صوفية السحيري بن حتيرة

الجسد والمجتمع

دراسة أنتروبولوجية لبعض الإعتقادات والتصوّرات حول الجسد

الانتشار العربي

الجسد والمجتمع

صوفية السحيري بن حتيرة

الجسد والمجتمع

دراسة انتروبولوجية لبعض الإعتقادات والتصورات حول الجسد

الانتشار العربي

دار محمد علي الحامي

المركز الثقافي العربي

الجسد والمجتمع
دراسة انتروبولوجية لبعض الإعتقادات والتصورات حول الجسد

صوفية السحيري بن حتيرة

الانتشار العربي

ص.ب 113/5752

E-mail:arabdiffusion@hotmail.com
arabdiffusion@hotmail.co.u.k
www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: ١٦٥٩١٤٨ -٩٦١ فاكس: ١٦٥٩١٥٠-٩٦١

ISBN 978-9953-507-51-4

C دار محمد علي للنشر - تونس

عمارة زرقاء اليمامة- صفاقس 3027

هاتف: 216-74407440 فاكس: 216- 74407441
Email: caeu@gnet.tn

website:www.edition-medali.com

ISBN 978-9973-33-203-5

الطبعة الأولى 2008

فهرس المحتويات

التقديم (بقلم منيرة شابوطو الرمادي) 13
المقدمـــة 17
- المصادر وكيفية مقاربتها 23
- كتب التاريخ 23
- كتب الفقه 24
- القرآن 26
- كتب المسالك والرحلة 26
- كتب التراجم 27
- كتب الطب 28
- كتب الأدب الجنسي 28
- كتب الأدب 31
- كتب علم الاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا 31

الباب الأول
«المرأة بين الثقافي والقدسي»

الفصل الأول: الجسد الأنثوي: مصدر فوضى وباب الشيطان 41
1 - الجسد الفتنة 41
أ - حوّاء والخطيئة الأولى 45
ب - مفهوم الفتنة 47
ج - الخوف من حياة المرأة الجنسية 50
- غشاء البكارة: شهادة الشرف 52
- ممارسة التصفيح: تحصين الجسد 55
- ممارسة الخفض أو منع المتعة 61

2 ـ الزنا 66
أ ـ الإخلاص الزوجي 71
ب ـ الغيرة 72
ج ـ نظرية «الجنين الراقد في بطن أمه» 76
د ـ الحمل ومدته 78
الفصل الثاني: جدلية العلاقة بين العورة والنظرة 81
1 ـ العورة 81
أ ـ مفهومُ العورة: العورة / الفَرْج 81
ب ـ تحديد العورة 84
2 ـ «أحكام النظر بحاسة البصر» 86
أ ـ أهمية النظر بحاسة البصر 88
ب ـ العين «باب القلب» 91
ج ـ المتعة والسلطة المانعة 93

الباب الثاني
المكان كقطب للتوتر والصراع

الفصل الأول: الفقهاء وتقسيم المكان 103
1 ـ مؤنث وأمكنة 103
أ ـ الأماكن ذات الصبغة الدينية 103
ـ المساجد 103
ـ زيارة المقابر 104
ـ زيارة الأولياء الصالحين 105
ب ـ الأماكن الأخرى 106
ـ الحمام 106
ـ الذهاب إلى الأسواق والمقابر 109
ج ـ هندسة البيت العربي الإسلامي: 113
2 ـ آداب الخروج 114
أ ـ اللباس: مفهومه ووظيفته 118

ـ الحجاب أو لباس الرأس 121
ـ لباس البدن 128
ـ لباس الأقدام 129
ب ـ مدى التزام المرأة الحفصية بآداب الخروج 130
3 ـ تقسيم المكان يكرس ويرسخ تقسيم العمل بين الجنسين 134
الفصل الثاني: المجتمع الحفصي والرؤى المثالية الدينية 145
1 ـ الجنسية المثلية أو منع المتعة المغايرة 145
أ ـ اللواط 146
ب ـ السحاق 152
2 ـ انتشار البغَاء 154

الباب الثالث
الجسد النجس، أو فكرة «السقوط في الجسد»

الفصل الأول: إفرازات الجسد 163
1 ـ الأهمية المعطاة لبعض إفرازات الجسد 164
أ ـ أهمية الدم 164
أ ـ المنيّ 167
ج ـ دم الحيض 168
2 ـ موقف الشريعة من إفرازات الجسد 180
أ ـ الطهارة ومفهوم التطهر 181
ب ـ الطهارة من الجنابة ومن الطمث ومن النفاس 186
ج ـ أهمية عنصر الماء في الطهارة ودور مؤسسة الحمّام في الطقوس التطهيرية 193
3 ـ أهمية الجنس في الإسلام 198
الفصل الثاني: العناية بالجسد ودلالاتها: «ثقافة الهوس بالجسد» 205
1 ـ الجمال والسمنة: إغراء أم نرجسية 205
أ ـ معنى الجمال 205
ب ـ السمنة وعمليات التسمين 210

2 ـ وسائل زينة المرأة الحفصية 217
أ ـ العين والكحل 218
ب ـ السواك والحناء: زينة ودواء 219
ج ـ العناية بالشعر 222
د ـ الوشام: وسم وعلامة 223
هـ ـ الحلي: زينة وذخيرة 229

الباب الرابع
حدود الجسد: المرض والموت

الفصل الأول: الألم والمرض والمجتمع 237
1 ـ الجسد المتألم والمرض 237
أ ـ معنى الألم ومفهوم الابتلاء 238
ب ـ مفهوم الدهر والقدر والتطيّر 244
2 ـ المرض والمريض والمجتمع 247
أ ـ معنى المرض وأسبابه 248
ب ـ أنواع الأمراض بإفريقية 255
ج ـ موقف المجتمع من بعض الأمراض والمرضى 258
ـ الطاعون 259
ـ مسألة العدوى 261
ـ الجسد أو الرحم العقيم 265
ـ العجز الجنسي 272
ـ الأمراض أو العيوب التي تردّ بها المرأة 273
ـ العشق 275
ـ الجنون 279
ـ الصرع 281
د ـ بين رفض الجسد المريض وعيادة المريض 282
الفصل الثاني: الجسد المريض: العلاج والطقوس الإشفائية 289
1 ـ صناعة الطب بإفريقيا والعلاج 289

أ ـ أهمية «صناعة» الطب بإفريقيا 289
ب ـ أهمية العلاج بالأعشاب 293
2 ـ الطقوس الإشفائية 296
أ ـ الأدعية والمعوذات 298
ب ـ الوصفات الطبية السحرية 304
3 ـ زيارة مقامات الأولياء الصالحين 309
أ ـ الاعتقاد في كرامات الأولياء 310
ب ـ تعظيم الأولياء بعد موتهم 317
الفصل الثالث: الجسد الميت وطقوس الموت 323
1 ـ الموت: نهاية الجسد وإلغاء الذات 324
2 ـ الطقوس الجنائزية 327
أ ـ الجسد الميت: الجثة 328
ـ طقوس الدفن 332
ـ طقوس الجنازة 335
ب ـ الأحياء والميت 339
ـ زيارة المقابر وبناء القبور 345
الخاتمة 353

المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة 361
المصادر المطبوعة 363
المراجع العربية 370
المراجع باللغات الأجنبية 375
المقدمة باللغة الفرنسية 381

هذا الكتاب نسخة منقحة عن أطروحة دكتواره في التاريخ تجعل عنوان: الجسد والمجتمع: دراسة انتروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد بإفريقية في العهد الحفصي من القرن السابع هجري/ الثالث عشر ميلادي إلى نهاية القرن التاسع هجري/ الخامس عشر ميلادي.

تمّ مناقشتها بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية/ جامعة تونس الأولى.

أفريل/نيسان 2005

مقدمة

«نسي التاريخ والمؤرخون الجسد رغم أنه كان ولا يزال صانع ماساة»

جاك لوقوف: تاريخ الجسد في العصر الوسيط (بالفرنسية)، باريس، 2003، ص 15

قدّمت السيدة صوفيّة السحيري بن حتيرة دراسة مهمة جدّاً وطريفة، لا فقط بسبب راهنيّة الموضوع وإنما كذلك لأنّ مقاربتها مقاربة مجدّدة. لقد استغلّت بيبليوغرافيا غنية جدّاً ومتنوّعة: أكثر من مائة مصدر وأكثر من مائتي دراسة. وما تجلّى في بحثها هو الأهمية التي يحظى بها الجسد الأنثوي في الثقافة الإسلامية. فالجسد الذي شغل الناس وبهرهم أكثر من غيره هو دون شك الجسد النسائي، وما حرصُ الفقهاء هنا وهناك على مجابهته بقانون إلا دليل على أهمية الرّهان.

جاءت دراسة الكاتبة في أربعة أجزاء كبرى إذ عالجت في البداية كيف كانت المرأة المسلمة تقيّم، وكيف كانت منزلتها بين الثقافي والمقدس. لقد كان جسد المرأة قبل كل شيء بمثابة مصدر للفوضى وبوّابة للشيطان! إذ إن هذه المقاربة تضع القارئ بادئ ذي بدء في قلب المشكل، ومن الواضح أنّ صورة المرأة القادرة على غِوَاية الرّجل وجعله يفقد صوابه هي الصورة التي شغلت الناس وأثارت توجّسهم. إنّ «شَيْطَنَةَ» المرأة المقترنة بطرد آدم من الجنة لا تزال معششة في العقول رغم أن التقليد الإسلامي المتعلق بالخطيئة مغاير للتقليد الذي تجسّده الأدبيات المسيحيّة. ومهما يكن من أمر، فإن المرأة كائن مخيفٌ وربطها بالشّيطان يمنحها سلطات لا يقل غموضها عن ضررها. إن المرأة ذلك الكائن الضّعيف، ليست قادرة على كبح شهواتها.

إن كبرى المصنّفات، تلك المؤلفات التي تعدّد كل أنواع الكبائر والذنوب، تحذّر الرّجل من إغراء المرأة وغوايتها وكيدها، فالمرأة هي مخلوق الضلالة ومخلوق

جهنّم وجسدها هو موضوع كل المخاوف ومبتدأ الشرف ومنتهاه.

واستعرضت الكاتبة المحاجّة الهامّة حول العلاقة الجدلية بين مفهوم «العورة» والنّظر وقد استغلّت الكاتبة في هذا الجزء من الدراسة نصّاً مهمّاً جدّاً لابن القطّان حول «النّظر». إن محاولة بعث قانون يضبط ما يجب أن يُرى وما يجب ألّا يُرى هي دليل في حدّ ذاته على حرص المشرِّع على تنظيم النظر وترويضه وقمعه وتقنينه مهما كان الأمر.

لقد كان تحليلاً صائباً جدّاً حاولت فيه صاحبته استعراض كل ما أوحى به الجسد النسائي وذلك عبر تحليل دقيق لنصوص الفقهاء والقضاة.

إنّ رهان هذا الجسد النسائي الذي يجب حجبه عن أنظار الرجال يدور ربّما حول نقطة رئيسة هي إرادة إقصاء هذا الجسد عن الساحة العامّة، مصدر كل المخاطر، ومكان التّعرّض لخطر النّظر أو بالأحرى لرغبة الرّجال. إنّ الساحة العامّة هي إذن «قطب قلاقل وصراع».

لقد تناولت صاحبة الكتاب بالتحليل جزءاً مشوّقاً، فتعرّضت فيه إلى مواقف الفقهاء حول دور المرأة ومختلف مواضع الفضاء الحضري كما تعرّضت إلى الممنوعات المصرّح بها، وناقشتها بإطناب.

ومن المعروف أن حبس المرأة في بيتها هو الضّامن الذي لا محيد عنه لشرفها بل يمكن القول إن كل امرأة لا تخضع للقواعد المفروضة تقع ضحيّة للتّهميش أو الدّعارة، لكن لنذكّر هنا أن جسد المرأة الحرّة وجسد المرأة ذات المنزلة الرّفيعة هو الوحيد الذي احتكر اهتمام المشرّع، أمّا النّساء الأمات، فكنّ مجرّد بضاعة تُجَسّ وتُقلَّبُ في الأسواق كما يفعل البشر مع الحيوان!

لقد أصدرت كل الأديان قواعد وأعملت النظر في مقولات الطهارة والدنس ولم يبق الإسلام بمنأى عن ذلك، إذ تعرضت مصنّفات الفقه طويلاً لطقوس التطهير. ولم تترك دراسة السيدة صوفية السحيري بن حتيرة الفرصة تمرّ دون إثارة هذه المسألة وعرض تلك المفاهيم حول الطّهارة والدنس وتعريف التدنيس بمختلف مضامينه.

وقد دأب الإنسان منذ الأزمنة السحيقة على الاعتناء بجسده وتجميله، وإن اختلفت مقاييس الجمال حسب الأزمنة، فإننا نجد أن العناية بالجسد تحظى بنفس

الأهمية مهما اختلف الزمان والمكان، وذلك بحثاً عن الجمال وإخراج الجسد في أحسن صورة وذلك باستعمال كل وسائل الزينة.

إن مصنّفات الطب وكذلك مصنفات الأدب الجنسي حافلة بالوصفات التي تدل على الأهمية الممنوحة للجسد الذي يظلّ في الآن نفسه محلّ التجميل والحجب عن الأنظار، لأن الجسد الجميل اعتبر مصدر إثارة. إلّا أن ضعف الإنسان وهشاشته يتجلّى عبر المخاطر التي تمسّ مناعة الجسد كالمرض والموت، وقد سخّر الإنسان للتوقي منها كل مهاراته وبراعته، فنفس النباتات القادرة على التجميل قادرة أيضاً على العلاج أو على الأقل على التخفيف من حدّة المرض. وقد وقع الاستنجاد كذلك بالسحر وبالشعوذة، أي بكل ما هو قادر على درء الأمراض التي يمكن أن تهدّد الجسد وتشوّهه أو تُفنيه. لقد وقعت محاولات لا تحصى ولا تعدّ في هذا الاتجاه، وهذا ما يمكن أن نتعرف إليه عند قراءة هذه الدراسة.

وإذا كانت النفس ذائقة الموت لا محالة فقد سعى الإنسان إلى التعامل مع الموت بواسطة الدين، والجسد الميّت قد يصبح موضوع عبادة في بعض الحالات، فجسد الشهيد على سبيل المثال يحصل على نوع من القداسة المستمدّة من الجهاد. ونفس الأمر بالنسبة إلى الولي الصالح أو الولية الصالحة، ويمكن أن نذهب إلى حدّ القول إن أهمية الولي الصالح بصفته المتدخّل لصالح البشر،عندما يكون جسداً مدفوناً في معلم ديني أكبر من أهميته عندما يكون شخصاً حيّاً، إذ يبدو أن الجسد المدفون الذي يتخلّص من كل ما هو مادّي، يتمتّع بصفات وبكرامات يحتاجها الإنسان كثيراً لمقاومة مخاوفه وشكوكه.

إن أقل ما يمكن أن نقوله عن هذا العمل هو أن السيّدة صوفية السحيري بن حتيرة قدمت للقارئ تأليفاً متحمّساً ومشوقاً، وهذه الدراسة الجيّدة مكتوبة بلغة أنيقة يستسيغها القارئ وهي دراسة تكشف عن تحمّس صاحبتها للقضيّة التي عالجتها، فكانت السيدة صوفية بمثابة المناضلة المتبصّرة والرصينة لكن المتمسّكة بمواقفها في نفس الوقت.

منيرة شابوطو الرمادي
أستاذة في التاريخ الوسيط
- جامعة تونس -

المقدمـــــــة

تبلورت فكرة الموضوع عن دراسة حول الجسد الأنثوي من خلال كتب الطب وكتب الأدب الجنسي بإفريقية في العهد الحفصي. وكانت هذه الدراسة التي شكلت موضوع شهادة التعمق في البحث، قد تكشفت عن حضور للجسد في هذه المصادر، فكان لا بد من خصّه بدراسة أعمق في إطار الأطروحة وربطه بسياق الدراسة الأولى، ورأينا في الدراسة الحالية وموضوعها: الجسد والمجتمع، والتي هي مساهمة في التاريخ الديني والذهني والاجتماعي بإفريقية في العهد الحفصي تكميلاً وتعميقاً وإثراءً للدراسة السابقة.

وأمام هذا الموضوع، كنت بين التهيب والإقدام، فالميدان خلو من الدراسات التي كان يمكن أن تمهد لبحثي وتعضده، وهو ما يجعلني أقف متهيبة مصدودة، فقد لا أظفر من المخاطرة بشيء يرضي طموح هذا البحث، وكما كان فيه أيضاً ما يغريني بالاندفاع في الطريق الخالية واكتشاف المجهول واستجلاء الغامض، ولكن لماذا هذا الاهتمام بالجسد؟

هذا المبحث وقع إهماله طويلاً في البحث التاريخي، والثقافة العربية المعاصرة لم تول موضوع الجسد على أهميته عناية تذكر. موضوع تم إغفاله والتغاضّي عنه وإخفاؤه في إطار إشكاليات عامة رغم ارتباطه بكل الموضوعات، فالعرب لم يكتبوا حتى اليوم تاريخهم الجسدي (والجنسي)، والذي بإمكانه أن يساهم في جلاء المكبوت في هذه الحضارة واللا مفكر فيه، وجلّ الدراسات التي تقارب هذا الموضوع أو تباشره لا تجلو صورة الجسد، بقدر ما تجلو عاطفة جياشة أو معايير جمالية ساكنة.

وممّا حدّد اختيارنا أيضاً، اعتبار الجسد نظاماً من العلامات الدالة والمنتجة للمعاني، واعتبار حركاته إنتاجاً ثقافياً إنما تخضع لطبيعة الحضارة ونظام الثقافة، فهي تختلف من ثقافة إلى أخرى. فللجسد لغة وهي سابقة عن لغة اللفظ. فكل استعمال للجسد هو تعبير، كما أن النشاط والسلوك الذاتي للجسد ينمّ عن إدراك عام

لما يفرزه المحيط الخارجي من معانٍ نتبيّنها ونجلوها من مختلف التعابير الجسدية. فالفرد يخلق من خلال جسدانيته نسيجاً دلالياً، فالجسد وعاء لمعانٍ اجتماعية. ولهذه الاعتبارات، فإن الجسد كمبحث أصبح على مستوى التنظير والممارسة قطباً رئيسياً للاهتمامات المعاصرة ومرجعاً ضرورياً يتناول الفرد والمجموعة في كل الأبعاد.

وهذا البعد الرمزي طريقة تؤسس بها المجموعة العلاقة مع الآخر، ويمثل كل التفاعلات والعلاقات التي يبنيها الفرد مع محيطه.

كما أن اختيارنا لموضوع الجسد كان من منطلق أن الحياة تفرض على الإنسان أن ينظر في جسده يوماً بعد يوم كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشال برنار، فبالجسد وفي الجسد يحسّ الإنسان ويعبّر ويعمل ويبتكر ويحلم ويتخيل... ومن الجسد يطل على واقع الآخرين الجسدي ويلتحم بمفردات العالم وأشيائه. خاصة وأن الكثير من النظريات والتصورات القديمة أخذت تنقرض وهي التي اعتبرت الجسد عائقاً وسجناً ولحداً يمنع نور الروح من الإشعاع ويشغل الناس عن العبادة. هذا ما كان شائعاً في الفلسفات التقليدية (أفلاطون، أرسطو...) والذي كان له انعكاسات في ثقافتنا العربية.

وقد عبّر أبو العلاء المعري عن ذلك فقال:

أراني في الثلاثة من سجوني ... فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي ... وكون النفس في الجسم الخبيثِ

ولكن رواسب هذه النظريات ما زالت راسخة بالمجتمعات العربية الإسلامية. فالجسد في الفقهيات مدعو إلى أن ينضبط وفق معايير تدمجه في الجماعة وتسمو به إلى الإيمان والطهارة، ولذلك وجب ترويضه وكبته بواسطة أنظمة طقوسية: طقوس المنع وطقوس التقنين وطقوس السيطرة، السيطرة على تعبيرات الجسد: سعي متواصل لمغادرة الجسد، مصدر أخطائنا ومزالقنا الأخلاقية. فوجدنا أن أمر هذا الجسد مذهل حقاً: نخفيه وهو الجزء المرئي من كياننا، نبعده عن الأنظار وهو ما به نرى ونحس الوجود.

كل هذه الاعتبارات دفعتنا إلى دراسة موضوع الجسد والاهتمام بدلالاته التعبيرية، والبحث عن منشأ بعض الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالجسد وتطورها واستمرارها. فالموضوع ثريّ بالتصورات وحقل ثقافي ومشكالي تخترقه الإيديولوجيات والتمثلات الضمنية والظاهرة.

في هذا الإطار، يتنزل بحثنا إيماناً منّا بأنه يمكن أن نضيف من خلاله ما قد ينير السبيل لفهم مكونات شخصيتنا الثقافية في أبعادها المتعددة. ولعلنا نساهم في انتزاعه من الهامشية والتعريف به ووضعه على بساط الدرس كموضوع علمي.

لماذا الفترة الحفصية؟

بما أن موضوع هذا البحث هو تواصل للدراسة التي تمت في نطاق شهادة التعمق في البحث، اخترنا أن نبقى في نفس الرقعة الجغرافية والفترة التاريخية: إفريقية في العهد الحفصي.

ولا ننسى أن هذه الفترة الطويلة التي امتدت زمنياً على ثلاثة قرون على الأقل من أواسط القرن الثاني عشر ميلادي إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي، شهدت نهضة علمية وفقهية كان رمزها ابن عرفة (ت 803هـ/ 1400م)، وابن خلدون (ت 808هـ/ 1405م) ولد في أحضانها وشب فيها وتكون علمياً وسياسياً.

- وعرفت ازدهاراً للخطاب الجنسي وذلك بصدور عدة تآليف في هذا الغرض تناولت الجسد، فبدا لنا كأنه هناك احتفاء «بالجسدانية».

- كما كانت إفريقية مقر مدرسة طبية إسلامية هامة بالقيروان منذ القرن العاشر والحادي عشر ميلادي تعدى إشعاعها حدود إفريقية، وكان ابن الجزّار (ت 360هـ/ 970م) من إنتاجها.

ويجمع الدارسون على أن العهد الحفصي (مع العهد الزياني والمريني) يمثل ذروة الثقافة العربية في بلاد المغرب، لأنها لم تعد كما كانت من قبل محصورة في منطقة مُعرَّبة دون سواها بل شاركت كل المناطق بنصيبها في حفظها ونشرها[1].

فالعهد الوسيط وبالذات الفترة الحفصية تعتبر الرحم الذي حمل وأعطانا حاضرنا، إذ الكثير من معتقداتنا وتصوراتنا ومواقفنا وتصرفاتنا اليوم، ليست إلا تواصلاً لهذا الماضي، الذي مرَّ كزمن لكنه طبع بعمق حاضرنا من خلال ما استبطنه اللاوعي الفردي الذي هو ليس بإرث بيولوجيا إنما يتكون خلال حركة نمو الفرد عبر التاريخ والزمن. إنه ظاهرة ثقافية اجتماعية.

(1) أنظر عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، الدار البيضاء، 2000، ص 217.

لكل هذه الاعتبارات، اخترنا الفترة الحفصية التي بالرغم من الأزمات الداخلية والخارجية، أسست الملامح الحضارية لتونس الحديثة مادياً ومعنوياً.

ومما لا شك فيه أن الهوية الإسلامية على الرغم من أنها لا تمثل إلا جزءاً من الموروث الثقافي لبلد كتونس يمتد تاريخها الحضاري إلى آلاف السنين، إلا أنها تعتبر التعبير الأول عن التراث، وذلك لما كان لاعتناق الإسلام من تأثير جذري في أوجه الحياة المختلفة والذي لم تكتف منه إفريقية بالعقيدة وإنما تجاوزتها لتشمل اعتناق لغة جديدة فكان أن تبنت أمة بأسرها وجداناً جديداً تمثلته تماماً[1].

ولكن وإن كانت الثقافة العربية الإسلامية طبعت بعمق الثقافة المحلية فإنها أفرزت تفرعات وخصوصيات (وإن كانت قليلة) تدخلت في تكوينها عناصر محلية وزمنية، حاولنا إبرازها كلما مكنتنا المصادر من ذلك.

في هذا الإطار الفكري والزمني والجغرافي يتنزّل بحثنا، وكان لا بد من ضبط الموضوع بدقة وتحديد المحاور والمفاهيم حتى لا تضطرب الدراسة فتنساح وتتشتت، ولم يكن هذا بالأمر الهين، نظراً لشساعة الموضوع إذ أن الجسد أصبح في الثقافة الإنسانية المعاصرة «رمزية عامة للعالم» ومصدر كل الرموز الإنسانية القائمة والمحتملة، فالجسد يرمز إلى كل شيء مثلما يرمز كل شيء إلى الجسد.

فالجسد يتخطى واقعه البيولوجي ليصبح مقياس الأشياء كلها، فارتأينا أن نطرقه من زوايا حددناها واخترناها لأسباب شخصية وأخرى معرفية. واجتهدنا لبلوغ ما نطمح إليه في بناء بحثنا وحصره في أربعة محاور أساسية:

ـ الباب الأول والثاني

خصصناهما لدراسة موضوع اعتبرناه هاماً وأخذ منّا اهتماماً خاصاً لما كان له

(1) أنظر:

Hichem Djaït, **La fondation du Maghreb islamique.** Amal Editions, Tunis, Septembre 2004, p. 119, 120.

«Il ne faudrait pas se faire trop d'illusions sur les continuités qui avaient pu persister: la civilisation punique, la culture latine, l'empreinte grecque, tout fut étouffé par l'Islam et définitivement». «L'Ifriqiya du VIII^{e} s. était ce qu'elle est aujourd'hui, c'est-à-dire un pays musulman et arabe». Djaït, Ibid., p. 143.

من أثر عميق في المجتمع ولأهمية الرواسب التي خلّفها هذا الماضي ـ الحاضر. يتعلق هذا الموضوع بالجسد الأنثوي، الذي شكّل بخصوصيته البيولوجية وإمكاناته الطبيعية عبر تاريخ الحضارات الإنسانية والميتولوجيا القديمة والتصورات الدينية حقلاً لتناقضات بارزة. فقد شادت حوله كل حضارة تصورات خاصة وحملته بالدلالات واتبعت نحوه ممارسات نوعية، وهذه الممارسات مليئة بالرموز التي تشير إلى خلفيات حضارية تعكس مستوى العقليات وتأثير الرصيد الثقافي الموروث المتكون من جملة العادات والتقاليد والأعراف الجارية التي تناقلتها الأجيال.

وفي هذا الإطار توجه اهتمامنا:

* في الباب الأول: إلى وضعية الجسد الأنثوي في المجتمع الحفصي: الصور والتمثلات التي أحاطت به، كيف تصرف فيه ومعه المجتمع الذي وضعه تحت المجهر واعتبره مصدراً للخطر، يهدد المجتمع ونظامه.

* أما بالنسبة للباب الثاني: فقد حاولنا أن نبين كيف أن الجسد الأنثوي كان محل اهتمام الفقهاء، فحددوا تعبيراته وحركاته ومجال تحركاته، فقسموا المجال إلى مؤنث ومذكر وبالتالي ترسيخ تقسيم المهام بين الجنسين.

وحاولنا أن نبين انطلاقاً من الواقع المعيش مدى التزام المرأة الحفصية بتطبيق النظرة الفقهية أي مدى احترامها لقوانين الضبط والمنع والإقصاء.

كما حاولنا البحث عن أسباب وخلفيات الصرامة السلوكية الاجتماعية في ضبط تصرفات الجسد وتعبيراته. وقادنا ذلك إلى البحث عن الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن الرجل في تعامله مع المرأة.

ـ الباب الثالث والرابع

إن الجسد الذي نتناوله هو في الحقيقة جسد مطلق غير مقيد لا بذكورة ولا بأنوثة، فهو جسد لغة، نظام من العلامات الدالة والمنتجة للمعاني. واجتهدنا لنبين ـ وبصفة ضمنية ـ كيف أن الجسد مهما كان جنسه يتعرض لنفس أسباب النجاسة ولنفس الطقوس التطهيرية والجنائزية، إنه يحسّ ويحزن وينفعل ويتألم ويمرض ويهرم ويموت بنفس الطريقة سواء كان مؤنثاً أو مذكراً.

* ففي الباب الثالث: نعتني بالجسد كمصدر نقص واشمئزاز لما يصدره من

إفرازات منجسة ومدنسة، وحاولنا البحث عن أسباب نجاستها ومعانيها ودرسنا العلاقة الجدلية بين الطهارة والنجاسة أو الرجس وما يحدثهما هذان الأخيران من شعور بالقلق، ويحاول الإنسان تجاوزه عن طريق الاعتناء والهوس بالجسد وتنظيفه وتطهيره وتجميله.

وركزنا خاصة على اعتناء المرأة الحفصية بجسدها ووسائل زينتها وما لذلك من دلالات ورموز تتعدى مفهوم الزينة.

ولفهم عمق هذه الدلالات ومعانيها البارزة والباطنة، اعتمدنا على الدراسات الاجتماعية والأنتروبولوجية والفلسفية.

* أما في الباب الرابع: فنهتم بالجسد المتألم، فقد أبرزنا خضوعه للألم والمرض وركزنا على بعض الأمراض التي اعتبرنا أنها كانت أشد وقعاً على الفرد والمجتمع.

وبيّنا النظرة السائدة لدى الفرد والمجتمع حول آلام الجسد وأمراضه والتصورات الدينية التي أعانت المرضى على احتمال الآلام والصبر عليها. كما أشرنا إلى أهمية صناعة الطب والعلاج في إفريقية في العهد الحفصي، وتعرضنا إلى بعض الطقوس الإشفائية السحرية التي حاول العامة والخاصة أن يتصدوْا بها لآلامهم.

كما مثلت الزوايا، زوايا الأولياء الصالحين أحياءً وأمواتاً مقصداً للمرضى اعتقاداً في كراماتهم المتعددة الأوجه والتي منها شفاء المرضى، وقد سمح لنا ذلك بالوقوف على معالم الولاية ووظائف الأولياء في إفريقية في القرن الخامس عشر وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات والتخريب.

وقادنا الحديث عن الأمراض وعلاجها ووقعها على الفرد والمجتمع إلى الحديث عن الموت كحدّ نهائي للجسد. وركزنا خاصة على دراسة الطقوس الجنائزية التي تصحب الجسد الميت في رحلته الأخيرة من عالم الأحياء إلى عالم الأموات والتي اعتبرناها طقس «التحول» الأخير الذي يتعرض له الجسد، وهي من الطقوس الثقافية التي لا يجب أن نغفل عن بعدها الرمزي.

إن الجسد الذي نتناوله هو جسد لغة واعتقاد وليس جسد أناتوميا. إذ تناولناه عن طريق التمثلات، واقتضى منا ذلك تفكيراً حول ما تتضمنه الحضارة التي يعيش فيها هذا الجسد من مؤثرات سلطة وردع وتطويع وموروث ثقافي تترجمها المواقف

والاعتقادات والتصورات والتي تستشفها أيضاً من خلال عدة رموز وطقوس.

وللقيام بهذا البحث اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع:

ـ المصادر وكيفية مقاربتها

إن المتصفح لمصادر الفترة على تنوعها من كتب تاريخ ورحلة وتراجم ومناقب وفتاوى ونوازل لا يجد في عناوينها ما يوحي بوجود معلومات عن الجسد. ولكن الاطلاع على المحتوى جعلنا نجد أن الجسد حاضر في الحياة اليومية للمجتمع الحفصي بحيث لا يكاد صنف من الأصناف على اختلاف أغراضها يخلو من معلومات وأخبار يستفيد منها الباحث في هذا الموضوع، لكنها وردت متفرقة وسيقت عرضاً في مواضيع أخرى كما في كتب الحسبة باستثناء الفقهيات التي مثل الجسد موضوعها المفضل.

إن انبثاث الأخبار والمعلومات حول الجسد في أصناف مختلفة من المصادر حتَّم علينا تعبئة جميع هذه المصادر، وقراءة المصدر الواحد قراءة متعددة الاهتمامات وفقاً لمحاور البحث.

نستعرض المصادر التي اعتمدناها مبوّبة حسب الأصناف الأدبية التي تنتمي إليها:

ـ كتب التاريخ

أفادتنا بالخصوص في الإحاطة بالإطار التاريخي العام للفترة ورجعنا خاصة لكتب تنتمي للقرن الخامس عشر:

ـ الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لأبي العباس أحمد بن حسين بن القنفد أو ابن الخطيب (ت 809هـ/ 1405م) وهو كتاب متعدد الجوانب.

ـ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي (ت 883هـ/ 1478م).

ـ وكتاب الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية لأبي عبد الله محمد ابن أحمد بن الشماع (ت 861هـ/ 1457م).

إفرازات منجسة ومدنسة، وحاولنا البحث عن أسباب نجاستها ومعانيها ودرسنا العلاقة الجدلية بين الطهارة والنجاسة أو الرجس وما يحدثهما هذان الأخيران من شعور بالقلق، ويحاول الإنسان تجاوزه عن طريق الاعتناء والهوس بالجسد وتنظيفه وتطهيره وتجميله.

وركزنا خاصة على اعتناء المرأة الحفصية بجسدها ووسائل زينتها وما لذلك من دلالات ورموز تتعدى مفهوم الزينة.

ولفهم عمق هذه الدلالات ومعانيها البارزة والباطنة، اعتمدنا على الدراسات الاجتماعية والأنتروبولوجية والفلسفية.

* أما في الباب الرابع: فنهتم بالجسد المتألم، فقد أبرزنا خضوعه للألم والمرض وركزنا على بعض الأمراض التي اعتبرنا أنها كانت أشد وقعاً على الفرد والمجتمع.

وبيّنا النظرة السائدة لدى الفرد والمجتمع حول آلام الجسد وأمراضه والتصورات الدينية التي أعانت المرضى على احتمال الآلام والصبر عليها. كما أشرنا إلى أهمية صناعة الطب والعلاج في إفريقية في العهد الحفصي، وتعرضنا إلى بعض الطقوس الإشفائية السحرية التي حاول العامة والخاصة أن يتصدوْا بها لآلامهم.

كما مثلت الزوايا، زوايا الأولياء الصالحين أحياءً وأمواتاً مقصداً للمرضى اعتقاداً في كراماتهم المتعددة الأوجه والتي منها شفاء المرضى، وقد سمح لنا ذلك بالوقوف على معالم الولاية ووظائف الأولياء في إفريقية في القرن الخامس عشر وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات والتخريب.

وقادنا الحديث عن الأمراض وعلاجها ووقعها على الفرد والمجتمع إلى الحديث عن الموت كحدّ نهائي للجسد. وركزنا خاصة على دراسة الطقوس الجنائزية التي تصحب الجسد الميت في رحلته الأخيرة من عالم الأحياء إلى عالم الأموات والتي اعتبرناها طقس «التحول» الأخير الذي يتعرض له الجسد، وهي من الطقوس الثقافية التي لا يجب أن نغفل عن بعدها الرمزي.

إن الجسد الذي نتناوله هو جسد لغة واعتقاد وليس جسد أناتوميا. إذ تناولناه عن طريق التمثلات، واقتضى منا ذلك تفكيراً حول ما تتضمنه الحضارة التي يعيش فيها هذا الجسد من مؤثرات سلطة وردع وتطويع وموروث ثقافي تترجمها المواقف

والاعتقادات والتصورات والتي تستشفها أيضاً من خلال عدة رموز وطقوس.

وللقيام بهذا البحث اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع:

ـ المصادر وكيفية مقاربتها

إن المتصفح لمصادر الفترة على تنوعها من كتب تاريخ ورحلة وتراجم ومناقب وفتاوى ونوازل لا يجد في عناوينها ما يوحي بوجود معلومات عن الجسد. ولكن الاطلاع على المحتوى جعلنا نجد أن الجسد حاضر في الحياة اليومية للمجتمع الحفصي بحيث لا يكاد صنف من الأصناف على اختلاف أغراضها يخلو من معلومات وأخبار يستفيد منها الباحث في هذا الموضوع، لكنها وردت متفرقة وسيقت عرضاً في مواضيع أخرى كما في كتب الحسبة باستثناء الفقهيات التي مثل الجسد موضوعها المفضل.

إن انبثاث الأخبار والمعلومات حول الجسد في أصناف مختلفة من المصادر حتَّم علينا تعبئة جميع هذه المصادر، وقراءة المصدر الواحد قراءة متعددة الاهتمامات وفقاً لمحاور البحث.

نستعرض المصادر التي اعتمدناها مبوّبة حسب الأصناف الأدبية التي تنتمي إليها:

ـ كتب التاريخ

أفادتنا بالخصوص في الإحاطة بالإطار التاريخي العام للفترة ورجعنا خاصة لكتب تنتمي للقرن الخامس عشر:

ـ الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لأبي العباس أحمد بن حسين بن القنفد أو ابن الخطيب (ت 809هـ/ 1405م) وهو كتاب متعدد الجوانب.

ـ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي (ت 883هـ/ 1478م).

ـ وكتاب الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية لأبي عبد الله محمد ابن أحمد بن الشماع (ت 861هـ/ 1457م).

ـ كتاب العبر وكتاب المقدمة لأبي زيد عبد الرحمٰن ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) الذي أفادتنا كتبه في جوانب عديدة من هذا البحث: كصناعة الطب بإفريقية، السحر، التصوف، الطلسمات وعلم أسرار الحروف...

ـ كتب الفقه

وجد الفقه مجالاً فسيحاً للتعبير وذلك في شكل مجموعات من «الفتاوى» التي يجمع فيها المؤلفون إلى جانب الأسئلة الموجهة إليهم الأجوبة التي قدموها هم أنفسهم أو بعض الفقهاء السابقين. وقد اعتنى بهذه المهمة عدد كثير من الفقهاء الحفصيين، ولكن لم يبلغ أي أحد في هذا النوع الشهرة التي أحرزها الإمام البرزلي في القرن الخامس عشر ميلادي بواسطة «نوازله»، فمثلت كتب الفقه مصدراً هاماً لبحثنا، حاولنا استنطاقها، فأفادتنا في الوقوف على آراء الفقهاء من بعض الممارسات والطقوس ونذكر منها:

*** النوازل والفتاوى**

كان اعتمادنا على هذا الصنف من الكتب كبيراً ونخص بالذكر:

ـ جامع مسائل الأحكام لأبي القاسم البرزلي (ت841هـ/ 1478م): وقد وقع تحقيقه سنة (2002م)، وقد يلاحظ القارئ أننا استعملنا المخطوط والكتاب المحقق، واستعمال المخطوط في جزء من هذا العمل، إنما يعود إلى الفترة التي سبقت صدوره محققاً.

ـ كما اعتمدنا المعيار المغرب لأبي العباس أحمد الونشريسي (ت 914هـ/ 1508م).

والمهم في نظرنا هو ما تتضمنه هذه الكتب من معلومات ثمينة حول الواقع من خلال تلك الاستطرادات المفيدة المتعلقة بالحياة القضائية والاجتماعية في إفريقية.

كما أن هذه المصادر أعانتنا على الإحاطة بموقف العلماء والفقهاء من الجسد الأنثوي ومن مسألة الطهارة والنجاسة وما يتعلق بهما من إفرازات وغسل ووضوء، ومن بعض ممارسات الأولياء الصالحين ومن ممارسات واعتقادات العامة والخاصة.

*** كتب الحسبة**

إلى جانب التاريخ الاقتصادي مثلت هذه الكتب جانباً هاماً من التاريخ الاجتماعي، فقد حددت مثلاً بدقة متناهية، السلوك المثالي للمرأة ومكان تحركها، فمثلت مصدراً هاماً لبحثنا، فاعتمدنا خاصة على: ـ كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر لمحمد بن أحمد بن القاسم بن سعيد العقباني التلمساني (ت 854هـ/ 1450م)، قاضي الجماعة بتلمسان، وقد تتلمذ على ابن عرفة (ت 803هـ/ 1401م) كتابه وليد القرن التاسع اعتمد على النقل والاقتباس، فنجد فصولاً من كتب عديدة سبقته بأزمنة قديمة جدّا كمصنفات ابن رشد (ت 595هـ/ 1199م) وابن المناصف والمازري (ت 536هـ/ 1142م) وابن الحجاج والبرزلي (ت 844هـ/ 1440م) وسحنون (ت 240هـ/ 854م) صاحب المدونة التي تلقاها عن ابن القاسم (ت 191هـ/ 806م) ويحيى بن عمر (ت 829هـ/ 902م) الذي رجعنا إلى كتابه أحكام السوق، وهو أقدم تأليف في الحسبة ويشبه كتب النوازل في شكله والأسئلة فيه موجهة من يحيى بن عمر إلى سحنون خاصة وقضاة آخرين.

حاولنا استغلال ما عثرنا عليه بالتحفة من إرشادات مختلفة وخاصة التي تهم مظاهر النشاط الاجتماعي في المدينة وفي ميدان الدين والحياة العامة والفردية. وهو كتاب يصوّر لنا مشاهد من الحياة الاجتماعية في القرون الخالية بالمغرب من القرن الثالث إلى القرن التاسع هجري به نصوص تفيدنا وتزيح الستار عن هذا الماضي البعيد الذي سلمنا حاضرنا.

*** كتب المناقب والتصوف**

تزخر بالإرشادات عن المجتمع بمختلف فئاته وتسلط الأضواء على عقلية وطبائع العامة خاصة. وهي صورة للمجتمع بمختلف تناقضاته، وقد احتوت جوانب من الحياة الدينية والتاريخية. استعملنا المناقب المتعلقة بأولياء مدينة تونس وخاصة ترجمة عائشة المنوبية (ت 665هـ/ 1267م)، ورغم ضحالة الأخبار الخاصة بحياة الولية وشخصيتها التاريخية، وطغيان الجوانب الخاصة بشخصيتها الولائية والخارقة، فإنه المصنف الوحيد في أدب المناقب حول التصوف النسائي الذي وصل إلينا، ومن هنا أهميته وطرافته، وقد ساعدنا على إبراز دورها في الطقوس الإشفائية السحرية.

أما أحمد بن عروس (ت 868هـ/ 1463م) فهو أكبر ولي صالح بمدينة تونس في

آخر العهد الوسيط و«ابتسام الغروس في مناقب أحمد بن عروس» للرّاشدي، قد سمح لنا بالوقوف على معالم الولاية في إفريقية في المائة التاسعة هجري / الخامس عشر ميلادي، وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات و«التخريب». أما الجزء الأخير من المصنّف وهو باب مناقب الوليّ فقد أعاننا في دراسة وظائف الأولياء.

مكنتنا كتب المناقب من الاطلاع على مشاهد حيّة من الحياة اليومية للناس وعن ظروف عيشهم، وما يصيبهم من أمراض وكيف يتوجهون للأولياء ويرجون وساطتهم.

إن الكتب الفقهية تغطي بصفة عامة كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وتحدّد كل تصرفاته وهي تهدف إلى أن يكون واقع المسلم مثالياً حتى يرضي ربه.

وتكتسب كتب الفقه عامة أهميتها في الميدان التاريخي وذلك لِمَا يُمَكِّنُنَا استنطاقها من الكشف عن الماضي ومعرفة أغواره ومظاهر الحياة فيه، تلك المظاهر التي تبرز ملامح المجتمع والتي يراها ابن خلدون تمثل التاريخ، إذ التاريخ عنده هو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»[1].

ـ القرآن

كما كان اعتمادنا كبيراً على القرآن الكريم: فهو من أهم مصادرنا. القرآن أول نص أدبي مكتوب باللغة العربية الجديدة المختلفة عن النبطية، وهو أقدم نص مكتوب يتعلق بالثقافة العربية الإسلامية، هذه الثقافة الثرية بالأعراف والسنن والعادات. حوى كل ما يخصّ العلاقات الإنسانية، وحوى عدة عناصر مستقاة من محيط العادات والتقاليد الموروثة، ومن هنا تأتي قيمته كمصدر تاريخي أساسي، إلى جانب أنه أساس التشريع الإسلامي.

ـ كتب المسالك والرحلة

كتب متنوعة المواضيع أوردت ملاحظات ثمينة حول الحياة الثقافية الاجتماعية فكانت بمثابة شهادات تاريخية هامة عن الواقع المعيش الحي، أهمها:

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تونس 1991، ص 22.

ـ الرحلة المغربية لصاحبها أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري (ت بعد 698هـ/ 1298م) الذي زار تونس مرتين: سنة 688هـ وسنة 691هـ حسب ما ذكره حسن حسني عبد الوهاب في مقدمته لرحلة التجاني.

ـ كما اعتمدنا على رحلة التيجاني، لأبي محمد عبد الله بن محمد (ت 717هـ/ 1317م) والتي قام بها (706 ـ 708هـ/ 1306 ـ 1308م).

ـ وبالنسبة لآخر الفترة الحفصية اعتمدنا على ما ورد بكتاب وصف إفريقيا لليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان) (ت 960هـ/ 1552م).

اعتمادنا على هذه المصادر كان ضرورياً وذلك للاستشهاد التاريخي والمقارنة بين المواقف النظرية الواردة بالكتب الفقهية والواقع المعيش الذي نقله لنا هؤلاء الرحالة، بما يتضمنه من عادات واعتقادات.

ـ كتب التراجم

ومن كتب التراجم، اعتمدنا خاصة على:

ـ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لصاحبه أبو القاسم بن عيسى بن ناجي الطنوخي (ت 838هـ/ 1434م). لا يكتفي ابن ناجي بنقل المصادر التي سبقته والتي استقى منها معلوماته كابن الدباغ والعواني لكنه يعلق وينقد أحياناً ما ذهب إليه هؤلاء. سمح لنا هذا المصدر بتحسّس مدى الحضور الاجتماعي للأولياء ودور الزاوية في المجتمع.

ـ أما استعمالنا لنزهة الأنظار لمحمد مقديش رغم أنه من المتأخرين (ت 1228هـ/ 1813م)، فلأنه استقى أخباره من مصادر لم تصلنا وأخرى تهم فترتنا مثلاً من معالم الإيمان لابن ناجي، ورحلة التجاني...

تعتبر كتب التراجم أحد المصادر الأساسية للباحث في التاريخ الوسيط، بل هي مصدره الأول في بحث بعض المواضيع المتصلة بالتاريخ الفكري والثقافي، أو بتاريخ العقليات.

ـ كتب الطب

اعتمدنا خاصة على كتاب أحمد بن عبد السلام الصقلي (ت 820هـ/ 1418م)، كتاب الأدوية المفردة المعروف بمفردات الصقلي والذي تمّ نشره وأصبح يحمل عنوان موسوعة الطب الشعبي[1]، الكتاب معجم جامع للأدوية والعقاقير المختصة بعلاج الأمراض، واطلعنا على كتاب الطبيب التونسي أبي العباس أحمد الخميري المشهور بالمغازلي (توفي أواخر القرن الخامس عشر ميلادي): «تحفة القادم في الطب»[2] الذي أهداه أبا يحيى زكرياء الحفصي. احتوت هذه الكتب على وصفات علاجية لكل الأمراض من الرأس إلى القدم.

وهذه الوصفات احتوت على تشكيلات علاجية أساسها الأعشاب والبذور تبدو جميعها ذات خاصيات فعالة، كما احتوت على أنواع من الأطعمة والأشربة، وقد مكنتنا هذه الكتب من الاطلاع على الأمراض الأكثر انتشاراً بإفريقية وطريقة معالجة الجسد المريض.

ـ كتب الأدب الجنسي

تكمن أهمية الإنتاج الأدبي الإيروتيكي في استقراء التاريخ لما يمكن أن يمثله كميدان حساس لوجدان الإنسان وأحاسيسه ومشاعره والتي تتشكل ضمن معطيات واقعية بحدودها الزمنية والمكانية. فقد كشف لنا مؤلفو هذه الكتب من خلال مؤلفاتهم عن الحالة الوجدانية لعصرهم وما استتر وراءها من خلفيات اجتماعية واقتصادية وكذلك ثقافية وحضارية. لكنهم كانوا أيضاً يعيدون انتاج عالم سابق لعصرهم، فالنفراوي مثلاً وإن لم يذكر مراجعه إلا أنه اعتمد على العديد من الكتابات الكلاسيكية العربية لشعراء وكتاب نثر ومختارات أدبية وأطباء وفلاسفة وعلماء لغة بالإضافة إلى الكتابات الدينية.

ولكن لم يكن من السهل أن نستقي المعلومة التاريخية من هذه المؤلفات من القراءة الأولى خاصة وأنها متكونة أساساً من قصص ونوادر وأشعار، فكان إثراؤها والتعمق فيها يمرّ أساساً عبر الرجوع إلى مصادر أخرى متنوعة.

(1) تحقيق وتعليق منى عبود، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1993.

(2) وهو مخطوط بدار ك.و. رقم 18509.

أول من كتب في هذا الغرض:

ـ أحمد بن يوسف بن أحمد بن أبي بكر بن حمدون بن حجاج القيسي التيفاشي القفصي (ت 665هـ/ 1257م)، ينحدر من بيت علم. جده كان كاتباً لأمير قفصة المعتز بن الوند ووالده كان قاضياً. درس بجامع الزيتونة، ثم رجع إلى قفصة فولاه أبو زكرياء الأول الحفصي قضاء قفصة، ثم استقر نهائياً بمصر[1]: كتابه نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب[2]. في هذا الكتاب يورد التيفاشي معلومات دقيقة حول ممارسة الزنا، وفي معرفة «بنات الهوى»، كما يعالج بعمق موضوع الجنسية المثلية.

ـ ثم ألف محمد التيجاني (ت 709هـ/ 1309م) تحفة العروس ومتعة النفوس[3]: وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد التيجاني[4]، ينتسب إلى قبيلة «تجان» من قبائل المغرب، من أسرة علمية. عمل في ديوان الإنشاء، ثم تولى الكتابة للواثق بالله يحيى بن أبي إسحاق، صاحب المملكة الحفصية في مدينة بجاية، ثم عاد إلى تونس ليعمل بديوان الرسائل برعاية الأمير زكرياء بن أحمد. خلّف ابناً أديباً وهو أبو محمد عبد الله، اشتهر برحلته.

والتيجاني من أئمّة المالكية، وقد وضع هذا الكتاب بعقل فقيه إسلامي. أما عن مضمون الكتاب الذي ترجم إلى عدة لغات، فقد رتّبه مؤلّفُه على خمسة وعشرين بابا، افتتحه بالثناء على الزواج حيث إشباع الرغبة أمر مباح في أُطره الشرعية. كما تطرق إلى معاشرة النساء وأخلاقهن وخصالهن، خصص باباً للزينة والتطيب. ويعرض نماذج سلوكية تبدو غير متوقعة في المجتمعات العربية الإسلامية.

ولهذا الكتاب مزايا عديدة نذكر منها أنه نقل من مصادر عديدة بما في ذلك كتب الحديث ودواوين الشعر، وأنه حفظ لنا نصوص طائفة من الكتب المفقودة

(1) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج II، ص 272. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.

(2) تحقيق جمال جمعة، لندن، قبرص، ط 1، 1992.

(3) تحقيق جلال العطية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1992.

(4) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج 1، ص 209. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.

اليوم. هو مصدر هام، يعتبر موسوعة في المرأة العربية تدل على تبحر التجاني في علوم الدين والأدب والتاريخ والجنس. فمثل كتابه لمحة من لمحات الحضارة العربية من العصر الجاهلي إلى الفترة التي عاشها.

ـ وفي القرن 8هـ/ 14م، نشط من جديد هذا النوع من الكتب فألف محمد بن عمر النفزاوي (ت 852هـ/ 1411م) كتابه الروض العاطر في نزهة الخاطر[1]: عاش في دولة السلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي[2].

يعتبر هذا الكتاب موسوعة عربية فريدة في الثقافة الجنسية، كما اعتبر الكتاب مؤسساً في علم الجماع. يشتمل على واحد وعشرين باباً، يتناول كل باب موضوعاً مستقلاً ولكن كل المواضيع تتعلق بالحياة الجنسية، من عملية الجماع بأنواعها وطرقها الصحيحة وما هو ضاربها.

وأفادنا هذا الكتاب بما احتوى عليه من وصفات ومن المؤثرات الخاصة لبعض الأطعمة، وعن العجز الجنسي وعقر النساء وعن الحمل ووسائل الإجهاض، كما تحدث عن مستحضرات التجميل والعطور، وعن الشذوذ الجنسي وأنواعه. وتناول بالدرس أنواع النساء وصفاتهن ومقاييس الجمال والغيرة والخيانة، وهي مسائل اهتم بها هذا البحث.

ـ أما محمد بن عبد الرّحمٰن الجدميوي التونسي، والذي عاش أيام السلطان أبي فارس عبد العزيز (ت 836هـ/ 1435م)[3]، ألّف كتاباً بعنوان رفع الآزار عن محاسن الجوار[4] يشتمل على عشرة أبواب، يعالج كل باب موضوعاً له علاقة بحياة الإنسان الجنسية، وعن موقف الإسلام من الجنس، كما احتوى على وصفات طبية لمعالجة العجز الجنسي.

وقد اصطبغ الأدب الجنسي أو أدب الإثارة: بالقصص والوصف وكان فن الوصف يتمتع بحظوة فائقة وقد قال بعضهم إنه كان يعوض إلى حدّ ما في البلاد الإسلامية السنية الفنون التصويرية، كما اصطبغ بالحوادث والشعر، ولم يكن الشعر

(1) تحقيق جمال عطية، لندن، ط 2، 1993.
(2) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين، ج 5، ص 39.
(3) المرجع السابق، ج II، ص 17.
(4) لم ينشر بعد، وهو مخطوط بالمكتبة الوطنية التونسية تحت رقم 18518.

الحفصي خالياً من الأغراض الغزلية والخمريات رغم أن ذلك لا يتناسب مع ذلك المجتمع الحريص على اللياقة التي تكاد تتسم رسمياً لبعض النساء.

ولعبت اللغة والأسلوب دوراً هاماً من حيث استحضار الفعل والإيحاءات الجنسية والمجاز والاستعارة وذلك بغية إشعال جذوة الرغبة وإنعاش المخيلة.

إن الأسلوب الذي اتبعه النفراوي مثلاً، تشكل فيه الكلمات بمجملها حالة ذهبية كاملة لتبعث سلسلة من الصور للمخيلة بهدف تقوية الرغبة كما أنه لم يستغن عن الشعر الفاحش أحياناً والراقي أحياناً أخرى.

ـ كتب الأدب

كما اعتمدنا في هذا البحث على كتب الأدب العربي الثرية بالأخبار والنوادر والتي تخفف من حمل وصرامة كتب الفقه نذكر خاصة:

ـ كتاب الأغاني لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت 356هـ/ 967م).

ـ رسائل الجاحظ والبيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ/ 868م).

ـ عيون الأخبار لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م).

ـ العقد الفريد لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت 328هـ/ 940م).

وقد نطمئن إلى روح المداعبة والنوادر التي وردت في كتب الأدب لأنها تكتمت على جانب من حقيقة عمل المجتمع بالحكم الفقهي، وهي كتب جمعت بين أخبار الملوك والعامة وبين المسلمين والذميين، والأحرار والعبيد، والأشراف والسواد وبين الرجال والنساء.

ـ كتب علم الاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا

ولتوسيع آفاق هذا البحث اعتمدنا على علوم إنسانية أخرى مختلفة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم الإنسية أو الأنتروبولوجيا.

إن البحث التاريخي اليوم لا يمكن أن يتجاهل هذه الدراسات، لأنه لا يمكن للباحث أن يكون مؤرخاً محضاً وفي معزل عن هذه العلوم.

فاطلعنا على بعض مؤلفات عالم الاجتماع إيميل دوركايم وخاصة على كتابه: Les formes élémentaires de la vie religieuse، حيث من جملة ما بيَّن أن الجسد يحدّد الاختلاف، فللتمييز بين شخص وآخر ينبغي وجود عامل تفرّد والجسد هو الذي يلعب هذا الدور[1].

ورجعنا إلى كتاب عالم الاجتماع والأنتروبولوجيا:

Marcel Mauss (1872-1950), Les techniques du corps, (1936).

وهو أول من اهتم بهيئة الجسد وأوضاعه وحركاته وثوبه وحليه واعتبرها تعابير مختلفة لمعاني هي من معانيه الخاصة أو من معاني المجتمع المنعكسة فيه.

كما شكّل كتاب عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة «الجنسانية في الإسلام»[2] والذي صدر سنة 1975 أهم مراجعنا، ويعتبر المعالجة الوحيدة الشاملة لموضوع الجسد وارتباطه بالجنس في الفكر الإسلامي الوسيط والمعاصر.

ونظرنا في بعض كتابات عالم النفس Sigmund Freud، والأنتروبولوجي كلود لفي ستروس وخاصة في كتابه الشهير: Les structures élémentaires de la parenté، وغيرهم.

إن هذه المباحث تتداخل في الفكر المعاصر تداخلاً مذهلاً يزيح الحدود عن التصنيفية القديمة وينفي الاختصاص الجاف، وقد تنير السبيل أيضاً أمام الباحث لفهم العديد من الأمور:

ففي علم النفس تحليل لخفايا الذات الإنسانية وأسرارها. وعلم الاجتماع يحلل علاقة الإنسان ببيئته وبموروثه، ولا ننسى علم الرموز المبني على المفاهيم الدلالية (La sémantique) والتأويلية (L'herméneutique) أما علم الأنتروبولوجيا فيحلل تاريخ الإنسان الثقافي.

وإن كانت الأنتروبولوجيا ولدت ونشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فإنه لا يمكن إهمال كتابات شبه أنتروبولوجية من أعمال فلاسفة أو جغرافيين

(1) ص 386.

(2) La sexualité en Islam, éd., PUF, 1975، وترجمه إلى العربية محمد علي مقلّد.

أو علماء تاريخ قدامى من أمثال: هيرودت والمسعودي وابن حوقل والبكري والإدريسي وابن بطوطة وابن خلدون.

هذه المباحث تتعلق بكنز ينبغي صونُهُ ويسخّر لصونه كل شيء: إنه الإنسان، الإنسان في الوجود.

كما حاولنا أن نكون مطلعين على ما صدر من جديد الأعمال المحلية والأجنبية والتي اجتهدنا لاقتناء بعضها قبل وصولها إلى مكتباتنا. ومن هذه الأعمال الجديدة التي أثرت عملنا نذكر:

- **Khatibi (Abdelkebir), Le corps Oriental, Ed. Hazan, Paris, 2002.**
- **Le Goff (J.), Truong (N.), Une histoire du corps au Moyen Age, Ed. Liliane Lévi, Paris, Oct. 2002.**
- **Vigarello (Georges), Histoire de la beauté, Le corps et l'art d'embellir, Ed. du Seuil, Paris, Sept. 2004.**
- **Djaït Hichem, La fondation du Maghreb islamique, Amal Editions, Tunis, Sept. 2004.**

وفي آخر هذه الدراسة النقدية للمصادر، ونظراً لاعتمادنا على كتب الأدب الجنسي في عدة أبواب في هذه الدراسة، تساءلنا حول أسباب ازدهار الخطاب الجنسي في العهد الحفصي بالذات، ورأينا أنها مسألة تستوجب الطرح، فحاولنا البحث عن الأسباب التي قد تكون وراء ذلك.

حسب احتمالنا، يعود ازدهار الخطاب الجنسي في الفترة الحفصية إلى عدة عوامل يبدو لنا منها:

موقع إفريقة الجغرافي الذي جعل منها، أرض هجرة للمطرودين من الأندلس أو القادمين من المناطق الغربية من شمال إفريقيا، بل هي أيضاً مركز عبور بالنسبة للراغبين من هؤلاء في التحول للشرق لأداء مناسك الحج أو للدراسة أو للتجارة أو للاستقرار.

فبفضل هذا الموقع عرفت عدة تيارات ثقافة وترتب عن ذلك تأثير الأندلسيين والمغاربة في شتى فروع الأدب والفن.

ثم لا ننسى خاصة تأثير المشرق حيث امتزجت الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات الشرقية الهندية والفارسية. وأدى التثاقف إلى حركة ترجمة واسعة شملت المؤلفات الجنسية.

كما أن المشارقة لم يتخلفوا عن التطرق إلى موضوع الجنس والكاتب الموسوعي الإمام جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/ 1505م) خصّص لهذا الموضوع عدة رسائل: الوشاح في فوائد النكاح، معقد المحبة بين المحب ومن أحب، الإيضاح في علم النكاح (نشر عدة مرات)، الرحمة في الطب والحكمة.

وقد احتوى هذا الكتاب[1] على مائة وخمسة وتسعين باباً واشتمل على ستين فصلاً للعلاج والتراكيب المقوية للرغبة.

والطريف أن الإمام السيوطي ذكر الشيخ الصقلي بهذا الكتاب وذلك بعد تقديمه لوصفة التقوية على الجماع فيقول: «وقد أخبرني من أثق به وهو الشيخ الصقلي أن الفقيه عبد السلام كان يستعمله ويقوم بأربعة نساء»[2].

ومن الأكيد أن الإمام السيوطي يقصد هنا بالشيخ الصقلي: محمد بن أحمد بن عبد السلام الشريف الحسيني الصقلي التونسي، الطبيب وابن الطبيب، والذي كان موجوداً في النصف الثاني من القرن التاسع هجري/ الخامس عشر ميلادي.

والذي نستخلصه من ذكر السيوطي للصقلي أن هناك لقاءات بين المغاربة والمشارقة واطلاعاً على ما يصدر في المنطقتين من تأليف وتجارب.

وكانت العلاقة السياسية المتينة بين مماليك مصر والمصامدة بتونس عاملاً آخر مساعداً على التواصل الثقافي، وفي هذا الصدد يذكر ابن عرفة المراسلات الحاصلة بين حكام البلدين في شتى المسائل[3].

وازدهار الخطاب الجنسي في الفترة الحفصية بالذات، قد يكون نتج عن انتشار التسري بين أفراد الأسرة الحاكمة الذين كانوا غارقين في طوفان من النساء والغلمان، فقد أحيط السلاطين والوزراء والأعيان بعدد من العلجيّات جلبهن في إطار تجارة الرقيق، أتين بممارسة وعادات جنسية جديدة. فشاعت أنماط جنسية جديدة بين أفراد الارستقراطية الإسلامية كنوع من الترف الجنسي الذي كانوا

(1) جلال الدين السيوطي، الرحمة في الطب والحكمة، المكتبة الثقافية، بيروت د. ت.

(2) نفس المصدر، ص 168.

(3) ابن عرفة، المختصر الفقهي، د. ك. و. 6224، ج 17، ص 151 ب.

يعيشونه. كما تفشى ذلك بين الطبقات الفقيرة أيضاً (في دور البغاء والحمامات وزوايا المساجد من الغلمان والمؤاجرين)[1].

إن هذا النوع من الترف الجنسي جعل هؤلاء في تعطش إلى التجديد والتغيير تجنباً للتخمة والرتابة والملل، فشجع السلاطين والوزراء إنتاج الأدب الإيروتيكي.

ثم ما نلاحظه هو أن المؤلفين البارزين لهذه المؤلفات هما من الجنوب التونسي - فالتفاشي ينتمي إلى تفاش وهي قرية من عمل قفصة. أما النفزاوي فينتمي إلى نفزاوة بالجنوب التونسي. فتساءلنا عن البيئة العلمية التي تواجدت بمنطقة الجريد وأفرزت هذين المؤلفين في الأدب الجنسي؟

بلاد الجريد منطقة ذات تقاليد علمية أنتجت عدداً كبيراً من العلماء. فعلى مائة وأربعة وثمانين عالماً من إفريقية (أي ليسوا أجانب) نجد تسعة منهم من بلاد الجريد وقفصة. فعلى سبيل المثال نذكر ابن الشباط التوزري (618هـ - 684هـ 1221م - 1282م) العالم والرياضي والأديب والمؤرخ وهو على الخصوص مهندس بارع، لم يأخذ العلم إلا عن علماء توزر[2]، وهذا يدلنا على أنها مركز علمي هام في تلك الفترة، وربما يعود هذا قبل كل شيء إلى الموقع الجغرافي الذي ميّز بلاد الجريد، فهي تعتبر منطقة عبور ضرورية بين المشرق والمغرب وبين بلاد المغرب وإفريقيا السوداء.

وبهذه الخاصية الجغرافية كانت بلاد الجريد مركز تبادل نشيط على عدة أصعدة، فمختلف المذاهب الفكرية والإيديولوجية تركت بصماتها على هذه المنطقة (من سنية وأباضية وشيعة)[3] فتميز سكانها بحرية التفكير والنزوع إلى الاستقلال وفرض الذات.

كما أنها تعتبر بوابة الصحراء وتقع على الطريق التجارية الصحراوية. فهي

(1) التيفاشي، نزهة الألباب، ص 35.

(2) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين، ج 111 ص 141.

(3) Maaouia (H) **Le jérid à l'époque Hafside** (625=1228) Université de Tunis F. L. S. H. - 79, 1983 - 1984, P. 174.

منطقة عبور لتجارة الرقيق، فتواجدت بها الإماء السودانيات. ويبدو أن هذا التواجد قد أدى إلى اختلاط التقاليد المحلية بتقاليد أهل السودان الأكثر تحرراً، مما أنتج بهذه المنطقة تقاليد شعبية متداولة شفوياً في رواية أخبار ونوادر تتعلق بالجنس[1]، ربما حولها المؤلفون إلى تراث مكتوب.

ثمة عامل آخر عله يساعدنا على تفسير ازدهار هذا النوع من الأدب في هذه الفترة بالذات، هو الانتماء الاجتماعي للمؤلفين الذي كانوا من المقربين إلى البلاط، حيث انتشر، كما ذكرنا، نوع من الترف الجنسي:

فقد تولى أحمد التيفاشي منصب القضاء في ظل الدولة الحفصية ثم في مصر[2]. وتولى ابن علوان قضاء الأنكحة بمدينة تونس[3]. أما أحمد التيجاني فقد كان مقرباً من البلاط السلطاني بحكم المناصب التي تداول عليها: ديوان الإنشاء وديوان الرسائل وديوان الكتابة[4] وكان فقيهاً. وشغل الشيخ النفزاوي منصب قاضي الأنكحة في مدينة تونس[5].

ويمكن أن نلاحظ أن خطة «قضاء الأنكحة» أو «قضاء المناكح» (التي ظهرت حوالي سنة 660هـ/ 1262م في عهد المستنصر واستقلت عن قاضي الجماعة مع السلطان أبي بكر)[6]. الاضطلاع بهذه الخطة المستحدثة وممارستهم لها، ربما خوّل لهؤلاء المؤلفين أكثر من غيرهم أن يكتبوا في موضوع الجنس نظراً لاطلاعهم عن قرب على كل ما يمّت بصلة بالزواج والنكاح وما يطرحهما من تساؤلات ومشاكل.

إلى جانب هذه الاعتبارات التي أردنا بها تبيان سبب ازدهار هذا اللون من

(1) محمد حسن، المرجع السابق ـ ص 736.
(2) نزهة اللباب فيما لا يوجد في كتاب، ص 38.
(3) محمد حسن، المدينة والبادية، ص 736.
(4) تحفة العروس، ص 15.
(5) الروض العاطر، ص 16 وانظر محمد حسن والمدينة والبادية، ص 736.
(6) برنشفيك، تاريخ إفريقية، ج 11 ص 120، لم يكن قاضي الأنكحة في الأصل سوى مساعد قاضي الجماعة، وهو أعلى سلطة دينية في البلاد يمسك بمقاليد مصلحة القضاء والشعائر الدينية وكان قاضي الأنكحة يرجع إليه مباشرة وكانت صلاحياته محدودة للغاية نفس المرجع، نفس الصفحة.

الأدب في «الحب الدنيوي» نشير إلى مقال كتبه باحث سوري[1] تحدث فيه عن ازدهار الخطاب الجنسي واعتبره مؤشراً هاماً من مؤشرات العلمنة وتوطيد المجتمع المدني، وإلا كيف يمكن أن يؤلف الشيخ النفزاوي «الروض العاطر في نزهة الخاطر» دون أن يسبب له ذلك أي حرج أو تحرج.

لكن حسب ما لاحظناه من مصادرنا أن الكتّاب الذين ألفوا ذلك اللون الأدبي كانوا يكتبون بوعي كامل للدور الذي كانوا يقومون به كمسهمين في التربية الجنسية وفي أدب متميز عن الفنون الأدبية الأخرى، هذا إلى جانب أنهم: قضاة وفقهاء ويعتبرون أنه «لا حياء في العلم ولا في الدين» بل لقد كانت للاعتبارات الدينية دورها الفاعل والمؤثر في ازدهار هذا النوع من الأدب.

وازدهار الأدب الجنسي لعله يشير أيضاً إلى وجود نظرية متميّزة تخصّ الأدب العربي تسلط الضوء على الحب الجسداني (نسبة إلى الجسد)، الحب المؤسس على حوار بين الذكورة والأنوثة والقائم على تبادلية خصبة يجعله بمثابة النقيض للحب العذري الأفلاطوني.

فازدهار هذا اللون الأدبي في القرون الوسطى بالذات يشير إلى تطور جنس أدبي مستقل يحتفي بالجسدانية ويتجنب الطهرانية التي امتلأت بها كتابات العشاق العذريين والمتصوفة.

ومن خلال ما ورد في المصادر والمراجع العديدة والمتنوعة من معلومات حول الجسد، دخلنا إلى روح العصر وتوغلنا داخل عقلية أصحابه لنقف على تعاملهم مع الجسد وعلى مشاغلهم ومشاعرهم وعلى خصائص تفكيرهم في هذا الغرض.

(1) خلدون الشمعة، ورد المقال تحت عنوان «نظرية الحب الدنيوية عند العرب» بمجلة الكاتبة، العدد السادس، ماي/أيار 1994، لندن، ص 24.

الباب الأول

«المرأة بين الثقافي والقدسي»

الفصل الأول:

الجسد الأنثوي: مصدر فوضى وباب الشيطان

1 ـ الجسد الفتنة

تشكلت صورة المرأة في قطاع هام من الثقافة العربية في صورة كائن شيطاني متبرج باعث على القلق والخوف يشطب ويحجب وتسقط عليه كل المخاوف. والمجتمع الحفصي - كالمجتمعات العربية الإسلامية ـ ومن خلال مصادرنا - نظر إلى المرأة نظرته إلى الشيطان فشبهت به، والشيطان من الشخصيات التي لا تغيب عن البال في الفكر الديني لما له من الحضور في مجال الشر والقدرة على الإغراء وإيذاء الإنسان وحثّه على الحرام.

ومما رسخ هذا الاعتقاد نصوص كثيرة في الحديث وفي كتب الفقه التي تُدين المرأة وتحذر من الاغترار بها وتَحُثُّ على إقصائها والحذر منها. وقد احتوت مصادرنا جملة من هذه الأحاديث يراد بها تعليل قبول هذه المواقف، ومنها ما ورد بكتاب أحمد التيجاني: «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء»[1]. «المرأة تُقبل وتدبر في صورة شيطان»[2]. «إياكم والدخول على النساء»[3]. «اتقوا الله واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت من النساء»[4]. «المرأة من حبائل

---

(1) أحمد التيجاني، **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جلال العطية، لندن 1992. ص31.
أنظر أيضاً:
Vadet (J.C), «Quelques remarques sur la racine» FTN «dans le Coran et la littérature Musulmane», Revue des Etudes Islamiques, Nº XXXVII, Fasc 1, 1969, pp. 81-101.

(2) المصدر السابق، ص36، أنظر أيضاً البخاري، **صحيح البخاري**، طبعة السلطان عبد الحميد II، القاهرة، 1315 هـ، ج7، ص8.

(3) المصدر السابق، ص38.

(4) المصدر السابق، ص 38. أنظر أيضاً **صحيح مسلم** ج4، ص2098.

الشيطان»[1]. «ما يئس الشيطان من ولي قط إلا أتاه من قبل المرأة»[2]. «لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم»[3]. ويشير حديث آخر أن: «أكثر أهل جهنم من النساء»[4].

تثير هذه الأحاديث، كثرة من التساؤلات حتى لا نقول من الشكوك، ويتوق العقل، ما لم يُقْعِده الورع أو يَشُله الخوف إلى استظهار مدى صحة أو خطأ هذه الأحاديث. ولذلك يجب قراءتها بذهن متيقّظ غير مُغَيَّب في ضباب الإيمانيات.

وبالرغم من وجوب البحث عن أصالة هذه النصوص التي قد تكون عبرت عن مرحلة تاريخية وضرورة شعرت بها الجماعة لتتبنى مثل هذا الاتجاه يبقى التراث منطوياً على القسوة والصرامة فيما يتعلق بالمرأة. وقد لاَقَتْ هذه الأفكار قبولاً كبيراً وانتشاراً واسعاً فتبنتها الثقافة الشعبية التي أفرزت ذخيرة لا زالت تحتفظ بها كتب التراث وذاكرة الشعوب مُرَسِّخَة فكرة دونية المرأة.

واحتفظت لنا النصوص التاريخية بمعلومات عديدة عن طريقة التعامل مع المرأة الزوجة أو البنت أو الأخت. فقد وجدنا مثالاً معبّراً عثرنا عليه في مقال لمحمد الطالبي[5] حول تزويج ابنة سعيد بن المُسيّب (ت 95هـ) وهو أحد الفقهاء و«سيد التابعين من الطراز الأول» حسب تعبير ابن خلكان في وفيات الأعيان[6]. ويعتبر سلوكه مثالياً وقدوة للصالحين. وما يهمّنا في هذه الرواية ليس كيفية زواجها من أبي ودَاعَة بل سيرة كبار التابعين في معاملة المرأة حسب الأخلاقيات التي كانت سائدة في بيئة المدينة وغيرها: فقد مكث أبو وداعة شهراً لا يأتي مجلس سعيد ولم يسأل سعيد عن ابنته طول ذلك الشهر وكذلك الأم التي لا ذكر لها في النص. وعندما عاد وانقضى من كان بالمجلس، قال سعيد لصهره: ما حال ذلك الإنسان؟ فأجابه أبو وداعة: «على ما يحب الصديق ويكره العدو»، فقال: «إنْ رَابَكَ شيء، فَالعَصَا»[7].

(1) نفس المصدر، ص32.
(2) نفس المصدر، ص32.
(3) نفس المصدر، ص35، **صحيح البخاري**، ج4، ص77.
(4) البخاري، **صحيح البخاري**، ج4، ص91.
(5) **«حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدّد الزوجات»**، مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي، السنة الثالثة، عدد 12، تونس 1406 هـ ـ 1985م، ص 8 ـ 15.
(6) طبعة دار المأمون، القاهرة، (د ت)، ج 6، ص 136.
(7) محمد الطالبي، المرجع السابق، ص 10.

وهذه صورة معبّرة رسمت لتكون عبرة ونموذجاً يُقتدى به في السلوك النموذجي: تابعيّ من الطراز الأول يستحي من أن يسمّي ابنته ولا يسأل عن حالها إلا ليوحي لها بالعصا[1].

وقد ذكّرنا جواب الأب بعبارة اندست في ثقافتنا وسلوكنا وهي: «العصا لمن عصا»، عبارة سلطوية استبدادية، جملة تحذيرية موحية تربط العصا بالعصيان وتجعلنا ننسحب إلى الركن، ركن القبول والرّضى والسكوت.

«إن رابك شيء فالعصا»: هذه الجملة تختزل صورة العصا في دلالة وحيدة: العقاب، فهي أداة الضرب وهو الموضوع، والجملة لا تصرّح بالموضوع، لكنها تحذّر العاصية بما ينتظرها مقابل احتجاجها أو رفضها للنظام السائد واستمراريته.

إن هذه الأفكار والمفاهيم التي ذكرنا بعضها، ترى أن المرأة مخلوق ذو رأسين: حورية وأفعى. والوجه الأفعوي الذي بدت عليه المرأة في أغلب الأقصوصات الواردة بكتب الأدب الجنسي الحفصية، تتمثل في أنها المخلوقة المتآمرة المحتالة، الشبقة المتحايلة على القانون والأعراف وعلى البعل.

إن الكثير من هذه الأفكار والمفاهيم السائدة في ذهنية الرجل الحفصي عن المرأة هي عبارة عن ترسبات وتراكمات تاريخية طويلة تمتد من العصور القبل إسلامية.

ويبدو أن هذه الصورة لم تتلاش تماماً اليوم من عقليتنا، بل بقيت كامنة دفينة في اللاضمير الفردي والجماعي، فتحركنا من حيث نشعر ولا نشعر، تحريكاً يتفاوت حسب الأفراد وقوة حنينهم إلى الماضي.

كما أن الجسد الأنثوي في الثقافة السائدة يجلب بفتنه الخوف والعار وذلك

(1) والعصا لها بعد رمزي، فهي من الأدوات القضيبية ومن لوازم الأب والسيد ومن رموز السلطة. ويذكر صاحب اللسان أن الرسول ﷺ قال لرجل: «لا ترفع عصاك عن أهلك». أي لا تدع تأديبهم. ولكن روي عن الكسائي أنه لم يرد العصا التي يضرب بها ولا أمر أحداً بذلك، ولم يرد الضرب بالعصا ولكنه أراد الأدب وجعله مثلاً. أنظر ابن منظور، ج 10، ص 180.

لارتباطه بمضمون الشرف فميلاد البنت اعتبر في مجتمعات كثيرة مبعث قلق وتوتر ورفض أحياناً. وقد كان هذا بارزاً في المجتمعات العربية قبل الإسلام من خلال عملية وأد البنات[1] واستمر في التعامل الخاص الذي يواجه به ميلاد البنت في المجتمعات العربية الإسلامية إلى حدود الفترة المعاصرة. وقد عيّرت امرأة بولادة بنت لها فقالت تواسي نفسها:

وما عليَّ أن تكونَ جارية ... تحفظ بيتي وتضيء ناريهْ
وترفع الساقط من خماريه ... حتى إذا تمّت لها ثمانيهْ
أو تسعة من السّنين الوافية ... زوّجْتها مروان أو معاويهْ[2]

فلذلك كان الخوف والحذر والتحذير والإقصاء والشطب للجسد الأنثوي الباعث على القلق. وقد بلغ الأمر ببعضهم إلى امتداح عملية الحَجْب التي يقوم بها الموت إذا تعلق الأمر بالجسد الأنثوي فقد ورد في عيون الأخبار أن رجلاً عزّى عبد الله بن طاهر في ابنته فقال: «أيها الأمير ممّا تجزعْ؟ الموت أكرم نزّال على الحُرَم.

وقال شاعر:

ولم أر نعمةً شملتْ كريما ... كنعمة عورة سُتِرَتْ بِقَبْرِ[3]

أما أبو بكر الخوارزمي فقد كتب إلى بهرام يعزيه في ابنته فقال: «لولا ما ذكرته من سترها، ووقفت عليه من غرائب أمرها لكُنْتُ إلى التهنئة أقرب من التعزية، فإن ستر العورات من الحسنات، ودفن البنات من المكرمات»[4].

هذه النظرة إلى المرأة لا تخصّ المجتمعات العربية فقط، بل نجدها في

(1) الوأد: معناه دفن الوليدة الأنثى وهي على قيد الحياة. والقرآن حرم هذه الممارسة في سورة التكوير في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [الآيتان 8 و9]. وفي سورة النحل: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الآيتان 58 ـ 59].

(2) باسمة الكيال: **تطور المرأة عبر التاريخ**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر 1981، ص82.

(3) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، بيروت (د ت). م2، ج3، ص621.

(4) د. سعيد عاشور، «**المرأة في الحضارة العربية الإسلامية**»، ج 1، ص321 في موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1987، من ص 293 إلى ص 336.

معتقدات الكثير من الشعوب. فنفس الموقف قد ساد الغرب المسيحي في نفس الفترة التاريخية: خوف وحذر وتحذير من المرأة لاعتبارها شيطانًا وفتنة[1].

وجدت حالات ومواقف متشابهة مِنَ المرأة وجسدها في حضارات بشرية متباعدة تاريخياً وجغرافياً، وهو تصور له استمراريات في العصر الحاضر في مناطق عديدة من العالم. وخصّ المرأة بكونها شيطاناً لما يحيل عليه من معاني الجنس والفتنة والإغراء.

فمن أين تستمد هذه المعتقدات جذورها؟

أ ـ حوّاء والخطيئة الأولى

في معتقدات الكثير من الشعوب ترادف الأنوثة الشيطنة، وربما استمدت هذه الفكرة المتأصلة في نفوس العديد جذورها من الخطيئة الأصلية. نعتقد أنها من الأسباب التي جعلت للمرأة هذه الصورة في مجتمعها: فقد اتفقت اليهودية والمسيحية، في الحديث عن أصل الخلق، وتصوير المرأة الحاملة الأبدية لذنب أمها حواء والتي بسببها سقط آدم من مرتبته بعد أن أوعز لها الشيطان أكل ثمرة الشجرة التي نهاها عنها الله. فاحتفظت الذاكرة بذلك التلازم بين المرأة وإبليس الذي أنذر بالإيقاع بأبناء آدم حتى يحرمهم من الخلد. ولذلك اعتبرت بعض الديانات أن أسس التدين والتقرب إلى الإله هي الزهد في هذا الجسد وما يثيره من شهوات مدنسة والابتعاد عن الاهتمام بمفاتنه التي تحضر الشيطان.

ولكن بالنسبة للإسلام ومن الآيات القرآنية العديدة يظهر أن كلاً من آدم وحواء كانا ضحية لإغراء الشيطان: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٣٥ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[2].

(1) أنظر:

DUBY (Georges), **Mâle Moyen Âge**, Paris, 1988.

«Femme gardée» In Georges Duby et Michelle Perrot, Histoire des Femmes en Occident, Paris, 1991.

Delumeau (J.), **La Peur en Occident**, XIV^e^-XVIII^e^ s., Paris, 1978.

Le Goff (J), Truong (D), **Une histoire du corps au Moyen Âge**, Liliane Levi, France, 2003, p. 55.

(2) سورة البقرة، الآيتان 35 ـ 36.

نلاحظ أنه نهاهما معاً عن الاقتراب من الشجرة المحرمة وحملهما معاً مسؤولية النتائج المترتبة عن ذلك. فيجب أن ننفي عن حواء فكرة الموحية بالخطيئة وأن بناتها شياطين وقرينات قوى الشر.

وقد مثّل النهي الإلٰهي عن الأكل من الشجرة المحرّمة أوّل تابو في تاريخ الإنسان، بل هكذا انتصب أول تابو ليصنع تاريخ الإنسان: قبل ذلك لم يكن للإنسان من تاريخ، بل كان الوجود سديماً، لا زمن له.

وعندما أكل آدم وحواء من الشجرة المحرمة كسرا التابو ومزقا حاجز الجهل[1] فاكتشفا جسديهما واكتشفا عريهما، ورأيا أنهما جسدان. ومن هذا الاكتشاف الجميل كان الإنسان، وبدأ تاريخ الإنسان على الأرض باكتشاف الجسد.

إذن اكتشاف الجسد لم يأت اعْتِبَاطاً أو صُدْفَةً، بل جاء لأن آدم وحوّاء أكلا من شجرة متميزة جداً هي شجرة المعرفة[2]. لقد أَكَلاَ فَعَرَفَا وأول ما عرفاه هو الجسد.

وبهذه القراءة للخطيئة الأصلية، تنتفي علاقتها بالجنسانية والمرأة، وتكون الخطيئة الأصلية التي عجلت بخروج آدم وحواء من الجنة هي خطيئة إرادة المعرفة[3]

ولا شك أن الربط بين المرأة والشيطان لا يقصد به كونها شيطاناً حقيقياً (لأنه من الجن) ولكن المقصود بهذه الفكرة أنها أداة ممتازة من أدوات الإغراء وأن الشيطان يزين بها ومن خلالها كرمز للجنس مرغوب ومطلوب لدى الرجال فيوحي له بالمحرم الجنسي، أي الزنا، وهو جريمة ضد التعاليم الدينية والوضع القائم. ويتنزل الزنا في هذه الرؤية باعتباره اللذة المحرمة التي جسّدها الشيطان في تلبسه بصورة المرأة.

ومن الروايات التي تلح على تجسد الشيطان في صورة المرأة، الرواية التي

(1) أكلا لأنه في مواجهة التابو ثمة دائماً العقل الإنساني يغويه إبداع الكشف والسؤال. ولعل آدم وحواء تساءلا لماذا لا نأكل من هذه الشجرة؟ ولماذا لا نفعل ذلك؟ فبالأسئلة فقط تأتي الأجوبة.

(2) كما تسميها التوراة وكذلك بالنسبة للمسيحيين، أنظر:
Le Goff (J), Truong (D), **Une histoire du corps au Moyen âge**, Liliane Levi, France, 2003, p. 51-52.

(3) «La volonté du savoir» كما يقول Le Goff وTruong. المرجع السابق، ص 52.

ذكرها الطبري والتي رفعها إلى مجاهد: «إذا أقبلت المرأة جلس الشيطان على رأسها فزينها لمن ينظر، فإذا أدبرت جلس على عجزها فزينها لمن ينظر»[1]. شخصية إبليس حاضرة في تقليب المفسرين لمشغل الزنا، كانوا حريصين على تأكيد الوشائج الحميمة بين حواء وإبليس فهي آلته ضد آدم ونعتها المفسرون «بسهم من سهام إبليس»[2]. فالحياة الدنيا على هذا الاعتبار هي امتحان متجدد لا ينتهي لأن الشيطان متجسم في كل ما يبدو جميلاً في عين الإنسان والمرأة هي أحد هذه العناصر التي تشد الرجل إليها. ولذلك كانت الذاكرة وعاء وسع من الأقوال عدداً لا يحصى.

تكشف هذه الأفكار عن صراع ضدّ الشيطان، ولكن مقاومة الإغراء ليست إلا صراعاً يقوم به الإنسان ضدّ نفسه. أَوَلاَ تقتضي مقاومة الإغراء أن يقاوم الإنسان ذاته وغرائزه؟

وعبثاً نحاول أن نبرّر سقوطنا بالحديث عن قوة الشيطان وإغرائه (المتجسد هنا في المرأة). فإن تلك الشخصية البارعة التي نسقط عليها خبثنا وسوء نيتنا لا يمكن أن يقوى على عمل شيء ما لم نرد نحن ذلك لا يستطيع شيئاً بدون موافقة الإنسان (هذا إذا اعتبرنا الإنسان ربّ أفعاله)، وَمَا عسى أن يكون الشيطان إن لم يكن هو ضعفنا نفسه.

انطلاقاً من الاعتقادات التي ترى في المرأة أحد جنود الشيطان أو هي شيطان الإنس اعتبر الجسد الأنثوي فتنة تحل معه اللعنة أينما حل ويستهدف طهارة الإنسان/الرجل ونزاهته واستقامته. جسد يثير الرغبة وإثارته تؤدي غالباً إلى توريط الرجل في خطايا لم يكن ليرتكبها فينظر إليه كضحية لسلاح شيطاني هو جسد المرأة. الجسد/الفتنة.

فما هو مفهوم الفتنة؟

ب ـ مفهوم الفتنة

للفتنة دلالات كثيرة فهي تعني الضلال والإثم والفتنة الكفر كما تعني الفضيحة، وتعني الجنون. وفتنة الصدر: الوسواس والفاتن، المضلّ عن الحق. كما

(1) الطبري، **جامع البيان**، ج12، ص227.

(2) نفس المصدر، ج1، ص307.

أنها تنسب للشيطان وتسميه: الفاتِن والفَتّان هو الشيطان. لأنه يضلّ العباد والفَتّان: الشيطان الذي يُفتن الناس بخداعه وغروره وتزيينه المعاصي. وفَتَنَ إلى النساء فُتُونًا وفَتَنَ إليهن: أراد الفجور بهن[1].

ويفترض اللغويون أصلاً حسياً لـ «فتن»: الفَتْنُ هو الإحراق بالنار. فَتَنَ الشيء في النار يَفْتُنُهُ: أحرقه ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴿١٣﴾﴾ أي يحرقون بالنار[2]. وقد تفرعت عنه معان كثيرة تغلب عليها السلبية: جماع معنى الفتنة: الابتلاء والامتحان والاختبار وأصلها مأخوذ من قولك: فتنت الفضة والذهب: إذا أذبتهما بالنار لتميز الرديء من الجيد.

وتتمثل صلة الفتنة بالمرأة في تصور لها يتضح فيه معنى الابتلاء في بعده الديني: فالمرأة أهم ما يمتحن به الرجل. جاء في الحديث: «ما تركت فتنة أضر على الرجال من النساء»[3]. ومن هنا فتنت فلانة فلانًا معناه أمالته عن القصد فتكون الفتنة المميلة عن الحق[4].

كما تعني الفتنة المرأة الجميلة وهي تتضمن فكرة المرأة القدرية التي تفقد بإغرائها الرجال سيطرتهم على نفوسهم، لما تتوفر عليه من جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرجل المتمنعة وتحيل دوره إلى دور سلبي خاضع لا يملك إلا أن ينقاد إلى جاذبيتها، ومن هنا الجمع بين المرأة والفتنة، أي بينها وبين القوى المضادة للمجتمع.

فالفتنة إذاً هي معاً إغواء وعصيان، إنها السحر والتمرد ذلك أن الرجال يعصون إرادة الله في ظل سحر المرأة. فيكون جمال المرأة طُعمًا يؤدي إلى الخسارة والهلاك الأبدي، ولذلك المرأة من هذا المنظور تعتبر من حبائل الشيطان.

وقد تحدثت بعض المصادر عمن اشتهر بالجمال من الرجال. وروي أنهم إذا

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت 2000، ج11، ص126 ـ 127. أنظر أيضاً حول الفتنة:

B. Lewis, **Le langage politique de l'Islam**, Paris 1988.

(2) نفس المصدر، ص 127. سورة الذاريات، آية 13.

(3) أحمد التيجاني، **تحفة العروس**، ص32.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص126.

دخلوا المدينة كانوا يسترون وجوههم خوفاً من العين وحذراً على أنفسهم من النساء[1]. كما تحدثت المصادر عن نفي بعض رجال السلطة لمن اشتهر بالجمال من الرجال. فقد نفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج الذي تقول المصادر إنه أحسن الناس وجهاً وشَعْراً، وقد فتن نساء المدينة بجماله حتى ترنّمت بحسنه امرأة بشعر:

أَلاَ سَبِيلٌ إلى خَمْرٍ فأَشْرَبها أمْ هَل سَبِيلٌ إلى نصر بن حجاج؟

وسمعه عمر بن الخطاب وهو يطوف في درب من دروب المدينة، فجزّ شَعره، فزاد حُسناً فطلب منه أن يعْتَمَّ (والعمامة بالنسبة إلى الرجل تقوم بدور الحجاب) ففتن الناس. فنفاه إلى البصرة، وفي البصرة فتن امرأة الأمير[2].

ولا يفوتنا أن نذكر أن بعض المصادر قد أشارت إلى من سُمِّيَ من الرجال بالشيطان وذلك لجماله[3].

نتبين إذاً مما سبق أن الجمال يثير الجذب في الجنسين، وأنه يمكن للرجل أن يتسبب هو الآخر في الفتنة. فلماذا اعتُبِرت المرأة وحدها منبع الغواية والفتنة؟ ولماذا فُرض الحجاب على المرأة دون الرجل؟

هكذا تبدو الفتنة بعداً من أبعاد المنزلة الإنسانية كما يصورها الإسلام، فحياة الإنسان تكرار متواصل للفتنة وتكرار للخطأ وتكرار للتوبة: فتنة فذنب فتوبة، وفي الحديث: «المؤمن خُلِقَ مُفَتَّنًا» أي مُمْتَحَنًا يمتحنه الله بالذنب ثم يتوب ثم يعود ثم يتوب[4]: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِۚ﴾[5]. كما أن الفتنة

(1) أنظر ابن حبيب، **كتاب المحبّر**: «المتعمّمون بمكّة مخافة النساء على أنفسهم من جمالهم»، ص232 ـ 233. أنظر أيضاً: الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، دار الكتب العلمية، بيروت 1992، ج6، ص222. وممن اشتهر بالجمال في صدر الإسلام، وضاح اليمن وهو لقب غلب عليه لجماله وبهائه واسمه عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن عبد كلال بن داز بن أبي حمد.

(2) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج6، ص140، أنظر أيضاً المصدر السابق للأصفهاني، ج8، ص126.

(3) الحارث بن فروة بن الشيطان بن حديج بن امرىء القيس بن الحارث بن معاوية بن ثور القيسي. قال ابن الأثير: «أن جده الشيطان وسُمِّي بذلك لجماله». ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت. ط 1، 1992 - ج I، ص 592.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص127.

(5) سورة المائدة، الآية: 39.

المال والفتنة الأولاد: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾[1].

انطلاقاً مما سبق، يمكننا أن نقول إن بذور الغواية والإغراء كامنة في صميم تكوين الإنسان، فلا موضع لاتهام أحد غير الإرادة الشريرة نفسها. فلماذا انحصر إغراء إبليس في المرأة فقط؟ مع كون المال أداة إغراء والجاه والبنين والأنانية وغير ذلك من أدوات الشر والفتنة. فلماذا لا تقبح هذه الأمور وتُدان بنفس الدرجة؟

وفي هذا المعنى أراد الفقهاء إرساء قاعدة في الفقه هامة استنبطها العلماء من الآية التي في سورة النساء: ﴿وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾[2]. فقرؤوا الآية مستبدلين الإنسان بلفظ الرجل: فالمقصود حسب الطبري بالضعف هو عجز الرجل ترك النساء وعدم جماعهن[3] فقال الرازي في تفسيره الآية: «والمعنى أنه تعالى لضعف الإنسان، خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة، بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة»[4]. وهذا الموقف هو تبرير الفعل الإنساني.

وفي سورة آل عمران أشار الإله إلى هذا الميل العفوي للمرأة: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ﴾[5].

ويذكر التيجاني، أن الله جعل النساء في هذه الآية في رأس الشهوات بتقديمه إياهن على جميع ما ذكر منها وذلك لتقدمهن في قلوب الرجال على جميعها[6]. أي إنهن الأصل في ذلك.

إذا أخذنا بهذا المأخذ، فلماذا تُدان المرأة وقد خلقها الله هكذا؟

ج ـ الخوف من حياة المرأة الجنسية

حسب ما ورد في كتب الأدب الجنسي تبدو متطلبات المرأة الجنسية عارمة

(1) سورة التغابن، الآية: 15. أنظر أيضاً، ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص125.
(2) سورة النساء، الآية 28.
(3) جامع البيان، ج 5 ص 32.
(4) الرازي، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر 1985، ج10، ص56. أنظر أيضاً نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، ص164.
(5) سورة آل عمران، الآية 14.
(6) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 29.

وتغدو ضرورة إرضائها من الرجل واجباً اجتماعياً ملحاً، لكي لا تحدث الفتنة باقتراف جريمة الزنا وبالتالي للمحافظة على النظام الاجتماعي. صورت هذه المؤلفات المرأة شبقة متهافتة على الجنس هَلُوكاً. وعن لسان العرب، «الهلوك من النساء»، الفاجرة الشبقة المتساقطة على الرجال، وسميت بذلك لأنها تتهالك أي تتمايل وتتثنى عند جماعها. وقال بعضهم: الهَلُوكِ: الحسنة التبعّل لزوجها. وفي حديث مازن: «إني مولع بالخمر والهلوك من النساء...»[1]. إنها لغة الإفراط الجسدي المتحدي لسلطة العقل. إن إفراط هذه المتعة، وإمكان تجدّدها إلى ما لا نهاية له، هو ما يُخِيفُ الرجل[2]. هذا الإفراط هو «الفجور» الذي جعل المرأة متسمة خيالياً بالكيد والغدر. إلا أن هذا الإفراط قد يكون مقبولاً في إطار «النكاح» أي المتعة المشروعة، فعندها يتحول الفجور إلى حسن «تبعل»، يكون له معنى معقول. وقد يعبر عنها أيضاً بالحارقة والحاروق[3]: امرأة حارقة: ضيقة الملاقي وقيل هي التي تغلبها الشهوة حتى تحرق أنيابها بعضها على بعض أي تحكّها. ابن أعرابي يقول: «عليكم بها» ومنه الحديث: «وجدتها حارقةً طارقةً فائقةً». وفي حديث لعلي بن أبي طالب: «خير النساء الحارقة»[4]. وكثيراً ما تقترن هذه الحرقة بالألم مما يجعل طلب لذة الجماع طلبا للراحة من الألم ويجعلها توتراً يقتضي السكينة. وقد تلتبس نار الشهوة بنار الهلاك والتدمير.

وعلاقة «التهالك» بالهلاك أي الموت هي التي تمنح هذه المتعة معنى الإفراط المفني للجسد الذاهب به إلى أقصى حدوده المتنافي مع مبدأ الاقتصاد أو مبدأ تصريف الطاقة بحيث لا يكون الالتذاذ مجرد راحة من التوتر[5].

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص82.
(2) هذا الإفراط تلخصه عبارة «زدني». أنظر:
Lacan, Jacques, **Encore**, Le séminaire, Livre X,. (1972-73). Seuil 1975.
«Encore» هو العنوان الذي اختاره جاك لاكان لدرس سنة 1972 ـ 1973 الذي سمى به المتعة النسائية التي حيّرت فرويد قبله فشبهها بالقارة السوداء... أنظر أيضاً رجاء سلامة، **العشق والكتابة**، ص54.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص93.
(4) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(5) يسمي باطاي هذا الإفراط: «Consumation»، أنظر:
Bataille, Georges, **La Part Maudite**, procédé de: la Notion de Dépense, ED, de Minuit 1967.
أنظر أيضاً رجاء بن سلامة، المرجع السابق.

كما أن التَّهالك يرتبط بصورة الهُوّة المهلكة: الهَلَك: مشرفة المهواة من جو السكاك لأنها مهلكة. وقيل الهَلَكُ ما بين كل أرض إلى التي تحتها إلى الأرض السابعة. وقيل الهلك: ما بين أعلى الجبل وأسفله ثم يستعار لهواء ما بين شيئين وكله من الهلاك...[1].

وهذه الغلمة وهو الإفراط ومجاوزة الحد[2] وهو مُتَنَافٍ مع الأخلاق، فالغلمة مبدأ فوضى جسدية وتجاوز للحد، والأخلاق مبدأ اعتدال وتوسط. وهذا الإفراط باعث على القلق لأنه يضع الإنسان وجهاً لوجه أمام ما لا نهاية له. الإنسان المنتهي لا نهاية لافتقاره[3] وليس من اليسير السيطرة على الافتقار بما أنه في أساسه «لا شيء» ولذلك فإن الافتقار والمتعة هما مجال التشريع وأساس القانون وسلطته المانعة الرادعة.

وانطلاقاً من هذا الاعتقاد أكّد المجتمع الحفصي مثل المجتمعات العربية الإسلامية الأخرى على عفة المرأة وطهارتها قبل الزواج، والإخلاص والوفاء بعده. ومن هنا نفهم الأهمية المعطاة لغشاء البكارة.

ـ غشاء البكارة: شهادة الشرف

تمثلت المعايير الجسدية والأخلاقية في المجتمع الحفصي، خاصة في بكارة العروس التي تعرضت عند اللزوم إلى فحص تقوم به الأمينة على النساء

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج15، ص81.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص77. يغلم غلماً واغتلم اغتلاماً إذا هاج، وفي المحكم: إذا غلب شهوة. وكذلك الجارية... وحديث تميم والحساسة: فصادفنا البحر حين اغتلم أي هاج واضطربت أمواجه... الاغتلام: مجاوزة الإنسان حد ما أمر به من خير أو شر. وقال الكسائي: الاغتلام أن يتجاوز الإنسان حد ما أمر به من الخير والمباح أي الذين جاوزوا الحد.

(3) أنظر:

Lacan Jacques, Le séminaire, Livre IV: **La relation d'objet**, 1956-57. Paris-Seuil 1994.

أنظر من صفحة 36 إلى 39. خاصة بين أنواع الافتقار الثلاثة: (manque): الحرمان: Privation، الإحباط: Frustration، الإخصاء: Castration.

أنظر أيضاً رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة في الأدب العربي**، دكتوراه دولة، كلية الآداب، 2002. ص51.

أو امرأتان شاهدتان وتسمى هذه العملية العُقْر[1]، كانت القابلة تكشف على العروس إذا ادُّعي أنها ثيّبٌ[2]، ويكلف القاضي امرأتين للقيام بهذا الكشف، ويجب أن يكونا من «ثقات النساء» أو من «أهل الفضل من النساء»[3]. ويبدو أن هذه الممارسة ما زالت موجودة في بعض المناطق ببلاد المغرب[4].

إذن، اعتبرت عذرية المرأة أحد المقاييس الأساسية لاكتمال جمالها وتحقيقها لنموذج المرأة المشتهاة. وفي ثقافتنا الدينية يحمل كل مسلم داخله سعادة الحياة المقبلة في الجنة التي سيستمتع خلالها بحور عين: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾[5]. وتتجدّد عذريتهن بعد كل مواقعة، وقد وصف الله نساء الجنة فقال: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ۝٣٥ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ۝٣٦ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[6].

ربط المجتمع الحفصي عفة المرأة وطهارتها قبل الزواج بالبكارة. وذلك

(1) وهو استبراء المرأة لتُنْظَرَ أبكراً أم غير بكر.
ويبدو أن هذه العملية تتم ببيضة العقر، التي تمتحن بها المرأة عند الافتضاض. وقيل هي أول بيضة تبيضها الدجاجة لأنها تعقرها. وقيل هي آخر بيضة تبيضها إذا هرمت. وقيل هي بيضة الديك يبيضها في السنة مرّة واحدة. وقيل يبيضها في عمره مرّة واحدة. وقال الليث، بيضة العقر، بيضة الديك، تنسب إلى العقر لأن الجارية العذراء يُبلى ذلك منها ببيضة الديك، فيعلم شأنها. فتضرب بيضة الديك مثلاً لكل شيء لا يستطاع مسه رخاوة وضعفاً. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 225.

(2) الونشريسي، **المعيار**، ج 3، ص 313. وقد يعمد الزوج أحيانا إلى الادعاء أن عروسه لم تكن بكراً عند دخوله عليها وذلك للاختلاف الهام في قيمة الصداق بين البكر والثيب. أنظر المصدر السابق، ص 130. أنظر حول صناعة التوليد، ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق حجر حاجي، بيروت، 1983، ص 263.

(3) المصدر السابق، ج 3، ص 139 ـ 196 ـ 414. وشهادة المرأة في المالكية جائزة في الأموال وفي ما لا يطلع عليه الرجال «من الولادة والاستهلال وشبهه». أنظر ابن زيد، الرسالة، ص 262 ـ 163.

(4) أنظر: Nedjma, **L'Amande**, récit intime, Plon, 2004, p. 43-44.
تفقد غشاء البكارة يكون أيضاً قبل موعد الزواج وبطلب من الأم. والمختصة في القيام بهذا الكشف تسمى حسب ما ورد بهذا الكتاب «النقافة»، والكاتبة نجمة، وهو اسم مستعار، تبلغ من العمر أربعين سنة تعيش بإحدى بلدان المغرب العربي قد تعرضت قبل زواجها إلى عملية الكشف هذه لتفقد غشاء البكارة.

(5) سورة الرحمٰن، الآية: 56.

(6) سورة الواقعة، الآيات: 35 ـ 37.

لارتباط الجسد الأنثوي بمضامين الشرف والكرامة ومفهوم العِرض[1]. فكان الشعور بالخوف والقلق يلازم الأهل إلى حين تزويج بناتهم وإتمام عملية تسليمهن إلى أزواجهن سليمات أبكارا دون أن يكون قد لامسهن أحد من الرجال، إذْ ارتبطت فكرة التفريط في البكارة قبل ليلة الزفاف بفكرة البغاء. وفي هذا الصدد يذكر التيجاني فصلا لأبي محمد الحريري في تفضيل البكر على الثيب فيقول: «أما البكر فالدرة المخزونة والبيضة المكنونة والثمرة الباكورة والروضة الأنف والطوق الذي ثمن، وشرف لم يدنسها لامس ولا استرشاها لابس ولا مارسها عابث ولا أوكثها طامث»، وذكر في الثيب: «هي فضالة المآكل وثمالة المنهل واللباس المستبدل والوعاء المستعمل والذواقة المتطرفة الخراجة المتصرفة»[2].

وقال أحد الشعراء في جارية ثيب اشتراها المتوكل:

قالوا عشقتَ صغيرة فأجبتهم ... أشهى المطيّ إليَّ مَا لَمْ يُرْكب
كَمْ بَيْنَ حبّة لؤلؤ مَثْقوبَة ... لُبِسَتْ وحبة لؤلؤ لم تُثْقَب

فأجابته الجارية:

إنَّ المطيَّ لا يَلَذُّ رُكُوبُها ... مَا لَمْ تُذَلّل بِالزِّمَامِ وتُرْكَبِ
والدُّرُ لَيْسَ بِنَافِعٍ أَرْبَابُه ... حَتَّى يُؤَلّف لِلنِّظَام بِمثْقَبِ[3]

وقد نهى رسول الله على الزواج بالثيب وحثّ على الزواج بالأبكار: «عليكم بالأبكار فإنها أعذب أفواهاً وأنتق أرحاماً وأغر غرة»[4].

وقد ورد برسائل الجاحظ أن «العرب كانوا لا يرون بأساً أن تنتقل المرأة إلى عدة أزواج لا ينقلها عن ذلك إلا الموت ما دام الرجال يريدونها. وهم اليوم يكرهون هذا ويستسمحونه في بعض، ويَعِفون المرأة الحرة إذا كانت قد نكحت زوجاً واحداً ويلزمون من خطبها العار، وَيُلْحِقون به اللّوم ويعيّرونها بذلك. ويتحَظّون الأمة وقد

(1) مفهوما العِرض والشرف هما من بقايا نظرة بدوية إلى العالم، وقد صمدا بعد الأسلمة مثلما أوضح ذلك فارس وشلحد:
- Bich Fares, **L'honneur chez les Arabes avant l'Islam,** Paris, 1932.
- Joseph Chelhod, **Le droit dans la société,** bedouine, Paris, 1971.

(2) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 204 ـ 205.

(3) المصدر السابق، ص206.

(4) التيجاني، **تحفة العروس**، ص202.

تداولها ما لا يحصى عددًا من الموالي. فمن حَسَّن هذا في الإماء وقبَّحه في الحرائر[1]؟».

وقد بيّن ليون الإفريقي ضمن حديثه عن العادات المتبعة في الزواج، كيف كانت تتم عملية دخول العروس إلى بيتها فيقول: «وما أن تدخل الزوجة إلى الغرفة حتى يضع الزوج قدمه على قدمها، ثم يخلو بها في الغرفة... بينما تقف امرأة بباب الغرفة حتى تفتض العروس ويُسلِّم لها الزوج ثوباً ملطّخاً بالدم، فتذهب المرأة والثوب في يدها، إلى المدعوِّين تعلن لهم بأعلى صوتها أن العروس كانت بكراً»[2].

كما يذكر أنه إذا اتُّفِق أن العروس لم تكن بكراً ردّها الزوج إلى أبيها وأمها، وفي ذلك عار كبير عليهما، ويضيف أنه في هذه الحال، جميع المدعوين ينصرفون دون أكل[3].

فالعذرية ظاهرة طبيعية من وجهة نظر الفيزيولوجيا، وهي علامة على العفة والشرف من وجهة نظر الأخلاق السائدة وهي إلى هذا وذاك قيمة اقتصادية إذا نظرنا إليها من وجهة «سعر» المرأة في سوق الزواج[4]. لذلك اهتمت العائلة بالحفاظ عليها بوسائل متعددة كمنع الاختلاط، وذهبت بعض العائلات إلى ممارسات أخرى كظاهرة «التصفيح».

ـ ممارسة التصفيح: تحصين الجسد

وهي ممارسة «سحرية» لعلها ما زالت قائمة في بعض الأوساط الاجتماعية غايتها صيانة جسد الطفلة مشروع المرأة من أي اختراق وحجبه عن الآخر (الرجل). تتكون العملية من فصلين: الأول قبل الزواج ويسمى التصفيح، يمارس على البنت قبل سن الرشد. والثاني: ليلة زفافها ويسمى حلّ التصفيح.

وقد اختلفت وسائل وطرق هذه الممارسة حسب المناطق. فتذكر بعض المراجع التصفيح بالنول أو بالسيف أو بالقفل... ومن الطرق المستعملة نذكر: تقوم

(1) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت 1991.

(2) ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 256.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 256.

(4) عادل صداق بكر بالقيروان في بداية العهد الحفصي 160 ديناراً، وعادل صداق ثيب طلقت مرتين أربعة دنانير. أنظر برنشفيك، **تاريخ إفريقية**، ج 2، ص 176 .

الأم بجرح صغير في ركبتي البنت ثم تنقع ثلاث زبيبات في دم الركبة اليسرى وأربعة زبيبات باليمنى[1] وبعد أن تتناول البنت الزبيبات السبع تعيد سبع مرات الجملة التالية: «أنا كالحيط وولد الناس خيط»[2]. ترسخ هذه الجملة في ذهن الطفلة وتتسرب إلى مخزونها اللاشعوري.

وقد استعمل النفزاوي لفظ «مصفحات» فقال: «مصفحات لم يقدر على دخولهن ذكور»[3]، وهو ما قد يدل على شيوع هذه الممارسة في عهده.

ومفعول هذا الطقس قد يحدث تأثيراً نفسياً على الطفلة فتصبح ليلة زفافها «حائطاً» إذ يؤثر ما هو نفسي على ما هو بيولوجي فيستَعْصَى الولوج. كما ينجح ذلك الطقس بتأثيره النفسي على الرجل أيضاً. وهو ما يزيد في الاعتقاد بنجاعة تلك الممارسة السحرية ولذلك يجب حلّ التصفيح وفك مفعوله، فتتعرض البنت إلى نفس ذلك الطقس ولكن تعيد الجملة بصفة عكسية وسبعة مرات: «أنا خيط وابن الناس حيط»[4].

فالجسد من هذه الناحية يكتسي أهمية لا مثيل لها والمساس بهذا الجسد هو مساس بتابو الأسرة أو القبيلة وهو انتهاك عقوبته يمكن أن تكون القتل غسلا للعار. ولتفادي ذلك تعددت الوصفات التي تسمح للثيب من استرجاع عُذْرِيتها: فيذكر الصقلي

(1) هذا التفاوت في عدد الزبيبات بين الركبتين غايته لتكون الجملة 7: أي وتراً لأن للوتر فضل على الزوج. يقول الحديث: «لأن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن». فلا ينبغي أن يخلو فعل العبد من مناسبة أو وصف من أوصاف الرّبّ. فتوحيد الله هو الذي أملى مبدأ الايتار الذي خضعت له أغلب الطقوس: الايتار في الأدعية وفي المعوذات وفي طقوس الإشفاء وفي غسل الميت وفي التكفين والتكبير في الصلاة ورمي الجمرات. وذلك «لأن الوتر، الله الواحد والشفع، جميع الخلق خلقوا أزواجاً». ابن منظور، **لسان العرب**، ج15، ص146 ـ 147.

(2) أنظر:

Lilia Labidi, **çabra Hashma**, sexualité et traditions, Tunis 1989, p. 64-65.

ويطلق على التصفيح بالزبيب أو بالشعير اسم: تصفيح بجاوي. أنظر:

E.-G. Gobert, **Parfums et tatouages**, «Patrimoine ethnographique de la Tunisie». Collection dirigée par Md. Karrou. Tunis 2003, p. 108.

أنظر أيضاً:

Souad Bakalti, **La femme tunisienne au temps de la colonisation**, 1881-1956. Paris 1996, p. 214-215.

(3) النفزاوي، **الروض العاطر**، ص182.

(4) أنظر: Lilia Labidi, p. 64-65.

مثلاً: «مرارة الثور تغمس فيها قطنة وتحتمل بها المرأة الثيب فإنها تعود بكراً»[1].

وقد ذكرت مصادر عربية أخرى هذه الوصفات من ذلك ما ذكره السيوطي في رد الثيب بكراً: «شباً وعفصاً وحرقوصاً تدقهم ناعماً وتستليق بهم في ليقة صوف مُوَدّحة فإنها ترجع كما كانت بكراً»[2].

وفي وصفة أخرى يقول بل ينصح: «من كانت ثيباً وأرادت إسالة الدم من المهبل ليلة زفافها تأخذ سبع علقات وتيبسهم وتسحقهم وتجعلهم على فرجها ويتزوج الزوج هذه الصبية يجعل لها هذه المسألة فإنها لا تفضح»[3].

أما ابن بطلان فقد ذكر ما يستعمل في الثيب لتصير كالبكر فيقول: «قلوب الرمان الحامض وعفص أخضر يعجن بمرارة البقر ويتحمل فرزجة». ثم يذكر أن هذه الممارسات هي من الحيل التي يلجأ إليها النخاسون لبيع الجواري بأسعار باهظة.

ويمكن ملاحظة استمرار هذه «الحيل» أو هذا «التدليس» لإرجاع الثيب بكراً ولكن بطرق طبية حديثة.

مفهوم غشاء البكارة إذن يحصر المرأة في جسد مصون (وإن بشكل مزور) لم تمسّ عفته. ولكن بهذه الممارسات والحيل يفقد رمزيته ومضمونه الأخلاقي لكنه يمثل المحافظة على الضوابط الاجتماعية. فهو إقرار علنيّ بأن الشرف لم يمسّ، وبأن كل شيء مطابق لما يقتضيه التقليد. فالنظام يسود على الدوام. والتشبث بالبكارة كان وما زال مستمراً في العقلية السائدة لدى الرجال وربما أكثر لدى النساء.

ونظراً لأهمية البكارة في مجتمع إفريقيا، اشتملت كتب الفقه على عدد كبير من التساؤلات والنوازل المتعلقة بهذا المشغل. ومن خلال هذه النوازل اطلعنا على موقف الفقهاء من المسألة، وقد بدا لنا فيه اختلاف. نبدأ أولاً بما ورد في المعيار من تعريف لمفهوم البكارة. يقول الونشريسي: «إن العادة عند العامة أن البكر هي العذراء التي لا آفة بها... بينما البكر في اللسان من لم يكن لها زوج...». وأن القاضي عياض سئل عمن تزوج امرأة على أنها بكر فوجدها غير عذراء وكان اشترط أن تكون بكراً ولم يشترط عذراء. والبكر عند عامتنا إنما هي عندهم مع بقاء العذرة لا ما يعتقده الفقهاء في ذلك. عدم التمييز بين «البكر» و«العذراء» أدخل اضطراباً لدى

(1) الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج I، ص271.

(2) السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة**، ص176.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

«العوام»، فأجاب القاضي: «العوام تظن أن البكر ذات العذرة وتجهل أن البكر هي التي لم يكن لها زوج» ورأى أن «الشرط لا ينفع إلا أن يشترط عذراء»[1]. ولرفع كل التباس نصح الفقهاء بالتنصيص على بكارة البنت عند تحرير عقود النكاح.

وبسبب الاختلاف الهام في قيمة الصداق بين البكر والثيب من النساء[2]، عثرنا على عدة نوازل يدعي فيها الأزواج عدم بكارة العروس. ومن خلال النظر في هذه الادعاءات اطلعنا على موقف الفقهاء من هذه المسألة والذي بدا فيه اختلاف: بين متفهم ومتشدد، فقد سئل القابسي: «عمن تزوج صبية على أنها عذراء فوجدها ثيباً» أجاب: «هذا شيء لا يمنع الزوج الوطء وشيء يدخل على المرأة وهي لا تشعر، إما في الصغر لقفزة ولعب وإما في الكبر من تكرر الحيض فتأكله الحيضة ويزول الحجاب وليس بعيب على كل حال»[3].

أما البرزلي فقد علّق عما ورد عن القابسي بقوله: «هذا مخالف لما تقدم لابن رشد وغيره وأن العذراء إذا اشترط ذلك فيها أن فقدها عيب ترد به على كل حال»[4]. أما بالمعيار فقد سئل القاضي ابن فرح: «عمن تزوج امرأة فأصابها ثيب؟»، أجاب: «إذا قال وجدتها مفتضة جلد الحد. وإذا قال لم أجدها بكراً فلا حد عليه لأن العذرة قد تسقط عن الوثبة وما أشبهها. ويلزمه الصداق كله ولا كلام له في ذلك ولا ينظر إليها النساء»[5].

وفي نفس المعنى ورد عن الونشريسي أن أبا صالح[6] سئل عن رجل قال لامرأته: إذا لم أجدك عذراء، فلا حق لك عندي. فأجاب: «قال ابن أبي حازم، الماء يذهب العذرة، ولا شيء عليها، وهذا رجل أحمق»[7].

(1) الونشريسي، **المعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، تحقيق الدكتور محمد حجي. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1981. ج3، ص385.

(2) وصل صداق بكر بالقيروان في بداية العهد الحفصي مائة وستون ديناراً، بينما عادل صداق ثيب طلقت مرتين أربعة دنانير. برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج II، ص172.

(3) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج6، ص320. القابسي هو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري (403/ 1012) أحد رموز المدرسة المالكية بالقيروان بعد وفاة ابن أبي زيد.

(4) المصدر السابق، ج6، ص320.

(5) الونشريسي، **المعيار**، ج3، ص133.

(6) وهو أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح المعافري القرطبي، توفي 301 هـ / 913 م.

(7) الونشريسي، **المعيار**، ج3، ص139، 166.

وعثرنا على موقف آخر يقول: «إذا ذهبت البكارة بالحيضة أو التعنيس أو شيء مما يذهب البكارة فينبغي لوليها إشاعة ذلك في صغرها ويكتب في ذلك عقداً: أشهد فلان على نفسه أن ابنته الصغيرة السن المسماة فلانة أو أخته فلانة رقت في درج أو سلم فسقطت منه وذهبت عذرتها. فأشاع ذلك وأعلن به الآن لئلا يظن بها غير ذلك ويرتفع عنها العار اللاحق لها عند تزويجها في كبرها. شهد على إشهاده بذلك في الحالة الجايزة من يعلم صغر البنت المذكورة بتاريخ كذا وعرفه»[1].

اهتمام مفرط بالبكارة في المجتمع الحفصي نتج عن الضغط الشديد الذي يمارسه ويسببه المجتمع. هذا، وإن بدا بعض التفهّم للمسألة من بعض الفقهاء، فإنه لا يمكن أن يكون الشرف صفة تشريحية يولد بها الإنسان أو لا يولد أو قد تذهب دون أن تتفطن المرأة لذلك.

وقد اتخذت مسألة البكارة رمزية كبيرة في كل الحضارات الإنسانية تقريباً. هذا وقد تختلف النظرة إلى البكارة باختلاف الشعوب فمنهم من لا يأبه لها ولا يحفل بها بل يفضّل المرأة إذا فُضّت بكارتها، وفي هذا الصدد أورد البكري عن الصقالب أن «نساؤهم إذا نكحن لا يفجرن إلا أن البكر إذا أحبت رجلاً صارت إليه وأقامت عنده شهوتها فإذا تزوجها فوجدها عذراء قال لها: لو كان فيك خير لرغب فيك الرجال ولاخترت لنفسك من يأخذ عذرتك، فيرسلها ويبرأ منها»[2].

وحول مسألة البكارة أثار انتباهنا، ما ذكره ليون الإفريقي متحدثاً عن سكان مدن بلاد البربر، حيث يقول إنه يمكن لجميع الفتيات أن يكون لهن قبل الزواج عشاق يذقن معهم حلاوة الحب، ويرحّب الأب نفسه، بعاشق ابنته أجمل ترحيب، وكذلك يفعل الأخ بعاشق أخته، بحيث إنه لا توجد امرأة تُزَفُّ بِكراً إلى زوجها، ولكن بمجرد أن تتزوج ينقطع عنها عشاقها ويذهبون إلى أخرى[3].

أما سيمون دي بوفوار فتقول إن ماركو بولو أورد أن سكان التيبت يؤكدون أن لا أحد منهم يرغب في الزواج من امرأة عذراء، وأن بعض الشعوب البدائية كانت لا تتزوج إلا من امرأة أم[4].

(1) مخطوط 7709، غير منسوب، ص25 ب ـ د. و.

(2) البكري، **كتاب المسالك**، ص330.

(3) ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 88.

(4) أنظر: سيمون دي بوفوار: **Le Deuxième Sexe**, Paris 1979, T1, p. 256-253.

فمن الواضح أن منطق هذه المعتقدات يقضي بأن البكارة شيء غير مرغوب فيه. هذه العادات والمواقف من مسألة البكارة مرتبطة بإدراك معنى البكارة ودلالاتها لا في النظام الذكوري بل في ما قبله من عهود، تعود إلى ما كانت تنطوي عليه بكارة الأنثى من إلغاز وإبهام متصل بلا شك بلغز الإخصاب، أورث في نفس الرجال خوفاً واعتقاداً أن كيان الأنثى يحتوي على قوى عجيبة سحرية وغيبية. وفي هذا الصدد تقول سيمون دي بوفوار إن بعض الشعوب اعتقدت أن في فرج المرأة ثعباناً يمكن أن يعض الرجل في ذكره إذا ما أولجه فيها لافتضاض البكارة[1]. ولذلك كانت بعض الشعوب تسلّم بناتها إلى غرباء يمرون بالقرية ليفتضوا بكارة بناتهن أو يقدمهن للسحرة لكي لا يمس ذكور القبيلة أي أذى يتأتى من ذلك[2].

وتروي كتب الأخبار أن عادة فض بكارة العذارى من قبل الملوك والرؤساء كانت معروفة عند العرب القدامي ومنهم الملك طسم (المسمى عملوق بن الطسم)، «وكان يفترع النساء قبل زواجهن»، والملك جديس. وأن الملك طسم اعتدى على حق ملك جديس ففض بكارة أخته ليلة زفافها، ومن أجل ذلك قامت حروب بين القبيلتين أبادتهما فعرفوا بالعرب البائدة[3].

هذه المواقف المختلفة عبّرت في الواقع، عن تردّد الرجل بين الخوف من البكارة والرغبة فيها في ذات الوقت. خوف يتمثل في خشية الرجل مما قد يتملكه من قوي سحرية لا إرادة له عليها، ومن ناحية أخرى، الرغبة فيها تعبر عن رغبة الرجل في السيطرة على هذه القوى الغيبية. فكانت البكارة - مخشية ومرفوضة من ناحية - مرغوب فيها ومؤكد عليها أحياناً أخرى. فتكون البكارة الجانب المحير والجذاب في نفس الوقت وربما الجانب الأكثر اكتمالاً لسحرية العنصر الأنثوي وازدواجيته.

وإذا كان غشاء البكارة دليل شرف البنت، فما هو الدليل على شرف الرجل؟

يقول البعض إن شرف الرجال في غير حاجة إلى دليل، فهل معنى ذلك أن كل الرجال في حكم المجتمع شرفاء؟

(1) المرجع السابق، ص 205 ـ 209.

(2) المرجع السابق، ص258.

(3) المسعودي، **أخبار الزمان**، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص 124.

إن المقاييس الأخلاقية التي يضعها المجتمع لا بد أن تسري على جميع أفراده بصرف النظر عن الجنس واللون أو الطبقة الاجتماعية، فإذا كان المجتمع يؤمن بالعفة في الجنس كقيمة خلقية فلا بد أن تسري هذه القيمة على جميع أفرادِهِ، أما أن تسري على جنس دون الآخر وعلى طبقة دون الأخرى فهذا دليل على أن هذه العفة ليست قيمة أخلاقية وإنما هي قانون فرضه النظام الاجتماعي القائم.

إن مفهوم الشرف أوسع في الحقيقة، من أن ينحصر في مدلوله الجنسي، دون سواه. فما من شك أنه يحتوي على أبعاد اجتماعية لا يمكن أن يستهان بها أو يستخفّ بوزنها في الثقافة، إذ أن المدلول الجنسي من أهم مقومات الشرف في الأخلاق السائدة وأنه بسبب ذلك كثيراً ما يختزل في مظهره الفيزيولوجي، المادي البحت، مما يحوله بحق إلى أداة لاضطهاد المرأة في ذاتها.

ولأن دراسة المجتمع التأديبي تبين أنه يجب مُسَاءلَة الجسد للتعرف على الأخلاق[1]، ولأن تاريخ الأخلاق هو قبل كل شيء تاريخ الجسد، فإننا نفهم أن الفقهاء قد بنوا الكثير من أحكامهم انطلاقاً مما طالبوا به جسد المرأة.

ـ ممارسة الخفض أو منع المتعة

في إطار الخوف من حياة المرأة الجنسية، نشير إلى ممارسة بشعة ذهبت إليها عدة شعوب ليظل جسد المرأة جاهلاً للّذة الجنسية، نوع من التلقيح ضد مخاطر الجنسانية، لكي لا تحدث الفتنة التي تهدد النظام الاجتماعي القائم، تمثلت هذه الممارسة في عملية الخفض، وهي كالختان للغلام[2] وتتمثل في بتر البظر أو أجزاء أخرى من العضو الجنسي للمرأة أو بتره كلياً على الطريقة المسماة بالطريقة الفرعونية. هذه الممارسة وجدت قديماً في التاريخ وتحدث عنها هيرودت في القرن الخامس قبل الميلاد، كممارسة سادت عند المصريين والفينقيين والأثيوبيين...[3]، وكانت من سنن العرب في الجاهلية، إذ يذكر ابن حبيب أن سارة أم إسحاق زوجة

(1) أنظر حول ذلك:

Daniel Truong «**Le corps d'après Foucault**» La Pensée, Nº 312, Oct. Déc. 1997.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص112.

(3) أنظر:

Pierre Leuciette, Benoite Groult, **Le Viol des viols**, Paris, 1980, p. 54.

إبراهيم دفعتها الغيرة أن تخفض جَاريتها هاجر أم إسماعيل التي كانت أعطتها سارة لزوجها إبراهيم، فكان أوّل الخِفاض[1].

وتدل الأحاديث والأخبار على أن ظاهرة الخِفاض وجدت في عهد الرسول، تمارسها نساء مختصات في الخفض وتدعى من تتولاه الخفّاضة أو الخافِظَة أي الخاتنة[2]. واعتبر الخفض توجيهاً نبوياً، إذ روي أن خفاضة تدعى أم عطية كانت تمتهن هذه المهنة في المدينة وكانت تبالغ في الاستقصاء فأرسل إليها الرسول: «إذا خفظت فأشمي ولا تنهكي فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج»[3].

كما يعني الخَفْض: المطمئن من الأرض، فيبدو الترابط واضحاً بين الخفض (الختان) الذي يُخَفِّضُ ويُقَلِّلُ من غلمة المرأة ـ إن لم يقض عليها تماماً ـ، وبين الخَفْضِ (الأرض المطمئنة)، فكأن الخفض (الختان) يجعل الأرض (المجتمع) التي تعيش عليها المرأة أرضاً مطمئنة لا تخشى من المرأة التي فقد جسدها معنى الرغبة والشوق إلى المتعة المؤدية إلى الفتنة.

أما في إفريقية، فإن المصادر التي اطلعنا عليها لا تشير البتة إلى ممارسة الخفض، وهذا يفصح عن عدم وجودها في إفريقية[4]. بينما ممارسة الخفض ما زالت عادة حية في عدة بلدان عربية وإفريقية كسوريا، العراق، الأردن، اليمن، جيبوتي، الصومال، كينيا، تانزانيا، أوغندا، أثيوبيا، السودان، مصر...[5]، ما زالت

(1) كتاب أدب النساء، ص278. أنظر أيضاً الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 1، ص 253 ـ 254. وكذلك:

Sami. A. Aldeeb Abu - Sahlieh, **Circoncision masculine circoncision féminine**, Débat religieux, médical, social et juridique, Paris 2001, p. 163.

أنظر أيضاً حول الختان:

Bertholon (L) et Chantre (E), **Recherches anthropologiques, dans la Berbère orientale; tripolitaine**, Algérie, Tunisie, Lyon 1913, p. 626-627.

ملاحظة: قد يتبادر للذهن من استخدام الأمة كأداة والاستعانة بهاجر كجسد للإخصاب، أنه قد يكون أوّل استعمال للجسد كرَحِمٍ مُستعار (mère porteuse).

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص112.

(3) عبد الملك بن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص279. ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص112.

(4) شأنها في ذلك شأن تركيا وإيران. أنظر:

Charles André Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, Paris, 1967, p. 47.

(5) أنظر: Attolio Gandio / Renée Pelletier, **Femmes d'Islam ou le sexe interdit**. Paris 1980, p. 53.

تعمل بها، رغم أن هذه العملية لا ترتدي في الفقه طابعاً إلزامياً، وليست ملحوظة إلا في السنة. ويعتبر الخفض مكرمة أي ممارسة تقوى تماماً على غرار إزالة حجر من الطريق. فالمسألة على مستوى من الهامشية بحيث إن كتب الفقه الأكثر استفاضة لا تكرس لها سوى موقع صغير جداً. أما القرآن فلا يتناولها بتاتاً، وهو ما ينطبق أيضاً على ختان الذكور. غير أن الديانة الإسلامية استناداً إلى اعتقادها بأنها تقتضي ما يُدّعى أنه أثر النبي إبراهيم احتفظت بالعادة اليهودية المتعلقة بختن الجنسين[1].

ولكن البربر في المغرب يبدو أنهم أغفلوا ذلك، كما أن الفينيقيين رفضوه على ما يبدو في بلاد إفريقيا[2]. ومما يدل أن هذه العملية (الخفض أو الختان) ليست لها علاقة بالدين، هو أنه لا يُرافقها أي طقس ديني ولا أي صلاة.

فما هو العامل في الصورة والموقف إذاً؟ لا يمكن أن يكون إلا العرف والعادة.

وقد قارن ليفي ستراوس الختان بطقوس التدريب فقال: «هي طقوس تعتبر مباشرة الجسد فضاءً سانحاً لحمل دلالة الزمن وآثار التحول والرضوخ للقدر»[3]. وأخذ كمثال على ذلك: الختان الذي يكتمل عن طريقه جسد كل شاب مرّ بطقوس

(1) أنظر:

A. Mazaheri, **Vie Quotidienne des musulmans au Moyen Age** (Xe-XIII^{e} s.), ed. Hachette, Paris, 1951.

كما ذكره عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 229.

مسألة الختان في الوسط اليهودي واضحة، يقول سفر التكوين بوضوح: «وقال الله لإبراهيم وأنت فاحفظ عهدي أنت ونسلك من بعدك مدى أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن كل ذكر منهم، فيختنون القلفة من أبدانكم ويكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم. وابن ثمانية أيام، يختن كل ذكر منكم مدة أجيالكم المولود في منازلكم... فيكون عهدي في أبدانكم عهداً مؤبّداً. وأي أقْلَفٍ من الذكور لم يختن القلفة من بدنه تقطع تلك النفس من شعبها إذ قد نقض عهدي».

سفر التكوين، 17، من 9 إلى 14. ترجمة SEGOND، ص 12.

معنى الختان اليهودي صريح جدّا، فهو طقس تضحية، يؤكد الرباط مع الله بتقديم قطعة من الجسد مدماة للرب.

أنظر حول الختان، عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، من صفحة 226 إلى صفحة 240.

(2) أنظر: Charles André Julien, **Histoire de l'Afrique du Nord**, p. 92.

(3) أنظر: Anthropologie Structurale, Paris 1958.

«... qui désignent immédiatement le corps comme espace seule propice à porter le signe d'un temps, la trace d'un passage, l'assignation d'un destin», p. 158.

التدريب، ويندمج ضمن المجموعة، إنه يترك قليلاً أو كثيراً من جلده «لا أكثر ولا أقل» (Rien de moins rien de plus) ليتحصل على امتياز أن يصبح أنا كالآخرين ويتحاشى إقصاء المجموعة التي تصبح قاتلة بالنسبة له[1].

يقول مارسل موس: «الختان هو، بالنسبة لنا وشم، إنه علامة قبلية بل قومية»[2].

وفي حديثها حول رفض المسيحيين للختان[3]، شَبَّهَت بعض المراجع عملية الختان بعملية وَسْمِ العبيد والماشية[4].

فالمجتمع إذاً هو الذي ينحت رموزه ويطبع قوانينه في جسد أفراده ويتم ذلك بطرق مختلفة باختلاف المجتمعات والحضارات واختلاف الأزمنة. فالمعلوم مثلاً أن بعض المجتمعات «البدائية» كانت ولا تزال تطبع علامات خاصة على أجساد أفرادها الذين ينتقلون من سن المراهقة إلى سن الرشد وهذه العلامات هي عبارة عن جروح وندبات يتعذر محوها وهي تلعب دور الذاكرة الجماعية وتجعل كل فرد لا ينسى وضعه كفرد ينتمي إلى مجموعة ما، وهذا ما نراه ينطبق على مسألة الختان والخفض واستمرارهما، فكل ذلك هو من أجل الانتماء إلى المجموعة والتحول إلى عضو من الجسد الجماعي وإلا فالإقصاء والتهميش إذا ما اضمحل الاهتمام الذي يربط الفرد بالمجموعة.

إن ممارسة الخفض إلى جانب عملية التصفيح تبرز من ناحية أخرى دور الأم، أو علاقة الأم بالطفلة في مجال له علاقة مباشرة بالجسد. فالأم تمثل قوة ثابتة تساهم

(1) المرجع السابق، ص158.

(2) أنظر:

Mauss M., **L'origine de la circoncision d'après Frazer**, In ŒUVRES, T 1, pp. 14-143.

(3) وإن عوضوه بالتعميد (Baptême) كممارسة تعويضية (circoncision de remplacement)، لأنهم يعتبرون الختان عادة يهودية.

(4) أنظر:

Légendre, P. **L'inestimable objet de la transmission, principe généalogique en Occident**, Fayard, Paris, 1985, p. 47.

حيث يشير الكاتب في صفحة 47 إلى أن الختان هو بمثابة:

«La marque au fer des esclaves, des chevaux et du bétail».

والتي تحدث عنها نفس الكاتب في كتابه:

L'amour du censeur, Essai sur l'ordre dogmatique, Paris, le Seuil, 1974, p. 263-264.

في ديمومة واستمرار التقاليد والعادات. إنها تجسد التقليد فهي تمدُّ المعايير الاجتماعية بقوة خاصة رغم أن هذه المعايير تُمارس أقصى درجات التزمت تجاهها. فالمرأة تعيد إنتاج القيم التي تقمعها وتهينها كامرأة في علاقتها بذاتها بأنوثتها وبكارتها، ربما لأن «المُضْطَهدين» كما يقول باولو فرايري يتواطؤون مع النظام الاضطهادي لأن الود بالنسبة لهم (لهن) يتمثل في التشبه بالمضطهِد (أو ثقافته وعقليته) والتباهي به، والوعي الاجتماعي الذي يتكون لديهم هو وعي مزدوج لأن العبد يأوي داخله السيد[1].

وعلى ضوء ما ذكرنا نرى أن التحذير والخوف من المرأة مرتبطين ارتباطاً عضوياً بحياتها الجنسية والتأكيد على عفّة الزوجة والذي عبّر عنه الإمام الغزالي بقوله: «ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها في التحصين، فإن تحصينها واجب عليه»[2]. ويعتقد أن طاقة الجنس عند المرأة أكثر طبيعية وقوة من الرجل وإذا لم يسيطر على هذه الطاقة الجنسية عند المرأة فإنها تسبب فتنة تهدد النظام الاجتماعي. وتكون السيطرة على هذه الطاقة بالإشباع الجنسي وبسيطرة الرجل. ويقترح الإمام الغزالي أن يتصل الرجل بزوجته كلما أمكنه ذلك أو مرة كل أربع ليال إذا كان متزوجاً من أربع نساء. ويشكل هذا الرقم المقترح حداً أدنى حسب رأيه وإلا ما تمكن الرجل من إشباع حاجات المرأة الجنسية.

أما الأطباء العرب فقد اعتقدوا في وجود علاقة جدلية بين الطبائع الإنسانية ونسبة النشاط الجنسي، فحددوا نسبة النشاط الجنسي اللازمة لكل طبع بالنسبة إلى النساء ولكن أيضاً بالنسبة إلى الرجال[3]. يذكر الشيخ النفزاوي عن الطبيب الصقلي الطبائع المميزة للنساء وما يناسبها من نشاط جنسي، وتمثلت هذه الطبائع في - الصفراوي - والسوداوي - والبلغمي - والدموي، ثم يضيف طبعاً خامساً الممتزج[4].

(1) أنظر: Paulo FREIRE: **La pédagogie des opprimées**. P.C.M. 1974.

(2) **إحياء علوم الدين**، القاهرة 1964. جIII، باب النكاح وميزان العمل، ص50.

(3) أنظر الشيخ النفزاوي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق جمال جمعة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1993، ص.89 ـ 90.

(4) المصدر السابق، ص 138 ـ 139. أنظر أيضاً التيجاني، **تحفة العروس**، ص235. أنظر:

Faucault, **Histoire de la sexualité**, T3, le souci de soi, Gallimard 1984.

نجد به حديثاً عن التصورات الطبية القديمة للجماع والشهوة والنشوة وبياناً لعلاقة الجماع بالاعتدال، خاصة بالفصل المتعلق بجالينوس والفصل الذي يليه ص127 ـ 146.

أما نسبة النشاط الجنسي اللازم لمن كانت طبيعتها الصفراء أو السوداء فهي لا تحب كثرة المجامعة. أما التي طبيعتها دموية أو بلغمية فإنها تحب كثرة المجامعة. أما الممتزجة فبين الحالتين[1].

انطلاقاً من هذا التصنيف نفهم أنه لا يمكن أن يشمل الخوف من حياة المرأة الجنسية كل النساء، كما ورد عن الغزالي. كما أنه يصعب تحديد معنى «الكثرة» في ما أورده النفزاوي، إذ، ما يعتبر إفراطاً بالنسبة إلى شخص ما قد يعتبر حداً أدنى بالنسبة إلى شخص آخر. وهل يمكن اعتبار الطبائع مقياساً علمياً نتَبَيّنُ به معرفة الحد الطبيعي عند كل شخص؟

هذا وقد اعتبر النكاح شرعاً لمصلحة الزوجين ودفعًا للضّرر عنهما: «فهو مفض إلى دفع ضرر الشهوة عن المرأة كإفضائه إلى دفعه عن الرجل فيكون الوطء حقاً لهما جميعاً»[2].

هذا الضرر قد يؤدي إلى رغبة ملحة في تحقيق نزوات ورغبات غير مسموح بها، من النوع المدان خلقياً وشرعياً مثل الزنا.

2 ـ الزنا

الحفاظ على النظام الاجتماعي رهين تحصين المرأة وبالتالي إرضاء حاجياتها الجنسية أو بعبارة أخرى يتم إنقاذ النظام الاجتماعي إذا اقتصرت المرأة على زوجها ولم تتسبب في الفتنة بإغراء رجال آخرين على ارتكاب الزنا، وهو الفجر الجنسي والتسيب الجنسي، ارتكاب الفحشاء[3] والخيانة الزوجية، وهو جريمة ضد التعاليم الدينية والوضع القائم.

والنظام الأبوي بالمجتمع الحفصي، وإن نجح بطريقة أو بأخرى في فرض العفة والعذرية قبل الزواج على معظم الفتيات فإنه لم ينجح على ما يبدو في فرض الإخلاص الزوجي على النساء، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكره ليون الإفريقي الذي أشار عند حديثه عن مساوئ الأفارقة أن: «الأزواج المخدوعون عندهم أكثر

(1) المصدر السابق، ص138.

(2) وهبة الزيحلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، الشمال للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، دمشق 1984. ج V، ص329.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 11، ص 134.

من غيرهم»[1]. وهو ما نلاحظه أيضاً من خلال ما ورد من قصص ونوادر بكتب الأدب الجنسي الحفصية التي أبرزت قدرة المرأة على الخيانة والزنى ومن وراء ذلك حبها للجنس وضعفها أمام الرجل وعدم وفائها لزوجها الغائب والحاضر[2]. والغريب أن الرجل لم يبد خائناً إلا نادراً جداً. هذا إذا استثنينا ظاهرة الفسق بالغلمان ولم نعتبرها زنا والتي كانت تعتبر كتصرف طبيعي لا حرج في الإعلان عنه. لم تظهر على الرجل العيوب التي ظهرت في المرأة، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل الفاعل في الصورة والموقف، وهو الطابع الأبوي الذكوري للمجتمع، يحمل غاية من وراء إخراج صورة كهذه للمرأة وصورة كهذه للرجل؟

وكيف نفسر عفاف الرجل وزنا المرأة وخيانتها في معظم ما ورد من قصص[*]؟ وكيف نفسر هذه الصفاقة والجرأة التي لمحناها في المرأة ونحن نعلم أن المرأة أميل إلى الحياء طبيعة واكتساباً؟ وكيف نفسر تلك الثقافة الجنسية التي لمسناها لدى النساء وإلمامهن بأساليب الجماع[3] وهي محصورة أخلاقياً وبالتحديد جنسياً؟

واعتُبر الزنا من الكبائر، وقد وردت أحكام الزنا في التنزيل بصريح اللفظ في ثلاث آيات في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[4]. ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[5]. وفي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾[6]. وورد معناه بلفظ الفاحشة[7].

وقد ساوت الأحكام بين عقوبتي المرأة والرجل، وقد اشترط لإنزال العقوبة ثبوت التهمة. وثبوت التهمة صعب بل مستحيل أولاً لأنه من يفعل ذلك يوفر له شروط الكتمان والسر، ثانية وخاصة لأنه لا بد من أن تتحقق رؤية فعل الزنى ويشهد

(1) ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 88.

(2) أنظر النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 37 ـ 40 ـ 61 ـ 67 ـ 132 ـ 134. التيجاني، **تحفة العروس**، ص 108 ـ 109 ـ 110.

(*) ولا يهمنا تمييز جانب الحقيقة فيها من الخيال، لاعتقادنا بأنها قد تحمل جزءاً من الحقيقة والواقع.

(3) أنظر حول ذلك: النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 114 ـ 115 ـ 116 ـ 117.

(4) سورة الإسراء، الآية: 32.

(5) سورة النور، الآية: 2.

(6) سورة النور، الآية: 3.

(7) أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (فحش)، ص 513.

على ذلك أربعة شهود أنهم رأوا الفعل رأي العين ولا تكتفي بالسماع، والرؤية يجب أن تكون واضحة: «يتفق أربع على أنهم رأوا ذَكَرَ الرجل في فَرْجِ المرأة مثل الميل في المكحلة أو الرشاء في البئر»[1].

وإن شهدوا تدعو أحكام القرآن إلى العقوبات التي وردت في سورة النور[2].

إضافة إلى ذلك عمل الفقهاء على التضييق في إثبات الزنا واستمدوا شرعية تضييقهم من نزول حكم في التشديد على الشهود وهو وجوب إقامة الحد على القاذف إذ ثبت كَذِب من أحد الشهود الأربعة. فلم يترك القرآن مجالاً لمن يرفعون التهم دونما إثبات فأنزلت بحقهم عقوبات لوضع حد للاتهامات الباطلة أو بمجرد الشك. ففي سورة النور: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[3].

ولعل نزول الآية يرجع إلى حديث الإفك وقد قذفت عائشة زوج الرسول، فقام إثبات الحجة في الزنا بالإقرار أولاً ثم البينة ثانية[4].

وفي فتاوى البرزلي: «لا يجب الرجم إلا بست خصال، أن يكون الزاني حراً مسلماً، بالغاً محصناً. وأن يثبت عليه الزنا بأربعة عدول شهود يشهدون على وطء

(1) سحنون، **المدونة الكبرى**، ج2، ص343. أنظر أيضاً البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 161.
وفي هذا الموضوع ورد عن ابن قيم الجوزية: «إن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله لو رأيت لكاع (وهي زوجته) قد فخذها رجل لم يكن لي أن أهيجه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء، فوالله لا آتي بأربعة شهداء حتى يفرغ من حاجته. فقال رسول الله: «ألا تسمعون ما يقول سيدكم». **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق عبد الرحمٰن وكيل ومحيي الدين عبد الحميد، بيروت 1973، ج4، ص 456 .
(2) سورة النور، الآيتان: 1 و2.
(3) سورة النور، الآية: 4.
في هذا المجال نذكر واقعة المغيرة بن شعبة. وكان قد ولاه عمر والياً على البصرة شهد عليه ثلاثة أنه زنى. أما الرابع وكان زياد ابن أبيه لم يفصح شهادة الزنا إذ قال: رأيته جالساً بين رِجْلي امرأة ورأيت رِجْلين مرفوعتين كَأُذُنَيْ حمار ونفساً يعْلوُ وإستاً تنبو عن ذكر لا أعرف ما وراء ذلك. فقال عمر: الميل في المكحلة؟ قال: لا، فقال: هل تعرف المرأة؟ قال: لا، ولكن أشبهها. فأمر عمر بالثلاثة الذين شهدوا بالزنا أن يحدّوا حدَّ القذْف. فجلدوا وحكم عمر ببراءة المغيرة من الزنا. (رغم يقينه بذلك). عماد الدين أبو الفداء: **تاريخ أبو الفداء**، مكتبة علي بن صغير 1954، ص162.
(4) **الموطأ**، ص631.

واحد ورأوه في وقت واحد كالمرود في المكحلة أو يقر الزاني على نفسه بالزنا والإحصان...»، «وإذا كان الزاني غير محصن جلد بالسوط في الظهر مائة جلدة ضرباً بين ضربين ليس بالمبرح ولا بالخفيف، ويجرد في الحدود والنكال ويقعد ويقام ولا يمد، وينفى ويحبس في الموضع الذي ينفى إليه سنة. وتجرد المرأة مما يقيها الضرب وتقعد، وعن بعض العلماء تقعد في قفة»[1]. وكان يحيى بن عمر قد ذكر أن سحنون قيّد امرأة كانت تتهم بسوء حتى شهد عنده أنها تابت. وضرب أخرى بالسوط في قفة وبنى باب دارها ونقلها بين قوم صالحين»[2].

إذا نظرنا إلى ما جاء في القرآن من عقوبات لمرتكبي الزنا وقارنّاها بما هي عليه في التوراة والإنجيل لرأيناها أقل صرامة وإيذاء فلم تبلغ عقوبة الزاني والزانية «القلع» كما في الدين المسيحي ولا عقوبة القتل كما في الدين اليهودي، فأحكام الزنا في التوراة مفصلة وكان حكم القتل جامعاً بينها كما في قوله: «وإذا زنى رجل مع امرأة فإذا زنى مع امرأة قريبه فإنه يقتل الزاني والزانية»[3]. واختص حكم الرجم بالتي تفقد عذريتها «إن كان الأمر صحيحاً لم توجد عذرة للفتاة يخرجون الفتاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها رجال مدينتها بالحجارة لأنها عملت قباحة في إسرائيل بزناها في بيت أبيها فتنزع الشر من وسطك»[4]. وليشمل الرجل والمرأة جميعاً.

بينما اكتفى القرآن في حال ثبوت التهمة (وشروطها تكاد تكون مستعصية على التطبيق) اكتفى بالجلد تعزيزاً وتخويفاً وعبرة، وقد اكتسب حد العاصي التائب رمزية ابتغاء التطهير على طريق الابتلاء والامتحان وليس على طريق الجزاء والنكال فتكون الحدود القائمة على صاحب الكبيرة ثم تاب «مثل الأمراض والعلل التي ينزلها الله بعباده الصالحين امتحاناً وابتلاء»[5].

والحد لا يأخذ كما بيّنا إلا بأحد الوجهين:

ـ إما بينة عادلة تثبت على صاحبها

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج6، ص149.
(2) **أحكام السوق**، ص 134.
(3) لاويين 20/ 10.
(4) تثنية 22/ 10 ـ 21.
(5) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 649، ذكرته نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002، ص185.

ـ وإما باعتراف يقيم عليه (يصر عليه) حتى يقام عليه الحد[1].

ولم يُمنع المحدود التائب مما يتحقق به الانتماء الاجتماعي كالميراث والدفن في مقابر المسلمين.

ولكن تتفق عدة روايات أن الرجم وجد في القرآن، وأن الرسول حكم به في يهوديين زنيا ورفع اليهود أمرهما إليه، دعا هذا الخبر المفسرين إلى السؤال إن كان الرسول حكم بالتوراة أم بشريعة سماوية شاملة لجميع الديانات المنزلة[2]؟

وتتفق روايات عدة في بيان حرص عمر بن الخطاب بأن الرجم حكْم نزل في آية فقد قال: «إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل الله آية الرجم فقرأناها ووعيناها وعقلناها. فلذا رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله والرجم في كتاب الله حق»[3]. وورد بالموطأ أن عمر بن الخطاب يقول: الرجم في كتاب الله حق على من زنى من الرجال والنساء إذا أحصن إذا قامت البينة أو كان الحَبَل أو الاعتراف[4].

أما في المصحف فليست هناك آية في الرجم. ولكن إذا كان عمر وغيره من الصحابة على يقين بأن الرجم آية فلماذا عدلوا عن كتابته في المصحف[5]؟

(1) نفس المصدر، ص633.

(2) أنظر ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2، ص468. وانظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة 1957، ج14، ص113.

(3) البخاري، **صحيح البخاري**، **كتاب الحدود**، ج7، ص25. أنظر حول هذا الموضوع البحث المستفيض الذي قامت به نائلة السليني في كتاب **تاريخية التفسير القرآني**، باب الوطء بين الاشتباه والفساد. ص161.

(4) **الموطأ**، ص631.

(5) يبدو أن هذه الآية وجدت ولكن هذه الآية إضافة إلى آية رضاع الكبير قد أكلتها شاة دخلت تحت سرير الرسول وذلك حسب الحديث الذي ترويه عائشة: «عن عائشة قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير عشراً ولقد كان في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله ﷺ وتشاغلنا بموته، دخل داجن فأكله» أنظر صحيح ابن ماجه، الحديث رقم 1580 وقد ذكره ابن حزم في «المحكّم» وقال عنه إنه حديث صحيح.

أ ـ الإخلاص الزوجي

إلى جانب مسألة البكارة، ركز المجتمع الحفصي، على مسألة الإخلاص الزوجي وجعلها في رأس فضائل المرأة. ومبدأ الإخلاص الزوجي، فرض على المرأة قانوناً وشرعاً وعرفاً، بصرامة أشد مما فرض به على الرجل، واعتبر عدم الالتزام به زنا، وهي جريمة ضد التعاليم الإلٰهية والوضع القائم.

ولكن إذا تخطينا هذه المسألة فإننا نلاحظ أنه رغم كثرة القوانين المقدسة الإلٰهية والوضعية الصارمة في هذا المجال، فالشك في إخلاص الزوجة ظل ملازما للرجال منذ العهود البدائية حتى عصرنا الحديث.

فالإخلاص الزوجي ظل مجلبة لظلم كبير سلط على المرأة فهو سيف مسلول على رأسها مما يجعل حياتها النفسية في كابوس. فهو يعبر عن نظام اجتماعي واقتصادي وثقافي وأخلاقي جائر ما أكثر ما ذهبت من نساء في ظله ضحايا نزوات طائشة أو شكوك مرضية تستبد بالرجال، خاصة وأن ظاهرة الغيرة كانت منتشرة وقوية.

ومن الممارسات التي كانت مستعملة في بلاد المغرب لاختبار إخلاص الزوجة عند غياب زوجها: يربط الزوج حزمة من الديس[*] في مكان لا تعلمه زوجته، وعند عودته يتفقد تلك «العقدة» فإذا وجدها على حالها فذلك يعني إخلاص زوجته ووفاءها له، وإذا حُلت فذلك يعني خيانتها وبالتالي وفي أغلب الأحيان طلاقها[1]. وقد ذكر Doutté[2] هذه الممارسة بالنسبة لبلاد المغرب كما ذكرها من قبله ولهاوزن بالنسبة لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وأكد تواصلها Goichon[3].

ويبدو لهذه العقدة رمزية قوية، وتحمل دلالات سحرية وغيبية تتمثل في حماية الغائب حماية الزوج الغائب من خيانة زوجته، كما يمكن أن نحملها دلالة إيجابية فتكون تعبيراً عن أهمية الرابطة الزوجية وقداستها «فلا ألفة بين زوجين أعظم مما بين

(*) نبتة تنمو في بلاد المغرب، يتراوح ارتفاعها بين 30 و80 سم.

(1) أنظر: Chebel, Malek, **Le corps dans la tradition au Maghreb, France**, 1984, p. 169.

(2) أنظر: Doutté, E., **Magie et religion en Afrique du Nord**. Alger, 1909.

(3) أنظر: Goichon (A.M.), **La vie féminine au Mzab**, Paris, 1927, p. 78-287.

الزوجين»[1] وقد ذكر كلود لفي ستراوس أنها أقوى من كل الروابط[2].

الإخلاص الزوجي[3] أو قل الزواج الأحادي يعبّر عن رقي في سلم الثقافة وخطوة على درب التجاوز. قد يكون ضد «طبيعة الإنسان» كما يقول دعاة الثورة الجنسية ولكنه ضد «الطبيعة المعطاة» وليس ضد «الطبيعة المكتسبة» بفعل الثقافة وإرادة التجاوز[4].

ب ـ الغيرة

والشك الدائم في عدم إخلاص الزوجة قد يتولد عن الغيرة التي لعبت دوراً كبيراً في العلاقات بين الرجل والمرأة.

الغيرة ظاهرة تاريخية وثقافية ويربط علماء الاجتماع بين الغيرة وبين الملكية، وعندهم أن بذور الغيرة تتصل بشعور الإنسان بملكيته للمرأة وأن الاعتداء عليها هو اعتداء على الملكية وهو ما يولد عنده الغيرة فهي تصدر عن الحب الجنسي النابع من الأنانية، فكل اعتداء على الأنثى هو خدش لهذه الأنانية وإذلال لها[5].

إذن الغيرة حالة عاطفية حيازية ناتجة عن الرغبة في الامتلاك، كما اعتبرت أيضاً قيمة من القيم الدينية، وفي حديث أم سلمة: «إن لي بنتاً وأنا غيور، وهو فعول

(1) التيجاني، **تحفة العروس**، ص31.

(2) أنظر:

Claude Lévi Strauss, **Les Structures élémentaires de la parenté**, Paris, 1967, p. 35.
«Le mariage est le plus fort de tous les nœuds».

أنظر أيضاً:

Chavalier (J.) Gheerbrant, **Dictionnaire des symboles**, Paris. 2000, p. 668, 669, 670.

(3) والذي يفرضه المجتمع بوسائل سلطوية متعددة يجب أن يكون نابعاً من الداخل بإرادة فردية، وفي هذا الصدد هناك فكرة تنسب لانقلز، أنه يرى أن الزواج الأحادي إنما ظهر بمبادرة من النساء وأن الذي دفعهن إلى المطالبة به إنما كان وازعاً أخلاقياً في المقام الأول، ظهر بسبب الرقي الثقافي المتزايد.

(4) أما العذرية فتعبّر عن عكس ذلك، إذ الأهمية التي تحظى بها سواء على مستوى القيم أو السلوك إنما تعبّر عن دلالة مخالفة تماماً فهي تكريس للمنزلة المعطاة.

(5) عبد السلام الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص 271، عن وسترمارك، تاريخ الزواج، 2/ 34.

من الغيرة، وهي الحمية والأنفة... وفلان لا يتغير على أهله: أي لا يغار»[1]. ويقول الحديث: «الغيرة من الإيمان والريب من النفاق»[2]، وَعُدَّ التديّث «أو تشويق عين الغير» وهو نقيض الغيرة، عيْباً يخل بمروءة الرجل بل صفة خسيسة تحرم صاحبها من دخول الجنة «تمنع الجنة على الديوث». وهذا الموقف يلتبس عند القدامى بالقوادة، فـ«الديوث»: القَوَّاد على أهله والذي لا يغار على أهله. دَيُوث والتدّيُيث: القيادة. وفي المحكم، الدَّيُوث والدَبْيُوث هو الذي يُدخل الرجال على حرمته بحيث يراهم، وقالت ثعلب: هو الذي تؤتى أهله وهو يعلم[3].

ولا شك أن النهي عن التديث من شأنه أن يؤكد النظام الأبوي والملكية التي يقوم عليها النكاح[4].

وفي باب ما جاء في الغيرة للرجال يذكر ابن حبيب أنه: «يروى عن معاذ بن جبل أنه كان يأكل تفاحاً ومعه امرأته، فأتاه غلام له فناولته من تفاحة قد أكلت منها فأوجعها ضرباً»[5].

لقد جعلوا الغيرة قيمة أخلاقية ولم يفكروا في علاقات تنبني فيها العلاقة بين الزوجين على احترام غيرية الآخر، عوض اعتبار الآخر غيْرًا للنفس، ممنوعاً عن الغير الآخرين.

ومهما يكن مذهب العلماء في تعليل الغيرة، فإن العربي في جاهليته وإسلامه كان شديد الغيرة على امرأته لأنه شديد الحرص على سلامة النسب فكان يراقب امرأته وإذا وجد منها ما يريب فارقها. وقال الجاحظ في هذا المضمار متعجباً: «لم يغاروا في الإماء وهن أمهات الأولاد وحظايا الملوك وغاروا على الحرائر»[6].

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 11، ص108.

(2) ابن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص 275.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص336.

(4) يشير النكاح هنا إلى علاقة مشروعة وموافق عليها اجتماعياً.

(5) ابن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص 275.
لا يغيب عن بالنا ما أضفي على التفاح من قيم جنسية عديدة ومتنوعة. التفاح هو من أفضل ما يتهادى بين العشاق وله شأن كبير في العشق والغزل، شبهت به الوجنتان والنهدان لكنه يدل دلالة صريحة على موضع آخر من الجسم: «رأس الفخذ والورك». ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص227.

(6) **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجلد الأول بيروت 1991، ص158.

ويذكر الألوسي أن العرب يخافون على النسب ومن علامات ذلك الغيرة، فالعرب هم أغير من غيرهم لذلك اعتنوا بضبط أبنائهم ويقول: «إن الغضب يترجم عن الغيرة، وقد جعل الله هذه القوة في الأنساب شيئاً لصيانة الماء حفظاً للأنساب لذلك قيل كل أُمّة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها»[1].

وعُرف لكل قبيلة نسّابتها يحفظ لكل فرد سلالته بصفائها أو اختلاطها. وتسربت هذه القيم إلى أشعار العرب فقامت عليها المفاخرات. وروي عن الرسول أنه كان يستشهد بالمثل الجاهلي: «نحن بنو النّضر بن كنانة لا ننتفي عن أبينا ولا نقفو أمنا»[2]. وهو مَثل يُفيد مدى التمسك في الجاهلية والإسلام بصفاء النسب.

وقد بيّن التيجاني أنه يجب الاعتدال في الغيرة وهو: «ألّا يتغافل المرء عن مبادئ الأمور التي تخشى عواقبها ولا يبالغ في إساءة الظن والتعنت والتجسس على البواطن من غير ريبة» لأن الرسول ﷺ نهى عن تتبع عورات النساء وقال: «إن الله يبغض الغيرة من غير ريبة»[3]. وقد دفعت الغيرة العربي إلى قتل زوجته أو أن يوصيها ألّا تنكح أحدًا بعد وفاته[4]. وذكر ليون الإفريقي أنه ضمن مزايا الأفارقة والأشياء المحمودة عندهم أنهم «لا حَدّ لغيرتهم على نسائهم»[5].

ولحماية الرجل من الزنا، وجب على الزوجة ألّا ترفض دعوة زوجها، لأن الوسيلة الوحيدة لتفادي الإغراء غير المشروع هو اللجوء إلى الزوجة، وقد وردت أحاديث كثيرة في هذا الصدد منها: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح»[6]. كما يجب عليها تلبية دعوته «وإن كانت على رأس التنور»[7]. وفي حديث آخر ورد أن الرسول ﷺ لعن الغائصة

(1) الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، شرح وتصحيح محمد بهجت الأثري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج1، ص 140.
(2) الإمام أحمد، **مسند أحمد**، حديث الأشعث بن قيس، ج6، ص 276.
(3) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 395.
(4) المصدر السابق، ص400.
(5) ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت 1983، ج1، ص69.
(6) التيجاني، **تحفة العروس**، ص164. عن **صحيح مسلم**، ج 2، ص 711.
(7) بدر الدين أبي محمد بن العيني، **عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري**، 1308 ص 484.

والمغوصة[1]. التأكيد على الزوجة الطيعة واعتبار النكاح نوع رق والزوجة رقيقة لزوجها، عليها طاعته مطلقاً في كل ما يطلب منها في نفسها «مما لا معصية فيه»[2].

وفي ذلك يكمن سبب السماح للرجل بمضاجعة زوجته خلال فترة الحيض رغم اعتبار ذلك أذى ونجساً[3]. وعليه في هذه الحال تجنب الإيلاج[4]. ودائماً من أجل اجتناب الوقوع في المحظور وتجنب الزنا وقع جدال بين الفقهاء حول: «استخراج الماء بغير متعة زوجة ولا مملوكة»[5].

يقول البرزلي: «نقل عن شيخنا عن بعض السلف إباحته ورأيت في مصنف عبد الرزاق بن عطاء أنه كره ذلك». ثم سئل هل فيه حد؟ فأجاب: ما سمعت.

وعن ابن العباس: «أن له نكاح الأمة خير منه[*] وهو خير من الزنا»، وعن أبي الشعثاء: «هو ماؤك فأهرقه». وعن مجاهد: «كان من مضى يأمرون شبابهم بالاستمناء يستعفون». ثم يعلق البرزلي عن كل ما ورد ويقول: «والصحيح التحريم لما قدمناه»[6].

(1) التيجاني، نفس المصدر، ص164. أنظر أيضاً البرزلي، ج 2، ص308.
الغائصة: الحائض التي لا تعلم زوجها بذلك.
المغوصة: التي لا تكون حائضاً فتكذب زوجها وتقول إنها حائض.
(2) وهبة الزيحلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج VII، ص337.
يروي البزار عن ابن العباس: أن امرأة من خثعم أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله أخبرني ما حق الزوج على الزوجة فإني امرأة أيم فإن استطعت وإلا جلست أيماً. قال: «فإن حق الزوج على زوجته إن سألها نفسها وهي على ظهر قتب ألا تمنعه، وألا تصوم تطوعاً إلا بإذنه فإن فعلت جاعت وعطشت ولا يقبل منها. ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة الرحمة وملائكة العذاب. قالت: لا جرم، لا أتزوج أبداً». المصدر السابق، نفس الصفحة.
(3) سورة البقرة، الآية 22.
(4) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص50.
(5) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج2، ص 501. وهو ما يعبر عنه بالاستمناء.
استمنى الرجل: أي استدعى خروج المني. ابن منظور، ج 14، ص 139.
(*) نفهم من هنا أنهم وإن أباحوا نكاح الأمة فهو على الضرورة. وفي هذه الحال الخوف من العنت...
(6) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج2، ص 501.

أما عن موقف الطب العربي في تلك الفترة فقد جاء على لسان المغازلي: «الاستمناء باليد يوجب الغم ويضعف انتشار اللذة وهو من فعل العزاب الذين لا أخلاق لهم»[1].

وحرصاً على التمسك بالإخلاص الزوجي ولاجتناب الوقوع في الزنا وردت بكتب الطب وصفات سحرية عديدة «لعقد المرأة عن الزنا»، ففي كتاب السيوطي: «تأخذ من لحم الضبع شيئاً وتيبسه وتدقه ناعماً وتأخذ وزنه من دهن البنفسج وتمزجهم وتلطخ ذكرك وتجامع زوجتك فإنه لا يأتيها أحد غيرك من الرجال إلا وانعقد»[2]. أما فيما يخص عقد زنا الرجل فهو يذكر: «تكتب في أربع أوراق من الدفلى وهذا ما تكتب: عقدت سمعك وبصرك وذكرك لا يقوم إلا في الحلال بحق هذه الأسماء: 268474171715544111116 أجيبوا يا خدام هذه الأسماء بعقد ذكر... (فلان) عن الحرام»[3].

ومحافظة على النظام الاجتماعي ولإبعاد الشكوك عن الزوجة «غير المخلصة» - التي قد تضع مولوداً بعد غياب طويل لزوجها أو بعد وفاته بمدة طويلة - وقع اللجوء إلى:

ج ـ نظرية «الجنين الراقد في بطن أمه»

والمتعارف محلياً بـ«بومرقود» وهي نظرية غريبة وتعني أن الحمل قد توقف لسنوات طويلة قبل أن يعود بطريقة شبه طبيعية[4]!

تحدثت عن ذلك بعض المناقب فيما يخص زوجة سيدي بلغيث القشاش التي وضعت مولوداً بعد وفاة زوجها بمدة طويلة[5]. وعثرنا بكتب الطب العربي على

(1) المغازلي، **تحفة القادم في الطب**، ص 75 ب.

(2) **الرحمة في الطب والحكمة**، بيروت (د ت)، ص 171.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(4) أنظر: Denat (C.), **La coutume de l'enfant endormi**, Revue Marocaine de Droit, Avril, 1951.

(5) المنتصر مرابط أبو لحية، **نور الأرماش في مناقب أبي الغيث القشقاش**. د ك و. تونس، مخطوط رقم 16408، ص 30. أنظر أيضاً: توفيق البشروش، **Le saint et le prince**, Tunis I, 1989, p. 116.

وصفات عديدة لإفاقة وإخراج الجنين الراقد في بطن أمه ومنها على سبيل المثال: «أخذ الحناء والخل الحاذق وذنب الأرنب تحرقه وتدردره على لبن كلبة وتفطر عليه المرأة سبعة أيام، فإن كان الجنين متأذياً فإنه يطيح وإن كان سالماً فإنه يفيق بإذن الله تعالى»[1].

أما أحمد الصقلي فيذكر: «إيرسّا[*] إذ هي عملت منه ومن العسل فرزجة واحتملت، صدرت الأجنة بقوة وأخرجتهم». أو «أشنان فارسي[**] إذا بخرت منه المرأة خمسة دراهم أسقطت ولدها حياً كان أو ميتاً»[2].

ووجود هذه الوصفات الطبية - وهي كثيرة - حول نعاس الجنين في بطن أمه قد تعني أن المسألة لم تكن فقط مجرد حيلة لإبعاد تهمة الخيانة عن الزوجة بل تبدو وكأنها اعتقاد سائد في المجتمع الحفصي. بل وقد لاحظنا استمرارية هذا الاعتقاد في الفترات اللاحقة للحفصيين (ولعله ما زال موجوداً).

ودليلنا على استمرار هذا الاعتقاد عثورنا على قضية «نازلة» عثرنا عليها برسائل أبي إسحاق إبراهيم بن عبد القادر الرياحي (المتوفى سنة 1850) وهذا محتواها:

«بعد الحمد لله والصلاة وما عطف عليهما، ما قولكم في رجل اسمه عمار بن عامر الهمامي كان طلق زوجته الحرة ريم بنت أحمد بن قبيلة طلاقاً بائناً بعد البناء بها. واعترفت حين الطلاق أنها فارغة الجوف ثم خرجت من عدة الطلاق بدعواها الآتي بيانها: وبعد ذلك تزوجت بزوج آخر وبنى بها ثم ولدت ولداً لخمسة أشهر ونصف الشهر. وقام مفارقها المذكور بطلب الولد وأنه ابنه واعترفت المطلقة له بذلك قائلة: إنه كان راقداً في بطنها لمدة تسعة أعوام فارطة عن تاريخ الطلاق، غير أن الحيض كان يأتيها في كل شهر ظنت أنها ليس بها حمل. وبعد طلاق الأول لها الطلاق المذكور أتاها الحيض كذلك وتزوجت بالمكرم علي بن عبد الله بن حسن الرياحي العلوي. وصادقها الزوج الثاني المذكور بأن الولد ليس منه.

جوابكم ليكن عليه عملنا إن شاء الله والسلام من كاتبه محمد بن أحمد بن موسى قاضي تستور. والسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

(1) السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة**، ص198 ـ 199.

(2) **موسوعة الطب الشعبي**، ج1، ص 279.

(*) إيرسّا: كلمة يونانية تدل على نبات يدعى السوسن .(IRIS) ن م، ج II، ص461.

(**) أشنان فارسي: كلمة فارسي تدل على الحندقوق بالمغرب العربي. ن م. ج II، ص 457.

فأجابه: ... بأن نكاح الثاني يفسخ ويتأبد تحريمها عليه لأنه ناكح في العدة.. والولد لاحق بالأول لاعترافها بتحقق الولد في بطنها وتصديق الأول لها في ذلك... كتبه الفقير إلى ربه القدير ابراهيم الرياحي المفتي بالحضرة العلية حميت من كل بلية آمين»[1].

هذه المسألة دفعتنا إلى التطرق إلى مشغل آخر هو:

د ـ الحمل ومدته

نستند إلى نص القرطبي وقد استعرض فيه مواقف جلّ من سبقه من الفقهاء في هذه القضية فيقول: «واختلف العلماء في أكثر الحمل فروى ابن جريج عن جميلة بنت سعد عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل. وقالت جميلة بنت سعد - أخت عبيد بن سعد، وعن الليث بن سعد إن أكثره ثلاث سنين وعن الشافعي أربع سنين، وروي عن مالك في إحدى رواياته والمشهور عنه خمس سنين، وروي عنه لا حد له، ولو زاد على العشرة الأعوام، وهي الرواية الثالثة عنه. وعن الزهري ست وسبع. وقال أبو عمر: ومن الصحابة من يجعله إلى سبع، والشافعي: مدة الغاية منها أربع سنين. والكوفيون يقولون: سنتان لا غير. ومحمد بن الحكم يقول: «سنة لا أكثر». وداود يقول: «تسعة أشهر، لا يكون عنده حمل أكثر منها»[2].

ويستشهد من التاريخ بشخصيات مشهورة للدلالة على عفة من حملن من نساء المؤمنين وعلى صدق الحساب الذي قدمه الفقهاء. ومن ذلك مثلاً الروايات الكثيرة عن محمد بن عجلان الذي مكث في بطن أمه ثلاث سنين، «فماتت وهو يضطرب اضطراباً شديداً فشق بطنها وأخرج وقد نبتت أسنانه»[3]. وكذلك كان مصير أبنائه «وقد كانت امرأته تسمى بحملة الفيل وكانت امرأة صدق حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة، تحمل كل بطن أربع سنين»[4]. إلى غير ذلك من الروايات.

إن مسألة أقصى مدة الحمل فيها أقوال مختلفة وأشهرها نلخصه حسب ما ورد في كتاب الفقه الإسلامي وأدلته:

(1) إبراهيم الرياحي، **رسائل**، مخطوط 16547، ص 42 ـ 43 (جزؤه الأول مطبوع).
(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 9، ص 287.
(3) القرطبي، نفس المصدر، نفس الجزء، ص 289.
(4) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة. أنظر أيضاً ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 183.

ـ ستتان وهو رأي الحنفية
ـ أربع سنين وهو رأي الشافعية والحنابلة
ـ خمس سنين وهو المشهور عن المالكية[1].

أما بإفريقية، وحول هذه المسألة فورد بالمعيار أن ابن لبابة سئل «عن امرأة تزعم أنها حبلى منذ أربعة أعوام، فأجاب: «تتم حاملاً خمس سنين وسبع سنين إذا كانت المرأة توطأ والله أعلم، فإن الولد ينقبض في الرحم كما تنقبض البضعة، حتى إذا وطيت انتفش الولد وكبر، فتبارك الله الخلاق العليم. وقال وربما كان ذلك أيضاً من الحيضة فإذا كانت المرأة حاملا وحاضت فإن ذلك أيضاً يقبض الولد في الرحم وإذا لم تحض على حملها كبر الولد إذا وغاضت الرحم وهو قوله: ﴿اَللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾[2].

وبالمعيار أيضاً، سئل قاضي الجماعة بتونس أبو يوسف يعقوب الزغبي عن امرأة توفي عنها زوجها وبقيت بعده ثلاث سنين خالية من الأزواج، ثم حملت فأتت بولد فادعت أنه من زنى وأنها حاضت قبل ذلك مراراً. ونزلت المسألة بالجزائر فأفتى فيها مفتيها بأن الولد لاحق النسب ولا ينتفي لنفي الأم. وأفتى فقهاء بجاية بأن الولد لزانية. فأجاب: «الحمد لله، ما أفتى به مفتي الجزائر صواب والله أعلم. وأجاب السيد أبو القاسم البرزلي: الحمد لله الذي يظهر لي أن الصواب مع من ألحق الولد بأبيه... حرصا على حفظ الأنساب... ودعوى الحيض منها مراراً لا ينفي كونه ولده على أهل المذهب في كون الحامل تحيض... يلحق الولد بالزوج ما بينها وبين خمس سنين فأدنى... ولا يضرها ما أقرت به من انقضاء عدتها، لأنها تقول حضت وأنا حامل أو لا علم لي بالحمل. وقد تهراق المرأة الدم على الحمل»[3].

نلاحظ أن كل الأخبار ترفض التضييق في مدة الحمل وفي هذه الحالات إذا

(1) وهبة الزيحلي، ج 7، ص 677. أما أقل مدة الحمل اتفق الفقهاء على أنها ستة أشهر ودليل إجماع العلماء على ذلك هو آيتان في القرآن الكريم هما: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾. ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾. فالآية الأولى حددت الحمل والفصال أي الفطام بثلاثين شهرا وحددت الثانية الفصال بعامين فإسقاط مدة العامين للفصال تكون مدة الحمل ستة أشهر. والواقع والطب يؤيدان ذلك. أنظر المرجع السابق، ج 7، ص676. سورة الأحقاف، آية 15. سورة لقمان، آية 14.
(2) الونشريسي، **المعيار**، المغرب، مخطوط 18348 د ك و3 / ص. 76 أ. ب.
(3) الونشريسي، **المعيار**، بيروت 1981، ج 4. ص 477 ـ 478.

ولدت المرأة في هذه المدة فما دون من موت زوجها أو طلاقه ولم تكن تزوجت فإن الولد يلحق بالزوج.

أما رأي الأطباء فاعتبر أقصى مدة الحمل سنة شمسية (365 يوماً) ليشمل كل الحالات النادرة.

ونعتقد أن هذا الاعتقاد وهذه الروايات تحمل على مشغل إلحاق الولد، إذ لا مكان في المجتمع للفرد دون نسب ونسبة. كما نعتقد أنها تعبر أيضاً عن مخرج أوجدته المرأة في مماطلة الزوج بحمل مرتقب وإن طالت مدته لأنها بذلك تحمي نفسها من تهمة العقر ومن تطليقها الذي يلحق بها عيباً يحول دون زواجها مرة أخرى.

فالمجتمع الحفصي كالمجتمعات العربية الأخرى احتاط بإنشاء مناطق حماية وأعدَّ نظريات عازلة كلها وسائل فعالة لتخفيف النتائج التي قد تبدو مأساوية بالنسبة للجماعة من جراء تطبيق صارم جدا للقواعد المرعية الإجراء رسمياً: فالمجتمع يتظاهر بتجاهل بعض الممارسات التي تدينها التقاليد والقوانين يتغاضى عنها شريطة ألّا تمسّ «النّظام» أيْ ألاّ تمسّ «الشّرف».

وإلا كيف يمكن أن نفهم نظرية الولد النائم في بطن أمه أو الشروط المستعصية التطبيق في ما يخص إثبات الزنا، وزواج الإنس بالجن. إذ تنقل لنا المصادر التاريخية، عن عرب الجاهلية فكرة زواج الجن بالإنس والإنس بالجن[1]. وهي فكرة تواصلت ولها استمراريات. وهذا الاعتقاد قد يكون مبرراً أحياناً للحمل وتفسيراً لبعض المغامرات الجنسية المحرمة فيشاع أنها حامل من الجن.

فالمسكوت عنه في كل هذه المسائل يدل على صرامة القوانين الفقهية ويشير أيضاً إلى شدة الحذر من علاقات جنسية محرّمة.

إنّ المجتمع يُشيّد على الدوام جداراً واقياً لتجنب آثار هذه الممارسات على المجتمع ونظامه.

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت - دار النهضة، بغداد، 1980، ج VI، ص 710.

الفصل الثاني:

جدلية العلاقة بين العورة والنظرة

1 ـ العورة

أ ـ مفهومُ العورة: العورة / الفَرْج

إذا تتبعنا أصل كلمة عورة نجده غنياً بالمعاني:

العورة هي كل ما يستحياً منه إذا ظهر وقد تعني ذهاب حس إحدى العينين كما تعني وفقاً للسان العرب: الكلمة أو الفعلة القبيحة كأنها تعور العين فيمنعها ذلك من الطموح وحدة النظر، والعوراء الكلمة التي تهوي في غير عقل ولا رشد، القبيحة، ويقال للكلمة الحسناء: عَيْنَاء.

قال الشاعر:

وعـوْرَاء جـاءت مـن أخٍ، فـردَدْتُـهَـا ... بِسَـالِـمَـةِ الـعَـيْـنَـيـن، طـالـبـةً عُـذرا

أي بكلمة حسنة لم تكن عوراء.

والعورة كلّ خَلَلٍ يُتَخَوَّفُ منه من ثَغر أو حرب. والعورة الساعة التي تقي من ظهور العورة وهي ثلاث ساعات، ساعة قبل صلاة الفجر وساعة عند نصف النهار وساعة بعد العشاء الآخرة. وفي التنزيل: «ثلاث عورات لكم»، أمر الله تعالى الولدان والخدم أن لا يدخلوا في هذه الساعات إلا بالاستئذان[1]. ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ﴾[2].

ودائماً حسب تفسير صاحب اللسان، قد تعني العورة: الفرْج. والفرْج سوْءات

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 332 ـ 333.

(2) سورة النور، الآية 58.

الرجال والنساء والفتيان وما حواليها[1]. ﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ﴾[2]. وعبارة الفرْج تحيل إلى المكان المَخُوف والفرْج: الثَّغر المَخُوف وهو مَوْضِع المَخَافة ويُسَمَّى ثَغْرَةُ الموت التي ترتسم على فم الجثة.

وفي حديث صلاة الجماعة: لا تَذَرُوا فُرُوجات الشيطان، جمع فرجة وهو الخلل الذي يكون بين المصلين في الصفوف فأضافها إلى الشيطان تفظيعاً لشأنها وحملاً على الاحتراز منها.

بحثنا في معنى الكلمة، وحاولنا أن نفكّر في أسباب الخوف من العورة، فربطنا هذا الخوف بالخوف من الفرْج. إذ رأينا أنه يمكن المماهاة بينهما لما تفيده الكلمتان من معاني متقاربة جدًّا مثل: خَلل، هوّة، ثغرة، وكلها معان تحيل على السلبية والخوف.

ولاحظنا اشتراكاً بين «فرْج» و«خَلَل» في إفادة انفتاح جسد الإنسان وخوائه سواء كان امرأة أم رجلاً. فالخَلَل[3]: منفرج بين كل شيئين، خَلَّل الشيء أي ثَقَبه ونفذه، خلَّل بينهما بمعنى فَرَّج والخَلَّة: الثقبة.

ويقال في الدعاء للميت: اللهم اسْدُد خَلَّتَه أي الثَّلمة أو الفُرْجة التي ترك[4]. وسُمّيت عورة المرأة والرجل فرْجاً لأنه بين الرِّجْلين ولأنه غير مسدود[5].

وتحيل كلمة فرْج على الخوف من البُعد الغوري Abyssal الذي يتسم به الفرج عامة أي «الفرْجَة» ما بين الفخذين أو «الخَلَل» بين شيئين والذي يجعله باعثاً على الهول.

كل المعاني المتعلقة بالصورة وما شابه ذلك من الدّوالّ تُحيل على معاني سلبية.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 333.
(2) سورة الأحزاب، الآية 33 ـ 35.
(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 144.
(4) المصدر السابق، ج 5، ص 145.
(5) نفس المصدر، ج 11، ص 145 ـ 146.

وتؤكد أحاديث نبوية على هذه السلبية، إذ يروى أن الرسول سئل عن أكثر ما يدخل الناس النار، قال: «الأجوفان: الفمُ والفرْجُ»[1]. وقال أيضاً: «من وقاه الله عزّ وجلّ شرّ ما بين لحييه وما بين رجليه دخل الجنة»[2].

ويذكر أبو موسى الأشعري أنه لما خلق الله فرج آدم قال له: «لا تضع أمانتي إلا في حقها»[3]. وهو لفظ آخر يراد به العضو الجنسي ـ العورة ـ الفرج. وتحيلنا كلمة «أمانتي» على معنى الأمانة ومنها أمين وهي تعني الحافظ والمؤتمن[4]، كما تعني الخبير في الأشياء الثمينة. وهذا يعني أن الأمر يتعلق بشيء ثمين، رفيع القيمة، أودعه الله للإنسان وأمره بحفظه: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٣٠ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[5]. ﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ﴾[6]. وفيه ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٢٩ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ﴾[7]. ولعلّه إذا ما تحقق ذلك يكون الأمن والأمان والنظام.

وقد يكمن سر التأكيد على «حفظ الفرج» واعتباره أمانة يجب وضعها في حقها لعلاقتها المتينة والمباشرة بحفظ الأنساب والحرص الشديد على حفظ وسلامة النسب الصريح من أن يدنّس، وهو العرق النابض لإرساء مكانة الفرد في مجتمعه[8]، إلى جانب أهميته في المواريث.

نلاحظ في الآيات المذكورة أن لفظ الفرْج / العورة مذكور بالنسبة للمرأة والرجل. فكلاهما ذو فرْج في اللغة العربية وفي التصورات الإسلامية القديمة

(1) الواعظ ابن أبي الدينار (ت. 281 هـ)، **كتاب الصمت وآداب اللسان**، تحقيق أبو إسحاق الجويني الأثري، دار الكتاب العربي، 1410 هـ / 1990م، ص 78.
(2) نفس المصدر. ص 194.
(3) ابن إلياس الحنفي، **بدائع الزهور**، تونس - المنار (د. ت)، ص 38.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص 163 ـ 164.
(5) سورة النور، الآية: 30.
(6) سورة الأحزاب، الآية: 35.
(7) سورة المعارج، الآية: 29.
(8) أنظر حول ذلك:
Legendre, **l'Inestimable objet de la transmission**, Etude sur le principe généalogique en Occident, Paris. Fayard 1985.

وكلاهما سليل آدم الجد الأسطوري الذي كان أول ما خلق فيه الفرج[1] بحيث إن الله بنى جسده الطيني حول الخواء أو انطلاقاً من اللاشيء[2]. يذكر ابن إلياس الحنفي رواية أخرى عن خواء الأجسام فيقول: «لما كان آدمﷺ صلصالاً كالخلية كان إبليس اللّعين يمرّ عليه ويضرب بيده على بطن آدم فمن تلك الضربة صار مكانها السُّرّة، فكانت السرة علامة من ضرب إبليس وأن سبب ضرب إبليس ليعلم أهو مُجَوّف أم صامد فلما رآه مجوّفاً دخل إلى باطنه فاضطلع (كذا) على جميع أعضائه وعلى عروقه إلا قلبه فإنه لم يطّلع عليه أحد غير الله تعالى ومنع إبليس عن القلب لأنه «بيت الربّ»»[3].

إلا أن الإنسان يميل إلى إسقاط الخوف من الفراغ على فرج المرأة البيولوجي والرجل يوهمه نتوء ذكره البيولوجي بأنه ليس ذي فرج فينجر عن ذلك الكبرياء الرجولي النافي لحقيقة خواء الأجسام وافتقارها، الناظر للمرأة على أنها وحدها كائن مفتقر ومنقوص[4]. بينما معاني الفقر والحاجة متأصلان في جسد الذات وأنه يوجد افتقار تكويني في الذات البشرية[5].

ب ـ تحديد العورة

المجتمع الحفصي كالمجتمعات العربية الإسلامية اعتبر المرأة عورة، ففي مناقب سيدي علي الحطاب تحدث الشيخ عبد الرّحمن بن السيد الريحاني قال: «طلبت مني زوجتي زيارته فمنعتها من ذلك وقلت لها أنت عورة لا يحل لك»[6].

وحدد الفقهاء العورة فقالوا: من الرجل ما بين السرة والركبة، ومن المرأة

(1) أنظر البحث الذي قام به المحلل النفسي فتحي سلامة حول اختفاء مفهوم الفرج من اللغة العربية الحديثة وخص المحدثين المرأة وحدها به في:
«Paradoxes féminins en Islam» In Intersignes Nº 2, 1991. pp. 105-124, voir p. 113.

(2) أبو عبد الله القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**. دار الكتب المصرية، القاهرة 1954، ج 16، ص 254. وانظر فتحي سلامة، المرجع السابق، ص 115.

(3) ابن إلياس الحنفي، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، بيروت، دار الكتب الشعبية (د. ت)، ص 41.

(4) أنظر رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة في الأدب العربي**، ص 78.

(5) فتحي سلامة، «**Paradoxes féminins...**»، ص 119.

(6) **مناقب سيدي علي الحطاب** ضمن مخطوط 18419، ص 25 أ.

الحرة جميع جسدها إلا الوجه واليدين إلى الكوعين[1].

وللفقهاء أقوال في حد العورة في المرأة:

ـ فمن قائل أنها كلها عورة ما عدا الوجه والكفين

ـ ومن قائل بذلك وزاد أن قدميها ليستا بعورة

ـ ويفسر ابن عربي استثناء الوجه والكفين والقدمين فيقول: «لأن الوجه محل العلم فلا يستر الوجه من كونه عورة فإنه ليس بعورة. أما اليدان فهما الكفان وهما محل الجود والعطاء. فلا بد للمعطي أن يناول وللسائل أن يتناول. أما القدمان فلا يجب سترهما وإنهما ليستا بعورة لأنها الحاملتان للبدن كله ومنقلاته من مكان إلى مكان»[2].

ـ ومن قائل بأنها كلها عورة.

ـ والمرأة عورة حسب ابن عربي لأنها إذا ظهرت يستحياً منها كما يستحياً من العورة.

ـ أما العورة في الأَمة فمثل الرجل وما يبدو منها حال الخدمة كالرأس والرقبة والساعد فليس بعورة[3].

حرر المفسرون الإماء من القيود التي فرضوها على الحرائر في ستر العورة والحجاب. فإن اعتبروا الحرة عورة كلها فيما عداً الوجه والكفين فقد فرضوا على أم الولد(*) تغطية رأسها وقدميها بينما ذهبوا في الأمة إلى إخراجها من عبْء الأحكام واعتبروا العورة منها «ما تحت ثديها ولها أن تبدي رأسها ومعصميها»[4]. والغريب

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 333.

(2) **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان بن يحيى، القاهرة 1978، ج 6، ص 926.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 333.

(*) أم ولد: الأمة التي وضعت لسيدها ولداً أقر نسبته إليه فصارت حرة. ولعلها أرفع المراتب في سلم الاسترقاق. ولقد حفظت لنا كتب التاريخ خلفاء ولدتهم أمهات أولاد نذكر على سبيل المثال المأمون. ثم بعد أم الولد نجد المدبرة فالمكاتبة فالجارية من علية الرقيق وفي أسفل المراتب الجارية من وخش الرقيق.

(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 7، ص 183. أنظر حول وضعية الأمة:
Bader Johansen, «**The valorization of the th Human Body in Muslim Sunni Law**», p. 79-80 dans Law and Society in Islam, Princeton, 1996, pp. 71-112.

أنهم من حيث قصدوا الحط من مكانتها ألحقوها بالأحكام الخاصة بالرجل.

واعتبرت المرأة عورة حتى إذا كانت جثة هامدة. فقد عثرنا بفتاوى البرزلي على تساؤل من أراد تحويل جثة امرأة من موضعها بعد دفنها بثلاثين يوماً لموضع آخر، فأجابه الفقيه: «لا يجوز نبشها وتحويلها عن موضعها لأن حرمتها كحرمتها حيّة فلا يجوز كشفها ولا الاطلاع عليها ولا النظر إليها....»[1].

2 ـ «أحكام النظر بحاسة البصر»

ويقسم الفقهاء العورة إلى أربعة أقسام:

- عورة الرجل مع الرجل
- عورة المرأة مع المرأة
- عورة المرأة مع الرجل
- عورة الرجل مع المرأة[2] أي بين النساء، وبين الرجال، وبين الرجال وزوجاتهم.

ونظر الرجل إلى المرأة والعكس محظور إلا عند الضرورة كالشهادة ونظره لها ليتزوجها هو من هذا الباب، ونظر المرأة للمرأة كالرجل للرجل وقيل لا يحل للمرأة أن تنظر من المرأة شيئاً كالرجل لأنها عورة[3].

ويذكر ابن قطان حديثاً عن أبي سعيد يقول: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة»[4].

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 5، ص 387.
(2) البرزلي، **فتاوى**، مخطوط د ك و(أرقام 4851 ـ 5371 ـ 5372 ـ 5429 ـ 5930)، ص 231 أ ـ ب.
ابن قطان الفاسي، **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، تحقيق فتحي أبو عيسى طنطا 1994. ص 108 ـ 109 ـ 123 ـ 131 ـ 165. أنظر أيضاً فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** بولاق، 1270 هـ، ج6، ص 296.
(3) البرزلي، **فتاوى**، ص 231 أ- ب.
(4) ابن قطان، المصدر السابق، ص 109 ـ 123 وأنظر أيضاً عبد الملك بن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص 205.

وكان ابن حبيب قد ذكر أنه لا يجوز أن تتجرد المرأة عريانة وتبدي عريتها ولا عورتها إلا عند زوجها فقط. وأنه لا يجوز أن تنظر المرأة من المرأة إلا ما ينظر الأجنبي، أي النظر إلى الوجه والكفين والقدمين وقول الله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ﴾... ينطبق في نظرهن إلى الرجال وإلى النساء[1].

ويفسر ابن قطان عدم إجازة نظر المرأة إلى المرأة فيقول: «لأن العادة استقرت متقررة بانقسام النساء إلى من لها ولوع بالشواب الحسان يجري الهوى المُوقع في الفاحشة المحرمة على حد ولوع بعض الرجال بالغلمان الجارّ إلى الهوى المُوقع أيضاً في الفاحشة: اللياطة والسحاق»[2].

أما نظر الرجال إلى الرجال، جائز ما لم يكن المنظور إليه من جسد الرجال عورة وما لم يكن المنظور إليه من جنس الرجال أمْرد بمعنى من لم يلتح بعد، أو غلام لم يدرك، «ممن تميل الأبصار إليهم وتتحرك الطّباع من بعض الناس إلى الهوى باستحسانهم»[3].

أما حكم النظر بين الرجل وزوجه ففي حديث لبهز بن حكيم: «احفظ عورتك إلا من زوجك وما ملكت يمينك». ولكن يذكر ابن قطان الفاسي أنه مع ذلك فليس من المروءة فحِفْظُه أولى[4].

النظر إلى السوأتين بين الأزواج هو موضع خلاف بين الفقهاء وقد أجازته المالكية[5]. وعن التجرد عند المباضعة، عن رسول الله قال: «إذا أتى أحدكم أهله فَلْيُلْقِ على عجزه وعجزها شيئاً. ولا يتجرداً تجرد العيرين»[6]. وعن أبي هريرة قال: رسول الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم أهله فليستتر فإنه إذا لم يستتر استحيت الملائكة فخرجت وبقي الشيطان، فإذا كان بينهما ولد كان للشيطان فيه نصيب»[7].

وعن مالك في هذا أنه «سئل هل يجامع الرجل امرأته ليس بينهما ستر؟ قال نعم». قيل: «إنهم يرون كراهيته؟». قال: «العيّ ما يتحدثون به، قد كان النبي

(1) ابن قطان، **أحكام النظر**، ص 164. سورة النور، الآية 31.
(2) المصدر السابق، ص 164.
(3) المصدر السابق، ص 108.
(4) المصدر السابق، ص 40.
(5) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 335 ـ 336.
(6) ابن قطان، المصدر السابق، ص. 40 ـ 41.
(7) ابن قطان، المصدر السابق، ص. 40 ـ 41.

وعائشة يغتسلان عريانين. فالجماع أولى بالتجريد. قال ولا بأس أن ينظر إلى الفرج في الجماع[1]. وجاء في ترجمة أبي محرز محمد بن عبد الله الكناني في كتاب رياض النفوس للمالكي، أن محمد بن زرزور قال: قال الأمير زيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب يوماً لأسد وأبي محرز: «ما تقولون في دخول الحمام مع الجواري؟، فقال له أسد: ما بذلك من بأس هم إماؤك ونظرك إليهن وإلى فروجهن حلال». فخالفه محرز في ذلك وقال للأمير: «إن كان يحل لك أن تنظر إلى عوراتهن فلا يجوز لبعضهن أن تنظر إلى عورة بعض»[2].

وقد خضعت مسألة العري داخل الحمام إلى البحث المستفيض في أوساط الخاصة والعامة والذي تركز في العورة والنظرة المحللة، ويروى عن النبي أنه أبصر رجلاً يغتسل بالعراء، فقال: «أيها الناس إن الله حيّي كريم ستير يحب الحياء والسّتر فأيكم اغتسل فليتوار بشيء، بحجر أو بشجرة»[3]. وعن ابن العباس قال: قال رسول الله: «إن الله ينهاكم عن التعري فاستحيوا من ملائكة الله الذين معكم الكرام الكاتبين الذين لا يفارقونكم إلا عند إحدى ثلاث حالات: الغائط، الجنابة والغسل، فإذا اغتسل أحدكم بالعراء فليستتر بثوبه أو بجذمة حائط أو ببعيره»[4]. مما نلحظه إذن، أنّ أحاديث كثيرة تؤكد على الأهمية الشرعية للعورة.

أ ـ أهمية النظر بحاسة البصر

سوّى الله في حرمة النظر بين المرأة والرجل، فحول التحذير والنهي عن النظرة الحرام ورد في التنزيل: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ﴾[5].

وفي فتاوى البرزلي، سئل عز الدين: هل يحل للنساء النظر للرجال الأجانب من غير حاجة أم لا؟

وإذا كانت في البيت طاقة ينظر منها إليهم، فهل يجب على الزوج سدّ تلك الطاقة؟ أم يكفيه أن ينهى عن النظر؟ فأجاب بأنه لا يجوز للمرأة النظر إلى من

(1) المصدر السابق، ص 41.
(2) المالكي، رياض النفوس، تحقيق البشير البكوش، بيروت 1981. ج 1، ص 190.
(3) ابن قطان، النظر في أحكام النظر، ص 29 ـ 30.
(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(5) سورة النور، الآية: 30.

يُشْتَهى ويُخشى الافتتَان به، وإذا نهى الزوج عن ذلك فلم تنته لَزِمه سَدُّ الطّاق لوجوب إزالة المُنكر باليد والفعل إذا لم يُغْنِ عن القول. ومتى قَدِر على الحيلولة بين العاصي وبين عصيانه باليد لزم ذلك[1].

لكنهم أباحوا النظر للمخطوبة. ففي الحديث: «إذا خطب أحدكم امرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»[2]، وكان الرسول قد بعث أم سليم تنظر امرأة فقال: شمي عوارضها وانظري إلى عرقوبها[3].

أما عمر بن الخطاب فيروى أنه خطب ابنة علي، أم كلثوم فقال له علي: «أَبْعَثُ بها إليكَ فإن رضيتك فهي امرأتك». فأرسل بها إليه فكشف عن ساقيها فقالت له: «لولا أنك أمير المؤمنين للطمت عينك»[4].

ويذهب مذهب مالك إلى إباحة النظر إلى المخطوبة إذا كانت بإذنها وينظر وجهها والكَعْبَان وأباح غيره جميع بدنها ما عداً السوأتين[5].

كما سمحوا بالنظر إلى جسد الأمة الذي كان يعرض بالأسواق كبضاعة، إذ كان من حق المبتاع أن يقلب البضاعة وقد وقع تحديد «التقليب». فمن أراد شراء جارية جاز له أن ينظر إلى وجهها وكفيها فإن طلب استعراضها في منزله والخلوة بها فلا يُمَكِّنُه النخاس من ذلك إلا أن يكون عنده نساء في منزله فينظرون جميع بدنها[6].

ولكن ما ورد عن البرزلي يفصح أنه لم يقع احترام ذلك: «إن النظر إليها مباح على حد ما يجوز في الحرائر وأشد من ذلك ما يفعلون في هذا الزمان أنه يجسّ صدرها وثدييها وهو أشد من النظر»[7]. جسد يخبأ عن الأنظار والآخر يعرض فيقلب ويمس ويجس رغم النهي عن ذلك مع أنّ الجسد الأنثوي واحد.

(1) البرزلي، فتاوى، ج 1، ص 200.
(2) التيجاني، تحفة العروس، ص 80، عن سنن أبي داود، ص 231.
(3) المصدر السابق، ص 84 ـ 85، عن مسند أحمد، ج 3، ص 231.
(4) المصدر السابق، ص 83 ـ 84.
(5) المصدر السابق، ص 82 ـ 83.
(6) ابن الأخوة، معالم القربة، ص 238.
(7) البرزلي، فتاوى، ص 281 أ، 231 ب. أنظر حول هذا الموضوع:
Bader Johansen, «**The valorization of the th Human Body in Muslim Sunni Law**» p. 79-80. In Law and Society in Islam, Princeton, 1996, pp. 71-112.

وقد يعود هذا الاختلاف في السلوك والموقف ناتج عن طبيعة المجتمع العربي الإسلامي الذي لا يتميز عن غيره من المجتمعات الوسيطية بل يشترك معها في كونها قائمة على تراتبية اجتماعية معلومة عبّر عنها الفقه الإسلامي الذي يجعل من الصفة القانونية للأفراد صفة تفاضلية فحكم للعبد وقانون للحر، وآخر بين الرجل والمرأة وبين المسلم والذمي والمستأمن إلى غير ذلك.

وحول النظر إلى النساء يذكر التيجاني أن علي بن أبي طالب قال: «سمعت رسول الله ﷺ يذكر النظر إلى النساء فقال: «النظرة الأولى لك يعني نظرة الفجأة والثانية عليك لا لك. والنظر إلى المرأة سهم من سهام إبليس، فمن تركه خوفاً لله أثابه الله إيماناً يجد حلاوته في قلبه»[1]. و«من نظر إلى محاسن امرأة أجنبية عن شهوة صب في عينه الآنك يوم القيامة»[2].

ويذكر حديث آخر: «من تأمل خلق المرأة ورأى ثيابها حتى يتبين له حجم عظامها لم يرح رائحة الجنة»[3]. ومعناه فيما زاد عن نظرة الفجأة. وسمي الرجل الذي يديم النظر إلى النساء رناءً، وترنى الرجل أي أدام النظر[4].

وعن فاطمة أنها قالت: «إن خير النساء اللاتي لا يرين الرجال ولا يرونهن»[5]. وعن البرزلي: «لا تنعت المرأةُ المرأةَ لزوجها حتى كأنه يراها»[6].

وأورد مسلم في صحيحه أن الرسول ﷺ شاهد امرأة في الطريق، فأسرع إلى بيته ليتصل جنسياً بزوجته زينب، ثم خرج إلى أصحابه وقال لهم: «إن المرأة تقبل وتدبر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله فإن ذلك يبرد ما في نفسه»[7].

والملاحظات الهامة التي وضعها جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) حول النظر، نجدها في التعليمات المتنوعة التي وضعها الفقه والسنة وهي تكْتَسي أهمية خاصة.

(1) **تحفة العروس**، ص 41. ابن قطان، **النظر في أحكام النظر**، ص 124.
(2) فخر الدين الزيعلي، **تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق**، ج 6، ص 17.
(3) المصدر السابق، ص 17.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 6، ص 239.
(5) **صحيح البخاري**، ج 9، ص 324.
(6) **فتاوى البرزلي**، ج 2، ص 535، ج 3، ص 56.
(7) أنظر:
Ait Sabbah, **La femme dans l'inconscient musulman**, Paris, 1986, p. 182.

فالمواجهة والاحتكاك بين الجنسين، كما يصورهما الإسلام، يجعلان كلّاً من الشريكين في العملية الجنسية «كائناً ـ نظراً» حسب تعبير جان بول سارتر[1].

وقد وجدنا نفس المواقف من النظر والنظرة سائدة في الغرب المسيحي، بل لعله كان أشد إدانة، إذ أُعتبر النظر ذنباً كبيراً حتى في إطار علاقة شرعية[2].

إن هناك لذّة حقيقية على الصعيد الفيزيولوجي في النظرة، ويفهم معنى التلصص في مجتمع ينظم ويقنن النظرة في أدق تفاصيلها. ونعرف منذ عهد (Freud) كم هي عميقة الروابط التي توحد بين النظرة والغريزة الجنسية[3]، ورأينا العديد من الأمثلة من ذلك في كتب الأدب الجنسي.

فأصل المسألة تتمثل في الأهمية المعطاة للنظر وبالتالي للعين:

ب ـ العين «باب القلب»

نلاحظ أن كل ما يحذر في ما بين الرجال، وفي ما بين النساء، وفي ما بين النساء والرجال أوله النظر الناجم من حيث هو معطى فيزيولوجي عن العين. ويؤكد حديث نبوي أن: «العينان تزنيان وزناهما النظر»[4]. واعتبر ابن قطان العين «باب القلب»[5] وهذا يعبر عن القوة الحقيقية والرمزية لهذا العضو.

(1) أنظر: **L'Etre et le Neant**, Gallimard, Paris, 1943, p. 327. أنظر أيضاً عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 51.
(2) أنظر:
Jean Delumean, **Le péché et la peur**, p. 487:
«Regarde-moi, vois-tu cet oeil? Il n'a pas été fait pour le mariage. Qu'est ce que l'œil à faire avec le mariage? Chaque fois qu'il vaudra voir des ribauderies, c'est un péché mortel et très grave. Car ce qu'il est licite à toucher, il n'est pas licite de le regarder. Pour rassasier les yeux deshonnêtes, tu fais un très grand péché puisque tu veux regarder ce qui est défendu» (Saint Bernardin de Sienne).
(3) أنظر عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 51، أنظر أيضاً حول النظر واللمس والمتعة:
Schilder (P.), **L'image du corps**, Paris, 1968, chapitre: De la curiosité et de l'expression des émotions, p. 233.
(4) فخر الدين الزيعلي، **تبيين الحقائق**، ج 6، ص 18.
(5) ابن قطان، **أحكام النظر**، ص 15.

ويقول ابن حزم، في معرض حديثه عن علامات الحب في طوق الحمامة: «العين باب النفس الشارع، وهي المنقبة عن سرائرها والمعبّرة لضمائرها والمعربة عن بواطنها»[1].

فقوة الوجه[2] وجماله تكمن في العينين. وتحتل العين مكانة هامة في الوجه الذي هو مرآة الشخص والشخصية، وذلك لما للنظر من أهمية - فالعين هي محل التعبير، لها لغة شديدة التعبير، تُعْرب النظرة عن الحب، عن الاشتهاء، عن الرفض والقبول، عن الخوف، عن الأمل، عن الاشمئزاز والاحتقار أو الاحترام[3] كما أن العين تَأكل وتلتهم وتشرب[4]. والمقصود أن العين حمّالة رسائل شديدة التنوّع في الإفصاح والإضمار، فإذا استعصى الكلام بالفم فالعين يمكن أن تعوض ذلك بالنظرة المعبرة.

النظرة هي الأكثر دلالة للغة الجسد. إنها تحمل بكل وضوح الأحاسيس والانفعالات والعواطف والتعابير، تشارك فيها كلها وتبثّها وتوحي بها.

فقد قال الفرزدق:

إن كَاتَمُونَا القِلَى نمَّت عُيونهم(*) والعينُ تُظْهِرُ مَا فِي القَلب أو تَصِفُ

كما أن النظرة تكتسح وجه الآخر وتجرده من كل أسراره وتجبره على البوح - الصامت غالباً - بما يكنُّهُ ويُخْفيه. فالنظر الذي نَلْتقط به صورة الجسد هو نظر/كلام شبيه بنظر مخزون في اللاوعي مفتوح على الداخل والخارج معاً. إذ الصورة لا ترسم إلا عبر جدلية بين العالم الخارجي والعالم الداخلي، يحيل المرئي على جملة من الثنائيات المترابطة: العين/النظر، النظر/اللغة، النظر/الكلام.

(1) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ص 591.

(2) أنظر حول ذلك:

Courtine (J.H.), Haroche (C.), **Histoire du visage exprimer et taire ses émotions. XVIe - début XIX^e siècle**, Paris, 1988.

(3) أنظر علي زيعور، **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية**، بيروت، 1991، ص 93.

(4) أنظر: Doenna, W, **Le symbolisme de l'œil**, Paris 1965, p. 56. وأنظر أيضاً:

Vigarello (G.), **Histoire de la beauté, Le corps et l'art d'embellir de la renaissance à nos jours**. Ed, Seuil, Paris, 2004. Article: La puissance singulière des yeux, p. 25.

(*) القلى: البغض - نمت: فضحت أو أظهرت ما هو مكتوم.

ج ـ المتعة والسلطة المانعة

ـ منع المتعة بالنظر

مما تقدم يفهم أن مقصود الفقهاء بتحريم النظر، وإيجاب غضّ البصر، هو صيانة النفس مما تثيره الرغبة الجنسية من افتتان عن طريق النظر، والمؤدي إلى الفواحش. وقد قال المسيح: «ما يزني فرْجك ما غضضت بصرك»[1]. باعتبار فَتْحتي العينين أول ما ينفذ منهما الشوق إلى القلب[2]، لذلك نجد في كتب العشق أيضاً تحذيراً من النظر قد يمتزج بالنهي الفقهي عن النظرة الحرام فالرجل الباكي الذي عثر عليه المسلمون في بعض «جزائر صقلية» أراد أن يعاقب عينيه على «سرعة نظرهما إلى الأمور المحظورة عليهما» قال: «وبالله لو صفح الله لي عنه، (الذنب) وأدخلني الجنة وتراءى لي، لاستحييت من أن أنظر إليه بعينين عصتاه، ثم صعق وسقط مغشياً عليه»[3]. و«نظر رجل من عباد بني إسرائيل إلى امرأة جميلة نظرة شهوة فعمد إلى عينه فقلعها»[4].

كما نجد في الشعر صدى للتحذير من النظر:

نَظَرْتُ فَقَادَتْني إلى الحُبّ نَظرةٌ إليَّ بمكنون الضَّمِير تُشير
فلا تَصْرِفَنَّ الطرْف في كُلِّ مَنْظِر فإن مَعَاريضَ البَلاَءِ كَثيرُ[5]

تتخذ الشكوى من الإقصاء وجهة أخلاقية وعظية.

ومن مظاهر التشديد في قمع المتعة بالنظر واعتبارها باعثة على الشوق والفتنة ما ذكرناه حول نفي بعض رجال السلطة لمن اشتهر بالجمال من الرجال[6].

(1) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج 4، ص 84.

(2) ابن قطان، **النظر في أحكام البصر**، ص 15.

(3) السراج، **مصارع العشاق**، دار صادر، بيروت (د ت). م 1 / ص 169.

(4) نفس المصدر. م 2 / ص 255.

(5) الحصري، **زهرة الآداب وثمر الألباب**، تحقيق زكي مبارك. دار الجيل. بيروت، م2، ج3، ص866 ـ 867. ينسب البيتان إلى سعيد بن حميد.

(6) أنظر ص 44 ـ 45.

ويذكر ابن قتيبة أن معقل بن سنان الأشجعي كان قد قدم المدينة وهو جميل، فقال له عمر إلحق ببداوتك[1].

وروى ابن كثير أن محدثاً يدعى أبا الحسن علي بن محمد البغدادي كان صبيح الوجه وكان له مجلس يحضره الرجال والنساء فإذا جلس يحدث ويعظ وضع على وجهه بُرقعاً ليخفي حُسن وجهه[2].

ومن الواضح أن الارتباط قائم في الأذهان بين الجمال والنظر والفتنة والجنس. فالجمال يمثل قوة تجذب الرجل للمرأة التي تتحلى بها، كما يجلب المرأة إلى الرجل الذي يتحلى بها.

إن تأكيد الفقهاء على منع المتعة بالنظر صاحبه اجتهاد في منع المتعة بالسمع لأنهم اعتبروا صوت المرأة عورة.

ـ منع المتعة بالسمع

اعتبر صوت المرأة عورة ولذلك أكد الفقهاء على المرأة أن تكون متحرزة أن يسمع صوتها[3]. وما بالعهد من قدم فقد روت جداتنا أنه إذا طرق الباب وخلا البيت من صبي أو خادم فالمرأة لا ترفع صوتها بالسؤال بل تكتفي بالتصفيق.

ووجدنا تعليمات مماثلة للتي سبقت حول منع المتعة بالنظر، متعلقة بحاسة السمع. ذلك أن الحدود بين الجنسين يمكن أن تخترق، حتى ولو كانت حاسة النظر مضبوطة ومحدودة، وذلك بسماع الكلام أو الغناء. وليس زنا الأذن أقل من زنا العين فداحة.

فماذا وراء هذا المنع؟

يقول المغازلي إنه: «لا يجوز للرجل سماع نغمة امرأة ليست ملك يمينه» ويزيد: «إن استماع الرقيق من أصوات النساء ولا سيما بالغناء المشتمل على الوصال واللقاء يثير الرغبة ويعين على الجماع»[4]. لذلك اعتبر الصوت عورة، فأكد الفقهاء

(1) **عيون الأخبار**، ج 3 ـ 4، ص 24. باب الحسن والجمال.
(2) شكري الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**. مصر 1924، ج II، ص 13.
(3) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 162.
(4) **تحفة القادم في الطب**، مخطوط. د ك و. تونس رقم 18509. ص 75 أ.

على الرجال بعدم سماع صوت المرأة. وقد كان ابن منظور قد ذكر حديثاً رواه ابن قتيبة يقول: «من استمع إلى قينة صبَّ الله الآنك في أذنيه»[1]. كما أن المنع يشمل أيضاً سماع المرأة لصوت الرجل وخاصة إذا كان يغني «لأنها تشتاق له»[2].

فندد العقباني باحتفالات النساء في عصره إذ كن يجتمعن «فيتحلقن دائرة على رجل غير ذي محرم يغنيهن ويطربهن» ويقول: «إن ذلك محرم اتفاقاً»[3].

وهو ما كان أحد علماء المغرب في القرن الحادي عشر يهدف إلى مقاومته. «تمنع النساء من الغناء والرجال يسمعون، وكذلك من غناء الرجال والنساء يسمعن»[4].

وورد في فتاوى البرزلي عن أبي أمامة أنه قال: «لا تبيعوا المغنيات ولا تشتروهن، ولا خير في تجارة فيهن وثمنهن حرام»[5]. ويضيف البرزلي، فيقول: «وفي مثل هذا نزلت الآية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾[6].

وحول مسألة سماع الغناء، يذكر البرزلي، أنه على مذهب مالك، سماع الغناء في غير الأعراس لا يجوز. أما غناء التغيير، فحكى المازري... جوازه وكان يحضره، ولكن يحيى بن عمر، من أصحاب سحنون، كان قد أنكره[7].

ثم يواصل فيقول: «سألت شيخنا الإمام عن سماع الغناء، فقال: أما ما فيه تحزين فجائز، وسألته عن الشطح، فقال: الصواب منعه، وإن كان فيه للصوفية شيء»[8].

ودائماً في فتاوى البرزلي، سئل عز الدين، عن سماع الإنشاد، فقال إنه يختلف باختلاف السامعين: فمن يغلب عليه هوى مباح، كمن يعشق زوجته أو

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، ص 177. الآنك: الرصاص.
(2) العقباني، **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**. مخطوط د ك و. تونس رقم 9048 ص. 57 ب.
(3) المصدر السابق، ص 57 ب.
(4) أبو الأجفان، **الحياة الاجتماعية**، من خلال بعض كتب الحسبة، بغداد، (د ت)ن ص 33.
(5) البرزلي، **فتاوى**، ج 3، ص 288.
(6) سورة لقمان، آية 6.
(7) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 292 ـ 293. التغيير: غناء الأشعار الصوفية.
(8) المصدر السابق، ص 293.

سريته، فذا يهيجه السماع، ويؤثر فيه تأثير التشويق، فهذا لا بأس به. أما من يغلب عليه هوى محرّم، كهوى المُرد أوْ مَنْ لاَ يَحلّ لَهُ من النساء، فهذا يهيجه السماع إلى السَّعْي في الحرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام»[1].

وحول هذا الموضوع، يذكر برنشفيك أن المتزمتين من رجال الدين كانوا مناهضين لكل آلة من الآلات الموسيقية، من ذلك مثلاً أن المهدي ابن تومرت قد حطمها أثناء دعوته الإصلاحية. وبيّن أن المذهب المالكي سمح باستعمال الدف في الأعراس لا غيره ولكن الحفلات الغنائية والموسيقية التي كان يقيمها السكان المترفهون في إفريقية بمناسبة الأعراس والولادات لم تكن تحترم دون أي شك التعاليم الدينية المتشددة[2].

ورغم الاحترازات الدينية، فإن الميل إلى الموسيقى كان منتشراً. والخبر الأجدر بالملاحظة، ما ذكره ليون الإفريقي عن شغف السلطان الحفصي بالموسيقى وهو أبو عبد الله بن الحسن. فقد كان يعيش عيشة مجون وخلاعة بين الموسيقيين والمغنيين والمغنيات: وإذا أراد رجل أن يغني أو يعزف على آلة بين يديه، يأمرهم بوضع عصابة على عينه، ثم يدخل إلى الحجرة التي يوجد بها الملك مع حظاياه[3].

وفي تونس ألغى السلطان أبو فارس عبد العزيز ضريبة كانت موظفة على الموسيقيين والمغنيات المحترفات[4].

وقد كانت الموسيقى الرائجة في البلاط والمدينة هي الموسيقى الأندلسية التي جلبها أبو الصلت أمية بن عبد العزيز إلى إفريقيا في العهد الصنهاجي قبيل الغزوة الموحدية وهي موسيقى راقية ومهذبة ما زالت آثارها باقية إلى يومنا في البلاد التونسية تحت اسم المألوف[5].

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 295 وج 6، ص 404.
(2) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 432.
(3) ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج 2، ص 81. أنظر أيضاً: برنشفيك، ج 2، ص 432.
(4) الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق محمد ماضور، تونس 1968، ص 117.
(5) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 434. وحسن حسني عبد الوهاب، **المجلة التونسية**، مارس/آذار 1918، ص 115.

إذاً لا يجوز للرجل سماع صوت المرأة كما لا يجوز للمرأة سماع صوت الرجل خاصة بالغناء، لأن إثارة الشوق والرغبة لدى السامع قد تأتي عن طريق الأذن بما يثيره السمع من خيال، فالأذن قد تعشق قبل العين أحياناً، كما قال بشار بن برد.

فالسمع إذاً، إلى جانب النظر يسبب الشوق والإثارة. فاعتبر مصدر متعة لذلك سعى الفقهاء إلى منعها.

فليس من الغريب أن يناظر سليمان بن عبد الملك، نداء الذكور من الحيوان للأنثى وغناء الرجل، وبين استجابة الإناث الحيوانية وطرب الأنثى. فقد أنكر سليمان ابن عبد الملك إصغاء إحدى جواريه إلى غناء رجل ولهوها بذلك عنه، إذ أومأ بيده وأشار بها مرتين أو ثلاثاً، فلم تصب عليه الماء، وكان بصدد الوضوء فاحتال لاستدعاء المغني الذي من جملة ما غَنَّى:

لم يحجب الصوتَ إغلاقٌ ولا حَرَسُ فدمعُها لطروق الصوت منحدر

وقال له: «هَدَرَ الجَمَلُ فَضَبِعَتِ الناقة، ونبّ التَّيْسُ فَشَكِرَتِ الشاةُ، وهَدَرَ الحَمَامُ فزافتِ الحمامة، وغنَّى الرجل فطربت المرأة، ثم أمر به فَخُصِيَ»[1].

= وقد استعرض محمد ظريف في القرن الرابع عشر في «ناعورة الطبوع»، أسماء المقامات التونسية الثلاثة عشر المعروفة في العصر الحاضر. وهي حسب الترتيب الذي وردت به: الرهاوي، الذيل، الرمل، الأصبهان، السيكة، المحير، المزموم، العراق، الحسين، النوى، الرصد، الماية، الأصبعين. أنظر **عنوان الأريب**، ج 1، ص 104.

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، ص 269 ـ 270. أنظر أيضاً التيجاني، **تحفة العروس**، ص 398 ـ 399.
ـ ضبعت الناقة: اشتهت الفحل.
ـ نبّ التيس: صوّت عند الهياج.
ـ شكرت الشاة: امتلأ ضرعها، كناية عن حنينها.
ـ زافت الحمامة: أقبلت على الذكر ناشرة جناحيها. نفس المصدر، ص 270.
أما الرجل واسمه سُمَيْر فقد كان يغني فيقول:

محجوبة سمعت صوتي فأرقها من آخر الليل حتى شقها السهر
تدني على جيدها ثنيّ معصفرة والحلي منها على لباتها خَصِرُ
في ليلة النصف ما يدري مضاجعها أوجهها عنده أبهى أم القمر
لو خليت لمشت نحوي على قدم تكاد من رقة المشي تنفطر

وسأل عن الغناء أين أصله؟ فقيل بالمدينة في المخنثين وهم أَئِمَّتُهُ والحذاق فيه، فكتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم الأنصاري وكان عامله عليها وطلب منه « أَنِ أَخْصِ مَنْ قَبِلَكَ من المخنثين المغنين» فتتبعهم ابن حزم وخصى منهم تسعة وقال بعضهم حين خُصِيَ: «سَلِمَ الخاتن والمختون»[1]، وهذا كلام يقوله الصبيّ إذا خُتن.

كما أن وصف المتعة أمر محظور وكان مصير بعض الشعراء ممّن وصفوا المتعة، القتْل، نذكر على سبيل المثال: سحيم عبد بني الحسحاس كان يشبّب بنساء أهله فسمعه عمر بن الخطاب ينشد:

ولقد تَحدَّر من كريمة بعضِكُمْ عَرقٌ على مثْنِ الفراش وطِيبُ

فقال له عمر: أنت مقتول: فسقوه الخمر ثم عرضوا عليه نسوة فلما مرت التي كان يتّهم بها أهوى عليها فقتلوه[2].

يُمكّن الوصف من استحضار المعشوق لقدرة الخيال على استحضار صورة الحبيب، الخيال الذي يسد ثغرة الغياب بصورة الغائب. ولذلك اعتُبر الغَزَل من الأعراض المحظورة[3]، ولعل الحديث يشير إلى ذلك في قوله «زناء اللسان النطق»[4].

أما من حيث اللمس، فيذكر أحد الفقهاء حديثاً يقول: «من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه حجر يوم القيامة» ثم يمضي معلقاً: هذا إذا كانت شابة... أما إذا كانت عجوزاً فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة ثم يتراجع عن ذلك فيقول: «إذا كان الشاب لا يشتهي العجوز فالعجوز تشتهي بمسّ الشاب، لأنها علمت بملاذ الجماع، فيؤدي إلى الاشتهاء»[5].

وفي هذا الموضوع يذكر الزيعلي حديثاً يقول: «زناء العين النظر، وزناء اللسان

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، ص 270 ـ 271.
(2) المصدر السابق، ج 22، ص 309. التشبيب: النسيب بالنساء، الشعر: ترقيق أوله يذكر النساء وهو من تشبيب النار. وشب النار والحرب: أوقدها. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 10.
(3) أنظر الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 48.
(4) فخر الدين الزيعلي، **تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق** بولاق، 1313، ج 6، ص 18.
(5) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.

النطق وزناء اليد البطش أي اللمس وزناء الرِّجل المَشْي»[1].

فالمتعة لها قدرة عجيبة على التحول الكنائي أو الاستعاري فالكلام نفسه قد يكون مصدر متعة والحديث عن المتعة يولّد المتعة والنظر إلى موضوع المتعة يولد متعة... لذلك اعتبرت المتعة مجال التشريع وأساس القانون وسلطته المانعة الرادعة، فتتسع دائرة منعها. وقد يتخذ المنع صوراً مختلفة كمجرد النهي أو العقاب أو إهدار الدم.

ولكل هذه الاعتبارات، اعتبر المجتمع الحفصي مفهومي الفتنة والعورة ركيزتين تعملان على ترسيخ الانفصال بين الجنسين، فاجتهد الفقهاء في منع المرأة الحفصية من الخروج من بيتها، ومنع الاختلاط بين الجنسين، حتى أنّ صرامة المدرسة الفقهية التابعة للإمام ابن عرفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلادي منعت النساء من الخروج لحضور بعض الاجتماعات الدراسية أو بعض الجلسات الدينية: «فقد أفتى الشيخ ابن عرفة بمنع خروجهن لمجالس العلم والذِّكر والوعْظ وإن كُنّ منعزلات عن الرجال»[2].

وهو ما لم يسمح بتشجيع تطور النساء ثقافياً ودينياً، فلا غرابة إذا كانت الأمثلة القليلة للنساء المثقفات الموجودات في بداية العصر الحفصي لا تمثل سوى ظاهرة لم تتواصل فيما بعد[3].

وحول الإفتاء بتحريم القراءة على المرأة، يقول القرطبي إن عمر كتب إلى أهل الكوفة: «علموا نساءكم سورة النور». وإن عائشة قالت: «لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن سورة النور والغَزْل»[4]. ويقول القرطبي في تقديم سورة النور: «مقصود السورة ذكر أحكام العفاف والستر».

وعَلَّل العلماء تحريم القراءة والكتابة على المرأة: بأنها قد تكون سبباً في الفتنة، وذلك إذا عُلِّمَت الكتابة كتبت إلى من تهوى: «والكتابة عين من العيون، بها

(1) المصدر السابق، ج 6، ص 18.
(2) الأبي، **إكمال الإكمال**، القاهرة 1910، ج II، ص 187 وج III، ص 37. وانظر أيضاً: العقباني، **تحفة الناظر**، ص 31 ب، والونشريسي، **المعيار**، ج II، ص 499.
(3) أمثال زينب التيجانية، أم العلاء العبدرية، صارة الحلبية والشريفة عائشة. أنظر، حسن حسني عبد الوهاب، **شهيرات التونسيات**، تونس 1934، ص 73.
(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 12، ص 158.

يُبْصِر الشَّاهد الغائب، والخطّ هو آثار يده. وفي ذلك تعبير عن الضمير بما لا ينطق به اللسان وهو أبلغ من اللسان»[1].

وقد حرصت مؤسسة الثقافة الرسمية على مرّ العصور، على ربط الثقافة بالرجل، وأدى هذا بطبيعة الحال إلى ربط الجهل بالمرأة[2]. وقد توافق هذا، مع ربط الجهل بالإخلاص والوفاء وهما من الصفات المحبذة والمحببة في المرأة بالطبع، وبالتالي الربط بين المعرفة والتعليم وإطلاق نوازع الغدر والخيانة «المتأصلة في المرأة».

ولقد اجتهد الفقهاء في التصدي للأخطار التي يمكن أن تنجر عن تواجد المرأة بالفضاء العمومي لاعتبارها فتنة والمثال الدائم للمتعة وذلك للمحافظة على النظام، فحتى من حيث اللغة، فالفوضى أنثى، والنظام والقانون ذكر يقمعانها ويضعان لها كياناً لا تفيض عنه.

واعتبر الفقهاء تشددهم في المنع من باب إغلاق المنافذ المؤدية للضرر والفساد وهو ما سمي بسد الذرائع وهو أصل من الأصول التي يعتمد عليها الفقهاء في اجتهاداتهم والمقصود به حسب تفسير القرطبي: «منع ما يجوز إذا كان موصلاً إلى ما لا يجوز»[3]. واستخدم المالكيون هذا المبدأ إلى درجة أن سُمّيَ المذهب المالكي بمذهب سد الذرائع.

يتبين مما سبق أن المرأة الحفصية كانت تعيش في مجتمع يدينها مسبقاً. كما أن الخوف والتحذير من المرأة يعبر في الواقع عن خوف الرجل من رغباته وغرائزه، وقمع الرغبات وكبتها وتحريمها، بيّن علم النفس أنه لا يعني إلغاءها، لأنها تبقى متحركة في اللاوعي فتنعكس في سلوكه بصفة أو بأخرى، فنراه يسقط ميولاته الدفينة على شيء خارجي كالشيطان والمرأة والتي تغدو محطّ كل إسقاطات الرجل السلبية.

وبقدر ما وقع إحاطة الجسد الأنثوي بالمحرمات بقدر ما احتاج المجتمع إلى تنمية آليات العزل والإقصاء لضمان النظام الاجتماعي وذلك بخلق مؤسسات ترسخ الهيمنة والسلطة الذكورية عن طريق آليات من بينها تقسيم المكان.

(1) القرطبي، المصدر السابق، ج 20، ص 122.

(2) التي اكتفت لفترة طويلة بالميراث الشفهي للثقافة، وهو ميراث عانى في الثقافات الإنسانية عامة، وفي ثقافتنا العربية خاصة، من التهميش والإغفال.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 57.

الباب الثاني

المكان كقطب للتوتر والصراع

الفصل الأول:

الفقهاء وتقسيم المكان

1 ـ مؤنث وأمكنة

قسم المجتمع الحفصي على غرار المجتمعات العربية الإسلامية، المجال إلى مكانين: عام وخاص، مكانين متمايزين:

ـ مكان خاص بالذكور الذين يتمتعون بحرية التحرك والسعي.

ـ مكان آخر ضيق مهما اتسعت أرجاؤه، يحتوي المرأة ويفصلها عن العالم الخارجي.

ويعبر هذا التقسيم في حد ذاته عن تصور معين للمرأة يختصرها في جسد باعث على الإغراء والفتنة ومن هنا ضرورة تقييده وعزله وتحديد المجال الذي يتحرك فيه.

فما هي الأماكن التي حجر الفقهاء على المرأة الحفصية ارتيادها؟

أ ـ الأماكن ذات الصبغة الدينية

ـ المساجد[1]

يرى الفقهاء أنه نظراً لما للمساجد من الاحترام والإجلال، فإنه يجب حفظها ووقايتها مما يمس بهيبتها. وفي هذا الصدد يقول البرزلي حول حضور النساء

(1) المسجد كما نعلم جميعاً هو مكان الصلاة ولكن لا يجب أن نَغْفَل عن الوظائف الأخرى التي قام بها المسجد: التدريس - الاحتفالات الخاصة من زواج وختان أو إقامة مآتم، إيواء المسافرين والفقراء والضعفاء وحماية المطاردين والشرّد وتخزين المياه للشراب. فالأصل هو للصلاة ولكن تَتَمحور حولها عديد الوظائف الاجتماعية والاقتصادية.

الصلوات في المساجد: «النساء في الخروج أربعة أضرب: ـ عجوز انقطعت حاجة الرجل عنها، فهي كالرجل في ذلك - ومتجالّة لم تنقطع حاجة الرجل عنها فهذه تخرج إلى المسجد ولا تكثر التردد - وشابة من الشّواب فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي جنائز أهلها وقرابتها - وشابة فذة في الشباب فالاختيار في هذا ألا تخرج أصلاً»[1].

وفي نفس المعنى يقول العقباني: «تمنع شواب النساء الممتليات لحماً، اللواتي تخشى منهن الفتنة، من الذهاب إلى المساجد الحج والجماعات، لأن ذلك مؤدّ إلى المنكر... فيجب قطعه بما أمكن»[2].

ويتأكد على الرجل منع زوجته من الخروج خاصة إذا كانت الزوجة «تسرع إليها العيون» حسب تعبير الفقهاء. ويذكر أن قاضي الأنكحة بمدينة تونس، رأى امرأة على هذه الصفة فأرسل إلى زوجها وحذّره أنه إذا رآها بعد اليوم أدّبه وأدّبها[3].

ويعلل العقباني هذا المنع بأن عائشة كانت قد منعتهن من ذلك وقد قيل لها إن الرسول ما منعهن من ذلك، فقالت: «لو علم رسول الله ما أحدثه النساء بعده لمنعهن من الذهاب إلى المساجد»، ثم يعقّب على ذلك فيقول: «فأين زمانها رضي الله عنها من هذا الزمان...»[4].

ويذكر الأبي، في الإكمال: «أنه لا يختلف اليوم في منع خروجهن للصلاة لأنهن لا تخرجن لذلك»[5].

ـ زيارة المقابر

كان ذهاب المرأة إلى المقابر مشبوهاً في أمره ويعد منكراً. ويفسر العقباني منع النساء من زيارة الموتى فيقول: «لأنهن يصبحن إلى جانب الرجال وربما يجذبن إليهن الخلعاء». خاصة وأن النساء حسب ابن مناصف، كن يقصدن المقابر للتنزه...

(1) البرزلي، مخطوط. د ك و، تونس. رقم 4851. ص 30 أ.
(2) العقباني، **تحفة الناظر**، ص. 29 أ.
(3) المصدر السابق، ص 31 أ.
(4) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(5) نفس المصدر، نفس الصفحة.

فقد كن ينصبن أخبية فيها لإطالة المكث، وبحجة تجنب النظرات الآثمة»[1]. لكن الفقهاء رأوا أن ذلك يؤدي إلى إيقاظ الرغبة.

وقد كانت لنساء تلمسان عادة قديمة، تتمثل في اجتماعهن صبيحة اليوم الثاني من الإقبار حول قرّاء عميان يتلون القرآن، رجاء الثواب للميت. فأوقف بعض الفقهاء العمل بهذه العادة واعتبرها بدعة محرمة لأن بعض القراء كانوا من أهل الفسق. وعندما رجع العقباني إلى تلمسان أفتى بجواز استمرار هذه العادة ورد على القائلين بالمنع بأن: «القارئ الفاسق لا يُتّهم بالسوء إلا في مواضع التهمة»[2].

فهل نفهم أن الفسق والفجور متعلقان بالمكان والبقعة وليس بالشخص؟

ـ زيارة الأولياء الصالحين

كانت المرأة ترى في وقوف الصالحين عليها في النوم، طلباً لزيارتها. وعقد النذر[*] لهم وسيلة للترويح عن نفسها خارج المنزل ممّا جعل هذه الزيارات تتكرر ويعظم انتشارها عند النساء حتى اليوم.

وقد مثلت الزوايا مكاناً آخر للاختلاط بين الجنسين، لذلك وقع تحجيره على المرأة خشية إمكانية إغراء النساء للرجال، وذلك بمجرد الحضور، و«لو كن عجائز»[3]، فمن ذلك أن المتعبد أبا الزين محمد بن ثغر الحبيبي القرن (XVIII-VI م) طلب منه «فقراؤه» أن تكون معهم في الزاوية «عجوز كبيرة» تطبخ لهم فاعترض على ذلك. ولإقناعهم ترك لهم ماء حوت وأقفل عليهم الزاوية وهم

(1) العقباني، **تحفة الناظر**، ص 59 أ. أنظر أيضاً:
Chennoufi, **«Un traité de Hisba, Tuhfat en Nezir»** In Bulletin d'études orientales T XIX, année 1965-66. Damas 1967, p. 150.
(2) أبو الأجفان، **الحياة الاجتماعية**، ص 35.
(*) النَذرُ: النَحْبُ: وهو ما يَنْذِرُهُ الإنسان فيجعله على نفسه نَحْبًا وَاجِبًا. جمعه نذور. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 229. وهي عادة قديمة، متجذرة في الحضارات القديمة بقيت رواسبها عند عرب الجاهلية. وأقرّ الإسلام النذر إلا أنه حدد معناه ومجال ممارسته وأضفى عليه طابعاً إسلامياً.
أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 514 ـ 515. أنظر أيضاً، حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر**، دكتوراه في التاريخ، ص 344.
(3) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج 4، ص 6 و7.

عطاشى، فأُجبروا على الشرب منه. ولتبرير هذا التصرّف قال لهم الشيخ: «لأجل مراودتكم إياي في مخالطة العجوز، فالإنسان غير المعصوم إذا اضطره الحال يقدم على الأشياء المستقذرة»[1].

فإن اعتبر البعض أن الفتنة مرتبطة بالجمال والشباب، فبالنسبة لهذا المتعبد المرأة مهما كانت نسبة جمالها ومهما كان سنها فهي مصدر للفتنة ووجب إبعادها وإقصاؤها.

وبمناقب سيدي علي الحطاب أن الشيخ عبد الرحمن ابن السيد عمر الريحاني قال: «طلبت مني زوجتي زيارته فمنعتها، وقلت لها أنت عورة لا يحل لك»[2].

ب ـ الأماكن الأخرى

ـ الحمام

قد أثار الذهاب إلى الحمام موجة من الاستياء والمعارضة، مما دفع رجال الفقه والأخلاق بأخذه في الاعتبار بغية تنظيم وظائفه ومراقبتها.

وكان العري في الحمام هو صميم المسألة. فقد خضعت مسألة العري في الحمام إلى البحث المستفيض الذي تركز في العورة والنظرة المحللة واعتبر الذهاب إلى الحمام من المنكرات، وفي بعض الأحيان حراماً. وضبط دخول الحمامات بشروط تشمل الرجال والنساء جميعاً. فيجوز دخوله اضطراراً بنية التداوي أو التطهير من مرض، وفرض على من يدخله أن يقي بصره من الوقوع في المحظور.

فقد ورد عن يحيى بن عمر: «حرام على المرأة دخول الحمام إلا النفساء أو المريضة، ولا تدخل إلا بمئزر سابغ، ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معيناً لها على المكروه، كما يعاقب متقبل الحمام إذا أدخل غير المريضة وغير النفساء»[3].

(1) ابن ناجي، معالم الإيمان، ج 4، ص 6 و7. أنظر أيضاً فخر الدين الهنتاتي، تصنيف النساء في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من خلال المصادر المالكية، ص 82 ـ 83، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة 7، عدد 2، 2001 جامعة الإمارات.

(2) مناقب سيدي علي الحطاب ضمن مخطوط 18419 د ك و. تونس ص 25 أ.

(3) أحكام السوق، ص 87 ـ 88.

ونفس التعليمات وردت عن ابن الأخوة[1] وعن ابن القطان[2].

وفي أحكام السوق، كتب بعض قضاة ابن طالب إليه في حمام الزمرد، ضاق أهل المرسى منه ورأوا فيه منكراً عظيماً، فكتب إليه: أحضر المتقبّل للحمام ومره أن لا يدخل إلا مريضة أو نفساء ولا يدخل من الرجال إلا بمئزر. فإن ركب النهي بعد هذا فاعقل الحمام وادخل المتقبل السجن. وقال يحيى يعاقب من يدخل الحمام بدون مئزر عقوبة موجعة وتطرح شهادته حتى تعرف توبته[3].

وأوضح العقباني أن ظاهرة العراء في وقته قد شاعت عن الكثيرات في حمامات النساء، وحتى «من استترت منهن لا تسلم بدورها من الوقوع في المحظور، إذ ترى هنالك ما لا يحل لها رؤيته من المنكشفات، وذلك من المجمع على تحريمه»[4].

ويحذر من العراء التام تحذيراً شديداً حتى ولو كان المرء وحده لأن العزلة المطلقة أمر غير ممكن في كون تشاطرنا فيه الوجود الجن والشياطين والملائكة، ففي الحديث: «لا تدخلوا الماء بدون إزار فللماء عيون»[5].

وأخذت ظاهرة الاستحمام انتشاراً كبيراً حتى أصبحت حديثاً بين الخاصة من رجال السياسة والفقهاء والعلماء ليبرزوا ما فيها من بدع ومنكرات لمقاومتها.

ففي فتاوى البرزلي، سئل السيوري حول سماح الزوج لزوجته دخول الحمام، خاصة إذا ألحت أن لها فيه منافع «من زوال وسخ وصلاح بدن» مع أن نساء الوقت

(1) معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق محمود شعبان وأحمد المطيعي، القاهرة 1975، ص 241.

(2) النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، ص 99.

(3) البرزلي، فتاوى، ج 4، ص 434.

(4) أبو الأجفان، الحياة الاجتماعية من خلال بعض كتب الحسبة، ص 33. أنظر أيضاً الطالبي: **Quelques données sur la vie sociale en Occident Musulman d'après un traité de Hisba du XVe siècle**. In Arabica. I 1954, p. 302.

وانظر أيضاً:

Ali Channoufi, **Un traité de Hisba**, Dal-Uqbani. B.E.O. TXIX, 1965-66. Damas 1967, p. 139-152.

(5) الألوسي، غالبة المواعظ، ج 2، ص 13.

يدخلن فيه عراة وهي من أهل الهمة والدين تدخل مستورة، إلا أنها ترى عورة غيرها. فقال منعه للحمام لها صواب ويلزمه منعها»[1].

هذا وقد كان ابن أبي زيد قد أفتى عندما سئل عن دخول المرأة للحمام «بأن المرأة عورة ولا يحل لها أن تبدي محاسنها للناس»[2].

ودخول الحمام لم يكن محبذاً حتى بالنسبة إلى الرجال، ففي طبقات علماء إفريقية وتونس أن متعب بن رباح وهو من أصحاب سحنون، كان رجلاً صالحاً وكان إذا دخل إلى الحمام عصب عينيه بعصابة ويكون معه من يقوده[3].

وفي البرزلي سئل عز الدين عمن يدخل الحمام فيجلس بمعزل عن الناس إلا أنه يعرف بالعادة أنه يكون معه في الحمام من هو كاشف عورته، هل يجوز له حضوره على هذه الحال أم لا؟ فأجاب بأنه يجوز حضور الحمام فإن قدر على الإنكار أنكر، ويكون مأجوراً على إنكاره، وإن عجز عن الإنكار كره بقلبه، فيكون مأجوراً على كراهته، ويحفظ بصره عن العورات ما استطاع، ولا يلزمه الإنكار إلا في السوأتين لأن العلماء اختلفوا قدر العورة، فقال بعضهم لا عورة إلا في السوأتين»[4]. ومشتقات اللواط والسحاق في السلوك الحمامي لم تكن غائبة عن بال الفقهاء والمراقبين.

وقد ورد عن القرطبي أن دخول الحمام حرام وخاصة على أهل الفضل والدين «لغلبة الجهل على الناس واستسهالهم إذا توسطوا الحمام رموا بمآزرهم حتى يرى الرجل البهي ذو الشيبة قائماً منتصباً وسط الحمام وخارجه بادياً عن عورته ضاماً بين فخذيه ولا أحد يغير عليه، هذا أمر بين الرجال، فكيف من النساء لا سيما بالديار المصرية إذ حماماتهم خالية من المظاهر التي هي على أعين الناس سواتر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[5].

فالحمام قد مثل فضاءً مشروعاً لأن يتجرد فيه المرْء، وأن يكون عرضة لأن

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 201.
(2) المصدر السابق، ج 1، ص 200.
(3) أبو العرب، **طبقات علماء إفريقيا وتونس**، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن، تونس، 1968، ص280.
(4) المصدر السابق، ج 1، ص 201.
(5) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 12، ص 224.

تنكشف عوراته، وهو سبب، في نظر المشرع، كاف لأن يوفر ظروف الوقوع في علاقات مشتبهة، هي أصناف متفرعة من الزنا مثل اللواط أو المساحقة.

وقد اعتمد الفقهاء لتحريم الذهاب إلى الحمام إلى حديث يقول: «ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتاً يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال إلا بالأزر وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء»[1].

كما سئلت السيدة عائشة عن الحمام للنساء فقالت: «حجاب لا يستر وماء لا يطهّر وباب من أبواب السعير وبيت من بيوت المشركين وملعب للشياطين! إذا دخلت المرأة إلى الحمام وضع الشيطان يده على قلبها فإن شاء أقبلت وإن شاء أدبرت»[2].

ويذكر الطبري أن عمر بن الخطاب كتب إلى عبيدة بن الجراح: «أما بعد فقد بلغني أن نساء يدخلن الحمامات ومعهن نساء أهل الكتاب، فامنع ذلك وحل دونه. قال ثم إن أبا عبيدة قام في ذلك المقام مبتهلاً: اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم، تريد البياض لوجهها فسوّد وجهها يوم تَبْيَضّ الوجوه»[3].

نستبعد أن يكون عمر قصد تحريم الحمام بل ربما كان حريصاً على أن يقطع الصلة بين العربيات وغيرهن حتى لا يتداركن ما ينقصهن من كيفيات في التزين ولا يتشبهن بالأعجميات فيقعن فيما نهى عنه الشرع، من الوقوع في المحظور. فدفع الضرر من المقاصد الشرعية ودفع المضرة يكون بمنع كل ما يؤدي إليه أي بسد الذرائع، أي إغلاق المنافذ المؤدية إلى الضرر.

ويبدو أن مفعول تحريم الحمام ما زال سارياً به العمل في بعض المناطق، إذ يذكر عبد الوهاب بوحديبة أن في المهدية من البلاد التونسية ما تزال النساء تمتنعن عن الذهاب إلى الحمام إلا في حالات استثنائية: زواج، ولادة[4].

- الذهاب إلى الأسواق والمقابر

ورد التحذير من المرأة التي تتردد على الأسواق لبيع وشراء الصوف، لأن ذلك ليس إلا حجة للوقوف أمام الدكاكين لتبادل كلمات الغزل والنظرات الآثمة: فيجب

(1) عبد الملك ابن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص 232.
(2) المصدر السابق، ص 235.
(3) **جامع البيان**، ج 9، ص 307.
(4) **الجنسانية في الإسلام**، ص 216.

حسب الفقهاء «على الرجل الذي يصون عرضه أن يحذر من مشاوير النساء لأنهن غالباً ما يهملن سبب الخروج ليثرثرن مع الجواري الفاسقات، ومع العبيد وبعض الأحرار أيضاً». وهو حسب العقباني السبب في كثرة المواليد الخلاسين[1]. وينصح الونشريسي: «بأن لا تترك الشابة تجلس للصناع، فأما المتجالة والخادم الدون، التي لا تتّهم على القعود ولا يتهم من تقعد معه، فإني لا أرى بتلك بأساً»[2].

وبصفة عامة، خروج المرأة وارتيادها المكان العام واختراقها الفضاء الممنوع كانت له انعكاسات سلبية عليها ولكن أيضاً بالنسبة إلى زوجها.

فمن الانعكاسات السلبية، التي يمكن أن تنجر عن خروج المرأة، الطلاق، فقد ورد عن البرزلي أن رجلاً قال لزوجته: «إن رأتك عين فأنت طالق»[3].

كما أن خروج المرأة قد يتسبب في سقوط حقها في الحضانة، وعثرنا على هذه الإشارة في فتاوى التميمي (ت 1832م) وهي فترة متأخرة عن العهد الحفصي، نذكرها لما تحمله من دلالة على أهمية التقسيم الجنسي للمكان وما يترتب عن عدم احترام الحدود واختراق الفضاء الممنوع[4].

أما بالنسبة لانعكاسات خروج المرأة على الرجل، يذكر الونشريسي أن الشيخ أبا منصور المشدالي قد أفتى فيمن كانت زوجته تخرج «أنه لا تجوز إمامته ولا تقبل شهادته ولا يحل أن تعطى له الزكاة إذا احتاج لها»[5].

ولكن تأكيد الفقهاء على منع المرأة الحفصية من الخروج، يفصح في حد ذاته أنها كانت تخرج. كما أننا نفترض أنه لا يمكن أن تصدر أحكام الفقهاء إلا بمناسبة أحداث طرأت واستدعت استفتاء الفقيه عن موقف الدين منها. وبالفعل فقد لوحظ تواجد المرأة بعدة أماكن دينية وعمومية.

(1) العقباني، **تحفة الناظر**، ص 59 ب. الخلاسين: الخليط. غلام خلاسي: أمه سوداء وأبوه عربي آدم، يكون الغلام بين لونهما. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 104 ـ 105. الآدم من الناس: الأسمر وقيل البياض الواضح .لسان العرب، ج 1، ص 73.

(2) **المعيار**، ج 15، ص 199.

(3) **فتاوى البرزلي**، ج 2، ص 139.

(4) أبو الفداء إسماعيل التميمي، **فتاوى التميمي**، مخطوط، د.ط.و، رقم 9487، ص 50 أ - 50 ب.

(5) **المعيار**، ج 11، ص 199. ج 1، ص 131.

ـ فزيارة المقابر كانت عادة مألوفة، مثلاً بالقيروان وكان ذلك يوم الخميس من كل أسبوع ونقل عن عياض في المدارك أن بعضهم قال: «كنت أسكن البادية، فنويت زيارة قبور صالحي القيروان، فقصدت ذلك، وإذا حلق النساء قد خرجن لزيارة يوم الخميس، فقلت لا أقدر على التماس قبور الصالحين ومعرفتها، من أجل وجود النساء، ولكنني أجلس حتى ينصرفن مع العصر وأصل إلى ما أردت...»[1].

ـ كما خرجت المرأة الحفصية لزيارة الأولياء الصالحين كحيز مقدس كانت له مكانته في النسيج الحضري والريفي والذي كان له طقوسه ورموزه. والدوافع الكامنة وراء زيارة المرأة الأولياء الصالحين كانت لها علاقة كبيرة بالجسد الأنثوي الذي كان يبحث عن متنفس أو عن الفرَج السحري للولي الصالح أو الاثنين معاً.

فعلى سبيل المثال، كانت المرأة الحفصية تزور السيدة العائشة المنوبية (ت 665 هـ/ 1267م) وخاصة النساء المصابات بالعقم، وذلك يومي الاثنين والجمعة[2].

وورد بمناقب سيدي ابن عروس، أن النساء يترددن على سيدي ابن عروس (ت 868 هـ / 1468م)، الذي كان يلمس بعض البنات والنساء، ويقوم ببعض الأعمال الخفية إذا اقتضى الأمر، ليشفيهن من المرض[3]، وهو ما أدى ببعض الفقهاء إلى التفكير في غلق زاويته لتوافد النساء عليها[4].

إن الزاوية أو المجال الأوليائي يصبح متنفساً للرغبات المكبوتة والمقموعة، كما كان ملتقى كل التناقضات، تزول داخل هذا الفضاء المحرّم الممنوعات، فما يحرم خارجه يباح داخله وما يباح خارجه يمنع داخله، إنها ثنائية عجيبة بين الممنوع والمباح بين المحرّم والمحلّل.

ـ كما كانت البنات يترددن على «دار المعلمة» يتعلمن الغزل والخياطة وبعض التعاليم الدينية[5].

(1) يحيى بن عمر، **أحكام السوق** ص 92.

(2) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي**، ترجمة حمادي الساحلي، تونس 1988، ج II، ص 345.

(3) الراشدي، **ابتسام العروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد بن عروس**، تونس 1303 هـ، ص 200 و336.

(4) المصدر السابق، ص 236.

(5) **مناقب سيدي ابن عروس**، ص 201.

ـ أما الذهاب إلى الحمام، فيذكر ابن ناجي أن عائلة ابن أبي زيد، بالقيروان، كانت تذهب إلى الحمام المقابل لمنزلها[1].

ـ وشهد الحسن الوزان على تواجد المرأة الحفصية بالأسواق إذ يذكر أن «التونسيات لا يشتغلن بغير زينتهن وعطرهن حتى أن العطارين هم دائماً آخر من يغلقون أبوابهم»[2].

هذه شهادات على أن المرأة الحفصية كانت تخرج رغم التضييقات الفقهية، وأن هذا الجسد العنيد الذي حُمّل كل مساوئ الوجود كان يطيع أحياناً ويمتنع أخرى. أرادوا إخفاءه وإقصاءه لكنه كان من حين لآخر يفلت من قيوده ويبسط حضوره على الملأ.

تنديد الفقهاء اهتم خاصة بخروج النساء، واختلاطهن بالرجال، وأكد على التفريق بين الجنسين وبالتالي تقسيم المكان وفرض الحياة ذات الوجهين: العام والخاص. وللتأكيد على الفصل بين الجنسين يذكر صاحب المعيار حديثاً يقول: «باعدوا بين أنفاس الرجال وأنفاس النساء، حتى لو كان عظم هذه بالمشرق وعظم هذا بالمغرب لحنّ هذا إلى هذا حتى يلتقيان»[3].

وقد بيّن القرطبي أن انجذاب الجنسين إلى بعضهما البعض إنما لطبيعة الخلقة فيهما: «إنها خلقت من الرجل، فَنَهَمُهَا في الرجل، والرجل خلقت فيه الشهوة، وجعلت سكناً له، فغير مأمون كل واحد منهما في صاحبه»[4].

فإذا اعتبرنا نظرية وحدة الجسدين في الأصل، وحسب النص الديني، باعتبار حواء خلقت من ضلع آدم (وبعيداً عن رمزية التراتبية، الضلع بالنسبة للجسد). فهما جسد واحد، وهذا يؤكد أنه من الاستحالة رسم حدود صارمة ما بين جسدين هما أصلاً جسد واحد.

فعلى المستوى الفعلي نجد التماثل ما بين الجسدين أو الشخصين، سواء بيولوجياً أو نفسياً هو من التماثل بحيث لا يتجاوز اختلاف الأعضاء التناسلية. وهذا الاختلاف هو نفسه «محور» التواصل بينهما ومحور الافتراق. التواصل هو السبب

(1) **معالم الإيمان**، ج 3، ص 142.
(2) **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت 1983، ص 78.
(3) الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 194.
(4) **الجامع لأحكام القرآن**، ج 20، ص 122.

الأساسي لهذا الفرز القمعي الاجتماعي، ما بين الجسدين وتحويلهما إلى عالمين مفارقين لا يجوز لأي منهما تمثل الآخر أو تجسده بأي حال من الأحوال.

ج ـ هندسة البيت العربي الإسلامي:

وقد كان لهذا التقسيم للمكان ولتصورات المجتمع وتمثلاته من المرأة وجسدها، تأثير على طريقة تصميم وهندسة البيت العربي الإسلامي، الذي يكاد يكون كله من أجل حجب المرأة حجب جسد المرأة، وتأمينه وحصره داخل هذا الفضاء. فضاء مغلق: أسوار عالية، أبواب مغلقة، سقايف متعددة وذلك للمباعدة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي.

فالمدينة الإسلامية تمتاز بحرص سكانها الشديد على صيانة دُورهم وحريمهم من العيون الدخيلة المتطفلة. ولو أمعنّا النظر في المثال العمراني العام للمدينة لتبيّنا أن الهدف الأسمى الذي سعى إلى تحقيقه هذا المخطط يتمثل في عزل المساكن ووضعها بعيداً عن مسالك التنقل[1]. والمسكن المربع الشكل، يحتوي على سقيفة[2]، داخل المدخل المنعرج المنغلقة ببابين داخلي وخارجي، وهي خاصية معمارية للمنازل التونسية. أما الصحن المركزي، وهو فضاء مكشوف، فيشكل في إفريقية الشمالية «الخلية الأساسية» للمسكن الحضري، ويقوم من بعض الوجوه بدور المزوّد بالضوء والهواء للغرف الموزعة على جوانبه الأربعة التي لها نوافذ تفتح على الداخل لا على الشارع[3]. بحيث لا ترى المرأة وهي داخل بيتها من العالم الخارجي إلا السماء، إذا رفعت بصرها، لتذكرها بكل القوانين الفوقية، وكل النواميس التي شُرّعت خصيصاً من أجلها لتذكرها بكل الممنوعات والمحرمات.

ولأنه احتوى جسد المرأة فقد اكتسى البيت صبغة مقدسة، فكان عبارة عن حرم بما تحتويه الكلمة من معنى المقدس والممنوع.

يجسم النظام العمراني الذي يبرز من خلال عمارة المساكن تلك المرآة الصادقة الأخرى التي تعكس قيم المجتمع الإسلامي الدينية والأخلاقية.

(1) أنظر عبد العزيز الدولاتلي، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي، دار سراس للنشر 1981، ص 209.
(2) أنظر برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 296 وكذلك المرجع السابق، ص 209.
(3) الدولاتلي، المرجع السابق، ص 209.

كان لتقسيم المكان، مترتباته على المرأة وسلوكها في المجتمع، فكان الخوف والتوتر يطبع كل مبادرة تصدر عن المرأة لاقتحام الأماكن التي لا يجب أن تطأها قدم نسوية، خوفاً من زعزعة الدعائم القديمة للسلوك، وعلاقات السلطة بين الجنسين. فكل خطوة تخطوها المرأة خارج الحدود، التي رسمت لها، تستثير التوتر، وتكتسي طابعاً إشكالياً، وتبعث على الخوف، وتستوجب التأديب والعقاب ولكن، بعد النهي والتحذير، لأن بعض الممارسات كانت قد دخلت في عادات النسوة وتعودن عليها، فردعها عنها يكون بصفة تدريجية فإن لم تنته يكون العقاب. إن اقتحام النساء للأمكنة العامة، آثار ردود أفعال اتسم بعضها بالعنف، إذ تذكر لنا المصادر مثالاً على ذلك، ولكنه يخص المرأة المغربية، التي يبدو أنها خضعت لمواقف وإجراءات فقهية أكثر تشدداً من التي خضعت لها المرأة الحفصية. يذكر الونشريسي أن الشيخ سيدي أبي الحسن الصغير لما تولى قضاء فاس، وكان نساء البلد يخرجن كثيراً، جعل أعواناً في كل شارع يمنعونهن من الخروج، وخاف مفسدة الأعوان لمباشرتهن فجعل محابس من مغرا(*) في كل شارع يلطخون بها أكسية من جاز من النساء، فانتهين عن ذلك»[1].

وبما أن المرأة كانت تخرج بحثنا عن الشروط التي ارتبطت بالخروج، وتساءلنا عن مدى احترام المرأة الحفصية لهذه الشروط، ودرسنا كيفية لباسها، وذلك لما للباس من ارتباط وثيق بالمكان وبشروط الخروج وآدابه.

2 ـ آداب الخروج

حددت الأحكام الفقهية بدقة متناهية أماكن وساعات وشروط خروج المرأة:

يؤكد التيجاني على المرأة إذا خرجت من بيت زوجها عليها: «أن تكون متحرزة أن يسمع صوتها أو تعرف عينها»[2]. وعن الأبي أنه على المرأة إذا خرجت لقضاء ما تحتاج إليه من أمورها الجائزة يجب: «أن تكون على حال بذاذة وتستر وخشونة ملبس، والحاصل أنها تخرج على حالة لا تمتد إليها فيها الأعين»[3]. وإذا استوجب الأمر خروج النساء، بين العقباني أنه يجب أن تكن: «غير متطيّبات، ولا

(*) المغرا: طين أحمر يصبغ به: ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 104 ـ 105.
(1) المعيار، ج II، ص 499.
(2) التيجاني، تحفة العروس، ص 162.
(3) الإكمال، ج 5، ص 437 ـ 438.

مبدين شيئاً من زينتهن»[1]. أما الونشريسي فيذكر أنه من آداب الخروج: «أن يكن بالليل غير متزينات ولا متطيبات ولا مزاحمات للرجال ولا شابة مخشية الفتنة»[2].

واشترط الفقهاء في خروج المرأة أن يكون بإذن زوجها كما طلبوا من الأزواج: «منع زوجاتهن من التبرج بأنواع الزينة البادية وأسباب التجمل الظاهرة على حال اختيال في المشي واستعمال منتشر للطيب وإظهار ما يستدعي الفتنة»[3]. وذلك عملاً بما ورد في القرآن: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[4].

وسئلت عائشة عن الزينة الظاهرة فقالت: «هي الكحل والخضاب»[5]. ويقول ابن قطان: «إن الله نهى كل امرأة حرة أو أمة عن إبداء كل زينة لكل رجل أو امرأة، أجنبي أو قريب أو صهر». ويرى أنها مطلقة بالنسبة إلى كل زينة ومطلقة لكل مبدية ومطلقة لكل ناظر[6].

من خلال ما سبق ذكره، نلاحظ تأكيد الفقهاء على المرأة بعدم التطيب إذا دعتها الحاجة إلى الخروج من بيتها. واعتبر عدم التطيب من آداب الخروج. رغم أن الشرع والطبع متفقان على استحسان الطيب واستحبابه، إذ يذكر الحديث: «حبّبَ إليَّ من دنياكُم ثلاث، النساء والطيب وجعلت قرة عيني الصلاة»[7]. وفي حديث آخر يقول الرسول ﷺ: «خير نسائكم العَطِرة المطرة»[8].

فبحثنا عن السبب الكامن وراء النهي عن ذلك، فوجدنا أن الفقهاء يعتبرون الطيب أو العطر من الأشياء التي تستدعي الفتنة. إذ اعتبروا العطور من المواد المهيجة جنسياً والتي تجعل المرء، وتضعه في العالم الحلمي الذي يستخدم المادة للعبور إليه وتمنحه قدرتها الملهمة.

(1) العقباني، تحفة الناظر، ص 30 ب.
(2) المعيار، ج II، ص 499. أنظر أيضاً العقباني، تحفة الناظر، ص 30 ب.
(3) المصدر السابق ج II، ص 499.
(4) سورة النور، الآية: 31.
(5) التيجاني، تحفة العروس، ص 131.
(6) ابن قطان، أحكام النظر، ص 47.
(7) التيجاني، تحفة العروس، ص 59.
(8) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ولذلك ينصح التيجاني المرء: «أن يقوي دماغه وقلبه بذلك لتأثير الطيب في تقوية هذه الأعضاء وأن يستعين بذلك على ما يحتاج إليه من أمور النساء فله في ذلك من التأثير ما لا ينكر»[1]. ثم تطرق إلى تأثير الطيب على النساء وبين ذلك التأثير من خلال قصة سجاح ومسيلمة الكذاب، الذي طلب قبل اجتماعه بها ليستثنيها عن النبوة بأن يكثروا لها من الطيب بالمكان الذي أعده لاستقبالها، ثم يعلق التيجاني فيقول: «إن المرأة إذا شمت الطيب ذكرت الباءة»[2]، وأن الطيب من أعظم لذات البشر وأقواها لدواعي الوطء»[3].

كما بيَّن الشيخ النفزاوي هذا التأثير العجيب للطيب فذكر: «أنه يشرح النفس ويوقظ الرغبة الجنسية» ونصح به «للتقوية على الباه»[4].

أما الطبيب المغازلي وفي سياق حديثه عن أفضل أشكال الجماع، فقد نصح: «المجامع والمجامعة بالتطيب بالطيوب اللذيذة»[5].

نلاحظ أهمية دور الطيب في العملية الجنسية وفي معالجة ضيق النفس والعجز الجنسي، ومن هنا كان علم المداواة بالعطر وهو علم أثير في التراث العربي[6]. فالعطر من أفضل الوسائل لتقارب الأجساد[7]. فالارتباط واضح بين العطر وتأثيره في إيقاظ الرغبة وحصول المتعة، فلا يمكن الفصل إذاً بين استعمال الطيب وعن معانيه في الجاذبية الجنسية، سواء أكانت هذه المعاني واضحة أو خفية على القائم بها والمتعرض لفعلها.

وفي بعدنا الثقافي المستور، اتضح أن الرائحة تقيم علائق[8]، وتعبر عن

(1) **تحفة العروس**، ص 136.
(2) المصدر السابق، ص 136.
(3) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(4) **الروض العاطر**، ص 30 ـ 31 ـ 32.
(5) **تحفة القادم في الطب**، مخطوط رقم 18509، د ك و، ص 75 أ.
(6) أنظر: Souques, A. Mahomet, **Les parfums et les cosmétiques colorants.**
(7) أنظر: Gobert (E.-G.), **Parfums et tatouages**, Ed. SAHAR, 2003, p. 41.
(8) فمن عاداتنا مثلاً، أن نشم رائحة شخص حبيب، أو طفل عزيز بدلاً عن تقبيله أو إظهار المحبة والوداد. كما قد يذكرنا بعض الأقارب بوالدينا فنقول: يا رائحة أمي وأبي.

تواصل غير لفظي وتكشف عن أهمية معطاة للأنف وبالتالي أهمية حاسة الشم[1].

ويذكر الونشريسي أن الأنف من أشرف أعضاء الوجه وأنه موضع كناية عن الكبر «لأنه حاسة تبعث بإدراكها على ما يستطاب من الروائح الطيبة، فيقبل الشّام، وتحمل تارة على الإعراض بحسب الصارف من الأمور الكريهة المشمومة»[2].

فالطيب - مع النظر وربما أكثر منه - يشكل متعة لا مادية أساسها المادة بالذات. ونلاحظ ما للعطر من قابلية إلى أن يتحول من مادة تستهلك إلى رائحة ذات حضور حسّي لطيف. فللطيب إذاً، مكانة مرموقة في البعد الجمالي، والتواصل غير اللفظي والتعبير عن الحميمي والجمال واللذة.

وقد اعتبر البعض أن استعمال الطيب هو رمز للجود والكرم، لأننا لا نشم طيبنا بل الآخر هو الذي يشمه[3].

لكل هذه الاعتبارات التي سبق ذكرها، أكد الفقهاء على النساء بأن يخرجن إذا دعتهن الحاجة إلى ذلك «غير متطيبات».

نلاحظ إذاً تعدد وتنوع الموانع، فإلى جانب منع المتعة بالنظر وبالتالي بحاسة البصر، وجدنا منعاً للمتعة بحاسة السمع لما يمكن أن يثيره الخيال من متعة ومن قدرة على استحضار لصاحب أو صاحبة الصوت. وها أننا نقف على منع آخر هو منع المتعة بحاسة الشم. أما اللمس والذوق فلا سبيل إليهما لأنهما ممنوعان أصلاً!

ولعلي أختم الحديث عن أهمية العطر والرائحة، بالتذكير بأن الرائحة هي لغة الجسد الأولى، بل أعرق وأقدم لغة يدركها الطفل في بداية علاقته بالعالم من حوله قبل اللمس والنظر والكلام، فهو لا يعي وجود أمّه وهي أوّل مدركاته في الوجود، إلا عن طريق الشم.

كما كان للرائحة عملٌ سحريّ، وذلك في قصة يعقوب مع رائحة قميص ابنه يوسف، إذ ارتدّ إليه البصر بمجرّد شمّه رائحة القميص[4] رائحة جسد يوسف:

(1) أنظر فصل، ODORAT لـ Gérard ZWANG في **Dictionnaire de sexologie**.
(2) **المعيار**، ج 1، ص 181.
(3) أنظر:
PERLA SERVAN (Shreiber), **La féminité de la liberté au bonheur**. Paris 1994-1995, p. 120.
(4) أنظر ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ص 507.

﴿ٱذْهَبُوا۟ بِقَمِيصِى هَٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا﴾[1].

إن إيحاءات هذه اللغة العتيقة ومدلولاتها يتكرّر في حياة الناس يومياً ولكن يبدو لي أنه لا ينتبه إليها إلّا ذوو الإحساس المرهف.

وإذا عدنا لتحديد آداب الخروج وضوابطه، فقد خاضت كتب الفقه في أدق تفاصيل الملابس الشرعية للجنسين وأكد الفقهاء على وجوب الستر، ستر المرأة لجميع جسدها وعدم إبراز أي جزء منه ما عدا الوجه والكفين. وانطلاقاً من هذه التوصيات تساءلنا عن مدى احترام المرأة الحفصية لهذه التوصيات وحاولنا تتبع ذلك من خلال كيفية لباسها.

ولكن رأينا أنه يجدر بنا قبل ذلك أن نبين مفهوم اللباس ووظيفته ونتعرض لبعض الضوابط والآداب التي جاء بها الإسلام وحثّ عليها الرسول في مجال اللباس.

أ ـ اللباس: مفهومه ووظيفته

ـ مفهوم اللباس

مقوم من مقومات شخصية الأمة فهو يميزها عن غيرها من الأمم ليطبعها بطابع خاص تنعكس عليه جميع ملامحها وخصائصها الاجتماعية والأخلاقية والعقائدية والحضارية بصفة عامة.

والمجتمع هو كلي الوجود (omniprésent) يسم منذ الولادة تجربة الإنسان الجسدية إذ يلزمه بنظام جسدي معين ويتجلى هذا التأثير الاجتماعي في مظاهر عديدة متنوعة ومعقدة منها الثياب، التي تكشف عن موقف المجتمع إزاء الجسد، فالثياب تخبئ الجسد لكنها تكشف عن صورة الجسد الاجتماعي، كما يساعدنا اللباس أيضاً على التماهي بالآخرين: نصبح كالآخرين من خلال لباسنا[2]، ويجعل المرأة مثلاً

(1) سورة يوسف، الآية: 93.

(2) أنظر:

Schilder (P), **L'image du corps**, Paris, 1968, p. 221.

Nos vêtements nous servent aussi, à nous identifier aux autres: par eux nous devenons comme les autres.

أنظر خاصة الفصل الذي يتحدث عن:

Influence du vêtement sur l'image du corps et psychologie du vêtement, p. 218.

تعي «جسمانيتها» الاجتماعية بطريقة تختلف عن التي يعي بها الرجل جسمانيته. فاللباس علامة فارقة للجنسين تعكس ثنائية النوع في العالم، ودراستها تمكننا من قراءة الإنسان باعتبار أن المظهر الجسدي له صلة وثيقة بالشخصية، كما أن اللباس حامل لرسالة، رسالة للآخر فتكشف مثلاً عن الموقف من المجتمع والطريق في الحياة وإرادة تقديم الذات. فالمظهر الخارجي للفرد عنوان على ذاته من حيث انتمائه إلى قوم دون آخر وإلى ملة دون أخرى وإلى طبقة اجتماعية دون أخرى.

ومن المعروف أن اللباس العربي قبل الإسلام هو الذي ظل سائداً في العهد الإسلامي ومسميات اللباس قبل الإسلام ظلت هي المسميات في ظل الإسلام ولكن الشيء الذي طرأ على اللباس في الإسلام هي الضوابط الأخلاقية التي تحكمه، ومن خلال تلك الضوابط أصبح لدينا ما يعرف فيما بعد باللباس الإسلامي. مع الإشارة إلى وجود خصوصيات محلية ميزت المناطق التي دخلها الإسلام عن طريق الفتوحات والتي حافظت على العناصر الأساسية المكونة للباسها.

ـ وظيفة اللباس

أشار القرآن إلى اللباس بقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا﴾[1].

ويخضع اللباس في الإسلام للأحكام الشرعية الخمسة: الواجب ـ الحرام ـ المندوب (المستحب) ـ المكروه والمباح:

ـ فأما الواجب فهو ما يستر العورة ويدفع الضرر كالحرّ والبرد

ـ اللباس المستحب: ما زاد على قدر الضرورة

ـ ويكون اللباس مباحاً وهو الثوب الجميل للتزين في الجُمع والأعياد ومجامع الناس، لأن فيه إظهار الإسلام وجماله[2] ويجب أن لا يقصد به التكبر والخيلاء[3].

فللباس إذاً وظائف عديدة:

(1) سورة الأعراف، الآية: 26.

(2) الأبي، **الإكمال**، ج 5، ص 373.

(3) البرزلي، ج 6، ص 536. أنظر: **تحفة العروس**، ص 136.

ـ حفظ الجسد بدفع ضرر الحر والبرد والأذى، وقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾[1].

ـ ستر العورة

ـ والأناقة في المظهر.

وتصبح الثياب، جزءاً من صورة الجسد.

بالإضافة إلى هذا المعنى فقد كان المسلمون يتخذون من الملابس عنواناً على إظهار نعمة الله عليهم لقوله: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[2]، ويقول الرسول: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[3]، وفي نفس الوقت، فإنه يدعو إلى تجنب ما يدعو إلى الشهرة والظهور بين الناس بقصد الاستعلاء أو التفاخر بالدنيا وزينتها: «من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلّة»[4].

وتوجيهات الإسلام فيما يخص اللباس شملت بعض الأنسجة، كالحرير والديباج مثلاً وذلك بالنسبة للرجال، فقد قال حذيفة: إني سمعت رسول الله يقول: «لا تلبسوا الحرير ولا الديباج...»[5].

كما نهى الرسول ﷺ عن بعض الألوان كالمعصْفر والأحمر[6].

وجاءت السنة بجملة من الآداب والضوابط نذكر بعضها. فمن آداب اللباس في السنة ما رواه أبو سعيد الخدري قال: كان رسول الله إذا استجد ثوباً يقول: «اللهم لك الحمد أنت كسوتنيه أسألك من خيره وخير ما صنع له وأعوذ بك من شره وشر ما صنع له»[7].

(1) سورة النحل، آية 81:
ـ سرابيل تقيكم الحر: أي ثياب القطن والكتان والصوف ـ إنها القمص: تقي الحر والبرد، فاكتفى بذكر الحر كأن ما وقى الحر وقى البرد. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 7، ص 162.
(2) سورة الأعراف، آية 31.
(3) الترمذي، ج 5، ص 123 ـ 124.
(4) ابن ماجه، مصدر سابق، ج 2، ص 1192.
(5) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 373.
(6) البرزلي، المصدر السابق، ج 1، ص 373.
(7) سليمان ابن الأشعث، **أبو داود**، اسطمبول - المكتبة الإسلامية (د ت)، ج 4، ص 41.

وعن عمر بن الخطاب أن رسول الله قال: «من لبس جديداً فقال: الحمد لله الذي كساني ما أواري به عورتي وأتجمل به في جلوتي ثم عمد إلى الثوب الذي أخلق أو ألقى فتصدق به، كان في كنف الله وفي حفظ الله وستر الله حيّاً وميّتاً»[1].

وأجاز الفقهاء لباس الحرير للنساء دون الرجال، واختلف في علة النهي، يقول الأبي: «قال الأبهري، لئلا يتشبه الرجال بالنساء، وقال غيره لما فيه من الخيلاء، ورخص الرسول في لباسه للحكة»[2]، أي يجوز لباسه للضرورة.

ويذكر التيجاني أنه يجب على المرأة أن تكون ثيابها على اللون العام المحمود وهو البياض أو اللون الشائع في عصرها[3].

وكذلك من آداب الإسلام في اللباس عدم تشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء، فقد روى ابن عبد العباس أن النبي لعن المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء[4] أي الرجل يلبس لبس المرأة والمرأة تلبس لبس الرجل.

ولكن اللباس النسائي يمكنه استيعاب اللباس الرجالي (مثل لباس النساء الغلاميات للسراويل في العهد العباسي) والعكس غير صحيح (الرجل لا يلبس الجلباب) وهذا ما يفسر أنه يوجد مانع اجتماعي من تأنيث الرجل ولكن لا يوجد هذا المانع من تذكير المرأة إذ تنتمي المرأة إلى المجتمع الأبوي الذكوري والرجل هو صاحب السلطة فيه. لذا يسهل التذكير أكثر من التأنيث.

ـ الحجاب أو لباس الرأس

أما بخصوص لباس المرأة، فقد نزلت فيه توجيهات سماوية (إضافة إلى توجيهات السنة). ويمثل الحجاب[5] السمة البارزة للباس المرأة المسلمة، وهو يمثل

(1) محمد بن بزيد القزويني، ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، بيروت (د ت)، ج 2، ص 1178.
(2) الإكمال، ج 5، ص 374.
(3) **تحفة العروس**، ص 130. أنظر أيضاً، البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 372 ـ 373.
(4) أبو داود، سنن أبي داود، ج 4، ص 60.
(5) أنظر عايدة السحباني، **المرأة ببلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبوي**، شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1992 ـ 1993، ص 168. أنظر أيضاً صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد الأنثوي في العهد الحفصي**، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1997، ص 129.

اليوم محور اهتمامات العديد من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية التي تتواجد بها جاليات إسلامية، ويندرج هذا الاهتمام في نطاق تزايد الاهتمام بالإسلام على المستوى العالمي، حول موقفه من قضايا متعددة ومنها وضعية المرأة: حقها في التعليم، في العمل، في ممارسة النشاط السياسي... وحول لبس الحجاب. ولهذه الاعتبارات أردنا أن نتعرض إلى تاريخية نزول الحجاب، قبل أن نبين مدى احترام أو تمسك المرأة الحفصية به.

نزلت في النص القرآني معان تحيل على وجوب استتار المرأة، وكان نزول الأمر بستر المرأة في ثلاث آيات: آيتين في سورة النور، نزلت عامة في نساء المؤمنين: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

ووردت الآية الثانية، وقد أخرجت النساء القواعد من أحكام الحجاب وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾[2].

ويقول ابن كثير حول قصة نزول الحجاب، أنه ناسب صبيحة عرس النبي بزينب بنت جحش، فيذكر عن أنس بن مالك قال: «لما تزوج الرسول ﷺ زينب بنت جحش دعا قوماً فطعموا وجلسوا يتحدثون في بيت رسول الله ﷺ وزوجته مولية وجهها إلى الحائط، فثقلوا على رسول الله. فأخذ يتهيأ للقيام فلم يقوموا، فلما رأى ذلك قام. فلما قام، قام من قام وقعد ثلاثة نفر وجاء النبي ﷺ ليدخل فإذا القوم جلوس، ثم إنهم قاموا فانطلقوا، فجئت فأخبرت النبي أنهم قد انطلقوا، فانطلق حتى دخل البيت فذهبت أدخل معه، فأرخى الستر بيني وبينه»[3]. فأنزل الله تعالى آية

(1) سورة النور، الآية 31.
(2) سورة النور، الآية 60.
(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت، 1988. المجلد الثاني، ج 4، ص 167 ـ 168. أنظر أيضاً، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 14، ص 224 ونائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، ج 1، ص 168 ـ 169.

الحجاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُوا۟ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟ وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ فَيَسْتَحْىِۦ مِنكُمْ ۖ وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ﴾[1].

والآية الثالثة تأمر بحجاب نساء الرسول وبناته ونساء المؤمنين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾[2].

وأثبت الأخباريون أن عمر بن الخطاب كان السبب الأصلي في نزول آية الحجاب على نساء الرسول، ويروي الطبري الخبر عن طريق: «الزهري عن عروة عن عائشة قالت: إن أزواج النبي كنّ يخرجن بالليل إذا تبرزن إلى المصانع وهو صعيد أفيح، وكان عمر يقول: يا رسول الله احجب نساءك، فلم يكن رسول الله يفعل. فخرجت سودة بنت زمعة زوجة النبي، وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر بصوته الأعلى: لقد رأيناك يا سودة حرصاً أن ينزل الحجاب. قال: فأنزل الله الحجاب»[3].

وبالرغم من أن لفظ «الحجاب» كان خاصاً بنساء الرسول كما سبق بيانه، فإن المفسرين والفقهاء لم يتفقوا على معنى واحد له، لأن عائشة زوج الرسول لم تفهم ذلك الحكم بمثل تلك الصلابة التي عبّر عنها الفقهاء، وحسبنا في ذلك الفتوى التي خرجت بها عائشة من مأزق صلابة الحكم، فأشارت إلى أم كلثوم ابنة أخيها عبدالرحمن بأن ترضع كل من يريد الدخول عليها من الرجال[4]. ولكن كيف التوفيق بين رضاعة الكبير واعتبار جسد المرأة عورة؟

ألا يكون هذا الاجتهاد مظهراً من مظاهر التيسير التي كان عليها المجتمع الإسلامي في بدايات التشريع[5]؟

(1) سورة الأحزاب، الآية: 53.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 59.
(3) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر، 1985، ج 10، ص 326.
(4) النسائي، **السنن**، كتاب النكاح، باب: لبن الفحل، ج 6، ص 102.
(5) راجع تحليل نائلة السليني في ذلك، **تاريخية التفسير القرآني**، ص 171.

كما يمكن أن نستنتج مما سبق أن المسلمات قبل السنة الثامنة للهجرة كن غير متحجبات وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الكيفية التي أجمع عليها أصحاب الأخبار التي لاقى بها الرسول زينب وهي آنئذ زوج ليزيد بن حارثة، فيقول الطبري إنه دخل عليها فقابلته وهي متفضلة في ثيابها، وحادثته ولم تجد حرجاً[1]. بل ولم يكن للحجاب وجود حتى السنة الثامنة للهجرة إذا اعتبرنا لفظ «بناتك» التي وردت في الآية تعود على زينب بنت الرسول التي توفيت في تلك السنة.

ولكن لم تستقر مقالة المفسرين على ما استقر عليه فهم عمر في أحكام الحجاب، وإنما ظلت عبر العصور متنامية نحو التضييق.

فأصل الحكم الديني كان يقضي أن لا تخرج المرأة سافرة الوجه والرأس إلا إذا كانت أمة لتتميز عن الحرّة، وهذا ما كان مطبقاً في المدينة. إذ يذكر ابن حبيب: «إنني ما رأيت بالمدينة أمة تخرج وإن كانت رائعة إلّا وهي مكشوفة الرأس لا تلقي جلباباً على رأسها»[2].

وكان عمر بن الخطاب قد أمر بأن «لا تتشبه الأمة بسيدتها: «ولا تلبسوهن الجلابيب فيتشبهن بالحرائر المحصنات، أما أمهات الأولاد فإن سبيلهن سبيل الحرائر في لباسهن وصلاتهن»[3].

وعن عبد الملك بن حبيب عن أنس بن مالك أنه: «لا بأس أن تصلّي الأمة كذلك مكشوفة الرأس والمعصم والساق ولا باس أن تبدي ذلك في غير صلاة»[4].

فهل يعني أن الإماء تجرّدن من طبيعة الأنوثة فيهن رغم إسلامهن؟

ولكن يذكر صاحب التحفة أن تطور الأوضاع وتغير أخلاق كثير من الناس وضعف الشعور الديني فيهم، أمور دعت إلى تطوير الاجتهاد في هذا الحكم ففرض الحجاب حتى على الإماء وقد أصبح سفور الأمة: «لا ينبغي اليوم لعموم الفساد في أكثر الناس فإذا خرجت جارية مكشوفة الرأس وجب على الإمام أن يمنع ذلك»[5].

(1) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ط 2، بيروت، 1988، ج 3، ص 16.
(2) ابن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ص 229.
(3) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 186 ـ 187.
(4) المصدر السابق، ص 187.
(5) العقباني، **تحفة الناظر**، 56 أ.

وفي هذا المعنى سئل اللخمي، عن يهود إفريقيا، هل يلزم نساؤهم أن يلزمن زياً يعرفن به من المسلمات أم لا؟ فأجاب أنه لا يرى ذلك[1].

أما بالنسبة للبرزلي، فيقول: «أما قوله إنه لا يلزم الفرق بين المسلمات والذميات بعلامة، فظاهرها ما حكى في العتبية عن عمر أنه كان يضرب الإماء ويلزمهن كشف رؤوسهن للفرق بينها وبين الحرة، إنه كذلك هنا. إلا أن يقال إن رتبة الإماء أدنى من الحرائر وما يقرب من الحرائر، وألزم أم الولد أن لا تصلي إلا كالحرة». ثم يضيف: وقال ابن رشد: فعل عمر كان في الزمن الأول حيث الأمن والسلامة. أما الآن فيجب أن لا تخرج إلا مستترات لكثرة الفساد، كالحرة»[2].

ولكنه وقع التفريق في حمل الحجاب بين الإماء الحسان الحاملات من الجمال أكثر مما تحمله الحرائر وبين الإماء المبتذلات. فكان وجوب التستر على من كان منهن بالصفة الأولى وسقوطه عما كان بضد ذلك[3].

فهل يعتبر القبح حارساً للمرأة من أي استغلال جنسي؟ وبالتالي يكون الجمال وهو هبة إلهية أصل الداء؟

إذاً، بينما كان الحجاب في الأول من العناصر التي كانت تفرق بين الإماء والحرائر أصبح دور الحجاب إلغاء الإثارة والإغراء ووسيلة للوقاية من الفتنة ودفعها واعتبار الجمال عاملاً من عوامل الغواية. ويبدو هكذا كوسيلة لحماية الرجل وليس المرأة.

فهل عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة؟ وهل يعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه؟

بينما يذكر جواد علي أنه: «لما ضرب الحجاب على نساء الرسول كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عاراً في الجاهلية ولا حراماً في الإسلام»[4].

أما محمد الطالبي فيعتبر الحجاب ظاهرة اجتماعية، وأنه لم يكن حبساً على

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 2، ص 43.
(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(3) التيجاني، ص 187.
(4) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص 617.

المسلمات فحسب، يقول: «إن الكتابيات تقيدن بقيده لا عملاً بأوامر المُشَرّع وإنما قصد الظهور في مظهر الطبقة الممتازة والخواص وأهل الفضل في نظرهن»[1]. وهو ما يؤكده رجوعنا للبرزلي، إذ يقول: «والعادة عندنا في تونس أن نساء النصارى يستترن كالمسلمات غالباً من غير علامة ومنهن من يلتزم زي النصارى»[2].

ويؤدي بنا هذا الكلام إلى التساؤل حول انتشار عادة التحجب بين المسلمات، فهو قد يكون اتخذ نمط التقليد والتشبه والاقتداء بنساء الرسول إذ كان أول من فرض الحجاب على نسائه بهدف الرمز إلى المكانة الخاصة التي كن يتمتعن بها بصفتهن زوجاته ولتمييزهن عن باقي النساء ولكي يوفر لهن احتراماً ووقاراً يتناسب مع مكانتهن الخاصة: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[3]. وحول هذا «التوق النفساني اللاشعوري» وهو التشبه بنساء الرسول، يرى محمد الطالبي أنه ربما كان هو السر في عموم الحجاب في بلاد الإسلام، وأن البدوية التي كانت تتحجب عندما تدخل المدينة لا يعني أنها تلبي بغتة جانباً دينياً، بل يحدوها ما حداً رفيقتها الكتابية آنفاً وما حداً إخوتها اللائي مضين وخلفن لها الحجاب فيما خلفن لها من تراث[4].

ولا يفوتنا أن نشير حول هذه المسألة إلى ما أشار إليه Dussaud من وجود خاصية مشتركة عند كل الساميين القدامى تتمثل في غطاء الرأس عند النساء في المواسم الدينية. وأن هذا كان موجوداً عند التدموريين وأثبتته النقائش[5].

ولكن يبدو أن هذا الغطاء كان يشكل بالخصوص فاصلاً بين الأماكن الدينية والأماكن العمومية. فهل يمكن أن نقول إن جذوره تعود إلى ما قبل الإسلام؟

وقد أدين الحجاب عند مثقفي اليوم، إذ يرون أنه يكرس رؤية المرأة لجسدها

(1) محمد الطالبي، «**ثلاثة مخطوطات مغربية في الحسبة**»، ص 51 مجلة الفكر، العدد II سنة 1955، ص 45 ـ 51. أنظر أيضاً حول هذا الموضوع:
KACEM (A.), **Le voile est-il islamique**? Barcelone, 2004.

(2) البرزلي، **فتاوى**، ج 2، ص 44.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 32.

(4) محمد الطالبي، المرجع السابق، ص 51. ويبدو أنه يختلف عن غطاء الرأس الذي وضعت المرأة الحفصية.

(5) أنظر: René Dussaud, **La pénétration arabe en Syrie avant l'islam**, Paris, 1955, p. 117.
أنظر أيضاً: حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر**، دكتوراه في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003، ص 392.

كعورة ويكرس إحساسها بالدونية وتشبعها بالصورة التي رسمها لها مجتمع الرجال. ويحمل إشارات ضمنية على طاعة المرأة وتقبلها لخصوصيات جنسها وبالتالي وضوح الأدوار المبنية على الجنس، كما أنّه يمسّ وينتقص من قيمة الرجل كإنسان مسؤول قادر على ضبط غرائزه وهو ما يميّزنا عن الحيوانات.

كما أننا نرى أنه عندما «تتنكر» المرأة بالحجاب فإنها تصبح مجهولة بين الناس، ونعلم أن القناع قد يبعث في النفس جرأة على ارتكاب المنكر، فقد يبدر منها أو إليها بادرة سوء، بينما إذا كانت سافرة فهي معروفة بشخصها وأشخاص أبيها وأمها وزوجها وأخيها وأسرتها فتُحترم، ومن ناحيتها تصون «شرفها» خجلاً من الناس، إن لم تكن قوّة شرف النفس التي هي خير وسائل الدفاع متمكنة من نفسها.

ولذلك نعتقد أن سفور المرأة هو أصدق انطباقاً على مدلول الآية الكريمة التي تأمر الحرائر: ﴿أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[1].

ولكن إذا عدنا إلى هذا الماضي الذي لا يبعدنا كثيراً والذي سلمنا حاضرنا، فهل نجد المرأة التونسية الحفصية احترمت شروط الخروج في لبس الحجاب؟

فبالنسبة إلى لباس الرأس، شروط الخروج تقتضي كما رأينا أن لا تخرج المرأة سافرة الوجه والرأس، ولكن يبدو أن بعض النساء الحفصيات لم تحترم ذلك. فقد لاحظ العقباني أن المرأة خالفت ما ورد في الحجاب، فيذكر أن بالنسبة إلى الإماء اللائي يرتدن الشوارع والأزقة كنّ إما ملتحفات أو كاشفات لما لا يحل لهنّ كشفه من أجسامهن كالبطن والظهر. أما الرائعات فيخرجن منكشفات مثيرات للفتنة[2].

وعندما مر أدورن بمدينة سوسة ذكر: «أن النساء سافرات لا يضعن الحجاب إلا عند مشاهدة رجل مسلم»[3].

(1) سورة الأحزاب، الآية 59.

(2) **تحفة الناظر**، ص 56 و56 ظ.

(3) أنظر:
Brunschvig, R. **Deux récits de voyage inédit en Afrique du Nord au XVe s**: Adorne et Ibn Abd el Basssit. Paris 1936, p. 224.

وقال العبدري متحدثاً عن برقة: «من العجب عندهم أن كل امرأة لا بد لها من خرقة تُسْدِلُها على وجهها ويسمونها البرقع وهي تتخلل الناس مكشوفة الرأس والأطراف... لا تهتم بشيء سوى وجهها وكأنها ليس لها عورة سواه»[1].

ولاحظ حسن الوزان: «أنهن يضعن عصابات عريضة على رؤوسهن بحيث كانت رؤوسهن تشبه الأشباح»[2]. كما أشار ابن الأخوة إلى هذه العصابات[3].

ـ لباس البدن

تذكر بعض المصادر: «أن بعض النساء كن يشتملن بالملاحف»[4]. وتحدث ابن ناجي عن «نصف حنبل وتحته فوطة»[5].

أما ليون الإفريقي فيذكر أن: «المرأة كانت تلتف في رداء أبيض فضفاض عند الخروج»[6]، فلعله يشير إلى ما يشبه السفساري أو هو السفساري المستعمل إلى يومنا هذا.

ولباس المرأة لم يظل على حال واحد مدة طويلة بل غلب عليها كثرة التغير والتبديل وظهور المستحدثات. من ذلك أن العادة الجارية في مدينة تونس خلال القرن الرابع عشر ميلادي تتمثل في لبس الأثواب ذات الأكمام العريضة. وقد نهت عنها التقاليد ومقتضيات الحياء في ذلك العصر، إذ يذكر الأبي أن الإمام ابن عرفة أدى ذات يوم زيارة لأحد زملائه فوجده منكباً على خياطة شوار ابنته حسب قواعد ذلك التجديد فلامه على ذلك[7].

ويعلل الأبي معارضته لهذا التجديد بأن الأكمام العريضة يظهر منها بعض جسد المرأة إذا رفعت يدها، لمن لا يحل له النظر إلى ما ظهر من القرابة والخادم[8].

(1) العبدري، **الرحلة المغربية**، تحقيق محمد الفاسي، الرباط 1968، ص 86.
(2) **وصف إفريقيا**، ج II، ص 78.
(3) **معالم القربى في أحكام الحسبة**، تحقيق محمد محمود شعبان وعيسى المطيعي، القاهرة 1976. ص243 ـ 244.
(4) الأبي، **الإكمال**، ج II، ص 188.
(5) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج IV، ص 68.
(6) **وصف إفريقيا**، ج II، ص 78. أنظر أيضاً برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 293.
(7) **الإكمال**، ج V، ص 411.
(8) نفس المصدر، ج VII، ص 224.

أما الونشريسي فقد ذكر حول توسيع الثياب وتحسين الخياطة والتظريف: «أن إفراط توسيع الأكمام والثياب بدعة وسرف وتضييع للمال ولا تجاوز الثياب الأعقاب فما جاوز الأعقاب ففي النار...»[1].

أما بالنسبة للمرأة الريفية فنجد إشارة إلى كيفية لباسها في كتاب وصف إفريقيا، إذ يقول الحسن الوزان: «إن النساء الريفيات يتأنقن في لباسهن فيرتدين أقمصة سوداء ذات أكمام عريضة عليها رداء من نفس اللون أو أزرق يشدونه فوق الكتفين بواسطة حلقات من الفضة المصنوعة بمهارة»[2]. فكأنه يشير إلى الملاءة و«الخلال» الذي يشدّها أي لباس المرأة في أريافنا اليوم.

ـ لباس الأقدام

يبدو أن المرأة الحفصية كانت ترتدي أخفافاً، وتوصلنا إلى معرفة ذلك بما ورد عن يحيى بن عمر إذ نهى: «الخرازون عن عمل الأخفاف الصرارة التي كانت النساء يلبسنها ويعلل ذلك فيقول: «لا ندري ربّما كان الرجل غافلاً في عمله فيسمع صرير ذلك الخف فيرفع رأسه». وحذر النساء التي تتمادى في لبسها رغم النهي أن «تشق خرازة الخف وتدفع إليهن ثم يقول: «وعليهن الأدب بعد النهي»[3].

كما يمكن الإشارة إلى انتعال أحذية مصنوعة من خشب معروفة باسم «قباقب»[4].

أما بالنسبة للذميات فيذكر البرزلي: «أن العادة عندنا في تونس أن النساء اليهوديات لهن علامة المشي بالقرق أو حافية»[5].

وفي نفس الفترة تقريباً وفي القاهرة نهى الفقهاء صانعي الأحذية النسائية بالتوقف عن صنعها تماماً، لكي تمتنع النساء عن الخروج[6].

(1) **المعيار**، ج 12، ص 322. وقد عاب المقريزي أيضاً على نساء عصره إفراطهن في طول الثياب واتساعها، **السلوك في معرفة دول الملوك**. القاهرة 1937 ـ 1973. ج II، ص 810.
(2) **وصف إفريقيا**، ج I، ص 79.
(3) **أحكام السوق**، ص 94.
(4) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 293.
(5) **فتاوى البرزلي**، ج 2، ص 43.
(6) أنظر:
Mounira Chapoutot, «**Femme dans la ville Mamlouke**», p. 150. In Journal of the economic and social history of the Orient (JESHO), 38, 2, Lenden 1995, pp. 145-164.

لكننا لاحظنا أن الفقهاء لم يمنعوا المرأة الحفصية من لبس الخلخال الذي يقول ليون الإفريقي إنهن يضعنه في أرجلهن[1]، رغم ما يصدره من رنين قد يشغل الرجل حسب زعمهم ويثير رغبته. فهل تغافل الفقهاء عن المرأة في الريف؟

ب ـ مدى التزام المرأة الحفصية بآداب الخروج

لاحظنا أن المعلومات حول لباس المرأة الحفصية نادرة ووردت متفرقة بالمصادر ولا تعطينا فكرة دقيقة عن كيفية لباس المرأة في تلك الحقبة. ولكن أهم ما يمكن أن نستنتجه هو أن المرأة الحفصية لم تكن تحترم آداب الخروج إذ لم تلتزم بالحجاب كشرط من شروط الخروج.

إذ يذكر العبدري متحدثاً عن برقة أنه: «من العجب عندهم أن كل امرأة لا بد لها من خرقة تسدلها على وجهها ويسمونها البرقع وهي تتخلل الناس مكشوفة الرأس والأطراف... لا تهتم بسترٍ ما سوى وجهها كأنها ليس لها عورة سواه»[2].

ويشهد الونشريسي: «أنها كانت تخرج وتتصرف في حوائجها بادية الوجه والأطراف كما جرت به عوائد البوادي»[3].

ولاحظ أدورن عندما مرّ بمدينة سوسة أن المرأة الحفصية قد خالفت ما ورد حول الحجاب وتحررت منه: «كانت النساء سافرات ولا يضعن الحجاب إلا عند مشاهدة رجل مسلم»[4].

قد نفهم من بعض الشهادات أن منع المرأة من الخروج ووجوب ستر وجهها وجسدها قد شمل المرأة الحضرية وتغافل عن المرأة في الريف. وهو ما يؤكده برنشفيك بقوله: «على وجه العموم كانت المرأة الريفية تخرج بدون حجاب»[5]. واستمرّ ذلك حتى في الفترات اللاحقة، وهو ما يبينه الطاهر الحداد عندما يقول: «إن الحجاب عادة في المدن وبعض القرى أما باديتنا على العموم فهي سافرة على

(1) وصف إفريقيا، ج 1، ص 52.
(2) رحلة العبدري، ص 86.
(3) المعيار، ج 11، ص 199. ج 1، ص 131.
(4) أنظر:
Brunschvig (R.), **Deux récits de voyage inédit en Afrique du Nord au XVe s.** Adorne et Ibn Abdel Bassit. Paris 1936, p. 224.
(5) برنشفيك، تاريخ إفريقيا، ج 2، ص 293.

الفطرة»[1]. وهذا يبرز تواصل هذه الظاهرة أو العادة، إلى حدود القرن العشرين.

المرأة الريفية تمتعت بأكثر حرية ربما كانت ضرورية لطبيعة أشغالها، ولاحظنا سواء بالمدينة أو بالريف أنه كلما نزلنا في مدارج السلم الاجتماعي كلما كانت المرأة تتمتع بأكثر حرية. فالانتماء إلى طبقة اجتماعية راقية، كان يحد من نشاط المرأة في المجال العام، لأنها مجبرة على التخفي وذلك للحفاظ على «شرف» عائلتها. أما بقية الفئات الاجتماعية - وهي الأغلبية - في غنى عن مثل هذه الاحتياطات بحيث خروجهن وتجوالهن كان يتم بأكثر أريحية.

ولكن مهما كانت الاختلافات في المنزلة فإن المجتمع القيادي من الناحية السياسية والثقافية والدينية كان مجتمعاً ذكورياً أقصى عنه العنصر النسائي بصورة تكاد تكون تامة.

كما سجلنا أن المرأة الحفصية كانت جميلة وبلغت درجة من الأناقة كانت ملحوظة لدى من زار البلاد، فقد ذكر ابن ناجي أن أحد الزوار الأوروبيين الذين زاروا البلاد التونسية في أواخر العهد الحفصي شاهد المرأة بالشوارع فقال: «إن التونسيات بيضوات حسان لابسات ألبسة حسنة على طريقتهن يستعملن عطورات كثيرة مثل المسك والعنبر وكثير من المياه المعطرة»[2]. ولاحظ ليون الإفريقي، «أن التونسيات لا يشتغلن بغير زينتهن وعطرهن حتى أن العطارين هم دائماً آخر من

(1) الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، ط 5، جانفي، 1989، ص 31.
وقد جلبت له أفكاره التحرّرية اضطهاد السلطة والفكر السائد ومؤازرتها من أعداء تحرّر المرأة اجتماعياً وسياسياً. وكان قد شبّه المرأة التي تضع النقاب منعاً للفجور بالكمامة التي توضع على فم الكلاب كي لا تعض المارين.
(2) ابن ناجي، معالم الإيمان، ج 4، ص 133.
أريد التذكير بأصل المسك وهو ضرب من الطيب، وذلك للغرابة التي وجدتها في ذلك. فقد لا يتبادر للذهن أن أصل المسك كما يقول الخبراء: دم مصفّى في حالة خاصة من دم الغزال: إذْ يُطْرد الغزال لمسافات طويلة مُروّعاً حتى تتكوّر غُدة صغيرة في جسده تجتمع فيها خلاصة ما، من دمه الثائر الغائر فتَعْضُد تلك الغدّة ويستخلص منها عطر المسك !
وعبر المتنبي عن ذلك فقال:
فإن تَفُقِ الأنامَ وأنت منهم ... فإن المِسْك بَعْضُ دم الغزال
أنظر فاطمة الوهيبي، «تيمة الشفاء»، ص 69، كتابات معاصرة، عدد 9، المجلد الثامن، 1996 ـ 97، ص 67 ـ 87،

يغلقون أبوابهم»[1]. وفي نفس الموضوع عثرنا على شهادة أخرى لكنها تخص القرن الثامن عشر ميلادي ذكرها محمود مقديش في كتابه نزهة الأنظار، حول نظافة ثياب أهل تونس وجمال صورتهم «ذكراناً وإناثاً». كما أن «أنواع الطيب فهو بها تجارة واستعمالاً أكثر مما بغيرها ولا سيما عطر الورد الذي لا نظير له في معمور الأرض»[2].

ولكن هذه الأناقة والتجمل جعلت المرأة الحفصية محل تنديد وريبة، يقول الأبي منددا بهذه الأناقة: «ما أعدم الأمر اليوم لما يظهرنه من الزينة والطيب والتخير من الملابس الحسان وذلك معصية ظاهرة»[3]. وفي مجال آخر يذكر: «ما عليه نساء اليوم من لبسهن وخروجهن متلحفات بالأكسية والملاحف الحسنة وربما كان الكساء رقيقاً يظهر منه الأكمام التي يظهر منها بعض جسدها لمن لا يحل له النظر إلى ما ظهر»[4].

ويقول الونشريسي: «المبالغة في تحسين الخياطة وغير ذلك من فعل أهل الرعونة والالتفات إلى الأغراض الخسيسة التي لا تليق بأولي الألباب»[5].

ونشير هنا، إلى أن مدينة تونس اختصت بنوع رفيع من الأنسجة يعرف بالإفريقي كان ينسج من مزيج القطن والكتان أو من الكتان وحده ويستعمل للملبس، كما نجد بها صنفاً من النسيج يستعمل لثياب علية القوم يتكون من الحرير والقطن أو من الحرير والصوف الأبيض يسمّى «السفساري» أي نفس التسمية المعروفة عندنا اليوم الدالة على الحجاب أو الرداء الذي تلتحف به المرأة في العاصمة. وقد صنف ابن الخطيب أنواع الأقمشة المعروفة عند أهل الأندلس فذكر من بين أشهرها «الأردية الإفريقية والمقاطع التونسية». ويذكر ابن قنفد أنه لما زار العالم الشهير ابن البناء بمراكش وجد عليه ثياب كتان من تونس[6].

(1) وصف إفريقيا، ج II، ص 78.
(2) نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق الزواري ومخطوط، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج 1، ص 118.
(3) الإكمال، ج 5، ص 437 ـ 438.
(4) المصدر السابق، ج 7، ص 224.
(5) المعيار، ج 12، ص 322. وقد قال المتنبي:
لا يُعجِبَنَ مَضِيماً حُسنُ بَزَّتِه وهل يَرُوقُ دَفِيناً جَوْدَةُ الكَفَنِ
(6) القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة، 1913، ج1، ص 102.
أنظر أيضاً الدولاتلي، مدينة تونس في العهد الحفصي، دار سيراس للنشر، تونس 1981، ص 67.

والملاحظ أن اللباس تنوع بتنوع الأقاليم فضلاً عن اختلاف الزي من عصر إلى آخر تبعاً لاختلاط الشعوب وظهور المستحدثات.

وبصفة عامة، فالثياب في المجتمع الحفصي تجاوزت غرضها النفعي وبدت على ارتباط وثيق بالجسد والمكان وعبرت عن أسلوب أخلاقي وموقف ديني، فاعتبر كشف الرأس أو بعض مناطق الجسد الأنثوي، عامل من عوامل الغواية والإثارة. وموضوع الغواية والإغراء والإثارة هو نسبي بحيث الغواية ممكنة في أشد المجتمعات احتجاباً من خلال الحلي، الروائح، تلوين الوجه، حركات المشي، والعيون....

ولذلك لا يجب اعتبار هذا الزي أو هذا المشهد أو هذه الحركة مغرية بشكل مطلق ودائم، ولا يكون ذلك صحيحاً إلا بالمقارنة مع نسق ثقافي ما، وهذا يعني أنه في كل ثقافة هناك منظومة غواية وإثارة، وهناك منظومات عديدة متنوعة بتنوع الثقافات. وهذه المنظومات هي نفسها عرضة للتطور والتغيير ضمن إطار ما، وهو ما يحدث تغيرات في الأزياء والإيقاعات والكلمات والحركات المعتمدة من ثقافة ما والمعبرة عنها[1].

ومن خلال هذه المحاولة لدراسة تقسيم المكان رفعنا بعض الملاحظات:

ـ إن المدينة كمكان عام مثلت فضاء معادياً للمرأة لكنها ظلت مهووسة بالرغبة في المرأة بفعل غيابها في حد ذاته، فالغياب يخلف فراغاً: ثنائية الملء والفراغ التعمير والخلاء، أي قانون مبدأ التضاد وهو أحد مبادئ الترابط الثلاثة التي وضعها أرسطو[2]. وخلاصته أن الإنسان ميال إلى الربط بين الأضداد كالأسود والأبيض والنعمة والبلاء، الفوق والتحت، المذكّر والمؤنث، إحداثيات ذات دلالات رمزية كبيرة في كل الثقافات. كما أنه يدل على تسلط الشعور (واعياً أو غير واع) بالمرأة التي لا تتلاشى من داخل الذات إلا بتلاشي الذات، ذلك أن نفي المرأة وإقصاءها هو نفي وإلغاء للذات.

(1) أنظر حول هذا الموضوع، محمد كمال اللبواني، الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية، رياض الريس، 1994، ص 79.
(2) ناتاليا يغريموفا وتوفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وأعلام. موسكو 1992، ص 94. والمبدآن الآخران هما: الاقتران والتشابه.

ـ كما أن المجالين الأنثوي والذكوري لم يكونا منفصلين تماماً بما أنه سجل تواجد المرأة بالمقابر والزوايا والأسواق وهي أماكن اختلاط بين الجنسين.

ـ هذا إلى جانب ما أشار إليه التيفاشي في كتابه نزهة الألباب من وجود مجموعة من النساء تولت الربط بين عالم الرجال وعالم النساء ويذكر منهن: المتصرفة والدلالة والقابلة والماشطة[1] والعرافة والقوادة والحجامة[2] وغيرهن، كانت هؤلاء النسوة يدخلن على النساء «المساتير» أو «المحجوبات» لاحتياجهن إليهن رغم أنه ورد تحذير في شأنهن لما تقوم به من إغراء وإفساد للنساء المحجوبات حسب تعبير التيفاشي[3].

ـ ونفهم من تواجد هذا الصنف من النساء ممن تباشر الرجال وتعاملهم أن هناك صنف من النساء لا تنطبق عليه القواعد والتضييقات الفقهية مثل المرأة الريفية و«النساء العاملات» والأمة والوليات الصالحات... وهو ما يجعل الحديث عن المرأة والمكان بصفة مطلقة أمراً صعباً إذ أن هناك أصنافاً من النساء وكل صنف خضع لمجموعة من التدقيقات الفقهية[4].

3 ـ تقسيم المكان يكرس ويرسخ تقسيم العمل بين الجنسين

ولاحظنا من ناحية أخرى أن تقسيم أو توزيع المكان بين الجنسين يكرس ويرسخ تقسيم العمل والمهام بين الجنسين داخل الأسرة في إطار مكانين متمايزين: المرأة في البيت والرجل خارجه. وفي هذا المجال أردنا أن نعرج على مسالة تقسيم العمل وتكليف المرأة بالأشغال المنزلية.

لقد ارتبط العمل المنزلي في التصورات المكونة للوعي الجمعي بالمرأة

(1) سئل ابن عرفة عمن تزوج ماشطة واشترطت عليه في عقد النكاح أن لا يمنعها من صنعتها وقبل ذلك منها ثم أراد منعها من ذلك. فأجاب: لا يلزمه الوفاء بالشرط المذكور. البرزلي: **فتاوى**، ج 2، ص 423.

(2) الحجامة: محترفة الحجامة: أي امتصاص دم المريض بقارورة تدعى المحجم. التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 76 ـ 77.

(3) المصدر السابق، ص 77.

(4) وقد بيّن نجم الدين الهنتاتي ذلك في عمل له حول: «**معايير تصنيف النساء في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من خلال المصادر المالكية**» بمجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمارات، مجلد 7، عدد 2، 2001.

وبالتبخيس. وهو تصور له استمراريات في العصر الحاضر، إذ ما زال العمل المنزلي يرتبط في التصورات العامة بالمرأة. وتكليف الرجل بنفس العمل قد يثير الاستغراب والاستهجان ليس فقط لدى الرجال بل كذلك لدى فئة مهمة من النساء.

تكليف المرأة بالأعمال المنزلية يبدو أمراً طبيعياً وعادياً، تغذيه الذاكرة الجماعية والعادات، كما تغذيه وسائل التنشئة الاجتماعية، التي تربط بشكل بديهي بين المرأة والعمل المنزلي.

وقد حددت بعض الفتاوى[1] أعمال المرأة داخل البيت: «من عجن وكنس وفرش وغسل وطبخ واستقاء، إذ كانت عادة البلد»، واعتبروها واجباً.

ومن الأدلة التي اعتمدها الفقهاء الذين يعتبرون الخدمة المنزلية واجبة على المرأة هي الحديث الذي رواه البخاري ومسلم أن فاطمة أتت النبي تشكو إليه ما تلقى في يديها من الرحاء وتسأله خادمة فقال: «ألا أدلكما على ما هو خير لكما مما سألتما؟ إذا أخذتما مضاجعكما فسبّحا لله ثلاثاً وثلاثين واحمدا ثلاثاً وثلاثين وكبرا أربعاً وثلاثين فهو خير لكما من خادم»[2].

فالخطاب موجه إلى فاطمة وعلي ولا يفيد إلزام فاطمة بالعمل المنزلي وبالتالي استخراج حكم شرعي من هذا الحديث يلزم المرأة بالعمل المنزلي - سيكون تعسّفاً على النص - واعتبار الخدمة المنزلية بتعبير الفقهاء واجباً، ليس إلا عرفاً أو تقسيماً للعمل بين الجنسين يرتبط بالعادات والتقاليد ولا يستمد جذوره من المقدس لأنه لا توجد آية في القرآن يمكن أن يفهم منها صراحة أو تأويلاً أن المرأة ملزمة بخدمة البيت. وربما يبدو مستغرباً أن بعض الاجتهادات الفقهية للبرزلي لا تعتبر العمل المنزلي واجباً على المرأة بل: «على الزوج أن يأتيها بخادم وعليه نفقته»[3] و«ليس عليها من خدمة بيتها شيء البتة»[4] و«غيرها يخدمها». ونجد نفس الموقف عند ابن حزم: «لا يلزم المرأة أن تخدم زوجها أصلاً في عجن ولا طبخ ولا فرش ولا كنس

(1) **جامع أحكام البرزلي** ـ ابن أبي زيد، **النوادر**، ج 13، ص 127.

(2) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي العباد**، ج 4، ص 46. ذكرته زينب المعادي، **المرأة بين الثقافي والقدسي**، نشر فناك (د ت) الدار البيضاء، ص 81.

(3) البرزلي، **جامع أحكام**، مخطوط 4851، ص 258 ظ.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ولا غزل ولا نسج ولا غير ذلك أصلاً، ولو أنها فعلت ذلك لكان أفضل لها»[1].

فالأشغال المنزلية تكون بالنسبة إلى ابن حزم تطوعاً وليس بواجب. ويضيف: «على الزوج أن يأتيها بكسوتها مخيطة تامة وبالطعام مطبوخاً تاماً وإنما عليها أن تحسن عشرته ولا تصوم تطوعاً وهو حاضر إلا بإذنه ولا تمنعه نفسها متى أراد»[2].

يبدو أن العمل المنزلي تطوع وليس بواجب وأن نفقة الزوجة واجبة على الزوج بسبب الزوجية لا بسبب الخدمة. ولكن مع الملاحظة أن هذا الإعفاء الذي تحدث عنه البرزلي لم يشمل إلا المرأة «الشريفة» أو «الرفيعة» أو «ذات القدر» حسب تعبير المصادر والتي تعفى حتى من إرضاع ولدها ويقع اللجوء إلى خدمات المرضعة[3]، وهنا مرة أخرى تطرح مسألة تصنيف النساء.

ولكن، بغضّ النظر عن كونها شريفة أو دنية، فإذا اعتبرنا العمل المنزلي واجباً على المرأة، فهناك تساؤل يطرح نفسه حول مفهوم أو طبيعة عقد الزواج، الذي عرفه ابن عرفة (ت 1401) على كونه «عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية»[4]. وكان المازري (ت 1142) قد عرَّفه بأنه «بيع منفعة استمتاع بفرج»[5]. وهي تعريفات تعكس نظرة خاصة للمرأة معتبرة إياها كأداة لإرضاء رغبة من الرغبات الإنسانية مقابل أجرة. ولكن إذا تجاوزنا ذلك وقلنا بوجوب العمل المنزلي على المرأة فإنه سيصبح عقد استخدام وجلب منافع وليس عقد استمتاع كما أراده الفقهاء.

وانطلاقاً مما سبق حول اختراق المرأة الحفصية المكان الممنوع ومراوغتها

(1) **المحلى**، دار الآفاق الحديثة. بيروت، ج 10، ص 83.
(2) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(3) ابن رشد، **المدونة...**، ج 5، ص 415 ـ 416.
(4) الرصاع، **شرح الرصاع على حدود ابن عرفة**، الرباط، 1992، ص 152.
(5) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، بيروت، 1969. أنظر أيضاً، توفيق البشروش، **امرأتنا في فتاوينا**، تونس 1994، ص 194.
أما التهانوي، فقد عرفه كما يلي: «في إصطلاح أهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة، وفي اللغة، الضم والجمع. وفي الشرع يراد به الوطئ. إذ في تلك الحالة الانضمام والاجتماع. وقد يراد به العقد أي مجموع الإيجاب والقبول والإرتباط الحاصل منهما كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾. لأن الوطئ لا يتوقف على إذن الأهل.
وفي المغرب أصل النكاح الوطء ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لأنه سبب للوطء المباح»، (**كشافات اصطلاحات الفنون**، ج 2، ص 1376 ـ 1377).

للسلطة المانعة وعدم احترامها لشروط الخروج، فإننا اعتبرنا ذلك مؤشراً دالاً على وجود نوع من «الصراع» وإن كان يبدو خفياً وغير واع، صراع مع الآخر، الآخر المهيمن، صراع هدفه فرض الذات، لاعتقادنا أنه كلما وجدت علاقات قوة كلما انبثقت أشكال المقاومة لها، وبأن قوة الدفع تزداد بقدر التضييق.

هذا الاستنتاج يبقى ترجيحي ظني، لأن مصادرنا وحسب اطلاعنا لا تذكر حالات احتجاج أو رفض لما حدده وقرره الفقهاء للمرأة ووافق عليه المجتمع الذكوري سواء بالنسبة لمجال تحركها أو بالنسبة للسلوك النموذج الذي يجب أن تتقيد به.

وصمت المصادر لا يعني أنها كانت خاضعة لأن هذا الصمت قد يفسر بأن تاريخ هذه الفترة (مثل التاريخ كله) كتبه الرجل ومن وجهة نظره، فالمصادر التاريخية المتوفرة لدينا هي من النوع الرجالي صياغة ومضموناً، تكرس الهيمنة الذكورية المعهودة جبلة. فالثقافة المكتوبة إذاً مدارها نخبة الدين والدولة ونصيب عامة النساء فيها قليل جداً (مثل عامة الرجال) إلا إذا استثنينا بعض الوليات الصالحات القليلات عدداً واللواتي اخترقن جدار التاريخ.

والمرأة الحفصية التي ساهمت في صنع هذا التاريخ لم تساهم في كتابته ولم تشهد على نفسها كتابة وتوثيقاً. فملازمتها لبيتها جعلتها تعيش في الخفاء وفي صمت فاتسمت لنا صورتها بالانعكاس وذلك رغم وجود عنصر نسائي متعلم خاصة في بداية العصر الحفصي، مثل زينب التيجانية وأم العلاء العبدرية وصارة الحلبية والشريفة عائشة[1]، وغيرهن من «شهيرات التونسيات». وهذا يجعلنا نقر أننا لن نطلع على الجوانب الوجدانية والذهنية للكائن النسائي مثلما كيّفه المجتمع الحفصي وما أمكن أن نهتدي إليه بشيء من الواقعية والتواضع أيضاً لا يغدو أن يمثل ومضات عابرة. ظرفية المرأة منالها عسير وتبقى المقاربة البنيوية صاحبة الأولوية ووسيلتها النماذج والمعايرة.

لقد عثرنا على عدة إشارات تحمل على الاعتقاد في وجود «صراع» من أجل فرض الذات وأن المرأة كانت تتمرد من حين لآخر، على الزوج والعرف والقانون.

وردت الإشارة الأولى بفتاوى البرزلي حيث يذكر هروب بعض النساء إلى

(1) أنظر حسن حسني عبد الوهاب، **شهيرات التونسيات**، ص 75 ـ 79 ـ 80.

المدينة طلباً في حماية الأحكام الشرعية من ظلم أزواجهن: «خرجت امرأة من جبل على مسيرة مرحلة من القيروان وقد تسبب زوجها في إخراجها حتى بلغت مدينة تونس ومكنها أمير المؤمنين من الشرع ثم عادت مع زوجها»، وبعد ذلك يذكر البرزلي: «أن العشرة حسّنت بينهما»[1].

والمفارقة هنا أن المدينة التي ترفض المرأة وتقصيها يمكن أن تنصفها. ولكن كثيراً ما كانت الزوجة تخشى العودة مع زوجها إذ يذكر الونشريسي هروب امرأة من قرية من قرى القيروان التي لا تطالها الأحكام الشرعية، أرجعها القاضي إلى زوجها وأحد أقاربها لكنهما خرجا بها وقتلاها بالطريق[2].

كما وجدنا بفتاوى البرزلي بأن الفقيه نصح زوجاً من الأزواج: بالالتجاء إلى صالحة أو صالحتين من النساء يقع اللجوء إليهما في حالة شقاق بين الزوج والزوجة لتنقلا للقاضي ما خفي من حالها، «فإن تبين ضررها فاضربها بالدرة عشرين سوطاً ضرباً وجيعاً عند السلطان»[3].

أما الونشريسي فقد أشار إلى وجود «أمينة النساء» أمر القاضي بتسكينها مع الزوجين لردع الزوجة[4].

وعثرنا بالأجوبة العظومية على عبارة «دار الإسكان»[5] والتي جعلت أيضاً لتبين للحاكم، الظالم من الزوجين فيردعه ويكف ظلمه.

وذكرت بعض المراجع أن الشيخ إسماعيل التميمي قاضي مدينة تونس (ت 1806) قد ذكر أن الإمام العقباني التلمساني (871هـ / 1580م) كان قد أفتى بأن تحتفظ الزوجة بأطفالها عندما تحبس «بدار الثقة»[6].

(1) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج 2، ص 425.
(2) **المعيار**، ج III ، ص 279 ـ 280.
(3) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج 2، ص 423. الدرة: التي يضرب بها. درة السلطان: التي يضرب بها. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 243.
(4) **المعيار**، ج III، ص 284 ـ 285.
(5) أبو القاسم بن محمد بن زروق بن عبد الجليل بن محمد بن عظوم القيرواني: **الأجوبة العظومية**، مخطوط 18842. أنظر أيضاً، البشروش، **امرأتنا في فتاوينا**، ص 93.
(6) أنظر:
La Khdar Ghoul, Latifa, **«Dar Ajoued, approche préliminaire d'une prison domestique» In IBLA, 1993, t 56, Nº 171, p. 53.**

انطلاقاً مما سبق من شيوع حالات هروب لبعض النساء عن ومن أزواجهن، وإلى جانب تردد عبارات توحي باتخاذ إجراءات تأديبية واضطهادية ضد المرأة مثل عبارات «أمينة النساء» و«دار الثقة» و«دار الإسكان» وهي مؤسسات شبيهة بمؤسسة دار جواد[1] (ظهرت في القرن التاسع عشر) التي هي عبارة عن سجن نسائي مهمته ردع المرأة التي تخرج عن الطاعة وإخضاعها قبل ردها إلى زوجها.

انطلاقاً من هذه الملاحظات، اعتقدنا في وجود نوع من عدم الرضا على القيم السائدة (وإن مثلته نساء قليلات) وأن المرأة التونسية قد عبّرت عن رفضها واحتجاجها بمنطقها الخاص وبأشكال مختلفة لتعبر عن نفسها. وهذه الإشارات تفصح عن توتر علاقتها بمحيطها وعدم انسجامها معه والتمرد عليه وعلى ما يحتويه من سلطة بدءاً بالأب مروراً بالزوج ووصولاً إلى القانون، «صراعها» معه من أجل فرض الذات.

وإذا اقتنعنا بوجود هذا «الصراع»، فإننا نعتقد أنه لا يمكن أن يعني إلا عدداً قليلاً من النساء الخاضعات، الرافضات، ودليلنا على ذلك نسبة النوازل القليلة من صنف النشوز[2]، ثم لأن المرأة صدقت أنها أقل درجة أو درجات من الرجل، صدقت أنها سلبية بطبيعتها وضعيفة وهشة بحكم كونها أنثى، ودليلنا على ذلك شيوع هذا الاعتقاد بمجتمعنا اليوم وقد تبدلت الأحوال، فكيف به في مجتمع ابن عرفة.

تجاهلت المرأة قدسية وجودها كأنثى مبدعة بطبيعتها وتجاهلت سر غموضها وجمال حكمتها وصدقت أن الأنوثة ضعف وسلبية وليس قوة وإيجابية وأن الأنوثة جسد للمتعة وليست روحاً تحتوي وتحتضن وتحب وتعطي الحياة.

ولكن إذا ما تجاوزنا المواقف الفقهية المتشددة من المرأة، فإن المرأة الحفصية كانت تتمتع ببعض الامتيازات. وتفرض في بعض الأحيان على الرجل إرادتها.

وقد تجلت هذه الامتيازات مثلاً: في الزواج على الطريقة القيروانية فقد اعتاد أهل القيروان منذ بداية القرن الثاني الهجري أن يشترطوا على الزوج في عقد النكاح

(1) وهذا يدلنا أن تاريخ هذه المؤسسة التي ظهرت في القرن التاسع عشر يعود إلى الفترة الوسيطة وأن وجودها في بلاد المغرب يعود على الأقل إلى القرن الخامس عشر ميلادي.
(2) النشوز: يكون بين الزوجين. نشزت المرأة بزوجها وعلى زوجها وهي ناشز: ارتفعت عليه واستعصت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 258. ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾. (سورة النساء، آية 34).

ألا يتخذ زوجة ثانية ولا سرية، وإن هو أخلّ بهذا الشرط فأمر الزوجة الأولى بيدها أي أنها تملك حق تطليق نفسها[1]. كما تشترط أيضاً حق تطليق زوجة دخيلة عليها وهو ما يعرف في أحكام الأنكحة بالطريقة القيروانية. وأحسن مثال على ذلك ما رواه البرزلي عن نفسه أنه لما عزم على الرحيل من القيروان إلى تونس اشترطت زوجته أن لا ترحل معه إلا إذا كان بيدها حق طلاق كل من يتزوج عليها وقد استجاب لها[2].

وقد تزوج أبو جعفر المنصور قيروانية تدعى أم موسى ولدت له محمد أمير المؤمنين المهدي، ويروى لنا ابن الأبار في «الحلة السيراء» أنه كان «شرط لها ألا يتزوج عليها ولا يتسرى وكتبت عليه بذلك كتاباً فعذب بها عشر سنين في سلطانه ثم أتته وفاتها فأهديت إليه في تلك الليلة مائة بكر»[3].

ومهما تكن صحة هذه النادرة فإنها تمثل أقدم أثر نتعرف من خلاله على ما اتفق على تسميته بالنكاح القيرواني.

ويذكر حسن حسني عبد الوهاب عن ابن ناجي التزام الأمير عبد الرحمن بن حبيب لزوجته عملاً بالنكاح القيرواني بعدم التسري عليها لكنه فعل فرفعت في ذلك قضية للقاضي جميل بن كريب سنة 122 هـ[4].

ووجد نوع آخر من العقود القيروانية يحمي المرأة من تغيب الزوج مدة طويلة (من أربعة إلى ستة أشهر) فكانت تشترط في العقد أن يكون أمرها بيدها لتطلق نفسها إذا تجاوز غياب زوجها هذه المدة[5].

(1) يذكر ابن حبيب وجود نسوة في الجاهلية: «كانت إحداهن إذا أصبحت عند زوجها كان أمرها إليها إن شاءت أقامت وإن شاءت تركته وذلك لشرفهن وقدرهنّ». ويَذكر منهن: سلمى بنت عمرو بن الخزرج وهي أم عبد المطلب بن هاشم بن مناف وأم خارجة بن غوث بن أنمار، وهذه قد أكثرت من الولد في العرب وعاتكة وهي أم هاشم وعبد شمس والمطلب بني عبد مناف. أنظر **المحبّر**، ص398 ـ 399.

(2) البرزلي، **جامع**، ج II، ص 31 أ. لكن البرزلي تمكن من الإفلات من هذا الشرط عن طريق حيلة فقهية وتزوج ثانية. البرزلي، ج II، ص 41 أ. أنظر أيضاً برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، جII، ص 175 ـ 176.

(3) تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1964، ج 2، ص 339 ـ 340.

(4) **شهيرات التونسيات**، ص 14 ـ 15، أنظر أيضاً محمد الطالبي «**حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدد الزوجات**»، ص 8 ـ 15. مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي. ص 15 ـ 12، عدد 12، تونس 1985، ص 11.

(5) الونشريسي، **المعيار**، ج III، ص 407.

العمل بالنكاح القيرواني لم يمنع من تعدد الزوجات والتسري لكنه يدل على حرص المرأة الحفصية التونسية على تدعيم الزواج الأحادي، وهذا النوع من عقود النكاح كان شائعاً بالقيروان خاصة وبإفريقيا عامة وكان منتشراً أيضاً في الأندلس[1]. وهو يعبر عن رقي في سلم الثقافة وخطوة على درب التجاوز.

كما تمتّعت المرأة الحفصية «بحق» الإجهاض وهو أمر نعتبره على غاية من الأهمية، خاصة وأن مجتمعات عديدة، وفي القرن العشرين ترفض هذا الحق للمرأة. فقد احتوت كتب الأدب الجنسي[2] وكتب الطب الحفصية[3] على وصفات عديدة «لإسقاط النطفة من الرحم». ويفسر الطبيب المغازلي أن الوصفات التي ذكرها: «إنما ذكرت لضرورة ذكرها، وهي أن من النساء من تدعو الضرورة إليه إما لسفر أو لحلف يمين أو لطلاقة قبلية أو تكون لا أصل لها أو سيئة المعاشرة أو غير موثوق بها في التربية. فيكره الولد منها، أو تكون صغيرة بحيث لا تحمل الوصي ولا تطيق الولد»[4].

أما عن موقف الفقهاء فقد اختلف، فمنهم من اعتبره «قتل نفس بلا خلاف»[5] وزعم بعضهم «أنه الموؤودة»[6]، وعن البعض الآخر «يجوز قبل الأربعين ما دام نطفة»[7] وقد كان على الأم في إسقاط الجنين «الغُرّة(*)» والأدب»[8].

وإن كان الإجهاض واستعمال وسائل منع الحمل أمراً معمولاً به إلا أنه كثيراً ما ناقشه الفقهاء، وإن منعه البعض فقد أباح البعض، بعض أشكاله[9]. وبصفة عامة كثيراً ما وجد عدم تطابق بين الأحكام الفقهية والممارسة الفعلية.

(1) الونشريسي، **المعيار**، ج III، ص 417.

(2) أنظر، النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 155.

(3) أنظر أحمد الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، ص280 ـ 281. والمغازلي، **تحفة القادم في الطب**، ص 81 ب.

(4) **تحفة القادم في الطب**، ص 75 ب، ص 84 أ.

(5) أنظر الونشريسي، **المعيار**، ج 3، ص 370.

(6) البرزلي، **فتاوى**، ج 2، ص 501.

(7) الونشريسي، المصدر السابق، ج 3، ص 370.

(*) الغُرّة: أصل الغرة: البياض الذي يكون في وجه الفرس. والغُرّة عند العرب أنفس شيء يملكه وأفضله. وقد جعل الرسول في الجنين غرة: عبداً أو أمة، ولا تكون إلا من بيض الرقيق. أنظر، ابن منظور، **لسان العرب**، ج 11، ص 33.

(8) المصدر السابق، ج 2، ص 501.

(9) أنظر الونشريسي، **المعيار**، ج 3، ص 353، 370، وج 4، ص235 ـ 236.

وفي ختام هذه الملاحظة نقول إنه ومهما يكن من الأمر فالمرأة الحفصية كانت تعيش في مجتمع يدينها مسبقاً إذ كانت خارج بيتها محل ريبة حتى إذا خرجت لزيارة الموتى[1].

ولكن وبصفة عامة، هذه المرأة وحسب مصادرنا يبدو أنها عرفت كيف تتأقلم مع ما يمليه الواقع من ضغوطات وهذا يفصح ويعرب عن ذكائها.

- والملاحظة الأخيرة تتمثل في الإشارة إلى التناقض الذي لمسناه بين ما احتوته النصوص الفقهية من تعليمات في شكل أوامر ونواهٍ تعلقت بإقصاء المرأة من المكان العام ومنع الاختلاط وتقسيم المجال وتحديد طريقة اللباس... وبين تطبيق ذلك على مستوى الممارسة اليومية: أي تناقض بين الواقع المعيش وبين الرؤى «المثالية» الدينية. فالأخلاقيات المتشددة التي فرضت على المرأة حول الخروج وآدابه لم تمنعها من الخروج وعدم احترام آدابه بل ولم تمنع انتشار ظاهرة البغاء التي انتشرت بمدينة تونس وعدة مدن أخرى[2].

وانطلاقاً من هذه الملاحظة، نشير إلى أن السلطة المانعة والتي اتخذت صوراً عديدة تتمثل بطريقة مجردة في إكراهات الأخلاق والشريعة أو متجسدة في صور سلطوية مختلفة (الأب، الزوج، الأخ...) ومراوغة المرأة لهذه السلطة واختراقها الفضاء الممنوع قد نتبين من خلاله أن المنع وتنظيم المنع لا يقصي متعة ارتكاب أو مقاربة الممنوع أو المحرم. وقد يبدو هذا أمراً طبيعياً إذا اعتبرنا أن الحياة البشرية لا تستقيم إلا بجدل مستمر بين المتعة (باعتبارها أهم ما يجري إليه الإنسان) والمنع وبين القانون وخرقه.

هذا وقد حاولت بعض الدراسات تقديم عدة تفسيرات لشرح وتوضيح القيود الصارمة التي فرضت على سلوك وتصرفات المرأة.

- اعتبرها بعضهم بمثابة عنصر أساسي لتماسك العائلة العربية[3] إذ وضع المرأة

(1) من ذلك المثل الشعبي المثقل بالمعاني «خرجت تترحم رجعت تتوحم».

(2) أنظر حول ذلك: التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 74. ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج III، ص 76. ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج II، ص 60.

(3) أنظر:

Berger (M) «**Men Women and families**» In the Arab World today: N. Y. 1964, p. 117-153.

يحدد أوضاع جميع الرجال الذين يرتبطون بها بشكل معين. ولذلك كان ارتباط ذكر المرأة في التاريخ الإسلامي بمفهوم العرض واعتبرت مسؤولة عن الشرف والمصدر الأساسي إن لم يكن الوحيد لتدنيس الشرف لذلك كانت أخلاق المرأة تحت مجهر المجتمع.

وقد عبّر أبو العلاء المعرّي عن ذلك وحَذر:

ألا إن النساء حبال غيّ بهن يُضَيَّعُ الشَرَفُ التليد[1]

- والبعض الآخر يرى أن هذا كله تبرير لخضوع المرأة للرجل[2].

- ويرى آخرون أن القيم الأخلاقية والقوانين تخضع للضرورة الاقتصادية وأن الأخلاق عارية من أية دلالة إلا دلالتها الاقتصادية والدليل على ذلك هو أنها لم تفرض إلا على جنس النساء دون الرجال فالرجل يشدد على المرأة لأنه يخاف من تعرض نسله للاختلاط بنسل غيره ومن ثم ذهاب أملاكه إلى غير أبنائه الحقيقيين[3].

هذا التفسير الاقتصادي يرى البعض أنه وراء أهمية ظاهرة ما يعبر عنه بالزواج من داخل الجماعة أو الزواج الإضوائي وخاصة بابنة العم[4].

(1) **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، ص 320.

(2) أنظر:

Schneider (J.), «**Or vigilance and Virgins**: honor, shame and access to ressources in Mediterranean societies» In Islamic Review and Arab affairs, Vol: LVIII. P. 10-11, 1970, p. 18-26.

(3) أنظر:

- Lacoste Dujardin (C), **Des mères contre les femmes:** maternité et patriarcat au Maghreb, Paris 1991, p. 155.

- نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، القاهرة 1972، ص 62.

- نوال السعداوي، **الأنثى هي الأصل**، بيروت 1974.

(4) لكن قيشار يرى أن ذلك تعميم نظري، وأنه يوجد بالمجتمعات العربية الإسلامية، مجتمع تقاسمي.

Guichard (P), **Structures sociales et occidentales dans L'Espagne Musulmane**. Paris, La Haye 1977, p. 36.

فمع شيوع العرف بإيثار بنات العم، فإن العرب كانت تراعي الزواج من نساء غربيات كانوا مع اعترافهم بأن «بنت العم أصبر» والزواج بها يشد أواصر الأسرة والجماعة ويحفظ ثروتها يقولون: «ولكن الغرائب أنجب». أنظر ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، القاهرة 1963. ج 4، ص3. =

وفي الواقع هذه الأمور هي أشد تعقيداً مما تبدو عليه فهل التصور الاقتصادي كاف لتفسير ظاهرة الأخلاق في حياة الإنسان وإدراك دلالتها العميقة في ثقافته؟

إن طبيعة الصراع بين الواقع المعيش للمجتمع الحفصي والرؤى المثالية الدينية تخلق سيلاً من التناقضات ونحن لا ندهش من التفاوت الموجود بين المثل العلياً من جهة والممارسة المستمدة منها من جهة أخرى والذي قد يميز جميع المجتمعات ولكن ما نعيبه على هذا المجتمع هو ليست هذه التناقضات لكن عيبه في نظرته للمرأة التي بقيت ضمن رؤى حرفية للدين وربما وهمية جعلت المرأة تعيش في مجتمع يدينها مسبقاً، بينما نفس هذا المجتمع لا يلتزم في نواحيه الأخرى بالدين إذا اعتبرنا مظاهر الفساد الاجتماعي التي يتغاضى عن بعضها.

= ويفسر التيجاني، سبب التشجيع على الزواج من البعداء، بأن ابنة العمّ ونحوها من القرابة لا تقع من نفس الزوج موقع الغريبة: «لأنه يقع بينه وبينها من الحشمة والخجل ما تكسل به وتضعف شهوته، والولد لا يكمل خلقه وتتم قوّته إلا بتمام الشهوة وقوتها». ويواصل: «ولهذا قالوا: من استحيى من امرأته لم ينجب».

وقال الشاعر:

تخيرتها للنسل وهي غريبةٌ فقد أنجبت والمنجبات الغرائب

أنظر، **تحفة العروس**، ص 75، 76.

الفصل الثاني:

المجتمع الحفصي والرؤى المثالية الدينية

إن ما يميز المجتمع الحفصي هو ذلك التناقض بين الواقع المعيش للمجتمع والرؤى المثالية الدينية. فلم تمنع وضعية المرأة ولا تشدد الفقهاء ومراقبتهم للمجتمع من ظهور العديد من «المعاصي» سواء على مستوى الفئات الشعبية أو رجال الدولة أو حتى بعض رجال الدين.

وتمثلت مظاهر الفساد الاجتماعي في المجتمع الحفصي بصفة عامة في شيوع علاقات جنسية غير مسموح بها كالفسق بالغلمان والتسري بالجواري والزنا وانتشار البغاء والجنسية المثلية. كل هذه المظاهر وردت واضحة في كتب الأدب الجنسي كما تحدثت عنها مصادر أخرى تاريخية وفقهية.

1 ـ الجنسية المثلية أو منع المتعة المغايرة

يبدو أن الفصل بين الجنسين وقمع كل حركة اختلاط بينهما وحجب المرأة، خلق هوة عميقة فصلت بين الجنسين ودعت كل جنس إلى الانطواء على نفسه، هذا الواقع الاجتماعي أثر تأثيراً قوياً وخفياً خاصة لفائدة نمو الميول الجنسية المثلية: اللواط والسحاق: علاقة جنسية بين أفراد من نفس الجنس: فهو ميل الرجل إلى مثله والمرأة إلى مثلها وعزوفاً عن المخالف. وهو انحراف جنسي: بما أن كل شيء في هذا الكون له نظام معين يسير عليه طبق موازنات معينة تتيح للشيء أن يسلك طريقه الاعتيادي في النمو والنشاط وتحقيق الأهداف وهو ما يعبر عنه القرآن بالسنة والسنن الذي يعطي الطريق والاتجاه الذي يتناسب مع طبيعة الشيء وغاياته. والانحراف عن السنن الطبيعية يعتبر شذوذاً، شذوذاً عن سنة الفطرة وسنة الحياة.

والإسلام يعتبر الشذوذ عدواناً على الذات وعلى الغير ولا يسمح به باعتباره انحرافاً جنسيّاً. فالبحث إذاً في موضوع الانحراف الجنسي يقوم على أساس

الافتراض أن هناك نمطاً معيناً من الحياة الجنسية للفرد من الجنسين ومن يبتعد عن المألوف يعد منحرفاً.

ويبدو أنه لا يعلم أحد متى وعلى أي صورة في تاريخ الإنسان بدأ ابتعاد الإنسان على أنماط الممارسة الجنسية «الطبيعية»، ولا الأسباب التي دفعته إلى هذا الابتعاد، ربما كانت أسباب بيولوجية غير أن البعض يرى أن تنوع وتعدد هذه الانحرافات في الإنسان وانتشارها بصورة أوضح في مجتمعات وفترات تاريخية معينة يحمل على الاعتقاد أن للانحرافات الجنسية في الإنسان أسباباً محيطية وحضارية تؤثر في الواقع البيولوجي للحياة الجنسية وتتفاعل معه[1] وللشذوذ أنواع، فالجنسية المثلية هي انحراف جنسي على شكل تغيير في موضوع الممارسة[2].

أ ـ اللواط

أما بخصوص اللواط: هُو جناية قوم لوط، أي مضاجعة الذكور[3] ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾﴾[4].

إن الجذور التاريخية لهذه الظاهرة لا تنكر، يقول ابن حوقل متحدثاً عن المجتمع الإفريقي: «وليس في بلدانهم من الفواحش الظاهرة وتعاطي الأمور المنكرة كالعيدان والتنابير والمعازف والنوائح والقيان والمخنثين والفسق الشنيع ما بكثير من

(1) أنظر علي كمال، **الجنس والنفس في الحياة الإنسانية**، بيروت 1994، الجزء I، ص 211.

(2) لأنه هناك انحرافات جنسية تتمثل في تغيير الهدف الجنسي مثل الاستعراضية Exhibitionnisme أو التبصصية Voyeurisme أو الفتيشية. أنظر المرجع السابق، ج I، ص 217. أنظر أيضاً:
Schilder, **L'image du corps**, p. 233, **De la curiosité et de l'expression des émotions**, p. 232.

(3) الرازي، **تفسير**، ج 6، ص 245.

(4) سورة الشعراء، آية 165. أنظر أيضاً:
* سورة الأعراف، آية 8.
* سورة هود، 79 ـ 84.
* سورة الأنبياء، آية 74.
* سورة الحج، آية 43.
* سورة الشعراء، آية 165، 175.
* سورة النمل، آية 55.

المواضع»[1]. أما كتاب رياض النفوس الذي يمدنا بصورة مثالية لهذا المجتمع ويركز على مجموعة من القيم الأخلاقية والدينية، الجوانب السلبية لهذا المجتمع لم يرد ذكرها إلا عرضاً أثناء الحديث عن مناقب العلماء وتصديهم لمظاهر التسيب الأخلاقي[2]. ومن خلال ذلك نستشف بعض المظاهر «اللاأخلاقية» في مجتمع المدن الإفريقية ويذكر منها اللواط.

ولعل من أبرز أسباب انتشار هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي، قدوم العديد من العناصر الإيرانية والخراسانية إلى إفريقية ضمن جيش العباسيين منذ القرن الثاني هجري. فتسربت هذه العادات إلى المجتمع الإفريقي على غرار ما حصل للمجتمع البغدادي والمشرقي. إذ يذكر آدم ماتز متحدثاً عن أسباب انتشار ظاهرة اللواط في المجتمع الإسلامي: «وفي الأخبار المأثورة بين المسلمين أن هذا اللواط أتى من المشرق مع جيوش العباسيين الذين جاؤوا من خراسان...»[3].

ومما يدلنا أيضاً على انتشار ظاهرة عشق الغلمان واللواط تحرُّج الأتقياء من الانفراد بحَدَثٍ حتى يبعدوا عن أنفسهم كل الشبهات التي يمكن أن تلتصق بهم ومن ذلك موقف أبي ميسرة أحمد بن نزال، الذي أمر أحد تلاميذه بالخروج من منزله وترقّب قدوم زملائه لأخذ الدروس، يقول المالكي: «قال أبو بكر بن سفيان الذوادي أتيت أبا ميسرة فدخلت عليه وسألته عن حاله وكان ضعيف البصر وكنت حدثاً ليس لي لحية فقال لي: ما معك أحد؟ قلت: لا. فقال لي: قم فاخرج فإذا جاء أصحابك دخلت معهم»[4].

وقد خصص أحمد التيفاشي لهذه الظاهرة التي شاعت بإفريقية الجزء الأكبر من كتابه نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب[5]، كما لاحظ برنشفيك أن الجنسية المثلية كانت منتشرة في العهد الحفصي في تونس بالذات[6].

وبالرغم من النص الصريح، من قوم لوط: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن

(1) **صورة الأرض**، دار مكتبة الحياة بيروت 1979، ص 95.

(2) المالكي، **رياض النفوس**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983. ج 2، ص 364. (في طبقات علماء القيروان وإفريقيا).

(3) آدام ماتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري**، ترجمة محمد عبد الوهاب أبو زيدة - الطبعة 4، دار الكتاب العربي، بيروت 1967، ج 2، ص 595.

(4) **رياض النفوس**، ج 2، ص 364.

(5) تحقيق جمال جمعة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن 1992.

(6) **تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي**، ج 2، ص 177 ـ 178.

دُونِ ٱلنِّسَآءِ﴾[1]. فإن الجنسية المثلية كانت شائعة في العهد الحفصي. والمسألة تبدو تقليداً تاريخياً ونموذجاً ثقافياً أو يكاد. ولم يكن حب الغلمان في المجتمعات العربية أمراً مستقبحاً. ولم يكن محبو الغلمان عرضة إلى القمع الأخلاقي والسياسي. كما كان بعض الخلفاء كالأمويين والكثير من أصحاب السلطة في دولة بني العباس، عُرفوا بهذا الميل وجاهروا به.

وتدل المحاورة التي أوردها الجاحظ في كتاب «مفاخرة الجواري والغلمان» على أن حب الغلمان أصبح مظهراً من مظاهر الظُّرف والتأنق في عصر الجاحظ على الأقل[2]، الذي جاهر بتفضيل الظهر على البطن. والظاهر أن المجتمع لم يكن يأنف من ذلك.

عادة ما تقع استمالة المخنث أثناء حفلات الربوخ وهي حفلات غنائية شعبية لا يحضرها إلا الرجال وتقع الاستمالة بصور غنائية ماجنة لا نزال نردّدها بعفوية لجهلنا بالإطار الذي وردت فيه وما ترمي إليها، من ذلك أغنية: للّيري يامَنّه. وهي تحريف للإيري. ومنّه هي إشارة للرجل المخنث الذي عادة ما يكنّى بـ«زِينَة» و«دوُجَة» و«مَنَّة» و«منَّانة» و«بَخْتَة»[3].

والغزل بالمذكّر باب هام من أبواب الشعر والغناء[4] ولا نجد من شنع على المتغزل بالغلمان.

(1) سورة الأعراف، الآية 81 وسورة النمل، الآية 55.

(2) أنظر الجاحظ، **الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون. مصر مكتبة الغانجي 1979/ 1999، ط1 .**كتاب مفاخرة الجواري والغلمان**، م 1/ج3/ 91 ـ 137.

قال أبو نؤاس:

هويت لشَعْرَتي ظبيًا غريرا ... رخيم الدّلّ مشوق القوام
كأن جبينه قمر تلالا ... غداة الدجن من خلل الغمام
يرى لبس القميص عليه عيباً ... ولبس الطيلسان من الآثام
تكلمه بما تهوى جهارا ... بلا خوف المؤذن والإمام

ولمحمد بن هانئ المغربي:

لا تلْحِني يا عَاذلي إنني ... لم تصبني هندٌ ولا زينبُ
لكنني أصبو إلى شادنٍ ... فيه خصالٌ ثلاثة تُرغبُ
لا يرهَب الطمث ولا يشتكي ... الحمل ولا عن ناظري يُحجَبُ

(3) أنظر سلوى حفيظ، الدلالات الجسدية من خلال بعض النماذج الاجتماعية. ص 194. وقد أفادها بذلك الفنان الشعبي علي بوقرة والدكتور صالح المهدي والراقص حمادي اللغيابي.

(4) أنظر التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص170 ـ 171 ـ 188 ـ 189 ـ 190.

كما أن القرآن نفسه يَعِدُ أهل الجنة من المؤمنين «بالولدان المخَلّدين» في آيتين: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾﴾[1] ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾[2].

لا ينفي المفسرون القدامى إحالتهما (الآيتين) إلى متعة الجماع وإن أوقعهم في نوع من الحرج[3].

وفي المقابل نلاحظ أن المخنثين من الرجال تعرضوا إلى الكثير من حملات القمع وإهدار الدماء[4] وتعرضوا للإخْصاء[5].

هناك تفوق واضح للميول الجنسية المثلية النشيطة على الجنسية المثلية السلبية الشديدة الاستنكار بسبب التحقير المحيط بكل تأنيث للذكر، فالصورة الشائعة في المجتمعات الإسلامية كما في المجتمعات العتيقة من يونانية ورومانية وغيرها أنه مسموح للذكر أن يقيم علاقة جنسية ذكورية مع الآخر دون عار كبير يلحقه.

وما يعلل به هذا الاختلاف في التعامل هو أن العلاقة بين الرجل والغلام يكون فيها الرجل فاعلاً فلا يُخِلُّ ذلك بالفعل الذكوري المتمثل في الوطء والنفاذ[6]، أما المخنث فهو يخل بهذا الفعل لذلك وجب إخصاؤه.

ويقسم الفقه الرسمي اللواط إلى قسمين: اللواط الأكبر وهو جماع الرجل مع الرجل، واللواط الأصغر وهو وطء المرأة في الدبر[7].

شدت هذه القضية العلماء إليها وأثارت عاصفة من الخلافات بين المذاهب

(1) سورة الواقعة، الآية: 17.

(2) سورة الإنسان، الآية: 19.

(3) الرازي يحاول إبراز دور هؤلاء في «خدمة» أهل الجنة ثم ينبه في السياق نفسه إلى وجود أمور أعلى وأعظم من هذا القدر المذكور، أنظر فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر 1985، ط 3، م 15، ج 30، ص 251. أنظر أيضاً رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة في الأدب العربي**، ص 330.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، دار الكتب العلمية، بيروت 1992، ج 4، ص 220 ـ 221.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، ص 236 ـ 269 ـ 270.

(6) أنظر حول هذا الموضوع في فصل لفوكو عن تفسير الأحلام الجِمَاعية لدى أرتيميدور Artemidore.

Faucault : **Histoire de la sexualité**, T3 : le souci de soi.

(7) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 31.

الفقهية[1] حول الهيئة التي يحل للزوج أن يطأ فيها امرأته. وأصل المسألة أن أحد الصحابة (عمر بن الخطاب) قال للنبي ذات يوم: «يا رسول الله هلكت» فقال له: «وما أهلكك» قال: «حولت رحلي الليلة» فلم يرد الرسول عليه بشيء فأوحي إلى الرسول هذه الآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[2].

وقد أثارت هذه الآية الكثير من التقولات والتآويل. فقهاء السنة يجمعون عموماً على أنه يقصد بتحول الرحل وطء المرأة من خلف، لكن في الفرج، بخلاف فقهاء المذاهب الأخرى خصوصاً الشيعة الذين يرون أنها تعني نكاح المرأة من الخلف لكن في الدبر. كما يرى السنة أن المعنى بـ «الحرث» هو الفرج الذي هو موضع الزرع وأفتوا بتحريم نكاح المرأة في الدبر باستثناء الإمام مالك الذي يبدو أنه أباحه في كتاب منسوب إليه يدعى كتاب السر[3] مطابقاً في هذا التفسير فقهاء الشيعة الذين يرون جواز وطء المرأة في الدبر ولكن بموافقتها[4].

وفي فتاوى البرزلي سئل أبو محمد عن إتيان النساء في «المحل المكروه» وما صح عن مالك فيه؟ فأجاب أن وطأها في ذلك المحل كرهه مالك ولم يحرمه وأنه قال: «إنه أحل من الماء البارد». وروي عن مالك أنه قال: «أنه حُدّث عني بإباحته فقد كُذب علي»[5].

وعن البرزلي أن الإمام سحنون قد أجاب عندما سئل عن الموضوع: «اليوم أربعون سنة أفكر في هذه المسألة، فلم يتبين لي فيها حلال ولا حرام»[6].

ويواصل البرزلي فيقول: «ومن فَعَلَه فإنه يؤدب وهو بناء على تحريمه، وعلى أنه مكروه، أو مباح فلا يؤدب، إذ ليس بمجمع على كراهته ولعموم الآية: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾. إما من أين شئتم أو متى شئتم. وإن كان مالك تأول أن الحرث لا يكون إلا في موضع الزرع، ولا شيء من ذلك المحل بموضع له»[7].

(1) أنظر التيجاني، **تحفة العروس**، ص 385 ـ 386 ـ 387 ـ 388.
(2) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 31. سورة البقرة، آية 223.
(3) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 31 وص223. أنظر أيضاً التيجاني، **تحفة العروس**، ص 286. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 3، ص 87.
(4) التيفاشي، المصدر السابق، ص 32.
(5) البرزلي، **فتاوى**، ج 2، ص 321.
(6) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(7) المصدر السابق، نفس الصفحة.

«وأما التمتع بظاهر ذلك المحلّ فقد فَاوَضْتُ فيه بعض أصحابنا لا شيوخنا لعدم الجسارة عليهم في مثل هذا. فأجاب بإباحته. ووجهه عندي أنه كسائر جسد المرأة وجميعه مباح، إذ لم يرد ما يخصّ بعضه دون بعض، بل ما يبيح الجميع لظاهر الآية. والأمر عندي فيه اشتباه: فإن ترْكه فهو خير وإلا فلا حرج لعسر الاحتراز منه والله أعلم»[1].

أما الجاحظ[2] فيعتبر ذلك من اللمم ويذكر قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾[3].

وعن تأويل هذه الآية قال عبد الله بن مسعود: «إذا دنا الرجل من المرأة، فإن تقدم ففاحشة وإن تأخر فلمم». وقال غيره القبلة واللمس. وقال آخرون: الإتيان ما دون الفرج.

وقال أعرابي حين سئل عما نال من عشيقته فقال: «ما أقرب ما أحل الله مما حرم الله»[4].

وفي هذا السياق، نريد أن نشير إلى التصور الأسطوري الذي قاد العقل القديم إلى إسباغ هوية الأرض (الأرض الأم) على الفرج وإسباغ هوية الفرج على الأرض وتصور الجِماع كعملية حرث للأرض، شائع في العديد من الثقافات. وقد تصوّر العرب ركوب الذكر للأنثى لجماعها كـ«حرث» لها.

وقد يشير ذلك التوحيد، أو الربط في المخيلة الجمعية، للفرْج بالأرض، إلى ترسخ ضارب بجذوره في تلك المخيلة للوجه الجنسي من أسطورية الإلٰهة الأم.

ويرى شفيق مقار: «أننا واجدون في كل الأسطوريات الباطريركية التي أعلت (أركبت) الإله الذكر القضيبي على عرش الإلٰهة الأم، (الإلٰهة الأرض)(*)، ذلك «الحرث» الذي يمارسه القضيب الإلٰهي في اعتلائه (ركوبه) لفرج الإلٰهة»[5].

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 322.
(2) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، المجلد الأول (ج 1و2)، كتاب القيان، ص 163.
(3) سورة النجم، الآية 32.
(4) الجاحظ، المصدر السابق، ص 164.
(*) مانحة الوفرة والخصب في الزرع والخصوبة في النسل (نسل الإنسان والماشية) والمنعمة باللذة الجنسية وكلها متطلبات إنسانية من الآلهة.
(5) الجنس في التوراة وسائر العهد القديم، من الإلٰهة الأم إلى الإلٰه الأب. دمشق 1997، ص 223.

أما عن موقف الكنيسة المسيحية من الوطء في الدبر، فإنها أدانته بشدة. فقد أصدر أسقف Worms منذ القرن الحادي عشر ميلادي مرسوما (Décret de Worms) يحرم ذلك النوع من الجماع الذي وصف بـ«أسلوب الكلاب» «S'accoupler à la manière des chiens» وفرضت الجماع السوي «la copulation juste»[1].

ب ـ السحاق

اعتبر السحاق: «زنا النساء بينهن»[2]. ومن خلال مصادرنا تبدو هذه الظاهرة قد شاعت بإفريقية، ونجد الإشارة إلى هذه الممارسة في كتب الأدب الجنسي، بينما يكاد يُطبق الصمت على السحاق في مصادرنا الأخرى فلا يذكر إلا في أخبار قليلة نادرة[3]. وقد خصص لها التيفاشي الباب الحادي عشر في كتابه نزهة الألباب[4] وأشار الشيخ النفزاوي إلى هذه الممارسة ببعض الأبواب من كتابه الروض العاطر[5].

هذا ونشير إلى أن السحاق كان معروفاً عند الأرستقراطية العربية على الأقل قبيل أن يستفحل أمره ويشيع إلى درجة إشهاره في العصور الإسلامية التالية. ويذكر أن هند ابنة النعمان بن المنذر «كانت تهوى زرقاء اليمامة وساحقتها بقصور المناذرة قبل الإسلام وأنها أول امرأة أحبت امرأة من العرب»، وعندما بلغ هنداً خبر موتها: «ترهبت ولبست المسوح وبنت ديراً يعرف بدير هند إلى الآن، فأقامت فيه حتى ماتت»[6].

وقد اعتبرت هذه الممارسة ممنوعة أو محرمة، ويعامل صاحبها بما يستوجبه تجاوز الممنوع أو المحرم من عقاب ونبذ.

وقد منع الإسلام السحاق ووضع له حدوداً لا تتجاوز الحبس في البيوت شرط توفر أربعة شهود كما في الزنا باعتباره نكاحاً دون إيلاج: ﴿وَٱلَّتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ

(1) أنظر: Le Goff, (J.), Truong (N.), **Une histoire du corps**, p. 45.
(2) عبد الملك بن حبيب، **كتاب أدب النساء**، ج 7، ص 204.
(3) لعل هذا الصمت يعبر بدوره عن استقباح هذه الممارسة واستقصائها.
(4) التيفاشي، ص 235.
(5) **الروض العاطر**، ص 54.
(6) **الأغاني**، ج 2، ص 125.

مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[1].

ولقد بيَّن الفقهاء الحفصيون أحكام هذه الممارسة وأبانوا بذلك عن انتشارها في عصورهم المتتالية وعن استنكارهم لهذه الظاهرة واقترحوا لها علاجاً. فقد سئل البرزلي عن الحد في ثبوت تهمة السحاق فأجاب: «المرأة تساحق المرأة ويثبت ذلك بإقرار وبينة... الأمر راجع إلى اجتهاد الإمام ليس فيه حد مثل الزنا، وأرى أن يضرباً خمسين خمسين أو نحوهما». ثم يذكر أنه المعمول به سابقاً ونقلاً عن رجال من أهل العلم أنهما يجلدان مائة مائة ويواصل فيقول: «أنه كثر ذكر هذه المفسدة في هذا الزمان والذي يظهر لدرأها في هذا الوقت أن من علم من أمر حالة وليته أن يمنعها من المواضع الموهومة أن تخرج إليها وإن تعاصت عليه جعل عليها أمينة ذات محرم وإن لم ينفع ذلك قيدها في داره»[2].

إن اللواط والسحاق، وهو ما يُدِينه الإسلام بشدة، كما رأينا، كان لَهُمَا حيز كبير من الممارسات الشائعة في الأوساط النسوية كما في الأوساط الذكورية. وإدانة اللواط والسحاق تثبت أمراً واحداً هو أنَّ لا الضمير الديني ولا الضمير الجَمَاعي بقادرَيْن على وضع حدّ لممارسات ترفضها الأخلاق الإسلامية، غير أن المجتمع يتغاضَى عنها.

والديانات السماوية الثلاث أدانت وحرمت الممارسات الجنسية المثلية وعدتها خروجاً عن سنة الخليقة والنمط الطبيعي للحياة الجنسية الإنسانية وتمرد على نظام الخلق الذي أراده الإله. وما زالت تعاليم هذه الديانات ذات أثر فعال في توجيه الحكم الاجتماعي والأحكام القانونية في الكثير من البلدان والحضارات المعاصرة حيث ينظر إلى الممارسة الجنسية المثلية نظرة إدانة خُلقية يجب معاقبتها بينما في المجال الطبي اعتبرت الجنسية المثلية حالة مرضية وليست أخلاقية.

ويبدو أن الدوافع وراء الشراسة والقسوة عَلَى هذه الأنواع المختلفة من المتع التي تشترك في حيادها عن نهج المتعة الحلال، متعة النكاح التي تجمع رجلاً وامرأة، راجع إلى أن الجنسية المثلية (الذكورية والأنثوية) تنسف النسق الاجتماعي

(1) سورة النساء، آية 15.
(2) البرزلي، **فتاوى**، ج IV، ص 230 أ، 230 ب. العقباني، **تحفة الناظر**، ص 51 ظ.

والتاريخي من أصله، ذلك النسق الذي يفترض أن أي علاقة «طبيعية» ينبغي أن تكون بين مختلفين أي بين الرجل والمرأة إذ لا يجوز لرجل أن يحب رَجُلاً آخر وامرأة أن تحب امرأة أخرى. والجنسية المثلية تكشف زيف نسق كهذا.

يبقى الإسلام معادياً بحدة لكل الأشكال الأخرى من تحقيق الرغبة الجنسية، الأشكال التي تشوّه طبيعة الأمور، لأنها تخالف هكذا وببساطة، الانسجام التناقضي بين الجنسين وتقضي على انسجام الحياة، وتغرق الإنسان في التشويش والغموض.

إن اللعنة الإلٰهية تشمل بنفس المستوى من الغضب كل الانحرافات الجنسية، لأن الانحراف الجنسي هو تمرّد على نظام الخلق الذي أراده الله.

كل ما يعتبر خرقاً لنظام الحياة ليس سوى «اختلال» خطير، ومصدر للشر وفوضى كبيرة. كذلك فإن الزنا الذي يدان بطريقة حادة، يثير الرفض الاجتماعي، لكنه يبقى بمعنى ما، في إطار النظام. فهو فوضى واختلال داخل النظام: هو لا يخرق، بالمعنى الصحيح نظام الحياة الأساسي، بل هو لا يخرق إلا بعض أنماطها، إنه، على طريقته، انسجام بين الجنسين. إنه نكاح مزيف. ولكنه ليس نكاحاً مضاداً، بل هو يعترف بتكاملية الجنسين المتجانسة. وخطأه هو في إرادة تحقيق ذلك خارج الحدود التي رسمها الله.

2 ـ انتشار البغَاء[1]

كان البغاء موجوداً ومنظماً منذ الفترة الجاهلية. وسمي بنكاح البغايا أو نكاح صواحبات الرايات[2]. ويذكر التيفاشي: «أن البغايا كنّ لتنظيم الوافدين إليهن، طلباً للمتعة، قد جعلن التنحنح أو السعال علامة استعدادهن لاستقبال القادم»[3]. ومنه سميت البغيّ بالقحبة، لأنها كانت تُؤذن طلابها بقُحَابِها وهو السُّعال[4].

يبدو أن ظاهرة البغاء قد انتشرت بمدينة تونس وبعدة مدن أخرى. وأن التجار

(1) بغت الأمة، فهي بَغيّ وبَغُوٌّ: عهرت وزنت. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص 121-122، والبَغَاء هو جمع بَغيّ، وهو الفجور.

(2) أنظر التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 30.

(3) نفس المصدر، نفس الصفحة. أنظر، صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد الأنثوي**، ص 144.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 12، ص 27. قَحَبَ: سَعَل. امرأة قَحْبة: كثيرة السُّعال. ورجل قَحْبٌ: كثير السُّعال. القِحاب السُّعَالُ. أنظر أيضاً التيفاشي، المصدر السابق، نفس الصفحة.

الوافدين على المدينة الكثير منهم لا يرجع إلى بلده بدرهم من ماله إذ ينفقها في دور البغاء[1].

وذكر ليون الإفريقي أن تجار قسنطينة الوافدين على تونس كانوا يتضررون من هذا السفر أكثر مما يستفيدون، إذ تؤدي بهم متعة الفجور إلى تبذير معظم ما حصلوا عليه وإنفاقه على النساء العاهرات[2].

وأورد الدباغ إشارة عن وجود فنادق في مدينة القيروان تقوم فيها مجالس الغناء والشراب ولا يستبعد أن تكون أماكن يرتادها الباحثون عن النساء[3].

وقد أمر أحد الفقهاء بغلق زاوية سيدي ابن عروس الذي تعددت مغامراته مع النساء[4].

أما البرزلي فقد بيّن دور بعض الزوايا في انتشار الفسق والخناء، ففي عهد ابن عرفة بنى رجل زاوية بجوار قبر بعض الصالحين وأصبحت النساء تجتمعن فيها على فساد، فقام القاضي بهدمها[5]. كما تحدث البرزلي عن بعض الأشكال البدائية للضيافة عند بعض القبائل البربرية فيذكر: «إن بعض البربر ببلاد المغرب الأوسط يمنحون نساءهم للأضياف لإكرامهم، جهلاً منهم بالشريعة، «فهو عندي بمنزلة من مكن زوجته يتمتع بها كالمحللة، فيعاقبون العقوبة الشديدة إلا أن يعذروا لجهل»[6].

في سياق كلامنا هذا، شدت انتباهنا عبارة «المحلِّلة» الواردة بحديث البرزلي، فأردنا أن نعرج عن هذه المسالة التي اعتبرناها هامة، ألا وهي الطلاق بالثلاث واللجوء إلى المَحَلِّل.

الطلاق بالثلاث من سنن الجاهلية أبقى عليه الإسلام. يقول ابن حبيب في كتابه المحبّر: «كان الرجل يقول لامرأته: أنت طالق واحدة، فهو أحق الناس بها. فإن

(1) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 74.

(2) **وصف إفريقيا**، ج II، ص 60.

(3) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج III، ص 76.

(4) الراشدي، **ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد بن عروس**، تونس 1303 هـ، ص9 ـ 115.

(5) البرزلي، **فتاوى**، ج IV، ص 71 أ.

(6) البرزلي، **فتاوى**، ج 2، ص 138.

طلقها ثلاثاً فلا سبيل له عليها»[1]. إذا طلق رجل زوجته ثلاث مرّات فهي لا تحل له ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[2]. فتكون المرأة محلَّلة والزوج الثاني محَلِّلٌ. وقد عملت المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسلام بالمحلل في طلاق الثلاث، رغم إلحاح المفسرين على اعتبار أن تحريمه كان بإجماع العلماء، لكنهم تمسكوا بما جاء عن الرسول في جوابه لامرأة رفاعة القرظي حين قالت له: «كنت عند رفاعة فطلقني فبتّ طلاقي، فتزوجت عبد الرحمٰن بن الزبير، وإنما معه مثل هدبة الثوب» فقال لها: «تريدين أن ترجعي لرفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[3].

إن مواصلة العمل بالمحلِّل يدل على استعصاء الضغط على المجتمع وإلزامه بحكم رفض أن يتبناه، كما قد يَعْني ذلك وجود من كان يمتهن وظيفة المحلِّل. وقد تبدو هذه الممارسة نوعاً من الزنا الموافق عليه[4].

ولكن يبدو أن أهل المغرب قد خالفوا ذلك في تطليق البكر. فقد سئل أبو عبد الله المازري عمن طلق زوجته بالثلاث وهي بكر. هل يسوغ له رجعتها في

(1) ابن حبيب، **المحبر**، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د ت)، ص 309.

(2) سورة البقرة، آية 230.

ولكن يختلف الأمر بالنسبة للعبد، فقد ورد بـ«**الموطأ**»: «إذا طلق العَبْدُ امرأته تطليقتين فقد حُرِّمَت عليه حتى تنكح زوجاً غيره، حرّة كانت أو أمة».

أنظر، مالك بن أنس، **الموطأ**، الطبعة الأولى - بيروت، 1988، ملحق به كتب **إسعاف المبطأ برجال الموطأ** للإمام جلال الدين السيوطي، ص 430 ـ 431.

(3) الطبري، **جامع البيان**، ج 2، ص 489.

(4) أدرك ابن قيم الجوزية أن لتغير الأحوال والأزمان أثراً في قضية التحليل التي صارت سوقها في عهده نافقة.

ونقدم نصًا في «لَعْنَة التَّحْلِيل بالتَّيسِ المُستعار». ونحن نذكره لأنه في رأينا يجسم تجاوز المجتمع سلطة الفقيه، ولعل أطرف ما ورد فيه هذا الموقف لابن قيم الجوزية: «فيا لله العجب: أي طيب أعارها هذا التيس الملعون وأي مصلحة حصلت لها ولمطلِّقها بهذا الفعل الدُّون؟ أترى وقوف الزوج المطلّق أو الوليّ على الباب والتيّس الملْعون قد حلَّ إزارها وكشف النقاب وأخذ في ذلك المرْتَع، والزوج أو الوليّ يناديه: لم يقدّم إليك هذا الطّعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشهود والحاضرون والملائكة الكاتبون وربّ العالمين، أنّك لستَ معْدوداً من الأزواج، ولا للمرأة أو أوليائها بك رضا، ولا فَرَح ولا ابتهاج وإنما أنت بمنزلة التّيس المُستعار للضِّرَاب، الذي لولا هذه البلوى، لما رَضينا وقُوفك على الباب». أنظر، **إعلام الموقعين**، ج 3، ص 52.

أحكام الدنيا والآخرة؟ فأجاب: «مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة وهم أئمة الأقاليم، أنها لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، ثم يضيف بأن مخالفة هؤلاء في المغرب هو من جنس طمع أشعب»[1].

وإذا عدنا إلى مظاهر الفساد الذي عرفه المجتمع الحفصي، نشير إلى انتشار ظاهرة «القيادة»: فقد انتشر صنف من النساء والرجال مهمتهم الجمع بين النساء والرجال في علاقة غير شرعية ويسميهم التيفاشي: «القوادون والقوادات»[2]، وأشار النفزاوي إلى دور القوادات « في إغراء النساء ودفعهن إلى الفساد»[3].

وإذا رجعنا إلى زمن يحيى بن عمر، نجد الإشارة إلى القوادات في أحكام السوق[4] حيث ورد أن الإمام سحنون عاقب امرأة كانت تجمع بين الرجال والنساء: «أمر بها فتنحَّيَت من دارها وطَيَّنَ باب دارها بالطين والطوب وأمر أن تجعل بين قوم صالحين وقد كان ضربها بالسوط وأجلسها في قفة»[5].

كما يمكن أن نشير إلى وجود نوع من «البغاء المقنن» بالعادة يهم خاصة البوادي التي سيطرت عليها جملة من القيم والتقاليد المعتمدة على أساس العرف الجاري. وقد أطلق عليه أهل العُرف «الحشمة» وتمثل في هروب الزوجة مع رجل ثان وعند العثور عليهما يمكن للزوج أن يستعيد زوجته على أن يدفع له الثاني مالاً عما أصابه منها يسمونه «حشمة»[6].

ولعل هذه التسمية المَحَلّية تشير إلى العُقْر الذي تحدث عنه صاحب اللسان بمعان كثيرة ويهمنا منها قوله: عن ابن المظفر: «عقر المرأة، ديّة فرْجها»[7] إذا غصبت فرْجها. فالعُقر على هذا الأساس عَوَضٌ مالي يقبضه السيّد أو الزّوج إذا وطئت المرأة غَصَباً.

(1) الونشريسي، **المعيار**، ج 3، ص 331.

(2) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 75 ـ 76.

(3) النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 64 ـ 65 ـ 66 ـ 67.

(4) **أحكام السوق**، ص 133.

(5) المصدر السابق، ص 134.

(6) محمد حسن، **المدينة والبادية بإفريقيا في العهد الحفصي**، أطروحة دكتوراه مرقونة بكلية العصور الإنسانية والاجتماعية. تونس 1995، ص 746.

(7) ابن منظور، ج 10، ص 225.

ونلاحظ في هذا السياق حرج الفقهاء من تحليل هذا الحكم. فالمالكيون صرحوا بنفورهم من المصطلح، وينقل ابن القاسم موقف مالك: «ولا حدَّ على الذي وطأ ولا عُقْر عليه وليس نعرف نحن العُقْر من قول مالك»[1].

فإذا اعتبرنا «الحشمة» عُقْراً أو ديّة للعيب الذي لحق المرأة الموطوءة بغير وجه شرعي أو للضرر الذي لحق الزوج، تبدو لنا هذه الممارسة نوعاً من الزنا، لكن الشروط المثبتة له مختلفة. ولكن، الظاهر أن أفراد المجتمع اتفقوا على هذه الممارسة التي أصبحت عادة، وما كان على الفقيه إلا أن يتبناها، لتكون لها شرعية دينية.

أما حول انتشار البغاء بمدينة تونس، فقد فسّر ليون الإفريقي ذلك بانتشار البؤس «الذي أدى بكثير من النساء إلى الاتجار بمفاتنهن بأبخس الأثمان»[2].

ولا يمكن أن يكون الفقر كما ذكر ليون الإفريقي العامل الوحيد لانتشار البغاء، وإلا لرأينا كل النساء الفقيرات بغايا وما هن كذلك، وجميع البغايا ثريات وما هن كذلك. فقد ورد عن البرزلي «أن امرأة غنية تزوجها ثلاثة وفارقوها بسبب بغائها ثم تزوجها رابع وهي لا تزال على حالها، تزوجها رغبة في مالها»[3].

فإن كانت بعض النساء يتعاطين البغاء بسبب الفقر والحاجة، فهذه الأخيرة تتصرف راغبة في ذلك. فليس للأمر سبب واحد بل جملة أسباب تختلط وتتشابك وتتعقد وإن كان السبب المادي هو الأكثر وضوحاً.

وقد حاول محمود حجازي تفسير هذه الظاهرة بأن جسد المرأة باعتباره جسداً مؤسساً ومقيداً تاريخياً، فإنه عندما «يفلت الجسد يعبر عن طاقاته ورغباته بحرية، يفلت الإنسان من التسلط والقهر، ولذلك فالمرأة حين تتمرد فإنها تفعل ذلك أساساً من خلال إعطائها نفسها حرية التصرف بجسدها جنسياً في المقام الأم»[4].

ولأنه بقدر ما نقدس الجسد ونحوّله إلى كتلة محرمات ونلصق به ونضفي عليه

(1) سحنون، **المدونة الكبرى**، ج 3، ص 63.

(2) **وصف إفريقيا**، ج 2، ص 78.

(3) البرزلي، ج I، ص 274 ظ. الونشريسي، **المعيار**، ج III، ص 284 ـ 285.

(4) **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. معهد الإنماء العربي، بيروت 1987. ص254.

من دلالات غيبية بقدر ما تَحتشد[*] المرأة انفعالياً له. ويشحنها بعواطف ومشاعر وتصورات بدائية التفجّر عَصيّة على السيطرة والضبط.

ولعله من أجل ذلك، لم يعق استمرارية فعل البغاء عائق رغم قسوة الإجراءات الاحترازية والعقابية ورغم تشريع وتطبيق القوانين الصارمة، وربما عندما نفض المصلحون والمشرعون أيديهم استسلاماً واعترفوا بفشل القوانين أمام هذه الظاهرة اعتمد إلى الاعتراف بالبغايا وتنظيم البغاء. فقد كانت السلطة فرضت ضريبة على البغايا[1]، وهذا اعتراف ضمني بالبغاء كنشاط.

إن المجتمع الحفصي باسم الوفاء للتراث، أحاط الجسد الأنثوي بكل أنظمة التحريم وقيده بنظام العزل والمراقبة والإقصاء. فكان الخوف من الجسد وعلى الجسد جعله يبدو كأنه مجتمع مهدد باستمرار، معرض باستمرار فاقد لحس الأمان باستمرار.

ونظام العزل والتحكم الذي تمارسه قيم المجتمع السلطوي أفقدت الجسد بل قتلت فيه عفوية الحياة وانسيابيتها وتفجرها ورشاقتها.

تسعى كل التنظيمات والإجراءات إلى قولبة الجسد، فالسلطة تخاف حرية الجسد وتفجره وحيويته واندفاعه وبراءته وأكثر ما تخاف منه شيئان: تعبيره عن لواعجه ونزوعاته ثم حركيته وحيويته. فاتخذت السلطة المانعة صوراً عديدة تتمثل بطريقة مجردة في إكراهات الأخلاق والشريعة أو متجسدة في صور سلطوية مختلفة: بشرية وما ورائية[2].

ويرى دوركايم أن الضمير الفردي لا يقوى بمفرده على وضع أخلاق أو تشريع

(*) الحَشِدُ والمُحْتشِدُ: الذي لا يدع عند نفسه شيئاً من الجهد والنصرة. وحَشَدوا له وحفلوا له: إذا بالغوا في إلطافه وإكرامه. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 4، ص 127.

(1) الزركشي، **تاريخ الدولتين**، ص 51.

(2) منها السلطة الإلهية، إذ من وجهة التحليل النفسي، الله «هو إسقاط أقصى للأبوة».
أنظر القسم الأول من:
Freud Sigmund, **L'avenir d'une illusion**, trad. Marie Bonaparte, 1932, p. 95.
أنظر أيضاً مقال:
Ben Slama Fathi, «**La repudiation originaire**» Intersignes, Nº 13, automne 1998, pp. 113-122.

أو قيم وإبداع معايير، ولكن المجتمع هو الذي يخلق القيم ويبدع المعايير. «فالقوة الجمعية» هي عند دوركايم مصدر كل سلطة أخلاقية، وأن فكرة «الله» نفسها لا تخرج عن كونها مجرّد صورة إبدالية رمزية للمجتمع[1].

إن اهتمام الفقهاء ركّز بصفة رئيسية على السلوك الظاهري للفرد وأغفلوا تفاصيل الحياة الروحية ولم يحاكموا غير ظاهر الأفعال وذلك لاعتمادهم على الجانب التشريعي من القرآن والسنة بينما ظاهر الشريعة ليس كل ما في الإسلام.

وعلى هذا الأساس، هل يمكن اعتبار منطق الفقهاء تعبيراً صادقاً عن هذا الدين؟

وهل يمكن الركون إلى حقيقة ما جاء في المصادر التاريخية الإسلامية القديمة التي لم تُعرض بعد للتمحيص التاريخي الدقيق والتي تعكس البنية المتخيلة التي استقرت في النفوس والأذهان؟

إن هذا كلّه لجدير بكثير من التأمّل والنّظر، تماماً كما أن الجسد جدير بكثير من التأمل والنظر.

(1) أنظر: Durkheim (E.), **Sociologie et philosophie**, Alcan, 1924, p. 108.
ولكن حتى إذا سلمنا بوجود أخلاق جمعية، فإن كل فرد، بل كل ضمير أخلاقي لابد أن يعبّر عن تلك الأخلاق الجمعية على طريقته الخاصة لأنه يفهمها بشكل خاص ويراها من زاوية معينة.

الباب الثالث

الجسد النجس، أو فكرة «السقوط في الجسد»

الفصل الأول:

إفـــرازات الجســـــد

إن نجاسة الجسد فكرة قديمة حديثة، تعتبر أولاً الجسد هو الجزء الخبيث الملعون في الإنسان، وثانياً ضرورة الارتفاع به وتخليصه بواسطة الروح. وإذا استحال ذلك لم لا بواسطة وسائل الزينة.

فمنذ أن وعى الإنسان اتخذ موقف ازدراء من جسده واعتبره موضوع خجل وعار، وعمل على إخفاء كل ما يرافق بفظاظة، وجوده، مثل: العرق، التبوّل، الغائط، دم الحيض، المني... معتبراً إيّاها مدنسة وعلامات سقوط ونجاسة ورجس... رابطاً إيّاها بعالم البهائم[1].

اعتبرت جل الديانات أن كل ما يفرزه الجسد هو غير طاهر، ويدنس الجسد وينجّسه.

ومن خلال تفسير كلمة رجس في لسان العرب[2] لاحظنا تداخلاً بين المفهوم المادي لهذا المصطلح كقذارة ووسخ، فالرجاسة قد تعني النجاسة، ولكن أيضاً قد تعني مأثم وحرام، فعل قبيح ولعنة، كفر وشك. وهذا يدل على ازدواجية معنى هذا المصطلح الذي يلعب دوراً هاماً يتمثل في كونه يحدّد بكل وضوح الحدود الفاصلة بين النظام والفوضى الرمزية او الاجتماعية[3]، وذلك بتصنيف الطاهر والنجس.

---

(1) أنظر الشادلي الساكر، **ما فلسفة الجسد**، تونس 1994، ص 49.

بينما التشجؤ، والعطاس لا يعتبران «علامات سقوط» لأنهما يخرجان من الرأس، والرأس هو أكثر أجزاء الجسد قداسة، ويعتبر مقدساً، الهواء الذي يخرج منه. أنظر أيضاً:

P. Saint Yes, **L'éternuement et le bâillement dans la magie**. Paris, 1993, p. 145.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 6، ص 106.

(3) أنظر:

André Julliard, «**Champs et concepts de l'anthropologie religieuse**» p. 50. In collectif Corps, religion, société, PUL. Lyon 1991, pp. 27-59.

واعتبر الدنس في الرؤية الإسلامية مؤدياً إلى العقاب، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[1]. وفي حديث عن الحسن، في رجل زنى بامرأة ثم تزوجها، قال: «هو أنجسها وهو أحق بها»[2].

هذا، وقد ارتبطت النجاسة والجسد النجس، في الإسلام بالطهارة. وليست الطهارة انتصاراً على نجاسة أساسية أصلية، بل هي إعادة الأمور إلى نصابها، لأن كل ما هو رجس يدخل قلقاً وتوتراً على الفرد والمجموعة[3] فتأتي طقوس التطهر لتضع حدّاً لهذا التوتر والقلق. فإن كانت النجاسة والدنس والرجس تقوم بإقصاء الفرد وعزله عن المجموعة، فإن التطهر يعيد إدماجهُ ويهيئُه للقيام بالفرائض الدينية من صلوات وصيام وحج... وتتحقق الطهارة بالوضوء والاغتسال والنية وبالتالي بالابتعاد والعزوف عن الملذات الدنيوية طيلة المدة التي يتطلبها الواجب الديني.

وهذه الطقوس المبنية على فكرة الحرمان يسميها دوركايم الطقوس السلبية، ولكنها تعتبر الوسيلة للدخول في الطقوس الإيجابية[4].

وقد جرى تثبيت الحدّ بين الطاهر والنجس بدقة كبيرة، ويظهر ذلك في التحديدات الشرعية التي تتناول الحدّ بين حالات الطهارة والنجاسة وتدل عليها الفصول المتعلقة بنواقض الوضوء ونواقض الغسل[5].

ومن أهم الإفرازات المدنسة: الدم، دم الحيض والمني.

1 ـ الأهمية المعطاة لبعض إفرازات الجسد

أ ـ أهمية الدم

يعتبر الدم أثمن ما في جسم الإنسان، هو الذي يمكن أن يسمى حقاً بإكسير الحياة لأنه عن طريقه يتغذى الإنسان ويتجدد وبدونه لا يستطيع أن يحيا: فهو كنه سر الحياة. وفي اللغة اعتبرت النفس الروح: النفس الدَّمُ، وفي حديث: «ما ليس له

(1) سورة التوبة، الآية 28.
(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 199.
(3) أنظر: André Julliard, «Champs et concepts de l'anthropologie religieuse», p. 50.
(4) أنظر: Durkheim, E, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 442.
(5) أنظر البرزلي، فتاوى، ج 1 من ص 132 إلى ص 237، باب مسائل الطهارة وما يتصل بها.

نفس سائلة فإنه لا ينجّس الماء» أراد دمٌ سائل[1].

يقول السمؤال:

تسيل على حدّ الظّبات نفوسنا ... وليست على غير الظّبات تسيل

وسمي الدّمُ نَفْساً لأن النفس تخرج بخروجه[2]، ومن هنا ازدواجية معنى هذا السائل الثمين: فإذا كان خافياً فهو أساس الحياة وإذا سُكِبَ فهو يعني الموت.

وارتبط الدم منذ القديم بالطقوس الاجتماعية وخاصة الدينية وذلك في نطاق التقرب للآلهة بإسالة الدم، بالتضحية (Sacrifice) سواء كانت بشرية أو حيوانية.

فقد تحدث هيرودوت مثلاً عن شعوب قديمة كانت تشرب الدم كطقس تدريب (rite d'initiation)، ومنها جماعات Scythes التي استوطنت شمال اليونان، حيث كان الشاب لا يستطيع الانضمام أو العُبور إلى صنف المحاربين إلا إذا شرب من دم أول رجل يتوصل إلى قتله من الأعداء[3].

وكانت العرب القدامى، كغيرهم من الشعوب القديمة، يشربون من دم الذبائح. وقد ذكرت لنا المصادر حلف لعقة الدم إذ نحر المتحالفون جَزُوراً[4] غمسوا في دمها أيديهم ثم لعقوا من ذلك الدم[5]. وبلغ تقديس العرب الجاهليين للدّم، أنهم كانوا يحلفون به عند قولهم: «والدَّم»[6]. والمقصود به حسب تفسير صاحب اللسان، دَم ما كان يذبح على النُّصُب. أما مع الإسلام فإنه وقع تحريم الدم، وورد ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ...﴾[7].

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 320.
(2) نفس المصدر، نفس الصفحة. أنظر حول مسألة الدم:
Anita Gueneau-Jalabert, article «sang» in Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, **Dictionnaire de Moyen Age**, Paris, PVF, 2002.
(3) أنظر:
François Hartog, **Le miroir d'Hérodote**, Essais sur la représentation de l'autre, Gallinard, Paris 2001, p. 274.
(4) جَزَرَ: نَحَرَ وقَطَعَ. والجَزُور: الناقة المجزورة. ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 138.
(5) ابن حبيب، المحبّر، ص 166.
(6) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 138.
(7) سورة النحل، الآية 114.

وتكرّر تحريم هذا الثالوث المركزي في آيات قرآنية مختلفة[1]، ونجد هذا التحريم كذلك في التوراة إذ جاء في سفر اللاويين قول الرب لموسى: «... لأن حياة الجسد هي في الدم لذلك وهبتكم إياه لتكفّروا عن نفوسكم لأن الدم يكفّر عن النفس لذلك أوصيت بني إسرائيل ألا يأكلوا دَماً وكذلك لا يأكله الغريب المقيم في وسطكم»[2].

ويمكن اعتبار تحريم الدم نابع من قدسيته[3] التي أضفاها عليه الإنسان منذ عصور قديمة حيث كان يتقرب للآلهة بإراقة الدم على المذبح أو الحجارة باعتبارها مسكن الإله في المعتقدات السامية القديمة[4]. الإسلام أراد أن يقطع مع ما كان معمولاً به لارتباطه بالوثنية والأوثان، فاعتبر الدم «رجساً» بكل ما في الكلمة من عمق ديني، لكنه حافظ على التضحية: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾.

كما اكتسب الدم أهمية من علاقته الكبيرة بالمرأة، التي لا تكون امرأة إلا بالدم، ومن دوره في نقل النسب والهوية ودورهُ في علاقات القرابة وما يتفرع عنها من مسائل تخص النظم الاجتماعية من زواج ومواريث وغيرها.

والقرابة اللغوية واضحة بين الدَّمِ والدُّمُ[5] بمعنى القرابة ولذلك اعتبر «رمز

(1) سورة البقرة، الآية 2 وسورة المائدة، الآية 3.

(2) التوراة، سفر اللاويين، 17، 11، 12، 19. وسفر التكوين، 9. 4.

(3) وذلك لارتباط فكرة الحرام والمحرّم مع القداسة والمقدس. فالمقدّس يستدعي المحرّم والعكس.

(4) وإراقة الدم كسائل مقدس، حافظ عليه الإسلام، وذلك تقرباً به للإله، ويتمثل ذلك في النحر الذي يقوم به الحاج إلى بيت الله بمنى والذي اعتبر هدياً لله وحده، وفي قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾. ومِنَى حسب ما أورده ابن منظور، من مَنَى الشيء أي قدّره. وسميت به مِنَى لما يمنى فيها من الدماء أي يُراق، وسُمي مِنى لأن الكبش مُنِيَ به أي ذبح. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 139.
أنظر حول النحر، حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر**، ص 363.
كما نلاحظ استمرار إراقة الدم لإزالة الأذى وذلك مثلاً في العقيقة وهو اسم ما يذبح عن المولود: عقّ عن ابنه، ذبح عنه شاة. وفي الحديث أن رسول الله قال: فالعقيقة عن الغلام شاتان مثلان، وعن الجارية شاة وفيه أنه عقّ عن الحسن والحُسين، وروي عنه أنه قال: «مع الغلام عقيقته فأهَريقوا عنه دمًا وأميطو عنه الأذى». أنظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 231.

(5) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 302.

اللحمة السحرية البيولوجية الرابطة بين أفراد المجموعة الواحدة»[1].

ولعله من الأشياء التي قد تضفي على الدم نوعاً من السحرية وتدخله في دائرة السحر والمقدس والممنوع، هو أن الأرض لا تشرب الدم ولا يغوص فيها، ففي حديث لعمر بن الخطاب أنه قال لأبي مريم الحنفي الذي قتل أخاه زيداً، يوم اليمامة: «لأَنَا أشدُّ بُغْضاً لك من الأرض للدَّمِ»[2]. يعني أن الأرض لا تشرب الدم، وجعل امتناعها منه بُغْضاً مجَازاً. كما تزعم العرَب أن الرجلين المتعاديين إذا ذُبحا لم تختلط دماؤهما[3].

أ ـ المنيّ

كما تَبَيَّنَ لنا من خلال ما ذكره أبقراط وجالينوس وغيرهما من الأطباء الذين اطلع العرب على مؤلفاتهم، أنه توجد صلة متينة بين المنيّ والدّم باعتبار أن الأول يتكون نتيجة الثاني[4].

وهي صلة مترسخة في الخيال البشري، وربما تدل عليها القرابة الموجودة بين «العَلَق» و«العَلُوق». فالعَلَق هو الدَّمُ[5] الذي يُعظِّم القرآن شأنه لنفاسته ولكونه مبدأ الحياة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾[6]. والعَلُوق هو ماء الفحل[7]، وربّما تأكدت الصلة باستحالة النطفة «من مَنِيّ يُمْنى» «عَلَقاً»[8]. فالمني

(1) أنظر: Cl. Levi Strauss, **Les formes élémentaires de la parenté, Paris**, 1967, p. 24.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 305.

(3) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.

(4) أنظر:
Michel Foucault, **Histoire de la sexualité**, Gallimard, 1984, T. 3 : Le souci de soi, p. 148.
أبقراط أو بقراط، توفي حوالي 377 ق م. والمعروف بأبي الطب أما جالينوس، من أكبر أطباء اليونان شهرة لدى العرب، عاش بين 130 و200 ق م. جمعت كتبه في مدرسة الإسكندرية.
أنظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت، 1965، (الباب الرابع).

(5) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 257.

(6) سورة العلق، الآيتان 1 و2.

(7) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 255.

(8) ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾، سورة القيامة، الآيتان 37 ـ 38. أنظر أيضاً سورة الحج، آية 5 وسورة المؤمنون، آية 14 وسورة غافر، آية 67.

بذلك مأتاه من الدم ومآله إلى الدم. ولعل علاقته هذه بالدم جعلته من العناصر المدنِسة التي تستوجب الطهارة.

كما لاحظنا تماثلاً بين الدم والمني واللّبن: وهو خلاص الجسد ومستَخْلَصُه من بين الفرث والدم... وفي الحديث: إن لَبَنَ الفحل يُحَرِّمُ. يقول ابن منظور، إنه يريد بالفحل الرجل تكون له امرأة ولدت منه ولداً ولها لبنٌ فكل من أرضعته من الأطفال بهذا اللبن فهو محرّم على الزوج وإخوته وأولاده منها وغيرها. لأن اللّبَن للزوج حيث هو سببه[1]. ولذلك نجد في الحديث: «يحرم من الرضاع ما يحرّم من الدم»[2]. ويقول البرزلي: «إن الماء يدرّ اللبن ويرقه»[3]. وهو ما جعل الفقهاء يتكلمون عن «لبن الفحل»، ولذلك كان يقع اللجوء إلى استئجار مرضعة عندما تتزوج الأم برجل آخر، لأن الفقهاء اعتبروا زواجها حاجباً لعلاقتها بابنها، لأن الوَلد يرضع بماء رجل آخر[4]. ففي نظر الفقهاء المرأة مُرضع بالحمل الناتج من الوطء، وبذلك تصوروا بل أخضعوا الرحم والثدي لنفس المجاري. ونعترف بعجزنا عن إدراك هذه المسائل والتي تتطلب بحثاً مستفيضاً يخرج عن نطاق هذا العمل، ولكن ما نستطيع أن نقوله هو أن هذا التماثل بين الدم والحليب والمني يدخلنا في عوالم سحرية دينية.

فالدم إذاً ومن خلال ما سبق، يبرز ذا رموز متآخذة متفارقة في اللاوعي العربي الجمعي، فهو من ناحية رمز الحياة والخصوبة والطهارة[5] ومن ناحية أخرى رمز النجاسة والموت والشرّ.

ومن إفرازات الجسد، ذات الصلة بالدم أو هي من الدم:

ج ـ دم الحيض

ورد في الفتاوى الهندية تعريف لدم الحيض يقول: «دم من الرحم لا للولادة

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، ص 163.

(2) الرازي، **تفسير**، ج 3، ص 189. بوحديبة، **الجنسانية**، ص 28.

(3) **فتاوى**، ج 2، ص 308.

(4) هذه الأحكام تفرز طبيعة العلاقة بين الابن وأمه مقارنة بعلاقته بأبيه، فكأن الأم هي القريبة البعيدة في آن، تلد للأب تعزيزاً لنسله وهي بذلك الحامل بما بذر والواضع لما رعى، تلك هي وظيفتها باعتبارها زوجة دفع فيها الرجل قدراً من المال يزيد وينقص بحسب مكانتها.

(5) إذ يقع تطهير المذبح بدم الضحية. أنظر:
Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 587.

فإن رأته من الدبر لا يكون حيضاً... ويتوقف على كونه حيضاً على أمور منها:

ـ الوقت: وهو من تسع سنين إلى الإياس مقدر بخمس وخمسين سنة... فما رأته بعدها لا يكون حيضاً...

ـ ومنها أن يكون على لون من الألوان الستة: السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربيسة...

ـ ومنها النصاب: أقل الحيض ثلاثة أيام وثلاث ليالي وأكثره عشرة أيام ولياليها... والطهر بين الدمين خمسة عشر يوماً»[1].

في الوقت الذي يبجل فيه المجتمع السائل المنوي ويقدسه[2]، فإنه ينظر إلى الطمث كدم فاسد ونجاسة. فاعتبرت المرأة نجاسة بل النبع الذي لا نبع مثله لكل ما هو نجس. وظل مصدر تلك النجاسة فرج المرأة وتشهد بذلك ضروب «التابو» المتعلقة بالأنوثة ووظائفها الطبيعية بما في ذلك الولادة[3].

هنالك في الواقع تناقض بين ما حثّ عليه الرسول أمته من التكاثر والتناسل وبين اعتبار الوسيلة الوحيدة أي الفرج[4] التي يمكن بها تنفيذ ذلك الأمر أي التناسل «نجاسة». وأظهرت الفلسفات والأديان وغيرها أن الشعور بنجاسة جسد المرأة متجذّر في عمق النفس البشرية. تصوّر يمتد عبر كل الثقافات الإنسانية. وتسرّب هذا التصوّر إلى عقلية المرأة نفسها وتعاملها مع ذاتها، واعتبر الكل، أن دم الطمث دم فاسد يلفظه ويرفضه الجسد ونجاسة ومصدر القذارة والتدنيس وقطب للقوى السلبية وسوء الحظ. وهذا الاعتقاد يستمد جذوره من نظرة الإنسان المبهمة إلى الدم الذي كان يدخله في عوالم سحرية ودينية، يثير فيه شعوراً غريباً وتوتّراً.

(1) قاضي خان، **الفتاوى الهندية**، بولاق 1315، ج 1، ص 36 ـ 37.

(2) ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾، سورة الفرقان، الآية 54.
ويعتبره ابن سينا رأسمال ثمين لا يجب أبداً إضاعته: «أقلل نكاحك ما استطعت، فإنه ماء الحياة يراق في الأرحام». أنظر ابن سينا، **القانون في الطب**، مؤسسة عز الدين للطباعة. بيروت 1993، ج 2، ص 1594.

(3) أنظر: Roger Caillois, **L'Homme et le sacré**, Gallimard, 1950, p. 189.

(4) أنظر الجزء الأول من هذا البحث.

هذه المفاهيم ممتدة في ثقافتنا الدينية وثقافتنا الشعبية وتساهم في نبذ المرأة خلال فترة الحيض وتستمدّ جذورها من ماضٍ قديم. كان العرب في الجاهلية يحكمون على المرأة الحائض باعتزال القبيلة، بل ضيقوا في حكمهم بأن فرضوا عليها الانزواء فلا يكلمونها ولا يؤاكلونها.

فقد ذكر الطبري: «أما في الجاهلية لا تساكنهم حائض في بيت ولا تؤاكلهم في إناء... وكانوا في أيام حيضهن يجتنبون إتيانهم في مخرج الدم... وكانوا يجتنبون أن تؤاكل المرأة الطعام زوجها أو أن تضاجعه في فراش ولا يسمح للحائض في دخول الكعبة أو بالطواف بها وبمسّ الأصنام لأنها غير طاهرة»[1].

وهي أحكام تلتقي مع ما كان يفرضه اليهود إذا حَاضت المرأة منهم: «وإن كانت المرأة لها سبيل وكان سبيلها دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها، وكل من مسها يكون نجساً إلى المساء. وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجساً وكل ما تجلس عليه يكون نجساً. وكل من مسّ فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجساً إلى المساء. وإن كان على الفراش أو على المتاع الذي هي جالسة عليه عندما يَمَسُّه يكون نجساً إلى المساء»[2].

فالعرب قد استنوا بسنة بني إسرائيل في تجنب الحائض ومساكنتها. وكانت المرأة في الجاهلية ترتدي الرَّهْط: «وهو مئزر الحائض يجعل جلوداً مشققة إلا بموضع الفَلْهَم، ويوضع هذا الجلد قدر ما بين الركبة والسرّة»[3]، وهو يرمز إلى كونها حائضاً، ويبدو أنه ما زالت النساء ببعض المناطق، مثل ساحل الذهب (غينيا) أو ببعض مناطق الهند تلجأن في فترة حيضهن إلى إعلان ذلك عبر حمل رمز أو لباس يدل على ظرفهن الفيزيولوجي وهو ما يمكن الرجال من تجنب التلوث «بقذارتهن»[4].

(1) الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط 1، بولاق، مصر 1994، ج ، ص43.
أنظر أيضاً، بشرى قيسي، المرأة والتاريخ والمجتمع، بيروت 1995، ص80.
(2) اللاويين 15 ـ 19 ـ 32.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 6، ص 244. والفلهم: هو فرج المرأة الفخم .**لسان العرب**، ج 11، ص 225.
(4) أنظر: Naamane Gessous Soumaya, **Au delà de toute pudeur**, Casablanca, 1991, p. 207.

كما كان أهل الجاهلية يعلقون على الصبيّ ومن يُخاف عليه عيون الجنّ، الأَفْذَارَ من خِرق المحِيض ويقولون الجنّ لا تقربها[1]. ومن عاداتهم أيضاً المتعلقة بالحيض، أنهم كانوا يُعلقون كعب الأرنب على أجسامهم وقاية من السحر، لأن الجن حسب اعتقادهم تنفر من الأرنب بسبب كثرة حيضها[2].

وتحريم الإسلام إتيان المرأة الحائض، هو تواصل لعُرف إنساني قديم. فقد اعتبر المحيض «أذى»: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾[3]. وقيل إن المحيض في هذه الآية المأتى من المرأة لأنه موضع الحيْض، فكأنه قال: اعتزلوا النساء في موضع الحيْض ولا تجامعوهن في ذلك المكان[4].

ويذكر ابن سعد أن عائشة سئلت: «ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضاً؟ قالت: «كل شيء إلا الجماع»[5]. وعن عائشة أيضاً: «خرجنا لا نرى إلا الحجّ فلما كنا بسَرِفَ حضت فدخل علي الرسول وأنا أبكي، قال: «مالك أنُفِسْتِ» قلت نعم، قال: «إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت»[6].

فلتأثر حالة المرأة البيولوجية بالحيض فإنه تسقط عنها الفروض الدينية. فإذا رأت المرأة الدم تترك الصلاة من أول ما رأت والصوم يسقط أيضاً لكنها تقضيه في أيام أخرى حين تطْهر، فالحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة أي تصوم بدل الأيام التي فاتتها ولا تصلي بدلاً من الصلوات التي فاتتها.

ويحرم على الحائض الدخول إلى المسجد سواء كان للجلوس أو العبور إلا إذا كان في المسجد ماء ولا تجد في غيره وكذا الحكم إذا خافت سبعاً أو لصّاً أو

(1) المصدر السابق، ج 14، ص 199. ويقال للمعوذ مُنْجسٌ.
(2) حسين الحاج حسين، **الأسطورة عند العرب في الجاهلية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988، ص 75 ـ 76 ـ 77. أنظر أيضاً: حمادي الزنكري: «**الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي، مجازاً إلى رؤية العالم**». حوليات الجامعة التونسية - جامعة الآداب والعلوم الإنسانية بتونس - كلية الآداب بمنوبة - العدد 39 - 1995، ص 97.
(3) سورة البقرة، الآية 222.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 4، ص 289.
(5) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 485.
(6) لا نرى: لا نظن. سَرِف: مدينة قرب مكة. العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، ص 73. كتاب الحائض.

برداً فلا بأس بالمقام فيه وتأخذ من المسجد ولا تضع فيه، ويحرم عليها الطواف بالكعبة وقراءة القرآن وترديده ونسخه أو حتى لمسه وكذلك هو الحال مع التوراة والإنجيل والزبور، وإذا كانت معلمة، ينبغي لها أن تعلم الصبيان كلمة كلمة أي تقطع بين الكلمتين[1]. وبفتاوى البرزلي: «الحائض ممنوعة من دخول المسجد لحيْضَتِها، فإذا زال دخلت ما لم تخلفها علة أخرى وهي الرَّدَّة»[2].

وقد ردّ هارتز التقابل بين المرأة والرجل وحرمان المرأة من بعض الطقوس إلى التقابل الأساسي بين الدنيوي والمقدس، يقول: «بصفة عامة... الرجل مقدس والمرأة دنيوية...»[3]. وإننا نجد في الحديث ما يؤكد هذا الرأي أو على الأقل ما يؤكد انطباقه على الإسلام: فإن المرأة «ناقصة عقلاً ودِيناً». ويقول الرسول مفسراً نقصان دينها: «أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم، فذلك نقصان دينها»[4]. فالمرأة لا تؤدي طقوسها الدينية من صوم وصلاة على وجهها الأكمل للنجاسة التي تلحقها من دم الحيض، وهي نجاسة يقول بها كل الساميين وكل الشعوب البدائية حسب سميث[5].

ولكي يتضح لنا هذا التقابل بين المرأة والرجل يمكن أن نعود إلى تشبيه شلهود المقدس أو الحرام بحقل مغناطيسي قطباه النجاسة والطهارة ووسطه - حيث تنعدم القوة - الدّنيوي ويمكن أن نرسم هذا الحقل كالتالي[6]:

الطهارة / الدنيوي / النجاسة

الرجل المرأة

(1) قاضي خان، **الفتاوى الهندية**، ج 1، ص 38.

(2) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج 1، ص 222.

(3) أنظر:

Hertz, R., «**La prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse**». In mélanges de sociologie religieuse et de folklore, Paris, 1968, p. 108.

(4) البخاري، **الصحيح**، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة.

(5) أنظر:

Smih, W.R., **Lectures of the religion of the the Semites:** first serie s: the fundamental institutions, London, Adam and Charles Black, 1914, p. 447-448.

(6) أنظر: Chelhod, J., **Les structures du sacré chez les Arabes**, Paris, 1958.

أنظر أيضاً رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، تونس، 1997، ص 49.

فالمرأة أقرب إلى «الدّنيوية» والنجاسة من الرجل، فالمرأة كائن دنيويّ يتعذر عليه أحياناً دخول المقدس لأنه قد يمتنع عن أداء بعض الطقوس.

هذه النظرية حول القذارة كانت تعبر عن رؤية للنسوية تفصح عن نفسها عبر منظومة من الخرافات والمعتقدات أراد الرسول إدانتها.

وكان النقاش حول النجاسة مسألة أساسية، وأراد الرسول مقاومة هذه الرؤية حول الجسد المُدَنَّسِ/المدَنِّسُ[1] كما لو أنها متكونة من جوهر الجاهلية من جهة ومن جوهر المعتقدات اليهودية من جهة أخرى، فالإمام النسائي، يوضح في فصل له حول شعائر الوضوء أن الرسول أراد مقاومة السلوك الرهابي لسكان المدينة من اليهود الذين كانوا يرون المرأة محرماً وهي في حالة الطمث، فلقد أمر الرسول المؤمنين من الذكور الذين طرحوا أسئلة عن الموضوع بأن: «يأكلوا مع نسائهم ويشربوا معهن ويشاطروهن الفراش وأن يفعلوا ما يريدون ما عداً الجماع»[2].

وتذكر عائشة أنها كانت «تُرجِّل الرسول وهي حائض، أي إنها تسرح وتمشط شعر رأسه». كما قالت «أن الرسول كان يتّكىء في حجري وأنا حائض، ثم يقرأ القرآن»[3].

وروت رباب أن جدّها عثمان بن حنيف طلب من جارية أن تناوله خمرة، فقالت له: «لست أصلّي»، فأجابها: «إن حيضتك ليست في يدك»[4].

أما حول وطء الحائض فيقول المازري، أجمعت الأمة على تحريمه وقت سيلان الدم وجوازه بعد التطهر بالماء[5].

ووردت عن البرزلي مسألة حول من وطأ زوجته وهي حائض فأجاب: «أنه لا كفارة عليه إلا الاستغفار والتوبة»[6].

(1) الدَّنَسُ: في الثياب: لطخ الوسخ. دَنِس: توسّخ. حتى في الأخلاق، رجل دَنِسُ المروءة، دنّس عِرضه: إذا فعل ما يشينه. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 308.

(2) **فتح الباري**، ج 13، ص 51 .**ومروج الذهب**، ج 3، ص 4.

(3) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، ص 74.

(4) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 495.

(5) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 217.

(6) المصدر السابق، ج 1، ص 244.

وحكى عياض عن ابن العباس، أنه يجب عليه التصدّق بدينار أول الدم، وبعد انقطاعه نصف دينار[1].

والتراث الشعبي العالمي يكاد يجمع على أن الحيض مصدر تقزّز واشمئزاز، والمرأة الحائض متهمة في كافة الأوساط الشعبية في العالم بأنها تجهض المشاريع الأكثر جدية وتفسد الأغذية. فقد كان ثمة اعتقاد لدى أوروبيي القرون الوسطى بأن «البخار اللامرئي» الذي يتصاعد من دم الحيض يفسد الخمور، ويمنع النبات من النمو، ويعوق زجاج المرايا عن عكس الضوء، والنحل عن صنع العسل، كما أنه يجعل الحديد يصدأ، ويؤدّي إلى داء السعار لدى الكلاب[2]. وهذا التأثير المتلف لدم الحيض يمتد ليشمل كل الأشغال المنزلية التي تقوم بها المرأة وساد اعتقاد أن كل من تحمل به أمه أثناء مدة الحيض يكون أشقر اللون[3].

وحرمت الكنيسة العلاقات الجنسية في فترة الحيض واعتبرت ذلك سبباً في ميلاد أطفال مصابين بالجذام (وكان مرض ذلك العصر)، أما بالنسبة لمرض الحصبة (La rougeole) فهو نتيجة دم الحيض الذي علق بالجنين أثناء الحمل[4].

ولكن في القرن الثاني عشر ميلادي بيّن الطبيب الأندلسي ابن زهر في كتابه التسيير أنه يجب أن يُبعد الناس عن أذهانهم هذه الاعتقادات الخاطئة مبيناً الأسباب الحقيقية لأمراض الحصبة والجدري[5].

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنه نظراً لارتباط الجنس ابتداء من القرن الثاني عشر ميلادي بتابو الدم، اعتبرت الجنسانية في أوروبا أساس احتقار الجسد وتبخيسه[6].

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) أنظر:

Jacquard (D.) Thomasset (C.), **Sexualité et savoir médical au Moyen Age**, Paris 1985, p. 103.

(3) المرجع السابق، ص 102.

(4) أنظر: Le Goff (J.), Truong (N.), **Une histoire du corps**, Paris, 2003, p. 41 et p 116.

(5) أنظر:

Jacquard (D.) Thomasset (C.), **Sexualité et savoir médical au Moyen Age**, p. 108.

(6) أنظر: Le Goff (J.), Truong (N.), **Une histoire du corps**, p. 41.

وأن العلاقات الجنسية المسموح بها يجب أن تكون غايتها الإنجاب فقط[1].

إذاً ومقارنة مع ما سبق ذكره، نلاحظ أن الدين الإسلامي يبدو أكثر اعتدالاً في التعامل مع نشاط المرأة الاجتماعي وعلاقتها بمحيطها خلال فترة الحيض، وإن كانت تمنع من ارتياد الأماكن المقدسة وممارسة الطقوس الدينية وممارسة حياتها الجنسية بصفة عادية.

وتشير بعض المراجع أنّه ما زال الاعتقاد سارياً في الخاصيات السحرية والوقائية لدم الحيض ببلاد المغرب.

إذ يذكر مالك الشبل أن بعض النساء وغالباً ما يكنّ متقدمات في السن، تلجأن إلى الاتجار بالقطرات الأولى من أول حيضة تحيضها البنت العذراء، لاحتواء دم الحيض هذا على قوى سحرية غامضة تسمح لمن أرادت الزواج من رجل وقعت في حبه، من أن تستهويه وتجلبه إليها[2].

وهذا الاعتقاد في قوة مفعول دم الحيض واحتوائه لقوى غامضة سحرية يصاحبه اعتقاد آخر أو تابو آخر منفصل عنه، ويتمثل في الأهمية المعطاة للباكورات[3] (Les prémices).

(1) المرجع السابق، ص 42. أنظر أيضاً:

Delumeau, J. **Le Péché et la Peur, La culpabilisation en Occident, XIIIe s.-XVIIIe s.**, Fayard, 1983, p. 240.

(2) أنظر: Chebel (M), **Le corps en Islam, Paris**, 1984, p. 122.

أخذت هذه المعلومات عن:

Biarnay, **Notes d'Ethnographie et de linguistique Nord Africaine**. Publiées par L. Pournot et E. Laoust, Institut des Hautes Etudes marocaines, Paris 1924, p. 277.

(3) وهي أوائل الثمار والحيوان أو ما ينتج. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص 131.

La puissance des prémices peut être le motif d'un tabou classique ou encore la cause d'une peur incontrôlable. Malek Chebel, **le corps en Islam**, p. 122.

وشكلت الباكورات في كل الأزمنة غذاء خص به الأشخاص المقدسين. أنظر:

Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 483.

وكان الساميون القدامي يقدمون أبكار حيواناتهم وبناتهم **قرباناً** للآلهة، كما كان العرب يمارسون هذا النوع من الطقوس الدينية. فكانوا يضعون بقسم من خيراتهم هو الأول والأهم ليضمنوا تجددهُ ولكي يستهلكوا بكل أمان وهدوء بقية خيراتهم. أنظر: Decobert (C), **Le Mendiant et le combattant**, Paris, 1990.

أنظر أيضاً: Collectif, Corps, **Religion**, Société, p. 51.

وتكشف بعض المراجع على تواصل الاعتقاد في المفعول السحري لدم الحيض، وذلك بعدة مناطق من العالم التي خضعت لدراسات ميدانية من طرف علماء الأنتروبولوجيا:

ففي بعض المناطق من روسيا، تمنع المرأة الحائض من المشاركة في الحصاد وفي مواسم جني الثمار، لاعتقادهم أن مفعول دم الحيض أقوى من النار، ولذلك تمثل المرأة الحائض خطراً على النباتات[1]. وكان دورها فعالاً في إطفاء الحرائق وإيقاف فيضان النهر[2]. كما أن اقترابها من الرضيع يُسبب له التهاباً في البشرة، ولإزالة ذلك الالتهاب، تمسح بقميصها المبقع بقطرات دم الحيض أماكن الالتهاب[3]. والمفارقة هنا، هو أن دم الحيض الذي يسبب الالتهاب هو نفسه الذي يعالجه.

انطلاقاً مما سبق ذكره، نلاحظ أن صلات وثيقة تنسج بين جسد المرأة وبيئتها وتؤثر على العمليات الطبيعية أو على أعمالها المعتادة، كما لو كان حينذلك للجسد المتحوّل من خلال سيلان الدم، القدرة على الانتشار خارج حدوده لكي يغيّر أيضاً ترتيب أمور الحياة.

ولا تفوتنا الإشارة إلى ما ذهبت إليه دوغلاس في تفسيرها لفترة الحيض وما يحيط بها من اعتقادات. فقد اعتبرت فترة الحيض حالة انتقالية، وأن كل حالة انتقالية تمثل حالة غموض واضطراب وفوضى وخروج عن النظام. وأي شخص ينتقل من حالة إلى أخرى يكون هو نفسه في خطر كما يمثل خطراً على الآخرين[4].

ولكن في نفس الوقت الذي اعتبرت فيه المرأة قطب تدمير وسوء حظ،

(1) أنظر:

Galina Kabakova, **Corps féminin en Poléciée**, un système symbolique à la fin du XX siècle. Annales ESC, Mai-Juin, 1992, Nº 3, p. 595-612, p. 601.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) أنظر:

Douglas (M), La souillure: **Etude sur la notion de pollution et de Tabou**, Paris, 1992, p. 113.

Le passage de à l'autre état était dangereux. C'est donc pendant les états de transition que réside le danger, pour la simple raison que toute transition est entre un état et un autre, et est indéfinissable. Toute individu qui passe de l'un à l'autre est en danger, et le danger émane de sa personne.

وخطر، وهي في تلك الحالة الانتقالية، أي حائض، فإنها احتوت قوى غيبية سحرية مشحونة بالرهبة والخوف أعطتها نوعاً من السلطة التي تفتقدها في سائر الأحوال. وهذا ما أكدته عدة دراسات أنتروبولوجية ميدانية. فقد كانت بعض القبائل «البدائية» في غينيا الجديدة محل دراسة، بينت أن النساء في هذه المناطق يلجأن إلى مساكن خاصة بهن خلال فترة الحيض والولادة والنفاس، ولا يجرؤ الرجال على اختراق ذلك المجال بل إن مجرّد التفكير في ذلك يثير لديهم الغثيان والتقزّز والاشمئزاز[1].

ومن الضرورة الإشارة إلى أن هناك دراسات أخرى تعتبر أن تلك العزلة خلال فترة الحيض والولادة لدى بعض القبائل البدائية كانت بإرادة النساء، تمثل شكلاً من أشكال السلطة الزجرية التي يمارسنها على الرجال، والاستقلال في عالم خاص يوحي بالخوف للرجل ويضفي رهبة على المرأة المحاطة بأسرار الطبيعة[2]. فتتحول المرأة في هذه الفترة إلى مركز سلطة في مجتمع يمارس عليها السلطة بكل أشكالها.

مسألة الحيض بدت للإنسان القديم من دواعي العجب والخوف والتفكير فيما قد يكون وراء ذلك من أسرار غامضة. فالمرأة تنزف دماً (تحيض) ولا تموت، في حين يموت الرجل عندما ينزف (ما لم يتداركه ما ينقذ حياته).

ومما جعل الأمر أشد مدعاة للاعتقاد في وجود أسرار غامضة والإيمان بتمتع الأنثى بقوى سحرية خاصة تتجلّى في قدرتها على أن تنزف دون أن تموت، أن ذلك النزف الشهري ارتبط بالقمر ودورته الشهرية، باعتباره ذا مضامين سحرية بالغة القوة في معتقدات وديانات وأساطير بل و«علوم» شعوب كبيرة: فبلّيني[3] مثلاً كرس فصلاً

(1) قبائل الباروبا تعيش في غينيا الجديدة في الجبال... تدل السلوكات الجسدية وطريقة احتلال المكان والتنقل عبره في هذه القبائل وأيضا أشكال الزينة على دونية النساء واحتقارهن من طرف الرجال كجنس مهيمن.
أنظر أيضاً:

Maurice Godelier et Pierre Bonte: **Les problèmes des formes et des fondements de la domination masculine** (Les Baruya de Nouvelle Guinée). Les Cahiers du centre d'Etudes et de recherches Marxistes. Nº 128, 1976, p. 5.

(2) أنظر:

Adrien RICH, **Naitre d'une femme**, la maternité en tant qu'expérience et institution. Ed. Denol/Gonthier 1980, p. 102-104.

(3) بليني الكبير، **التاريخ الطبيعي**، ص 65. ذكره شفيق مقار، **السحر في التوراة والعهد القديم**. رياض الريس للكتب والنشر، (د ت) فصل: تابو الطمث والولادة، ص 434 ـ 436.

كاملاً من مؤلفه الكبير «التاريخ الطبيعي» لذلك الاعتقاد بسحرية ارتباط دورة الطمث ودورة القمر، أورد فيها قائمة طويلة فيها القدرات الخَيّرة والقدرات الشريرة للمرأة الطامث: كقدرتها على إماتة النباتات وخاصة الكروم بمجرّد اللمس، وجعلها النحل يهجر خلاياه بمجرّد مرورها بقربه، وجعل المخمل الأرجواني يفقد لونه الدموي بمجرّد وضع يدها عليه، وجعل الأقمشة الكتانية تسودّ بمجرّد وضع إصبعها في ماء غسيلها، وجعلها المُهرة الحامل تجهض. ومنها أيضاً قدرتها على تخليص الحقول من آفة الجرذان بالدوران حول الحقول عارية قبل طلوع الشمس وقدرتها على تهدئة العواصف في البحر بتعرية فرجها في وجه العاصفة، وقدرتها على شفاء العقم بمجرّد اللمس[1].

ونحن واجدون ذلك الاعتقاد وما شابهه ماثلاً بقوة في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية والمتمثل في التابو المتعلق بـ«نجاسة» المرأة.

وإلى جانب هذه الرؤية السحرية لظاهرة النزف الدوري عند المرأة، ظلت هناك الغوامض المتعلقة بالحمل والولادة من تضخم بطن المرأة بالجنين إلى ما يطرأ عليها من تغييرات جسدية خلال الحمل إلى أوجاع المخاض، إلى بروز حياة جديدة من فرجها على شكل إنسان مصغّر مربوط إليها بحبل دموي، إلى امتلاء ثدييها باللبن وإرضاعها الوليد.

كل تلك الغوامض المتمثلة في وظائف جسد الأنثى، جعلت الإنسان القديم في حيرة وخوف. وهذا الخوف وهذه الحيرة أثارا تساؤلات العقل القديم فوجد لها أجوبة أسطورية.

ولكن بعض المراجع ترى هذا التداخل لطمث الأنثى في الشر اعتقاد ضارب في القدم، وترجح أنه أخذه اليهود من تأثرهم بمعتقدات الفرس الدينية بعد انهيار الإمبراطورية البابلية. ففي أسطورة التكوين الفارسية نجد «إله النور» و«أبناء النور» في مواجهة «إله الظلام» و«أبناء الظلام»[2].

نعثر على تجسد الخوف اللامتعقل من سحرية طمث المرأة وهو يتجاوز بكثير مجرّد نفور من «نجاسة» أو تأفف من «قذارة». فإله الظلام أنجرو ماينيو (الروح

(1) أنظر المصدر السابق، ص 65، وانظر أيضاً شفيق مقار، **السحر في التوراة والعهد القديم**، ص 434 ـ 436.

(2) شفيق مقّار، **المسيحية والتوراة**، رياض الريّس، لندن (د،ت)، ص 304 ـ 313.

الشريرة) الذي سُمّي في تطور عبادات فارس بـ«أهريمان» (الإله الضدّ)، كان قد اتفق مع أهورامزداً (إله النور والحكمة) الذي سُمّي فيما بعد باسم «أورمازدا»، اتفاقاً يقضي بأن يُخلّي كل منهما عرش الكون للآخر كل ثلاثة آلاف سنة، يخلد فيها الذي ينزل عن العرش إلى النوم.

وبينما إله الظلام أنجرو/أهريمان غارق في نومه، تأتي الشيطانة الأنثى «ياهي» (تجسد الشر الكامن في دم الحيض) لتوقظه بعد أن انبجست من ظلمة الكهف (الفرج) فتصرخ في أذنه بصوت ثاقب: «قم يا أبت. يا أبانا جميعاً. ولسوف أسير أنا أمامك وأصنع في العالم من الشر ما يجلب الشقاء على قلب أهورامازداً (أورمازد) إله النور وملائكته، فأفسد كل بشر صالح، وأضعف كل ثوري قويّ، وأسمم كل بئر ماء وكل عين، ولأذبل النبات، وألوّث حتى النار وكل الخليقة». وإذ ذاك يستيقظ إله الظلام ويقبّل ابنته «ياهي» على جبينها، ويذهب ليحتل العرش ويجلب الظلام على العالم طوال ثلاثة آلاف سنة[1].

نلاحظ التأثير الواسع، بالغ العمق للديانة الفارسية في كل من اليهودية والمسيحية والتي تركت بعض آثارها من خلالهما في الديانة الإسلامية، إذ تتأثّر الديانات ببعضها البعض وهو ما سمّاه البعض: بـ«توفيق العبادات».

ولاحظنا تشابهاً مثيراً بين جوانب عديدة من ثقافة العرب القدامى وثقافات الشعوب المجاورة، فالثقافة العربية لم تكن في معزل عن المؤثرات الأجنبية القديمة (الهندية واليونانية والرومانية والفارسية والمصرية القديمة) وهذا لعلّه يعني أن الثقافة العربية تستقي جذورها من رصيد ثقافي إنساني قديم لا تزال آثاره موجودة في تقاليد العديد من الشعوب البدائية التي شكلت موضوع الدراسات الأنتروبولوجية الميدانية.

شكل دم الحيض وما يحيط به من معتقدات، رموزاً ومعان يصعب فكها لعلاقتها بالجانب الوجداني للإنسان في ذلك الزمن البعيد ولذلك يعسر إخضاعها للمقياس المنطقي بمفهومه الحالي، لذلك يلحق بدائرة السحر والدين[2]. ولكننا حاولنا ربطها بجذورها التاريخية البعيدة (فالتورخة تستهدف الأصول)، واستنتجنا أن هذه المعتقدات هي إرث عهد سحيق وهو ما يجعلنا نعتقد أن الثقافة تستمد جذورها

(1) أنظر المرجع السابق، نفس الصفحة. أنظر كذلك لنفس المؤلف، **الجنس والتوراة وسائر العهد القديم**، دمشق 1998، ص 252.

(2) أنظر: Durkheim (E.), **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 584-585.

من قاعدة إنسانية مشتركة وعامة في الأصل، ثم حصلت عنها تفرعات تدخلت في تكوينها عناصر محلية وزمنية.

وما زال المجتمع ينظر إلى دم الطمث كدم فاسد يلفظه ويرفضه الجسم، وكنجاسة تستوجب الطهارة، مع أن هذا الطمث يحتوي في كل مرة على البيضة الوحيدة التي يفرزها أحد المبيضين. كما أنه ليس هناك ما يسمى بالدم الفاسد، لأن دم الإنسان هو دم الإنسان في رأسه أو في كبده أو في أعضائه التناسلية. ولكن بقيت رواسب الخوف القديم حية في مجتمعاتنا إلى اليوم. ولعل استمرار هذه الاعتقادات خاصة عند النساء يرتبط بغياب التصور العلمي عند أكثرهن حول طبيعة هذا الدم ومصدره، جهل مرتبط بالأمية التي تمس أغلبية أفراد المجتمع، ولا تتعلق بتعلم القراءة أو الكتابة، بل هي أمية بأكثر الأشياء حميمية لنا، بجسمنا الذي نحمله منذ الولادة.

2 ـ موقف الشريعة من إفرازات الجسد

إن كل ما يخرج من جسم الإنسان نجس يؤدي إلى التلوث مما يستوجب العمل على إزالته وتخليص البدن منه. فالنجاسة تنتج عن الوظائف البيولوجية المستمرّة. ولكنها تنتج أيضاً عن المواقعة الجنسية ضمن إطار النكاح، وينجم الدنس عن فعل شرعي، كما عن فعل غير شرعي. فالعلاقات الجنسية حتى في الإطار الشرعي من النكاح، تولد الدنس أو النجاسة. وفي المقابل، فإن فعل الزنا الذي لا يترافق بعملية قذف المني لا يؤدي إلى أي دنس. فالقذف هو الظاهرة الفيزيولوجية والمادية التي تصنع الدنس وليس الزنا[1]. فليس للأخلاق هنا أية علاقة بالنجاسة.

اعتبرت كل إفرازات الجسد دنسة ومقرفة: الأبخرة، دم الحيض، دم النفاس، المني[2]، البول، الدم...[3] ويميز الفقهاء[4]. عادة بين نوعين من النجاسة:

(1) بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 60.

(2) المني نجس لأنه يخرج من مخرج البول وقيل لأصله، وعن الشافعي طهارته، ابن الحاجب: وعلى التعليلين المنيّ المباح والمكره. البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 232.

(3) أنظر حول النجاسة والدنس والرجس ومفهومهما:
Mary Douglas, **de la souillure**, étude sur la notion de pollution et de tabou, Ed. la découverte, Paris, 1992, p. 19.

(4) البخاري، **صحيح**، ج 1، ص 40 إلى 85. الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 1، ص 117 إلى ص 134.

ـ **النجاسة الكبرى**: وتتمثل في الجنابة التي تحصل بعد قذف المني، وفي الطمث وفي الولادة.

ـ **النجاسة الصغرى**: وهي التي تقتصر على أي إفراز من أحد السبيلين.

فكل ما يخرج من الجسد الإنساني غازاً أو سائلاً أو جامداً يعتبر في رأي الفقه نجساً ومدنساً. والدنس في دلالته اللغوية لا يختلف عن النجاسة المادية التي تلحق بالإنسان بملامسة بعض الكائنات أو بحدوث بعض الأعراض الطبيعية فيه[1] والحياة في الحقيقة، هي أن يقيم الإنسان مع العالم جملة من عمليات التبادل والإعارة والرفض التي تدنس الطهارة الأصلية: الأكل، الشرب، التنفس والإفراز. إذن فوجود الإنسان في حدّ ذاته هو الذي يؤدي إلى الدنس. ولكن الرجس المادي، الجسدي السيكولوجي أو الأخلاقي ليس رجساً نهائيّاً في الإسلام، فمن شأن تقنيات التطهر أن تعيد للإنسان طهارته الأصلية فقد وجبت الطهارة من الجنابة ومن الحيض والنفاس.

فدنس الجسد هو السبب الأصلي للتطهر، بل وارتبط الدنس في الإسلام بالتطهر. لأن حياة المسلم تقوم على تعاقب حالات الطهارة المكتسبة المفقودة.

فما هو مفهوم الطهارة؟

أ ـ الطهارة ومفهوم التطهر

التطهر مؤسسة قديمة قدم الإنسان وهي ما تزال تعيش معه، ممارسة دينية طقوسية تلتزم ظاهرياً بآداب فردية واجتماعية. والطهارة: اسم يقوم مقام التطهّر بالماء، الاستنجاء، الوضوء والغسل[2]، القصد منها التقرب إلى الإله. فهي عبارة عن مراسم تأهيلية للصلاة أو للدعاء والعبادة عموماً. وإجراءات التطهر موجودة في كل الثقافات والديانات وهي تنبني على أساس من الإخلال بقواعد الطهارة والتلوّث.

والطهارة الظاهرة وسيلة إلى حصول الطهارة الباطنة وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية ولذا ورد في مدحها ما ورد.

(1) دَنِسَ: تعني توسَّخَ - الدَّنَسُ في الثياب: الوسخ. كما أن الدناسة سوءة في الأخلاق: رجل دنِسُ المروءة - دنِسَ عِرضه: إذا فعل ما يشينه. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 308.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ص 152.

فقد قال الله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾[1].

كما قال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾[3].

وفي ذكره: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾[4]. أي من الأصنام والأفعال المحرمة.

وقوله تعالى: ﴿يَتْلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾[5] من الأدناس والباطل.

وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[6] يعني به تطهير النفس.

كما قال: ﴿وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[7] أي يخرجك من جملتهم وينزّهك أن تفعل بفعلهم.

وقيل في قوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾[8]. يعني به تطهير النفس.

وفي سورة المائدة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[9]. أي أن يهديهم.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾[10].

وقال رسول الله ﷺ: «بني الدين على النظافة».

(1) سورة التوبة، الآية 108.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) سورة البقرة، الآية: 25.
(4) سورة البقرة، الآية: 125.
(5) سورة البينة، الآية: 2.
(6) سورة البقرة، الآية: 222.
(7) سورة آل عمران، الآية: 55.
(8) سورة الواقعة، الآية: 79.
(9) سورة المائدة، الآية: 41.
(10) سورة الأعراف، الآية: 82.
أنظر خليفة محمد التليلي، النفيس من كنوز القواميس، صفوة المتن اللغوي من تاج العروس ومراجعه الكبرى، الدار العربية للكتاب، (د ت)، ج 3، ص 1375.

وقال ﷺ: «الطهور نصف الإيمان».

وقال ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور».

وقال ﷺ: «بئس العبد القاذورة»[1].

من خلال هذه الآيات والأحاديث نلحظ أن التطهر ارتدى رداء العمل المقدس الواجب، وليس القصد منه تطهير الظاهر من الأعضاء فقط بل تطهير الباطن من النفس ولذلك يرجع التطهر إلى العالم الميتافيزيقي.

وإن كانت الطهارة تؤدي بالضرورة إلى النظافة فهي لا يمكن أن تقتصر عليها. فالطهارة تلغي الدنس دون القذارة ولذلك يجب تمييزها عن النظافة التي هي عناية خارجية ولذلك يمكن أن يصل المرء إلى أقصى حدود النظافة ويبقى نجساً والعكس أيضاً. ويمكن أيضاً أن يكون شديد الطهارة وشديد القذارة في آن واحد. فالطهارة وإن كانت تكتسب عن طريق النظافة لكنها لا تختزل في مجرّد التنظيف لأن الطهارة في جوهرها عملية دينية خفية ويمكن تمييزها عن النظافة بمعناها السائد.

وقد ارتبط نزول الوحي في الذاكرة الإسلامية بشرح صدر النبي، واعتبرت هذه المسألة عملية تطهيرية: نجد في صحيح البخاري حديثاً رواه أبو ذرّ يصوّر عملية الشرح هذه: إن الرسول قال: «فرج سقفي، وأنا بمكة فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلىء حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري ثم أطبقه ثم أخذ بيدي، فعرج بي إلى السماء الدنيا، قال جبريل لخازن السماء الدنيا: افتح. قال: من هذا؟ قال: جبريل»[2].

اعتبر ماسنيون هذه العملية التطهيرية «ختان القلب»[3]. إنها عملية انفتاح واستقبال ضرورية لابتداء الوحي، كأنه لا يمكن بلوغ هذه الحالة إذا لم يكن القلب ذاته مطهَّراً. ويبرز في هذه العملية عنصر الماء كرمز للطهارة.

(1) أنظر علي مقلد، «التطهيرية الشرقية»، مجلد 2، ص 332، الموسوعة الفلسفية العربية، ص 327 ـ 339.
(2) البخاري، الصحيح، القاهرة، د ت، 2، 303، باب ما جاء في ماء زمزم.
(3) إنها عملية الاستقبال الرحمي التي تجعل الرسول يحتضن كلمة الله والتي تحوله إلى موقع الأنثى المحتضنة في رحمها مبدأ الحياة. أنظر فتحي بن سلامة «**La répudiation originaire**» في:
Intersignes, 1998, Nº 13, , pp. 143-144.

كما أن عملية الختان تعرف أيضاً تحت اسم شائع هو «الطّهارة»، إذ طهّر فلان ولده: إذا أقام سنة ختانه، فيكون الختان هو التطهير[1] ولعلّ هذه الازدواجية في المعنى تشير إلى علاقة متينة بين المفهومين.

وعلى وجه العموم فإن دور الشعائر والطقوس هو دور تطهّري[2] والطهارة الطقسية تطرد وتبعد المخاطر، لأنه عندما يكون الإنسان غير طاهر يكون معرّضاً للمخاطر من جرّاء الرجس الذي لحقه والذي ينطوي على عنصر النجاسة المعنوية التي تثير في الإنسان شعوراً بالقلق والتوتر كالاشمئزاز من دم الحيض والنفاس والجنابة، فيأتي التطهر ليضع حدّاً لهذا القلق. فيكون التطهر نظام حماية[3].

وفي هذا المضمار يُبَيّن الغزالي أن التطهّر ليس غاية في ذاته، إن هو إلا سبيل إلى ممارسة الطقوس من صلاة وصوم وحج وقراءة القرآن... هو كمراسم تأهيلية للعبادة، فالتطهر[4] هو الحالة التي تجعل الحوار مع المقدس مسألة ممكنة. فيقول الغزالي: «نعم، من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة التي هي كالقشرة الأخيرة الظاهرة بالإضافة إلى اللبّ المطلوب، فصار يمعن فيها ويستقصي من مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط، وجهالة سيرة الأولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر»[5].

ليست الطهارة تقنية في النظافة الجسدية بل هي بحث دائم عن الروحانية وتطهير الباطن. فالغزالي يرفض كل تطهر ذا طبيعة آلية وكل مبالغة في تنفيذه. فيكون

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ص 152.

(2) أنظر حول هذا الموضوع: Douglas M, **De la souillure**, p. 113.

(3) أنظر: Gérard (R), **La violence et le sacré**, Grasset, Paris, 1993. أنظر أيضاً: Douglas (M), **De la souillure**, p. 81 «Animal social, l'homme est un animal rituel».

(4) أنظر البحث المستفيض الذي قام به عالم الاجتماع عبد الوهاب بوحديبة حول الطهارة في كتابه **الجنسانية والإسلام**، من ص 59 إلى ص 75.

(5) الغزالي، **الإحياء**، ج 2، ص 224، وهي مقدمة الكتاب الثالث «أسرار الطهارة».

هدف التطهر الوحيد والنهائي في نظره هو سكينة النفس والسيطرة على الجسد[1].

جوهر المسألة هو تطهير غرائب النفس فالقلب والروح والنفس هي كلها ما ينبغي أن يتطهر أولاً وليس الجسد.

وعن أبي هريرة أن الرسول قال: «إذا توضأ العبدُ المسلم أو المؤمنُ فغسل وجهَهُ خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء، أو مع آخر قطرِ الماء، فإذا غسل يديه خرجَ من يديه كل خطيئة كان بطشتْهَا يداه مع الماء أو مع آخر قَطْر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشَتْها رِجْلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نَقِيّاً من الذنوب»[2].

فالغسل بالماء من خلال هذا النص لا يعني فقط التخلص من الوسخ المادي بل ينطوي على معنى ديني، أي التخلص من كل رجس.

والتطهر نوعان: الطهر الأصغر وهو الوضوء، والطهر الأكبر وهو الغسل، يضاف إليهما التيمم وهو أحد الطهرين[3]. ويكون ذلك في حالة فقدان الماء، فهو نوع من التطهير بواسطة المواد القابلة للتفتت كالتراب، وهو ما يؤكد لنا أن الطهارة ليست مسألة نظافة.

وقد ورد ذكر التيمم في القرآن في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[4].

والتيمم بالحجارة يعود إلى القدسية القديمة التي اكتسبتها الحجارة في تاريخ الحضارة السامية، إذ كان الاعتقاد السائد والراسخ بأن الحجارة مسكن الإله «بيت إيل» وهو ما يفسّر تقديس العرب للحجارة واعتبارها عنصر تطهير لما هو رجس أو

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 222.

(2) الإمام النووي، **رياض الصالحين**، ص 215.

(3) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 135.

(4) سورة النساء، الآية: 43. الصعيد: الأرض وقيل وجه الأرض تراباً كان أو غيره. فإن ضرب المتيمم يده على أرض كلها صخر لكان ذلك طهوراً إذا مسح به وجهه. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 239.

نجس. ولكن هذا السبب البعيد نُسي وبقيت رموزه حية عالقة في اللاوعي الجماعي متمثلة في عملية التيمم[1]. ولكنها متجرّدة من معناها الأصلي.

ومن ناحية أخرى لاحظنا أن اللغة العربية تتميز بغنى في المفردات المتعلقة بمسألة الطهارة. فالوَضُوء: تعني الماء الذي يُتَوَضَّأ به. وأصل الكلمة من الوَضَاءة أي الحُسْنُ والوَضَاءَة مصدر الوَضيّ وهو الحَسَنُ النَّظِيفُ[2]. أما بالنسبة للغسل فتعني اغتسل بالماء. والغَسُول: الماء الذي يغتسل به. أما غَسَل الرَجُلُ المرأة يغْسِلها غَسْلاً فتعني أكثر نكاحها، فيكون الغَسْلُ: النكاح. وغَسَل وغَسَّل الرجل امرأته لأنه إذا جامع امرأته أحْوجَها إلى الغُسْل[3]. ولذلك نجد في العالم العربي اليوم أن كلمات «اغتسل» وذهب إلى الحمام وتحمّم واستحم تعني مارس الجنس.

ب ـ الطهارة من الجنابة ومن الطمث ومن النفاس

ـ الطهارة من الجنابة

لقد اعتبرت الجنسانية لما تولده من إفرازات للمني، مدنسة، لأنها تستقدم قوى وطاقات هي على الدوام في نظر الإنسان غريبة وعجيبة. فهي تولّد نجاسة الرجل كما تولد نجاسة المرأة، فالتناقض هنا بين الطاهر والنجس لا يشمل التناقض بين الجنسين.

ويبين البرزلي أن المني نجس «لأنه يخرج من مخرج البول»، وقيل «لأصله»[4] وقد سبق وبيّنا أن أصله من الدم[5]، ولعَلَّ ذلك من بين الأسباب التي أوجبت طهارته.

(1) أنظر حول هذه المسألة حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر**، ص 379.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 15، ص 228.

(3) ابن منظور، المصدر السابق، ج 11، ص 50.

(4) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 232.
أنظر حول المني، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **الرسالة**. أنظر أيضاً:
Bürgel, JC «**Love, Lust and longing**» Eroticism in early Islam as reflected in literary sources. In A.A AL Sayyid Marsot, éd. Society and the sexes Medieval Islam. California, 1979, pp. 81-117.
أنظر أيضاً: Malek Chebel, **Le corps en Islam**, p. 123-124.

(5) أنظر ص 165 من هذا البحث.

ويحمل لفظ الجنابة حسب تفسير صاحب اللسان عدة معانٍ فالجَنابة، المنيّ، والجُنبُ الذي يجب عليه الغُسل بالجماع وخروج المنيّ[1] لأن الله أمر بذلك: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[2]. وعلى هذا الأساس بنى الفقهاء حكمهم بأن الوطء[3] نجاسة تقتضي الطهارة. وعن ابن العباس: «الإنسان لا يجنب والثوب لا يجنب والماء لا يجنب والأرض لا تجنب». وفسّر الفقهاء ذلك فقالوا لا يجنب الإنسان بمُمَاسَّة الجنب إياه وكذلك الثوب إذا لبسه الجُنُب لم ينجس، وكذلك الأرض إذا أفضى إليها الجُنب لم تنجس وكذلك الماء إذا غمَس الجُنب فيه يده لم يَنْجُس[4]. أي إن هذه الأشياء لا يصير شيء منها جُنُباً يحتاج الغَسل لملامسة الجُنُب إياها. وقيل له جُنُبٌ لأنه نُهِيَ أن يقرب مواضع الصلاة ما لم يتطهّر فتجنبها وأجنب عنها أي تنحّى عنها، وقيل لمجانبته الناس ما لم يغتسل، فيكون أصل الجنابة البُعْد وهو ضدّ القرابة. وتعني الجُنُبَ أيضاً الغَرِيبُ[5].

إذا يمكننا القول أن الجُنُبَ (الذي على جَنَابَة) يُصبح جُنُباً (أي غَرِيباً) ولا يتسنّى له الخروج من غربته والعودة إلى القدسي إلا عن طريق الطهارة بالاغتسال. فالطهارة هي أساس العودة إلى الحالة الإيجابية.

الطهارة من الجنابة في جوهرها تهدئة للحدة النفسية والبدنية التي يسبّبها الفعل الجنسي فتضع الطهارة بكل ما تعنيه الكلمة نهاية لأخطر حالات اغتراب الإنسان.

والغسل من الجنابة كان معمولاً به في الجاهلية، فهو بقية من دين إبراهيم وإسماعيل إذ يذكر ابن هشام أن أبا سفيان بن حرب «نذر أن لا يمسّ رأسه ماء من جنابة حتى يغزو محمد ﷺ بعد بدر»[6].

(1) ابن منظور، ج 3، ص 208.

(2) سورة المائدة، الآية: 6.

(3) لاحظنا غياب لفظي الوطء والجماع من القرآن، وقد علل ابن عربي ذلك فقال: «لأن الله حَيِيٌّ كريم يَعِفُ». أنظر ابن عربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 444. وتوسع الفقهاء في الكناية عنه فأشاروا إليه بالمسيس، وإرخاء الستور والخلوة والركوب والوقوع. أنظر حول ذلك نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، ص 95.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 3، ص 208.

(5) ابن منظور، المصدر السابق، ج 3، ص 208.

(6) **السيرة النبوية**، تحقيق وشرح مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، 1987، ج3، ص 446.

وأكد ابن حبيب، أن الغسل من الجنابة من سنن الجاهلية التي أبقى عليها الإسلام، فيقول: «إن العرب كانوا يغتسلون من الجنابة»[1].

وهذا يدلنا من ناحية أن الطهارة اللازمة بالاغتسال اكتسبت صبغة دينية، ومن ناحية أخرى أن الطهارة والتطهّر ومجالات التطهّر تدل على أن الفكرة قديمة، قدم الإنسان وهي ما تزال تعيش معه.

أمر الإسلام بالتطهّر من الجنابة: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[2]. جاء الأمر بالغسل، غسل جميع البدن، لأن حالة الوِقاع هي أشد حالات الإنسان تعلقاً بالملكات الشهوية، ولجميع البدن مدخل في تلك الحالة. ولذلك قال الرسول ﷺ: «تحت كل شعرة جنابة».

أما عن فرائض الغُسل حسب ما ورد عن البرزلي أنها خمسة: النية والماء المطلق والتدلك مع القدرة والفور مع الذكر ويعم الجسد بالماء.

أما موجباته فهي خمسة أيضاً ومنها: إنزال الماء الدافق، والتقاء الختانين[3].

إن القيام بأي فعل فيزيولوجي متبوع بالضرورة ومباشرة بجملة من التقنيات التي تستعيد الطهارة. وتقنيات الطهارة دقيقة وصارمة والفصول الفقهية في هذا المجال عديدة جدّا، ولا يسعنا المجال هنا للتعرّض لهذه التفاصيل الكثيرة والدقيقة، والتي جعلت البعض يرى أن الفقه بأكمله «ضرب من أخلاقيات المخارج»[4]، والتي يعبّر

(1) ابن حبيب، **المحبّر**، رواية أبي سعيد الحسن ابن الحسين، بيروت، (د ت)، ص 319.

(2) سورة المائدة، الآية: 6.

(3) بالإضافة إلى انقطاع دم الحيض والنفاس وإسلام الكافر. البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 231. 232.

«وحول إسلام الكافر، يروي الطفيل بن عمرو قصة إسلامه: أتاني أبي فقلت له: إليك عنّي يا أبتاه فلست مني ولست منك. قال: ولم يا بني؟ قلت: إني اسلمت واتبعت دين محمد، قال: بني ديني دينك. قال، فقلت: فاذهب فاغتسل وطهر ثيابك. ثم جاء فعرضت عليه الإسلام فأسلم. ثم أتتني صاحبتي فقلت لها: إليك عني فلست منك ولست منّي. قالت: ولمَ بأبي أنت؟ قلت: فرّق بيني وبينك الإسلام، إني أسلمت وتابعت دين محمد. قالت: فديني دينك. قلت فاذهبي إلى حِسْي ذي الثرى فتطهري منه. وكان ذو الثرى صَنَم دَوْسٍ والحِسْيُ حمى له يحمونه وبه وَشَلٌ من ماء يهبط من الجبل، ثم جاءت فعرضت عليها الإسلام فأسلمت». أنظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 4، ص 238 ـ 239. وهذا يدل أنهما كانا يعرفان هذا العنصر الهام في الثقافة الدينية العربية وإلا لما اغتسلا.

(4) بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 63.

عنها البعض الآخر بـ«ثقافة الاستبراء»[1]. والمقصود بها أن التطهر، ومسائل الطهارة تُعتبر وتُعبِّر عن انتباه دائم للجسد ولوظيفته الفيزيولوجية، فهي تعكس نمط حياة وحضارة تفرض نفسها انطلاقاً من نظرة أخلاقية إلى الجسد.

أما عن كيفية غسل الجنابة، فقد ورد بالموطأ، عن عائشة أن الرسول ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه ثم توضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلّل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غَرَفات بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله[2].

وكان الرسول يغتسل من كل جماع ولا يباشر زوجة من زوجاته إلا بعد الاغتسال من جماع الزوجة السابقة[3].

وعن مالك أنه بلغه أن عائشة سئلت عن غُسْل المرأة من الجنابة فقالت لتحفِن على رأسها ثلاث حفنات من الماء وَلْتَضْغَثْ(*) رأسها بيديها[4].

ويروى عن عائشة أيضاً أنها كانت قالت: «كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد من الجنابة»[5].

ويبدو أن مسألة الطهارة من الجنابة ليست حكراً على العرب والمسلمين، بل بينت بعض الدراسات الأنتروبولوجية الميدانية أن فكرة الطهارة من الجنابة اعتقاد موجود لدى عدّة مجموعات في مناطق مختلفة من العالم[6].

(1) **الفتاوى الهندية**، ج 1، ص 47. والاستبراء: استنقاء الذَّكَر عن البول. واستبرأ الذّكر، طلب براءته من بقية بول فيه بتحريكه ونتره وما أشبه ذلك حتى يعلم أنه لم يبق فيه شيء. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص 48.

(2) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 49.

(3) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 173.

(*) تَضْغَثْ: تفرك رأسها ليصل الماء إلى أصل الشعر.

(4) مالك بن أنس، المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 193. أنظر أيضاً العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، بيروت، 1987، ص 67.

(6) أنظر حول ذلك: Kabakova, G., **Le corps féminin**, p. 603.

فقد لوحظ وجود طقس الطهارة بمنطقة Poleciée الواقعة شمال أوكرانيا، والتي حافظت على مقوماتها الثقافية العتيقة على مستوى اللغة والعادات والتقاليد والاعتقادات والممارسات الطقوسية. وأجمع المؤرخون على أن بوليسيّ (Poleciée) كانت مهد الحضارة السلافية. أنظر نفس المرجع، ص595.
=

ولا يفوتنا أن نوضّح أن الإفراز هو الذي يجعل المرء غير طاهر ويتمثل في هذه الحال في قذف المني، سواء كان ذلك في علاقة شرعية أو غير شرعية، طبيعية أو غير طبيعية. والاغتسال واجب على المرء نتيجة الإفراز مهما كانت نوع العلاقة، إذ لا دخل للأخلاق في ذلك. وقد وجدنا بفتاوى البرزلي تساؤل حول الاغتسال في حالة «المرأة تساحق المرأة»، فأجاب بأن الاغتسال واجب «على من أنزل منهما»[1] وكذلك في حالة الزنا.

ـ التطهر من الطمث

الطُّهْر هو نقيض الحيض. وطَهُرت أو طَهِرت أو طَهَرت المرأة: اغتسلت من المحيض[2]. ولزوم الغسل بناء على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[3]. وعلى هذا الأساس لا يجوز وطء الحائض إلا بعد التطهير... «والطهر على قدر المانع، فإذا كانت لا تصلّي إلا بالطهارة الكبرى فيلزم مثله في الوطء»[4].

وقد ارتبطت نجاسة الحائض وعدم تطهرها في الرؤية الإسلامية بالعقاب عقاب الأجساد في الدنيا بمسخها أو تحولها إلى صورة مشينة. فقد روي أن الرسول سئل عن المسوخ الحيواني فذكر الأرنب من جملة ما ذكر، فقيل له يا رسول الله، وما سبب مسخها، فقال: «... أما الأرنب فامرأة كانت لا تطهر من حيضها»[5]. ونلقى المَسخ والعقاب بالمسخ منذ الجاهلية وفي كثير من قصص العرب وخرافاتهم مثل مسخ أساف ونائلة.

= وانظر أيضاً: Douglas, M., **De la souillure**, p. 19.
تقول دوغلاس إن شعوب البمبا (Les Bemba) كانت تغتسل وتتطهر طقسياً بعد كل اتصال جنسيّ خوفاً من انتشار الدنس والرجس (l'impureté) الناتج عن ذلك، إلى كل من يقاسمهم المنزل أو الطعام.

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 159.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ص 151 ـ 152.
(3) سورة البقرة، الآية: 222.
(4) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 217 ـ 218.
(5) حسين الحاج حسن، **الأسطورة عند العرب في الجاهلية**، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1998، ص 75 ـ 76 ـ 77. أنظر أيضاً حمادي الزنكري، **الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي مجازاً إلى رؤية العالم**، ص 96، في حوليات الجامعة التونسية. كلية الآداب بمنوبة، العدد 39، 1995، ص 65 ـ 105.

وحول التطهر من الحيض تذكر بعض المصادر أن الرسول عندما خرج لفتح خيبر، أخذ معه بعض النسوة، فحاضت إحداهن لأول مرّة، فقال لها الرسول: «خذي إناء فيه ماء فاطرحي فيه ملحاً ثم اغسلي به...» فكانت تلك المرأة لا تطهر من حيضة إلا جعلت في طهورها ملحاً»[1].

ـ التطهر من النِّفَاس

إن النِّفَاس هو ولادة المرأة، فإذا وضعت فهي نُفَسَاء[2]. وحول هذه التسمية جاء في مروج الذهب في باب «ذكر ما ذهب إليه العرب في النفوس والهام»، أن منهم من زعم أن النفس هي الدّم لا غير وأن الروح الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نَفْسُهُ لذلك سموا المرأة منه نُفَساء لما يخرج منها من دم[3].

ومدة النِّفاس هي أربعون يوماً، وتؤدّي الولادة إلى لزوم اللجوء إلى الوضوء الأكبر.

وحول طهارة النفساء، يذكر ابن ناجي، أن النوافس كن يغتسلن من النفاس وكان ذلك بعد اليوم الأربعين[4]. وما زلنا نلاحظ إلى يومنا هذا في أماكن مختلفة

---

(1) ابن هشام، **السيرة النبوية**، دار ابن كثير، القاهرة، د ت، ج 3 و4، ص 342.
وقد كان للملح والنار إلى جانب الماء وظيفة تطهيرية في الطقوس القديمة، فهو يرمز للطهارة. ولكنه أيضاً يطرد الشرّ، ومن معانيه العديدة أيضاً البَرَكة، ولذلك كانت العرب تعظم أمر الملح. أنظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 118.
ويروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما لدغته عقرب، دعا بماء وملح فجعله في إناء ثم صبّ على إصبعه منه ومسحها. أنظر ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 213.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 322.
(3) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، القاهرة، 1948، ط 2، مجلد 1، ج 2، ص 153.
(4) ابن ناجي، **شرح الرسالة**، ج 1، ص 87.
استخدام عدد أربعون له دلالات متآخذة. فهو يرمز إلى دورة حياة Cycle de vie أو إلى دورة لا حياة Cycle de non vie كما أنه يسجل مرحلة انتقال من حالة إلى أخرى، من نظام حياة إلى آخر. ومن معانيه أيضاً: الانتظار ـ التحضير ـ الاختبار والعقاب. كما نجده حاضراً في طقوس الموت. أنظر:
Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, **Dictionnaire des symboles**, Paris, 2000, p. 793-794.
فهو يبدو عدداً سحرياً، سواء كان بالسنين أو بالأيام، فهو عدد فعل الاختبار والامتحان والتجربة.

من إفريقيا الشمالية تطبيق تلك القاعدة القديمة التي تعتبر النفساء غير طاهرة مدة أربعين يوماً والتي يقول عنها برنشفيك إنها قاعدة توراتية وبدون شك ليبية ـ بربرية[1].

وحول مسألة الطاهر وغير الطاهر وهي من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين، أوضح دوركهايم التعارض بين الطاهر وغير الطاهر، وهو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل جذري، وأن الحياة الدينية تركز على هذين المحورين المتضادين. والفرق بين الطاهر وغير الطاهر هو الفرق بين المقدس والمدنس، الإله والشيطان. ولكن في نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة، تتمثل في إمكانية المرور من أحدهما إلى الآخر فيتحول من طبيعته إلى طبيعة الآخر فيصبح الطاهر ملوثاً. فيمكن القول إن الطاهر والدنس مصطلحان متكاملان ليس لأحدهما معنى في حدّ ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدّد بالنسبة إلى الآخر، وهما يشكلان إطاراً أساسياً ومبدئياً للتفكير، ومع ذلك فإذا لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تحدّد في مجتمع معين التفرقة بين المقدس وغير المقدس والطاهر وغير الطاهر[2].

وتتمثل الحدود الفاصلة بين النجس والطاهر في الطهارة، ويستوجب الدخول في واحد منها ضرورة الخروج من الآخر[3]. وقد أطلق دوركهايم على جملة الممنوعات والتحريمات التي تفرضها الأديان على الإنسان الطقوس السلبية[4].

(1) أنظر برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 327.
استخدام هذا العدد يدخل في تقنية السحر الكهنوتي. يعتبر حاصل ضرب العدد 5 (وهو عدد فعل الرحمة الإلٰهية) في العدد 8 (عدد فعل الإحياء والتجدّد). كما أن حياة موسى ذات ثلاثة فترات، كل فترة منها مرحلة اختبار مدّتها 40 سنة. أنظر شفيق مقار، الجنس والتوراة، ص 204 ـ 205.
وعثرنا على نفس الاعتقاد والممارسة عند نفساء مسيحيات القرون الوسطى إذ تذكر دوغلاس:
«On exigeait des femmes qu'elles se purgent pendant quarante jours après la couchement». **De la Souillure**, p. 79.

(2) أنظر: E. Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 584-585.

(3) أنظر: Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 422 et p 592.

(4) أنظر المرجع السابق، ص 428.

ج ـ أهمية عنصر الماء في الطهارة ودور مؤسسة الحمّام في الطقوس التطهيرية

ـ أهمية الماء

الماء هو الشكل الأوّلي للتجلّي وهو مصدر الحياة ورمز للخصب والحياة والتجدّد والمعرفة والخلود عند كثير من شعوب العالم ودياناته، بل إن مفهوم المياه الأولية والبدء هو شبه عالمي[1].

للماء مكانة مركزية في رمزية الألوهة المؤنثة، فهي الرحم البدئي الذي تولد منه الحياة فيما لا تحصى من الأساطير، والمياه لا تنجب الحياة فقط بل وتغذيها من حيث إن كل الكائنات الحية تنمو وتحافظ على بقائها بالمياه التي هي «لبن الأرض»، فالمياه يمكن أن تربط رمزياً بالثدي والرحم سواء بسواء، فهي قد وُحّدت في ظل العبادات البطريركية بالألوهة المؤنثة[2]. فالمياه مُنجبة للحياة وواهبة الغذاء لها. وكم وجدنا طريفاً، ما تذكره بعض المراجع من أن الألوهة في تصوّر الإنسان القديم سواء كانت ألوهة الإلٰهة الأم أو ألوهة الإله الأب، كانت أندروجينية أي مؤنثة مذكرة في آن معاً. ولما كانت الألوهة أندروجينية فإن المياه (التي خرجت منها كل حياة) كانت مؤنثة مذكرة في آن معاً[3]، وإلاّ لما انبثقت منها الحياة.

ولكن للمياه وجهها المخيف والمدمّر، وذلك في حالة انحباس المطر، وهو امتناع عن إمداد رحم الأرض بالمنيّ الإلٰهي فيكون أو يقع الابتلاء بالقحط. أما الوجه الآخر المدمّر للمياه فهو الطوفان: مياه الفوضى الأولى التي تقضي على كل

(1) أنظر أحمد الصبال، «الماء في رمزيته الأسطورية والدينية»، الفكر العربي المعاصر، عدد 24 ـ 25، 1973، ص 148.

(2) «ولكن بعد انتصار الإله الذكر في أساطير الإعلاء البطريركي للألوهة المذكرة كما في أسطوريات مردوخ وبعل... إنتزاع لملوكية المياه من الإلٰهة الأم وإخضاعها وركوبها كعرش وإخصاب رحمها بمنيّ القضيب السّماوي: المطر، عندما تمطر السماء على الأرض تخصبها وتجعلها تلد. وظائف الأنعام بالخصب والخصوبة بقذف المنيّ الإلٰهي المخصّب (ماء الروح ـ ماء الحياة، ماء السماء) في رحم الآلهة الأم: الأرض». أنظر شفيق مقار، **الجنس والتوراة**، ص 418.

(3) أنظر شفيق مقار، **الجنس والتوراة**، ص 85، متحدثاً عن ما ورد بكتاب الباحث الإسرائيلي إيريك نيومان، **الأم العظمى**، ص 47 ـ 48.

حياة وتبتلعها كما في أسطورة الطوفان.

وكانت الآبار التي تنبثق منها كميات كبيرة من المياه تعتبر مقدسة مثل البئر التي انبثقت تحت أقدام موسى ومثل زمزم. وثمة أنهار مقدسة في جميع أجزائها كالنيل عند قدماء المصريين. كما كانت تستخدم المياه المقدسة للتعميد في المسيحية. وعند اليونانيين كانت الأنهار الكبرى تعتبر آلهة، كما كانت تقدم القرابين والأضاحي للأنهار (عروس النيل).

وقديماً قدست بعض العرب الجاهليين بعض الآبار والعيون وهي نظرة تعكس إلى حدّ كبير معتقداً غامضاً لدى الناس بالإستشفاء بالماء أو استجلاب القوة والمنفعة والخير بالطاقة الشافية التي يملكها الماء المبارك.

ولعله من هنا، من هذه العلائق الغائرة حول رمز الماء وعلاقته بالخلق ومبدأ الحياة والتبرّك به، يأتي وسيط الماء ضرورة لازمة للعزائم، ورُقى الماء كإحدى الوسائل الطقسية التي تمارس طلباً للاستشفاء.

وللماء صلة قوية ببدء الحياة على وجه الأرض في التراث الإسلامي، فالعرش والماء كانا مخلوقين قبل خلق السموات والأرض. وقد ذكر الماء كثيراً في محكم تنزيله مشيراً إلى موقعه ومبدأ الحياة: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[2]. وقوله أيضاً: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾﴾[3] «وذلك لأن الماء من الماء»[4]. كما قال تعالى: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[5].

نتبين من هذه الآيات مدى قيمة الماء بصفة عامة ومدى قيمته في حياة المسلم بصفة خاصة، حيث إنه يكوّن أهم مشاغله بعد مشكلة الأمن. فزيادة عن ضرورته

(1) سورة الأنبياء، الآية: 30.
(2) سورة هود، الآية: 7.
(3) سورة الفرقان، الآية: 54.
(4) البرزلي، فتاوى، ج 1، ص 234. والمقصود بلفظ الماء الأولى: المنيّ.
(5) سورة القمر، الآيتان 11 و12.

الحياتية يكتسي الماء عند المسلم صبغة خاصة لأنه يستعمل للوضوء. ولذلك فعنصر الماء يبدو من أبرز العناصر المكوّنة لصورة مباهج الجنة ومتعها كما يتصورها خيال المسلم.

ويرتبط الماء في معظم الديانات بالاغتسالات الشعائرية بطقوس الطهارة والتطهر. فكانت وما زالت الشعائر اليهودية والإسلامية تفرض ضروباً من الطهارة. فكان على عظيم الأحبار مثلاً أن يغتسل ليؤهب نفسه ليوم الكفارة[1].

وكان لا بد على المسلم من الوضوء أو الاغتسال من الجنابة والطمث والنفاس استعداداً للعبادة. بل إن الميت في الديانة الإسلامية لا بد من أن يَمرّ إلى القبر بطقس عبور يمرّ عبر الماء: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[2]. ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ ٱلشَّيْطَٰنِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ﴾[3]. وعن الرسول قوله: «الطُّهُور شَطْر الإيمان»[4].

كان الماء دائماً عنصر تطهّر ونقاء، فالماء إذاً رمز الحياة ورمز النظافة والطهارة. فهي تغسل فتزيل النجاسات.

كما يعد الماء وما هُيِّئَ له من منجزات معمارية كالسقايات والسبالات والميضات والحمامات من أخصّ مزايا الحياة الحضرية التي كثيراً ما يحرص على ذكرها الرحالة والجغرافيون ليُبَيِّنُوا مدى التقدم الحضري الذي بلغه السكان.

- دور الحمام في الطقوس التطهيرية

الحمام، هذه المؤسسة الإسلامية البحتة، لا نجد لها ذكراً في المصادر ضمن الأشغال الهامة التي أنجزها السلاطين الحفصيون وكبار رجال دولتهم. ولكننا نعلم بالنسبة لحمامات تونس مثلاً أن عددها كان في القرن السابع هجري، الثالث عشر

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 238.
(2) سورة الفرقان، الآية: 48. والطَّهُور في اللّغة هو الطاهر المُطهّر، لأنه لا يكون طهورًا إلّا وهو يُتطهَّر به. كالوَضُوء هو الماء الذي يتوطأ به. أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 152.
(3) سورة الأنفال، الآية: 11.
(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 358. أنظر أيضاً النووي، رياض الصالحين، بيروت 2002، ص 251. والطُّهُورُ: الماء الذي يُتَطهّر به. ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 152.

ميلادي، خمسة عشر حماما، في عهد المستنصر[1]، مثل حمام الهواء قرب جامع ومدرسة قبة الهواء وحمام القرانة الذي أسسه قاضي المدينة وحمام الرميمي الذي كان ملكاً للأندلسي محمد بن الرميمي وهو من الشخصيات المرموقة[2].

إلى جانب عنصر الماء الذي اعتبر ملك التطهّر والطهارة، لعب الحمام[3] دوراً هاماً في هذه العملية.

الحمام ظاهرة حضارية هامة، مثل أبرز عناصر العمارة الإسلامية إلى جانب المسجد.

ويبدو أن مؤسسة الحمام ظهرت بالشرق في القرن السابع ميلادي مع الأمويين، وقد نشرها العباسيون ببلاد المغرب والشرق الأوسط وشاعت بإسبانيا، وأصبح الحمام نموذج العالمية الإسلامية[4] (Paradigme de l'universalisme musulman).

ورد بكتب التراجم ذكر بعض حمامات إفريقية، منها ما كان بتونس في أوائل القرن الثالث هجري، ومنها ما كان بالقيروان كحمام الجزّارين[5].

والحمام هو مكان الاغتسال والتنظف والتطهر. يستردّ فيه المرء طهارته التي يفقدها نتيجة الوظائف الحيوية للجسم والتي تجعله في حالة نجاسة. فهو ينطوي على مفهوم عميق لرؤية الجسد لكل من الذكر والأنثى.

الحمام مكان العبور من النجاسة إلى الطهارة، من غير الطاهر إلى الطاهر. وهذه النجاسة قد تنتج عن الجنابة وعن الطمث والنفاس، هذه الإفرازات تسبّب النجاسة الكبرى التي تتطلّب التطهّر الأكبر، والاستعداد للعبادة.

وقد نصح الطبيب المغازلي من يتوجه إلى الحمّام، «بالغسل بالعسل والسدر

(1) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 1، ص 385 ـ 386.
(2) أنظر الدولاتلي، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، ص 135.
(3) أنظر حول هذا الموضوع، عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، من ص 209 إلى ص 225. أنظر أيضاً لنفس المؤلف، **الحمام: مساهمة في التحليل النفسي للإسلام**، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، سبتمبر/أيلول 1964، عدد 1. (بالفرنسية).
(4) أنظر: Le Goff, T, Truong. N, **Une histoire du corps au Moyen Age**, p. 159.
(5) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج 3، ص 80.

والترمس المعجون بالعسل والطفل مع التخضيب بالحناء، وتنشيف الرأس بمنشف من القطن الرطب»[1].

لكن الحمام أيضاً مكان يوحي بالإثارة الجنسية[2]، فالذهاب إليه ينبع من همّ التخلص من نجاسة الفعل الجنسي ولكنه بما يحتوي عليه من عناية بالجسد هو تحضير للفعل الجنسي، فهو في نفس الوقت مقدمة وخاتمة الأعمال الجنسية. هناك ترابط بين التطهر والجنسانية. كما تمثل دوره في تخفيف التوترات الجسدية والنفسية الناجمة عن الفعل الجنسي، فهو لعبة التكيف مع الروحي.

ولاحظ ابن خلدون[3] أن الغبطة التي يشعر بها المرء في الحمام تحمله على الغناء وقد نسب هذه الغبطة إلى فعل الحرارة وحده الذي يُخل بالتوازن الفيزيولوجي، ولكن عبد الوهاب بوحديبة يفسر هذه الغبطة بكونها «سعادة نفسية يشعر بها المرء في حالة حلمية تامة، وتتفتح في هذا المكان المناسب للمصالحات التي يجريها الحمام»[4].

ومن هنا يتحدّد دور الطهارة، ويتضح جلياً احتواء الغسل على معنى ميتافيزيقي، فهو بالتحديد أسلوب للتغلب على القلق والاضطرابات بحيث يقوم بامتصاص القوى الغامضة المواكبة للجماع والحيض والولادة، ويمكن للإنسان بالتالي معاودة التحكم في جسده والسيطرة عليه وتأتي عملية الذهاب إلى الحمام للطهارة لمعاودة إخضاع تلك القوى الغامضة للسيطرة والتقنين والإدماج.

وقد بين جورج باتاي[5] أن مشكلة الإنسان لا تكمن في القلق فهو أحد سمات الحياة الإنسانية ولكن تكمن في القدرة على التغلب عليه. فالمسألة الأساسية هي في تخطّي حالة القلق. فإنجاز التوازن الداخلي للإنسان يعتمد على تسكين حدة القلق

(1) **تحفة القادم في الطب**، ص 69 ب.
(2) ولعل هذه المسألة، إلى جانب شيوع علاقات جنسية مثلية، دفعت ببعض الفقهاء إلى النفور من الحمام.
(3) ابن خلدون، المقدمة، طبعة القاهرة (د ت)، ص 86.
(4) **الجنسانية في الإسلام**، ص 225.
(5) أنظر: G, Bataille, **L'Erotisme**, p. 96.
أنظر أيضاً عبد الوهاب بوحديبة، **الجنسانية في الإسلام**، ص 91.

بالانهماك في أعمال البدن ثم إحلال السلام في المزاج والوجدان. وهكذا يكون الذهاب إلى الحمام والغسل عبارة عن سلوك تعويضي ومتمّم في آن معاً.

والطهارة الطقوسية استعادة للشيء المفقود ولحالة القداسة. وقد لعب الحمام دوراً هاماً في هذه العملية، وبيّن بوحديبة دوره في تهدئة الحدة النفسية[1] ولذلك يتمتع الحمام بمكانة خاصة تتعدّى القواعد الصحية والشعائرية.

3 ـ أهمية الجنس في الإسلام

وحتى لا تختلط الأمور، نحاول استجلاء وجهاً آخر بالغ الأهمية من أوجه الديانة الإسلامية، هو وجهها المتعلق بذلك النشاط الإنساني الأساسي، الجنس.

فأردنا أن نبين أن الجنابة والدنس وغير الطاهر الذي ينتج عن العلاقة الجنسية لا ينتقص من أهمية الجنس في حياة الإنسان، التي لا ينكرها الإسلام، بل نظمها وفق أخلاقيات راقية وأعطاها بعداً روحياً وعمقاً إنسانياً، ووضع لها ضوابط تمكن من التحكم في الغرائز، وتقييدها بالخضوع للعرف الجاري والقانون البشري الذي يرتكز على قاعدة رئيسية أساسها تحريم نكاح المحارم، وهو تحريم تقليدي موروث منذ العهد الموسوي[2]، كما يتميز بعالميته. ولكن الإسلام وسع في دائرة المحارم في سورة النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3].

ولقد اعتبر لفي ستراوس منع نكاح المحارم مبدأ إنسانياً والعامل الرئيسي في أنسنة الإنسان وتمييزه عن الحيوان بتجاوزه المعطى الطبيعي إلى الثقافي بإقامة الزواج والتبادل الزواجي[4].

(1) المرجع السابق، ص 229.
(2) التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 25.
(3) سورة النساء، الآيات: 22 ـ 23 ـ 24.
(4) أنظر:
Claude Lévi Strauss, **les structures élémentaires de la parenté**, Chapitre II: Prohibition de l'inceste, p. 14.

ولا يفوتنا أن نشير أن الإسلام قام بتفكيك أُطر الاتصال الجنسي التي كانت موجودة في الجاهلية[1] والتي جعلت من المرأة أداة متعة، جسدها هو الوحيد المعني بالأمر ومحل الاهتمام وكأنه مفصول عن الكيان الكلّي للمرأة، وذلك بفعل الإقصاء التشييء الذي مارسته هذه المجتمعات على المرأة.

وهذا التفكيك والتعديل ارتبطَ بتوجيه نحو المساواة بين الناس وبين الرجال والنساء. وقد أصبح للثقافة العربية الإسلامية رُؤية في المرأة مخصوصة، وهذه الرؤية قائمة على التكامل بين بنية جنسية معينة ووضعية للمرأة محدّدة. وهذا التكامل منسق مع غيره من جوانب الحياة، مندرج في نطاق رؤية شاملة للكون والإنسان. وهذا التكامل كان قائماً في الثقافة العربية الإسلامية، إلا لعلّه لم يتحقق بالفعل إلا بأقدار متفاوتة، إذ يبدو أن العادات الراسخة والمفاهيم المتأصلة للشعوب ظلت حية، وإن اتشحت بالرداء الإسلامي.

إن الجماعات قد طوّعت المفاهيم الإسلامية لخدمة أغراضها ولضمان استقرار واقعها الاجتماعي والاقتصادي، وأصبح الإصرار على الممارسات الاجتماعية المغلوطة يراها البعض متفقة والتعاليم الدينية.

إن الإسلام يعتبر الجنس عنصراً من عناصر التوازن التي تقوم عليها حياة الإنسان ويسمح بممارسته ضمن إطار النكاح[2]، بل وحثّ المؤمنين على متع الجنس التي اعتبرت بدورها صوراً مسبقة لمتع الجنة[3] وهو ما يضفي على النكاح لمسة قدسية تعرف بمرتبة الإحصان[4] بمعنى أنه يقوي الإنسان ويحصنه.

(1) أنظر حول ذلك التيفاشي، **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، ص 16 ـ 18 ـ 21 ـ 23 ـ 25 ـ 30 ـ 34، حيث يذكر أهم أنواع الأنكحة التي كانت سائدة في الجاهلية والتي حرّمها الإسلام في نطاق تنظيم الحياة الجنسية. وهي: نكاح الضيزن، نكاح المحارم، نكاح المساهاة، نكاح الشغار، نكاح الاستبضاع، نكاح البدل، نكاح البغايا، نكاح المخادنة، نكاح المضامدة، نكاح الرهط، نكاح التسرّي. هذا إلى جانب تلك العادات والأعراف المتعلقة بالزواج عند العرب في الجاهلية وحتى في صدر الإسلام: كالظهار والإيلاء.
(2) تشير الكلمة إلى علاقة مشروعة موافق عليها اجتماعياً إذ يسمى عقد التزويج النكاح .**لسان العرب**، ج14، ص 351.
(3) أحمد التيجاني، **تحفة العروس**، ص 52.
(4) حصن: مَنَعَ - الإحصان: المنعُ. والمرأة تكون محصنة بالإسلام والعفاف والتزويج. إحصان الفرْج: إعفافه - ابن منظور: **لسان العرب**، ج 4، ص 133 ـ 135. =

فالرؤية الإسلامية ترفض كل شكل من أشكال النسك الذي يحتوي في جوهره على احتقار البدن، فالقرآن لا يدعو إلى كبت[1] الدوافع الفطرية ولكنه يدعو إلى تنظيم إشباعها والتحكم فيها بحيث يصبح الفرد هو المسيطر على دوافعه والموجّه لها ولا تكون دوافعه هي المسيطرة عليه والموجهة له.

والآيات القرآنية تبيّن اعتراف القرآن بمشروعية إشباع الدوافع الفيزيولوجية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[2]. ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[3].

وقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾[4]. ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾[5].

ونهى الرسول عن التبتل ويراد به ترك النكاح والزهد فيه: «لا رهبانية ولا تبتل في الإسلام»[6].

= كما يعني الإحصان: أن يكون الرجل عاقلاً بالغاً حرّاً مسلماً دخل بامرأة بالغة حرّة مسلمة بنكاح صحيح. من كتاب **التعريفات** لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، بيروت، 1969، ص 336.

(1) مفهوم الكبت هو إنكار الرغبة واستقذارها أو الخوف منها ومحاولة إبعادها نهائياً عن دائرة الوعي تخلصاً ممّا تُسببه من شعور بالإثم أو القلق بحيث ينتهي الإنسان إلى كبت هذه الرغبة في اللاشعور. ووجود الرغبة في اللاشعور لا يقضي عليها نهائياً بل تحاول التعبير عن نفسها بطرق لاشعورية مما يسبب نشوء كثير من الأعراض المختلفة لاضطرابات السلوك.
أنظر محمود عثمان نجاتي، **القرآن وعلم النفس**، دار الشروق، الطبعة الخامسة، 1993، ص 56.
ومن الأفكار التي تكبت بسرعة تلك الأفكار التي تتعلق بأمور حساسة في المجتمع، ويختلف كل مجتمع عن الآخر في درجة حساسيته ونوعيتها، لكن معظم المجتمعات في العالم تجد حساسية متفاوتة الشدة (حسب نوع المجتمع) تجاه أمور ثلاثة في الحياة هي: الدين - الجنس - السياسة.

(2) سورة المائدة، الآية: 87.

(3) سورة النور، آية 32.

(4) سورة آل عمران، آية 14.

(5) سورة النساء، آية 3.

(6) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بغداد، 1980، ج 4، ص 633.

ويذكر التيجاني أن الرسول قال لعكاف: «ألك إمرأة؟ قال: «لا»، فقال: «فأنت من إخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم، وإن كنت منّا فانكح، فإن من سنتنا النكاح»[1].

بينما بالنسبة إلى الحضارة المسيحية، فقد كانت تعارض المتع الجنسية فدعت إلى الابتعاد عنها والزهد فيها. ولم تسمح بها إلا إذا كانت غايتها الإنجاب فقط[2]، واعتبرت كل المتع الجنسية الخارجة عن هذه الغاية انحرافاً عن الهدف الجنسي الأساسي، وهي نظرة متأثرة مباشرة باعتقاداتهم الدينية وبنظرتهم للحياة الجنسية وللمرأة[3].

فالتصور الإسلامي للحياة الجنسية ولوظيفة الغرائز يختلف عن التصور المسيحي، الذي يعاني من جرّائه الفرد تمزّقاً بين الخير والشرّ الجسد والروح والغريزة والعقل.

نظرية الإسلام حول الغرائز هي الأكثر تطوراً، وقضية الشر والخير لا تطرح إلا إذا أخذ المصير الاجتماعي بعين الاعتبار: فالفرد يحيا داخل نظام اجتماعي يفترض مجموعة من القوانين التي تحدّد ما إذا كان استعمال الغرائز أخذ وجهته

---

(1) **تحفة العروس**، ص 52.

(2) أنظر: Le Goff (J.), Truong (N.), **Une histoire du corps**, p. 42.

(3) نذكر نصّاً لـ Tertullien ورد بكتاب **De la Souillure** لـ Mary Douglas، ص 20، خيرت أن أسوقه كما ورد وغايته كما تقول دوغلاس: Doulas : Détourner l'âme des plaisirs de la chair. يقول النص:
«La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, doués comme Lyrs de Beaties d'intérieure pénétration visuelle, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge dans le ventre: Saleté partout. Et nous qui répugnons à toucher même du bout du doigt de la vomissure ou du fumier, Comment donc pouvons nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui même?» Cité par J. Hvizinga, **Le declin du Moyen Age**, Paris, 1948, p. 167-168.
أنظر أيضاً حول ذلك:
Delumeau (J.), **Le Péché et la Peur, la culpabilisation en occident**, XIIIe s-XVIIIe s.
أنظر فصل:
Le mariage, état dangereux. «parce que la femme même mariée, est perverse» p 481-482.

الصحيحة أو القبيحة وبالتالي فطريقة استعمال الغرائز هي التي تفيد النظام الاجتماعي أو تضرّ به وليس الغرائز في حدّ ذاتها[1].

فالفرد في النظام الإسلامي غير مجبر على التخلص من غرائزه بل ممارستها تبعاً لما تفرضه الشريعة: «لأن الشهوة إذا غلبت ولن تقاومها قوة التقوى جرّت إلى اقتحام الفواحش»[2].

أما ابن خلدون فيذكر أن: «ذمّ الشهوات ليس المراد به إبطالها بالكلية فإن بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرّفاً طوع الأوامر الإلٰهية»[3].

ولكن رغم ما أضفاه الإسلام على الجنس من إيجابيات فإنه بمرور الزمن فعلت الصرامة المتزايدة فعلها لتؤدي إلى إهدار الجنس والحطّ من شأنه ومن شأن الغريزة وتصويرها كنشاط مريب يجب كبحه وبدأ العبور التدريجي نحو الكبح الجنسي ليصبح المجتمع المسلم عرضة:

- لصرامة الذكر كسمة وحيدة تستحق التقدير
- وبراعة الأنثى على التحايل[4].

فالإسلام ديانة أسبغ عليها الفقهاء صفة الصرامة فائقة الحدّ في كل ما له علاقة بالجسد. فالجنس جزء طبيعي من شغلة الحياة ذاتها وضعه الإلٰه ذاته ولولاه لما تمخّض خَلقُهُ الكائنات عن تكاثرها.

(1) يجب الحذر من الاستناد الغير متفطن إلى ما اختبأ في طيّات كتاب بوسكي:
G.H. Bousquet, **L'Ethique sexuelle de l'Islam**, Paris, 1952.
من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي وعنفهم الشهواني وانسياقهم للّذة واندفاعهم في طلبها وعدم سيطرتهم على أنفسهم فيَسْتَعْصِي عليهم التقيد بالمبادئ والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الإسلامي وإلى تعاليمه. وقد بدا لنا تحريفًا وتشويهًا. يجب الحذر خاصة لأن هذا الكتاب يعتبر المرجع الأم للباحثين الغربيين والمسلمين.

(2) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، القاهرة، ص 25.

(3) عبد الرّحمٰن ابن خلدون، **المقدمة**، تونس، 1991، الفصل 112، ص 113.

(4) أنظر:
Anne Marie Schimmel, **Mon âme est une femme, La femme dans la pensée Islamique**. Traduit de l'Allemand par Sabine Thiel, Munchen, 1998, p. 15.

وحول مفهوم الطهارة من الجنابة والطّهر والتطهر والتدقيقات التي وردت حول ذلك، يقول الدكتور هشام جعيط إن كل هذه الكوكبة خارجة عن الحداثة لأن الحداثة ترفض الطاهر وغير الطاهر وتجعل من النشاط الجنسي شيئاً عادياً، فتستأصل منه الجذور اللاعقلانية، وبذا فهي تجعل منه مجرّد شيء وظيفيّ[1].

مما سبق ذكره، أردنا أن نبرز أهمية الحياة الجنسية في الإسلام، وأن الدنس والرجس والنجاسة التي تنجرّ عن الوطء والتي تؤدي إلى حالة الجنابة وتستوجب الطهارة الكبرى، لا تنتقص من أهمية الجنس في حياة المسلم والمسلمة.

ليس هناك أي تنصّل من الجنس بوصفه شيئاً بذيئاً أو قبيحاً لأنه بدونه كيف كان البشر الذين خلقهم الإلٰه على صورته سيثمرون ويكثرون ويخضعون الأرض؟

أمام إفرازات الجسد التي اعتبرت مدنّسة وعلامات سقوط، عمل الإنسان على تنظيف جسده وتطهيره وإخفاء إفرازاته وروائحه بواسطة المادة المطهرة[2].

وقد حثّ الإسلام الإنسان على العناية بالجسد ونظافته، فقد ابتلى الله إبراهيم بسنن الفطرة وهي التي ذكرت في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[3]، إذ يذكر ابن حبيب أن العرب كانت دون سواها من الأمم تصنع عشرة أشياء: خمسة في الرأس وخمسة في الجسد. فأما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وقصّ الشارب والفرق والسواك. أما التي في الجسد فالاستنجاء وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة والختان[4]. فلما جاء الإسلام قرّرها سنة من السنن.

(1) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 164.

(2) أنظر:
Schilder, **P, L'image du corps**, Paris, 1968, p. 219.
Il s'agit d'une signification symbolique, la psychanalyse a démontré que la propreté est une tentative pour surmonter les tendances anales. Elle peut aussi satisfaire les tendances narcissiques.

(3) سورة البقرة، الآية: 124.

(4) أنظر المحبّر، ص 329، وأيضا الأبي، **كتاب الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ**، حققه عبد المجيد التركي، تونس 1990، ص 232. أنظر أيضاً جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 4، ص 610.

فكان وما زال هناك سعي دائم ومتواصل من طرف الإنسان إلى تغيير صورته عن جسده[1] بصفة غير واعية وذلك بتوظيف أفضل الوسائل كالعلاجات التجميلية والدهون والعطورات والحلي والملابس وذلك لإعادة صياغة مظهره وشكله.

كما ابتدع الإنسان مفاهيم تعويضية للرفع نسبياً من شأنه مثل الرجولة والقوة والبأس والأنوثة والجمال والرشاقة.

وهذا السعي الدائم وراء تغيير المظهر الخارجي للجسد والنابع عن رغبة عميقة لدى الإنسان في تغيير صورته عن جسده، ليصبح «أنا آخر»، سمّي «الهوس بالشكل أو بالجسد»[2]. ويبدو أن هذه المسألة تعني أساساً المرأة.

(1) أنظر: Schilder, l'image du corps, p. 219.

(2) أنظر الشادلي الساكر، ما فلسفة الجسد، ص 51.

الفصل الثاني:

العناية بالجسد ودلالاتها: «ثقافة الهوس بالجسد»

1 ـ الجمال والسمنة: إغراء أم نرجسية

أ ـ معنى الجمال

الجمال في لغتنا العربية هو مصدر الجميل، ويحدّده اللغويون بقولهم: هو الحُسن يكون في الفعل والخَلق[1]. والحُسن هو الجمال، وهو ضدّ القبح ونقيضه[2].

وقد وردت كلمة الجمال في القرآن: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾[3] أي بهاء وحسن. كما وردت لفظة الحسن منسوبة إلى النساء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[4].

والجميل في ما ذهبت إليه جملة آراء الفلاسفة، ابتداء من أفلاطون انتهاء إلى هيغل وكانط وغيرهما هو: «ما يبعث في النفس عاطفة الرضا والإعجاب معاً». فكل ما استهوى القلب وأثار الحس وحرّك الدهشة نال الرضا وولّد الإعجاب، سُمّي جميلاً.

فالتقييم الجمالي ما هو إلا تعبير عن علاقة تعاطف بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا. ولذلك الجمال ظاهرة تستعصي على التعريف، لأن حقل الظاهرة الجمالية هو الوجدان والشعور لا حقل العقل والقضايا المنطقية.

لذا يبقى الجمال نسبياً فما يكون للبعض حسناً قد يكون عند البعض قبحاً،

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 202.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 122.

(3) سورة النحل، الآية: 6.

(4) سورة الأحزاب، الآية، 52.

وقد عبّر عن ذلك إيليا أبو ماضي في قصيدته الطلاسم:

رُبَّ قُبْحٍ عِنْدَ زَيْدٍ، هو حُسْنٌ عِنْدَ بَكْرِ
فهما ضِدّان فيه، وهْو وَهْمٌ عِنْدَ عَمْرُ
فمن الصّادق فيمَا يدّعيه، ليْت شِعْري
ولماذا ليس للحُسْنِ قياسُ؟
لستُ أدري

فنتبين أن ظاهرة الجمال إنما تستند أصلاً إلى الذوق، والذوق ذو طابع فردي بحت، بقطع النظر عن السياق الاجتماعي، أو الاقتصادي أو التاريخي العام حيث يصبح المجتمع هو مصدر القيمة الجمالية.

وإلى جانب الجمال الطبيعي، يحاول الإنسان جلب الحسن بوسائل زينة مختلفة. ولكن عبء جلب الحسن قد وقع على الأنثى أكثر من وقوعه على الذكر ولذلك تتحدث مصادرنا أساساً عن جمال المرأة ووسائل زينتها.

ويورد أحمد التيجاني، فصلاً في ترتيب الحسن والجمال بصفة عامة وتنزيل الألفاظ اللغوية عليها فيذكر:

إذا كانت على المرأة مسحة من جمال فهي جميلة ووضيئة

وإذا أشبه بعضه بعضاً في الحسن فهي حُسّانة

فإذا كانت لا تبالي أن تلبس ثوباً حسناً ولا تتقلّد قلادة فهي معطار.

فإذا كان حسنها ثابت كأنه وسم فهي وسيمة.

فإذا كان لها حظ وافر من الحسن فهي قسيمة.

فإذا كان النظر إليها يسّر الروع فهي رائعة.

فإذا غلبت النساء بجمالها فهي باهرة[1].

والجمال كما هو مرغوب في المرأة مرغوب في الرجل، فالمرأة تكره من الرجل ما يكرهه منها.

(1) **تحفة العروس، ص 254.**

يروي النفزاوي: أن عبد الملك بن مروان التقى يوماً بليلى الأخيلية، فسألها عن أمور كثيرة ثم قال لها: «يا ليلى ما الذي يشتهيه النساء من الرجال؟ فقالت: يا مولانا من خدّه كخدّنا. فقال: ثم؟ قالت: من شعره كشعرنا. فقال: ثم؟ فقالت: مثلك يا أمير المؤمنين، فإن الشيخ إذا لم يكن سلطاناً ولا ذا نعمة، فليس له فيهن نصيب»[1].

ويذكر عن عمر بن الخطاب قوله: «لا تكرهوا فتياتكم على الرجل القبيح فإنهن يحببن ما تحبون»[2].

وتروي كتب الأخبار أن أبا العيناء خطب امرأة، فردته لقبحه مع جليل مكانته في الأدب والبلاغة، فكتب إليها:

فإن تنفري من قبح وجهي فإنني أريب، أديب، لا غبيّ ولا فدم

فأجابته: ليس لديوان الرسائل أريدك[3].

فالجمال سواء كان طبيعياً أو مجلوباً، فإنه يثير الجذب في الجنسين.

ومن خلال مصادرنا وخاصة من خلال كتب الأدب الجنسي اعتبر الجمال أهم مقياس يدعو الرجل إلى الارتباط بالمرأة جنسياً سواءٌ في علاقة زواج أو في علاقة غير مشروعة فوقع التركيز على الجمال المادي أكثر مما سواه، فكل الأوصاف والمقاييس المطلوبة في المرأة تعنى بما يلمس ويمسك ويشم ويقبل وما تستمتع به الحواس[4].

ولاحظنا القليل من أوصاف الروح، وأوصاف الحديث والمنطق، والإشعاع الشخصي، والنفوذ الأدبي، ورقة الطبع، وتوقد الذكاء، ورهافة الحس، وبراعة الجواب، ويبدو أن للكمال الجسدي أهمية أكبر من الكمال العقلي والنفسي. هناك تقديم للجسد على الروح - على العاطفة - لذلك نلاحظ بهذه الكتب فقراً وجدانياً، إذ الرغبة في الآخر كانت رغبة جسدية وليست الرغبة جسداً وروحاً.

(1) **الروض العاطر**، ص 29 ـ 30.
(2) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، المجلد 2، ج 4، كتاب النساء، ص 12.
(3) النويري، **نهاية الأرب**، ج 4، ص 21.
(4) أنظر النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 47، وانظر أيضاً التيجاني، **تحفة العروس**، ص 255.

ولم تكن النظرة إلى الجمال واحدة بين الشعوب والحضارات والأجيال لتأثرهم بالعوامل الحضارية، والبيئية التي يعيشها الناس ويتأثرون بها في أذواقهم ومشاعرهم.

أما بالنسبة إلى الفترة الحفصية، فإن مفهوم الجمال الأنثوي الطاغي كان امتداداً للذوق العربي الكلاسيكي. فكانت المرأة الجميلة هي قبل كل شيء المرأة البدينة.

وعلى هذا الأساس كانت المرأة الحفصية جميلة بمعنى الجمال في عُرف ذلك الوقت. فقد تحدث صاحب كتاب المسالك عن نساء إفريقية فقال: «بها جوارٍ حسان الوجوه بيض الألوان مثنيات القدود لا تنكسر لهن نهود، لطاف الخصور، ضخام الأرداف، واسعات الأكتاف، ضيقات الفروج، المستمتع بإحداهن كأنه يتمتع ببكر أبداً»[1].

وذكر أن أحد تجّار أودغست رأى إحدى نساء المنطقة «راقدة على جنبها وكذلك يفعلن في أكثر حالهن إشفاقاً من الجلوس على أردافهن ورأى ولدها طفلاً يلاعبها ويدخل من تحت خصرها وينفذ من الجهة الأخرى من غير أن تتجافى له لعظم ردفها ولطف خصرها»[2].

ويبدو أن نساء المنطقة اشتهرن بالصفات المحبذة لدى الرجال في ذلك العصر. فقد أورد التيجاني أن هشام بن عبد الملك كان قد كتب إلى عامله على إفريقية فقال: «أما بعد، فإن أمير المؤمنين لما رأى ما كان يبعث به موسى بن نصير إلى عبد الملك رحمه الله، أراد مثله منك، وعندك من الجواري البربريات المائلات للأعين الآخذات للقلوب ما هو معوز لنا بالشام وما والاه فتلطف في الانتقاء وتوخَّ أنيق الجمال وعظم الأكفال وسعة الصدور ولين الأجساد ورقة الأنامل ونجالة الأعين وصغر الأفواه وحسن الثغور وشطاط الأجسام واعتدال القوام»[3].

ولكن هذه الصفات قد تكون نادرة إن لم تكن مستحيلة في الأنثى الواحدة.

وكثيراً ما لعبت أجناس النساء أي أصولهن العرقية دوراً هاماً في نحت صورة

(1) البكري، ص 849.
(2) البكري، **المسالك**، ص 849 - 850.
(3) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 176.

المرأة وفي رسم أبعادها وتحديد مجمل وظائفها ضمن عالم جغرافي وبشري تميز بالتنوع والثراء في ظل حضارة عربية إسلامية.

فيذكر التيجاني عن أبي الفرج في كتاب النساء، أن عبد الملك بن مروان قال: «من أراد الباءة فعليه بالبربريات»[1].

وضمن التصنيف الجغرافي للنساء يذكر الجدميوي[2]: «الطبائع المركبات في الأجناس المختلفات»، فيقول:

- العربيات: من أجمل النساء اخلاقاً وأسرعهن ولادة.
- الإفرنجيات: أنقى النساء فروجاً.
- الصقليات: غير شهيات ولا حسنات أخلاق.
- المصريات: أحسن النساء بشراً، وأشهرهن شهوة للجماع.
- الحلبيات: أشهر النساء لحوماً.
- المكيات: أفلح النساء، صوراً وأخفهن أرواحاً وألذهن للجماع.
- العراقيات: أكثر النساء تودّداً وأحسنهن أخلاقاً وأجملهن مباضعة.
- الفارسيات: أنجبهن أولاداً.
- الهنديات: أسوأ النساء أخلاقاً وروايح جسوم.
- التونسيات: أعذب النساء منطقاً وأكثرهن كلاماً وأكثرهن مودة وأحسنهن أخلاقاً.
- المغربيات: أعدل النساء حسناً وجمالاً.
- الأندلسيات: أظرف النساء شكلاً وأعطرهن روايح.

إذاً يمكن وضع جغرافيا للجسد تتنوع حسب الثقافات والأجناس وتسمح بتميز مناطق محايدة وأخرى مجنسة.

(1) المصدر السابق، ص 174.
(2) **رفع الإزار عن محاسن الجوار**، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس، رقم 18518، ص 97 ب.

تصورات تجرّد المرأة من إنسانيتها وتختزلها في جسد له وظائف وأدوار محدّدة.

لاحظنا في ما ورد أن السمنة والاكتناز لحماً من الأوصاف المحبذة. وأن المرأة الجميلة هي قبل كل شيء المرأة السمينة. وكم وجدنا طريفاً. أن يكون من ضمن المعاني المتعددة للفظ الجمال، معنى السمنة. إذ حسب تفسير صاحب اللسان. الجمال وهو مصدر جميل قد تعني، الشحم المُذاب. ويقال للمرأة السمينة الجمُول[1].

ب ـ السمنة وعمليات التسمين

المرأة الحفصية كانت بدينة، وقد شهد على ذلك ليون الإفريقي حين تحدث عن نساء الأفارقة فقال: «ونساؤهم ممتليات لحماً وشحماً، أردافهن غليظة وسمينة ونهودهن بارزة بيد أن خصُورهن في غاية الرقة»[2].

وورد ذلك واضحاً بكتب الأدب الجنسي التي تناولت وحدّدت مقاييس الجمال عند المرأة[3]. وارتباط الجمال بالبدانة جعل المرأة الحفصية حريصة على أن تبدو كذلك، فكانت عمليات التسمين رائجة ومستعملة بصفة مكثفة، حتى أن البرزلي طلب من ابن عرفة إذا كانت عمليات التسمين جائزة شرعاً أم لا. وقد أجابه: «ما يؤدي إلى الضرر بالجسم والترغيم عليه فلا يجوز، ومازاد على الشبع مما يؤدي إلى هذا فالصّواب جوازه لأنه من كمال المتعة وهي جائزة»[4]. مع أن السمة المميزة للحضارة الإسلامية هي الاعتدال في الغذاء عملاً بقول الرسول: «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا فلا نشبع».

وعرّفنا الونشريسي أن من جملة ما يفعله النساء من أسباب التّسمّن أن بعضهن

(1) ابن منظور ج 3، ص 202.

(2) **وصف إفريقيا**، ج1، ص 51.

(3) أنظر حول ذلك، أحمد التيجاني، **تحفة العروس**، ص 271 ـ 348 - النقراوي، **الروض العاطر**، ص 23 ـ 24. وص 47 ـ وص139. أنظر أيضاً الجدميوي، **رفع الإزار عن محاسن الجوار**، ص 110 ب وبرنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 178.

(4) البرزلي، **فتاوى**، ج1، ص 210 أ، ـ د ـ ك ـ و، تونس ـ 4851 ـ

كُن يفطرن في شهر رمضان. كما عرفنا أيضاً أن «بعض البنات الأبكار يُفْطِرُهن أهلهن خيفة على تغيير أجسامهن على الحسن والسمن»[1]. واعتبر الونشريسي وأبو عبد الله محمد الحاج باتفاق الأمة، إفطار رمضان لذلك السبب من «البدع المحرمة»[2].

هذا وقدمت كتب الطب الحفصية وصفات مسمنة دقيقة يكثر فيها ذكر السكريات والنشويات، فمن الوصفات التي ذكرها الصقلي: «خبز السميد إذا عجن باللبن أو بالرائب وقلل ملحه وخميره والهرائس باللحم السمين والشحوم والدجاج المسمنة والأرز والحنطة المصقولة والأحساء وسويق الشعير في الصيف والعصائد والأطرية والزلابية والحمص باللحم وبغيره والباقلا واللحم باللبن واللحم بالجوز، ولحم الخروف الرضيع، ودماغ الثور والمخ... وأجنحة الأوز والبط ومحاح البيض... وأنبذة التمر والشراب الحلو الأحمر والتين والعسل والبطيخ الأصفر والقرع خاصة في الصيف... والعنب يخصب البدن والتين الأخضر إذا أكل على الريق خصوصاً مع الجوز... والتمر يقوي أبدان المهزولين ويخصبها والرمان الحلو إذا مص وتمودي عليه مع الطعام أخصب البدن بتلذيذه الغذاء... واللوز الحلو بالسكر وقلب الفستق»[3].

وفي وصفة أخرى: «اللوبياء تخصب البدن إذا أكلت مطبوخة مطيبة بالزيت وهي جيدة الانهضام...»[4].

أما المغازلي فقد ذكر من الوصفات المسمنة أرز مغسول غاية حتى يتنظف، يطبخ بالحليب حتى يطيب ويحلى بالسكر ويوضب عليه»[5] ولعلها الأكلة المعروفة إلى اليوم باسم «المحلبية».

(1) الونشريسي، **المعيار**، ج2، ص 487 ـ 488.

(2) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة. كما ذكر ذلك نجم الدين الهنتاتي، «**تصنيف النساء...**»، ص 80.

(3) **موسوعة الطب الشعبي**، تحقيق منى عبود، دار الفكر، بيروت 1993 ج II، ص 399.
ـ الهرائس: طعام من اللحم والقدح المدقوق.
ـ الباقلا أو الباقليّ: الفول. نفس المصدر، ج II، ص 462.

(4) المصدر السابق ج I، ص 398.

(5) المغازلي، **تحفة القادم في الطب**، مخطوط، د ك وتونس، 18509، ص 84 ب.

كما ينصح من أرادت البدانة بـ «بشماط من سميد صاف ولوز حلو مقشور، أربعة أواق(*) في كل يوم من كل واحدة وحب خشخاش أبيض ست اواق، تدق الأدوية جريشاً ويعمل منها حسياً ويشرب منه قدر نصف رطل كل يوم»[1]. كما ينصح بالجبن الرطب والهريسة يسمنان وأكل اللوز والفستق والسكر وساير الحبوب تسمّين فاعلم ذلك»[2].

ويبدو أن تسمين النساء عادة بربرية وذكرت لأول مرة بسجلماسة: «حيث نساء سجلماسة يستعملن الحيوان المسمّى الحرذون في السمن يخضّب البدن»[3].

وقدم أحمد التيجاني تصنيفاً لأنواع النساء حسب سمنتهن فيقول: «إذا كانت المرأة ضخمة في نعمة على اعتدال فهي ربحلة فإذا زاد ضخمها ولم تقبح فهي سبخلة فإذا دخلت في حدّ ما يكره فهي مقّاضة وضنّاك. فإذا أفرط ضخمها مع استرخاء لحمها فهي عفضاج»[4].

أما الشّيخ النفزاوي فقد بيّن أن المرأة مثالية الجمال يجب أن تكون «ذات ردفين يجتمعان في عجيزة ضخمة ترتجّ إذا مشت وتجذبها من ثقلها إذا نهضت. وذات فخذين لعظمتهما عجزت عن القيام أو كادت»[5].

ويذكر الونشريسي أنهُ قد بلغ «حال سمنهن» حدّاً جعلهن غير قادرات على الوقوف للصلاة وعاجزات «عن غسل نجاستهن»[6].

أما التيجاني فيقول إن «السمنة في النساء غلمة وفي الرجال عقلة»[7]. ولعله

(*) أواقي: جمع أوقية: من اللاتينية Unica. وهي الأونصة أي جزء من اثني عشر في الوحدة.

(1) نفس المصدر، ج II، ص 445.

(2) المغازلي، المصدر السابق ص 84 ب.

(3) أنظر كذلك محمد حسن، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، أطروحة دكتوراه- كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 1995، ص 735. أنظر أيضاً نجم الدين الهنتاتي «تصنيف النساء...»، ص 80.

(4) **تحفة العروس**، ص 219. عن أبي منصور الثعالبي، كتاب فقه اللغة، ص 62.

(5) **الروض العاطر**، ص 47.

(6) الونشريسي، **المعيار**، ج2، ص 487 ـ 488.

(7) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 218.

لهذا الأمر ما يحكى عن الحسن البصري أنه قال: «لا تسمنوا نسائكم فإن كنتم ولا بد فاعلين فاخفضوهن»[1].

وروي عن النبي قوله «ويل للمتسمنات من فترة تكون في العظام يوم القيامة»[2]. وعن عائشة أنها يُؤتَى لها بالجواري فتدعو لهن، فأوتيت بالجارية مسمنة فقالت: «قد حشوتموها سويقاً ولم تَدْع لها»[3].

ورغم ما يبدو من نهي أو كراهية في هذه المسألة إلا أنه كان معمولاً بها في الفترة الحفصية ولها استمراريات في الوقت الحاضر، فتسمين العروس مازالت تعتبر من العادات المعمول بها إلى يومنا هذا ببعض مناطق جزيرة جربة.

وإلى جانب وصفات التسمين التي ذكرنا بعضها، تذكر بعض المراجع أنه من كانت على أبواب الزواج من نساء جربة تخضعن لعمليات التسمين وذلك بتناول كميات كبيرة من لحوم الكلاب[4].

ويبدو أن عادة أكل لحم الكلاب (La Cynophagie) كانت منتشرة خاصة بالواحات، حيث يذكر البكري أن أهل توزر والحامة ونفطة يستطيبون لحم الكلاب ويسمنونها في بساتينهم ويطعمونها التمر ويأكلونها. وأن رجلاً ضاف عندهم أخبره أنهم «أطعموه لحماً استطابه واستحسنه فسأله فقال له: لحم جَرْوٍ مُسمّن»[5].

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.
ويبدو أن المجتمع الذي يستأصل بظر البنت يعتقد أن البظر هو أكثر أعضاء المرأة إحساساً بلذة الجنس وبالتالي فاستأصاله يفقد المرأة الكثير من هذا الإحساس فتصبح أكثر زهداً في الجنس ويضمن الرجل عفتها وقد تشبه هذه العملية في مضمونها وجوهرها عملية إخصاء العبيد.

(2) ابن حبيب، أدب النساء، ص 229. الفترة: الانكسار هو الضعف، نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) المصدر السابق، ص 230.

(4) أنظر:
Bertholon, L, Chantre, E, **Recherches anthropologiques dans la Berberie Orientale**, Chapitre VIII, p. 537.
Jacqueline Miellet, «**Manger du chien? C'est bon pour les sauvages**». Dans la revue Française d'anthropologie. L'Homme, EHESS, oct.déc, 1995 , p. 85-86.
كما كان للحم الكلب خصائص علاجية، ينصح به كدواء ضد الحمّى ومرض الزهري. نفس المرجع. ص 537.

(5) البكري، **المسالك والممالك**، ج 2 ص 709.

وبيّن صاحب كتاب الرحلة أن هذه العادة قد انتشرت خاصة بقابس، وكان أهلها يعيّرون بذلك[1].

أما في منطقة ورقلة، فكانت النساء الرّحل أو المستقرة الأباضية والمالكية، تأكل لحوم الكلاب يبتغين من وراء ذلك السمنة. وكانت فترة التسمين تمتد على مدة زمنية طويلة نسبياً. ولتكون لهذه العملية نتائج مرضية يستحسن تناول ذلك الطعام قبل النوم[2].

هذا وقد وردت بفتاوى البرزلي، إشارة حول أكل «المغاربة» للحوم الكلاب الشيء الذي «أورثهم كثرة الهرش»[3].

وفي نطاق الحديث عن هذه «العادة» الغذائية المتمثلة في أكل لحم الكلاب أردنا أن نعرج على مسألة اعتبرناها هامة، ولعلها تبرز خصوصية البيئة الإفريقية.

تتمثل هذه المسألة في التناقض الذي لمسناه بين النهي الذي ورد عن الرسول في امتلاك الكلب وبيعه، وتحريمه لأكل كل ذي ناب من السباع، وما يروى عن أكل سكان الجنوب التونسي للحم الكلاب رغم ترسخ الإسلام بهذه المناطق.

نعلم أن النبي حرّم «أكل الحُمر الأهلية وحرّم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»[4] خرجه كل الأئمة وتحريم أكل كل ذي ناب من السباع عرفوه على أنه «كل ما يفترس ويأكل اللحم لا الكلأ»[5]، ولذا فهو يشمل النمر والأسد والكلب.

كما نهى الرسول عن امتلاك الكلب: «من اقتنى كلباً ينقص من أجره كل يوم قيراط»[6]، ويفسر هذا النقصان بامتناع الملائكة من دخول بيته[7]. وفي حديث آخر نهى الرسول عن ثمن الكلب وظاهر النهي تحريم بيعه وهو عام في كل كلب[8].

(1) محمد التيجاني، **الرحلة**، المطبعة الرسمية، تونس، 1927، ص 115.
(2) المصدر السابق، نفس الصفحة. أنظر أيضاً : Jacqueline Millet, **«Manger du chien»**, p.86.
(3) البرزلي، **الفتاوى**. ج 1. ص 640.
(4) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 637.
(5) المصدر السابق، ج 1، ص 639.
(6) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، بيروت 1987. ص 190 ـ 191.
(7) نفس المصدر ونفس الصفحة.
(8) العسقلاني، المصدر السابق، ص 182.

إن المقارنة بين النهي عن امتلاك الكلب وبيعه عند فقهاء المالكية وتدجينه وإطعامه التمر واللبن وأكله عند سكان إفريقية يبرز عمق المفارقة بين النص الديني والقراءة الثقافية للنص والممارسة الاجتماعية للموروثات التحريمية المحلية.

ولذلك نجد ابن عربي عند تحليله لآيات تحريم الطعام[1] قد تأثر بما يسمعه عن عادات الشعوب المحلية رغم إسلامها فمال إلى تلطيف حدّة التحريم بإقرار إحتمال لفظ النهي «الكراهية» أكثر من احتماله التحريم[2].

ويقول حول تحريم أكل كل ذي ناب من السباع أنه يحتمل الكراهية مع اختلاف أحوال السبع في الافتراس: «ألا ترى أن الكلاب والهرّ والضّبع إنها سباع، وقد وقع الأنس بالهرّ مطلقاً وبعض الكلاب وجاء الحديث عن جابر أن الضبع صيد وفيها كبش»[3].

إننا هنا في مستوى جدل الديني مع الثقافي، إذ يقع تمطيط النص الديني عبر قراءة معينة ليشمل محرمات ليست نابعة من النص بل من البيئة، من الموروث القديم غير المنسيّ فيحاور الديني الثقافي.

ورغم انتشار عادة أكل لحم الكلاب في مناطق كثيرة إلا أنها لم تخضع إلى اليوم ـ وحسب اطلاعنا ـ إلى دراسة تبين أسبابها لأنه لا يمكن أن نفسّر ذلك بالحاجة. نجد مناطق أخرى أثرى من حيث الطعام الذي يخرج عن التنميطات الفقهية دون أدنى شعور بتعارضه معها. فالورغميون وهم سكان الجنوب الشرقي التونسي يأكلون إلى اليوم اليربوع والقنفد والورل والثعبان والذئب[4] لكنهم لا يأكلون الكلب ورغم كل هذا يعيرون آكله بتعبيرات شنيعة.

وبما أنه لا يمكن أن نفسر ذلك بالحاجة، فلعله يعود إلى مسألة الأعراف. فابن خلدون، قد أدرك في مقدمته مكانة الأعراف في حركة المجتمعات، والعُرف

(1) ـ سورة النحل، الآية: 115.
ـ سورة البقرة، الآية: 173.
ـ سورة المائدة، الآية: 3.
(2) ابن عربي، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 766.
(3) المصدر السابق، ج 2، ص 766.
(4) المبروك المنصوري، **الحرام في القرآن والتوراة: الطعام والجنس نموذجين**، ص 77 ـ 88 بمجلة معهد الآداب العربية IBLA عدد 188 سنة 2002 ـ 2001 ص 70.

عقد ثقافي يميز طبائع المجموعات ويترجم عن سلوكاتها حتى كأنه الملكة التي تتلبّس بالسليقة. واعتبر الأعراف بمثابة الخُلق التي تتنزل منزلة الطبيعة، فتكسب المجتمعات خصوصيات عقدية وثقافية. فجاء في المقدمة: «الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تتنزل منزلة الطبيعة والجبلّة»[1].

ويبدو أن عادة التسمين هذه قد وُجِدت لدى بعض الشعوب الأخرى، إذ تذكر سيمون دي بوفوار أن شعوب «Les Hottentos»[2] والتي من مقاييس جمال المرأة لديهم ضخامة العجيزة والنهدين ـ كانت الأمهات تقوم بتمسيد أرداف بناتهن منذ صغر سنّهن لتصير ضخمة، كما يتناولن كميات كبيرة من الحليب لنفس الغاية[3].

وإذا عدنا إلى مسألة التسمين التي خضعت لها المرأة الحفصية، نقول إننا نجد في عمق هذه الظاهرة، ظاهرة التسمين رغبة في إعطاء الجسد قيمة كبرى وذلك ردّا على تبخيسه أو لاستجلاب المكانة الكبرى... وربما تكون فعالة هنا الرغبة في مكافأة الجسد مكافأة تتمثل في الإكثار من الطعام الطيب.

ومن المؤكد أن السمنة المرغوبة قد تخفي رغبات سحيقة، ومن المعروف اليوم في التحليل النفسي العلاقة بين المحبة والطعام وبين الجنس والأكل، وبين الفرح والتغذية...

ولكن هل كانت عمليات التسمين هذه في متناول كل العائلات الحفصية؟ خاصة وأن المجتمع الحفصي عرف ظاهرة الجوع في بعض فتراته؟ أم أنها اقتصرت على الفئات الميسورة التي عرفت ظاهرة التخمة، ورأت في الاكتناز لحماً مقياساً للجمال رغم أنه تتوقع معه الفتنة؟

كانت المرأة الحفصية في البادية كما في المدينة أملت عليها طبيعتها قدراً من الرغبة في التزيّن وإظهار محاسنها وأنوثتها وذلك على سنّة الطبيعة وعلى عادة المرأة بل الإنسان رجلاً كان أم امرأة في كل وقت وزمان، في حبه في إظهار الزينة وحسن

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 125.

(2) يسمون أنفسهم أيضاً «Les Khoi-Koin»، وهي قبائل سكنت الجزء الجنوبي الغربي للقارة الإفريقية، وهم الآن ليسوا إلا سكان إفريقيا الجنوبية الملوّنين. أنظر: **Encyclopédia Universalis**, Vol. VIII, p. 583.

(3) أنظر: **Le Deuxième Sexe**, I, Paris, 1979, p. 26.

المظهر، وتغيير صورة جسده وذلك لتغيير صورته عن جسده[1]. ومن المؤكد أن المرأة في الحضر تمتعت بنصيب أوفر من الترف، فعرفت أنواع الملبس وأساليب الزينة ما لم تعرفه المرأة البدوية.

فكانت المرأة الحفصية تعتني بشعرها وتتفنّن في تسريحه بالعطر والطيب والدهون، كما عنيت بتخضيب الكفين والقدمين وتجميل الحواجب بالحرقوص واستعمال الحلي، كالقلائد والخرصان والأساور والخلاخل وما شاكل ذلك من أمور التجميل والتحلية، كانت معروفة في ذلك العهد ولا زالت. فما هي وسائل الزينة التي استعملتها المرأة الحفصية لتبدو جميلة؟

2 ـ وسائل زينة المرأة الحفصية[2]

كانت المرأة الحفصية حريصة على أن تبدو جميلة وعلى أن تتوفر فيها مقاييس جمال ذلك العصر. واستعملت لإكمال الصورة المثالية التي حدّدها لها العصر وسائل زينة متعددة ومستمدة أساساً من الطبيعة.

ويذكر الأبي أن: «النساء الحفصيات تستعملن بكثرة مواد الصباغة والتجميل والدهان مثل الحناء والكحل وتزيين حواجبهن بالحرقوص. وقد وجد في المجتمع الحفصي من احترفن تجميل النساء وتزينهن»[3].

أولت المرأة الحفصية الجزء الأكبر من عنايتها بجسدها إلى الوجه. فالوجه بصفة خاصة (إلى جانب الجسد ككل) يمثل المسرح الذي تقوم التغييرات النفسية والجسمية والزمنية بالتمثل عليه ولعل ذلك جعلها تخصّه بعناية أكبر.

(1) أنظر: Schilder (P), **L'image du corps**, Paris, 1968, p. 219.

(2) الأبي، **الإكمال**، ج 1، ص 367. أنظر أيضاً: ابن ناجي، **معالم الايمان**، ج4، ص 133. والبرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 29 أ. ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج1، ص 80. برتشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 294. أنظر أيضاً البحث الذي قمنا به لنيل شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ الوسيط: **الجسد الأنثوي من خلال كتب الجنس وكتب الطب في العهد الحفصي**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تونس 1997، ص 168، 175.

(3) أنظر التيفاشي، **نزهة الألباب**، ص 76. أين ذكر الماشطة. أنظر أيضاً البرزلي، فتاوى، ج 2، ص 423. ويبدو أنها مهنة قديمة يذكر جواد علي، أن مزينة النساء كانت تعرف بالنامصة أو المقيّنة .**المفصل في تاريخ العرب**، ج 4، ص 623.

أ ـ العين والكحل

وفي الوجه تمحورت اهتمامات المرأة الحفصية حول إبراز جمال العين (في حين توجهت اهتمامات الفقهاء نحو النظر بالعين والنظرة المحللة). ومثل الكحل عنصراً هاماً من وسائل زينة المرأة. والكحل وسيلة تجميل قديمة، قدم الإغراء والغواية. ويعبّر عنه أيضاً بالإثمد[1] يوضع في المكحلة ويستعمل بواسطة المرود أو الميل.

ويقول ليون الإفريقي متحدثاً عن الكُحْل إنه معدن يوجد في بعض أماكن إفريقيا في مناجم الرصاص. ويقوم العمال المدربون بفصله عن الرصاص بواسطة الكبريت ويوجد بكثرة كبيرة في سفح الأطلس بجهة الجنوب ولا سيما في التخوم بين نوميديا ومملكة فاس[2].

إلى جانب دوره في الزينة فإن للكحل خاصيات طبية، فقد ورد الحرص على التكحيل بالإثمد في حديث يقول: «إنه خير أكحالكم يجلو البصر وينبت الشعر»[3]. أما الصقلي فيذكر «أن الإثمد إذا سحق بالغاً واكتحل به نفع من قروح العين القرنية»[4].

وكان ابن عرفة يجيز الاكتحال بمرود الذهب والفضة. وقد وجد في تركته نصفه ذهب ونصفه فضة[5].

وسئل بعض الأطباء عن أحسن المراود فقال: «عود الأبنوس ويليه الذهب، ويليه الفضة»[6].

إن إبراز جمال العين في تراثنا معهود. وإذا أردنا تجاوز عملية الاكتحال في حدّ ذاتها، كوسيلة للزينة، فإننا يمكن أن نرى في الاكتحال عملية تعويض وإبدال. فإبراز العين هو وحده المسموح به، ومن ثمة فإنه يمثل الجمال الأنثوي الأبرز أو

(1) وهي حجر يتخذ منه الكحل وقيل ضرب من الكحل. ابن منظور، **لسان العرب**، ج 3، ص 38.
(2) **وصف إفريقيا**، ج 2، ص 280.
(3) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 131. أنظر أيضاً ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 212.
(4) **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، ص 60.
(5) الونشريسي، **المعيار**، ج II ص 502.
(6) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.

المقبول كشفه اجتماعياً، ولذلك تتمحور حول العين اهتمامات المرأة تعويضاً عن الجمالات الأخرى الممنوع إبرازها واستعمالها للإغراء.

ب ـ السواك والحناء: زينة ودواء

استعملت المرأة الحفصية الخضاب في اليدين والقدمين. وترمز الحناء إلى الفرح والسعادة ولذلك تستعمل في كل المناسبات السعيدة والأعياد. كما ترمز للبركة، ويقال إن رائحتها من الجنة[1]. وهي من أشهر النباتات في البلاد التونسية.

تحثّ عدة أحاديث نبوية على الاختضاب: «إني لأكره أن تكون المرأة ملداء مرهاء»[2]. ويروى أن امراة أتت الرسول لتبايعه ولم تكن مختضبة. فلم يبايعها حتى اختضبت[3].

استعملت الحناء ومازالت تستعمل للتزين، وقد ذكر التيجاني ما قالته امرأة خضبت يداها بالحناء:

لبس حُسن الخِضاب زيّن كفّي حُسْنُ كَفّي مُزَيِّنٌ للخِضاب[4]

ولكن أيضاً لخاصياتها العلاجية والوقائية إذ ينصح الصقلي بتخضيب الرأس بالحناء. إذ تكمن خاصيات الحناء في تقوية الشعر وتكثيفه وتكسبه حمرة وطيباً[5]. «أما إذا عجنت بخلّ ولطخ به الرأس نقاه من النخالة وأذهبها»[6]. ومن خاصيات الحنّاء الوقائية حماية الأقدام من الشقوق ومن حرارة الأرض[7].

كما لجأ النخاسون إلى استعمال الحناء لتحمير شعر الجارية والمرأة المسنة

(1) أنظر:
Chebel (M), **Dictionnaires des symboles**, rites mystiques et civilisations, Paris, 1995, p. 197.
(2) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 131، ملداء: ليس في أطرافها حناء. مرهاء: ليس في عينها كحل. نفس المصدر. نفس الصفحة
(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(4) **تحفة العروس**، ص 133.
(5) **موسوعة الطبي الشعبي**، ج2، ص 364 ـ 367.
(6) المصدر السابق، ص 367. النخالة: الأبرية التي تتكون في الرأس. نفس المصدر، نفس الصفحة.
(7) أنظر: Chebel (M), **Dictionnaire des symboles**, p. 197.

والشيخ وذلك لإخفاء الشيب غشاً وتدليساً حتى إذا جاء سّيد لشراء جارية ظن أن شعرها على هذه الصورة وأنها أصغر من عمرها فقد ذكر ابن بطلان: «سمعنا بعض النخاسين يقول: «ربع درهم حنّاء يزيد في ثمن جارية مائة درهم»[1].

استعمال الحناء يعود إلى العصور القديمة، إذ يبدو أنها كانت من وسائل زينة المرأة الفرعونية[2].

ويذكر ليون الإفريقي، أن نساء العرب، عند الزفاف، يخضبن بالحناء وجوههن وصدورهن، وأذرعهن وأيديهن إلى رؤوس الأصابع لأن ذلك مستحسن عندهن. ثم بيّن أن العرب المستعجمة اتخذت هذه العادة عندما انتقلوا إلى سكن هذه البلاد الإفريقية، ولم تكن معروفة لديهم من قبل»[3].

ويبدو أن الحضر وأشراف البلاد لم يتبعوا هذه العادة، وبقيت نساؤهم محتفظات ببياضهن الطبيعي. وإنما يستعملن في بعض الأحيان خضاباً مصنوعاً من عتن العفصة والزعفران ويرسمن به في وسط خدودهن زينة مستديرة تشبه الدينار، وبين الحاجبين شكلاً مثلثاً، وعلى الذقن شبه ورقة الزيتون، وتخضب به بعضهن الحواجب كاملة. يمدح الشعراء هذه العادة، وتراها النساء أنيقة وجميلة، غير أنهن لا يحتفظن بهذه الزينة أكثر من يومين أو ثلاثة، «لأنهن لا يستطعن البروز إلى أقاربهن بتلك الحالة، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو أبنائهن. ويفعلن ذلك ليكنّ أكثر جاذبية، متوهمات أن تلك الزينة تزيد كثيراً من جمالهن»[4].

ما زالت الحناء، تحتل مكانة هامة في مظاهر الحياة اليومية ولكن وخاصة في مناسبات معلومة. فقد لاحظنا حضورها خاصة في مناسبات يمكن أن نعتبرها «طقوس انتقال» (rites de passage) والتي هي بالأساس طقوس اجتماعية، لكنها تحمل في جوهرها طابعاً دينياً:

(1) أنظر:
Sanagustin (Floréale), **un aide-mémoire à l'usage de l'acheteur d'esclaves**: La Risalafi sira arraqiq wa Taqlib al Abid d'Ibn Butlan (IVSH/XISAPJC). Thèse de doctorat 3e cycle, dactylographiée à l'Université Sorbonne Nlle, Paris III, 1980, p. 356.

(2) أنظر: Chebel (M), **Dictionnaire des symboles**, p. 197.

(3) **وصف إفريقيا**، ج 1، ص52.

(4) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.

ـ فالحناء تستعمل بمناسبة الزفاف، حيث «تُحنّي» العروس يديها وقدميها وهي تنتقل من بنت إلى زوجة، من عائلة إلى أخرى (حتى وإن كان العريس ابن عمها).

ـ كما تضعها المرأة الحامل قبيل الولادة وهي التي تنتقل إلى رتبة أم.

ـ وقد تستعمل الحناء أيضاً في مناسبات الختان وهو طقس انتقال سبق الحديث عنه.

ـ وحتى في الطقوس الجنائزية، فقد تستعمل لإخفاء الوشوم.

أمّا لتبييض أسنانها استخدمت المرأة الحفصية المسواك، وهو ما تدلك به الأسنان ويكون من عيدان بعض الأشجار ذات الرائحة الطيبة.

وعن السواك يذكر التيجاني، أنه جامع بين النظافة والزينة وقد ورد الحث عليه في الأحاديث النبوية «إن أفواهكم طرق القرآن، فطيّبوها بالسواك»[1]. وتكلم الأطباء عن منافعه فذكروا أنه يجلو الأسنان ويقويها ويشد العمور ويمنع الحفر ويطيب النكهة ويطلق حبسة اللسان»[2].

وقال أحد الشعراء وقد أهدى مسواكاً لامرأة يحبها:

هنيئاً على رغمي لعود أراكةٍ ... تسوك به الذّلفاء مَبْسَمها العَذْبا
لئن شعشت لقد زار ثغرها ... أراك يبيساً فانثنى مَندلاً رطبا

وقال آخر:

وأما والله لو يعلم ما ... حَظَّهُ منكِ لأثنى وشَكَر
لبتني المُهْدى فيروي عطشي ... بَرَدُ أنيابِك في وقت السَّحَر[3]

وورد أنه في فم الإنسان خصلتان من خصال السنّة كلتاهما مصلحة له: «السواك والمضمضة»[4].

وعن نوعية السواك فقد ورد أن سواك الأراك من أحسن ما يستاك به لمن قصد

(1) الغزالي، الإحياء، ج1، ص 124.
(2) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 133.
(3) التيجاني، المصدر السابق، ص 135.
(4) المصدر السابق، ص 134.

نقاء الأسنان، ومن قصد مع ذلك صبغ اللثة أو الشفة فليقشّر أصول الجوز[1].

وبما أنه يستحسن من الشفاه اللمياء، واللّمَى سمرة يسيرة مستحسنة تكون في الشفاه واللثاث[2]، استعملت المرأة الحفصية لذلك المسواك، كما نصحها الصقلي بورق الزيتون لتحمير الشفة[3].

وقال الشاعر:

لمياء من شفتيها حُوّةٌ لَعَسٌ وفي اللّثاث وفي أنيابها شَنَبُ[4]

ج ـ العناية بالشعر

ويُعّد شعر المرأة من أثمن الأشياء عندها لذلك اعتنت به وحافظت عليه وهي لا تحلقه إلا إذا نزلت بها نازلة.

فهي تسّرحه بالمشط وهو من آلات التجميل القديمة، ويكون من خشب أو من فضة أو يعمل من ذهب وقد يتخذ من العاج[5].

وكانت المرأة الحفصية تتفنن في تسريح شعرها وتمشيطه بالدهن والزيوت المطيبة بالعطور وخاصة بزيت الزيتون البَري الذي يقول عنه الصقلي، إنه يمنع الشيب إذا دهن به كل يوم[6]. ويحث حديث نبوي شريف على ذلك: «إياكم والشعث، حتى لو لم يجد أحدكم إلا زيتونة فليعصرها وليدهن بها»[7].

وإلى جانب الحناء استعملت المرأة الحفصية الوسمة إذا أرادت أن تسوّد شعرها[8].

(1) التيجاني، **تحفة العروس**، ص134.
(2) المصدر السابق، ص 293.
(3) أحمد الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، جII، ص377.
(4) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 293.
(5) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ج4، ص620.
(6) **موسوعة الطب الشعبي**، ج2، ص 369.
(7) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، بيروت (دت) ج6، ص 177.
(8) الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج 2، ص 370.
الوسمة: النيل. وهي الحناء المجنون. المصدر السابق، ج 2، ص 520.

وقد تغنى الشعراء بالشعر الأسود الطويل فقال أحدهم:

بيضاء تَسحَبُ من قيام شَعْرَها وتَغِيبُ فيه وهو وَهَفٌ أَسْهَمُ
فإنها فيه نهارٌ مُشرقٌ وكأنَّهُ ليلٌ عليها مُظْلِمُ[1]

وكانت للمرأة الحفصية طريقة في وصل الشعر تسمى الزروف[2]، ويذكر أن الرسول لعن الواصلة والمستوصلة. والواصلة[3] هي التي تصل الشعر بالشعر وذلك ممنوع لأنه حسبما ورد عن الأبي لا يجوز الانتفاع بشيء من أجزاء الآدمي تكرمة له. بل يدفن شعره وظفره. ولكنه يبين أن «المسّمى الزروف الذي يصنعه النساء اليوم فليس من وصل الشعر فلا يتناوله الحديث»[4]. وأجاز للنساء فقط ربط شعرهن بخيوط الحرير وما شابهها مما لا يشبه الشعر لأن ليس من الوصل بل إنما هو للتجميل[5].

ومن الممنوعات التي حاول فرضها الفقهاء نظراً لانتشارها اتخاذ الأمشاط والأمرية من الذهب والفضة. ونهوا عن اتخاذ القوارير من ذهب أو فضة لصون الدهن وتزيين البيوت بها[6].

د ـ الوشام: وسم وعلامة

أما بالنسبة للوشام، فالبرغم من استنكار التعاليم الدينية له، كانت أغلبية النساء وعدد كبير من الرجال خاصة منهم القرويين، يوشمون قسماً كبيراً من جلودهم في العصر الحفصي[7].

والوَشْم هو أن يجرح موضع من البدن حتى يسيل الدم ثم يحشى بالكحل أو بالنؤور، فَيَزْرَقُّ آثاره أو يَخْضَرُّ[8] والوشام هي العلامات التي يخلّفها الوشم.

(1) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 272.
(2) الأبي، **الاكمال**، ج5، ص 406.
(3) عبد الملك ابن حبيب، **أدب النساء**، ص 223 ـ 224
(4) الأبي، المصدر السابق، ج5، ص 406.
(5) المصدر السابق، ج5، ص 406.
(6) الونشريسي، **المعيار**، ج2، ص 502.
(7) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج2، ص 294.
(8) ابن منظور، ج15، ص220.
=

والوشم ممارسة قديمة، يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام، فقد ذكر جواد علي أنها وجدت عند العرب قديماً، وكانوا يقصدون بذلك التزيّن فينقشون به غالب أبدانهم بأنواع من النقوش التي مثلت صور حيوانات أو نباتات أو صور إنسان[1].

ولكن الأمر لم يكن يتعلق دائماً بالزينة، فوسائل زينة المرأة الحفصية كانت في نفس الوقت وسائل وقائية وعلاجية وفي بعض الأحيان ذات مفعول سحري.

لقد اعتاد سكان البلاد التونسية - منذ القديم ولا زالوا - تفسير الأحداث التي تطرأ على حياتهم - سواء كانت هذه الأحداث سارة أو محزنة - بثلاث معطيات اعتبرت أساسية وهي تتلخص في المثل الشعبي المعروف: «نواصي وعتب والبعض من الذرية»، ويبدو لنا أن ما ورد بهذا المثل يستمد تقريباً من الحديث الذي ينسب للرسول والذي يقول: «لا عدوى ولا طيرة وإن كان الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس»[2]. كما وردت في شكل «إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة»[3].

هذه العناصر الثلاث تطرح دائماً لتفسير النجاح كما في تفسير الإخفاق، وكذلك لتفسير المسرّات والأحزان: فناصية المرأة أو الحيوان قد تكون طالع خير (مبروكة) أو طالع شؤم (مشؤومة) وكذلك عتبة المنزل وميلاد الطفل الذي قد يتزامن مع حدث مؤلم، فيسمّى «أحرش»[4].

ولدرء ذلك غالباً ما كانت الأمهات تلجأن إلى وشم أبنائها وبناتها اعتقاداً في المفعول السحري الغيبي للوشام. وكان ذلك يتم بواسطة إبرة أو شوكة تخز بها جلد طفلها سواء على الذقن أو على الخدّ أو على الجبين وهو المستحسن، ثم تأخذ غنجا بإصبعها وتضعه على تلك المنطقة الدامية التي وخزتها. يسمى هذا الوشم

= النؤور = دخان الفتيلة، يتخذ كحلاً أو وشماً. والنؤور أيضاً هو دخان الشحم وهو الغنج - ابن منظور، **لسان العرب**، ج14، ص 381.

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص 623.

(2) **رياض الصالحين**، باب النهي عن التطير، ص 376.

(3) البخاري، **صحيح**، ج 3، ص 243. ولكن يبدو أن عائشة فنّدته، إذ تذكر فاطمة المرنيسي أن الإمام الزركشي كتب: «إن أبا هريرة تلقى دروسه بشكل سيئ، لقد دخل على الرسول حين كان في نصف الجملة فلم يسمع سوى النهاية». قالت عائشة إن الرسول قال: «وكان أهل الجاهلية يقولون: إن الطيرة في الدابة والمرأة وفي الدار». **أنظر الحريم السياسي**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، 1993، ص 97.

(4) أنظر: E.-G. Gobert, **Parfums et Tatouages**, p. 105-106.

«العياشة» لأنه حسب الاعتقاد السائد يحفظ الحياة[1].

وعندما تبلغ البنت سن الرشد، تضيف الأم «للعياشة» وشماً آخر يسمى «السيّالة»[2] وهو وشم يحلى ويزين به جبين البنت لتكون ناصيتها مبروكة.

وقد لوحظ أن الرجال - وبصفة عامة - لا يحملون وشوماً على جبينهم لأنهم ليسوا محل تطيّر.

أما بالنسبة «للابن الأحرش» فكثيراً ما يقع تغيير اسمه أو إضافة اسم آخر إلى اسمه وذلك لتغيير برجه الفلكي وهي طريقة لتضليل القوى الشريرة وإبعادها عنه. ولكن إلى جانب ذلك يجب وشمه.

وتروي لنا بعض المراجع الكيفية التي يتم بها ذلك. فتقول إنه عندما يكون الطفل نائماً تطلب منه الأم (ودائماً الأم لأنها الأكثر تمسكاً بالتقاليد) أو بالتالي نطرح عليه سؤالاً: «تَنْطَحُ وَلاَّ تْصُكّ؟»، وحسب إجابة الابن يقع وشم جبينه أو ساقه، ويكون شكل هذا الوشم علامة تقاطع أي شكل صليب[3] (+) ويسمى هذا الوشم «الحرشة»[4].

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.
العياشة قد تكون مجرّد نقطة بين الحاجبين أومجموعة نقط عمودية. أنظر أيضاً:
Chebel (M.), **Dictionnaire des symboles musulmans**, p. 414.

(2) السائلة: الغُرّة التي عرضت في الجبهة وقصبة الأنف. وقد سالت الغُرّة: أي عَرُضَت واستطالت.
ابن منظور، **لسان العرب**، ج 7، ص 320.
والغُرّة: بياض في الجبهة. غرة الرجل: وجهه - غرّة الفرس: البياض الذي يكون في وجهه - غرّة الأسنان: بياضها - وغرّة المتاع: خياره ورأسه. الأغرّ: الأبيض من كل شيء.
لسان العرب، ج 11، ص 30 و31.
نلاحظ أهمية اللون الأبيض وهو لون التفاؤل والنقاء.

(3) وعلامة الصليب (+) تعتبر الشكل الأكثر انتشاراً في بلاد الجزائر وفي البلاد التونسية. ويقول Gobert إن هذا الشكل ليس له علاقة بالمسيحية كما اعتقد الكثيرون **Parfums et Tatouages**, p. 98.
هذا الصليب ليس إلّا صليباً ليبياً Croix Lybienne، نفس المرجع، نفس الصفحة.
أنظر أيضاً:
Dr. Carton, «**Ornementation et Stigmates tégumentaires chez les indigènes de l'Afrique du Nord**» Communication à la Société d'Anthropologie de Bruxelles, Juillet, 1909.

(4) نفس المرجع، نفس الصفحة.

إن الجانب السحري في مسألة الوشم لا يكمن فقط في الوشوم في حدّ ذاتها، بل وربما أكثر في مسألة إسالة الدّم. لأن طرد الشؤم والقوى الشريرة يمرّ أساساً عبر إسالة الدم الذي اعتبر منذ القديم حاملاً لقوى غيبية، ووسيلة التحام المقدس مع غير المقدس مع الدنيوي المدنس، فإراقة أو إسالة الدم تقرب هذين العالمين وتربطهما ببعضهما. فهو أقدس الهدايا التي كانت تقدم للآلهة وأكثرها شيوعاً.

فإراقة الدم (عن طريق الوشم) يحرّر من سوء الحظ من القوى الشريرة ومن الألم، من الألم المعنوي ومن الألم المادي، وما زال هذا الاعتقاد سائداً ومتمثلاً في المثل الشعبي «سال الدم فات الهمّ».

إلى جانب هذه الأشكال من الوشوم وجدت أشكال أخرى لها أسماء متنوعة: مثل الفولة والجريدة والمثلث والسلحفاة[1] وغيرها. وكل هذه الأشكال تحمل معاني مختلفة. ويبدو أنه وجدت وشوم عانية (Tatouages pubiens) بالنسبة للإناث والذكور وتتمثل في شكل خطوط، ترسمها الأم على عانة البنت التي تبلغ سن الرشد وهو من شأنه أن يحمي بكارة البنت ويحفظها من أي اختراق[2]، وهي طريقة أخرى من الطرق التي تمارس بها الأم عملية «التصفيح» «Ferrure».

أما بالنسبة للذكور فغاية الأم من الوشم «العانيّ» حماية ابنها من العين الشريرة ومن كل ما قد يمس من (فحولته) وذكورته[3].

فالوشام وسيلة توفر حماية سحرية للجسد كالحماية من العين الخبيثة ومن لدغة العقرب وأيضاً الحماية من بعض الأمراض مثل العقم[4].

(1) المرجع السابق، ص 92 ـ 98 ـ 99.
بالنسبة للمثلث فهو يدل على المثلث الجنسي. وهو علامة الإخصاب الإلٰهي والخصوبة. يرتبط هذا الشكل وهذا الرمز بالآلهة الليبية والتي منها تانيت.
وبالنسبة لشكل الوشم الذي يمثل السلحفاة، يبدو أن السلحفاة تتواجد بكثرة في الأردية بقفصة. وقد كانت ولا زالت محل تقديس من طرف السكان. والاعتداء عليها يعتبر إثماً، نفس المصدر، ص 98. فهل لهذا الاعتقاد علاقة بالطوطمية؟

(2) المرجع السابق، ص 7. أنظر حول ذلك:
Herber (J.): **Tatouages du pubis au Maroc**, Revue d'Ethnographie et des traditions populaires, t II, Nº 5-8 (1921), p. 37-47.

(3) المرجع السابق، ص 108.

(4) أنظر: Chebel (M.), **Dictionnaire des symboles musulmans**, p. 414.

الوشام إذاً وإن كان ظاهرياً مجرّد تسجيل غشائي على جلد الإنسان، جاعلاً الجسد فضاءً تشكيلياً هدفه الزينة إلا أنه في الواقع يحمل معاني عديدة إذ يحول الجسد إلى نص ويجعل من الجسد المخطوط جسداً معبّراً، جسداً ذاكرة تقرأ عليه العادات والتقاليد والاعتقادات وجسد هوية. إذ عبرت الوشوم بأشكالها المختلفة عن الانتماء الجغرافي والاجتماعي فقد وجدت وشومٌ خاصة بكل منطقة وبكل قبيلة[1].

وحول الوشام قال العشاق والشعراء الكثير متغنين بمعشوقاتهم:

سـيَّـالـتِـكْ يـا ظْـرِيـفـه
بـيـنْ الـحـواجِـبْ عَـلامَـه
وَشّـامِـك عَـمَـل كِـيـفَـهْ
زَيّـن وحـسّـن وُشَـامـه
نـبـكـي دمـوعـي سْـخـيـفـه
والـقـلـب زايـد غْـرامَـه[2]

ونذكر أيضاً:

يَـا مَـاشِـيَـاً فـي الـثّـنِـيـة
الـرّيـح خَـبِّـل حْـرَامِـك
بـالـلـه رَاجِـعِـي شْـوَيَّـة
نَـتْـفَـرّجُـوا عَـلَـى وْشَـامِـك[3]

كما اشتكى العشاق من مفعول وشام المعشوقة عليهم:

وَشْـمَـه عـلـى الـبَـزُّول يـا مَـزْرَقْـهـا

(1) أنظر: Bertholon (L.), Chantre (E.), **Recherches Anthropologiques**, p. 484.
أنظر أيضاً:
Durkheim (E.), **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 333 «La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie d'un même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distincte».

(2) أنظر: Gobert, **Parfums et Tatouages**, p. 122.
وهو «عروبي من الجنوب التونسي» (ليست لنا فكرة عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها).

(3) المرجع السابق، ص 113.

حَرْقَتْ قْلِيبِي قبل ما نلحقها[1]
أَنْتِ طْوِيلَة والهَوى في طْوِلكْ
يا لِيتْني وْشام على بَزُّولِكْ[2]

كما تغنت المرأة أيضاً بعشيقها صاحب الذراع الموشم:

يا وَالْدي قوم صلّي
الفَجْر عَلّم شْعَاعَه
أنت صْلاَتِك لْرَبّي
وانَا لِمْوَشّمْ ذْرَاعَه[3]

ولعل استقطاب الوشام لكل هذه المعاني جعله محل استنكار في الدين. فقد نهى الرسول عن الوشم: «لعن الله الواشمة والمستوشمة»[4]، وأن الوشم «لا خير فيه»[5].

ولعلّ تجسيد بعض الأشكال ينظر إليه على أنه من فعل الشيطان الذي يريد تشويه وتغيير خلق الله، ولكن الأبي يقول إنه «سواء كانت له صورة أو لم تكن، فعلّة النهي، لما فيه من تغيير خلق الله»[6].

(1) المرجع السابق، ص 110.
(2) المرجع السابق، ص 114.
(3) المرجع السابق، ص 110.
(4) عبد الملك بن حبيب، **أدب النساء**، ص 224.
- الواشمة: التي تحل الخيال في الوجه والجسد.
- المستوشمة: التي تمكن نفسها بفعل هذا بها. المصدر السابق، نفس الصفحة.
(5) المصدر السابق، ص 227.
(6) **الإكمال**، ج5، ص407.
إن الشرع قد لعب دوراً كبيراً في منع المسلمين من التعاطي بالقضايا الجمالية مهما كان نوعها. لقد خيّل لرجال الدين مثلاً أن رسم أو صنع تماثيل على هيئة إنسان أو حيوان إنما يعدّ مشاركة للخالق في صنعه. ولكن يبدو أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء التحريم هو مخافة رجال الشرع من أن ينتكس المسلمون ويعودوا إلى عبادة الأوثان، فجاء المنع لكي لا ترتبط شواهد الفن من تماثيل بشرية أو حيوانية بذكريات العرب في الجاهلية بالأصنام التي كانوا يعبدونها، فأرادوا قطع الصلة تماماً بين الماضي الوثني والحاضر الإسلامي، ولم يمنع هذا التحريم المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في فن النحت (تماثيل السباع في قصر الحمراء في غرناطة). والفرس لم يأبهوا لهذا التحريم فظهرت عندهم أعمال زخرفية رائعة وتصوير على النسيج وعلى جدران القصور والمساجد.

ولكن بالرغم من النهي عن ذلك، كان الحفصيون يوشمون أجسادهم نساءً ورجالاً.

ويعرف الوشام اليوم، انتشاراً واسعاً في صفوف التونسيات بمختلف أعمارهن وانتمائهن الاجتماعي، ويتم ذلك في غالب الأحيان «بالحرقوص» الذي استعملته أيضاً النساء الحفصيات خاصة لتزيين حواجبهن[1]. ولاحظنا تطوراً في رسم وشكل الوشوم، إلى جانب المحافظة على بعض الأشكال التقليدية.

واستعماله اليوم، هو أساس للزينة، خالٍ من كل معنى قديم. إذ نعتقد أن مستعمليه يجهلون تماماً أصل هذه العادة، معانيها ودلالاتها.

أما الأشكال البربرية التي كانت توشم على جلد الإنسان، والتي استقطبت رموزاً قوية جدّاً، مثل علامة التقاطع وسنّ الذئب، والمخروط، والمثلث، وأشكال عديدة أخرى نجدها قد أصحبت ترسم اليوم على الأواني الفخارية وتنسج على الزرابي[2].

إن وسائل الزينة تحوّل الجسد إلى موضوع جمالي، تمسرح جسد العاشق وتجعله نصّاً حاملاً لكلام العشق.

وإن كانت وسائل الزينة والتزين مسألة فردية وتُجسّد مصيراً فردياً خاصاً، إلا أنها في نفس الوقت هي موجهة للآخرين قصد عيش تجربة تذوّق جمالي مشترك. والشعور معاً بنفس الشيء عامل من عوامل الاجتماع (Socialisation).

هـ - الحلي: زينة وذخيرة

وتحلت المرأة الحفصية، بالمجوهرات، ومن حليها ما يزين به الرأس والعنق مثل الخرصان والقلادات، ومنه ما يزين به الأيدي والأرجل مثل الأساور والخواتم والخلاخل.

(1) أنظر البرزلي، **الجامع**، ج1، ص 129 أ.
الأبي، **الإكمال**، ج5، ص367 - 411. ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج4، ص 133.
(2) أنظر: Bertholon (L.), Chantre (E.), **Recherches Anthropologiques**, p. 484.
أنظر أيضاً: Chebel (M), **Dictionnaire des symboles**, p. 414.

لقد لاحظ ليون الإفريقي: «أنهن يضعن أقراطاً عديدة من الفضة في آذانهن، وخواتم في أصابعهن وأساور في أيديهن وخلاخل في أرجلهن»[1].

وكان حلي المرأة الحفصية من ذهب وفضة ومعادن أخرى وأحجار كريمة وخرز وفي الغالب من الفضة[2]. ولعل ذلك لأنه يذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال: «حلّوا نسائكم الفضة ولا تحلوهن الذهب». ويعلق التيجاني على ذلك بأنه «كراهة الإرفاه والسرف، وبأنه لا فرق بين تحلّي الذهب والفضة[3].

وبالنسبة للخاتم يوضح الأبي أنه لا يختلف أن محله الخنصر ويكره في السبابة والوسطى[4].

ويذكر أن الرسول كان يأمر النساء أن يجعلن في أيديهن وأرجلهن شيئاً. وكان يكره العطلاء. بينما يقول التيجاني إن بعض الرجال يستحسنه في المرأة وبعضهم يفضل العاطل على المتحلية[5].

ويبدو للحِلْيِ دور مزدوج، كدور الثياب وبعض وسائل الزينة الأخرى، فهو يمكن أن يستر القبائح، كما يمكن أن يغطّي المحاسن أو أن يزيدها بروزاً. وهو علامة من علامات الثروة ووسيلة من وسائل الادخار.

وإن حثّ الدين على الزينة إلا أنه أمر النساء بترك التبرّج: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[6].

كما أمرهن بعدم إبداء زينتهن ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا

(1) وصف إفريقيا، ج1، ص 52.
(2) برنشفيك، تاريخ إفريقيا، جIII، ص 294.
(3) التيجاني، تحفة العروس، ص50، وص 139.
ـ العطلاء: إذا لم تكن عليها حُلَيٌ. ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص 194.
(4) الإكمال، ج5، ص 389.
(5) تحفة العروس، ص136.
(6) سورة الأحزاب، الآية: 33.

مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[1]. وسئلت عائشة عن الزينة الظاهرة فقالت: «هي الكحل والخضاب»[2].

أما ابن قطان فإنه يرى أن الله نهى كل امرأة، حرة أو أمة، عن إبداء كل زينة لكل رجل أو امرأة، أجنبيّ أو قريب أو صهر. ويرى أنها مطلقة بالنسبة إلى كل زينة ومطلقة لكل مبدية ومطلقة لكل ناظر[3].

تحريم إبداء الزينة يبدو أنه لا يخُصُّ العجائز، إذ يذكر ابن قطان: «هؤلاء، لا زينة عندهن، ولو حملن حلي العالمين، كان عليهن وبالاً. فإن الحلي إنما ينبّه على حسن العضو الحامل، ففي عنق الحسناء يستحسن العقد وبالعكس، إذا حمل عضواً كان الأولى به أن يستر فقد كشف وكذلك الخضاب»، ثم يضيف: «لكن مع ذلك فلا بدّ من تعلق الشّرع، والأصل فيه قول الله عز وجلّ: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ﴾[4].

ويذكر الأبي حول زينة المرأة أنها واجبة على المرأة المتزوجة ولكن بإذن زوجها إذ قال: «وأما تحمير الوجه وتخضيب الشعر بالسواد وتطريف الأصابع، فإن لم يكن لها زوج ولا سيد أو كان لها ذلك وفعلت بغير إذنه، حرام»[5].

العناية بالجسد نظافة وتجميلاً، اعتبرت واجباً على المرأة، وحقاً من حقوق الزوج على زوجته وله أيضاً «إجبارها على أخذ شعر وظفر تعافه النفس وإزالة وسخ. لأن المذكور، يمنع كمال الاستمتاع»[6].

يبدو مفهوم الزينة مشحوناً بمضمون جنسي، والارتباط قائم وواضح بين العناية بالجسد والجنس. فالعناية والزينة وضعت لتخدم غرض إثارة الرغبة وحفز الشهوة.

(1) سورة النور، الآية 31.
(2) التيجاني، تحفة العروس، ص 131.
(3) ابن قطان، أحكام النظر، ص47.
(4) ابن قطان، المصدر السابق، ص103. سورة النور، الآية 60.
(5) الأبي، الإكمال، ج5، ص406.
(6) وهبة الزيجلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج7، ص 341.

وهي أهم الأسباب لحظوة المرأة عند زوجها إذ قالت عائشة «النساء لُعَب الرجال، فليزين الرجل لعبته ما استطاع فإن ذلك أدعى لشهوته وأملأ لعينه وأظهر لمحاسن المرأة وأدوم للألفة والمودة»[1].

نلاحظ أن اهتمام المرأة بذاتها كان أساساً من أجل الآخر، الزوج، واعتبرت عناية المرأة بجسدها من أجل الزوج واجب عليها كما وجب عليها إعلانه بذلك.

ويمكن اعتبار اهتمام المرأة بذاتها من أجل الزوج من باب الإغراء، وهو أمر مشروع إذا اعتبرنا الإغراء تحدّياً للموت كما في ألف ليلة وليلة حيث بإغرائها لشهريار أنقذت شهرزاد رأسها وبنات جنسها من موت محقق.

أما إذا اعتبرنا ما قاله التيجاني من أن عناية الزوجة بجسدها «هو لفائدتها أساساً لكي لا تطمح نفس الزوج إلى غيرها»[2]. فإننا نفهم أكثر شرعية هذه العناية وقد علمنا أن جسدها يمثل رأس مالها الاجتماعي، وبأنها لا وجود ذاتي لها، بل كيان تابع للرجل، لا يتسلط نظره إلا على الجسد، لذلك كان لا بد على المرأة من تزيينه وتحديد مفاتنه وإبرازها، وتبديله وتغييره لكي لا يتحول إلى جسد مبتذل يفقد طاقته على الإثارة مما قد يؤدي إلى إهماله وطموح الرجل إلى غيرها.

لقد أدرك الإنسان منذ القدم ذكراً أو أنثى فعل وسائل الزينة في جذب الجنسين بعضاً لبعض وفي إثارة الرغبة الجنسية واستجابتها[3].

ومعظم الوسائل المستعملة كانت وما زالت تهدف إلى إظهار وتأكيد محاسن الواحد أو الآخر من الجنسين. ولكن معظم التأكيد وعبء جلب الحسن قد وقع على الأنثى أكثر من وقوعه على الذكر، إلا أن للرجال قديماً (وحديثاً) طرقهم الخاصة في الظهور على ما يعتقدونه مغرياً للأنثى. وفي هذا الموضوع خصّص الشيخ النفزاوي باباً في كتابه الروض العاطر للحديث عن «المحمود من الرجال»[4]. أي المستحسن عند النساء من الرجال. ووقع التركيز على الأوصاف المتعلقة بقدرات الرجل في

(1) التيجاني، **تحفة العروس**، ص129.

(2) **تحفة العروس، ص 130.**

(3) أنظر: Christine Arzaroli, **Le maquillage clair-obscur, l'Harmattan,** 1996, p. 109.

(4) من ص 29 إلى ص 42.

العملية الجنسية[1]، ومن الخصال الأخرى، يذكر المؤلف أن المحمود من الرجال عند النساء من يكون: «ذا همة ونظافة ـ حسن القوام والقدّ ـ المليح الشكل ـ صدوق اللهجة ـ سخيّ ـ شجاع كريم النفس ـ إذا قال أوفى وإذا أؤتمن لم يخن وإذا وعد صدق...»[2].

إن عملية إخراج الذات على أحسن الوجوه لجلب الآخر، جعلنا نلاحظ أنه في العهد الحفصي، كما عبر العصور، لا يمكن الفصل بين فن الزينة بما في ذلك أساليب اللباس، وعن معانيها في الجاذبية الجنسية سواء كانت هذه المعاني واضحة أو خفية على القائم بها والمتعرض لفعلها.

ويقسّم عالم الزينة بألوانه وأشكاله وروائحه وحليه ولباسه، المجتمع إلى مذكر ومؤنث، وتزيد العناية بالجسد الأنثوي في التمييز بين الجنسين.

إن وسائل الزينة ودلالاتها تمثل أداة اتصال غير لغوي، والثقافة إلى جانب كونها تواصلاً لفظياً هي ايضاً تواصل غير لفظي، إذ قد توجد حركات أو ممارسات يقوم بها الإنسان بتفكير أو بدون تفكير لكنها معبّرة. فالزينة بمختلف وسائلها تعبير يحمل في ذاته معنًى، وهي نوع من الاتصال شديد الارتباط بسياق ثقافي اجتماعي، أي هي تكشف عن مجتمع ما وثقافة ومدلولات ثقافية تحمل خصوصيات محلية، وأخرى عالمية نجدها في مختلف الحضارات[3].

ومن المؤكد أن محاولة جلب الحُسن بوسائل الزينة المختلفة وجد بكل العصور والأزمنة وعرفته كل الحضارات، وإن كانت دلالاته ورموزه تختلف من مجتمع إلى آخر إلا أنه يجمع بينها عامل مشترك هو البحث عن الجمال. وجلب الحُسن بوسائل مصنعة يبدو هو القاعدة في السلوك الإنساني إلا أنه هناك من يجد الجاذبية الصحيحة في الجنس المقابل في أن يكون على حاله دون حسن مجلوب.

(1) المصدر السابق، ص 29.

(2) المصدر السابق، ص 34.

(3) أنظر: Levi-Strauss (C.), **Tristes tropiques,** paris, 1984, p. 214.

أنظر أيضاً لنفس الكاتب: **Anthropologie structurale**, Paris, 1985, p. 296.

قال ابن الرومّي:

وما الحُلي إلا زِينَةٌ لِنقيصة يُتَمِّمُ من حُسْنٍ إذا الحُسْنُ قَصَّرَا
أمّا إذا كان الجَمَالُ مُوَفَّراً كَحُسْنُكِ لَمْ يحْتَج إلى أن يُزَوَّرَا

ولكن الرغبة في التزين قد تكون ناتجة عن نزعة نرجسية متولدة عن الشعور بالإحباط وعن تبخيس الجسد الأنثوي الذي مثل في ذات الوقت رأس مال المرأة الاجتماعي.

كما أن عناية المرأة بجسدها وتزيينه قد يكون كردّ فعل على الشعور بالخوف من المستقبل، ومن المرض والألم والهرم.

كما أنّه وراء العناية بالجسد وتجميله تحاول المرأة، بل الإنسان، احتواء الزمن الذي يقرّب الإنسان من القبر، وهو احتجاج ضد الموت المقدر على الإنسان.

الباب الرابع

حدود الجسد: المرض والموت

الفصل الأول:

الألم والمرض والمجتمع

1 ـ الجسد المتألم والمرض

وعى الإنسان منذ القديم بهشاشة جسده وبطلانه بسبب الألم والمرض والشيخوخة. وهذا الفكر مطلق ومشاع بين الجميع وفي كل الحضارات والثقافات.

فالاهتمام بالذات والعناية بالجسد تهدف قبل كل شيء إلى حماية هذا الجسد من كلّ أسباب المرض والألم والهرم والموت. فالاعتناء ومعالجة وإنقاذ وحماية الجسد وبالتالي حماية الحياة تبقى من ضمن الاهتمام الأساسي للإنسانية منذ أحلك العصور. إذ تحاول كل الشعوب أن تبدع في التصدي للأمراض والعذاب والأوجاع الإنسانية وانحلال التوازن الفكري والجسدي في أشكال ومستويات مختلفة طبقاً لإمكانياتها الاقتصادية ومعارفها الفكرية وحدسها، فالنظرة للمرض تختلف باختلاف الشعوب والحضارات: فقد قام مارك زبورفسكي[1] بدراسة لسلوكيات التعبير عن الألم بأحد المستشفيات بأمريكا، وأجرى تجربته على مجموعة من الإيطاليين واليهود، فلم تكن استجابتهم للألم موحدة، إذ كان للثقافة والدين والتنشئة تأثير على تعبيرات الألم، رغم أنه تعبير تولّد عن ضغوط فيزيولوجية.

كما أنه ومنذ القديم، حاول الإنسان أن يعطي معنًى للألم والمرض والموت، إلا أنه لم يقض على الطابع العبثي الذي بقي عالقاً بها.

---

(1) أنظر:

Marc ZBOROWSKI, **La diversité des attitudes culturelles à l'égard de la douleur,** In François Stendler, Sociologie médicale, Paris, Armand Colin, 1972.

أ ـ معنى الألم ومفهوم الابتلاء

ـ معنى الألم

إن الجسد هو محلّ الألم وحاويه، ويصعب في الواقع تحديد الألم، ولكن اعتبر بعض الفلاسفة الألم من العناصر الأولية والبدائية المكونة للحياة العاطفية والشعورية وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل[1] إلا أنه يمكن القول إن الألم هو بمثابة «حالة مزعجة» يحاول الإنسان قدر الإمكان أن يتجنبها.

وتكوّن اللذة نقيض الألم[2]. واللذة لا تتحدّد إلّا انطلاقاً من الألم وبالنسبة إليه. فاللذة في رأي بعض المفكرين ليست سوى غياب الألم[3]، أو مجرّد ألم قد امتنع.

إنما الحقيقة أن اللذة والألم حالتان مرتبطتان ولا سبيل إلى الفصل بينهما. ومن يطلب اللذة المستمرّة فإنه ينتهي إلى حالة من عدم الاكتراث لأنه ينتزع من نفسه القدرة على التألم فهو يحرم نفسه في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ. بينما تتميّز الحساسية المرهفة العميقة بقدرتها على تذوق الآلام واللذات معاً خاصة ما كان منها بالغ الشدة عميق الأثر[4].

وبما أن الأمر هكذا، فإنه يبدو أن أعضل داء يمكن أن يصاب به الإنسان (أو النفس) هو أن يصبح غير قادر على التألم.

وهذه العلاقة والترابط بين الألم واللذة عبّر عنه نصّ ورد بكتاب «الهوامل والشوامل» لأبي حيان التوحيدي: يبدأ النص بسؤال من التوحيدي إلى مسكويه يقول: «لما يضيق الإنسان في الراحة إذا توالت عليه، وفي النعمة إذا حالفته؟ فأجاب: «السبب في ذلك أن الراحة إنّما تكون عن تعب تقدّمها لا محالة وجميع

(1) أنظر د. حسن حنفي «**الآلام والعوض**»، مجلد 2، ص 105 .**موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، ج 2، ص 105 ـ 125. أنظر أيضاً:

Roselyne Rey, **Histoire de la douleur**, éd. La découverte, Paris, p. 103.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، ص 192.

(3) أنظر **الموسوعة الفلسفية العربية**، ج 1، ص 106.

(4) أنظر زكرياء إبراهيم، «**مكانة الألم في الحياة النفسية**»، مجلة علم النفس، مجلد رقم 5، عدد 3، فيفري ـ مارس/شباط ـ آذار 1950، ص 385 ـ 386.

اللذات يظهر فيها أنها راحات من آلام. وإذا كانت الراحة إنما تكون عن تعب، فهي إنما تستلذّ وتستطاب سَاعَةً تتخلّص من الشيء المتعب. فإذا اتصلت الراحة وذهب ألم التعب، لم تكن راحة موجودة، بل بطلت وبطل معناها. ومع بطلانها بطلان اللذة، ومع بطلان اللذة غلط الإنسان في الشوق إلى اللذّة التي يجهل حقيقتها. فالإنسان يشتاق إلى معنى اللذّة ويجهل أنها راحة من ألم. فصار الإنسان كأنه يشتاق إلى تعب ليستريح بعقبه»[1].

فاللذّة تعرف سلباً لأنها لا تعدو أن تكون «راحة من الألم»، ثم إن هذه الراحة نفسها لا تدوم، ثم إن طبيعة اللذّة تجعل الإنسان ذا شأن عجيب: إنه يفتقر إلى ما يكره: إلى الألم بما أنه يضيق من الراحة. وهذا عجز عن تحقيق الامتلاء وإدراك السعادة، يضاف إليه عجز معرفي عجيب: إنه لا يدرك كنه اللذّة أي لا يعرف ما يشتاق إليه، فهو محمول إلى أمر يجهله لأنه لا يتوقع أن يكون مجرّد راحة من الألم، أي مجرّد سكون يعقب اضطراباً[2].

ورأت بعض الديانات السماوية في الألم قيمة أخلاقية. فالمسيحية مثلاً ترى في الألم ثمة فضيلة تسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الإنسانية، كما رأت في الألم مفعولاً أو قوة مطهرة للروح[3].

أما في الإسلام فقد اختلفت الفرق في تحديدها للألم[4]. فقد كانت لها

(1) تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1370هـ/ 1951، ص297، المسألة 134.

(2) أنظر رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص 72 ـ 73.

(3) أنظر:

Durkheim E., **Les formes élémentaires de la vie religieuse** «La douleur a un pouvoir sanctifiant. Pour le chrétien, c'est sur l'âme qu'elle est censée agir: elle l'épure, l'anoblit, la spiritualise», p.450.

Georges Duby, **Réflexions sur la douleur physique au Moyen Age, In la douleur; sous la direction de Geneviève Lévy, Ed. Des archives contemporaines, Paris, 1992.**

أنظر أيضاً: Roselyne Rey, **Histoire de la douleur**, وخاصة الفصل:

Christianisme et douleur au Moyen Age, p. 58-59.

(4) وأهمها: البكرية، الجبرية، الأشعرية، الثنوية والمعتزلة. أنظر **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، بيروت، 1987، مجلد II، ص 122، 123. كما يمكن الرجوع حول الفرق إلى: =

مواقف مختلفة، طرحت قضايا هامة كالاستحقاق والعوض وخيرية الله، وإن كانت قضايا تتجاوز إطار هذا البحث، لكنها قد يجد الإنسان نفسه أمامها يُواجه الكثير من المتناقضات، كالتناقض القائم بين خيرية الله ووجود الشر والألم في العالم، ولكن هذه الفرق المختلفة والمذاهب تتحد في كونها تحاول كلها فهم آلام الإنسان.

وفي سياق حديثنا عن مفهوم الألم وتعرض الجسد الإنساني للآلام أريد الإشارة إلى آلام تخصّ الجسد الأنثوي: فقد بدأ لنا الجسد الأنثوي مرصوداً بالألم، يعنفه الألم:

عنف الطبيعة وعنف الإنسان معاً، يمارسان على الجسد الأنثوي، وكأنه مباحٌ للألم بكل أنواعه وأشكاله فهو يتعرض إلى:

- عنف الزفاف ويتمثل في ألم الافتضاض واختراق غشاء البكارة[1].
- عنف الولادة ويتمثل في ألم المخاض والوضع.

وآلام أخرى لا حصر لها، نفسية ومعنوية تعرضت لها المرأة الحفصية كالتحقير والتشيوء والدونية.

هذه الآلام التي استعانت عليها المرأة بالصبر، وما زالت، بدت ضرورية لانتقال المرأة من وضعية إلى أخرى، وتدخل ضمن «طقوس التحول»: فإذا كانت المرأة تصبر على ألم الافتضاض مقابل الحصول على شهادة الشرف التي يقدمها لها المجتمع ليلة الزفاف لتصبح زوجة، فإن الحامل تصبر على آلام المخاض والوضع مقابل تحقيق لذة الأمومة.

- مفهوم الابتلاء

اعتبر الألم والأذى والمصائب التي تحل بالإنسان بلاء. والبلاء يكون في الخير

= - المقريزي، **الخطط**.
- ابن حزم، **الفصل في الملل والأحوال والنحل**، القاهرة، 1921.
- ابن حنبل، **المسند**، القاهرة، 1913.
- ابن ماجه، **السنن**، القاهرة، 1972.
- البغدادي، **الفرق بين الفرق**، بيروت (د.ت.).

(1) أنظر حول هذه المسألة الجزء الأول من هذا البحث: وأيضاً:
Nedjma, **L'amande, récit intime**, Plon, 2004, p. 43-44.

والشرّ. ففي لسان العرب، يقال ابتليته بلاء حسناً وبلاء سيئاً، والله تعالى يبلي العبد بلاء حسناً ويبليه بلاء سيئاً نسأل الله العفو والعافية... ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[1]. إلا أنّ البلاء السيئ هو المقصود في الغالب، ووجود الأذى (Le mal) متناقض مع الخير والعدل الإلٰهيين[2]، وقد مثل هذا الإشكال حَرَجاً ومحنة كان لهما شأن في علم الكلام الإسلامي، فالأذى موجود في العالم وقد يلحق الأبرياء، فالآلام قد تحل بالأطفال والبهائم، وقد ذكر لنا الونشريسي موقف المعتزلة حول الآلام التي تحل بالأطفال والبهائم أنها تحسن لعدة أوجه، منها أن تكون مستحقة على سوابق ومنها أن تجلب منافع أزيد منها بقدر وافٍ ومنها أن يقضي بها على دفع ضرر أخطر منها[3]، وأنه قد يحصل إسقاط من إيلام الإنسان على الأطفال والبهائم[4].

الأذى في كل الحالات موجود وهو ظلم قبيح بعينه، فإما أن نقرّ بأن الله خير مطلق فلا يمكن أن يخلقه وهذا ما يخل بالتوحيد وإما أن نقر بأن الأذى من خلق الله وهذه فضيحة لا تحتمل[5]. كيف يخلق الله العذاب قبل الحساب؟ كيف يكلف نفوس الأبرياء بما لا طاقة لهم به ويطلب منهم الطاعة؟

وهنا لا بدّ من مفهوم الابتلاء، فهو الذي يعقلن فوضى توزيع الأذى ويُبرّر الاعتباط بتوظيف العذائب والشدائد نحو غاية محدّدة هي الاختيار والامتحان، فحتى من الناحية اللغوية فإنّنا نجد من معاني البلاء، معنى الاختبار[6].

وهذا المفهوم، مفهوم الابْتِلاء والاختبار والعوض يساعد على تخطّي الواقع

(1) سورة الأنبياء، الآية: 35.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2، ص 151. وأنظر أيضاً:
Marc Augé, **Claudine Herzlich, Le sens du mal**. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, éd. Archives contemporaines, Paris.

(3) وهو ما نردده في كل مرة نؤذى فيها، بصيغة: دفع الله ما كان أعظم.

(4) الونشريسي، المعيار، ج 11، ص 243.

(5) أنظر:
Paul Ricoeur, **Le mal:** un défi à la philosophie et à la théologie, Geneve, Labor et Fides, 1986.
أنظر أيضاً رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص 345.

(6) ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 151.

وبلوغ معان أخرى خفية وعميقة تخفّف من وطأة الألم بل ويصبح للألم وظيفة بل وربما أكثر من ذلك فقد يصبح مفيداً بما أضفي عليه من دور دينيّ إذ ينسب الوصب إلى الله... «أوصبه الله فهو موصب» واقترن الوصب بالعذاب: ﴿وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾[1] أي ثابت وقيل وموجع[2].

يتضح في الحديث النبوي صلة الوصب بالابتلاء: «ما يصيب المؤمن من نصبٍ ولا وَصبٍ ولا حُزنٍ ولا أذًى ولا غمّ حتى الشوكة يشاكها إلا كفّر الله بها من خطاياه»[3].

وفي حديث آخر: «من يُرِد الله به خيراً يُصِب منه»[4] أي يبتليه بالمصائب ليثيبه عليها.

وعن أبي هريرة، قال الرسول: «ما وجَعٌ أحبّ إلي من الحمّى لأنها تعطي كل مفصل قسطه من الوجع وإن الله يعطي كل مفصل قسطه من الأجر»[5].

وعن الرسول قوله: «ما من مسلم يصيبه أذًى إلا حاتَّ الله عنه خطاياه كما تَحَاتُّ ورقُ الشجر»[6].

ودائماً حول جزاء الألم، ذكر ابن عبد ربه أن الربيع بن زياد الحارثي أصابته نشابة على جبينه فكانت تنتقص عليه كل عام، فأتاه علي بن أبي طالب عائداً فقال: «أين تجدك يا أبا عبد الرّحمٰن»، فقال: «أجدني لو كان لا يذهب ما بي إلا ذهاب بصري، لتمنيت ذهابه». قال له: «وما قيمة بصرك عندك، قال: لو كانت لي الدنيا فديته بها». قال علي: «لا جرم لَيُعطيك الله على قدر ذلك إن شاء الله، إن الله يعطي على قدر الألم والمصيبة وعنده بعد تضعيف كثير»[7].

(1) سورة الصافات، الآيتان 8 و9.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 15، ص 222.
(3) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، ص 337. نصب: تعب - وصب: مرض - الهم والحزن والغم: هي من أمراض الباطن.
(4) أنظر ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ص 66.
(5) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 8، ص 336.
(6) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، كتاب المرض، ص 339.
(7) **العقد الفريد**، ج 6، ص 176.

وجاء في حديث سلمان: «إن مرض المؤمن يجعله الله له كفارة ومستعتباً»[1]. أي ابتلاء الله عبده في الدنيا ليس من سخطه عليه بل إما لدفع مكروه أو لكفارة ذنوب أو لرفع منزلة، فإن تلقى ذلك بالرضا تم له المراد وإلا يصبر.

وهذا ما عبّر عنه القرآن بـ: ﴿فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

وعن أنس بن مالك حول من ذهب بصره قال: «سمعت النبي يقول: «إن الله قال: إذا ابتَلَيْتُ عبدي بحبيبتيه فصبر عوّضته منهما الجنة»[3].

وفي رواية أخرى دخل الإمام أبو محمد عبد السلام البرجيني(*) من تلامذة الإمام المازري وكان تحت جفوة منه فقال له المولى عبد الواحد(**): «كيف حالك يا فقيه، فقال: في عبادة. فقال له المولى عبد الواحد تعوّضها إن شاء الله تعالى بالشكر». قال ابن بخيل كاتب المولى عبد الله لم نفهم ما أراد، فسألت المولى عن ذلك، فقال: «أراد بقول رسول الله ﷺ: انتظار الفَرَج بالصبر عبادة»[4]. ونفس المعنى ورد عن ابن أبي حجلة الذي يقول: «إذا صبر المسلم على مصيبة فالصبر عبادة»[5].

وحول هذا الموضوع، يذكر دوركهايم أنه ومنذ العصور الغابرة، أدركت المجتمعات القديمة وشعرت بالدور العقائدي والديني الذي يلعبه الألم في حياة الإنسان[6].

(1) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، كتاب المرض، ص 339.
(2) سورة النساء، الآية: 19.
(3) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، ص 340.
الحبيبتين: يريد عينيه وهما أحب أعضاء الإنسان إليه.
(*) البرجيني: هو الخطيب إمام جامع الزيتونة (ت 662 هـ/ 1263م). أنظر ابن قنفد، كتاب **الوفيات**، ص126.
(**) المولى عبد الواحد: ولاه الناصر بن المنصور إفريقيا عند تغلب ابن غانية عليها وهزمه الناصر وطرده واسترجع المهدية. ابن أبي دينار، **المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس**، ص 131.
(4) ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس، ص 131.
(5) أحمد بن يحيى بن أبي حجلة التلمساني (ت 776هـ/ 1375م)، **دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة**، ص 109أ.
(6) أنظر: Durkheim (E.), **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 452.

فقد اعتبر فلاسفة المسيحية أن الألم أداة تطهير، فالآلام ترفع بالإنسان إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة[1]. ولعله هذا هو السبب في أن معظم الديانات الكبرى تعلق أهمية عظيمة على الألم الذي أصبح يميّز الإنسان المتدين لأن الألم إنما يعني العزلة الروحية والحياة الباطنية العميقة. وهذا لا يعني أن الألم خير في حدّ ذاته وإنما معناه أنه قد يعود بالخير على الذات حين تتمكن من تمثله أي حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطويرها الروحي، فالظاهر أن الألم يسير دائماً جنباً إلى جنب مع الترقي الروحي.

قد نستنتج من كل ما سبق أهمية موضوع الظلم والألم ورغبة الإنسان في أن يعيش في عالم يحكمه قانون الاستحقاق وقانون الصلاح والأصلح ووفقاً لغاية وغرض لكي لا يعيش الإنسان في عالم يسوده العبث والفوضى والتشتت والتناقض.

ب ـ مفهوم الدهر والقدر والتطيّر

هذا وقد مثّل الدهر وجهاً من الوجوه المجسدة لحضور الأذى في العالم. والعلاقة بين الله والدهر وطيدة لسببين أحدهما يعود إلى اعتبار تحليلي عام يتمثل في أنهما صورتان أبَوَيّتان، فقد اعتبر فرويد القدر بديلاً عن السلطة الأبوية (Substitut de l'instance parentale) ولاحظ أن نزول مصيبة بالإنسان قد يَعني في نظره انقطاع حبّ هذه السلطة، وضرورة الخضوع من جديد إلى ما يمثلها في الأنا الأعلى[2].

ويمكن أن نعرّف الدهر بكونه صورة من صور القانون بالمعنى الرمزي. إنه الزمن والقدر في الوقت نفسه فهو قوة تتحكم في المصائر.

ولا شك أن الدهر قوة لا مكان لها في التصوّرات العقائدية الإسلامية لأن الله

(1) أنظر: Max Scheler, **Le sens de la souffrance**, Paris, Aubier, 1946, p. 62-70.

(2) أنظر: Freud S., **Le malaise dans la civilisation**, PUF, Paris, 1970.

الأنا الأعلى: أحد أركان الجهاز النفسي الثلاثة (الأنا ـ الأنا الأعلى ـ الهو) (Ego - Le Surmoi - Le Moi).

يلعب دور القاضي المسؤول عن مراعاة النواهي الخلقية في السلوك والرغبات، إنه الضمير الخلقي الذي يراقب «الهو» ونزواته ويمنعها من التحقيق نظراً لما تتضمنه من اعتداء على محرّمات وخرق للنواهي. كما يراقب الأنا في سلوكه كي يمنعه من الانسياق وراء ضغط رغبات الهو. إنه يشكل بمعنى آخر الرقابة الذاتية.

وحده خالق لكل صغيرة وكبيرة في الكون ومدبّر لكل حركة فيه. فالله مبدأ انتظام والدهر مبدأ اختلال.

والمتأمّل في المعطيات المعجمية المتعلقة بـ «دهر» يلاحظ سلبيتها المطلقة ودلالتها على النفي والإعدام: فالدهاريز: تصاريف الدهر ونوائبه والدهر النازلة ـ ودهر فلان أمر: أصابه مكروه ودهور كلامه: قحّم بعضه في إثر بعض. ودَهْوَر الحائط: دفعه فسقط ـ تدهور الليل: أدبر[1].

فكان العرب يذمون هذه القوة المتحكمة في المصائر وتسبّ الدهر عند الحوادث والنوازل التي تنزل بهم من مرض أو هرم أو موت، فيقولون: أصابتهم نوارع الدهر وحوادثه وأبادهم الدهر، فيجعلون الدهر الذي يفعل ذلك. وُضع الدهر موضع جالب الحوادث فيذمونه. وقد أخبر الله عنهم بذلك في كتابه ثم كذبهم فقال: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[2].

وهذا يعني نفي الفاعلية عن الدهر. وفي الحديث: «لا تسبوا الدهر، فالدهر هو الله»[3]. أي لا تسبّوا الذي يفعل بكم هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتم فاعلها يقع السبّ على الله تعالى لأنه الفاعل لها والجالب للحوادث لا الدهر[4]. فالعلاقة بين الله والدهر تبدو وطيدة وذلك لالتباسهما في الخيال العربي.

قاوم الإسلام هذا النوع من الثنوية أو هذا النوع من الذمّ الذي هو ليس ذمّاً لله إلا أنه يكاد يكون ذمّاً له. فكان لا بد من استراتيجية تبريرية معقلنة من شأنها أن تحمي وحدانية الله وإيجابيته وأن تردّ كل أذى في الكون إلى حكمة الله لا إلى جور الدهر[5].

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 314 ـ 315.

(2) سورة الجاثية، آية 24.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 314.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة. والدهر في اللسان تعريفه: الأمد الممدود وقيل ألف سنة... والزمان الطويل ومدة حياة الدنيا. وفي بلاد المغرب، الدهر والزمان واحد.

(5) أنظر رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص 349.

ويظهر نفي الفاعلية عن الدهر وإثباتها لله في مفهوم الطائر، وفي نهي الإسلام عن التطير وتعويضه بالتوكل.

والطِّيَرَة: مضادة للفَأل. وأصل الفأل الكلمة الحسنة، يسمعها عليل فيتأوّل منها ما يدل على بُرْئِهِ[1]. وجاء في لسان العرب أن العرب كان مذهبها في الفأل والطيرة واحد، فأثبت النبي الفأل واستحسنه وأبطل الطيرة ونهى عنها وجعلها من الشّرك لأنهم كانوا يعتقدون أن الطيْر تجلب لهم نفعاً أو تدفع عنهم ضرراً إذا عملوا بموجبه فكأنهم أشركوه مع الله في ذلك، فقال: «ولكن الله يذهبه بالتوكّل». معناه أنه إذا خطر له عارضُ التطيُّر فتوكّل على الله وسلم عليه ولم يعمل بذلك الخاطر غفره الله له ولم يُؤَاخِذْه به[2]. والطائر: ما تيَمّنت به أو تشاءمت[3].

ويقال طيْر الله ولا طيْرك وطائر الله ولا طائرك وذلك إذا تطيّروا من الإنسان. وجرى له الطائر بأمر كذا وجاء في الشرّ. قال الله تعالى: ﴿وَبِمَن مَّعَكَۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِۖ﴾[4] المعنى ألا إنما الشؤم الذي يلحقهم هو الذي وعدوا به في الآخرة لا ما ينالهم من الدنيا، وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦۖ﴾[5] قيل حظّه وقيل عمله وقال المفسرون ما عمل من خير أو شرّ[6]. وقال بعضهم طائره حظّه.

وقال أبو عبيد، الطائر عند العرب الحظّ وهو الذي يسمّيه العرب البخْت. والطائر الحظ من الشر والخير، وقوله تعالى في قصة ثمود وتشاؤمهم من نبيهم المبعوث إليهم صالح عليه السلام: ﴿قَالُواْ ٱطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمْ عِندَ ٱللَّهِۖ﴾[7]، معناه ما أصابكم من خير ومن شرّ فمن الله.

وجاء في الحديث في شأن الطيرة: اللهم لاطيْر إلّا طَيرك ولا خير إلا خيْرك ولا إله غيرك»[8]. كما يذكر حديث آخر قول الرسول: «لا عدوى ولا طِيَرة[9].

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 172.
(2) ابن منظور، المصدر السابق، ج 9، ص 173.
(3) سورة النمل، الآية: 47.
(4) سورة الإسراء، الآية: 13.
(5) ابن منظور، المصدر السابق، ج 9، ص 172.
(6) ابن منظور، المصدر السابق، نفس الصفحة.
(7) سورة النمل، الآية: 47.
(8) الونشريسي، المعيار، ج 11، ص 357.
(9) المصدر السابق، ج 11، ص 352.

إذاً الطيرة ما يتشاءم به من الفأل الرديء، فكان ذلك يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع وأبطله ونهى عنه وأخبر أنه ليس له تأثير في جلب المنافع ولا دفع الضّرر ولذلك وقع نفي وجود الدهر. فالدهر هو الله. ولذلك نهى الحديث عن سبّ الدهر كما نهى عن التطيّر.

ولكن رغم ذلك ظل الدهر حاضراً في المخيلة، فخصّ المسلم الله بالحبّ والشكر والحمد والعبادة وصبّ جامّ غضبه على الدهر.

ويبدو أنها إحدى الحيل الإسلامية التي استنبطتها المجموعة الإسلامية لكي لا يُنسب الشر واللاحكمة وألا وجود إلى الله وتتجنب التسخّط على قدرته.

وأما من وجهة نظر علم النفس فالإنسان المتطير هو ذلك الذي يتخذ من الأحداث الخارجية علامات يضفي عليها معنًى ومغزى[1]، لأن الإنسان لا يستطيع احتمال الغموض ولهذا فهو يُسقِط جبروته الفكري على ظواهر الواقع الموضوعي في الوقت نفسه الذي ينفي فيه مسؤوليته عما سيحدث.

والتطيّر هو أن يلاحظ الإنسان المتطير بعض المؤشرات ويرقب بعض العلامات التي تنبئ بخير ممكن أو شرّ محتمل سيأتيه.

والبشائر والنّذائر تختلف في تعددها حضارياً وتختلف في دلالاتها[2]. فالتطيّر إذا هو إسقاط النوازع الذاتية على الظواهر الخارجية. ويبدو للتطير وظيفة دفاعية تتمثل في تجنب الأذى أو الاطمئنان إلى المصير وهو ما يشكل أقوى دوافع التطير. وفي النهاية هو إسقاط للقلق الداخلي على الخارج.

2 ـ المرض والمريض والمجتمع

ونظراً لاعتقادنا أن الأمراض تساهم في التعريف بالحضارات، فإن نوع المرض وكيفية علاجه لا يهمّنا في حدّ ذاته إلا من حيث الدور الذي يؤديه في

(1) أنظر مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ص 157.
(2) فمن علامات الفأل الحسن الخارجية في مجتمعنا اليوم والتي هي تواصل للماضي القديم: الخمسة (رسم أصابع اليد مفتوحة) والسلحفاة... أما علامات الفأل الرديء: البومة، الغراب، المرآة المكسورة. ومن علامات الحسية رفّ العين (رف العين اليسرى دليل شؤم واليمنى دليل خير). أُكال باطن الكف... أما العلامات السلوكية فمنها مثلاً: كنس المنزل ليلاً، تحريك المقصّ مفتوحاً في الهواء دون أن يقصّ شيئاً، زجر الطائر.

المجتمع ونظرة المجتمع إلى المرض والمريض. ولذلك سنحاول توجيه اهتمامنا نحو إيضاح المرتكز الإيديولوجي والديني وربما الأسطوري للمرض في محاولة لإبراز ما يختفي تحت الممارسات الرمزية والاعتقادات، والبحث عن منطقها الداخلي وفتح بعدها الدلالي. هذا هو الخط الذي نحاول أن نحفر عنه كلما أمكن ذلك. ولكي يتسنّى لنا ذلك لا يمكن لنا أن نقتصر على كتب الطب التي لا تعطينا فكرة إلا على النظرة الطبية التي تحكم على الظاهر لمعاينة أعراض المرض وتشخيصه وتحديد أسبابه وكيفية علاجه، فاعتمدنا مصادر مختلفة متنوعة للبحث عن صورة المرض في المجتمع الحفصي وكيف عامل المريض وتعامل معه.

أ ـ معنى المرض وأسبابه

ـ معنى المرض

تحيل كلمة مرض من خلال لسان العرب على معاني سلبية. فالمرض هو السّقم وهو نقيض الصحة. وقال ابن عرفة: «المرض في القلب فتور عن الحق وفي الأبدان فتور الأعضاء وفي العين فتور النظر»[1].

ويقال للشمس إذا لم تكن منجلية صافية حسنة: مريضة. وكل ما ضَعُف فقد مَرَضَ.

وليلة مريضة: إذا تغيمت السماء فلا يكون فيها ضوء.

ورأي مريض، فيه انحراف عن الصواب.

كما أن المَرْضَ والمَرَضَ: شك ونفاق وضعف يقين.

وقال أبو إسحاق: يقال المرض والسقم في البدن والدين جميعاً، كما يقال الصحة في البدن والدين جميعاً.

كما يقال أرض مريضة إذا ضاقت بأهلها، أو إذا كَثُر بها الهَرْج والفتن والقتل.

وتُحيلنا كلمة مرض عَلى تعابير أخرى مثل رَمَضَ ومَعَرَ وخرم. بين هذه الكلمات دلالات عميقة ومشتركة.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 56 ـ 57.

كما عرّف ابن أعرابي المرض على أنه: النقصان. بدن مريض: ناقص القوة. وقلب مريض ناقص الدين. وقال: المرض: الظّلْمَةُ.

وروي عنه أيضاً أنه قال: المَرَضُ إظلاَمُ الطبيعة واضطرابها بعد صفائها واعتدالها[1].

وانطلاقاً من هذا التعريف الأخير يُمكننا أن نعرّف المرض على أنه فوضى في نظام الجسد.

فما هي أسباب هذه الفوضى، وكيف يمكن ضبطها؟

ـ أسباب المرض

تعود أسباب هذه الفوضى في نظام الجسد إلى اضطرابات أخلاط الجسد. تنسب عادة نظرية الأخلاط الأربعة إلى الطبيب اليوناني أبقراط (نحو 377 ـ 460 ق.م.) والتي ظهرت في كتاب «الطبيعة والإنسان» لصهره بوليب (Polybe)[2]. وتتمثل هذه النظرية في أن جسد الإنسان يحتوي: خلط الصفراء، خلط الدم، خلط البلغم والخلط السوداوي. وبيّن أبقراط أنه لو كانت الطبيعة الإنسانية متركبة من خلط واحد، فإن الإنسان لن يعرف المرض أبداً، لأن هذه الطبيعة لن تتعرض إلى هجوم الأضداد (L'assaut des contraires)[3].

وقد تبنّت النصوص الطبية العربية نظرية الأخلاط الأربعة الأبقراطية. وقد ذكر الطبيب والفقيه السيوطي هذه الأخلاط وبيّن أصلها ومسكنها من الإنسان:

ـ خلط الصفراء: حارّ ويابس أصله متولد من عنصر النار الطبيعي ومسكنه من الإنسان المرارة.

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) أنظر: Le Goff, Truong, **Une histoire du corps**, p. 119.

(3) أنظر:

Vadet, Jean-claude, **Les sages de la Grèce et de l'Islam**, Les philosophes pré-aristotéliciens chez les Al Shaharastâni, pp. 1-128. In revue des Etudes Islamiques. LV. LVII, Fas 1, 1987-89, p. 115.

أنظر أيضاً: **Une histoire du corps**, p. 120.

ـ خلط الدم: وهو حارّ رطب متولّد من عنصر الهواء الطبيعي ومسكنه من الإنسان الكبد.

ـ خلط البَلغم: وهو بارد، رطب أصله متولد من عنصر الماء الطبيعي مسكنه من الإنسان الرئة.

ـ خلط السوداوي: وهو بارد يابس أصله متولد من عنصر الأرض الطبيعي ومسكنه من الإنسان الطحال[1].

فهذه الأخلاط الأربعة بها قوام البدن ومنها صلاحه وفساده: فإذا اعتدلت وتساوت هذه الأخلاط، استقام أمر البدن على الصحة والسلامة، أما إذا كانت على غير ما ينبغي أي إذا هِجْن وتعاديْن، أدْخَلْنَ السّقم والمرض على الجسد[2].

فصحة الجسم إذاً تتمثل في التوازن بين هذه الأخلاط من حيث الكمية والكيفية، ويحدث المرض عندما ينعدم هذا التوازن. وقد قال أبقراط والشيخ وجلّ أهل الصناعة (الطب): الأصل: الصحة وإنما يطرأ المرض لكثرة التغيرات»[3].

ولذلك يكون المرض نتيجة فوضى واختلال التوازن بين هذه الأخلاط، وقد اعتُبر المرض إنذاراً وتنبيهاً بالعودة إلى النظام.

وذكر ابن عبد ربه[4] أن وهب بن منبه قال: قرأت في التوراة أن الله عز وجل

(1) جلال الدين السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة**، بيروت (د ت)، ص 4.

(2) أنظر الصقلي، مصدر سابق، ج 1 مثلاً في 35 وص 164.
أنظر أيضاً النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 89.
أنظر السيوطي، مصدر سابق، ص 4 و5.
أنظر إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء**، ج 2، ص 380. (ظهرت هذه الجماعة في القرن 4هـ/ 10م وكان موطنها البصرة).
أنظر المصدر السابق، ج 1، ص 5.
أنظر أيضاً ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 180.
أنظر النويري، **نهاية الأرب**، السفر الثاني، ص 7 ـ 8.
أنظر أيضاً: **Une Histoire du corps**, p. 120.

(3) داود بن عمر الأنطاكي، **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، بيروت، د ت، ص 251.

(4) أنظر ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 180. وأنظر النوَيري، **نهاية الأرب السفر الثاني**، ص7 و8.

حين خلق آدم ركب جسده من أربعة أشياء ثم جعلها وراثة في ولده تنمو في أجسادهم وينمون عليها إلى يوم القيامة: رطب ويابس وسخن وبارد. قال ذلك أني خلقته من تراب وماء وجعلته يبساً ورطوبة، فيبوسة كل جسد من قبل التراب ورطوبته من قبل الماء وحرارته من قبل النفس وبرودته من قبل الروح. ثم خلقت للجسد بعد هذا الخلق الأول أربعة أنواع أخرى، وهي ملاك الجسد وقوامه، فإذا لا يقوم الجسد إلا بهن ولا تقوم واحدة إلا بالأخرى:

ـ المرّة السوداء

ـ المرّة الصفراء

ـ الدّم الرطب الحار

ـ البلغم البارد

ويضيف: «ثم أسكنت بعض هذه الخلق في بعض فجعلت:

ـ مسكن اليبوسة في المرّة السوداء

ـ مسكن الرطوبة في الدم

ـ مسكن البرودة في البلغم

ـ مسكن الحرارة في المرّة الصفراء

فأيّما جسدٌ اعتدلت فيه هذه الفِطَر الأربع وكانت كل واحدة فيه وفقاً لا تزيد ولا تنقص كملت صحته واعتدل بناؤه. فإذا زادت واحدة منهن عليهن وقهرتهن ومالت بهن دخلت على أخواتها السّقم من ناحيتها بقدر ما زادت. وإذا كانت ناقصة عنهن ملن بها وعَلَوْنها وأدخلن عليها السقم من نواحيهن لقلتها عنهن حتى تضعف عن طاقتهن وتعجز عن مقاومتهن[1].

وفي الكثير من وصفاته يذكر الطبيب الصقلّي بعض الأغذية الصلبة أو السائلة التي لا تتماشى مع بعض الأمزجة فتكون ضارة ببعض أجزاء الجسد وتدخل عليه السقم[2].

(1) أنظر ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، ص 181.

(2) **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، أنظر على سبيل المثال ص 35 وص 164.

وفي هذا السياق بيّن ابن خلدون أن أصل الأمراض كلّها هو من الأغذية. ويذكر قول رسول الله في الحديث الجامع للطب: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء وأصل كل داءٍ البَرْدَة»[1].

وقد بين إخوان الصفاء في نص طريف، الأفعال التي تقوم بها هذه القوى الأربعة في جسد الإنسان: «إذا هي اعتدلت وتساوت واستقام البدن على الصحّة والسلامة، تشبه أفعال الأمراء والأشراف والرؤساء الذين هم مُلاّك المدينة وأربابها، وبهم قوام أمر المدينة وصلاحها واستدامة أحوالها. وأفعال هذه القوى عند ورود الطعام والشراب إلى الجسد، وتناول كل واحدة من هذه القوى وما شاكلها من الغذاء على ما ينبغي، تشبه أفعال تلك المدينة في أخذهم وعطائهم وشرائهم وإنصافهم في معاملتهم فيما بينهم. وأفعالها إذا كانت على غير ما ينبغي تشبه أفعال أهل تلك المدينة إذا تنازعوا فيما ما بينهم وتخاصموا في مطالبهم وتظالموا في معاملاتهم. وأفعال هذه القوى المميِّزة التي تَقْسِم بين كل عضو ما يشاكله من الغذاء، لتسويّ القوى وتعتدل الأخلاط في بنية الجسد، تشبه أفعال القضاة والعدول والمصلحين في المدينة بين الناس.

وأما أفعال هذه القوى، إذا هجن وتعادين وأدخلن السقم والمرض على الجسد، فتشبه أفعال أصحاب العصبية إذا هاجوا وأثاروا الفتن وتقاتلوا وأحرقوا الأسواق، وخربوا المنازل ونهبوا الأموال وأفسدوا في المدينة.

وأما أفعال هذه القوى عند ورود الدواء والأشربة وإخراج فُضول الأخلاط من الجسد، فتشبه أفعال السلطان والجند إذا قاتلوا أصحاب العصبية وسكّنوا الفِتنة، وأخذوا الزعّار، وقطعوا أيديهم وأخرجوهم من المدينة.

وأما أفعال هذه القوى عند خروج فضول الأخلاط من الجسد وذهاب

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 308.
ـ الحمية: الجوع وهو الاحتماء من الطعام.
ـ البَرْدَة: إدخال الطعام على الطعام في المعدة قبل أن يتم هضم الأول. نفس المصدر، نفس الصفحة.
أنظر أيضاً:
Maladie et Maladies, **histoire et conceptualisation**, Mélanges en l'honneur de Mirko Grmek, Genève, 1992, pp. 285-286.

الأمراض وإصلاح حال الجسد بعد السقم، فتشبه أفعال رؤساء أهل تلك المدينة إذا تصالحوا فيما بينهم وتهادنوا وأصلحوا ما أفسد أهل العصبية من حالات المدينة وعمّروا ما خرّبوا منها[1].

ويبدو أن ترتيب الأمراض في كتب الطب من الرأس إلى الأقدام مستوحى من النظريّة التي شبهت أساس بنية الجسد وتركيب أجزائه بالعالم الصغير وأحياناً بالمدينة الصغيرة وأحياناً أخرى بالدار المبنية[2].

وحول هذا الموضوع، يذكر إخوان الصفاء: «أن الحكماء الأولين لما نظروا إلى هذا العالم الجسماني بأبصار عيونهم وشاهدوا ظواهر أمورهم بحواسهم وتفكروا عند ذلك في أحواله بعقولهم، واعتبروا فنون جزئياته برويتهم، فلم يجدوا جزءاً من جميع أجزائه أتم بنية ولا أكمل صورة، ولا بجملته أشد تشبيهاً من الإنسان. وذلك أنه لما كان الإنسان هو جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وجدوا في هيئة بِنية جسده مثالات لجميع الموجودات التي في العالم الجسماني من عجائب تركيب أفلاكه، وأقسام أبراجه، وحركات كواكبه، وتركيب أركانه وأمهاته، واختلاف جواهر معادنه وفنون أشكال نباته وغرائب هياكل حيواناته»[3]. ثم يضيف: «ولما

(1) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، دار صادر، بيروت (د ت)، ج 2، ص466 ـ 467. وقد تألفت هذه الجماعة في القرن الرابع هجري أي العاشر ميلادي.
(2) إخوان الصفاء، المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
أنظر حول هذا الموضوع:
D'Alverny, Marie-Therese, **l'homme comme symbole**: Le microcosme, In Simboli e Simbologia nell'alto mediovo, Spolète, 1976.
أنظر أيضاً:
Le Goff (J.), Truong (N.), **Une histoire du corps**, «L'homme microcosme de la société» p. 182.
ويضيف أن:
«L'utilisation politique de la métaphore organiciste atteint sa définition classique dans le policraticus de Jean Salisbury (1159), L'Etat (République) est un corps» p. 183.
ملاحظة: لم نجد بالمصادر المغاربية ما يدل على أسباب هذا الترتيب للأمراض من الرأس إلى القدم رغم أن أطباء إفريقيا قد عملوا به.
(3) إخوان الصفاء، المصدر السابق، ج 2، ص 456 ـ 457، الرسالة الثانية عشرة: من الجسمانيات الطبيعيات، فصل: في قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير.

تبيّنت لهم هذه الأمور عن صور الإنسان سموه من أجل ذلك عالماً صغيراً»[1].

في هذا العالم الصغير «تكون بنية جسد الإنسان كالأرض، وعظامه كالجبال والمخّ فيه كالمعادن وجوفه كالبحر وأمعاؤه كالأنهار، وعروقه كالجداول، ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ومنبته كالبرّية الطيبة، وحيث لا ينبت الشعر كالأرض السبخة ووجهه إلى القدم كالعمران، وظهره كالخراب، وقدام وجهه كالمشرق، وخلف ظهره كالمغرب، ويمينه كالجنوب، ويساره كالشمال وتنفّسه كالرياح وكلامه كالرعد، وأصواته كالصواعق وضحكه كضوء النهار وبكاؤه كالمطر، وبؤسه وحزنه كظلمة الليل ونومه كالموت، ويقظته كالحياة وأيام صباه كأيام الربيع وأيام شبابه كأيام الصيف وأيام كهولته كأيام الخريف وأيام شيخوخته كأيام الشتاء وحركاته وأفعاله كحركات الكواكب ودورانها وولادته وحضوره كالطوالع وموته وغيبوبته كالغوارب واستقامة أموره وأحواله كاستقامة الكواكب وتخلفه وإدباره كرجوعاتها وأمراضه وأعلاله كاحتراقاتها، وتوقُّفه وتحيُّره في الأمور كتوقفها وارتفاعه في المنزل والشرف كارتفاعها في أوجاشها وأشراقها، وانحطاطه في المنزل والسُّقوط كهبوطها وسقوطها في حضيضها، واجتماعه مع امرأته كاجتماعها ومواصلته كاتصالاتها وانفصاله كانصرافاتها، وإشارته كمناظرتها»[2].

أما إذا كان كالدار المبنيّة الذي أُعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب المنزل في منزله فتكون: «رجلاه وقيام الجسد عليهما كأساس الدار. ورأسه في أعلى بدنه كالغرفة في أعلى الدار. وظهره من خلفه كظهر الدار. ووجهه أمامه كصدر الدار، ورقبته وطولها كرواق الدار، وفتح حلقومه وجريان الصوت فيه كدهليز الدار، وصدره في وسط بدنه كصحن الدار، والأوعية التي في صدره كالبيوت والخزائن في الدار، ورئته وبَردها كالبيت الصيفي، وقلبه مع الحرارة الغريزية كالبيت الشتوي، ومَعدته ونضج الغذاء فيها كالمطبخ، وكبده وحصول الدم فيه كبيت الشراب، ومجاري عروقه وجريان الدم والنبض على سائر أطراف البدن كمسالك الدار، وطِحاله وحُصول عَكَرِ على الدم فيه كخزانة أثاث، ومرارته وحدة الصفراء فيها كبيت السلاح، وجوفه والجُجُب التي فيه كبيت الحُرَم، وأمعاؤه وثقل الطعام فيها كبيت الخلاء، ومثانته وحصول البول فيها كبيت البول، وسبيلاه في أسفل البدن كمجاري

(1) إخوان الصفاء، المصدر السابق، ج 2، ص 457.

(2) إخوان الصفاء، المصدر السابق، ج 2، ص 466.

الدار، وعظامه وقوام الجسد عليها كالحيطان في الدار، والعصب الممدودة على المفاصل كالأجذاع والعوارض على الحيطان، ولحمه في خَلل العظام والعصَب كالملاط، وأضلاعه كالأساطين في الدار، والتحويضات التي في جوف العظام كالصناديق والأدراج، والمخُّ فيها كالجواهر والمتاع في الأدراج، وتنفسه كالدخان، ووسط دماغه كالإيوان، وحدقتاه كبيت العرض، والغشاوات التي بينهما كالستور، وفمه كباب الدار، وأنفه كطابق باب الدار، وشفتاه كمصراعي الباب، وأسنانه كالدرابيز ولسانه كالحاجب، وعقله في وسط دماغه كالملك القاعد في وسط العرصة وصدر الدار والمجلس، وحواسه الباطنة كالندماء، وحواسه الظاهرة كالجند والجواسيس وعيناه كالديدبان، وأذناه كأصحاب الأخبار، ويداه كالخدام وأصابعه كالصناع»[1].

ولعل هذا الربط وتشبيه جسد الإنسان بالعالم الصغير أو بالمدينة أو بالدولة، جعل النظم الرمزية تربط كل فوضى بيولوجية باضطراب النظام الاجتماعي[2].

ب ـ أنواع الأمراض بإفريقية

على عكس تاريخ الطب، فإن دراسة تاريخ الأمراض قد ساهم في التعريف بالثقافات والحضارات[3]. وبما أنه لكل زمان طابعه الأدبي وطابعه المعماري، قد كان لكل عصر أمراضه فقد كان لكل حضارة أمراضها وآلامها التي تتقبلها وتتحملها وفقاً للاعتقادات والمثل التي تتبناها والخاصة بها.

إن الأمراض التي انتشرت في العهد الحفصي بإفريقية عديدة ومتنوعة ويصعب تصنيفها وذلك لعدم وجود حدود دقيقة وواضحة بين الأمراض، ولكن ورغم ذلك رفعنا على الأقل صنفين ظاهرين: الأمراض العضوية (organiques) والأمراض

(1) إخوان الصفاء، المصدر السابق، فصل: في أن الجسد كالدار وأن النفس كالساكن في الدار، ج 2، ص 383 و384.

(2) أنظر:

Marc Angé, Claudine Herzlich, **Le Sens du Mal**, Anthropologie, Histoire, sociologie de la maladie, p. 35 «Les systèmes d'interprétation font de tout désordre biologique le signe d'un désordre social, tel que, sorcellerie, l'adultère, la rupture d'un interdit, etc».

(3) أنظر: Collectif, **Histoire Culturelle de la maladie**, p. 13.

العضوية الروحية أو الجسدية النفسية .(organiques - spirituelles) وهذا النوع الأخير تعود أسبابه إلى ظاهرة خارقة فوطبيعية (شيطان، سحر، عين خبيثة...) ليس للإنسان عليها سيطرة ولا قدرة حسب الاعتقاد السائد.

وهذا التصنيف لا يمكن أن يكون قطعياً لأن هناك عدة أمراض يمكن أن تنتمي للصنفين في نفس الوقت. وشروط التصنيف غير مضبوطة بدقة ولكن ما يجمع بينهما هي الرؤية الدينية للأمراض، إذ كل شيء في النهاية يعود إلى الله السبب الأصل والفاعل الأوحد.

فما هي الأمراض التي كانت أكثر انتشاراً في إفريقية؟

لقد قام ليون الإفريقي[1] بعملية مسح لأكثر الأمراض انتشاراً بإفريقيا محاولاً تفسير أسبابها، ولا ندري إن كان ذلك اجتهاداً شخصياً وهو على حدّ علمنا ليس بطبيب أو ناقلاً ذلك عمن استمع لهم من سكان المنطقة أو أطبائها.

وقبل ذكر هذه الأمراض ـ وليس من باب الطِّيرة ـ أردت أن أشير إلى ما ورد عن ابن القطان حول حديث ينسب إلى الرسول يقول فيه: «من رأى مصاباً فقال: الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به وفضلني على كثير من خلقه تفضيلاً لم يصبه ذلك»[2].

فمن جملة الأمراض التي انتشرت بإفريقيا، ووردت بكتاب وصف إفريقيا نذكر:

ـ صداع الرأس: يصيب كثيراً من الناس دون حمّى في بعض الأحيان.

ـ كما تكثر أمراض الأسنان التي يظن أنها ناشئة عن كون هؤلاء القوم يشربون الماء البارد فور تناولهم الحساء الحار.

ـ ويتألمون كذلك من أمراض المعدة التي يسمونها جهلاً أمراض القلب، ويصاب الكثير منهم يومياً بإسهال وأوجاع حادة في أمعائهم وذلك أيضاً بسبب الماء البارد الذي يشربون.

(1) وصف إفريقيا، ص 84 ـ 85.

(2) ابن قطان، النظر في أحكام النظر، ص 200.

ـ وكثر عندهم أيضاً ألم النسأ (بوزلوم) والركب بسبب الجلوس على الأرض وهم لا يلبسون أيّ نوع من السراويل.

ـ ولا يصاب منهم بالنقرس إلا القليل، ومع ذلك يرى بعض الرؤساء المصابين به ممن اعتادوا شرب الخمر وأكل الدجاج وغيره من الأطعمة الناعمة الشهية.

ـ والإكثار من أكل الزيتون والجوز وغيرهما من الأطعمة الخشنة التي لا تصلح لشيء، يورث الجرب الذي يصعب التخلص منه.

ـ والجلوس على الأرض في الشتاء يسبب أحياناً لذوي المزاج الدموي سعالاً قوياً وأليماً ويذكر أنه كثيراً ما يتلَهَّى في المساجد يوم الجمعة في الوقت الذي يجتمع فيه عادة آلاف الأشخاص، فإذا وصل الخطيب إلى أحسن فقرة في خطبته واتفق أن سعل أحد الحاضرين سعل آخر ثم آخر حتى يسعل الجميع.

ـ أما داء الإفرنج: (الزهري) يُطلق عليه هذه التسمية الإيطاليون وأهل مصر والشام وكذلك أهل تونس، وهو داء فظيع بأوجاعه وبثوره وقروحه، ومنتشر كثيراً في بلاد البربر لا يكاد يسلم منه إلا القليل. وحول أصل هذا الداء يقول المؤلف إنه ظهر عندما طرد الدون فرديناند ملك أسبانيا اليهود من بلاده جاء كثير منهم إلى بلاد البربر فظهر فيها هذا الداء. وحول انتشاره يقول: «كان لعدد من أشقياء المغاربة اتصال جنسي مع نساء هؤلاء اليهود. وهكذا انتشر قليلاً قليلاً في ظرف عشر سنوات حتى لم تعد تسلم منه أية أسرة[1].

وقد اعتبر المصابون الأولون بهذا المرض كالبرصان، فطردوا من بيوتهم وألزموا بالسكن مع البرصان[2]. ولكن عندما تكاثر عدد المرضى به عاد المبعدون منهم إلى بيوتهم.

كما لاحظ ليون الإفريقي انتشار:

(1) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا ، ص 84.

(2) ملاحظة: نفس عملية الإقصاء والإبعاد عومل بها مرضى الزهري (syphilis) بفرنسا والتي عرفت هذا المرض المعدي في أواخر القرن الخامس عشر ميلادي، ومن الأماكن التي خصصت لعزل المرضى سان جرمان (St Germain) سنة 1497. أنظر:

Vigarello, (G.), **Le sain et le malsain**, santé et mieux être depuis le Moyen Age, Seuil, 1993, p.55-56.

ـ مرض الأعصاب: في إفريقيا عند الأطفال، لكنهم يشفون منه كلما تقدمت سنهم[1]. ويصاب به كثير من النساء ولا سيما في بلاد البربر وارض السودان. ويعتبر أنه من البلاهة اعتبار هؤلاء كمصابين بمس من الجن[2].

ـ ويذكر أن الوباء: يظهر في بلاد البربر على رأس كل عشر سنوات أو خمس عشرة سنة أو خمس وعشرين سنة. و«عندما يأتي يذهب بالعدد العديد من الناس لأنه لا يهتم به أحد ولا يستعمل أي دواء باستثناء التمسّح بالتراب الأرميني حول دمل الطاعون»[3].

ولقد لاحظنا أن بعض المصادر والنصوص تخلط بين الوباء والطاعون. فتسمي الأوبئة طواعين. والمعني بالطاعون في هذا السياق هو المرض العام الذي ينتج عنه الموت الجماعي.

وقد تعددت الأوبئة التي كانت تجتاح المغرب الإسلامي الوسيط، وكان وقوعها يخلف آثاراً حادة في البنية الديمغرافية والاقتصادية للمجتمع الذي كان يواجهها بكثير من العجز والاستسلام خاصة أنها كانت غامضة في أذهان عامة الناس حتى في أذهان الأطباء، وهذا الغموض في فهم ماهية الأوبئة وأسبابها وكيفية انتشارها، انجرّ عنه عجز عن مواجهتها والاحتماء منها[4].

ج ـ موقف المجتمع من بعض الأمراض والمرضى

هذا وقد لاحظنا أن الأطباء والمؤرخين يذكرون أسباب الأمراض وظواهرها

(1) ويسمى بأم الصبيان: مرض شبيه بالصرع يعتري الأطفال الرضع من علاماته الغشي وبرد الأطراف وتغير اللون وتقلص الأعضاء وحركة اليد والرجل والرأس من غير إرادة. أنظر، الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، ص 38. وكان الاعتقاد السائد لدى الأمهات أن أم الصبيان (البُوم) تقتل الأطفال. لذلك كانت الأم تجمع ملابس الرضيع المغسولة قبل العصر خشية اقتراب أم الصبيان منها ليلاً فيختنق الرضيع عند ارتداءها ويموت.
أنظر عبد الرزاق الحمامي، **«المرأة التونسية من خلال مجلة «إبلا»**، ص 385. حوليات الجامعة التونسية، عدد 39، 1995، ص 381 ـ 408.

(2) ليون الإفريقي، المصدر السابق، ج 1، ص 84 ـ 85.

(3) ليون الإفريقي، المصدر السابق، ج 1، ص 85.

(4) أنظر أحمد السعداوي، **المجاعات والأوبئة في تاريخ الغرب الإسلامي الوسيط: النتائج الديمغرافية**، ص 27 ـ 48. ورد هذا المقال في جماعي، الديمغرافية التاريخية في تونس والعالم العربي، دار سراس للنشر، تونس 1993.

وغالباً ما يقع تغييب دور الأمراض ووقعها سواء على الفرد أو على المجموعة، والصورة التي يرسمها المرض والألم في حضارة ما.

سنحاول إبراز صورة المرض من خلال بعض الأمراض التي رأينا أنه قد كان لها وقع خاص على المريض وعلى المجتمع.

ـ الطاعون

حول التعريف بالطاعون ورد عن الرسول أنه قال: «الطاعون رِجْزٌ (عذاب) أرسل على طائفة من بني إسرائيل أو على من كان قبلكم»[1]. وفي حديث آخر: «هذا الوباء رجز عذّب الله به بعض الأمم وقد بقي في الأرض منه شيء يجيء أحياناً ويذهب أحياناً»[2]. هذا وقد ارتبط ظهور الطاعون في الأذهان «بظهور الفواحش»[3]. ولكن ومن ناحية أخرى اعتُبر الموت بالطاعون شهادة[4]، لأنه يدل على صبر ورضا بما كتب الله.

إن الطاعون ظهر بآسيا الوسطى والشرق ودخل أوروبا الغربية عن طريق الموانئ المتوسطية ليَعُمَّ كامل القطر وينتشر مع أهم طرق المواصلات من 1348 إلى 1351 ـ 1352[5].

وتتفق جل الدراسات الحديثة على أن عام 749هـ/ 1348م هو تاريخ ولادة الطاعون في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط. وقد تميز هذا الوباء بالشدة

(1) الموطأ، ص 687.
أنظر أحمد بن يحيى بن أبي حجلة التلمساني، دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة. مخ. د ك ورقم 18574، ص 50 ب.

(2) ابن حجر العسقلاني، بذل الماعون في فضل الطاعون، مخ د ك ورقم 569، ص 9 أ ـ 9 ب.

(3) المصدر السابق، ص 14 ب.

(4) المصدر السابق، ص 25 أ و25 ب وص 109 أ.

(5) أنظر:
Carpentier, **Autour de la Peste Noire: Famine et épidémies, dans l'histoire du XIV s.** Annales N°6/Nov.-Déc. 1962, p. 1075.
وقع حديثاً تفنيد الرأي السائد والقائل بأن الفأر (الأسود) كان المتسبب والمسؤول عن انتشار وعدوى الطاعون.
أنظر: Le Goff (J), Truong (N), **Histoire du corps**، ص 5 في هوامش الباب الأول.

والشمول. ويقول ابن حجر في رسالته بذل الماعون في فوائد الطاعون: أنه «لم يعهد نظيره فيما مضى فإنه طبق شرق الأرض وغربها ودخل حتى مكة المشرفة»[1].

وقد تعرض ابن خلدون إلى الانعكاسات السلبية للطاعون على إفريقية وعلى حضارة بلاد المغرب بصفة عامة ونعته بالكارثة الكبرى وشبهه بالزحف الهلالي: «هذه الأيام ومع نهاية القرن الثامن هجري عندما هاجم الطاعون الجارف العمران في الشرق والغرب قضى على الأمم وحمل معه عدداً كبيراً من جيلنا وحطم مظاهر عديدة من الحضارة. أضعف الدول وقصّر عمرها، فأوشكت على التلاشي والاضمحلال...»[2].

وقد ذكر المؤرخون العرب عند حديثهم عن تأثير هذا المرض في بلاد المغرب أن الجثث كانت متناثرة في الجبال والسهول والمدن وأن الوباء قضى على المواشي[3].

وقد ذهبت ضحية وباء الطاعون 748هـ ـ 749هـ العديد من أفراد النخبة بإفريقيا، ففيه توفي كل من محمد بن عبد السلام الهواري والمفتي محمد بن هارون الكناني[4] ومحمد بن يحيى بن الحبّاب[5] وإمام جامع الزيتونة محمد بن عبد الستار التميمي ومحمد بن عبد الرحمن القيسي الرماح ووالداً ابن خلدون[6].

(1) مخطوط، د ك و، رقم 569، ص 73.

(2) **المقدمة**، ص 63. أنظر أيضاً كتاب العبر، ج 1، ص 53.
أنظر أيضاً سعد غراب،
Ibn Arafa et le Malekisme en Ifriqiyya au VIII^e s- XIV^e s., Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1992, Tome I, p. 335.

(3) الطالبي، **الهجرة الأندلسية إلى إفريقيا أيام الحفصيين**، مجلة الأصالة، عدد 26، جويلية - أوت/تموز ـ آب 1975، ص 46 ـ 80.
أنظر أيضاً: A. Laroui, **L'histoire du Maghreb**, p. 199.

(4) أنظر حوله: **تاريخ الزركشي**، ص 88، **وكتاب الوفيات**، ص 354، **ونفح الطيب**، ج V، ص 251.

(5) هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عمر المعافري المعروف بابن الحباب، عنه أخذ ابن عرفة الجدل والمنطق والنحو ونقل عنه في مختصره كما قرأ عليه ابن عبد السلام. أنظر ترجمته في نيل، ص 239. كما ذكره الزركشي في تاريخه، ص 87.

(6) **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، القاهرة 1951، ص 55.

ـ مسألة العدوى

إن إنتشار الطاعون أدى إلى طرح مسألة العدوى، وذلك في الأوساط القضائية. ومسألة العدوى ظهرت منذ بداية الإسلام، ووقع فيها نقاش كبير والمواقف حولها كانت جدّ متضاربة[1]. وقد اختلف العلماء حول هذه المسألة انطلاقاً مما ذكره الرسول حول العدوى: «لا عدوى ولا طيرة»، وقال أيضاً: «إذا سمعتم بالطاعون بأرضٍ فلا تدخلوا إليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»[2].

وقال العلماء إن هذا الحديث قريب من قول رسول الله: «لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا»[3]. وفي هذا الحديث الاحتراز من المكاره وأسبابها وفيه التسليم بقضاء الله واعتبار الشدائد ابتلاء وامتحان عند حلول الآفات. «واتفق العلماء قاطبة على جواز الخروج من بلد الطاعون لشغل وغرض غير الفرار»[4]. فموقف الفقه صريح، فهو يمنع عن الناس مغادرة أوطانهم منعاً باتاً، وهو تصرّف لا تخفى أهميته ومدى تأثيره على الحدّ من انتشار الأوبئة خارج البلاد التي يحلّ بها. ولكن على المستوى الداخلي، الأمر كان مخالفاً لذلك.

كما ورد في الموطأ المثال الذي يُذكر دائماً هو موقف عمر بن الخطاب الذي قطع سفره إلى سوريا عندما علم أن الطاعون حلّ بها، فقال له أبو عبيدة الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: «نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله»[5].

ومهما يبدو ذلك عجيباً، فإن الموقف المعاكس الذي يرى أن معنى قول الرسول «لا عدوى» أنه لا يُعْدي داءٌ أبَداً، أي النفي لوجود العدوى هو الذي ساد العقلية الإسلامية خاصة في الفترة المتأخرة.

وحجة هذا المذهب أن أعرابياً سأل الرسول: يا رسول الله فما بال إبلي في الرمل يكنّ كأنها الظباء فيأتي البعير الأجرب فيدخلها فيجربها، قال: «فمن أعدى الأول» يعني أن الذي أجرب الأول دون مخالطة بعير أجرب هو الذي أجرب هذه

(1) أنظر حول هذا الموضوع، الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 352 ـ 353 ـ 354.

(2) **الموطأ**، ص 687.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الإبل في ذلك الوقت من غير تسبب[1]. واعتقاد العدوى على هذا الرأي يدخل في باب الطِّيرة، وقد قال الرسول: «الطيرة على من تطيّر».

ولعلّ الهدف من وراء هذا الموقف تهدئة الخوف والرعب الذي يحلّ بالناس أمام الأوبئة والأمراض. ولكن هذا الموقف من العدوى قد يفسر لنا ارتفاع عدد ضحايا الطاعون بإفريقيا الذي حسب ابن الشماع قد وصل مئات الآلاف[2].

ولا شك أن تفشي وباء الطاعون الأسود خلال سنتي 748 ـ 749هـ/ 1348م ساهم إلى حدّ بعيد في تفاقم الانهيار الديمغرافي. ومصادرنا لا تسمح لنا بمعرفة دقيقة للخسائر الديمغرافية بل تعطينا تقديرات عامة فهي تذكر «أنه كثر الفناء في الخلق». أو تذكر أن «الشدة كانت عظيمة هلك فيها الفقير وذهب مال الغني... وخلت أكثر المنازل فلم يبق لها وارث»[3]. «فلا ترى متصرفاً إلا في علاج، أو عيادة مريض، أو آخذاً في جهاز ميت، أو تشييع جنازة أو انصراف من دفن. وكان الضعفاء يجتمعون إلى باب سلم ـ أحد أبواب القيروان ـ فتحفر لهم أخاديد ويدفن المائة والأكثر في الأخدود الواحد، فمات من طبقات الناس وأهل العلم والتجار والنساء والصبيان ما لا يحصى عددهم إلا خالقهم تعالى. وخلت المساجد بمدينة القيروان، وتعطلت الأفران والحمامات... وقيل إن أهل البادية أكل بعضهم بعضاً...»[4].

ويقول ابن خلدون: «إن كل العلماء الذين درس عليهم، درجوا كلهم في الطاعون الجارف»[5].

(1) الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 354.

(2) **الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تونس 1964، ص98. أنظر أيضاً:
- Brunschvig (R.), **Deux récits**, p. 200.
- Sâad Ghrab, **Ibn Arafat et le Malikisme en Ifriqiya**, p. 335.

(3) ابن عذارى، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، بيروت، 1983، ج 1، ص 256 ـ 257.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951، ص 19. أنظر أيضاً **كتاب العبر**، ج 7، ص 812، 849. وأنظر الزركشي، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تونس 1966، ص 158. وراجع أيضاً أحمد السعداوي، **المجاعات والأوبئة في تاريخ الغرب الإسلامي**، ص 40 ـ 41. أنظر أيضاً:
Talbi (M.), **Effondrement démographique au Maghreb du XI^e au XV^e siècle**, p. 58.
Les Cahiers de Tunisie, N° 97-98, 1^er et 2^ème Trimestres, 1977, pp. 51-60.

أما بإفريقيا فقد سجلنا موقف ابن عرفة الذي كان واضحاً، إذ كان يمتنع عن أي اتصال بالمرضى احتياطاً من العدوى. فقد كان يقطع إلقاء دروسه كلما علم أن العدوى حلت بأحد طلبته. ولنا حول ذلك نصّان: يقول البرزلي: «حكى لي صاحبنا الفقيه أبو محمد السقيفي ـ رحمه الله ـ قال: كنّا عقب الوباء الأول (1348م) نقرأ الحوفية على سيدي الإمام ـ رحمه الله ـ بجامع باب بحر من تونس، فكان يتخلف عنّا كثيراً، فقلت له يوماً بغلظة البَرْبَر: ما يحلّ لك هذا وذكرت له الحديث، فغضب وقال لي: مثلكم يحلّ لي أن لا نقرئه لأنكم تعملون المزية على من تقرؤون عليه، وهذا إهانة للعلم»[1].

أما تلميذه الأبي فيذكر: «عندما حدث الطاعون (سنة 760هـ/ 860هـ) كنت أسكن مدرسة التوفيق أين كان يدرس شيخنا أبو عبد الله بن عرفة، وأول من أصيب بالطاعون كان طالباً مقيماً. وكنا قد بدأنا الدروس الصيفية، فرفض الشيخ القدوم. فبعثني طلبة المدرسة إليه وكنت أصغرهم. وعندما وصلت إليه، اقترحت عليه القدوم إلى المدرسة»[2].

وهذا الموقف الصريح لابن عرفة وهو رفض الذهاب إلى الأماكن المعدية وقع نقده من الفقهاء اللاحقين. ولكن، لعله من المؤكد أن هذا الموقف الاحترازي جعله ينجو من الطاعون، بينما عدد كبير من كبار العلماء ومن الشيوخ الذين تتلمذ عليهم ابن عرفة لقوا حتفهم من جرّاء هذا الوباء في منتصف القرن الثامن هجري الموافق للرابع عشر ميلادي، ولذلك لم يجد ابن عرفة عراقيل كبيرة ليصبح في الصفّ الأول بل في المرتبة الأولى على رأس علماء إفريقيا (إمام الخمسة، إمام خطيب، المفتي الأكبر).

وعثرنا بنزهة الأنظار ـ وإن كان مصدراً متأخراً ـ على إشارات تعطينا فكرة على موقف سلاطين تونس من الطاعون. فيقول إنه وقع طاعون سنة 1195هـ/ 1781م بمصر، فاكترى أهل صفاقس مركباً وشحنوه بالغزل والكتان والقماش وغير ذلك من بضائع مصر وركب بعض التجار بها من أهل صفاقس وغيرهم وتوجهوا لصفاقس، وبلغ خبر الطاعون سلطان تونس سيدي حمودة باشا. فكتب لقائد صفاقس القائد بكار الجلولي وأمره بأن لا يقبل من أتاه من برّ مصر، وأن يوجّهه إلى تونس ليبقى

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 393.

(2) **الإكمال**، ج VI، ص 33 ـ 34.

تحت نظره. فربما يكون فيه ضرر على المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يورد ممرض على مصح»، أو كما قال عليه الصلاة والسلام: «وإن كان الحق لا عدوى خوفاً من ضعف يقين بعض الناس فيفتتن في دينه»[1].

ويذكر أن عادة السلاطين بتونس أن من كان به من الطاعون يمنع من النزول حتى يَمضي عليه أربعون يوماً[2].

وفي الدين الإسلامي يعتبر الموت بالطاعون شهادة، فقد ورد في الحديث: «... جعله الله رحمة للمؤمنين (الطاعون) فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله، إلّا كان له مثل أجر الشهيد»[3]. ويمكن أن نفسّر موقف الإسلام هذا من المطعون بأنه يعود:

ـ أولا: إلى ما ذكره هارتز[4] من شدة الانفعال الذي يلحق المجموعة بمثل هذا الموت العنيف. فكأن الإسلام يريد التخفيف من حدة هذا الانفعال بأن يعد الأحياء بخلاص أمواتهم هؤلاء في الآخرة.

ـ والأمر الثاني: الذي يمكن أن نفسر به موقف الإسلام يتمثل في اعتبار هول المصيبة التي تنتهي بالموت، يجعلها تكفّر كل ذنوب الميت وتُثيبه كلّ الثواب فتدخله الجنة[5]. وهذا واضح لاعتبار المرض من المصائب واعتبار المصائب مكفرات ومثيبات، ففي الحديث: «ما من مسلم يصيبه أذًى إلا حاتَّ الله عنه خطاياه كما تحاتُّ ورق الشجر»[6].

(1) محمود مقديش، **نزهة الأنظار**، ص 217.

(2) ما يعرف بالكرنتينا وهي تعريب للأربعين وتعرف بالحجر الصحّي وحكام تونس اقتبسوها من أوروبا. المصدر السابق، ص 217.

(3) **البخاري**، كتاب المغازي، والشهداء خمسة: المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل الله. أنظر **البخاري**، كتاب الجهاد، باب الشهادة.

(4) أنظر:
Hertz (R.), **«Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort»**, p. 95. In Mélanges de Sociologie religieuse et Folklores. Paris, 1968, pp. 1-97.

(5) أنظر، **الموت وطقوسه**، ص 52.

(6) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، كتاب المرض، باب ما جاء في كفارة المرض، ص 337.

وقد كانت الأوبئة ظاهرة مرعبة من أقدم العصور وما زالت، غير أنها بعقلية إنسان العالم القديم بدت دائماً كفعل بالغ الشراسة من أفعال العنف الإلٰهي.

وقد ظلّ دفاع الإنسان القديم ضد الأوبئة إشعال النار في الأماكن التي انتشر فيها المرض تطهيراً لها وأحياناً وعند الضرورة في البشر درءاً لعدواهم.

فقد كانت للنار في الجاهلية وظيفة تطهيرية أو لاتقاء الأرواح الشريرة أي كونها طقساً اتقائياً[1]: فقد كانت العرب تدعو على العدو فتقول: «أبعد الله داره وأوقد ناراً إثره». قال ابن الأعرابي، قالت العقيلية: كان الرجل إذا خفنا شرّه فتحوّل عنّا أوقدنا خلفه ناراً، فقلت ولِمَ ذلك؟ ليتحوّل ضبعهم معهم، أي شرهم»[2].

أما في الإسلام فالنار مرادفة لجهنم، كما ورد في القرآن، ثم إن النار نجسة فهي التي يعبدها المجوس، وهي التي خلق منها الشيطان والجن وهي قوى ماورائية شريرة. قال إبليس لربه عندما أمره بالسجود لآدم: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[3].

فالنار مناقضة تماماً للوباء، ولفت انتباهنا ما ورد بعيون الأخبار حول معاملة الجذماء، إذ يذكر أن أبا الحسن قال: «مرّ سليمان بن عبد الملك بالمجْذومين في طريق مكة، فأمر بإحراقهم وقال: لو كان الله يريد بهؤلاء خيراً ما ابتلاهم بهذا البلاء»[4].

ـ الجسد أو الرحم العقيم

إن الجسد الأنثوي الذي يُعطي الحياة كان مصدر خوف، وفي نفس الوقت مصدر احترام وتأليه لما يحيط بهذا الجسد من أسرار ووظائف يعجز الرجل عن أدائها إذ حرمته الطبيعة من شروطها. ولكن احترام الجسد الأم يكشف عن وجه آخر مناقض يعكس اضطهاد النساء يتعلق بوضعية المرأة العاقر.

(1) أنظر عبد الباقي محمود فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1364هـ، ص 3. مادة «نار».

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 14، ص 381. أنظر أيضاً النويري، **نهاية الأرب**، ص 110.

(3) سورة الأعراف، الآية 12.

(4) ابن قتيبة، ج 4، ص 71.

العُقْمُ أو العُقْر كلمة قاسية لغوياً: تعني الجدب والقحالة، وهو استعقام الرحم، وهو أن لا تحمل المرأة[1]. وتقابل المرأة بالأرض، فالأرض العاقر لا تمنح خيراً، والمرأة العاقر تعتبر ناقصة، يمكن أن تترك وتنبذ لأنها لم تمنح الأبناء الذين يخلدون اسم الأب وتقهر خوفه من الموت الذي يضع نهاية لوجوده الفيزيقي.

ولقد وردت لفظة العاقر في النص القرآني وذلك في شأن زوجة زكرياء وأيضاً في شأن زوجة إبراهيم. وقد أنعم عليهما الله بالخصوبة بعد العقم. ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٣٩﴾ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿٤٠﴾﴾[2].

وورد بسورة هود على لسان زوجة ابراهيم: ﴿قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ﴿٧٣﴾﴾[3]. وفي سورة الذاريات: ﴿فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾[4].

وفي سورة الشورى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[5].

من خلال هذه السور، تبدو الخصوبة كمعجزة إلهية وكجزاء بينما بدأ العقم كعقاب إلهي.

إن الخصوبة من الصفات المطلوبة في المرأة، وفي هذا الصدد يذكر التيجاني قول رسول الله ﷺ: «سوْداء ولود خير من حسناء عقيم». وفي حديث آخر: «إياكم والعُجُز والعُقْر»[6]. كما أورد التيجاني أن رجلاً أتى رسول الله وقال له: «إني أصبت

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ص 223.
(2) سورة آل عمران، الآيتان: 39 ـ 40.
(3) سورة هود، الآيتان: 72 ـ 73.
(4) سورة الذاريات، الآية: 29.
(5) سورة الشورى، الآيتان: 49 ـ 50.
(6) التيجاني، **تحفة العروس**، ص 70 ـ 71.

امرأة ذات حسب ونسب وجمال وإنها لا تلد أفأتزوجها؟ قال: لا. ثم أتاه الثانية فنهاه ثم أتاه الثالثة فنهاه وقال: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»[1].

وهنا تنبيه على أن فائدة النكاح كثرة النسل، وربما من هذه الرؤية جاءت أهمية الوصفات المقوية على الباه التي تزخرُ بها كتب الأدب الإيروتيكي[2] وكتب الطب الحفصية[3]، إذ تبدو الغاية من ورائها وكأنها مواجهة الجسد الرحم .

والعناية بالجسد الرحم المريض أو العاقر ومعالجته تعود قديماً في التاريخ. فقد كان عرب الجاهلية يزعمون أن المرأة الحامل إذا كانت تجهض ولا يستقر حملها (أو كان لا يعيش لها ولد) فإنها إذا وطأت رجلاً كريماً قتل غدراً فإنها تحمل وتلد وإذا ولدت فلا يموت لها ولد، وتسمى مِقْلاتاً أو مُقْلِتٌ، وفي ذلك يقول شاعر عن رئيس قوم قتل غدراً وأخذت مقاليت النساء يطأنه اعتقاداً منهن أن وطأه وهو قتيل يحفظ حملهن وأولادهن:

نظل مَقَالِيتُ النساء يطأنه يَقُلْن ألا يُلْقَى على المرء مئزر؟[4]

كما كانت المرأة إذا تأخر حملها شدت على حقويها (خصرها) خرزة تسمى العُقَرَة لكي تحمل وتلد الأولاد[5].

ولأن الجسد الأنثوي يجب أن يعطي نسلاً ذكوراً، اعتنت كتب الطب وكتب الأدب الجنسي الحفصية بهذا الجانب وقدمت وصفات ونصائح ليكون المولود ذكراً. فالنفزاوي مثلاً، قدم نصائح تتعلق بطريقة الجماع التي تسمح بذلك[6]. وأخرى متعلقة ببعض الاعتقادات ومنها: «من يضع يده على جوف المرأة وهي حامل، وقال بسم الله وصلى الله على رسوله ﷺ، وقال: اللهم بحرمة محمد يكون هذا الحمل

(1) التيجاني، المصدر السابق، ص 52 ـ 70.
(2) النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 143 ـ 144 ـ 175.
(3) المغازلي، **تحفة القادم في الطب**، ص 76 أ.
(4) **لسان العرب**، ج 12، ص 171.
(5) عبد السلام الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص 219. أنظر **لسان العرب المحيط**، المجلد الرابع، ص 837 عقرة والمجلد الثاني، ص 811 خرزة.
(6) **الروض العاطر**، ص 83.

ذكراً فإني سميته محمداً على اسم محمد نبيك ﷺ». ويواصل فيقول «ويعقد النية في ذلك فإن الله تعالى يكوّنه ذكراً ببركة رسول الله ﷺ»[1].

وعثرنا على وصفات لأحمد بن عبد السلام الصقلّي تنصح من أرادت إنجاب الذكور: أن تشرب من أنفحة الأرنب الذكر أو خصيته، أو أن تأكل خصي الكلب، ولا سيما إذا شربت من مرارة الذئب الذكر فهي تحمل ذكراً»[2].

ودائماً من أجل إنجاب الذكور، عثرنا على اعتقاد شد انتباهنا لطرافته وغرابته، يتمثل في اعتقاد شعبي رفعه لنا برنشفيك عن ابن رشد، يرى أن الخصية اليسرى هي مصدر الإنجاب. وهو اعتقاد دلالته ورموزه غامضة ـ ومن الناحية العلمية غير صحيح ـ حاول برنشفيك أن يفهمه: إن ابن رشد لا يرى اختلافاً في وظيفة الخصيتين بل ربما قصد بالإنجاب، إنجاب الذكور فقط، ومن هذا التفسير الأخير يمكن لنا وحسب برنشفيك أن نقارب بين هذا الاعتقاد وبين ما وجد في اليونان القديم من ممارسات تمثلت في ربط الخصية اليسرى للثيران كي ينجبوا ذكوراً وربط اليمنى إذا أرادوا أن يكون النسل إناثاً. ويقول إن Hyppocrate كان ينصح الرجال أن يفعلوا كذلك إذا أرادوا نفس الغرض[3].

انطلاقاً من هذه الرؤية، يبدو أن هذا الاعتقاد الذي أورده ابن رشد في كتاب البداية[4] ناتج عن تأثير الحضارة اليونانية.

وقد خصصت كتب الأدب الجنسي وكتب الطب وصفات لعلاج النساء العقر. فالباب السابع عشر من كتاب الروض العاطر، خصصه النفزاوي «لما يستدل به على أرحام النساء العقر وعلاجهن»[5]. نذكر منها: «مخ قصب الجمل يجعل في قطنة وتتليق به المرأة بعد الطهر من الحيضة ويأتيها زوجها وتجعل جزءاً من عنب

(1) نفس المصدر، نفس الصفحة. أنظر أيضاً البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 312.
(2) **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، ص 276 ـ 277.
(3) أنظر:
Brunshvig (R.), «**Averroes Juriste**» In Etudes d'Orientalisme dédiée à la mémoire de Levy Provençal, Paris, 1962, T1, p. 35-68.
(4) ج II، ص 414.
(5) النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 147.

الثعلب(*) مسحوقاً منخلاً في زجاجة وتغمُّه بالخل وتشرب منه سبعة أيام على الريق»[1]. والجزء الأول من هذه الوصفة ذكرهُ أيضاً الصقلي[2] الذي ينصح بـ: «خصية الديك، إذا أخذتها امرأة لا تحبل وشربتها قبل الطهر بثلاثة أيام وجومعت حملت»[3].

«أما إذا حبلت المرأة ثم لم تحبل بعد ذلك فتأخذ ضفدعاً من نهر فتبصق في فمها بالماء ثم يطأها الرجل فتحبل»[4]!

كما يمكن للرجل أن يساهم في تسهيل عملية الإخصاب وذلك بتطبيق بعض النصائح «التي تعين على الحبل» ومنها ما أورده الصقلي: «خصية الأوز إذا شربت أو أكلها الرجل وجامع امرأته من وقته حملت منه»[5]. أما المغازلي فقد قدّم لتسهيل عملية الإخصاب وصفات تمثلت في «أشكال الجِماع المُحبِّل»[6].

بينما في الغرب المسيحي لم تسمح الكنيسة إلّا بوضعية واحدة للجماع واعتبرت الوحيدة التي تسمح بالإخصاب[7].

وقد كانت المرأة الحفصية العاقر التي دفعها الشعور بالإحباط العميق في جسدها، تلجأ إلى السحرة وإلى الأولياء الصالحين وخاصة الذين اختصوا في معالجة العقم مثل السيدة عائشة المنوبية (ت 665هـ/ 1267م) التي حددت لزيارتها يوم الاثنين والجمعة)[8]، هدفها التأقلم مع المحيط وفرض الذات في المجتمع الذكوري بهذه الخاصية: الإنجاب وأن تحقق المعادلة البيولوجية المطعمة بنفس وجودي «أنا أنجب إذن أنا أحيا».

(*) عنب الثعلب: نبات عشبي ينمو في الأماكن البائرة له أوراق بيضوية وأزهار بيضاء يستعمل في الطب.
(1) النفزاوي، المصدر السابق، ص 147.
(2) الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج I، ص 276.
(3) الصقلي، نفس المصدر، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(4) الصقلي، نفس المصدر، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(5) الصقلي، نفس المصدر، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(6) **تحفة القادم في الطب**، ص 75 أ.
(7) أنظر: Duby (G.), Pessot (M.), **Histoire des femmes**, Le Moyen Age, Paris, 1991, p. 76.
(8) أنظر برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج II، ص 345.

إن العاقرات فقدن خصوصية بيولوجية تكسبهن سلطة ومكانة اجتماعية محترمة أو حسب عبارة لاكوست[1] فقدن وسيلة التأثير الطبيعية أو القوى الطبيعة المضادة المتمثلة في الأبناء.

فالمرأة العاقر التي حرمتها الطبيعة يرفضها الزوج والمجتمع، ولذلك مثل الأبناء شكلاً من أشكال التأمين الاجتماعي ضد الطلاق أو تعدد الزوجات.

إن اعتبار المرأة وسيلة منتجة للأبناء يحط من شأن المرأة التي لا تنجب وهو ما يجعل الأب يُكره الابن المحبّ لزوجته على تطليقها. وأقدم مثالين على ذلك ورداً بكتاب الأغاني، الأول يخص قيس بن ذريح والثاني في شأن عبد الله بن العجلان:

ذهب قيس إلى أبيه وسأله أن يزوجه لبنى، فأبى عليه وقال: يا بنيّ عليك بإحدى بنات عمك فهن أحقّ بك. وكان ذَريح كثير المال موسِراً فأحب ألا يخرج مال ابنه إلى غريبة. فذهب الحسين رضي الله عنه إلى ذريح وقال له: أقسمت عليك إلا خطبت لبنى لابنك قيس، قال: السمع والطاعة لأمرك.

ولكن أمه قالت لأبيه بعد مرض شديد ألمّ بقيس: «لقد خشيت أن يموت قيس وما يترك خَلفاً وقد حُرِمَ الولد من هذه المرأة وأنت ذو مال فيصير مَالُكَ إلى الكَلاَلَة»[2]. فقال له أبوه: «يا قيس، إنك اعتللت هذه العلة فخفت عليك ولا ولد لك ولا لي سواك وهذه المرأة ليست بولُود فتزوج إحدى بنات عمك لعل الله أن يهب لك ولداً تقرُّ به عينك وأعيُننا. فقال: لست متزوجاً غيرها أبداً. فحلف أبوه لا يَكنُّهُ سقف بيت أبداً حتى يُطَلِّقَ لُبْنَى، فكان يخرج ويقف في حرّ الشمس ويجيء قيس فيقف إلى جانبه فيُظِلُّهُ بردائه ويَصْلَى هو بحرّ الشمس حتى يفيءَ الفيءُ فينصرف عنه ويدخل إلى لبنى فيعانقها وتعانقه ويبكي وتبكي معه، مكث كذلك سنة، ثم طلقها، ثم ندم فمرض فمات[3].

(1) أنظر: Lacoste Dujardin (C.), **Des mères contre les femmes**, p. 155.

(2) هناك اختلاف في معناها: قيل معناها الرجل الذي لا ولد له ولا والد.
وقالوا: هو ابن عم الكلالة. وقيل: الكلالة من تكلّل نسبه بنسبك كابن العم ومن أشبهه، وقيل هم الأخوة للأم وهو المستعمل. وقال اللحياني الكلالة من العَصبة: من ورث معه الأخوة من الأم. **اللسان**، ج II، 592.

(3) الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج 9، ص 211 ـ 214.

أما بالنسبة إلى عبد الله بن عجلان وهو شاعر جاهلي أحد المتيّمين من الشعراء ومن قتله الحب منهم. فقد كانت له زوجة يقال لها هند فطلقها ثم ندم على ذلك، فتزوجت زوجاً غيره فمات أسفاً عليها: طلب منه أبوه ذلك أن قال له: إنه لا وَلَد لي غيرك ولا ولد لك، وهذه المرأة عاقر فطلقها وتزوج غيرها، فأبى ذلك.

وفي يوم بلغه أن ابنه سكران فأرسل إليه، فقالت له هند لا تمضي إليه إنما يريدك لأنه بلغه أنك سكران فطمع فيك أن يقسم عليك، فتطلقني، فأبى وعصاها ومضى إلى أبيه فعاودهُ في أمرها فأنّبه وضعفه وعيّره مشيخة الحي بشغفه بها فلم يزالوا به حتى طلقها. فلما أصبح خُبِّر بذلك. وعادت هند إلى أبيها فأسف عليها أسفاً شديداً. ثم زوجها أبوها إلى رجل من بني نمير، فلم يزل عبد الله بن العجلان سقيماً يقول فيها الشعر حتى مات أسفاً عليها[1].

إن العقم كمعاناة خاصة لا تكشف فقط عن حرمان رجل وامرأة من الأبوة والأمومة بكل ما تختزله من عمق إنساني وقدرة على الحب والعطاء ولكن تؤكد أن الأمومة تحصر المرأة ضمن تصوّر نوعي يجعل منها مجرّد أداة لإنتاج النوع البشري الذي يستحسن أن يكون جنسه مذكراً، فالجسد الخصوبة رمز الخير والعطاء يزيل عن المرأة مفاهيم التحقير والإهانة ويحيطها بالتقديس هذه الأمومة التي تبجّل المرأة يؤدي غيابها إلى احتقار المرأة بل نفيها وإلغائها.

وهكذا تكون النظريتان التقديسية والتحقيرية تصبان في منظور واحد يختزل وجود المرأة في جسدها[2].

وقد لاحظنا من خلال مصادرنا أن العقم كان يعتبر ظاهرة أو «مرضاً» لا يعني إلّا المرأة إذ سكتت مصادرنا عن عقم الذكور. ولكن وفي محاولة لفهمنا لمسألة التبنّي التي كان يلجأ إليها الرجل العربي في مجتمع يُقِرُّ ويؤمنُ بتعدد الزوجات، استنتجنا أن الرجل يلجأ للتبنّي عندما يصبح على يقين أن العيب في صلبه لا في نسائه، وهو اعتراف ضمني بهذه المسألة.

(1) المصدر السابق، ج 22، ص 238 ـ 239 ـ 240.

(2) أشارت لاكوست إلى ما ذكرته فاتن آية صباح حول نساء الجنة أين تصبحن نساءً عاقرات لأن الخلود يجعل الإنجاب أمراً غير ضروري وبالتالي يضمحل دور الأمومة، الدور الوحيد الذي تحظى فيه المرأة بمكانة رفيعة.
أنظر: Lacoste DuJardin, **Des Mères contre les femmes**, p. 158.

ـ العجز الجنسي

إن ما كان يخشاه الرجال كثيراً ويرعبهم هو التعرض للعجز الجنسي، ولذلك يقول «Karen Horney: إن الذعر والهلع الذي ينتاب الرجال تكمن جذوره في الجنس»[1].

وقد كان السحر يعتبر تعلة لعدة أمراض، منها العجز الجنسي، فكان خوف الرجال من سحر النساء أو النساء «السحّارات»، وهذا الخوف هو إرث تقليدي، وكانت ممارسات السحر بقسنطينة تسمى أعمال النساء أو أيضاً «علم الجنون»[2] والقرابة والترابط واضح مع علم النساء. أما ابن خلدون فسماهن «فاعلات العقد»، ومفهوم العقدة هنا يعني العجز الجنسي وبالتالي العقدة النفسية وفقدان الرجل لبعده الوجودي.

وقد كان العجز الجنسي لا يعتبر أبداً مرضاً عضوياً أو نفسياً يمكن أن يصيب الرجل، لأنه لا يعقل أن يكون في العنصر المتفوق في المجتمع نقيصة في جانب من الجوانب وخاصة في المنطقة التي جعلت منه ما هو عليه في المجتمع الأبوي الذكوري. فيقع اتهام المرأة بأنها وراء ذلك العجز نتيجة ممارستهن السحرية التي قد تكون انتقامية ناتجة مثلاً عن الغيرة، فقد قال الرسول ﷺ: «ما تدري الغيراء رأس الوادي من أسفله»[3].

هذه الممارسات السحرية ذات الطابع الغيبي والتي لجأت إليها بعض النسوة تجعل الجسد الأنثوي مصدر سحر وضرر وهو ما يولد ذلك القلق والاضطراب الذي يشعر به الرجل أمام المرأة ككائن غامض ومخيف، وعادة ما تتحول هذه المشاعر في مجتمعات كثيرة إلى رفض المرأة وإقصائها.

وقد خصّص الشيخ النفزاوي الباب السابع عشر من كتابه لعلاج العجز الجنسي وسماه «في حلّ المعقود»[4]. أما البرزلي فقد استعمل لفظ «حل المربوط»[5]. وهو ما يفصح عن وجود هذه الممارسات بالمجتمع الحفصي.

(1) أنظر: Karen Horney, **La psychologie de la femme**, éd. Payot. Paris, 1969, p. 113.
(2) أنظر: Lacoste Dujardin, **Des mères contre les femmes**, p. 155.
(3) أحمد التيجاني، **تحفة العروس**، ص 403.
(4) **الروض العاطر**، ص 159.
(5) **فتاوى**، ج 1، ص 380.

ومن الوصفات التي يقدمها الصقلي لحل المعقود نذكر: «فأما المعقود فيأخذ الخولنجان الهندي والقرفة ثم الهرهار الهندي وجوزة الشرك، جوزة الطيب والكبابة الهندية ولسان عصفر ودار صين والفلفل العجمي والشلاس الهندي وقاقلة وحب غار وعاقر قرحا ونوار القرنفل ثم يسحقون سحقاً ناعماً ويشربون في المرقة. وإذا كان مرق الدجاج فلا بأس بذلك ويطبخ عليهم قبل ذلك تحته وإن شاء في العسل يعقدهم ويأكل في الصباح والمساء وهذا أحسن بقدر الاستطاعة»[1].

وقد كان السحر يعتبر الملجأ الوحيد للأفراد والجماعات أمام المجهول وأمام العجز، عجز الإنسان. هذا الجانب اللاعقلاني كان في خدمة عدة مواقف، وكان السحر تعلة لعدة أمراض اجتماعية.

ـ الأمراض أو العيوب التي تردّ بها المرأة

ورد بفتاوى البرزلي أن العيوب التي تردّ بها المرأة على أربعة أقسام: «قسم منها يحمل على العلم به جميع الأولياء، وهو الجنون والجذام والبرص في ما يظهر من البدن، ومنها ما لا يحمل على العلم به إلا الأم وهو داء الفرْج»[2].

وعن اللخمي: «تردّ المرأة بعيب الفرْج إذا كان يمنع الجماع كالرتق والقرن أو لا يمنع كالعَفَل والنتن والاستحاضة والإفاضة وحرق النار»[3].

واختُلفَ إذا كان شيء من هذه العيوب خفيفاً، فقال مالك: لا تُردّ به لأن المجنونة والجذماء والبرصاء يقدر على جماعها وهي تُردّ به. وقال ابن حبيب: لا ترد به إلا أن يكون عيباً يمنع اللذة[4].

وإذا ادعى زوج أن زوجته بها عيب الفرْج، فإنه ينظر إليها النساء: «فإن صَدَّقه النساء كان له فسخ النكاح»، وهو قول سحنون[5]. أما ابن العطّار القرطبي

(1) النفزاوي، **الروض العاطر**، ص 159.
(2) ج 2، ص 282. أنظر أيضاً ابن أبي زيد القيرواني، **الرسالة**، بيروت، دار الفكر، 1981، ص 189.
(3) البرزلي، **فتاوى البرزلي**، ج 2، نفس الصفحة. أنظر أيضاً الونشريسي، **المعيار**، ج 3، ص 139.
(4) البرزلي، المصدر السابق، ج 2، ص 282.
(5) المصدر السابق، ج 2 ص 283.

(ت 389هـ/ 1008م) فقد أفتى «بعدم كشف الحرائر» في صورة ادعاء الزوج عيباً في الفرْج[1].

وعن كيفية الكشف ورد بفتاوى البرزلي أنه: «على المرأة أن تجلس وخلفها امرأتان وتجعل هي المرآة أمام فرجها وتفتح فخذيها وأشفار فرجها، وتكون معاينة المرأتين في المرآة، فلا يخفى من داء الفرْج شيء»[2].

ويكفي إثبات العيب قول امرأة واحدة، وممّا لا يميزه إلا الأطباء وَصَفه اثنان من حرائر النساء للأطباء. وعن سحنون يُبْقر عن موضع الداء وينظر إليه الرجال إلا أن يكون في أحد الفرجين. ولا يشهد النساء بقدمه أو حدوثه إلا إذا كنّ طبيبات[3].

وبطبيعة الحال تردّ العَرُوس إذا كانت غير بكر. وقد قال ابن أبي زيد بعرضها على النساء لاختبار بكارتها: «فإن قلن أن القطع الذي بها جديد لم يقبل قول الزوج، وإذا قلن قديم ينظر إلى من زوجها فتردّ عليه لأنه عيب»[4].

أما العيوب التي يُردّ بها الرجل: فعن مالك: «للمرأة أن تُردّ الرجل مما يردّها من الجنون والجذام والبرص ومما غرّها به. ولها المهر إن بَنَى وإن لم يبن فلا شيء لها. أما عيوب فرجه هو أن يكون خصّياً أو مجبوباً أو عنّيناً أو معترضاً أو حصوراً، فإذا اختارت فراقه فرّق الإمام بينهما. ولكن المعترض[5] يؤجل سنة للعلاج وكذلك المجنون[6]. ويعرف الجذام والبرص بأن ينظر إلى جسمه ما لم يكن في العورة. ويذكر البرزلي: «عن بعض شيوخنا أنه ينظر إليه الرجال للضرورة كما ينظر النساء إلى المرأة»[7]. ونظر الرجال إلى عيب عورة الرجل جائز للضرورة، فيجوز أن يباشر

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(2) ج 2، ص 282.
(3) المصدر السابق، ج 4، ص 158.
(4) الونشريسي، المعيار، ج 3، ص 166 ـ 256 ـ 257.
(5) أُعْتُرض عنها: أي اصابه عارض من مرض أو غيره منعه عن إتيانها. أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 108.
(6) ابن أبي زيد، كتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات. تحقيق جماعة من الأساتذة المغاربة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998، ج 2، ص 527.
(7) البرزلي، فتاوى، ج 2، ص 283.

الفرج بيده إذا دعت إلى ذلك ضرورة، «لأن الضرورة تبيح النظر إلى عورة الحيّ للمداواة»[1]. أما ابن فتحون فيقول: أما المحصور والمجبوب ذَكَره والأنثيين أو مقطوعهما، والعِنِّينُ في قول القاضي أبي محمد، فيعتبر بالجَسّ على الثوب أو ينظر الرجال إليه[2].

وقد احتج أبو عبد الله المازري على قاضٍ أمر بالكشف على جسد رجل ذكرت زوجته أنه مصاب بالبرص[3]. وتتمثل القضية في ما حكاه ابن علوان، أحد مفتيي تونس، أنه أتته امرأة بزوجها، أندلسي أساء عشرتها وعسر عليها التخلص منه. فقال لها: ادعي عليه أن داخل دبره بَرَصٌ، فادعت ذلك عليه، فحكم عليه بأن يُنْظَر في ذلك المحل. فلمّا رأى ذلك الزوج طلّقها[4].

ـ العشق

ورد في لسان العرب: أن العشق هو فرط الحب. «وسمي العاشق عاشقاً لأنه يَذْبُلُ من شدة الهوى كما تبذل العَشَقَةُ إذا قُطِعَت والعشقة شجرة تخضرُّ ثم تدِقّ وتصفرّ»[5].

واعتبر العشق اعتلالاً، وقد رتبه عبد السلام الصقلي في فصل الوسواس والمولدة للوسواس.

ويعرّفه الصقلي على أنه «مرض وسواسي شبيه بالماليخوليا، يكون الإنسان قد

(1) المصدر السابق، ج 2، نفس الصفحة.
(2) البرزلي، فتاوى، ج 2، ص 284.
قال ابن الأعرابي: الحَصُور: هو الذي لا يشتهي النساء ولا يقربهن، الذي لا يأتي النساء. وفي حديث القبطيّ الذي أمر الرسول ﷺ علياً بقتله، قال: فرفعت الريحُ ثوبه فإذا هو حَصُورٌ: وهو الذي لا يأتي النساء لأنه حبس عن النكاح ومنع، وهو في هذا الحديث المجبوب الذكر والأنثيين، وذلك أبلغ في الحَصَرِ لعدم آلة النكاح. ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 139.
والعِنّين: الذي لا يأتي النساء ولا يريدهن. ابن منظور، المصدر السابق، ج 10، ص 310.
(3) الونشريسي، المعيار، ج 3، ص 313.
(4) البرزلي، فتاوى، ج 2، ص 283.
(5) ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 161.

جلبه لنفسه بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور والشمائل التي له، أعانته على ذلك شهوته أم لم تعن»[1].

واعتبر ابن سينا مرض العشق من جملة الآلام التي تصيب الجنس البشري. ويقول إن علامته غور العين ويبسها وعدم الدمع إلا عند البكاء، وحركة متصلة للجفن ضحاكة كأنه ينظر إلى شيء لذيذ أو يسمع خبراً ساراً، أو يمزح، ويكون نفسه كثير الانقطاع والاسترداد، فيكون كثير الصعداء، ويتغير حاله إلى فرح وضحك أو إلى غمّ وبكاء في سماع الغزل. ولا سيما عند ذكر الهجر والنوى، وتكون جميع أعضائه ذابلة خلا العين،... ولا تكون لشمائله نظام، ويكون نبضه نبضاً مختلفاً، بلا نظام البتّة، كنبض أصحاب الهموم، ويتغير نبضه وحاله عند ذكر المعشوق، خاصة عند لقائه بغتة...»[2].

وكان ابن الجزّار قد عرّفه على أنه: «من الأدواء التي تتولّد في الدماغ، وهو إفراط الشوق مع فكرة وشهوة ولذلك صار يتبعه أعظم أوجاع النفس أعني الفكر والسهر»[3]

ثم يذكر مؤلف «زاد المسافر» تعريفاً للعشق ورد عن بعض الفلاسفة، فيقول: «إن العشق: اسم لما فضل عن المحبة»، و«إنه إفراط المودة». ويواصل فيقول:

«وربما كانت علة العشق اشتياق النفس إلى القرب من نظرة موافِقٍ أو صورة فائقة، فإن من شأن النفس الوُلوع والعجب بكل شيء حَسن من جواهر أو نبت أو غير ذلك، فإن اتفق مثل ذلك الجنس في شيء فهو جنس الإنسان وهما من غريزة الحب له، اهتاجت الشهوة حينئذ وحرصت النفس على مواصلته وقربه»[4].

أما الوشاء فيقول حول العشق: «وبلغنا أن منهم من عشق صورة في حمام

(1) الصقلي، **موسوعة الطب الشعبي**، ج 1، ص 36. أخذ هذا التعريف عن ابن سينا.

(2) ابن سينا، **القانون في الطب**، حققه إدوار القش، بيروت، 1993، المجلد الثاني، ص 898. أنظر أيضاً عبد الخالق بن رجب وأحمد ناجح المرنيسي، **تشريح الدماغ عند ابن سينا**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج 2002، ص 196.

(3) **زاد المسافر وقوت الحاضر**، تحقيق محمد السويسي والراضي الجازي، تونس 1986، ج 1، ص 115.

(4) ابن الجزار المصدر السابق، نفس الصفحة.

وخيالاً في منام وكفّاً في حائط ومثالاً في ثوب. والعشق ألوان وأنواع وضروب وفنون وأمره عجيب»[1].

ويقول الجاحظ معرّفاً بمرض العشق: «... العشق داء لا يملك دفعه... هو داء يشتمل على الجسم بالمحاورة كما ينال الروح الضعف والوهن في المرء ينهكه. وداء العشق وعمومه في جميع البدن بحسب منزلة القلب من أعضاء الجسم. وصعوبة دوائه تأتي من قبل اختلاف علله وأنه يتركب من وجوه شتى كالحمّى التي تعرض مركبة من البرد والبلغم، فمن قصد لعلاج أحد الخلطين كان ناقصاً من دائه زائد في داء الخلط الآخر[2].

تنزّل هذه الأقوال العشق في إطار فيزيولوجي طاقي وثيق الصلة بنظرية أبقراط في الأخلاط الأربعة وهي الدم، الصفراء، السوداء والبلغم.

والخلط الأسود هو ناتج عن احتراق الدم وأخلطة الجسد، به يعلل جنون العاشق وقتله نفسه وموته عشقاً، إذ العشق يولد هذه المادة السوداء[3].

ينجرّ عن هذه المادة الخيالية التي شغلت القدامى شرقاً وغرباً[4] والتي هي بمثابة القطران أو «الفحم المزاجي» فساد الفكر المؤدي إلى الخواتم المأسوية المذكورة، ونجد وصفاً لهذا المسار في نص مركزي أوردته بعض المراجع ناسبة إياه إلى ابن داود الذي ينسبه بدوره إلى «بعض المتطببين».

يقول النصّ: «إن العشق طمع يتولد في القلب وتجتمع إليه مواد من الحرص

(1) أبو الطيب محمد بن إسحاق الوشاء، الظرف والظرفاء، بيروت، عالم الكتب، 1324، ط 1، ص 624.

(2) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ص 166.

(3) يقول التهانوي في تعريف السوداء: «عند الأطباء: نوع من أنواع الأخلاط... وهي قسمان: طبيعية ويسميها جالينوس خلطاً أسود، وهي عكر الدم الطبيعي، وغير طبيعية وهي كل خلط محترق، حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرّة السوداء والسوداء الاحتراقية والسوداء المحترقة». **كشاف اصطلاحات الفنون**، كلكته، 1882، مجلد 21، ص 246.

(4) أنظر في موضوع السوداء والمرّة السوداء La Bile Noire والماليخوليا التي تنجرّ عنها وأهميتها في التصورات الطبية والفلسفية والأدبية القديمة ملفاً خاصاً بـ «الأدب والماليخوليا» في:

MAGAZINE LITTERAIRE, Nº 244, Juillet-Août, 1987, pp. 14-57.

فكلما قوي، ازداد صاحبه في الاهتياج واللّجاج وشده القلق وكثرة الشهوة. وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته إلى السوداء، والتهاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء. ومن طغيان السوداء فساد الفكر ومع فساد الفكر تكون العدامة ونقصان العقل ورجاء ما لا يكون. وتمنّي ما لا يتم حتى يؤدي ذلك إلى الجنون[1]. فحينئذ ربما قتل وربما مات غمّاً، وربما نظر إلى معشوقه فيموت فرحاً أو أسفاً، وربما شهق شهقة فتختفي فيها روحه أربعاً وعشرين ساعة فيظنون أنه قد مات فيقبرونه وهو حي، وربما تنفس الصعداء فتختنق نفسه في تامور قلبه وينضم عليها القلب فتخرج نفسه فجأة دفعة واحدة...[2].

لم يفت ابن داود التنبيه إلى امتناع علاج العشق/السوداء إذا استحكم: «زوال المكروه عمّن هذه حاله لا سبيل إليه بتدبير الآدميين ولا شفاء له إلا بتدبير رب العالمين وذلك أن المكروه العارض من سبب منفرد قائم بنفسه، فهنا التلطف في إزالته بإزالة سببه.

فإذا وقع السببان وكل واحد منهما علة لصاحبه لم يكن إلى إزالة أحد منهما سبيل، فإذا كانت السوداء سبباً لإبطال الفكر، وكان اتصال الفكر سبباً لاحتراق الدم والصفراء ويليهما إلى تقوية السوداء فهذا هو الداء العياء الذي تعجز عن معالجته الأطباء[3].

وفي هذا قال ابن الرومي:

الحبُّ دَاءٌ عَيَاءٌ لا دواءَ لـه تضِلُّ فيه الأطباء النحاريرُ
قد كنت أحسَبُ أن الواصفين غَلَوْا في وَصْفِهِ، فإذا بالقوم تقصيرُ

لكننا نجد أحمد الصقلي يقدّم بعض الوصفات أو الممارسات السحرية لمعالجة العشق، فيذكر أن:

«الحرمل: زعم قوم أن شربه ينفع أصحاب العشق.

(1) أنظر حول ذلك:
BÜRGEL, (J.C.), «Love lust and longing: Eroticism in early islam as reflected in literary sources», p. 92-94.
(2) رجاء بن سلامة، المرجع السابق، ص 290. عن ابن داود، الزهرة، 1/ 17.
(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما عظم اللقلق: من حمله معه زال عنه حُزنه وإن كان عاشقاً سلا.

ورخام القبر الذي يكتب عليه التاريخ، أن يسحق منه ويسقي إنساناً على اسمه، سلاه ولم يهتم به.

ومن الخواص: من كان عاشقاً وأراد أن يبطل عنه عشقه فليتمرّغ في مراغة بغله»[1].

يبدو الصقلي وكأنه غير متأكد من نجاعة ما يقدمه من علاج ولعله لم يعالج مثل هذا السقم.

ـ الجنون

أكد ليون الإفريقي وجوده بإفريقيا[2]، وقدم له الصقلي وصفات سحرية «نافعة»[3].

نقول في اللغة العربية جنّهُ الليل أي ستره وأظلم عليه، وجُنّ الرجل جنّاً وجنوناً أي زال عقله أو فسد أو دخلته الجن فهو مجنون[4].

الجنّ خلاف الإنس والواحد جنّي سميت بذلك لأنها تخفى ولا ترى. وأصل كلمة جِن من جنّ الشيء يجنّه جنّاً: ستره واستجنّ فلان أي استتر بالشيء، والقلب هو الذي سمي جِنَاناً لخفائه. ولبسه الجن أي استتر بالجان أي هرب إليه ليستتر به ويتقمص شخصيته ليمرّر خطابه المقنع. ولذلك يعتبر أحياناً ويُعَدُّ الجنون قناعاً يخفي الحكمة والمعرفة[5].

(1) موسوعة الطب الشعبي، ج 1، ص 36.
(2) وصف إفريقيا، ج 1، ص 85.
(3) موسوعة الطب الشعبي، ج 1، ص 41 ـ 42، ومن هذه الوصفات:
ـ كبد التمساح: «ينفع من الجنون إذا تبخّر به».
ـ مرارة الثعلب: «تشفي من الجنون سعوطاً».
ـ قلب القنفد: «إذا علق على المجنون أبرأه».
كما نسب إلى السيدة المنوبية إعادة الذاكرة والمدارك العقلية لفاقدها. أنظر نلّي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، ص 335.
(4) لسان العرب، ج 3، ص 218.
(5) أنظر: فوكو، تاريخ الجنون، 1972، ص 194 ـ 195، وهشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، بيروت 1999، ص 133.

إن هذا المفهوم يقترب جدّا من المفاهيم القديمة الشائعة في مختلف المجتمعات، فالمجنون هو ذلك الإنسان الذي فقد عقله ودخلته الشياطين أي إنه فقد طبيعته الإنسانية وتحول إلى كائن خطير قد حلت عليه اللعنة.

وكما تقول العامة، الجنون فنون وهذا يعني أنّ صوره متعددة ومتنوعة بتنوع الغرابة في السلوك. إذ يعرّف الجنون سلباً بذهاب العقل ويعرف أيضاً بأنه مسّ فهو يحيل على عالم الجنّ والشياطين. ويرى هشام جعيط أن اختلال العقل بسبب المرض مفهوم بعيد عن الثقافات القديمة وبالتالي الجنون والجنة بالمعنى القرآني لا يعني فقدان العقل وقوى التميز وحسّ الواقع، ولكن بناء علاقة مع الجن[1] قد يكون الشخص مسيطَراً عليه فيها أو مسيطِراً. احتواء الجسد على كائن لامرئي آتٍ من عالم آخر عجيب.

وهذا العالم اللامرئي ليس عُلْوياً في التصوّرات السائدة بل هو سُفليّ وتدل على ذلك تسمية الجنّ «بأهل الأرض»[2]. فالقدامى وخاصة الشعوب السامية عَزَوْا الجنون إلى فواعل غير مرئية وغير بشرية هي الشياطين أو الجنّ المذكورين في القرآن.

أما النصوص الطبية التي تبنت نظرية الأخلاط الأربعة الأبقراطية، فقد اعتبرت السوداء: ـ وهي من الأخلاط الأربعة ـ المسؤولة عن فساد الفكر. وغالباً ما تكون مرادفة «للماليخوليا» وهي تغير الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي إلى الفساد وإلى الخوف والرداءة[3].

ويبدو أن مفهوم الجنون غامض وواسع، فهو لا يشير إلى مرض عقلي معيّن، إنه يشمل الاضطرابات العقلية والسلوكية بحيث إنّ تصرفات الشخص تتخطى المألوف وقواعد المنطق وحدود الواقع والمعايير الأخلاقية والاجتماعية. فالشخص يعتبر مختلفاً في نظر المجتمع لأنه لم يعد يخضع لقوانينه ولم يعد يأتمر بأوامره وينتظم بنظمه.

وقد تطور مفهوم الجنون في العهد العباسي، ووجد طب نفساني يعالجه، هذا

(1) هشام جعيط، المرجع السابق، ص 89.

(2) أنظر مقال «مجنون» في - EI2, V. / 1097 - 98 (A.T.WELCH)

(3) الصقلي، موسوعة الطب الشعبي، ج 1، ص 35.

بعد الاحتكاك بالتراث اليوناني وبالحضارات المتقدمة في الشرق الأوسط.

إن العرب كانوا أول من أقام ونظم المورستانات لـ «المجانين» خاصة في فاس وفي قرطبة وفي بغداد والقاهرة على الأقل منذ القرن الثاني عشر ميلادي، وكونوا للمرضى جوّاً مريحاً من الأجنة والحرية والحوار[1].

أما اجتماعياً فقد دخل الجنون في الفقه كمانع لعدة نشاطات اجتماعية[2] وذلك ابتداء من القرن الثاني هجري. والمقصود به فقدان العقل المميّز وخلل التفكير. وسياسياً يجب ألّا يكون الخليفة مجنوناً، وهذا شرط أساسيّ بينما كان الأوروبيون يقبلون ذلك ويعينون وصيّاً.

ـ الصرع

ويعرّفه الصقلي على كونه: «مرض مزمن دوري لا تصحبه حمّى، ويعتري المُصاب به نوب يحصل له فيها تشنجات بدون انتظام في الجسم كله مع فقد إحساس الأعضاء ويعقب ذلك شلل في الحس والحركة وفي كل نشبة منه يفقد المريض الإدراك ويحملق عينيه ويتجه الوجه إلى إحدى الجهتين»[3].

كما يقدم الصقلي[4] مجموعة من الوصفات لعلاج هذا المرض، وهو ما يفصح عن وجوده بإفريقية.

وهو مرض يدخل في إطار مرض الأعصاب الذي ذكر ليون الإفريقي أيضاً إنتشاره بإفريقيا، والذي أشار أنه يصاب به كثير من النساء[5]. وقد تحصل حالات

(1) هشام جعيط، في السيرة النبوية، بيروت 1999، ص 90.

(2) مثل خطة القضاء التي من شروطها إلى جانب العقل، الإسلام، والذكورية، والحرية، والبلوغ، والعدالة، والعلم، وسلامة حاسة السمع والبصر من العمى والصمم، وسلامة حاسة اللسان من البكم. أنظر البرزلي، فتاوى، ج 4، ص 6.

(3) الصقلي، موسوعة الطب الشعبي، ج 2، ص 37. يقابله بلغة الطب الحديث Epilepsie، ويعرف بعاميتنا بداء النقطة.

(4) الصقلي، المصدر السابق، ج 1، ص 38، منها على سبيل المثال: «أنياب الثعلب إذا علقت على المصروع برئ مجرب»، «بيض السلحفاة البرية: تنفع من الصرع أكلاً»، نفس المصدر، ص 38 ـ 39 ـ 40 ـ 41.

(5) وصف إفريقيا، ص 85.

الصرع هذه أثناء مديح الزوايا، زوايا الأولياء الصالحين الذين تزورهم المرأة لأغراض متنوعة[1].

فيبدو الصرع كانفجار للجسد المكبوت، المأسور، الجسد العورة، الجسد الذنب، الإثم، الشيطان الخطيئة... هذا الجسد الممنوع من الكلام، فإن كلماته تخرج صرعاً وعُصَاباً.

ويأتي الصرع لكسر منظومة القيم السائدة وخلخلة الثوابت والأعراف الاجتماعية ومسّ المحرّمات والمعتقدات. ولعله صرخة الرفض في أوقات العجز عن متابعة لعبة التأقلم مع المحيط.

د ـ بين رفض الجسد المريض وعيادة المريض

ورد في رياض النفوس أنه في نطاق تمدين البلاد وتجهيز مدائنها الكبيرة بالمصالح ذات النفع العام، وقع إنشاء وسائل للمحافظة على الصحة العمومية، وذلك في عهد بني الأغلب التميميين (184هـ/ 800م). فأحدثت في كل مدينة كبيرة في القطر مرستان أو مستشفى للمصابين بالأمراض المعضلة والتي يخشى منها تسرّب العدوى إلى السكان. وأول هذه المرستانات هي الدار التي أنشأت بالقيروان في ناحية من أطرافها تسمى «الدمنة» أطلق على هذا المستشفى اسم الموضع الذي أقيم فيه البناء، فصار علماً له، فاقتصر في تعريفه على كلمة «الدمنة» وأسقط اسم بيمرستان أو مستشفى وربما عرف كامل الحي باسم «حارة المرضى»[2].

ويذكر المالكي، أن المستشفيات التي أحدثت بعد ذلك في المدائن الكبيرة مثل تونس وسوسة وصفاقس كانت على غرار مرستان القيروان وعُرفت كلها باسم «الدمنة» تقليداً لعاصمة البلاد[3].

وتواصلت هذه التسمية في الفترات اللاحقة، كما تواصل إقصاء المرضى.

فقد ورد في معالم الإيمان وجود دار فسيحة تحتوي على حجرات كانت تسمى

(1) أنظر سلوى حفيظ، **الدلالات الجسدية من خلال بعض النماذج الاجتماعية**، شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1999 ـ 2000، ص 113 ـ 114.
(2) المالكي، ج 3، ص 66.
(3) **رياض النفوس**، نفس الجزء، نفس الصفحة.

«بدار الجذماء»، لا يقيم بها إلا من كان مصاباً بداء الجذام[1]. والجذام[2] هو داء عضال فتاك، ومن الأمراض المعدية، وهو علة رديئة تنتشر في البدن كله، فيفسد مزاج الأعضاء وهيئتها وتحدث عجرٌ في الوجه غالباً، ويتمرّط شعر الأجفان وينتهي إلى تآكل الأعضاء وسقوطها من شدة التقرّح[3].

وقد كان منتشراً بكثرة في سائر أنحاء العالم القديم ولم يكن له دواء ناجع معروف. وقد قاست من جرّائه البشرية أثناء القرون الوسطى ما لم تعانه من مرض آخر ولذلك كانت جميع أمم البحر المتوسط قد اتخذت ضد سريانه وسائل شتى من أهمها عزل المصابين به في ملاجئ خصوصية عرفت في إفريقيا بالدمنة أو بدار الجذماء، وذلك خوفاً من تسرّب عدواه إلى الأصحّاء من السكان، وعرفت هذه الملاجئ في الممالك الإفرنجية باسم «دار الجذماء»[4] (Léproseric).

ونقل الدباغ عمن سبقه أن «فقهاء البدن» كانوا يباشرون مرضى «الدمنة» ويتفقدونهم. كما أن كثيراً من أعيان القيروان ووجوه علمائها كانوا يتعهدون أهل «الدمنة» لا سيما بمناسبة المواسم والأعياد ويرفعون إليهم ما يعوزهم من الملابس المناسبة لتدفئتهم، ومن الأطعمة المحرومين منها لانقطاعهم عن أهاليهم[5].

وفي فتاوى البرزلي، سئل القابسي عن دمنة ببعض نواحي مدينة القيروان...، فأجاب: «إن هذه البقعة مسماة بهذا الاسم كان القصد بها للأضرّاء بالجذام إذا كثروا ليكونوا بناحية عن الناس لئلا يضرّوا بالناس»[6]. ويسمون أيضاً «بأهل الضرر».

(1) راجع معالم الإيمان، ج 2، ص 235.
(2) لسان العرب، ج 3، ص 106.
(3) أنظر حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية الإفريقية التونسية، مكتبة المنار، 1964، ص 275.
(4) أنظر:
Françoise Beriac, **L'Histoire des Lépreux au Moyen Age**, une société d'exclus, Paris, Imago, 1988.
أنظر أيضاً:
Hervé Martin, **Mentalité Médiévales**, II, Paris, PUF, 2001.
(5) راجع معالم الإيمان، ج 2، ص 235.
(6) البرزلي، فتاوى، ج 5، ص 415.

ويذكر البرزلي أنه يحفظ عن ابن شرف أن هذا المكان كان ربضاً معروفاً بالمبتلين يسكنه أهل العاهات وبه ماجل يسمى الآن ماجل المجذومين.

ولكن في زمن فتنة العرب، كان هذا الربض أول ما خرّب لكونه خارجاً عن البلد[1].

كما وقع إقصاء المرضى بالجذام وأصحاب العاهات في مدينة فاس، إذ وجد بها ربض يسكنه المجذومين، ويقوم رؤساؤهم بتخليص المدينة من كل مجذوم ولهم السلطة لإخراج كل من رأوه مصاباً بهذا الداء من فاس وإسكانه بهذا الربض[2].

ولا بد من الإشارة إلى أنه يُعَدُّ من المجذومين، البرصان الذين ظهرت على أجسامهم بقع بيض وغيرهم من ذوي الأمراض المزمنة[3].

وحول معاملة المرضى وأصحاب العاهات، تروي كتب الأخبار عن ملوك الحيرة من المناذرة اللخميين أنه: «إذا ركب أحدهم لم يَلْقَهُ لا أعور ولا أحول ولا أعمش ولا أحدب، ولا ذو نقصان ولا ذو عاهة إلا قتلته الحاشية والأتباع. وإذا كان من هذه الملوك ذو عاهة سَمَّتْهُ نزار بأحسن الأسماء، مثل جذيمة الأزدي ملك العراق كان أبرص، فقيل وضّاح وأبرش[4].

نلاحظ مما سبق اختلاف المواقف من الجسد المريض حسب المكانة الاجتماعية، أي حسب انتمائه، أما للأسياد أو للعامة. وقد ورد في المعيار: «أن إمامة المجذوم جائزة لا اختلاف في ذلك بين أهل العلم، لأن العيوب التي تقدح في صحة الإمامة إنما هي في الأديان لا في الأبدان. إلا أنه إذا تفاحش جذامه وقبح منظره وعلم بين جيرانه أنه يكرهون إمامته لتأذيهم بها في مخالطته لهم إذ يشق صفوفهم بالدخول للمحراب والخروج عنه، فينبغي له أن يتأخر عن الإمامة بهم، وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المرأة المجذومة التي رآها تطوف مع الناس: «يا أمة الله لا تؤذي الناس لو جلست في بيتك لكان خيراً لك». فإن أبى من ذلك

(1) البرزلي، المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة. ويقصد بفتنة العرب: أعراب بني هلال في زحفهم على إفريقيا خلال القرن الخامس هجري.
(2) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ج 1، ص 278.
(3) ليون الإفريقي، المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(4) أنظرابن حبيب، كتاب المحبّر، ص 299: «البرص الأشراف». أنظر أيضاً الهمداني، قصيدة الدامغة، تحقيق محمد بن علي الوكوع الحوالي، المكتبة اليمنية [د ـ ت]، ص276.

ورفعوه إلى الإمام قضى عليه بالتأخير عن إمامتهم إذا تبين له ما ذكروه من تأذيتهم بها لأن المنع من إذاية المسلمين واجب، وقد قال الرسول ﷺ في حلول المرض على المُصِحّ أنه أذى. وقال الرسول: «من أكل من هذه الشجرة فلا يقرب مسجدنا، يؤذينا بريح الثوم، وهو أخف أذى»[1].

هذا الإقصاء والرفض للجسد المريض وإن كان لاتقاء العدوى في بعض الأحيان وبالنسبة لبعض الأمراض، فإنه لا يتماشى مع ما يأمر به الحديث من عيادة المرضى، وقد صيغ هذا الأمر في أشكال عديدة فمنها ما يصف عيادة الرسول للمرضى. ومنها ما جاء في صيغة الأمر: «أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكّوا العاني»[2]. ومنها ما يعد عائد المريض بالجنة: «عائد المريض في مخرفة من الجنة حتى يرجع»[3].

ومنها ما يجعل الله يحاور الإنسان يوم القيامة ويلومه على عدم عيادة المرضى، يقول الله: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: ربّ كيف أعُودك وأنت ربّ العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تَعُدْني، أما علمت أنك لو عدّته لوجدتني عنده»[4].

وكثيراً ما يجمع الحديث بين عيادة المريض واتباع الجنازة: «فالصوم واتباع الجنازة وإطعام المسكين وعيادة المريض ما اجتمعن في امرئ إلا دخل الجنة»[5].

يتبين من خلال ما سبق، أن موقف المجتمع يتأرجح بين العناية بالمريض وعيادته وبين الخوف من المرض وتجنب الجسد المريض وإقصائه.

فمهما كان نوع المرض، فإن تجربة الألم تعاش دائماً بأسلوب غرابة مطلقة، نمزق الحضور وفي الوقت تكثفه وهي تقود إلى القلق وعدم اليقين وانعدام التماسك.

(1) الونشريسي، ج 1، ص 224. أنظر أيضاً البرزلي، ج 3، ص 222 وج 4، ص 389 وج1، ص 307.
(2) البخاري، كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير.
(3) مسلم، كتاب البرّ والصلة.
(4) نفس المصدر.
(5) مسلم، كتاب فضائل الصحابة. أنظر، الموت وطقوسه، ص 89 ـ 90.

والشخص يتألم بمفرده. والصلة وثيقة بين الألم وبين الشعور الحادّ بالذات الذي يفصله عن العالم الموضوعي. والألم هو الذي يكشف للشخص عن وجوده الفردي بضعفه وصغره ومحدوديته في حدة قاسية تتمزق معها كل الروابط التي كانت تربطه بالعالم وبالآخرين، ويرتدّ إلى جسده بعنف ليحسَّ بوحدته الرهيبة وبانعزاله عن كل شيء. ويتوجه بانتباهه نحو النيران التي تصهر جسده.

إن الألم الذاتي هو تجربة باطنية يستحيل على الآخر أن يشارك فيها والألم يجبر الشخص على الوحدة والانسحاب من وجه العالم الذي يشعر بحق أنه منفصل عنه ولكن وفي نفس الوقت راضخ له[1].

فالمرض واقع فردي واجتماعي: فهو محنة فردية لكنه في نفس الوقت تصاحبه تعبئة اجتماعية تتمثل في:

- أن المريض يصبح محلّ حديث الناس: عن مرضه، عن أفعاله وعن مصيره.

- وينجر عن المرض حديث عن المجتمع، عن الأسباب الاجتماعية للمرض: كعدم احترام القيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة في المجتمع[2].

فالأمراض في الاعتقاد السائد وفي نظر الفقهاء ابتلاء وامتحان، هي دائماً مرتبطة بالأخلاق وبمدى تمسك الناس بدينهم وبالسلوك القويم، فيكفي أن يراجع الناس أنفسهم حتى يُذهب الله ما بهم.

ولكن يؤكد البعض[3] أن لكل مجتمع تصوره الخاص للمرض حسب تصوره للعالم، فالجسد المريض له علامات تفسّر حسب المفهوم الذي تتبناه المجموعة التي يعيش فيها المريض.

إن الكثير من مظاهر الشكوى الجسدية تبدو مجرّد أقنعة تخفي الشكوى

(1) أنظر:
Marc Augé, Claudine Herzlich, **Le sens du Mal**, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, p. 35. «Le paradoxe de la maladie est qu'est à la fois la plus individuelle et la plus sociale des choses».

(2) أنظر:
Marc Augé, Claudine Herzlich, **Le sens du Mal**, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, Paris (S.D.), p. 40.

(3) France shott Billman, Possession, dance et therapie. SNED, paris, 1085.

الوجودية التي لا يتاح لها التعبير المباشر عنها، وقد يهرب الإنسان من علل النفس وأزمات الوجود إلى العلة الجسمية، فالإنسان قد يعبّر بلغة الجسد من خلال المرض عن معاناته التي لا يسمح له التعبير عنها.

إذ يمكن أن يكون المرض الجسمي من أشكال ارتداد العدوانية نحو الذات كميل تدميري، فيعيش الإنسان مأساته من خلال جسده: الجسد حامل الآلام والآثام والمآسي جميعاً إذ هو وعاء الذات الوحيد.

إن المرض ليس دائماً شيئاً سلبياً، فهو قد يأخذ معنًى وجوديّاً، المرض ليس فقط انهيار وحرمان الإنسان من بعض إمكانياته الشخصية. إذ الآلام والأمراض والإعاقات قد تفتح الباب أمام إمكانيات جديدة. فهي قد تفرز وتفجر من أعماق الذات إمكانيات وقدرات خلاّقة.

وهكذا ما كان يبدو حرماناً وإعاقة وحاجزاً قد يتحول ولكن عند البعض وبفضل العبقريّة إلى نقطة انطلاق، إلى دعوة لخوض مغامرة خلاّقة[1].

(1) بيتهوفن قام بتأليف سمفونيات ممتازة موسيقية وأقام حفلات رائعة على شرف ومن أجل إسعاد الذين يُنْصِتُون وهو الأصمّ.
«On admet que la douleur est génératrice de force exceptionnelle. C'est en effet, par la manière dont il brave la douleur que se manifeste le mieux la grandeur de l'homme», Durkheim, E, **Les formes élémentaires de la vie religieuse** p. 451.

الفصل الثاني:

الجسد المريض: العلاج والطقوس الإشفائية

1 ـ صناعة الطب بإفريقيا والعلاج

أ ـ أهمية «صناعة» الطب بإفريقيا

يقول ابن خلدون إن علم الطب من فروع الطبيعيات ويعرفه: «بأنه صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبُها حفظ الصحة وبُرْءَ المرض بالأدوية والأغذية بعد أن يتبين المرض الذي يخصّ عضواً من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها وما لكل مرض من الأدرية»[1]. ويعتبر ابن خلدون الطب، صناعة ضرورية في المدن: «لا تستدعيها إلا الحضارة والترف»[2]. بمعنى محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية، لأنه يرى أن للبادية طبّاً يبنونه على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص يتداولونه متوارثاً عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج»[3].

ومهما كان من الأمر ففائدة الطب: «حفظ الصحة للأصحاء ودفع المرض عن المرضى بالمداواة حتى يحصل لهم البُرْءُ من أمراضهم»[4].

وقد ورد بكتاب تذكرة أولي الألباب أنه قد قيل: «إذا كان الطبّ حافظاً للصحة دافعاً للمرض، فالواجب البقاء وعدم اختلال البنية خصوصاً من نفس الطبيب ونحن نرى الحكماء فضلاً عن غيرهم يضعفون ويموتون، فلا فائدة للطب.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 380.
(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 228.
(3) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 380.
(4) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 308.

قلنا ليس على الطبيب منع الموت ولا الهرم ولا تبليغ الأجل الأطول ولا حفظ الشباب لعدم قدرته على ضبط ما ليس عليه أمره كتغيير الهواء وورود على الأغذية من حيوان وغيره، ومشقة الاحتراز في تعديل المآكل والمشارب وغيرهما وعدم إمكان جلب الفصول على طبائعها الأصلية، فقد ينقلب كل منهما على الآخر. وإنما عليه إصلاح ما أمكن من دفع ضارّ مناف وحفظ صحة إلى الأجل المعلوم[1].

ويذكر ابن خلدون أن للإسلام في هذه الصناعة أئمة مثل الرازي والمجوسي وابن سينا، ومن أهل الأندلس يذكر ابن زهر[2].

ونجد عبر مختلف فترات العهد الحفصي مجموعة من الأطباء المشهورين في كل من تونس وبجاية وقسنطينة، ومن بينهم عدد من حاشية السلاطين، ومن أشهر أطباء هذه الفترة: في عهد المستنصر نجد محمد بن أندراس أصيل مرسية نزيل بجاية ثم أبو الحسن المرواني من مرو، ثم محمد بن عيشون من أصل أندلسي[3].

وبعد نصف القرن الرابع عشر ميلادي، اعتبر أبو الحجاج يوسف أصيل قرمونة وتلميذ الطبيب اليهودي الذائع السيط ابن الزرزار، أشهر طبيب ممارس في تونس، حظي بتقدير شخصي كبير لدى السلطان أبي العباس[4].

ولكن أشهر أطباء العاصمة الحفصية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلادي كانوا ينتمون إلى عائلة الأشراف الصقليين فنجد:

- عبد السلام بن إبراهيم الزيات الصقلي (ت 722هـ/ 1322م).
- وابنه أحمد (ت 820هـ/ 1418م).
- ثم قريبهما محمد بن عثمان (ت 1400م).
- أبو سعيد الصقلي وابنه عبد الرّحمٰن (ت 1467م).

(1) داود بن عمر الأنطاكي، **تذكرة داود الأنطاكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص 252.
(2) **المقدمة**، ص 380.
(3) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج II، ص 389.
(4) برنشفيك، المصدر السابق، ج II، ص 389 - 390.

- أما عن أحمد بن عبد السلام الشريف الحسيني الصقلي التونسي، أبو العباس، الطبيب، فمن المشاع أنه درس الطب في جامع الزيتونة، واشتغل بالمستشفى الذي أحدثه أبو فارس.

وقد ذكر عبد الرحمٰن الجدميوي[1] صاحب كتاب «رفع الإزار عن محاسن الجوار»[2] أنه كان: «كثير المجالسة للسيد الشريف الأستاذ أبو العباس أحمد بن عبد السلام الصقلّي، حكيم تونس المحفوظة، أبقراط زمانه وجالينوس آبائه».

ومن تلاميذه أبو العباس أحمد الخميري والشهير بالمغازلي صاحب كتاب «تحفة القادم في الطب»[3] والذي أهداه إلى أبي يحيى زكريا بن أبي العباس أحمد الحفصي[4].

أهم مؤلفات أحمد الصقلي: «حفظ الصحة»[5]، كتاب «شرح أرجوزة ابن سينا في الطب»[6] وكتاب «الطب الفارسي»[7]. وكتاب الأدوية المفردة المعروف بـ «مفردات الصقلي»[8].

إلى جانب هؤلاء الأطباء، يذكر لنا حسن حسني عبد الوهاب أنه وجد بإفريقيا أُناساً من المنتسبين إلى علوم الدين ومن رجال الجيش يتعاطون شيئاً من التطبيب بما اضطلعوا به من التجربة وأخذوه بالتقليد الموروث، وهؤلاء المتطببون يطلق على كل منهم اسم «فقيه البدن»[9].

وقد ساق لنا أصحاب التراجم الإفريقيون مثل المالكي والدباغ وابن ناجي مثلاً

(1) محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، ج 3، ص 241.
(2) ص 17 أ، وهو مخطوط ب. د.ك.و. رقم: 18518.
(3) مخطوط، د.ك.و. رقم: 18509.
(4) ابن الجزار، **زاد المسافر وقوت الحاضر**، المجلد الأول، ص 22.
(5) مخطوط، د.ك.و. رقم: 18316.
(6) مخطوط، د.ك.و. رقم: 68556.
(7) مخطوط، د.ك.و. رقم: 6249.
(8) وقع نشر هذا المخطوط وأصبح يحمل اسم **موسوعة الطب الشعبي**، حققته منى عبود، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993. ورد في جزأين.
(9) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، مكتبة المنار، 1964، ص 272.

في ترجمة أبي الأسود موسى القطان: »... وكان فقيه البدن يعني طبيباً«[1]. كما وجدت بمدن إفريقيا «فقيهات البدن» يعالجن بالأعشاب المناسبة والعقاقير المألوفة ومما ورثن خبرته وتجربته عن أمهاتهن وعجائز العشيرة»[2].

إن ازدهار الطب في العهد الحفصي هو استمرار وتواصل لما عرفته إفريقيا في القرنين العاشر والحادي عشر ميلادي، إذ كانت مقرّ مدرسة طبّية إسلامية هامة بالقيروان، وكان ابن الجزّار[3] من إنتاج هذه المدرسة الأصيلة. كما احتوت مدينة القيروان في القرن الخامس عشر عدّة أطباء مثل ابراهيم مزغيش ومحمد البلوي المعروف بالبكوش كان مفتياً وطبيباً[4].

ولكن حسب برنشفيك، فإن ازدهار الطبّ في العهد الحفصي كان نسبياً لأن العلوم الطبية لم تشهد تقدماً محسوساً لا من الناحية النظرية ولا العلمية، وبالنسبة إلى كتاب ابن سينا الشهير «القانون» الذي كان الدارسون يرجعون إليه بكل ثقة فيقول: «إن المختصر الفارسي الذي ألفه محمد الصقلي كان تلخيصاً لذلك الكتاب، كما وضع أحمد بن محمد الحشاء، بطلب من أبي زكرياء الأول ملخّصاً لتأليف الرازي «كتاب المنصوري»، كما قام أحمد الصقلّي بشرح أرجوزة ابن سينا وهو «كتاب الأطباء»[5].

ولكن مهما كان المستوى الذي بلغه الطب في العهد الحفصي، فإن إفريقيا في القرن الثالث عشر كانت تحظى على كل حال بالتفوّق في هذا الميدان بالنسبة إلى أوروبا، وواصلت نقل التفكير الطبي العربي إلى الغرب المسيحي[6].

(1) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج 2، ص 230.

(2) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ص 273.

(3) وهو أبو أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد الجزار (ت 369هـ/ 979م)، أنظر **ابن الجزار، طب الفقراء والمساكين**، تحقيق وجيهة كاظم آل طعمة، طهران، 1996، ص 10.

(4) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج II، ص 391.

(5) المرجع السابق، نفس الصفحة. ويبدو أن ما ورد في كتاب القانون (980هـ/ 1037م) من علوم طبية، تواصل تدريسه بأوروبا حتى القرن السابع عشر ميلادي وخاصة بجامعة Montpellier. وأنظر أيضاً:

Claisse-Dauchy, **Médecine traditionnelle au Maghreb**, Paris, 1996, p. 97.

(6) أنظر:

Danielle Jacquard et Françoise Micheau, **La médecine arabe et l'Occident Médical, Maisonneuve et Larose**, 1990, p. 107.

= أنظر أيضاً: Roselyne Rey, **Histoire de la douleur**, وخاصة الفصل:

ب - أهمية العلاج بالأعشاب

أما في ما يخصّ العلاج والدواء، فقد قال الرسول ﷺ: «تداووا فإن الذي أنزل الدّاء أنزل الدواء وما من داء إلا وله دواء». فقيل له: «أيدفع الدواء القدر؟ قال: «الدواء من القدر»[1]. وقد احتوت كتب الطب على وصفات عديدة اهتمت بميادين شتّى شملت أمراض الإنسان من الرأس إلى القدم[2] واشتملت على تشكيلات علاجية أساسها الأعشاب والنباتات والزيوت وعلى أنواع من الأطعمة والأشربة، وقدمت المقادير التي يجب على المريض تناولها.

كان العلاج إذاً يولي أهمية بالغة إلى الأعشاب، ولعل قدوم الأندلسيين الذين نشطوا في جميع الميادين: العلم والأدب وأيضاً في الصيدلة كان له تأثيره. فالصقلّي والنفزاوي (إذا اعتبرنا الجانب الطبي في كتابه) اعتمد كثيراً على الأعشاب، فقد كانت أمامهما تجارب كثيرة حول هذا الموضوع. كل منهما وريث معرفة واسعة بهذا الشأن، إذ نجد قبلهما أبو جعفر القرطبي (ت 561هـ) صاحب كتاب «الأدوية المفردة». ولكن أعظم علماء الأعشاب والصيدلة الذي كان الحفصيون امتداداً له هو ابن الرومية (ت 637هـ) وهو أبو العباس أحمد بن محمد ابن أبي الخليل الأموي من أهل إشبيلية[3] أتقن علم النبات والأدوية، زار عدة بلدان وتعرّف على نباتاتها ودرس بيئتها، له مقالة في «تركيب الأدوية» وتلخيص لكتاب الحميات لجالينوس وأيضاً «الرحلة المشرقية»، وقد نقله عنه العشّاب والنّبّاتي المشهور ابن البيطار (ت 646هـ/ 1248م) أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الملك ابن بونه المالقي[4]، قام برحلات واسعة النطاق في أرجاء عديدة من العالم

= La transmission du savoir médical **d'orient en occident**, p. 57.

(1) داود الأنطاكي، **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، بيروت، (د ت)، ص 253.

(2) وقد اعتبر الرأس سيد البدن: «ففيه الدماغ وهو معدن العقل ومنه يتفرق العَصَب الذي فيه الحسّ وبه قِوامُ البدن». أنظر ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج 3 و4، ص 222.

(3) **موسوعة الحضارة العربية**، المجلد الأول، ص 175.

(4) كتبه في دمشق بين 1240 و1248م بطلب من الأمير الحاكم المالك الصالح نجم الدين. وقد وردت فيه المفردات النباتية حسب الترتيب الأبجدي مدعمة بكل الملاحظات التي استقاها من رحلاته في الأندلس والمغرب وبلاد الشرق. أنظر:

Claisse-Dauchy, **Médecine traditionnelle au Maghreb**, Paris, 1996, p. 98.

ومنها حوض البحر الأبيض المتوسط خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر ميلادي[1].

وهكذا فقد ترك علماء الأعشاب والصيدلة ملاحظات ثمينة حول نباتات بلاد المغرب، [اعتمد عليها من تناول بالدراسة هذا الموضوع من بعدهم] خاصة وأن ابن الجزار (ت 400هـ) كان قد نبّه بأن: «يتداوى كل عليل بعقاقير أرضه فإن الطبيعة تفزع إلى عادتها»[2]. وحول هذا الموضوع يقول الطبيب التونسي أحمد الخميري المعروف بالمغازلي في مقدمة كتابه «تحفة القادم في الطب»: «... والمناسب للنظر بهذا الإقليم تصانيف ابن الجزار، لأنه إفريقيّ، وأما سائر المصنفات فلا ينبغي لغير الطبيب الماهر المداواة بنصها على ما هي عليه، إلا بعد مراعاة قدر اختلاف الطبائع، باعتبار القطر وتأثير الأدوية في قطر دون قطر بحسب عروض الأقاليم والعادات»[3].

لقد ساهمت العلوم الطبية العربية في العناية بالجسد الإنساني وإعارته القيمة التي يستحق، لكنها كانت تفصل غالباً الإنسان عن الجسد. فالطبيب لا يعالج إنساناً مريضاً وإنما المرض فقط.

الطب راهن على الجسد وفصله عن الإنسان لكي يعالجه لأنه يعالج المريض أقلّ مما يعالج المرض (رؤية ميكانيكية للجسد)، إذ كان الطبّ هو طبّ الجسد وليس طب الإنسان، فهو يعالج الآلة البشرية أي الجسد[4].

وفي هذا الصدد يذكر المؤرخ الكبير للتفكير الطبي Mirko D. Grmek أنه منذ العصور القديمة اعتبر الأطباء أن كل الأمراض التي تصيب الإنسان هي أمراض

(1) عبد الرحمٰن التليلي، «ابن البيطار، تفسير كتاب دياسقوريدوس في الأدوية المفردة»، الكراسات التونسية، مجلة العلوم الإنسانية، مجلد XLVI، العدد 165، 1993، ص 55.

(2) ابن الجزار، **زاد المسافر**، ج 1، ص 22. وكان ابن الجزار أول من جعل غلاماً يقتضي أجرة الطبيب من المريض بعد خروجه من الفحص كما يتسلم منه الدواء. ابن الجزار، **طب الفقراء والمساكين**، ص 12.

(3) المغازلي، **تحفة القادم في الطب**، ص 128 ق. أنظر أيضاً ابن الجزار، **زاد المسافر**، ج 1، ص 23.

(4) أنظر دافيد لوبروتن، **أنتروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مؤسسة جامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 8.

جسدية فيزيولوجية (Somatiques) وأن الأمراض النفسية ليست سوى بدعة أتى بها الأخلاقيون (Les Moralistes)[1].

هذا الموقف لم يمنع إنسان العصور الوسطى، بل لم يكن يستطيع سواء في الحضارة المسيحية أو الإسلامية، فصل الأحداث الجسدية عن معانيها ودلالاتها الروحية، ولذلك هذه العلاقة المتينة التي نسجتها بين الجسد والروح جعلت المرض يكون ضرورةً نفسي ـ جسدي[2].

وهذه النظرة ناتجة أيضاً عن المعارف الشعبية عن الجسد أو الصورة الشعبية للجسد. فالمعارف الشعبية المتداولة عن الجسد هي في الغالب ضبابية، ولا ترتكز على أسس علمية. فالجسد فيها لا ينظر إليه مطلقاً بصفته متميزاً عن الشخص. وهذه المعارف مرتبطة بعناصر طبيعية وفلكية خارجية تسيطر على الجسد. فالجسد هو حقل «قوة» خاضع لتحولات ومتغيرات سحرية ومغناطيسية وماورائية وخرافية ودينية وأسطورية.

ولذلك ومنذ القدم، ارتبط الطب وجدانياً مع مختلف التصورات الاجتماعية للكون ومختلف التمثلات الاجتماعية للدين والتنبؤات ومثالنا في ذلك الطبّ في الحضارة المصرية وفي الصين وفي الهند وبابل وعند العرب حتى نهاية القرن السابع عشر[3].

هذا وقد حاول بعض الأطباء تخطي هذه الثنائية والنظر للإنسان في وحدته غير القابلة للانفصام، فابن سينا رغم أنه في موسوعة القانون يعير اهتماماً كبيراً إلى تعامل الجسد مع النفس مما جعله يضع بوادر «الطب النموذجي» أو «الجسدي ـ النفسي» (Psychosomatique)، ولكن يبدو أن أثر المسيحية جعله يتخلى عن هذا

(1) أنظر: Le Goff, Truong, **Une Histoire du corps, p. 117.**

(2) أنظر حول ذلك:

Mirko D. Grmek, «**Le Concept de Maladie**» In Mirko F. Grmek, (dir)؛ Histoire de la pensée médicale en occident. Tome I: Antiquité et Moyen Age, Paris, Seuil, 1995.

(3) أنظر حول ذلك:

Daniel Siberman Blanc et Sylvie Lattre: **Crises psychologiques**. In Revue de psychosamatique N°3, Paris 1985.

المنحى ويفصل الجسم عن الذات ويتشبث بالنظرة الماورائية التي تحمّل الجسد الإنساني كل مساوئ الوجود[1]. فالإنسان لا يمكن تمييزه عن الجسد الذي يعطيه عمق وحساسية كينونته في العالم، ولعل هذا المنحى جعل الناس يعتقدون في ممارسات طبية سحرية وغيبية.

فإلى جانب العلوم الطبية التي نستطيع أن نقول إنها ترتكز على أسس علمية موروثة عن اليونانيين وتطورت في العهد الإسلامي، فإنه قد وجد طب شعبي بإفريقيا يستعمل هو أيضاً الأعشاب على نطاق واسع ولكنه يعتمد على بعض الممارسات ذات مفاهيم سحرية بعضها موروث جيلاً بعد جيل، أقرّها العرف واندرجت ضمن التقاليد.

فقد كانت مقاربة الجسد المريض تتكون من جزأين متكاملين لأنهما لا يخلوان من جانب عقائدي وروحاني:

ـ الأولى مادية تعتمد على الوراثة والتمكن من مستخلصات الأعشاب الطبية والمياه المعدنية والمعالجة بالحمية والأغذية النباتية.

ـ والثانية تعتمد على الطبّ الروحي ويحتل فيها الولي الصالح وكرماته مكانة هامة، إذ مثل في اعتقاد المجتمع عنصراً أساسياً في القضاء على المرض النفساني والبدني.

فاستحضار الروحانيات يهدف من ورائه خلق بنية مطمئنة تمكن الفرد والجماعة من إيجاد توازن عاطفي وجداني. كما تشكل الثقافة الطقوسية أهم الركائز للثقافة الشعبية التي تتعلق بالأرض وبالسماء وبمعنى القدر والإله والبركة. ودأبت العامة على هذا الاعتقاد الطقسي نظراً لعدم قدرتهم على الإيمان بقوة مجرّدة ليست لها صورة ملموسة في ممارسة ما.

2 ـ الطقوس الإشفائية

يأمل الأحياء في شفاء المرض، فيلجؤون إلى بعض طقوس الإشفاء لدفع المرض والموت. ويعرّف مارسل موس الطقوس بأنها «أفعال تقليدية» أي يقع

(1) أنظر علي الشنوفي، «الجسد»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص 118، عدد 12، 1992، ص115 ـ 121.

إنجازها حسب طريقة تم اعتمادها من طرف المجموعة أو سلطة معترف بها، وبالتالي هي أفعال متكرّرة وتخضع لتقنين وتتميّز عن غيرها من الأفعال التقليدية بكونها ذات نجاعة مادية، وتعود هذه النجاعة إلى تدخل قوى وتأثيرات محدّدة من خاصيات الطقس أن يحركها.

نجاعة الطقوس السحرية تتأتى من الطقس نفسه الذي يبدو كأنه تسكنه روح، ونجاعة الطقوس الدينية مصدرها الطقس نفسه لكن أيضاً الكائنات الدينية التي تتوجه إليها هذه الطقوس[1].

وقفنا عند بعض هذه الممارسات الطقوسية الإشفائية التي وجدت بإفريقيا، وحاولنا فهم معانيها وفكّ رموزها وهو ما تعنى به المقاربة الأنتروبولوجية.

لقد انتشرت بإفريقية بعض الممارسات الطبية الغيبية، السحرية واللاعقلانية والتي تعوّد الناس وحتى السلاطين على استعمالها للمداواة. وهي ممارسات موروثة كانت قد طبعت الحياة الدينية في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، ثم أدمج الإسلام في بوتقته العديد من هذه الممارسات (كما هو الحال مع الرُّقْيَةُ والعَوْذَة) إلا أنه نقلها من دائرة السحر إلى دائرة الدين، فقد قال الرسول عندما سئل عن الرقاء: «أعرضوا علي رقاكم». فلما عرضوها، قال: «لا أرى بأساً، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل». ويذكر البرزلي أن الرسول أمر بعرضها لأن من الرقى ما يكون كفراً»[2].

وهذه الممارسات منها ما يتسم بـ:

ـ طابع قولي: كالرقية والمعوذات والأدعية لأن الأساس فيها هو الكلام، فيكون هنا الجسد هو جسد اللغة.

ـ ومنها ما يشبه الوصفات الطبية وإن كان لا يخلو من نشاط سحري، كاستعمال اللمس والريق وهي من لغة الجسد.

(1) أنظر: Mauss(M.), **Les fonctions sociales du sacré**, Ed. Minuit, Paris 1968, pp. 402-408.

(2) البرزلي، فتاوى، ج 1، ص 380 وج 6، ص 492.

أ ـ الأدعية والمعوذات

ـ الدعاء بالشفاء

هو مِنْ أبسط وسائل دفع المرض لأنه يعتمد على عنصر واحد هو اللغة. قال النبي عندما عاد سعد بن أبي وقّاص بمكة: «اللهم اشف سعداً، اللهم اشف سعداً ثلاث مرار»[1].

ـ المعوذات أو الرقى

الرُّقْيَةُ: العَوْذَة، التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمّى والصرع وغير ذلك من الآفات[2]. وعَاذ به: لاذ به ولجأ إليه واعتصم، ويقال عوذت فلان بالله وأسمائه وبالمعوذتين إذا قلت أُعِيذك بالله وأسمائه من كل ذي شرّ وكل داء وحاسد وحيْن[3]. فهي كما ذكرنا من الطقوس القديمة عند العرب والتي ذكرها القرآن: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[4].

وكان العرب يكتبون ويعلقون فوق أجسادهم التعاويذ من العين والفزع والجنون[5].

وقد نهى عنها الإسلام إلا التعوذ بالقرآن وأسماء الله، وقال ابن الأثير إن الرقى يكره منها ما كان بغير اللسان العربي وبغير أسماء الله تعالى وصفاته وكلامه في كتبه المنزّلة[6].

وكان حمل التمائم الوقائية بإفريقيا مقبولاً مِنَ الجميع ومنتشراً على نطاق واسع بينما كان الناس يستنكرون حمل التعاويذ والطلاسم السحرية. وقد كان الاعتقاد في نجاعة السحر يؤدّي إلى تدخل القضاة من حين لآخر لردع مظاهره المجحفة.

فقد نقل لنا الأبي إحدى قضايا السحر التي عرضت على قاضي توزر وقد تمكن من الحصول على اعتراف المذنب بالحيلة (وهي طريقة غير شرعية) واستفتى

(1) مسلم، **صحيح مسلم** كتاب الوصية.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، ص 209 ـ 210.
(3) ابن منظور، المصدر السابق، ج10، ص 329.
(4) سورة الجن، الآية: 6.
(5) ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص 330.
(6) ابن منظور المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.

في الأمر الفقيه التونسي ابن عبد السلام. ويبدو أن الشخص المعني بالأمر قد ألقى أذى من السحر بواسطة طلسم مكتوب بخط يده على امرأة. وتحت تأثير ذلك الطلسم الخبيث خلعت المرأة ثيابها علانية دون أن تشعر ولم تسترجع حواسها وحياءها إلا بعد إتلاف الطلسم[1].

لم تذكر لنا المصادر العقوبة التي سلطت على الساحر ولكن الغالب على الظن بالرغم من استنكار التعاليم القرآنية للرقى المؤذية، أن صاحبها لا يعرض على وجه العموم أمام العدالة البشرية إلا لعقوبات أقل صرامة من العقوبات المسلطة على المسلمين المتهمين بالكفر والزندقة.

فالرقية طقس قديم وقع إدماجه ضمن المنظومة الإسلامية مع التحول من طقس سحري إلى طقس ديني، لكنه حافظ على نفس الشكل ونفس الوظيفة: الرقية بالتعوّذ للشفاء من عين أو حمّى.

والمعوذات تفترض الدعاء لكنها تتطلب سلوكاً طقوسياً آخر: فقد كان رسول الله ﷺ إذا اشتكى منّا إنسان مسحه بيمينه ثم قال: «أذهب البأس رب الناس وأشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك لا يغادر سُقماً»[2].

ويذكر البرزلي أن الرسول كان إذا اشتكى الإنسان الشيء منه أو كانت به قرحة أو جرح، قال النبي ﷺ: باسم الله تربة أرضنا بريق بعضنا ليشفى به سقيمنا بإذن ربنا»[3]. ويذكر العسقلاني عن النووي أن معنى الحديث أنه أخذ من ريق نفسه على أصبعه السبابة ثم وضعها على التراب فعلق به شيء منه ثم مسح به الموضع العليل أو الجريح قائلاً الكلام المذكور عند المسح. ويذكر أن القرطبي قال فيه إنه دلالة على جواز الرقى من كل الآلام[4].

وعن القاضي الباجي: ما أصابني قط دمل عند أوله، فأخذت بإصبعي من

(1) الأبي، **الإكمال**، ج 5، ص 26 ـ 27.
أنظر أيضاً، برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 328 ـ 329.
(2) مسلم، **صحيح**، كتاب السلام.
(3) مسلم، كتاب السلام، البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 479.
(4) **جواهر صحيح البخاري** ص 346.

ريقي وقرأت عليه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾[1] ثلاث مرات، وقال غيره سبع مرات، إلا أذهبه الله عزّ وجلّ[2].

ويذكر أن الرسول كان يَنْفُث على نفسه بالمعوذات في المرض الذي مات فيه[3].

وذكر لنا البرزلي[4] مثلاً عن الرقية التي تكتب لإزالة الوجع ويقول إنها تقرأ على كل وجع وداء فيبرأ بإذن الله وتقول الرقية: «أسكن أيها الوجع بالذي سكن له ما في الليل والنهار وهو السميع العليم، أسكن أيها الوجع بالذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه». ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[5]. أسكن أيها الوجع بالذي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[6]. أسكن أيها الوجع بالذي: ﴿إِن يَشَأْ يُسْكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾[7].

كما يذكر البرزلي[8] رقية لحلّ المعقود من الرجال، فيقول: «قيدت عن بعض فضلاء التونسيين رقية ذكر أنها مجرّبة لحل المعقود:

تأخذ سبع بيضات مسلوقات وتكتب على الأولى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾﴾[9] إلى آخرها. وعلى الثانية: ﴿هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّى فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّى جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّى حَقًّا﴾[10]. وعلى الثالثة: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ

(1) سورة طه، الآيات 105 ـ 107.
(2) البرزلي، فتاوى، ج6، ص 479.
(3) البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، مسلم، كتاب السلام.
(4) البرزلي، فتاوى، ج6، ص 478 ـ 479.
(5) سورة البقرة، الآية: 143.
(6) سورة فاطر، الآية: 41.
(7) سورة الشورى، الآية: 33.
(8) البرزلي، فتاوى، ج6، ص 490.
(9) سورة الشرح.
(10) سورة الكهف، الآية: 98.

عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[1]. وعلى الرابعة: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[2]. وعلى الخامسة: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى﴾[3]. إني بفضلك أحلُلْ عُقْدَةَ فلان ابن فلان عن فلانة بنت فلانة. وعلى السادسة: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[4]. وعلى السابعة: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾[5]. نلاحظ احترام مبدأ الإيتار (عدد 7).

واستعملت الرقائق للقضاء على كل ما يؤذي الإنسان مثل الحمّى والعين وبكاء الصبيان، والرعاف، والسوس، والحية والبرغوث... واستعملت تقريباً في كل المجالات حتى بالنسبة إلى المرأة التي أعرض عنها زوجها، ولعسر الولادة...[6]، وتختلف نصوصها وطقوسها باختلاف المرض وباختلاف البيئات.

ممارسة الرقية في إفريقية كانت في أوساط الأولياء، كما تنسب أيضاً لغير هؤلاء القيام بهذه الممارسة[7].

ويمكن أن نعود إلى المقارنة بين الدعاء المذكور سابقاً وهذه المعوذات، فنقول إنه هناك اختلافاً عميقاً: بين نشاط ديني محض ونشاط ديني شبه سحري:

ـ فالدعاء يتوجه به إلى الله الذي لا يرتجى شفاء إلا منه.

ـ والمعوذات سلوك هدفه «العوذ» بالله أي «اللّوذ به واللجوء إليه والاعتصام به»[8].

والعوذ يستتبع عنصرين أحدهما يعاذ به والآخر يعاذ منه أو معوذ به ومعوذ منه

(1) سورة القمر، الآيتان 11 و12.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 30.
(3) سورة طه، الآيات 25 و27.
(4) سورة الأنعام، الآية: 59.
(5) سورة الكهف، الآية: 71.
(6) أنظر البرزلي، فتاوى، ج6، من ص 469 إلى ص 492.
(7) أنظر ابن ناجي، معالم الإيمان، ج 4، ص 203.
(8) لسان العرب، ج 10، ص 329.

كثيراً ما يكون الشيطان. وقد يكون الفتنة «تعوذوا بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن»[1].

فالمعوذات تفترض نوعين من القوى المتناقضة إحداهما الله الذي يكتفي بمخاطبته والأخرى قوى سلبية لا بد من إخضاعها بوسائل عديدة. فليس دعاء الرسول «اللهم إشف سعداً» من وسيلة لإيجاب الشفاء إلا التكرار وهو تكرار «قتّنه» الحديث فهو ثلاثي أي وتر.

أما المعوذات فوسائلها متعددة: السجع والازدواج. والازدواج نوعان من التكرار، والتكرار من خصائص الخطاب السحري[2]. ولعل المقصود بالتكرار إعادة تنظيم العالم الذي يقوم على عودة الفصول ودورة الأفلاك وتداول الليل والنهار أي التكرار أو لعل المقصود به تهدئة القوى المراد إخضاعها حتى تجيب الطلب.

ومن هذه الوسائل أيضاً ما يتعلق بالفضاء الديني، فالمعوذات تستغل الطاقة الإيجابية المستقطبة في اليمين: «كان رسول الله إذا اشتكى منا إنسان مسحه بيمينه». ومنها ما يستغل القوة الإيجابية للسبابة لأنها الأصبع المسبحة في الصلاة: أو يستغل القوة الحيوية التي يحتويها التراب لأنه أحد العناصر الأصلية الأربعة وهو الذي خلق منه الإنسان وإليه يعود.

ويذكر العسقلاني أن «بعض علمائنا زعم أن السرّ فيه أن تراب الأرض لبرودته ويبسه يبرئ الموضع الذي به الألم ويمنع انصبابه المواد إليه ليبسه مع منفعته في تجفيف الجراح واندمالها[3].

ولعل في النفث أيضاً استغلالاً للقوة الموجودة في الريق لأن «النفث من قبيل التفل أي إخراج الريق من الفم أو قيل هو التفل بعينه»[4]. والنفث من الأفعال التي نسبها القرآن إلى ساحرات الجاهلية واستعاذ منها و﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝﴾[5].

(1) مسلم، كتاب الجنة.
(2) أنظر رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص 92.
(3) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، ص 346.
(4) **لسان العرب**، ج 3، ص 682.
(5) سورة الفلق، الآية: 4.

ووجود السحر لا شك في وجوده إذ نطق به القرآن: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ﴾[1]. ويذكر ابن خلدون أن رسول الله قد سحر «حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله وجُعل سحره في مِشط ومُشَاطَة وجُف طِلْعَةٍ ودفن في بئر ذِرْوَان، فأنزل الله عز وجل عليه المعوذتين: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾. وقالت عائشة: «فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العُقد التي سُحر بها إلّا انحلت»[2].

كما كان يعتقد بالكلام المُطلسم أو الكلام المكتوب المذاب في الماء من الآيات القرآنية وغيرها وبأثرها في الاستشفاء.

وقد أشرنا إلى أن الاعتقاد بقوة التأثير وفاعليته وسحريته تأتي من الصلة التي يعقدها بالكلام الإلهي المقدس بالغيب عموماً والماورائيات، هذا إلى جانب عدة رقائق أو العزائم والمعوذات التي تذوب بالماء وتشرب ويسقى منها المريض ثلاث أو سبع مرّات.

ويمدّنا البرزلي بمثال لرقية لعسر الولادة فيقول: يكتب في صحفة ثم تغسل وتُسقى منها المرأة ثلاث: فيكتب بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله العظيم الحليم الكريم، سبحان الله رب السماوات ورب الأرض ربّ العرش العظيم: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا﴾[3].

والرقية لحل المعقود، بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله أشفيك من كل داء يـؤذيـك، إن الله ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا﴾[4]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[5]، ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾[6]، و﴿قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ﴾[7]،

(1) سورة البقرة، الآية: 102.
(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 384.
(3) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 488. سورة النازعات، الآية: 46.
(4) البرزلي، المصدر السابق، ج 6، ص 491. سورة الأنعام، الآية: 96.
(5) ورد النص في القرآن مرات عديدة.
(6) سورة الأنعام، الآية: 122.
(7) سورة يونس، الآية: 81.

﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨٢﴾﴾[1]، ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾﴾[2]. ويكتب المعوذتين، وقل هو الله أحد، وألم نشرح لك صدرك. وتُشرب ويدهن منها[3].

يقع محو الكتابة وتذوب بالنفخ في الماء ثم يَتحلّل ويدخل في جسد المريض عبر الماء طلباً للشفاء اعتقاداً بالطاقة المذابة فيه وبروحانيته السحرية. هذه الطقسية عبر الطلسمات وعبر الكتابات هدفها السيطرة على فوضى الجسد، والمرض فوضى في نظام الجسد.

لقد ترمز هذه الطلسمات من خلال المحو والتذويب إلى تذويب الألم والمرض واضمحلاله وإثبات أثر الكلمة المرتبطة بالغيب، الكلمة المرطّبة بالماء. وهذا يبرز قيمة هذا الوسيط في هذه الممارسة. فالماء هو الشكل الأولي للتجلّي وهو مصدر الحياة ورمز الخصب والحياة والتجدد والمعرفة والخلود عند كثير من شعوب العالم وديانته، كما يرتبط بطقوس الطهارة والتطهر[4].

وقديماً قدس بعض العرب الجاهليين بعض الآبار والعيون، وهي نظرة تعكس إلى حدّ كبير معتقداً غامضا لدى الناس بالاستشفاء بالماء أو استجلاب القوة والمنفعة والخير بالطاقة الشافية التي يملكها الماء المبارك.

ب ـ الوصفات الطبية السحرية

كثيراً ما لجأ الرسول في مرضه الذي مات فيه إلى الماء، فكان يمسح به وجهه[5] وكان يأمر نساءه بأن يضعن له الماء في المخضب[6] أو يأمرهن يهرقن عليه من سبع قرب لم تحلل أوكيتهن[7]. وللرسول وصفات أخرى كالحُبيبة السوداء، وقد كان الصحابة: «يأخذون منها خمساً أو سبعاً فيسحقونها ثم يقطرونها في الأنف

(1) سورة يونس، الآية: 82.
(2) سورة القمر، الآية: 11.
(3) البرزلي، فتاوى، ج 6، ص 491.
(4) أنظر الجزء الثالث من هذا البحث.
(5) البخاري، كتاب الجمعة، باب من تسوك بسواك غيره.
(6) مسلم، كتاب الصلاة.
(7) البخاري، كتاب الوضوء، باب الغسل والوضوء في المخضب والقدح والخشب والحجارة.

بقطرات زيت»[1]. ومن وسائل العلاج أيضاً الاكتواء، وقد اكتوى خباب في مرضه سبع كيات[2].

ففي هذه الوصفات عناصر مادية يمكن أن تكون ناجعة من الناحية الطبية، فقد يكون في الماء أو الحُبيبة السوداء أو الكي فوائد طبية إلا أن استعمال هذه العناصر لم يخل من الوسائل السحرية التي نجد مثيلها في المعوذات، ويذكر من هذه الوسائل: العدد سبع قرب، خمس أو سبع من حبيبة السوداء، سبع كيات.

فهذه الوصفات تخضع كلها لمبدأ الإيتار وهي أميل إلى عدد 7. كما أن اللجوء إلى الماء لا يخلو من استغلال لقيمته الرمزية التطهيرية.

ولعله من هنا ومن هذه العلائق الغائرة حول رمز الماء وعلاقته بالخلق ومبدأ الحياة والتبرّك به يأتي وسيط الماء ضرورةً لازمة للعزائم ورُقى الماء كإحدى الوسائل الطقسية التي تمارس طلباً للاستشفاء[3].

فالاستشفاء يستند كما ذكرنا إلى أثر عبارات وجمل من الكلام المقدس والتعويذات، أي أثر الكلمة بمجرّد ذكرها. وهنا أتوقف عند معتقد آخر ينظر إلى الحرف مستقلاً ويستند إلى:

ـ أثر الحروف وطبائعها وأسرارها وخاصياتها وآثارها العلاجية، ويبدو أن الاهتمام بأسرار الحروف تزايد في بيئة المفسرين والمتصوفة منهم على وجه الخصوص: حيث شغلت الحروف في مطلع بعض السور عدداً منهم. وقد اعتنى بها ابن العربي عناية كبيرة خاصة من زاوية التأمل الصوفي بوصفها عالماً وأمة من خلق الله مكلفة مثل بقية العوالم ولها أسرارها وخواصها.

فتراه في كتاب الفتوحات المكية[4] يخصص أجزاءً للحروف ومراتبها وطبائعها وأسرارها وإن جَهَد في الشروح والتعليلات لخصائص الحروف وأرقامها وعلائقها

(1) البخاري، كتاب الطب والمرض، باب الحبة السوداء، ومسلم، كتاب السلام.
(2) البخاري، المصدر السابق، باب تمني المريض الموت، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار.
(3) وقد ذكر الرسول أن النظر إلى الماء نشرة، أي علاج (وشرب العسل، والنظر إلى الخضرة، والنظر إلى الوجه الحسن نشرة). أنظر العقد الفريد، ج 6، ص 211.
(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، طبعة 2، القاهرة، ج1، ص 237 وص 260 ـ 261.

بالأفلاك والعناصر الأربعة وتحدث عن روحانياتها وأسرارها انطلاقاً من اهتماماته الصوفية وانشغاله بعالم الغيب. ويقول ابن خلدون: «إعلم أن الحروف أمة من الأمم، مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا. وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً، وهم على أقسام كأقسام العالم...»[1].

ثم امتدت هذه المسائل والمباحث المتعلقة بالحروف واتسعت وصُرفت لاستغلال الأسرار في باب المعالجات ومن ثم في أبواب السحر والشعوذات والطلسمات، ويبدو أن هذه الممارسة كانت موجودة بإفريقيا، فقد ورد بفتاوى البرزلي تساؤل حول شرعية الرقى بالحروف المجهولة المعنى وطرح السؤال فقط يكفينا بأن نفهم أنها كانت موجودة. فقد سُئل عز الدين بما نصه: ما يقول سيدنا فيمن يكتب حروفاً مجهولة المعنى للأمراض فتنجح ويشفى بها. هل يجوز كتبها أم لا؟ فأجاب: قال الرسول: «لا أرى باساً من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل»[2].

وذكر لنا مثالاً عن ذلك يتمثل في كتابة بعض الأدوية بألفاظ أعجمية ويسميها بكتب «الطلاسم والحروف»، وتتمثل في «الكتابة على خرقة كتان أزرق هذه الأسماء: عنشنش ـ عنتريش ـ دهنش ـ عند قرقش ـ ويجعل فيها بيضة الدجاجة ويشويها في النار، فإن البيضة تطيب ولا تحرق للخرقة، فيأكلها المحموم، ويجعل قشرها في الخرقة المذكورة ويربطها في عنقه، فإنه يبرأ بإذن الله ولا ترجع عليه الحمى أبداً[3]. كما يذكر أن هذا الكتاب نافع لبكاء الصبيان وإخراج الجان.

ومن الطقوس الإشفائية «السحرية» الأخرى:

ـ المسح أو اليد الشافية: إن اللمسة التي تُعرّف خاصة بالمَسح هي من الطقوس الرائجة. واقترنت وظيفة المسح الشفائية بشفاء مرض مادي أو نفسي. كما أن المسح، لغة الجسد، هو وثيق الصلة بالكرامات والمعجزات إذ يمكن مقاربة هذه الممارسات بالنمط النبوي، ومن معجزات الأنبياء التي ارتبطت بلغة الجسد معجزات عيسى، ففضلاً عن قصة خلقه فقد كان يحيي الموتى بنفثة من نفسه، كما كان يبرئ

(1) **المقدمة**، الباب السادس، الفصل 27: علم أسرار الحروف، ص 388 ـ 389.
(2) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 380. أنظر أيضاً، الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 87.
(3) البرزلي، المصدر السابق، ج 1، ص 381 ـ 382.

الأكمه والأبرص بلمسة من يده إذ ورد في القرآن على لسانه: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[1]. وفي سورة المائدة: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِي ۖ وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي ۖ وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[2].

وظلّت هذه الممارسات متوهجة بطابع سحري في معتقدات الشعوب، ونحن واجدون في الفترة الحفصية حالات كثيرة لهذه الممارسة. فقد مارس بعض الشيوخ التطبب بالنفث وقراءة القرآن على المرض ويعضدون ذلك بوضع اليد موضع الألم والمرض.

وقد تنبه البشر لأثر اللمسة في الشفاء لا على مستوى النباتات[3] أو كرامات البشر أو حتى شعوذاتهم وأساطيرهم بل انتقل ذلك إلى عقر العلم والطب.

فقد أورد الوزير السرّاج في كتابه الحلل نقلاً عن أحد المصادر الحفصية وهو الهواري صاحب كتب المناقب والذي ينتسب إليه مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628هـ) كيف دخل عليه (علي الهواري) أبو عبد الله السقطي وهو أحد أولياء القرن الثالث عشر ميلادي وكان به مرض شديدٌ «فوضع يده عليّ وقال: يا عظيم ثلاثاً ولم يزد شيئاً فوجدت العافية في الوقت»[4].

وينسب إلى أحمد بن عروس (ت 868هـ) شفاؤه لعين صبية عن طريق المسح باليد، إذ يروى الراشدي: «أنه جعل يمسح على نفسه وليس على العين المريضة وينادي كأنه يستغيث بالله: يا الله عيني»[5]. ثم بعد ذلك «جعل يمسح على وجهها ويتابع المسح كأنه يدافع شيئاً تحت جلد وجهها»[6].

(1) سورة آل عمران، الآية: 49.
(2) سورة المائدة، الآية: 110.
(3) أثر اللمسة يكون أيضاً على مستوى النباتات: لقد نبه علماء الكيمياء النباتية إلى ظاهرة قوة نمو النباتات وازدياد اخضرارها كلما لامستها يد بحنان وحب واهتمام عائد لعلاقة عناية ومعاشرة لهذا النبات.
(4) **الحلل السندسية**، ج 3، مخطوط د ك و. رقم 5261، ص 89 أ.
(5) **ابتسام الغروس ووشي الطروس بمناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس**، تونس 1303 هـ/ 1885م، ص 449 ـ 450.
(6) المصدر السابق، نفس الصفحة.

كما روى ابن قنفد أثناء رحلته إلى المغرب الأقصى مشهد شفاء رجل يشكو وجعاً في بطنه وذلك بواسطة المسح باليد من طرف أحد الصلحاء: «فمسح بيده المباركة عليه وحرّك شفتيه فذهب ألمه بقدرة الله تعالى وببركته»[1].

نلاحظ أن ممارسة المسح كطقس إشفاء أو اليد الشافية قد يكون مصحوباً بالدعاء، أورد الحميري ابن الصباغ نقلاً عن المريض كيف شفيت عينه بفضل مسحها ورقيتها على يد أبي عبد الله محمد بن السلطان (ت 710 هـ) وذلك ببلدة المسروقين: «كان يدخل علي مراراً ويجعل يده المباركة عليها ويرقيها...»[2]. أو بالتفل. فقد ينسب إلى أحمد بن عروس حالة من هذا النوع تتمثل في أنه تفل في يده ومسح بها شاشية كانت على رأسه[3].

أما حول رقية ومسح الأولياء للنساء فقد وقع استنكاره: «وإن كان من فوق العباءة»[4]، ورغم تصريح الولي وقَسَمِه بأنه لا فرق بين أن يضع يده على عباءة امرأة وبين أن يضعها على حائط»[5]. وحول هذه المسألة ورد بفتاوى البرزلي: «كان الشيخ القرنبالي رحمه الله شيخاً كبيراً من عقلاء المجانين... مررت عليه يوماً بزاويته... ومعي بعض الطلبة، فقلت له تعال ندخل على هذا الشيخ يدعو لنا، وكان لي فيه اعتقاد ورأيت له كرامات، فقال لي لا أفعل، فإني لا أعتقده لأني رأيته قبّل امرأة ومس صدر امرأة. وكان النساء يأتين إليه كثيراً فقلت له: بدّل هذه النية بغيرها فإنه شيخ كبير جدّا استوت عنده حالات النساء والجمادات وربما غاب عن حسه، فدخلنا جميعاً فسلمت عليه وأخذت يده فقبلتُها وطلبته في الدعاء...»[6].

وقد قال الشيخ عندما اعترض عليه رقاه للنساء: «أنتم تأذنون للطبيب النصراني بجسّها لمعرفة علتها ويطبّها وهو نصراني، ونحن كذلك نطب كما يطب أولئك»[7].

(1) ابن قنفد، **أنس الفقير وعزّ الحقير**، نشر وتحقيق محمد الفاسي وألف فور، الرباط، 1965، ص 84. أنظر أيضاً، نلّي العامري، **الولاية والمجتمع**، ص 357 .
(2) ابن الصباغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)، **درة الأسرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي**، تونس، 1304 هـ/ 1886 م، ص 204.
(3) **ابتسام الغروس ووشي الطروس**، ص 505.
(4) ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج 6، ص 47.
(5) المصدر السابق، ج 6، ص 45 ـ 48.
(6) المصدر السابق، ج6، ص 408.
(7) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 409.

وفي بعض الرقيات تلتحم النفثة والكلمة أو التفل والكلمة أو اللمسة والدعاء الذي يصحب الرقية فتقترن لغة الجسد بجسد اللغة وهذا الالتحام بين اللغتين يجعل من العسير الفصل إجرائياً ومنهجياً بينهما.

هذه الممارسات الطقوسية للمعالجة والاستشفاء تستمدّ قوتها ونجاعتها وفاعليتها من الصلة التي تعقدها بالغيب والماورائيات، ومن تدخل لقوى دينية[1] (هنا هو الله) ومن بركة الولي التي هي الأخرى مأتاها القوة الإلٰهية.

إن المريض وفي صورة إخفاق العلاج العلمي فإنه يتجه في الغالب إلى المتطبب الشعبي وبعدها إلى المعالج الروحي الولي، وهذا بدون أن يهتم بواقع أنه ينتقل هكذا وبدون تماسك من رؤية للجسد تشريحية فيزيولوجية علمية إلى رؤية شعبية إلى رؤية غيبية سحرية. وكأن للجسد عشرات الصور أو عشرات الطبائع والمهم له ليس معرفة الجسد بل كيفية علاج هذا الجسد.

3 ـ زيارة مقامات الأولياء الصالحين

إن من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الإجلال التي يعلقها الإنسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية. وقد أكد دوركهايم على أهمية مفهوم المقدس في تفسير الظواهر الدينية، فالمقدس بالقياس مع غير المقدس (الدنس) هو ما له طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفّر معاً. هو ما يثير في النفس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت.

وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش والرغبة والانجذاب والفضول والتحفظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرُؤ عليه في نفس الوقت[2].

كما أن المؤمن لا يكتفي بالتعاليم الدينية المجرّدة، فيلجأ إلى البديل ويستصنع لنفسه إيماناً مجسّداً ملموساً.

(1) أنظر: Mauss (M.), **Les fonctions sociales du sacré**, p. 410.
(2) أنظر: Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 584-585.

ومن هذه الظواهر الدينية التي طغت في العصر الحفصي، تقديس الأولياء الصالحين والاعتقاد في الزوايا.

أ ـ الاعتقاد في كرامات الأولياء

طغت ظاهرة الأولياء الصالحين في العهد الحفصي على جميع مظاهر الحياة واعتقد الناس في بركاتهم وفي قدرتهم على شفاء المرضى، أي في كراماتهم. و«الكرامة»: هي الأفعال الخارقة للعادة التي تظهر على يد شخص وتتمثل في تحقيق أشياء يعجز عامة الناس عن القيام به[1]. وتدل على ما يتمتعون به من امتياز عن سائر الناس ومن قوة فائقة نظراً لتقربهم من الإله.

والكرامات والخوارق هي في المرتبة الثانية بعد المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء: «إذا كان الله دلّ على صدق الأنبياء بالمعجزات، جاز أن يدل على طاعة الأولياء بالكرامات لما في ذلك من الحث على طاعته والترغيب في عبادته»[2].

يقول ابن قنفد: «الأولياء لهم صفات خارقة: أولها العلوم الإلهامية وحواسهم مخالفة لحواس غيرهم مما يجعلهم يرون الماورائيات أو الغيب وما في السماوات»[3].

ويلخّص عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر هذه الصفات في مفهوم الكاريزما أو السلطة الكاريزمية (أو الإلهامية كما يعبّر عنها بعض الدّارسين) والتي يعرّفها بأنها: «الصِفة الاستثنائية لشخص يُظْهِرُ مقدرة غير طبيعية، فوق بشرية، أو على الأقل غير مألوفة، بحيث يبدو وكأنه كائن سماويّ، مثاليّ أو استثنائي، ولهذا السبب يجمع حوله أتباعاً وأنصاراً»[4].

وحول كيفية وقوع الكرامة بين يديه، أجاب أبو علي سالم القديدي (ت 699هـ):

(1) أنظر: L. Gardert «Karama» in EI2, T IV, p. 639.

(2) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 225. أما المعتزلة فلا يقولون بالكرامة، فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أن الخوارق ليست من أفعال العباد. أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 77.

(3) ابن قنفد القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965، ص 2.

(4) أنظر: Max WEBER, **Economie et Société**, Plan, Paris 1971, p. 219-222.

«الله يتقبل منا، هذه نعمة من الله علينا ونحن فيه آلة بين يديه نخرجها»[1]. وهو ما يقصده ماكس فبير «بالنعمة الإلٰهية»[2].

وأنواع الكرامات عديدة أهمها إحياء الموتى، كلام الموتى، المشي على الماء، انطواء الأرض، إبراء العلل، استجابة الدعاء، الإخبار ببعض المغيبات، كفاية الله لهم الشر، الصبر على عدم الطعام والشراب...[3]. هذا وقد تخصص الأولياء في قضاء الحاجات:

فهناك من يشفي من العقم كالسيدة عائشة المنوبية (ت 665هـ)[4] وهي ولية متميزة من أتباع الطريقة الشاذلية، وآخر من الحسد وثالث يشفي من الصداع، ورابع يرُد الكيد ويبرز من يُغَطّي كل هذه الحاجات كسيدي ابن عروس (ت 868هـ).

والسيدة عائشة المنوبية وسيدي ابن عروس ينتميان إلى فترتين متباعدتين لكنهما ينتميان إلى نفس النمط الولائي وإلى نفس التيار الصوفي. وقد تساءلنا إن كان للاختلاف الجنسي دوراً في توجه الناس إلى كل منهما وذلك من حيث الكم ومن حيث النوع. ولكن مصادرنا لم تمكننا من إجابة قاطعة. ولكن ما بدأ لنا هو أن الإقبال لم يتأثر بنوع الجنس، ولكن وإن تأثر فذلك يعود إلى نوعية الوظائف والكرامات التي أدّاها كل منهما.

وبالرغم من العدد الكبير الذي احتوت عليه مدينة تونس من الأولياء الذين عرفتهم لاحقاً لم يؤثر ظهورهم على مكانة سيدي محرز (ت 413هـ/ 1022م) الذي حافظ على صفته كسلطان مدينة تونس بدون منازع.

إن جسد الولي، هذا الجسد البشري، نال قداسته بوظائف أعضائه ولكن أيضاً بكفاءات جسدية تتجاوز الكفاءات البشرية العادية.

كما كان بعض الأولياء يسمحون لأنفسهم بالقيام ببعض الأفعال كخرق القواعد

(1) **معالم الإيمان**، ج IV، ص 57 ـ 58.

(2) أنظر: M. Weeber, **Economie et Société**, p. 250.

(3) الونشريسي، **المعيار**، ج 2، ص 25. محمد مقديش، **نزهة الأنظار**، ج 2، ص 236 ـ 237. أنظر أيضاً ابراهيم بدران وسلوى الخماش، **دراسات في العقلية العربية**، بيروت 1974، ص 135، ومحمود حجازي، **التخلف الاجتماعي**، ص 143 ـ 144.

(4) مناقب عائشة المنوبية المصنف الوحيد في أدب المناقب حول التصوف الذي وصل إلينا، رغم وجود عدة زوايا تحمل ألقاب نسائية منتشرة في أغلب مناطق البلاد.

الأساسية للشريعة والأخلاق، وحول هؤلاء يقول ليون الإفريقي: «إن الكثير من الدجالين يهيم عن وجوههم في إفريقيا عراة مكشوفي العورة[1]، وهم على درجة منحطة من عدم الاعتدال والاحترام الإنساني بحيث يضاجعون النساء أحياناً في الساحات العمومية كما تفعل البهائم. ومع هذا يعتبرهم العامة من أولياء الله الصالحين ويوجد هؤلاء الأنذال بكثرة في تونس»[2].

ولكن ذلك الخرق كان يعتبر من «الظواهر» ويطلق عليه العبارة الفنية «التخريب». كان سيدي بن عروس (ت 868هـ/ 1463م) يستعمل التخريب في علاقته مع النسوة، عندما كان يسيح في شوارع العاصمة، كان يخاطب النساء والفتيات اللاتي يزرنه في سطحه. وأكد مترجمه أن امرأة اتهمته بأنه اعتدى عليها بالفاحشة[3]. كما كان الشيخ يلمس بعض البنات الصغيرات أو النساء المريضات ويقوم ببعض الأعمال الخفية إذا اقتضى الأمر ليشفيهن من المرض[4].

وقبله بقرنين، كانت عائشة المنوبية (ت 665هـ) والتي عاشت بمدينة تونس ما عدا بعض فترات الاعتكاف التي قضتها في مدينة زغوان. فإنها كانت هي الأخرى تتجول في شوارع المدينة، مرتدية ملابس رثة ومتظاهرة بمظهر المرأة المجنونة (أو المهبولة) ولكن الناس كانوا ينسبون إليها بعض الخوارق ويحترمونها[5].

وقد طالب بعض الفقهاء باعتقال «تلك المرأة الشاذة» التي أثار سلوكها المتحلل من كل الضوابط استنكار بعض الناس، ولكن يقال إن السلطان نفسه أبا عبد الله المستنصر نفسه (1249 ـ 1277م)[6] اعترض على مسّ تلك المرأة «والتي قد يكون انتقامها رهيباً»[7].

(1) أولياء من نوع سيدي عمر الفياش، كان يستقبل زواره وهو عارٍ. فكأن العري والفحش من المقومات الأساسية، لولايتهم، ومن المعروف جيداً أن عبادة الأولياء كانت وما تزال أيضاً حجة أو ذريعة للعديد من أشكال انفلات العواطف والغرائز. أنظر:
E. Dermenghem, **Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin**, Gallimard, Paris, 1954.

(2) **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 270.

(3) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 361.

(4) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج 4، ص 76.

(5) أنظر: برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 344.

(6) المرجع السابق، ج 1، ص 69.

(7) المرجع السابق، ج 2، ص 344.

وقد كانت كتب التراجم والتاريخ مليئة بعبارات التحذير من ذمّ أو إساءة الظن بالأولياء، فقد قال البرزلي: «رأينا كرامات الأولياء، أحياءً أو أمواتاً، فلا ينكرها إلا مخذول فاسد الاعتقاد في أولياء الله وخواصّ عباده. نفعنا الله ببركاتهم وبحسن الاعتقاد في جنابهم»[1].

ومن عبارات التحذير: «اعتقد ولا تنتقد فمن اعتقد سلم ومن انتقد ندم»[2]. أما كتب المناقب فكثيراً ما ترفق روايات انتقام الأولياء بالأدعية على غرار: «جعلنا الله في قلوب الأولياء ولا على قلوبهم»[3]. أو «نعوذ بالله من التعرض لأولياء الله»[4]. فهل الاعتقاد في الأولياء خوف أم محبة واعتقاد؟

نلاحظ أن الأكثر أهمية ليست قيمة الشخص الذهنية أو الأخلاقية المتأكدة من خلال تجرّده ونزاهته، بل نجاعته، بل نجاعة ولايته العملية الخاضعة لصنع الخوارق بصورة ملموسة. فقد يكون صاحب الكرامة ذكياً أو غبياً عالماً أو جاهلاً. فهم أناس اصطفتهم العناية الإلٰهية دون أن يكون لهم فضل في ذلك ولا إرادة.

وفي هذا يقول ابن خلدون: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهين أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك صحت بهم مقامات الولاية، ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب، وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها»[5].

والولي يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك العلماء، فالبرزلي لما تحدث عن الشيخ القرنبالي قال: «كان شيخاً كبيراً من عقلاء المجانين... وكان لي فيه اعتقاد»[6].

كما يدرك الافتنان بعض الأعيان ورجال السلطة. فالسلطان عثمان واقتداءً

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 227.

(2) مقديش، **نزهة الأنظار**، ج 2، ص 231.

(3) **مناقب عائشة المنوبية**، ص 11.

(4) المصدر السابق، ص 43. أنظر أيضاً، نللي العامري، **الولاية والمجتمع**، ص 401.

(5) **المقدمة**، ص 89.

(6) **مختصر البوسعيدي**، ص 316 ظ.

بسياسة أسلافه كان على رأس حماة سيدي ابن عروس، وإثر وفاة هذا الأخير تولى السلطان توفير الكفن الذي كفن به، وبما أنه كان مريضاً حضر جميع أبنائه موكب الجنازة والدفن داخل الزاوية وصلى عليه إمام جامع الزيتونة[1].

وقد عبّر الراشدي عن اعتراف السلطة بالولي وبحرمة مجاله: «أفلا ترى أنه لم يزل في كل قطر وعصر أولياء تذل لهم ملوك الزمان ويعاملونهم بالطاعة والإذعان»[2].

يؤثر الولي على الواقع الاجتماعي في جوانب عديدة:

- بالدور المُشع للزاوية وانفتاحها على الناس.

- وكملجأ يلجأ إليه في الأزمات الفردية والجماعية.

إن الإنسان الذي يتعرض إلى أقصى درجات الاعتباط من الطبيعة بحاجة إلى ولي لشدة شعوره بعجزه وقصور إمكاناته في مجابهة مصيره حين تلمّ به النوائب أو يصاب في نفسه أو ذويه أو قوته، فيتخذ الولي حليفاً ونصيراً كي يتوسط له لدى العناية الإلٰهية. لأن الولي هو ولي الله. ومن خلال التقرب منه تتحقق الحاجات، فتنتشر ظاهرة التعلق بالأولياء واللجوء إليهم لاستجلاب الخير ودرء الشر.

وتعتبر الاعتقادات الطقوسية في الزوايا ميزة تختص بها النسوة، فزيارة المرأة الحفصية للأولياء الصالحين كحيز مقدس كانت له مكانته في النسيج الحضري والريفي والذي كان له طقوسه ورموزه.

والدوافع الكامنة وراء زيارة المرأة للأولياء الصالحين كانت لها علاقة كبيرة بالجسد الأنثوي الذي كان يبحث عن متنفس أو عن الفرج «السحري» للولي الصالح أو الاثنين معاً.

فمثلت الزاوية فضاءً خارجياً تفرغ فيه المرأة كبوتاتها وتنعتق وتتحرّر فيه نسبياً من سلطة الدين والرجل والمجتمع، لذا اعتبرت الزاوية إحدى الفضاءات العامة النادرة التي بإمكان المرأة التردد عليها بدون محرمات اجتماعية (وإن عارض بعض الفقهاء ذلك).

(1) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 362.

(2) **ابتسام الغروس**، ص 264.

ولقد لعبت الولاية دوراً هاماً على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وعلى صعيد التاريخ الاجتماعي ككل. وما زلنا نتحسس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي في علاقته بالمقدس. وخاصة في صفوف النسوة.

والمتأمل في نوبات مديح الزوايا الخاصة بالنسوة.

فكثيراً ما تتردد كلمات مثل:

- يِنَحِّلِي تَنْكِيدي

- عَطْف على سيدي

- كِيفْ نُحْصِل يِسَلَّكْنِي

- صَلَّح إلِّي فْسِدْ

- لاَ تَحَوَّجْنِي لْحَدْ

- خَلَّصْ غَزْلِي مِنْ الحَسَكْ والشُّوكْ

- بِقِيتْ في الشُّكُوكْ

- عِينِي في دْوَاكْ

نلاحظ أن مضمون المعنى يحمل أوزاراً وتكتمات مشاكل المرأة وهي التي تبدو في حاجة إلى سند تخاف أن تفقده أو تتكتم بأسرار حب أو جنس لا تستطيع البوح بها.

ويلقب سيدي أحمد بالغوث التيجاني فكّاك المُصَاب ـ خلاَّص من حصل ـ مُولَى السرّ ـ يْخَلِّص الأحْبَال أي يحمي من التورّط ويكتم أسرار النساء اللواتي يشكلن عالماً خفياً مليئاً بالأسرار، ومن الاستغاثات الموجهة لسيدي علي الشريف العجمي الخراساني والذي له زاوية وتوفي بحلق الوادي سنة 982هـ والملقب: بُولَسْرَار، نذكر:

- داوِي المريض ـ يَبْرِينِي ويْعُود الخاَطِر هَانِي ـ قَعَّدْلي أَيَّامِي ـ مْرِيضَة ـ رَاهُو الجِسْم فَانِي[1].

(1) أنظر حول ذلك لسلوى حفيظ ـ **الدلالات الجسدية من خلال بعض النماذج الاجتماعية**. ص 113 ـ 114.

في هذا التراث تعابير صريحة عن عواطف ورغبات خفية وغير مباحة، تبدو أن قوى الرقابة الاجتماعية والدينية قد طمستها فما كان لها أن تبرز في غير هذا الفضاء.

ولقد كانت بعض ممارسات أهل التصوف التي اعتبرت ضرباً من ضروب الابتداع محل إنكار شديد من طرف جماعة الفقهاء والقضاة، وفي هذا الإطار يندرج توبيخ قاضي الجماعة أبي عبد الله بن عبد السلام الهواري التونسي للصوفي أبي هادي مصباح (ت 748هـ/ 1347م) وذلك لنزوله بجامع الزيتونة ورقصه بتلاميذه في صحن الجامع[1].

ويقول البعض إن في التصوّف يجد المسلمون كافة العناصر المؤثرة التي يفتقدونها في الإسلام الرسمي كالموسيقى والشعر والرقص[2].

ولقد استقر في الأذهان أن التصوف ظاهرة روحية تدور حول عالم الباطن، عالم النفس والقلب والروح تصفية وتهذيباً ومناجاة ومشاهدة وأنه إثمار لرسالة النبي الروحانية وجهد دائب يبذله المتصوف حتى يتعرف أسرار الغيوب الإلٰهية ويتحد بالمطلق أو بالعالم النوراني[3]. هذا هو مفهوم التصوف المتداول في كتب الفقه والفلسفة والأدب. فإذا كان الأمر كذلك، فما هي الصلة، صلة الجسد بالتصوف؟

إن الجسد في أي تجربة روحانية لا يمكن إلا أن يكون غائباً. ولكن أي قراءة لا تنفذ إلى صميم التجربة الصوفية لا يمكن إلا أن تقر بغياب الجسد عند المتصوفة، وهذا ما تذهب إليه جل الدراسات المخصوصة بالتصوّف.

(1) أنظر الونشريسي، **المعيار**، ج 11، ص 105 ـ 107.

(2) حول موقف الفقهاء من مسألة السماع والاجتماع والرقص والإنشاد. أنظر المصدر السابق، والبرزلي، **فتاوى**، ج6، ص 404 ـ 407.

(3) إن للنور حضوراً دائماً في الثقافة الإسلامية لأنه يرتبط بمرجعية نبوية واضحة حيث جاء في حديث نبوي: «ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام». أنظر ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق م. السقا. إ الأبياري. ع شلبي، تراث الإسلام، (د، ت)، القسم الأول، ص 166.
وكثيراً ما يرد رمز النور في كرامات الأولياء كما أنه يرد في كتب الأنساب كأسلوب يثبت بعض البيوتات للسلالة النبوية.
أنظر:
Abdellah Sebti: **«Sharifisme citadin, Sharifisme et histographie»** Ann. ESC, Mars, Avril, 1986, p.448-449.

ولكن القراءة المتحرّرة، التي لا تستند إلى أي سلطة مرجعية، سوى سلطة النص الصوفي، تكشف عن حضور للجسد وفي صورة جسد مؤله. صحيح أن هذه الصورة، صورة الجسد المؤله تتلبّس بِلُبُوس الكرامة الصوفية وقدرتها على تحويل الأشياء وقلب الأعيان والإشفاء وغير ذلك. ولكن هذه الكرامة ليست سوى لغة الاستعارة والحلم التي تتوغل في منطقة ما لا يقال وتأتي على أكثر ما يمكن من الإمكانات والاحتمالات وكأنها تنتقم للجسد الغائب والمستلب في البنى والعلائق الاجتماعية والثقافية السائدة، فتضخمه وترفعه إلى مستوى الألوهية وربما بسبب هذا الإعلاء وسمت الصوفية بالانطوائية والانسلاخ من المجتمع.

إن هذا النقد الموجه للصوفية لعله لا ينتبه أصحابه إلى أن في الصوفية صقلاً للذات وإعادة اعتبار للشخصية الفردية المطموسة في الحضارة العربية الإسلامية حيث لا سلطة إلا سلطة الجماعة.

كما أنه من المظاهر الإيجابية في الصوفية هي أنها احتفت بالأنثى الكونية الخالقة، وأحلت المرأة محلاً كبيراً في مدارج الترقي فساوتها بالرجل بل وجعلتها متفوقة عليه[1].

إن الاعتقاد في الأولياء، أي نسق الزوايا سواء اتخذت شكلاً صوفياً إسلامياً في المدن أو تجسمت في تقديس الأولياء بالبوادي. ينبغي اعتباره ردّاً على قلق الأنا أي كنسق للطمأنينة، يمتص جزءاً من التوتر النفسي والقلق، إذ أن القلق معطى أساسي في نفسية الإنسان وخاصة في نفسية العنصر النسائي. طمأنة الأنا من الخوف من المرض والموت ومن كل ما لا يسيطر عليه الإنسان من العالم الخارجي الذي يبدو مليئاً بالتهديدات، فيشيع نفسياً نوعاً من الاطمئنان إلى القدر والمصير.

ب ـ تعظيم الأولياء بعد موتهم

يقول البرزلي: «رأيت علماء الظاهر مثل القضاة والمفتيين للأحكام يشتهرون في حياتهم الاشتهار الكلي، فإذا ماتوا خمدت هذه الشهرة ولم يبق للناس تلك الفكرة منهم. والصلحاء يكون ذكرهم في الدنيا إما خامداً أو متوسطاً أو مشهوراً،

(1) أنظر:
Anne Marie Schimmel, **Mon âme est une femme**, La femme dans la pensée Islamique, Munchen, 1998, p. 16 et 39.

فإذا ماتوا زادت شهرتهم وتوالى ذكرهم وما ذلك ـ والله أعلم ـ إلا أن بواطنهم وأعمالهم كانت أصفى من علماء الأحكام»[1].

ونسب ابن ناجي صاحب معالم الإيمان إلى الدباغ أنه لما توفي والده أبو عبد الله محمد الأنصاري الدباغ (ت 618هـ) «كسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وأخذوا تراب قبره للاستشفاء به»[2].

وحول العلاج بتراب القبور، قبور العلماء والأولياء الذي كان الناس يحملونه للتبرّك، ورد بالمعيار عن أحمد بن بكوت أنه: «جائز مادام الناس يتبركون بقبور العلماء والشهداء والصالحين. وكان الناس يحملون تراب سيدي حمزة بن عبد المطلب في القديم من الزمان». فقال الونشريسي: «قلت من هذا القبيل ما جرى عليه عمل العوام في نقل تراب ضريح الشيخ أبي يعزى وتراب ضريح ابن غالب النيسابوري للاستشفاء من الأمراض والقروح المعضلة»[3].

ويبدو أن هذه الممارسة قديمة العهد بإفريقية اقترنت بقبر محرز بن خلف (ت 413هـ)[4].

تعظيم الأولياء بعد الموت هي الرسالة الأساسية لكتب المناقب واستمرارية ظواهر التعظيم تلعب فيها زيارة القبور، قبور الأولياء مع ما يرافقها من طقوس دوراً مركزياً.

فبركة الولي تتواصل بعد وفاته وتمتد إلى قبره، الضريح ـ المقام، الذي يصبح هو الآخر مقر وقوع الكرامات والخوارق، وقد أقر الفقهاء بأن «الكرامة لا تنقطع بالموت»[5]، كما يتواصل الاعتقاد في «بركة» آثاره، (Le culte des reliques).

حيث يروي الراشدي أنه عند موت ابن عروس (ت 868هـ) تمكن من الحصول على عمامة الولي وقد اعتبر هذه «الغنيمة» «هدية» و«عوذة شافية وتميمة كافية»[6]

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 403.
(2) **معالم الإيمان**، ج 3، ص 212.
(3) الونشريسي، **المعيار**، ج 1، ص 330.
(4) الفارسي محمد بن الحسن، مناقب محرز ابن خلف، نشر هادي روجي إدريس، باريس 1959، ص 160. أنظر أيضاً **الولاية والمجتمع**، ص 372.
(5) ابن قنفد، **أنس الفقير وعز الحقير**، ص 7 ـ 9.
(6) ابتسام الغروس ووشي الطروس، ص 248 ـ 249.

وحتى الحجارة التي كان يلقيها ابن عروس على المارين والزائرين فإن بعضهم كان يحتفظ بها ويعتبرها «عوذة شافية»[1].

كما اشترت بعض نساء أرباب الدولة بعض شعر لحية ابن عروس وذلك بـ«سبعين ديناراً ذهباً»[2].

فالكرامات تتواصل لكنها لا تصدر هذه المرة عن جسد «حي» حاضر بل عن جسد ميت غائب بل هو حي ـ غائب في نظر الجماعة وإن قُبِر ولكن بعض الفقهاء مثل الشبيبي (ت 782هـ) وابن ناجي (ت 838هـ) والبرزلي (ت 844هـ) عارضوا وضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للاستشفاء به، واعتبروها من الممارسات البدعية وينهى عن جميع ذلك[3]، لكنهم لا يعارضون مبدأ زيارة القبور، قبور الأولياء.

الزاوية الحاوية جثمان الولي الزاوية المقبرة (أو التربة) التي يقصدها الناس للزيارة والتبرّك، هي التي ترث المكان الذي كان يسكنه الرجل الصالح أو موقع خلوته سواء خارج المدينة أو داخل أسوارها[4].

وهذا المجال ذو الصلة بالولي لم يكن مجالاً عادياً فهو محل تجلّ مقدس، فهو مجال يسمو عَنْ غيره بما يَضُمُّه من رفات الولي، فالمجال يستمد حرمته من رفات الشيخ المتوفى الذي لم تكن له مؤهلات علمية كبيرة مثل الفقهاء لكنه يتفوق عليهم بمواهبه الربانية. ودور الولي الميت التوسط بين المقدس وبين سائر البشر.

إن الرغبة في تخطي الزمان والمكان والمادة، آلت بالإنسان إلى أن يبني لأوليائه الأضرحة المقدسة ويزورها في أزمنة مقدسة، فإنه يشعر بالرهبة وبالقداسة ومن ثم بمعنى الحياة وبارتباط مع العالم الثاني ومع الولي المأخوذ هنا كصورة مصغرة للعالم السماوي والنظام السماوي.

والمُقَام إقامة على المقدس داخل جدران وتجسيد للإلٰهي وتشخيص للروحي

(1) المصدر السابق، ص 342.
(2) المصدر السابق، ص 344.
(3) **معالم الإيمان**، ج 3، ص 212.
(4) أنظر الدولاتلي، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، ص 141.

في شيء ملموس وعياني وتقليد للعالم السماوي أو جعله عالم يخضع للحواس وأقرب إلى المنال[1].

لقد أظهر الإنسان منذ القديم ميلاً قوياً ومستمرّاً إلى تصور القوى الخفية وقوى الطبيعة التي ظل يتخذها معبودات له، تصوراً تشبيهياً (أنتروومورفيا).

وإخراج الأشياء من التجريد إلى الإدراك الحسّي تعدّ أيضاً شكلاً من أشكال القربى من الذات الإلٰهية ووسيلة للإمساك بالمتصورات الذهنية التي تمثلها. فالمجرّدات تستدعي مجهوداً ذهنياً لاستحضارها والإمساك بها، فلجأ المسلم إلى تشكيلها على أجلى صورة يمسك بها الحس المشترك قصد الاحتفاظ بها في الذاكرة وتعميق الإيمان بها. والفكر الشعبي يلجأ إلى التجسيم والمبالغة للتعبير عن أفكار مجرّدة.

وأكد دوركايم خلال دراسته للصلة بين الرمز والعاطفة الدينية والمجتمع، أن العلاقة بين الأشياء المقدسة علاقة رمزية وليست علاقة طبيعية أو فطرية وأنه بدون الرموز تكون المشاعر الدينية عرضة للضعف والزوال، وأن الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها تحتاج إلى هذه الرمزية الواسعة حتى تستمر في الوجود[2].

إن الأولياء الصالحين، استحضروا بصورهم وأجسادهم (أحياء أو أمواتاً) عالماً غيبياً لأنهم رمزوا إلى قدرة ربانية تجلّت فيهم وإلى أحلام جمعية بكفاءات غير عادية تعوّض مشاعر العجز التي يشعر بها عامة الناس.

والوقوف على قبور الأولياء وزيارتها يختزل كل مظاهر الغياب والاستحالة ويدل على الانتماء إلى الماضي، ولكن الإنسان الزائر المعتقد يعتبره حاضراً، وهذا مظهر من مظاهر عدم حضور الحاضر وانفلاته المستمر.

فنمرّ هنا من أهمية الصورة، صورة الولي وتأثيرها في النفوس إلى انعدام الصورة أو انقلاب المرئي إلى «معقول باطن».

(1) أنظر علي زيعور، **الأنا الأعلى في الذات العربية**، مجلة الباحثة، العدد الثاني 1979، ص 81 وما بعدها.

(2) أنظر: Durkheim, E., **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 331
أنظر أيضاً: فيليب تسيرينح، **الرموز في الفن، الأديان والحياة**، ترجمة عبد العادي عباس، دار دمشق، ط1، 1992، ص7.

كما يدل الوقوف على قبور الأولياء على الاهتمام بالأثر (la trace) الذي يتركه الولي على المكان والزمان[1]. إنها إرادة الجماعة في جعل الصلة التي تربطها بالمقدس متواصلة، لكنه تواصل حسي «بالمعبود» وإخراج له من غيبه في تشكيل مرئي، ولعلهُ تواصل خفي لا واع للتجارب السحيقة المتعلقة بتقديس الأجداد.

أم هل هو التواصل غير الواعي مع التجارب المسيحية حين نعلم أهمية الأثر المسيحي بإفريقية؟

إن هذا الوضع يذكرنا بوضع الشهداء القديسيين (Les saints protecteurs) الذين تحولوا إلى قديسين حماة للمدن وهي ظاهرة عرفتها أوروبا المسيحية منذ أواخر العصر القديم، وطيلة العصر الوسيط وهو شكل من أشكال التدين الشعبي واعترفت به الكنيسة الرسمية بل وأصبحت تبحث عن رفات القديسين الشهداء المنسيين لتحولها إلى كنائس والتي سوف تصبح بفضل ذلك محجّات. يتحول القديس هنا إلى مرتبة قريبة من الله والقرب هنا يؤدي إلى التحول إلى واسطة بين الله والأحياء[2].

ليس الغرض من هذا، المقارنة أو إثبات صلات ما، فذلك ليس شأن أو أهداف هذا البحث وإنما المراد لفت النظر إلى مواطن شبه قد تبدو قوية أحياناً، ولكن وخاصة لأهمية الإشارة إلى أن الفكر البشري في مختلف بقاع الأرض ومع اختلاف الأزمان يتشابه في لحظات مرضه وضعفه ويتقاطع في وسائل صلاته التي يلجأ فيها للأولياء وللشعوذات وللكهان والسحرة وغيرهم.

كل هذه الممارسات الإشفائية مهما اختلفت طقوسها وأساليبها فهي: طريقة يحتمي بها ومن خلالها الإنسان مما يتنازعه في هذا الوجود من قسوة وشرور، وشراسة، وهي طرق لمواجهة الانكسار والألم، أو على الأقل لمواجهة خوفه

(1) أنظر:
Dominique de Courcelles, «**Le corps des hommes et le corps des saints aux prises avec la mort, dans les «Goigs» de Catalogne**» p. 212. In Le corps dans la société espagnole des XVI[e] et XVII[e] s., Etudes réunies et présentées par Augustun Redondo, Sorbonne, 1988, pp. 209-215.

(2) محمد سعيد، «**المجال الأوليائي الإفريقي في العهد الوسيط**»، ص 3 ـ 4، مداخلة تقدمت في ملتقى «القبيلة والمجال» التي نظمها مخبر العالم الإسلامي الوسيط بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أفريل/نيسان 2003. (عمل مرقون).

وتوهمه من هذا الانكسار والألم. أليس الألم والمرض والموت وفراق الأحبة كلها نوازع فَقْد وانكسار؟

إن الطقوس الإشفائية التي تستعمل الكلام أي اللغة والتي يعتقد بأثرها في الاستشفاء، سواء في شكل الأدعية المعوذات أو الكلام المطلسم أو الكلام المكتوب المذاب في الماء من الآيات القرآنية والرقى وغيرها، وسواء كانت شفاهية أو كتابية جعلنا نقول: إن اللغة أمست وسيلة شفاء ولكن ليس فحسب وإنما أيضاً وسيلة أمان ضد الأعنف والأقوى من المرض، ضد الموت.

كما أن الطقوس الإشفائية في الوعي واللاوعي الشعبي والموروث تأتي أيضاً كوسائل مُوَاجهة للانفصال وللغياب والفقد والموت ومقاومة عوامل الفناء. لذا فإن الذي تعكسه هذه الممارسات السحرية والطقوس الإشفائية من وراء هذا السطح الظاهر للممارسات ولسلوك الكلام ليس فقط الخوف من المرض والألم والموت إنما تعكس أيضاً الرؤية تجاه الوجود والإنسان وموقفه من الوجود وما وراء الوجود، طموحاته وتخوفاته، إمكاناته وحدود قدراته.

الفصل الثالث:

الجسد الميت وطقوس الموت

إن ما تعرضنا إليه في الفصلين السابقين من هذا الباب من حديث عن الألم والمرض والطقوس العديدة للتصدي إليهما والناتجة عن الجزع والفزع الذين ينتابان الإنسان بمجرّد أن ينتابه مرض من الأمراض وذلك خوفاً من إمكانية الموت، جعلنا نجد أنفسنا منساقين إلى الحديث عن الموت، وهو لحظة حاسمة من لحظات الوجود، والذي يواجه الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته[1]. نحن لن نغامر في الدخول أو التفكير في مشكلة الموت أو إيضاح حدث الموت ـ الذي بطبعه يستعصي على الوضوح الفكري ـ فهو أمر يتجاوز قدرات وأهداف هذا البحث. بل سنحاول التركيز على البعد الأنتروبولوجي الذي يؤكد على البنية الرمزية للطقوس المصاحبة للموت.

إن الموت المتجسد في الجسد/الجثة تقع إحاطته بطقوس تكون وسائط بين الحي والجسد الميت، وهي آخر طقس تحول يتعرض لها الإنسان. فطقوس الموت من الطقوس الثقافية التي لا يجب أن نغفل عن بعدها الرمزي.

ولقد كان بودّنا أن نجد معطيات تتعلق بهذه التظاهرة الدينية التي هي من أهم أحداث الحياة الخاصة. ولكن لا تتوفر لدينا حولها بالنسبة إلى فترتنا ومنطقتنا ـ وعلى حدّ علمنا ـ سوى بعض المعلومات المقتضبة وردت ببعض المصادر[2] تشير

---

(1) أنظر:

Levinas, E., **Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité**, Original édition, Paris, 1971.

أنظر الفصل: La volonté et la mort، من ص 258 إلى ص 263.

(2) أنظر البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 334 ـ 501 ـ 512، الأبي، **الإكمال**، ج 3، ص 87، التيجاني، رحلة التيجاني، ج1، 3/ 2 وبرنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 227 ـ 228.
لكننا نجد العديد من «البدع» التونسية المتعلقة بالجنائز ولكن ذلك بالنسبة للقرن التاسع عشر وردت في كتاب محمد بيرم، **صفوة الاعتبار**، نشر بولاق، 1311 هـ، ج 2، ص 143 ـ 144.

إلى بعض العادات المحلية التي أدمجت في الطقوس الجنائزية، كما أننا لم نعثر على دراسات في هذا الموضوع، إذا استثنينا الدراسة القيمة التي قامت بها رجاء بن سلامة والتي ستكون أهم مراجعنا[1]. وإن كانت لا تتطرق فيها إلى الخصوصيات التي يمكن أن تميز بعض المناطق عن البعض الأخرى وإن كانت كلها إسلامية، لكنها تناولت طقوس الموت الإسلامية بالنظر التحليلي والتأليفي، كما اعتمدنا مراجع أخرى عامة[2].

ولكن وقبل أن نمرّ إلى الحديث عن هذه الطقوس التي تصحب الجسد في آخر رحلته من عالم الأحياء إلى عالم الأموات أردنا أن نقدم أو قل نقرب معنى الموت.

1 ـ الموت: نهاية الجسد وإلغاء الذات

فمن الناحية اللغوية نجد عدة تعابير وردت في المعجم الجاهلي المتعلق بالموت. وقد جمع محمد عبد السلام وحداته ورتبها حسب درجة اطرادها كما يلي: الموت ـ المنية ـ الرَّدى ـ الهَلاك ـ المَصرع ـ الحَتْف ـ الحمام ـ الحِمة ـ المَنون ـ البِلى ـ الشعُوب[3].

أما الفلسفات فقد اختلفت حول موضوع الموت لكنها اتفقت حول فكرة ثنائية النفس والجسد: تولد الحياة الإنسانية من لقاء النفس والجسد ويحدث الموت لدى انفصالهما. فالموت إذا هو مفارقة النفس للجسد.

والنفس هي الروح، لأن الفكر العربي الإسلامي لا يميّز بين فكرة النفس والروح، والنظرة الأولى في ذلك قرآنية المصدر. فالقرآن يتكلم عن الصفة الإلٰهية التي تتميّز بها النفس: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[4] و﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[5]

(1) **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، دار الجنوب للنشر، (د ت) تونس.

(2) أنظر:

Lammens (H.), **Fatima et les filles de Mahomet**: notes critiques pour l'étude de la Sira, Rome 1912, Chap. IX La mort de Fatima.

(3) أنظر:

Abdessalem (M.), **Le thème de la mort dans la poésie Arabe des origines à la fin du IIIème siècle**, Tunis, P.U.T., 1977, p. 164.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 91.

(5) سورة الإسراء، الآية: 85.

فرأى الفقهاء في ذلك سرّاً لا يدرك، فاعتقدوا في وجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها.

ونقدم نصّاً ورد في رسائل إخوان الصفاء في رسالة «تركيب الجسد» والتي بينوا فيها أن الإنسان عالم صغير وأن بنية هيكله تشبه مدينة فاضلة، هذا النص قارن الجسد أثناء النوم ـ وهو حالة الموت الصغرى كما يقول المتصوفة ـ بالمدينة النائمة ثم يصوّر ويصف هذا الجسد/المدينة بعد مفارقة النفس له فيقول: «إن حال الجسد أثناء النوم وهدوء الحواس وسكون الحركات تشبه حال تلك المدينة إذا أغلقت أسواقها وتعطل صناعها وخلت طرقاتها ونام أهلها وسكنت حركاتها وهدأت أصواتهم. وحال الجسد عند مفارقة النفس له تشبه حال تلك المدينة إذا رحل عنها أهلها وخلت من ساكنيها وباد جيرانها وبقيت خراباً وصار مأوى للسباع والبوم ثم تساقطت حيطانها وخرّت سقوفها وصارت تلالاً وروابي لا يتبين فيها إلا الحجارة والآجر والطين والتراب»[1].

وهكذا يكون حال الجسد عند الموت الذي هو فراق النفس إياه، وهو فراق لا يكون الوصل بعده.

أما تعريف الموت في الصحيحين فقد ورد بمعنى «مفارقة الروح الجسد»، «القبض»، «القضاء»، اللحاق بالرسول»، «لقاء الله»، «إجابة الله»، «الرجوع إلى الله»[2]، فكأن هناك هروباً من تسمية الموت باسمه.

ولكن ومهما اختلفت الصور، فالموت إعدام للحياة والحدّ النهائي للجسد. وهذا الإعدام هو موضع دهشة من الإنسان وقلق وخوف. والواقع أن الخوف عنصر هام من مقومات الذات البشرية، فالإنسان يخشى المستقبل ويخشى المجهول ويخشى الزمان ويخشى الحياة ويخشى الموت... وكل هذه المظاهر المختلفة من الخوف تعبّر عما في وجود الإنسان من تناهٍ وعرضية وقابلية مستمرّة للتصدّع. فأمام فكرة الموت

(1) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، دار صادر بيروت، (د ت)، المجلد الثاني، الرسالة السادسة والعشرون، ص 395.

كأن التراب يرمز هنا إلى عودة الإنسان إلى التراب الذي خلق منه في النشأة الأسطورية: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾. سورة طه، آية 55.

(2) أنظر **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز وكتاب الجمعة، كتاب الأنبياء، كتاب المغازي، وأنظر أيضاً مسلم، كتاب الذكر والدعاء، كتاب الصحابة وكتاب الجنائز.

يظل الإنسان فريسة الشعور بكونه عرضة للزوال، فينجم عن ذلك خوف، خوف من الإحساس بهروب الزمن الذي لا يمكنه استعادته، الخوف من الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصّلات بمن وبما يتعلق به الإنسان في حياته وفقدان الدفء والصدقات والحب وخاصة الخوف بل الرعب من التلاشي النهائي.

إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يملك يقيناً مزعجاً عن حقيقة موته. فالموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا يرقى إليها شك.

إن المشكلة التي يثيرها الموت هي مشكلة التنازع بين إرادة البقاء وحتمية الموت. فالإنسان كائن معدّ للموت فهو «ذا القبر»[1].

وفي هذا، يقول ابن سينا: «إن الإنسان من جملة الأمور الكائنة الفاسدة، فكل كائن لا محالة فاسد، فمن أحب أن لا يفسد فقد أحب أن لا يكون»[2]. فثمن الحياة أو ضريبة الحياة هي الموت لأن الحي لا يكون حيّاً إلا بشرط أن يكون فانياً لأنَّ مَنْ لَا يحيا لا يموت.

قيل لرجل حكيم: كيف حال أخيك؟ فأجاب: إن أخي قد مات، فقيل له وما سبب موته، فأجاب: حياته!

فالإنسان لا يموت لأنه يمرض أو يهرم أو يضعف بل لأنه يحيا. وهذا ما حدا ببعض المفكرين إلى القول بأن الحياة إنما هي الموت نفسه لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرّد أن يولد. فيكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان والخوف من الزمان خوفاً من الموت...! ولكل هذه الاعتبارات، يعتبر الموت مجال القلق المميز.

وبما أن الموت لا يمكن أن يكون في نظر الإنسان مجرّد حدث فيزيولوجي بما أنه كائن ذو رموز، فلا بد أن تنتج المجموعة الثقافية تصورات وسلوكاً أي طقوساً تدخل هذا الحدث في نظامها العقائدي.

فلتهيئة الإنسان لتحمّل القلق الناجم عن المجهول، ولتبديد الضائقة الشعورية التي يسببها الموت، ولقبول موته وموت الآخرين، وضعت شبكة من التفسيرات

(1) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مكتبة الحياة، بيروت، ج 3، ص 478. أنظر أيضاً لسان العرب، ج 12، ص 8.

(2) ذكره الشاذلي الشاكر، **ما فلسفة الجسد**، ص 111. أنظر أيضاً،
Legendre, P., **L'inestimable objet de la transmission**, p. 43.

الدينية أو العقلانية تجعل المسلم يرى في الموت أمراً معقولاً لا عبث فيه: فالمُعطي وهو الله لا بد أن يأخذ، والباسط لا بد أن يقبض والمحيي لا بد أن يميت، فالموت رجوع، والموت نداء يُلَبَّى والموت إلحاق بالرسول.

ويبدو أن الخوف من الموت والأمل في حياة أخرى بعد الموت، أي الاعتقاد في البعث[1]، هما اللذان أُجبراً الإنسان على استنباط عبادة الموتى وطقوس الدفن وكل أشكال الطقوس الجنائزية.

2 ـ الطقوس الجنائزية

تُعرّف كل حضارة وتحدَّد بطريقتها في دفن أمواتها وبكيفية عيشها لحدث الموت وتصوراتها له[2].

ويمكن أن نجمل ما جاء في الموسوعة الكونية من تعريف للطقوس، فنقول إنها سلوك جماعيّ منمّط يُدخل الإنسان في علاقة بالعالم الماورائي ولا يمكن أن نبرّره بمجرّد ما تحتمه البيئة الطبيعية[3].

إن طقوس الموت أو ما عبرنا عنه بالطقوس الجنائزية تستدعي تعريفاً خاصاً، فهي من طقوس التحوّل (Les rites de passage) أي إنها من قبيل طقوس الولادة والزواج والختان... فإن كل جديد يطرأ على حياة الإنسان في الحضارات التي أساسها ديني باعث على القلق. وهو من قبيل النجاسة التي تستدعي طقوساً تخفف من وطأتها. فالموت تحوّل في وضع الفرد تترتب عنه أفعال وردود أفعال بين الديني والدنيوي يجب أن تنظم وتراقب حتى لا يلحق بالمجتمع العام اضطراب أو خسارة[4].

والطقوس الجنائزية تخضع حسب الكثير من الباحثين إلى ثلاث مراحل أساسية:

(1) أنظر: Khatibi, Abdelkebir, Le corps oriental, Ed. Hazan. Paris, 2002.
أنظر الفصل: «La mort qui guérit les vivants»، p. 195 وخاصة الفقرة،
«La résurrection du corps selon le coran», p. 197.

(2) أنظر: Le Goff (J.), Truong (D.), **Une histoire du corps**, p. 132.
أنظر أيضاً: Zeno Bianu, **Les Religions et La mort**. Ed. Ramsay. Paris, 1981.

(3) أنظر: **Encyclopoedia Universalis**, 1980, XIV, 284 (Rites).

(4) أنظر: Vanguennep, A, **Les rites de passage**, Paris , p. 3.

ـ العزل (rites de séparation) أي عزل المتوفّى والحادّين عليه عن بقية المجموعة.

ـ الهامش (rites de marges) وهي تُؤدّى في الفترة الانتقالية التي تفصل عادة بين تجهيز الميت وتطهيره وجنازته النهائية أو بين إحداد الأحياء وإنهائهم لهذا الحِداد.

ـ الإدماج (rites d'agrégation ou de réintégration) أي إدماج الميت في مجتمع الأموات وإدماج الأحياء في المجموعة[1].

فإلى أي مدى يمكن مطابقة طقوس الموت في الإسلام لهذا التعريف العام؟

لن يتسنّى لنا ذلك إلا إذا اطلعنا على طرق تعامل الأحياء مع الجسد الميت في هذه الحضارة.

أ ـ الجسد الميت: الجثة

تتمثل طقوس الموت في الديانة الإسلامية في غسل الميت أو طقوس التطهير، ثم طقوس الستر والمواراة أي التكفين والدفن، ثم طقوس الجنازة أي الصلاة على الجنازة واتباعها والقيام لها، فقد ورد في المعيار أن: «القيام بحقوق المسلمين من التمريض والغسل والدفن فرض لا يجوز إهماله... فما رغّب الشرع فيه وحضّ عليه فلا ينبغي ترك ذلك»[2].

ـ طقوس التطهير

إنها من جملة السلوك التي يقوم بها الأحياء إزاء الجسد الميت المتمثل في الجثة.

وغسل الميت ليس بطقس جديد لأن العرب قد عرفته قبل الإسلام إذ يذكر ابن حبيب «أنهم كانوا يغسلون موتاهم»[3].

(1) المرجع السابق، ص 13. أنظر أيضاً:
Thomas L., **Idéologie funéraire en Afrique noire**, Paris, Poyot, 1982, p. 148.
أنظر أيضاً، رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص 88.

(2) الونشريسي، ج 11، ص 358.

(3) **المحبّر**، ص 319. أنظر أيضاً جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 5، ص 156 ـ 157.

وغسل جسم الميت يفترض نجاسة هذا الجسم، فجاءت طقوس التطهير لتقوم دليلاً على ضرورة مواجهة النجاسة المنبعثة من الميت. ومما يقوم دليلاً أيضاً على نجاسة الجسد الميت تَحَفُّظ المسلمين من إدخاله المسجد للصلاة عليه وإن كان جثة مطهّرة. إذ يذكر البرزلي: أن التعاليم السنية تستنكر حمل جثث الأموات إلى المساجد، ولكنها قبلت عند الاقتضاء تخصيص جناح من الجامع الأعظم ـ لا بيت الصلاة ـ لإقامة صلاة الجنازة ويسمى بصحن الجنائز[1].

ولكن الإسلام في حدّ ذاته ينفي المبدأ القائل بعدوى الجسم النجس للجسم الطاهر، فنجاسة الميت لا تنتقل إلى الحيّ الذي يمسّه، لأنه لا يتوضأ ولا يغتسل[2]. ولكن الفكر الشعبي، ميال وله حنين إلى العودة إلى الإحيائية والوثينة القائلة بعدوى الجسم النجس للجسم الطاهر[3].

ولتفسير هذه النجاسة المنبعثة من الجسد الميت، جاء في «عمدة القارئ» للبدر العيني أن الشيخ أبا عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق قالوا: «إنما أوجب النجاسة الموتُ إذ الآدمي له دم مسفوح كسائر الحيوانات ولهذا يتنجس البئر بموته فيه»[4]. وجاء في «مروج الذهب» للمسعودي: «منهم من زعم أن النفس هي الدم لا غير وأن الروح الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نفسه ولذلك سموا المرأة منه نفساء لما يخرج منها من دم»[5].

ومن أجل ذلك تنازع فقهاء الأمصار فيما له نفس سائلة إذا سقط في الماء ينجسه أم لا[6]؟

ويبدو من خلال هذين الرأيين أن مصدر النجاسة هو الدّم سواء كان بشرياً أو

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 503. أنظر أيضاً، برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 327.

(2) أنظر: **Encyclopédie de l'Islam**, nouvelle édition, Leyde, Paris, 1975, II, p. 113.

(3) وتلاحظ رجاء بن سلامة أن الفكر الشعبي وسع في ميدان سلطة القوى الشريرة الشيطانية وكمثال على ذلك لجوء بعض المسلمين كالشيعة إلى 28 نوعاً من الغسل (كأن يكون ذلك للنظر إلى مشنوق أو لمس مولود جديد). **الموت وطقوسه**، ص 96.

(4) **عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري**، م 4، ج 8، ص 36.

(5) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1948، ط 2، مجلد 1، ج 2، ص 153.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 153.

غيره، ولعل نجاسة الميتة أي الحيوان الذي لم يذبح طقوسياً تعود إلى أن الدّم لم يسفك منها ولم يفارقها[1]، ولعل نجاسة الدم في الإسلام هي التي جعلت الشهداء لا يغسلون بل يدفنون في دمائهم، إذ قد أمر الرسول بدفن شهداء أحد ولم يأمر بغسلهم[2].

وفي إفريقيا يبدو أن مناسبات الوفاة خلال القرون الأخيرة من العصر الوسيط لم تكن مصحوبة دائماً حتى لدى سكان المدن بعادات مطابقة تماماً للمذهب المالكي كما ضبطه الفقهاء مثل حمل جثث الأموات إلى المساجد، واستقبال جنائز الأولياء الصالحين بالزغاريد والأهازيج، كما كان المذهب المالكي يستنكر الإعلان عن الوفيات في المحلات العمومية بصوت مرتفع[3]، ومع ذلك كانت كل هذه العادات رائجة في إفريقيا[4].

وحول الإعلان عن الوفيات بالمحلات العمومية فقد أقرها الأبي خلافاً لشيخه ابن عرفة باعتبارها «بدعة مستحسنة» وذلك عندما يكون المتوفى شخصاً ورعاً، فتحصل البركة لمن يحضر جنازته[5].

ومما شدّ انتباهنا، الملاحظة الشاذة التي أشار إليها الرحالة التيجاني (أوائل القرن الرابع عشر) حول سكان غمراسن، حيث يذكر أنهم: «لا يغسلون موتاهم ولا يصلون عليهم»[6]، مبيناً أنهم ينتمون أو ينتحلون مذهب النكارة من الخوارج البربر.

أما عن طريقة الغسل، فقد روت أم عطية عن الرسول أنه قال لغاسلات ابنته: «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخر كافوراً» وقال لهن: «ابدؤوا بميامنها ومواضع الوضوء»[7].

(1) أنظر:

O'Shaughnessy, T., **Muhammed's thoughts on death**: a thematic study of the quranic Data, Leiden, Brill, 1969, p. 76.

(2) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب من لم ير غسل الشهداء.

(3) هذه العادة ما زالت موجودة ومعمول بها، ولاحظنا ذلك بمدينة القيروان.

(4) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 508.

(5) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 327.

(6) عبد الله بن محمد بن ابراهيم التيجاني، **الرحلة**، المطبعة الرسمية بتونس. 1345/ 1927، ص 134. أنظر أيضاً برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج ٤، ص 327.

(7) **البخاري**، كتاب الجنائز.

وورد بفتاوى البرزلي: «فيمن توفيت زوجته ولا وجود لمن يغسلها بأجر ولا غيره وهي غريبة، فليغسلها ويستر عورتها بخرقة كثيفة من فوق الثوب»[1]. أما عن غسل الزوج لزوجته، فيقول إن زوجها أحق بغسلها وإدخالها في قبرها من غيره. وإذا توفي الزوج، فإن زوجته تغسله لحديث عائشة: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما غسل النبي ﷺ إلا أزواجه، وغسلت أسماء أبا بكر فلم يُعَب عليها. وعن أبي حنيفة تغسله ويغسلها، ومذهب مالك والشافعي يغسل كل منهما صاحبه. وكذا لو كان معهما ولد فكل منهما أولى به[2].

أما حول النظر إلى عورة الميت، يذكر ابن قطان أن «إطلاق الغسل ليس فيه إطلاق النظر، وتأويل ما روي من تَغْسيل النبي ﷺ زينب والحسن والحسين على أنه كان وراء ثوب»[3].

ويذكّر بقول مالك: إنه لا بأس أن يغسل أحد الزوجين صاحبه من غير ضرورة، ولا يطلع أحدهما على عورة صاحبه. ثم يذكر قول سحنون الذي قال بغسل أحد الزوجين صاحبه مجرّداً، ويعقّب عن ذلك بأنه قد يمكن أن يكون معناه في غير نظر إلى العورة، فلا يكون خلافاً لمذهب مالك[4].

فلا يحل الاطلاع من الرجل على عورة المرأة ولا من المرأة على عورة الرجل، فستر العورة من الميت واجب، ولا يجوز النظر إليها[5].

ولكننا عثرنا على نص في معالم الإيمان يبين من ناحية ضرورة مراعاة حرمة جسد الميت، ومن ناحية أخرى يبين أن عملية الغسل تمت بدون أن يكون ذلك من وراء ثوب. يقول النص:... قال سمعت بعض شيوخنا يحكي: أنه توفيت امرأة بالقيروان كانت مشهورة بالزنا، فلما جاءت الغاسلة لتغسلها - وهي ميتة - ضربت

(1) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 234.
ويبدو أن ابن فروخ - القاضي - كان يغسل الأموات الغرباء ومن لا أحد له «تواضعاً لله ورغبة منه في الأجر». أنظر المالكي، **رياض النفوس**، طبعة بيروت 1983، ج 1، ص 185.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 235.

(3) ابن قطان، **النظر في أحكام النظر**، ص 110.

(4) المصدر السابق، ص 133.

(5) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 512.

بيدها على فرجها وقالت: قد طالما عصيت الله سبحانه بهذا الفرج! فالتصقت يد الغاسلة بفرج الزانية. فجاء الناس إلى أبي محمد بن أبي زيد القيرواني، فأخبروه بالقضية، فأمر بأن يقام على الغاسلة حدّ القذف. ففعل ذلك، فزالت يدها، بعد طلب الورثة ذلك[1].

نلاحظ أن عملية الغسل والتطهير تتطلب ثلاثة عناصر: الماء ـ السدر ـ الحنوط. فاستعمال الماء لا يخلو من استغلال لقيمته الرمزية التطهيرية. أما الحنوط وهو ما يخلط من الطيب لإكفان الموتى وأجسامهم[2]، القصد من استعماله حسب القسطلاني، «التطيب للمصلين والملائكة وتقوية البدن ودفع الهوام وردع ما يتحلل من الفضلات ومنع إسراع الفساد إلى الميت لشدة برده»[3].

فالحنوط يؤجل تحلل الجثة وذلك يعود بالنفع على الميت والأحياء المصلين عليه والملائكة. وهو يستجيب لشعور عميق كوني بالرهبة من تحلل الجثة وفسادها ولعل هذا التحلل من الأسباب التي تجعلها نجسة.

كما لاحظنا أن هذه العملية تعتمد على مبدأين هما: التيّمن أي البدء باليمين (ابدؤوا بميامنها) والإيتار (اغسلنها ثلاثاً أو خمساً) وهما مبدآن لاحظنا خضوع طقوس الإشفاء لهما: التيمن لأن المؤمن من أهل اليمين والكافر من أهل الشمال والإيتار لأن الله وتر، فكأن الإيتار في كل شيء تسبيح بالله الذي لم يتخذ زوجاً.

ـ طقوس الدفن

وتتمثل في الستر والمواراة[4]، هي طقوس مكمّلة لطقوس التطهير، إذ هذه الأخيرة لا تكفي لطمأنة الأحياء وتسكين خوفهم العميق من الجثة.

وتتكون عملية الدفن من عدة مراحل:

* إغماض العينين: وهو أول ما يقوم به الحيّ بعد أن تقبض روح الميت.

(1) الدباغ، **معالم الإيمان**، ج 3، ص 110 ـ 111.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 4، ص 248. كل ما يطيب به الميت من مسك أو عنبر أو كافور من قصب هندي أو صندل مدقوق فهو كله حَنوط.
(3) **إرشاد الساري**، ج 5، ص 389.
(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 277.

والحكمة فيه أن «لا يقبح بمنظره لو ترك إغماضه»[1].

* التسجية: من سجا يسجو: غطّى شيئاً ما. والتسجية أن يسجّى الميت بثوب أي يغطّى به[2] وقد عرفها العرب قبل الإسلام[3].

والتسجية تستجيب لرغبة في الهروب من الموت وإقصاء كل ما يذكّر ببشاعته[4].

* التكفين: فالكفن هو لباس الميت بعد غسله، لباسه الأخير الذي يدفن فيه[5].

ويذكر ابن حبيب أن العرب قبل الإسلام كانوا يكفنون موتاهم[6]. أما عن طريقة التكفن فقد ذكر تكفين النبي: «ثلاثة أثواب يمانية بيض سحولية من كرسف ليس فيهن قميص ولا عمامة»[7].

ونلاحظ مرّة أخرى خضوع الطقوس الجنائزية لمبدأ الإيتار: ثلاثة أثواب للرجل وخمسة للمرأة. كما نلاحظ اعتماد اللون الأبيض وهو لون النقاء والطهارة.

وشد انتباهنا ما ورد بـ«الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني حول كفن المرأة ـ الزوجة، فهو يذكر أن ابن القاسم جعله في مال الزوجة بينما جعله عبد الملك بن الماجشون (ت 212 هـ/ 827م) في مال الزوج، أما سحنون بن سعيد (ت 240 هـ/ 854م) فقد ربطه بوضعية الزوجة الاجتماعية: «فإن كانت مليّة (أي غنية) ففي مالها، وإن كانت فقيرة ففي مال الزوج»[8].

(1) **صحيح مسلم بشرح النووي**، م 2، ج 3، ص 38.
(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 7، ص 132.
(3) أنظر: Abdessalem (M.), Le thème de la mort, p. 87.
(4) **الموت وطقوسه**، ص 99.
(5) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، ص 92.
(6) **المحبّر**، ص 320.
(7) أنظر **البخاري**، كتاب الجنائز.
سحولية: نسبة إلى قرية من قرى اليمن يحمل منها ثياب قطن بيض تسمى السُّحُوليَّة .لسان **العرب**، ج 7، ص 141.
(8) ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 202.

ـ الدفن: وهو الستر والمواراة[1]، وهو المصير النهائي للجسد الميت. والدفن هو النمط السامي، وهو في الإسلام طقس أنموذجيّ لأنه يعود إلى بدء الخلق عندما أرسل الله لقابيل غراباً يعلمه كيف يواري أخاه: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾[2].

ودفن الموتى يستجيب لمبدأ المفاهيم المطمئنة أو المعقلنة، وهو عودة الجسد إلى التراب الذي منه خلق، إلى الأرض: ﴿۞ مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴿٥٥﴾﴾[3]. والدفن هو آخر عملية ستر ومواراة للجثة وقد صارت جنازة[4].

ونهى الرسول عن قبر الموتى في الليل حتى يصلى عليهم، وفي ثلاث ساعات أخرى: حتى تطلع الشمس بازغة وحتى يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس للغروب حتى تغرب»[5].

ويمكن أن نرجع هذا النهي إلى رغبة الرسول في أن ينسى العرب عبادتهم القديمة للشمس»[6].

وأثناء رحلته في افريقية لاحظ الرحالة التيجاني أن أهل قرية قريبة من غمراسن يعرفون بالمقدمين، كانوا لا يدفنون موتاهم إلا «على هيأة الجالس في كهوف متسعة، يحفرونها لهم» ويتأكد عندهم الدفن على هذه الصفة فيمن توفي وترك ولداً

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 5، ص 277.

(2) سورة المائدة، آية 31.

(3) سورة طه، آية 55.

(4) جنز الشيء: ستره، والجِنازة والجَنازة: الميت - والميت على السرير. إذا لم يكن عليه فهو سرير ونعش. الجَنازة: الميت - الجِنازة السرير الذي يحمل عليه الميت. ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص215. أنظر الموت وطقوسه، ص 103.

(5) مسلم، كتاب صلاة السفر. لكن فاطمة دفنت ليلاً ودفن كل من الخلفاء الأربعة ليلاً بل روى أحمد أن النبي ﷺ دفن ليلة الأربعاء. أنظر مسلم، كتاب الجنائز، **وصحيح مسلم بشرح النووي**، م 4، ج7، ص 34. وقد حلل الشرّاح هذا التناقض، فاعتبروا النهي عن دفن الليل منسوخاً: «كان أولاً ثم رخص فيه بعد». **إرشاد الساري**، ج 5، ص 423. أنظر أيضاً الموت وطقوسه، ص 104.

(6) أنظر:
Gaudefroy-Demembynes, M, **Les institutions musulmanes**, Paris, Flammarion, 3è édition., 1946, p. 74.

فإنهم يقولون: «عزّ الولد لا ينقطع ما دام أبوه جالساً»[1]. ولعل ذلك من بقايا طرق الدفن التي كانت مستعملة قبل ظهور الإسلام في كامل المنطقة الشمالية من الصحراء.

ـ طقوس الجنازة

تؤدّى طقوس الجنازة قبل دفن الميت وبعد أن يتم تجهيزه أي بعد أن يغسل ويحنط ويكفن. فهذه الطقوس موضوعها الجسد ـ الميت، أي الجثة. والصلاة على الجثة والسير بها واتباعها والقيام لها.

والصلاة على الجنازة، من أهم طقوس الموت، وهو طقس قديم عرفه العرب قبل الإسلام، يقول ابن حبيب: «كانوا يكفنون موتاهم ويصلون عليهم. وكانت صلاتهم أن يحمل الميت على سرير ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها ويثني عليه ثم يقول: «عليك رحمة الله ثم يدفن»[2]. قال رجل من كلب، جاهلي لأبيه:

أَعَمْرو! إن هَلِكْتَ وكُنْتُ حيّا فإني مُكْثِرٌ لك من صلاتي[3]

ويقول جواد علي بأنها صلاة أقرّها الإسلام[4]، قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[5]. وحسب فنسنك، بقيت في هذا الطقس الذي أصبح إسلامياً عناصر قديمة[6].

وتختلف صلاة الجنازة عن أنواع الصلوات الأخرى، ليس فيها ركوع ولا سجود ولا يتكلم فيها وليس فيها أذان: وتقوم صلاة الجنازة على النية ثم التكبير ثم قراءة الفاتحة، ثم التكبير ثم الصلاة على النبي ثم التكبير ثم الدعاء للميت ثم التكبير ثم الدعاء للحضور ثم التسليم»[7]. ويعتبرها بوسكيه Bousquet طقساً غريباً[8].

(1) **رحلة التيجاني**، 1/ 3/ 2. أنظر برنشفيك، **تاريخ افريقيا**، ج 2، ص 327 ـ 328.

(2) **المحبر**، ص 320. أنظر أيضاً جواد علي، **المفصل**، ج5، ص 161.

(3) ابن حبيب **المحبّر**، ص 321.

(4) **المفصل**، ج 5، ص 159.

(5) سورة التوبة، الآية: 103.

(6) أنظر: Wensinck, **Encyclopédie de l'Islam**, 1934, IV/106 (Salat).

(7) أنظر المرجع السابق.

(8) أنظر: Bousquet, G.H., **Les grandes pratiques rituelles de l'Islam**, Paris, PUF, 1946, p. 49.

ولعل انعدام الركوع والسجود مرده الخوف من التباس عبادة الله في هذه الصلاة بعبادة الميت. يقول القسطلاني: «ليس فيها ركوع ولا سجود، فهي تفارق الصلاة المعهودة وإنما لم يكن فيها ركوع ولا سجود لئلا يتوهم بعض الجهلة أنها للميت فيضلّ بذلك»[1].

صلاة الجنازة كالتكفين يميّز فيها بين الرجل والمرأة، يقول سمرة بن جندب: «صليت وراء النبي على امرأة ماتت في نفاسها، فقام عليها وسطها»[2].

ويقول القسطلاني: «فالرجل يقف الإمام عند رأسه لئلا يكون ناظراً إلى فرجه بخلاف المرأة فإنها في القبة كما في الغالب ووقوفه عند وسطها ليسترها عن عيون الناس»[3].

أما عن وظائف صلاة الجنازة، يقول ابن حبيب «إن الصلاة هي من المخلوقين الدُّعاء»[4] وفي القرآن: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[5] فالوظيفة التي يعبر عنها الحديث صراحة هي الاستغفار له: «استغفروا لأخيكم»[6]. وصلاة الجنازة تعوذ من عذاب القبر: «اللهم... أعذه من عذاب القبر أو من عذاب النار»[7].

قال الأشعري:

تقول ابنتي، وقد قَربتُ مُرتَحلاً ... يا ربّ جَنِّب أبي الأوصاب والوجعا
عليكِ مثل الذي صَلّيتِ فاغتمضي ... نوماً فإن لجنب المرء مُضطجعا[8]

(1) القسطلاني إرشاد الساري، ج5، ص 431، بوسلامة، **الموت وطقوسه**، ص 108 ـ 109.
(2) مسلم، كتاب الجنائز، باب أين يقوم من المرأة والرجل.
إن النفساء والصبي، من الأصناف التي تحرم من طقوس الموت في الكثير من الثقافات وذلك لأن الصبي لا يعدّ كائناً اجتماعياً ما لم يؤدّ طقوس التعليم (Les rites d'initiation) ولأن النفساء الميتة كائن خطير جمع بين الولادة والموت. أنظر:
Hertz R., **Contribution à une étude sur La représentation collective de la mort**, In Mélanges de Sociologie religieuse et Folklores, Paris, Alcan 1968, p. 211.
(3) إرشاد السّاري، ج 5، ص 431. أنظر رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص 108 ـ 109.
(4) المحبّر، ص 321، البرزلي، ج 1، ص 514.
(5) سورة التوبة، الآية: 103.
(6) البخاري، كتاب الجنائز، البرزلي، ج1، ص 514..
(7) مسلم، كتاب الجنائز.
(8) المحبّر، ص 321.

كما أن في هذه الصلاة شفاعة الأحياء للميت عند الله: «ما من ميت يصلى عليه أمة المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلّا شُفِّعوا فيه»[1].

وتضيف رجاء بن سلامة وظيفة أخرى إلى صلاة الجنازة، إذ ترى أن القصد من الصلاة على الموتى، ضمهم إلى المجموعة الإسلامية أو التذكير بأنهم منها. فتكون إذا للصلاة وظيفة «إدماجية»[2].

كما تأتي صلاة الجنازة لتعيد للمجموعة توازنها الذي فقدته بفقدان أحد أفرادها، فهي من الطقوس التي تعيد الانتظام إلى الحياة بعد حلول الاختلال.

ولكن للإسلام فئات حرمها من الطقوس الجنائزية مثل قاتل نفسه، يقول البخاري: «أُتي الرسول برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصلّ عليه»[3].

أما البرزلي فيوضح: «إن من قتل نفسه وأهل الكبائر إثمهم على أنفسهم غير أنهم لا يصلّي عليهم أهل الفضل ردعاً لأهل المعاصي، إلاّ أن يُخاف من عدم الصلاة عليهم جملة، فيصلّي عليهم حينئذ كل الناس. وقد وقع ذلك في رجل ذبح نفسه فأتي به للمسجد فصليت عليه لما خفت من ترك الصلاة عليه جملة»[4].

وقتل النفس محرّم في القرآن: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾[5].

وفي الحديث يقول الله في حالة قتل العبد نفسه: «بدرني عبدي بنفسه، حرّمت عليه الجنة»[6].

ولعل تحريم قتل النفس يعود إلى اعتبارات عقائدية لكونه تحدياً لمبدأ ملكية

(1) أنظر البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 505.
(2) **الموت وطقوسه**، ص 110.
(3) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر. انظر أيضاً **الموت وطقوسه**، ص 111.
(4) **فتاوى البرزلي**، ج 1، ص 505.
(5) سورة النساء، الآيتان: 29 ـ 30.
(6) ابن حجر **جواهر صحيح البخاري**، ص 126.

الله للإنسان. وقتل النفس وهو الانتحار، هو تدمير الذات المدانة التي حملها صاحبها كل الإثم وتدمير صورتها السيئة من خلال الجسد وعاء الذات الوحيد.

ـ حمل واتباع الجنازة والقيام لها:

* حمل الجنازة ينسب في الحديث للرجال: «إذا وضعت الجنازة واحتملها الرجال»[1].

ويفسر القسطلاني ذلك فيقول: «حمل الرجال الجنازة دون النساء لضعفهن عن مشاهدة الموتى غالباً فكيف بالحمل مع ما يتوقع من صراخهن عند حمله ووضعه وغير ذلك من وجوه المفاسد»[2].

* واتباع الجنازة من الأشياء التي أمر بها الرسول، فعن البرّاء: «أمرنا النبي بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا باتباع الجنائز وعيادة المريض وإجابة الداعي ونصر المظلوم وإبرار القسم وردّ السلام، وتشميت العاطس»[3].

* واتباع الجنائز من الطقوس التي لا تؤديها النساء: «نهينا عن اتباع الجنازة ولم يعزم علينا»[4]. أي لم يشدّد علينا كما يشدَّدُ في المحرّمات الأخرى. ويذكر ليون الافريقي أن النساء بإفريقيا: «لا تسير في موكب الجنازة ولو كان الميت أباً لهن أو أخاً»[5].

* أما القيام للجنازة ويبدو أنها أيضاً عادة جاهلية[6] تواصل العمل بها، فقد ورد عن البخاري أن الرسول أمر بذلك: «إذا رأى أحدكم جنازة فإن لم يكن ماشياً معها فليقم حتى يُخلِّفُها أو تُخَلِّفُه أو توضع من قبل أن تُخلِّفُه»[7] أي تتركه وراءها.

(1) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب حمل الرجال الجنازة، رجاء بن سلامة، مرجع سابق، ص 113..
(2) **إرشاد السّاري**، ج 5، ص 419.
(3) العسقلاني، **جواهر صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، ص 120.
أما السبع التي نهى عنها الرسول: «آنية الفضة، خاتم الذهب والحرير والديباج والقسِّيّ والاستبرق والمياثر». المصدر السابق.
(4) **البخاري**، المصدر السابق، باب اتباع النساء الجنائز.
(5) **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 258.
(6) **البخاري**، الصحيح، كتاب المناقب، باب أيام الجاهلية.
(7) المصدر السابق، كتاب الجنائز، باب متى يقعد إذا قام للجنازة.

وقد مرت بالرسول جنازة فقام فقيل له: إنها يهودي، فقال أليس نفساً»[1].

فالقيام للجنازة يبدو تعظيماً وإجلالاً للنفس البشرية، ولكن القيام سلوك شعائري نجده في الصلاة وهو تعظيم وإجلال لله. فالله وحده الذي يجب أن نخصه بهذا الإجلال. وقد عبّر القسطلاني عن ذلك فقال: إن القيام للجنازة «إعظاماً لمن يقبضُ الأرواح»[2].

ويذكر لنا ابن أبي دينار بعض مظاهر التكلف في الجنائز، فعندما توفيت جدة المعزّ لدين الله الصنهاجي (سنة 102م) كفنها بقيمته مائة ألف دينار، وعمل لها تابوتاً من العود الهندي مرصعاً بالجواهر وصائح الذهب. وسمّر التابوت بمسامير الذهب وزنها ألف مثقال. وأدرجت في مائة وعشرين ثوباً، وذر عليها من المسك والكافور ما لا حّد له، وقلّد التابوت إحدى وعشرين سبحة من نفيس الجوهر. وقومت التجار قيمة ما صرف عليها، فبلغ ما ذكرناه. وحملت إلى المهدية فدفنت بها. وأمر المعز بخمسين ناقة ومائة رأس من البقر وألف شاة فنحرت وانتهبها الناس وفرق في مأتمها على النساء عشرة آلاف دينار[3].

ب ـ الأحياء والميت

ـ البكاء على الميت

البكاء تعبير تلقائي عن الحزن، ويدل عن العجز عن الكلام الذي به ينتظم العالم وأيضاً عجز عن فهم العالم ولعل هذا هو معنى الجزع الذي نهى عنه الإسلام لأنه جعل العالم نظاماً إلهياً كل ما يستجد فيه من حكمة الله وليس من عبث الدهر أو القدر[4]. وكثيراً ما ينسب البكاء إلى النساء.

والإسلام ينهى عن البكاء الطقوسي أو النواح، ولم ينه عن البكاء «العاري من النواح»[5]. فالرسول نفسه بكى لموت ابنه ابراهيم[6]. فالبكاء التلقائي مباح: فقد ورد

(1) المصدر السابق، باب من قام لجنازة يهودي.
(2) **إرشاد السّاري**، ج 5، ص 417. أنظر أيضاً، **الموت وطقوسه**، ص 116.
(3) **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، ص 104، طبعة دار المسيرة، لبنان، مؤسسة سعيدان، تونس، ط3، 1993.
(4) أنظر رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص 66.
(5) القسطلاني، **إرشاد السّاري**، ج 5، ص 401.
(6) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ إني بك لمحزون.

في الحديث: «إن العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزنون»[1].

أما البكاء المنهي عنه فهو البكاء الطقوسي، الذي تختص به النساء[2] فهن النائحات والنادبات ويصحبه إذاية الجسد بلطم الخدود وشق الجيوب والنقع أي وضع التراب على الرأس والحلق أي حلق الشعر ومن ذلك الصياح كاللقلقة والصلق والرنين. نهى الرسول عن ذلك فقال: «ليس منّا من لطم الخدُود وشق الجيوب ودعاً بدعوى الجاهلية»[3].

ويروي ابن سعد أنه «جاءت امرأة من الأنصار واضعة يدها على رأسها ترنّ، فقال رسول الله: «فعلت فعل الشيطان حين أهبط إلى الأرض وضع يده على رأسه يرنّ وإنه ليس منّا من حَلَق ولا من خَرَقَ ولا من سَلَقَ»[4].

وذكر ابن سعد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى العمال حول هذا الموضوع، فقال: «بلغني أن نساء من أهل السفه يخرجن عند موت الميت منهن ناثرات شعورهن يَنُحْن كفعل أهل الجاهلية. وما رخّص للنساء في وضع خمرهن منذ أمرت أن يضربن بخمرهن على جيوبهن، فتقدموا في هذه النياحة تقدماً شديداً... فازجر من قِبَلك من المسلمين عن ذلك... فإن لم ينتهوا فنكّل من أتى ذلك منهم غير معتد في النكال»[5].

وفي نفس الموضوع ورد عن أبي بردة بن أبي موسى أنه قال: «وجع أبو موسى وجعاً فغشي عليه، ورأسه في حجر امرأته من أهله فلم يستطع أن يردَّ عليها شيئاً فلما أفاق قال: «أنا بريء ممن برئَ منه رسول الله ﷺ، إن الرسول برئ من الصالقة والحالقة والشاقة»[6].

(1) مسلم، كتاب الجنائز.
(2) أنظر: In Intersignes, nº 2, Printemps 1991, Ben Slama, Raja: «Les pleureuses». pp. 17-23.
(3) البخاري، كتاب الجنائز، باب ليس منا من شق الجيوب
(4) الطبقات الكبرى، ج 3، ص 19.
(5) نفس المصدر، ج 5، ص 393.
(6) أنظر العسقلاني، جواهر صحيح البخاري، ص 123.
- الصالقة: أي التي ترفع صوتها بالبكاء
- الصلق: ضرب الوجه
- الحالقة: التي تحلق رأسها عند المصيبة
- الشاقة: التي تشق ثوبها.

وقد يكون هذا البكاء الطقوسي واجباً تؤديه امرأة في حق امرأة أخرى توفي عنها أحد أقربائها وسبق لها أن شاركت هذه المرأة في البكاء على ميت فهو بمثابة الدّين يقرض ثم يُستردّ. وهذا هو معنى «الإسعاد»: «بايعنا رسول الله ﷺ فقرأ علينا أن لا يشركن بالله شيئاً ونهانا عن النياحة فقبضت امرأة يدها فقالت: أسعدتني فلانة أريد أن أجريها، فما قال لها النبي شيئاً فانطلقت ورجعت فبايعها»[1].

وفي حديث أم سلمة: «لما مات أبو سلمة قلت: غريب وفي أهل غربة، لأَبْكِيَنَّهُ بُكَاءً يُتحدث عنه، فكنت تهيأت للبكاء عليه (أي على أبي سلمة) إذ أقبلت امرأة من الصعيد تريد أن تسعدني»[2].

نلاحظ إذا أن البكاء الطقوسي يبدو كأنه واجب تؤديه النساء ويكون نتيجة لقرار واعٍ تأخذه المرأة وبالتالي فهو ليس تعبيراً تلقائياً عن الحزن[3].

والبكاء الطقوسي المصحوب بإذاية الجسد كان من جملة الأشياء التي أنكرها الرجراجي وهو فقيه مغربيّ ورد على تونس بعد وفاة ابن عرفة، أنكر على التونسيين «الصراخ والنواح ولطم الخدود في المآتم»[4].

وذكر البرزلي أنه «لا يجوز اجتماع النساء للبكاء بالصراخ العالي أو النوح والنهي فيه قائم سواء ذلك عند الموت أو بعده وقبل الدفن أو بعده بقرب أو ببعد»[5].

والنهي عن البكاء الطقوسي يفصح عن وجوده وينص على وجود تناقض وطلاق بين الواقع والتشريع، ويدل على أن التصورات الجماعية المطمئنة التي رأينا، لا يمكن أن تكون حاضرة في لحظات الفوضى والضياع التي يحدثها الموت.

وقد وصف لنا ليون الإفريقي طريقة البكاء على الميت بإفريقية فيقول: تجتمع النساء إذا مات لهن زوج أو أب أو أم أو أخ مرتديات لباساً خشناً ويلطّخن

(1) البخاري، الصحيح، كتاب التفسير بن سلامة، مرجع سابق، ص 118.
(2) مسلم، الصحيح، كتاب الجنائز.
(3) أنظر: Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 567.
(4) البرزلي، فتاوى، ج 1، ص 31.
(5) المصدر السابق، ج 4، ص 435.

وجوههن بسواد دخان القدور ثم يستدعين أولئك الأنذال الذين يتجولون وهم لابسون ثياب النساء ليضربوا على دفوف مربعة ويرتجلوا أنظاماً حزينة مبكية في رثاء الميت. وفي آخر كل بيت تصيح النساء ويخدشن صدورهن وخدودهن حتى يسيل منها الدم بغزارة وينتفن شعورهن نائحات مولولات. يدوم ذلك سبعة أيام وبعد أربعين يوماً يستأنفن نحيبهن لمدة ثلاث أيام، تلك هي عادة العامة. أما الأعيان فحزنهم أخف، يبكون موتاهم دون ندب ولا خدش ويحضر أصدقاؤهم لتقديم التعازي، ويَأتيهم الطعام من جميع الأقارب كهدية لأنهم لا يطبخون أي طعام ما دام الميت في الدار[1].

وفي إطار النهي عن ذلك، يذكر البرزلي في أحكام ابن عمر أنه ورد: «يجب أمرهن برفق فإن عدن نُهِينَ ويُغْلَظُ عليهن، فإن ركبن نهيه فليهجم عليهن بالضرب والطبع عليهن وخلع أبوابهن ويعاقبهن ولا يبيح لهن أن يعلنّ ما لا يحل لهنّ»[2].

يكمن النهي عن البكاء الطقوسي لما فيه من سخط على مشيئة الله وهو مع ما يصحبه من سلوك ذي طابع مأسوي فيه محاكاة للفوضى والعبث وهما سمتا العالم كما يدركه الأحياء الذين فقدوا صاحبهم، فيكون منافياً لطبيعة الدين الإسلامي الذي جعل الكون نظاماً إلهياً وحكمة وعقلاً بينما البكاء تعبير عن الضياع والفوضى وعن عجزٍ لفهم هذا النظام الإلٰهي[3].

ويبدو أن الرسول قد تنبأ بعدم ترك أمته النواح: «أربع من أمتي لا يتركهن: الفخر في الأحساب والطعن في الأنساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة»[4].

كما يبدو أن دور أو وظيفة الباكيات النائحات قد وجد بمجتمعات أخرى غير عربية. فقد سجل دوركهايم وجودهن في أستراليا، ضمن المجموعات البشرية التي خضعت لدراسات حقلية. ولاحظ أنه لا توجد أيّ علاقة بين المشاعر الحقيقية للباكيات وما تقوم به من بكاء وإذاية للجسد، إذ كانت ملامح وتعابير الوجه كثيراً ما

(1) **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 258.
(2) البرزلي، **فتاوى**، ج 6، ص 161.
(3) أنظر **الموت وطقوسه**، ص 119.
(4) مسلم، كتاب الجنائز.

تتغير بسرعة، وقد تبدو باسمة في بعض الأحيان. ويبرز من خلال هذه الملاحظات أن البكاء الطقوسي ليس بتعبير تلقائي عن مشاعر فردية، وأن الباكيات يؤدين دوراً لا أكثر ولا أقل، دوراً طقوسياً[1].

وتفسّر هذه المجموعات البكاء على الميت، بأنه استجابة لطبيعة الإنسان الذي يُحبّذ أن يكون محل شفقة وأن يأسف الناس عليه، فيقولون إن الميّت يحبّ أن يُبكى عليه[2].

أما حول عادة إطعام أهل الميت ما دام الميت بالمنزل والتي ذكرها ليون الإفريقي[3]، فقد ذكر البرزلي، وفي سماع أشهب وابن نافع: «إن لم يكن مناحة فلا بأس ببعث طعام لأهل الميت، فهو من المندوب المرغّب فيه»[4]. وذلك لأنه جاء في الأثر: «اصنعوا لآل جعفر طعاماً»[5].

وهذه العادة المتجذرة في الثقافة العربية ما زالت موجودة في عدة مناطق من بلادنا، وهي عادة ثرية بالمعاني العميقة المعبّرة والهادفة أساساً إلى إدخال المنفعة على المسلم وإحياء صلة القرابة الرابطة بين الأشخاص واللحمة وصلة الرحم خاصة إذا كان الميت من القرابة.

والدلالات الاجتماعية والنفسية للطعام معروفة، حدّدها علماء الدراسات الإنسانية. فالطعام والدعوة للطعام والمشاركة فيه كالهدايا وتبادلها وسيلة للتواصل والتفاعل بين الناس. والمشاركة فيه إلغاء للعدوانية وإبعاد لخطر التهديد الذي قد يأتينا من الآخر، كذلك الدعوة إليه. وهو يشكل لغة دون لفظية غنية جدّا في قدرتها على إثارة التفاعل بين الناس.

ـ التعزية

أما حول التعزية، فعن البرزلي أن التعزية: «سنّة وفيها ثواب كبير وروي أن الله يلبس الذي عزّاه لباس التقوى»[6]. مما ينسب لابن أبي زيد في التعزية: «رزقك الله

(1) أنظر: Durkheim, E., **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 567.
(2) المرجع السابق، ص 568 ـ 569.
(3) **وصف إفريقيا**، ج 1، ص 258.
(4) البرزلي، **فتاوى**، ج 1، ص 513.
(5) المصدر السابق.
(6) المصدر السابق، ج 1، ص 509.

الشكر عند النعمة وجميل الصبر عند المحنة وحسن التعزّي في الحوادث لثوابه وما وعد الصابرين من أعواضه... فاحتسب المصيبة وانتجز المثوبة وثق بالوعد وارْض بالحكم فإنه بالعدل حكم وبالفضل وعد. ولم يمنع إلا ليعطي ولم يبتل إلا ليأجر ولم يمنعنا إلا ليعطينا. أعطاك الله على مصيبتك أفضل من رجائك وخيراً مما فاتك»[1].

وينسب للرسول ﷺ: «أعظم الله لك الأجر وألهمك الصبر ورزقك أجر الصبر عند البلاء والشكر عند الرخاء، أنفسنا وأهلونا من مواهب الله المعيّنة وعواريه المستودعة يمتعنا به إلى أجل محدود ويقبضها لوقت معلوم وحقه علينا هناك إذا ابتلى الصبر، فعليك بتقوى الله وحسن العزاء فإن الحزن لا يردّ ميتاً ولا يؤخّر أجلاً وإن الأسف لا يردّ ما هو نازل بالعباد[2].

وكان الرسول إذا عزي قال: «بارك الله لك في الباقي وآجَرَكَ في الفاني»، وقال لامرأة: «إن الله أخذ وله ما بقي ولكل أجل مسمّى وكل إليه راجعون»[3].

ويروي البرزلي ما يقال في عصره في منطقة الجريد عند تقديم التعازي: «ليس بك ابتدأ ولا عليك اعتدى، مات سيد الهدى»[4]. وهذا لقول الرسول: «ليُعَزَّى المسلمون في مصائبهم المصيبة بعدي»[5]. لاعتبار أعظم المصائب المصيبة بالنبي.

ويبدو أن المرأة ليست محلّ تعزية فهي لا تُعَزّى ولا يُعزّى فيها. فقد ورد عن سحنون: «لا تعزّى الشابة وتعزى المتجالة وتركه أحسن كالسلام عليهما[6]. ويذكر البرزلي عن عمر بن عبد العزيز: «إنّا لا نُعَزّي في النساء». وروى ابن حبيب: «إن كان فبالأم»[7].

وقد ورد في عيون الأخبار أن رجلاً عزّى عبد الله بن طاهر عن ابنته فقال: «أيها الأمير مما تجزع؟ الموت أكرم نُزّال على الحُرُم»[8].

(1) البرزلي، فتاوى، ج 1، ص 508.
(2) المصدر السابق، ج 1، ص 509. وهي رسالة بعث بها يعزّي معاذ بن جبل في ابنه وهو والٍ على اليمن.
(3) المصدر السابق، ج 1 نفس الصفحة.
(4) المصدر السابق، ج 1 نفس الصفحة.
(5) المصدر السابق، ج1، ص 510.
(6) المصدر السابق، ج 1 ص 510. أنظر أيضاً برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 324.
(7) المصدر السابق، ج 1 ص 511.
(8) ابن قتيبة، م 2، ج 3، ص 61 ـ 62.

وقال شاعر:

لم أرَ نعمة شملت كريما كنعمة عورة سترت بقبر[1]

ويكون العزاء من حين الموت حتى يدفن وعقب الدفن عند الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يعزى بعد الدفن، وقال الشافعي: «وإن طال فلا يعزّى»[2].

من خلال ما سبق ذكره لاحظنا أن الموت يخضع لمنطق أخذ وعطاء بين الله والإنسان، فالله مُؤجر والإنسان مأجور، والله آخذ ومعطي.

هذه العقائد المطمئنة التي تحجب واقع الموت تخلق نوعاً من الألفة بين الإنسان والموت. لكنها لا تكفي لتجعل الإنسان يقبل موت الآخر ويرضاه فرغم نجاعة هذه التصورات فإنها لا تمحو الأثر السلبي والمأساوي في حياة الإنسان والذي يعني الغياب المطلق والنفي.

- زيارة المقابر وبناء القبور

ولم يكن من عادة أهل تونس دفن موتاهم داخل أسوار المدينة، باستثناء الأولياء الصالحين الذين كانوا يدفنون في الأماكن التي نشروا فيها «بركتهم» أو من تؤهلهم قرابتهم أو وضعيتهم السياسية السامية للدفن بجوار الأولياء. من ذلك أن ضريح سيدي محرز قد جلب إلى جواره وجود «تربة» خاصة بعدة أفراد من الأسرة السلطانية[3] إلى اليوم الذي جلبت فيه اهتمامهم زاوية سيدي قاسم الجليزي ومقبرة السلسلة الممتدة على طول الجبهة الغربية[4].

ويذكر الدولاتلي أنه في القرن الثالث عشر ميلادي قلما نجد بعد هذا التاريخ إشارات إلى حالات دفن داخل الأسوار باستثناء عدد ضئيل جدّا من المحظوظين الذين كان يسمح لهم بدفن أمواتهم بترباتهم الخاصة. أما الأغلبية الساحقة من السكان فقد أعدت لها مقابر جديدة خارج أسوار المدينة. ففي شمال القصبة كانت تمتد مقبرة سيدي أحمد السّقاّ وبالقرب من المصلّى كانت توجد المقبرة الهنتاتية التي

(1) المصدر السابق ص 62. أنظر الفصل الأول والثاني من الباب الأول من هذا البحث حول موقف المجتمع من المرأة.
(2) البرزلي، ج 1، ص 511.
(3) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 1، ص 386.
(4) أنظر الدولاتلي، **مدينة تونس في العهد الحفصي**، ص 144.

أصبحت تعرف فيما بعد بمقبرة سيدي القرجاني. ولكن أهم المقابر بكثير هي مقبرة الزلاج الممتدة خارج باب علاوة على الأرض المنخفضة والمرتفعات المحيطة بها. وتعود أهميتها إلى مرور الصّوفي الذائع الصيت أبي الحسن الشاذلي في أوائل القرن الرابع عشر[1].

وعلى العموم القاعدة المتبعة في تكوين المقابر هي وجود ضريح ولي يجلب لجواره أضرحة أخرى تكون بدورها نواة مقبرة جديدة.

أما الأراضي الخارجية التي احتلتها المقابر الجديدة فقد استبدل أغلبها، تسميته القديمة بتسمية جديدة استعارها أحياناً من أسماء الأولياء الذين استقروا بها أو بجوارها فأصبح جبل التوبة يدعى جبل الزلاج وتسمّى غار المعشوق باسم سيدي أبي الحسن الشاذلي[2].

وحول زيارة المقابر ورد في الأحاديث أن الرسول ﷺ كان يأتي المقابر فيسلم عليهم ويدعو لهم ويقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون». ولذلك ورد بالبرزلي أنه: «لا باس بزيارة القبور والجلوس إليها والسلام عليها» وذلك لقول الرسول: «ما من أحد يمرّ بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا عرفه وردّ عليه السلام، وإن الروح تصبح كل يوم بفناء القبر تنظر من يأتي إليها»[3].

هذا وقد كان الرسول محترزاً من زيارة القبور، فقد نهى عنها ثم نسخ هذا النهي عند فتحه مكة: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها...»[4].

ولزيارة القبور وظيفتان أساسيتان:

- الاتعاظ بالموت: فقد كان الرسول يجلس في البقيع ويجلس أصحابه حوله فيعظهم»[5]. زيارة القبور أمر بها الرسول ليعتبر بها[6]. والاتعاظ بالموت يقوم على إدراك حقارة الإنسان الذي يُردّ إلى التراب وعَظَمة إلهه.

(1) برنشفيك، **تاريخ إفريقيا**، ج 1، ص 386.
(2) أنظر الدولاتلي، المرجع السابق، ص 145.
(3) البرزلي، ج1، ص 514.
(4) **صحيح مسلم**، كتاب الجنائز. انظر أيضاً رجاء بن سلامة، مرجع سابق ص 127.
(5) صحيح **البخاري**، كتاب الجنائز. باب الموعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه حوله.
(6) البرزلي، مصدر سابق، ج 1، ص 514.

- أما الوظيفة الثانية فهي الاستغفار، يُورد البرزلي عن الرسول: «أن الوقوف عند رأس الميت والاستغفار له مشروع»[1]. فقد أتى جبريل الرسول في إحدى الليالي وقال له: «إن ربك يأمرك أن تأتي أهل البقيع فتستغفر لهم»[2]. فكان كلما خرج للبقيع يقول: «اللهم اغفر لأهل بقيع الغردق»[3]. والاستغفار حماية الأحياء للأموات.

ولكن أليس في زيارة المقابر والموتى بذوراً لنوع من عبادة الأجداد؟

تذكر لنا المصادر أنه لما مات محمد بن سحنون: «أقام الناس على قبره أشهراً عدة حزناً عليه وأسفاً على فراقه»[4]. وأقامت البيوع والأشرية والقباب مضروبة على قبره أربعة أشهر بالليل والنهار، فما صرفهم عن ذلك إلا هجم الشتاء»[5].

وتحدث البرزلي عن الفساطيط الذي ضربت على قبر ابن سحنون ويقول بأنه: «لم يذكر أنه أنكر أحد ذلك»[6].

ويعتبر الاهتمام بالقبر من المكروهات، كأن يسيج بحيطان أو حديد أو كأن يبني عليه بيت أو مدرسة لكي لا يتأثر المسلمون بالمسيحيين وتُحوّل قبور المسلمين إلى مساجد كما فعل النصارى، لذلك قال رسول الله: «لا تصلوا إلى القبور»[7]. أما ابن حبيب فيقول: «لا يجصّص ولا يُبيّض بالتربة»، وعن ابن الحكم: «لا تنفذ الوصية بالبناء على القبر»[8].

وقال علي بن أبي طالب لأبي هياج الأسدي: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»[9].

ويمكن أن نردّ هذا النهي أيضاً إلى الخوف، خوف الرسول وصحابته من عودة الوثنية وعبادة التماثيل والأنصاب.

(1) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(2) **البخاري**، **الصحيح**، كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعال.
(3) المصدر نفسه.
(4) الدباغ، **معالم الإيمان**، ج 2، ص 136.
(5) المصدر السابق، نفس الجزء، نفس الصفحة.
(6) **فتاوى**، ج 1، ص 515.
(7) **مسلم**، كتاب الجنائز.
(8) **فتاوى البرزلي**، ج 1، ص 515.
(9) **مسلم**، المصدر السابق.

ولكن عمر بن الخطاب رأى أنس بن مالك يصلّي عند قبر فقال: «القبر، القبر ولم يأمره بالإعادة أي بإعادة الصلاة»[1]. وهذا يعني أن النواهي لم تكن دائماً محترمة ومتبعة.

وقد ذهب الأفارقة إلى عدم جواز بناء القبر بحجر ولا جير، أورد البرزلي عن ابن القاسم، كراهة البناء على القبر وجعل البلاطة المكتوبة عليه. «ولا بأس بالحجر والعود يجعل على القبر لمعرفته»[2]. ولكن، وبخصوص الكتابة الشاهدة ورد عن البرزلي أن أئمة المسلمين شرقاً وغرباً مكتوب على قبورهم، وهو عمل أخذه الخلف عن السلف[3].

ونلاحظ عدم رسوخ النهي وهو يعكس ما في الواقع الاجتماعي من مخالفة للنصوص، ومواصلة الأفارقة لبناء القبور هو أحسن مثال على الإطلاق بين النظرية والتطبيق.

ويبدو أن الذهنية الإسلامية السنية المتشددة (موقف الفقهاء) لا تحفل كثيراً بمسألة الذاكرة التي قد تترسخ بين الأحياء على غرار الشعوب الأخرى، وتعتبر طقوس الدفن آخر طُقُس احتفالي: لا حداد بعد ثلاثة أيام ولا توجد مناسبات أخرى للتذكر أو إحياء ذكرى الأموات، فصلاة الجنازة هو الحفل الجنائزي الأول والأخير ولا حفل بعده لإحياء ذكرى الميت: انعدام طقوس إحياء الذكرى .

ولكن ما يوجد في الحديث من نهي لم يطبق في الواقع الإسلامي وبإفريقية أين وقع وما زال الاحتفال بالموتى في اليوم الثالث من موتهم واليوم السابع والخامس عشر والأربعين وغلق السنة.

فهذا الموقف المعادي لمسألة الذاكرة لم يكن قادراً على أن يظل أمراً شائعاً بين كل الأوساط، وكغيره من الممنوعات أو المكروهات لم يقع احترامه حتى من قبل المسلمين الأوائل ذاتهم. فالرسول دفن في بيته واتخذ قبره الشأن الذي نعلمه وكذلك كبار الصحابة ورجالات عدة من المسلمين الأوائل الذين تحولوا إلى

(1) البخاري، كتاب الصلاة، هل تنبش قبور الجاهلية وتتخذ مكانها مساجد. أنظر أيضاً، رجاء ابن سلامة، المرجع السابق، ص 125.
(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(3) المصدر السابق، ج 1، ص 516.

رموز[1]. نحن إذن أمام نوع من التحدّي تكرسه الذاكرة الجماعية الإفريقية رغم تسننها ومالكيتها نراها حريصة على بقاء ذكرى الميت قائمة.

- الحِداد ومدته

يُعرّف الحِداد والحَدُّ لغةً، بمعنى المنْع والصّرْف عن الشيء من الخير والشر. والمَحْدود هو الممنوع. والحداد والحادُّ والمُحدّ اصطلاحاً: ترك المرأة الزينة والطيب بعد موت زوجها للعدّة[2].

وهذا الامتناع عملاً بما ورد في القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[3].

وفي الحديث: «لا تحدّ المرأة فوق ثلاث ولا تُحدُّ إلا على زوج». وحديث آخر يقول: «لا يحلّ لأحد أن يُحدّ على ميت أكثر من ثلاثة أيّام إلا المرأة على زوجها فإنها تحدّ أربعة أشهر وعشراً»[4]. وهكذا شملت الآية والحديث المدّة التي على المرأة أن تتربّص فيها. ولا يمكن أن نتبين أسباب اختيار هذا العدد[5].

ولكن هذه المدة أو العدة هل هي لرفع الريبة أم للإحداد؟

ولكن ما يبدو واضحاً هو أن العدة أُعتبرت أمراً ضرورياً للتأكد من عدم حمل الأرمل، وذلك حرصاً على عدم اختلاط الأنساب.

يقول الرازي: «المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي فيه زوجها والامتناع عن التزيّن»[6]. فيكون قد اجتمع في لفظ «التربص» معان استمدها المفسرون من الآية: بقاؤها في بيتها مدّة عدّتها

(1) أنظر محمد سعيد، «المجال الأوليائي»، ص 3.
(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 56 ـ 57.
(3) سورة البقرة، الآية: 234.
(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 56. أنظر أيضاً سحنون، المدونة الكبرى، ج 2، ص 73.
(5) أما بالنسبة للمطلقة فثلاثة أشهر. أنظر سحنون، المدونة الكبرى، ج 2، ص 74. ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾. سورة البقرة، الآية: 228.
(6) مفاتيح الغيب، ج 6، ص 110.

ولا تخرج إلا عند الضرورة والحاجة، والامتناع عن الزينة على ما كان به عمل أهل الجاهلية وجعلوا روايته عن الرسول حتى يكسبوا المفهوم شرعية دينية. فقد قالت زينب: سمعت أمي أم سلمة زوج النبي ﷺ تقول: «جاءت رسول الله امرأة فقالت: يا رسول الله ابنتي توفي زوجها وقد اشتكت عينها أفتكحلها. قال رسول الله: لا. قالت: يارسول الله قد اشتكت عينها أفتكحلها؟ قال: لا مرتين أو ثلاثا، قال رسول الله: إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول. قال حميد: قلت لزينب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت كانت المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها دخلت حَفْشاً (أي كوخاً) ولبست شر ثيابها ولم تمسَّ طيباً ولا شيئاً حتى تمرّ سنة ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طائر فتفتضّ به، فقلّ ما تفتضُّ بشيء إلا مات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمي بها من وراء ظهرها ثم تراجع بعد ما شاءت من الطيب وغيره»[1]. هذا الحديث توارثته المُصَنفات الفقهية والتفسيرية.

ولذلك نجد القرطبي يعرِّف الإحداد على أنه: «ترك المرأة الزينة كلها من اللباس والطيب والحلي والكحل والخضاب بالحناء ما دامت في عدتها»[2].

ندرك من هنا، مدى مفارقته للنص القرآني والسنّي، لكنه استند إلى خبر الرسول مع المرأة التي أرادت أن تكتحل.

نلاحظ إذاً أن المفسرين أضافوا معنى غاب في النص القرآني وهو معنى «الزينة»، فعن مالك بن أنس: «لا تكتحل ولا تلبس حلياً وتلبس إن شاءت ثياب العصب»[3]. ثم يضيف ويوضح أن «الحاد لا تلبس ولا خاتماً ولا خلخالاً ولا سواراً ولا قرصاً ولا تلبس خزّاً ولا حريراً مصبوغاً ولا ثوباً مصبوغاً بزعفران ولا عصفر ولا خضرة ولا غير ذلك، ولا تدهن بشيء من الأدهان المربّبة ولا تمشط بشيء من الحناء ولا الكتم ولا بشيء مما يختمر في رأسها»[4]. ورخص للحاد في لبس الثياب ذات اللون الأبيض رقيقة وغليظة.

(1) سحنون، **المدونة الكبرى**، ج 2، ص 79. أنظر أيضاً، مالك ابن أنس، **الموطأ**، ص 432 - 435، أنظر أيضاً السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، ص 118. تفتض به: تمسح به جلدها.
(2) **الجامع لأحكام القرآن**، ص 179.
(3) مالك ابن أنس، **الموطأ**، ص 432 ـ 433.
(4) المصدر السابق.

وتساءلنا إذا كان بإفريقية لباس تقليدي خاص بالأحزان، فوجدنا إشارة يذكرها برنشفيك تقول إنه في أواخر القرن الثالث عشر كان اللباس الأسود يمثل ثياب الحِداد في البلاط التونسي. ويضيف أنه بعد ذلك بخمسين سنة، بمناسبة وفاة أحد الأمراء الحفصيين، المتقلّد لولاية قسنطينة «غَيّر كل من في البلد ثوبه حزناً عليه»[1].

إن الحداد حالة نجاسة يُعزل فيها أهل الميت عن بقية المجموعة لئلا تلحق بها خسارة أخرى[2]، وهو امتناع رمزيّ عن الحياة، وكان الحداد من حظّ المرأة، إذ ليس في الحديث ما يدل على مشاركة الرجل لها فيه.

أما عن إنهاء الحداد، فقد أُعتبر أمر واجب، ويتمثل في طقوس التطهير والتطيّب. «توفي ابن أم عطية رضي الله عنه فلما كان اليوم الثالث دعت بصفرة فتمسحت به وقالت نهينا أن نحدّ أكثر من ثلاث إلا بزوج»[3]. وكذلك أم حبيبة ابنة أبي سفيان وزوج الرسول لما توفي أبوها أبو سفيان، دعت بصفرة في اليوم الثالث فمسحت عارضيها وذراعيها وقالت: «إني كنت عن هذا لغنية لولا أني سمعت النبي ﷺ يقول الحديث»[4]. وهذا يعني أن إنهاء الحداد الذي يعبّر ويشير إلى العودة الرمزية إلى الحياة لا يعني إنهاء الحزن على الميت.

تتمثل الطقوس الجنائزية الإسلامية في سلوك الأحياء إزاء الجسد الميت، وقد أصبح جثة يجب تطهيرها وسترها ثم جنازة يجب الصلاة عليها ومواراتها في الأرض، ثم فقيد يجب مشاركته غيابه بالامتناع الجزئي عن الحياة ثم قبر وذكرى.

وحسب ابن حبيب[5] فإن طقوس الموت الإسلامية هي تواصل للطقوس التي كانت سائدة في الجاهلية من ذلك الغسل والتكفين والتسجية والصلاة والدفن. فالقرآن لم يذكر ولم يشرع إلا لحداد المرأة على زوجها والصلاة على المنافقين. ويبدو أن هذه الطقوس لم تستقر إلا بعد وفاة الرسول، الذي لم يشرع بدوره إلا لطريقة الغسل. ولذلك فكل ما ورد من أحكام في طقوس الموت يتراوح بين الندب

(1) **تاريخ إفريقيا**، ج 2، ص 291.
(2) رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص 124.
(3) **البخاري**، كتاب الجنائز، باب حدّ المرأة على غير زوجها.
(4) المصدر السابق.
(5) **المحبّر**، ص 321، رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص 140.

والإكراه فهي ليست ذات طابع إلزامي كما هو بالنسبة للصلاة والصوم[1]. هل هذا يعني أن الإسلام لم يعن بطقوس التحول وإلا كيف نفسّر عدم وجود طقوس الولادة والزواج والختان والموت وهي أمور شرعت لها اليهودية والمسيحية.

كما أن الطقوس الجنائزية الإسلامية تخضع للمراحل التي رسمها علماء الاجتماع لطقوس الموت وهي العزل والهامش والإدماج. فالميت يعزل ليغسل ويكفن ويعزل بعض أقربائه فيلزمون الحداد أما فترة الهامش لا تتجاوز ليلتين قبل الدفن لأن الحديث أمر بتعجيل الدفن الميت. ثم يدمج الميت في مجتمع الأموات عندما يصلى عليه ويدفن ويدخل عالم الآخرة. ويعود أهله أيضاً إلى مجموعة الأحياء عندما ينهون حدادهم عليه[2].

أما الصور المطمئنة والاعتقاد في القدر فهي بمثابة قانون ينظم الاعتباط من خلال ربطه بحكمة خفية تريد للإنسان أن يرزأ في ذويه وصحته وحياته والتي لابد أن يتقبلها كجزء من طبيعته كإنسان، وضرورة تقبُّل الارزاء كامتحان للإيمان وبالتالي لا يجوز التمرّد عليه أو رفضه.

ولكن فاعلية العقائد المطمئنة لاحظنا أنها كانت نسبية إذ تواصل البكاء الطقوسي رغم النهي عنه، خاصة عندما يجدّ الحدث أي الموت الذي ينزل على الإنسان، إذ يبقى الموت حدثاً مأسوياً لا يمكن أن تخفف من حدّته التصورات الدينية. ولا تكفي لتجعل الإنسان يقبل موت الآخر ويرضاه. إلا أنها تلعب دوراً متميزاً للتخفيف من القلق وتساعد على خضوع الإنسان للأمر المحتوم وتمهّد لعودة سنة الحياة. كما أنها تساعد على التوازن النفساني، بالضغط على الثورة المحبطة وعلى العدائية اللتين تشكلان أول غواية للأنا[*]، وتبدو بمظهر التقنية الجيدة للانسجام مع الواقع.

(1) القسطلاني، إرشاد الساري، ج4، ص 391

(2) انظر، الموت وطقوسه، ص 128.

(*) الأنا: Le Moi: هو الجزء الواعي، مركز الإرادة والتعامل مع الخارج، مصدر العقلانية والمنطق.

الخاتمة

تكمن أهمية الجسد كمبحث، في أهمية الجسد كمرجع ضروري يتناول الفرد والمجموعة في كامل أبعادها.

إن الجسد يتحرك في فضاء وفي زمن وإطار تحكمه عدة معطيات تربط تحركه بمعنى، والجسد هو دون انقطاع مصدر ووعاء يحوي معنى الحركة، فلغة الجسد هي سابقة عن لغة اللفظ: إذ مختلف تعبيرات الجسد ودلالاتها هي منظومات اتصالية تختزل المخزون الثقافي في مجتمع ما وتعبّر عن الكامن الرمزي في الحركة في مستويات الفرد والمجموعة: فكل استعمال للجسد هو تعبير ينمّ عن إدراك عام عمّا يفرزه المحيط الخارجي من معاني نتبيّنها ونستدلها من مختلف التعابير الجسدية (حزن ـ ألم ـ لذة ـ مرض ـ زينة). ومن مختلف الحركات اليومية والحركات التي تقتضيها مختلف الطقوس الثقافية عموماً والتي تعرضنا إلى بعضها ضمن هذا البحث.

إن الجسد كاللغة تماماً، فهو نظام من العلامات الدالة والمنتجة للمعاني، فهو موطن التعبير، وقراءة الجسد كنص، نفهم من ورائه الجدلية بين الفرد والمجتمع.

ولذلك، فإن هيئة الجسد وأوضاعه وحركاته وثوبه وحليه هي تعابير مختلفة لمعانٍ هي من معانيه الخاصة ومن معاني المجتمع المنعكسة فيه.

إنه مجموعة من الرموز وموضع للتمثلات الاجتماعية للجسد، ومرجع ضروري لكل محاولة تروم فهم الوضع الإنساني بأبعاده الحقيقية، وهو موضوع دراسة وتحليل يرمي الباحثون من خلاله التعرف على مميزات حضارة ما، حاولنا ضمن هذا البحث النظر في البعض من هذه المعطيات التي سمحت لنا بالخروج بعدد من الاستنتاجات:

ـ سمحت لنا بالوقوف على تشعب موضوع الجسد لارتباطه بكل الموضوعات، إذ أنه يتخطى واقعه البيولوجي ويصبح مقياس الأشياء كلها. وفي نفس الوقت، فسح ذلك لنا المجال لتوسيع موضوعات البحث وهو ما سمح لنا ومكننا من إثراء هذا العمل.

ـ كما سمحت لنا هذه الدراسة أن نتبيّن أن الجسد في ذاته ليس قيمة، وهذا ليس انتقاصاً من روعة الجسد أو جماله أو نبله أو عظمته والحق أنه لا شيء أبداً يكون في ذاته مصدر قيمة، فالجسد في ذاته ليس قيمة، إن القيمة تنبع من إضفائنا نحن على الجسد مشاعر ودلالات ورموز تمنحه في النهاية القيمة. ومما نضفيه نحن على الجسد ينشأ تعارض القيم الأخلاقية والأنظمة الاجتماعية في فهمها ونظرتها إليه.

ـ ومنهجياً حاولنا في هذا البحث اعتماد المقاربة الأنتروبولوجية، التي تهدف إلى إدراك دقيق للمواضيع، وتبيّنا أنها تكتسي أهمية بالغة لكونها تثري وتفيد العمل التاريخي وذلك من حيث تكامل المعرفة والاتجاه نحو ما هو أعمق وأشمل.

ـ واطلعنا من خلال دراستنا لوضع الجسد الأنثوي في المجتمع الحفصي (الباب الأول والثاني) أن هذا المجتمع وباسم الوفاء للتراث أحاط الجسد الأنثوي بكل أنظمة التحريم، وحدد مجال تحركه فكان الخوف من الجسد جعله يبدو مجتمعاً مهدّداً باستمرار وفاقد لحس الأمان باستمرار.

فحاولنا البحث عن أسباب وخلفيات الصرامة السلوكية الاجتماعية في ضبط تصرفات الجسد وتعبيراته، وقادنا ذلك للبحث عن الخلفية التاريخية ومعطياتها الثقافية والقيمية التي وجهت ذهن الرجل في تعامله مع المرأة والتي جعلت منه سيّد المرأة.

ـ كما لاحظنا ومن خلال مصادرنا أن المرأة الحفصية اخترقت المكان الممنوع وراوغت السلطة المانعة وأن هذا الجسد أو هذا «الآخر» المزعج والذي حُمّل كل مساوئ الوجود، كان من حين لآخر يفرض وجوده على الملأ. فإن كان يطيع أحياناً فهو يمتنع ويتمرّد أحياناً أخرى.

وتبينا وبصفة عامة أن المنع وتنظيم المنع لا يقصي «متعة» ارتكاب الممنوع والمحرّم، وتجلى ذلك خاصة في ما لمسناه (دائماً من خلال مصادرنا) من تناقض بين الواقع المعيش والرؤى المثالية الدينية.

ولاحظنا أن العلاقة بين الفرد والمجتمع لا تقوم على التجانس أو التطابق بل كانت (ولا تظلّ) العلاقة بينهما علاقة ديالكتيكية تناقضية.

ـ ومن ناحية أخرى، ودائماً في علاقة وثيقة بالجسد، حاولنا أن ندرس معنى

الطهارة، لاعتبار مسألة الطهارة وغير الطاهر من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين، فأبرزنا أن الفرق بين الطاهر وغير الطاهر هو كالفرق بين المقدس والمدنس، وأن العلاقة بين الطاهر والمدنس هي علاقة جدلية: ففي نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة تتمثل في إمكانية المرور من أحدهما إلى الآخر.

هذا إلى جانب أن مسائل الطهارة تعتبر وتعبر عن انتباه دائم للجسد ولوظيفته الفيزيولوجية، فهي تعكس نمط حياة وحضارة تفرض نفسها إنطلاقاً من نظرة أخلاقية للجسد.

وأشرنا إلى الدور الهام الذي يلعبه الماء، إذ يرتبط في معظم الديانات بالاغتسالات الشعائرية.

ـ ومن المظاهر الملفتة التي سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف عندها في إفريقية الحفصية هي مسألة تقديس الأولياء والاعتقاد في كراماتهم المتنوعة، وزيارتهم والتبرك بهم، أحياءً أو أمواتاً، سوى من قبل الخاصة (سلاطين وفقهاء) أو من قبل العامة، وهو ما جعلنا نقف على بعض كراماتهم وخوارقهم وذلك خاصة في ما يخص بعض الممارسات الإشفائية.

ومن خلال دراسة هذه الظاهرة، حاولنا أن نبين كيف أن الأولياء الصالحين أحياءً وأمواتاً استحضروا بجسدهم ـ مصدر الكرامة ـ عالماً غيبياً لأنهم رمزوا إلى قدرة ربانية تجلت فيهم والتي يسميها ماكس فيبر[1] «السلطة الكاريزمية» التي تجعل (الولي) يبدو كأنه كائن سماوي، ولهذا السبب يجمع حوله أتباعاً، فحاولنا أن نفهم سعي الفكر الشعبي الدائم إلى إخراج الأشياء من التجريد إلى الإدراك: المجرّدات تستدعي مجهوداً ذهنياً لاستحضارها والإمساك بها فلجأ الإنسان إلى تشكيلها، فيكون الاعتقاد في الأولياء وتقديسهم شكلاً من أشكال القربى من الذات الإلٰهية وتجسيداً للإلهي، وتشخيصاً للروحي في شيء ملموس وعياني، وتقليداً للعالم السماوي أو جعله عالماً يخضع للحواس وأقرب للمنال.

ومنذ القديم أظهر الإنسان ميلاً قوياً ومستمرّاً إلى تصور القوى الخفية وقوى الطبيعة، التي ظل يتخذها معبودات له، تصوّراً تشبيهياً (أنتروومورفيا).

(1) Economie et Société, p. 219-222.

وفي هذا الصدد بين دوركهايم خلال دراسته للصلة بين الرمز والعاطفة الدينية والمجتمع أن العلاقة بين الأشياء المقدسة علاقة رمزية وأنه بدون الرموز تكون المشاعر الدينية عرضة للضّعف والزّوال[1].

ولا يزال الاعتقاد في الأولياء الصالحين وكراماتهم مستمرّاً يتجلى في مواصلة زيارة مقامات الأولياء والتقرب إليهم بواسطة الأدعية والنذور والقرابين. ويبدو أن هذه الزيارات وطقوسها تبعث هدوءاً في وجود الإنسان المتأزم وتمتص جزءاً من القلق والتوتر النفسي.

ـ كما حاولت هذه الدراسة من خلال تناول الموت كحدّ نهائي للجسد، إبراز البعد الأنتروبولوجي الذي يؤكد على البنية الرمزية للطقوس المصاحبة للموت وهي من الطقوس الثقافية التي لا يجب أن نغفل عن بعدها الرمزي.

ـ كما وقفنا ضمن هذا البحث على جملة من الثنائيات المؤبدة: الرجل/ المرأة، العام/الخاص، الألم/اللذة، المرض/العافية، الحياة/ الموت، اليمين/ الشمال، الطاهر /المدنس، الجميل/القبيح، الملأ/الفراغ، الغائب/الحاضر..، ثنائيات وردت في مختلف أبواب هذا البحث لكنها تبقى رهن التعميق من خلال أبحاث أخرى.

إن في هذا العمل تتداخل وتتشابك عدة عوامل منها التاريخي والديني والقيمي والذهني والخيالي... حاولنا من خلاله اختراق الزمن وإحضار هذه الفترة التاريخية التي لا تبعدنا كثيراً وهي الفترة الحفصية، حاولنا إحضار هذا الماضي القريب بقيمه ومفاهيمه، بتصوراته ومعتقداته، بممارساته ومشاعره وتناقضاته كما تصورها وعاشها الناس في ذلك الزمن.

وبالاعتماد على المصادر، اجتهدنا لاستخلاص بنية حاولنا أن تكون صادقة، متماسكة، متكاملة وموضوعية عن واقع المجتمع الحفصي الإسلامي، واقعه الفكري والسلوكي والوجداني: كيف نظراً إلى الجسد، كيف عامله وتعامل معه (الجسد الأنثوي ـ الجسد المدنس ـ الجسد الطاهر ـ جسد الولي الصالح ـ الجسد المريض والجسد الميت) محاولين فهم مدلول بعض الطقوس والعادات بصفة عامة وطقوس

(1) Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 331.

التحول (rites de passage) بصفة خاصة والتي تصاحب الجسد في مختلف مراحل حياته.

وحاولنا تعرية بعض الممارسات في محاولة للبحث عن منطقها الداخلي وفتح بعدها الدلالي، إذ كانت لبعض الممارسات رمزية أنتروبولوجية كان لا بد من التساؤل عنها (طقوس التطهر ـ مفهوم الزينة ـ الطقوس الجنائزية...).

وفي خضم هذه المعتقدات والتصورات التي آمن بها المجتمع الحفصي وعمل بها والتي شعرنا بها بعمق، لأن أصداء الموروث لا بد من أن تتردد في أعمق أعماق الذات، كان علينا التقيد بالحياد العلمي أو الأكاديمي والذي ينعت بالموضوعية أو بالعلمية، وهي شيء مطلوب في البحث العلمي. وقد اجتهدنا لبلوغها وإن كان التقيد بها أمراً صعباً، لأنه في الواقع ليست هناك مقاربة خالية من موقف، فكل اختيار يتضمن جانباً ذاتياً، ومن أعماق الفرد أو الجماعة ينبثق موضوع للبحث ظل مختفياً أو بعيداً عن الأنظار.

لقد يبدو في بعض من جوانب هذا البحث، أنني أبديت شيئاً من التعاطف مع المرأة الحفصية، قد يكون ذلك وبكل بساطة إلى كوني أحسست بأني وريثتها، فلعلي عبت (وبصفة غير مباشرة) على المجتمع الحفصي نظرته للمرأة التي بقيت ضمن رؤى حرفية للدين، وربما وهمية جعلت المرأة تعيش في مجتمع يدينها مسبقاً، بينما غض النظر عن مسائل عديدة أخرى تتنافى مع ما جاء من توصيات دينية.

ومهما كان الأمر، اجتهدنا لكي نرى الماضي بأعين الماضي، لأنه لا يحق لنا بمعايير اليوم أن نحاسب الآخر في زمن سابق، لكنّ هذا الماضي الذي مضى كحدث، استمرّ في الوعي الجمعي وسلمنا حاضرنا، إذ أن بعض المعتقدات ظلت حية وما زالت سارية المفعول في زمن تغيرت فيه الأحوال: خاصة المعتقدات حول المرأة وجسدها، كمسألة البكارة والتصفيح والفتنة وكيد النساء والشيطنة والعورة والحجاب والإقصاء وتوزيع المكان...

وفي كثير من الأحيان لم تعد بعض الممارسات تعكس أي نوع من الفكر أو الموقف الاجتماعي، وأصبحت اعتقاداً سلوكيّاً وحياتيّاً ولكن وإن نسيت الأصول فقد بقيت الرموز.

ولعلّ هذا هو مفهوم الحضارة، فهي حصيلة المجهود البشري الذي بنى رصيده جيلٌ بعد جيل وكوّن زاداً إنسانياً ينتقل عبر العصور فيحتفظ به تارة ويهمل تارة أخرى ويكتمل بالإثراء عادة.

هذا الماضي مضى وبات من التاريخ ولا يمكن تغييره وأنه ليس من حقنا عزل الماضي عن الحاضر فهو مهمة مستحيلة لأن ذلك يعني كسر حلقات الاستمرار التاريخي والتتابع الزمني بين جيل وآخر. كما أنه ليس من حقنا حذفه ولا تعديله أو تجاهله، لأن مهمة إلغائه أمر مستحيل لأنه استمر في الوعي الجمعي في وحدة جمعية تعبر عن نفسها في الموروث والموروث هو الذاكرة، وإلغاء الوعي الجمعي يعني إلغاء الذاكرة.

ولكنه من حقنا أن نختار منه ما نشاء، فهذا الماضي هل صنعناه أم صنعنا؟ وهذا الموروث الثقافي، هل ينتمي إلينا أم ننتمي إليه؟

إن الرجوع إلى هذا الماضي قد يمكننا من الإجابة على أسئلة حاضرة وراهنة، ويمكن أن نضيف من خلاله ما ينير السبيل لفهم مكونات شخصيتنا الثقافية وأبعادها المتعددة، أي يمكن أن يعطينا مفاتيح لفهم جذور الذات.

في الختام، فإن هذه الدراسة، رغم سعيها للإلمام بمختلف الإشكاليات المتعلقة بالجسد، فهي لا تعدو أن تكون سوى محاولة بسطنا فيها بعض الإشكاليات المرتبطة بالتصورات والاعتقادات المتعلقة والعالقة بالجسد في إفريقية الحفصية، والتي لا يزال بعضها مستمراً، ولا ندعي أننا وجدنا جذورها ولا حلولها، ولذلك فهذا العمل يخرج عن البحوث التي تجد دائماً ما تبحث عنه[1]، ويبقى خطوة متواضعة تفتح المجال نحو دراسات أخرى تتناول الجسد الذي لم ينل حظه من حيث الدراسات التاريخية الأكاديمية الجادة التي من شأنها إثراء البحث في التراث والثقافة العربية الإسلامية.

(1) أنظر:

«Nous n'avons jamais de convictions absolues quand il sagit de faits historiques, l'historien n'est pas celui qui sait, il est celui qui cherche».

FEBVRE (L.), **Le problème de l'incroyance au XVI^e** s., Paris, Albin Michel, 1968, p. 11.

المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة

- ابن عرفة (أبو عبد الله محمد بن محمد) ت 803 هـ/ 1401 م: **المختصر الفقهي**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، الجزء الأول: رقم **10844**، الجزء الثاني: رقم **10845**، الجزء الثالث: رقم **20009** والجزء الرابع: رقم **6224**.
- ابن حجر العسقلاني: **بذل الماعون في فضل الطاعون**، مخطوط، د ك و، رقم 569.
- أبو لحية (المنتصر مرابط): **نور الأرماش في مناقب أبي الغيث القشقاس**، د.ك.و، تونس، مخطوط رقم 16408.
- البرزلي (أبو الفضل أبو القاسم بن أحمد) ت 841 هـ/ 1440 م: **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، أرقام: **4851**، 5371، 5372، 5429 و5430.
- البوسعيدي (أبو عبد الله) ت 826 هـ/ 1423 م: **إختصار جامع مسائل الأحكام**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس.
- التلمساني (أحمد بن يحي بن أبي حجلة) ت 776 هـ/ 1375 م: **دفع النقمة في الصلاة على نبيّ الرحمة**، (نسخه أحمد بهاء الدين السخاوي المالكي)، مخطوط، د.ك.و، رقم 18574.
- التميمي: **فتاوى**، مخطوط رقم 9487.
- الجدميوي (محمد بن عبد الرحمان) ت بعد 837 هـ/ 1435 م: **رفع الآزار عن محاسن الجوار**، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس رقم 18518.
- الصقلي (أبو العبّاس أحمد بن عبد السلام) ت حوالي 820 هـ/ 1418 م: * **شرح أرجوزة أبي علي بن سينا في الطب**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس رقم 6855. * كتاب حفظ الصحة، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس رقم 18316. * موسوعة الطب الشعبي، حققته مُنى عبود، دار الفكر اللبناني، بيروت 1993، ورد في جزأين.
- العقباني (أبو سعيد بن محمد) ت 811 هـ/ 1408 م: **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، رقم 9048.

- المغازلي (أبو العباس أحمد بن أبي العبّاس الخميري): **تحفة القادم في الطب**، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس، رقم 18509.
- الرياحي (إبراهيم): **رسائل**، مخطوط رقم 16547، (طُبِعَ منه الجزء الأوّل).
- مجهول: **مناقب سيدي علي الحطاب**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، رقم 18419.
- مجهول: **عاش في نهاية القرن VII هـ/ XII م: ت 665 هـ/ 1267 م: مناقب عائشة المنوبية**، مخطوط بدار الكتب الوطنية، رقم 18221.
- ابن عظوم القيرواني (أبو القاسم بن محمد بن مرزوق بن عبد الجليل بن محمد): **الأجوبة العظومية**، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، رقم 18842 ـ 14801.

المصـــادر المطبوعة

- الأبّي (محمد بن خلفة بن عمر)، ت 827 هـ/ 1424 م: * **إكمال الإكمال (7 أجزاء)**، طبعة حجرية، القاهرة، 1910. * كتاب الجامع في السنن والآداب والحكم والمغازي والتاريخ، حققه عبد المجيد التركي، تونس، 1990.
- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم) ت 669هـ/ 1269 م: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت، 1965.
- ابن أبي دينار (أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم)، ت بعد 1110هـ/ 1690م: **المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس**، تحقيق محمد شمام، تونس، 1967.
- ابن أبي دينار (الواعظ)، ت 281هـ: **كتاب الصمت وآداب اللسان**، تحقيق أبو إسحاق الجويني الأثري، دار الكتاب العربي، 1410هـ/ 1990م.
- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم)، ت 630 هـ/ 1232م: **الكامل في التاريخ (7 أجزاء)**، تحقيق علي شيري، بيروت، 1989.
- ابن الأخوة (محمد بن أحمد القرشي) ت 769 هـ/ 1368 م: **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي، القاهرة، 1976.
- ابن حبيب (أبو جعفر محمد) ت 245 هـ/ 859 م: **كتاب المحبّر**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- ابن حبيب (عبد الملك) ت 238 هـ/ 852 م: **كتاب أدب النساء**، المرسوم بكتاب الغاية والنهاية، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت، 1994.
- ابن الجوزي (الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان) ت 597 هـ: **أخبار النساء**، حققه وهذبه إيهاب كريم، بيروت، 1991.
- ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمٰن) ت 808 هـ/ 1406 م: * **المقدمة**، تحقيق حجر حاجي، تونس 1991. * كتاب العبرن (7 أجزاء)، بيروت، 1983.
- ابن سعد (أبو عبد الله محمد) ت 230 هـ/ 844 م: **الطبقات الكبرى (8 أجزاء)**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1985.

- ابن الشماع (أبو عبد الله محمد بن أحمد) ت 861 هـ/ 1457 م: **الأدلة البينة النورانية في مفاخرة الدولة الحفصية**، تحقيق الطاهر المعموري، تونس، 1984.
- ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد) ت 328 هـ/ 940 م: **العقد الفريد**، (7 أجزاء)، تقديم خليل شرف الدين، بيروت، 1990.
- ابن عذارى (عبد الله بن محمد المراكشي) ت 706 هـ/ 1306 م: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (4 أجزاء) حقق الثلاثة أجزاء الأولى ح.س. عولاق وليفي بروفنسال وحقق الجزء الرابع إحسان عباس**، بيروت، 1983.
- ابن عربي (محيي الدين) ت 1240 م: **الفتوحات المكية**، (12 جزء)، تحقيق عثمان بن يحيى، القاهرة، 1978.
- ابن عمر (أبو زكرياء يحيى الكناني) ت 289 هـ/ 901 م: **أحكام السوق**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب وفرحات الدشراوي، تونس، 1975.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ت 276 هـ/ 889 م: **عيون الأخبار**، (جزآن)، بيروت، د.ت.
- ابن القطان (أبو الحسن علي بن محمد) ت 629 هـ/ 1230 م: **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، تحقيق فتحي أبو عيسى، طنطا، 1994.
- ابن القنفد (أبو العباس أحمد بن حسن القسنطيني) ت 809 هـ/ 1405 م: * **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1968. * أنس الصغير وعز الحقير، نشر وتحقيق محمد الفاسي وألفة فور، الرباط، 1965.
- ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر) ت 751 هـ/ 1350 م: * **أخبار النساء**، بيروت، 1964. * أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمٰن وكيل ومحمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1973. * زاد المعاد في هدى العباد، نشر فناك، الدار البيضاء.
- ابن منظور (محمد أبو الفضل) ت 711 هـ/ 1311 م: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 2000.
- ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى التنوخي) ت 839 هـ/ 1435 م: **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، (4 أجزاء)، تونس، 1993.
- أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم) ت 333 هـ/ 944 م: **طبقات علماء إفريقيا وتونس**، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، 1985.
- الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين) ت 356 هـ/ 967 م: **الأغاني**، (24

جزء)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- البكري (أبو عبد الله بن عبد العزيز) ت 487 هـ/ 1094 م: **المسالك والممالك** (جزآن)، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، 1992.
- التيجاني (أبو عبد الله محمد بن أحمد) ت بعد 709 هـ/ 1309 م: * **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جلال العطية، لندن، 1992.
- التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد) ت 717 هـ/ 1317 م: * **الرحلة**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، تونس، 1927.
- التيفاشي (أحمد بن يوسف بن أحمد) ت 655 هـ/ 1257 م: * **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، تحقيق جمال جمعة، لندن، 1992.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)،ت 255 هـ/ 868 م: * **البيان والتبيين (4 أجزاء)**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1975. * **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، 1991.
- الراشدي (عمر بن علي الجزائري) ت 760 هـ / 1359 م:
ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد بن عروس، تونس، 1303هـ.
- الرازي (فخر الدين) ت 606 هـ:
التفسير الكبير (8 أجزاء)، بولاق، 1270 هـ.
- الرصاع (أبو عبد الله محمد بن قاسم) ت 894 هـ/ 1488 م:
شرح الرصاع على حدود ابن عرفة، الرباط، 1992.
- الزركشي (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) ت 883 هـ/ 1478 م:
تاريخ الدولتين الموحّدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، تونس، 1968.
- الزيعلي الحنفي (فخر الدين):
تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق (5 أجزاء)، بولاق، 1313 هـ.
- السيوطي (جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمٰن بن أبي بكر) ت 911 هـ/ 1505 م:
الرحمة في الطب والحكمة، بيروت، د.ت.
- العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد) ت بعد 698 هـ/ 1298 م:
الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) ت 505 هـ/ 1111 م:
إحياء علوم الدين (3 أجزاء)، القاهرة، 1302 هـ.

- القرآن الكريم
- ليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزّان) ت 960 هـ/ 1552 م:
وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجّي ومحمد الأخضر، بيروت، 1983.
- المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد) ت بعد 464 هـ/ 1072 م:
رياض النفوس، (3 أجزاء)، تحقيق البشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، بيروت، 1981 ـ 1983.
- النفزاوي (محمد بن عمر)، عاش في النصف الأول من القرن IXهـ/ XVم:
الروض العاطر في نزهة الخاطر، تحقيق جمال جمعة، لندن، 1993.
- الونشريسي (أحمد بن يحي بن محمد) ت 914 هـ/ 1509 م:
المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب (15 جزء)، تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجّي، بيروت، 1981.
- ابن سعد (محمد):
الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1985 ـ 8 ج، 8 م.
- ابن هشام (عبد الملك):
السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة حجازي، 4 ج.
- العيني (بدر الدين):
عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، القاهرة، إدارة الطباعة المنيريّة.
- القسطلاني (أحمد):
إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري وبهامشه متن صحيح مسلم وشرح الإمام النووي عليه، ط 7 بولاق، المطبعة الكبرى الأميريّة، 1323 هـ، 10 ج، 10 م.
- النووي:
صحيح مسلم بشرح النووي، القاهرة، المطبعة المصريّة بالأزهر، 1929 ـ 2930، 18 ج، 9 م.
- التهاوني (محمد بن علي):
كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، طبعة اشياتيك سوسيتي آف بنكال، 1882، 2م.
- الزبيدي (محمد مرتضى):
تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار مكتبة الحياة، 10 ج، 10 م.

- ابن رشد (أبو الوليد محمد):
بداية المجتهد.
- ابن الصباغ (محمد ابن أبي القاسم الحميري):
درة الأسرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، تونس 1304هـ/ 1886م.
- ابن إلياس الحنفي:
بدائع الزهور في وقائع الدهور، بيروت، دار الكتب الشعبية، د.ت.
- ابن حزم (علي بن أحمد) ت 994 هـ/ 1064 م:
* المحلى، دار الآفاق الحديدية، بيروت.
* طوق الحمامة في الألفة والألاف
- ابن كثير:
تفسير القرآن العظيم، دار المعارف، بيروت.
- أبو الفداء (عماد الدين):
تاريخ أبو الفدا، مكتبة علي بن صغير.
- ابن الجزار (أبو جعفر بن إبراهيم بن علي):
زاد المسافر وقوت الحاضر، تحقيق د. محمد السويسي، د. راضي الجازي، د. جمعية شيحة، د. فاروق العلي، بيت الحكمة، تونس، 1999.
- ابن أبي زيد القيرواني:
* الرسالة، بيروت، دار الفكر، 1981.
* كتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات
- النووي (يحي بن شرف):
رياض الصالحين.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت 31 هـ/ 923 م:
جامع البيان في تفسير القرآن.
- إخوان الصفاء:
رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت (د.ت.).
- ابن الحجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد):
الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992.

- المسعودي (أبو الحسن علي):
* مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1968.
* أخبار الزمان.
- مقديش (محمود):
نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.
- الهنتاتي (فخر الدين):
تصنيف النساء في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من خلال المصادر المالكية، مجلة العلوم الإنسانية، مجلة 7 عدد 2 2001، جامعة الإمارات.
- بيرم (محمد):
صفوة الاعتبار، نشر بولاق، 1311.
- القلقشندي (أحمد) ت 1355 هـ/ 1417 م):
صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة، 1913.
- قاضي خان (فخر الدين حسن الفرغاني) ت 592 هـ/ 1196 م:
الفتاوى الهندية، بولاق، 1315.
- القاضي عبد الجبار، ت 415 هـ/ 1025 م:
شرح الأصول الخمسة.
- الألوسي (شكري) ت 1757 هـ/ 1924 م:
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح وتصحيح محمد بهجت، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي (د.ت.).
- السراج:
مصارع العشاق، دار صادر، بيروت (د.ت.)
- الحصري:
زهرة الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك، دار الجيل، بيروت.
- القرطبي:
الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، 1957.
- ابن سينا:
القانون في الطب، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1993.

- سحنون: **المدونة الكبرى**.
- ابن أنس (مالك): **الموطأ**.
- الأنطاكي (داود بن عمر) ت 1008 هـ:
تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب، بيروت (د.ت.).
- البغدادي: **الفرق بين الفرق**، بيروت، (د.ت.).
- ابن ماجة: **السنن**، القاهرة، 1972.
- ابن حنبل: **المسند**، القاهرة، 1913.
- ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**، القاهرة، 1921.
- المقريزي (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي) ت 845 هـ/ 1441 م:
الخطط.

المراجع العربية

- أبو الأجفان (محمد): **الحياة الاجتماعية من خلال بعض كتب الحسبة**، بغداد، د.ت.
- التليلي (عبد الرحمٰن): **مراجعة كتاب دياسقوريدوس في الأدوية المفردة**، تحقيق وتقديم الإبراهيم بن مراد.
- الزحيلي (وهبة): **الفقه الإسلامي وأدلته**، الشامل للأدكة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها (8 أجزاء)، دمشق، 1984.
- السعدواي (نوال): * **الأنثى هي الأصل**، بيروت، 1974. * المرأة والجنس، القاهرة، 1972.
- جعيط (هشام): * الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله للعربية المنجي الصيادي، بيروت، 1990. * الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمه خليل أحمد بمراجعة المؤلف، بيروت، 1995.
- حسن (محمد): **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، أطروحة دكتوراه مرقونة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1995.
- برنشفيك (روبار): **تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي**، ترجمه حمادي الساحلي، جزآن، تونس 1988.
- بوحديبة (عبد الوهاب): * **الإسلام والجنس**، ترجمة هالة العوري، القاهرة، د.ت. * لأفهم، فصول عن المجتمع والدين، تونس، 1992. * الحمام، مساهمة في التحليل النفسي للإسلام، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، سبتمبر/أيلول، 1964.
- الفارسي (محمد ابن الحسن): **مناقب محرز ابن خلف**، نشر هادي روجي إدريس، باريس، 1959.
- التليلي (خليفة بن محمد): **النفيس من كنوز القواميس**، صفوة المتن اللغوي من تاج العروس ومراجعه الكبرى، الدار العربية للكتاب (د.ت.).
- بن حفيظ (سلوى): **الدلالات الجسدية من خلال بعض النماذج الاجتماعية**، شهادة

دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1999 ـ 2000.
- زيعور (علي): **الأنا الأعلى في الذات العربية**، مجلة الباحثة، العدد 2، 1979.
- الشنوفي (علي): **ابن سينا**، مجلة الدراسات الفلسفية، ماي/أيلول 1992، عدد 12.
- غالب (مصطفى): **ابن سينا**، بيروت، 1987.
- بن سلامة (رجاء): * **العشق والكتابة في الأدب العربي**، دكتوراه دولة، كلية الآداب 2002. * الموت طقوسه، تونس، 1997.
- الطالبي (محمد): * ثلاثة مخطوطات مغربية في الحسبة، في الفكر، العدد الثاني، 1955، ص. 45 ـ 51. * حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدد الزوجات، مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي، عدد 12. * الهجرة الأندلسية إلى إفريقيا أيام الحفصيين، مجلة الأصالة، عدد26، جويلية ـ أوت/تموز ـ آب 1975.
- قطاط (حياة): * مقاربة في أنتروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السادس ميلادي، شهادة الدراسات المعمقة مرقونة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1996. * العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر، دكتوراه في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2003.
- البشروش (توفيق): **امرأتنا في فتاوينا**، مختارات من الفتاوى حول المرأة التونسية، مركز الدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة، تونس، 1994.
- جدلة (إبراهيم): **المجتمع الحضري بإفريقية في العهد الحفصي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1988 ـ 1989.
- آدم ماتز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري**.
- السحباني (عائدة):

المرأة ببلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبوي، شهادة الكفاءة في البحث مرقونة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1992.
- عبد الباقي (محمد فؤاد):

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط 3، القاهرة، 1991.
- كمال (علي):

الجنس والنفس في الحياة الإنسانية، بيروت، 1994.

- حجازي (مصطفى):

التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.

- حسن الحاج حسن:

الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.

- الدولاتلي (عبد العزيز):

مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي، سراس للنشر، 1981.

- السليني (نائلة):

تاريخية التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

- موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1987.

- جواد (علي):

المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، دار النهضة، بغداد، 1980.

- الساكر (الشاذلي):

ما فلسفة الجسد؟، تونس، 1994.

- عبد الوهاب (حسن حسني):

* **شهيرات التونسيات**، تونس، 1934.

* **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، (3 أجزاء)، مكتبة المنار، تونس، 1972.

- محفوظ (محمد):

تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984.

- المنصوري (المبروك):

الحرام في القرآن والتوراة، مجلة معهد الآداب العربيت، IBLA، عدد 188/ 2001 ـ 2002.

- بن حتيرة (صوفية):

الجسد الأنثوي من خلال كتب الجنس وكتب الطب في العهد الحفصي، شهادة الدراسات المعمقة في التاريخ الوسيط، كلية العلوم الإنسانية، تونس، 1997.

- قيسي (بشري):

المرأة والتاريخ والمجتمع، بيروت، 1995.

- مقار (شفيق):

* **الجنس في التوراة وسائر العهد القديم**، من الإلٰهة الأم إلى الإلٰه الأب، دمشق، 1997.

* **السحر في التوراة والعهد القديم**، رياض الريس للكتب (د.ت.).

* **المسيحية والتوراة**، رياض الريس للكتب (د.ت.).

- الوهيبي (فاطمة):

تيمة الشفاء: ممالك الوجدان الشعبي، كتابات معاصرة، عدد 29، المجلد 8، 1996، ص 68 ـ 80.

- الصبال (أحمد):

الماء في رمزيته الأسطورية والدينية، الفكر العربي المعاصر عدد 24 ـ 25، 1973.

- الزنكري (حمادي):

الجسد ومسخه في الفكر العربي الإسلامي مجازاً إلى رؤية العالم، حوليات الجامعة التونسية (منوبة)، العدد 39، 1995.

- الموسوعة الفلسفية العربية، تحقيق، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1951.

- الحداد (الطاهر):

امرأتنا في الشريعة والمجتمع.

- الترمانيني (عبد السلام):

الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، مطابع الرسالة، الكويت، 1984.

- عبد الخالق بن رجب وأحمد ناجح المرنيسي:

تشريح الدماغ عند ابن سينا، بيت الحكمة، تونس، 2002.

- اللبواني (محمد كمال):

الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية.

- ناتاليا بغرسموفا وتوفيق سلوم:
معجم العلوم الاجتماعية، مصطلحات وأعلام، موسكو، 1992.
- بدران (إبراهيم) الخماش (سلوى):
دراسات في العقلية العربية، بيروت، 1974.
- خياط (سلام):
البغاء عبر العصور، لندن، 1992.
- سعيد (جلال الدين):
فلسفة الجسد، تونس، د.ت.
- عطوي (محمد):
الجنس والتصور الإسلامي، بيروت، 1402 هـ
- بن ميلاد (محمد):
تاريخ الطب العربي التونسي، تونس، 1980.
- بحرية (سلوى):
المادة التاريخية من خلال كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 1992 ـ 1993.
- جماعي: **الجسد الأنثوي: سلسلة بإشراف عائشة بلعربي**، الدار البيضاء، 1991.
- المرنيسي (فاطمة):
* الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء، 1988.
* الحريم السياسي، النبي والنساء، ترجمة محمد الهادي علي، الدار البيضاء، 1993.
- ونسنك (أ.ي):
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (7 أجزاء)، ليدن، 1936.

المراجع باللغات الأجنبية

- ABDESSALEM (M.), Le Thème de la mort dans la poésie Arabe des origines à la fin du IIIe/IVe s., Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977, 402 p.
- AIT SABBEH (Fatma), La femme dans l'inconscient musulman, Paris, 1986.
- AUGE (Marc.), HERZLICH (Claudine), Le sens du mal, Anthropologie, Histoire, sociologie de la maladie, Ed. Archives Contemporaines, Paris,
- BACHROUCH (Taoufiq), Le Saint et le Prince en Tunisie, Tunis, 1989.
- BAKALTI (Souad), La femme tunisienne au temps de la colonisation (1881- 1956), Paris, 1996.
- BATAILLE (Georges), La part maudite: de la notion de dépense. Ed; de Minuit, 1967.
- BEN SLAMA (Fathi), Paradoxes du Féminin en Islam, In Intersignes, Nº 2, 1991.
- BEN SLAMA (Fathi), La repudiation originaire, In Intesignes, Nº 13, 1998.
- BERGER (M.), Men, Women and families, in the Arab World today, Neuw York, 1964.
- BERTHOLON (L.), CHANTRE (E.), Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale: Tripolitaine, Algérie, Tunisie, Lyon, 1913.
- BICHR (Faris), L'honneur chez les arabes avant l'Islam: Etudes de socilogie, Paris, 1932.
- BOUSQUET (G.H.), Les Grandes pratiques rituelles de l'Islam, Paris, PUF, 1946, 135 p.
- BRUNSCHVIG (R.), Averros Juriste, In Etudes d'Orientalisme

dédiée à la mémoire de Lévy Provençal, Paris, 1962.
- BURGEL (J.C.), Love, lust and longing, Erotism in early Islam as reflected in literary sources.
- BURGEL (J.C.), Society and the sexe in Medieval Islam, undena Publication Malibu, California, 1979.
- CARPENTIER, Autour de la Peste Noire: Famine et épédimies, dans l'histoire du XIVe s., Annales Nº 6, Nov.- Déc., 1962.
- CHANNOUFI (Ali), Un traité de HISBA (Tuhfat an Nâzit) de Muhammed al- Uqbâni al- Yilimsâni. In bulletin d'Etude orientale, T XIX, année 1965- 66, Damas, 1967.
- CHAPOUTOT- REMADI (Mounira), Femme dans la ville Mambouke (Jesho).
- CHARLES ANDRE (Julien), Histoire de l'Afrique du Nord.
- CHAVALIER (J.), GHEERBRANT (Alain), Dictionnaire des Symboles, Laffont, Paris 2000.
- CHBEL (M.), Le corps dans la tradition au Maghreb, France, 1984.
- CHBEL (M.), Le corps en Islam, Paris, 1984.
- CHBEL (M.), Dictionnaire des symboles musulmans, rites mystiques et civilisation, Paris, 1995.
- CHELHOD (Joseph), Le droit dans la société bedouine, Paris, 1971.
- CHELHOD (Joseph), Le sacrifice chez les Arabes, Paris, PUF, 1955, 218 p.
- CHELHOD (Joseph), Les Structures du sacré chez les Arabes, Paris, G.p. Maisonneuve et Larose.
- CHELHOD (Joseph), La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré, Revue de l'Histoire des Réligions, 1955, T. 147, pp. 68- 88.
- CLAIISE- DAUCHY, Médecine trad du Maghreb, Paris, 1996.
- DANIELLE Jacquard et FRANCOIS Micheau, La médecine arabe et l'Occident médiéval, Maison neuve et Larose, 1990.
- DANIEL Siberman Blan et SYLVIE Lattre, Crises psychologique, In Revue de psychosamatique Nº 3, Paris, 1985.
- DE BEAUVOIR (Simone), Le deuxième Sexe, Paris, 1979.

- DECOBERT (C.), Le mendiant et le combattant, Paris, 1990.
- DELUMEAV (Jean), La peur en Occident (XIV- XVII siècle), Paris, 1978.
- DERMENGHEM (E.), Le culte des Saints dans l'Islam au Maghrebin, Gallinard, Paris, 1954.
- DOENNA (W.), Le symbolisme de l'œil, Paris, 1965.
- DOUGLAS (Mary), De la souillure: Etudes sur la notion de pollution et de tabou, Paris, 1932.
- DOUTTE (E.), Magie et religion en Afrique du Nord, Alger, 1909.
- DUBY (Geroges), Mâle Moyen Age, Paris, 1988.
- DUBY (G.), PESSOT (M.), Histoires des femmes, le Moyen Age, Paris, 1991.
- DURKHEIM (Emile), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1968.
- Dr CARTON, Ornementation et stigmates tégumentaires chez les indigènes de l'Afrique du Nord. Communication à la société d'Anthropologie de Bruxelles, Juillet, 1909.
- DUSSAUD (R.), La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam, concours du CNRS, Paris, Librairie orientale, 1955.
- FAUCAULT, Histoire de la sexualité, le souci de soi, Gallimard, 1984.
- FRANÇOIS (Hartog), Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre, Gallimard, Paris, 2001.
- FREUD (S.), Le malaise dans la culture.
- FREUD (S.), L'homme, Moïse et la réligion monotheiste, Gallimard, 1986.
- GARDERT (L.), Karâme, In EI2, IV, IV, p, 639, 641.
- GAUDEFROY- DEMEMBYNES (M.), Les Institutions musulmanes, Paris, Flammarion, 3 éd., 1946, 221 p.
- GERARD (D), La violence et le sacré.
- GHRAB (S.), Ibn Arafa et le Malekisme en Ifriqiyya au VIIIe s- XIVe s., Publication de la Faculté des Lettres de la Mannouba, 1992.
- GOBERT (E.G.), Parfums et tatouages, E.D. Sahar, 2003.

- GOICHON (A.M.), La vie féminine au Mzab, Paris, 1927.
- GUENEAV- JALABERT (Amita), article sang in Claude Gauvard, Alain de libera et Michel Zuk, Dictionnaire du Moyen Age, Paris, PUF, 2002.
- GUICHARD (P) Structures sociales et occidentales dans l'Espagne musulmane, Paris, 1977.
- HERTZ (R.), La prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse, Paris, F. Alacan, 1968, pp. 99- 109.
- HERTZ (R.), Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, In Mélanges de sociologie religieuse et folklores, Paris, Alcan, 1968, pp. 1- 97.
- JACQUART (Danielle), THOMASSET (Claude), Sexualité et savoir médical au Moyen Age, Paris, 1989.
- KABAKOUA (Galina), Corps féminin en Polécié: un système symbolique à la fin du XXe siècle, in Annales E.S.C., nº 3, Mai-Juin, 1992.
- LABIDI (Llilia), ?abra HACHMA, Sexualité et tradition, Tunis, 1989.
- LACAN (J.), La relation d'objet, Le séminaire, Livre IV (1956- 1957): Seuil, Paris, 1991.
- LACAN (J.), Encore, Le séminaire, Livre XX 1972 - 1973, Seuil, Paris, 1975.
- LACOSTE DUJARDIN (C.), Des mères contre les femmes: maternité et patriarchat au Maghreb, Paris, 1991.
- LAKHDHAR- GHOUL (Latifa), Dar Al- Ajoued'¤ approche préliminaire d'une prison domestique, in I.B.L.A, nº 171, 1933.
- LAMMENS (H.), Fatima et les filles de Mahomet: notes critiques pour l'étude de la Sira, Rome, Sumptibus Pontifich Institut, 1912, 170 p: CH. IX: La mort de Fatima, ses obsèques et sa tombe.
- LEGENDRE (P.), L'inestimale objet de la transmission, principe genéologique en Occident, Fayard, Paris, 1985.
- LEGENDRE (P.), L'amour du censeur, Essai sur l'ordre dogmatique, Paris, le Seuil, 1974.

- LE GOFF (J.), TRUCONG (N.), Une histoire du corps au Moyen Age. LIANA LEVI, France, 2003.
- LEVI- STRAUSS (Claude), Les structures élémentaires de la parenté, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1967.
- LEWIS (Bernard), La langage politique de l'Islam, Paris, 1988.
- MARCEL (Sendrail), GEORGES (Beaudot), GUY (Mazars), PIERRE (Huard), Histoire culturelle de la maladie, Toulouse, 1980.
- MAURICE (Godelier) et PIERRE (Bonte), Les problèmes des femmes et les fondements de la domination masculine (les Baruya de Nouvelle guinée), les cahiers du Centre d'Etudes et de Recherches Mariustes nº 128, 1976.
- MAUSS (M.), Œuvres, les fonctions sociales du sacrés, Ed. Minuit, Paris, 1968.
- MICHELLE (Perrot), Histoire des femmes en occident, Paris, 1995.
- MILLLIET (Jacqueline), Monger du chein? c'est bon pour les sauvages, in l'Homme, oct.- déc. 1995, nº 136.
- MSEDDI (Abdessalem), Le thème de la mort dans la poésie Arabe des origines à la fin du IIIe s., Tunis, PUT, 1977.
- NOUAMANE GESSOUS (Soumaya), Au delà de toute pudeur, Gasablanca, 1991.
- O'SHAUGHNESSY (T.), Mohamed's througts death: a thematic study of the Quu'a nic Data, Leinden, E.J. Brill, 1969, 90 p.
- OTTOLIO (Gandio), PELLETIER (Reni), Femmes d'Islam ou le sexe interdit, Paris, 1980.
- PERLA SERVAN (Shreiber), La feminité: de la liberté au bonheur, Paris, 1994- 1995.
- PIERRE (Leuciette), BENO?TE (Grouht), Le viol de viols, Paris, 1980.
- POULO (Frère), La pédagogique des apprimés, P.C.M., 1974.
- RICH (Adrien), Naitre d'une femme, la maternité en tant qu'expérience et institution, Ed. Denol/Gouthien, 1998.
- ROGER (Caillois), L'homme et le sacré, Gallimard, 1950.
- SAMI (A.), Aldeeb Abu'- Sahlieh, Circoncision masculine, Circonci-

sion féminine, Débat religieux, médical, social et juridique, L'Harmathan, Paris, 2001.

- SANAGUSTIN (Floréale), Un aide- mémoire à l'usage de l'acheteur d'escalves: la «Risala fi sira ar- raqiq wa taqlib al- abid'» d'Ibn Butlan (IV- XI s. ap. J.C.), Thèse de Doctorat 3ème cycle, dactylographiée à l'Université, Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1980.
- SCHNEIDER (J.), Or vigilance and virgins: Honor, shame and access to ressources in Mediterranean societes, in Islamic Review and Arab affairs, Vol. LVIII, nº 10- 11, 1970.
- SHILDER (P.), L'image du corps, Paris, 1968.
- SMITH (W, R), Lecture of the religion of the Semites; first série, the fondamental institutions, 5th éd. London, Adam and Charles Black, 1914.
- TALBI (Mohammed), Quelques données sur la vie sociale en occident musulman d'après un traité de hisba du XVe siècle, In Arabica, Tom I, fasc 3, 1954.
- THOMAS (L. V), La mort africaine: Idéologie funéraire en Afrique Noire, Paris, Payot, 1982.
- TRUONG (Daniel), Le corps d'après toucault, La pensée nº 312. Oct.- Déc. 1997.
- VANGUENNEP (A.), Les rites de passage: étude systématique des rites, Paris, La Haye, Mouton, 1969, 220 p.
- WEBER (Max), Economie et Société, Plan, Paris, 1971.
- WENSINK, Encyclopédie de l'Islam, 1934.
- WENSINK, Les grandes pratiques rituelles de l'Islam, Paris, PUF, 1974.
- ZBOROWSKI (Marc), La diversité des attitudes culturelles à l'égard de la douleur, In François Stendler., Socilogie médicale, Paris, Armand Collin, 1972.

Corps et société, Etude anthropologique des croyances et des représentations du corps en Ifrîqiyya médiévale

«Le corps a été oublié par l'histoire et les historiens. Or il fut et il continue d'être l'acteur d'un drame», J. Le Goff, Une histoire du corps au moyen âge, Paris, 2003, p.15

Mounira Chapoutot-Remadi
Université de Tunis

L'étude présentée par Madame Soufia Shiri-Ben Hatira est fort intéressante et originale, non seulement par son thème très actuel mais aussi par son approche novatrice. Elle a exploité une bibliographie très riche et variée, plus d'une centaine de sources et plus de deux cent études. Ce qui ressort de sa recherche, c'est l'importance accordée au corps féminin dans la culture islamique. Car le corps qui a hanté, fasciné et retenu le plus l'humanité toute entière est incontestablement le corps féminin. La volonté des théologiens ici et là de définir, d'établir une norme à son propos témoigne à elle seule de l'importance de l'enjeu. C'est en trois grandes parties qu'elle mène l'étude du corps dans tous ses états.

Elle envisage tout d'abord de montrer comment la femme musulmane est jaugée et comment elle est prise entre le culturel et le sacré. Car le corps féminin est d'abord vu, comme une source de désordre et la «porte de Satan!». Cette approche met d'emblée le lecteur au cœur du débat. Il est clair que c'est l'image de la femme tentatrice, la femme qui fait perdre à l'homme toute sa raison qui obsède et qui fait peur. La diabolisation de la femme liée à la chute de l'homme du paradis n'a pas fini de hanter les esprits. Même si la tradition islamique concernant la faute originelle diffère de celle qui est véhiculée par la littérature chrétienne. De toutes les façons la

pur et d'impur. L'islam n'y a pas manqué et les ouvrages de fiqh s'étendent longuement sur les rituels de purification. Aussi l'étude de Madame Soufia Shiri-Ben Hatira n'a-t-elle pas manqué de soulever ce problème et d'exposer ces concepts de pur et d'impur, de définir la souillure dans ses diverses acceptions.

Depuis les temps les plus reculés, l'homme a cherché à prendre soin de son corps et à l'embellir. Les canons de la beauté ont certes différé selon les époques et suivant les cultures mais partout et toujours, nous retrouvons la même importance accordée aux soins du corps, à la beauté et aux moyens de l'acquérir et de la rehausser. Le corps, beau en lui-même, objet de passion, a donc été constamment rehaussé par tous les artifices vestimentaires et cosmétiques. Les traités médicaux, ceux de pharmacopée, les traités de sexologie livrent des recettes qui témoignent, par leur seule existence, de l'importance accordée au corps que l'on cherche tout à la fois à embellir et à cacher.

Mais la fragilité des hommes se marque également par les dangers qui affectent l'intégrité du corps, c'est-à-dire la maladie et la mort. Pour les écarter, les éloigner, l'homme a déployé des trésors d'ingéniosité. Ces mêmes plantes qui pouvaient embellir étaient susceptibles de guérir sinon de soulager. La magie et la sorcellerie sont aussi convoquées; bref, tout ce qui peut faire reculer les maux qui peuvent affecter le corps, l'enlaidir et le faire disparaître, tout dis-je est tenté. C'est que nous ne manquons pas d'apprendre en lisant cet ouvrage.

La mort et ses rituels marquent une dernière échéance inéluctable que l'homme apprend à gérer à travers la religion Le corps mort, peut devenir l'objet d'un culte dans quelques cas. Le corps du martyr par exemple acquiert une sorte de sacralité par le fait même du jihâd, de la guerre sainte. Il en est de même du corps du saint ou de la sainte. On pourrait aller jusqu'à dire que le saint comme intercesseur est plus fréquemment un corps enseveli dans un mausolée, dans un catafalque qu'une personne vivante. Le corps enseveli, dégagé de toute matérialité semble libérer alors des vertus prophylactiques, des karamât dont l'homme a tant besoin pour lutter contre ses peurs et ses incertitudes.

femme fait peur et l'associer avec le diable tend à lui conférer des pouvoirs aussi obscurs que maléfiques. La femme, cet être faible ne sait pas résister à ses pulsions!

Les grands recueils authentiques, les ouvrages qui déclinent toutes sortes de fautes graves, kabâ'ir, de péchés, sont pleins de mises en garde l'homme contre la séduction, contre la tentation et la ruse, bref contre la femme, car son corps est le siège de toutes les passions. La femme est créature de la perdition, créature de l'enfer. Le corps féminin est l'objet de toutes les peurs et surtout, il est le réceptacle de l'honneur et du déshonneur.

Le débat important sur la relation dialectique qui existe entre le concept de «awra». et le regard est ensuite présenté. Elle exploite dans ce passage un texte très intéressant d'Ibn al-Qattân sur le «regard». Vouloir créer une norme en matière de ce que l'on peut regarder ou non est déjà en soi révélateur du souci du législateur qui tente de policer, domestiquer, réprimer, et en tous les cas, codifier le regard. C'est une analyse très intéressante où l'auteur passe en revue tout ce qu'inspire le corps féminin à travers une analyse serrée des textes des théologiens et des juristes.

L'enjeu de ce corps féminin qui doit être caché au regard des hommes tourne peut-être et surtout autour de la volonté de l'exclure de l'espace public, considéré comme le lieu de tous les dangers, de l'exposition au regard et par là-même au désir de tous les hommes. L'espace public est donc «pôle de troubles et de lutte». C'est une partie tout aussi passionnante qui analyse, commente et discute la position des théologiens sur la place de la femme dans les différents lieux de l'espace urbain, sur les interdits énoncés. Il est connu que la réclusion est la condition même de l'honneur.

Toute femme qui ne se soumet pas aux règles imposés, court le risque de la marginalité et de la prostitution. Mais, est-il besoin de le rappeler, seul'le corps de la femme libre, hurra, de la femme de condition élevée préoccupe le législateur. Les femmes esclaves ne sont que de la marchandise, qu'on palpe et examine comme on choisit un animal'À

Lees religions ont toutes énoncé des règles et réfléchi sur les notions de

Que dire sinon que Madame Soufia Shiri-Ben Hatira livre au lecteur un ouvrage passionnant et passionné. Cette belle étude est de plus écrite dans une langue élégante et agréable à lire. Elle témoigne d'un véritable engagement de l'auteure pour son sujet qui en fait en quelque sorte une militante réfléchie, posée mais décidée.

Mounira Chapoutot-Remadi
Professeur d'histoire du moyen âge

لقد وقع اهمال مبحث الجسد طويلاً فلم تول البحوث التاريخية العربية هذا الموضوع عناية تذكر على أهميته .

ولقد جاءت مقاربة الباحثة في هذا الكتاب لموضوع الجسد لتبرز منزلة الجسد بين الثقافي والمقدّس في الفكر العربي الإسلامي .

فمن الواضح أن صورة المرأة القادرة على غواية الرجل هي الصورة الطاغية التي تعطي لجسد المرأة قوة « شياطنية» .

تتناول هذه الدراسة ما تطارحته مصنّفات الفقه الإسلامي حول الجسد وجسد المرأة خصوصاً ، كما تبرز مدى اهتمام المجتمعات العربية الإسلامية بالجسد حيّا وميّتاً ، وتحاول جاهدة أن تشرح الاهتمام الشديد بهذا الموضوع من كل جوانبه في المجتمعات العربية ، علّها تساعدنا على فهم العلاقة بين نموّ هذه المجتمعات وتطوّر النظرة إلى الجسد في مختلف المراحل .

9789953-507-51-4
9 789953 507514

9789973-33-203-5
9 789973 332035