حكاية العقل الناقص والجسد الموشوم حفرية في مقالات الفحولة الجاهلية

د. فراس صلاح عبد الله العتّابي
كلية التربية / الجامعة المستنصرية

الملخص :

ليست مهمة السائر على جادة ما بعد الحداثة أن يعطي إجابات أو يُظهر اليقين، إنّما تلك سكة الحداثيين الذين آمنوا بالمتن المؤسّس والسطر الأبوي، لذلك حاولنا في بحثنا المتواضع هذا أن نضيء الهوامش لتتصارع مع المتون، ثم إننا لم نكن حكاماً بقدر ما كنا قنوات ناقدة وواصفين لا حكميين.

تعقّب البحث الإشارات الجاهلية في الشعر، فالتفت أولاً إلى العلامة التي وشت بتقديس غائر في التاريخ للمرأة والخصوبة، ومن هنا أشار إلى أنّه سلوك فنيّ ينبع من أساس أسطوريّ دينيّ، وبيّن أنَّ محركات هذا السلوك هما الخوف والطمع، ومع أنّ المرأة العربية لم تكن على مستوى واحد بل على مستويات وأقسام مختلفة فقد نظر إليها العربيّ نظرة مزدوجة، فعينه تشخّص فرقاً شاسعاً بين المرأة التي تدخل في سلطته وحريمه عن التي تقع خارج هذه الدائرة، ومن هنا تراوحت المرأة الشعرية/ الثقافية بين المنع والإبداء، إذ تظهر أحياناً وهي متجلببة بالمعنى دون الحسّ، وتظهر أحياناً وقد تهتكت وخانت، وهنا حاكم البحثُ النصوصَ التي أشارت إلى حرية المرأة على وفق منهج النقد الثقافي ليحاول إظهار قدرة المخاتلة البلاغيّة على تمرير الأنساق الثقافية تحت عباءة الجميل اللغويّ، وهذه المحاولة الكشفيّة لا يمكن ممارستها نقديّاً إلا بعد رفع معادلة القداسة التي اكتسبتها نصوص البلغاء من خلال عمرها الطويل وعيادة هذه النصوص مراراً على مدى هذا الزمن الطويل، لتظهر لنا المرأة بعد ذلك، وقد وقفت خلف قضبان الحبس الفحوليّ للثقافة البدويّة، هذه الثقافة التي استثنت دوراً واحداً من أدوار المرأة وشملته بالرعاية الشرفيّة، ونعني به دور الأمّ، وبما أنّ الشكّ منهج الفلسفة العلميّة جاءت الـ(لماذا) التي تحاول معرفة السبب وراء هذا التشريف، فإذا بمنهجنا الثقافيّ الذي أردناه جادة لتسيير هذا البحث يكشف تحولاً، لا في نظرة الفحل لها بل احتيالاً عليها لتكون شبيهة به بعد أن غادرت ساحة الأنثى المسورة بزاويتي المكان (الجسد) والزمان (الخصوبة)، وبعد أن اعتنقت قوانين البداوة مذهباً لها.

أمّا عن توصيف المرأة الثقافيّ وهي في دور الزواج فقد مررنا بقضيّة رجل واحد ونساء عدّة، محاولين كشف الزخم الموجّه لهذا النسق الثقافيّ، فإذا بإشارات الحِراك تنطلق من أهل الحرم المكيّ صوب تأسيس هذه المحاولة، وإلغائهم بفعل مكانتهم الاجتماعيّة المعادلة القديمة التي تشير إلى رجل واحد مقابل امرأة واحدة، وليصبح فعل التعدّد مشرعِناً لقيمتهم الشرفيّة التي مكّنتهم من إعادة التوجيه

والتحكم بمسيرة الأنساق الثقافيّة، ومن هذه القدرة نفسها انطلقوا في إحلال المرأة/ البنت المنزلة الدنيا في تصنيف النسوة الحرم، فالرجل في ثقافة الصحراء يمقت المولود الأنثى، وتتداعى في ذهنه عند ولادتها كلّ الحمولات السلبية لأعرافه الاجتماعية التي تراها جالبةً للعار، منتهكة للمال، عاطلة عن القتال والنصرة، فالمرأة احتلت في المخيال البشريّ الفحوليّ الصناعة منزلةَ الشرّ، إذ كانت عند معظم الثقافات الغابِرةِ لحقّها سبباً في الكوارث، وربما تحوّل هذا الأمر إلى اللاوعي الفحوليّ فكان انتقاصه منها ومحاولة تهميشها ردعاً لما تثيره في نفسه من مخاوف، ولكن، ألم يُظهر الشاعر الجاهلي المرأة/ الحبيبةَ قمراً ويتذلّل لها عبداً في ساحة العشق؟ هل كان يعاني الفصام؟ أو إنّه على أدوار مختلفة في الحياة كما كانت هي؟

وهنا لن استطرد كثيراً في التلخيص كي لا أفسد القراءة لمن يشاركني هذا البحث في التلقّي وإعادة التشكيك فيما قيلَ أو قلتُ، وسأكتفي بالقول إنّ وراء هذا السلوك نسقاً ضامراً وفحولة تكرس الانتقاص من شريكة الرجل على أرض الفحل...

حكاية العقل الناقص والجسد الموشوم حفرية في مقالات الفحولة الجاهلية

مقدسة ورذيلة:

ارتبطت المرأة عند الجاهليين القدماء بنوع من العبادة الغامضة التي ترمز إلى تقديس الخصوبة والنساء[١]، فتوصيف المرأة كان يرتبط دائماً بصورة الشمس والقمر عند الجاهليّ، وهذا مؤشر واضح على تأليهها واكتسابها الصفة القدسية من خلال توصيفها بتلك المرموزات، إذ كان الشعراء يوظفون النواحي الدينية في شعرهم بشكل ملحوظ ((وكما عبد الجاهليون الظواهر الكونيّة، عبدوا القمر، ووضعوا لها إلهاً، وعبدوا الشمس ووضعوا لها إلهاً، وعبدوا النجوم فضلاً عن عبادتهم الكثير من الظواهر الطبيعية الأخرى، وقد تركت هذه العقائد آثارها في ممارساتهم الدينية، واحتفظ الشعر الجاهليّ بها، ووظّفها الشاعر توظيفاً فنيّاً من خلال الصورة الفنيّة، والتعبير الرمزيّ، الذي يحمل كثيراً من الدلالات الفنيّة والفكريّة))[٢].

فالصورة التي يريدها الشاعر الجاهليّ تتمثل في إسقاط صفات الآلهة على المرأة، أو الواضح أنّه سلوك فنيّ ينبع من أساس اسطوريّ دينيّ، ولا ريب أنَّ هذه النظرة الفنيّة النابعة من نظرة دينيّة هي في حقيقتها استمرار لشيء موروث ((فالقصيدة الجاهليّة الماثلة بين أيدينا.... تفصح عن شيء من أسرار سابقتها، بحكم صلة الوراثة بينهما... أو بأنّ القصيدة الغيبيّة، تركت بصماتها على جسد القصيدة الجاهليّة، ويتجلى ذلك في بقايا الإنشاد الشعريّ وسريان المصطلح المعروف عند قولهم (أنشد فلان قصيدته)، فهي تعود إلى إنشاد الشعر في المواسم الاحتفاليّة أو بيوت الآلهة))[٣].

فالدلالات الرمزيّة التي كانت توصف بها المرأة تعدّ مؤشراً واضحاً على تقديس سابق لها (عصر الأمومة)، ظلّت رواسبه عالقة في أذهان الشعراء الذين هم كالأنبياء فـ ((النبي يحمل إلى البشر رسالة الواجبات، أما الشاعر فيحمل لهم رسالة الجمال، ذلك قرأ السرّ العظيم فأنار للعالم طريق الناموس، وهذا قرأه، فأنار للعالم طريق المحبة))[٤].

وهذا ما حدا ببعض الغربيين إلى التصريح بأن العرب كانوا ((قد احترموا المرأة أكثر من أية أمّة ظهرت في تلك العصور))[٥].

وسنأتي في أثناء هذا البحث على أكثر من وجه من وجوه تكريم المرأة العربية، ولكن سؤالنا في هذا المكان عن سبب تقديس العرب للمرأة، ولمن يشكّ في أنّها قُدست نُحيله إلى خياله في هذه اللحظة سائلينه أن يصور لنا بالكلمات حسناء ما، ألن يقول: إنَّ وجهها كالقمر، وإنّ سناها كالشمس، وإنّها تهدي فؤاده كهدي النجوم لسالكي الفيافي، فإن لم يُجب بهذه الإجابة فعليه أن يراجع ذاكرة الشعر العربية كي لا يجد أكبر من هذه الصورة لوحة للحسناء العربية.

لماذا القمر؟ ولماذا الشمس؟ ولماذا النجوم؟

قلنا مقدماً إنّها معبودات قصدها العربي قبلةً مأمومة.

وهنا تأتي الـ(لماذا) المهمّة، لماذا قُدست المرأة؟

- لقد حاول الإنسان منذ القدم أن يسيطر على خوفه فعبد القمر الذي كان باعتقاده مقياس الزمن، ثمّ تحوّل إلى عبادة الشمس التي كانت تتحكم بحركة الفصول، وعبد السماء بوصفها تتزاوج مع الأرض ليأتي الخصب من هذا التزاوج، وقدّس المرأة خوفاً وطمعاً؛ إذ رآها قادرة حتى في صمتها على اجتذاب الآخرين من خلال حركاتها الجسديّة التي تمثّل علامة إشارية متميزة، فجسد المرأة يوفر لها قنوات اتصال عظيمة الأهمية، فالجسم البشري علامة غنية التشفير بوساطة حواسه أو عن طريق العلامات الجزئية الزمكانية أو الحركات الإشارية، أو الانفعالية أو التنويعات النغميّة، فهو جسد يمتلك نظاماً تشفيرياً غنيّ الدلالة قادر على البوح بما لا يمكن للغة أن تبوح به، وإذا استطاعت التعبير عنه فإن تعبيرها يبقى أبطأ تأثيراً في المتلقي، لذا فإنها تستعمل التقنيات الجسديّة لاسيما تقنيات الحواس البصرية واللمسية والذوقية[٦]، للتأثير بعد أن سلبها الطرف الآخر حرية الصوت بوضعه قيمة الصمت معياراً شرفياً يعطي المرأةَ مرتبة التقدير، فهي مَخوف منها لذلك عمل على إخافتها وتدجينها، مخوف منها لأنّها قد تجلب العار– بحسب دعواهم– لهم بأيّ لحظة، فهنّ نقطة ضعفهم التي قد يُهانون ويُذلون بسببها، فالعرف كان جارياً بسبي النساء وأخذهنّ غنائم للمنتصر ولا يستثنى من ذلك العرف إلا أهل مكة، الذين كانوا دون الناس آمنين يَغزون ولا يُغزون ويسبون الناس ولا يُسبون، فلم تُسب قرشية قطّ فتوطأ قهراً، ولا تجال عليها السهام[٧].

- إنَّ التعامل مع المرأة العربية لم يكن على مستوى واحد، بل على مستويات وأقسام مختلفة، فهي ابتداء على قسمين: حرّة و أَمَة، وهي في قسمها الأول أفضل شأناً من صاحبة القسم الثاني؛ لأنّ الرجال كانوا يعترفون بها من حيث نسب الأولاد وبعض الحقوق الأخرى، أمّا في قسمها الثاني فكانت أقلّ منزلة وأدنى قدراً فلا يُعترَف بنسب أولادها[٨]، وليس لها من أمرها شيء.
- وهنالك مستوى آخر في النظر إلى المرأة العربيّة، وهي فيه على قسمين أيضاً، بدوية تعنى بشؤون البيت وتربية الماشية، وقروية في واقع زراعي تعامل معاملة لطيفة، وتراقب مراقبة دقيقة، وقلّما ترتكب خطيئة؛ لأنّ عقابها القتل عندهم[٩]، وإنّ نظرة الرجل للمرأة كانت متّسمة بالازدواجيّة، فعين العربي تشخّص فرقاً شاسعاً ((بين صورة المرأة الداخلة ضمن –سلطته– وعرضه وحريمه، وبين المرأة التي تقع خارج هذه الدائرة، فالمرأة التي هي داخل الدائرة توصف بالتعفّف والتحجّب والشرف، بينما توصف التي في خارج الدائرة بالفتنة الجسديّة التي تغوي الرجال وتوقعهم في مصائدهن وبالتدلل والتغنج))[١٠].
- فالرجل في المجتمع الجاهلي –ضمن عرفهم– عنصر متقدم بمراحل على المرأة، وعليه كان الكثير من الرجال يبخسون النساء نصيبهنّ، إذ يقول تعالى في بيان هذه الحالة: [وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَـذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاء سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ][١١]، بل كانوا يجعلونهنّ من ممتلكاتهم فيرثونهنّ مع ما يرثون من آبائهم[١٢]،وقد أشار القران الكريم الى هذا النسق الثقافي الخاطئ والمجحف للمرأة وحرَّمه في قوله تعالى: [يا أيها الذين امنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ماتيتموهنّ...][١٣] وكانوا يعيبون زيارة قبرها، وظلّت هذه العادة سارية حتى العصر العباسي، إذ يقول يعقوب بن الربيع مصوّراً تلك الحالة:

ليت شعري بأي ذنب لِمُلكٍ ... كان هجري لقبرها واجتنابي
أَلذَنبٍ حقدتُهُ كان منها ... أم لعلمي بشغلها عن عتابي
أم لأمني لسخطها ورضاها ... حين واريت وجهها في التراب[١٤]

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد مال الأعراب إلى ختان البدويات وعللوا ذلك بوقت فراغهنّ الطويل الذي يقضينه وهنّ قعيدات الخيام، ووجدوا إنَّ العلاج هو في ختنهن[١٥].

بين المنع والإبداء:

عند تقليبنا لصفحات المرأة في تاريخ الشعر الجاهليّ تطالعنا بوجه متقلب بين صورتين: صورتها حيية محتشمة، وصورتها وهي تخالط الرجال، ففي صورتها الأولى تباينت لديهم مقاييس

((الحشمة والتحجب في المدن والقرى عنها في البوادي ولذلك أسبابه وعوامله الاجتماعيّة ومن مظاهر الحشمة الحجاب المعتدل، قال النابغة:

صـــفحت بنظـــرة فرأيـــت منهـــا تُحيـــتَ الخـــدر واضـــعة القـــرام

ترائـــب تستضـــيء الحلـــي منهـــا كجمـــر النـــار بـــذِر بـــالظلام))[١٦]

أمّا عن المرأة في المجتمع الجاهلي الذي هو مثله مثل غيره من المجتمعات تتفاوت فيه المستويات الاجتماعيّة، فقد قامت النسوة بالأعمال التي تقع عليهنّ، مثل: أعمال الطبخ، والتنظيف، وضرب الخيام، كما إنَّ منهن من نسجت الصوف والوبر والشَّعر، وقد يدبغن الأديم، ومنهن من تخرج للرعي تقضي يومها في القيام على الإبل والشياه، ومنهن من كانت تقوم بأعمال البيع والشراء، وأكثر ما كنّ يبعن العسل والسمن والتمر والعطر يطفن به في الأحياء أو يستبدلنه أحياناً بالشحم[١٧].

وقد أشار بعض[١٨] الكُتّاب إلى قلّة الكلمات التي تشير إلى عمل المرأة في المعاجم العربية، ومن هذه الكلمات ((الظئر (المرضعة) والمقينة التي تزين النسوان وخاصة العرائس، والخافضة (الخاتنة...) و الداية (المولدة) والراقية (التي ترقي) ....))[١٩]، وهذا أمر طبيعي في مجتمع كانت فيه أعمال الرجل محدودة وقليلة ولذلك نرى أعمال المرأة أقلّ.

أما الصورة الثانية في تاريخ المرأة الجاهلية فهي الصورة التي تقول إنَّ المرأة لم تكن ((حبيسة في دارها، مقصورة في خيمة أبيها أو زوجها إلا تعففاً، ولكنها كانت تملك حرية الخروج في الوقت المناسب، وتستطيع أن تخالط من تشاء عندما تكون هناك حاجة لذلك أو ضرورة، وكانت تمتلك أمر نفسها))[٢٠].

فإذا ما حاكمنا النصّ المتقدّم على وفق منهج النقد الثقافي أي بالبحث عن الضامر النسقي فيه، فستبرز لنا مجموعة من المحددات تقبع تحت هذا النصّ المُحرِّر لإمكانية المرأة فمع كلّ إباحة لها –للمرأة– نجد اشتراطاً يحدد تلك الإباحة ولإيضاح الضامر المخبوء في هذا النص نشرِّحه على فقرات أربع يقول فيها النصّ: إنَّ المرأة:

١- لم تكن ((حبيسة في دارها، مقصورة في خيمة أبيها إلا تعففاً)):

أي أنّها كانت حبيسة في دارها، مقصورة في خيمة أبيها، أما سبب هذا الحبس وعلته فهو الشرف والعفاف، وإذا ما أردنا أن نشرِّحَ هذا السبب الذي دينت به المرأة وحجزت خلف جُدُر البيوت فإنّه يستبطن كذلك اتهاماً لها بعدم القدرة على حفظ الذات وسلامة الشرف إلا بإيقاعها تحت طائلة هذا الحجب.

٢- ((ولكنها كانت تملك حرية الخروج في الوقت المناسب)):

وهنا نرفع الستار عن تناقضات النصوص الفحوليّةِ الإنشاء، ففي النصّ الأول "حبيسة" وفي النصّ الثاني "ولكنها"، أي: أنّنا نطالع ازدواجية الطرح في ثنائيّة ضديّة، حبس/ حرية، ومع نصّ الحبس الذي ناقشناه في الفقرة الأولى كان التبرير حاضراً، ومع نصّ الحريّة الذي نناقشه في هذه الفقرة

يأتي محدد الحرية وهو يقول: ((في الوقت المناسب))، وهنا نسأل: متى يكون هذا الوقت المناسب؟ ومَن يحدد هذا الوقت؟

٣- ((تستطيع أن تخالط من تشاء عندما تكون هناك حاجة أو ضرورة)):

وفي هذا الجزء من النصّ تطلق للمرأة حريّة المشيئة في المخالطة ثم يعود النصّ ذاته ليضع محددات لهذه المشيئة الحرّة، وهي اشتراط وجود احتياج أو ضرورة، ونحن نعلم أنّ الحاجة لا تكون حاجة ثقافيّة إلا إذا أطَّرها العرف الثقافيّ بهذا التوصيف وبما أنّ الأعراف لم تكن ترى في اختلاط المرأة بالرجل حاجة فقد انهدم الأساس الذي تقوم عليه هذه الحريّة المزعومة، بل على العكس فالحاجة في ثقافتهم هي لمنع الاختلاط والضرورة في أن تكون المرأة "حبيسة في دارها، مقصورة في خيمة أبيها".

٤- يختتم النصّ إعلان حريته المزعومة هذا بـ ((وكانت تمتلك أمر نفسها)):

بلى كانت تمتلك أمر نفسها بامتلاك الرجل لهذا الأمر، الرجل الذي يرسم خطوط الأعراف الثقافيّة ويحدد عنوانات العفاف والشرف ويثبّت مسامير سِكَةِ المرأة على أرض الفحولة المتوحّدة الجنس؛ لتسير مقطورة المرأة نحو أهدافه ولعدِّ أي خروج لها عن هذه السكّة سبباً في هلاكها وتدميراً للسطر البطرياركي الذي يعمل حين ذاك على نفيها وإقصائها.

أمّا الآن وبعد أن حاولنا أن نقرأ الضامر الثقافيّ في الوجه الذي يدَّعي حريّة المرأة فإنّنا نقف بكم عند الوجه ذاته وبالتحديد عند نصّ قد يفنِّد رأينا وينتصر للرأي الذي ذهبنا إلى دحضه ثقافيّاً، وهذا النصّ رأى فيه سابقونا على سبيل البحث في نظريّة المرأة العربية نصّاً مثبتاً لحريتها وقيمتها المساوية لقيمة الرجل وكان نصّهم حجة على الكثيرين، كيف لا وهو نصّ قاله العالم العربي الكبير الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، لذلك سنعرض هذا النصّ، ومن بعد عرضه سنحاول أن نجتهد في قراءته قراءة تبتعد عن المسبَّقات الحُكمية وتساوي بين الآراء علَّنا نصل إلى فهم ثقافيّ نستوعب فيه قدرة الشظايا الفِهميّة في استيلاد صور معرفية تتمايز عن أشكال سابقاتها وتنبعث من رحمها في الوقت نفسه.

قال الجاحظ (٢٥٥هـ): ((لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلتة ولا لحظة الخلسة دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة ويزدوجوا في المناسمة والمشافعة، ويسمى المولع بذلك من الرجال بالزير المشتق من الزيارة، وكلّ ذلك بعين الأولياء وحضور الأزواج، لا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر))[٢١].

أولاً: محاولة كشف اضطراب بعض من ذهب إلى حريّة المرأة من خلال الاستشهاد بهذا النصّ:

١- ذهبت الدكتورة واجدة الأطرقجي في كتابها الموسوم بـ(المرأة في أدب العصر العباسي) إلى حريّة المرأة في المجتمعات العربيّة قبل الإسلام، وعدم وجود ظاهرة الحريم عند العرب، بينما كانت هذه الظاهرة شائعة في المجتمعات الأخرى –كما ترى– ثم استشهدت الناقدة الأطرقجي بنصّ الجاحظ المتقدّم؛ اثباتاً لرأيها، ولقد بيّنا في الصفحات السابقة أنّ المرأة كانت محبوسة

في بيتها مقصورة فيه بحجّة العفاف، وهذا الحجاب لا يغادر كونه صورة بدائيّة من صور الحريم التي كانت شائعة في المجتمعات القديمة.

٢- تذكر الدكتورة واجدة الأطرقجي في الصفحة الثلاثين من كتابها المذكور أنَّ الرجل العربي كان من صفاته إذا ((توسم... نظرة إلى امرأته أو أخته أو ابنته بريبة، طلب الناظر الى التبارز أو التجالد أو المصارعة، وربما نشب القتال بين القبائل غيرة على نظرة مريبة))[٢٢]، وهنا تتبنّى الكاتبة رأيين لا يتفقان في السير على سبيل المنطق البحثيّ، فكيف يبيح الرجل لامرأته التسامر والحديث مع الآخرين في الوقت الذي تشعل نظرة الآخر صوبها حرباً ضروساً، ثم إنّنا ما زلنا نلمس في مجتمعاتنا غيرة الرجل على المرأة الداخلة في حرمته من نظرة الأجانب لها، ونحن حين ذهبنا إلى بيان الرأيين غير المتفقين لناقدتنا المجتهدة الأطرقجي لم تكن غايتنا اتهامها، بل أردنا أن نُظهر لأنفسنا ازدواجيّة الرؤية الثقافيّة التي تعيشها مجتمعاتنا بين الواقع والتنظير فالذي وقعت به الأستاذة الأطرقجي أمر شائع فينا، فنحن مزدوجو النظرة، أولم يقل الفرزدق:

أحلامنا تزن الجبال رزانة وتخالنا جناً إذا ما نجهل[٢٣]

بين إفراط وتفريط تفرز ثقافتنا وعياً تناشزيّاً وتمرر الأنساقُ علينا ألاعيبها بحيل بلاغيّة حلوة المظهر مرّة المخبر؛ لتنسينا أنّ الفضيلة وسط بين رذيلتين.

ثانياً: حفريّة في نص الجاحظ

إنَّ نصّ الجاحظ مسوَّر بقيمتين تمنعان الطعن في أفكاره المعروضة:

- القيمة الأولى: هي كون الجاحظ عالما كبيرا تفتّقت عنه مواهب معرفيّة متعدّدة، وهو عالم معتزليّ، وقد عرف المعتزلة بتوجهاتهم العقلانيّة وفي طبيعة فكرهم المحاكِم للأشياء بصيغ منطقيّة، وهذه هي القيمة الأولى التي تمنح الجاحظ حصانة دون التشكيك فيما يقول.
- القيمة الثانية: هي قضية تقديس الأفكار والشخوص، إذا مروا بالمعادلة الثقافيّة التي تفعّل هذا التقديس للأشياء، وإن كانت هذه الأشياء غير مقدسة في أصلها والمعادلة هي:

تاريخ + تواتر = تقديس.

فأيّ فكرة تأخذ زمناً طويلاً في التداول وتبقى مكرّرة بشكل متواتر داخل هذا الزمن تكتسب الصدقية وتصبح فكرة مقدّسة وغير قابلة للنقض، وإذا ما تعرّض لها فكر محاكِم كي يثبت أحقّيتها من بطلانها فإنّه غالباً ما يُنفى خارج ساحة التلقّي العام، ولن يجد له مكاناً في غير خبايا الهامش، وكذلك تداول الكثيرون أفكار الجاحظ ولاسيما النصّ المتقدّم من غير إنعام عين العقل فيه، لذلك سنشاكس النصّ؛ كي ننظر إلى ملامحه بعيداً عن معادلة القيمتين السابقتي الذكر، وسنوجز فكرتنا التي تنتظر من يحاكمها كذلك في النقاط الاتية:

١- النصّ يشير إلى إباحة العرب للاختلاط بين نسائها والرجال الأجانب بل والسماح بتبادل الأحاديث والمناسمة [*]، بل يذهب الجاحظ في نصّه إلى أبعد من ذلك إذ يشخّص شريحة من الرجال تهوى هذا الاختلاط فيصف المولع منهم بذلك بالزير، وهو يخبرنا من خلال ضامر كلامه بأنّ هذا الزير لا يُمنع من لدن رجال المرأة (ذويها) من زيارتها، إذ لم يكن لأوليائها – إلا اشتراط واحد وهو أن يأمنوا المنكر، والسؤال: ما المنكر على وفق وجهة نظر رجل ذلك الزمن؟ إنّ المنكر كما أشارت إلينا النصوص السابقة "نظرة" قد تشعل حرباً فكيف بالكلام والاختلاء ؟!

٢- في هذه الفقرة سآخذكم إلى تتمة نصّ الجاحظ الذي غفل كثيرون عنه أو تغافلوه؛ خوف الوقوع في التناقض؛ أو خوفاً من مسّ الممنوع، قال الجاحظ: ((فلم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب... لا ينكرون ما ليس بمنكر، حتى لقد حسك في صدر أخي بثينة من جميل ما حسك من استعظام المؤانسة، وخروج العذر عن المخالطة، وشكا ذلك إلى زوجها وهزّه ما حشّمه))[٢٤]، وإذا ما وقفنا مع النصّ إلى هنا وأعملنا أذهاننا المرباة في البيئة الشرقية وزمن الألفية الثالثة، لأخذنا الانفعال الشرقيّ إن تعرضت إحدى نسائنا لما تعرضت له بثينة، ولكنّ النصّ يخبرنا بعقلانيّة أخي بثينة وزوجها ليكمنا ((لجميل عند اتيانه بثينة ليقتلاه– وهنا يمارس النصّ لعبته البلاغيّة بطرح شيء يوافق الرغبة الثقافيّة، لكنّه نصّ مخادع يخدّرنا، ثم يقول– فلما دنا لحديثه وحديثها سمعاه يقول ممتحناً لها– وهنا يمكر بنا النصّ مرّة أخرى كي لا ندين جميلاً أو أخا بثينة أو زوجها (الرجال) فيبرر–: هل لك فيما يكون بين الرجال والنساء –الجنس–، فيما يشفي غليل العشق ويطفيء نائرة الشوق؟– والرجلان مختبئان صابران عليه– قالت: لا. قال: ولِم؟ قالت: إنَّ الحبّ إذا نكح فسد!– وهنا تشير بثينة إلى حبّها له وزوجها كامن مختبيء لم تهزّه هذه الكلمات –فأخرج سيفاً كان أخفاه تحت ثوبه، –هل كان يضمر نيّة قتلها؟– فقال: أما والله لو أنعمت لي لملأته منك!))[٢٥]، وهنا ينتهي الحوار بين جميل وبثينة، الحوار الذي أراد من خلاله الجاحظ أن يشير إلى المخالطة بين الرجال والنساء في الظاهر وأضمر فيه رؤيته للمرأة بوصفها خائنة، وإنّ الرجل عفيف رشيد كان ليقتلها لو استجابت لرغبته الجنسيّة، وامتنع فيه الرجلان من قتل جميل حتى يستمعا إلى امتحانه الأخت/ الزوجة، بثينة، ((فلما سمعا بذلك وثقا بغيبه– أو لم يكن عاشقاً لزوجة الرجل؟– وركنا إلى عفافه، وانصرفا عن قتله، واباحاه النظر والمحادثة))[٢٦].

٣- إنَّ نصّ الجاحظ في رسالة القيان نصّ مخادع يداعب رغبات الفحولة منذ بدايته ثم يؤسس لدونيّة المرأة، ولأنّ الجاحظ خبير بثقافة عصره فإنّه يسلك طريقاً لا ينغلق دون تمرير أفكاره فهو يستشفع بالقرآن الكريم ثم يستثني نساء النبيّ(ص) فقط من شيوع أمر المحادثة والاختلاط بين الرجال والنساء، فهو يقول: ((فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء، في الجاهليّة والإسلام، حتى ضرب الحجاب على أزواج النبيّ خاصة))[٢٧]، ويشير إلى كثير من مواقف الصحابة المبجلين لدى الفرق الإسلاميّة المتعدّدة في ممارسة هذا الفعل؛ كي يبرر ما يذهب إليه[٢٨].

٤- الرسالة تتبنى صوتاً واحداً فقط وتحتكر الحقيقة لهذا الصوت، صوت القيان الذي يصرح بإباحة الاختلاط والمناسمة والمشافعة، وتعلن في الوقت نفسه خيانة المرأة وعدم وفائها، بل وتصورها عريانة في بيت الله الحرام، متغافلة عن قيم المجتمع الجاهليّ القاسية في التعامل مع المرأة؛ وعاملةً على سبيل المواربة والتدليس في طرح مرويات ضعيفة فيما يتعلق بمحدِّدات الإسلام صوب المرأة، بل إنَّ هذه الرسالة تعمل على تنميط المرأة العربية بنمط المرأة المملوكة فقط متغافلة عن أنّ المجتمع العربي تنقسم فيه المرأة على طبقات وأدوار مختلفة.

٥- ذيل الرسالة صوت الجاحظ الأبرز، وفيه يختتم الرسالة بما يأتي:

أ- يتبرأ من نسبة الرسالة أو أفكارها له فيقول: ((هذه الرسالة التي كتبناها من الرواة منسوبة إلى من سميناها في صدرها))[٢٩]، فتكون الرسالة بذلك بنتاً غير شرعية للجاحظ إذ يتبرأ منها وينسبها لغيره ممن روى عنهم دون ذكرهم ودون أن يعلّق على آرائهم.

ب- يقول: ((فإن كانت صحيحة فقد أدينا منها حقّ الرواية والذين كتبوها أولى بما قد تقلّدوا من الحجّة منها))[٣٠]، وهنا الجاحظ ينكر أبوته لهذه الرسالة حتى وإن كانت صائبة ويدع النصر – إنَّ كان فيها نصر – لجنديّ مجهول لا نعرفه بل معرفتنا للناطق باسمه فقط.

ت- في هذه الفقرة سيخبرنا الجاحظ عدم غياب فكرة طرح الحشمة سبباً لهذه الرسالة فيقول: ((وإن كانت منحولة من قبل الطفيليين إذ كانوا قد أقاموا الحجّة في اطِّراح الحشمة والمرتبطين ليسهلُّوا على المقيِّنين ما صنعه المقترفون))[٣١]، وهنا تظهر معرفة الجاحظ لسبب هذه المروية؛ وتشي كلمته الأخيرة في هذا النصّ بخطأ الحجج من وجهة دينيّة إذ ترتبط مفردة الاقتراف بحمولة سلبية في أسلوب القرآن الكريم.

ث- أخيراً يعلن الجاحظ حياديّته المزعومة بقوله: ((فإن قال قائل: إنّ لها في كلّ صنف من هذه الثلاثة الأصناف حظاً وسبباً فقد صدق))[٣٢]، وهنا يضع الجاحظ قارئه في إطار إجابة فارغ عن الإجابة؛ وذلك من خلال استثماره المميّز لحيل البلاغة اللغويّة.

وخلاصة القول: إنّ المرأة في فكرة المنع والإبداء لم تكن إلّا محبوسة خلف قضبان الثقافة الفحوليّة التي تتولى ترسيم الحدود لحريتها، أمّا إن قال قائل: إنَّ السرديات العربية تحفل بصور إكرامها، وعلى صعد وظائفها المختلفة، فإنّنا نفتح له باب البحث في ظاهرة الصوت، هذه الظاهرة التي تفرغ الكلمات عن بعدها الفعليّ وتجسدها وراء دفق شفويّ يمارسه الطغاة على طول امتداد عصور الاستبداد الفكريّ أو السياسيّ أو الاقتصاديّ، أو ليست خطابات المستبدين خطابات رنانة ولامعة وكذلك أهدافهم المعلنة على سبيل ظاهرة الصوت، فالمغزى قارئي الكريم في قطاف الكلمات لا في بعدها الصوتيّ وإن كان هذا البعد مقدمة أولى تدفع صوب مقدّمة الفعل الثانية ليأتي الاتحاد بين المقدمتين؛ لا اكتفاء بواحدة دون أخرى.

لماذا الأمّ فقط؟!

ليست مهمة السائر على جادّة ما بعد الحداثة أن يعطي إجابات أو يرسم خرائط طريق، إنّما تلك سكة الحداثيين الذين كانوا يؤمنون بالمتن المؤسس والسطر الفصيح، أما نحن فسنحاول أن نضيء الهوامش لتتصارع مع المتون ولن نكون حكّاماً بل قنوات ناقلة وواصفين لا حكميين لصورة المرأة/ الأمّ التي حازت في هذا الدور، دور الأمومة، دون بقيّة أدوار المرأة مكانة في مجتمع الفحول كما تعرض لنا ذلك المرويات العربية، فلماذا هي فقط من نالت هذه المرتبة؟!

أولاً– لقد كان عصر الأمومة سابقاً عصر الأبوة/ الفحولة، فالانتماء الى الأمّ ظاهرة قديمة قدم الإنسان، إذ إنّ الأمومة كانت نسقاً مسيطراً لردح من الزمن طويل حتى تغلّب عليها نسق الفحولة وهنا يجب أن نلتفت إلى أمر مهمّ، وهو أنّ الأنساق لا تكون إلا بوجود تناشز فيها فحين انتصر نسق الفحولة وسيطر على متن الثقافة الإنسانية في جزيرة العرب لم ينهِ نسق الأمومة بل صار الأخير هامشاً يسرِّب معانيه بحيل ثقافيّة مضمرة، ولكنها موجودة ومن هذه النسقيّات المضمرة اقتران اسم الرجل بوالدته ((وقد جزم بعض الدارسين بأنّ النسبة إلى الأمّ هي القاعدة المطّردة القديمة لدى الجاهليين في بلاد العرب ثم تحوّلت بعد ذلك إلى النسبة الى الآباء))[٣٣]، وهذا التحوّل كان على صعيد المتن الرسميّ، أما الهامش الشعبي فكان يعرفهم بأمهاتهم لذلك تطالعنا كتب السير بأسماء الأمهات لكلّ شخصيّة تريد أن تترجم لها، ويحدثنا التاريخ بأسماء كثيرة لملوك وشعراء وقد انتسبوا إلى أمهاتهم، وما عمرو بن هند إلا واحد من أولئك الملوك الذين نسبوا إلى أمهاتهم، كما نسب قبله المناذرة الى أمهم ماء السماء ((وممّا يدلّ على طغيان النسبة للأمّ... اسماء كثير من القبائل المؤنثة فيرجح أنّها اسماء أمهاتهم نحو قبيلة خندف، ومزينة، وباهلة، وبني الطفاوة، وبني سلول، وبني جديلة، وبني بجيلة وغيرها كلّها نسبت الى أمهاتها وهي معروفة ... وهكذا نقول عن قضاعة وبني العدوية وبني ناجية...))[٣٤].

وقد استدلّ عدد من العلماء على سيادة نظام القرابة من جهة الأمّ بدلائل كثيرة منها ((ما يتصل بقواعد اللغة، كمعاملة اسماء الجموع معاملة المؤنث إذ يؤنث الفعل مثلاً مع تميم، وتغلب. وينوب عنها ضمير مؤنث. وقد رأى العلامة نولدكة أنَّ هذه القاعدة النحويّة كافية وحدها لإثبات النسبة للأم في العهود القديمة))[٣٥].

ومن الشعراء الذين نسبوا لأمهاتهم عمر بن براقة، والسليك بن السلكة، وقيس بن الحدادية، وكثير منهم تكنى بها مثل الشاعر النابغة وزهير والحطيئة.

وهنا علينا أن نكشف الستار عن طبيعة الصراع المحتدم بين نسقي الفحولة والأنوثة فحين انتصر نسق الأنوثة من خلال الحفاظ على اسم المرأة/ الأمّ ضمن سلسلة إسناد الفحل لعناصره المولدة له في لائحة التدوين النسبي، نجح نسق الفحولة في نزع المرأة/ الأمّ من التجنيس الأنثوي وإلباسها جلد ثقافة الفحل مقابل إعطائها جزءًا من حقوقها التي كانت تتمتع بها فيما مضى من عصور، وكثمن لخروجها عن قيم الجنس الذي نشأت عنه ثقافياً، ومن تلك الامتيازات التي حازت عليها القبول بالتعزية

فيها عند الممات دون غيرها من النساء في الأدوار الباقية، وهذا القبول بالتعزية فيها، أي الاعتراف بوجودها الإنسانيّ وبقيمتها البشريّة التي يؤسف عليها عند مغادرتها للحياة لم يكن ليحدث إلا بعد أن تحوّلت إلى فحل ثقافيّ وربما فاقت ذلك الفحل في اجترار قيمه النسقيّة، وهنا بدأوا يؤسطرون لها القيم التي يجب أن تتميز بها دون باقي بنات جنسها ومن تلك القيم التي ترفع من شأنها في نسق البداوة هذا، كونها غير هادئة بل غضوبة ومنفعلة، وكلّنا نعلم بأنّ هاتين من صفات الفحولة البدويّة فالرجل البدويّ عابس غضوب، وهي إنْ أرادت تأشيرة الاعتراف بها فعليها أن تتماهى مع قيم البداوة؛ لذلك أسَّسوا لمتداولٍ ثقافيّ يصور أنّ الأمّ إذا حملت وهي فزعة مغضبة، جاءت بغلام شديد البأس لا يُطاق، وصورة الأم على وفق هذا المعتقد تطالعنا في قول أبي كبير الهذلي(٣٦):

ولقد سريت على الظلام بمغشم ... جلد من الفتيان غير مهبل
ممّن حملن به وهن عواقد ... حبك النطاق، فعاش غير مثقل
حملت به في ليلة مزؤودة ... كرها، وعقد نطاقها لم يحلل
فأتت به حوش الجنان مبطنا ... سهراً إذا ما نام ليل الهوجل (٣٧)

فالأمّ على وفق هذه السرديّة الثقافيّة لا تكون باعثاً على فروسيّة الابن إلا إذا استعذبت المشاق والصعاب وقبلت بمغادرة صفات الأنثى والارتحال إلى صفات الرجل البدويّ، ومتى ما بقيت قادرة على تلبية رغبة الرجل الجنسيّة حتى في أصعب الظروف الحياتيّة فهي حسب البيت الشعري حملت في ليلة يغلف أجواءها الفزع وبعد أن مارست الجنس حتى من غير أن تخلع ملابسها، فعقد نطاقها لم يحلل وهذا الفعل لا ينسجم مع طبيعة المرأة الجنسيّة ولكنه يتلاءم مع طبيعة الفحل السادي.

وهي: إنَّ كانت فقط وفق هذا المستوى يعترف بها على ساحة المتن الاجتماعيّ إذ تكون فحلاً ثقافيّاً أو أنثى مجازية، هذا ولا يفوتنا في هذا المورد أن نذكر أنّ الأنثى وفق الثقافة البدويّة لا تعدّ أنثى إلا بتوافر اشتراطين اثنين هما: المكان، والزمان. فالأنوثة محصورة في الذهنيّة البدويّة في مساحة المكان (الجسد) أي: أنّها لا تقوم كالرجل البدوي على ثنائية العقل/ الجسد (القوة)، بل أنّها جسد بلا عقل؛ والزمان فزمنها من البلوغ الجنسيّ حتى سن اليأس.

أما الأمّ التي يعترف بها فهي التي تقع خارج اشتراطي الأنوثة السابقي الذكر، وهذا هو الشيء الذي ربما يعلّل لنا عدم الحميَّة على هذا الجسد في قصة المعيش الاسطوري الذي كان يتداول في أوساطهم حينذاك، إذ يشير الميثولوجيون إلى بعض الطقوس الشعائريّة التي نلاحظ آثارها في قصّة الميلاد الجديد. ويتضمن هذا المعتقد أنّ الرجل إذا ما دخل بين ثوب المرأة وجلدها، لائذاً محتمياً بها، ثم خرج، عُدَّ واحداً من أبنائها، وقد سمي هذا المعيش الأسطوري عند علماء الميثولوجيا "أبناء الأردية" أو "أبناء الأثواب"(٣٨).

أما إذا انطلقت الأمّ من خلال صفاتها الأنثوية ولاسيما صفة الرقة وكراهة الخشونة والفراق فإنّها ستسلب حقوقها حتى من أقرب الرجال لها، الابن، ولننظر إلى الأبيات الآتية وكيف يصوّر فيها الابن–عنترة بن شدَّاد– أمه التي خافت عليه من الموت، يقول في ذلك:

تعنفنـــي زبيبـــة فـــي المـــلام ... علـى الأقـدام فـي يـوم الزحـامِ
تخـــافُ علـــي أن ألقـــى حمـــامي ... بطعـــن الـــرمح أو ضـــرب الحســـامِ
مقـــال لـــيس يقبلـــه كـــرام ... ولا يرضـــى بـــه غيـــر اللئـــامِ
يخـوض الشـيخ فـي بحـر المنايـا ... ويرجـــع ســـالماً والبحـــر طـــامِ
ويـأتي المـوت طفـلاً فـي مهـودٍ ... ويلقـــى حتفـــه قبـــل الفطـــامِ
فـــلا تـــرضَ بمنقصـــة وذلٍ ... وتقنـــع بالقليـــل مـــن الحطـــامِ
فعيشـك تحـت ظـل العـز يومـاً ... ولا تحـت المذلـة ألـف عـامِ[٣٩]

إنَّ الأمّ في الأبيات المتقدمة سُلبت صفة الأمومة؛ لأنّها لم تنسجم مع معايير الفحولة فلم يخاطبها الابن/ الشاعر بصفتها، بل باسمها الصريح (زبيبة)، ثم سلبها في البيت الثالث صفة الكرم الأخلاقيّ ويضعها في خانة اللئام من الناس إذ قال: ((مقال ليس يقبله كرام. ولا يرضى به غير اللئام)) ثم يعلو بعد ذلك صوت الفحل الكريم، مقابل صوت الأنثى اللئيم من خلال نسج بلاغيّ يستظهر حِكَمَ الفحولة التي تبرر قيم الفحل في الحرب دون البحث في قيمة النفس الإنسانية أو قيمة السلم التي أرادتها المرأة/ الأمّ، ولكنّها غابت تحت حجج البلاغة الحِكَمِيَّة، ولذلك لم ترق لأن تنادى بدورها الأمومي. فهذه هي الثقافة، ثقافة المنتصر الذي يفرض اشتراطاته على المغلوبين ((فالثقافة يتمّ استخدامها، في المقام الأول، لا لتحديد الشيء الذي ينتمي إليه المرء وحسب، وإنّما لتحديد الشيء الذي يمتلكه المرء، ... ولكن في المقام الثاني، هنالك بعد أكثر تشويقاً لفكرة الثقافة هذه ألا وهو تملكها الامتلاك، أي بما معناه أن الثقافة بمقدورها، بفضل موقعها الرفيع أو السامي، أن تجيز وتهيمن وتحلل وتحرم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو أن ترفع من مقامه، الأمر الذي يعني بوجيز العبارة: قدرة الثقافة على أن تكون وسيلة، أو ربما الوسيلة الأساسية، للإتيان بالتمييز القاطع في قلب مضمارها هي وفيما خلف ذلك المضمار أيضاً))[٤٠].

في العلاقة الزوجية:

بما أنّ الثقافة ينتجها الفحل في العصر الجاهليّ فقد نحل نفسه الامتيازات، التي كان من أبرزها سطوته على المرأة وحيازته ما شاء من عدد منها دون حدّ لهذا الأمر، فهي وفقا لفهمه الثقافيّ كائن أدنى في القيمة لذلك يحقّ له أن يتصرف معها كيف شاء، حتى أصبح التعدّد في النساء حالة شائعة في العصر الجاهليّ، ولم يكن لهم عدد ينتهون إليه في ذلك التعدّد، فقد ورد في الصحيح أنَّ

((غيلان الثقفيّ أسلم وتحته عشر نساء))[٤١]. كما تشير المصادر إلى أنّ أوّل من اتخذ الضرائر من العرب هم أهل الحرم[٤٢]، وهذه الرواية التي تنسب فعل التعدّد الأوّل لأهل الحرم تشي بالتوجيه الثقافيّ لهذا الفعل، إذ إنّ الجميع يعلم أنّ أيَّ تغيير ثقافيّ يحتاج إلى قوة موجّهة كي يأخذ قدرته التأثيريّة في الناس، لاسيما بعد رسوخ انساق مغايرة له بفعل الزمن والتكرار اللذين أكسبا تلك الانساق ثباتاً اجتماعياً، وهنا لا بدّ لتغيير الاعراف من قوة أقدر على الإزاحة فكانت في حالة التعدّد القوة الدينيّة التي يتمتّع بها أهل الحرم، وهم بذلك يؤسّسون إلى قيمة جديدة مكّنت الفعل من أن يمارس رغبته بوصاية شرفيّة مهمّة.

هذا من جانب الزواج، أمّا من جانب الطلاق فإنّنا نشاهد كذلك شراسة الفحل الذي له أن يفتك بأنثاه أنّى شاء، فله أن يطلّقها دون أن تفعل أو تجرم شيئاً، والمرأة في ذلك المجتمع تعاني بعد تطليقها من أجحاف حقوقها حتى جاء الإسلام ونظم أحكام الطلاق وجعل له شروطاً، أمّا من تستثنى من هذه الثقافة الفاتكة بالمرأة فهي التي لها سلطة الأهل أو المال وهذه المرأة فقط من كانت تملك إمكانية تطليق الزوج إن شاءت، أمّا عن كيفية ذلك التطليق، فإنّهنّ ((إنْ كنَّ في بيت من شعر حولن الخباء، إن كان بابه قبل المشرق حولنه قبل المغرب، وإن كان بابه قبل اليمن حولنه قبل الشام، فإذا رأى ذلك الرجل علم أنّها قد طلقته فلم يأتها))[٤٣].

وقد جاء ذكر الطلاق على لسان الأعشى حين قال:

أيـــا جـــارتي بينـــي فإنّـــك طالقـــة ... كـــذاك أمـــور النـــاس غـــاد وطارقـــة
ومـــا ذاك مـــن جـــرم عظـــيم جنيتـــه ... ولا أن تكـــوني جئـــت فينـــا ببائقـــة
وبينـــي حصـــان الفـــرج غيـــر ذميمـــة ... وموموقـــة فينـــا كـــذاك وواموقـــة
وذوقـــي فتـــى قـــوم فـــإني ذائـــق ... فتـــاة أنـــاس مثلمـــا أنـــت ذائقـــة
فقـــد كـــان فـــي شـــبان قومـــك مـــنكح ... وفتيـــان هـــزان الطـــوال الغرانقـــة [٤٤]

وفي أبيات الأعشى المتقدّمة أمران:

الأول: إنّها تشير إلى معرفة العرب الطلاق الثلاث، إذ ((استدل بعض الباحثين من تكرار الأعشى للبنيوية ثلاث مرات أن الطلاق الثلاث كان معروفاً عند العرب))[٤٥].

الثاني: هي عادة ثقافيّة كانت لصالح المرأة/ الزوجة، إذ إنّ الأبيات تشير إلى إمكانية زواج المرأة بعد طلاقها، وهذا أمر شاع في عصر ما قبل الإسلام فقد كانت المرأة تتزوج بعد تطليقها أو وفاة زوجها عنها لأكثر من مرّة حتى تجد الاستقرار في إحدى تلك الزيجات، وهذا بخلاف ما نلاحظه في بعض أعرافنا الاجتماعيّة الحالية التي تعيب على الأيامى والمطلقات تكرار تجارب الزواج، إذ يلزم المرأة لاسيما المُتوفَّى عنها زوجها بأن تطلق لذائذ الحياة وأن ترتدي السواد جلَّ عمرها المتبقي، فهو وأد مجازي تُلزم بعض ثقافاتنا الحالية المرأة به.

أمّا في قضية العدّة، فهنالك رأيان:

الأول: يرى أنّ المرأة تحتجز في خفش –خيمة صغيرة– أو في بناء لتقضي مدّة العدّة، وعليها أن تمتنع عن التطيّب والتزيّن لمدّة عام كامل.

الثاني: يرى أنّ الجاهليّة لم يكن معروفاً فيها عدّة طلاق ولا عدّة وفاة للمرأة.

والأمر الأخير الذي نأتي عليه مع الزوجة الجاهليّة هو قضية الإرث فهي لم تكن توَّرث عند موت زوجها، بل على العكس من ذلك تصبح إرثاً للابن الأكبر إلّا إذا حماها أهلها من ذلك العرف السائد(٤٦).

البنت وائدة وموؤدة:

ربما احتلت المرأة/ البنت المنزلة الأدنى في تراتبية المرأة الداخلة في حرم الرجل، فالرجل في ثقافة الصحراء يمقت المولود الأنثى إذ تتداعى في ذهنه عند ولادتها مدوّنة أعرافه التي تجد فيها وائدة لماله الذي سيؤول من خلالها لغير ما اعتاد صحة ذهابه إليه، ونعني به أنّه يرى أنّ المسار الطبيعي لأمواله هم أولاده الذكور؛ لذلك حرَّمت معظم الأعراف الجاهلية أن ترث البنت شيئاً من مال أبيها، ولمّا نزل الوحي بإشراك البنات في الميراث اغتاظ بعض المسلمين، إذ ذهب للنبي **(ص)** قائلاً: ((يا رسول الله أنُعطي الجارية نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس، ولا تقاتل القوم))(٤٧).

وفي هذا الحديث يظهر جلياً المعيار الثقافيّ الذي كانوا يحتكمون إليه في عدم توريث البنت فهي لا تساهم في الغزو الذي كان يمثل مصدر الدخل الأساسيّ للبداة؛ لذلك تراجعت قيمتها الثقافيّة في أذهانهم ومنعت حقّ الميراث عند معظمهم. وهنا يجب ألّا يفوتنا أن نذكر أنّ هذا الفعل لم يكن مُمارَساً من قبل كلّ القبائل العربية، إنّما هذه هي القاعدة الشائعة، إذ ((يزعم الأخباريون أنّ أوّل من جعل لها نصيباً من الميراث ذو المجاسد اليشكري إذ جعل لولده ماله وخصّ الذكر بمثل حظ الأنثيين))(٤٨).

هذا وقد صوّر القرآن الكريم العادة الجاهليّة في وأد البنات ورفض ذلك المجتمع –في الغالب– لهنّ حين قال تعالى: [وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ*بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ](٤٩).

ويصوّرها في موضع آخر فيقول تعالى: [وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ*يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ] (٥٠).

وقد صوّر تعالى تصويراً يعكس النظرة الجاهلية للبنت وردَّ عليهم تصوراتهم بأبلغ ما يكون حين قال: [أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ] فأسّس بهذه الجملة نسقاً ناسخاً للأنساق السائدة في ذلك المجتمع ومنطلقاً من على أساس الحق المطلق الذي سيسكت إزاء قدسيته الصوت ذو الثقافة الجاهليّة المنهزمة.

وبالعودة إلى طبيعة التعامل الجاهلي مع المرأة/ البنت نستطيع أن نجمل أسباب الوأد في الثقافة الجاهليّة في ست نقاط، هي:

١- الخوف من عار سبيهن [٥١].

٢- إذا كان بها عيب خَلْقي [٥٢].

٣- خوف الفقر: وفي ذلك يقول تعالى: [وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءاً كَبِيراً] [٥٣].

٤- لأنّ الله أولى بهنّ –حسب زعمهم– حيث زعموا أنّ الملائكة بنات الله سبحانه وتعالى عما يصفون _ فألحقوا الإناث به [وَيَجْعَلُونَ لِلّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ][٥٤].

٥- للنذر: فمن العرب من كان ينذر أن يذبح واحداً من بنيه إذا بلغوا عشرة كما فعل عبد المطلب في قصته المشهورة [٥٥].

٦- لأنّهنّ رجس من عمل الشيطان –حسب زعمهم– إذ إنّ وأد البنات كان أمراً دينيّاً؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ البنت رجس من خلق الشيطان، أو من خلق إله غير آلهتهم فيجب التخلّص منها.

وهذه مجمل الأسباب التي برروا بها وأدهم للبنات حتى جاء الإسلام فحرّم ذلك وأعطى للبنت حقوقاً وامتيازات لم تكن تتمتع بها في العصر الجاهلي حين كان الرجل الجاهلي ينظر لها بعين الخوف والحذر من أنّها قد تُسبى فتجلب له الذلّ والعار، فهي بالنسبة له تمثل قيمة شرفية، يُهان ويعير بها، إذ يصل الأمر بالآسر –في بعض الأحيان– إلى أن يجعل الأسيرة تمشي عريانة في موكب السبايا [٥٦].

وهي على وفق تلك الثقافة تجلب العار والهوان لأهلها، وستمنح العزة للغالب على أولئك الأهل بأن نال بفعلته هذه منهم، فالواقع الصحراوي يجعل من معيار القوّة عاملاً متحكماً بالأعراف الاجتماعيّة، فالمنتصر شريف عزيز له ما يريد على الخاسر من عوامل ترجح كفّة قدرته التي يستمدها من انتصاراته التي تذلّ عدوّه بوسائل مختلفة، وتشكّل المرأة وسيلة رئيسيّة ومهمّة من تلك الوسائل التي يعمل من خلالها على إذلال عدوّه...

المرأة سبباً للحروب:

لقد احتلت المرأة في المخيال البشري/ الفحوليّ منزلة الشر، وكانت عند معظم الثقافات الغابنة لحقّها سبباً في الكوارث، وربما تحوّل هذا الأمر الى اللاوعي الفحوليّ فكان انتقاصه منها ومحاولة تهميشها ردعاً لما تثيره في نفسه من مخاوف، فالعربيّ على سبيل بحثنا هذا كان ذا حساسيّة عالية تجاه أيّ أمر يسيء الى المرأة الداخلة في حرمه، وهذه الحساسية لم تكن من دافع أهمية تلك المرأة في حياته؛ بل لأنّه سيُهان ويعير لإهانتها، ومن هنا يكون دافع أهميتها لديه دافع خارج عن دائرة كيانها الإنسانيّ وداخل في براجماتية فحوليّة، ومن هنا فإنّ أيّ تجاوز على حرم الرجل يجعل منه مشعل غضب يتأجج حمية وغيرة وربما إلى الدرجة التي تخرج عن حدّ الاستجابة الطبيعيّة للأمور، وللتمثيل

على ذلك نحيل إلى القصّة المشهورة للشاعر عمرو بن كلثوم التغلبي، فما أن استغاثت أمّه من محاولة أمّ الملك جعلها في خدمتها، ألا وقطع رأسَ ابن هند –الملك– الذي كان ابن كلثوم في ضيافته [٥٧]. وهذه قصّة معروفة ومتداولة ويتم تدويرها في الثقافة العربيّة بوصفها دليلاً على حميّة الرجل العربيّ وفروسيّته دون الالتفات الى حساب قيمة ردّ الفعل الذي جاء به عمرو بن كلثوم التغلبي، هل كان منطقياً وهل تناسب مع طبيعة اكرام الملك له؟ إنَّ هذه القياسات لم تحضر في السردية الثقافيّة؛ لأنّها لا تنسجم مع المعيار المراد إعمامه من هذه الحادثة وهو معيار الفتك فضلاً عن كون المرأة سبباً في الجريمة.

وكذلك تنقل لنا السرديات التاريخيّة أنّ من أسباب حرب ذي قار بنت النعمان ملك الحيرة [٥٨]، وأنّ حرب الفجار ما كانت لتحدث لولا تلك الحسناء التي تعرّض لها شبان ماجنون سائلين اياها بإلحاح أن تسفر، إذ كانت غادة فاتنة ذات جمال ساحر وحسن رائع فما أن رفعت صوتها "يا آل عمر" حتى ثارت الحرب بين عامر وهوزان وقريش وكنانة [٥٩].

هذا من جانب ما تناقلته المتون الثقافيّة من أسباب اندلاع الحروب أمّا إذا كان السبب بعيداً عنها فإنّها لا تغيب من تلك السرديّات بوصفها محركاً للشرّ ودافعاً إليه، إذ كانت تحضر بوصفها محفّزة لدينامية تلك الثقافات التي تعلي قيمة الاعتداء والنيل من الآخر للحصول على تمايز طبقي قد يجعل من الآخر دون منزلة الإنسان، ووفق هذا المسار مارست النسوة المنسجمات مع الثقافة البدويّة دوراً تحريضيّاً واسعاً في حثّ الرجال على الحرب والأخذ بالثأر، إذ يحفل تاريخنا الشعريّ بالكثير من الأبيات والقصائد الشعريّة التي نسجتها المرأة لهذا الغرض فهي تدخل دائرة التاريخ إن انسجمت مع خطوطه العامة وتصبح خارجه إنْ خالفت طبيعة الفحولة ومن هنا نستطيع تعليل سبب الحضور الواضح لها في هذا المقطع التحريضيّ من حجم الثقافة البدوية.

قالت أم عمران ابنة وقدان وهي تحرّض قومها على الأخذ بثأر من قُتل منهم: ((إن أنتم لم تطلبوا بأخيكم فذروا السلاح ووحشوا بالابرق وخذوا المكاحل والمجاسد والبسوا نقب النساء فبئس رهط المرهق))[٦٠].

وهنا تحاول أن تحقّر ابناءَها بوسمهم بميسم النساء إن لم يكونوا ثائرين لأخيهم وتكشف عن قيمتها في تلك الثقافة، إذ كانت محرضة ودونيّة في الوقت نفسه، وهي هنا لا تتحدث بلسان الفرد بل تمثّل قيمة ثقافيّة جمعيّة [٦١]، تحفّز للأخذ بالثأر ورفض الصلح أو أخذ الديّة [٦٢].

أما عن مشاركتها في الحروب فقد كانت متراوحة بين القول والفعل، إذ رافقت المرأة قومها في حروبهم فكانت تسقي العطشى وتضمّد الجرحى، واسهاماتها في الحرب التي نشبت بين بكر وتغلب دليل على ذلك [٦٣]، وليس هذا فحسب بل أنّها تجاوزت الأمور المتقدّمة الذكر لتشارك بنفسها في خوض غمار الحرب مع الرجل[٦٤].

وقد كان الرجال كثيراً ما يستجيبون لتحريضات النساء وتحميسهنّ لهم إذ إنّهنّ بهذا التحريض يستعملن الشيفرة الثقافيّة التي يفهمها ذلك الرجل، فيغيرون على الأعداء، بل إنّهم كانوا يرضون بالموت على سبي نسائهم وذلك كما بيّنا سابقاً لسبب تعرضهم للعار المؤبد إن قبلوا بذلك.

أما ما شذَّ عن الخطّ التحريضيّ المسموح للمرأة بالسير عليه في سطر المتن الثقافيّ لذلك العصر هو كونها مطفئة للحروب ومثبطة للضغائن، وهذا ما لا يرد إلا شذوذاً في المدوّنة الرسميّة لتاريخنا الثقافيّ ومنه ما فعلته بهيّة بنت أوس بن حارثة الطائي زوجة الحارث بن عوف في حرب داحس والغبراء، إذ أسهمت هذه السيدة في أطفاء تلك الحرب...[٦٥].

المرأة المثال وفعل الإثارة:

ظلّت المرأة مثيراً طبيعياً للرجال عموماً وللشعراء على وجه الخصوص، فالموروث الشعريّ القديم زاخر بتصوير المرأة ومفاتنها[٦٦]، وبكائها عند الفراق، والتشوق إليها، لذلك احتلت هذه المرأة المكانَ الأكبر في قلوبهم وقصائدهم، فهي ((لم تكن مصدراً للحبّ والجمال والمتعة فحسب –أي أنّها كانت كذلك– ولكنّها كون ممتلئ فرحاً وحزناً، خصباً وجدباً، ودنيا يتصافح عندها الشاعر مع الزمن والموت وطبيعة الزمن والموت في نفسيّة العربي طبيعة متشاءم منها لغدر الأول وفتك الثاني–))[٦٧].

ومن هذا المنطلق وجد فيها الكثير من الشعراء محفّزاً تستجيب له شاعريتهم فتسمح بالشعر، سئل ذو الرمة: ((كيف تفعل إذ انقفل دونك الشعر؟ فقال: كيف ينقفل دوني وعندي مفاتحه؟ قيل له: وما هو: قال: الخلوة بذكر الأحبة))[٦٨].

وقد علق ابن رشيق على قول ذي الرمة هذا بأنّه بسبب كونه عاشقاً، واستدرك بقوله: ((إنّه إذا انفتح للشاعر نسيب القصيدة فقد ولج من الباب ووضع رجله في الركاب))[٦٩].

فالمرأة من بواعث الشعر المهمّة للرجل العربي ويجعل بشر بن المعتمر منها في صحيفته [٧٠]، دافعاً مهمّاً للشعر بل انّها مركز دوافعه من خلال الشهوة المفرطة في الشيء والمحبة، إذ تحتل المرأة قلوب الشعراء وتتربع على عروشها، لذلك صوّروا شدّة شوقهم إليها وهيامهم بجمالها وأخلاقها، تصويراً حيّاً ودقيقاً، حدا بهم الى افتتاح معظم قصائدهم بها ((فأكّدوا بذلك أنّ صورة المرأة قادرة على أن تشكّل بذاتها افتتاحاً مقنعاً لتجاربهم الشعرية))[٧١].

فللمرأة عالم يفتتنون في وصفه، يمنحهم قدرة الفعل والانفعال، وما النسيب الذي نلحظه عند زهير وعنترة ولبيد وغزل امرئ القيس إلا دليل على النظرة المتميزة للمرأة الشعرية، وهنا نضع سؤالنا الثقافي: إذا كانت هذه مكانة المرأة، فلم انماز واقعها بالدونيّة، على صعيد النظرة التطبيقيّة للرجل صوبها؟

والجواب: هو أنّ المرأة الشعرية هي مرأة/ مثال لا تلتقي بالمرأة/ الواقع إلا لتُشْعِرَ شريكةَ الرجل في الإنسانية بالنقص، فقد ((احتجزت الحبيبة العربية خلف ثنائية الأنثى (الجسد)/ المثال (العجائبي)؛ لأنّ المرأة/ الواقع مهمّشة، فهي عنصر متأخر وعلامة نقص ودرجة عيب –حسب العرف الفحولي– إذ لا توجد في الكون امرأة واحدة تنسجم مواصفاتها مع المرأة المرسومة في ديوان الشعر العربي، وهنا مارس الجمال قدرته على تغييب الجملة الثقافيّة تحت عباءة جمل أدبية إبداعية، فحبيبتنا الشعرية حبيبة لا يمكن تجسيدها إلا في أفلام الرسوم المتحركة التي لها القدرة على الجمع بين العجائبية والغرائبية وإنزال المثال الى الواقع، فالحبيبة الواقعيّة مهما بلغت من درجات الحسن فهي غير بالغة لمثالها الشعري، ذلك المثال الذي أوهمها بأنّها هي المقصودة به لتظلّ طامحة بعينيها صوبه، شاعرة بالنقص إزاءه))[٧٢]، وبذلك تتكرس فيها فكرة النسق التي تعلن دونيّتها قبالة الرجل حتى وهي في أزهى صورها الشعرية...

الخاتمة والاشارات:

لقد تمسّكت الحداثة بمركزيّة الانسان وهامشية ما سواه؛ ما حدا بها الى التمسّك الصارم بالحدود العقليّة ونفي كلّ ما لا يستطيع العقل اثباته، وفي هذا تقييد للمعرفة عند نهاية يتصور الانسان أنه وصل لها، بينما المعرفة أمر ممتدّ ومتطور، ما يثبت عقلا أنّ العقل غير واصل لنهاية حدوده المعرفيّة، وأنّ التصاعد المعرفيّ حتميّة عقليّة؛ ومن هنا كانت مابعد الحداثة مرشدا جديدا في ساحات المعرفة الانسانيّة وهي تشير إلى أهمية الهامش بوصفه حاملا للمتن؛ ولكونه ضامرا يحتوي في كثير من الاحيان شفرات المتون المعلنة؛ ثم ان هذا المرشد الجديد (ما بعد الحداثة) هو وجه فلسفيّ حديث، ولكنّه كذلك وجه بلا ملامح وهنا نقصد أن مابعد الحداثة ليست عنوانا لمرحلة قرَّت قواعدها الفلسفيّة، بل هي توصيف لمرحلة بين مرحلتين، مرحلة الحداثة ومرحلة ستأتي فيما بعد نحن الان في مخاضات تشكّلها المعرفيّ؛ وهي في الوقت نفسه مرحلة ترميم فلسفيّ لهنات الحداثة التي اخفقت في تأسيس دولة الانسان وإنشاء نهاية تاريخيّة لكون المعرفة الانسانية.

ومن هذه المنطلقات اعتمد بحثنا المتواضع فلسفة مابعد الحداثة آخذا بمنهج النقد الثقافي طريقا فاتحا لاحتمالات جديدة، ومؤشرا لعلامات قد تكشف وجها من أوجه الحقيقة المتعددة؛ لذلك وسمنا عنوان خاتمتنا بـ (الاشارات) ولم نعتمد مفردة النتائج الشائعة في خواتيم البحوث، وذلك التزاما منَّا بفلسفة مرشدنا الجديد ولكوننا لانمتلك اليقين بقدر مانحن سائرون خلف اشارات ترشد لمسار من مسارات الحقيقة؛ ومن أهم اشارات بحثنا المتواضع هذا:

١. التفت البحث الى التقديس الغائر في التاريخ للمرأة والخصوبة حيث أشار الى أنه سلوك فنيّ ينبع من أساس اسطوريّ ديني، وبيَّن أنّ محركي هذا السلوك هما الخوف والطمع.

٢. اشار البحث الى أهمية تفريعات عنوان المرأة منبها الى خطورة الاعمام النقدي الذي يغادر الصفريّة الحكميّة عند اطلاقه على مصداق معين يستجيب لمعيار نقدي موافق لهوى الفحل الناقد، بينما لا ينسجم الحكم مع باقي تفريعات العنوان.

٣. اشار البحث الى قدرة المخاتلة البلاغية على تمرير الانساق الثقافية تحت عباءة الجميل اللغوي من خلال رفع معادلة التقديس عن النصوص التي اعتمدها الباحثون في الاشارة الى حرية المرأة.

٤. اشارت هذه الممارسة النقديّة الى كون المرأة العربية انسانا ناقصا، او بتعبير اقل قسوة جسدا بلا عقل؛ وذلك لكونها حبيسة قضبان ثقافة الفحل البدوي.

٥. اشار البحث الى أن الأمّ خرجت الى ساحة المتن الثقافي عند تحولها الى فحل ثقافي ينتقص من ملامح الانوثة، وينتصر للجسد الكامل، اي: جسد الذكورة بحسب وعيهم.

٦. اشار البحث الى محركات تغيير الانساق المصوِّرة لقيمة التعامل مع المرأة، فقد نبّه الى أن الزخم الديني او الاجتماعي او السياسي المشكِّل لأي نسق لايتغير إلا بنسق موازٍ له؛ حتى يكون ناسخا له، وقد ظهر ذلك جليّا في الممارسات التي طالت المرأة العربية والتي منها الوأد أو تعدد الزيجات.

٧. نبّه البحث الى أن الاشارات الشعريّة التي تظهر المرأة ولاسيما الحبيبة في مقام السيطرة على الرجل انما هي حيلة ثقافية اخرى من حيل الفحولة، فالحبيبة الشعرية هي حبيبة مثال تسقط عند المقايسة معها أي امرأة أرضية في هوَّة الدونية والشعور بالنقص.

كانت هذه ابرز اشارات بحثنا المتواضع والذي وسمناه بـ(حكاية العقل الناقص والجسد الموشوم) ولقد اعتمدنا مفردة الـ(حكاية)؛ لأنّ المرأة في حكي الفحولة غير المرأة في قصة الانسانية، فمفردة الحكاية لها حمولة السرد المرسل دون حقائق معرفية، فحكاية امرأتنا العربية كباقي الحكايا التي تتداولها الجدات من حكايا السعالي والجن؛ وما هي الَّا وهم يؤسس لفرض سيطرة ذهنية موجِّهة على متلقي تلك الحكايا، ما يفرض على باحثي الحقيقة الحفر فيها والكشف عن وجه غيَّر ملامحه الزمن والتكرار.

د. فراس العتَّابي

الهوامش:

(١) ينظر: الشعر الجاهلي تفسير اسطوري، د. مصطفى عبد الشافي الشورى، دار المعارف، مصر، ط١،١٩٨٦: ٩٢.
(٢) دراسات نقدية في الشعر العربي، بهجت الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١،١٩٩٢: ٢١.
(٣) تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، نوري حمودي القيسي وجاسم البياتي و مصطفى عبد اللطيف، دار الحرية، بغداد،ط١، ١٩٧٩: ٥٢.
(٤) القيم الروحية في الشعر العربي، ثريا ملحس، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط١،١٩٨٠: ٢٧ (مقولة كاريل).
(٥) حضارة العرب، د. غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعتير، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٧٩: ٤٩٤.
(٦) ينظر: شعر الصعاليك في العصر الجاهلي دراسة سيميائية، زينب خليل حسين الغربان، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية- ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م: ١٢٩.
(٧) ينظر: المرأة في الشعر الجاهلي، د. علي الهاشمي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٠م،ط١: ٢٦٠، معجم البلدان، للحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م: ٨/ ١٣٣- ١٣٤.
(٨) ينظر: المرأة في أدب العصر العباسي، د. واجدة الأطرقجي، دار الرشيد للنشر، بغداد،١٩٨١: ٢٢- ٢٤.
(٩) ينظر: المرأة في الشعر الجاهلي:٣٠.
(١٠) صورة الآخر في شعر المتنبي (نقد ثقافي)، محمد الخباز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩: ١٩٦- ١٩٧.
(١١) الأنعام: ١٣٩.
(١٢) ينظر: رثاء المرأة في الشعر العباسي، أحمد محمد علي ذهب، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٨: ٢١.
(١٣) سورة النساء: ١٣.
(١٤) الكامل في اللغة، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، دار النهضة، مصر، ١٩٥٦م: ٤/ ٩٥.
(١٥) ينظر: العرب والمرأة حفرية في الاسطير المخيم، خليل عبد الكريم، دار مصر المحروسة، القاهرة، مصر،ط١،د.ت: ٢٢٤.
(١٦) المرأة في الشعر الجاهلي: ١٠٧؛ وينظر: ديوان النابغة الذبياني: تحقيق: شكري فيصل، دار الفكر: ٨٦؛ القرام: ستر أحمر وقيل ثوب ملون.
(١٧) ينظر: المرأة في الشعر الجاهلي، حبيب أفندي الزيات الدمشقي، مطبعة المعارف، مصر،ط١: ٩- ١٠.
(١٨) العرب والمرأة حفرية في الأسطير المخيم: ٢٣٠.
(١٩) العرب والمرأة حفرية في الأسطير المخيم: ٢٣١.

(٢٠) العاذلة في الشعر الجاهلي دراسة تحليلية، عدوية فياض العزاوي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٨: ٦.
(٢١) رسائل الجاحظ، أبي عثمان عمر بن بحر بن محبوب البصري (ت ٢٥٥هـ)، شرحه وعلق عليه، محمد باسل عيون السود، المجلد الأول، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢/ ١١٤.
(*) ناسمه مناسمة: دنا منه وشامه وحادثه وسارّه.
(٢٢) المرأة في أدب العصر العباسي: ٣٠.

[٢٣] **ديوان الفرزدق، عني بجمعه والتعليق عليه عبد الله اسماعيل الصاوي ، مطعبة الصاوي، ط١، القاهرة، د.ت: ١٠٠.**

[٢٤] رسائل الجاحظ: ٤/ ١١٤.
[٢٥] المصدر نفسه : ٢/ ١١٤.
[٢٦] المصدر نفسه : ٢/ ١١٤. وينظر: الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي ومحمود محمد غنيم، إشراف: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت (د. ت) : ٨/ ١٠٥.

[٢٧] رسائل الجاحظ: ٢/ ١١٤.

[٢٨] ينظر: رسائل الجاحظ: ١١٦- ١١٧.
[٢٩] المصدر نفسه : ٢/ ١٣٥.
[٣٠] المصدر نفسه : ٢/ ١٣٥.
[٣١] المصدر نفسه : ١٣٦/٢.
[٣٢] المصدر نفسه : ١٣٦/٢.
[٣٣] المرأة في الشعر الجاهلي: ١٩٠.
[٣٤] أخبار الحكماء، ابن أبي أصيبعة: ١/ ١١٦، وينظر: المرأة في الشعر الجاهلي: ١٨٩.
[٣٥] المرأة في الشعر الجاهلي: ١٨٨.
[٣٦] ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربه، مطبعة بولاق، ط١،١٣٠٢هـ: ٢/ ٢٦٤.
[٣٧] ديوان الهذليين: ٢/ ٩١. مزؤودة: زُئِدَ الرجل فهو مزؤود: إذا فزع. الهوجل: المفازة البعيدة التي ليس بها اعلام. والهوجل: الأرض التي لا معالم لها، ينظر: لسان العرب، مادة (زاد) ومادة (هجل).
[٣٨] ينظر: شعر الصعاليك في العصر الجاهلي، دراسة سيميائية: ١٢٦.
[٣٩] ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، ط١، ١٩٧٠، ص ٢٣.
[٤٠] العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، تر: عبد الكريم محفوظ، دمشق، أتحاد الكتاب العرب،ط١، ٢٠٠٠م: ١٠- ١١.
[٤١]الحياة العربية من الشعر الجاهلي،احمد محمد الحوفي، القاهرة،مطبعة مصر، ط٣،د.ت: ٢٢٣.
[٤٢] ينظر: شرح اشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت ٢٧٥هـ)، رواية أبي الحسن علي بن عيسى بن علي النحوي عن أبي بكر بن محمد الحلواني السكري ، حققه عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر ، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، القاهرة،ط١، د. ت : ٩١/٢.
[٤٣] الأغاني: ١٦/ ١٠٢.
[٤٤] المصدر نفسه : ٢/ ٨٠.
[٤٥] المرأة في الشعر الجاهلي: ١٧٢.
[٤٦] للتفصيل في هذا الموضوع بشكل أوفى، ينظر: المرأة في الشعر الجاهلي: ١٧١- ١٧٨.
[٤٧] تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القران،محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الاملي،ابو جعفر الطبري (ت ٣١٠ه) ،تحقيق:احمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،ط١، ١٣٢١هـ: ٤/ ١٨٥- ١٨٦.
[٤٨] المرأة في الشعر الجاهلي: ٢١٨.
[٤٩] التكوير: ٨- ٩.
[٥٠] النحل ٥٨- ٥٩.

(٥١) وفي هذا الأمر روايتان، الأولى: أنّ بني تميم كانوا قد منعوا الإتاوة على النعمان فحاربهم وانتصر عليهم وسبى ذراريهم فوفدوا على النعمان، وكلموه في الذراري فحكم بأن تخير النساء. فمن اختارت زوجها ردّت اليه، وكانت فيهن بنت لقيس ابن عاصم اختارت سابيها على زوجها، فنذر قيس أن يدس في التراب كل بنت تولد له، فوأد بضعة عشر بنتاً، ينظر: بلوغ الإرب: ٣/ ٤١- ٦٦، الثانية: إنَّ المشمرج اليشكري سبى نساء لبني سعد وفيهن أخت قيس بن عاصم، فرحل قيس وسأل القوم إياها فيخيروها، فاختارت عمر بن المشمرج فانصرف فوأد بناته، وجعل ذلك سنّة كلّ بنت تولد له، واقتدى به العرب، ينظر: الأغاني: ١٢/ ١٤٤.

(٥٢) بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، أبو الفضل السيد محمود شكري الآلوسي (ت١٣٤٢هـ)، القاهرة،ط١، ١٩٢٥م: ٣/ ٤١- ٥٦.

(٥٣) الأسراء: ٣١.

(٥٤) النحل: ٥٧.

(٥٥) ينظر: سيرة ابن هشام،عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميري المعافري،ابو محمد،جمال الدين (ت ٢١٣ ه)،تحقيق:مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ الشلبي ،مطبعة البابي الحلبي واولاده ،مصر، ط٢، ١٩٥٥: ١/ ١٦٤- ١٦٧.

(٥٦) ينظر: أشعار الهذليين، أبو سعيد السكري، لندن، ١٨٥٤: ١١٧.

(٥٧) ينظر: المحبّر، ابو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمر الهاشمي البغدادي (ت ٢٤٥هـ)، رواية ابي سعيد الحسن بن الحسين، صححه: د. إيلزه ليختن شيشتر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان،ط١، د. ت: ٢٠٢- ٢٠٤.

(٥٨) ينظر: الأغاني: ٢٩- ٣١.

(٥٩) ينظر: العقد الفريد: ٣/ ١٠٩.

(٦٠) المرأة في الشعر الجاهلي: ٣٠٢، وينظر: الحماسة، لأبي تمام،تحقيق:احمد حسن بسج،دار الكتب العلمية،ط١،١٩٨٨: ٦٨١- ٦٨٢؛ والدر المنثورفي التفسير بالمأثور،عبدالرحمن بن ابي بكر،جلال الدين السيوطي(ت ٩١١ه)،دار الفكر ،بيروت،د.ط،٢٠١٠: ٦١.

(٦١) فشبيه بهذا ما حدث لليلى بنت لكيز الملقبة بـ (ليلى العفيفة) حينما اسرها ابن الملك كسرى وأراد الزواج بها، إلا أنّها رفضته وصدته بقوة مما حدا به أن يسيء معاملتها، ينظر: شعراء النصرانية قبل الاسلام: ١٤٨.

(٦٢) على سبيل المثال قصة أم قرفة حين رفضت دية أبنها الذي قتله قيس بن زهير في حرب داحس والغبراء، التي حملها الربيع بن زياد العبسي الى زوجها حذيفة فرضيها، فلما علمت بما فعل زوجها غضبت، ودعت عليه بالهلاك وحرضته على أن يثأر لأبنه بدل قبول الدية، ينظر: رياض الأدب في مراثي شعراء العرب، جمعه وضبطه وعلق حواشيه: الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،ط١، ١٨٩٧م: ٣٩- ٤٠.

(٦٣) ينظر: رياض الأدب: ١١- ١٤.

(٦٤) ينظر: شعراء النصرانية قبل الإسلام: جمعه ونسّقه الأب لويس شيخو اليسوعي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م: ٢٦٨.

(٦٥) ينظر: العاذلة في الشعر الجاهلي: ١٢.

(٦٦) ينظر: الغزل في العصر الجاهلي، د. أحمد محمد الحوفي، دار نهضة مصر، ط٣، ١٩٧٢م: ٢٥ وما بعدها، و١١٠ وما بعدها.

(٦٧) ديوان الشعر العربي: ١/ ٢٠.

(٦٨) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط٤، ١٩٧٢م: ١/ ٢٠٦.

(٦٩) العمدة: ١/ ٢٠٦.

(٧٠) ينظر: البيان والتبيين ،ابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ه) ،تحقيق وشرح:عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤،د.ت:١/ ١٣٨.

(٧١) مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام، د. محمود عبد الله الجادر، مستلة من أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٨٨: ٨٥.

(٧٢) الثابت والمتغير لصورة المرأة في الشعر المشرقي حتى نهاية العصر الوسيط –نقد ثقافي- الكتاب الأول (الحبيبة)، د. فراس صلاح عبد الله العتَّابي، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، العراق- بغداد،ط١، ٢٠١٤: ٢١٤- ٢١٥.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم
- أشعار الهذليين، أبو سعيد السكري، لندن، ١٨٥٤.
- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي ومحمود محمد غنيم، إشراف: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت (د. ت).
- بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، أبو الفضل السيد محمود شكري الآلوسي (ت١٣٤٢هـ)، القاهرة، ١٩٢٥م.
- البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط ٤،د.ت، ٢٠٠٣م.
- تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، نوري حمودي القيسي وجاسم البياتي و مصطفى عبد اللطيف، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٩.
- تفسير الطبري،المسمى جامع البيان في تأويل القران:محمد بن جرير بن يزيد ابن كثير بن غالب الاملي ،ابو جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)،تحقيق:احمد محمد شاكر ،مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٢١هـ.
- الثابت والمتغير لصورة المرأة في الشعر المشرقي حتى نهاية العصر الوسيط –نقد ثقافي– الكتاب الأول (الحبيبة)، د. فراس صلاح عبد الله العتَّابي، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، عراق– بغداد، ٢٠١٤.
- حضارة العرب، د. غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعتير، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٧٩.
- الحماسة الشجرية: هبة الله علي بن حمزة العلوي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠م .

- الحياة العربية من الشعر الجاهلي: د. أحمد محمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، ط٣، ١٩٦٢م .
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور :عبدالرحمن بن ابي بكر ،جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)،دار الفكر ،بيروت،د.ط، ٢٠١٠.
- دراسات نقدية في الشعر العربي، بهجت الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢.
- ديوان الحماسة:حبيب بن اوس الطائي ،ابو تمام،تحقيق:احمد حسن بسج،دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٩٩٨.
-
- ديوان الفرزدق، عني بجمعه والتعليق عليه عبد الله اسماعيل الصاوي ، مطعبة الصاوي، ط١، القاهرة، د.ت.
- ديوان النابغة الذبياني: تحقيق: شكري فيصل، دار الفكر.
- ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، ط١، ١٩٧٠.
- رثاء المرأة في الشعر العباسي، أحمد محمد علي ذهب، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٨.
- رسائل الجاحظ، أبي عثمان عمر بن بحر بن محبوب البصري (ت ٢٥٥هـ)، شرحه وعلق عليه، محمد باسل عيون السود، المجلد الأول، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- رياض الأدب في مراثي شعراء العرب، جمعه وضبطه وعلق حواشيه: الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٨٩٧م.
- سيرة ابن هشام:عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميري المعافري،ابو محمد جمال الدين(ت٢١٣هـ)،تحقيق:مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ الشلبي،مطبعة البابي الحلبي واولاده ،مصر، ط٢ ،١٩٥٥.
- شرح اشعار الهذليين: صنعه أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت٢٧٥هـ)، رواية أبي الحسن علي بن عيسى بن علي النحوي عن أبي بكر بن محمد الحلواني السكري، حققه عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت).
- شرح اشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (ت ٢٧٥هـ)، رواية أبي الحسن علي بن عيسى بن علي النحوي عن أبي بكر بن محمد الحلواني السكري ،

حققه عبد الستار أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر ، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت.

- الشعر الجاهلي تفسير اسطوري، د. مصطفى عبد الشافي الشورى، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦.
- شعر الصعاليك في العصر الجاهلي دراسة سيميائية، زينب خليل حسين الغربان، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية– ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م.
- شعراء النصرانية قبل الإسلام: جمعه ونسّقه الأب لويس شيخو اليسوعي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م .
- صورة الآخر في شعر المتنبي (نقد ثقافي)، محمد الخباز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.
- العاذلة في الشعر الجاهلي دراسة تحليلية، عدوية فياض العزاوي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٨.
- العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، تر: عبد الكريم محفوظ، دمشق، أتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م.
- العرب والمرأة حفرية في الأسطير المخيم: خليل عبدالكريم، دار مصر المحروسة.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه، مطبعة بولاق، ١٣٠٢هـ.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط٤، ١٩٧٢م .
- الغزل في العصر الجاهلي، د. أحمد محمد الحوفي، دار نهضة مصر، ط٣، ١٩٧٢م.
- القيم الروحية في الشعر العربي، ثريا ملمس، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الكامل في اللغة، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، دار النهضة، مصر، ١٩٥٦م.
- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر – دار بيروت، بيروت ١٣٧٥هـ – ١٩٥٦م.
- المحبّر، ابو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمر الهاشمي البغدادي (ت ٢٤٥هـ)، رواية ابي سعيد الحسن بن الحسين، صححه: د. إيلزه ليختن شيشتر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د. ت.
- مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام، د. محمود عبد الله الجادر، مستلة من أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، المجلد السادس، العدد الثاني، ١٩٨٨.

- المرأة في أدب العصر العباسي، د. واجدة مجيد عبد الله الأطرقجي، دار الرشيد للنشر، سلسلة دراسات المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.
- المرأة في الشعر الجاهلي، حبيب أفندي الزيات الدمشقي، مطبعة المعارف، مصر.
- المرأة في الشعر الجاهلي، د. علي الهاشمي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٠م.
- معجم البلدان، للحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.