



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

# سرديات التمثيل وفاعلية الجندر

سامي كريم موشي

باحث عراقي

20  
25

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)



◆ بحث محكم  
◆ قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة  
◆ 2025-01-02

سرديات التمثيل وفاعلية الجندر

-تتمة-

ومن هنا لا عجب أن نجد في خطابات الكتاب والأدباء فضلاً عن العامة، وفي القصص والمرويات والأخبار والأمثال، ولاسيما ما يتعلق منها بموضوعات الجنسانية على وجه الخصوص؛ ألفاظاً جنسانية عديدة دخلت القاموس اللغوي، وجرى استعمالها، وأُلف انتشارها، بل هذا هو الدليل على وفرتها وشيوع استعمالها في اللغة الاجتماعية، حتى إنها دخلت ضمن النصوص الواردة عن كبار الصحابة والعلماء وأئمة المسلمين، وأصبحت أمثالاً تضرب، وأخباراً تسند وتنقل، وفي ذلك ما يذكر الجاحظ في باب أفردته عن (تسّمح بعض الأئمة في ذكر ألفاظ)، وفيه نجد مجموعة من الألفاظ الجنسية مضمّنة في مقولات هؤلاء الصحابة والأئمة في سياق أمثالهم وأشعارهم ومروياتهم وحكمهم ووصاياهم<sup>1</sup>، وهو ما يشكل علامة بارزة في صعود الجنسانية وهيمنتها على مجمل الفعاليات الحياتية آنذاك من خلال السلطة الذكورية.

وكما عرفنا عن الجاحظ في أسلوبه الأدبي والاستدلالي، فهو لا يورد هذه الحكايات إلا لمناسبتها وعلى وفق ما يريد تقديمه للقارئ أو المتلقي، فإن إيراد مثل هذه القصص أن تسمح الأئمة في ذكر ألفاظ ترتبط بالجنسانية هو أمر لا يخلو من قصدية كبيرة استهدفها الجاحظ في كتابه، وهو ربما يحاول تسويغ الأمر لمن استهجنه أو استكرهه، فيكون الجاحظ قد قدم الدليل على استعمال كبار الصحابة والأئمة لهذه الألفاظ، ويحتج عليه أنه كان الأولى بهؤلاء أن يتركوه لو كان فحشاً أو رفاً أو حراماً، ولكنهم تسّمحوا به وصاغته ألسنتهم في مختلف الأحاديث.

ومهما يكن من أمر الجاحظ في إشارات الذكورية للمهيمنات الثقافية، فقد قدم لنا المجتمع بتشكلاته وتناقضاته كافة، وفضح جميع الأسس الراسخة في المجتمع العربي آنذاك، وهو في صدد تقديم ما يسترضي الحكام والأشراف، فإنه يقدم لنا العديد من القضايا المهمة من داخل النسيج الاجتماعي، وبذلك نتعرف على الموضوعات المهمة وآليات التحكم فيها وطرائق معالجاتها وتبريراتها وحتى محرّماتها.

ومما يدل على أن الجاحظ لم يكن في صدد النقد والمعالجة للقضايا الاجتماعية والثقافية، أنه في سياق آخر يذكر ما يجعله منساقاً للنظم الاجتماعية والثقافية السائدة في عصره، ويسلم كل التسليم بأنساقه الموروثة. فهو في مقام الاستدلال في موضوع آخر من موضوعات رسائله، يقول: «وقد رأينا النساء أضعف من الرجال عقولاً، والصبيان أضعف عقولاً منهم، وهم أبخل من النساء، والنساء أضعف عقولاً من الرجال. ولو كان العقل كلما كان أشدّ كان صاحبه أبخل، كان ينبغي أن يكون الصبي أكرم الناس خصالاً»<sup>2</sup>، وهنا يسقط الجاحظ في مستنقع الأنساق الثقافية، بل ويعيد إنتاجها من أجل تقديم الحجة وتدعيم البرهان على المخالفين في موضوع رسالته فيما يتعلق بالبخل والكرم بين السودان والبيضان، بل نجد في سردياته أنه يعيد إنتاج الأخبار والأحاديث المجندرة، مثل: «عليكم بالأبكار واستعيذوا بالله من شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر»<sup>3</sup>.

1 - الجاحظ، الحيوان، سبق ذكره: ج 3/ 40-43

2 - الجاحظ، الرسائل، سبق ذكره: ج 1/ 196

3 - الجاحظ، المحاسن والأضداد، سبق ذكره: 146 وما بعدها.

ولما تتعلق معاني الفحولة بالعضو الذكوري، فإنَّ المجتمع كما يذكر الجاحظ يخرج من كل معاني الرجولة والفحولة؛ لأنَّ الفحل إمَّا بعضوه الفحولي، فإذا ما تعرض الرجل إلى عملية إخصاء، فإنها لا تعد فقداً لعضو من أعضائه فحسب، بل يعد نفيًا خارج أسوار الفحولة والرجولة والذكورة: «قالوا الخصي لا يصلح كما لا تصلح المرأة، وإذا قطع العضو الذي كان به فحلاً تاماً، أخرجه ذلك من أكثر معاني الفحول وصفاتهم، وإذا أخرجه من ذلك الكمال، صيَّره كالبغل الذي ليس هو حماراً ولا فرساً، وتصير طباعه مقسومة على طباع الذكر والأنثى، وربما لم يخلص له الخلق ولم يصف، حتى يصير كالخلق من أخلاق الرجال، أو يلحق بمثله من أخلاق النساء، ولكنه يقع ممزوجاً مركباً، فيخرج إلى أن يكون مذبذباً، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. وربما خرجت النتيجة وما يولده التركيب، عن مقدار معاني الأبوين، كما يجوز عمرُ البغل عمرَ ابويه»<sup>4</sup>.

إنَّ إخصاء الذكر هو إعلان بالقطيعة بينه وبين عالم الفحول والرجال، وسيكون اقترابه من النساء أشد، وهذا ما يحققه فعل الإخصاء، أو لهذا السبب كانت القوى الذكورية قد أقرت الإخصاء وعملت به، وهو من أجل طرد غير المرغوب فيهم أو ممن يشكل خطراً، أو لا يؤمن به على قيمة ذكورية، يكون الإخصاء هو الحل المناسب الذي تقترحه تلك القوى، فتكون بذلك قد حققت غاية إبعاده عن العالم الذكوري، فوجد الجاحظ على سبيل المثال يتحدث عن المخصي وصفاته وملامحه وخصائصه، وكأنه قد جعل منه جنساً ثالثاً مشوهاً لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى، وإنما يشبه النساء في أمور كالأكل مثلاً: «ودوام الأكل في الإناث أعم منه في الذكور (...) يكون حاصل طعامها أكثر، وهنَّ يناسبنَّ الصبيان في هذا الوجه، لأنَّ طبع الصبي سريع الهضم، سريع الكلب، قصير مدة الأكل، قليل مقدار الطعم، فللمرأة كثرة معاودتها، ثم تبني بكثرة مقدار المأكول. فيصير للخصي نصيبان: نصيبه من شبه النساء، ثم اجتماع قوى شهوته في باب واحد، أعنى شهوة المنكح التي تحولت، وشهوة المطعم»<sup>5</sup>.

وهكذا نجد الجاحظ يتابع الموضوعات التي يلتقطها من عمق المجتمع، ويجنح بها نحو الخطابات المؤسسية لها على وفق الثقافة العربية الإسلامية، ويعيد تمثيلها مرة أخرى بوصفها واحدة من تلك الظواهر المهيمنة في المجتمع، ومنها تلك القضية المتعلقة بطلب النسل، التي من خلال حديث الجاحظ تظهر لنا قوى المجتمع وهي تتمسك بضرورة الأولد الذكور دون الإناث، وهذه من المؤشرات المعروفة عن المجتمع العربي، حتى إنَّ القرآن قد أشار إليها، لشدة تعلق العربي بحب الذكور دون الإناث، «فمنهم من يطلبه للكثرة والنصرة، وللحاجة إلى العدد والقوة، ولذلك استلظت العربُ الرجالَ، واغضت على نسب المولود على فراش أبيه، وقد أحاط علمه بأنه من الزوج الأول»<sup>6</sup>، ولأنَّ المجتمع قائم على وفق نظام ذكوري صارم، فإنَّ الحاجة إلى الذكور تصبح القيمة العليا والمطلب الأعلى لكل فرد في المجتمع؛ لأنَّ في الذكر الغلبة والنصرة والقوة

4 - الجاحظ، الحيوان، سبق ذكره: ج 1/ 108

5 - المصدر نفسه: ج 1/ 112

6 - المصدر نفسه: ج 1/ 108-109

والذكر والحماية، «وربما همَّ الرجال بطلب الولد لبقاء الذكر، وللرغبة في العقب، أو على جهة طلب الثواب في مباحاة المشركين، والزيادة في عدد المسلمين، أو للكسب والكفاية، وللمدافعة والنصرة، وللامتناع، وبقاء نوع الإنسان، ولما طبع الله تعالى بني آدم عليه، من حب الذرية وكثرة النسل»<sup>7</sup>، فكل هذه الأسباب الدافعة لطلب النسل، هي أسباب تحققها الذكور دون الإناث في المجتمع.

ويكشف لنا الجاحظ عن جوانب مهمة تضعنا بالقرب تماماً من المجتمع بكل جوانبه الفكرية والثقافية والسياسية، فهو كالنافذة التي نطل منها على ذلك العصر لنشاهد مستوى القيم الجندرية وفعاليتها في المجتمع.

يسلط الجاحظ اهتمامه على حديث الحب أو العشق؛ لأنه بتعبيره من أكبر أسباب جماع الخير، وأشكال ذلك الحب، مثل حب الرئاسة، وحب الشرف، وحب الرزق إلخ، ويرى أنَّ المرأة من أهم موضوعات الحب، فمن أجل المرأة يهبون، حتى «كأنَّ العطر والصبغ والخضاب والكحل، والتَّنفُّ والقص والتَّحذيف والحلق، وتجويد الثياب وتنظيفها والقيام عليها وتعهدتها مما لم يتكلفوه إلا لهنَّ، ولم يتقدموا فيه إلا من أجلهنَّ، وحتى كأنَّ الحيطان الرفيعة، والأبواب الوثيقة، والستور الكثيفة، والخصيان والظَّوورة، والحشوة والحواضن، لم تتخذ إلا للصون لهنَّ، والاحتفاظ بما يجب من حفظ النعمة فيهنَّ (...) لم نجد أحداً من الناس عشق والديه ولا ولده، ولا من عشق مراكبه ومنزله، كما رأيناهم يموتون من عشق النساء الحرام»<sup>8</sup>، فلم يرَ الجاحظ من الناس من وجد بشيء مثل وجدهم بالنساء.

ولا نجد الجاحظ يتحدث عن هذا العشق والوله الذكوري بالمرأة إلا فيما يتعلق بالجسد، والرغبة، حتى إنَّ الغناء قد حُبب للرجال كونه يصدر عن حسناء ذات وجه حسن، وبدن حسن، والصوت الناعم الرخيم، وبتعبيره كم بين أن تسمع الغناء من فم تشتهي أن تقبله، وبين أن تسمعه من فم تشتهي أن تصرف وجهك عنه! ولهذا يرى الجاحظ أنَّ الغناء من حقوق النساء، وقد نازعهنَّ الرجال في ذلك، وأنَّ فضل النساء على الرجال أنَّ المرأة «أرفع حالاً من الرجل في أمور، منها: أنها هي التي تُخطب وتُراد وتُعشق وتُطلب، وهي التي تُفدى وتُحمى. قال عنبسة بن سعيد للحجاج بن يوسف: أيفدي الأمير أهله؟ قال: والله إن تعدوني إلا شيطاناً والله لربما رأيتني أقبل رجل إحداهن»<sup>9</sup>.

إنَّ هذا الوله والحب الذي يتحدث عنه الجاحظ هو ما رسخ في وجدان الرجل العربي من حب المرأة الشهواني، وهو الحب الجامح الذي يعلق نفس الرجل بالمرأة، ولهذا كانت المرأة تصنع على وفق المثل الذكوري الذي شكَّله الرجل للمرأة، فتحاول كل امرأة أن تصل ذلك المثل، من خلال التكحل والتطيب والملبس والتغنج والغناء وعدوبة الصوت... إلخ، فتقع في قلب كل رجل يرى هذا النموذج الموافق لما في مخيلته من

7 - المصدر نفسه: ج 1/ 109

8 - الجاحظ، الرسائل، سبق ذكره: ج 3/ 142

9 - المصدر نفسه: ج 3/ 146

مثال، ومن المؤكد أن تلك الرغبات الذكورية هي التي ستنعكس على المرأة، لتحاول جاهدة أن ترتقي إلى تلك الصورة الذكورية التي شكلها المجتمع للمرأة المرغوبة، فقد تعارف المجتمع على مجموعة من الصفات متى حملتها امرأة تكون قد امتلكت مقومات الجمال: «ومما ينفرد به النساء من الأوصاف الجسمية السمن، فهو أمر مطلوب في المرأة مالم يفرط ويخرج عن الحد المطلوب؛ ففي الصحيحين من حديث أم زرع، بنت أبي زرع وما بنت أبي زرع؟ ملء كسائها، وغَيِظُ جارِتها، إشارة إلى امتلائها بالشحم، ووصف أعراي امرأة فقال «بيضاء رُعبية، بالشحم مكروبة، بالمسك مشبوبة»<sup>10</sup>. ولهذا نجد العديد من الحكايات والأخبار التي تقدم لنا امرأة، وهي تحاول أن تمتلك هذه المقومات، وأن تمتلئ بالشحم، وهذا ما يخلق في المجتمع طابعاً جندياً يجعل من المرأة صورة رُسِمَتْ ملامحها وشُكِلت أبعادها وفق النظرة الذكورية.

ومن هنا جاء الاهتمام بالإماء أو الجواري أكثر من قبل الرجال؛ لأن الجارية أكثر طواعية من المرأة الحرّة، وهي خاضعة لقوالب التصنيع والتجميل والتزيين، لتكون جاهزة للتسليح والتسويق، كما أن الحرّة إن كانت متزوجة فقد أشبع الرجل منها غرائزه، وإن لم تكن متزوجة فهي من الحبيسات المقنعات وفق ما يقتضيه الدين أو العرف، ولهذا كانت الإماء أكثر المعشوقات، بل الأكثر رغبة، والأشهى، والأحب إلى الرجل: «إن الرجل قبل أن يملك الأمة قد تأمل كل شيء منها وعرفه، ما خلا حُظوة الخلوّة، فأقدم على ابتياعها بعد وقوعها بالموافقة، والحرّة إمّا يستشار في جمالها النساء، والنساء لا يبصرن من جمال النساء وحاجات الرجال وموافقتهن قليلاً ولا كثيراً، والرجال بالنساء أبصر، وإمّا تعرف المرأة من المرأة ظاهر الصفة، وأما الخصائص التي تقع بموافقة الرجال فإنها لا تعرف ذلك، وقد تحسن المرأة أن تقول كأن أنفها السيف وكأن عينها عين غزال وكأن عنقها إبريق فضة وكأن ساقها جُمارة وكأن شعرها العناقيد وكأن أطرافها المداري، وما أشبه ذلك. وهناك أسباب آخر بها يكون الحب والبغض»<sup>11</sup>.

فالمرأة لا تستطيع أن تقدم للرجل الصورة المشتهاة التي يرغب الرجل برؤيتها، وهي وإن حاولت أن تصل إلى الصورة المتخيلة في ذهن الرجل التي نشأت عليها وكونتها بالفعل مثل عين الغزال وعناقيد الشعر والعنق والأنف، إلا أنها لا تكون بديلاً مطلقاً عن تلك الصورة الشهوانية التي يشكلها الرجل وفق قواه التخيلية للأثني. ولهذا كانت الأمة أكثر أهمية من الحرّة بالنسبة إلى الرجل؛ لأنه سيستعين قواه الذوقية في فحص وتقليب واختبار وضمان صلاحية الجسد.

10 - القلقشندي، صبح الأعشى، المطبعة الأميرية بالقاهرة، مصر، 1913. ج2/12. وذكّر أنه «يجب أن يكون في المرأة أربعة أشياء سود: شعر الرأس، والحاجبين، وأهداب العينين، والحدقة، وأربعة بيض: اللون، وبياض العينين، والأسنان، والساق، وأربعة حمر: اللسان، والشفتان، والوجنتان، والألية، وأربعة مدورة: الرأس، والعنق، والساعد، والعرقوب. وأربعة واسعة: الجبهة، والعين، والصدر، والأركان. وأربعة غليظة: العجز، والفخذان، والعضلتان، والركبتان. وأربعة صغيرة: الأذنان، والتديان، واليدان، والرجلان. وأربعة طيبة: الريح، والفم، والأنف، والفرج. وأربعة عفيفة: الطرف، والبطن، واللسان، واليد. قيل: لا تحسن المرأة حتى يعظم ثديها. وقيل: خير الثدي ما يوافي الضجيج ويروي الرضيع...». ابن الخطيب، روض الأخبار، سبق ذكره: 368

فمن ضمن تلك المواصفات العامة للمرأة المثال في المجتمع، يرى الجاحظ من خلال أقوال جهايزة الجسد الأنثوي وما شاع عنهم: «ورأيت أكثر الناس ومن البصراء بجواهر النساء الذين هم جهايزة هذا الأمر يقدمون المجدولة. والمجدولة من النساء تكون في منزلة بين السمينه والممشوقة، ولا بد من جودة القَدِّ، وحسن الخرط، واعتدال المنكبين، واستواء الظهر، ولا بد من أن تكون كاسية العظام، بين الممتلئة والقضيفة، وإنما يريدون بقولهم: مجدولة، جودة العَصَب، وقلة الاسترخاء، وأن تكون سليمة من الزوائد والفضول. ولذلك قالوا: خُمصانة وسَيْفانة وكأنها جانٌّ وكأنها جدلِ عنان، وكأنها قضيب خَيْرَان. والتثني في مشيها أحسن ما فيها، ولا يمكن ذلك الضخمة والسمينة، وذات الفضول والزوائد، على أن النحافة في المجدولة أعم، وهي بهذا المعنى أعرف، وهي بهذا المعنى تحبب على السمان الضخام وعلى الممشوقات والقضاف، كما تحبب هذه الأصناف على المجدولة. وقد وصفوا المجدولة بالكلام المنثور فقالوا: أعلاها قضيب وأسفلها كتيب»<sup>12</sup>.

إنَّ كل ما تحدث عنه الجاحظ في وصف العشق، ووله الرجال، وحب الرجل لامرأته دون سواها من الوالدين والأولاد والأقرباء والرزق والشرف وغيرها، إنما هو راجع إلى سيطرة القوى الجنسية في المجتمع، إذ لا يجد الرجل في المرأة سوى ذلك الجسد المشتهى الذي هو دائب البحث عنه لإشباع رغبته الجنسية، ولذلك كانت محبته وتعلقه بالمعشوقة دون سواها مما يحيط بعالم الرجل؛ لأنها تقدم له اللذة الجنسية التي لا يجدها في غيرها، فالمرأة أصبحت جسداً للرجبة والجنس بعد عوامل عديدة أسهمت في جندرة المجتمع، وشكلت صورة اختزلت فيها المرأة بكامل تكوينها الإنساني إلى جسد، حتى إنَّ الرجل لا يجد سبيلاً لكبح شهواته الجنسية المتأججة لو أنَّه نظر مصادفة إلى امرأة، وفي هذا المعنى يذكر الجاحظ هذه الحكاية: «قال إبراهيم بن السندي: حدثني عبد الملك بن صالح قال: بينما عيسى بن موسى قد خلا بنفسه، وهو كان قد استكثر من النساء حتى انقطع؛ إذ مرت به جارية كأنها جان وكأنها جدل عنان وكأنها جمارة، وكأنها قضيب فضة، فتحركت نفسه وخاف أن تخذله قوته ثم طمع في القوة لطول الترك واجتماع الماء فلما صرعاها وجلس منها ذلك المجلس خطر بباله: لو عجز كيف يكون حاله؟! فلما فكر فتر، فأقبل كالمخاطب لنفسه فقال: إنَّك لتجلسيني هذا المجلس وتحمليني على هذا المركب ثم تخذلينني هذا الخذلان وتغشينني مثل هذا الذل! ولولا حيرة الخجل لاستعمل ما يقتل، وذلك أنَّه حين رأى أن أبلغ الحيل في توهيمها أن العجز لم يكن من قبله أن يقول لها: تعرضين لي وانت تفتلة ثم لا تروجين بأدبك ولا تستهدين لسيدك ولا تعينين على نفسك حتى كأنك عند عبد يشبهك أو سوقة لا يقدر إلا على مثلك، أما لو كنت من بنات ملوك العجم لألفاك سيدك على أجود صنعة وعلى أحسن طاعة، إذ كل رجل ينبسط للتمتع مع التفل»<sup>13</sup>.

إنَّ هذا الاندفاع الغريزي نحو المرأة هو النتيجة الحتمية للأنساق التي هيمنت دهوراً على المجتمع، وشكَّلت ملامح كل من الرجل والمرأة، وبها وبوساطتها تحولت المرأة إلى جسد، وتحول الرجل إلى آلة للفعل

12 - الجاحظ، الرسائل، سبق ذكره: ج3/158-159

13 - المصدر نفسه: ج3/155-156



الجنسي، وانعقدت قيمة المرأة بما تقدمه من اللذة لإشباع رغبة الرجل، وتعلقت فحولة الرجل بقوى الممارسة الجنسية، حتى كان من أدل ما يمكن أن تكون فيه المذلة بالنسبة إلى الرجل هو أن يعجز عن مواجهة الأنثى، بل سيكون خارجاً عن القيمة الفحولية الذكورية التي شكلها المجتمع، وستكون تلك المرأة أيضاً أول من يستقبح هذا الرجل العاجز؛ لأنها مثل الرجل تماماً كائنات قد خلقت ثقافياً وتشكلاً تحت هيمنة أنساق جندرية منحت كل واحد منهم صفاته ومميزاته وملامحه ورغباته.

لقد كشف لنا الجاحظ في مدونته السردية العديد من عادات المجتمع وقيمه، وهو ما يشكل صورة ناطقة عن حاله الثقافية والاجتماعية والسياسية والفكرية، فمن خلال اعتراضاته وما يورده من احتجاجات الفرق المتخاصمة في موضوع ما، نستطيع إلقاء نظرة على ذلك الواقع الذي يتحدث عنه الجاحظ، ففي قوله: «ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل: إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكننا رأينا ناساً يُزرون عليهنَّ أشد الزرية، ويحتقرونهنَّ أشد الاحتقار ويبخسونهنَّ أكثر حقوقهنَّ»<sup>14</sup>، يتكشف لنا بوضوح رؤية المجتمع للمرأة، وهو يؤكد لنا من خلال تسجيل اعتراضه ممن يرى من دونيتها عن الرجال بطبقة أو طبقتين، ورغم ذلك لا يذهب بنا الظن لتتصور أن الجاحظ يعني بالمساواة أكثر مما طرحه في مقدمة كتاب النساء، وهو ما يتعلق بالعشق والحب، وما طرحه من فضل النساء على الرجال وحقوقهنَّ الواجب الاعتراف بها<sup>15</sup>؛ ذلك أن الجاحظ على دراية أن المجتمع قد حدد مسبقاً مجموعة من الصفات الذكورية والأنثوية (التي سنستعين لذكرها بما حصره لنا أبو العباس الفلقشندي)، وأن الرجل قد اختص بالـ «العدل والشجاعة، ويدخل تحت كل من الأصلين عدة أوصاف من أوصاف المدح، فيدخل تحت العدل السماحة، والتبرع بالنائل، وإجابة السائل، وقرى الضيف، وما شابه ذلك. ويدخل تحت الشجاعة عدة أوصاف كالحماية والدفاع، والأخذ بالثأر، والنكاية في العدو، والمهابة، وقتل الأقران، والسير في المهامة الموحشة، وما أشبه ذلك، وإذا رُكب العقل مع الشجاعة حدث عنهما صفات أخرى مما يمتدح به كالصبر على الملمات ونوازل الخطوب، والوفاء بالوعد ونحو ذلك»<sup>16</sup>، فهذه الصفات هي التي تحدد القيمة الذكورية أو الفحولية في المجتمع، وهي واقعة تحت صفتين أساسيتين هما العدل والشجاعة.

أما الصفات التي اختصت بها النساء، فترجع «إلى أصلين مذمومين في الرجل: هما الجبن والبخل؛ وذلك أن المرأة إذا جبت كفت عن المساوي خوفاً على نفسها أو عرضها، وإذا بخلت حفظت مال زوجها عن الضياع والإتلاف»<sup>17</sup>، وهي في الحاليتين مذمومة؛ لأنها إن امتلكت الكرم والشجاعة قد أساءت إلى نفسها بالفساد وضياع المال، وإن امتلكتها فهما صفتان مذمومتان أخلاقياً واجتماعياً، فلا يرتضيها المجتمع إلا إن كانت في المرأة.

14 - الجاحظ، الرسائل، سبق ذكره: ج 3/ 151

15 - المصدر نفسه: ج 3/ 154- 159. و: الجاحظ، المحاسن والأضداد، سبق ذكره: 141- 146. في محاسن النساء.

16 - الفلقشندي، صبح الأعشى، سبق ذكره: ج 2/ 14

17 - الفلقشندي، صبح الأعشى، سبق ذكره: ج 2/ 14

إنَّ ما قدمه الجاحظ في سردياته هو بالحقيقة يشكل قيمة ثقافية كبيرة، أمدتنا بصور مقربة جداً من واقع الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية وغيرها، ومما زاد في نقاء الصورة أنَّه لم يكتف بعرض زوايا نظره الشخصية، ولم يلخص لنا فكرة من وجهة واحدة، وبذلك يكون قد حرماننا أبعاد اللوحة كلية، بل كان أسلوبه مستقصياً لكل تفاصيل الحياة، وكانت عقليته تلتقط تلك الملامح المخبوءة خلف جدار الممارسات والأفكار والعقائد والحكايات، فإن كانت غايته بعيدة عما نريده اليوم، فهو قد كشف لنا ذلك المجتمع، وعرض لنا الحقائق، وبين لنا جدل الفكر والعقائد والتوجهات، لنستطيع أن نبصر من خلاله، ونطل بوساطته على ذلك المجتمع الذي أصبح تحت وطأة الهيمنة الذكورية والفاعلية الجندرية، فكل مراجعة تاريخية أو «كل حديث عن المرأة في سياقه التاريخي يستحضر واقعاً معيناً يخصها. هو واقع ثقافي- بين المرأة والثقافة، ولو دققنا في ذلك، علاقة عكسية. فكل بنیان ثقافي، نقاربه، أو نحدده تاريخياً، ومن ثم نقارب ما يليه، نكتشف تهميشاً أكثر للمرأة. هناك إذاً استراتيجية ثقافية يغذيها العنف الذكوري، تبتغي تلييس المرأة بما هو دوني لتقيدها»<sup>18</sup>، وهو ما يكشف لنا صراحة كل أشكال العنف الذي مورس حول هوية الأنثى وكيونتها منذ أقدم النصوص التي يمكن مراجعتها.

### 3- أدب الرحلات ويوتوبيا العربي

يعد أدب الرحلات من أهم مصادر التراث السردى العربى الذي حمل لنا العديد من استكشافات العرب القدماء للمجتمعات وآرائهم وتصوراتهم وانبهارهم بكل ما تقع عليه أعينهم من بدائع الطبيعة ومن صنيع الإنسان وحضارته؛ فالرحلة حالة عقلية لا يتم فيها تخييب الوعي، بل هو تمثيل له، وإعادة في صورة قوية تتمظهر من خلال الكشف عن كل ما هو أصيل وغير عارض، والرغبة في التأمل والتفكير، والبحث عن الجمال والسلام والفوضى الفطرية، وكذلك البحث عن لحظات الوحي والإلهام من أجل الإبداع، والرغبة في التجديد<sup>19</sup>.

إلا أنَّ هذه المصنفات لم تكن خالصة في الجغرافيا أو في استكشاف البلدان، خاصة تلك المصنفات التي دونت في القرون السابقة للقرن الرابع الهجري، بل لم تكن الجغرافيا علماً أو اتجاهاً خاصاً في التأليف، فكانت أدخل في الأدب منها في الجغرافيا، وعلى هذا الأساس تضمنت تلك المصنفات العديد من المعلومات التي تهتم الطبقة المثقفة من المجتمع، واجتمعت فيها كل المعارف الدنيوية التي لا تجد مكاناً لها في كتب الحديث والدين<sup>20</sup>.

ومن هنا كانت تلك الرحلات غير خالصة تماماً للتدوين الاستطلاعي والاستكشاف الجغرافي فحسب، بل اشتملت على العجائبيات والانطباعات الثقافية والآراء الشخصية، لتشتمل تلك المدونات على نوع من المتعة

18 - إبراهيم محمود، الضلع الأعوج، سبق ذكره: 119

19 - ناصر عبد الرزاق الموفائي، الرحلة في الأدب العربي- حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار النشر للجامعات المصرية- مكتبة الوفاء، القاهرة، ط1، 1995: 27-30

20 - جمال الفندي، الجغرافيا عند المسلمين، ترجمة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط1، 1982: 30-31

والثقافة والمعلومة بوصفها جزءاً من أسباب التأليف في هذا النوع من السرد، وهذا ما سمح بالتأكيد في تسلسل الطابع النسقي الذي يراعي الذوق العام والثقافة السائدة آنذاك في المجتمع.

كما لا يمكننا، في أي حال من الأحوال، أن نؤمن تماماً أن كل تلك الرحلات، بما اشتملت عليه من استكشافات وحكايات عن العالم، هي واقعة على نحو الحقيقة، بل لاشك أن العديد مما جاء فيها هو نسج من الخيال، وإعادة لصياغة الحكايات، والأخبار، والقصص التي وجدت في الكتب أو تناقلت عبر وسائل المشاهدة، بل من المؤكد أنه تم فيها تمثيل على نحو كبير، جنح فيه المدونون على نطاق واسع بما يمتلكون من قدرة تخيلية، وإمكانات ثقافية أدبية في صوغ العديد من الحكايات داخل تلك المدونات، وخاصة تلك التي ألفت قبل الاهتمام بالاستكشاف الجغرافي، والنزوع العلمي كما ظهر في بغداد بما يعرف بمدارس الجغرافية في القرن العاشر<sup>21</sup>.

وعلى هذا الأساس، فإن أدب الرحلات سيكون مزيجاً بين الواقع والخيال، تشكل الرحلة الواقعية المعيشة نواة المؤلف الأدبي، ولكن يضاف إلى ذلك مؤثرات سابقة، مثل القراءات السابقة في كتب الرحلات، أو خبرات المؤلف نفسه في العديد من المجالات؛ إذ إننا بصدد عمل متميز فيه أحداث وقعت فعلاً وأخرى متخيلة، بين رحلة فعلية ومؤثرات فنية، بالقدر الذي لا يُهمل فيه الخيال وأثره في جماليات التشكيل الأدبي للرحلة، ليؤدي فعل الابتكار والاختراع الإبداعي الذي يسد نقص الذاكرة وفراغاتها، مما لا يسعفه المؤلف في تكوين صورة متكاملة تصف الواقع الفعلي، وتشبع رغبات القارئ المتوجه إليه بالكتابة<sup>22</sup>، فضلاً عن ذلك هنالك مجموعة من الرحلات الخيالية المحضة مثل رسالة الغفران للمعري، ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي، ولا تبتعد رحلات ابن عربي عن هذا المعنى، وإن كانت رحلات في عوالم روحية.

فسرديات الرحلة لا تخرج عن دائرة التعاطي مع الأجواء الثقافية العامة في عصرها؛ لأن الكاتب سيكون بالتأكيد خاضعاً لأنساق ثقافية سائدة، وهو في كل تصورات، وتمثيلات، وآرائه، وتخيلاته، ومشاهداته لا يخرج عن تلك المهيمينات مطلقاً، ولا يتجاوزها، وبذلك سيكون مؤلفه جزءاً من تراث فكري ثقافي للجماعة، وسيقدم لنا صورة عن المجتمع الذي عاشه وتفاعل معه وتعاطى ثقافته من خلال منجزه الإبداعي الذي أنتج تحت جميع تلك المهيمينات بالضرورة.

وإذا ما راجعنا تلك السرديات التي أطلق عليها أدب الرحلات، فسنعدها زاخرة بالقصص والحكايات المعبرة عن القيم الجندرية الفاعلة في المجتمع، وهي إذ تستعرض حكايا العالم، تستبطن تمثيلات كامنة في مخيلة الكاتب وذكريته تقفز بين الحين والآخر لتتمظهر في نص الرحلة، وتلك التمثيلات تكوّنت عبر تاريخ من الأساطير والحكايات والتقاليد والمرويات الدينية والأخبار والسير والسلوكيات العامة التي تشربت في الوعي

21 - المرجع نفسه: 31.

22 - ناصر عبد الرزاق الموافي، الرحلة في الأدب العربي، سبق ذكره: 41-42

الجماعي وأعيد إنتاجها سردياً لتصبح قيمة ثقافية سائدة في مجتمع ما في مكان وزمان محددين، طالما كان المؤلف منتمياً لتلك الجماعة.

ومن هذه الحكايات التي أعادت كتب الرحلات إنتاجها مرة أخرى، ما يُروى عن أبي بكر محمد بن سيرين، مولى أنس بن مالك، فقد: «كان شاباً حسن الوجه بزّازاً، طلب منه بعض نساء الملوك ثياباً للشرى، فلما حصل في دارها مع ثيابه راودته عن نفسه، فقال: أمهليني حتى أقضي حاجتي فإني حاقن! فلما دخل بيت الطهارة لطخ جميع بدنه بالنجاسة وخرج، فرأته على تلك الحالة فنفرت منه وأخرجته»<sup>23</sup>، فهذه الحكاية هي الصياغة الثانية لقصة يوسف وزليخا. لذلك كانت هذه الحكاية مؤثثة سردياً وفقاً لذلك الأصل، إذ نجد امرأة ملك، وفي قصرها الخاص، وهو حسن الوجه، وعالم بتأويل الرؤيا، وتراوده التي في بيتها، فيكون بذلك قد علق في الأذهان صورة تلك المرأة التي راودت يوسف عن نفسه لحسنه.

لقد سعى مؤلفو هذه الرحلات بكل ما امتلكوه من قدرة تخييلية على تأييد تلك الرحلات بصور غاية في العجائبية والإدهاش والتأثير، فهم يراهنون على الذوق العربي في استقبال هذه الحكايات المليئة بقصص المخلوقات العجيبة، وخصص النساء. ولهذا لا نكاد نجد رحلة من الرحلات تشتمل على بلدة أو مدينة أو جزيرة لم يأت فيها المؤلف على وصف نساء تلك البقعة، بل ويجنح بوصفها إلى التخيل حتى تشكل لدى المتلقي صورة مرغوبة وتستثير في داخله رغبات جامحة نحو تلك الجزر أو المدن التي تكون فيها النساء تفوق واقعها إلى كل ما هو مرغوب ومشوق وجنساني؛ ففي معظم كتب الرحلات ستكون هنالك وقفة عن نساء تلك المدينة أو الجزيرة تصور بشكل عجائبي، وربما كانت تلك الجزر ضرب من التخيل والوهم ولا وجود لها على أرض الواقع، كما في هذا النص الذي سنقتطعه من إحدى الرحلات: «وملكة هذه الجزائر امرأة تسمى دمهرة، وتلبس حلة منسوجة بالذهب، ولها نعلان من ذهب، وليس يمشي في هذه الجزائر أحد بنعل غيرها، ومتى لبس غيرها نعلًا قطعت رجله (...). وأما ما ذكره عيسى بن المبارك السيراني، فإنه قال: دخلت على هذه الملكة فرأيتها عريانة على سرير من الذهب، وعلى رأسها تاج من الذهب، وبين يديها أربعة آلاف وصيفة أبكار حسان (...). وبهذه الجزيرة شجر تحمل ثمرًا كالنساء بصور وأجسام وعيون وأيد وأرجل وشعور وأثناء وفروج كفروج النساء، وهنّ حسان الوجوه، وهنّ معلقات بشعورهنّ، يخرجنّ من غلف كالأجربة الكبار، فإذا أحسسن بالهواء والشمس يصحن: واق واق، حتى تنقطع شعورهنّ فإذا انقطعت ماتت. وأهل هذه الجزيرة يفهمون هذا الصوت ويتطيرون منه. وفي كتاب الحوالة أنه من تجاوز هؤلاء وقع على نساء يخرجنّ من الأشجار أعظم منهنّ قدودا وأطول منهنّ شعوراً، وأكمل محاسن وأحسن أعجازاً وفروجاً، ولهنّ رائحة

عطرة طيبة، فإذا انقطعت شعورها ووقعت من الشجرة عاشت يوماً أو بعض يوم وربما جامعها من يقطعها أو يحضر قطعها فيجد لها لذة عظيمة لا توجد في النساء...»<sup>24</sup>.

نظن أنَّ هذه الحكايات ربما كانت متأثرة إلى حد بعيد بقصص الإسراء والمعراج التي تحولت إلى قصص شعبية عظيمة، أُضيف إليها العديد من التصورات والعجائبيات وأخذت بالتوسع والتطور يوماً بعد يوم، وربما كانت هذه الحكايات أيضاً تشتغل على ترغيب المجتمع الإسلامي العربي بالفتوحات الإسلامية للبلدان الأجنبية، وما وجد فيها العرب من سحر الطبيعة وجمال النساء والأشجار والبحار وما إلى ذلك، حتى أصبحت تلك الفتوحات رغبة كل عربي بالدخول إلى تلك الأراضي لرؤية ما افتتن به من خلال تلك الحكايات. وبعد ذلك تحولت هذه الحكايات إلى جنس أدبي أو نوع كتابي توجه إليه الكتاب في التأليف وتوظيف قدراتهم التخيلية في توظيف الجماليات السردية عن النساء والعالم، فكان أدب الرحلات هو ما يتيح تلك المساحة الممكنة لتشكيل العوالم المتخيلة.

ما يهمنا هنا هو تركيز الكتاب على تصوير النساء بشكل تخيلي يصعد من قوى الرغبة لدى المتلقي العربي، إلى القدر الذي يجعله مأسورا لتلك الحكايات التي ستتناقلها الألسن وتغدو جزءاً من أحاديثهم وحكاياتهم الشعبية، وهي بلا أدنى شك تنسجم مع الجو الثقافي العام المليء بالنساء المجتلبات من المدين غير العربية، فيكون التعاطي مع هذه الحكايات هو جزء من تعاطي هذا المجتمع مع الإماء والجواري الحسنات، بل نوع من الفن الإبداعي الذي يعمل على محاكاة العقلية السائدة بتشكيلات أدبية تشبع رغبات المتلقي من القصص الجنسية والعجائبيات والفتيات الحسان اللاتي يسقطن كما الأثمار من الشجيرات فيلتقطها الرجل كما يشتهي.

ما يؤكد أنَّ هذه الرحلات قد ازدهرت وكثرت فيها الكتابات بعد الفتوحات الإسلامية<sup>25</sup>، أنَّ هنالك إشارات إلى تحول بعض الجزر أو المناطق الغربية إلى أسواق لتجارة الرقيق والإماء، فكانت هذه الكتابات في تصوير النساء هي جزء من عمليات التسويق والمتاجرة بالنساء، ففي إحدى الرحلات نجد وصفاً للنساء: «وفي نسائهم جمال فائق، ولهنَّ أعراق طيبة ليست من أعراق السودان في شيء. وجميع بلاد النوبة في نسائهم جمال وكمال وشفاهم رقاق وأفواههم صغار ومباسمهم بيض وشعورهم سبطة، وليس في جميع السودان والزنوج والحبشة والبجاة وغيرهم من شعور نسائهم كشعور نساء النوبة فإنها سبطة مرسلة، ولا أحسن للجماع

24 - أنور محمود زناتي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، سراج الدين بن الورد بن الورد: تحقيق: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2008: 204-205. وهناك العديد من هذه الحكايات المماثلة في النساء والجنس على امتداد صفحات الرحلة؛ إذ لا تخلو جزيرة أو مدينة أو قرية من هذه الحكايات: راجع من الكتاب نفسه: جزيرة جالوس، وجزيرة الموجة، وجزيرة السحاب، وجزيرة هلائي، جزيرة القمر، جزيرة السعالي، وجزيرة أطورات، وجزيرة النساء، وغيرها الكثير.

25 - نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات في القرن الرابع الهجري، الآن ناشرون وموزعون، عمان-الأردن، ط1، 2015: 9-10

منهنَّ ويبلغ ثمن الجارية منهنَّ ثلاثمائة دينار، ولهذه الخلال التي فيهنَّ يرغب فيهنَّ ملوك مصر، فيتنافسون في أمثانهنَّ ويتخذونهنَّ أمهات أولاد لحسنهنَّ وطيب مباضعهنَّ»<sup>26</sup>.

لم يكن أدب الرحلات، وهو الأدب السردى، خالصاً للعلم والاستكشاف والوصف الجغرافى، ومعرفة البلدان، بل ولد علم الجغرافيا ونشأ من رحم هذا الأدب<sup>27</sup>، ولا نشك مطلقاً أنه كان في معظمه أدباً تخيالياً، يندرج تحت لائحة السرديات بكل ما تحمله المفردة من دلالات في صناعة القصة، وتشكيل العوالم المتخيلة، والإيهام، إلا أنها على الرغم من ذلك لا تخرج أبداً عن حدود الواقع الحقيقى، ولا تتنصل عن كل التصورات والأنساق والمضمرات المسبقة، وبهذا ستكون عوالمها الموصوفة داخل النص هي أشبه بالخليط بين الواقع والخيال، بين الحقيقة والوهم، فمؤلف الرحلة غالباً ما يخلق من الواقع، عوالمً سردية موازية، يؤثث بها مؤلفه الأدبى، ويمنحه صفة الأدبية والسحرية والتأثير.

ربما اتجهت مؤلفات الرحلات فيما بعد القرن العاشر الهجرى للتخصص في الجغرافيا والاستكشاف وابتعدت نوعاً ما عن المناحي الأدبية، وأخلصت للعلم والمعرفة والتعليم. أما ما سبق هذه المؤلفات في الرحلات، فهي لا تخرج عن حدود ما ألفه العرب منذ عصور قبل الإسلام من رحلات في الحج والتجارة والاستزراق، كما عرفنا ذلك عن العديد من الشعراء الذين خرجوا للتكسب من أمراء وملوك الأمم القديمة وعادوا يقصون علينا شعرياً تلك العوالم التي سحروا بها، فعبروا عنها أدبياً وأكسبوها قيمة شعرية، وأضافوا إليها خيالاً إبداعياً ضمنوه قصائدهم.

فنحن نرى بشكل بائن أن جميع تلك المؤلفات في أدب الرحلات ما سبق القرن العاشر الهجرى أو قبله بقليل أنه مزيج من محكيات ومرويات وأحاديث مجموعة عن البلدان والأقوام والمدن والجزر وغير ذلك، فهي لم تتخلص من ذلك الأسر التاليفى الذى كان عليه كتاب العرب في قرون التاليف الأولى، وهو انعدام المنهجية ووحدة الموضوع، بما يجعل من المؤلف الواحد مشتملاً على العديد من الموضوعات والأفكار والمرويات والأخبار والفنون الأدبية والأشعار وما إلى ذلك. وهذا ما يجعل من تلك المؤلفات محملة بالمعرفة الإنسانية حول المجتمع الحاضر؛ لأن كل من القيم والعادات والتقاليد والسلوكيات والممارسات والعقائد والدين والتصورات والأحكام والإسقاطات ستكون حاضرة لدى المؤلف وهو يشكل عوالمه الأدبية حول موضوع ما، ولما كانت الرحلة من تلك الموضوعات، فلا نعدم أن نجد كل تلك المضمرات حاضرة في نصوص الرحلات، وهذا ما تؤكد لنا تلك المرويات التي اشتملت عليها كتب الرحلات، وتلك العوالم العجائبية التي ألفتها الكتاب عن جزيرة ما، لاسيما القوى الإبداعية في تشكيل عوالم النساء والحسناوات وما يوفرنه من أجواء جنسانية تشكل لدى العربى قيمة عليا من قيم الحياة، الأمر الذى عشقه العربى وتمناه.

26 - الحميرى، الروض المعطار فى خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان. د.ت: 585

27 - نهلة الشقران، خطاب أدب الرحلات فى القرن الرابع الهجرى، سبق ذكره: 11-12

من الجدير بالذكر أن تلك العوالم المصورة في كتب الرحلات عن النساء والعيون والخلجان والأشجار الوارفة وابعاحة المتع الجنسية دون قيود، هو كل ما يحلم به العربي في ذلك المجتمع، حتى إن مجمل تصوراته عن الحياة الآخرة لم تكن أبعد من ذلك، ولهذا نجد في العديد من السور القرآنية الكريمة تصويراً دقيقاً لتلك الحياة الآخرة، وهي زاخرة بالعيون الجارية والخمر والأشجار الوارفة والنساء الحسنات والغلمان وأواني الذهب والفضة التي يطاف بهنّ عليهم؛ لأن القرآن الكريم يوجه خطابه ضمن إطار الواقع الثقافي، ومجسات الوعي الممكن لمستقبل ذلك الخطاب، ولهذا كانت كل صور الترغيب تدور حول ما يشكل الرغبة الكبرى لدى العربي آنذاك، وهو فيما يدور حول النساء والغلمان والطبيعة الخلابة، وهذا ما أباح للمخيلة العربية أن تنطلق في تصوير الجنة وفق ما تقتضيه الذائقة الجماعية آنذاك، ففيها «إذا دخل المؤمن منزله تتلقاه الحور العين وتقول له طال شوقي إليك يا ولي الله، الحمد لله الذي جمع بيني وبينك، فيقول لها من أين تعرفيني وما رأيتني قبل هذا اليوم، فتقول له إن الله قد خلقني لك وكتب اسمك على صدري، وخلق لك الغلمان وكتب اسمك على صدورهم أحسن من الشامة على الخد، وأنت في الدنيا تعبد الله وتصوم وتصلي، وقد ورد أن الحور العين إذا اشتقن أن يرين ساداتهن في الدنيا يخرجن من أبواب القصور فيقول لهن رضوان ادخلن منازلكن فيقلن لا ندخل حتى نرى ساداتنا فيحملهن رضوان إلى أعلى الجنان فتتظر كل حوراء إلى سيدها، وهو لا يعلم، فإذا وجدته يصلي في ظلال الليل تفرح وتقول له اخدم تُخدم، ازرع تحصد، من جد وجد، ومن خسر ندم، يا سيدي رفع الله درجاتك وتقبل طاعتك، وجمع بيني وبينك بعد عمر طويل، فإذا وجدته غافلاً حزنت ثم يرجعن إلى منازلهن (...) أن المؤمن إذا خطر له أن يرى صاحبه يمشي به السرير أسرع من الفرس الجيد فيلتقي مع صاحبه في ميدان الجنة فيتحدثان ويتفرجان في تلك البساتين، ثم يرجع كل واحد إلى قصره، وفي كل قصر غرفة مشرفة لكل غرفة سبعون باباً لكل باب منها مصراع من الذهب على كل باب من تلك الأبواب شجرة ساقها من المرجان لكل شجرة سبعون ألف لؤلؤة فإذا قطعوا اللؤلؤة نبت مكانها اثنتان، وشجرة أخرى تحمل زمرداً وأخرى تحمل ياقوتاً وفوق تلك الأشجار طيور خضر كل طير قدر الناقة تسبح الله تعالى على تلك الأغصان فإذا أكل الرجل من ثمار الجنة وشرب من أنهارها تنزل تلك الطيور وتقول له: يا ولي الله أكلت من ثمار الجنة وشربت من أنهارها فكل مني (...) ولا يزال سائراً في وسط الجنة فيجد قصرًا من نور وفيه شجرة من جوهر حملها خيل وورقها حلل وفيها ثمر كل ثمرة مثل شقة الراوية أحلى من العسل فإذا أكل الثمرة وبقي الحب تخرج من وسط كل حبة جارية وغلّام (...) أن في الجنة نهراً يسمى العرفك يبيت على شاطئ ذلك النهر الحور العين ثم يأخذ أيديهن بأيدي بعض ويتغنين جميعاً فتهتز شجرة طوبى لتلك الأصوات، يقلن نحن الخالدات فلا نفنى أبداً نحن الناعمات فلا نبأس نحن الراضيات فلا نسخط أبداً نحن الضاحكات فلا نبكي أبداً نحن الصحيحات فلا نسقم أبداً طوبى لمن كان لنا وكنّا له»<sup>28</sup>، ووفق هذا التصور الإسلامي صاغ المجتمع سردياته، وبنى تصوراته عن العالم المليء بالنساء والمتع اللامتناهية، ومن ثم ترك أثراً لا يمكن إنكاره في مختلف الأنواع السردية التي يكون فيها للتخييل دوراً فاعلاً في الصوغ.

28 - السيوطي، الجنة والنار وفقد الأولاد، كتاب: الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان جلال الدين تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، دار الأمين، القاهرة- مصر، ط1، 1993: 72-77

لا نبالغ إذا قلنا إن تلك المؤلفات في أدب الرحلات في عصورها الأولى لم تخرج عن هذا الهدف مطلقاً، بل ربما كانت متأثرة إلى حد بعيد بتلك التصورات التي طالما كان يحلم بها ابن الصحراء، ومما زاد في تألقها ورواجها تلك الفتوحات الإسلامية للبلدان الأجنبية التي توفر مادة غنية للمؤلفين بتشكيل عوالم مقاربة لما كان يحلم به العربي، ليتمكن بقدرته الأدبية على محاكاتها لخلق عوالم خلاصة تسحر المتلقي العربي وتشبع فضوله الغريزي نحو المتع، أياً كان نوعها، ومنها متعة الحكيم أو الاستماع إلى الحكايات في هذا المنحى.

نجد الكثير من الحكايات تعاد مرة أخرى في معظم كتب الرحلات، وهو ما يؤشر إلى اعتماد بعض الكتاب على ما دونه الآخرون، أو أنهم قد وجدوا في بعض الحكايات ما يلامس شغف العربي لسماعتها، ومنها جزيرة النساء، وجزيرة واق واق، وحكايات البحر المحيط وغيرها، ويضاف إليها حكايات أخر مماثلة، أو يتم تحويلها قليلاً، فجزيرة الواق واق ستكون غير مأهولة في رحلة أخرى: «وبلاد الواق واق لا يسكنها بشر، إنما يسقط إليها أهل المراكب في الندر، وهي أكثر الأرض طيباً، وبها ثمر وفواكه لا تعرف في غيرها، لا يعلم ماهي ألد ماكولاً وأطيب مشموماً، وتليهم أمة بجزيرة على شبيه النساء، سبط الشعور، نواهد الصدور، يقال لهنّ بنات الماء، لهنّ فهقهة وضحكة وكلام لا يفهم. وقد أولد بعض البحريين منهنّ واحدة غلاماً، وهو مستوثق بها، ثم ظن بعد ولادتها أنها ستألف ابنها ولا تفارقه، فأرسلها من وثاقها فتغفلته وتروّت في البحر، وذهبت سابحة، ثم ظهرت له بعد يوم وألقت له صدفاً فيه درّ نفيس، ثم ولت ذاهبة، فكان ذلك الغلام يعرف بابن البحرية»<sup>29</sup>.

وهكذا لا نجد رحلة تخلو من ذكر الجزر البعيدة في البحار المظلمة وما فيها من الطبيعة الخلابة والعيون والأشجار المثمرة والنساء، بوصف متلفح بالعجائبية والسحر، وفي الغالب نجد الجزر الخاصة بالنساء والأخرى الخاصة بالرجال كما في هذا النص: «وفي البحر المظلم جزائر كثيرة غير عامرة وبها من الجزائر العامرة جزيرتان تسميان جزيرتي أمزنيوس المجوس والجزيرة الغربية منها يعمرها الرجال فقط وليس بها امرأة والجزيرة الثانية فيها النساء ولا رجل معهنّ وهم في كل عام يقطعون مجازاً بينهم في زوارق لهم وذلك في زمن الربيع فيقصد كل رجل منهم امرأته فيواقعها ويبقى معها أياماً نحواً من شهر ثم يرتحل الرجال إلى جزيرتهم فيقيمون بها إلى العام المقبل إلى ذلك الوقت فيقصدون الجزيرة التي فيها نساؤهم فيفعلون معهنّ كما فعلوا في العام الماضي من أن الرجل يواقع زوجته ويقوم عندها شهراً كاملاً ثم يعود إلى الجزيرة التي كان بها وكذلك يفعل جميعهم وهذه عادة معلومة عندهم وسيرة قائمة بينهم (...) وهذه الجزائر لا يكاد يصيبها أحد من الداخلين إليها لكثرة غمام البحر وشدة ظلمة وعدم الضياء به»<sup>30</sup>.

أما ما يدور حول الملوك والأمراء الذين يملكون أعداداً كبيرة من الجوارى والنساء والغلمان من الحكايات فلا يمكن إحصاؤها؛ إذ لا تخلو رحلة من الرحلات لم يذكر فيها بعض الملوك من البلدان الغربية أو من البلدان العربية من الذين تصورهم كتب الرحلات من الرجال الزعماء والأشداء الأغنياء، الذين لعظمتهم في البلدان

29 - البكري، المسالك والممالك، تحقيق: جمال طلبية، دار الكتاب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2003: 158

30 - الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة- مصر، 2002: 955-956



زاد ملكهم من النساء: «ورسم ملك الخرز أن يكون له خمس وعشرون امرأة، كل امرأة منهن ابنة ملك من الملوك الذين يحاذونه يأخذها طوعاً أو كرهاً، وله من الجواري السراري لفراشه ستون، ما منهن إلا فائقة الجمال، وكل واحدة من الحرائر والسراري في قصر مفرد لها قبة مغطاة بالساج، وحول كل قبة مضرب، ولكل واحدة منهن خادم يحجبها، فإذا أراد أن يظا بعضهن بعث إلى الخادم الذي يحجبها فيوافي بها في أسرع من لمح البصر حتى يجعلها في فراشه ويقف الخادم على باب قبة الملك، فإذا وطئها أخذ بيدها وانصرف ولم يتكها بعد ذلك لحظة واحدة. وإذا ركب هذا الملك الكبير ركب سائر الجيوش...»<sup>31</sup>.

وهذه الحكاية تنسجم مع الأعراف الاجتماعية في امتلاك النساء؛ لأنه أصبح من الشائع في المجتمع أن من امتلك أكبر عدداً من النساء والجواري ارتفع مقامه بين الناس وأصبح من الأشراف. ولهذا لا نجد ملكاً أو أميراً أو قائداً أو شيخ قبيلة أو أحداً من الأشراف لا يمتلك من النساء ما زاد عن العشرات والمئات والألوف، وبحسب مركزيته الاجتماعية؛ لأن هذا ما يضعه في عليّة القوم من حيث النبالة، ويثبت قواه الفحولية والقدرة الهائلة على النكاح أو ما يسمى بقوة الباه، فقد شاع لدى مجتمعات العرب أن من ميزات الفحل قوة الباه، والقدرة على نكاح النساء، فإذا ما أرادوا وصف أحد بالرجولة والقوة والشجاعة والفحولة ركزوا في وصفهم على قوة الباه، ومن هذا ما جاء في وصف النبي سليمان، والنبي داود، والنبي الكريم محمد وغيرهم من الشخصيات التي رأت فيهم العرب أسمى قيم الفحولة والقوة والشجاعة والباس.

وفي هذا الاعتقاد روى مؤلفو الرحلات عن معتقدات بعض الأقوام في المغرب العربي، أن «أحدهم إذا أحب امرأة وأراد الزواج بها ولم يكن كفواً لها، عمد إلى بقرة حامل من بقر أبيها، ويقطع من ذنبها شيئاً من الشعر ويهرب، فإذا أخبر الراعي أهل المرأة بذلك خرجوا في طلبه، فإن وجدوه قتلوه، وإن لم يظفروا به يمضي هو على وجهه، فإن وجد أحداً قطع ذكره، وأتى القوم به قبل أن تلد البقرة، ظفر بالجارية وزوجها منه ولا يمكنهم الامتناع البتة، وإن ولدت البقرة ولم يأت بالذكر المقطوع بطل عمله، ولم يمكنه الرجوع إليهم، وإن رجع قتلوه، وترى في تلك البلاد كثيراً من المحبوبين يكون جبههم بهذا السبب، فإذا حصلوا في بلاد المغرب التمسوا القرآن والزهد»<sup>32</sup>، ويبدو من هذه الحكاية أنها مشهودة إلى عهد قريب في الإسلام، وهي من المعتقدات القديمة التي بقيت آثارها متوارثة لدى الأقوام، وهي تقوم على فكرة التقديس القضيب الذي يكون جواز الرجل للعبور والدخول إلى منطقة المرأة المحرمة والممنوعة لكي يظفر بها، ويشترط فيها ذلك أن لا يتعدى الأمر زمن ولادة البقرة؛ لأن في ذلك إثبات تام على الفحولة والشجاعة والقدرة على استحصال النموذج القدسي الذي لا يمتنع أهل المرأة حينها برفضه، فيكون هو الوسيلة الوحيدة لرضوخ الأهل/ العشيرة/ أهل المرأة لأمر الزواج؛ لأنه علاوة على ذلك قد استطاع تجاوز عدم الكفاءة أو محدوديتها، وذلك بانتزاع العضو الذكري الممثل للقوى الفحولية ذات القوى القاهرة في المجتمع.

31 - الحموي، معجم البلدان، سبق ذكره: مج 2/ 369

32 - القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، سبق ذكره: 164

لقد أسهمت كتب الرحلات بإعادة إنتاج المقولات الثقافية التي تؤسس للاختلاف، بل وتسعى إلى خلق عوالم متخيلة تشد الفرد إلى ذلك الحلم المتخيل الذي ينشده ويحاول جاهداً الحصول عليه وامتلاكه، فكل ما يشبع فضول الفرد عن تلك الأحلام المشتهاة ستوفرها له سرديات الرحلات؛ لأنها ببساطة تحكي عن عوالم بعيدة، وربما في أزمان غابرة، وعن جزر لا يكاد العثور عليها سهلاً لطلابها، فلا يجد مؤلفو تلك الرحلات غضاضة من تأثيث رحلاتهم بسرديات عن مدن للجنس والنساء والمراعي الخضراء والأنهار الوفيرة وما إلى ذلك، بل ترتكن هذه الرحلات إلى مجموعة من المقولات الراكزة في الوعي الجماعي وتعيد إنتاجها مرة أخرى على نحو المشاهدة والرحلة والعوالم البعيدة، فتكون بذلك قد أسهمت بشكل مؤثر في شد المجتمع نحو تلك المتخيلات، وتشبع في الوقت نفسه فضوله في التخيل وتقدم له ما يشتهي سماعه وحكايته ورؤيته على نحو السرد.

وعلى هذه الأساس، سنعتز بشكل اعتيادي على العديد من الحكايات التي تؤشر في الذهن انتسابها إلى مقولات أو محكيات قديمة، وهي لا تخرج عن الإطار الذي يرغب به المجتمع ويتعاطاه حكاياً، فالحديث عن مدينة تكون بهذا الوصف: «ونساؤهم ذوات الجمال والفساد، ورجالهم قليلو الغيرة: تأتي امرأة الرئيس وأخته إلى القوافل وتختار أحداً منهم، وتمشي به إلى بيتها وتنزله عندها وتحسن إليه، وزوجها وأقاربها يساعدونها ويتحركون في حوائجها، ومادام الضيف عندها فإن الزوج لا يدخل عليهم»<sup>33</sup>، أمر بات طبيعياً ومألوفاً في كتب الرحلات، بل تقوم معظم الرحلات على تصوير هذه العوالم التي تقدم الأخبار الجنسانية للمجتمع؛ لأنها من الحكايات المحببة والمستساغة والمطلوبة في المجتمع، فيعيد مؤلف الرحلات تأثيث حكايات سابقة تركت أثراً داخل المجتمع، وربما كانت قصة يوسف هذه المرة لها الأثر الكبير في تأثيث بعضها بل وولادتها، لتعاد حكاياً مرة أخرى إلى المجتمع المتلقي لهذه التصورات بشكل فاعل ومؤثر ويسير تتألف مع حكاية يوسف وزليخا والنسوة الأخريات كما تسردها كتب الرحلات<sup>34</sup>.

وهكذا تتعدد حكايات الرحلات وتتنوع وهي تعيد تمثيل ما حيك من حكايات ومقولات أسهمت في إنتاج الثقافة الجندرية والتميز النوعي بين الذكورة والأنوثة، من خلال صناعة الأدوار وتشكيل الصور والهيات

33 - القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، سبق ذكره: 584. ونجد في رحلة ابن بطوطة العديد من هذه الحكايات، ومنها ما ذكرنا سابقاً من حكاية حول ابن سيرين، وجماله ومرادة امرأة له وحكمته في الفكك منها، وهي تقترب كثيراً من قصة يوسف وموقفه مع زوج العزيز، (وهي الحكاية التي تسببت بتشكيل صورة مختزلة عن انعدام الغيرة ومرادة النساء للرجال. المقرزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرزية، تحقيق: محمد زينهم- مديحة الشراوي، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، ط1، 1997: ج1/ 148)، وهنا نجد الحكاية نفسها مرة أخرى عن الشيخ جمال الدين الساوي: «انه كان جميل الصورة حسن الوجه فعلفت به امرأة من أهل ساوة وكانت تراسله وتعارضه في الطرق وتدعوه لنفسها، وهو يمتنع ويتهاون، فلما أعياها أمره دست إليه عجوزاً تصدت له إزاء دار على طريقه إلى المسجد، وبيدها كتاب مختوم. فلما مر بها قالت له: يا سيدي أتحسن القراءة؟ قال: نعم. قالت له: الكتاب وجهي ولدي، وأحب أن تقرأه علي. فقال لها، نعم. فلما فتح الكتاب، قالت له: يا سيدي أن لولدي زوجة، وهي بإسطوانة الدار، فلو تفضلت بقراءته بين بابي الدار، حيث تسمعها. فأجابها لذلك. فلما توسط بين البابين غلقت العجوز الباب، وأخرجت المرأة حواريتها فتعلقن به، وأدخلنه إلى داخل الدار. وراودته المرأة عن نفسه، فلما رأى أن لا خلاص له، قال لها: إني حيث تريدني. فأريني بيت الخلاء. فأرته إياه. فأدخل معه الماء. وكانت عنده موسى جديدة، فطلق لحيته وحاجبيه، وخرج عليها، فاستقبحت هيئته، واستكرت فعله، وأمرت بإخراجه وعصمه الله بذلك، فبقى على هيئته فيما بعد، وصار كل من يسلك طريقته أن يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه». ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: الشيخ محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت- لبنان، ط1، 1987: ج1/ 52

34 - تأتي هذه الحكاية بتفاصيلها وشخصياتها وحوارها تامة في معظم كتب الرحلات، منها. المقرزي، الخطط المقرزية، سبق ذكره: ج1/ 675-

ومنح الهويات والأدوار وتقسيم الصفات وما إلى ذلك من ممارسات تمت على الواقع الاجتماعي وحققت فعالية مؤثرة استطاعت من خلالها تأسيس المجتمع ثقافياً.

وهنا سنجد أن جميع تلك المقولات أو الخطابات يعاد تمثيلها سردياً مرة أخرى بعد أن اكتسبت نجاعتها داخل الوعي الجماعي وتغلغلت تصوراتها وأفكاره وممارساته وعقيدته وطقوسه وحياته بأجمعها، فإذا كان الفرد قد امتلك تصوراً كاملاً عن حكاية ما، لتكن قصة الملكين هاروت وماروت على سبيل المثال، وما للمرأة من دور في إغوائهما وإسقاطهما في شرك المعصية حتى إنهما ظلا معلقين إلى يوم يبعثون، فإن هذه الحكاية ستصاغ مرة أخرى داخل أبنية الوعي الجماعي الشعبي، وتقدم ثانية مع الاحتفاظ بدور المرأة الرئيس في هذه الممارسات (الإغواء، السحر، المكر.. إلخ)، وسنجد أن المرأة تتقدم مرة أخرى لتبني نفس دور سالفها المغوية لاستكمال الدور الأنثوي كما هو معروف ثقافياً.

تقول الحكاية: «إن امرأة جاءت إلى عائشة رضي الله عنها باكية تطلب النبي صلى الله عليه وسلم فلم تجده، فقالت لها عائشة: مم تبكين، وما الذي تريدين منه؟ فقالت: أريد أن أسأله عن شيء في السحر. فقالت: وما هو؟ قالت: إن زوجي سافر وغاب عني مدة طويلة، فجاءت امرأة إليّ وقالت: أتريدين مجيئه؟ قلت: نعم، قالت: فاعلمي بما أقول لك، قلت: نعم. فغابت وأتتني بكبشين عند العشاء أسودين، فركبت واحداً وأركبتي الآخر. فلم نلبث إلا قليلاً حتى دخلنا على هاروت وماروت فقالت لهما: إن هذه المرأة تريد أن تتعلم السحر. فقالا لها: اتقي الله ولا تكفري وارجعي. فأبيت وقلت. لابد من ذلك، فأعاد علي ثلاثاً، فأبيت وقلت: لابد من ذلك. فقالا: اذهبي فبولي في ذلك التنور قالت: فذهبت ووقفت على التنور فأدركني خوف الله تعالى فلم أفعل ورجعت إليهما، فقالا: فعلت؟ قلت: نعم. قالوا: فما الذي رأيت؟ قلت: لم أر شيئاً. قالوا: لم تفعلي شيئاً، اذهبي فبولي في التنور. فذهبت. فقالا: ما رأيت؟ قلت: لم أر شيئاً. قالوا: اذهبي فافعلي. قالت: فذهبت وأنا أرتعد ففعلت فخرج مني فارس مقنع بحديد فصعد إلى السماء. فرجعت إليهما وأخبرتهما. قالوا: فذلك الإيمان خرج من قلبك، اذهبي فقد تعلمت، فخرجت أنا والمرأة وقلت لها: والله ما قال لي شيئاً. قالت: بلى تعلمت، خذي هذه الحنطة فابذريها فبذرتها فنبتت. قالت: افركي، ففركت. قالت: اطحنى، فطحنت. قالت: اخبزي فخبزت. ووالله لم أفعل بعد ذلك شيئاً أبداً»<sup>35</sup>.

كانت المرأة هي المحذور وغير المطمئن له، ولهذا ألححت المنظومة الفقهية على حبسها وعدم هجرها؛ لأنها ستكون المحرك الرئيس نحو الشر، على العكس من الإيمان الذي خرج منها فقد صورته بهيئة فارس،

35 - أنور محمود زناتي، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، سبق ذكره: 268-269. وهناك حكايات أخرى عديدة نُسجت على الحكاية الأولى الخاصة بهاروت وماروت. ونُفذت هذه الحكاية إلى داخل المدونة الحديثة لضمان الثبات والعبور؛ لأنها لم تقف عند حد ثابت، وإنما تجاوزته إلى الإثبات واليقين بوساطة الإسناد والنسق الفحولي النافذ، وستوضع بالبيات فنية وفكرية تحصد القبول والاستحسان لدى جمهور المتلقين، كما في هذا الخبر: «قال الأعمش: كان مجاهد لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها.. ذهب إلى بئر برهوت بحضرموت، وذهب إلى بابل وعليها وال صديق لمجاهد فقال له مجاهد: تعرض عليّ هاروت وماروت فدعا رجلاً من السحرة فقال: اذهب بهذا واعرض عليه هاروت وماروت، فقال اليهودي: يشترط أن لا يدعو الله عندهما، قال مجاهد: فذهب بي إلى قلعة فقطع منها حجراً ثم قال: خذ برجلي فهوى بي حتى انتهى إلى جوبة فإذا هما معلقين منكسين كالجبلين العظيمين، فلما رأيتهما قلت: سبحان الله خالقهما فاضطربا فكأن جبال الدنيا تندكدت فغشي عليّ وعلى اليهودي ثم أفاق اليهودي قبلي فقال: قم قد أهلكت نفسك وأهلكتي». الطلحي، سير السلف الصالحين، تحقيق: كرم بن حلمي بن فرحات بن أحمد، دار الراية، الرياض- جدة، ط1، 1999: ج1/ H.931

وبهذا تكون المعادلة: الرجل / الإيمان، والمرأة / الشر، وليس ثمة زيادة أو نقصان في الحكاية، إذ كل ماورد فيها قد وضع في موضع الدال على مدلول كامن في الوعي الجمعي، وسيتم تفعيله وتعاطيه بداهة بمجرد سماع الحكاية؛ لأنها قائمة على مرتكزات سابقة، وتصورات مكتسبة، وحكايات راسخة.

#### 4- ألف ليلة وليلة وسلطة الوسط الثقافي

تشكل حكايات ألف ليلة وليلة أهمية كبيرة بالنسبة إلى بحثنا في تشخيص تلك التمثيلات السردية لكافة المقولات الجندرية التي عبرت إلى المجتمع من خلال منافذ متعددة، واقتضت تلك المقولات الجندرية بالضرورة تشكيل واقع ثقافي يسير الوعي الجماعي بوساطته، ويمنحه أشكالاً وهيئات تتوازي مع الواقع، وتتوارى خلف الحقيقة، وتعكس صوراً اكتسبت ملامحها النهائية عبر وسائط نسقية مُنحت شرعية الثبات والحقيقة والالتزام.

ولما كانت ألف ليلة وليلة مجموعة من الحكايات التي صيغت عبر أزمان متعددة، وعبرت أجيالاً من التأليف والإضافة والتزوير، فقد اكتسبت بذلك مرجعية ثقافية وقفت كل حكاية من حكاياتها؛ إذ إن بداياتها شكلت نواةً أساسية دارت حولها العديد من القصص والمرويات التي شاعت في المجتمعات وارتفعت حكاياتاً حتى ألحقت بنص الليالي وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منه، وهكذا يستمر الحال مع كل عصر من العصور التي مرت بها هذه الحكايات، حتى أصبحت بهذا الشكل النهائي<sup>36</sup>.

وبعيداً عن كل ما قيل حول نصوص الليالي من مصادر أو ترجمات أو مخطوطات أو أصول، أو حتى ما يتعلق بقيمتها السردية وما إلى ذلك من مؤلفات عديدة بهذا الصدد، إلا أن ما يهمنا هنا هو أننا إزاء مؤلف كبير يشتمل على مجموعة واسعة من الحكايات الشعبية التي نتلمس فيها أثر ثقافة المجتمعات في تكوينها وتشكيلها وسردها، بل إن ما أُضيف إليها من حكايات بمرور الزمن يزيد من أهميتها لدينا، ونحن نبحث عن تلك المحكيات التي عبرت بها المجتمعات عن ثقافتها إزاء كل ما يحيط بها من سلوكيات وتقاليد وعادات وممارسات وأديان وقيم وغيرها الكثير؛ إذ إن هذه الحكايات هي جزء من الواقع الثقافي السائد في مجتمع ما وفي زمن ما.

وبما أن النصوص الإبداعية تظل وفيه إلى مديات بعيدة لتلك الحاضنة الثقافية التي أنتجت فيها النصوص، فإن حكايات ألف ليلة وليلة ستكون نافذتنا لألقاء نظرة فاحصة على حال تلك المجتمعات، وهي تعبر عن ذاتها وأحلامها وتطلعاتها وأفكارها وقيمها وحتى متخيلاتها وخرافاتها، ومهما كانت تلك الحكايات متخيلة بما تكتسبه من هوية سردية، فإنها لا تبعد عن محيطها الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي خلقت فيه، وبهذا يكون كتاب ألف ليلة وليلة قد مرّ بالعصور الإسلامية وشاع فيها، تعاطى بنياتها الثقافية، واكتسب منها حتى تركت تلك العصور الإسلامية آثارها فيه، وتمثلها الكتاب بدورهم خير تمثيل، فهو إذن: «كتاب قصصي شعبي

عاش في الأمم الإسلامية فتأثر بحضارتها وبيئاتها. وأنه قصص شعبي في طور من أطوار رقيه لأنه وصل إلينا مدوناً حاملاً لآثار هذ التدوين الكثير الذي خضع له في فترات مختلفة»<sup>37</sup>، واستمر بالتعاطي مع مختلف البيئات والثقافات والتوجهات وأصبح موسوعة ثقافية كبيرة، وقدم لنا أيضاً ثقافياً تمتد جذوره وتشبكت مع بقايا تراث قديم ترك خلاصته من تجارب ومرويات وأخبار وقصص وشخصيات في هذا السفر الكبير الذي سيصبح شعاره: الحكاية إزاء الحياة<sup>38</sup>.

ينفتح كتاب ألف ليلة وليلة على حكاية (الملك شهريار وأخيه شاه زمان) وهي الحكاية التي ستشكل محور الكتاب، ونواة القصة اللاحقة، بل هي القصة التي سيقوم عليها المؤلف بأكمله؛ لأنَّ شهرزاد ستضطلع بدور الحكي للملك شهريار، وهي تحاول أن تدفع بحكاياتها الموت المحقق بينات جنسها، جاعلة من نفسها الأضحية التي تقدم من أجل درء غضب الفحولة على النساء.

والحقيقة أنَّ هذه الحكاية تدور حول موضوع الخيانة، الصفة الجوهرية في النساء؛ لأنَّ الملك شاه زمان سيكتشف مصادفةً غدر زوجته وخيانتها له، فيعمد إلى ارتكاب جريمة غسل العار، أو ما يسمى بجريمة الشرف، وحينما يدخل قصر أخيه شهريار، فإنَّه يكتشف مصادفةً أنَّ زوجة أخيه تخونه أيضاً مع العبد الأسود، فيقرر الملك القضاء على كل نساء القصر بعد أن يكتشف من خلال رحلة يقوم بها مع أخيه أنَّ الخيانة جزء من بنية المرأة، لا يستطيع الرجل مهما كان أن يمنع تلك الخيانة مهما بلغ حرصه واستطالت قدرته، فعلى لسان الفتاة التي أخرجها العفريت من الصندوق نقرأ: «وأخرجت لهما من جيبها كيساً وأخرجت لهما منه عقداً فيه خمسمائة وسبعون خاتماً. فقالت لهما: أتدرون ما هذه؟ فقالا لها: لا ندري. فقالت لهما: أصحاب هذه الخواتم كلهم كانوا يفعلون بي على غفلة قرن هذا العفريت، فاعطيني خاتميكما أنتما الاثنان الآخران. فأعطيها من يديهما خاتمين. فقالت لهما إنَّ هذا العفريت قد اختطفني ليلة عرسي، ثم وضعني في علبة وجعل العلبة داخل الصندوق ورمى على الصندوق سبعة أقفال وجعلني في قاع البحر العجاج المتلاطم بالأمواج، ولم يعلم أنَّ المرأة منا إذا أرادت أمراً لم يغلبها شيء كما قال بعضهم:

لاتأمنن إلى النساء

ء ولا تثقن بعهودهنَّ

فرضاؤهنَّ وسخطهنَّ

ن معلقن بفروجهنَّ

37 - سهير القلماوي، ألف ليلة وليلة، سبق ذكره: 79

38 - رنا عبد الحفيظ كشلي، حاسب كريم الدين: تقنيات السرد والنماذج البدئية في دورة حكاية من ألف ليلة وليلة، رنا عبد الحفيظ، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية، بيروت- لبنان، 2000: 2

يبدین وداً کاذباً

والغدر حشو ثيابهنَّ

بحديث يوسف فاعتر

متحذراً من كيدهنَّ

أوما ترى إبليس أخ

رج آدمًا من أجلهنَّ»<sup>39</sup>

لقد أعادت هذه الحكاية تمثيل الثقافة السائدة عن مكر المرأة وخيانتها، وهي تستند في سردها إلى قصة يوسف الذي كاد أن يقع ضحية لإغواء زليخا، وقصة آدم الذي سقط من الفردوس بسبب مكر حواء وخيانتها.

وعلى هذا الأساس، تم تشكيل الحكاية لتقدم إلى المجتمع المتلقي الثقافة المكتسبة ذاتها التي دونت بها هذه الحكاية، فتتشكل حلقة في دوران مستمر من المجتمع المحمّل بهذه القناعات، إلى الحكاية التي ينتجها هذا المجتمع، لتعود إليه مرة أخرى بحكاية تمت صياغتها سردياً لتكتسب قيمة إبداعية تضمن لها النجاح والاستمرار والنجاح.

لقد قدمت هذه الحكاية مجموعة من المؤشرات المهمة التي تفضح سياسات المجتمع الثقافية إزاء المرأة، فإنَّ المجتمع فضلاً عن قناعاته المسبقة بغدر المرأة وخيانتها، فالأمر لا يقف عند هذا الحد داخل الفعل الإبداعي، بل يتعداه إلى تقديم رؤية تخیيلية تؤسس في قناعاته المرأة مهما بالغت بحبسها ومداراتها وحجبها عن العالم، فإنها ستظل قادرة على فعل الخيانة والغدر بأية وسيلة، والدليل الذي سيمنح الحكاية مشروعية الإقناع هو التذكير بقصتي يوسف وآدم، النبيان اللذان لم تسعفهما نبوتهما من الوقوع بشراك المرأة وخيانتها.

ويضاف إلى تلك المؤشرات ما نجد عليه صورة المرأة (شهرزاد)، فهي ليست بعيدة عن فعل الخيانة، ولا تقدمها لنا الحكاية على أنها غير خائنة، بل قدمتها على أنها قادرة بمهارة فائقة على إدارة المكر وإيقاع الرجل، بصرف النظر عن القصديّة في اتقاء الموت المحتّم، إلا أنّ دورها في الحكاية لم يكن بعيداً عن الأدوار المسبقة التي صنفتها المنظومة الجندرية، لتقدم لنا شخصية شهرزاد المرأة الحكاءة الماكرة التي استطاعت بدهائها أن تمنع شهريار من قتل بنات جنسها.

39 - ألف ليلة وليلة دار صادر، بيروت- لبنان، ط2، 2008: ج1/ 11. لقد ورد البيتان (الأول والثاني) هكذا: لا تأمنن إلى النساء ولا تنقن بعهودهن فرضاؤهن وسخطهن معلق بفروجهن وهو غير مستقيم عروضا والصحيح ما أثبتناه.

لم تجد شهرزاد ما يشد ذهن الملك شهريار ويجعله أسيراً لأحاديثها المتداخلة إلا ما اعتادت عليه الذائقة، وهو كل ما يدور حول الجنس والنساء والعجائب والجن والعفاريت، وسنجد أن الحكايات التي تدور حول النساء والمتع هي أعظم نسبة في الليالي؛ لأنها من الأحاديث الطريفة التي يستملحها الملك ويظل مأسوراً لحكايتها؛ لأنها تدور في موضوعات اكتسبت قيمتها الحكائية من الوسط الاجتماعي المؤثث لهذه الحكايات.

ومن الجدير بالذكر أن كل ما في الليالي من حكايات لا تخرج عن سواها من المرويات والأخبار والقصص التي وردت في كتب سابقة أو حتى معاصرة، ونجد العديد من الحكايات فيها كانت قد وردت عن الخلفاء والأمراء وسير بعض الأعلام، فضلاً عن العديد من الحكايات التي شاعت سابقاً وضمنت في موسوعة الليالي.

كما أن محور الموضوعات التي تناولتها هذه الحكايات هي ممثلة لأنساق ثقافية سادت المجتمع حتى نسج عنها الخرافات والقصص، فمن الأساطير إلى المرويات الدينية إلى كتب الرحلات والمعارج والسير الخرافية لأبطال خارقين وما إليها من تراث زاخر مليء بالاعتقادات والإسقاطات المسبقة عن صور الرجل والمرأة وصفات كل منها، فإذا كانت المرأة قد صورتها المنظومة الجندرية بصورة الجسد واللذة، فإن حكايات الليالي مليئة بهذه القصص الجنسية، وإذا كانت المرأة بلا عقل وخاضعة لرغباتها ونوازعها الشهوانية، فإن الليالي لا تعدم تلك الحكايات، وكذلك نجد تمثلات صورة الرجل في البطولة والكرم والشجاعة والفروسية والغيرة والحكمة والعقل إلخ.

إن هذا الاقتران الممازج بين الجسد الشهواني واللاعقل هو ما يمنح القوة للدور الذكوري في سيورة الهيمنة، فتبقى المرأة وفق التصور الذكوري جسداً إغوائياً ومختصرة أو مختزلة في ثقافة جسدية، ومتمركزة في الشهوة، والمتعة بخلاف الرجل الذي يظل متقدماً بجسد منضبط، ومحكوم بالعقل، ولهذا يأتي تحذير الرجل بضرورة الحفاظ على هذا التفاوت، لضمان بقائه الأقوى<sup>40</sup>، ووفق هذه الأدلجة الجندرية سيتم إقناع ليس المرأة وحدها، بل المجتمع بكامله، وستغدو صفات الشهوة الجسدية، والرغبة، والإغواء، والخديعة والمكر، واللاعقل، والحتمية الكبرى بالضلع المعوج، مقولات ستظل ثابتة وراسبة في وعي ولاوعي المجتمع، وأن آية مساحة للتعبير الخطابي ستتجلى فيه تلك القناعات بشكل صريح وفاضح وجلي؛ لأنها تحولت إلى إيمان راسخ وحقائق ثابتة لا مجال للشك أو الطعن فيها، بل لا مجال للتفكير فيها، وستظل دائماً لا مفكر فيه لأنها مسلّمات ثابتة، لها أسس دينية عميقة وراسخة.

وإزاء كل ما صنعتها الثقافة عن المرأة، سنجد من الطبيعي جداً أن تتجلى تلك الثقافة في أي ممارسة أو طقس أو خطاب، ومن الطبيعي أن تكون الليالي غير خارجة عن تصورات المجتمع والصناعة الثقافية، فهي بوصفها نصاً إبداعياً انتجه شعب، فإنه بلا شك ممثل لكل أنساق ذلك المجتمع ومعبر عنها، وإذا ما أردنا أن

نأخذ نموذجاً من تلك الحكايات، فهي على كثرتها يمكننا أن نأخذ حكاية ربما هي الأقصر لنقف على مكر النساء وحيلهنّ كما صورتها الليالي.

ففي إحدى حكايات الليالي نجد حكاية بعنوان (حكاية امرأة جميلة والشاب والعجوز)، وخلاصة تلك الحكاية أنّ شاباً تعلق بامرأة ذات حسن وجمال، ليس لها بالزنا وغيره كما أنّها متزوجة، ولكن الشاب يظل يتودد إليها ويرسل إليها وهي ترفضه، حتى يرسل إليها عجوزاً توقعها في حيلة من حيل العجوز لتنطلي عليها خدعة بسيطة تكشف عن سذاجة تلك المرأة الجميلة وبلاحتها، وإيمانها بالخرافات والسحر والشعوذة، فإنّها تخاف في آخر المطاف من أن يقع بها سحر ما من هذا الشاب كما خدعتها العجوز، ولكن الحكاية تقدم لنا المرأة الجميلة بصورة أخرى تبين فيها الجانب الطبيعي في المرأة، وهي المكر والحيلة؛ إذ حينما تقنعها العجوز باستقبال الشاب، فإنّها لا تعثر على ذلك الفتى ويحصل أنّها تأتي برجل آخر إليها يصادف أنّه زوج المرأة الجميلة: «فتحت لها الصبية الباب فدخلت وهي تجري لتتهياً بالملبوس والبخور، فدخلته العجوز في قاعة الجلوس وهي في كيد عظيم. فلما دخلت المرأة عليه ووقع بصرها عليه والعجوز قاعدة بادرت المرأة بالحيلة والمكيدة ودبرت لها أمراً في الوقت والساعة، ثم سحبت الخف من رجلها وقالت لزوجها: ما هكذا العهد الذي بيني وبينك؟ فكيف تخوني وتفعل معي هذا الفعل؟ فإنني لما سمعت بحضورك جربتك بهذه العجوز فأوقعتك فيما حذرتك منه. وقد تحققت أمرك وأنك نقضت العهد الذي بيني وبينك، وكنت قبل الآن أظن أنك طاهر حتى شاهدتك بعيني مع هذه العجوز، وأنك تتردد على النساء الفاجرات. وصارت تضربه بالخف على رأسه وهو يتبرأ من ذلك ويحلف لها أنّه ما خانها مدة عمره ولا فعل فعلاً مما اتهمته به (..) فصارت العجوز تتعجب من حيلة المرأة وكيدها. وهذا أيها الملك من جملة مكر النساء وحيلهنّ وكيدهنّ»<sup>41</sup>.

ليس من الغريب أن نعثر على هذه الحكايات بصورة كبيرة في مدونة التراث العربي؛ لأنها جزء من الراهن الفكري والاجتماعي والثقافي وحتى الديني والاعتقادي، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون الأدب ممثلاً لهذه المساحة الراهنة مما تعاطاه العقل العربي؛ فالأدب لا يبتعد عن تلك المساحة مطلقاً، بل يظل لصيقاً بها وينهل منها موضوعاته وأفكاره وبنياته؛ لأنه «مظهر من مظاهر تجلي الفكر، والسرد فنٌّ من فنونه، ومن ثم يمكن القول إنّ السرد بوسائطه وأنواعه المتعددة هو إحدى طرائق نقل الأفكار والقيم، ووسيلة من وسائل دورانها فيما بين أفراد المجموعة الثقافية واللغوية الواحدة وفيما بينهم وبين غيرهم، وأداة من أدوات صنع الوعي العام»<sup>42</sup>. وعلى هذا الأساس، فإنّ السرد يعبر عن الذات والعالم، بل يتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات والعالم، مهما كان نوعه<sup>43</sup>، فيصور لنا وفق ذلك واقعاً مليئاً بالهيمنة الجندرية التي وضعت حدوداً شاسعة بين الرجل والمرأة، وخلقت إزاء كل نوع كائناً ثقافياً يمتلك خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن الآخر،

41 - ألف ليلة وليلة، سبق ذكره: ج 2/ 67-68

42 - إبراهيم صحراوي، السرد العربي القديم، سبق ذكره: 24

43 - ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، سبق ذكره: 31



ووفق هذا الاختلاف كان الأدب، والفن، والفكر، والنشاطات الإنسانية الأخرى كلها تقوم على هذا الأس المعرفي، حتى اكتسب الخلود والبقاء والنجاة الفعلية داخل المجتمعات على مرّ العصور ببقاء الأدب والفكر والثقافة موروثاً فاعلاً ومؤثراً في مجمل النشاطات الإنسانية حتى وقتنا الحاضر.

## 5- النساء موضوعاً سردياً

لم تكتف كتب التراث العربي بعد هذا كله، بل اعتدنا أن نجد كتباً مختصة بالنساء، وهي إذ تُقدّم لنا هذه الكتب تكون قد أسهمت في صناعة نموذج المرأة؛ لأنّ السرد سيكون على لسان الآخر الرجل، وليس للنساء دور فيه، وإن كان قد تضمن وجوداً نسائياً، فإنه سيكون على لسان الرجل أو تحت عباءة الرجل، وهي لا تكون أكثر من راوية لحديث ما؛ لأنّ المرأة قد أصبحت بعد هذه الرحلة الطويلة من ديمومة النسق الجندري وفعاليتها جزءاً من هذه الثقافة، بل آمنت إيماناً مطلقاً بكيونتها الثقافية، وتمثّلتها واعتقدتها، ولم تتخلص من هذا الوهم حتى مطلع القرن التاسع عشر مع صعود الحركة النسوية وتطورها فكرياً مع جهود بعض المفكرات النسويات.

ما يهمننا هنا هو العودة إلى تلك المؤلفات التي اختصت بالنساء موضوعاً للحكاية والسرد والتأليف، حتى قلبوا فيها كل ما ألقته الثقافة بنموذج المرأة، وعادت لحكايته ثانياً، وهذا إنما هو إمعان في تعميق الوعي الزائف وتمكينه ليغدو حقيقة ثابتة تصلح لكل العصور والدهور، ما دام ذلك السرد قد اكتسب شرعيته الحضارية والدينية والفكرية والعقلانية، لتكون مناراً فكرياً في أحوال النساء وطبائعهنّ وصفاتهنّ وكل ما يتعلق بهنّ كما يُعبّر.

من تلك المؤلفات نقف مع كتاب (طبائع النساء) لابن عبد ربه الأندلسي صاحب العقد الفريد، وهو كتاب يكتسب أهميته من جانبين؛ الأول لأنه من أشهر كتب التراث العربي، والثاني أنّه ينسب إلى مؤلف عدّ من كبار المؤلفين وأهمهم وهو ابن عبد ربه الأندلسي الذي بلغ علمه وبلاغته وسعة اطلاعه ونفاذ علمه ما لم يبلغه الآخرون إلا القليل، فيكون هذا الكتاب قد أحرز تقدماً استثنائياً على الصعيد الفكري العربي القديم والمعاصر.

ولو لاحظنا مقدمة المحقق لهذا الكتاب سنعرف مدى القيمة الفكرية والأدبية التي اكتسبها هذا الكتاب وما سواه من كتب التراث العربي: «ألا وأنّ تراث أمتنا زاخر بشتى ألوان العلم والمعرفة؛ فما أجدنا بالعمل على إحيائه، وبذل الجهود لجمع شتاته، وتحقيق أمهاته، ودراسة موسوعاته دراسة تأمل واستيعاب، كي يتسنى لنا تقديمه للأجيال المحبة لتراثها في صورة ملائمة للعصر تتيح لهم الاستفادة والمتعة، ومعايشة ذلك التراث العظيم بدلاً من أن تعبث به يد الإهمال والضياع!! ولقد بدأنا نختار للقارئ العربي من كتب التراث ما يدعم مكتبته، ويرضي ذوقه، ويحقق رغبته، وينفعه في دينه ودنياه، ويعينه في معترك الحياة. وكان على رأس الموضوعات التي قررنا أن نقدمها للقارئ العربي ما تضمنته كتب التراث من طبائع النساء وأخبارهنّ،

وما يحمد ويذم من عشرين وما في هذه الحياة من غرائب وعجائب لنزداد فهماً لهنّ، ومنهنّ قرباً، وبهنّ معرفة وأنساً، فتطمئن القلوب، وتسعد النفوس، وتسكن الأرواح، وتنتعش الأفئدة، وتقر العيون، وترفرر أعلام السعادة في كل بيت»<sup>44</sup>.

إذن لم تكن العودة لهذا التراث العربي إلا اكتساباً معرفياً وعلمياً لا غنى لنا عنه؛ لأنه سيضع بين أيدينا ذلك العالم الملمغز والمحير والغريب؛ عالم النساء، فإذا ما رجعنا إلى كتب التراث، فإننا سنحز تلك المعرفة والعلم والخبرة التي ستغنينا في الدنيا والآخرة، وستدعم ديننا ودياننا، وستقدم لنا الخبرة الكبيرة التي نحن بأمس الحاجة لها عن ذلك العالم العجيب والغريب.

هذا هو أس الجناية الكبرى على حاضرنا الفكري، إننا نستعين بالماضي لقراءة الحاضر، ونستعير أدوات القدماء لتفكيك الظواهر المعاصرة، بل نتمثل تلك المقولات من أخبار وروايات ومحكيات بوصفها علماً ومعرفة نضعها اليوم أمامنا بإزاء العلم والتحضّر والعقل، بل ستكون هي أدواتنا العقلية لأحكامنا الراهنة، الإيمان بالنقل والحكاية على العقل والتجربة والفلسفة، إعادة تمثيل الماضي بكل مقولاته بعد ما يزيد عن العشرات من القرون بين ما أنتجته تلك العقلية والبيئة والمجتمع والثقافة، وبين ما نعيشه اليوم من انفجار علمي وتطور فكري وتحضّر ومدنية وحقوق إنسان ومعارف تجاوزت بكل جزئياتها مديات كبرى في حقول المعرفة والعلم، وبدلاً من أن تكون العودة إلى تراثنا لفحص أسباب التراجع والانحسار ومعالجتها، نعود إليها بوصفها علماً ومنهجاً ومنازاً معرفياً في حقول شتى من المعارف، وبدلاً من إعادة قراءة التراث بأدواتنا المعاصرة لانتزاع تلك الأنساق المهيمنة منذ عقود وحجب فعاليتها السالبة، نعود لبعثها من جديد لتكون منارةً لأجيالنا اللاحقة، وبدلاً من فضح الواقع الثقافي الذي أنتجت فيه تلك المقولات وإعادة فحصها والتثبت من صحتها وجدارتها بالقبول، تكون عودتنا للتراث عودة انتكاس رجعية تمنح الماضي بكل سيئاته المقولة النهائية والمعرفة الكلية والحقيقة الكبرى لتكون منارةً لنا ولأجيالنا اللاحقة.

هذا ما عبّر عنه أدونيس في الثابت والمتحول في الثقافة العربية؛ إذ يقول: «أعرّف الثابت، في إطار الثقافة العربية، بأنّه الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية. وأعرّف المتحول بأنه، إما الفكر الذي ينهض، هو أيضاً، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أيّة مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل»<sup>45</sup>، وفي الحقيقة هذه مشكلتنا الأساسية في تعاملنا مع التراث؛ إذ إننا على مرّ العصور لم نوجه قراءة نقدية للنص التراثي بما ينسجم والتقدم العلمي والمعرفي، وإنما كان الثبات هو ميزة كل مراجعاتنا، ولم نتحول بعد عن ذلك الاعتقاد المطلق واليقين الثابت بكل التراث، دون فحص ومعالجة وتأويل وتدقيق، مما تسبب بالتراجع الفكري والضمور

44 - ابن عبد ربه الأندلسي، طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وغرائب وأخبار وأسرار، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن، القاهرة. د. ت: 5.

45 - أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط7، 1994: ج1/13-14.

المعرفي الذي يجعلنا منساقين دائماً إلى استرفاد المعرفة من نصوص دَوَّنت منذ عشرات القرون، كما في وجهة نظر محقق كتاب طبائع النساء الذي تعرضنا له، وهكذا تظل الأنساق الثقافية فاعلة في تفكيرنا ومعارفنا وسلوكياتنا واعتقاداتنا وحتى ممارساتنا النقدية.

فليس من الغريب أن تصبح قيمة كتاب طبائع النساء قيمة معرفية تسهم في خلق الوعي لدى الأجيال من وجهة نظر ثابتة؛ لأنها رؤية تقوم على النص، وتنهض به، وتتخذ منه حجةً ومنهجاً وقيمةً وتقويماً، وأنه المعنى الوحيد الذي يحمل الحقيقة والصواب والمعرفة الكلية، وهي نظرة أشبه ما تكون نظرة إيمانية اعتقادية بعيدة عن العقلانية والروح المعرفية الناقدة، ولهذا نجد أن قيمة الكتاب بالنسبة إلى المحقق مُجملة بقوله: «فما جمعه ابن عبد ربه عن النساء يُعد مرجعاً وافياً؛ بل قل -في غير مبالغة- موسوعة نسائية تجد فيه الخبرة الصادقة، والنظرة العميقة، والرأي الصائب، والتجربة الرائدة، وممن؟ من عليم بالنساء خبير! وكيف لا يكون عليماً بهنَّ من كان إذا رأى غزلاً وقف يتأمله ثم يقول (...). وكيف لا يكون صاحب تجربة معاشة من كان إذا رأى بعيره يقف إلى جوار ناقة محبوبته يهتف من أعماقه...»<sup>46</sup>، ووفق هذا الاعتبار كانت عودة المحقق إلى كتاب ابن عبد ربه، كونه يقدم معرفة جلية بالنساء؛ لأنه، وعلى وفق رأيه، عالم وخبير فيهنَّ، فلا بد من العودة إلى كتابه لنزداد علماً ومعرفةً ونضجاً أخلاقياً ودينياً ومعرفياً.

ولا يقف المحقق عند هذا الحد، بل يقدم تحت عنوان (هكذا خلقت) ما يعكس بصورة واضحة أثر المقولات النسقية في تشكيل صورة المرأة. فقد أخذت من القمر استدارته، ومن البحر عمقه، ومن النجوم لمعانها، ومن شعاع القمر حرارته، ومن الندى قطراته، ومن الريح تقلباتها وعدم ثباتها، ومن الورد لونه وعطره، ومن الماس قساوته، ومن الحية حكمتها، ومن الحرباء تلونها، ومن الغزال شروده، ومن المها عيونها، ومن الطاووس خيلاه وزهوه، ومن الزمن خيائته وغدره، ومن الثعلب مكره وروغانه، ومن اليمامة نغمتها، ومن العقرب لدغته، ومن البغاء هذيانها وكثرة كلامها، ومن ثم يتمثل ببعض الآيات القرآنية ويضعها إلى ما يخدم مبتغاه الموضوعي، ويصل إلى حقيقتين ثابتتين في المرأة وفق ما صرح به القرآن والسنة، فيقول: وتوضع النقط فوق الحروف فتكشف الآيات عن جانب من طبع المرأة وهو إذاعة السر: {وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ} [التحریم: 3]. وهنَّ فتنة كما تحدث الناصح الأمين محذراً في الحديث الشريف: «ما تركت بعدي في الناس فتنة أضر على الرجال من النساء»<sup>47</sup> «إن الدنيا حلوة خضرة وأن الله مستخلفكم فيها فينظر كيف تعملون فاتقوا فتنة الدنيا، واتقوا فتنة النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء»<sup>4849</sup>.

46 - ابن عبد ربه الأندلسي، طبائع النساء، سبق ذكره: 7

47 - مسلم، صحيح مسلم، سبق ذكره: ج4/ب97 (2740)/2097

48 - ابن عبد ربه الأندلسي، طبائع النساء، سبق ذكره: 20. وراجع في تخريج الحديث: مسلم، الصحيح، سبق ذكره: ج4/ب26/ح99 (2742)/2098

49 - ابن عبد ربه الأندلسي، طبائع النساء، سبق ذكره: 20

تفتضح في هذه المقدمة هيمنة الأنساق الثقافية على محقق الكتاب، وفرضه لإسقاطاته النسقية على توجهاته الكتابية، حتى أصبح من المعروف مسبقاً ما يمكن أن يدفع به إلى تحقيق ذلك الكتاب، وهو يرتكز في اختيار هذه المقولات مدخلاً لكتاب ابن عبد ربه، وهذا ما يجعلنا مؤمنين بضرورة مراجعة التراث العربي مراجعة فاحصة لتعرية تلك الأنساق الثقافية؛ وذلك بعد أن نتخلص منها مسبقاً قبل الخوض بالتراث وإعادة إنتاجه بكل تراكماته وإشكالياته.

أما الكتاب، فيعرض فيه كل ما يتعلق بالنساء وما قيل فيهن، وما جاء عن النبي والصحابة والصالحين والأعلام، يضاف إلى ذلك حكايات وقصص وعبر وأمثال ووصايا كلها تدور في موضوعات النساء وما يتعلق بهن وفق الثقافة السائدة من جنس وامتعة وفتنة وحيلة ومكر وخيانة وجمال الجسد، واختيار الصالحات ممن تحسن مداراة الرجل وتشبع رغباته. وقد جاء على ثمانية أبواب؛ الباب الأول: في اختيار الحليلة الصالحة، وفيه جميع ما ذكرنا سابقاً من أخبار وأحاديث في اختيار المرأة الموافقة للذوق الذكوري العربي من جمال وطاعة عمياء وضرورة النكاح وأهميته، والباب الثاني: لطائف من أخبار النساء وطرائف من حياتهن، وفيه مجموعة من الحكايات عن النساء تدور حول الطرفة وعشق النساء وبعض مواقف الرجال معهن مثل: «تزوج أعرابي امرأة فطالت صحبتها له، فتغير لها وقد طعنت في السن، فقالت له: ألم تكن ترضى إذا غضبت، وتعتب إذا عتبت، وتشفق إذا أبيت! فما بالك الآن؟ قال: ذهب الذي كان يصلح بيننا!»<sup>50</sup>، وعلى هذه الشاكلة من الأخبار والقصص.

أما الباب الثالث، فقد خصَّ بالنساء المنجبات وأبناء السراي والإماء، والحديث فيه عن أنجب النساء، وكيفيه إحراز نجابة الولد، كما في أخبار عديدة يسردها الكاتب منها: «إذا أردت أن يصلب ولد المرأة، فأغصبها ثم قع عليها؛ وكذلك الفزعة!»<sup>51</sup>، ومعناه أن يأتي امرأته على نحو الاغتصاب، أو أن يفرزها فزعا، ليكون المولود نجيباً ولداً؛ لأن إنجاب الذكور ارتبط في الذهن الجماعي بالقوة الذكورية، فكلما مورست القسوة والقوة والبطولة على المرأة أثناء الممارسة الجنسية، فإن ذلك سيجعل المرأة حاملاً بالذكر، وهو خلاف اللين والترنح والالطف الذي سيكون مناسباً لإنجاب الإناث، مما سيؤسس هذا الفعل بعد حين نوعاً من الممارسات التي سيطلق عليها بالسادية.

أما ما يخص الجواري والإماء، فإن الواضح من بعض الأخبار السردية والحكايات أن العرب كانوا يأنفون من أبناء الإماء والجواري، كما في هذا الخبر: «دخل زيد بن علي على هشام بن عبد الملك، فقال له هشام: بلغني أنك تحدث نفسك بالخلافة، ولا تصلح لها؛ لأنك ابن أمة! فقال له: أما قولك: إني أحدث نفسي بالخلافة، فلا يعلم الغيب إلا الله، وأما قولك: إني ابن أمة، فإسماعيل ابن أمة، أخرج الله من صلبه خير البشر محمد صلى الله عليه وسلم، وإسحاق ابن حرة أخرج الله من صلبه القردة والخنازير!»<sup>52</sup>.

50 - المصدر نفسه: 81-82

51 - ابن عبد ربه الأندلسي، طبائع النساء، سبق ذكره: 93

52 - المصدر نفسه: 95

وهما أن المجتمع قد أسقط الأمة عن مجتمع الحرائر أو النساء، فإنه ألحق أبناءهنَّ بهنَّ؛ لأنَّ الأمة أُقصيت عن الحياة الاجتماعية الخاصة تماماً، ولم يعترف بها ذاتاً، بل كانت جسداً للشهوة والخدمة، فلم يباليانكشافهنَّ ولم يغاروا عليهنَّ مطلقاً، وإذا ما كان الحال هذه، فإنَّ الولد من الأمة سيكون مثل أمه، خارج إطار المجتمع الفحولي؛ لأنهنَّ قد وُجِدْنَ للمتعة لا للتزويج والإنجاب، ولهذا يُنقل «عن الأصمعي: وكان أكثر أهل المدينة يكرهون الإمام، حتى نشأ منهم علي بن الحسين، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن عمر، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً، فرغب الناس في السراري»<sup>53</sup>، ولكن هذا الأمر ظل فردياً وشاذاً على نحو ما؛ إذ لم يكن العرب قد تسامحوا نهائياً مع الأمة ووليدها؛ لأنها خارج منظومة القيم الاجتماعية حتى إنَّ بني أُمية كانوا لا يستخلفون أبناء الإمام.

وفي الباب الرابع: نجد سمات الحسن وأحوال المحبين، وفيه الحديث عن الحسن من منظور عربي، وأقوال العرب في التشبيب والغزل وأصول العاشقين وما إلى ذلك، ونلاحظ بعض معايير الجمال في عصرهم، وأسباب التزيين والتطبيب التي تقوم بها المرأة، فإنَّها ستكون لطلب الغير والإغراء، وإذا كانت في الرجل، فإنَّها ستكون في تعزيز الإرادة.

وخصص الباب الخامس في طبع الأنثى وفيه سيكون الحديث وشواهد في (شر النساء- إياك والنساء- خضراء الدمن- شرك الصياد- احذر امرأة سمعته نظرنه- ولا تنحن هؤلاء- شر النصفين- امرأة الحطيئة وأمه- علامة الحب والبغض- إنها كمشجب بال- غيرة وحمق- في امرأة قبيحة- صنف منهنَّ- بكر حواء- نموذج كرية- يتعوذ الشيطان منها- جاهل مغرور من غره النساء بود- ليس لمخضوب البنان يمين- فاحبسه عن بيتها يا حابس الفيل- يا ليتني المجمعول في النار- الغنايات والتشبيب)، وفي هذا الباب العديد من الحكايات والأخبار والروايات والأحاديث التي تدور في هذه الموضوعات عن مكر النساء وكيدهنَّ وإغوائهنَّ ونصائح الحكماء بعدم الوثوق بهنَّ.

أما الباب السادس، فقد خصه للحديث عن الطلاق، وأفرد الباب السابع للنوادر والتعازي والمراثي، وتحدث في الباب الثامن عن الوافدات على معاوية من صواحب علي، ويليه بعض الأمثال العربية التي قيلت في النساء، ويأتي الفصل الخامس على معجم نسائي في محاسن المرأة وأوصافها الخلقية والخلقية من فقه اللغة للثعالبي، ويقف فيه على أقوال الأمة وآرائهم في النساء.

لقد أوجز لنا هذا الكتاب صراحة وجهة النظر العربية الإسلامية للمرأة، وقدم لنا الإطار العام الذي حددت فيه المرأة، ورُسمت ملامحها فيه، ومن ثم عرض لنا كل ما كَوَّنته تلك الثقافة عن المرأة من الداخل، وعرض لنا تلك الصفات التي ألصقت بالمرأة وغدت جزءاً من شخصيتها وبنيتها الذهنية، وهي حتى وإن تحدث عنها في مواقفها أمام السلاطين والملوك والأمراء كما في بعض النساء الوافدات على معاوية، فإنه تم

تقديمهنَّ على اعتقاد مسبق (إنَّ كيدهنَّ عظيم)، وهكذا يفصح لنا هذا الكتاب مجموع التصورات والأحكام الاجتماعية حول المرأة، ويضعنا بصورة واضحة أمام حقيقة الوجود الأنثوي داخل المجتمع، ويعرفنا على تلك الذات التي مسختها الثقافة الفحولية وزيّفت معاملها ودونت مكانها أخرى حسب ما تقتضيه الرؤية الفحولية والثقافة الجندرية.

## 6- فن السيرة وتأثير نموذج البطولة

لا تخرج بنية السيرة الشعبية عن الإطار الاجتماعي الذي تولدت ضمن فضاءاته «فأدب السيرة الشعبية هو القاعدة التي بنيت عليها المراحل الأدبية اللاحقة إلى أن وصل الأدب إلى مراحل سامية بعد أن استكمل بناءه وأدواته وخصائصه؛ إذ إنَّ من المعروف أن أدب أية أمة يبدأ من عند الأسطورة الشعبية والملحمة الشعبية والرواية الشعبية، ثم ينمو ويتطور ويستكمل أدواته ورسائله حتى يصل إلى أدب واضح السمات والمعالم»<sup>54</sup>، فالسيرة الشعبية هي نتاج اجتماعي تؤلفه الشعوب وتتداوله ألسنه الحكواتية والسّمّار والأفراد في المجتمع، وهي «تنتمي إلى مرويات العامة، وهذا الانتماء هو الذي جعلها تتشكل في منأى عن الثقافة المتعالية التي كانت تعنى إجمالاً بأخبار الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى العناية بهذه المرويات تدويناً ووصفاً»<sup>55</sup>، لتغدو هذه السيرة جزءاً من تاريخ أمة أو مجتمع أو قبيلة أو حتى شخصية محددة ربما تمثل قيمة مثالية وجدت فيها تلك الشعوب ما يحقق أمانها، ويكشف لها عن غيبات الكون، ويصارع قوى الشر من أجل انتصار الخير وعمومه.

ولما تتمتع به تلك الحكايات أو السير الشعبية من طابع شفاهي، فإنَّ منها سيظل مفتوحاً وقابلًا للاستزادة والإضافة والتفريع، وتلك صفة ترافق المرويات الشفاهية عامة<sup>56</sup>. ولهذا نجد الحجم الهائل الذي تتمتع به السير الشعبية قياساً بالأنواع السردية الأخرى، فسيرة عنتر بن شداد تمتد إلى ثمانية مجلدات تضم أجزاءً عديدة، وهكذا سيرة سيف بن ذي يزن، والسيرة الهلالية، وهذا بالتأكيد راجع إلى أنَّ المجتمعات ستظل محافظة على هذا السفر التاريخي البطولي الذي يؤرشف لتاريخها وقيمها وبطولاتها وأحلامها وغاياتها.

كما أنَّ البطولة تحتل قيمة كبرى في السرد العربي القديم، فقد ارتبطت ذاكرة المجتمعات منذ أقدم النتاجات الإنسانية بصورة بطل منقذ أو حامل لمجد أمة ما، وربما هو من بقايا تلك الأساطير والملحاحم التي خلّفت لنا أسماءً عديدة حملت صفات البطولة وكانت تتغنى بها مجتمعاتها البدائية نظراً لما علقته عليها من نماذج كانت تمثل أعلى ما يمكن تمثيله، فجلجامش قدم لنا صورة البطل الإنساني الذي يصرع الآلهة وينازعها ثمرة الخلود. وحينما انتهى عصر الأساطير والملحاحم بقيت تلك الملحاحم الأولى من عصر البطولة خالدة في ضمير الشعوب، فهي بلا شك ظلت «تختلط بها وتتحد بها وتتحد معها، وهي في جريانها داخل الوجدان الشعبي

54 - زاهر محمد الشماع، فن السيرة الشعبية العربية وإشكالية المصطلح، مجلة الموقف الأدبي- سوريا، ع525، 1 يناير، 2015: 41

55 - عبد الله إبراهيم، النثر العربي القديم، سبق ذكره: 148

56 - المرجع نفسه: 150

قد تمزج بين معطياتها الأسطورية القديمة، وبين جذاذات من أكثر من فلسفة وعقيدة، مرت في ضمير الشعب عبر مسيرته الثقافية الطويلة»<sup>57</sup>، فإذا ما برزت شخصية مهمة هنا أو هناك دارت حولها الحكايات وُضِّخت شخصيتها، وأُضيف إليها البطولات، والعجائب، والقوة، والعديد من القيم الكبرى حينذاك، وربما يتصدى شخص ما إلى تأليف نواة الحكاية الأولى، وفجأة يجد نفسه قد عبر عن وعي جماعي، يناغم ما تطمح إليه تلك الجماعة، فتحثفي به وتضيف إليه، وتتملكه، لتتحول تلك الحكاية إلى تاريخ أمة، وشعب، وجماعة، وربما يُنسب مؤلفها الأصلي أو يتم تذويبه داخل بنية الحكاية الكلية، وتصبح بمجملها ملكاً لذلك الشعب<sup>58</sup>؛ لأنَّ النص في حركة مستمرة في الزمان والمكان. ومن هنا «فإنَّ البحث عن مؤلف فرد للنص الشعبي عملية شبه مستحيلة، فالمؤلف الأصلي نواة النص الشعبي قد اختفى وراء القدرات الإبداعية المتتالية التي غيّرت وحوّرت وأضافت في حركة هذا النص عبر الزمان والمكان معاً. فالنص الشعبي وإنَّ ابتداءً من عند فرد إلا أنَّ هذا الفرد قد نُسي، ولم يعد اسمه مهماً أو مذكوراً، وإمَّا تضافرت عليه قوى أخرى غيره، وتستمر هذه القوى في الإضافة إليه إلى أن تثبت حركة النص في التداول الشفاهي بتدوينه»<sup>59</sup> وهكذا تتطور تلك الحكاية شيئاً فشيئاً، وتنمو «فما يحصله المجموع يبرزه الفرد الفذ، وما يحصله ويحققه الفرد الفذ، يعود ليصبح جزءاً من نسيج ثقافة الشعب ومكوناته»<sup>60</sup>، ويضاف إليها كل ما تجده المجتمعات جزءاً من تاريخها الخاص والعام وما هو جدير بالخلود والحفظ والترتيل.

إنَّ أهمية السيرة الشعبية تكمن في قدرتها على أن تضعنا مباشرة إزاء القيم التي تصنعها المجتمعات وتمنحها صفة العلوية، وتكشف لنا بجدارة عن آليات التفكير البدائي أو الشعبي، وعن مديات الثقافة، والوعي الجماعي، كما أنَّها تشي بتلك الغايات التي تسعى إليها المجتمعات وتحاول جاهدة من خلال نماذجها البطولية المختلفة أن تصل إلى تحقيقها، كما «أنَّ السيرة الشعبية تحتوي على كل المنجزات السردية والمعارف التي تحققت على مرَّ التاريخ العربي، والتي حاول الراوي الشعبي صياغتها صياغة خاصة تتلاءم مع الذهنية العربية من خلال استثمار كل تقنيات السرد المتراكمة، فكانت بذلك جمع كل ما انتهى إليه الإبداع السردى العربي. لقد استوعبت السيرة الشعبية كل الأنواع السردية وأدمجتها في بنيتها الخاصة مقدمة لنا بذلك نوعاً سردياً متكاملًا وشاملاً»<sup>61</sup>، وعلاوة على ذلك كله أنَّ السيرة الشعبية تقدم لنا صورة جلية عن تطلعات شعب ما نحو المستقبل، وسيرورته الحياتية الراهنة، وهي تحاول أن تعيد تشكيل الواقع بما ينسجم مع الامتلاك الثقافي الذي يتمتع به المجتمع، فتنتهك بعض قوانينه، وتتجاوز بعض افتراضاته، لتتعدد أوجه المغامرة والقوى الغيبية والسحرية والخيالات في منح هذا النوع سمته السردية التي نتلمسها اليوم بمراجعاتنا للسيرة والحكاية والأسطورة وما إلى ذلك. وطبقاً لهذا، فقد

57 - فاروق خورشيد، عالم الأدب الشعبي العجيب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1991: 10

58 - نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة- مصر. دت: 59

59 - فاروق خورشيد، السيرة الشعبية العربية، مجلة عالم الفكر - الكويت، مج19، ع2، يوليو- أغسطس- سبتمبر، 1988: 545- 546

60 - فاروق خورشيد، عالم الأدب الشعبي العجيب، سبق ذكره: 10

61 - سعيد يقطين، السيرة الشعبية العربية والمتخيل العربي، مجلة مجرة- المغرب، ع9، 1 يوليو، 2006: 114- 115

«يخطئ من يتصور أن الفنون الشعبية تستهدف التسلية والترويح عن النفوس المكدودة بعد عمل نهار طويل، تتلمس لها المواسم، وتنتخب لها أماكن التجمع... إن التسلية والترويح وظيفة ثانوية. أما الوظيفة المحورية، فقومية على الدوام، تتطلب المحافظة على ذات الفرد العزيز في أمته، وتطلب المحافظة على الجماعة كلها في آن واحد»<sup>62</sup>، وتسعى إلى الخلود الذي ظل هاجساً إنسانياً منذ أقدم المجتمعات والحضارات السابقة.

ولأن السير الشعبية هي مجموعة حكايات نُسجت حول أبطال (واقعيين أو متخيلين) تميزوا بالقوى الخارقة والرحلات العجيبة والمغامرات الساحرة، وصارعوا الجن والشياطين والعمالقة، فإن هذه السير تظل حاملة لأنساق التفكير الشعبي، ونظامه المعرفي، ومختلف الأنساق الراقمة، وفي الوقت نفسه ستكون مشبعة بالتطلعات والأحلام والتصورات والآمال التي تسعى الجماعة إلى تحقيقها، أو ما يسمى بالوعي الممكن، وعندها سنجد العديد من المؤثرات الدينية والسياسية والاجتماعية والاعتقادية والثقافية الراسبة في الوعي الجماعي، متمظهرة في هذا السرد؛ لأنه سرد الأمة أو الجماعة، ذلك أن السيرة استوعبت الآلاف من الوحدات الحكائية المقدمة على شكل خبر أو حكاية أو قصة، وبذلك اشتملت على مجموعة كبيرة من الأخبار والوقائع التي جرت على نحو الحقيقة أو التخيل، ووظفت بطريقة عميقة، حتى أصبحت نصاً جامعاً جديداً تفاعل مع كل ما أنجز بطريقة حيّة، مع مختلف المعارف، ونجحت في إعادة صياغة موروث ثقافي ومعرفي داخل نص جديد، وأصبحت ملتقى النصوص السردية وغير السردية، وكانت تمثيلاً دقيقاً للتخيل العربي بصورة كلية وشاملة<sup>63</sup>.

لهذا سنجد أن كل ما صنعه المخيال الجماعي من أفكار وتصورات حاضرة في النموذج الإبداعي الذي تنتجه الجماعة، ولهذا سنجد أن البطل في السيرة الشعبية يتمتع بقوى خارقة تمكنه من فعل الخوارق، ولقاء العمالقة والجن، ويطوف المدن والبلدان والبحار، ومن هذه الرحلة العجيبة سيتم إسقاط كل اليوتوبيات التي يحلم بها المجتمع، وتتوق إليها الجماعة، فليس من الغريب أن نجد تلك الصورة المشككة عن جنة عدن بالأنهار الجميلة والعدراوات الفاتنات، التي تم تشكيلها سابقاً على أيدي المفسرين الأوائل بوصفها صورة الجنة في الآخرة، أن تكون حاضرة هنا في النص السيري (الذي لا يمكن معه إخفاء صلته بالأصول الدينية كما هو حال الكثير من الأنواع السردية في الموروث<sup>64</sup> وأن البطل وحده هو من يستطيع بلوغ تلك الجزر البعيدة والمحفوفة بالمخاطر والعمالقة والسحرة).

ولو طالعنا سيرة سيف بن ذي يزن أمودجاً، لرأينا أن هذا البطل سيخوض حروباً كثيرة، ويغامر في أسفار عديدة مليئة بالأعاجيب<sup>65</sup>، ومن بين كل تلك الأسفار والجزر التي يمر بها، ستكون جزيرة واق واق، الجزيرة

62 - عبد الحميد يونس، المأثورات الشعبية وطابعها القومي والإنساني، مجلة الفنون الشعبية- الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع100 يناير- ديسمبر 2015: 27

63 - سعيد يقطين، السيرة الشعبية العربية والتخيل العربي، سبق ذكره: 121

64 - عبد الله إبراهيم، النثر العربي القديم، سبق ذكره: 3

65 - ميلود عبد منقور، الخطاب العجائبي في السيرة الشعبية العربية، سيف بن ذي يزن، نموذجاً، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية- لبنان، ع5، 1 فبراير، 2015: 86 وما بعدها.



التي قرأنا عنها في كتب الرحلات سابقاً: «فقال له سر بنا قرب الأرض حتى أتفرج فقال له سمعاً وطاعة وسار الملك سيف يتفرج فوجد تلك الجزيرة بين بحرين، وهي واسعة الجنبات وفيها جبلان شاهقان من الحجر الأصم وفيها شيء من الأشجار وهي عالية على قدر مد البصر ولها أوراق تحير النظر وإنَّ الشجر على هيئة بني آدم وهم بنات جميلات معلقين من شعورهم في الأشجار والأرياح تطوحهم يميناً ويساراً فقال الملك سيف بن ذي يزن لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يا خيرقان إنَّ ملك هذه الأرض جبار لعمله مع هذه الفعال وإيش فعلوا هؤلاء من الأعمال حتى شجهم في الشجر على هذا الحال فضحك الخيرقان وقال له: يا ملك إنَّ ملك هذه الأرض الواسعة المكاثرة هو ملك الدنيا والآخرة وهو الله الملك القهار مكور الليل على النهار مقلب القلوب والأبصار وهو الذي خلق هذه الأشجار وجعل ثمرها كما ترى مثل بني آدم وهي أثمار يأكل منها المقيمون والسفار آناء الليل وأطراف النهار وإذا أظلم الظلام وتجلى على عباده الملك العلام ينطقون كل منهم بصياح وزعاق وأصوات عالية بانطلاق ويقولون في نطقهم واق واق سبحان الملك الخلاق ويعيدونها ثانية وثالثاً بالاتفاق وإذا وقعت واحدة منها إلى الأرض تعيش مدة ثلاثة أيام وبعدها تموت وهذه صنعة الحي الذي لا يموت (...) وحمله الخيرقان وسار به يوم وليلة حتى أنزله بين أربع جبال مرتفعة في العلا شوامخ عوال وبينها أشجار عاليات معلق فيها ثمار على صفة البنات وصياحهم مثل صياح الرجال الذين في الجزيرة الأولى ولكن بين أصوات الرجال والنساء تفاوت عظيم لأنَّ صوت الرجال جسيم وصوت النساء رخيم فتعجب الملك سيف من قدرة الله العزيز الرحيم ورأى لهم شعور طوال [كذا] مثل سبايك الذهب المصفي معلقين منها على الشجر وإذا أقبل الليل ينادون بهذا النداء»<sup>66</sup>.

وهذه هي الجزيرة نفسها التي وجدناها في سرديات الرحالة العرب، وهي تقترب كثيراً من ملامح صورة الإسراء والمعراج، كما في صورة النساء المعلقات من شعورهن، فلما كان البطل خارقاً، ومثالاً للبطولة المقدسة في المخيال العربي، فإنه هو وحده من استطاع الوصول إلى هذه الجزيرة القصية والمرعبة؛ لأنَّ مثل هذه الرحلات لا تتم إلا على أيدي الأبطال، ولا تتاح إلا للذين يمتازون بالقدسية والكرامات، وهي الحالة نفسها مع قصة الإسراء والمعراج، وهنا في قصة سيف بن ذي يزن المحارب وناشر الإسلام، ففي كلا الحكايتين نجد أنَّ القداسة تشكل قيمة راسخة داخل بنية النص، وبخلافها لا يمكن الحديث عن بطولة وعجائبية وقدرات خارقة.

ولما كان الأثر الذي تركته المدونة الحديثية والفقهية في وجدان العربي عميقاً، فإنه راح يحلم بتلك الواحات الخضراء المليئة بالعدراوات الفاتنات، اللاتي يسكنن في جزر على شواطئ الأنهار أو البحار بانتظار الرجال / المؤمنين، ليفتضوا بكاراتهم، وسيطرت تلك اللوحة المشتهاة على مجمل تصوراته وأحلامه ومخيلته الإبداعية، وراحت تتمظهر تارة هنا وأخرى هناك في سردياته المختلفة، فإذا ما طالعنا في حكايات الأسفار، وحكايات الأدباء في قصور الخلفاء، وقصص ألف ليلة وليلة، وغيرها الكثير فإننا سنجد هذه اللوحة قد تكررت بشكل لافت في بنيات السرد العربي القديم، وهذا ما حملها أيضاً إلى متون الرحلات التي توالى على رسم تلك

اللوحة مجدداً في إحدى الجزر الخفية أو البعيدة والواقعة في أقاصي البحار، لتتناغم هذه اللوحة مع ما يختلج في ذهن الجماعة من لوحات رُسمت في ذهنه سابقاً عن الجنة التي وُعد بها المتقون وأبدعوا في رسم ملامحها وتشكيل جزئياتها المفترضة.

ولما كانت السيرة الشعبية هي سرد الجماعة الذي يحمل كل أفكارهم ووعيهم وأنساقهم وتصوراتهم، فإنها والحال هذه ستشي بمضامين انغرزت في الوجدان الجمعي، ولم تجد تلك الجماعة، وهي تصوغ حاضرها وماضيها في سيرة شعبية، بطلها رجل خارق يمتلك نوعاً من القداسة؛ أن يحوز على تلك الجنان، وأن يستطيع هو وحده أن يدخل تلك الجزر المليئة بالنساء الأبنكار؛ لأنه لم يكن رجلاً عادياً، ومن ميزة الأبطال الخارقين أن يتجلى لهم كل ما هو محظور وغائب ووقدي وغير متاح.

وفي الحقيقة أن هذه الميزة في السيرة الشعبية لم تكن وليدة الصدفة أو الحدث الواقع على وجه الحقيقة، وإنما هي راسب من رواسب تلك الملاحم العظيمة والأساطير المقدسة في أزمان غابرة، ولو راجعنا ملحمة جلجامش لوجدنا أن جلجامش وحده من استطاع أن يعبر غابات الأرز، وأن يتحدى الآلهة والعفاريت والمخلوقات العجيبة كالثور السماوي الذي أرسلته عشتار لينتقم منه، وهو وحده من استطاع ترويض إنكي دو وحارب معه ومات من أجله، وهو وحده من رفض نصيحة سيدوري نادلة الحانة، ولم تفتّر عزيمته؛ لأنه لم يكن إنساناً عادياً، بل كان بطلاً خارقاً ومقدساً، وهكذا وصفته الملحمة أن ثلثيه إله، ولهذا حمل رسالة في رحلته وهدفاً سعى إلى تحقيقه، وهو في ذلك كان محملاً بتاريخ الجماعة، وأحلامهم وتطلعاتهم وأهدافهم وغاياتهم وتصوراتهم وحتى عقيدتهم.

والأمر نفسه نجده في قصة المعراج التي اتسعت وتمت صياغتها بوساطة الجماعة، لتصبح حكاية تحمل في جنباتها العديد من مسلمات الوعي الراهن آنذاك، وإفراقات الأخبار والأحاديث والتصورات المتخيلة، فنسجت الجماعة على إثر ذلك سردها الشعبي المتخيل عن رحلة البطل المقدس/ النبي محمد إلى عوالم غيبية ومحظورة وغير ممكنة.

والآن أصبح من الطبيعي أن نجد هذه اللوحة مصاغة مرة أخرى في سيرة شعبية امتلكت كل عناصر التشكيل الشعبي المصاغ عبر أجيال من أطوار المشافهة وحتى التدوين المتأخر، ومن الطبيعي جداً أن نجد قصصاً أخرى مماثلة في الجنس والنساء والبحث عن مدن الفتيات الضائعة، مثل جزيرة البنات التي سيطلب سيف بن ذي يزن من عاقصة أن تصله إليها، الطلب الذي سيخيف عاقصة وتحاول أن تمنعه خشية الهلاك (وهنا تذكرنا بدور سيدوري في ملحمة جلجامش)، ولكنه يصر على ذلك، ويأتي هذا الإصرار من قبل المؤلف الشعبي أو الشعب المؤلف؛ لأن البطل لم يكن عادياً، وما هذا الاعتراض من عاقصة إلا لبيان خطورة الأمر وبيان أهميته وعظمته؛ لأنه لا يجدر إلا بهذه النماذج من الأبطال: «يا عاقصة يا أختي وصليني إلى جزيرة البنات فهي عندي أعز الحاجات فانغاضت عاقصة وصرخت صرخة عظيمة فقال الملك سيف ولأي شيء صرخت

فقال أخى وإيش مرادك من جزيرة البنات أخبرني عن زوجتك منية النفوس أما هي عندك فقال لها ولو كانت عندي إيش أريد ببلاها ثم أعاد عليها القصة من أولها إلى آخرها وقال في آخر كلامه أنا ما قصدي إلا ولدي فقلت عاقصة يا أخى اجعله ذخيرة عند الله ولا تلق بنفسك للهلاك؛ لأنك إن وصلت إلى هذه الجزيرة تهلك فإنها أرض لا يسلكها سالك وإن وصلت المدينة فما تقدر تعبر من بابها لأن على بابها غماز وله ثلثمائة وستين عون [أ] والغماز هو رصد الباب إذا رأى ذكراً على باب المدينة عبر يصيح فتصيح معه الثلثمائة وستين ويقولون ذكر دخل عليكم واسمه فلان وهو في المحل الفلاني فإذا سمعوا أهل المدينة ذلك انطبقتوا على الذي بداخلها فيقبضوه ويقطعوه بالسيوف الحديد بلا كلام ولا سلام وأهل المدينة كلهم بنات لا تعد ولا تحصى وهم فرسان وشجعان يركبون الخيل ويخوضون الليل ولم يكن عندهم ذكر إلا ملكهم وهو الملك العبوس أبو منية النفوس...»<sup>67</sup>.

وعلى هذا الأساس، تمت صياغة السرد الذي تشكلت الهيمنة الذكورية بوساطته، ودونت الجماعة سجل ذاكرتها الشعبية المحملة بمجمل أنساق الوعي الراهن، وأصبحت تلك السرديات تؤسس لوعي زائف قائم على التخيل والصوغ الجندرى الذي صنع نموذج البطولة بلامح ذكورية، ونسج نماذجه الإبداعية وفق المخيلة الذكورية، والوعي الذكوري، واللسان الذكوري، واللغة الذكورية أيضاً.

وهنا نستطيع القول إن أنساق الجندر استطاعت أن تنسرب إلى عمق الثقافة العربية الإسلامية، وتمكنت من إيجاد الخطابات التي تضمن لها النجاعة والتمثيل والفاعلية، بعيداً عن سلطة الشك والتردد والأفول، وغطت على مساحة شاسعة من التعبير والممارسة والتشكيل النصي، حتى أصبحت ضمن الحقائق الراسخة في مختلف تنوعات السرد والكتابة على نحو ما رأينا من تمثيلات حفرت فيها الأنساق بعمق، وهي تؤسس لثقافة الجندر والهوية.

## الخاتمة

من الصعوبة بمكان اختزال النتائج التي تحققت عبر مسيرة الدراسة في صفحات منعزلة ومعدودة، إذ إن تلك النتائج أعلنت عن وجودها داخل الفصول الإجرائية، وهي تنقد وتشخص، وتحدد وتناقش، وتراجع كل ما أسهم في خلق ثقافة الاختلاف في المجتمع العربي، وإذ لا مناص من ذلك، فهذه وقفة قصيرة مع ما يمكننا ذكره من نتائج توصلت إليها الدراسة.

تعود أسس الاختلاف الجندري إلى عصور قديمة سابقة لتلك المرحلة القريبة من الإسلام، وهي المرحلة التي لم يصلنا منها شيء، سوى بعض الإشارات والأخبار التي تحدّثت لنا عن الأساطير والمعتقدات والممارسات، والطقوس، فضلاً عما توصلت إليها نتائج الدراسات الأنثروبولوجية القائمة على علم دراسة الآثار (الأركيولوجيا)، ونتائج المكتشفات، ومن خلال هذه وتلك استطعنا الوقوف على بداية تشكل المجتمع العربي، وتوصلنا إلى أنه كان مجتمعاً أمومياً يقُدس المرأة ويرفعها إلى مصاف الآلهة، بل هي الآلهة نفسها التي خلقت البشر جميعاً ومنحتهم المعرفة، بحسب اعتقادهم، وسقنا لإثبات ذلك مجموعة من الأدلة والقرائن والأخبار التي تعضد ما ادعيناه من الأصل الأمومي للمجتمع العربي، حاله في ذلك حال المجتمعات الأخرى التي بدأت أمومياً، بل هناك جزم من بعض الأنثروبولوجيين أن أولى المجتمعات كانت أمومية وفق ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية للمجتمعات البدائية البسيطة.

ولكن ثمة تحولات أصابت المجتمعات القديمة أسهمت بشكل فاعل في حدوث انقلابة كبرى أنزلت المرأة من الألوهة إلى الامتهان بالعمل، والإنجاب، وتدبير المنزل، الأمر الذي لم يتخلّف عنه مجتمع مثل مجتمع الجزيرة العربية، الذي تعرض إلى غزو حضاري وفكري (كان أهمه التسلسل اليهودي والمسيحي الذي ظل دوره حتى بعد مجيء الإسلام)، أسهم في إعادة تشكيل بنياته الثقافية وفق معطيات جديدة، انسجم معها العربي بكل أريحية، وصاغ لها أساطيرها وأنتج لها خطابات، وزيّف لها أخرى، حتى بات المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً أبوياً، يقُدس سيادة الذكور، ويهيمن على مجمل النشاطات الاجتماعية، والدينية، والسياسية، وغيرها، وأصبحت المرأة مجرد أنثى للزواج والمغامرات الليلية والتغزل، في سبيل إثبات الهوس الذكوري الراغم.

وبعد مجيء الإسلام، تحوّل المجتمع إلى ديانة توحيدية واستطاع أن يندغم كلياً مع هذا النظام الجديد، فمن قائمة تطول بالتشريعات ولوائح السنن والقوانين التي نظمها الإسلام، كانت القوى الجندرية تتلقى أشدّ المواجهات المصرية، وأخطر أنواع التهديد، مما أتاح لها بعد حين أن تتسلل ثانية إلى مختلف النشاطات الإسلامية، وأن تفرغ فيها حمولتها النسقية، تحت غطاء التأويل والإخبار، والرواية، فكان أن تعرض القرآن الكريم إلى خطابات تأطيرية ألصقت به، واكتسبت من قدسيته، ونالت بعلاقتها القرآنية قوتها المهيمنة، حتى أصبحت مرافقة للنص القرآني على مرّ العصور، حتى صارت المرحلة الإسلامية مرحلة للمهادنة والتميرير والتأطير الذي سيظل راغماً أبداً ما بقيت هذه السردية.

كما أنّ تلك المنظومة الجندرية عملت بكل إمكاناتها على خلق العديد من الأخبار والروايات والقصص والسير والحكايات عن الرسول والصحابة وكبار الأئمة والعلماء، وأدخلتها الموسوعة الإسلامية، حتى ألفت العديد من الكتب في موضوعات كالأحاديث، والسير، والأخبار، وغيرها، وظلت هذه الخطابات تمارس دورها الفاعل في توجيه الفكر، والممارسة، والسلوك، والاعتقاد، وفي اكتساب القيم، والسعي نحو المثال الذكوري.

ولا يخفى ما ترك هذا الأمر من أثر عظيم على ثقافتنا منذ القرن الثاني للهجرة وحتى يومنا هذا؛ لأن هذه الخطابات المصاغة ذكورياً أصبحت جزءاً من تراث مجيد نحتفل به، وعلى وفقه صاغ الفقهاء أسس العبادات والطقوس والممارسات في مدوناتهم، وعلى وفقه اكتسبنا معارفنا وخبراتنا النسقية وأصبحت جزءاً من ذاكرتنا وهويتنا، وعلى وفقه حرصنا عليه وحفظناه لقداسته كونه سبيلنا نحو الإدراك الديني، والسياسي، والتنظيمي، وعلى وفقه أخذنا قناعاتنا نحو الدين، والقرآن، والسنة النبوية.

لم يقف الأمر إلى هذا الحد، رغم عظمه، بل تجاوزه إلى مجمل النشاطات الأدبية والنتائج الإبداعية، إذ حملت لنا المدونة السردية نتائج هذا الواقع المجندر، الذي طفحت به المؤلفات، إذ إنّ المجتمع العربي صاغ نتاجاته الإبداعية وفق ما يعتقد ويؤمن به ويمارسه ويتفاعل معه، فكانت أنواعاً عديدة من السرد متمثلة للخطابات الذكورية المؤسسة، وهذا ما يدل على مدى نجاعة الفعل الجندري بنويماً داخل المجتمع والثقافة؛ لأنّ الأدب هو قيمة اجتماعية قبل أن يكون نتاجاً إبداعياً سردياً.

لقد اجتهدت الدراسة في وضع اليد على المقولات المؤسسة للجندر، وعلى سبل انتقالها ومخاتلاتها في سبيل العبور من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن حاضنة إلى أخرى، ومن نظام إلى آخر، مستغلة في كل ذلك الجانب المقدس؛ لأنه الأكثر ضماناً دائماً والأنجع في سبيل الثبات والعبور والهيمنة.

إنّ أهم ما توصلت إليه الدراسة بعيداً عن كل النتائج الأخرى، أنّها تكشف النقاب عن تاريخ من التزييف، والتغيير، والهيمنة الإبتيمية، الأمر الذي لا يسمح ببقاء التعصب والانكفاء والتشدد بترسانة من الخطابات التي قبعت خلفها كل أدلوجة، وظلت تمارس فعلها الإقناعي، والحجاجي، وسدت الباب أمام الآخر، ظناً أنّها وحدها من يمتلك الحقيقة والصواب؛ فلا بد من التحري، والمراجعة، والنقد بموضوعية، وخارج الأطر الأيديولوجية المغلقة، وفسح المجال أمام الآخر، وتقبل الطرح، والتبادل، والحوار، بغية المعرفة بالذات والهوية قبل رفض هوية الآخر وذاته؛ فالذات لا تعي ذاتها إلا من خلال الآخر.

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun\_sm

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without Borders

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) للدراسات والأبحاث

