها، تظفروا بالمغمم والسلامة... فانصرف الفتية من عندها وهم لأمرها طائعون، وينصحها عارفون».⁽⁵³⁴⁾

وبالإضافة إلى ذلك، ربط بعضهم المرّوة بالإصغاء إلى نصائح الطاعنين في السنّ. «قال سلم بن قتيبة: لا تتمّ مرّوة الرجل، حتى يصبر على مناجاة الشيوخ الدرد».⁽⁵³⁵⁾ فهؤلاء خبروا الدنيا وعرفوا أخلاق الناس وشهدوا الوقائع ومن ثمة شكّلوا مرجعا يعود إليه اللاحق لمعرفة أخبار الأوائل، ولفهم بعض الظواهر ومقارنة الحاضر بالماضي⁽⁵³⁶⁾ وحلّ بعض المشاكل المستعصية.

قال أحدهم متحدثا عن شيخ قدّم له عصارة تجاربه: (من الطويل)

ولكن سَمِعَنَ الشَّيْخَ قَدْ قَالَ قَوْلَهُ عَلَيْكُمْ إِذَا مَا رَبَّنَا بِالضَّرَائِرِ
وَلَا تَأْمَنُوا مَكْرَ النِّسَاءِ وَأَمْسِكُوا عُرَى الْمَالِ عَنِ أبنَائِهِنَّ الْأَصَاغِرِ
فَإِنَّكَ لَمْ يُنْذِرْكَ أَمْرَ تَخَافُهُ إِذَا كُنْتَ مِنْهُ جَاهِلًا مِثْلَ خَابِرِ⁽⁵³⁷⁾

و«شكا الفرزدق امرأته، فقال له شيخ من بني مُضَر كان أسنّ منه: أفلا تُكْسَعُهَا بِالْمَحْرَجَاتِ! (يعني الطلاق)، فقال: قاتلك الله! ما أعلمك من شيخ».⁽⁵³⁸⁾

ويكمن مظهر آخر من مظاهر تعظيم الطاعنين في السنّ في التبرّك بهم. فيتولّون الأذان في أذن المولود اليمنى وتسميته وتحنيكه، بل إنّ المسنّ رجلا كان أو امرأة كثيرا ما يُقدّم على القابلة⁽⁵³⁹⁾ في التحنيك تبرّكا بخيره. كما أنه

يدعى لقراءة القرآن للمحتضر رجاء بركته وشفاعته، ويقدم في صلاة الجنابة ذلك أن «دعاء الأسن أرجى للإجابة. قال النبي ﷺ إن الله يستحي أن يرد للشيوخ دعوة».⁽⁵⁴⁰⁾ وأشارت المصادر إلى أن العجوز الصوامة القوامة أو المعروفة بالورع والعلم قد حظيت هي الأخرى بالتعظيم⁽⁵⁴¹⁾ وتبرك الناس بدعواتها⁽⁵⁴²⁾ وبرأيها بعد أن ثبت في الأذهان أن دعوة العجوز التقية مستجابة. قال ابن بطوطة في هذا الصدد: «تربة السيدة نفيسة بنت الحسن... كانت مجابة الدعوة، مجتهدة في العبادة».⁽⁵⁴³⁾ وفضلا عن ذلك حوت المصادر أسماء المقامات التي كان يزورها الناس للتبرك بالنساء الصالحات وبالرجال المعروفين بالورع والزهد والكرامات اعتقادا في قدراتهم الخارقة.⁽⁵⁴⁴⁾

ولئن ذهب بعض الدارسين إلى القول: «إن البركة خاصة ذكورية أكثر منها أنثوية»⁽⁵⁴⁵⁾ فإننا نحتز من إشاعة مثل هذه الآراء لأسباب: منها ندرة الدراسات الخاصة بدراسة التصوف وعلاقته بالجنس⁽⁵⁴⁶⁾، ومنها أن عدد المتصوفات والزاهدات أقل من عدد الرجال مما يجعل إقبال الناس على الأولياء مفهوما، ومنها اختلاف هذه الظاهرة من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر. وإن افترضنا أن الناس فضلوا في بعض المجتمعات التبرك بالرجال، فإننا نفسر هذا الاختلاف بأنه ذو وشائج بمنزلة الرجل في المجتمع، كما أنه راجع إلى ترسخ مبدأ التراتبية الذي يقضي بتقديم الرجل على المرأة في سائر المجالات، سيما منها الدينية. وربما يكون للأمر صلة أيضا بما تجذر في المتخيل بخصوص علاقة المرأة بالنجاسة التي تجعلها رغم توقف الحيض دون الرجل قيمة في مسألة التبرك لاقتزان هذا الفعل بالمقدس.

ومهما يكن الأمر، فإن التبرك برأي المسن رجلا كان أو امرأة من العادات التي درج عليها القوم. فقد كان الخلفاء يوقرون أمهاتهم وجداتهم وكذا مرضعاتهم. «فكان الرشيد يشاورها (مرضعته) مظهرا لإكرامها والتبرك برأيها».⁽⁵⁴⁷⁾ والواقع أن تعظيم المسنين لم يكن ظاهرة خاصة بالثقافة العربية وحدها بل هو ممارسة شائعة في عدة ثقافات. وعابن ابن بطوطة هذا الأمر عند زيارته لبلاد الصين فقال: «والشيوخ بالصين يعظمون تعظيما كثيرا».⁽⁵⁴⁸⁾

لئن اكتسب الشيخ مكانة عالية بسبب علمه وكياسته وخبرته الطويلة، فإن العجوز وخصوصاً الأم، حظيت هي الأخرى بمنزلة رفيعة في الواقع وفي المتخيل. فالكبيرة هي التي تضمن الاستقرار النفسي والاجتماعي للعائلة وتحقق وحدة الأبناء وتمتّن صلتهم بأجدادهم وبموروثهم. وقد اعترف عمر بن عبد العزيز بمكانة المسنات فقال: «أدركت الناس وهم لا يعزّون في المرأة إلا أن تكون أما»⁽⁵⁴⁹⁾. وتظهر أهمية المسنة أيضاً في مشاركتها في اتخاذ القرارات وخصوصاً تلك التي تتعلّق بمصير العائلة، من زواج وطلاق وشراء وبيع وغيرها، كما تتجلى منزلة العجوز في امتلاكها أدوات السلطة. فهي تغضب حين لا تنفّذ أوامرها وتعاقب وتنهى وتراقب وتفرض على الجميع طاعتها وتسيطر على الأخريات، وهو أمر يجعلنا ننتبه إلى التراتبية الهرمية الموجودة في عالم النساء ومدى خضوع الصغيرة للكبيرة. وقد يفسّر احتلال العجوز منزلة رفيعة وامتلاكها السلطة بأنه من رواسب النظام الأمومي.

ويبدو تأثير الأم في الولد واضحاً من خلال تحكّمها في حياته وسيطرتها على الكنائن، وكأنّها تستعويض عن الفراغ العاطفي الذي تعيشه بتحويل مركز اهتمامها نحو ولدها. فهو العزاء والسند والبديل. ويزداد نفوذ المسنة إذا لمست من جانب الأولاد طاعة مطلقة لها وتعلّقاً مرضياً أو شبه مرضياً بها. ويمكن القول إنّ تشجيع المجتمع الرجل على حبّ أمه، أفضى إلى الفصل بين الحبّ المقرون بالجنسانية والحبّ الأمومي الخالي من هذا البعد، كما أنّه أدى إلى تهمين حبّ الأم على حساب حبّ الزوجة. واللافت أنّ علاقة العجوز بالكنائن لم تحظ بعناية الأدباء وغيرهم فلم نعرّ فيها اطلعنا عليه من كتب التراث، على مادة تحوّل لنا تفكيك بنية هذه العلاقة.

وعندما تصبح المرأة أما، فإنّها «تمثّل صورة للمرأة التي يهابها المخيال فلا يجد مجالاً للظعن فيها. فالأمّ امرأة يقبل بها كلّ الناس ويحصل في شأنها إجماع الأمة فتشكّل صورة جميلة ترفعها المجموعة في وجه كلّ النساء، وأغنية مثلاً ترددها الأصوات على أذان كلّ النساء. فلتسمعي سيدتي الجميلة تخلّصي من عقدة النساء والزينة والشيطان والنظر الحرام ومتعة التجوال ومحاولة

الارتقاء. وكوني أما صالحة تحبب للأمة رجالها للذود عنها وعن خصالها والقوانين التي سنتها لتجعل منك أما صالحة».⁽⁵⁵⁰⁾

أما شفقة المجتمع على عجائزه الصالحات، فنفسرها بانكسار المرأة إذ أنها تجسّد الكهول في منزلتهم الرفيعة، وإنّما تكتفي بأداء وظيفتها: أنجبت وربّت وانشغلت بزوجها وبربّها فكان لابدّ من إكرامها في شيخوختها بعد أن برهنت على امثالها للمعايير، فعاشت حياتها كما شاء المجتمع وضحت بنفسها في سبيل الآخرين. وقد نفّس التعظيم الذي تحظى به العجوز بأنّه احترام وتبجيل للمرأة التي ارتقت في آخر دورة من دورات حياتها، فنحت نحو التخلص من ثقل الأنوثة.⁽⁵⁵¹⁾ أما المستنة التي احتفظت بطموحها ونافست الرجال، فقد لاقت في كثير من الحالات الهوان، من ذلك ما حدث لشغب أمّ جعفر المقتدر بالله التي قيل إنّ القاهر (320هـ - 322هـ) عذبها بصنوف العذاب وهي تقول له «أنا أمك في كتاب الله».⁽⁵⁵²⁾

يعكس تعظيم المستين نظام الجماعة القيمي ونظرته إلى الشيخوخة. فمادام الفرد يمتلك العافية والنفوذ والاستقلال فالمجتمع يكرمه، لأنّه يمثّل الذاكرة الجمعية والحياة للأمة وله وظيفة الشهادة على التاريخ، وهي وظيفة رمزية بالغة الأهمية. وما إنّ تنحط قواه حتى تتغير مكانته. ونذهب إلى أن الآيات والأحاديث التي تعرّضت لآداب التعامل مع الوالدين ونبّهت إلى عواقب العقوق، متعلّقة بالخصوص بسوء معاملة المجتمع للهرمي الذين نبذوا بسبب كره الجماعة لكلّ ما يمتّ إلى الضعف بصلة. ولئن تماثل وضع الهرم مع العجوزة، فإنّنا نعتقد أنّ انعكاسات احتقار القوم لمن أبلاه الدهر حتى فني هي أشدّ وقعا في نفس الرجل من المرأة، مما يجعلنا نذهب إلى أن أزمة الشيخوخة أزمة ذكورية ذات وشائج بالتغيرات الطارئة على موقع الذكر ولاسيما بنية الذكورة.

الفصل الثامن

أزمة الذكورة

لا يكون الرجل الكامل فحلاً إلا إذا قدر على التخلّص من شوائب الأنوثة واستطاع أن يعكس التضادّ بين الصفات الذكورية والصفات الأنثوية. فهذا التقابل هو الذي يكسبه هوية جنسية متميّزة. أمّا إذا ظهرت عليه الصفات التي تسندها الثقافة إلى المرأة، فإنّه يهّمش أو يلفظ لأنّه هجين لا يصلح ولا يمكن أن يحتفظ بمكانته وشرفه، لكونه يهدّد الأنموذج ويوحى بالفوضى واختلال النظام الجندرى مثله في ذلك مثل المختث واللوطي. ونظراً إلى أنّ الطاعن في السنّ يعجز عن الاضطلاع بدوره على الركح الاجتماعي حتى النهاية، أي يُظهر ضعفه، فإنّ المجتمع يسدل عليه الستار ولا يعترف به لأنّه يفضح الذكورة «المؤسّطرة»، ويزيح عنها الغشاء الزائف ويهتك ستر هشاشتها، كما أنّه يفكّك أحادية الأنموذج فيتبدّى حينها أنّ الذكورة درجات وأنّ التداخل بين الحدود الجندرية واقع لا مرية فيه.

1 - من القوّة إلى الضعف

تلخّ الجماعة على اعتبار الولد رجلاً ساعة يخرج من بطن أمّه⁽⁵⁵³⁾، كما أنّها تسعى إلى أن تغرس فيه مجموعة من القيم التي تتماشى مع شرف الذكورة وأهمّها القوّة. «يقال رجل بين الرجل أي القوّة، وهو أرجلها أي أقواهما. وفرس رجيل قويّ على المشي. وسمّيت الرجل رجلاً لقوّتها على المشي...»

وارتجل الكلام ارتجالاً لأنه قوي عليه من غير ركوب فكرة، وترجل النهار لأنه قوي ضياؤه بنزول الشمس إلى الأرض... وأصل الباب القوة⁽⁵⁵⁴⁾. وينشأ الفتى على شعر الفخر والمديح بالقوة والجرأة والإقدام وتمجيد سير الفوارس وحكايات الأبطال الذين تربعوا على عرش المتخيل. ويعي منذ النشأة أن التاريخ لا يعترف إلا بالبواسل وأنه لا سبيل إلى الإقرار بتنوع الذكوريات. فأتى للرجل أن يقبل بعد ذلك بانحناء القامة واضطراب اليد والرجل وضعف الحواس وكل مظاهر الوهن!

يفقد الهرم قدرته على السيطرة على حركاته وأقواله وأفعاله. فيصبح عاجزاً عن ضبط نفسه والسيطرة على كل ما يخرج من جسده من دموع وبول وضربات وغيرها. قيل: الشيخ إذا أسن «صارت فيه ثلاث خصال مذمومة: إذا قام عجن، وإذا مشى زفن، وإذا سعل قرن»⁽⁵⁵⁵⁾، أي إنه يقرون السعلة بالضرطة. والمعمر يمشي ريقه ولا يستطيع حبسه ولا يمسك البول⁽⁵⁵⁶⁾ ويعجز عن التحكم في شهواته، كما أنه يخلط في الكلام⁽⁵⁵⁷⁾ ولا يسيطر على سلوكه فيسير في بعض الحالات عريانا⁽⁵⁵⁸⁾، وعندما يضعف عقله⁽⁵⁵⁹⁾ ويخرف يتحول إلى موضع سخرية الحاضرين⁽⁵⁶⁰⁾ فيهزأ منه الكهول والنساء والصغار والعبيد والأغراب الذين دونه شرفاً.

قال الشاعر: (من البسيط)

أصبحتُ هُزءاً لراعِي الضَّانِ يَسْخَرُ بِي مَاذَا يُرِيْبِكُ مِثِّي رَاعِي الضَّانِ⁽⁵⁶¹⁾

إن المتعارف عليه أن المرأة تعجز عن التحكم في جسدها فلا يتسنى لها ضبط ما يخرج من بدنهما من سوائل. أما الرجل فهو قادر على مراقبة تصرفاته لكمال عقله. بيد أن انحطاط الوضع الصحي للهرم، يجعله والمرأة مثيلين. فما إن يتدهور نظام الضبط حتى تتصدع علاقة الرجل بجسده، فيفقد سلطته إذ لا يخفى أن الضبط رمز امتلاك السلطة. وهو أول مظهر مجسد لها ولا يتمكن الفرد من السيطرة على الآخرين إلا إذا نجح في التحكم في نفسه وجسده معاً.⁽⁵⁶²⁾ ويوضح عجز الإنسان عن مراقبة ذاته مدى تغلب الطبيعة على الثقافة، كما أنه يشير إلى المصير البشري: تحول القوة إلى ضعف والضبط إلى انحلال

والنظام إلى فوضى. ويترتب على هذه التحوّلات انهيار وجاهة الرجل. فإذا بالمعمّر يكثر الشكوى من العجز الذي يصير إليه. وعندما يشكو الرجل معاناته يفضح المستور، ويوح بما يجب أن يبقى بين جنبات الضلوع، كما أنه يخون كلّ المبادئ التي قامت عليها التنشئة الاجتماعية الذكورية التي تلزم الفتى بكبت مشاعر الوهن والخوف والجبن وغيرها وتدعوه إلى وأد مظاهر الضعف.

يقوم المجتمع المرأة من خلال معيار البدن: المادة. ولا ينظر إليها إلا من خلال صورة الجسد. فيكون حضورها جسدياً (embodied) خلاف الفحل الذي يمثل العقل فيعرّف من خلال أعماله وتجاربه وأقواله. فيكون حضوره عملياً مفصولاً عن معيار الجسد (disembodied). بيد أنّ شيخوخة الرجل تجعله يواجه مجموعة من الحقائق، أولها تغير مقياس التعامل معه. فإذا بالجماعة تحدّد موقعه معتمدة في ذلك مظهره وصورته. فتعاین أمارات الكبر وعلامات الوهن ثم تصدر حكمها عليه. فدريد بن الصّمّة عندما خطب امرأة بعثت وليدتها تتقضى طريقة بوله فوجدت أنّ بوله يسبح على الأرض فعلمت أن لا فضل فيه ولم تعد فيه بقية فرفضت خطبته. ⁽⁵⁶³⁾ وهذا دال على توارى الأفعال التي تكسب الشيخ هويته الجنسية وابتعادها عن دائرة الإبصار لتحلّ محلّها صورة جسد رخو عاجز ضعيف يثير الشفقة أو السخرية أو يدعو إلى الضحك. فلا بطش ولا إقدام وإنّما هو الضعف في الفؤاد والعمل والخلق والتضعع. ⁽⁵⁶⁴⁾ فهذا شيخ شوهد في حرب الجمل وعليه جبة ووشي يحضّ الناس على القتال ويرتجز بعدما عجز عن المشاركة في القتال باليد. ⁽⁵⁶⁵⁾ وهؤلاء شيوخ ونساء اتخذوا المساجد ملجأ «وأعلنوا بالدعاء والاستغاثة إلى الله» ⁽⁵⁶⁶⁾ وذلك شيخ ألمّت به مصيبة فأخذ يولول فرق له الناس وأعانوه. ⁽⁵⁶⁷⁾

وعندما يصل الهرم إلى هذه الحالة من الوهن، فإنّه يزداد شعوراً باليأس ⁽⁵⁶⁸⁾، إذ أنّه لا يملك القدرة الجسدية ولا النفسية على استبدال واقعه، كما أنّه يفقد الإحساس بقيمة الحياة. فما السعادة إلا في احتفاظ المرء بعافيته. وباعتبار أن الطاعن في السنّ يعي مدى تغير نظرة الآخرين إليه، فإنّه يتوارى عن بؤرة الإبصار ويتخفى خجلاً ممّا حلّ به مبغضاً جسداً صار هامة.

وهكذا نتبين أنّ الشيخ الفاني يتماهى مع مثال ثقافي قائم على الصورة تجسده المرأة بالأصل، ونماذج أخرى قصرت عن بلوغ الكمال نحو المعتوه والمعوق والأسود وغيرهم. ويفضح موقف الجماعة من الهرم اختياراتها وقيمها. فما يشدّ الأنظار هو السليم والقوي والقادر. وهكذا، نتفطن إلى الصلة بين الموقف من المسنّ والموقف من أصحاب العاهات.

ولئن اعتبر الضعف حجة من الحجج التي انبنى عليها إقصاء المرأة من مجالات المساهمة في الحياة الاجتماعية وحرمانها من الانتفاع بنفس الحظوظ، فإنّ الضعف تسبّب في عزل الهرم. وبذلك تنطبق على الشيخ المقاييس نفسها التي عامل بها المجتمع النساء «ينقلب السحر على الساحر». فلئن كان الذكر متميزاً بحرارته وقوته قياساً بالأنثى المتصفة بالبرودة والرطوبة والضعف، فإنّه حين يبلغ الكبر يتحوّل مزاجه إلى رطب وبارد. وبيّن أنّ الرجل يتأثّر حين يتصف بالضعف، فيغدو نعتاً ملازماً له.

2 - من الاستقلالية إلى التبعية

ينجم عن ضعف الكبير فقدان حريّة الحركة فيضطر إلى القرار في البلاد «لأنّ السفر في الشيخوخة ليس من العقل، وخصوصاً لمن يكون غير قادر». (569) ويغدو الهرم مجبراً على العيش حبيس البيت وفي مجتمع النساء، لحاجته إلى من يقوم على أمره ويوفّر له الرعاية المطلوبة، مثله في ذلك مثل الصبي. ولئن تمكّن الفتى والكهل من التخلّص من شوائب الأنوثة متحررين من أسرها، فإنّ الهرم ارتد إلى مجتمع النسوان لحاجته الماسة إلى حضن المرأة التي تغدّي وتحنو فيكون مثل الصبي غير مستقل بنفسه.

وعندما يجسّد الهرم مرحلة النكوص إلى الطفولة وحصونها ورموزها نحو الدفء والاحتماء والأمان والحنين، فإنّه يصبح خطراً يهدّد النظام من الداخل ومن الخارج. فهو علامة على الانهيار والانحطاط والفناء. فلا عجب أن تعمد الجماعة إلى إخفائه وعزله بعيداً عن مجتمع الفحول. يذكر في هذا الصدد أنّ العرب كانوا «إذا أسنّ (الرجل) وضعف أتاه ابنه أو وليّه فعقله بعقال، ثمّ قال:

قم فإن استتم قائما، وإلا حمّله إلى مجلس لهم يُجرى على أحدهم فيه رزقه حتى يموت»⁽⁵⁷⁰⁾ فيحجبه عندئذ عن الناس حتى لا يشين أهله بفعال أو أقوال.⁽⁵⁷¹⁾

قال دريد بن الصّمّة حين كبر وحبسه أهله من الكلام مع الناس: (من الطويل)

رَهينَةً فَعَرَّ البَيْتِ كُلَّ عَشِيَّةٍ كَأَنِّي أُرْقَى أو أَصَوِّبُ فِي المَهْدِ
فَمَنْ بَعْدَ فَضْلِ مَنْ شَبَابٍ وَفُؤَةٍ وَشَعْرٍ أَثِيثٍ خَالِكِ اللَوْنِ مُسَوِّدٍ⁽⁵⁷²⁾

وروي أنه «لَمَّا أَسَنَّ دريد جعل له قومه بيتا مفردا عن البيوت ووكّلوا به أمة تخدمه، فكانت إذا أرادت أن تُبعد في حاجة قيّده بقيد الفرس».⁽⁵⁷³⁾ وبغض النظر عن صحة هذا الخبر أو عدمه، فإنّ عجز الرجل يلحق به المهانة. وأيّ مهانة! فبعد الوقار والرزانة يجد الهرم نفسه مجبرا على القعود وملازمة المكان مثله في ذلك مثل مَنْ أَمِرْنَ بالقرار في البيوت، وتلك هي وَقَرَةُ الدهر⁽⁵⁷⁴⁾: أن يعيش الرجل عيشة يسودها الفراغ ويهيمن عليها السكون والكسل. وبعد أن كان يصول ويجول برفقة الفحول يصير قاعدا مثل النسوان.

قال الأخطل: (من المتقارب)

تَرَكْنَا البِيوتَ لأَعْدائِنَا وَعُؤونَ النِّساءِ وَأَبْكَارِها⁽⁵⁷⁵⁾

تتغير علاقة الرجل بالفضاء بعد تقدّمه في السنّ وتضعف حاله فيحشر في مجتمع النساء عنوة لعجزه عن مسابرة الكهول في نمط عيشهم. فالهرم يتخلف مع النساء في حين أن الشبان يأتون الديار فجرا، كما أنه لا يخرج إلى الإغارة معهم، بل يقعد منتظرا عودتهم. فيصبح حملا ثقيلًا على أهله وموضع احتقار لأنّه يحيد عن الاضطلاع بدوره. فالمنتظر من الرجل أن يكون كسوبا مستقلا بذاته قائما بحوائجه لا تابعا.⁽⁵⁷⁶⁾ والمتوقّع من المرأة أن تكون عاطلة وتابعة لعائل. وعندما تتغير علاقة الهرم بالمكان يتغير أيضا إحساسه بالزمن. فتظهر عليه آيات الملل وعلامات الضجر، خصوصا بعد فقدان الأتراب فيسيطر عليه الشعور بالاعتراب، ويتمنى للحاق بالأحباب في دار الآخرة.⁽⁵⁷⁷⁾

يؤدي انحلال قوى الهرم واختلاف نمط عيشه إلى تغيير علاقته التبادلية بالآخرين. فبعد أن كان الرجل في زمرة الفحول يعيش على وقع قرقعة السيوف وصهيل الخيول ويصغي إلى أحاديث من يشاكلونه في المنزلة، يصبح في كبره ملازما للنساء مجبرا على الخضوع لأوامرهن والإصغاء إلى حديثهن «التافه». ونذهب إلى أن أزمة الرجل أزمة ذاكرة ظلّ يشحنها طوال سنوات وسنوات بأحداث وأخبار وصور وفعال ليتزود بها عند الاقتضاء، فإذا به عندما يكبر يفقد القدرة على التذكر: تخونه الذاكرة فلا يجد العزاء في استرجاع أيامه الخوالي.

وبناء على ذلك، تبعد المسافة بين الطاعن في السنّ ومجتمع الرجال، وفي المقابل تقرب بينه وبين مجتمع النساء. وعندما يعيش الشيخ الفاني بينهنّ، فإنّه لا يحظى دائما بالرعاية والعطف. فمنهنّ من تمقت الرجل القاعد وتكره حضوره في مملكتها. فتعامله بعنف دفاعا عن فضائها.

قال الشاعر: (من الطويل)

مُعزِّيَّتِي خَلْفَ الْقَفَا بَعْمُودِهَا فَجَلُّ نَكِيرِي أَنْ أَقُولَ ذَرِينِي
أَمِينٌ عَلَى أَسْرَارِهِنَّ وَقَدْ أَرَى أَكُونُ عَلَى الْأَسْرَارِ غَيْرَ أَمِينِ
و«المُعزّية امرأة تكون مع الشيخ الخرف تكلؤه. قوله: أمين على أسرارهنّ، أي إنّ النساء صرن يتحدثن بين يدي بأسرارهن ويفعلن ما كنّ قبل ذلك يرهبنني فيه، لأنّي لا أضرهن». (578)

ومع بلوغ الرجل أرذل العمر، تنحط منزلته فيواجهه بسلوك التجنّب ونظرات السخرية.

قال الشاعر: (من الوافر)

تَأْذَى بِبِي الْأَقْرَابُ إِذْ رَأَوْنِي بَقِيْتُ وَأَيْنَ مِتِّي الْيَوْمَ مَوْتِي (579)

وهكذا يفرد الشيخ أفراد البعير الأجرّب: لا مكان له في مجتمع الرجال بسبب خرفه وموت فحولته ولا مكان له في مجتمع النساء لضجرهنّ من طلباته

وملازمته لهنّ. ولذلك يزداد خوف الطاعن في السنّ من الكبر. وكلّما تقدّم به العمر ازداد إحساسه بالعزل. (580)

تبدو وطأة الشيخوخة على الرجال عظيمة لأنّها تجعلهم يذوقون طعم العجز ويدركون معنى الحبس في البيت وشلّ حركة الإنسان. فالهرم يبقى حبيس البيت مخدّراً عاطلاً متكلاً على العائل. وعندما يكتسب الهرم هذه الصفات، فإنّه يتأثّث. «القواعد من صفات الإناث. لا يقال رجال قواعد». (581)

3 - من الهيمنة إلى الخضوع

إنّ اضطرار الرجل إلى ملازمة النساء أو إجباره على ذلك، يعمّق إحساسه بالانكسار ويشعره بالذلّ بعد غياب العزّ. (582) فبعد أن كان حرّاً طليقاً يرتع من مكان إلى آخر ويفرض سيادته على الآخرين، صار ملازماً قعر البيت وتحت سلطة الرقيب، وأيّ رقيب، الصبيان والنسوان! فهنّ لا يتوانين عن إهانته قائلات: «قد كبرت وخرفت وذهب عقلك». (583)

ومن بعد أن عاش الرجل طوال حياته معتقداً أنّه لا رأي للنسوان، مستهزئاً بأقوالهنّ تدور عليه الدوائر فيضطر إلى الاستجابة لأوامر المرأة الراحية.

قال الشاعر: (من الطويل)

فَمَا رَغْبَتِي فِي آخِرِ الْعَيْشِ بَعْدَمَا أَكُونُ رَقِيبَ الْبَيْتِ لَا أَتَغَيَّبُ
إِذَا مَا أَرَدْتُ أَنْ أَقْسِمْ لِحَاجَةٍ يَقُولُ رَقِيبٌ حَافِظٌ أَيْنَ تَذْهَبُ؟
فِيرْجِعُهُ الْمُرْمَى بِهِ عَنِ سَبِيلِهِ كَمَا رَدَّ فَرَحَ الطَّائِرِ الْمْتَرَبِّبِ (584)

ولئن تمتّع الرجل بالجاه والسلطة فكان رمز الأب الاجتماعي الذي يصدر الأوامر ويعاقب ويلزم الآخرين بطاعته، فإنّه أضحي موضع سخريّة. بل إنّه بات يتضرّع لمن يملك قياده. وباعتبار أنّ الكبر أخضعه وهذّه، فإنّه أجبر على الاستسلام لمن هو في الأصل دونه منزلة. كما أنّه أصبح مجبراً على معاناة عقوق الأبناء. (585)

وحيث تنتزع السلطة من يد الشيخ يفقد القوامة والدرجة والفضل وحقّ التأديب وكلّ العلامات الدالة على أنّه يفضل المرأة عقلا وعزما وتدبيراً. فأنتى له بعد ذلك أن يفرض عليها طاعته؟

قال أحدهم: (من الكامل)

كُنَّا وَلَا تَعْصِي الْحَلِيلَةَ بَعْلَهَا فاليوم تَضْرِبُهُ إِذَا هُوَ مَا عَصَى
وَيَقْلَنُ بَعْدًا لِلشَّيْخِ سَفَاهَةً وَالشَّيْخُ أَجْدَرُ أَنْ يُهَابَ وَيُتَّقَى (586)

يعرّض ضعف الرجل سلطته للزوال. فيتحوّل الأمر إلى مأمور والمهيمن إلى مهيمّن عليه. وليس أمام الطاعن في السنّ سوى الخضوع لمن هو دونه: الشاب أو الكهل أو المرأة. ولئن احتلت المرأة منزلة أقلّ ف«لكونها عاجزة بأصل الخلقة لضعف بنيتها». (587) أمّا الرجل، فإنّ انحطاط مكانته راجع إلى ضعف طراً عليه في كبره.

أزمة الذكورة أزمة رجل فقد سلطة القوامة بدلالاتها المختلفة. فلم يعد بالإمكان الاحتفاظ بشرف الذكورة ونخوة الفحولة بعد أن سلبت إرادته وضاعت معها الوجاهة وفقدت السلطة. وإذا علمنا أنّ الذكورة هيمنة بالأساس، إذ أنّ الذكر هو الضابط والقيّم والمهيمن، تبين لنا أنّ الهرم يجسّد صورة معاكسة. فهو الضعيف العاجز القاصر. ولا يكاد الشيخ يصدّق ما يحلّ به ذلك أنّ هويته الجنسية مرتبطة بصورة شكّلتها الثقافة فارتسمت في ذهنه، وهي صورة الرجل القويّ الحازم الذي يُهاب جانبه ومتى ضعف ولان فقد سلطته وشرفه، بل ما يمثّل جوهر الذكورة. (588) وعلى هذا الأساس كانت الشيخوخة مرحلة ضياع الامتيازات وفقدان الموقع والوجاهة والقيمة والدور والسلطة والصحة، كما أنّها بدت أزمة رجل تخلخلت هويته الجندرية، فصار أقرب إلى الأنثى. وهو مسار مفاجيء وعنيف عنف الخطاب الذي يصاغ حول الهرم والشيخوخة عموماً.

خاتمة الباب الرابع

قادنا التمحيص في مسار الاختلاف بين الجنسين، في مرحلة الشيخوخة، إلى الوقوف عند مجموعة من النتائج نجتمعها في الآتي:

1 - تقف الثقافة العالمية، ومن ورائها المجتمع من الطفولة والشيخوخة موقفين مختلفين. ففي حين يحظى المولود بالرعاية حتى ينمو ويلتحق بعالم البالغين، متسلحاً في ذلك بما غرسته فيه التنشئة الاجتماعية من قيم ومعايير وتصوّرات وغيرها، أهمل المجتمع الشيخوخة ولم يولها كل الاهتمام. ولعلّ مردّ ذلك أنّ العناية بالولد تعكس اهتماماً بالفرد القادر على أن يكون منتجاً، إذ يفترض أنّه سيلتحق بعالم المكلفين ليضطلع بمجموعة من الأدوار ويساهم في بناء العمارة. أمّا العناية بالشيخ فإنّها عناية بإنسان ينظر إليه على أنّه عاطل وعاجز وسائر نحو الموت. وشتان بين نظرة الجماعة إلى العمل والبطالة والحياة والموت!

2 - تعكس نظرة الثقافة إلى الشيخوخة قيم المجتمع ومختلف أنساقه وبناءه. فهو مجتمع قائم على التمييز بين السنّ واللون والعرق والدين والوضع القانوني والوضع الصحيّ والانتماء الطبقي والهوية الجنسية والوضع الجندري. فلا غرابة أن تختلف مكانة الشيخ الممتّع بقواه عن مكانة الهرم الفاني. فالأول مازال يكابد حتى يحتفظ بصورة تعبّر عن توقّعات الجماعة وتطمئنّها على استمرارها واستقرارها وثبات نظامها. أمّا الثاني، فإنّه يفضح المخاوف المخبوءة: الخوف من المرض والتغيير والضعف والنقصان وكلّ ما يرمز إليه المختلف، كما أنّه يشير إلى قلق المرء على مصيره وبغضه الفناء. وليس احتقار الهرم واستنقاص المهزول والضعيف والمعوق وغيرهم إلاّ علامة على خوف الجماعة من مواجهة الاختلاف والتعدّد، كما أنّه حجّة على تمسّكها بأحادية النموذج وبمبدأ التمييز الخائق.

3 - إنّ الشيخوخة الاجتماعية (ageing) بناء جندري يُبين عن تمييز الجماعة بين شيخوخة الرجل والانعكاسات المترتبة عليها وشيخوخة المرأة

وأثرها في حياتها. فإذا تأملنا في وضع المرأة، تبين لنا أنها أكثر تقبلاً للكبر وقد يعود ذلك إلى وعيها بأن الضعف والنقصان والانفعالية صفات أصلية فيها وملتصقة بها حتى النهاية، كما أن تقبل المرأة للشيخوخة راجع إلى أنها استوعبت التبريرات الاجتماعية التي تصل تدني حقوقها بمنزلتها الأنطولوجية. ونظراً إلى أن المرأة دخلت منذ النشأة المعايير والتصورات والأنماط المعيارية وتعودت أن لا يعبأ برأيها وأن تعيش تابعة للرجل وخاضعة لسلطته، فإنها لم تبال بنظرة الاستنقاص أو التهميش. ولعل وعي العلماء بهذا الأمر كان وراء عزوفهم عن وصف شيخوخة النساء بعد أن بدا لهم أن المرأة لا تعيش أزمة نفسية حادة.

وإذا صوّبنا نظرتنا نحو الرجل تبين لنا أنه مثل النواة المركزية التي انبنى عليها المجتمع، كما أنه اعتبر ممثل النظام: سنّ المعايير وميّز بين عالمه وعالم النساء وخصّ نفسه بالامتيازات. ولكن ما إن غير الزمن وسلبه أدوات سلطته وبدت عليه الصفات الأنثوية، حتى عزله مجتمع الفحول وأنكر وجوده لأنه قصر عن التعبير عن الفحولة. وترجع معاملة المجتمع الذكوري شيوخه بقسوة، إلى المنافسة التي تسود بين الفئات العمرية المختلفة. فالشباب يحسد الكبير ويغبطه على المكانة التي يحظى بها، والكهل يريد من الشيخ أن يفسح له المجال ليمارس النفوذ التام ولذلك تقع زحزحة الشيخ عن مكانه إثر معاينة زلاته ونسيانه وضعفه، وهو أمر يثبت أن عزل الشيوخ هو قتل رمزي لسلطة الأب، كما أنه يفضح تعامل مجتمع الكهول، أي أصحاب السلطة الفعلية مع الذكوريات المختلفة. وبناء على ذلك، اختلف إحساس الرجل بالشيخوخة التي اعتبرت أنثنة مهيكلية (féminisation structurelle) وأنثنة رمزية، عن إحساس المرأة بها.

تعكس مرحلة الشيخوخة مرحلة تخلخل الهوية الجنسية واضطراب النظام الجندري إذ جرّد المجتمع المرأة في كبرها من الأنوثة الاجتماعية (déféminisation sociale)⁽⁵⁸⁹⁾، ورسم لها صورة وجعلها لا تحيد عنها. بيد أن الحطّ من أنوثة المسنة أفضى إلى اكتسابها جملة من الصفات التي تسندها الثقافة

إلى الرجال مثل الجرأة والمواجهة ورباطة الجأش والكياسة، وغيرها. والواقع أنّ هذا الأمر لا يخصّ الثقافة العربية وحدها، إذ أضفى اليونان والروم ومجتمعات الشرق الأدنى وغيرهم على العجوز مجموعة من الصفات الذكورية⁽⁵⁹⁰⁾، فبدت نتيجة ذلك أقرب إلى المختث أو الكائن الأندروجيني.⁽⁵⁹¹⁾ ولئن فقدت المرأة سلطة الإغراء، فإنّها في المقابل تحرّرت من القيود المفروضة عليها بسبب النجاسة وقوانين حفظ النسب وحصلت على عدد من الامتيازات، حتى إنّها بدت متفوّقة على الرجل. فهي تخسر أنوثتها، أي تتذكّر ولكنها تجني نفوذا وتحتلّ مكانة هامة في الواقع وفي النظام الرمزي. ولكن أليس السكوت عن وصف شيخوخة المرأة أمانة على حسد الرجال وإحساسهم بالمرارة وخشيتهم من تذكّر المرأة؟

وإن اضطربت هوية المرأة الجنسية، فإنّ الشيخ تعرّض بدوره إلى حالة مماثلة. فهو ليس رجلا تامّ الذكورة ولا أنثى كاملة الأنوثة. ورد في هذا السياق أنّ أحدهم أدرك رجلا، وهو على جملة «وهو يظنّ أنّه امرأة... فإذا هو برجل شيخ كبير». ⁽⁵⁹²⁾ ولئن كانت العجوز تخسر أنوثتها وتربح في المقابل منافع التذكّر، فإنّ تأثّ الهرم في مجتمع يحتقر الأنوثة ظاهرا ويقدّسها باطنا، تسبّب في إقصائه وبغض الفحول له ومعاملتهم له معاملة قاسية. فإذا بهم يفرضون عليه الحجب حتى لا يفضح انحدار الذكورة وهشاشتها. وهكذا ندرك أنّ الهرم يصطدم في نهاية حياته بقانون المجتمع الذكوري الذي انتمى إليه، فيكتشف صرامة البنية الاجتماعية وطبيعة علاقات الهيمنة التي تسود بين الرجال، والتي تجعل الكهول يضحون بالهرمين بسبب عسر تقبلهم لما تؤول إليه الرجولة في نهاية المطاف. وبيّن أنّ تقديس المجتمع الذكورة الكاملة الخالصة أفضى إلى تحقير الهرم الذي لم يعد في المقدّمة وإنّما تأخّر، كما أنّه لم يعد قادرا على إبراز تجلّيات الاختلاف أو آيات الاستمتاع بالحياة. فالاستكثار من الأكل والجماع والشرب وغيرها من مظاهر الحياة يتبجّح به المرء لأنّه يعتبره «من كمال قوّة الفحولة والذكورة والرجولية فيه. وكلّ شيء فإنما فضيلته في استكمال طبيعته، وطبيعة الذكور إنّما تستكمل باستحكام قوّة الإنسان والتوليد فيها، وإذا

ضعفت نُسب من تضعف فيه إلى الأنوثة، التي هي ضدّ الذكورة فصار من أعظم معايه وأقوى مثالبه». (593)

ويمكن القول إنّ مسار الهوية الجنسية الأنثوية ينحو نحو الارتفاع في حين أنّ مسار الهوية الجنسية الذكورية يؤوّل إلى الانحطاط والسقوط. فالرجل ينزل من عليائه: عالم الفحولة بكلّ رموزه ليسبح في عالم الأنوثة. فلا غرابة أن تصيبه العدوى وتظهر عليه العلامات السلبية فيتأثت بعد أن عاش طوال حياته مجاهدا أمارات الأنوثة. ولعلّ هذا ما يفسّر نعت الهرم بالصبي. فهو حين ينحطّ يعود من جديد إلى العالم الذي انتزع منه حتى يكون رجلا كامل الرجولة. ونذهب إلى أنّ كثرة بكاء الرجال ومبالغتهم في شكوى الزمن، هو بمثابة طقس من طقوس النياحة يندب فيه الرجل فحولة ماتت وينعى فيه الذكورة «المؤسّطرة». وهنا حُقّ القول: يبكي الرجال ولا تبكي النساء لأنهن بالفعل أحسن حالا.

4 - يكشف بناء الشيخوخة وتشكلها الاجتماعي الثقافي عن تصوّر خاصّ لكلّ من الذكورة والأنوثة. فكلّ الصفات الإيجابية هي بالضرورة صفات ذكورية في مقابل الصفات السلبية التي تنعت بها المرأة. وبناء على هذا التوزيع حفظ المجتمع الحدود بين الجنسين وسعى إلى تثبيت الفوارق بين عالم الرجال وعالم النساء: ما ينسب إلى الرجل وما ينسب إلى المرأة، ما يقال له وما يقال لها. ويكفي أن نعود إلى فهم عدد من المفسّرين لمجموعة من الآيات التي تطرّقت إلى موقف المشركين من الآلهات لتبيّن نظرة الجماعة للذكورة وللأنوثة.

ورد في تفسير (الصفات 149/37 - 150) ﴿فَأَسْفَتِيهِمُ الرِّبَاكَ الرِّبَاكَ وَوَلَهُمُ البَنَاتُ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ توضيحا للقسمّة الضيزى التي قسمها المشركون «حيث جعلوا لله الإناث ولأنفسهم الذكور في قولهم: الملائكة بنات الله، ومع كراهتهم الشديدة لهنّ ووأدهم واستنكافهم من ذكرهن. لقد ارتكبوا في ذلك ثلاثة أنواع من الكفر أحدها التجسيم... والثاني تفضيل أنفسهم على ربّهم حين جعلوا أوضاع الجنسين له وأرفعهما لهم... والثالث: أنّهم استهانوا بأكرم خلق الله عليه وأقربهم إليه حيث أنّوهم ولو قيل لأقلهم

وأذناهم: فيك أنوثة أو شكلك شكل النساء للبس لقائله جلد النمر ولانقلبت حماليقه (باطن الأجنان) وذلك في أهاجيهم بين مكشوف». (594) وورد في تفسير الطبرسي للآية نفسها قوله: «والمعنى كيف يختار الله سبحانه الأدون على الأعلى مع كونه مالكا حكيما». (595)

وجاء في تفسير ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذَّكَورَ﴾ [الشورى 42/49] أن سبب تقديم الإناث راجع إلى «أن سياق الكلام أنه فاعل ما يشاؤه لا ما يشاؤه الإنسان فكان ذكر الإناث اللاتي من جملة ما لا يشاؤه الإنسان أهم، والأهم واجب التقديم... وأخر الذكور فلما أخرجهم لذلك تدارك تأخيرهم، وهم أحقّاء بالتقديم بتعريفهم، لأنّ التعريف تنويه وتشهير». (596)

ورد في تفسير ﴿وَجَعَلُوا لَهٗ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَنَكُمْ بِالْبَنِينَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف 43/15 - 18] «من عباده جزءا» «لم يرضوا بأن جعلوا لله من عباده جزءا حتى جعلوا ذلك الجزء شرّ الجزئين: وهو الإناث دون الذكور، على أنهم أنفرد خلق الله عن الإناث وامقتهم لهن... ومن حالهم أن أحدهم إذا قيل له: قد ولدت لك بنت اغتم واربدّ وجهه غيظا وتأسفا وهو مملوء من الكرب... «ينشأ في الحلية» أي يترتب في الزينة والنعمة، وهو إذا احتاج إلى مجاثاة الخصوم ومجاراة الرجال كان غير مبين ليس عنده بيان، ولا يأتي ببرهان يحتج به من يخاصمه وذلك لضعف عقول النساء ونقصانهن عن فطرة الرجال، يقال: قلما تكلمت امرأة فأرادت أن تتكلم بحجتها إلاّ تكلمت بالحجة عليها. وفيه أنه جعل النشء في الزينة والنعومة من المعاييب والمذام، وأنه من صفة ربات الحجال، فعلى الرجل أن يجتنب ذلك ويأنف منه ويربأ بنفسه عنه ويعيش كما قال عمر رضي الله عنه: اخشوشنوا واخشوشبوا وتمعددوا، وإن أراد أن يزين نفسه زينها من باطن بلباس التقوى». (597)

وجاء في تفسير ﴿أَفَأَصْفَنكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَقُورُونَ فَوَلًّا عَظِيمًا﴾ [الإسراء 17/40] «أفخصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل

الأولاد، وهم البنون، لم يجعل فيهم نصيباً لنفسه واتخذ أوهنهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعادتكم، فإنّ العبيد لا يؤثرون بأجود الأشياء وأصفاها من الشوب، ويكون أردأها وأدونها للسادات «إنكم لتقولون قولاً عظيماً» بإضافتكم إليه الأولاد وهي خاصة بالأجسام ثم بأنكم تفضلون عليه أنفسكم حيث تجعلون له ما تكرهون ثم بأن تجعلوا الملائكة وهم أعلى خلق الله وأشرفهم أدون خلق الله وهم الإناث». (598)

وورد في تفسير ﴿يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا سَيِّئَاتًا مَرِيدًا﴾ [النساء 117/4]. «سمّاها إناثاً لاعتقاد مشركي العرب الأنوثة في كلّ ما اتضعت منزلته، ولأنّ الإناث من كلّ جنس أزدله... سمّاها لضعفها وقلة خيرها وعدم نصرها». (599) ويضيف الزمخشري «إلا إناثاً» «هي اللات والعزى ومناة... كانوا يقولون في أصنامهم هن بنات الله وقيل: المراد الملائكة... وقرىء أناثا... وقرأت عائشة رضي الله عنها: أوثانا». (600)

قصدنا إيراد هذه الشواهد قصداً لنبين كيف عمد العلماء إلى القيام بقراءة حرفية انتقائية وسعوا إلى ترسيخ معايير تحدّد الذكورة، فتجعلها مخصوصة بالرفعة والعلو والتقديم والخير والقوة والكمال والعقل والفضل وغيرها، في مقابل معايير مضادة نسبت إلى الأنوثة فكانت وضاعة وشرا ونقصانا وذلاً وضعفاً وسوءاً وغيرها. ولئن صوّرت هذه الآيات الطقوس الخاصة بعبادة الأنثى وأشارت إلى تداخلها مع عبادة النجوم والكواكب، وخصوصاً الزهرة، فإنّها عكست الصراع بين الموروث القديم والوضع الجديد. فقد أدى حلول الإله محلّ الآلهة إلى زحزحة المفاهيم والتصورات التي كانت مرافقة للآلهة الأنثى، ذلك أنّ الإبقاء على مركزية البنات المقدّسة، كان يعني الإبقاء على الممارسات والمعتقدات والقيم القديمة والبنى السابقة. ومن ثمة ارتكز الخطاب القرآني على اللوم والتقريع ونبه إلى ضرورة تغيير المفاهيم والتصورات. فلا حضور لللات والعزى ومناة وغيرها بعد ظهور التوحيد وإنّما وجب التخلّص من تركتها الرمزية واستئصال كلّ ما يخصّها من الذاكرة الجمعية. وهكذا نتبين أنّ الدين الجديد، قام بعملية تصفية لكلّ ما لا يناسبه في تركة الماضي وأرسي قواعد سلطة رمزية

جديدة وهيأ لواقع مغاير. وأفضت هذه العملية إلى التقليل من حجم حضور المرأة والأنوثة المقدسة .

ولمّا كانت الذكورة بناءً أيديولوجياً⁽⁶⁰¹⁾ في خدمة النظام الاجتماعي ما كان بالإمكان القبول بالشيخوخة لأنها تقرب بين الذكور والإناث وتهّد التمييز بين الجنسين بالزوال، فتغدو الأنوثة متفاعلة مع الذكورة. وهو أمر مرفوض لأنّ النظام انبنى على التضاد والمقابلة بين عالم الرجال وعالم النساء.

هوامش الباب الرابع

- (1) انظر مثلاً: ابن سينا، «القانون»، م1، ص235 - 238، البلخي، «مصالح الأبدان»، ص223 - 225، ابن سليمان «الأزرق»، ج1، ص133 - 135 وصص 154 - 155. وقارن بالدميري، «حياة الحيوان»، ج1، ص506، ج2، ص24، 72.
- (2) قابوس نامه، «النصيحة»، ص381.
- (3) السيوطي «الرحمة في الطب»، ص130.
- (4) D. Glover and C. Kaplan, Genders, p. 2.; Néraudau, Etre enfant à Rome, p. 27.; S. de Beauvoir, La vieillesse, T.1, p. 10.
- (5) Women come of age, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 1.; R Harris, Gender and Aging, p. 88.
- (6) ارجع مثلاً إلى أعمال:
- R. Lwie, Traité de sociologie primitive, Paris, Payot, 1936.
- M. Mead, Coming of age in Soma, New York: Morrow, 1929.
- (7) يمكن الرجوع إلى:
- G. Rubin, "The Traffic in Women. Notes on The Political Economy of Sex" in Toward an Anthropology of Women, edited by Rayne R. Reiter, Monthly Review Press, New-York : 1974, p. p. 157-210.
- (8) Connecting Gender and Ageing, edited by S. Harper et al., p.1.
- (9) انظر مثلاً:
- G. Allan and G. Crow, Households and Society, p. 180.
- (10) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص266.
- (11) ابن سيده، «المختص»، م5، السفر الأول، ص42.
- (12) ابن منظور، «اللسان»، مادة شيخ.
- (13) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص331.
- (14) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م5، السفر الأول، ص46.
- (15) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة هزب.
- (16) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م1، ص235 - 238، ص25.
- (17) الزمخشري، «الكشاف»، ج2، ص595.
- (18) المسعودي، «مروج الذهب»، ج2، ص185.
- (19) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص332 - 333، السجستاني، «المعمرون»، جواد علي «المفصل»، ج6، ص657 - 660.
- (20) انظر مثلاً: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج17، ص42، 286، 326، ج18، ص58.
- (21) ابن منظور، «المصدر المذكور»، م1، مادة أمم، ص215.
- (22) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص550.
- (23) ابن سليمان، «الأزرق»، ج2، ص17، ابن تيمية، «الفتاوى»، م34، ص20.

- (24) ابن سليمان الأزرق، ج2، ص 17.
- (25) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص77.
- (26) الشيرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص126.
- (27) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص78.
- (28) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص79.
- (29) ابن منظور، «اللسان»، مادة عون.
- (30) «نفسه»، مادة عجز.
- (31) «نفسه»، مادة شهرب.
- (32) «نفسه»، مادة همرش.
- (33) «نفسه»، مادة شفشلق.
- (34) «نفسه»، مادة شملق.
- (35) «نفسه»، مادة لظط.
- (36) الثعالبي، «فقه اللغة»، ص27.
- (37) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة خرمل.
- (38) «نفسه»، مادة كحكح.
- (39) عرب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص85. وانظر أيضا: ابن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»، ص56، التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص368، ص123.
- (40) عرب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص87.
- (41) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص471.
- (42) تشنن الجلد تغضن عند الهرم. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة شنن.
- (43) دلف الدليف: المشي الرويد المتقارب الخطي. ابن منظور، «نفسه»، مادة دلف.
- (44) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج4، ص764.
- (45) عرب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص6.
- (46) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج4، ص ص 24 - 25.
- (47) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص39. والمتوسم هو المتحلي بسمة الشيوخ. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة وسم.
- (48) الوزان، «وصف إفريقيا»، ج2، ص82.
- (49) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شرح.
- (50) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص154.
- (51) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج18، ص13.
- (52) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص54.
- (53) التوحيدي ومسكويه، «المصدر المذكور»، ص205.
- (54) السجستاني، «المعمرون»، 102.
- (55) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص292.
- (56) قطربلي نسبة إلى قرية في سواد العراق بين بغداد وعكبرا فيها خمرة جيدة. أما عكبرا فهي مدينة صغيرة على شرقي دجلة. الحميري، «كتاب الروض المعطار»، ص ص 412، 465.

- (57) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص337. ومخائق البرم عقود بها خيطان مبرومان من لونين. ابن منظور، «اللسان»، مادة برم.
- (58) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج7، ص28.
- (59) التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج2، ص51.
- (60) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج4، ص229.
- (61) ابن بسّام، «الذخيرة»، ج7، ص29.
- (62) ابن الجوزي، «الأذكياء»، ص183.
- (63) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص205.
- (64) قابوس نامه، «النصيحة»، ص264.
- (65) اليوسي، «زهر الأكم»، ج1، ص284.
- (66) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص330.
- (67) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص66.
- (68) «نفسه»، ص68.
- (69) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص329.
- (70) ابن أبي الدنيا، «المصدر نفسه»، ص72.
- (71) «نفسه»، ص65.
- (72) انظر على سبيل المثال: ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج2، ص244، الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص198. الأخطل، «الديوان»، ص83، اليوسي، «زهر الأكم»، ج1، ص285 - 286.
- (73) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص327 - 328.
- (74) ابن أبي الدنيا، «المصدر المذكور»، ص57.
- (75) جرير، «الديوان»، ص322، 339، 341 وانظر في نفس المعنى اليوسي، «المصدر المذكور»، ج1، ص284.
- (76) «نفسه»، ص341.
- (77) ابن أبي الدنيا، «المصدر نفسه»، ص63.
- (78) عبد الرحمن محمد هيبه، «الشباب والشيب في الشعر العربي»، ج2، ص118.
- (79) السجستاني، «المعمرون»، ص12، وانظر ص ص27، 31، 33، 37، 41، 79، 83.
- (80) قابوس نامه، «النصيحة»، ص265.
- (81) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج4، ص484.
- (82) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص ص80 - 81.
- (83) «نفسه»، ج2، ص225.
- (84) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص22.
- (85) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص145، وانظر خبير وفاة الحطيفة في الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج2، ص197.
- (86) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص484.
- (87) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص ص32، 36.

- (88) ابن منظور، «اللسان»، مادة هرم.
- (89) هية، «الشاب والشيب في الشعر العربي»، ج2، ص125.
- (90) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج3، ص305. وانظر أيضا: ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص79.
- (91) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص27.
- (92) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة فحش.
- (93) «نفسه»، مادة خرمل.
- (94) «نفسه»، مادة شفشلق.
- (95) «نفسه»، مادة همرش، . وتشنج الجلد تقبّض، مادة شنج.
- (96) «نفسه»، مادة بيس.
- (97) «نفسه»، مادة لقط.
- (98) «نفسه»، مادة همس . الدرداء من ذهب أسنانها، مادة درد، ص323.
- (99) الزبيدي، «تاج العروس»، مادة عث.
- (100) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شنن.
- (101) التوحدي، «الإمتاع والمؤانسة»، ج1، ص160.
- (102) الجاحظ، «الحيوان»، ج1، ص65. ، الدهاقين كلمة فارسية وهو التاجر والغب والغبب الجلد الذي تحت الحنك.
- (103) الثعلبي، «عرائس المجالس»، ص26. سمج: قبح، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة سمج.
- (104) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج2، ص251.
- (105) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة درديس. واللطعاء من تحات أسنانها من الكبر والدرديس: الداھية.
- (106) الموسوي الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، ص8.
- (107) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، ج1، ص460. الرمص في العين هو قذى تلفظ به، ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة رمص.
- (108) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة شأم.
- (109) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص78.
- (110) Frazer, Le Rameau d'or, T.3, p. 20. انظر:
- (111) ابن القيم، «تفسير القرآن»، ص134.
- (112) ابن هشام، «السيرة النبوية»، ج3، ص490.
- (113) جرير، «الديوان»، ص130. والهريز صوت دون نباح. ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة هرر.
- (114) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص203. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص44.
- (115) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شملق.
- (116) «نفسه»، مادة شمشلق.

- (117) «ابن منظور، لسان العرب، مادة سهصل.
- (118) «نفسه»، مادة، علكك.
- (119) «نفسه»، مادة صيد.
- (120) جرير، «الديوان»، ص 181.
- J. Archer and B. Lloyd, Sex and Gender, p. 138. (121)
- (122) ابن منظور، «المصدر نفسه»، مادة سلفع.
- (123) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 1، ص 347، وانظر ص ص 341 - 347.
- (124) صلاح الدين المنجد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص 13 وقارن بما ورد في ابن منظور، «اللسان»، مادة رجب. ومن معاني رجب: هاب وعظّم وفتح واستحيا.
- (125) البيضاوي، «أنوار التنزيل»، م 1، ص 200.
- (126) «نفسه»، 1، ص 495، ابن سيده، «المختص»، م 5، السفر الأول، ص 43.
- (127) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فند.
- (128) انظر مثلاً: ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 15، ص 97، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 354.
- C. Attias- donfut , Sociologie de génération, p. 119. (129)
- (130) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 324.
- M. Mauss, Sociologie et anthropologie, p. 373. (131)
- (132) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 265.
- (133) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج 2، ص 205.
- (134) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص 283.
- (135) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 15، ص ص 142، 131. وانظر خبراً مماثلاً في ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 52.
- (136) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 289.
- (137) جرير، «الديوان»، ص 36.
- (138) ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص 279، ابن الحاج، «المدخل»، ج 3، ص 121.
- (139) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 125.
- (140) «نفسه»، ج 3، ص 100.
- (141) «نفسه»، ج 3، ص 102.
- Le Breton, La sociologie du corps, p. 40. (142)
- (143) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 3، ص 124.
- Ariès, L'enfant et la vie familiale, p. 50. (144)
- (145) من هذه المؤلفات ما أورده عبد الرحمن محمد هيبة، في كتابه، «الشباب والشيب في الشعر العربي»، ج 1، ص ص 4 - 9. الشريف المرتضى، «الشهاب في الشيب والشباب»، عبد الرحمن بن الجوزي، «ذكر الشيب والخضاب»، أبو بكر الصولي، «فضل الشباب على الشيب»، أحمد بن علويه الأصبهاني، «رسالة في الشيب والخضاب»، الحكيمي، «الشباب وفضله على الشيب»، الرامهرمزي، «الشيب

- والشباب».، المرزباني، «الشباب والشيب».، أسامة بن منقذ، «الشيب والشباب». وأكثر هذه المصنفات مفقود.
- (146) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص323، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص249.
- (147) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص199.
- (148) النزوي، «المصنف»، ج1، ص29.
- (149) العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص156.
- (150) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص242.
- (151) ابن منظور، «اللسان»، مادة ملح.
- (152) الإمام مالك، «الموطأ»، ص441.
- (153) فسنك، «المعجم المفهرس للأحاديث»، م3، ص225.
- (154) النزوي، «المصدر المذكور»، ج1، ص30.
- (155) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج2، ص247.
- (156) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص324، النويري، «نهاية الأرب»، م2، ص ص 25 - 27. العسكري، «ديوان المعاني»، ج2، ص ص 158 - 160، ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ص240.
- (157) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شين. وانظر: ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج1، ص176، الطبري، «التاريخ»، ج3 ص182.
- (158) جرير، «الديوان»، ص ص 468، 475.
- (159) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص325. وانظر ما قيل في سخرية المرأة من الشيخ في العسكري «ديوان المعاني»، ج2، ص158.
- (160) ابن الجوزي، «الأذكياء»، ص268.
- (161) العسكري، «المصدر المذكور»، ج2، ص164.
- (162) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص4. وجاء في «تفسير محمّد الطاهر ابن عاشور»: «وأسند الاشتعال إلى الرأس، وهو مكان الشعر الذي عمّه الشيب لأنّ الرأس لا يعمّه الشيب إلاّ بعد أن يعمّ اللحية غالباً، فعموم الشيب في الرأس أمانة التوغّل في كبر السنّ». «التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر، ج16، ص64.
- (163) العسكري، «المصدر المذكور»، ج2، ص160. وانظر في نفس المعنى ما جاء في: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج2، ص ص 248 - 249.
- (164) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شيب.
- (165) جرير، «الديوان»، ص341.
- (166) H. Pérès, La Poésie andalouse en arabe classique au XI siècle, p. 453.
- (167) هيبة، «الشباب والشيب»، ج2، ص151.
- (168) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص79.
- (169) ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص623.
- (170) الأنطاكي، «التذكرة»، ج1، في صفحات عديدة مثلاً: ص ص 30، 34، 49،.. وانظر

- كذلك: الدميري، «حياة الحيوان». ج 1، ص 378.
- (171) الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 333.
- (172) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص 49.
- (173) فنسك، «المعجم المفهرس»، م 3، ص 225.
- (174) الغزالي، «الإحياء»، م 1، ج 2، ص 62. وانظر أيضا: ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص 262.
- (175) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 368.
- (176) «نفسه»، ج 4، ص 366. والكتم نبت ينبت بالسهول ورقه قريب من ورق الزيتون وله ثمر قدر حب الفلفل. وانظر: الإمام مالك، «الموطأ»، ص 428، ابن الأخوة، «المصدر نفسه»، ص 262.
- (177) الحسن البوسي، «زهر الأكم في الأمثال والحكم»، ج 1، ص 276.
- (178) ابن سعد، «الطبقات»، م 5، ص 114.
- (179) العسكري، «ديوان المعاني»، ج 2، ص 160.
- (180) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 248.
- (181) انظر في هذا الصدد: Ciceron, De la vieillesse, p. 30.
- (182) المقري، «نفع الطيب»، م 1، ص 223 وانظر أيضا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 4، ص 136.
- (183) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 1، ص 60.
- (184) ابن منظور، «اللسان»، مادة شيب.
- (185) «نفسه»، مادة شمط.
- (186) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 2، ص 249.
- (187) «نفسه»، ج 3، ص 34.
- (188) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة شيب.
- (189) «نفسه»، مادة أشر، ابن سيده، «المختص»، م 5، السفر الأول، ص 147.
- (190) ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 34.
- (191) الدينوري، «عيون الأخبار»، م 2، ج 4، ص 45.
- (192) ابن قيم الجوزية، «الجواب الكافي»، ص 179.
- (193) "Scopophilia is defined as the pleasure derived from looking . This concept can be used to explore the desires of individuals and whole communities by identifying and analyzing their presentation of what is desirable to look at their scopic regimes." A. Cranny - Francis et al., Gender Studies, p. 151.
- (194) R. Barnes & J. B. Eicher, Dress and Gender, p. 6.
- (195) الونشريسي، «المعيار»، ج 1، ص 342، ص 350.
- (196) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 1، ص 146.
- (197) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 185.
- (198) أحمد مشاري العدواني، «الشيخوخة»، في عالم الفكر، العدد 3، السنة 1975، ص 4.

- (199) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 25، الكركي، «جامع الغرض»، ص 118.
- (200) ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1594.
- (201) الجاحظ، «الحيوان»، ج 4، ص 240.
- (202) عريب القرطبي، «المصدر المذكور»، ص 11.
- (203) ابن سينا، «المصدر المذكور»، م 3، ص 2325.
- (204) الأنطاكي، «التذكرة»، ج 1، في صفحات كثيرة منها ص 32، 44، 53.
- (205) الجاحظ، «الحيوان»، ج 1، ص 72.
- (206) ابن سعد، «الطبقات»، م 8، ص 52.
- (207) ابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 563. وانظر الطبرسي، «مجمع البيان»، م 2، ج 5، ص 249.
- (208) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج 1، ص 356.
- (209) الطبري، «جامع البيان»، ج 5، ص 308.
- (210) الزمخشري، «الكشاف»، ج 1، ص 559.
- (211) الطبرسي، «المصدر المذكور»، م 2، ج 5، ص 250، الطبري، «جامع البيان»، ج 5، ص 308.
- (212) ابن الحاج، «المدخل» ج 1، ص 237 - 238.
- (213) الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ج 1، ص 236.
- (214) الدينوري، «عيون الأخبار» م 2، ج 4، ص 48. حصل: صار مرذولا. ابن منظور، «اللسان»، مادة حصل.
- (215) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 1، ص 224.
- (216) عريب القرطبي، «كتاب تخلق الجنين»، ص 58.
- (217) الأنطاكي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 57.
- (218) ابن سينا، «القانون»، م 2، ص 1597. وانظر أيضا: النزايوي، «الروض العاطر»، ص 89، «ألف ليلة وليلة»، م 2، ج 4 ص 856.
- (219) ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، ج 3، ص 368. وارجع إلى: ابن قيم الجوزية، «في العشق والباه»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 13، ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 303.
- (220) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م 3، ص 203.
- (221) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 4، ص 254.
- (222) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 16، ص 126.
- (223) الدينوري، «المصدر المذكور» م 2، ج 4، ص 45. المعر: سقوط شعر الرأس ابن منظور، «اللسان»، مادة معر. وانظر هجاء الأزواج زوجاتهم عندما يكبرن في ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 34، ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج 2، ص ص 31 - 32.
- (224) العسكري، «ديوان المعاني»، ج 2، ص 240.
- (225) «نفسه»، ج 2، ص 241.

- (226) نقلا عن العدناني الخطيب، «النكاح وأصول الزواج الإسلامي»، ص 66.
- (227) فراس سواح، «لغز عشتار»، ص 136.، عجيبة، «موسوعة أساطير العرب»، ج 1، ص 311 - 322.
- (228) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 262.
- (229) ابن سيده، «المختص»، م 5، السفر الأول، ص 29. الدردق الصبيان الصغار. ابن منظور، «لسان العرب» مادة دردق.
- (230) ابن الجوزي، «أخبار النساء»، ص 17.
- (231) PH. Chesler, La male donne, p. 19.
- (232) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 109.
- (233) الوخش رذالة الناس وسقاطهم. ابن منظور، «اللسان»، مادة وخش.
- (234) «نفسه»، مادة نعل. يقال لزوجة الرجل نعلته.
- (235) الراغب الأصبهاني، «في المجون والسخف»، في «الجنس عند العرب»، ج 1، ص 191، وانظر أيضا: «النصوص المحرمة لأبي نواس»، ص 105.
- (236) G. Bataille, L'érotisme, p. 26.
- (237) A. Dachmi, "Violence du mythe ou intransigence du fantasme ", in Cahiers de sociologie, Vol. 21, 1994.
- (238) انظر في هذا الصدد:
Pratiques sociales et représentations, Sous la direction de Jean Claude Abric, p. 229.
- (239) الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، م 3، ص 202.
- (240) ابن طيفور، «بلاغات النساء»، في «الجنس عند العرب»، ج 2، ص 25.
- (241) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10 ص 23.
- (242) الأبيهي، «المستطرف»، ج 2، ص 744.
- (243) الخرساني الإباضي، «المدونة الكبرى»، ج 2، ص 14.
- (244) انظر على سبيل المثال: ابن حبيب، «كتاب النساء»، ص ص 184 - 185.
- (245) ابن طيفور، «المصدر المذكور»، ج 2، ص ص 40.، ص 44.، البكري، «المسالك والممالك»، ج 2 ص 884.
- (246) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 46.
- (247) ابن سيده، «المختص»، م 5، السفر الرابع، ص 20.
- (248) ابن حزم، «المحلى»، ج 10، ص 40.، وانظر أيضا: الخرساني الإباضي، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 30.
- (249) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، م 3، ص 103.
- (250) ابن عبد ربه، «المصدر المذكور»، ج 5، ص 113.
- (251) السجستاني، «المعمرون»، ص ص 42، 65، 75. جنف مال عليه وجار ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة جنف.
- (252) «نفسه»، ص 73.

- (253) «السجستاني، المعمرون»، ص 69.
- (254) انظر مثلا ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 10، ص 223.
- (255) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص ص 73 - 74. وانظر في نفس المعنى: الأخطل «الديوان»، ج 1، ص ص 54، 83، ص ص 99 - 100، ابن عبد ربّه، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 242.
- (256) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 22، ص 297.
- (257) الأخطل، «المصدر المذكور»، ص ص 42 - 43.
- (258) الدميري، «حياة الحيوان»، ج 2، ص 16.
- (259) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج 2، ص 166.
- (260) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 21، ص 319.
- (261) الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 269.
- (262) الجاحظ، «الرسائل»، ج 2، (مفاخرة الجوارى والغلمان)، ص 125.
- (263) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص 178 وانظر أخبارا مماثلة ص ص 176 - 179، الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج 3، ص ص 246، 248، 254.
- (264) التيفاشي، «المصدر المذكور»، ص ص 199 - 200.
- (265) الوزان، «وصف أفريقيا»، ج 2، ص ص 269 - 270.
- (266) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج 2، ص 263، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 5، ص 112، مجهول، «الروضة البهية»، في ثلاث مخطوطات في الجنس، ص ص 202 - 203.
- (267) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 3، ص 48.
- (268) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص 104.
- (269) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص 66.
- (270) اليوسي، «زهر الأكم»، ج 1، ص 288.
- (271) الراغب الأصبهاني، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 264.
- (272) «نفسه»، ج 3، ص 326.
- (273) النفزاوي، «الروض العاطر»، ص 94. وانظر ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 128.
- (274) ابن سيده، «المختص»، م 5، السفر الأول، ص 50. إذا كانت مسنة وفيها قوة.
- (275) «نفسه»، م 5، السفر الأول، ص 42.
- (276) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 21، ص 186.
- (277) J. H. Williams, Psychology of Women , p. 372.
- (278) «نفسه»، ج 21، ص 73.
- (279) J. Archer and B. Lloyd, Sex and Gender, p. 90.
- (280) السجستاني، «المصدر المذكور»، ص 79. الظلع هو الغمز في المشي لعاهة.
- (281) الونشريسي، «المعيار»، ج 1، ص 350.
- (282) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م 5، السفر الأول، ص 49.
- (283) «نفسه»، م 5، السفر الرابع، ص 7.
- (284) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قنفش.

- (285) ابن سيده، «المخصص»، م5، السفر الأول، ص51.
- (286) ابن سينا، «القانون»، م2، ص899.
- (287) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج4، ص195.
- (288) السرخسي، «المبسوط»، ج6، ص109.
- (289) ابن سينا، «المصدر نفسه»، م3، ص1658.
- (290) الطبري، «التاريخ»، ج3، ص169. وانظر أيضا: السيوطي «اليواقيت الثمينة في صفات السمينة»، ص75.
- (291) الرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123، الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4 ص7.
- (292) الرازي، «المصدر نفسه»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123، ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص254.
- (293) ابن حزم، «المحلى»، ج10، ص115.
- (294) ابن سيده، «المخصص»، م5، السفر الرابع، ص31.
- (295) الرازي، «الإيضاح في علم النكاح»، في «الجنس عند العرب»، ج1، ص123.
- (296) الراغب الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، م3، ص203. وانظر أيضا: الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص44.
- (297) الدينوري، «المصدر المذكور»، م2، ج4، ص50.
- (298) ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، ج3، ص47.
- (299) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م11، ص55.
- (300) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص204.
- (301) Connecting Gender and Ageing, edited by S. Harper et al., p.7.
- (302) الموسوي، «زهر الربيع»، ص24.
- (303) صلاح الدين المنجد، «أمثال المرأة عند العرب»، ص23.
- (304) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، م3، ص207.
- (305) «نفسه»، م3، ص213 - 214.
- (306) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج2، ص264.
- (307) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص419. وانظر رسالة مماثلة في العسكري، «ديوان المعاني»، ج1، ص101.
- (308) R. Harris, Gender and Ageing, p. 93.
- (309) التوحيد، «الإمتاع والمؤانسة»، ج3، ص182.
- (310) ابن سيده، «المخصص»، م5، السفر الرابع، ص11.
- (311) الأصفهاني، «الأغاني»، ج19، ص49، جرير، «الديوان»، ص272، ص393، الأخطل، «الديوان»، ص193 ص225.
- (312) Harris, Gender and Aging, p.128.
- (313) Harris, Gender and Ageing, p. 94.
- (314) الراغب الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج3، ص214. والصدع: الشقّ والفصل

- والإظهار والشدة. ابن منظور، «اللسان»، مادة صدع.
- (315) الجاحظ، «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان)، ص131.
- (316) نقلا عن فهمي سعد، «العامة في بغداد»، ص430.
- (317) الجاحظ، «المصدر نفسه»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان)، ص135.
- (318) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص286.
- (319) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص74.
- (320) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج4، ص272.
- (321) انظر مثلا: (هود / 11 / 72) .، (الذاريات/51/29).
- (322) السجستاني، «المعمرون»، ص68. وانظر أيضا الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص87.
- (323) ابن سعد، «الطبقات»، م3، ص522.
- (324) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج15، ص203.
- (325) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م7، ج13، (كتاب الجهاد)، ص65.
- (326) الطبرسي، «مجمع البيان»، م2، ج5، ص202.
- (327) انظر مثلا: ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج2، ص102.
- (328) ابن قدامة، «المغني»، ج10، ص542، الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص248.
- (329) الثعالبي، «آداب الملوك»، ص134.
- (330) البيهقي، «المحاسن والمساوئ»، ج2، ص472.
- (331) الأصفهاني، «الأغاني» ج19، ص145.
- (332) النويري، «نهاية الأرب»، ج6، ص ص 74 - 75.
- (333) الطرطوشي، «سراج الملوك»، ج1، ص ص 222، 228.
- (334) انظر على سبيل المثال: الثعالبي، «آداب الملوك»، ص ص 105 - 106.
- (335) النويري، «المصدر المذكور»، ج6، ص74.
- (336) السجستاني، «المعمرون»، ص111. و«الوصايا»، ص125، ص135، ص142.
- (337) التوحيدى و مسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص79. وانظر أيضا: السجستاني، «المصدر نفسه»، ص ص 22 - 24 و ص 28 و ص 38، الأصفهاني، «الأغاني» ج10، ص299.
- (338) قابوس نامه، «النصيحة»، ص410، الغزالي، «التبر المسبوك»، ص275.
- (339) الغزالي، «المصدر المذكور»، ص275. وقارن بالجاحظ، «الرسائل»، (رسالة في الجد والهزل)، ج1، ص273.
- (340) ابن الحاج، «المدخل»، ج2، ص333.
- (341) ابن الأخوة، «معالم القربة»، ص229، الونشريسي، «المعيار»، ج8، ص251.
- (342) قابوس نامه، «المصدر المذكور»، ص410.
- (343) الغزالي، «الإحياء»، م1، ج2، ص63.
- (344) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج4، ص113.
- (345) التوحيدى و مسكويه، «المصدر المذكور»، ص3.
- (346) السجستاني، «الوصايا»، ص129.
- (347)

- (348) الطبرسي، «مجمع البيان»، م، 1، ص 21.
- (349) الأصفهاني، «محاضرات الأدباء»، ج 3، ص 332.
- (350) De Beauvoir, La vieillesse, T.1, p. 181. et PH. Ariès, Histoire de la vie privée, T.1, p. 400.
- (351) J. Ruffié, Le sexe et la mort, p. 280. et B. Bytheway, Ageism, p. 25.
- (352) A. Kardiner, L'individu dans sa société, p.185.
- (353) انظر في هذا الصدد:
- J. H. Williams, Psychology of women, p. 514.
- S. De Beauvoir, La vieillesse, T.1, pp. 67-69.
- (354) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، ص 38.
- (355) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 3.
- (356) «نفسه»، ج 10، ص 30.
- (357) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج 10، ص 4.
- (358) السجستاني، «المعمرون»، ص 100.
- (359) الأصفهاني، «المصدر المذكور» ج 19، ص 20 - 21.
- (360) «نفسه»، ج 19، ص 15.
- (361) انظر الخبر الذي أورده ابن الأثير في: «الكامل»، م 11، ص ص 203 - 204.
- (362) ابن قدامة، «المغني»، ج 8، ص 31.
- (363) العيني، «عمدة القارئ»، ج 14، ص 169.
- (364) المقري، «نفع الطيب»، ج 3، ص 340.
- (365) ابن الحاج، «المدخل»، ج 4، ص 181.
- (366) «نفسه»، ج 4، ص 113. والمتجالة نرجح أنها كلمة عامية خاصة بالغرب الإسلامي وتعني المرأة النصف. والملاحظ أننا لم نوفق في العثور على معناها في كتب اللغة أو في معجم دوزي . Dozy
- (367) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 17، ص 23
- (368) عريب القرطبي، «كتاب خلق الجنين»، ص 98.
- (369) Frazer, Le Rameau d'or, T.4, p. 20.
- (370) R. Harris, Gender and Ageing, p. 108.
- (371) سحنون، «المدونة»، ج 1، ص 85.
- (372) ابن الحاج، «المدخل»، ج 2، ص 64.
- (373) الشماخي، «كتاب السير»، ص 269.
- (374) ابن الجوزي، «ذم الهوى»، ص 101.
- (375) القزويني، «جوامع اللذة»، ص 209.
- (376) الميداني، «مجمع الأمثال»، ج 2، ص 81.
- (377) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 2، ص 269.
- (378) ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 263.

- (379) النزوي، «المصنف»، ج2، ص299.
- (380) الونشريسي، «المعيار»، ج11، ص226.
- (381) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص290.
- (382) انظر مثلا أخبار ليلي الأخيلية في: الأصفهاني، «الأغاني»، ج11، ص ص 240 - 249.
- (383) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج15، ص101.
- (384) المقرئزي، «الخطط»، ج3، ص108، الثعالبي، «آداب الملوك»، ص109، نريمان عبد الكريم أحمد، «المرأة في مصر»، ص80.
- (385) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص ص 228، 250، 229، ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج3، ص204، الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج15، ص142.
- (386) الأصفهاني، «المصدر نفسه»، ج14، ص171.
- (387) ابن تغري بردي، «المصدر المذكور»، ج3، ص239.
- (388) المقرئزي، «السلوك»، نقلا عن أحمد عبد الرازق، «المرأة في مصر المملوكية»، ص59.
- (389) انظر مثلا: ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج1، ص ص 335 - 336، 339.
- (390) انظر خبر هارون الرشيد مع مرضعته أم جعفر بن يحيى البرمكي في: ابن عبد ربّه، «المصدر نفسه»، ج4، ص ص 49، 550، برنشفيك، «تاريخ إفريقية»، ج2، ص180.
- (391) انظر مثلا: ابن الأثير، «الكامل»، م9، ص ص 204، 299، 320، 371، م11، ص21، ابن بطوطة، «الرحلة» ص154.
- (392) ابن حزم، «طوق الحمامة»، ص140.
- (393) «ألف ليلة وليلة»، م1، ج1، 120، وم2، ج4، ص ص 790، 818، القزويني، «جوامع اللذة»، ص177، الجاحظ «الرسائل»، ج2، (رسالة مفاخرة الجوارى والغلمان)، ص132.
- (394) الدينوري، «عيون الأخبار»، م2، ج4، ص139.
- (395) ابن حزم، «المصدر المذكور»، ص113.
- (396) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص154، الراغب الأصبهاني، «محاضرات الأدباء»، ج3، ص258.
- (397) ابن البتوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص76.
- (398) الدينوري، «عيون الأخبار» م2، ج4، ص101.
- (399) «نفسه» م2، ج4، ص101.
- (400) كمال باشا، «رجوع الشيخ إلى صباه»، ص ص 347 - 348، النفزاوي، «الروض العاطر»، ص66 و127، «ألف ليلة وليلة»، م1، ج1، ص ص 130، 139، 201، وغيرها، الموسوي الجزائري، «زهر الربيع»، ص401، ابن بطوطة، «الرحلة»، ص30.
- (401) ابن الجوزي، «ذم الهوى»، ص299.
- (402) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص76، ابن الجوزي، «المصدر نفسه»، ص268.
- (403) «نفسه»، ص77.
- (404) التيفاشي، «نزهة الألباب»، ص ص 77 - 78. وانظر: كمال باشا، «رجوع الشيخ»، ص ص 347 - 348.

- (405) القزويني، «جوامع اللذة»، ص 265.
- (406) ابن منظور، «اللسان»، مادة جنن.
- (407) ابن قدامة، «المغني»، ج 10، ص 115.
- (408) «ألف ليلة وليلة»، م 2، ج 4، ص 768.
- (409) ابن منقذ، «الاعتبار»، ص 123.
- (410) Harris, Gender and Ageing, p. 98.
- (411) F. Héritier , " L'identité Samo ", in L'identité, Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, p. 63.
- (412) C. Meillassoux, Femmes : Greniers et capitaux, p. 107.
- (413) De Beauvoir, La vieillesse ,T.1, p. 196-198.
- (414) ابن سيده، «المخصص»، م 1، السفر الثالث، ص 23.
- (415) «نفسه»، م 5، السفر الرابع، ص 14.
- (416) ابن منظور، «اللسان»، مادة ههر.
- (417) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 7، ص 116.
- (418) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة علكد.
- (419) «نفسه»، مادة درديس.
- (420) «نفسه»، مادة فنن.
- (421) ابن سيده، «المصدر المذكور»، م 1، السفر الرابع، ص 14.
- (422) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 7، ص 116.
- (423) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة دها.
- (424) ابن الأثير، «الكامل»، م 9، ص 622.
- (425) ابن البتوني، «الاحتراز من مكائد النسوان»، ص 174. وانظر أيضا: ابن الجوزي، «دمّ الهوى»، ص 450.
- (426) القرطبي، «أحكام القرآن»، ج 18، ص 204. وقارن بابن كثير، «التفسير»، ج 1، ص 362 - 363.
- (427) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 103.
- (428) «نفسه»، ص 102.
- (429) Glenda Laws, "Spatiality and Age Relations," in Critical Approaches to Ageing and Later Life, edited by Sarah Harper et al., pp. 90-92.
- (430) الفاذة: المنفردة، الواحدة، ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة فذذ.
- (431) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص 37.
- (432) G. Balandier, Le détour, pp. 62-63.
- (433) النزوي، «المصنف»، ج 3، ص 150.
- (434) ابن قدامة، «المغني»، ج 2، ص ص 376، 341.
- (435) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 1، ص 275.
- (436) الغزالي، «الإحياء»، م 1، ج 1، ص 176.

- (437) ابن حبيب، «كتاب أدب النساء»، ص 76.
- (438) الشافعي، «الأمم»، ج 1، ص 220.
- (439) Gendred Anthropology , edited by Teresa Del Valle, p. 188. et J. Marcus, A World of Difference, p. 129
- (440) ابن الحاج، «المدخل» ج 1، ص 245.
- (441) «نفسه»، ج 2، ص 251.
- (442) العيني، «عمدة القارئ»، ج 8، ص 69.
- (443) ابن الحاج، «المصدر المذكور» ج 2، ص 71
- (444) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 243. وانظر: التلمساني، «تحفة الناظر»، ص 78.
- (445) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص 290.
- (446) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 3، ص 124.
- (447) ابن قدامة، «المغني»، ج 10، ص 391.
- (448) «نفسه»، ج 10، ص 391.
- (449) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 15، ص 102. وانظر موقف بعض المتصوفة من دخول العجائز إلى الزوايا لخدمة الفقراء في نللي سلامة العامري، «الولاية والمجتمع»، ص 241.
- (450) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 15، ص 93 - 95.
- (451) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج 4، ص 210.
- (452) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 12، ص 197.
- (453) السخاوي، «الضوء اللامع»، ج 12، ص 131.
- (454) الزمخشري، «الكشاف»، ج 3، ص 248.
- (455) الطبرسي، «مجمع البيان» ج 18، ص 74.
- (456) النزوي، «المصنف»، ج 2، ص 295. وانظر: البيضاوي، «أسرار التنزيل»، ج 2، ص 131.
- (457) «نفسه»، ج 2، ص 296.
- (458) القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، ج 12، ص 309.
- (459) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص 294.
- (460) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص 243. وانظر: التلمساني، «تحفة الناظر»، ص 78.
- (461) الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 226.
- (462) السرخسي، «المبسوط»، ج 10، ص 158.
- (463) الطبرسي، «المصدر المذكور»، م 5، ج 18، ص 74.
- (464) ابن منظور، «اللسان»، مادة أرب.
- (465) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 326.
- (466) ابن جزى، «القوانين الفقهية»، ص 292.
- (467) ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد»، ج 2، ص 411 - 412.
- (468) ابن ماجة، «السنن»، ج 2، ص ص 959 - 960.
- (469) السرخسي، «المصدر المذكور»، ج 10، ص 154.

- (470) «السرخسي، المبسوط»، ج10، ص 154. وانظر أيضا : القيرواني، «كتاب الجامع»، ص223.
- (471) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، 243.
- (472) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص66.
- (473) ابن الحاج، «المدخل» ج2، ص145.
- (474) الطبرسي، «مستدرک الوسائل» ج15، ص298.
- (475) سحنون، «المدونة»، ج2، ص 68 - 69، القرطبي، «أحكام القرآن»، ج3، ص112.
- (476) الطبرسي، «المصدر المذكور»، ج15، ص370.
- (477) Women come of age, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 74.
- (478) ابن سينا، «القانون»، م2، ص 1167.
- (479) البلخي، «مصالح الأبدان»، ص152.
- (480) «نفسه»، ص169.
- (481) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج3، ص9.
- (482) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص300.
- (483) ابن الجوّار، «زاد المسافر»، ص70.
- (484) العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص119.
- (485) ابن منظور، «اللسان»، مادة أسف، الأسيف: الرقيق الذي يغلبه البكاء.
- (486) القزويني، «آثار البلاد»، ص488، الزمخشري، «الكشاف»، ج1، ص321.
- (487) ابن سعد، «الطبقات»، م5، ص 130، 132.
- (488) Néraudau Être enfant à Rome, p. 111.
- (489) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص 550 - 551، الأصفهاني، «الأغاني»، ج21، ص12.
- (490) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج1، ص71.
- (491) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة يفن.
- (492) انظر مثلا موقف الحجّاج من أسماء بنت أبي بكر في ابن عساکر، تاريخ دمشق، تراجم النساء، ص23.
- (493) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص199.
- (494) ابن سينا، «القانون»، م3، ص1775.
- (495) ابن الحاج، «المصدر نفسه»، ج2، ص241.
- (496) الإمام مالك، «الموطأ»، ص402، سحنون، «المدونة»، ج1، ص 370 - 371.
- (497) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة همم.
- (498) التلمساني، «تحفة الناظر»، ص145.
- (499) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج14، ص335.
- (500) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج14، ص201.
- (501) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج1، ص49. وقارن بالماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص260.

- (502) ابن قيم الجوزية، «المصدر نفسه»، ج1، ص38.
- (503) ابن ماجة، «السنن»، ج1، ص315، سحنون، «المدونة»، ج1، ص76.
- (504) فنسك، «معجم الأحاديث»، م3، ص226.
- (505) سحنون «المصدر نفسه»، ج1، ص186.
- (506) النووي، «شرح صحيح مسلم»، م5، ج9، (كتاب الحج)، ص40.
- (507) ابن ماجة، «السنن»، ج2، ص970 - 971، النووي، «المصدر نفسه»، م5، ج9، ص98.
- (508) الإمام مالك، «الموطأ»، ص210.
- (509) O. R. Harris, Gender and Ageing, p. 7
- (510) انظر مثلاً: النووي، «المصدر المذكور»، م4، ج7، (كتاب الزكاة)، ص89، سحنون، «المدونة»، م2، ص252.
- (511) ابن ماجة، «المصدر المذكور»، ج2، ص ص 1206 - 1208.
- (512) الطبرسي، «مستدرك الوسائل» ج15، ص179 - 180.
- (513) «نفسه»، ج15، ص182.
- (514) النزوي، «المصنف»، ج1، ص227.
- (515) انظر مثلاً: العيني، «عمدة القارئ»، ج14، ص251، الأبيهي، «المستطرف»، ج2، ص399.
- (516) الزمخشري، «الكشاف»، ج3، ص505. وانظر ما جاء بخصوص بزّ الأم: ابن ماجة، «السنن»، ج2، ص930.
- (517) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص551.
- (518) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة»، ج1، ص203.
- (519) أبو زيد القيرواني، «كتاب الجامع»، ص231، 243.
- (520) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج2، ص548، 552 - 558. وانظر الأبيهي، «المستطرف»، ج2، ص388، ابن الجوزي، «المنتظم»، ج2، ص168، الأصفهاني، «الأغاني»، ج2، ص163.
- (521) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج2، ص270.
- (522) فنسك، «المعجم المفهرس»، م3، ص225.
- (523) ابن أبي الدنيا، «كتاب العمر والشيب»، ص53.
- (524) ابن الحاج، «المدخل»، ج1، ص174 - 175، ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج1، ص248.
- (525) النزوي، «المصدر المذكور»، ج1، ص48. وقارن بما ورد في أفلاطون، «الجمهورية»، ص120.
- (526) العيني، «المصدر المذكور»، م2، ج3، ص187.
- (527) ابن قدامة، «المغني»، ج2، ص184، الغزالي، «الإحياء»، م2، ج6، ص9.
- (528) قابوس نامه، «النصيحة»، ص264.
- (529) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج2، ص145.
- (530) ابن الحاج، «المدخل»، ج4، ص323.

- (531) عليّ زيعور، «الأحلام والرموز»، ص 163.
- (532) ابن سيرين، «تفسير الأحلام»، ص 168.
- (533) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 174.
- (534) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 4، ص 174.
- (535) الوشاء، «الظرف والظرفاء»، ح 1، ص 94.
- (536) الجاحظ، «الحيوان»، ج 1، ص 77.
- (537) الدينوري، «عيون الأخبار»، م 2، ج 4، ص ص 79 - 80.
- (538) «نفسه»، م 2، ج 4، ص 123. وكسع: ضرب. ابن منظور، «اللسان»، مادة كسع.
- (539) ابن الحاج، «المصدر المذكور»، ج 3، ص 299. النووي، «شرح صحيح مسلم»، ج 14، (كتاب الآداب، الهامش)، ص 122 - 123.
- (540) ابن الأخوة، «معالم القرية»، ص 79.
- (541) ابن منقذ، «الاعتبار»، ص 187.
- (542) الشماخي، «كتاب السير»، ص 94.
- (543) ابن بطوطة، «الرحلة»، ص ص 30، 34.
- (544) يمكن الرجوع إلى: ابن بطوطة، «المصدر المذكور»، ص 138.
- (545) E. Westermarck, *Survivances Païennes dans la civilisation Mahométhane*, p. 117.
- (546) أشارت نلي سلامة عمري إلى صلة الاختلاف الجنسي بتوجه الناس إلى الأولياء غير أنها اكتفت بطرح السؤال دون التحليل. انظر كتابها «الولاية والمجتمع»، ص 332.
- (547) ابن عبد ربّه، «العقد الفريد»، ج 4، ص 49، ج 1، ص ص 336 - 338.
- (548) ابن بطوطة، «المصدر المذكور»، ص 422.
- (549) ابن عبد ربّه، «المصدر نفسه»، ج 3، ص 412.
- (550) وحيد السعفي، «العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن»، ص 362.
- (551) G. Balandier, *Le Détour*, p. 72.
- (552) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 13، ص 321.
- (553) ابن منظور، «اللسان»، مادة رجل.
- (554) الطبرسي، «مجمع البيان»، م 1، ج 2، ص 226 - 227.
- (555) التنوخي، «نشوار المحاضرة»، ج 3، ص 54. زفن شبيه بالرقص. ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة زفن.
- (556) انظر بعض الأمراض التي تصيب الشيوخ نحو التبول في الفراش بسبب استرخاء المثانة. ابن الجزار، زاد المسافر»، ج 2، ص 492.
- (557) السجستاني، «المعمرون»، ص 37.
- (558) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 29.
- (559) السجستاني، «المصدر نفسه»، ص ص 57 - 58.
- (560) الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج 3، ص 122. الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 22، ص 297.

- (561) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 21، ص 13.
- (562) S. Harper, "Constructing Later Life / Constructing the body: Some Thoughts from Feminist Theory," in *Critical Approaches to Ageing and Later Life*, edited by S. Harper et al., p.166.
- (563) الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 23.
- (564) ابن سيده، «المختص»، م 5، ج 4، ص 93. تضعع الرجل: به رقق لا حيلة عنده وفيه استرخاء والرخو: الهدم والثوب المرقع: الكساء الذي ضوعفت رقاعه وشيخ هدم شبه بذلك.
- (565) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج 2، ص 99.
- (566) ابن الجوزي، «المنتظم»، ج 17، ص 229. وانظر أيضا: ابن الحاج، «المدخل»، ج 1، ص 80.
- (567) انظر مثلا: ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، ج 3، ص 208.
- (568) ابن منظور، «لسان العرب»، مادة فنخ. الفنيخ: يقال للشيخ الضعيف الرخو ومن معانيه الذل والقهر.
- (569) قابوس نامه، «النصيحة»، ص 2 6 7.
- (570) السجستاني، «الوصايا»، ص 147.
- (571) السجستاني، «المعمرون»، ص 94.
- (572) «نفسه»، ص 27.
- (573) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 10، ص 25.
- (574) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة وقر. الوقرار: السكينة والوداعة والوقرة: الخطب الشديد والوقر الكسر في العظم.
- (575) الأخطل، «الديوان»، ص 301.
- (576) *Women Come of Age*, edited by M. Bernard and K. Mead, p. 117.
- (577) الثعالبي، «يتيمة الدهر»، ج 2، ص 329.
- (578) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 10، ص 14.
- (579) السجستاني، «المعمرون»، ص 95. وص 100.
- (580) انظر على سبيل المثال: النويري، «نهاية الأرب»، ج 6، ص ص 178 - 179.
- (581) ابن منظور، «المصدر المذكور»، مادة قعد.
- (582) السجستاني، «المعمرون»، ص 67.
- (583) البيهقي، «المحاسن والمساوي»، ج 2، ص 550.
- (584) السجستاني، «المصدر نفسه»، ص 30.
- (585) الأصفهاني، «المصدر المذكور»، ج 21، ص 328.
- (586) الدينوري، «عيون الأخبار»، م 2، ج 4، ص 79.
- (587) الكاساني، «بدائع الصنائع»، ج 2، ص 332.
- (588) L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, p. 94.
- (589) G. Balandier, *Anthropo- logiques*, p. 48.

- Harris, Gender and Ageing , p. 93. (590)
- Harris, Gender and Ageing, p. 85. (591)
- الأصفهاني، «الأغاني»، ج 10، ص 32. (592)
- البليخي، «مصالح الأبدان»، ص 182. (593)
- الزمخشري، «الكشاف»، ج 4، ص 60. (594)
- الطبرسي، «مجمع البيان»، م 5، ج 23، ص 88. وانظر أيضا: م 4، ج 14، ص 87 وم 4، ج 15، ص 51 وم 6، ج 27، ص 50. (595)
- الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج 4، ص ص 225 - 226. (596)
- «نفسه»، ج 4، ص ص 234 - 236. (597)
- «نفسه»، ج 4، ص 642. (598)
- الطبرسي، «المصدر المذكور»، م 2، ج 5، ص 235. (599)
- الزمخشري، «المصدر المذكور»، ج 1، ص 554. (600)

الخاتمة

لما كانت سلطة الضبط تنتج خطابا خاصا يحدّد المسافات ويضبط الحدود ويرسم صورة لعالم يكون فيه الكلّ مرتّبا ومصنّفا حسب نظام الثنائيات المتضادة، فقد كان من الضروري، تفكيك بنية هذا الخطاب الذي يستند إلى نصوص متعددة، منها الديني والميثي والأخلاقي، وغيرها. وهو خطاب يسكن اللغة ويوجّه أنماط السلوك ونمط العيش ويضبط العلاقات بين الأفراد ويسيطر على لاوعيهم ومتخيّلهم.

وقادنا استقراء النصوص إلى إدراك أنّ مفهوم الاختلاف يحيل إلى حركة توليد الفوارق وإنتاج الامتيازات. وأرجع العلماء، وهم منتجو الخطاب، هذا الاختلاف، إلى البدء ويحثوا له عن أصل وجعلوا له علّة إلهية وحكمة. وأوجد آخرون للاختلاف أصلا في الفطرة والطبيعة فكان في نظرهم، بمثابة الإرث البيولوجي المتوارث جيلا بعد جيل. ولكنّ السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن لهذا الاختلاف أن ينتج مجتمعا موحدًا؟

أثبت دارسو الأنثروبولوجيا أنّ الاختلاف صناعة بشرية، ذلك أنّ الثقافة تفرز نظاما اجتماعيا قائما على التمييز بين الأفراد. فالجنس مثله مثل اللباس والطعام والسلوك ليس إلّا علامة ورمزا من الرموز التي تعيّن هوية الفرد ودوره وتيسّر عملية التواصل بينه وبين الآخرين. وإلى جانب هذه العلامات، يوجّه السياق الاجتماعي الثقافي عملية إدراكنا للآخر ورؤيتنا لمظاهر اختلافه عنّا، كما أنّه يحدّد المسافة الفاصلة بين الأنا والآخر. وهذا يعني أنّنا لا نعرف الآخر إلّا

من خلال الصورة التي نسجناها له وركبناها له في أذهاننا حتى بات غير ما هو عليه في الواقع وبذلك خلقنا مسافة بيننا وبينه. فكيف يمكن للرجل أن يعترف بغيرية المرأة وكيف يمكن للمسلم أن يقرّ بغيرية غير المسلم والأمر بالمثل بالنسبة إلى علاقة المختلفين بعضهم ببعض؟

إنّ البحث في الاختلاف هو محاولة لمقاربة الإنساني على نحو يتجاوز المنطق الثنائي الذي يفرض التعدّد والتفرّد وصرامة الحدود بين الذكورة والأنوثة، الغنى والفقر، الخاصّة والعامة، وغيرها من التصنيفات التي تضع مسافة بين الأنا والآخر المغاير فتولّد العنف. ولا يمكن لنمط العلاقات بين الجنسين أن يتغيّر ما لم تتبدّل البنية الثقافية: من التصرّور الرأسي إلى التصرّور الأفقي ومن علاقة التراتب إلى علاقة المساواة.

أرسى المجتمع العربي الإسلامي نظامه على قاعدة التراتبية، وهو في ذلك، لا يختلف عن مجتمعات كثيرة. وجعل العلاقات التبادلية بين جميع أفرادها خاضعة لهذا التصرّور. واعترف بأصناف من الاختلاف رأى أنّها مشروعة مثل اختلاف النبيّ عن سائر البشر، والسائس والعالم عن العامة، وبذلك تحوّلت هذه النماذج إلى رأسمال رمزي يبرّر ضروب الاختلافات ويعلّل سبب حصول فئة على الامتيازات دون البقية. ومن ثمة تنزلت ظاهرة الاختلاف بين الجنسين أو الاختلاف الديني أو الاختلاف الطبقي أو الاختلاف العرقي أو الاختلاف القانوني أو الاختلاف الجغرافي، وغيرها من صور الاختلاف في إطار هذا البناء الهرمي الذي حكم انتظام الاجتماع البشري، بل نظام الكون.

ومكنتنا زاوية النظر التي اعتمدناها في معالجتنا لظاهرة الاختلاف، من تبين أنّ النساء شكّكن بالفعل طبقة في مقابل طبقة الرجال. وقد حرص المجتمع على وضع المسافة بين الجنسين: معارف الرجال في مقابل معارف النساء ولغة الرجال في مقابل لغة النساء، إلى غير ذلك من أوجه التقابل المبني على التفاضل، والذي يعدّ الرجل الأصل والمعيّار لكونه مؤسس اللوغوس (le logos). وقس على ذلك بقية مظاهر الاختلاف: طبقة الأحرار في مقابل طبقة العبيد وطبقة الخاصّة في مقابل طبقة العامة، إلى غير ذلك. وبدت كلّ

طبقة منغلقة على ذاتها مخصوصة بصنف من الأحكام. وارتكزت العلاقة بين مختلف الفئات: الراعي بالرعية، والرجل بالمرأة، والسيد بالمسود، والشيخ بالمريد، والمسلم بغير المسلم، على أساس الهيمنة وإدانة معارف الآخر وقيمه وتصوّراته وسلوكه. وعلى هذا الأساس تفرّع المجتمع إلى أصناف متقابلة. فلا يستوي الرجل والمرأة ولا يُسوّى الحرّ بالعبد، كما أنّ المسلم يعدّ أعلى منزلة من معتنقي الديانات الأخرى. وفي داخل الجسم الإسلامي ذاته لا يتساوى العالم مع الجاهل، ولا المرأة ذات القدر مع المرأة الوضيعة.

وهكذا صار الجنس والطبقة والسنّ والدين والعرق من المعايير التي تؤخذ في الاعتبار عند ضبط حقوق الفرد وواجباته وتحديد علاقته بالآخرين. ولم تكن المساواة تعني التماثل والتناظر وبلوغ الأفراد الدرجة نفسها في القدر واستمتاعهم بالحقوق نفسها وتكاملهم، وإنّما نظر إليها على أنّها العدل في احترام مبدأ التراتبية ومراعاة المفاضلة والدرجة وإنزال الناس مراتبهم والعمل على أن يحتلّ كلّ فرد موقعه داخل النظام. وأفضى ذلك إلى اعتبار التمييز بين الأفراد، أداة أساسية تضمن للمجتمع استمراره وتحفظ التوازن بين مختلف أنساقه.

وجلي أنّ البحث في كيفة فهم الثقافة الإسلامية للاختلاف لا يتصل بالبنية الاجتماعية وحدها، بل إنّ مرتبط أيضا بالعوامل الدينية والاقتصادية والسياسية والفكرية والميثية التي أسهمت في تشكيل رؤية تمييزية وجعلت نظام المجتمع الذكوري، قائما على تكريس ثانوية المرأة والحطّ من شأن كلّ من عجز عن التماهي مع الأنموذج الذي رسم له المجتمع صورة وجعل الفرد يتمثلها ويدافع عن استمرارها.

وأفضى بنا البحث في ظاهرة الاختلاف إلى إدراك أنّ الجنس (sex) لا يبرز التفرّج الاجتماعي ولا التهميش ولا الهيمنة. فاختلاف موقع كلّ من المرأة والرجل أو العرق أو اللون أو الدين أو الطبقة، لا يشرّع لقيام نظام تراتبي تمييزي. والخطاب الذي يتخذ من الاختلاف البيولوجي مبرّرا، إنّما يعتمد محددا ماديا لا يحمل أيّ دلالة اجتماعية في حدّ ذاتها، ذلك أنّ المجتمع هو

الذي يجعل من هذا الاختلاف البيولوجي اختلافاً دالاً، أي إنه يخرج من حالة الصمت ليصبح ناطقاً ومعبّراً عن خيار ثقافي ومبرراً للتراتبية. وهذا يدلّ على أنّ نظام المجتمع ومرجعيات أحكامه وآلياته، هي التي تنتج التمييز وتجذّره في الفرد، فيصبح بمثابة قانون يضبط سلوكه وأقواله وأفعاله، كما أنه يتحوّل إلى ستارة تحجب عنه حقيقة الآخر فلا يمكنه أن يتعامل معه إلاّ وفق التشكيل الذي خضع له.

ولا نبالغ إن قلنا إنّ مفهوم الأنوثة السائد هو مفهوم ذكوري. فالرجل شرع ونظر وحلّل وحزّم حسبما تقتضيه قواعد السلطة القضائية التي تحكّمت في العلاقة بين الرجال والنساء. وما من شكّ في أنّ الذكورة المهيمنة هي التي أثّرت في نسيج العلاقة بين الجنسين إلى جانب محدّدات أخرى، مثل العرق والطبقة واللون والدين، وغيرها. ولئن لم ير الرجل أنّ المرأة تمثّل النظير واعتبرها دونه قيمة، فإنّ تفكيك البنى الذهنية، أثبت مدى تقديس الجماعة للأنوثة حتّى إنّها احتلت موقعا رفيعا في النسق الرمزي وتربعت على عرش المتخيّل الجمعي. وهو أمر يوضّح أنّ بناء الأنوثة أو الذكورة معقّد وغير ثابت لارتباطه الوثيق ببنى متعددة وأنساق كثيرة. ولما كان الجندر صناعة بشرية، فإنّه ليس قدرا محتوما وقضاء مبرما لا فكاك منه، بل إنّه قابل للمراجعة وإعادة الصياغة إذا تغيّر السياق ودعت الظروف إلى استبداله، كما أنّ تقسيم الأدوار الاجتماعية على أساس الجندر، ليس ظاهرة أبدية.

وقد يكون من المجازفة ادعاء الإلمام بكلّ الأسباب التي أدت إلى الاختلاف، فذاك أمر يتطلّب تحاليل ضافية تأخذ في الاعتبار دراسة النظم السياسية والفكرية والاجتماعية للأجناس والشعوب التي اعتنقت الإسلام، بل وحتى شخصية الحكّام والعلماء وتكوينهم وطباعهم باعتبارهم الممثّلين الرسميين للسلطة والناطقين باسمها.

ويتّضح أنّ التشكيل الاجتماعي الثقافي للفرد استند إلى مؤسسات تدعمه، مثل العائلة والكتاب والمسجد ومؤسسة الفقه ومؤسسة الحسبة وغيرها، كما أنّ هذا النظام الجندري لم يتمّ بمعزل عن منظومة القيم السائدة والعادات والتقاليد

والممارسات المعمول بها في المجتمع العربي الإسلامي، بالإضافة إلى دور معتنقي الإسلام في تنظيم المجتمع وتركيز مؤسساته وفق ما ألفوه في حضاراتهم الأم.

وانطلاقاً من ذلك، لا يمكن القول إنّ الجندرة فعل إسلامي صرف، بل هي ثمرة تكيف ثقافي وحصيلة تفاعل الثقافات بعضها مع بعض. وما فعله العلماء هو إضفاء غلالة إسلامية قادرة على توحيد مجتمع تعددت أعراقه وشعوبه، ودفاعهم عن مشروع مجتمعي منشود يكون النموذج المرغوب فيه، هو الرجل المهيمن القويّ السليم القادر على إخضاع الآخرين له عنوة فعلياً ورمزياً، ذلك أنّ الأمة في حاجة إلى أمثاله حتى تضمن لنفسها البقاء. ولعلّ عمر بن الخطاب مثل أنموذجا تنتعش الذاكرة بذكره. فهو الذي أعزّ الإسلام والمسلمين وأمسك بزمام الأمور بكلّ حزم وأرهب النساء!

ولئن أشرنا إلى الثوابت في ثقافات أخرى فللشبه في طبائع الشعوب، سيما منها الشعوب السامية وللتماثل الموجود بينها في السلوك وفي التصوّر الأخلاقي العام، وفي تنظيم العلاقات بين الجنسين، وفي النظام الرمزي.

والواقع أنّ ما توصلنا إليه بخصوص بنية النظام الجندري، ليس إلاّ إعادة بناء له. فنحن لا نعرف كيف صيغت الأنوثة أو الذكورة إلاّ من خلال النصوص التي حبرها الرجال والثقافة التي رسم أصحاب السلطة ملامحها. فكان خطابنا عن نظرة الثقافة إلى الاختلاف نتيجة ذلك، خطاباً قائماً على تمثّل لهذه الثقافة التي اعتمدت المدوّن وأهملت التاريخ الشفوي، وهو أمر يجعل النتائج التي توصلنا إليها نسبية بالضرورة لانكالتها على القراءة. وكلّ قراءة ليست محايدة مهما ادعى أصحابها اعتمادهم الموضوعية سيلاً.

وقادنا تفكيك بنية العلاقة بين الجنسين إلى الوقوف عند مبدأ آخر تساوق مع التراتبية، وهو مبدأ الحجب والكشف الذي مثل من منظورنا قاعدة حكمت منظومة الاختلاف في كافة تجلياتها. وكان العلماء على اختلاف انتماءاتهم الفكرية أوفياء لهذا التوجّه⁽¹⁾ فلم يكتفوا بالتعبير عنه، بل إنهم سعوا إلى ترسيخه

جيلا بعد جيل. وبذلك تمّ تشكيل الذاكرة الجمعية على أساس ثنائية الظهور والتخفي.

حرص المجتمع على ربط الأنوثة بالستر ووصل الذكورة بالكشف. بيد أن حجب المرأة بدلالاته المتعددة لم يكن حالة ثابتة، إذ ألزم الجسد الأنثوي بأن يكون منكشفا في الداخل حتى يؤدي وظيفة الإمتاع، وطلب منه أن يكون محجوبا في الخارج حتى لا يعقد صلة بالآخرين. أما الجسد الذكوري، فقد فرض عليه أن يظهر على الركب الاجتماعي، أي بالخارج وطلب منه أن يستتر بالداخل. فالمطلوب من الرجل أن يحجب عواطفه عن أهله وأن لا يتبسّط معها إلا بمقدار، كما أنه يتعيّن عليه أيضا أن يكتم حالات انكساره وفشله وخيباته. فيكون بذلك ممثلا للقوانين والضابطة للعلاقة بين الجنسين.

وهكذا نتبيّن أنّ العلاقة بين الذكورة والأنوثة قائمة على عرض ركحي، وأنّ الاختلاف مبني على لعبة الستر والكشف. فحجب الآخر والخطّ من شأنه هو السبيل إلى بروز الأنا والإعلاء من شأنها.

ونستنج من وراء عرض نمط العلاقة بين الزوجين ملاحظتين: أولاها أنّ المرأة تُحجّب في الوقت الذي يكون فيه الرجل ظاهرا كاشفا عن خصاله ومهاراته وبطولاته قولاً وفعلاً، ثمّ إنّها تنكشف عندما يكون الرجل مدعوّاً إلى لبس القناع والاستتار، وهو أمر ينسجم مع مبدأ التضادّ بين الثنائيات. وثانيتهما أنّ المرأة لم تكن دائماً المحجوبة مثلما أنّ الرجل لم يكن دوماً البارز، وإنّما حدث التفاوض بشأن البروز والستر: متى يتمّ حجب المرأة، وفي أيّ ظرف تتقبّل الجماعة ظهورها والأمر بالمثل بالنسبة إلى الرجل.

ولا يعدّ حجب المرأة في كلّ الحالات علامة على هيمنة الرجل عليها ذلك أنّ إبراز الرجال على الركب الاجتماعي يمكن أن يكون بإيعاز من النساء. فبعضهن يرغبن في تقديم الرجال حتى يتحرّكن بعيدا عن الرقابة الضاغطة ويحققن أهدافهن. فالحجب حينئذ ليس دائماً عنوانا على الضعف وفقدان النفوذ، بل قد يتحوّل إلى «استراتيجية نسائية» تعتمد أثناء التعامل مع الرجال.

والملاحظ أنّ السّتر لم يفرض على جميع النسوان. فالحرّة أو الجميلة أو الشريفة تحجب لأنّها مصدر الفوضى⁽²⁾ خلاف الفقيرات وإماء الاستخدام أو الدميمات أو العجائز أو الكادحات اللواتي تحررن من وطأة الحجب بدعوى أنّهن لا يمثلن خطراً على النظام. ولئن حجبت الجميلة أو الشريفة في الواقع، فإنّها برزت في النظام الرمزي، فكشفت عن استيهامات الرجال واحتلت بذلك منزلة رفيعة في اللاوعي وفي المتخيّل الجمعي. ولئن قبل المجتمع بروز الوحش من الإماء والفقيرات وغيرهن ممن قصرن عن بلوغ درجة الأنوثة الكاملة، فإنّه في المقابل تعمّد حجبهن فلم يظهرن في النظام الرمزي ولا في التاريخ المدوّن⁽³⁾، إذ ارتكز خطاب العلماء على الجميلة والحرّة والمسلمة والسوية، وهمّش العانس أو صاحبة العاهة أو الذمّية أو غيرها. ولعلّ اهتمام العلماء بالمرأة المرغوب فيها راجع إلى سيطرة قيمة الجمال عليهم واعتبارهم أنّها تمثّل جوهر الأنوثة، كما يمكن أن نرجع ذلك إلى اقتدائهم بالرسول ذاته. فكتب السيرة وغيرها تذكّر أنّ جمال المرأة كان يستهوي الرسول حتى إنّ عائشة نفسها أقرت بذلك فأشارت إلى أنّ سبب عزوفه عن سودة بنت زمعة أنّها لم تعد تتمتع بالخصال التي تشدّه إليها، بالإضافة إلى حادثة تطليقه امرأة بسبب الوضع الذي بدا عليها. والظاهر أنّ هذه الأحداث التي عبّرت عن القيم السائدة في المجتمع آنذاك، كوّنت رصيذا نهل منه اللاحق ليبنى عليه تصوّراً للمرأة الجديرة باحتلال موقع في التاريخ.

ويتبدّى أنّ الأنوثة أنوثات وأنّها تصنّف حسب سلّم ودرجات. وقس على ذلك تعامل المجتمع مع الرجال. فالذي استطاع أن يحتلّ موقعا، هو الفحل الذي تماهى مع الأنموذج فبرز حتى يكون قدوة في نظر الآخرين. وفي مقابل ذلك، حجب المجتمع أولئك الذين حادوا عن الأنموذج، كالقبيح وصاحب العاهة والخشّي والفقير وغير المسلم، وغيرهم من الذين أجبروا على أن يتواروا بعيدا عن دائرة البروز، ولكن إلى حين، فما إن يتغيّر السياق التاريخي الثقافي حتى تفارق هذه الفئات منطقة الظلّ لتظهر على الرّكح.

ويبدو أنّ تعمّد الجماعة حجب فئات في مقابل إظهار فئات أخرى مرتبطة

بتأسيس الهوية: الأمة التي تريد أن تكون أفضل من غيرها من الأمم لكونها شُرفت بأحسن دين وأحسن نبيّ وجيل من الصحابة الذين جمعوا كلّ الفضائل ونسل صالح يجاهد في سبيل الله. وبذلك حظي الكامل والكاملة بالمنزلة الرفيعة.

حاولنا النظر في بنية الاختلاف وانتهينا إلى أنها محكومة أيضا بشئناية رمزية تتمثل في الطهر والنجاسة. فمرّد الانغلاق على الذات ورفض الآخر راجع إلى أنّ العلاقات بين الناس قائمة على الخوف من النجاسة، والخشية من خطر التلوث الجنسي (sex pollution) أو الطبقي أو الديني، وكذلك الخوف من خطر العدوى، وهو أمر مركوز في متخيّل القوم وظاهر في سلوكهم ولغتهم التي تفضح التصورات والتمثلات الرابضة في أذهانهم. ونلمح هاجس الخوف في أمثلة كثيرة، منها إلحاح الفقهاء على ضرورة أن يبادر الرجل بالغسل بعد الجماع حتى يستعيد الطهر وعدم مبالاتهم بالمرأة. ولعلّ مرّد ذلك أنّ احتفاظها بالمنّي هو شرط من شروط تحقّق الحمل، أي إنّ النجاسة هي التي تسمح لها بالقيام بوظيفة الإنجاب.

وهكذا نتبيّن أنّ السوائل والإفرازات المنبعثة من الجسد تخضع هي أيضا لتصنيف تراتبي، وتؤخذ في الاعتبار عند ضبط منزلة الفرد وعلاقته بالآخرين. فدموع المرأة مرئية وصافية، أي بارزة، ولذلك فإنّها مقبولة بل إنّها محبوبة لأنّها تشير إلى الضعف والخوف والانكسار، حتى وإن جرت من عين كاذبة. أمّا دم الحيض والنفاس فإنّه مخفي ومثير للربح، خلاف دم الرجل البارز على مسرح استعراض الفحولة. والأمر بالمثل بالنسبة إلى منّي الرجل فهو رفيع القيمة لأنّ القوم اعتبروا أنّه يولّد الجنين.

وتتجلى التراتبية بين الأجساد والنظر إليها من خلال زاوية الطهر والنجاسة في إجبار كلّ من معتنق الإسلام أو المرتد التائب على الغسل حتى يندمج في الجماعة، وفي منع الحائض وغير المسلم والمعتوه والمجدوم من دخول المسجد ومن عقد علاقات تبادلية مع الآخرين.

وإذا اعتبرنا أنّ النجاسة تؤدي إلى احتلال الفرد موقعا غير مخصص له في النظام، وأنّ الفوضى متأية عن غياب التحديد، فإنّ تهميش الفقهاء الحديث عن العبد والأمة عند تفصيلهم القول في الطقوس الدينية وغيرها من المسائل المتصلة بالتكاليف يفسّر في ضوء هذه الثنائية. فالعبد يجب أن يكون في موقع العمل لأنّه يشترى لتقديم الخدمة، وما حضوره في فضاء التعبّد إلاّ علامة على تقاعسه عن أداء واجبه، وهو نشاز طارئ على النظام.

وانطلاقا من ذلك تحوّلت ثنائية الطهر والنجاسة إلى بنية ذهنية ثقافية سيطرت على رؤية الفرد لذاته وتصوّره لجسده وللآخرين وللکائنات الأخرى ونظرته إلى سائر ما في الكون من موجودات. فعناصر الطبيعة تتفرّع بدورها إلى عناصر طاهرة وأخرى نجسة وتخضع علاقة بعضها ببعض لمنطق التقابل بين الطهر والنجاسة الذي هيمن على متخيل الجماعة فجعلها ترى الكون محكوما بثنائية المقدّس والمدنّس وتؤمن أنّ العلاقات التبادلية ينبغي أن تراعي مبدأ الطهر والنجاسة.

ويمكن القول إنّ الإقصاء الممارس على فئات محددة وقتلها رمزيا هو بمثابة فعل تطهيري غايته تخليص المجتمع من العناصر الملوّثة التي بإمكانها أن تنجسه وتهدّد مشروعه المنشود. فكلّ خرق للحواجز الاجتماعية يعتبر بمثابة نجاسة، وصاحبه يتعرّض للشجب المضاعف: مرّة لأنّه عبر الخطأ، ومرّة لأنّه عرض الآخرين للخطر. ولذلك تبادر الجماعة بمحاصرة المختلف ووضعه قيد المراقبة، وهو أمر يثبت أنّ لبنية المجتمع صلة بمفاهيم الحدود والخطر والسلطة مثلما أكّدت ذلك ماري دوغلاس Marie Douglas.⁽⁴⁾

يتفطن المطلع على ما وصلت إليه الدراسات في مجال تفكيك بنية النظام الجندري، إلى مدى إلحاح عدد من الباحثين⁽⁵⁾ على أن يمثّل الكائن الأندروجيني البديل لنموذج كلّ من الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، باعتبار أنّه أقرب إلى التعبير عن الصفات الإنسانية، كما أنّ في وسعه أن يحقّق للفرد التوازن النفسي المنشود. ويفتح أمامه المجال حتى يتحرّر من أسر الصفات والخصائص المفروضة عليه عنوة. وإلى جانب هؤلاء ذهب فريق من الباحثين

المتمنين إلى تيار النسوية البيئية (ecofeminism) إلى ضرورة تجاوز التصور الثنائي للكون والعمل على تفكيك بنية الثنائيات المتضادة التي تقوم عليها المنظومة القيمية للمجتمع البطريركي، كما أنهم دعوا إلى مراجعة النظام الجندري (regendered) وإلى اتخاذ المرونة منهجا، مدافعين عن أهمية فتح الحدود وتعدّد النماذج، ذلك أنّ القول بضرورة الانسجام والتطابق والانضباط يكرّس مبدأ الواحد القاهر ويشرّع المراقبة والسيطرة والاحتواء والتسلّط. وهو عمل يتطلّب بالضرورة تغيير البنية الاجتماعية ومراجعة طريقة التنشئة الاجتماعية.⁽⁶⁾

ونحن إذ نشير إلى آخر ما توصل إليه البحث في مجال الدراسات الجندرية، فلكي نبيّن أنّ قضية الاختلاف في مختلف صورته مازالت لم تحسم بعد. وهي في حاجة إلى مزيد من الأبحاث المعمّقة التي تتطلب بالضرورة تضافر جهود مختصين من حقول معرفية متعددة.

إنّ ما قدّمناه هو مشروع أو ضوء خافت من مطمح نأمل أن يتحقّق على امتداد السنوات، ويتمثّل في لفت الأجيال الجديدة من الباحثين إلى ضرورة أن يكون لديهم وعي جندي (gender consciousness) يعتمدونه عند معالجتهم لمختلف المواضيع، فينتبهون أثناء تحليلهم للنصوص أو عند قيامهم بالبحوث الميدانية إلى: أولاً أهمية الإلمام بالتشكيل الاجتماعي الثقافي الذي يخضع له الفرد، رجلا كان أو امرأة، وثانيا ضرورة رصد الأصوات الثاوية في غضون النصوص (multiple voices)، وثالثا أنّه لا يمكن فهم الأنوثة والذكورة خارج الوضع اللغوي. فاللغة تعدّ من أهمّ الأنسقة الرمزية التي تتدخّل في تشكيل طبقات اللاوعي العميقة، ورابعا الحذر من السقوط في التعميم وحشر جميع النسوان في خانة واحدة. فكما بيّنا الأنوثة أنوثات وليست هناك امرأة مطلقا، بل نساء لكلّ واحدة تاريخها وتجربتها التي قد تكون في كثير من الحالات خروجا على السائد والمتوقّع من المرأة.

ونذهب إلى أنّه قد آن الأوان أن ننزّل قضية المرأة في إطار أوسع ممّا هي مطروحة عليه اليوم. فتحليل واقعها يتطلّب أيضا تحليل واقع الرجل بالتوازي، ذلك أنّ مفهوم الجندر علائقي بداهة ويقتضي الاهتمام بهما معا. فالرجل أيضا

عانى القهر الاجتماعي والتهميش. والذكورة المهيمنة يجب ألا تنسنا الذكوريات المسحوقة، كما أنّ علينا أن ننتبه إلى أنّ علاقة الرجال فيما بينهم قائمة، هي الأخرى على نظام تمييزي يفرّق بين الفحل والعين والمخصي، وبين القويّ والمهزول وصاحب العاهة، وغيرهم. ومما لاشكّ فيه أنّ هذا النمط من العلاقات يؤثر بدهاءة في علاقة الرجل بالمرأة. وما أحوجنا اليوم إلى تحليل طريقة تشكّل الذكوريات. فمؤسسة الجند والنظام العسكري وتاريخ المغازي والحروب، وغيرها من المواضيع التي لم تعرض بعد على بساط الدرس، هي التي ستعينا قطعاً على فهم بناء الذكوريات وعلاقتها بالأنوثات وتبين أنّ الذكورة ليست أصلاً ثابتاً، بل هي نتاج تشكيل اجتماعي وثقافي ونفسي وتاريخي.

إنّ مفهوم الجندر يغيّر بنية المعرفة. فهو إذ يرتبط بالثقافة وبمختلف المؤسسات إنّما يتصف بالشمولية التي تطرح علينا مجموعة من الإشكاليات، منها إعادة النظر في تقسيم الأدوار الاجتماعية، وبنية العائلة، ومنظومة التنشئة الاجتماعية، والمنظومة القيمية، وبالخصوص علاقة النص التأسيسي بظاهرة الاختلاف عموماً، والاختلاف بين الجنسين خصوصاً، إلى جانب ما يقتضيه من إعادة استقراء المصادر باعتماد الجندر أداة تحليلية جديدة تنظر في قضايا الإنسان دون تحييز لفئة على حساب أخرى.

وإذا كان البحث الذي أنجزناه يكشف للمهتمين بالاختلاف، عن وجوه من الفهم والتدبّر مستفزة تدعو إلى التأمل والاستقصاء وإعادة النظر فتلك الغاية القصوى التي نصبو إليها. وإذا كان المشروع الذي اقترحناه لا يزيد على الجمع والوصف والتصنيف فيكفيّا أنّنا وقرنا الإطار الذي يخوّل للآخرين مواصلة المسيرة. وحسبنا أنّنا حاولنا أن لا نكون مقصّرين، ولم نتوخ أيسر السبل في سبيل سدّ فراغ حول هذا الموضوع في مستوى البحوث الجامعية التونسية والعربية. ولعلّنا نكون بهذا العمل قد أسهمنا في وضع لبنة أولى عسى أن تكون حافزاً يدفع الباحثين إلى إثراء هذا الضرب من الدراسات، ويبقى أملنا كبيراً في أن نرى لبنات أخرى تبنى وأعمالاً أخرى في موضوع الاختلاف تحبّر.

هوامش الخاتمة

- (1) J. MacInnes, *The End of Masculinity*, p. 39.
- (2) لاحظ أنّ نظام العقوبات قد تأثر بثنائية الحجب والستر، فمن الفقهاء من ذهب إلى أنّ المرأة تضرب جالسة والرجل قائما «لأن المرأة عورة وجلوسها أستر...وتشد عليها ثيابها لئلا ينكشف شيء من عورتها عند الضرب». ابن قدامة، «المغني». ج10، ص338.
- (3) قال ابن تيمية: «إنّ المرأة يجب أن تصان وتحفظ بما لا يجب مثله في الرجل، ولهذا خصت بالاحتجاب وترك إبداء الزينة وترك التبرّج فيجب في حقها الاستتار باللباس والبيوت ما لا يجب في حق الرجل لأنّ ظهور النساء سبب الفتنة والرجال قوامون عليهنّ». ابن تيمية، «الفتاوى»، م15، ج2، ص297.
- (4) لعلّ المقالة التفسيرية هي أكثر المقالات التي تمارس الحجب والنسيان فالمفسّر يزعم أنّه يقف على مقصود النص ومراد الشارع ويسمح لنفسه بأن يبرز ما يبدو له منسجما مع البنية الاجتماعية ويحجب ما يراه مؤديا إلى خلخلتها.
- (5) انظر تحليلها لمفهوم النجاسة والخطر والطهر في:
- Marie Douglas , *De la souillure*.
- (6) انظر أيضا:
- Henrietta Moore, "The Cultural Constitution of Gender," in *The Polity Reader in Gender Studies*, pp.15-21; Badinter, *L'un est l'autre*, p150.
- (7) يمكن الرجوع إلى:
- V. Plumwood, "Women, Humanity and Nature," in *Socialism, Feminism and Philosophy*, edited by S. Sayers and P. Osborne, pp. 229-231.
- Shoshana Felman, " Women and Madness : The Critical Phallacy," in *The Feminist Reader*, edited by Catherine Belsey and Jane Moore, p. 112.

قائمة المصادر والمراجع العربية

أ - المصادر

- الأبيشي (شهاب الدين بن محمد)، «المستطرف» بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1996.
- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد)، «الكامل في التاريخ»، بيروت، دار صادر، 1979.
- ابن أبي الحديد (عز الدين أبو حامد)، «شرح نهج البلاغة»، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- الأخطل (عبد الله محمد)، «الديوان»، بيروت، دار المشرق، 1986.
- إخوان الصفا، «الرسائل»، بيروت/باريس، منشورات عويدات، 1995.
- ابن الأخوة (محمد بن محمد بن أحمد)، «معالم القرية في أحكام الحسبة»، بيروت، دار الحدائق، 1990.
- الإدريسي (أبو عبد الله محمد)، «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، بيروت، 1989.
- ابن أبي الدنيا (أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد)، «كتاب العمر والشيب»، المملكة العربية السعودية/الرياض، مكتبة الرشد، 1992.
- ابن الأزرقي (أندلسي محمد)، «بدائع السلك في طبائع الملك»، تونس، الدار العربية للكتاب، 1977.
- الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد الله)، «أخبار مكة وما جاء فيها من مآثر»، مكة، مطابع دار الثقافة، 1965.
- ابن إسحاق (محمد بن يسار)، «السيرة النبوية»، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث

- للتعريب، 1976.
- الإشبيلي (أبو الخير)، «عمدة الطب في معرفة النبات»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995.
- الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين)، «كتاب الأغاني»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1963.
- «القيان»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1985.
- الأصبهاني (أبو القاسم حسين محمد الراغب)، «محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء»، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1961.
- أطفيش (محمد بن يوسف)، «شامل الأصل والفرع»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.
- أفلاطون، «الجمهورية»، بيروت، دار القلم، د.ت (ترجمة حنا خبّاز)
- ابن الأنباري (أبو بكر)، «المذكر والمؤثث»، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1981.
- «ألف ليلة وليلة»، بيروت، دار العودة، 1988.
- الألوسي (محمود شكري)، «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب»، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- الأنطاكي (داود)، «تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب والالعجاب» وبهامشه «النزهة المبهجة»، القاهرة، المطبعة العامرة الشرقية، 1317هـ.
- ابن بابويه (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي)، «من لا يحضره الفقيه»، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.
- ابن البتونني (علي بن عمر)، «العنوان في الاحتراز من مكائد النسوان»، لبنان، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.
- ابن بطوطة (محمد بن إبراهيم) «الرحلة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ت.
- ابن بتمام (أبو الحسن عليّ الشنتريني)، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»، بيروت، دار الثقافة، 1979.
- «نهاية الرتبة في طلب الحسبة»، بيروت، دار الحدائث، 1990.
- البغدادي (عبد الله محمد ابن المعمار)، «كتاب الفتوة»، القاهرة، مطبعة شفيق، 1958 - 1960.

- البكري (أبو عبيد)، «المسالك والممالك»، تونس، الدار العربية للكتاب، 1992.
- البلاذري (أبو الحسن)، «فتوح البلدان»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1988.
- البلخي (أبو زيد أحمد بن سهل)، «مصالح الأبدان والأنفس» فرانكفورت، نسخة مصوّرة عن مخطوط بمكتبة السلিমانيّة اسطنبول، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، جامعة فرانكفورت، 1984.
- البلدي (أحمد بن محمد بن يحيى)، «كتاب تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم»، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987.
- البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد)، «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن البيطار (ضياء الدين أحمد الأندلسي)، «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- البيهقي (إبراهيم بن محمد)، «المحاسن والمساوي»، بيروت، دار صادر، 1970.
- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، «السنن الكبرى» حيدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344هـ.
- التجاني (محمد بن أحمد)، «تحفة العروس ومتعة النفوس»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1992.
- الترمذي (محمد بن عيسى)، «الجامع الكبير»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.
- ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)، «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
- التلمساني (أبو عبد الله محمد)، «كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر».
- Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'institut Français de Damas, TXIX, 1967.
- التتوخي (أبو علي المحسن بن علي)، «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة»، دون ذكر الناشر ومكان النشر.
- «كتاب الفرج بعد الشدة»، بيروت، دار صادر 1978.
- التوحيدى (أبو حيان)، «كتاب الإمتاع والمؤانسة» بيروت، المكتبة العصرية، 1953.
- «البصائر والذخائر»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1953.

- التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.
- التيفاشي (شهاب الدين أحمد بن يوسف)، «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب»، لندن، رياض الرئيس للكتب والنشر، 1992.
- «أوصاف النساء»، دمشق، دار الكتاب العربي د.ت.
- ابن تيمية (أحمد)، «مجموع الفتاوى»، المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، 1991.
- «فقه النساء في الزواج والعشرة والنشوز والطلاق»، بيروت، دار الفكر العربي، 1989. (دراسة السيد الجميلي)
- «فقه الصلاة»، بيروت، دار الفكر العربي، 1988.
- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك)، «آداب الملوك»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- «فقه اللغة»، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- «يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر»، القاهرة، مطبعة السعادة، 1956.
- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد)، «كتاب قصص الأنبياء المستمى بعرائس المجالس»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، د.ت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، «رسائل الجاحظ»، بيروت، دار الجيل، 1991.
- «كتاب الحيوان»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.
- «البيان والتبيين»، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1986.
- «المحاسن والأضداد»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1991.
- الجبرتي (عبد الرحمن)، «تاريخ عجائب الآثار»، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- جرير (أبو حرزة بن عطية)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، د.ت.
- ابن الجزار القيرواني (أبو جعفر أحمد)، «سياسة الصبيان وتدريبهم»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.
- «زاد المسافر وقوت الحاضر»، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999.
- ابن جزى (أبو القاسم محمد)، «القوانين الفقهية»، بيروت، المكتبة الثقافية، د.ت.
- جالينوس، «الصناعة الصغيرة» (نقله أبو زيد حسين بن إسحاق العبادي المتطبب)،

- القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، «المنتظم»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- . «الأذكياء»، دمشق، مكتبة الغزالي، 1971.
- . «ذم الهوى» بيروت، دار الجيل، 1999.
- . «تاريخ عمر بن الخطاب»، بيروت، دار الرائد العربي، 1985.
- . «صفة الصفة»، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.
- ابن الحاج (أبو عبد الله محمد العبدري)، «المدخل إلى الشرع الشريف»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972.
- . «الرحلة»، الرباط، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1968.
- ابن حبيب (عبد الملك)، «كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية» بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)، «طوق الحمامة في الألفة والألف»، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1972.
- . «المحلى»، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- الحصري (أبو الحسين القيرواني)، «الديوان اقتراح القريح»، تونس، مكتبة المنار، 1963.
- الحميري (محمد بن عبد المنعم)، «كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار»، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.
- ابن حوقل (أبو القاسم النصيبي)، «كتاب صورة الأرض»، بيروت، دار صادر، د.ت.
- ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله)، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1973.
- الخراساني (أبو غانم بشر)، «المدونة الكبرى»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، «المقدمة»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، بيروت، دار الثقافة، 1972.

- أبو داود (سليمان بن الأشعث)، «السنن»، القاهرة، مطبعة مصطفى بابي الحلبي 1952. واعتمدنا أيضا طبعة بيروت، دار ابن حزم، 1998.
- الدميري، (كمال الدين محمد بن موسى)، «حياة الحيوان الكبرى»، مصر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1956.
- الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة)، «عيون الأخبار»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.
- الذهبي، (أبو عبد الله محمد)، «الكبائر»، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1396هـ.
- الرازي (أبو بكر)، «مفاتيح الغيب»، دمشق، 1990.
- الرازي (فخرالدين محمد)، «أحكام السحر والسحرة»، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1991.
- ابن أبي ربيعة (عمر)، «الديوان»، بيروت، دار الأندلس، 1983.
- ابن رسته (أحمد بن عمر)، «الأعلاق النفيسة»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن رشد (الجدّ)، «المقدمات الممهدات»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي)، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، بيروت، دار القلم، 1988.
- ابن رشيّق (أبو عليّ الحسن القيرواني)، «العمدة في محاسن الشعر وآدابه»، بيروت، دار المعرفة، 1988.
- الرّقاء (السريّ بن أحمد)، «المحبّ والمحجوب والمشموم والمشروب»، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1986.
- ابن الرومي (أبو الحسن عليّ)، «الديوان»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.
- الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، «تاج العروس من جواهر القاموس»، دار الهداية، 1969.
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد)، «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.
- الزهراوي (أبو القاسم)، «كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف»، فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1986.
- ابن الساعي (تاج الدين)، «نساء الخلفاء جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء»،

- مصر، دار المعارف، د.ت.
- السجستاني (أبو حاتم)، «المعمرون والوصايا»، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1961.
- ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار)، «السيرة»، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.
- ابن سحنون (محمّد)، «كتاب آداب المعلمين»، الجزائر، الدار الوطنية للنشر، د.ت.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن)، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، بيروت، دار مكتبة الهلال، د.ت.
- السرخسي (شمس الدين)، «المبسوط»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
- «كتاب السير الكبير للشيباني»، القاهرة، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971.
- ابن سعد (محمّد)، «الطبقات الكبرى»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985.
- السقطي (أبو عبد الله محمد)، «رسالة في آداب الحسبة»، باريس، المطبعة الدولية، 1931.
- ابن سليمان (ابن ناصر)، «الأزرق»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافي، 1986.
- ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، «المخصّص» بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن السّيّار الوزّاق، «كتاب الطّبيخ»، هلسنكي، ستوديا أوريونتاليا، studia orientalia مجلد 60 ، 1987.
- ابن سيرين (محمّد)، «تفسير الأحلام»، بيروت المكتبة الثقافية، 1995.
- ابن سينا (أبو علي الحسين)، «القانون في الطب»، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1993.
- «الشفاء: الإلهيات»، صدر بمناسبة الذكرى الألفية (دون ذكر الناشر ومكان النشر وسنة الصدور).
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)، «الرحمة في الطب والحكمة»، بيروت المكتبة الثقافية، د.ت.
- «إسبال الكساء على عورات النساء»، الكويت، مكتبة دار العروبة للنشر، 1990.
- «نواصر الأيك»، سوريا، دار الكتاب العربي، د.ت.

- الشاطبي (أبو إسحاق)، «الفتاوى»، تونس، مطبعة الاتحاد العام التونسي، 1984.
- الشافعي (محمد بن إدريس)، «الأمم»، القاهرة، دار الشعب، 1968.
- الشريف الرضي، «الديوان»، بيروت دار بيروت د.ت.
- الشماخي، (أبو العباس أحمد بن سعيد)، «كتاب السير»، جزء خاص بتراجم علماء المغرب إلى نهاية ق5هـ، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السلسلة XXX م، 4، 1995.
- الشوكاني (محمد بن علي)، «نيل الأوطار»، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- . «السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985.
- الشيزري (عبد الرحمن بن نصر)، «كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة»، بيروت، دار الثقافة، 1969.
- الصقلي (أحمد عبد السلام)، «موسوعة الطب الشعبي»، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.
- الصنعاني (أبو بكر عبد الرزاق بن همام)، «المصنف»، بيروت المكتب الإسلامي، 1983.
- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الطبرسي (حسين النوري)، «مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل»، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1991.
- الطبري (أبو جعفر محمد)، «تاريخ الأمم والملوك» بيروت، دار التراث، 1967.
- «جامع البيان عن تأويل القرآن»، القاهرة، دار المعارف، 1954.
- الطبري (أبو الحسن علي بن سهل بن ربن)، «فردوس الحكمة في الطب»، برلين، نشر مطبعة آفاق، 1928.
- الطرطوشي (محمد بن الوليد)، «سراج الملوك»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1990.
- الطرطوشي (أبو بكر)، «كتاب الحوادث والبدع»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- العاملي (محمد بن الحسن الحرّ)، «وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1993.

- ابن عبد ربّہ (أبو عمر أحمد)، «كتاب العقد الفريد»، بيروت، دار الأندلس، 1988.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن)، «تاريخ مدينة دمشق»، (تراجم النساء) دمشق، دار الفكر، 1995.
- العسكري (أبو هلال)، «ديوان المعاني»، القاهرة، مكتبة القدس، 1352هـ.
- ابن عمر (يحيى)، «أحكام السوق»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1975.
- العيني (بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد)، «عمدة القارئ شرح صحيح البخاري»، دار الفكر، د.ت.
- الغزالي (أبو حامد)، «إحياء علوم الدين»، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- . «آداب النكاح وكسر الشهوتين» تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1990.
- . «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1987.
- الغساني (أبو القاسم بن محمّد)، «حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- الفرزدق (همام بن غالب)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، 1996.
- ابن فركون (أبو الحسين بن أحمد) «الديوان»، الدار البيضاء، مطبوعات أكاديمية المملكة العربية المغربية، سلسلة التراث، 1987.
- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد)، «مختصر كتاب البلدان»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- الفيروزابادي (محمّد بن يعقوب)، «القاموس المحيط»، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- قابوس نامه، «النصيحة»، بيروت، مؤسسة بحسون، 1994.
- ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله)، «كتاب النساء من عيون الأخبار»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر. د.ت.
- ابن قدامة (موقّ الدين) «المغني»، ويليه ابن قدامة المقدسي «الشرح الكبير»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983.
- القرآن الكريم، (رواية حفص بن سليمان)
- ابن قزّة (ثابت) «كتاب الذخيرة في علم الطب»، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1928.
- القرطبي (عريب بن سعيد)، «كتاب خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين»، الجزائر، مكتبة فرازية، منشورات كلية الطب والصيدلة، 1956.
- القزويني (زكرياء)، «عجائب المخلوقات»، القاهرة، مصطفى الحلبي، 1956.

- الفزويني (المعروف بالكاتب)، «جوامع اللذة»، سوريا، دار الكتاب العربي، د.ت.
- القلقشندي (أحمد بن علي)، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- القمّي (أبو جعفر محمّد بن عليّ)، «من لا يحضره الفقيه»، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.
- القيرواني (أبو زيد)، «كتاب الجامع»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي عبد الله)، «زاد المعاد في هدي خير العباد»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1979.
- «تحفة المودود بأحكام المولود»، المطبعة الهندية العربية، د.ت.
- «أخبار النساء»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.
- «الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي»، بيروت، المكتبة الثقافية، 1993.
- «أحكام أهل الذمة»، بيروت، دار العلم للملايين، 1983.
- «إغائة اللهفان من مصايد الشيطان»، بيروت، المكتبة الثقافية، 1983.
- «الفروسية»، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- «إعلام الموقعين»، القاهرة، دار الطباعة المنيرية، د.ت.
- «تفسير القرآن الكريم المعروف بالتفسير القيم»، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.
- الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، مصر، مطبعة الجمالية، 1910.
- الكتاب المقدس، بيروت، دار المشرق، 1989.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، «تفسير القرآن العظيم»، بيروت، دار المعرفة، 1980.
- الكركي (أبو الفرج ابن موقّق)، «كتاب العمدة في الطبّ والجراحة»، حيدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ت.
- «جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض»، عمان، منشورات الجامعة الأردنية، 1989.
- الكشكري (يعقوب)، «كناش في الطبّ»، ألمانيا، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، 1985. (طبع بالتصوير عن مخطوطة آيا صوفيا مكتبة السلليمانية، اسطنبول)
- الكلبي (هشام بن محمّد)، «كتاب الأصنام»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

- ابن كمال باشا (أحمد بن سليمان)، «رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباه»، دمشق، منشورات سمر، 1994.
- ابن ماجة (أبو عبد الله محمّد)، «صحيح السنن» الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1988. واعتمدنا أيضا طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975.
- المازري (محمد بن علي)، «الفتاوى»، تونس مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الدار التونسية للنشر، 1994.
- مالك بن أنس (أبو عبد الله الأصبحي)، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم، «المدوّنة الكبرى»، بيروت، دار الفكر، 1988.
- . «الموطأ»، بيروت، دار البحار، 1986.
- الماوردي، (أبو الحسن علي بن محمّد)، «الأحكام السلطانية في الولايات الدينية»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.
- . «أدب الدنيا والدين»، القاهرة، دار الشعب، 1978.
- المبرد (أبو العباس محمّد)، «كتاب التعازي والمراثي»، بيروت، دار صادر 1992.
- المتنبّي (أبو الطيّب)، «الديوان»، بيروت، دار صادر، 1821.
- المجوسي (علي بن العباس)، «كامل الصناعة الطبية»، طبعة مصورة عن مخطوطة بجامعة اسطنبول، فرانكفورت، منشورات معهد التراث والعلوم العربية الإسلامية بفرانكفورت، 1985.
- المجيلدي (أحمد سعيد)، «كتاب التيسير في أحكام التسعير»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- المرتضى (أحمد بن يحيى)، «عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1975.
- المسعودي، (أبو الحسن عليّ)، «التنبيه والإشراف»، دمشق، وزارة الثقافة، 2000.
- . «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، بيروت، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- مسكويه (أحمد بن محمّد)، «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- المعافري (المالقي أبو الحسن علي)، «الحدائق الغناء في أخبار النساء»، ليبيا/تونس، الدار العربية للكتاب، 1978.
- المعري (أبو العلاء)، «اللزوميات»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986.

- المغراوي (أحمد بن أبي جمعة)، «جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وآباء الصبيان»، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت.
- ابن مفلح (شمس الدين أبو عبد الله محمد)، «الأدب الشرعية والمنح المرعية»، بيروت، دار العلم للجميع، 1972.
- المقدسي الحجواي (شرف الدين موسى)، «الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل»، القاهرة، المطبعة المصرية الأزهر، د.ت.
- المقرئ (أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني)، «نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب»، بيروت، دار صادر، 1968.
- المقرئ (تقي الدين)، «كتاب المواعظ والاعتبار المعروف بالخطط المقرئية»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1987. واعتمدنا طبعة القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998.
- المنذري (علي بن محمد بن علي)، «كتاب اختصار الأديان لتعليم الصبيان»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1987.
- ابن منظور (جمال الدين)، «لسان العرب»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- ابن منقذ (أسامة)، «كتاب الاعتبار»، الولايات المتحدة الأمريكية، مطبعة برنستون، 1930.
- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم)، «مجمع الأمثال» بيروت، دار الجيل، 1987.
- النسائي (أحمد بن علي)، «السنن»، بشرح جلال الدين السيوطي، بيروت حلب، دار البشائر الإسلامية، 1988.
- النزوي (أبو بكر أحمد بن عبد الله)، «المصنف»، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1979.
- «النساء: ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس»: الرازي، «الباه»، ابن هشام، «محاسن النساء»، مجهول، «الروضة البهية»، القاهرة، دار الخيال، 1999.
- النزواوي، «الروض العاطر في نزهة الخاطر»، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1993.
- ابن النفيس (علاء الدين) «المختار من الأغذية»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1992.
- «رسالة في الأعضاء»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1991.

- «نوادير المخطوطات»، (عبد السلام هارون) بيروت، دار الجيل، 1991.
- أبو نواس (الحسن بن هانئ)، «الديوان»، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984.
- . «النصوص المحرّمة»، لندن، رياض الرّيس للكتب، 1994.
- النووي (يحيى بن شرف)، «شرح صحيح مسلم»، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1972.
- النويري (شهاب الدين أحمد)، «نهاية الأرب في فنون الأدب»، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1923.
- ابن هشام (محمّد عبد الملك)، «السيرة النبوية»، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- الورّان (ليون الإفريقي)، «وصف إفريقيا»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983.
- الوشاء (أبو الطيّب محمّد)، «الظرف والظرفاء»، بيروت، عالم الكتب، 1985.
- الونشريسي (أحمد بن يحيى)، «المعيار المعرب والجامع المغرب»، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.
- . «عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- اليوسفي (الحسن)، «زهر الأكم في الأمثال والحكم»، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.

ب - المراجع

- إبراهيم (محمود)، «الجنس في القرآن»، بيروت، رياض الرّيس للكتب والنشر، 1994.
- . «المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب»، بيروت، رياض الرّيس للكتب والنشر، 2000.
- أحمد (نريمان عبد الكريم)، «المرأة في مصر في العصر الفاطمي»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- إدريس (روجي)، «الدولة الصنهاجية تاريخ إفريقية في عهد بني زيري»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992. (نقل حمادي الساحلي)
- برسيس، «كتاب تدبير المنزل»، مجلة المشرق، العدد 1، السنة 1921، ص 171-257.
- برنشفيك (روبير)، «تاريخ إفريقية في العهد الحفصي»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998.

- البشير (تامر وعبد الرحمن الطيبي، ومحمد النجاتي) ، «جوانب من تاريخ التربية في المغرب: التعليم في الكتابات القرآنية في القرن 10 هـ/ 16 م، من خلال مخطوطي المغراوي وابن عرضون»، مجلة تاريخ المغرب، عدد 4، أوت 1984، ص ص 42 - 62.
- بوتشيش (إبراهيم القادري)، «المغرب والأندلس في عهد المرابطين»، بيروت، دار الطليعة، 1993.
- . «تاريخ الغرب الإسلامي»، بيروت، دار الطليعة، 1994.
- جغام (أحمد)، «الجنس في أعمال السيوطي»، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 2001.
- الجميل (محمد بن فارس)، «اللباس في عصر الرسول»، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 14، 1994، ص ص 9 - 148.
- «الجنس عند العرب»، «نصوص مختارة»، ألمانيا، منشورات دار الجمل، 1999.
- الحسيني الجزائري، «زهر الربيع»، بيروت، دار العماد، د.ت.
- حمزة (عليّ عبد الحليم)، «الجنس وأبعاده: جدل القداسة والإغواء والعنف»، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2003.
- الخطابي (محمد العربي)، «تنقيح الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار العشّاب المالقي»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- دندش (عصمت عبد اللطيف)، «الأندلس في نهاية المرابطين ومستهلّ الموحدين»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- الديالمي (عبد الصمد)، «المعرفة والجنس: من الحدائث إلى التراث»، الدار البيضاء، منشورات عيون المقالات، 1987.
- الذيب (سامي)، «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين»، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2000.
- الزيات حبيب، «أزياء الأكمام وما كانت تصلح له في الملابس العربية»، مجلة المشرق، العدد 4، السنة 1947، ص ص 465 - 477.
- . «العائم في الحضارة الإسلامية»، المشرق، العدد 4، السنة 1977، ص ص
- . «اللقى في الإسلام»، المشرق، عدد 6، السنة 1956، ص ص 722 - 734.
- . «المرأة الغلامية في الإسلام»، المشرق، العدد 50، السنة 1956، ص ص 153 - 192.

- زيعور (علي)، «الأحلام والرموز»، بيروت، دار المناهل، 2002.
- السعفي (وحيد)، «العجيب والغريب في كتب التفسير»، تونس، تير الزمان، 2001.
- ... «القربان في الجاهلية والإسلام»، تير الزمان، 2003.
- السليني (نانة)، «تاريخية التفسير القرآني»، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2002.
- السوّاح (فراس)، «لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة»، دمشق، دار علاء الدين، 1993.
- الشرفي (عبد المجيد)، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- شمس الدين (محمد مهدي)، «أهلية المرأة لتولي السلطة»، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995.
- صباغ (ليلي)، «المرأة في التاريخ العربي في تاريخ العرب قبل الإسلام»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- صندوق (كرم وعبد السلام خدّاش)، «خريجو وخريجات إدارة الأعمال في سوق العمل بعد التخرج»، القدس الشرقية، نشر مركز الدراسات النسوية، 1996.
- الطرابلسي بوزويته (حسنا)، «حياة الشعر في نهاية الأندلس»، تونس، دار محمّد علي الحامي، 2001.
- الطرابلسي (حسنا)، «مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة من الوسطين الحضري والريفي»، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة علم النفس، عدد9، 2001.
- ابن عاشور، (محمّد الطاهر)، «التحرير والتنوير»، تونس، الدار التونسية للنشر الدار الجماهيرية، د.ت.
- ابن عامر (توفيق)، «الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين 3هـ - 4هـ»، تونس، منشورات كلية الآداب، 1998.
- العامري (نلي سلامة)، «الولاية والمجتمع»، تونس، منشورات كلية الآداب بمتوبة، السلسلة تاريخ، المجلد 12، 2001.
- عبد الرازق (أحمد)، «المرأة في مصر المملوكية»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة.
- عجينة (محمّد)، «موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها»، بيروت، دار الفارابي، 1994.
- العشماوي (محمد سعيد)، «حقيقة الحجاب وحجّة الحديث»، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير، 1995.

- العفيفي (أبو العلاء)، «المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها»، بيروت، دار الرائد العربي، 1982.
- عدلي (عاطف)، «المرأة الريفية»، القاهرة، سلسلة إقرأ، 1983.
- العدناني (الخطيب)، «النكاح وأصول الزواج في الإسلام»، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2000.
- عليّ (جواد)، «المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، بغداد، نشر جامعة بغداد، 1993.
- عليّ (فهمي)، «الذكر والأنثى في مصر الفروق والأدوار»، في «التباين الجنسي والنفسي»، تونس، سلسلة علم النفس، عدد 3، 1986، ص ص 31 - 49.
- الغدّامي (عبد الله محمد)، «المرأة واللغة»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996.
- غصوب (مّي) وإيماسنكليريوب، «الرجولة المتخيّلة: الهوية الذكورية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث»، بيروت لندن، دار الساقى، 2002.
- فريد (زينب محمّد)، «تعليم المرأة العربية في التراث وفي المجتمعات العربية المعاصرة»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- فنسك (أ. ي)، «المعجم المفهرس للأحاديث النبوية» تونس، دار سحنون، 1987.
- فهمي (سعد)، «العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة»، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
- فهمي (منصور)، «أحوال المرأة في الإسلام»، ألمانيا، منشورات دار الجمل، 1997. (ترجمة رفيده مقدادي).
- قرامي آمال «زواج المسلمة بغير المسلم بين الفقه الإسلامي والقانون التونسي»، في أعمال ندوة «المسلم في التاريخ»، منشورات كلية الآداب بمتّوبة، 1998، ص ص 269 - 280.
- «الكاماسوترا: فنّ الحبّ عند الهنود»، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 1998، (ترجمة رحاب عكاوي).
- كحالة (عمر رضا)، «أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1977.
- كريم (سيّد) «السحر والسحرة عند قدماء المصريين»، مجلة الهلال، عددا 1، 1975، ص ص 47 - 70.

- كَيْال (باسمة)، «تطور المرأة عبر التاريخ»، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1981.
- ماني (سهى هندية وسهى عودة)، «نساء ورجال في القطاع غير الرسمي في الضفة الغربية»، القدس، منشورات مركز الدراسات النسوية، 1996.
- مرنيسي (فاطمة)، «الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع»، المغرب، نشر الفنك، 1996. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)
- . «العابرة المكسورة الجناح»، المغرب، نشر الفنك، 2002. (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)
- مشاري (أحمد العدواني)، «الشيخوخة» عالم الفكر، العدد 3، السنة 1975، ص 3 - 12.
- مصري (سميرة)، «حجاب المرأة السورية في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد»، مجلة المشرق، تموز - كانون الأول، بيروت، 1995، ص 431 - 449.
- المنجد (صلاح الدين)، «أمثال المرأة عند العرب»، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1981.
- الموسوي (محمد صالح السيد عدنان)، «دليل الهداة إلى اختيار شريكة الحياة: المرأة في الإسلام»، بيروت، مؤسسة الانتشار، 1997.
- مitez (آدام)، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- النجار (إبراهيم)، «مجمع الذاكرة أو شعراء عباسيون منسيون»، تونس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988.
- نحاس (محمد عمر)، «في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية»، رورموند (هولندا)، مكتب العربية، 1997.
- نجمان (ياسين)، «الإسلام والجنس في القرن الأول» بيروت/دمشق، دار عطية للنشر، 1997.
- أبو نخلة (لميس)، «التعليم والتدريب المهني والتقني من منظور تخطيط ودمج النوع الاجتماعي»، بير زيت، منشورات دراسات المرأة، جامعة بير زيت، 1996.
- هيبه (محمد عبد الرحمن)، «الشباب والشيب في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي»، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- يوسف (حسين بالحاج)، «التغني بالطفل في التراث الشعبي، في «الطفل والتراث»

(أعمال ندوة) تونس، دار سحر للنشر، 1993.

ج - البحوث الجامعية

- أيوب (إبراهيم رزق الله)، «الحياة الاجتماعية في مصر القاهرة أيام الفاطميين»، إشراف الأستاذ محمّد عيسى حماده، أطروحة دكتوراه الحلقة الثالثة في التاريخ، بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1982. (عمل مرقون)
- بوهاها (عبد الرحيم)، «طقوس العبور في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج ممثلة»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في اللغة والآداب العربية، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، متّوبة/تونس 2001 - 2002. (عمل مرقون)
- جويرو (زهية)، «الإفتاء في نطاق المذهب الفقهي: فتاوى ابن رشد نموذجاً»، دكتوراه تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، متّوبة/تونس، 2003.
- حرمية الطبوبي، (ليلي) «القيان والأدب في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة تحت إشراف الأستاذ محمّد المختار العبيدي، متّوبة - تونس، 2001 - 2002. (عمل مرقون).
- خلف الله (نجم الدين)، «وظائف اللباس في الحضارة العربية الإسلامية قديماً»، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، متّوبة/تونس، 1995 - 1996.
- عبد الفتاح (عثمان)، «المرأة الحجازية عند الشعراء الغزليين في العصر الأموي»، شهادة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف الأستاذ سليم قهوجي، جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فرع الآداب العربية، بيروت، 1988.
- عموري (نهاد محمد)، «المرأة في العصر العباسي الأول»، أطروحة دكتوراه دولة في الآداب، اختصاص تاريخ، إشراف الأستاذ ج. م فييه، بيروت، جامعة القديس يوسف، 1984، (بحث مرقون).
- قرامي (آمال)، «قضية الردّة في الفكر الإسلامي»، بحث لنيل شهادة التعمّق في البحث تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب، متّوبة، تونس 1993 (بحث مرقون).

قائمة المصادر والمراجع الأجمية

- ABD AR- RAZIQ, Ahmed. La femme au temps des Mamlouks en Egypte. Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1973.
- ABRAMSON, Paul. R., & PINKERTON, Steven D., eds. Sexual Nature/ Sexual Culture. Pinkerton, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- ABRIC, Jean-Claude, (sous la direction de). Pratiques sociales et représentations. Paris : PUF, 1984.
- ABU-LUGHOD, Leila, Veiled sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkely and Los Angeles, California: University of California Press, 1986.
- AEBICCHER, Verena. Les femmes et le langage. Paris: PUF, 1988.
- AHMED, Leila. Women and Gender in Islam. New Haven and London: Yale University Press, 1992
- ALLAN, Graham. & CROW, Graham. Households and Society. London: Palgrave, MacMillan, 2001.
- AL-RUWAILI, Maijan H. "Degendering Knowledge/Bridging the Sexual Difference" Alif, 19 (1999): pp. 8-42.
- AL-SAYYID-MARSOT, Afaf lotfi., ed. Society and the Sexes in Medieval Islam. Sixth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Malibu, California: Undena Publications, 1979.
- ANDRE, Jacques. "Le coq et la jarre", in L'Homme, Vol. XXV, 1985, N° 96, pp. 49-75.
- ARBER, Sara & GINN, Jay. Connecting Gender and Ageing: A Sociological Approach. Buckingham: Open University Press, 1995.
- ARCHER, John, ed., Public and Private forms of Religious Commitment among Byzantine Women. London: MacMillan, 1994.
- ARCHER, John & LLOYD, Barbara. Sex and Gender. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- ARGYLE, M. "Les compétences sociales", in MOSCOVOCI, S. *Psychologie sociale des relations autrui*. pp. 87-118.
- ARIES, Philippe. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Seuil, 1973.
- _____. *Histoire de la vie privée*. Paris: Seuil, 1985.
- ARNOT, Madeleine. *Reproducing gender?* London & New York: Routledge, 2002.
- ASHER-GREVE, Julia M. "The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body." in *Gender and the Body in Ancient Mediterranean*. Edited by Wyke, M. pp. 8-37.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. *Sociologie des générations, l'empreinte du temps*. Paris: PUF, 1988.
- AUROUX, Maurice. *Masculin féminin ou la guerre impossible*. Paris: Editions Buchet/Chastel, 1993.
- BABADAZAN, Alain. "Une perspective pour deux passages, notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie", in *L'Homme*, juil-sept. 1983, Vol. XXIII N°3, pp. 81-99.
- BACH, Gérard. *Homosexualités*. Paris: Le Sycomore, 1982.
- BADINTER, Elizabeth. *XY de L'identité masculine*. Paris: Editions Odile Jacob, 1992.
- _____. *L'une et l'autre: des relations entre hommes et femmes*. Paris : Editions Odile Jacob, 1986.
- BAIZERMAN, Suzan. "The Jewish Kippa-Sruga." in *Dress and Gender*. Edited by Barnes, S. & Eicher, J.B. pp. 93-105.
- BALANDIER, Georges. *Anthropo-logiques*. Paris: PUF, 1974.
- _____. "Le Détour", *Pouvoir et modernité*. Paris: Fayard, 1985.
- _____. "Le sexuel et le social, lecture anthropologique", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXXXVI, 1984, pp. 5-19.
- BARNES, R. & EICHER, J.B., eds. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*. New York & Oxford: Berg, 1992.
- BARON, Beth & KEDDIE, Nikki. R., eds. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven and London: Yale University Press, 1991.
- BARON, S.W. *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*. Paris: PUF, 1957.
- BARTKY, Sandra Lee. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Oxford: Berg, 1992.
- BATAILLE, Georges. *L'érotisme*. Paris: Minuit, 1957.
- BAUDRILLARD Jean. *De la séduction*. Paris: Galilée, 1979.
- BEALL, Anne. E. & STERNBERG, Robert. J., eds. *The Psychology of Gender*. New York & London: Guilford Press, 1993.

- BELSEY, Catherine & MOORE, Jane, eds. *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, New York: B. Blackwell, 1989.
- BEN SLAMA, Fethi. "L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe", in *Peuples Méditerranéens*, N°3, 1998, pp. 155-162.
- _____. "Le voile de l'islam", in *Intersignes*, N°11-12, 1998, pp. 63-65.
- BENTE, Pierre & BRISBENE, Anne Marie & GOKALP, Allan, (sous la direction de). *Sacrifices en Islam : Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS, 1999.
- BENTE, Pierre & IZARD Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991.
- BERKEY, Jonathan P. "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East." *International Journal of Middle East Studies* N° 28 (1996): 19-38.
- BERNAGER, E. & CASTRO, G., (textes présentés par). *Le genre et la loi*. Paris, éditions de la maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1993.
- BERNARD, Miriam, & MEADE, Kathy, eds. *Women Come of Age: Perspectives on the Lives of Older Women*. London: Edward Arnold, 1993.
- BETTLHEIM, B. *Les blessures symboliques*. Paris: Gallimard, 1971.
- BLY, Robert. *L'Homme sauvage et l'enfant, L'avenir du genre masculin*, (traduit de l'anglais par Christian Cler et Maxime Loiseau). Paris : Editions du Seuil, 1992.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris: PUF, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- _____. *Choses dites*. Paris: Editions de minuit, 1987.
- BOUSQUET, G.H. *L'Ethique sexuelle de l'islam*. Paris: Diwan, 1990.
- _____. *Les grandes pratiques rituelles de l'islam*. Paris: PUF, 1946.
- BRUCKNER, Pascal & FINKIELKRAUT Alain. *Le nouveau désordre amoureux*. Paris: Seuil, 1977.
- BRUILLON, Viviane. *Le Sein: images et représentations*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- BUFFIERE, Félix. *La Pédérastie dans la Grèce antique, Eros adolescent*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- BURR, Vivien. *Gender and Social Psychology*. London & New York: Routledge, 1999.
- BYTHEWAY, Bill. *Ageism*. Buckingham: Open University Press, 1995.
- CADDEN, Joan. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: PUF, 1939.

- _____. Les jeux et les hommes. Paris: folio, 1967.
- CAMERON, Averil & KUHRT, Amélie. Images of Women in Antiquity. London & Canberra: Kuart Croom Helm, 1983.
- CASTELAIN-MEUNIER, M. Les hommes aujourd'hui : virilité et identité. Paris: Acropole, 1988.
- CAZENEUVE, Jean. La personne et la société. Paris: PUF, 1995.
- _____. Sociologie du rite. Paris: PUF, 1971.
- CHATTOU, Z. "Conception d'enfants et puissances invisibles : Un cas symbolique. Cas de la société des Bni Iznacen (nord-est du Maroc", in Les Cahiers de L'IREMAM N°9-10, 1997. pp. 163-170.
- CHEBEL, Malek. Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation. Paris: Albin Michel, 1995.
- CHELHOD, Joseph. Le sacrifice chez les Arabes. Paris: PUF, 1955.
- CHESLER, Phyllis. La male Donne. Paris: Editions des femmes, 1978.
- CICERON. De la vieillesse-de l'amitié-des devoirs. Paris: Flammarion, 1967.
- CLAISSE-DANCHY, Renée. Médecine traditionnelle du Maghreb, Rituels d'envoûtement et de guérisseur au Maroc. Paris: L'Harmattan, 1996.
- CLAUS, G.J.M. "Grossesse, naissance et petite enfance, us et coutumes chez les Bédouins Ghrib du Sahara Tunisien", in Cahiers de L'IREMAM, N°9/10, Vol X, 1997, pp. 181-208.
- COLLINSON, David & HEARN, Jeff. " 'Men' at 'Work': multiple masculinities/multiple workplaces." in Understanding Masculinities. Edited by Mac An Ghail, Mairtin. pp. 61-76.
- CONNEL, R.W. Masculinities. Oxford: Polity Press, 1995.
- COSSLETT, Tess, et al., eds. Women, Power and Resistance: An Introduction to Women's Studies. Buckingham: Open University, Press, 1996.
- CRANNY-FRANCIS, Anne, et al. Gender Studies, Terms and Debates. New York, Macmillan: 2003.
- CRAWFORD, Mary & UNGER, Rhoda. Women and Gender, a Feminist Psychology. New York: McGraw-Hill, Inc.: 1992.
- DACHMI, Abdeslam. " Violence du mythe ou intransigeance du fantasme, esquisse du phénomène de la persécution au Maghreb", in Cahiers de Sociologie, N° 21, 1994. pp. 37-60.
- DALLOS, Rudi & Sally. Couples, Sex and Power, The Politics of Desire. Buckingham: Open University Press, 1997.
- DASEN, P., BOSSEL-L. M. & RETSCHITZKTY, J., (textes réunis par). A la recherche interculturelle. Paris: L'Harmattan, 1989.
- DAVIDSON, Laurie & GORDON, Kramer Laurie. The Sociology of Gender. Montclair, CA.: Monclair State College Publications, 1979.
- De BEAUVOIR, Simone. Le deuxième sexe. Paris: folio-essais, 1976.

- _____. La Vieillesse. Paris: Gallimard, 1970.
- De BROUWER, Desclée & DURANDEAUX, Jacques. Mystique, sexualité et continence. Paris: Editions Desclée DeBrouwer, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Différence et répétition. Paris: PUF, 1993.
- DELON, M. "Le prétexte anatomique", in Revue du Dix-Huitième Siècle, 1980, N° 12, pp.36-48.
- DEL VALLE, Teresa, ed. Gendered Anthropology. London & New York: Routledge, 1993.
- DIDEROT, Thomas. Qu'est ce qu'une femme ? Paris: P.O.L., 1989.
- DOUGLAS, Mary. De la souillure, (traduit de l'anglais par Anne Guérin. Paris: Maspero, 1981.
- DOUTTE, Edmond. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, Typographie Adolphe Jordan, 1909.
- DOZY, Reinhart. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes. Amsterdam, J. Mollin, 1845.
- DUFOURCQ, CH. E. La vie quotidienne dans l'Europe Médiévale sous domination arabe. Paris: Hachette, 1978.
- DURAND, Gilbert. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archéotypologie générale. Paris: Dunod, 1992, (11ème édition).
- DURKHEIM, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: 1991.
- DZAO, Robert Jaovelo. Mythes, rites et transes à Madagascar. Paris: Karthala Editions, 1996.
- EDLEY, Nigel & WETHERELL, Margaret. "Masculinity, Power and Identity." in Understanding Masculinities. Edited by MAC AN GHAILL, Mairtin. pp. 97-113.
- EICKHOFF, Hajo. "Position assise", in Traité d'anthropologie historique, (sous la direction de WULF, Christoph, traduit de l'allemand) Paris: L'Harmattan, 2002. pp.491-505.
- ELFAKIR, Abdel hadi. " La Circoncision musulmane entre mythe et fantasme", in Cahier de Sociologie Economique et Culturelle, N° 17, juin 1992, pp. 93-101.
- EL-GHAFARI, Ilhem. "Is there a Lesbian Identity in the Arab Culture?" Al-Raida, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99, Fall 2002/2003): 86-90.
- ELIADE, Mircea. " Chasteté, sexualité et vie mystique chez les primitifs", in de Brouwer, Desclée, Mystique, Sexualité et Continence. pp. 10-42.
- EMBER, Carol R. et al., eds. Sex, Gender and Kinship, a Cross-Cultural Perspective. Upper Saddle River, Jersey: Prentice Hall, 1997.
- EPSTEIN, Julia & STRAUB, Kristina, eds. Body Guards: The Cultural Politics

- of Gender Ambiguity. New York & London: Routledge, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *La femme dans les sociétés primitives et autres essais anthropologiques*, traduit par Anne et Claude Rivière). Paris: PUF, 1971.
- EYRE, Heidi J. & J-FERGUSON, Tamara. "Engendering Gender Difference in Shame and Guilt: Sterotypes, Socialization, and Situational Pressures." in *Gender and Emotion*. Edited by Fisher, A. pp. 254-270.
- FADEL, Mohammed. "Two Women One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought." *International Journal of Middle East Studies*. N° 29 1997): pp. 185-204.
- FASSIN, Eric. "Dans des genres différents : le féminisme au miroir transatlantique", in *Esprit*, N° 196, Novembre 1993, pp. 99-112.
- FELMAN, Shoshana. "Women and Madness: The Critical Phallacy," in *The Feminist Reader*, edited by Belsey, Catherine and Moore, Jane. pp. 117-132.
- FERNANDEZ, M.M. Jocelyne, (sous la direction de) *Parler femme en Europe*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- FISCHER, Agneta H., ed. *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Cambridge University Press, 2000.
- FLACONNET, G., & LE FAUCHEUR N. *La fabrication des males*. Paris: Editions du seuil, 1995.
- FLAMAND, Jacques. "Sexualité et religion", in *L'homme et la société*, N°17, 1970. pp. 210-217.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOURNIER, G. & REYNAULT, E. "La sainte virilité ", in *Questions féministes*, N° 3, pp. 30-62.
- FRAISSE, Geneviève. *La raison des femmes*. Paris: Plon, 1992.
- FRAZER, James Georges. *Le rameau d'or*. Paris: Robert Laffont, 1981.
- GARDNER, Kegan Judith. *Masculinity Studies and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 2002.
- GEHLEN, Arnold. *Anthropologie et psychologie sociale*. Paris: PUF, 1990.
- GHOUSSOUB, Mai, & SINCLAIR-WEBB, Emma, eds., *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi Books, 2000.
- GILADI, Avner. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*. London: Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford, 1992.
- _____. "Concepts of Childhood and Attitudes Towards Children in

- Medieval Islam, A Preliminary Study with Special Reference to Reactions to Infant and Child Mortality." *Journal of the Economic and Social History*, Vol. XXXII June 1989): pp. 121-152.
- _____. "Normative Islam versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt." *Arabica*, Vol. XLIV, 1997): pp. 254-267.
- _____. "Gender Differences in Child Rearing and Education." *Al Qantara*, Vol. XVI, 1995): pp. 291-308.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Pluriel, 1972.
- GLAIRE, J.B. *Vie des anciens Hébreux*, (2ème édition). Paris: 1843.
- GLOVER, D & KAPLAN, C. *Genders*. New York & London: The New Critical Idiom, 2000.
- GOFFMAN, Erving. *Interaction Ritual, Essays in face-to-Face Behavior*. Chicago, Ill.: Aldine Publishing Company, 1967.
- GOICHON, A.M. *La vie féminine au Mزاب: Etude de sociologie Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste , 1927.
- GOLDBERG, Harvey. E. "Cambridge au pays de Canaan : Descendance, alliance, circoncision et transmission du savoir dans la bible", in *Le corps des textes de la tradition juive*, édité par Heymann & Storper-Perez. pp. 51-81.
- GOUREVITCH, D. *Le mal d'être femme : la femme et la médecine dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
- GRANNY-FRANCIS, Anne, et al. *Gender Studies: Terms and Debates*. London: Macmillan, 2003.
- GREENBERG, D. F. "The Pleasures of Homosexuality." in *Sexual Nature/ Sexual culture*. Edited by P. R., Abrahamson, and Steven .D. Pinkerton. pp. 223-251.
- GROS, Michèle. *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi de Burkina Faso et de la Côte d'Ivoire*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*. Minneapolis, Indiana: Indiana University Press, 1994.
- GRUBER, Eberhard. "Quant au neutre", in *Du Féminin, textes réunis par Calle, Mireille*, Canada: PUF, 1992. pp. 37-52.
- GUICCIARDI, Jean Pierre. "L'Hermaphrodite et le prolétaire", in *Mystique, sexualité et continence*, édité par De BROUWER, Desclée & DURANDEAUX, Jacques, pp. 35-48.
- HALL, Edward. *The Hidden Dimension*, New York: Anchor Books, 1969. First published 1966.

- HARPER, Sarah . "Constructing Later Life/Constructing the Body: Some Thoughts from Feminist Theory." in *Critical Approaches to Ageing and Later Life*. Edited by Harper, Sarah, et al., pp. 160-174.
- HARPER, Sarah, et al., eds. *Critical Approaches to Ageing and Later Life*. Buckingham: Open University Press, 1997.
- HARRIS, Rivkah. *Gender and Ageing in Mesopotamia, the Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2000.
- HARRISON, Wendy Cealey & HOOD-WILLIAMS, John. *Beyond Sex and Gender*. London: Sage Publications.
- HAUMESSER, François. *Une parole venant du corps: La symbolique de l'image, de l'expression corporelle, du dessin du petit enfant*. Paris: Centurion, 1978.
- HERITIER, Françoise. *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*. Paris: Editions Odile Jacob, 1996.
- _____. "Le sang du guerrier et le sang des femmes, notes anthropologiques sur le rapport des sexes", *Les Cahiers du GRIF*, N° 29, 1984-1985, pp. 7-21.
- _____. "L'identité Samo", in *L'identité, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss*. Paris: PUF, 2000.
- HEROLT, E.B. Gilbert. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1994.
- HEYMANN, Florence & STORPER, Perez Danielle. *Le corps du texte : Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*. Paris: CNRS, 1997.
- HURITIG, M., KAIL M. & TROUCH H., (édité par). *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*. Paris: CNRS, 1991.
- IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit, 1977.
- _____. *L'Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Editions de Minuit, 1984.
- _____. *Le corps-à-corps avec la mère*. Montréal: Editions de la pleine lune, 1981.
- _____. *Spéculum de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974.
- JACKSON, Stevi & SCOTT, Sue, eds. *Gender: A Sociological Reader*. London & New York: Routledge, 2002.
- JAMES, Liz, ed. *Women, Men and Eunuchs, Gender in Byzantium*. London & New York: Routledge, 1997.
- JANSZ, J. "Masculine Identity and Restrictive Emotionality." in *Gender and Emotions*. Edited by Fisher, A. pp. 166-210.
- JEANNIERE, Abel. *Anthropologie sexuelle*. Paris: Editions Aubier-Montaigne, 1964.

- JULIEN, Nadia. Dictionnaire des symboles. Bruxelles: Editions Marabout, 1989.
- JURANVILLE, Anne. "Travail et différence des sexes", in Cahiers de sociologie économique et culturelle, N° 19, 1993, pp. 16-28.
- KANDIYOTI, Deniz. ed. Gendering the Middle East: Emerging Perspectives. New York, Syracuse University Press, 1997.
- KARDINER, Abram. L'individu dans sa société, (traduit de l'anglais The Individual and his Society 1939). Paris: Gallimard, 1969.
- KERROU, Mohamed. "La mort au féminin", in Intersignes, N° 2, 1991, pp.71-89.
- KICHE LEUNG, Angela. "Autour de la naissance: La mère et l'enfant en Chine aux XVI e et XVIIe siècles", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXVI, 1984. pp. 52-70.
- KONIG, René. Sociologie de la mode, (traduit par L. Jospin). Paris: Payot, 1969.
- KRING, A.M. "Gender and Anger" in Gender and Emotions. Edited by Fisher, A. pp. 211-226.
- KUSHA, R. Hamid. "Women as Minorities," Journal of Muslim Authority Affairs, Vol. II, N°1 January 1990): pp. 235-247.
- LACEY, A.R. A Dictionary of Philosophy, London: 1996.
- LAMARSAUDE, Bernard. "Le bébé et le sein de sa mère", in Le sein: Images et représentation, sous la direction de Bruillon, Viviane & Majesté, Marc. Paris: L'Harmattan, 1996. pp. 158-167.
- LANCASTER, Roger N. & di LEONARDO, Micaela. The Gender Sexuality Reader. London and New York: Routledge, 1997.
- LARUELLE, François. Les Philosophies de la différence. Paris: PUF, 1986.
- LASSNER, Jacob. Demonising the Queen of Sheba, Boundaries of Gender and Culture in post biblical Judaism and Medieval Islam. Chicago. Ill.: The University of Chicago Press, 1993.
- LAWS, Glenda. "Spatiality and Age Relations." in Critical Approaches to Ageing and After Life. Edited by Harper, Sarah et al., pp. 90-100.
- Le BRETON, David. La Sociologie du corps, Collection Que sais-je ? Paris: PUF, 1992.
- _____. Les passions ordinaires, anthropologie des émotions. Paris: Armand Collin/Masson, 1998.
- _____. "L'effacement ritualisé du corps", in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXXVII, 1984, pp. 276-286.
- LESLIE, Julia. "Significance of Dress for Orthodox Hindu Women." in Dress and Gender. Edited by Barnes, R. & Eicher, J.B. pp. 198-213.
- LLYOD, Barbara & John. Sex and Gender. Cambridge: Cambridge University

- Press, 2002.
- LOTT, Bernice. *Becoming a Woman, the Socialization of Gender*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas Publishers, 1981.
- LWIE, R. *Traité de sociologie primitive*. Paris: Payot, 1936.
- MAC AN GHAILL, Mairtin., ed. *Understanding Masculinities*. Buckingham: Open University Press, 1996.
- MACHO, T. "Mort", in *Traité d'anthropologie historique*, sous la direction de WULF, CH. pp. 973-990.
- MACLNNESS, John. *The End of Masculinity*. Buckingham: Open University Press, 1998.
- MALTI-DOUGLAS, Fadwa. *Woman's Body, Woman's Word, Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- MARCUS, Julie. *A World of Difference: Islam and Gender, Hierarchy in Turkey*. Asian Studies Association of Australia, Women in Asia Publications Series, n.d.
- MARROU, H. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Editions le Seuil, 1948, 6ème édition 1964).
- MASSIGNON Louis. "Mystique et continence en Islam", in De Brouwer, *Mystique, sexualité et continence*. pp. 142-152.
- MATHIEU Nicole-Claude. "Homme-culture et femme-nature", in *L'Homme*, N° 13, Juillet-septembre, 1973, pp. 101-113.
- MAUSS, Marcel. *Manuel d'Ethnographie*. Paris: Payot, 1947.
- _____. *L'expression obligatoire des sentiments : Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1966.
- MAY, Tim. *Situating Social Theory*. Buckingham: Open University Press, 1996.
- MARCIREAU, Jacques. *Histoire des rites sexuels*. Paris: Robert Laffont, 1971.
- MAZAHERI, Ali. *La vie quotidienne des musulmans au moyen âge* Xème au XIIIème siècle. Paris: Hachette, 1951.
- MEAD, Margaret. *Male and Female, a Study of the Sexes in a Changing World*. New York: Mentor Books, 1963.
- _____. *Coming of age in Soma*. New York: Morrow, 1929.
- MEMBRADO, Monique & Rieu Annie, (Coordonné par). *Sexes, espaces et corps*. Paris: EUS, 2000.
- MENARD, René & SUAVAGEOT, Claude. *Vie privée des anciens : les institutions de l'antiquité*. Paris: Flammarion, 1913. 2 vols.
- MEILLASSOUX, Claude. *Femmes, Greniers et capitaux*. Paris: FM/Fondations, Maspero, 1982.

- MILLER, Barabara Diane. *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MOLET, Louis. "Conception, naissance et circoncision à Madagascar", in *L'Homme*, janv-mars 1976, Vol. XVI N° 1, pp. 33-64.
- MOORE, Henrietta. "The Cultural Constitution of Gender." in *The Polity Reader in Gender Studies*, pp.15-21.
- MOREL, Geneviève. *Ambiguïtés sexuelles, Sexualisation et psychose*. Paris: Anthropos, 2000.
- MOSCONI, Nicole. *Femmes et savoir : la société, l'école et la division sexuelle*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- MOSCOVICI, Serge, (ouvrage collectif sous la direction de). *Psychologie Sociale des Relations à autrui*. Paris: Editions Nathan, 1994.
- MINGUZZI, Edy. *Féminité et Féminisme, La femme dans le monde de la tradition*. Paris: Pardès, 1991. (Traduit de l'italien).
- MURRAY, Stephen O. "Soahri Khanith." in *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 244-255.
- _____. "Woman-Woman love in Islamic Societies." in *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 97-104.
- MURRAY, Stephen O. & ROSCOE, Will., eds. *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. New York: New York University Press, 1997.
- NAKBI, Jean-Louis. "Sémiologie des odeurs rituelles, rites et rythmes olfactifs dans le sud tunisien", in *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, N°4, 1985. pp. 117-136.
- NANCY, Claire. "La femme tragique", in *Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille*, pp. 141-165.
- NERAUDAU, Jean Pierre. *Etre Enfant à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
- OBEID, Michelle Assad. *Gender and Division of Labor in a Changing Rural Area: IRSAL, A Case Study*. MA Thesis, Department of Social and Behavioral Sciences of the Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut, May 1998.
- OLIVIER, Christiane. *Les enfants de Jocaste, l'empreinte de la mère*. Paris: Denoël/Gonthier, 1980.
- OMBOLO, J.P. *Sexe et société en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 1990
- ORTNER, Sherry B. *Making Gender, the Politics and Erotics of Culture*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1996.
- ORTNER, Sherry B. & WHITEHEAD, Harriet, eds. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality*. Cambridge: Cambridge

- University Press, 1992.
- OSBORNE, Peter & SAYERS, Sean, eds. *Socialism, Feminism and Philosophy, a Radical Philosophy Reader*. London and New York: Routledge, 1991.
- PADOUX, André. "Le monde hindou et le sexe", in *Cahiers Internationaux de sociologie*, Vol. LXXVI, 1984. pp. 29-49.
- PANETH, Ludwig. *La symbolique des nombres dans l'inconscient*, (traduit de l'anglais par Henriette de Roguin). Paris: Payot, 1953.
- PECHRIGGL, Alice. *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes / genres*. Paris: L'Harmattan 2000.
- PELLETIER, A.M. "Le signe de la femme", in *Nouvelle Revue Théologique*, N° 113, 1991. pp. 665-689.
- PIRET, Roger. *Psychologie différentielle des sexes*. Paris: PUF, 1965.
- PLANTADE, Nedjma. *La guerre des femmes, Magie et amour en Algérie*. Paris: la Boite à documents, 1988.
- PLATON. *Le Banquet*. Paris: Flammarion, 1964.
- PLUMWOOD, V. "Women, Humanity and Nature." in *Socialism, Feminism and Philosophy*, Edited by Sayers, S. and Osborne, P. pp. 229-231.
- PROVENCAL, Levi. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris: Maisonneuve et la Rose, 1999.
- RINGROSE, Kathryn M. "Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium." in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Edited by Herolt, G. pp. 85-109.
- RIVIERE, Joan. "Womanliness as a Masquerade." in *Gender*. Edited by Tripp, A. pp. 130-138.
- ROBERT, J.R. *Les plaisirs à Rome*. Paris: Les belles lettres, 1986.
- ROSALTO, G. *Essais sur le symbolisme*. Paris : Gallimard, 1969
- ROUX, J.P. *Le sang : Mythes, symboles et réalités*. Paris: Fayard, 1988.
- _____. "Le lait et le sein dans les traditions turques", in *L'Homme*, N°7, 1967, pp. 48-63.
- ROWSON, E.K. "The Effeminate of Early Medina." *Journal of the American Oriental Society*. N°3, (1991): pp. 671-693.
- _____. "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists." in *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. Edited by Epstein, Julia & Straub, Kristina. pp. 50-76.
- ROZARIO, Santi. "Community and Resistance: Muslim Women in Contemporary Societies." in *Women, Power and Resistance, an Introduction to Women's Studies*. Edited by T. Cosslett et al. Buckingham, California: Open University Press, 2001. pp. 209-226.
- RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of

- Sex". in *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayne R. Reiter, New York: Monthly Review Press, 1974. pp. 157-210.
- RUBY, Christian. *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Lyotard*. Paris: éditions du félin, 1986.
- RUFFIE, Jacques. *Le sexe et la mort*. Paris: Editions Odile Jacob, 1986.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard, "L'enfant géant", in *L'Homme*, Vol. XX, 1980, pp. 32-43.
- SANDERS, Paula. "Gendering the Ungendered Body, Hermaphrodites in Medieval Islamic Law." in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. Edited by Baron, Beth & Keddie, Nikki. R. pp. 74-95.
- SARTILIOT Claudette. "l'Eclatement des genres", in *Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille*. Canada. pp. 221-234.
- SCHIMMEL, Anne Marie. *Islamic Names*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
- SEGALEN, Martine. *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin, 1996.
- SHOEMAKER, Robert & VINCENT, M., ed. *Gender and History in Western Europe*. London: Arnold, 1998.
- SIMMEL, Georges. *Philosophie de l'amour*, (traduit de l'allemand par Sabine Cornille & Philippe Ivernel). Paris: Editions Rivages, 1988.
- SINDZINGRE, Nicole. "Un excès par défaut : Excision et représentation de la féminité", in *L'Homme*, N° 19, (1979) pp.178-180.
- SKEGGS, Beverley. *Formations of Class and Gender*. London: Sage Publications, 2001.
- SMITH, W .R. *Lectures on the religions of the Semites*, second and third series, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement ser. Vol. 183, 1995.
- SPANIER, B.B. " 'Lessons' from 'Nature': Gender, Ideology and Sexual Ambiguity in Biology." in *Body Guards*. Edited by Epstein, G; & Straub, K.
- SPELLBERG, D.A. *Politics, Gender and the Islamic Past, the Legacy of A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press, 1994.
- _____. "Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood." *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996): 305-324.
- SPENLE, Anne Marie. "La notion de rôle dans le développement de la personnalité de l'enfant", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XIV, 1953, pp. 169-178.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Cixoux sans frontières", in *Du Féminin, textes réunis par Calle Mireille*, pp.65-95.
- STERN, H. *Marriage in Early Islam*. London: 1939.

- STOLLER, Robert J. *Sex and Gender, on the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968.
- _____. *J. Masculin ou féminin*, (traduit de l'américain par Yvonne Noizet & Colette Chiland). Paris: PUF, 1985.
- TABET, Paola. *La Construction sociale de l'inégalité des sexes : Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- TAZI, Nadia. "Le désert perpétuel, Visages de la virilité au Maghreb", in *Intersignes*, N° 11-12, Printemps 1998, pp. 27-58.
- TERRAY, Emmanuel. "La pensée de la différence", in *L'Homme*, N° 141, janv.-mars 1997, pp. 131-136.
- TESTART, Alain. *Des Dons et des Dieux, Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris: Armand Colin, 1993.
- _____. *De la nécessité d'être initié, rites d'Australie*. Nanterre, Société d'ethnologie, 1992.
- TOSH, J. "What Should Historians Do with Masculinity." in *Gender and History in Western Europe*. Edited by Shoemaker, Robert & Vincent, M. pp. 65-85.
- TRABOULSI, Samer Farouk. *Gender, Authority, and Legitimacy in Medieval Yemen: The Case of Arwa Bint Ahmed*. MA Thesis, Department of History, American University of Beirut, May 1998.
- TRIPP, Anna, ed. *Gender*. London, Palgrave, 2000.
- TUKER, Judith. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley, California: University of California Press, 1998.
- VAJDA, Georges. "Contenance, mariage, et vie mystique selon la doctrine du judaïsme", in *De Brouwer, Mystique, sexualité et continence*. pp. 93-109.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Picard, 1908.
- VINGERHOETS, A.D. & SCHEIRS, J. "Sex Differences." in *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*. Edited by Fisher, A.H. pp. 143-162.
- WAFER, Jim. "Muhammed and Male Homosexuality." in *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 87-96.
- WALBY, Sylvia. *Gender Transformations*. London & New York: International Library of Sociology, 1997.
- WESTERMACK, E. *Survivances Païennes dans la Civilisation Mahométane*. Paris: Payot, 1935.
- WESTPHAL-HELLBUSCH, Sigrid. "Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq." in *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. Edited by Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. pp. 233-243.

- WESTWOOD, Sallie. *Power and the Social*. London & New York: Routledge, 2002.
- WIKAN, Unni. "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as Key to Gender Roles." *Man*, N° 13, (1997): pp. 304-319.
- WILLIAMS, Christine L. *Gender Differences at Work, Women and Men in Nontraditional Occupations*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1989.
- WILLIAMS, Juanita H. *Psychology of Women and Behavior in a Biosocial Context*. New York: New York University Press, 1977.
- WULF, Christoph. *Traité d'anthropologie historique*, (ouvrage collectif Sous la direction de). Paris: L'Harmattan, 2002.
- WYKE, Maria, ed. *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Blackwell, 1998
- WATT. W.M. *Mahomet à Médine*. Paris: Payot, 1958.
- ZEMON DAVIS, N. "Gender and Sexual Temperament." in *The Polity Reader in Gender Studies*. pp. 129-134.
- ZERDOUMI, Nefissa. *Enfant d'hier... : l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*. Paris: Maspéro, 1970.

Encyclopédies

- Encyclopédie de l'islam, 2ème édition. Paris, Leiden, 1954.
- Encyclopédie Philosophique Universelle. Paris, PUF, 1987.

مسرد المصطلحات الخاصة بالجندر بالعربية والإنكليزية

Otherness	الآخريّة
Gender Categories	الأصناف الجندرية
Feminisation	الأنثنة
Structural Feminisation	الأنثنة المهيكلة
Androgyny	الأندروجيني
Styles of Masculinity	الأنماط الذكورية
Sexual Difference	الاختلاف الجنسي
Fantasy	الاستهامات
Gender Trouble	الاضطراب الجندري
Visibility	البروز
Patriarchalism	البطريكية
The construction of femininity	بناء الأنوثة
The construction of masculinity	بناء الذكورة
History of women	تاريخ النساء
Social Defeminisation	التجريد من الأنوثة الاجتماعية
Gender Crossing	التداخل بين الجنسين
Hierarchy	التراتبية
Negotiation	التفاوض
Deconstruction of difference	تفكيك الاختلاف
Feminine Pollution	التلوث الأنثوي
Sex Pollution	التلوث الجنسي
Gender	الجندر
Third Gender	الجندر الثالث

Gendering	الجنندرة
Sex	الجنس
Third Sex	الجنس الثالث
Sexuality	الجنسانية
Gender Bouandaries	الحدود الجندرية
Gay Movement	حركة المثليين
Outsider	الخارجي
Gender Studies	الدراسات الجندرية
Men Studies	الدراسات الذكورية
Masculinity Studies	الدراسات الرجولية
Gay Studies	الدراسات المثلية
Women Studies	الدراسات النسائية
Feminist Studies	الدراسات النسوية
Fixed Role	الدور الثابت
Gender Role	الدور الجندري
Hegemonic Masculinity	الذكورية النازعة للهيمنة
Leadership Masculinity	الزعامة الذكورية
Women's Voice	الصوت النسائي
Ungendered	غير قابل للتصنيف الجندري
Alterity	الغيرية
Sociability	مجتمعية النساء
Asexual	المحايد جنسيا
Gender Sign	المحدد الجندري
Phallic Woman	المرأة الفالوسية
Phallocentrism	المركزية القضيبية
Bisexuality	المزاوجة الجنسية
Gender Process	مسار الجنندرة
Gender Approach	المقاربة الجندرية
Gender Structure	النظام الجندري
Stereotype	النمط الاجتماعي الثابت
Normative Masculinity	النموذج المعياري للذكورة
Gender Identity	الهوية الجندرية
Gender Consciousnes	الوعي الجندري

فهرس المصطلحات الخاصة بالجندر

- الآخرة 478
 الأصناف الجندرية 18، 413، 451، 465،
 467، 469، 732، 842، 857
 الأثنة 144، 272، 908
 الأثنة المهيكلة 908
 الأندروجيني 90، 452، 908
 الأنماط الذكورية 411، 418، 630
 الاختلاف الجنسي 10، 219، 313، 326،
 318، 322، 334، 337، 338، 340،
 341، 365، 366، 369، 379، 383،
 389، 391، 406، 411، 416، 419،
 429، 465، 467، 483، 486، 494،
 500، 518، 522، 552، 574، 575،
 576، 592، 608، 630، 695، 727،
 728، 730، 782، 804، 808، 821،
 854، 884، 906، 936، 945
 الاستيهامات 46، 48، 514، 870، 881
 الاضطراب الجندري 427
 البروز 389، 400، 406، 493، 500، 501،
 553، 579، 587، 593، 616، 620،
 881، 940، 941
 البطريكية 415، 472، 480، 869، 944
 بناء الأنوثة 15، 89، 179، 326، 222، 366،
 511، 575، 938
- بناء الذكورة 16، 85، 89، 126، 137، 147،
 326، 222، 251، 366، 501، 575، 938
 تاريخ النساء 13، 14، 16، 18
 التجريد من الأنوثة الاجتماعية 908
 التداخل بين الجنسين 483
 التراتبية 509، 655، 731، 806، 942
 التفاوض 72، 147، 553، 568، 729، 940
 تفكيك الاختلاف 9، 10، 11، 14، 15، 20
 التلوث الأنثوي 45، 624
 التلوث الجنسي 430، 942
 الجندر 13، 14، 15، 17، 18، 223، 264،
 340، 576، 783، 842، 895، 938،
 944، 945
 الجندر الثالث 473، 480
 الجندرة 110، 147، 216، 246، 477، 478،
 498، 500، 512، 556، 592، 605
 616، 626، 731، 732، 842، 875،
 881، 884، 939
 الجنس 22، 131، 203، 222، 259، 264،
 307، 322، 337، 478، 493، 504،
 509، 536، 555، 668، 783، 805،
 860، 891، 935، 937
 الجنس الثالث 473، 477، 480، 481، 483،
 842

- الدراسات النسائية 10، 13، 14، 16، 18،
873، 20
- الدراسات النسوية 13، 15، 783
- الدور الثابت 640
- الدور الجندري 124، 272، 277، 288، 295،
468، 437، 393، 369، 319، 305
- 470، 481، 510، 518، 582، 641،
849، 674، 657
- الذكورية النازعة للهيمنة 16، 49، 327، 515،
938، 731، 516
- الزعامة الذكورية 415، 689، 726، 848، 864،
الصوت النسائي 516، 536
- غير قابل للتصنيف الجندري 473، 480،
الغيرية 478، 479، 480
- مجتمعية النساء 203، 496
- المحايد جنسياً 844
- المحدد الجندري 174، 178، 405، 414،
المرأة الفالوسية 447، 832، 870
- المركزية القضائية 15
- المزاوجة الجنسية 90، 430، 474، 870، 887،
مسار الجندرة 110، 732، 884، 887
- المقاربة الجندرية 12، 14، 17
- النظام الجندري 20، 63، 107، 254، 338،
404، 416، 425، 427، 428، 435
- 441، 449، 464، 466، 472، 477،
483، 574، 576، 590، 591، 596
- 616، 684، 688، 694، 719، 899،
908، 938، 939، 943، 944
- النمط الاجتماعي الثابت 383، 640
- النموذج المعياري للذكورة 393، 732
- الهوية الجندرية 16، 22، 73، 82، 126،
223، 272، 340، 341، 482، 691
- 906
- الوعي الجندري 944
- الجنسانية 23، 24، 39، 49، 81، 85، 88،
89، 110، 119، 124، 258، 259،
270، 284، 297، 306، 308، 309،
310، 312، 316، 317، 371، 372،
382، 408، 409، 421، 432، 435،
439، 441، 454، 455، 457، 459،
460، 461، 464، 467، 481، 488،
492، 499، 500، 513، 514، 531،
544، 576، 577، 604، 627، 660،
661، 670، 672، 675، 676، 680،
682، 683، 686، 687، 688، 701،
705، 708، 709، 711، 712، 713،
723، 725، 729، 796، 814، 821،
823، 824، 829، 830، 831، 832،
836، 840، 841، 842، 843، 844،
849، 850، 851، 852، 853، 861،
869، 874، 884
- الحدود الجندرية 125، 132، 262، 295،
381، 432، 465، 522، 550، 562،
861، 863، 899
- حركة المثليين 16
- الخارجي 125، 216، 217، 227، 251،
305، 336، 369، 379، 381، 390،
391، 400، 409، 417، 442، 492،
493، 499، 504، 518، 524، 532،
552، 564، 568، 606، 608، 611،
616، 620، 621، 622، 623، 624،
625، 629، 648، 708، 727، 808،
863، 873، 875، 881، 882
- الدراسات الجندرية 11، 13، 14، 15، 16،
17، 18، 19، 20
- الدراسات الذكورية 15
- الدراسات الرجولية 15، 16، 20
- الدراسات المثلية 16

فهرس الأعلام

- أسية بنت مزاحم ، امرأة فرعون ، 871
 أبا بكر الصديق ، 445 ، 550 ، 452 ، 613 ، 883
 أبا بكر محمد بن طلحة الإشبيلي 306
 أبا الحسن 313
 أبا سفيان 590
 أبا نصر الفارابي 279
 الأبيهي 205
 أبقراط 35 ، 44 ، 57
 أبو الأسود الدؤلي 826
 أبو إسحاق الشاطبي 275
 أبو بكر
 أبو جعفر محمد بن علي 565
 أبو جعفر المنصور 105
 أبو الحسن الكندي الزفاء 320
 أبو حنيفة ، 329 ، 595
 أبو داود 444
 أبو دلامة 828
 أبو عبدة 649
 أبو مسلم الخولاني 610
 أبو نهشل 231
 أبو نواس ، 253 ، 378 ، 430-431 ، 453 ، 455 ،
 839
 أبو هريرة ، 221 ، 416 ، 71 ، 444 ، 460 ، 563
 أبي بن كعب 289-290
 أبي الدرداء 298
 أبي سبرة 527
 أبي طلحة زيد بن سهل الأنصاري 570
 أحمد بن حنبل ، 83 ، 127 ، 665
 الأحف 404
 أخت الحفيد أبي بكر بن زهر 275
 الأخل 836
 أرسطو ، 51 ، 216
 أسامة بن زيد ، 232 ، 318
 أسماء بنت أبي بكر ، 75 ، 336 ، 507 ، 651 ،
 848
 أسماء بنت أسد بن الفرات 275
 أسماء بنت خارجة الفزاري 260
 أسيد بن الحضير 549
 الأشعث بن قيس 313
 الأصفهاني ، 104 ، 419-420 ، 434 ، 437 ، 448
 الأصمعي ، 103 ، 324
 أفلاطون ، 452 ، 481
 أم الدرداء 298
 أم سعيد الأسلمية 420
 أم سلمة ، 301 ، 322 ، 336 ، 365 ، 392 - 393 ،
 570 ، 593
 أم عطية 542
 أم فروة بنت أبي قحافة 527

- أم كلثوم 120، 313
 أم كلثوم بنت عقبة 273
 أم مروان بنت محمد بن مروان بن الحكم 262
 أمية بنت قيس بن أبي الصلت الغفارية 326
 الأمين 291، 429
 أنس بن مالك 75، 199
 الأنطاكي 58-59، 65
 إبراهيم 67، 82، 84، 86، 91، 97، 810
 إبراهيم الخليل 99
 إخوان الصفاء 39، 206، 319
 الإصفهاني 298
 الإعذار الذنوبي 84
 الإمام الصادق 100
 ابن أبي سلمة 219
 ابن الأثير 299، 318، 527
 ابن الأعرابي 649، 798
 ابن الأنباري 80، 479
 ابن بابويه 436
 ابن البتوني 724
 ابن بسام 184، 279، 301
 ابن بطوطة 101، 301، 321، 368، 895
 ابن تغري بردي 214، 438، 528
 ابن تيمية 88، 189، 368-369، 389، 392
 435، 654، 717
 ابن الجزار 116، 295
 ابن جزي 87
 ابن جماعة 206، 442
 ابن الجوزي 83، 127، 205، 277، 283
 405، 527، 866
 ابن الحاج 121، 177، 229، 287، 293-294
 301، 321، 323-324، 366، 394
 408، 416-417، 438-439
 ابن حبيب 654
 ابن حزم 399، 453، 653، 866
 ابن حوقل 37
 ابن ربن الطبري 435
 ابن رشد 701
 ابن الرومي 814
 ابن سحنون 293
 ابن سعد 242، 245
 ابن سيّد 848
 ابن سيده 329، 416
 ابن سيرين 386
 ابن سينا 36، 435، 473، 669، 845
 ابن عباس 82، 96، 332، 436، 444، 500،
 591، 593، 636
 ابن عبد ربّه 101، 801
 ابن العربي 475
 ابن عرضون 283، 441
 ابن عمر 108، 206، 365
 ابن الفقيه 43
 ابن قدامة 68
 ابن قيم الجوزية 67، 69، 78، 83، 87، 99،
 102، 135، 319، 453، 458، 664
 668
 ابن كثير 93، 824
 ابن الكلبي 530
 ابن ماجه 128
 ابن مسعود 121، 502، 878
 ابن مفلح 183، 221، 299، 334
 ابن المقفع 636
 ابن منصور بن يزيد بن جابر التميمي العجلي
 97
 ابن منظور 48، 78، 107، 298، 393، 402،
 425، 433
 ابن منقذ 868
 ابن هشام 387، 474
 ابنة أبي سبرة امرأة معاذ 527

- حاتم الطائي 254
 الحاكم بأمر الله 865، 876
 حبيب الزيات 419
 الحجّاج بن يوسف 241، 527، 785، 848
 حسان بن ثابت 178
 الحسن بن علي 66-68، 74، 82، 109،
 389، 620، 878
 الحسن البصري 127
 الحسين بن علي 67، 74، 82، 109، 541
 الحصري 101
 الحطيئة 795
 حفصة 243
 حفصة بنت عبد الرحمن 188
 حفصة زوج النبي 273
 حمدونة بنت الرشيد 306
 حمزة 540-541
 خالد بن عبد الله القسري 505
 خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم
 503
 خالد بن الوليد 452
 خديجة بنت خويلد 67، 316، 387، 848،
 871
 خديجة ابنة علي بن عمر بن أبي الحسن
 الأنصاري 275
 خديجة بنت المأمون 285
 الخرساني الإباضي 560
 الخليفة المقتفي لأمر الله 318
 خنساء بنت عمرو النخعية 894
 خولة بنت منظور 878
 الخيزران 828، 865
 دريد بن الصمة 833، 860، 901، 903
 دلال 447
 الدميري 41-42، 51
 الراغب الأصفهاني 404، 437
 ابنة الأخشيد محمد بن طغج 462
 ابنة الربيع بن خريم 181
 ابنة زيد بن ثابت الأنصارية 275
 ابنة سعيد بن المسيّب 277
 ابنة مالك بن أنس 277
 امرؤ القيس 176
 البانوقة 414
 بثينة 302
 البخاري 275
 البغدادي 791
 البكري 320، 424
 البلاذري 273
 البلخي 38
 البلدي 36، 40، 44
 بلقيس 174، 404
 بريم الديروطية المالكية 275
 البيضاوي 92، 400، 692-693
 البيهقي 445
 الترمذي 365
 التلمساني 390، 458
 التيفاشي 178، 436، 458
 الثعالبي 416
 ثعلبة بن عمرو العبدي 809
 الثعلبي 372، 798
 الجاحظ 139، 229، 331، 423، 427، 432،
 437، 443، 447، 453، 468، 544،
 725
 جالينوس 178
 الجبرتي 303
 جرير، 549، 793، 800، 806، 810، 812
 جعفر المقتدر بالله 865، 897
 جميل 302
 جوليا كريستيفا 18
 جويرية 243

- الشافعي 314، 508، 563، 665، 874
الشعبيّ 242
الشفاء بنت عبد الله العدوية 273 - 274
شلحود 72
الشنفري 634
الشوكاني 82، 121، 282، 365، 392
شيبه بن عثمان 332
الشيرزي 324
الصادق، الإمام 39
صفي الدين الحلبي 517
صفية بنت عبد المطلب 245، 336، 848
الصقلّي 51
ضباعة بنت عامر 846
الطبرسي 92، 824، 878، 911
الطبري 508، 593
الطرطوشي 232، 436
طرفة بن العبد 540
طلحة الطلحات 336
طويس 438
عائشة 67، 75، 120، 126-127، 130، 132،
176، 182، 188، 197، 199، 243،
256، 270، 276، 299، 316، 329،
332، 336، 387، 414، 419، 511،
543، 603، 693، 824، 848، 866،
912
عائشة بنت سعد 273
عائشة بنت طلحة 178، 241، 528، 702
عامر بن الظرب العدواني 474
عبد الرحمن بن الأسود 299
عبد الرحمن بن دينار 365
عبد الله بن الزبير 75، 848
عبد الله بن عامر بن كريز 317
عبد الله بن عباس 125
عبد الله بن عمر 528، 609
رافع بن خديج الأنصاري 824
الرشيد، هارون 205، 2091، 299، 324،
429، 895
رقية بنت أبي العتاهية 275
زاهدة 276
زبيدة 429
زبيدة بنت جعفر 292
الزبير بن عوام 245، 883
الزمخشري 400
زهير بن جناب 795، 860
زينب بنت جحش 242
زينب محمد فريد 303
سارة 82، 86، 91
السخاوي 274، 878
السرخسي 136، 329
سعد بن أبي وقاص 326، 563
سعد بن الربيع 290
سعد بن عباد 290
سعد بن معاذ 540
سعيد بن جبير 878
سعيد بن العاص 500
سعيد بن المسيّب 182، 198، 612
سعيد الجوهري 205
سفانة 254
سقراط 57
سكينة بنت الحسين 277، 407، 503
سليمان 404
سليمان بن أبي حثمة 274
سودة بنت زمعة 693، 824
سيف الدين بزّار 291
سيمون دي بوفوار 15
سينا 57
السيوطي، جلال الدين 52، 54، 618
شارية 280

- عبد الله بن عمرو بن العاص 122
عبد الله بن مسعود 833
عبد الملك بن مروان 276، 505، 547، 797،
848
العبدري 395
عتبة بن أبي سفيان 204، 291
عتبة بنت عفيف 254
عثمان بن عفان 388، 445، 703
عروة بن الزبير 848
العرمان بن الهيثم 791
عريب القرطبي 139، 185، 329، 843
عريب المأمونية 279
عزة بنت حُمَيل 797
عزة الميلاء 241، 438
عطاء بن أبي رباح 127
علي بن أبي طالب 45، 87، 127، 254،
313، 376، 397، 414، 433، 452،
475-476، 504، 517، 562، 572،
636، 696 - 697، 704، 713، 784
علية بنت المهدي 277
عمر بن أبي ربيعة 175، 209
عمر بن الخطّاب 87، 214، 219، 233،
244، 282، 290، 313، 376، 385،
390، 445، 488، 504، 512، 527،
534، 563، 541، 550، 562، 578،
613، 673، 701، 704، 785، 813،
834، 890، 911
عمر بن عبد العزيز 235، 407، 529، 673،
890، 896
عمر بن عبيد الله 842
عمر بن عبيد الله بن معمر 528
عمرة بنت الصامت 178
عمرو بن العاص 38، 101، 414، 801
عمير بن أبي وقاص 326
- عيسى 668
العيني 560
الغزالي 95، 100-101، 108، 206، 229،
293، 380، 393، 668
فاطمة 45، 82، 199، 563، 572، 656
فاطمة بنت الحسين 528
فاطمة بنت محمد بن مكّي العاملي 275، 871
فرايزر 72
الفرزدق 549، 836، 894
القابسي 283، 293
القاضي شريح 475
القاهر 437، 897
قتادة 93
قدامة بن وكيع 241
القرطبي 57، 502، 513، 875، 879
القزويني 42، 44، 96، 679
القلقشندي 208، 254، 262
الكاساني 136، 395، 476
كثير عزة 565
الكركي 54، 215، 473
كريمة بنت المقداد 273
الكسائي 292
كمال باشا 174
الوليد 547
الليث بن سعد 173
المأمون 205، 430
مالك 108، 121، 130، 135، 325، 665،
704، 876
مالك بن عوف 860
المتنبي 198، 550
المتوكل 84، 432
محمد بن الحسن الشيباني 508
محمد بن الحنفية 785
محمد بن ربيعة بن الحارث 219

- 865، 459 موسى الهادي
 نائلة بنت الفرافصة 388
 الناصر محمد بن قلاوون 865
 النزوي 389
 النسائي 365
 نصر بن حجاج 282، 244
 النفاوي 725
 نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي
 بن أبي طالب 563
 النووي 127
 هاجر 82، 86، 91
 هارون الرشيد، انظر الرشيد
 هند بنت عتبة بن ربيعة 178، 590
 هيلين سيكسو 18
 الوزان 303، 378
 الوشاء 401
 ولادة بنت المستكفي 277
 الوليد بن عبد الملك 286
 الونشريسسي 85، 128، 173، 458، 477،
 509، 697
 يحيى بن الحكم بن أبي العاص 420
 يحيى بن خالد 299
 يعقوب (النبي) 118
 يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف الأنصاري 320
 يوسف (بن تاشفين) 870
 يوسف، بن يعقوب (النبي) 118، 866
- محمد بن مبارك بن الخليفة المستعصم بالله
 276
 محمد بن المعتز بالله 84
 المرادي 233
 مروان بن الحكم 420، 527، 560
 مريم بنت عمران 871
 مسكويه 206، 209، 229
 مسيلمة 77
 مصعب بن زبير 241-242
 مصعب بن عمير 206
 معاذ 612
 معاوية 101، 178، 191، 317، 420، 542،
 610
 معاوية بن مالك 813
 المعتصم 291
 المعتصم إبراهيم المهدي 280
 المعتضد بالله 134، 334
 المعتمد 281
 المعري 281، 300
 معز الدولة 541
 المغراوي 282-283، 293
 المفضل 420
 المقتدر بالله 84، 133
 المقرئ 320، 392
 الملك الناصر حسن 291
 المهدي 414
 موسى 96، 372

المحتويات

- تقديم 5
- المقدمة 9

الباب الأول

الولد في حضانة أمه ومجتمع النساء

- الفصل الأول: مظاهر الاختلاف قبل تخلق الأجنة 35
- 1 - في الحبل 35
- 1/1 - في معالجة من تأخر حبلها 41
- 2 - في تدبير الإذكار 47
- 3 - في تدبير تخلق الأنثى 53
- الفصل الثاني: مظاهر الاختلاف بين الأجنة بعد التخلق 57
- الفصل الثالث: مظاهر الاختلاف بين المواليد 61
- 1 - طقوس الولادة 61
- 1/1 - الوصلة والمشيمة 61
- 2/1 - التمليح 62
- 3/1 - التمريخ 63
- 4/1 - القماط 65
- 5/1 - العقيقة 66
- 6/1 - حلق الشعر 72

73	7/1 - الأذان
74	8/1 - التحنيك
78	9/1 - التسمية
80	10/1 - الوشم
82	11/1 - ثقب الأذن
83	12/1 - الختان
86	13/1 - الخفاض
92	2 - مشاعر الأهل عند ولادة الطفل
93	1/2 - الوأد وقتل الولدان
96	2/2 - استقبال المولود
102	3/2 - أغاني الهدهدة والترقيص
111	4/2 - التفجع على الولد
115	■ الفصل الرابع: في مظاهر أخرى من الاختلاف بين الجنسين
115	1 - الرضاعة
120	2 - اللباس
126	3 - بول الذكر وبول الأنثى
129	4 - ألعاب الصبيان
133	5 - الصبي ولعبة السياسة
134	6 - حضانة الطفل
137	■ خاتمة الباب الأول
137	1 - مشروع تحصيل الولد
142	2 - مجتمع النساء

الباب الثاني

من سنّ النشوء إلى سنّ البلوغ

169	■ الفصل الأول: في تدبير الجسد
169	1 - تدبير الجسد الأثوي
172	1/1 - العناية بالشعر

175 العناية بالبشرة	2 / 1
176 التسمين	3 / 1
184 تعهد الثديين	4 / 1
186 طيب الرائحة	5 / 1
187 الملابس	6 / 1
189 الحلبي	7 / 1
190 زينة الجارية	8 / 1
192 عالم النساء	9 / 1
203 تدبير الجسد الذكوري	2
206 العناية بالشعر	1 / 2
209 الخشية من العبولة	2 / 2
217 اللباس	3 / 2
227 الفصل الثاني: الآداب الاجتماعية	
229 المؤاكلة	1
232 آداب اللباس	2
239 الفصل الثالث: المنظومة القيمية	
240 الجمال	1
245 القوة والشجاعة والعجب	2
254 الكرم والبخل	3
256 البكارة والعفة	4
259 الطاعة	5
261 الصبر	6
262 الغيرة	7
267 الفصل الرابع: في المعارف	
267 معارف البنت	1
273 التعليم	1 / 1
289 معارف الفتى	2

- الفصل الخامس: العلاقة بين الجنسين 297
- 1 - محاولة الفصل بينهما 297
- 2 - تقسيم الفضاء 302
- 3 - الحدث والجنسانية 306
- 4 - زواج الصبيان 313
- الفصل السادس: الأدوار الجندرية 319
- الفصل السابع: البلوغ 327

الباب الثالث الشباب والاكتهال

- الفصل الأول: الهيئة 363
- 1 - اللباس 365
- 2 - غطاء الرأس 383
- 3 - الانتعال 397
- 4 - الزينة 399
- الفصل الثاني: الأصناف الجندرية 413
- 1 - تشبه كل جنس بالآخر 413
- 2 - المترجلة 419
- 3 - الغلامية 429
- 4 - المخنث 433
- 5 - اللوطي 449
- 6 - المساحقة 457
- 7 - الخصي 468
- 8 - الخنثى 473
- الفصل الثالث: الطقوس الدينية 485
- 1 - الخروج إلى المسجد 491
- 2 - صلاة الجمعة 501

505	3 - المحاذاة
508	4 - إمامة الصلاة
521	■ الفصل الرابع: طقوس العبور
523	1 - الإحاطة بالمحتضر
526	2 - النياحة
526	1/2 - بكاء النساء
547	2/2 - بكاء الرجال
554	3 - الدفن
554	1/3 - الاهتمام بالجثة
563	2/3 - الخروج إلى الجنائز
568	4 - الإحداد
575	■ الفصل الخامس: العلاقة الزوجية
576	1 - عقد النكاح
583	2 - واجبات الزوج
583	1/2 - الإنفاق
597	2/2 - التحصين
600	3/2 - شغل خاطر الزوجة: الغزل نموذجاً
606	4/2 - المراقبة
612	5/2 - التأديب
616	6/2 - المنع من الخروج
643	3 - واجبات الزوجة وحقوق الزوج عليها
643	1/3 - الطاعة
649	2/3 - المؤانسة والرعاية
651	3/3 - حفظ المال
652	4/3 - الخدمة
661	■ الفصل السادس: جنسانية الرجل وجنسانية المرأة
661	1 - متعة الرجل

- 2 - صور الحدّ من متعة المرأة 673
- 1/2 - الخفاض 673
- 2/2 - آداب الجماع 676
- 3/2 - أشكال الجماع 683
- 4/2 - الشوز 689
- 5/2 - عيوب النكاح 695
- 6/2 - الإيلاء 699
- 7/2 - الظهار 701
- 8/2 - امرأة المفقود 703
- الفصل السابع: السلطة والسلطة المضادة 707
- * سحر النساء أو السلطة المضادة 714

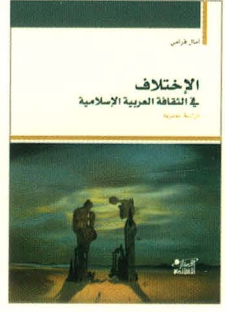
الباب الرابع

الشيخوخة

- الفصل الأول: تعريف الشيخوخة 781
- 1 - شيخوخة الرجل 787
- 2 - شيخوخة المرأة 796
- الفصل الثاني: تعهّد الأجساد 805
- 1 - تعهّد الجسد الذكوري 808
- 1/1 - التخضيب 809
- 2/1 - الثياب 815
- 2 - تعهّد الجسد الأنثوي 817
- الفصل الثالث: جنسانية المسنين 823
- 1 - جنسانية الشيخ 823
- 1/1 - علاقة الشيخ بعجوزه 824
- 2/1 - علاقة الشيخ بالشابة 833
- 3/1 - علاقة الشيخ بالغواني 835

- 837 4/1 - علاقة الشيخ اللوطي بغيره
- 838 5/1 - العنة
- 841 2 - جنسانية المسنة
- 842 1/2 - علاقة المسنة بزوجها
- 845 2/2 - فرص الزواج
- 851 3/2 - في الأنشطة الجنسية
- 855 ■ الفصل الرابع: أدوار المسنين
- 855 1 - أدوار الشيوخ
- 861 2 - أدوار العجائز
- 862 1/2 - حارسة الهوية
- 863 2/2 - المراقبة
- 864 3/2 - المشاركة في صنع القرار
- 865 4/2 - السفارة
- 866 5/2 - القوادة
- 868 6/2 - الساحرة
- 869 7/2 - الداھية
- 873 ■ الفصل الخامس: صور تحزّر العجوز
- 873 1 - الخروج
- 878 2 - الهيئة
- 882 3 - الآداب الاجتماعية
- 887 ■ الفصل السادس: من مظاهر الائتلاف بين الجنسين
- 887 1 - الضعف
- 890 2 - المسنّ وأحكام التكليف
- 891 3 - مكانة الكبير
- 899 ■ الفصل الثامن: أزمة الذكورة
- 899 1 - من القوّة إلى الضعف
- 902 2 - من الاستقلالية إلى التبعية

905 3 - من الهيمنة إلى الخضوع
947 قائمة المصادر والمراجع العربية
947 أ - المصادر
959 ب - المراجع
964 ج - البحوث الجامعية
965 قائمة المصادر والمراجع الأجنبية
981 مسرد بالمصطلحات الخاصة بالجندر (بالعربية والإنكليزية)
983 فهرس المصطلحات الخاصة بالجندر
985 فهرس الأعلام



الاختلاف

في الثقافة العربية الإسلامية

دراسة جندرية

يتناول هذا المؤلف بتوسّع وعمق يدعوان إلى الإعجاب، قضية من القضايا المهمة المترتبة عن فلسفة التفكير وفكر الاختلاف والتنوع والدراسات المهتمة بالغيرية.. وفيه تؤكد صاحبه بمهارة فائقة وبحث متأن أنّ الاختلاف بين الجنسين لا تساهم فيه الطبيعة إلاّ بالقدر اليسير، بينما تبنيه الثقافة بناءً محكماً بما تقيمه من أسيجة رمزية وتصورية ومراسم سلوكية تساهم في ترويج ذلك الاختلاف وتمثله وقبول سلطته وكأنّها قضاء محتوم.

أ.د. محمد صمود

يعالج هذا الكتاب مختلف الخصائص المكوّنة للأنوثة والذكورة وقد حكمتها حاجات المجتمعات على الاختلاف الجامع بينها في العصور. ونظراً لما تميّزت به آمال قرامي من صبر على تعقّب النصوص القديمة ومساءلتها، فقد اكتسب هذا العمل جرأة في طرح قضايا تصنّف في عصرنا من قبيل المحظورات، كالاستدلال على أنّ مفهوم الأنوثة السائد هو مفهوم ذكوري، والقدرة على تعقّب العوامل الدينية والاقتصادية والسياسية والحيثية باعتبارها مسهمة في تشكيل رؤية تميّز بين الذكر والأنثى، وأنّ الجندرة ليست فعلاً إسلامياً صرفاً بقدر ما هو حصيلة تفاعل الثقافات مع بعضها بعضاً. لقد كان آمال قرامي فضل في تطرّق مشغل جديد يقتضي جرأة في مساءلة النصوص القديمة، لا سيما منها تلك التي اهتمت بأخلاقيات العلاقة بين الجنسين على وجه العموم، وهي أخلاقيات طلّت متلبّسة بالأعراف، وتتعبّد بها المجتمعات. ستفتح هذه الدراسة الهامة باباً في التعريف بمنهج جديد في الدراسات الجندرية، نأمل أن يكون لآمال قرامي فضل في إرسائه ونشره في الجامعة التونسية.

د. نائلة السليبي

هذا الكتاب محاولة جريئة في البحث، به انكشفت ملامح الأنثى وملامح الذكر اثتلاً واختلافاً، وبه تعرّبت العناصر المكوّنة لمنظومة فكرية عربية إسلامية قديمة التشكّل، متجذّرة في عصر أهلها اليوم، متواصلة التأثير فيهم. وهو كتاب التطلّق بالمسكوت عنه في ثقافة رُوّضت نفسها على كتمان ذاتها.

أ. د. رويد السليبي

يعدّ هذا المؤلف، على حدّ علمنا، أوّل عمل أكاديمي طبّقت فيه مناهج الدراسات الجندرية الأنجلوسكسونية وكذلك الأوروبية على نصوص متنوّعة من التراث العربي الإسلامي للوقوف عند السمات التي تميّز هذه الثقافة في تعاملها مع الاختلاف... إنّ الباحثة، وهي تدرس مظاهر الاختلاف في الحضارة الإسلامية جعلت المحور الأساسي في عملها الاختلاف في الهوية الجنسية للأفراد (ذكر/أنثى) على مدى مراحل العمر كلّها مشيرة في كلّ مرّة إلى ما يدعم هذا الاختلاف من مؤسسات ثقافية واجتماعية ودينية وغيرها فطبّقت بذلك جوهر ما تقوم عليه المقاربة الجندرية.

أ. عبد الله مولود

موضوع الكتاب دراسات جندرية

موقعنا على الإنترنت
www.oaebbooks.com

3N 9959-29-318-1



39959 293183

نجحت آمال قرامي في عدم إشعار قارئها بأنها تمتح من عيون تختلف في كل شيء أو تكاد: في أساليب عرضها، وفي أغراضها، وفي شخصية أصحابها، فجاء عملها متكاملًا يحمل بصمات صاحبه الواضحة، ومتدرجاً يؤدي كل عنصر من عناصره إلى ما يليه. وإن دلّ هذا التمكن على شيء فإنما يدل على ثقافة متينة تجمع بين المعرفة الدقيقة بالإنتاج العربي القديم، والإطلاع المباشر على أهم ما في الإنتاج الفكري الغربي الحديث والمعاصر، وكلاهما بحر زاخر لا يسلم من أمواجه المتلاطمة إلا الملاحون المهرة من أمثالها.

وسيلمس القارئ للكتاب مدى طرافة هذا العمل وقيّمته، ولاشك أنه سيستفيد من الطرح الجندري لقضية الاختلاف. وليس لنا اعتراض مبدئي على هذا الطرح أو على غيره من المقاربات الجديدة، بل على العكس نحن نشجعها ونباركها. احترازنا الوحيد ينبع من هاجس لم ينفك يشغلنا، وهو ضرورة تجاوز التفسيرات الأحادية التي يطفئ فيها عامل رئيس على ما سواه من العوامل.

من مقدمة د. عبد المجيد الشرفي للكتاب

Reminiscence archeologique de l'Angelus de Millet, 1935 لوحة الغلاف
للفنان Salvador Dali