إلى جورج، مرّة أخرى

وإلى نولان

وإلى ذكرى والدي

المقدّمة

عند وفاة النبيّ محمّد ﷺ سنة ١١/ ٦٣٢ تفاعلت مجموعة من النساء في جنوب الجزيرة العربيّة مع هذا الحدث بطريقة غريبة، ذلك أنّهنّ ابتهجن؛ ففور سماعهنّ بوفاة النبيّ ﷺ، صبغن أيديهنّ بالحنّاء وضربن الدفوف، ثمّ انضمّت إليهنّ بضعٌ وعشرون امرأة، وهنّ من بغايا حضرموت. ويبدو أنّ هؤلاء النسوة كنّ مبتهجات ابتهاجًا غامرًا بموت النبيّ ﷺ، وكنّ يتمنّين أن تؤدّي منيّته إلى القضاء على نظامه المؤسَّس حديثًا. وعندما وصلت الأخبار إلى أبي بكر، أوّل خليفة للنبيّ، كتب رسالةً من فوره إلى أميره قائلًا: «وكان بحضرموت ستّ نسوة من كندة وحضرموت يتمنّين موت رسول الله... فخضبن أيديهنّ بالحنّاء وضربن الدفوف... فإذا جاءك كتابي هذا فَسِرْ إليهنّ بخيلك ورَجِلِك حتّى تقطع أيديهنّ.»[1]

فمن كانت هؤلاء النسوة؟ ولماذا نُظر إليهنّ على أنّهنّ بغايا؟ ولماذا هذه العقوبة العاجلة القاسية؟ هل كان أبو بكر يخشى إلى هذا الحدّ قدرةَ هؤلاء النسوة على التأثير في مجرى الأحداث حتّى أرسل سَرِيّة كاملة من المحاربين للقضاء على «تمرّدهنّ»؟ الراجح أنّه قد نُظر إلى هذه الحادثة على أنّها تحدٍّ للإيمان بالنبيّ ﷺ وأنّها مخرّبة للنظام الذي أسّسه، ولذلك اتُّخذت تدابير سريعة لقمعها. وإنّ هذه الحادثة المذكورة في **كتاب المحبَّر** لمحمّد بن حبيب البغداديّ (ت ٢٤٥/ ٨٥٩) ذات أهمّيّة خاصّة لتركيزها على مجموعةٍ من النساء أقصت أيّ وجود ذكوريّ من الجماعة. ومن الاستنتاجات المحتمَلة لهذه الحادثة وجود معارضة نسائيّة قويّة للنظام الجديد الذي أسّسه النبيّ محمّد ﷺ.

(١) محمّد بن حبيب، **كتاب المُحبَّر** (حيدر آباد، ١٩٤٢)، ١٨٤–١٨٨. ترجمة هذا المقطع ومناقشته موجودة في:
A. F. L. Beeston, "The So-Called Harlots of Hadramaut," *Oriens* 5 (1952): 16-22.
أثبتنا التواريخ حسب التأريخ الإسلاميّ يليه التأريخ الميلاديّ.

وبعد وفاة النبيّ محمّد ﷺ، تفكّك نظام التحالفات والتحوّلات الذي كان قد تطوّر في آخر سنوات حياته. وقد أدّى رفضُ عدّة قبائل الاعترافَ بخلافة أبي بكر إلى اضطرابٍ عُرف بحروب الردّة. وكانت النسوة في حضرموت مشاركات في الردّة بإظهارهنّ العلنيّ لابتهاجهنّ عند وفاة مؤسّس الإسلام، فاحتفلن – وإن بشكلٍ استباقيّ – بعودة نظام ما قبل الإسلام، وذلك باستعادة سلوك من الزمن السابق. ويتناقض غناؤهنّ ورقصهنّ وتحدّيهنّ العامّ مع الصفات الإسلاميّة للنساء، لا سيّما الطاعة والتقوى والمكوث في المنزل. وتثير هذه القصّة – رغم تركيزها على النساء – تعليقاتٍ حول قضايا أكبر ذات أهمّيّة تاريخيّة أساسيّة لدى المسلمين الأوائل، وبخاصّة الاحتمال المشؤوم بالعودة إلى نظام ما قبل الإسلام.

وكانت الرواية التي بناها المسلمون تدريجيًّا تقول بأنّ نشأة الإسلام، هذه اللحظة الأصيلة من النقاء، أدّت إلى إزالة دنس جاهليّة ما قبل الإسلام وفسادها. وكانت مظاهر الحياة السائدة أيّامها، والتي نجدها في النصوص التقليديّة، هي العداءات القَبَليّة، وغياب القانون، والفجور الجنسيّ، وممارسات الزواج المنحلّة، ووأْد البنات، وانتهاك المحرَّم من الطعام والطهارة، والوثنيّة.(٢) وكان مقصد الإسلام تغيير ذلك كلّه. وقد شدّدت السرديّات الإسلاميّة على تحوّل العرب ممّا كانوا عليه من الذلّ والمهانة، يحكمهم الهوى والعنف، إلى مجتمعٍ من الموحّدين المقاتلين يميّزهم واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، امتثالًا للآيـة القرآنيّة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.(٣) ويتضمّن نصٌّ عن الفتوحات الإسلاميّة المبكّرة قصّةً يرُدّ فيها رجل مسلم على بيزنطيٍّ كان

(٢) G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*: *From Polemic to History* (Cambridge, 1999), 99-100.

حدّد بيتر ويبّ (Peter Webb) أربعة رواسم (topoi) ترمز إلى المجتمع العربيّ قبل الإسلام: عبادة الأوثان، والاستبداد/ الظلم، والقتل الطقسيّ للأطفال الإناث، وعنف العداوة القَبَليّة. انظر:

"*Al-Jahiliyya*: Uncertain Times of Uncertain Meanings," *Der Islam* 9 (2014): 69-94.

(٣) آل عمران، ٣: ١١٠.

Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction* (Cambridge, 2003), 3.

وانظر أيضًا:

Thomas Sizgorich, "Your Brothers, the Romans: Early Islamic History as a Turn of the Classical Page in Early Muslim Thought and Literature," in *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, ed. Robert M. Frakes et al. (London, 2010), 101-123.

يشوّه سمعة عرب ما قبل الإسلام، فيقول: «وكنّا أهل جاهليّة جهلاء... ويأكل قويُّنا ضعيفَنا ولا يأمن بعضنا بعضًا... نعبد دون الله الأصنام والأوثان... فبينما نحن كذلك ﴿عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾[٤] من مات منّا مات مشركًا وصار إلى النار ومن بقي منّا كان كافرًا بربّه... حتّى بعث الله لنا نبيًّا.»[٥]

يعكس أسلوب هذه الرواية الإقرارَ بفضل النبيّ ﷺ وتأسيسِه نظامًا جديدًا، وينطوي على صوتٍ «مستنير» ينظر في الماضي – مع تلميحٍ إلى أخطائه واعترافٍ بها – بمنهج تفكيرٍ وحسٍّ أخلاقيّ جديدَين – وهو صوت يثبت أنّه شديد الإقناع في الفترة الإسلاميّة المبكّرة.

إنّ مواجهة الجاهليّة وتجسّداتها الكثيرة اللاحقة كانت أساسيّة للتكوين الثقافيّ للإسلام الرسميّ باعتباره دينًا ومركزًا إمبرياليًّا. وكان رسم النصوص للجاهليّة جزءًا من إعادة توجيهٍ ثقافيّ جرى على مدى قرنَين لتحديد معنى كون المرء عربيًّا ومسلمًا بشكل أدقّ من أيّ وقت مضى. وتؤكّد الروايات التي تركّز على المجموعة الأوّليّة للمؤمنين، أي الأمّة، على المسافة الأيديولوجيّة بين المجموعة الجديدة ونظام ما قبل الإسلام في الجاهليّة. واستمرّت الجاهليّة – التي تجسّدت أثناء حياة الرسول ﷺ في سلوك هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان، منافسه من قريش – في كونها خطرًا دائمًا، وقد شوهِد هذا في أفعال النساء في حضرموت إذ رجعن من دون تردّد إلى ما كنّ عليه من سلوك ما قبل الإسلام ومعتقداته، وذلك فور سماعهنّ بوفاة النبيّ. واستمرّ خطر العودة إلى طرائق الجاهليّة عن طريق أفراد أو مجموعات قدّمت معتقداتُهم وسلوكيّاتهم بديلًا. وشكّل هذا تحدِّيًا لاستقامة المسلمين وشخصيّتهم وهما في مراحلهما التكوينيّة، وتحدّيًا آخر للشكل الذي سيستقرّ عليه الإسلام الكلاسيكيّ، أو المسلمون الذين اعتنقوا عقيدةً ثابتةً ومارسوا مجموعةً محدّدة من الشعائر التي بدأت مع محمّد وتباينت عن شعائر المشركين والموحّدين الآخرين.[٦] وعلاوةً على عرب الجاهليّة، تخصّ دراستي المسلمينَ الذين استمرّوا في تحدّي القيود التي أحدثها الدين الجديد –

(٤) آل عمران، ٣: ١٠٣.

(٥) أبو إسماعيل محمّد بن عبد الله الأزديّ البصريّ، **كتاب فتوح الشام**، تحقيق وليم ناسوليس (كلكتة، ١٨٥٨)، ١٨٢–١٨٣.

(٦) Chase F. Robinson, "The Rise of Islam, 600-705," in *The New Cambridge History of Islam: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, vol. 1, ed. Chase F. Robinson (Cambridge, 2011), 171-225.

وتحديدًا نواح النساء باعتباره جزءًا من طقوس الموت – والقرامطة الهراطقة الذين هدّدوا بقربهم الشديد خاصّيّة الإسلام العبّاسيّ، والبيزنطيّين – منافسي العرب المسلمين – الذين مثّلت خياراتهم في العلاقات بين الجنسين وجنوستُهم نذيرًا بما قد يحمله المستقبل إذا ما خفّف المجتمع المسلم ضوابطَه.

وتؤدّي التصوّراتُ الجنسيّة والمتعلّقة بالنوع الجنسيّ دورًا مهمًّا في مشاريع بناء الذات، ويصحّ هذا بصورة خاصّة في التاريخ الإسلاميّ. فقد ساهمت مجموعةٌ متنوّعةٌ من النصوص في تحديد الدور المناسب للنساء وأنظمة النوع الجنسيّ التي عملن فيها خلال مرحلةٍ قريبةٍ زمنيًّا ومكانيًّا من الجاهليّة أو بيزنطة أو القرامطة. والهدف من هذه النصوص هو عرض اختلافات أساسيّة، تعين أن يُعرَّف المركزُ الإسلاميّ الجديد في مقابلها. وإنّ أوضح تعبيرٍ عن الطريقة التي كان الجاهليّون والبيزنطيّون والقرامطة يُتصوّرون ويفسَّرون بها، كان من خلال قصصٍ تركّز على النساء والجنسانيّة والعلاقات بين الجنسين. وألقي نظرةً استرجاعيّة على الذين عُدّوا غرباءَ في تلك الفترة (الجاهليّون؛ الفصل الأوّل)؛ والنساء النائحات «المولَّدات» اللواتي كنّ يظهرن في ذلك الوقت (الفصل الثاني)، والآخر المهرطق، أي القرامطة (الفصل الثالث)، والآخر الجغرافيّ، أي البيزنطيّون (الفصل الرابع)، والنصائح المتعلّقة بصلاح النساء والتي كانت تُؤدَّى أيضًا عن طريق القصص المقدّسة للنماذج النسائيّة في القرن الأوّل/ السابع (الفصل الخامس).

إنّ «الإسلام» ظاهرة شديدة التعقيد، وذات أبعاد دائمة التطوّر. وتصعب معرفة شكله في العقود التي تلت بدايته، إذ لم يكن أيّ من النصوص الإسلاميّة موجودًا بعد؛ ففي الوقت الذي دُوّنت فيه النصوص، كانت التقاليد المعياريّة والفِرَق المتنافسة في المجتمع المسلم قد تكوّنت بشكل كامل تقريبًا. ويخبرنا هذا التراث النصّيّ أنّ مجموعة المؤمنين الناشئة، أي الأمّة، كانت منذ وقت مبكّر جدًّا في صراع من أجل تعريف ذاتها باعتبارها مجموعة منفصلة أو فريدة. وكانت كذلك منهمكة في نقاشات حول مسألة الخلافة. وبعد وفاة محمّد ﷺ، نظر البعض إلى عليّ، ابن عمّ النبيّ وصهره، باعتباره الخليفة البَدَهيّ ظنًّا منهم أنّ النبيّ أراد أن تخلفه عائلته في القيادة. ولم تؤيّد أغلبيّة المسلمين هذه النظريّة المرتكزة على العائلة، لكنّ عليًّا وذرّيّته استمرّوا في تأدية دور مهمّ في العالم الإسلاميّ، وعُرف مؤيّدوه فيما بعد بالشيعة. ويذكر روي متّحدة (Roy Mottahedeh) أنّ الشيعة (والخوارج، الفرقة الدينيّة الأقدم في

الإسلام) كان لهم مواقف واضحة المعالم عن الخلافة، بينما كان مجرى الأحداث بالنسبة إلى معظم المسلمين الآخرين بطريقة أسرعَ من تناولِها نظريًّا، فقد كانت نظريّتهم، إلى حدٍّ كبير، تفسيرًا لأحداثٍ وردّةَ فعل على نظريّات الشيعة الأكثر حصريّة.(٧) وأصبحت هذه النظريّة، التي كانت في البداية أقلّ إحكامًا في التعريف، أساسَ تعريف ذاتيّ طائفيّ واعٍ في وقت لاحق. وغالبًا ما كان ذلك ردّة فعل على تطوّر الحركات الطائفيّة في الأمّة الإسلاميّة. وقد سُمّي مؤيّدوها فيما بعد بأهل السنّة. وبالتالي فإنّ المسلمين الأوائل عاشوا في محيط نَشِطٍ فكريًّا يميّزه تنوّع سياسيّ يمتدّ من أولئك الذين أقرّوا بالخلافة التاريخيّة (والذين سُمّوا بأهل السنّة لاحقًا) إلى مجموعات معارضة مثل الشيعة الأوائل والخوارج الذين ناضلوا لتأسيس أنظمة سياسيّة دينيّة جديدة. وتمحورت خطابات حيويّة حول قضايا كانت جوهريّة في تكوين الأمّة، وأهمّها صفات الله، ومصدر السلطة وطبيعتها، وتعريفات المؤمنين والعصاة الحقيقيّين.(٨)

وغزت الجيوشُ الإسلاميّة، بعد نجاحها في حروب الردّة في الجزيرة العربيّة، سوريّة والعراق ومصر، ووصلت الإمبراطوريّة العربيّة بحلول سنة ١٠١/ ٧٢٠ إلى أقصى امتداد لها، فضمّت إفريقيا الشماليّة وإسبانيا وبلاد ما وراء النهر والسند. ومنذ العام ٤١/ ٦٦١ نقل معاوية – مؤسِّس الدولة الأمويّة – عاصمتها من المدينة في الحجاز إلى دمشق في سوريّة، واستمرّ حكمها حتّى العام ١٣٢/ ٧٥٠ حين أطاح بها العبّاسيّون. ويميل التراث النصّيّ، الذي يعود إلى موادّ أُنتجت في الحقبة العبّاسيّة، إلى عدم التعاطف مع الأمويّين، ومؤسِّس دولتهم معاوية بشكل خاصّ. واستُعمل هذا التصوير غير المتعاطف – وهو تصوير الأمويّين على أنّهم فاسدون وزنادقة – تبريرًا للحكم العبّاسيّ. وإنّ عداء المصادر العبّاسيّة للأمويّين أمر مهمٌّ ينبغي أن يُؤخذ في الاعتبار، وسأتوسّع أكثر في الحديث عنه في الفصل الأوّل.

وقد أسّس العبّاسيّون عاصمة جديدة في العراق سنة ١٤٥/ ٧٦٢، وهي بغداد، وحكموا من هناك القسم الأكبر من العالم الإسلاميّ قرابة خمسة قرون. وجرت تحت حكمهم عمليّة تكافل اجتماعيّ – ثقافيّ، إلى جانب التكامل الاقتصاديّ، الأمر الذي أنتج مجتمعًا جديدًا

(٧) Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (London, 2001), 7-16.

(٨) Farhad Daftary, "Diversity in Islam," in *Isma'ilis in Medieval Muslim Societies* (London, 2005), 1-26.

اتّصف بـ«القوى المتماسكة للغةٍ وعملة مشتركتين ومركز دينيّ سياسيّ موحَّد.»[٩] وقد عرف مطلع القرن الثالث/ التاسع ازدهار عقيدة المعتزلة التي مثّلت جهدَ عدد من الخلفاء العبّاسيّين في ترسيخ ادّعاءاتهم لنظام الحكم الشرعيّ المطلق؛ هذا إلى جانب تركيزها على مسألة خلق القرآن أو قِدَمه. وتُرك الأمر للخليفة المتوكّل (حكم ٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١) لرفض المنهج العقليّ للاعتزال، وتبنّي منهج الأشاعرة الحرفيّ. وأشار هذا العامل الفاصل في التاريخ الإسلاميّ إلى غلبةِ أيديولوجيّةِ السنّة التي لم تتمكّن من توجيه نظام التقعيد الأرثوذكسيّ وبنائه فحسب، بل أصبحت قادرة أيضًا على إكمال رواية التاريخ الإسلاميّ ليكون تفوّق الجماعة مبرَّرًا؛ فصارت الجماعة هي مركز السلطة الدينيّة. وكانت لإحدى النتائج السياسيّة الجديدة أبعاد جدليّة، إذ باتت الحدود بين المسلمين وغير المسلمين وبين السنّة والشيعة أكثر جمودًا.[١٠]

وعرف أواخر القرن الثالث/ التاسع البروز التدريجيّ لنخبةٍ سنّيّة علميّة حصّنت سلطتها الدينيّة باستعمالها للسنّة النبويّة المدافعة عن الثقافة التقليديّة ضدّ آراء المعتزلة العقلانيّين. وشهد القرن الرابع/ العاشر بدايةَ تفكّك الإمبراطوريّة العبّاسيّة، إذ أصبح حكّام الولايات مستقلّين، ووقعت إدارة الخلافة في بغداد في أيدي البويهيّين الشيعة. وقد سُمّي القرن الرابع/ العاشر قرنَ الشيعة لأنّ عددًا لا يُستَهانُ به من الباحثين والأدباء البارزين كانوا من الشيعة، ولأنّ عددًا من الأسر الحاكمة والحكّام كانت أهواؤهم شيعيّة – لا سيّما حكّام بغداد البويهيّين، وأمراء حلب الحمدانيّين، والأئمّة الفاطميّين في مصر، والزيديّين في اليمن، والقرامطة في المناطق الريفيّة في سوريّة والعراق وشرقيّ الجزيرة العربيّة. وقد نجم أكبر تحدٍّ أيديولوجيّ للخلافة العبّاسيّة عن تطوّرات تتّصل بالتشيّع، وقد أثّر هذا التزايد الشيعيّ في تعدّد الرواياتِ الإسلاميّة الداخليّة السنّيّة.

ويختلف الباحثون حول كيفيّة تأثير انتشار الإسلام في وضع النساء. وقد بيّنت جوديث تاكر (Judith Tucker) ثلاثة تأويلات رئيسة. فقد ضمّ العصر السابق – أي عصر

(٩) Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate* (Cambridge, 1999), 1.

(١٠) Tayeb El-Hibri, "The Empire in Iraq, 763-861," in *The New Cambridge History of Islam: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries,* vol. 1, ed. Chase F. Robinson (Cambridge, 2011), 269-304.

الجاهليّة – من المنظور الإيجابيّ، نظامَ جنوسة خضعت فيه النساء للسلطة التعسّفيّة للقبيلة أو لأزواجهنّ، وافتقرن إلى حقوق الإنسان الأساسيّة. وقدّم الإسلام حقوقًا جديدة وحماية للنساء، فلم يقتصر الأمر على قدرة النساء على ممارسة مستوًى مهمّ من السلطة الدينيّة في القرن الأوّل/ السابع – لاسيّما دورهنّ في نقل أقوال النبيّ وأفعاله – بل تعدّى ذلك إلى تحسينات أوسع نطاقًا لاسيّما فيما يتعلّق بمكانة المرأة، كما يظهر في القرآن، وشملت تحريم وأْد البنات وضمان حقوق الملكيّة الخاصّة بالنساء ودَعْم أزواجهنّ الماديّ. ويرى تفسيرٌ ثانٍ معارض أنّ قوانين الإسلام وأنظمته قيّدت كثيرًا من الحرّيّات ومقدارًا كبيرًا من السلطة المعطاة للمرأة في الجاهليّة. كما يرى أنّ نساءَ المجتمع الإسلاميّ المبكّر مثل زوجة محمّد الأولى خديجة – إلى جانب عدد من المؤمنات اللواتي جازفن بحياتهنّ باعتناق الدين الجديد – شخصيّاتٌ رئيسات لأنّهن لسن مسلمات بشكل كامل، وقد عشن في الجاهليّة أكثر ممّا عشن في الإسلام. علاوة على ذلك، أخضع كلٌّ من القرآن والعادة النساءَ للرجال، وهذا أعطاهنّ حقوقًا أقلّ في الطلاق والوراثة والشهادة.

أمّا التأويل الثالث فيعطي قراءةً أكثر دقّة تقلّل من الأثر الإسلاميّ في نظام الجنوسة السائد. وتؤكّد هذه النظرة أنّ كثيرًا ممّا سُمّي بـ «الإسلاميّ» تعود جذوره إلى التقاليد والأعراف الثقافيّة لفترة ما قبل الإسلام، وأنّ التجديد في نظام الجنوسة الإسلاميّ إنّما يكمن في اختلاط تقليد الجزيرة العربيّة القبليّ بالدول المستقرّة المغزوّة حديثًا. وعلى الرغم من أنّ هذه التأويلات تبدو متناقضة، إلّا أنّ جميعها يقرّ بمركزيّة الجنوسة بالنسبة إلى رؤية إسلاميّة.[١١] فالرواية التاريخيّة التي بُنيت هي أنّ الإسلام قدّم نظام قِيمٍ جديدًا عزّز بعضَ سلوكيّات ما قبل الإسلام وغيّر سلوكيّات أخرى في الوقت نفسه.

وأحدثت الفتوحاتُ العربيّة الإسلاميّة وتنظيمُ الإمبراطوريّة المتوسّعة تغيّرات عميقة في

(١١) Judith Tucker, "Gender and Islamic History," in *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, ed. Michael Adas (Philadelphia, 1993), 37-73.

وانظر أيضًا:

Elizabeth Thompson, "The Gendered Edge of Islam," in *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, ed. Neguin Yavari, Lawerence G. Potter, and Jean-Marc Ran Oppenheim (New York, 2004), 304-321; Amira El-Azhary Sonbol, "Rethinking Women and Islam," in *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (Gainesville, FL, 2001), 108-146.

الثقافة الإسلاميّة السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة، تاركةً آثارًا كبيرة في النساء والعائلات. وتقدّم السرديّة قراءةً للتغيير الحاصل؛ فبينما سمح المسلمون الأوائل للنساء بالمشاركة في الحياة العامّة وزادوا من سلطتهنّ في حيواتهنّ الشخصيّة، شهدت أواخر الفترة الأمويّة والفترة العبّاسيّة انحطاطًا في مكانة المرأة والنظرة إليها. وشملت الأوضاعُ الجديدة دمجَ عدد كبير من غير المسلمين في الإمبراطوريّة، واستيعاب عادات فارسيّة، وامتلاك ثروة كبيرة وأعداد كبيرة من الإماء، الأمر الذي أدّى إلى ممارسة واسعة النطاق للتسرّي. وتسلِّطُ المصادر الضوء على أهمّيّة الرقّ في تشكيل أعراف المجتمع العبّاسيّ وإعادة تشكيل الأسرة العبّاسيّة، ويرى الباحثون أنّ وجود الرقيق أدّى إلى تبادل في الأدوار فأثّر في وضع الحرائر. ونتج ذلك، بشكل خاصّ، عن الشغف الغامر الذي حرّكته الإماءُ في قلوب الرجال، وقد اشتُهر تعبير الجاحظ (ت ٢٥٥/ ٨٦٨-٨٦٩)، أديب القرن الثالث/ التاسع، عن ذلك في **رسالة القيان**. وقيل بالتالي إنّ الخليلة صارت نوعًا من «الزوجة المعاكسة،» لما لحضورها من تأثير عميق في وضع الحرائر على الصعيدَين الواقعيّ والعاطفيّ. ولذا وضع القضاةُ، تحت هذه الظروف الدائمةِ التطوّرِ، نظامًا شرعيًّا لتنظيم العلاقات الأُسريّة والمُلْكيّة.(١٢)

وتبيّن قصّةٌ لاحقة في الفترة العبّاسيّة أثرَ وجود الإماء – ومعظمهنّ أجنبيّات – في العالم العاطفيّ والجنسيّ للذكورة الإسلاميّة.(١٣) ويذكر كتاب **الديارات** المنسوب لأبي الفرج الإصفهانيّ (ت ٣٥٦/ ٩٦٧) مجموعة متنقّلة من المسلمين الزهّاد الذين جاؤوا ضواحيَ مدينة عمّوريّة، فرأى أحدُ أفرادهم أمَةً مسيحيّة في السوق تبيع خبزًا، وكانت غاية في الجمال

(١٢) Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (Paris, 1986), 131; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT, 1992); Julia Bray, "Men, Women and Slaves in Abbasid Society," in *Gender in the Early Medieval World, East and West*, ed. Leslie Brubaker and Julia N.H. Smith (Cambridge, 2004), 121-146; Ira M. Lapidus, *Islamic Societies to the Nineteenth Century: A Global History* (Cambridge, 2012), 181-192.

ترى كيشيا علي (Kecia Ali) أنّ استعمال المقارنة بين الزواج والرقّ أساسيٌّ في فهم قانون الزواج الإسلاميّ؛

Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, MA, 2010).

(١٣) متابعةً لمقالة ألكسندر كازدان "Homo Byzantyus" انظر:

A. P. Kazhdan and Giles Constable, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington, DC, 1982).

فوقع في حبّها من فوره. وقرّر البقاء في المدينة على الرغم من توسّلات أصحابه، فأمضى أيّامه وهو يحدّق فيها، واعترف لها في نهاية المطاف بإعجابه الشديد بها. أبلغت الفتاةُ أسرتها وجيرانها عنه، فأرسلوا عصبةً من الشبّان لضربه، فرموه بالحجارة وجرحوه جروحًا بالغة في رأسه ووجهه، غير أنّه لم ينثن. وفي نهاية الأمر قالت له الفتاة إنّها ستتزوّجه إذا اعتنق النصرانيّة، لكنّه رفض الفكرة فتعرّض للضرب ثانيةً من جماعة الجيران، وكان ضربهم مُبْرحًا إلى حدٍّ أدّى إلى وفاته.(١٤)

ماذا تخبرنا هذه القصّة عن المسيحيّين والمسلمين، والنساء والرجال؟ كيف يمكننا قراءة هذه الحكاية وفهمُ هذه التفاعلات والخيالات الجامحة، والإغراءات والرغبات؟ يجري هذا الحدث في عمّوريّة، وهي مدينة بيزنطيّة اكتسبت شهرتها العُظمى في التاريخ الإسلاميّ عندما استولى عليها الخليفة المعتصم (حكم ٢١٨-٢٢٧/ ٨٣٣-٨٤٢) سنة ٢٢٣/ ٨٣٨، وقد خُلّد هذا الفتح بقصيدة فتح عمّوريّة للشاعر المشهور أبي تمّام (ت ٢٣١/ ٨٤٥ أو ٢٣٢/ ٨٤٦). ويعكس الحدث والقصيدة الهيمنةَ الذكوريّة المسلمة وخضوعَ النساء المسيحيّات البيزنطيّات، وإنّ تثبيت هذين الأمرين يعبّر عن أحد المعاني المهمّة لهذا النصر. وتحكي القصّة التي يذكرها الإصفهانيّ رغبة رجل مسلم في جارية مسيحيّة من عمّوريّة – وهي رغبة لا تُقاوَم إلى درجة أنّ الرجل تخلّى عن أصحابه الزهّاد ليقع فريسةَ جاذبيّةٍ لا يمكن التحكّم بها. هكذا كانت سيطرة العذراء المسيحيّة، وهكذا كان تأثير جاذبيّتها، فعلى الرغم من تعرّض هذا الرجل للضرب بشكل متكرّر، إلّا أنّه ثبت على هواه كما لو كان في سَكْرة. وتعرّضُ جاذبيّة المرأة المسيحيّة انسجامَ العالم الإسلاميّ المتمحور حولَ الرجل إلى الخطر، إلى حدٍّ أنّها جعلت زاهدًا مثل بطلنا لا يستطيع مقاومة إغرائها. ويشكّل إغراء النساء الجنسيّ خطرًا بشكل عامّ، وإغراء المرأة المسيحيّة خطرٌ خاصّ، ويُعَدُّ إنذارًا للرجال المسلمين يحذّرهم من تخطّي الحدود الدينيّة لإرضاء رغبتهم. وإنّ التحذير واضح،

(١٤) أبو الفرج الإصفهانيّ، **الديارات**، تحقيق جليل العطيّة (لندن، ١٩٩١)، ٤٨-٥٢. ينتمي هذا العمل إلى نوع الديارات، وهو نوع أدبيّ يروي اجتماعاتٍ بين المسلمين والمسيحيّين ضمن حدود الأديرة التي تسكنها النساء الجذّابات اللواتي يشكّل إغراءُ الرجال المسلمين لهنّ تغريبًا لهذه النصوص. انظر:
Thomas Sizgorich, "Monks and Their Daughters: Monasteries as Muslim Christian Boundaries," in *Muslims and Others in Sacred Space*, ed. Margaret Cormack (Oxford, 2013), 193-211.

فالجواري المسيحيّات مغويات إلى أبعد حدود، ويَحسُن بالرجال المسلمين البقاء بعيدين عنهنّ، إذ إنّ التورّط معهنّ يفضي إلى الهلاك المحتوم.

وكما هو حال النساء المارقات اللواتي فرحن بوفاة محمّد، فإنّ النساء وأدوارهنّ وصفاتهنّ المتصوَّرة تُستعمل هنا أيضًا باعتبارها مبدءًا تنظيميًّا رئيسًا لتحديد اختلافات ثقافيّة، ورسم حدود اجتماعيّة دينيّة، وصياغة الهُويّات. ويُعنى هذا الكتاب بهذا النمط من الأسئلة والتحليل، فيبحث في الطرق التي تتقاطع بها الخطابات عن النساء، وعلاقات ما بين الجنسين، والجنسانيّة مع الهُويّات، والتي يكمّل أحدها الآخر ويبني بها بعضُها بعضًا في النصوص العبّاسيّة. ولقد درس علماء التاريخ فترات أخرى وكيانات جغرافيّة أخرى بهذه الطريقة، غير أنّ معظم الفترة الإسلاميّة المبكّرة وصولًا إلى الفترة العبّاسيّة لم تُدْرَس بعد. ومن الأمثلة على ذلك أنّ مؤرّخي ما بعد الاستعمار قد حلّلوا جَنْسَنَة الاختلاف الثقافيّ، والطرق التي استُعملت بها مفاهيم الجنوسة لدى الثقافة الاستعماريّة السائدة لتفسير طبيعة الخاضعين للاستعمار «غير المتحضّرة.» وعلى نحو مماثل، ركّزت دراسات عن القوميّة على استعمالات فئات النساء والجنوسة والجنسانيّة في تعريفاتٍ قوميّة للذات.[١٥] وقد أظهرت تحليلات كهذه أنّ تصوّرات النساء والعلاقات بين الجنسَين والجنسانيّة تقع في صلب التكوين الثقافيّ للهُويّة والجماعة. ولم يتبنَّ علماء التاريخ الذين يدرسون العصور الإسلاميّة الأولى مقاربةً مشابهة في تفحُّص النصوص الإسلاميّة حتّى الآن. وأرجو أن أدفع هذا المجال في اتّجاه جديد، مقدّمةً منهجيّةً ووعيًا في التعامل مع النصوص الإسلاميّة التقليديّة المبكّرة.

وقد حوّلت التطوّراتُ الجديدة في دراسة الإسلام المبكّر التركيزَ عن شخصيّات نسائيّة بارزة، مفسحَةً المجال أمامَ مناهج تحليليّة جديدة تبحث في فئات تاريخيّة مختلفة. وقد صدر سنة ٢٠١٠ تقييم لمنشورات متعلّقة بالمراتب الاجتماعيّة، والوضع الشخصيّ، والحجاب والعزل، وحضور النساء في الأماكن العامّة، ودور النساء في سياسات السلالات الحاكمة،

(١٥) انظر:

Tamara L. Hunt, introduction to *Women and the Colonial Gaze*, ed. Tamara L. Hunt and Micheline R. Lessard (New York, 2002), 1-14; Kathleen Davis, "Time behind the Veil: The Media, The Middle Ages, and Orientalism," in *The Postcolonial Middle Ages*, ed. Jeffrey Jerome Cohen (New York, 2000), 105-122; Tamar Mayer, *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, ed. Tamar Mayer (London, 2000), 1-22.

والجواري والسراري، وتملُّك النساء للأملاك، وورع النساء، وتحصيل المعرفة الدينيّة.[١٦] وقد حدث تطوّر مهمّ في دراسة الجنسانيّة؛ فالدراسة الرائدة لصلاح الدين المنجّد عن الحياة الجنسيّة عند العرب، التي نُشرت سنة ١٩٥٨، مثّلت محاولة أولى لإعطاء صورة شاملة عن الرغبات والممارسات الجنسيّة في المجتمع العربيّ منذ فترة ما قبل الإسلام وحتّى نهاية العصر العبّاسيّ. ومنذ ذلك الحين نُشرت أعمال مهمّة تتعلّق بالإسلام المبكّر، وهي تتنوّع بين دراسات عن التحكّم بالولادات إلى دراسات عن مواقف الإسلام من المثليّة الجنسيّة والتسرّي.[١٧] غير أنّ أهمّ الإسهامات في تاريخ النساء والجنوسة والجنسانيّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة قد أنتجها علماء التاريخ من الإمبراطوريّة العثمانيّة والشرق الأوسط الحديث الذين أحدثوا تقدّمًا نظريًّا وأعادوا قراءة الفترات والجغرافيّات التي عُنوا بها. ويعود الفضل في ذلك، في جزء كبير منه، إلى غنى الأرشيفات. ونذكر على سبيل المثال عملًا مهمًّا نُشر سنة ٢٠٠٨ يستكشف سلالات مختلفة من الجنسانيّة سعيًا إلى تحديد حدود الخطابات الإسلاميّة عن جنسانيّة الذكور والإناث ورغباتهم، وقد أعاد أحد علماء التاريخ – وهو في مقدّمة الذين نظّروا في الجنوسة – قراءةَ تاريخ الحداثة الإيرانيّة من منظار الجنوسة والجنسانيّة.[١٨] وأنتجت هذه الدراسات نماذجَ من التحليل يمكن أن تكون مصدر إلهام

(١٦) Manuela Marin, "Women, Gender and Sexuality," in *The New Cambridge History of Islam*: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, vol. 4, ed. Robert Irwin (Cambridge, 2010), 355-377.

(١٧) علاوة على:

Bouhdiba, *La sexualité*;

انظر:

Bassim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge, 1986); Sahar Amer, "Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women," *Journal of the History of Sexuality* 18 (2009): 215-236; Sara Omar, "From Semantics to Normative Law: Perceptions of *Liwat* (Sodomy) and *Sihaq* (Tribadism) in Islamic Jurisprudence (8th-15th Century CE)," *Islamic Law and Society* 19 (2012): 222-256.

للتوسّع في المثليّة الجنسيّة، انظر:

Everett K. Rowson, "The Traffic in Boys: Slavery and Homoerotic Liaisons in Elite Abbasid Society," *Middle Eastern Literatures* 11 (2008): 193-204.

(١٨) Kathryn Babayan and Afsaneh Najmabadi, eds., *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (Cambridge, MA, 2008); Afsaneh Najmabadi,

لمقاربات جديدة في إعادة قراءة النصوص المبكّرة. غير أنّ التمايز التاريخيّ الجوهريّ بين هذه الفترات المتنوّعة، والذي تزيده الطبيعة المتغيّرة للمصادر عمقًا – وخاصّة غياب وثائق محفوظة للفترة المبكّرة – يحول دون الاستعارات المنهجيّة المباشرة، وحتّى النظريّة منها.

وتؤكّد مانويلّا مارين (Manuela Marin) أنّ نقص الدلائل الوثائقيّة للفترة المبكّرة يدفع الباحثين إلى إعداد تحليلات تاريخيّة مبنيّة على الأعمال الأدبيّة، والسجلّات، وكتب التراجم، والكتابات القضائيّة.(١٩) ولمّا كان الوصول إلى الماضي الإسلاميّ في القرون الوسطى يعتمد على نصوصه، ولمّا كان التاريخُ مشروطًا بها، فإنّه من الضروريّ الانتقال من السرد والوصف إلى مقاربةٍ تحليليّةٍ تدرس النصوص مع مراعاة الأيديولوجيّات الكامنة وراءها، وتركّز على الوليّ المحتمَل الذي يدعم إنجازها، والجمهور المحتمَل الذي تخاطبه، هذا إلى جانب علاقتها بالمصادر الأخرى، والسؤال عن نوعها الأدبيّ.(٢٠) وينبغي ألّا نقرأ النصوص الأدبيّة باعتبارها نوافذ على الماضي، بل أن ندرك أنّها تتطلّب «تحوّلًا» منهجيًّا نحو

Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity (Berkeley, 2005).

انظر أيضًا:

Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East* (Berkeley, 2006).

(١٩) Marin, "Women, Gender and Sexuality;" Marilyn Booth, "New Directions in Middle East Women's and Gender History," *Journal of Colonialism and Colonial History* 4, no. 1 (2003), http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_colonialism_and_colonial_history/v004/4.1booth.html; Margaret L. Meriwether and Judith Tucker, introduction to *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* (Oxford, 1999), 1-24.

(٢٠) Julie Scott Meisami, "Writing Medieval Women: Representations and Misrepresentations," in *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*, ed. Julia Bray (London, 2006), 47-87.

فيما يتعلّق باستعمال الطرق النقديّة الأدبيّة في دراسة التأريخ الإسلاميّ في العصور الوسطى، انظر للكاتبة نفسها:

"Ma'sudi and the Reign of al-Amin: Narrative and Meaning in Medieval Muslim Historiography," in *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, ed. Philip Kennedy (Wiesbaden, 2005), 149-176.

التقنيّات النصّيّة لبناء الأيديولوجيّة وتمثيلها. وهذا هو ما أسعى إلى تحقيقه بالتحديد، وذلك بأن أتبنّى منهجيّات تميّزُ بين التقنيّات المؤسّساتيّة والثقافيّة والخطابيّة في التضمين والإقصاء، وأوظّفها باستعمال طرائق لترجمة الصمت ولكتابة «تاريخ يقابل المصادر المتوفّرة بدلًا من أن يتجانس معها،»[٢١] وأستكشف الطرق التي بُحِثت بها الهُويّات في الإنتاج النصّيّ العبّاسيّ، وذلك بأن أحلّل كيفيّة تقديم النساء خطابيًّا على أنّهنّ وسيلة لتجسيد الهُويّات الجماعيّة والطائفيّة من جهة، وأؤكّد الاختلاف من جهةٍ أخرى. والهدف هو استخلاص دور النساء، وكذلك دور الجنسانيّة وعلاقات ما بين الجنسَين سعيًا إلى كشف القدر الذي أسهمت به تمثيلات الإسلاميّة الرسميّة للمجموعات الأخرى في تعريف الإسلام نفسه.

أستهلّ الفصل الأوّل باستكشاف الروايات عن هند بنت عتبة، أمّ الخليفة الأمويّ معاوية ابن أبي سفيان، ضمن محورين زمنيَّين مختلفَين، هما: هند باعتبارها تمثيلًا للجاهليّة، وهند باعتبارها جزءًا من الخطابين المعادي للأمويّين والمؤيّد لهم. وتشكّل الجاهليّة أحد المحاور الأساسيّة التي تدور حولها تعريفات المسلمين الذاتيّة. ويشكّل سلوك هند المبالَغ فيه، كما صوّرته النصوص العبّاسيّة، أنموذجًا لسلوك الجاهليّة؛ فهو تمثيل مقصود، وإنّ تتبّعه يرسم لنا نشأة مفهوم الجاهليّة. هند التي كانت ترمز إلى الجاهليّة، كان لها أيضًا دور في الخطاب المعادي للأمويّين؛ فقد شكّلت عنصرًا أساسيًّا في حملة تشويه سمعة ابنها معاوية، مؤسّس السلالة الملكيّة الأمويّة. وأفترض أنّ صورة هند هي تمثيل للأيديولوجيّين الإسلاميّين المهتمّين بتعريف الطرق الإسلاميّة المثاليّة في السلوك، عن طريق المعارضة، وبتعزيز الشرعيّة العبّاسيّة في مواجهة الحكم الأمويّ.

ويركّز الفصل الثاني على دور النساء في طقوس الموت؛ فدائمًا ما تكون الشعائر بالغة الأهمّيّة في رسم الحدود بين الجماعات والهُويّات الدينيّة، وليس مفاجئًا أن يجهد المسلمون الأوائل لإيجاد ممارسات جديدة لطقوس الموت تكون إسلاميّة فريدة. وغالبًا ما تجلّت هذه

(٢١) Jo Ann McNamara, "*De quibusdam mulieribus*: Reading Women's History from Hostile Sources," in *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, ed. Joel T. Rosenthal (Athens, GA, 1990), 239.

وانظر أيضًا:

Janet Nelson, "Family, Gender and Sexuality in the Middle Ages," in *Companion to Historiography*, ed. Michael Bentley (London, 1997), 135-176.

التغيّرات في سلوك مغايرٍ تمامًا يُتوقّع من النساء المسلمات في الجنائز. وقد دلّت «أسلمة» طقوس الموت على كبت الفوران العاطفيّ، ولا سيّما النياحة. غير أنّ كثيرًا من النساء قاومن الامتثال الكلّيّ لطقوس الحداد هذه، الأمر الذي يبيّن استمرار سلوك الحداد الجاهليّ في مظهر نياحة النساء عند التألّم. ويدلّ غياب القدرة على التقيّد التامّ بالمعايير الجديدة على انتقال غير كامل من نمط ثقافيّ إلى آخر.

ولا يقتصر الوجود التخريبيّ «للغريب» على الطرق التي تصوَّر بها الناسُ مجموعاتٍ من البشر البعيدين عنهم زمنيًّا وجغرافيًّا فحسب، وإنّما يشمل نظرتهم إلى مجموعات قريبة منهم أيضًا. والفصل الثالث يحلّل النتاج النصّيّ للإسلام الرسميّ عن القرامطة، وهي فرقة شيعيّة نشأت في القرن الثالث/ التاسع. وقد نُظِر إلى القرامطة على أنّهم هراطقة متطرّفون، واتُّهموا بالدعوة إلى مشاركة الممتلكات والنساء وبممارسة ذلك أيضًا. وإنّ تصويرات كهذه للهراطقة هي تمثيلات خطابيّة، وهي تكشف كيف كان يُنظر إلى هؤلاء المنشقّين، وكيف كانوا يوصفون ويُصنَّفون سعيًا إلى تعريف الحدود الاجتماعيّة السياسيّة وضمان سلامة الهُويّات داخل المجموعة. وقد عاش القرامطة ضمن الحدود الجغرافيّة للمجتمع الإسلاميّ المبكّر، ولكن خارج نطاقه الأيديولوجيّ، وأنماط سلوكه، وإطاره المؤسّساتيّ. وإنّ خلافًا أيديولوجيًّا كهذا بين أغلبيّةٍ وأقليّاتها يمثّل الهاجس الأكبر في المجتمعات الانتقاليّة التي تمرّ بعمليّة تمتين. وعندما تشعر الأغلبيّة بالتهديد بسبب وجود أقلّيّات، فإنّها تميل إلى تشويه صورتها، ووصفها بأنّها «وحشيّة،» ومن ثمّ توظيفها لتحديد تصوّرٍ لنفسها، توصف فيه بأنّها مناهضة للأقلّيّات ومتفوّقة عليها على نحو مبرَّر.(٢٢)

وأمّا الفصل الرابع فيدرس الدخلاء الجغرافيّين – وخصوصًا البيزنطيّين. وهنا أيضًا، شكّل التصوّر الإسلاميّ العربيّ للنساء والرجال البيزنطيّين وعلاقات ما بين الجنسين محورًا جدليًّا في التقليل من شأن الثقافة البيزنطيّة، ومن أبرز موضوعاته جنسانيّةُ النساء البيزنطيّات المهدِّدة. وقد أدّت تصوّرات البيزنطيّين القائمة على الجنوسة والجنسانيّة وظيفةً معيّنة في عمليّة تعريف الإسلام الذاتيّة، ذلك أنّ الرؤية تمثّل صورة مشؤومة عمّا ستصبح عليه النساء المسلمات إذا ما تجاوزن الحدود التي وضعتها لهنّ ثقافتهنّ الملتزمة بالمعايير الإسلاميّة.

(٢٢) Albrecht Classen, "Introduction: The Self, the Other, and Everything in Between: Xenological Phenomenology of the Middle Ages," in *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen (London, 2002), xvi.

وقد عزّزت النصوص العبّاسيّة الالتزامَ بما كان يُعتقد بأنّه نظام أخلاقيّ متفوّق، وذلك برفضها الأنظمةَ الأدبيّة والأخلاقيّة للبيزنطيّين باعتبارها وضيعة ومتساهلة.

ويركّز الفصل الأخير، أي الخامس، على زوجات الرسول ﷺ والصحابيّات اللواتي يمثّلن نماذج للنساء المسلمات، وعلى توظيف النصوص المتّصلة بهنّ في عمليّة تعريف الهُويّة الإسلاميّة الجديدة. وقد أصبح العرب الموحّدون الذين اجتمعوا حول محمّد ﷺ هم الأمّةَ الإسلاميّة عن طريق رواية فريدة لماضيها، جعلتهم ضمن تاريخ العصور القديمة المتأخّرة وفسّرت شخصيّتهم الخاصّة. وقد حاول المسلمون تعريف المسلم الحقيقيّ وتعيين حدود السلوك الذي يعرّف الأمّة الإسلاميّة وحمايتَها.[٢٣] وتطلّب تكوين هُويّة متميّزة مجموعةً من الأضداد التي ركّزت على معنى كون المرء جاهليًّا أو بيزنطيًّا أو قرمطيًّا بالقدر نفسه الذي ركّزت فيه على معنى كون المرء مسلمًا «سنّيًّا.» وكان البحث عن المصداقيّة هو الذي جعل وضع هذه الفئات ضروريًّا وأعطى تأكيدًا للهُويّة الجديدة الناشئة عن تأسيس الإسلام وتعزيزه في الأمّة الجديدة.

ويمتدّ الإطار التاريخيّ لهذه الدراسة من القرن الأوّل/السابع إلى القرن الخامس/الحادي عشر الميلاديّ. ولقد رجعتُ إلى مجموعة واسعة من المصادر العربيّة الإسلاميّة، النثريّة الدينيّة وغير الدينيّة، لأتبيّن كيف حدّد المجتمع الإسلاميّ حدودَه الداخليّة والخارجيّة عن طريق فئات الجنوسة والجنسانيّة. وقد شاركتْ نصوصٌ شتّى في بناء هذا العالم المجنسَن، وهي ذات طبيعة أدبيّة وبيانيّة وأيديولوجيّة إلى حدّ بعيد مكّنَتْها أن ترسم أنماط الواقع الاجتماعيّة وتستوعب الكتّاب والقرّاء، والمؤدّين والجماهير، لتشغل مواقف دائمةَ التحوّل من العالم الذي بنته وعَمَرته هي نفسُها.

إنّ «جيل القرن التاسع» من رواة ومؤلّفين ومصنّفين في الفترة العبّاسيّة، هو الذي وضع النصوص التي ما زلنا نرجع إليها، ومع أنّها لم تكن جميعها موافقةً للـ«أجندة» العبّاسيّة، إلّا

(٢٣) Thomas Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam* (Philadelphia, 2009), 241;

وانظر أيضًا:

Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, NJ, 1998), 112-118.

أنّها صِيغت كلُّها ردًّا عليها.[٢٤] فالفترة العبّاسيّة هي اللحظة الفاصلة في التراث الكلاسيكيّ، إذ إنّها أنتجت مجموعة كبيرة من المؤلَّفات وتركت بصمةً في الموروث العربيّ بمحافظتها على نصوص العصور السابقة وتنظيمها. وقد طمح الإنتاجُ الأدبيّ في بغداد إلى تحقيق الاتّساق في العالم المعمور بأكمله، وقد كان أمره الشاغل نسجُ روابط جديدة نظرت في الماضي بهدف إعطاء معنًى وشرعيّة لحاضر متحوّل.[٢٥] ويبدو أنّ البنية الشاملة لكثير من كتب التاريخ كانت توجّهها روايةٌ مسيطرة هدفت إلى تحقيق أمرين: تأكيد كون المسلمين أتباعَ العقيدة الصحيحة الوحيدين، وشرح كيفيّة بلوغ الإسلام مكانتَه العالية في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر.[٢٦] وكانت هذه النصوص هجينةَ الأصل، فبعضها روايات حربيّة بدويّة ذات أسلوب جاهليّ، وبعضها قصص دينيّة من تراث العصور القديمة المتأخّرة. ووفقًا لما قاله توماس سيزغوريك (Thomas Sizgorich)، فإنّ «اتّحاد هذين التقليدَين من التذكّر... هو الذي أوجد طريقة إسلاميّة خاصّة لاستعادة الماضي.»[٢٧]

ومن أكثر المصافي التأريخيّة الإسلاميّة المبكّرة التي كُتب لها البقاء هي تلك التي فُرضت عقب عودة الخليفة إلى بغداد سنة ٢٧٩/ ٨٩٢ (بعد فترة فاصلة قضاها في سامرّاء). وقد شهدت أواخر القرن الثالث/ التاسع وأوائل القرن الرابع/ العاشر إعادةَ تنظيم عميقة للماضي وللمعرفة التاريخيّة، الأمر الذي أدّى إلى صياغة رواية للماضي الإسلاميّ المبكّر حظيت بقبولٍ واسع واتُّفق عليها وقتئذٍ.[٢٨] وبالتالي فإنّ التحدّي الرئيس في دراسة فترة تكوّن الإسلام، أي منذ نشأته حتّى سقوط سلالة الحكم الأمويّة، يكمن في عودة الأدلّة المتوافرة إلى أواخر القرن الثاني/ الثامن على أقرب تقدير، وتتكوّن من روايات عبّاسيّة استُعملت لتصوير نزاعات جديدة على أنّها قديمة. وقد ردّ النقاشُ في النصوص التاريخيّة العبّاسيّة على أحداث

(٢٤) R. Stephen Humphreys, *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire* (Oxford, 2006), 17-18.

(٢٥) Marlé Hammond, *Beyond Elegy: Classical Arabic Women's Poetry in Context* (Oxford, 2010), 10; Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et premiers Abbasides (v. 72-193/692-809)* (Leiden, 2011), 3-4.

(٢٦) Donner, *Narratives*, 125.

(٢٧) Sizgorich, *Violence and Belief*, 165.

(٢٨) Antoine Borrut, "Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam," *Der Islam* 91 (2014): 37-68.

من الأساطير القديمة ووقائع جرت في القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع. وبالتالي فإنّ الأجوبة حول مرحلة تاريخيّة ما تكون بدراسة مرحلة أخرى، وتصبح مهمّة المؤرّخ اكتشاف أوجه الشبه بين الروايات والبحث في تشعّباتها المتنوّعة عن طريق ترابطات جديدة.[٢٩] ومن الجدير بالذكر أنّ هذه المحاولة لا تسعى إلى تأكيد مجموعة من المعلومات عن تاريخ الإسلام المبكّر أو دحضها، بل إلى دراسة الطرق التي صارت بها مجموعةُ الكتابات العربيّة الإسلاميّة تعيّنُ الحدودَ المجتمعيّة باستعمالها للخطاب المتعلّق بالنساء والجنسانيّة. ولقد بحثتُ في هذه العمليّة المعقّدة بالتساؤل عن كيفيّة إقصاء تمثيلات مجنسَنة كهذه لمجموعات أخرى أو إسكاتِها أو تضخيمِها.

وقد صُنِّفت المصادر المعياريّة للدراسة التاريخيّة على يد نخبةٍ من الأعضاء الذكور في الحكومة البيروقراطيّة والمؤسّسة الدينيّة. ونظرًا إلى أنّ المثقّفين في المجتمع هم الذين يشكّلون الروايات الإسلاميّة الداخليّة ويصيغون الهُويّة «الإسلاميّة الحقيقيّة» والأمّةَ في شكل نصّيّ،[٣٠] فإنّ هذه الروايات المفروضة تبيّن نظام الجنوسة المعياريّ الذي وُجد في أذهان نخبة الذكور المدنيّين المتعلّمين. غير أنّ «قراءة النساء في نصوص ألّفها ذكور» تتطلّب انتباهًا خاصًّا إلى «إشكاليّة المرجعيّة؛» بمعنًى آخر، لم تكن نيّةُ نخبة الذكور الذين كتبوا عن النساء الإشارةَ إلى النساء (باعتبارهنّ نساءً) بل كانت نيّتهم الكتابة للرجال وعن الرجال، ووصف علاقات النشاط الذكوريّ الكتابيّ والامتيازاتِ الذكوريّة الاجتماعيّة والسياسيّة. وهكذا، يصبح تحليل هذه الكتابات عن النساء معقّدًا منهجيًّا، إذ إنّ تعريفات «المرأة» تنعكس على تعريف «الرجال» وتعيد تحديده.[٣١]

(٢٩) هذا واضح في تحليل الهبري لتاريخ الراشدين، الذي يبيّن فيه أنّ النصوص العبّاسيّة تناولت موضوعاتٍ سياسيّة وأخلاقيّة ودينيّة وقانونيّة كانت أهمّ اهتمامات المجتمع العبّاسيّ في النصف الأوّل من القرن الثالث/ التاسع؛

Tayeb El-Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History* (New York, 2010), x, 18-23.

(٣٠) Richard Miles, "Introduction: Constructing Identities in Late Antiquity," in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (London, 1999), 1-15.

(٣١) Sheila Fisher and Janet E. Halley, "The Lady Vanishes: The Problem of Women's Absence in Late Medieval and Renaissance Texts," in *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*, ed. Sheila Fisher and Janet E. Halley (Knoxville, TN, 1989), 1-17; Tova Rosen, *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature* (Philadelphia, 2003), 21.

وقد تمسّك المسلمون في فترة تمتين الدولة الإسلاميّة وتوسّعها بذكريات عن النبيّ ﷺ والمجتمع الإسلاميّ الأوّل في المدينة. ورجع هؤلاء إلى عدد كبير من القصص والأخبار التاريخيّة عن حياة محمّد وصحابته شفهيًّا، الأمر الذي أدّى إلى وجود روايات متعارضة، وخياليّة أحيانًا. وصار من اللازم أن يعرف المؤمنون كيف كانت ممارسة المسلمين الأوائل في حقيقتها، رغبةً منهم في تطبيق الرؤية القرآنيّة في جميع أوجه حياتهم. وكان النموذج المتمثّل في النبيّ ﷺ مصدرًا رئيسًا للتوجيه، فأقدمَ العلماء الدينيّون في ظلّ الروايات المتعارضة على جمع أخبارٍ عن النبيّ ﷺ وتدوينها في القرن الثاني/ الثامن والقرن الثالث/ التاسع، وذلك بعد أن أخضعوها لفحص موثوقيّةٍ دقيق. وقد جُمعت هذه الأخبار في مصنَّفاتِ أحاديث وفّرت سجلًّا لأقوال النبيّ ﷺ وأفعاله وأصبحت، إلى جانب القرآن، أساسًا للقرارات المتعلّقة بالشريعة والشعائر. وقد جمع **الجامع الصحيح** للبخاريّ (ت ٢٥٦/ ٨٧٠) و**صحيح** مسلم النيسابوريّ (ت ٢٦١/ ٨٧٤) كلّ ما أُقرّ بأصالته في دوائر السنّيّة الأرثوذكسيّة في القرن الثالث/ التاسع. وقد رسّخ الحديث سلوك محمّد ﷺ النموذجيّ لمنفعة جميع المسلمين، الذين بدورهم فرضوا سلطتهم باعتبارهم مستودعًا للخبرات الدينيّة والتاريخيّة المبكّرة.(٣٢) وللنساء المسلمات الأوائل حضور بارز في هذه المصنَّفات، باعتبارهنّ شخصيّات رئيسة وراويات.

وتقع التقارير التي لا تتّصل بالمسائل الشرعيّة في فئة مختلفة، هي فئة «الأخبار.» وقد اعتمدت **السيرة النبويّة** على الأخبار، وهي سيرة لحياة النبيّ ﷺ ألّفها محمّد بن إسحاق ووصلتنا في نسخة عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣/ ٨٢٨). عرضت هذه الأخبار حياة النبيّ، ومعاهداته، وانتصاراته، واتّصالاته بقريباته من النساء ونساء أخريات في المجتمع الأوّل. واعتمد علماء مثل ابن سعد (ت ٢٣٠/ ٨٤٥) على روايات كهذه في إعداد كتاب تراجم

(٣٢) شملت مادّة الحديث المبكّر روايات أحاديّة عن الأوامر الشرعيّة، والسلوك الأخلاقيّ، والإيمان باليوم الآخر، وبعثات النبيّ، والآداب الصحيحة، والنواهي، والمواعظ. ويناقش طريف الخالدي أصولَ الحديث وطريقةَ نقله وموثوقيّتَه في كتاب:

Arabic Historical Thought in the Classical Period (Cambridge, 1994), 17-28;

وانظر أيضًا:

Michael Cooperson and Shawkat M. Toorawa, introduction to *Dictionary of Literary Biography: Arabic Literary Culture, 500-925*, vol. 311, ed. Michael Cooperson and Shawkat Toorawa (Detroit, 2005), xvii-xxiv.

في سِيَر النبيّ ﷺ وصحابته. ويكرّس **طبقات** ابن سعد، وهو أقدم معجم وصلنا في السِّير، مجلّدًا للنساء مقسَّمًا بين نساء قريش اللواتي أسلمن، ونساء القبائل الأخرى اللواتي هاجرن إلى مكّة، والنساء اللواتي بايعن النبيّ ﷺ، ونساء المدينة اللواتي أسلمن. وتُعَدّ مادّة الحديث وسيرة النبيّ ﷺ وأدب الطبقات موادّ أساسيّة في الحديث عن الجاهليّة، وعن هند بنت عتبة (الفصل الأوّل)، وموضوع نياحة النساء (الفصل الثاني)، ونماذج النساء (الفصل الخامس).

واستعمل علماء آخرون الأخبارَ في التأريخ؛ فكتبُ التاريخ والروايات التاريخيّة محوريّة في الإنتاج النصّيّ العبّاسيّ في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر. وقد تحقّق النموذج الأبرز في التراث التأريخيّ السنويّ في عمل أبي جعفر ابن جرير الطبريّ (ت ٣١٠/ ٩٢٣) في كتابه **تاريخ الرسل والملوك**. و**تاريخ الطبريّ** مدوَّن ضخم يبدأ مع بداية الخلق وينتهي بسنة ٣٠٢/ ٩١٥، وهو أساسيٌّ لدراسة أيّ من جوانب تاريخ الإسلام المبكّر، ذلك أنّه يتعمّق في تاريخ الأمم القديمة، والجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام، وسيرة النبيّ محمّد ﷺ، والغزوات، وتاريخ المسلمين وصولًا إلى زمنه. ويقدّم هذا الكتاب عرضًا لهُويّات المسلمين وأدوارهم في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر. وقد أفاد من هذه المادّة على نحو مماثل مؤلّفون آخرون في أواخر القرن الثالث/ التاسع وخلال القرن الرابع/ العاشر، فقاموا باختيار بعض الأخبار الموجودة أصلًا وأعادوا ترتيبها – ففكّكوها، وأعادوا صياغتها، وزادوا عليها، وكتبوا أخبارًا جديدة.[٣٣]

وأمّا الفصل الثالث، المتعلّق بالقرامطة، فأدرس فيه نصوصًا دينيّة جدليّة في النوع الأدبيّ المعروف بـ«الملل والنحل،» والذي يشكّل الكتابات عن الفِرَق؛ فهي أساسيّة لتعدادها للمذاهب الدينيّة والمجموعات أو المدارس التي تدين بها.[٣٤] وكانت الرسائل التي تتناول

(٣٣) Chase Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge, 2003), 35-36;

ونشر له بعد هذا العمل:

Chase Robinson, "Islamic Historical Writing, Eighth through the Tenth Centuries," in *The Oxford History of Historical Writing: 400-1400*, vol. 2, ed. Sarah Foot and Chase Robinson (Oxford, 2012), 238-266.

انظر أيضًا:

Donner, *Narratives*, 130.

(٣٤) Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden, 1997), 20.

الاختلاف بين الفرق ترمي إلى إعطاء معلومات عن مكوّنات الاعتقاد الصحيح، وفي ذلك هجومٌ على ما كان يُعَدُّ غير صحيح. وأحد الأعمال البارزة في هذا النوع هو **الفرق بين الفِرَق** لعبد القاهر البغداديّ (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧)، وهو عالم بالهرطقة يميل بشدّة إلى وضع صور نمطيّة عدائيّة لخصومه. ومن الكتّاب البارزين أيضًا، والمرتبطين بالقرامطة، عبد الجبّار الهمذانيّ (ت ٤١٥/ ١٠٢٤) الذي عمل في كتابه **تثبيت دلائل النبوّة** على إثبات نبوّة محمّد ﷺ، وهي مهمّة حملته على الخوض في الأنظمة الفكريّة المنافسة. وعلاوة على تضمنيه لنقد حادّ للقرامطة، فقد طوّر عبد الجبّار رواية إسلاميّة للتاريخ المسيحيّ وقِيَمه ودروسه الأخلاقيّة،[٣٥] ولذلك تبقى كتاباته ذات أهمّيّة مباشرة في تعليقاتها المتّصلة بالنساء البيزنطيّات والأخلاق الجنسيّة البيزنطيّة (الفصل الرابع).

والمادّة المتعلّقة بالبيزنطيّين موجودة أيضًا في أعمال أدبيّة متنوّعة، وعادةً ما تندرج ضمن أفضل ما قيل شعرًا أو نثرًا أو مثلًا أو حكاية في كلّ موضوع يخطر على بال متعلّم أو أديب. وتتضمّن هذه الأعمال الأدبيّة أيضًا مجموعة كبيرة من مشكلات اللغة والفنّ الأدبيّ والسلوك الأخلاقيّ والعمليّ.[٣٦] ومن أشهر كتّاب الأدب والمجادلات السياسيّة الدينيّة عمرو بن بحر الجاحظ، ويشتمل عمله **رسالة في الردّ على النصارى** على مادّة مهمّة عن النساء المسيحيّات/ البيزنطيّات والمتّصلة بهذه الدراسة بشكل خاصّ (الفصل الرابع). وتشتمل بعض الأعمال

(٣٥) Gabriel Said Reynolds, "'Abd al-Jabbar," in C*hristian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, 6 vols., ed. David Thomas and Alex Mallett (Leiden, 2010), 2: 604-609.

(٣٦) S. A. Bonebakker, "Adab and the Concept of Belles-Lettres," in *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Asthiani et al. (Cambridge, 1990), 16-30.

تقول جوليا براي إنّ مصطلح الأدب يمثّل «الرابط بين الأدب والحياة؛»

Bray, "Arabic Literature," in *New Cambridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century,* vol. 4, ed. Robert Irwin (Cambridge, 2010), 383-412.

ويرى بلال الأرفه لي أنّه على الرغم من أنّ الأدب مصطلح يقاوم التعريف الدقيق، إلّا أنّ هناك اتّفاقًا عامًّا على أنّ التنشئة الاجتماعيّة والأخلاقيّة والتعليم الفكريّ والتسلية مكوّنات رئيسة فيه؛

Orfali, "A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad," *Journal of Arabic Literature* 43 (2012): 29-59.

الأدبيّة الأكبر – مثل أنثولوجيّة ابن عبد ربّه **العقد الفريد** – على فصول كبيرة عن النساء، ولا سيّما عن دورهنّ في الحداد والنياحة (الفصل الثاني). وتشتمل أنثولوجيّات المحسِّن بن عليّ التنوخيّ (ت ٣٨٤/ ٩٩٤) على مادّة في التاريخ الاجتماعيّ للقرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر – لا سيّما **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة** و**الفرج بعد الشدّة** – وفيهما قصص عن حياة النساء في بغداد العبّاسيّة، تبيّن بوضوح كثيرًا من الممارسات والمواقف (الفصل الرابع). ومع أنّ القصص الواردة في النصوص الأدبيّة لا تترك انطباعًا حقيقيًّا عن زمان أو مكان أو أفراد أو حتّى أحداث، إلّا أنّ هذه التخيّلات عن الجنوسة شاركت في تأكيد وجود النظام القائم لدور النساء (أو أدوارهنّ) وللعلاقات بين الجنسين وفي إعادة إنتاج هذا النظام.

تمثّل النصوص التي درستُها مجموعة كبيرة من الأنواع الأدبيّة والأساليب التي تطوّرت على مدى فترة زمنيّة طويلة. وفي الوقت الذي يولّد فيه هذا البحث معرفة تجريبيّة قليلة نسبيًّا، فإنّه يسعى بدراسته لمصادر معروفة جيّدًا إلى القول بأنّ الخلفيّة الأيديولوجيّة لهذه النقاشات المتنوّعة عند هؤلاء الكتّاب هدفت إلى إعطاء الشرعيّة لتاريخهم وثقافتهم ومجتمعهم وإلى تعزيز ارتباطهم بالأمّة.

إنّ النساء والجنسانيّة والعلاقات بين الجنسين تتأثّر تأثّرًا شديدًا بحضورها في نصوص سرديّة كهذه، الأمر الذي يُسهم في تعيين الحدود الأخلاقيّة والاجتماعيّة والأدوار والهُويّات المتغيّرة. وإنّ سبر النوايا والسياق والقراءات التي تهتمّ بالفجوات والغِيابات هو أمر أساسيّ لقراءة نقديّة للنصوص العبّاسيّة إذا ما أردنا تقديم فهم جديد لهذه السرديّات. وكان العبّاسيّون يعانون من تعقيدات التعريف الذاتيّ على صعيد نماذج هُويّاتهم اللسانيّة والاجتماعيّة الثقافيّة والدينيّة. وإنّ الموضوعَين المركزيَّين اللذين يجمعان فصول هذا الكتاب هما جَنسنة الاختلاف الثقافيّ والطرقُ التي استُعملت بها مفاهيم الجنوسة في الثقافة الإمبرياليّة المسيطرة لشرح الطبيعة «غير المتحضّرة» للمجموعات الأخرى.

إنّ النساء والجنسانيّة والعلاقات بين الجنسين هي قلب البنية الثقافيّة للهُويّة، إذ إنّها تُستعمل خطابيًّا لتثبيت الحدود الأخلاقيّة ودعم الخاصّيّات والاختلافات. وتبيّن جاكلين دي ويفر (Jacqueline de Weever) في دراستها عن الملاحم الفرنسيّة في العصور الوسطى أنّه أريد من صوَر الأميرات العربيّات أن تعكس «التعارضات الثنائيّة لثقافة الزمن، وأساسها تعارضات المسيحيّة اللاتينيّة/ الوثنيّة الشرقيّة، الأبيض/ الأسود، الأرثوذكسيّة/ الهرطقة،

الصواب/ الخطأ.»[٣٧] وتؤكّد لويز ميرير (Louise Mirrer) أيضًا أنّ هذه التصويرات للنساء في الأدب القشتاليّ الوسيط كانت مرتبطة بقضايا السلطة السياسيّة والعسكريّة، والاختلاف الدينيّ، واللغة.[٣٨] وبطريقة مشابهة، حقّقت إسقاطاتُ النصوص العبّاسيّة على النساء والعلاقات بين الجنسين والسلوك الجنسيّ هدفها الأكبر وهو هدف تعريف الهُويّات وتحديد خاصّيّة الأمّة. واستعملت الخطاباتُ المجازاتِ المبنيّة على الجنوسة والاختلافات الجنسيّة وسيلةً لتجسيد الهُويّات الجماعيّة والطائفيّة بتأكيد الاختلاف، فأوجدت بذلك الغيريّة الزمنيّة والداخليّة والجغرافيّة الدونيّة. وإنّ التقنيّات التي بُنيت بها هذه الفئات في وقتٍ متزامنٍ مع الهُويّة الإسلاميّة هي السياق الأكبر لهذا الكتاب.

(٣٧) Jacqueline de Weever, *Sheba's Daughters: Whitening and Demonizing the Saracen Woman in Medieval French Epic* (New York, 1998), xvii.

(٣٨) Louise Mirrer, *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castille* (Ann Arbor, 1996), 2.

الفصل الأوّل

هند بنت عُتْبة
نموذج للمرأة الجاهليّة والمرأة الأمويّة

كانت قصص الماضي في بداية التأريخ الإسلاميّ مرتبطة بالحاضر دائمًا، وكأنّه لم يكن يُرجع إلى الماضي إلّا ليكون مفيدًا للحاضر.[١] ووفقًا لطيّب الهبري، لم ترمِ الروايات التاريخيّة – وقد دُوِّنت كلّها في بداية العصر العبّاسيّ – إلى ذكر الحقائق، بل إلى تقديم تعليقات على القضايا السياسيّة والاجتماعيّة–الثقافيّة والدينيّة/ الأخلاقيّة الناجمة عن أحداث تاريخيّة مثيرة للجدل؛ فقد عُرض تاريخ الخلفاء الراشدين، على سبيل المثال، وفقًا للاهتمامات السياسيّة والشرعيّة والخطابيّة/ الفنّيّة السائدة في الفترة العبّاسيّة المبكّرة. وبالتالي، كانت القصص عن اختيار أبي بكر خليفةً أوّلَ أقربَ إلى كونها مقالات جدليّة من كونها تاريخًا فعليًّا، لأنّها عكست جدالات القرن الثالث/ التاسع حول أحقّيّة غير العرب ممّن اعتنق الإسلام في المشاركة في حكم الدولة الإسلاميّة، أو «أنّ أفضليّة قريش قد رسّخت سيادتها السياسيّة المستمرّة.»[٢]

وعلاوةً على كون تاريخ ما قبل الإسلام، بشكل خاصّ، مفهومًا نظريًّا بالنسبة إلى المؤرّخين العبّاسيّين الساعين إلى فهم نشأة الإسلام، يبقى هذا التاريخ بالنسبة إلى المسلمين المعاصرين طريقةً لفهم علاقتهم بدينهم وتراثهم الثقافيّ. وتُصوَّر، في التأريخ الإسلاميّ،

(١) Jacqueline Chabbi, “La représentation du passé aux premiers âges de l’historiographie califale: Problèmes de lecture et de méthode,” in *Intinéraires d’Orient: Hommages à Claude Cahen*, ed. Raoul Curiel and Rika Gyselen (Bures-sur-Yvette, 1995), 21-47.

(٢) El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 13; El-Hibri, *Parable and Politics*, 22, 43.

الانقطاعاتُ المنسوبة إلى نشأة الإسلام على أنّها أساسيّة فيما يتعلّق بالدين، والسلوك، والعقليّات. وكانت هجرة النبيّ محمّد ﷺ من مكّة إلى المدينة سنة ٦٢٢ نقطةَ تحوّل رئيسة دالّةً على نهاية حقبة ما قبل الإسلام المعروفة بالجاهليّة. وقد كانت هذه الرحلة البالغة الأهمّيّة نقطةً فاصلة في تقسيم التاريخ الإسلاميّ، إذ مثّلت نقطة بداية التقويم الهجريّ. وقد عبّرت الجاهليّة عن الصورة السلبيّة لمجتمَعٍ يُنظر إليه بوصفه نقيض الإسلام، وصُوّرَت باعتبارها حالة من الفساد والفجور التي أنقذ اللهُ العربَ منها بإرسال النبيّ محمّد ﷺ.[٣] وقد مثّل مفهوم الجاهليّة، بسبب وصف الانقطاعات بدلًا من التحوّلات، حالةً من الوجود والإيمان بدلًا من التاريخ – «إيمان بفرادة لحظة معيّنة، عندما كانت قوانين التاريخ... معطّلة... اعتقادًا بأنّ الإسلام... والتاريخ الإسلاميّ استثنائيّان.»[٤]

وهكذا، شكّلت الجاهليّة نقيضًا تاريخيًّا وأيديولوجيًّا وأخلاقيًّا للروح الإسلاميّة، وتساوي فترة ما قبل الإسلام، في هذا التصوّر، بين الجهل والهمجيّة. وإنّ التمييز الواضح بين فترتَي ما قبل الإسلام والإسلام عنى أنّ أهل الجاهليّة ظلّوا موجودين في التصوّر الإسلاميّ الإمبرياليّ، وكانوا بمثابة علامة دالّة على هُويّةٍ إسلاميّة جديدة منبثقة من تراث الجاهليّة، هُويّةٍ إسلاميّة لم تكن لتوجد من دون تذكّرٍ دائم لقصّة الجاهليّة وإعادة دائمة لسردها. ولذلك لم يكن من الممكن محو الجاهليّة محوًا تامًّا لأنّها بقيت (ولا تزال) العلامة على التحوّل بذاته. وبالتالي، صارت غيريّة الجاهليّة جزءًا من الواقع الإسلاميّ الغالب.

وهكذا، نُقّحَت المعرفة بتاريخ ما قبل الإسلام عن طريق «صورة الماضي المُستوحاة على أساس عَقَديّ والتي قدّمتها المصادر الإسلاميّة المتأخّرة.»[٥] وقد اعتمد الخطاب العبّاسيّ على مفهوم الجاهليّة الذي زوّده بصورةٍ عن ماضٍ مشترك ونمط وجوديّ بعيد يعرّفُ العبّاسيّون أنفسهم في مقابله. وعلى غرار العصور الأوروبّيّة الوسطى – التي لم تكن مجرّد حقبة من التاريخ، بل «اتّساعًا من الوقت للتوسّع الاستعماريّ»[٦] – كذلك لا يمكن

(٣) Hawting, *Idea of Idolatry*, 2.

(٤) Chase F. Robinson, "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences," in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden, 2003), 101-134.

(٥) Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London, 2005), 18.

(٦) John Dagenais and Margaret R. Greer, "Decolonizing the Middle Ages: Introduction," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30 (2000): 431-448.

للجاهليّة أيضًا أن توجَد إلّا بتصنيفات تعرّفها باعتبارها خاليةً من أيّ معنًى إيجابيٍّ بنفسها، فلا تكسب الجاهليّة معنًى إلّا في سياق مصطلح آخر، وهو «الإسلام.» ويشرح هذا التجاورُ دورَ الجاهليّة المستمرّ في مشاريع العبّاسيّين للتأريخ، فقد اختُزلَت الجاهليّة وقُلّصَت إلى مجموعة من السمات الأساسيّة السلبيّة أخلاقيًّا. وإنّ هذا التأريخ عمليّة مألوفة للنقّاد الثقافيّين، والتي تحاول فيها فئة اجتماعيّة «أن تقوّي إحساسَها بنفسها عن طريق المبالغة في البعد والاختلاف بين ما هو أقرب لها وما هو بعيد عنها.»(٧)

إنّ صورة هند بنت عتبة في النصوص الإسلاميّة المبكّرة حالة تستدعي الدرس، ولكنّها تحتاج إلى إعادة نظر ضمن سياق الجاهليّة؛ فهي تمثّل المرأة الجاهليّة بامتياز، ويبدو أنّ أفعالها – كما تصوّرها النصوص العبّاسيّة – تشكّل نموذجًا عن سلوك الجاهليّة. وتقدّم المادّة التي تتناول هندًا مثالًا عن التقابلات التي تُسهم في تصوّرات أوسع عن الاختلاف بين القيم الإسلاميّة وقيم النظام الثقافيّ الذي كان قائمًا من قبل. وتعبّر الروايات المتعلّقة بهند عن مستويَين من الخطاب: الخطاب الوثنيّ والخطاب الإسلاميّ. وإنّه تركيب مُتعمَّد، ويوفّر لنا تعقّبه بدايةً لفهم تفاصيل مفهوم الجاهليّة وأهمّيّته باعتباره نقيضَ الإسلام.

ولم ترمز هند إلى الجاهليّة فحسب، بل كانت لها وظيفة في الخطاب المعارض للأمويّين؛ فشكّلت – وهي والدة الخليفة الأمويّ الأوّل معاوية بن أبي سفيان – عاملًا أساسيًّا في حملة تشويه سمعة مؤسّس الدولة الأمويّة. ويرى هنري لامنس (Henri Lammens) أنّ صورة هند كانت اختراعًا عبّاسيًّا على الأرجح،(٨) ويعتقد وليام موير (William Muir) أنّ معارضة هند وأبي سفيان لم تنشأ إلّا في وقت متأخّر، عندما «انفجر الصراع المدنيّ.»(٩) ويقدّم تحليلُ المادّة التاريخيّة صورةَ هند على أنّها من رسمِ العقائديّين المسلمين المهتمّين بتعريف الطرائق الإسلاميّة المثاليّة في السلوك عن طريقين: المعارضة، وتعزيز الشرعيّة العبّاسيّة في مواجهة الدولة الأمويّة. وسأدرس الروايات المتعلّقة بهند ضمن محورَين زمنيّين مختلفَين، وهما: هند باعتبارها تجسيدًا للجاهليّة، وهند الأمويّة.

(٧) Edward Said, *Orientalism* (New York, 1978), 55.

(٨) Henri Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'hégire* (Beirut, 1928), 124.

(٩) William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* (London, 1891).

وأعيد نشره ضمن سلسلة:

Orientalism: Early Sources, 12 vols., ed. Bryan S. Turner (London, 2000), 3: 165.

وفي أحد المراجع المبكّرة المذكورة في **تاريخ** الطبريّ، تظهر هند على اتّصال مع زينب، ابنة الرسول ﷺ، التي كانت تخطّط للانضمام إلى أبيها في المدينة، وقد قدّمت هند الدعمَ لها بعد أن علمت بنيّتها: «أي ابنة عمّي، لا تفعلي، إن كانت لك حاجة بمتاع ممّا يرفق بك في سفرك، أو بمال تبلغين به إلى أبيك، فإنّ عندي حاجتك فلا تَضْطَني منّي، فإنّه لا يدخل بين النساء ما يدخل بين الرجال.»[١٠] إنّ تضامن هند مع قريبةٍ لها قد حظي بالأولويّة على الرغم من اشتراك عائلتها في الصراع ضدّ النبيّ ﷺ، وهذا ما يفسّر عرضها للدعم. وتبيّن هذه القصّة الموجَزة قوّةَ هند وتضامنها مع بنات جنسها، وتبيّن أيضًا أنّها كانت على درجة عالية من الثقة بالنفس.

وقد عارضت عائلة هند النبيّ محمّدًا ﷺ الذي كان مجبَرًا ومناصريه على ترك مكّة والذهاب إلى واحة يثرب/المدينة عامَ ١/ ٦٢٢ طلبًا للأمان. وازداد سخط هند على المسلمين بعد معركة بدر سنة ٢/ ٦٢٤، إذ إنّها فقدت فيها والدها عُتبة بن ربيعة، وعمّها شَيبة ابن ربيعة، وأخاها الوليد بن عُتبة، وابنها حَنْظلة بن أبي سفيان. ويذكر الواقديّ أنّ أبا سفيان أمر أهل قريش عند عودته إلى مكّة ألّا يبكوا أقاربَهم الذين ماتوا، وألّا يستخدموا نائحة لندبهم، وألّا يرثيهم شاعر، حتّى لا يتلاشى غضبهم ويقعوا ضحيّة الاستخفاف بمحمّد ﷺ وأصحابه. وتعيد هند تأكيد هذه المخاوف معلنةً أنّها لن تبكي قبل أن تأخذ بالثأر: «لو أعلم أنّ الحزن يذهب عن قلبي لبكيت، ولكن لا يذهبه إلّا أن أرى ثأري بعيني من قتلة الأحبّة.»[١١] غير أنّهم لم يُظهروا جميعًا شدّة كهذه، وقد كانت هند نفسُها قاصرةً عن تنفيذ كلامها. ويستذكر الشاعر الكوفيّ أيمن بن خريم (ت حوالى سنة ٨٠/ ٧٠٠) في القرن الأوّل/السابع مشاهد النياحة التي سبّبتها هذه الخسارات الفادحة:

رمى الحَدَثانُ نسوةَ آلِ حربٍ بمقدارٍ سَمَدن له سمودا
وإنّك لو سمعت بكاءَ هند ورملةَ حين يلطمن الخدودا

(١٠) أبو جعفر الطبريّ، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (مصر، ١٩٦١)، ٢: ٤٦٩؛ W. Montgomery Watt and M. V. McDonald, trans., *The History of al-Tabari: The Foundation of the Community*, 40 vols. (Albany, 1987-2007), 7: 75.

(١١) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ٣ م.، تحقيق مارسدن جونز (أكسفورد، ١٩٦٦)، ١: ١٢١.
وانظر أيضًا:
Fr. Buhl, "Hind Bint 'Utba b. Rabi'a," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

بكيــتَ بــكاء معوّلــةٍ ثكــولٍ أصــاب الدهــرُ واحدَهــا الفريــدا[١٢]

وأعلنت هند أنّ مصابها أشدّ نوازل العرب كلّهم، متحدّيةً في ذلك زعْمَ الخنساء، الشاعرةِ الحزينةِ، بأنّها أكثر المفجوعات بين العرب. وقد قصدت هند سوق عكاظ، منغمسةً في حزنها، وبحثت عن الخنساء وطعنت في زعمها، فنظمت كلتاهما رثاءً لموتاهما. فقالت هند:

لله عينــا مــن رأى هُلْــكًا كهُلْــكِ رجاليَــهْ
يــا رُبّ بــاكٍ لــي غــدًا فــي النائبــات وباكيَــهْ
قــدْ كنــت أحــذر مــا أرى فاليــوم حــقّ حذاريَــهْ
يــا رُبّ قائلــةٍ غــدًا يــا وَيْــحَ أمّ معاويَــهْ[١٣]

تدعونا هذه الأبيات إلى التركيز على دور هند باعتبارها شاعرة متبحّرة في فنّ المراثي، هذا الفنّ الذي عرفته الجزيرة العربيّة في فترة ما قبل الإسلام، وخصّت به المحاربين الذين يُقتلون في المعارك.[١٤] وكانت المراثي، وغالبًا ما نظمتها النساء، تخلّد ذكر البطل الراحل، وتدعو إلى الثأر باعتباره فعلًا يطهّر القبيلة من العار ويمنح حياةً جديدة لأقربائهنّ بإراقة دماء العدوّ. ووفقًا لسوزان ستيتكيفيتش (Suzanne Stetkevych)، فقد كان يُسمح لنساء المحاربين أن يكون لهنّ صوت عامّ في مناسبات محدودة، وأحيانًا يُطلب منهنّ ذلك، لا سيّما في النياحة على رجالهنّ، أو تحريضهم على القتال.[١٥] وبالتالي، كانت هند تؤدّي دورًا جوهريًّا باعتبارها امرأة حرّة في سياق ما قبل الإسلام.

(١٢) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٨٠ م.، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي (بيروت، ١٩٩٥)، ١٠: ٤٧.

(١٣) ابن هشام، **السيرة النبويّة**، مجلّدان، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (مصر، ١٩٥٥)، ٢: ٣٩. انظر أيضًا: أبو الفرج الإصفهانيّ، **كتاب الأغاني**، ٢٠ م. (بولاق، ١٨٦٨–١٨٦٩)، ٤: ٣٤–٣٥.

(١٤) يتضمّن النوع الشعريّ المعروف بالمراثي الغالبيّة العظمى لمؤلَّفات النساء المحفوظة في المؤلَّفات الكلاسيكيّة في التراث الأدبيّ العربيّ. انظر:

Clarissa C. Burt, "Al-Khansa'," *Dictionary of Literary Biography*, 311: 256-261.

وفقًا لألان جونز، هناك نساء كثيرات لجأن إلى الشعر للتعبير عن مشاعرهنّ عند موت أحد أحبّتهنّ مع أنّهنّ لم يتجرّأن على محاولة نظم الشعر من قبل؛

Jones, *Early Arabic Poetry*, 2 vols. (Oxford, 1992-1996), 1: 51.

(١٥) Suzanne P. Stetkevych, "The Generous Eye/I and the Poetics of Redemption: An Elegy by al-Fari'ah b. Shaddad al-Murriyah," in *Literary Heritage of Classical Islam*: *Arabic and Islamic Studies in Honor of James Bellamy*, ed. Mustansir Mir (Princeton, NJ, 1993), 85-105.

وانطلق أهل قريش للمعركة الثانية، معركة أُحُد، انتقامًا لهزيمتهم في بدر، فأخذوا نساءهم معهم إلى المعركة آملين أن يحفّزنهم في المعركة وأن يشعِرْنَهم بالعار إذا ما أرادوا الانسحاب.(١٦) وقادت هند النسوة في تشجيع الرجال بالغناء والرقص وضرب الدفوف، وأنشدت:

إنْ تقبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ
أو تُدْبروا نفارقْ فراقَ غيرِ وامقْ(١٧)

ويبدو أنّ هندًا كانت توّاقة إلى الثأر لأبيها عتبة بشكل خاصّ، وهو الذي قتله حمزة عمُّ الرسول ﷺ. وتذكر **السيرة** أنّه كلّما مرّت هند بالعبد الحبشيّ وَحْشيّ كانت تقول له: «اشْفِ واستشْفِ،» وكان جُبير، سيّدُ وحشيٍّ، قد أمره أن يقتل حمزة مقابل الحصول على حرّيّته.(١٨)

وقد حرّضت هند المقاتلين في ساحة المعركة على القتال بعدوانيّة وشراسة دون خوف، حتّى إنّها كادت تُقتل. ويحكي أبو دُجانة كيف أخذ سيفَ النبيّ واتّجه به إلى ساحة المعركة، وقد رُؤيَ وسيفه يحوم فوق رأس هند، لكنّه عاد وانصرف عنها. ويشرح أبو دجانة فِعله على النحو الآتي: «رأيت إنسانًا يخمش الناس خمشًا شديدًا فصمدت له، ولمّا حملت عليه السيف ولْوَل فإذا امرأة، فأكرمت سيف رسول الله ﷺ أن أضرب به امرأة.»(١٩) ولم تكن مواجهة هند القريبة من الموت كافيةً لتهدئتها، فاغتنمت الفرصة للثأر عندما رمى وحشيٌّ رمحَه وقتلَ حمزة، فشوّهت هند والنساءُ اللواتي معها جثث القتلى المسلمين رغبةً بالانتقام، فعلّقن آذانهم وأنوفهم المجدوعة في الخلاخيل والقلائد، وفي النهاية، بقرت هند كبد حمزة، ولاكتها، إلّا أنّها لفظتها لأنّها لم تستطع أن تسيغها.(٢٠)

(١٦) النساء المذكورات في الطبريّ هنّ هند بنت عتبة، وأمّ الحكم بنت الحارث، وفاطمة بنت الوليد، وريث بنت منبّه، وسلافة بنت سعد، وخُناس بنت مالك، وعمرة بنت علقمة. الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٣٨٥-١٣٨٦؛ وابن هشام، **السيرة**، ٢: ٦٢.

(١٧) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤٠٠؛ وابن هشام، **السيرة**، ٢: ٦٨.

(١٨) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٧١.

(١٩) المصدر السابق، ٢: ٦٩.

(٢٠) المصدر السابق، ٢: ٩١؛ وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٨ م.، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت، ١٩٦٨)، ٣: ١٠؛ والطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤١٥؛ وأحمد اليعقوبيّ، **التاريخ**، ٢ م. (بيروت، ١٩٨٠)، ٢: ٤٧. وفقًا لماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) فإنّ العرب عَدّوا الكبد عضوًا قيّمًا للغاية من أعضاء الجسم، فكان مضغُ كبد العدوّ بمثابة فعل فاتك أو لعنة شديدة؛
Rodinson, "Kabid," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

وفي المشهد التالي، تُرى هند واقفة على صخرة عالية تصرخ بأبياتٍ بأعلى صوتها، وقد ذكر الصحابيّ عمر بن الخطّاب هذه الحادثة للشاعر حسّان بن ثابت (ت ٤٠/ ٦٥٩ أو ٥٤/ ٦٧٣): «لو سمعتَ ما تقول هند ورأيت أَشَرَها، قائمةً على صخرة ترتجز بنا، وتذكر ما صنعت بحمزة.»[٢١] وكانت هند قد تمّمت المشهدَ بالتعبير علنًا عن فعلها، فهي لم تعترف بجريمتها قولًا فحسب، بل كانت لديها جرأة الإعلان عنها. وأنشدت أبياتًا عبّرت فيها عن الحزن العميق الذي كانت تشعر به، ووصفت العمل الانتقاميّ الذي خفّف من سخطها:

نحن جزيناكم بيوم بدرِ ... والحرب بعد الحرب ذات سُعْرِ
ما كان عن عتبة لي من صبر ... ولا أخي وعمّه وبكري
شفيت نفسي، وقضيت نذري ... شفيتَ - وحشيٌّ - غليلَ صدري[٢٢]
.... شفيت منْ حمزة نفسي بأُحُدْ ... حتّى بَقَرْتُ بطنَه عن الكبدْ
أَذْهَبَ عنّي ذاك ما كنت أجدْ ... من لذعة الحزن الشديد المعتمدْ[٢٣]

وقد هجاها الشاعر حسّان بن ثابت ردًّا على شعرها وموقفها فقال:

أَشِرَتْ لَكاعِ وكان عادتُها ... لؤمًا إذا أَشِرت مع الكفرِ
لعن الإله وزوجَها معها ... هندَ الهنود عظيمةَ البظرِ
... ونسيتِ فاحشةً أتيتِ بها ... يا هند، ويحك سُبّةَ الدهرِ[٢٤]

وبعد بضع سنوات، تظهر هند - في فتح الرسول ﷺ مكّة - معارضةً لسياسة زوجها أبي سفيان من المهادنة والاستسلام، فقد شدّته من لحيته وصرخت: «اقتلوا هذا الأبله فقد غيّر دينه!» ولمّا أدركت هند أنّها قد خسرت،[٢٥] نفّست عن غضبها هذه المرّة بالأصنام العديمة القوى فضربتها، وبكت لأنّها وثقت بها.[٢٦] وقد أعطى الرسول ﷺ عند دخوله مكّةَ

(٢١) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤١٥-١٤١٦.
(٢٢) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩١.
(٢٣) المصدر السابق، ٢: ٩٢.
(٢٤) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤١٦-١٤١٧؛ وابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩٢. يورد **كتاب الأغاني** أحداثَ أُحُد ودور هند فيها في الجزء الرابع عشر، ص ١١-٢٥.
(٢٥) تقول الرواية التي تحيل إليها الكاتبة إنّ هندًا فعلت هذا عند إسلامها، لا عندما رأت خسارتها، وهذا ما تشير إليه الكاتبة في موضع آخر عند كلامها على إسلام هند في الفصل الأوّل من الكتاب (المترجم).
(٢٦) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٧.

الأمانَ للجميع – حسب روايات التراث – باستثناء خمسة رجال وأربع نساء، وكانت هند إحداهنّ.[٢٧] إنّ الوقاحة التي أظهرتها هند في تحدّي أعدائها وهزيمتهم، مستسلمةً للعنف والعاطفة الجامحة، قد صوّرتها في الذاكرة الإسلاميّة باعتبارها جاهليّةً نموذجيّةً أو بطلةً خاسرة. وقد نجت هند من العقاب بإسلامها ومبايعتها للنبيّ ﷺ على الولاء.

هند وبناء الجاهليّة

تشكّل الجاهليّة أحد المحاور التي تدور حولها تعريفات المسلم الذاتيّة، وتعرّفها **دائرة المعارف الإسلاميّة** بأنّها «مصطلح يُستعمل في كلّ مرّة يرد فيها، تقريبًا، باعتباره نقيض كلمة الإسلام، وهو يشير إلى ما كانت عليه الأحوال في الجزيرة العربيّة قبل بعثة النبيّ، وإلى الوثنيّة... وإلى عصر ما قبل الإسلام ورجالات ذلك الزمان.»[٢٨] ومدلول الجاهليّة مدلول متقلّب؛ فهل هو حالة من الوجود، أم إنّه يشير إلى فترة زمنيّة محدّدة؟ هل الجاهليّة نقيض العلم؟ أم إنّها نقيض الحِلْم؟[٢٩] لا تكاد دلالات مصطلحَي الجاهل والجاهليّة في القرآن تتيح تحديدًا دقيقًا لمعنَـيَيهما، إلّا أنّ معظم مفسّري القرآن يجدون أنّ كلمة «جاهل» هي ضدّ كلمة «عالِم» و«هو الذي يعرف الله،» وبالتالي، فإنّ الجاهليّة تنطبق على الفترة التي لم يكن العرب قد عرفوا فيها بعدُ الإسلامَ والشريعةَ الإلهيّة والعقائد السائدة في ذلك الزمن. ويفترض س. باينز (S. Pines) أنّ الجاهليّة ومشتقّاتها كما ترد في القرآن تدلّ على تضادّ بين أولئك الذين يشاركون في العلم الذي تلقّاه النبيّ ﷺ من الله والجاهل الذي يرفض هذا العلم، وأنّ هذا كلّه يبدو جزءًا رئيسًا من التعريف الذاتيّ للأمّة المُصوَّرة في القرآن.[٣٠]

(٢٧) المصدر نفسه، ٢: ١٣٦؛ واليعقوبيّ، **التاريخ**، ٢: ٥٩–٦٠.

(٢٨) Ed., "Djahiliyya," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

(٢٩) يقول سيّد خطّاب إنّ مفهوم الجاهليّة كان موضوع جدل يركّز على قضيّتَين هما معناها ومدلولها؛ انظر:

Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (London, 2006), 10.

(٣٠) S. Pines, "Jahiliyyah and 'Ilm," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1900): 175-194.

انظر أيضًا:

Frank Rosenthal, *Knoweldge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970), 33.

وتؤكّد المعاجم الأولى التضادَّ بين الجهل والعلم، وتقول إنّ الجاهليّة كانت فترةً يُعْوزها العلم أو الهداية الدينيّة. وتضيف معاجم القرن السادس/ الثاني عشر مدلولات جديدة، معرِّفةً الجهل بالإشارة إلى حميّة الجاهليّة، مُظهِرةً بذلك الهوى والعداء للإسلام.(٣١) وقد وسّع ابن منظور (ت ٧١١/ ١٣١١) في معجمه **لسان العرب** هذا التعريف: «وفي الحديث: إنّك امرؤٌ فيك جاهليّة، وهي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكِبْر والتجبّر.»(٣٢) وانطلاقًا من هذه الفكرة، شرح جولدزيهر (Ignaz Goldziher) كلمة جاهليّة بأنّها «زمن الهمجيّة،» مقترحًا أنّ المعنى الأوّليّ للجذر ج-هـ-ل ليس عدم المعرفة بل الهمجيّة، وخاصّة الميل إلى التطرّف في السلوك؛ «فالجاهل» نقيض «الحليم،» والأخير شخص صلب وقويّ، ولديه استقامة أخلاقيّة، وهو غير عاطفيّ، وهادئ، ومعتدل في سلوكه وتفكيره ونهجه.(٣٣) وقد شمل حِلم الأحنف (ت ٦٧/ ٦٨٦-٦٨٧) المشهور بالتحكّم بالنفس، والحلم على الأعداء، والجِدّ، والتعقّل. وكتبَ الجاحظ، أديب القرن الثالث/ التاسع، على نحوٍ مماثل أنّه ينبغي للحليم أن «يتحكّم بنفسه، ويجعل عقله ضابطًا لعاطفته، ويسيطر على غضبه، ويكبح الرغبة الجامحة، ويتغلّب على الشهوات، ويمتنع عن التعبير عن الابتهاج بالمتعة الكيديّة، والسعادة الماجنة، والألم في غير موضعه والقلق المفرط، وأن يمتنع عن الإطراء أو التوبيخ من دون تفكير كاف... وعن الانتقال بسرعة شديدة من السخط إلى الرضى أو من الرضى إلى السخط.»(٣٤) وعلى النقيض من ذلك، فالجاهل همجيّ وعنيف وطائش، ينغمس في الأهواء الجامحة، ويغدو وحشيًّا باتّباعه غرائزه الحيوانيّة.

حيث يقول «إنّه ليس في القرآن ما يشير إلى أنّ الجاهلية تعبّر... عن 'فترة' جهل أو 'وثنيّة' محدَّدة، فكلّ ما يُقال هو إنّه وُجدت أو توجَد جاهليّة، الأمر الذي قد يعني 'أشخاصًا جاهلين' تحدّثوا وتصرّفوا خلافًا لما عَدَّه محمّد ﷺ الطريقة الصحيحة في التفكير والتصرّف.» ويؤكّد بول ويبّ أيضًا أنّ الجاهليّة في القرآن تعني حالة معنويّة خارجة عن إطار الزمن، فالإشارات القرآنيّة تبيّن اضطراب غير المؤمنين وجَهْلهم، على نقيض طمأنينة المؤمنين؛

Webb, "*Al-Jahiliyya*: Uncertain Times of Uncertain Meanings."

(٣١) Webb, "*Al-Jahiliyya*: Uncertain Times of Uncertain Meanings."

(٣٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ٦ م. (بيروت، د.ت)، مادّة (جهل).

(٣٣) Khatab, *Political Thought of Sayyid Qutb*, 26.

(٣٤) Charles Pellat, "Concept of *Hilm* in Islamic Ethics," in *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII-XV^e s.)* (London, 1976), ix.

بناء على ذلك، تعدّدت معاني المصطلح «جاهل،» ومن ضمنها الكِبْر والوضاعة والفُحْش والبذاءة والحُمْق والنجاسة والاستبداد والوقاحة والمجون والإباحيّة.[٣٥] وعندما يقول المسلمون إنّ الإسلام أنهى عادات الجاهليّة، فإنّهم يقصدون «تكبّر الجاهليّة، والفخر القبَليّ، والصراعات المستمرّة، وعقيدة الثأر ورفض الصفح.»[٣٦] ولم تكن الجاهليّة في هذا المفهوم فترةً زمنيّة انقضت، بل قوّة ديناميكيّة أو حالة ذهنيّة موجودة بشكل مستتر في عقول المؤمنين وذاكراتهم، ومستعدّة دائمًا للظهور، مشكِّلة بذلك تهديدًا للدين الجديد.[٣٧]

وتدعم النصوص الاعتقادَ بشعور «النجاة» بمجيء الإسلام وتُبيِّن اتّساع التحوّل الأيديولوجيّ والاختلاف في المواقف إزاء الإيمان وضدَّ ماضٍ همجيّ. ويتجلّى تصوُّرُ الإسلام المبكّر للجاهليّة في عبارة ابن عمّ الرسول ﷺ جعفر بن أبي طالب لنجاشيّ الحبشة، إذ قال: «أيّها الملك، كنّا قومًا أهل جاهليّة، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القويُّ منّا الضعيف، فكنّا على ذلك، حتّى بعث الله إلينا رسولًا،»[٣٨] ثمّ يقابل جعفر طريقة حياة الجاهليّة بالنظام الجديد الذي جاء به محمّد ﷺ والإسلام: «فدعانا إلى الله لنوحّده ونعبده، ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصِدْق الحديث، وأداء الأمانة، وصِلَة الرحم وحُسْن الجِوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكْلِ مال اليتيم، وقذْفِ المحصنات، وأمرَنا أن نعبد الله وحده لا نشركَ به شيئًا.»[٣٩] إنّ التحوّل الأخلاقيّ

(٣٥) Khatab, *Political Thought of Sayyid Qutb*, 22.

(٣٦) Ignaz Goldziher, "What Is Meant by al-Jahiliyya," in *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barker and S. M. Stern (New Brunswick, NJ, 2006), 201-208.

وقال توشيهيكو إيزوتسو إنّ الجاهليّة دلّت على «الإحساس الأقوى بالفخر القبَليّ وروح المنافسة والتكبّر الراسخَين، وكلّ الممارسات القاسية والوقحة الصادرة عن الطبع شديد الانفعاليّة؛»

Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 2002), 29.

(٣٧) Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an*, 29.

(٣٨) ابن هشام، **السيرة**، ١: ٣٣٦.

(٣٩) المصدر السابق، ١. يصف الصحابيّ المغيرة بن شعبة حالهم قبل الإسلام على النحو الآتي: «وذلك أنّا كنّا نأكل الميتة والضبّ والقنافذ وأشباه ذلك، وكان أحسننا حالًا الذي يثب على ابن عمّه فيقتله ويأخذ ماله، وكان لباسنا ممّا يخزّ من أغنامنا وإبلنا فتغزله لنا نساؤنا وتنسجه، فمنه لباسنا، فكنّا كذلك لا نعرف حلالًا ولا ننكر حرامًا حتّى بعث الله عزّ وجلّ نبيّنا محمّدًا مباركًا هدانا به من الضلالة وبصّرنا به من الجهالة؛» ابن أعثم الكوفيّ، **كتاب الفتوح**، ٨ م.، تحقيق محمّد خان (حيدر آباد، ١٩٦٨)، ١: ١٩٩.

والإيمانيّ واضح في هذه النصوص، وكذلك تمجيد النبيّ ﷺ وطاعته لرفعِه المجتمع من الانحطاط الأخلاقيّ.

وكما تعلّق جيرالدين هنغ (Geraldine Heng) فإنّ الأحداث تقع في زمن محدّد، ولكنّها لا تصبح ظاهرة تاريخيّة إلّا «بإخضاعها لعمليّة دلاليّة تحدّد مدى وضوحها،»[٤٠] ولذا كان ينبغي تبيان اتّساع «الجاهليّة» والاعتراف بوجودها. وقد ابتُكرت الجاهليّة، إلى حدّ كبير، وأُعطيت قوّة تاريخيّة خاصّة، واستُمدّ معناها من النظرة العبّاسيّة. وأصبح اكتشاف صور فترة ما قبل الإسلام ودراستها مسعًى رئيسًا في القرن الثاني/ الثامن، فلم تُسترجع فقط مجموعة من النثر والشعر الجاهليّين، وإنّما أُحيِيَت معها روح الجاهليّة وتاريخها. وارتبط أحد الخلافات الأساسيّة بين القدامى والمحدَثين في بداية الفترة العبّاسيّة بإعادة اكتشاف الجاهليّة، فقد رأى القدامى أنّ عربيّة الجاهليّة أنقى وأنّ البدوَ هم آخر من بقي من متحدّثي العربيّة بشكلها الأصليّ. ويترتّب على هذا أنّ الحياةَ كانت أنقى أيضًا، وأنّ السلوكيّات والأخلاقيّات والمعرفة كانت أفضل ممّا جاء بعد ذلك.[٤١] وقد تطوّر استذكار الماضي البدويّ ليصبح صناعة أثريّة شاملة، فأصبح تجميع الآثار العربيّة ودراستها وتمجيدها أساسَ التعريفات الذاتيّة الجماعيّة والإمبرياليّة.[٤٢]

ويدلّ الرصيد الثقافيّ المتمثّل بالقدرة على إنشاد الشعر، على حدّ تعبير رينا دروري (Rina Drory)، على «المكانة الخاصّة المعطاة لماضي ما قبل الإسلام في المخزون الثقافيّ العبّاسيّ للصور الذاتيّة.»[٤٣] وغالبًا ما يصوَّر العربُ الرحَّل في الأدب الإسلاميّ المبكّر على أنّهم فظّون، وميّالون إلى النفاق والشهوانيّة المخفيّة، ومدمنون على الممارسات الوثنيّة. ولكنّ ذلك تغيّر، فأصبحوا يوصفون بأنّهم أصل العرب وإثبات لصحّة الإسلام. وقد أُعيد الاعتبار للعرب عندما نظر إليهم الباحثون باعتبارهم مصدرًا أساسيًّا للعلوم الإسلاميّة.[٤٤]

(٤٠) Geraldine Heng, "Cannibalism, the First Crusade, and the Genesis of Medieval Romance," *Differences* 19 (1998): 98-174.

(٤١) Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 88, 97.

(٤٢) Sizgorich, "Your Brothers, the Romans."

(٤٣) Rina Drory, "The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making," *Studia Islamica* 83 (1996): 22-49.

(٤٤) Robert Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London, 2001), 10-13, 32, 245-246.

وبعد النظر إلى فترة ما قبل الإسلام على أنّها «عصر من الإيمان الخاطئ الذي تسود فيه المصالح القبَليّة المتضاربة والعداوات،» صار يُنظر إليها تدريجيًّا على أنّها «ماضٍ عربيّ موحَّد، ظهرت فيه القيم الحقيقيّة للهُويّة العرقيّة العربيّة،»[٤٥] فاحتُضن الماضي باعتباره جزءًا أساسيًّا مُتذكَّرًا من الحاضر.

وقد بُني سلوك هند بطريقة تعكس نموذج الجاهليّة، أي عصر الهمجيّة المتّسم بالأفعال الوحشيّة التي لم يكن ظهور الإسلام قد روّضها بعد. وهي جسّدت «فوضى ما قبل الإسلام» بتكبُّرها المفرط وتفاخرها القبليّ، وعدم قدرتِها أو رغبتها بضبط مشاعرها والتحكّم بغضبها، وتعبيرها عن متعتها الكيديّة ولا سيّما توقها إلى الثأر.[٤٦] ومع أنّ إحدى الروايات تذكر أنّ هندًا لجمت نفسها، رافضةً ندب أولئك الذين قُتلوا في بدر قبل أن تُطفئ رغبتها بالثأر، إلّا أنّ معظم الروايات تصوّر ندْب هند على أنّه إفراط في البكاءِ وخمشِ خدّيها والنداءِ إلى الثأر. ويجب مقابلة هذا السلوك تجاه الموت بالسلوك السليم الذي جاء الإسلام ليؤكّده. فقد أُدينت ردّة الفعل العاطفيّة القويّة تجاه الموت لأنّها كانت تنطوي على موقف مشكّك تجاه الوعد الإلهيّ بالحياة الأبديّة ولأنّها كانت تفضيلًا للحياة الدنيا. فكان ينبغي – بدلًا من ذلك – أن تعكس ردّةُ فعل المسلم تجاه الموت الثباتَ، والصبرَ، والرضى بالحكم الإلهيّ. وجاء الاطمئنانُ إلى مصير المرثيّين والقَبولُ بحكم الله ليحلّا محلّ عواطف ما قبل الإسلام، أي الجزع والولولة.[٤٧]

وقُبيل المعركة، وبينما كان القرشيّون يتّجهون نحو أُحُد، وصلوا الأبواء فقالت هند لأبي سفيان: «لو بحثتم قبرَ آمنة أمّ محمّد، فإنّه بالأبواء، فإن أُسر أحد منكم افتديتم به كلّ إنسان بإرب.» وعدّ سائر قريش طلبَها بالبحث عن قبر أمّ الرسول ﷺ ونبْشِه فعلًا متطرّفًا، فطلبوا من أبي سفيان ألّا يتجاوز حدًّا كهذا خشية أن يبحث أعداؤهم عن قبور موتاهم.[٤٨] وقد مثّلت

(٤٥) Drory, "Abbasid Construction of the Jahiliyya."

(٤٦) Leor Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society* (New York, 2007), 125.

(٤٧) مقبول النعمة، **المراثي الشعريّة في صدر الإسلام** (بيروت، ١٩٩٧)، ٣٠؛ انظر أيضًا:
Alford T. Welch, "Death and Dying in the Qur'an," in *Religious Encounters with Death*, ed. Frank E. Reynolds and Earle H. Waugh (London, 1973), 183-199.

(٤٨) محمّد الأزرقيّ، **أخبار مكّة**، ٤ م.، تحقيق فرديناند فستنلفد (بيروت، ١٩٦٤)، ١: ٤٨١.

مناشدةُ هند بنبش جثّة أمّ النبيّ ﷺ، مجدّدًا، مستوًى عالي الشدّة من الضراوة بما أنّ جميع قادة قريش قد نفروا منه، وكشفت تجاوزاتُ هند هذه في معركة أُحُد عن أساليبها الجاهليّة المتأصّلة فيها. ويتجلّى سلوكها المفرط في أعمالها الوحشيّة والانتقاميّة التي تصل إلى أكل لحوم البشر. ويبدو أنّ تشويه جثث الأعداء لم يكن أمرًا غير مألوف، إلّا أنّ إفراطَها المتطرّف، والمغالاة في تصرّفها حين لاكت كبدَ حمزة كان أمرًا غير مألوف. وتقول ستيتكيفيتش إنّ شخصيّة هند تعكس خليطًا من الصفات الإنسانيّة والحيوانيّة، فالجوارح والضباع هي التي تشوّه المحاربين الذين سقطوا وتفترسهم: «إنّ العلاقة الجدليّة للتضحية بين التضحية بالحيوانات والثأر بالدم... آلت إلى حالة من الاختلال، منتجةً فظاعةَ أكلِ لحوم البشر.»(٤٩) وتَظهر هذه المقارنة في تشبيه آخر، وهو بيت حسّان بن ثابت المذكور أعلاه والذي يشير إلى هند بنت عتبة بـ«كبيرة البظر.» ويُبرِز هذا التشبيه الأعضاءَ الجنسيّة، ذلك أنّ الضباع معروفة ببظورها الكبيرة. وترد إشارات أخرى لجنسانيّة هند في معركة بدر عندما شجّعت، ونسوةٌ أخريات من قريش، المقاتلين واعدةً الشجعان منهم بالجِماع: «إن تُقْبلوا نعانقْ ونفرش النمارقْ.» إنّ كلمات هند التي تُظهِر جنسانيَّتها وجنسيانيّةَ نسوة أخريات، وتعرض بها نفسها وأنفسهنّ، دليلٌ إضافيّ على نظرة أهل تلك الفترة لهند على أنّها بذيئة وحيوانيّة، وهاتان سِمَتان لجوهر الجاهليّة.

ووصفت قريبةُ الرسول ﷺ هندُ بنت أُثاثة تصرّفات هند بالدعارة والفضيحة الجنسيّة والعار، فإن كان العارُ قد لحق بهند لموت أقربائها في بدر، فإنّ الطريقة التي انتقمت بها لموتهم في أُحُد قد عابتها أكثر. وقد شنّت هند بنت أثاثة هجومًا حادًّا على الطريقة المخزية التي ثأرت بها هند بنت عتبة، فعهدت الأخيرة بالثأر إلى عبد مستأجَر خارقةً بذلك شروط الثأر المشرّف. وقد تجاوزت كذلك الدور النسائيّ التقليديّ في تحريض الرجال على القتال، فجعلَها ثأرُها مدنَّسة أكثر من أيّ وقت مضى. وتنهي هند بنت أثاثة قصيدتها متسائلةً: «ما للبغايا بعدها [هند] مِن فَخْر؟»(٥٠)

(٤٩) Suzanne Stetkevych, *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual* (Ithaca, NY, 1993), 202.

(٥٠) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩١-٩١.

ويُنسب هذا الشعر عند ابن أبي طاهر طيفور لأروى بنت الحارث. انظر: أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور، **كتاب بلاغة النساء**، تحقيق بركات هبّود (صيدا، ٢٠٠٠)، ٤٦. وانظر أيضًا:

تعبّر أفعال هند في أُحُد عن فساد الجاهليّة – أو جهل الجاهليّة، ويظهر ذلك في انتهاكها حرمة الجثث، وما تبعه من قول شعر النصر الحافل بالمتعة الكيديّة. ويمكن للجهل أن يكون قويًّا جدًّا، لا سيّما إن كان ردّة فعل على أفعال جهلٍ أخرى، حتّى إنّه قد أغوى النبيّ ﷺ نفسَه، فقد أقسم، عند رؤيته جثّة حمزة، أن يمثّل بثلاثين من خصومه. وقد كان المشهد رهيبًا: فقد مُزّق بطنُ حمزة، وكانت كبده مفقودةً وقُطع أنفه وأذناه. ويُقال إنّ الرسول ﷺ قال إثر ذاك: «لولا أن تحزن صفيّة، ويكون سنّةً من بعدي لتركته، حتّى يكون في بطون السباع، وحواصل الطير، ولئن أظهرني الله على قريش في موطن من المواطن لأمثّلنّ بثلاثين رجلًا منهم.»[٥١] وعندما رأى المسلمون حزنَ النبيّ وغضبه أقسموا أن يؤذوا عدوّهم، عند نصرهم القادم، بطريقة لم يعرفها أحد من العرب من قبل.[٥٢] إلّا أنّ آيات نزلت تحرّم الانتقام المفرط وتدعو إلى الصبر: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾،[٥٣] فصفح الرسولُ ﷺ، وكان صابرًا، وحرّم التمثيل بالجثث.[٥٤] وتقول **السيرة** أيضًا إنّ النبيّ لم يحضر مجلسًا إلّا وأمر بالصدقة ونهى عن المَثُلة، فكان الإسلام وحدَه قادرًا على نَقْض حصن الجهل، من خلال آيات قرآنيّة معيَّنة وأحاديث محدّدة للنبيّ ﷺ.

ومن المألوف إيجاد خصوم ثقافيّين يصوَّرون على أنّهم من آكلي لحوم البشر، وخاصّة في روايات غزو الأراضي والاستيلاء. وقد وُصف الجاهليّون، في عمليّة شيطنة الجاهليّة، بصفات همجيّة، وأبرزها أكلُ لحوم البشر. ويقول روث مورس (Ruth Morse) إنّ أقصى علامة على الوحشيّة في الكتابة التاريخيّة هي أكلُ لحوم البشر، «إنّها علامة على شرّ أولئك الذين يقترفون أفعالًا كهذه.»[٥٥] وكان الاتّهام بما يشبه أكل لحوم البشر جزءًا من مشروع

Nancy N. Roberts, "Voice and Gender in Classical Arabic Adab: Three Passages from Ahmad Tayfur's 'Instances of the Eloquence of Women,'" *Al-'Arabiyya* 25 (1992): 51-72; Stetkevych, *Mute Immortals Speak*, 202-205.

(٥١) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩٦.

(٥٢) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤٢٠–١٤٢١.

(٥٣) النحل، ١٦: ١٢٦.

(٥٤) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤٢١. في حين أنّ الطبريّ لا يذكر في تفسيره هند بنت عتبة في شرحه لهذه الآية، يشير الباحث الشيعيّ الطبرسيّ إليها وإلى أفعالها: «فأخذتها [كبدة حمزة] في فمها، فلاكتها،» انظر: أبو عليّ الفضل الطبرسيّ، **مجمع البيان لأصول القرآن**، ١٠ م. (القاهرة، ١٩٧٢)، ٦: ٢٤٣.

(٥٥) Ruth Morse, *Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation, and Reality* (Cambridge, 1991), 17.

الحُكم على سلوك هند، وبالتالي على سلوك مماثل له، بأنّه خارج حدود الثقافة والحضارة كلّيًّا. وتشير الروايات بحذر إلى أنّ هندًا لم تستطع ابتلاع كبد حمزة، وأنّ هذا نتج عن تدخّل إلهيّ كما ذكر النبيّ ﷺ بنفسه. ويروي ابن سعد أنّ هندًا مضغت قطعةً من كبد حمزة لتبتلعها، ولكنّها لم تستطع فلفظتها. ووصلت هذه القصّة إلى النبيّ ﷺ فقال: «إنّ الله قد حرّم على النار أن تذوق من لحم حمزة شيئًا أبدًا.» ويسأل النبيّ ﷺ في رواية أخرى: «أأكلَتْ منه شيئًا؟» قالوا: لا قال: ما كان الله ليُدخِل شيئًا من حمزةَ النارَ.»[٥٦]

وإنّ هندًا، هذه المرأة الجاهليّة العنيفة والتي تكاد تكون آكلةً للحوم البشر، أصبحت نموذجًا للإنسان المنطوي على مفارقة زمنيّة: فهي غير عقلانيّة، ورجعيّة، وموجودة في زمن متخلّف عن زمانها تخلّفًا كلّيًّا من حيث «الحداثةُ» التي يمثّلها الإسلام. وإنّ وصف وحشيّة هند حافل بالدلالات الأخلاقيّة والجماليّة والسياسيّة. ويؤدّي تصرّف هند الشبيه بأكل لحوم البشر دور علامة زمنيّة، وبالتالي، تعرب وحشيّتُها عن الاختلاف الزمنيّ؛ «إنّها علامةٌ على الماضي، على زمنهم هم، لا على زمننا.»[٥٧] وبالتالي، تصبح الجاهليّة فترةً تاريخيّة مُعرَّفة حصرًا بعلاقتها مع الناظر إليها. فالوصف بالبعد والوحشيّة لا يعود على مواقع جغرافيّة قاصية، كما هي الحال في أدب القرون الوسطى الأوروبّيّة وخريطة العالم *(mappae mundi)*، وإنّما يعود على دائرة زمنيّة مختلفة تمامًا، وهي فترة ما قبل الإسلام. فقد حدّد المسلمون المتوحّشين، وهم فئة كانت «محوريّة في النقاش حول حدود الإنسانيّة،» في دائرة زمنيّة مختلفة.[٥٨] ونجد

اتُّهِمَ الهراطقة في الغرب اللاتينيّ في القرنَين الحادي عشر والثاني عشر بأكل لحوم البشر؛ انظر:
De Weever, *Sheba's Daughters*, 68-69.

(٥٦) ابن سعد، **الطبقات**، ٣: ١٢-١٣.

(٥٧) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983), 75.

(٥٨) Bettina Bildhauer and Robert Mills, "Introduction: Conceptualizing the Monstrous," in *The Monstrous Middle Ages* (Cardiff, 2003), 1-27; Ian Wood, "Where the Wild Things Are," in *Visions of Community in the Post Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, ed. Walter Pohl, Clemens Gantner, and Richard Payne (Burlington, VT, 2012), 531-542.

ارتبطت المنطقة التي تخفي يأجوج ومأجوج، عند أطراف الدولة العبّاسيّة، في الكتابات الجغرافيّة المتأخّرة بالأعاجيب وقيام الساعة. انظر:

أنّ الشخصيّات «المتوحّشة» موجودة لترسيم الحدود الرئيسة، ذلك أنّها تجسّد التناقضات بين هذه الحدود. وتشكّل هذه الشخصيّات، بالتزامها حدود المألوف، تحذيرًا لما يشكّل خطرًا أثناء مراقبة الحدود.(٥٩) وقد كان عمل هند غاية في الشناعة، وأضحت بسببه الجاهليّة كلُّها «فظاعةً زمنيّة.» ويجب التركيز على خلط الأنثويّة بالبشاعة؛ فالشخص الذي أصبح، في نهاية الأمر، المحورَ الأساسيَّ للوحشيّة الثقافيّة التي عرّفَت الجاهليّة، إنّما هو امرأة.

وقد أدّى استغلالُ «موتيف» أكل لحوم البشر دورًا مهمًّا في البناء الإسلاميّ لفئة الجاهليّة، فحدّد البُعد الثقافيّ بين المسلمين الذين يستحيل أن يشاركوا في ممارسات أكْلِ لحوم البشر، والجاهليّين الذين قاموا بذلك. وقد شكّل أكل هند للّحوم علامةً فعّالة في الحوار بين التحضّر والهمجيّة، وعلامةً للبُعد الثقافيّ بين الذين رَوَوا القصص والذين رُويت عنهم. فغدا المسلمون الفئات الأساسيّة، ويمثّلون معايير الإنسانيّة الثقافيّة، أمّا الجاهليّون فيمثّلون الانحراف عن هذه المعايير.(٦٠)

هند: المرأة الأمويّة

في الوقت الذي رمزت فيه هند إلى الجاهليّة، عُهد إليها أيضًا دورٌ مهمّ في الخطاب المعادي للأمويّين، فالدارسون الذين أدّوا دورًا قياديًّا في جمع المادّة التاريخيّة وتنظيمها وتحريرها، كانوا مرتبطين بالأوساط المعادية للحكم الأمويّ، ومعظمها في العراق. ويُضاف إلى هذا أنّ هذه المادّة التي تعود لقرون ماضية قد أُنتجت في العصر العبّاسيّ، فلا يصعب فَهْم عدائها للأمويّين في ما يرويه التراث وفي كيفيّة روايته.(٦١) والواقع أنّ ما نعرفه عن الأمويّين

Travis Zadeh, *Mapping Frontiers across Medieval Islam: Geography, Translation, and the Abbasid Empire* (London, 2011), 70.

(٥٩) Sizgorich, *Violence and Belief*, 129.

(٦٠) يطوّر جي. رايفز هذا التحليل عن طريق تصنيف المسيحيّين والوثنيّين في:

J. Rives, "Human Sacrifice among Pagans and Christians," *Journal of Roman Studies* 85 (1995): 65-85.

(٦١) G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (Carbondale, IL, 1987), 17.

يعكس عداءُ المصادر للأمويّين، وفقًا لبارتريشيا كرون، التحيّز العبّاسيّ. غير أنّ إدانة الأمويّين باعتبارهم مجرّد ملوك – لا خلفاء – ربّما بدأ في العراق في منتصف الفترة الأمويّة عندما صارت الحكومة الأمويّة مستبدّة بشكل علنيّ وعندما ظهر الباحثون المعادون للحُكم؛

Crone, *God's Rule: Government in Islam* (New York, 2004), 44.

خاضع لما أراد رجال الفترة العبّاسيّة معرفته ونقله، فقد أدركوا أهمّيّة السيطرة على ماضي الخلافة بالنسبة إلى العبّاسيّين الأوائل. وقد جرت خلال القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر حركتان عميقتان من الكتابة وإعادة التأويل، وهدفتا لتأسيس ماضٍ رسميّ يخدم الدولة العبّاسيّة. وقد كان من الضروريّ تسويغ إطاحة العبّاسيّين بالأمويّين، ولذلك وُسِم الأمويّون بأنّهم رمز للفساد والكفر ونظام بديل سابق للحكم العبّاسيّ. وأهمّ من ذلك أنّه كان من الضروريّ تحديد الظروف التي أدّت إلى خيانة عهد النبيّ ﷺ، لا سيّما في الحروب الأهليّة التي زعزعت الأمّة في القرن الأوّل/ السابع؛ فظهرت الحاجة إلى متّهمين، وكان الأمويّون مناسبين لهذه التهمة، فكان التفسير الرسميّ الذي وضعه البلاط العبّاسيّ يقضي بتحميل المسؤوليّة للأمويّين الفاسدين، ولا سيّما معاوية (حكم ٤١-٦١/ ٦٦٠-٦٨٠).[٦٢] وتقول هذه الروايات إنّ الأسرة الأمويّة كانت بارزة في معارضتها لمحمّد ﷺ وإنّ معظم أفرادها اعتنقوا الإسلام متأخّرين، أي عندما غدا نصر النبيّ ﷺ أمرًا واقعًا. واستطاع الأمويّون، فور اعتناقهم الإسلام، اكتساب السلطة بالتلاعب السياسيّ الماهر، وبمجرّد أن تمكّنوا من السلطة «اتّبعوا سياسات لم تولِ اهتمامًا لمتطلّبات الإسلام في أحسن حالاتها، وكانت مناقضةً له في أسوئها.»[٦٣]

وقد تعدّدت أشكال الأصوات المعادية للأمويّين في المصادر العبّاسيّة، ويُعَدُّ تمثيل هند أحدَها، وهو الذي يقطع شوطًا طويلًا في تشويه سمعة الحكم بأكمله، كما هو حال العديد من الروايات التي تصف تكبّر بعض الخلفاء الأمويّين وانحلالهم، وتحفل بها النصوص العبّاسيّة. فهند إنّما هي أمّ معاوية، مؤسّس الحكم الأمويّ وأشهر خلفائه. ولا يزال معاوية شخصيّةً مثيرة للجدل، إذ يختلف المسلمون حول شخصيّته ودوره؛ فقد بقي من الناحية الأولى رمزًا للنزاعات والمخاوف التي ألمّت بمجتمع المؤمنين، ومن الناحية الثانية، لم يقع ضمن الفئات الأخلاقيّة التي وضعها المسلمون المتأخّرون لتقويم الشخص دينيًّا.[٦٤]

(٦٢) Antoine Borrut, “La ‘memoria’ Omeyyade: Les Omeyyades entre souvenir et oubli dans les sources narratives islamiques,” in *Umayyad Legacies*, ed. Paul Cobb and Antoine Borrut (Leiden, 2010), 26-61; Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 79, 98.

(٦٣) Hawting, *First Dynasty of Islam*, 11.

(٦٤) Humphreys, *Muʿawiya ibn Abi Sufyan*, 1-3;

انظر أيضًا:

Aram Shahin, “In Defense of Muʿawiya ibn Abi Sufyan: Treatises and Monographs on

وعارضت أسرة معاوية محمّدًا ﷺ بشدّة، وقد قاد أبو سفيان، والد معاوية (الذي كان زوج هند أيضًا)، الحروبَ لإخراج محمّد ﷺ وأتباعه من المدينة، حتّى إنّ الطبريّ يُورد رواية يُسيء فيها أبو سفيان لجثمان حمزة، فأنّبه أحدُ أتباعه قائلًا: «يا بني كنانة، هذا سيّد قريش يصنع بابن عمّه كما ترون لحمًا!» فقال أبو سفيان: «اكتمها، فإنّها كانت زلّة.»(٦٥) ولكن يبقى قول النبيّ ﷺ – تعبيرًا عن سياسته الصُّلحيّة عند فتح مكّة – إنّ من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، انعكاسًا لمكانة الأخير المرموقة.(٦٦)

إنّ التفسير الرسميّ الذي وُضع في القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع، وعمّمه البلاط العبّاسيّ، قد ألقى اللومَ على العشيرة الأمويّة «الفاسدة» فيما يتعلّق بالكوارث التي حلّت بالمجتمع، وخاصّة على معاوية «منتزع» السلطة. فقد خطّط الخليفتان العبّاسيّان المأمون والمعتضد، على سبيل المثال، لحملاتٍ عامّة ممنهَجة لتشويه سمعة معاوية والعشيرة الأمويّة كلّها.(٦٧) ورأى الخوارج والشيعة أنّ معاويةَ كان يكيد لإلغاء الميثاق الجديد الذي رسّخه النبيّ ﷺ، سعيًا منه لإرجاع الأمّة إلى همجيّة الجاهليّة الجهلاء.(٦٨)

وكانت هند عنصرًا أساسيًّا في حملة تشويه سمعة معاوية الذي لوّثته أفعال أمّه والذي رُبط بها نصّيًّا بوصفها «آكلة الأكباد.» ويُقال إنّ الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب قد تنبّأ بأمرٍ أثناء صراعه مع والي دمشق آنذاك – معاوية – وذلك بعد أن انتشرت الإشاعات في الكوفة عن موت هذا الأخير، فقال عليّ: «قد أكثرتم من نعي معاوية، والله ما مات ولا يموت حتّى يملك ما تحت قدميّ، وإنّما أراد ابنُ آكلة الأكباد أن يعلم ذلك منّي.»(٦٩) وجاء في إحدى الروايات

Muʿawiya from the Eighth to the Nineteenth Centuries," in *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred Donner*, ed. Paul M. Cobb (Leiden, 2012), 177-208.

(٦٥) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ١٤١٨.

(٦٦) ابن سعد، **الطبقات**، ٢: ١٣٥.

(٦٧) R. Stephen Humphreys, "Qur'anic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography," in *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, ed. F. M. Clover and R. S. Humphreys (Madison, WI, 1989), 271-280;

الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ٢١٦٦–٢١٧٧.

(٦٨) Humphreys, *Muʿawiya ibn Abi Sufyan*, 3-4.

(٦٩) عليّ بن الحسين المسعوديّ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ٧ م.، تحقيق شارل بيلّا (بيروت، ١٩٦٥–١٩٧٩)، ٣: ١٧١.

أنّ المغيرة بن نَوْفل تقدّم للزواج من أُمامة، حفيدة الرسول ﷺ، ولمّا سمع أنّ معاوية تقدّم لها أيضًا صاح متعجّبًا: «أتتزوّجين ابن آكلة الأكباد!» ففضّلته أُمامة على معاوية.(٧٠) ولاحقَ هذا اللقب المهين معاويةَ حتّى في الإشارة إلى الأسطورة السفيانيّة التي انتشرت بكثرة في بداية العصر العبّاسيّ، فقد قالت إحدى النبوءات بخروج ابن آكلة الأكباد في الوادي اليابس.(٧١)

وفي إحدى الروايات يقارن الصحابيّ ابن الزُّبَير نفسه بمعاوية بالطريقة الآتية: «أتعلمون أنّ أبي حواريّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأنّ أباه أبا سفيان حارب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ وأنّ أمّي أسماء بنت أبي بكر الصدّيق، وأمّه هند آكلة الأكباد؟» وكان جواب معاوية في دفاعه عن نفسه: «فكان ما لم يُعطَ في الجاهليّة عظيمًا شأنه، وفي الإسلام معروفًا مكانه، ولقد أعطي يوم الفتح ما لم يُعط أحد من آبائك، وإنّ منادي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم نادى: من دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وكانت داره حرمًا، لا دارك ولا دار أبيك. وأمّا هند فكانت امرأةً من قريش في الجاهليّة عظيمة الخطر؛ وفي الإسلام كريمة الخبر.»(٧٢) ومن المهمّ فيما يتّصل بهذه المقارنة بين أسماء بنت أبي بكر وهند بنت عتبة أن نشير إلى أنّه بينما أصبحت هند أكثر جدارة بالثناء بعد إسلامها، فإنّ أسماء كانت نموذجًا ثابتًا للإيمان معروفة بـ«ذات النطاقَين» لأنّها شقّت نطاقها فجعلته اثنين لمساعدة النبيّ عندما غادر مكّة. وقد أسلمت أسماء في وقت مبكّر بمكّة وكانت مخلصة للقضيّة الجديدة إلى درجةِ أن رفضت استقبال أمّها غير المؤمنة، قُتَيْلة، والتي طلّقها أبو بكر في الجاهليّة، ولم تقبل هداياها حتّى سألت النبيّ ﷺ عن ذلك.(٧٣) وهكذا،

(٧٠) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٤٠. أمامة هي ابنة زينب بنت النبيّ ﷺ.

(٧١) Wilfred Madelung, "The Sufyani between Tradition and History," *Studia Islamica* 63 (1984): 5-48.

(٧٢) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ٧ م.، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة، ١٩٤٠–١٩٥٣)، ٤: ١٦–١٧.

(٧٣) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٤٩–٢٥٥. أمر النبيّ ﷺ أسماء أن تستقبل أمّها وتقبل هديّتها، ونزلت آية في ذلك. انظر أيضًا: عليّ الغزّاوي، **مرويّات أسماء بنت أبي بكر في الكتب التسعة** (بيروت، ٢٠١١)؛ وانظر:

Uri Bitan, "Asma' Dhat al-Nitaqayn and the Politics of Mystical Motherhood," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2008): 141-166.

وأسماء هي أمّ عبد الله بن الزبير المعادي للخليفة في أواخر القرن الأوّل/ السابع، وهناك تلاعب في صورتها من أجل بناء صورة ابنها.

وبينما كانت أسماء أسوة للمؤمنات الأوائل، لطّخت أفعال هند في الجاهليّة ذِكْرَ معاوية.

وبقي ذِكْرُ فخر هند المفرط، حتّى إنّ الأخ غير الشقيق للخليفة عثمان، الوليد بن عقبة، حثّ معاوية على الثأر لدم الخليفة عثمان، منشدًا:

فـوالله مـا هنـدٌ بأمّـك إنْ مضـى النِّـــ ـــهار ولـــمْ يثـأرْ بعثمـــانَ ثائـرُ
أيقتـلُ عبْـدُ القـوْم سـيّدَ أهلـه ولـــمْ تقتلـوه ليـت أمّـك عاقـر[٧٤]

وتُظهر النصوص بوضوح فخر هند المفرط بمسيرة معاوية. من ذلك أنّ رجلًا نظر إلى معاوية عندما كان غلامًا وقال: «إنّي أظنّ أنّ هذا الغلام سيسود قومه،» فسمعته أمّه هند فقالت: «ثكلتُه إذا لم يسد غير قومه،»[٧٥] وتقول له في مناسبة أخرى: «يا بنيّ إنّه قلّما ولدَت حرّةٌ مثلَك.»[٧٦] فهل كانت أقوال كهذه إعادة تأكيد لتكبّر هند المفرط، أم إنّها شكّلت لاحقًا اعترافًا بالدور البارز الذي أدّاه معاوية في القرن الإسلاميّ الأوّل؟ وعلى أيّ حال، فإنّ فخرها وتحدّيها اللذين يختصران هويّتها الجاهليّة المثاليّة يبرزان باستمرار، فابن سعد يُدرج الحوار الآتي بين هند والنبيّ ﷺ: «... أنّ نسوة أتينَ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فيهنّ هند بنت عتبة ابن ربيعة وهي أمّ معاوية يُبايِعْنه. فلمّا أن قال [رسول الله]... 'ولا تزنين،' قالت [هند]: وهل تزني الحرّة؟ قال: 'ولا تقتلن أولادكنّ،' قالت: وهل تركت لنا ولدًا إلّا قتلته يوم بدر؟»[٧٧]

إنّ الأمويّين الذين جاؤوا ليشكّلوا سابقةً في فنّ الحكم، علاوة على تأكيد الاستمراريّة السياسيّة، قد تطوّروا تدريجيًّا من موقف عدائيّ إلى موقف من الغيريّة. وتبنّى العبّاسيّون، في نهاية المطاف، مع حلول القرن الثالث/ التاسع ما بات يُعرف بـ«الأرثوذكسيّة» السنّيّة، وقد تبلور هذا التوجّه الدينيّ في تأريخِ هذه الفترة من خلال صورةٍ أكثر ودًّا للأمويّين.[٧٨] ودافع أتباعُ أحمد بن حنبل عن معاوية، الذي يلعنه الشيعة، وكان أحمد بن حنبل قد حرّم لعنه لأنّ ذلك يعارض الحديثَ النبويّ الذي يؤكّد استقامةَ صحابة الرسول ﷺ جميعًا. وكان النبيّ

(٧٤) الصفديّ، **الوافي بالوفيات**، ٢٩ م.، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت، ٢٠٠٠)، ٢٧: ٢٧٨.

(٧٥) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٢: ٢٨٧. والقصّة موجودة أيضًا في كتاب ابن أبي طيفور، **كتاب بلاغات النساء**، ١٦٧-١٦٨.

(٧٦) ابن عبد ربّه، **العقد**، ١: ١٤.

(٧٧) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٧.

(٧٨) Borrut, "La 'memoria' Omeyyade;" Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 111.

ﷺ قد وثق بمعاوية لدرجة كافية ليجعله من كتبة الوحي، وضمن له النبيُّ ﷺ بذلك دخول الجنّة. وإنّ هذا التصوير الإيجابيّ للأمويّين مرتبط بالتزايد السنّيّ المتأخّر في أواخر القرن الثالث/ التاسع، والذي حاول إعادة صياغة تاريخ كثير من العلماء السابقين والشخصيّات السياسيّة البارزة لملاءمة هذه الاعتبارات السياسيّة–الدينيّة الجديدة. وقد اندفع تيّار آخر إلى كتابة مدائح وتراجم لمعاوية وأفراد أسرته، وقد كان هذا – في جزء كبير منه – اعتراضًا على التيّارات الشيعيّة.(٧٩)

ويبدأ ردّ الاعتبار هذا مع تردّد أبي سفيان حيال التمثيل بالجثث الذي ارتُكب في أُحُد. فمع أنّه كان القائد في معركة أُحُد المصيريّة، إلّا أنّه حاول النأيَ بنفسه عن أعمال زوجته هند قائلًا: «يومٌ بيوم بدر، والحرب سجال، أما إنّكم ستجدون في القوم مَثْلًا لم آمر بها ولم تسؤْني.»(٨٠) وتوضّح رواية الواقديّ موقفَ أبي سفيان المتقلّب، فهو ليس جاهليًّا خالصًا ولكنّه ليس إسلاميًّا أيضًا: «ثمّ قال أبو سفيان ورفع صوته: إنّكم واجدون في قتلاكم عيثًا ومَثْلًا، ألا إنّ ذلك لم يكن عن رأي سراتنا.» ثمّ أدركته حميّة الجاهليّة فقال: «أمّا إذْ كان ذلك فلم نكرهه.»(٨١) ولا تكشف هذه الأقوال عن تعارض مؤقّت مع الجاهليّة فحسب، بل تكشف أيضًا عن تهاون معها وإقرار بها، كما تعكس فخرًا ثقافيًّا وتسامحًا مع سلوك كهذا.

وهناك تيّار ينحى منحًى إيجابيًّا في التعامل مع أبي سفيان وينزله منزلة مهمّة في التراث الإسلاميّ، وذلك لدوره في إخبار الإمبراطور البيزنطيّ، هرقل، عن الرسول ﷺ الجديد ومجموعة أتباعه. وترد هذه الرواية في **صحيح** البخاريّ ويعدّد فيها أبو سفيان لهرقل صفات النبيّ ﷺ الجديد، مقدّمًا صورة إنسان مثاليّ.(٨٢) وورد مديح لأبي سفيان على لسان هند،

(٧٩) Tayeb El-Hibri, "The Redemption of Umayyad Memory by the Abbasids," *Journal of Near Eastern Studies* 61 (2002): 241-265; Syafiq Mughni, "Hanbali Movements in Baghdad from Abu Muhammad al-Barbahari (d. 329/941) to Abu Ja'far al-Hashimi (d. 470/1077)" (PhD diss., University of California, Los Angeles, 1990), 219; Henri Laoust, *La profession de foi d'ibn Batta*: *Traditioniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite* (Damascus, 1958), 66.

(٨٠) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الأولى، ٣: ٤١٨.

(٨١) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ١: ٢٩٧.

(٨٢) انظر:

Nadia Maria El Cheikh, "Muhammad and Heraclius: A Study in Legitimacy," *Studia Islamica* 89 (1999): 5-21.

فعندما سألها أن تتزوّجه وصفته بأنّه ذو نسب نبيل ورأيٍ سديد، وأنّه رجل ذو كبرياء عظيم يحمي داره جيّدًا، فقد اختارته هند زوجًا لأنّه «بعل الحرّة الكريمة.»[٨٣] وتشكّل رملة، ابنة أبي سفيان، وسيلةً أخرى من وسائل إعادة الاعتبار لعائلة أبي سفيان. فقد أسلمت رملة، المعروفة باسم أمّ حبيبة، متحدّيةً أباها، وهاجرت مع زوجها إلى الحبشة، ثمّ تزوّجت محمّدًا ﷺ فيما بعد. وقد وقفت بجانبه بحزم، معارِضةً مصالح أبيها في وقت حرج كان أبوها يخسر فيه مكانته باعتباره قائد المعارضة المكّيّة.[٨٤] وقد كان زواج الرسول ﷺ بأمّ حبيبة، ابنة أحد أشدّ أعدائه، هو سبب نزول الآية القرآنيّة: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللهُ قَدِيرٌ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[٨٥]

ويشمل الموقف الموالي للأمويّين رواية عن إسلام معاوية المبكّر أيضًا، إذ يرد على لسان معاوية في معجم سِيَر الدمشقيّين لابن عساكر (ت ٥٧١/ ١١٧٦) أنّ هندًا حذّرته من تحدّي والده وهدّدته بقطع الدعم عنه، ولكنّ معاوية اعتنق الإسلام وطهّر نفسه بذلك.[٨٦] وتهدف هذه الرواية إلى تأكيد إسلام معاوية الطوعيّ، بل أكثر من ذلك، تؤكّد أنّه حظي بأسبقيّة معيّنة في إسلامه.

علاوةً على ذلك، تطلّب التيّار الموالي للأمويّين إعادة الاعتبار لهند نفسِها؛ ففي لقائها الأوّل بالنبيّ محمّد ﷺ، عندما ذهبت مع مجموعة من النساء لمبايعته، تكلّمت هند معه – كما جاء في **طبقات** ابن سعد – بكلمات عكست صورة المرأة المسلمة التي صارت عليها: «يا رسول الله، الحمد لله الذي أظهر الدين الذي اختاره لنفسه لتنفعني رحِمُك، يا محمّد

(٨٣) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٥–٢٣٦؛ وابن عبد ربّه، **العقد**، ٦: ٨٧–٨٨. يؤكّد كريستيان ديكوبرت أنّ الأحاديث تحدّد وصفًا دقيقًا لأبي سفيان فتصوّره بأنّه رجل عقلانيّ، وقائد ينجح في التفاوض على اتّفاقيّة استسلام مكّة لقوّات النبيّ محمّد ﷺ مع المكاسب الناتجة عن سياساته الواقعيّة؛
Christian Decobert, "Notule sur le patrimonialisme Omeyade," in *Umayyad Legacies*, ed. Paul Cobb and Antoine Borrut (Leiden, 2010), 213-252.

(٨٤) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٩٩. وانظر:
Nabia Abbott, "Women and the State in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies* 1 (1942): 106-126; Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Muhammad* (London, 1985), 39-40.

(٨٥) الممتحَنة، ٦٠: ٧.

(٨٦) ابن عساكر، **تاريخ دمشق الكبير**، ٧٢ م.، تحقيق عليّ الجنوبي (بيروت، ٢٠٠١)، ٦١: ٤٥. انظر أيضًا:
Humphreys, *Mu'awiya ibn Abi Sufyan*, 40.

إنّي امرأة مؤمنة بالله مصدّقة برسوله. ثمّ كشفت عن نقابها وقالت: أنا هند بنت عتبة، فقال رسول الله: مرحبًا بك.» فلمّا أسلمت هند ضربت صنمًا في بيتها بالقَدوم حتّى جعلته أجزاء صغيرة وهي تكرّر: «كنّا منك في غرور.»[٨٧] علاوةً على ذلك، يروي ابن عساكر أنّ هندًا قالت لابنها معاوية إنّها رأت في المنام لثلاث ليالٍ متتالية أنّها كانت في ظلام تامّ، ثمّ رأت بقعة من الضوء، وكان ذلك النبيّ ﷺ يدعوها للإسلام، ولذلك حطّمت الصنم الذي في بيتها، وذهبت إلى النبيّ، وأعلنت إسلامها وبايعته.[٨٨] وتشمل أحاديث النبيّ ﷺ حديثًا روته زوجته عائشة يقول: إنّ هندًا جاءت النبيّ ﷺ وقالت له: «ما كان على ظهر الأرض خباءٌ أحبّ إليّ من أن يذلّوا من خبائك، ولقد أصبحت وما على الأرض اليوم أهل خباء أحبّ إليّ أن يعزّوا من خبائك.»[٨٩] وتركّز الروايات الإيجابيّة أيضًا على دور هند العدوانيّ في الدفاع عن القضيّة الجديدة. وبمجرّد أن أصبح ابنها واليَ الشام، شاركت في معركة اليرموك (١٣/ ٦٣٦) ضدَّ البيزنطيّين باندفاع ثابت، وحرّضت المسلمين قائلة: «عضدوا الغِلْفان بسيوفكم.»[٩٠]

كما رُدَّ اعتبارُ هند عن طريق ابنها معاوية: فهند أكثر الجاهليّين تطرّفًا، وتُقابِلها هند أكثر المسلمين حِلمًا. وينصّ **لسان العرب** على أنّ الحِلْم هو «الأناة والعقل،» بينما يعرّف **تاج العروس** الحلم بأنّه «ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب.» ولا يقتضي الحِلم في الأخلاقيّات الإسلاميّة التحكّم بالنفس والتسامح فحسب، بل إنّه يقتضي كما يقول شارل بيلّا (Charles Pellat) «مجموعةً من الصفات الدالّة على التفوّق الأخلاقيّ في مقابل حالة الهمجيّة التي يمثّلها الجهل،» وبالتالي، يمتدّ هذا الحِلم من العدل والاعتدال إلى التسامح والرفق، ويشمل ضبط النفس والسلوك اللائق.[٩١] ويصوّر الخطّ الموالي للأمويّين معاويةَ على أنّه من أكثر قادة الإسلام إنسانيّة؛ فهو لم يكن صارمًا، ولا تقيًّا ورعًا، لكنّه مثّل معبرًا إنسانيًّا بين مروءة الجاهليّة والعصبيّة من جهة، ونظام الإسلام الجديد من جهة أخرى. وهكذا أصبح حِلمُ معاوية مضربَ مثل.[٩٢]

(٨٧) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٦–٢٣٧.

(٨٨) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٧٠: ١٧٧.

(٨٩) محمّد البخاريّ، **الصحيح**، تحقيق محمود محمّد نصّار (بيروت، ٢٠٠٩)، #٣٨٢٥.

(٩٠) المصدر السابق، #٣٨٢٥؛ والبلاذريّ، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد الله أنيس الطبّاع وعمر أنيس الطبّاع (بيروت، ١٩٥٧)، ١٨٤.

(٩١) Pellat, "Concept of Hilm in Islamic Ethics."

(٩٢) Humphreys, *Mu'awiya ibn Abi Sufyan*, 10, 19, 130-131.

ونقع على ردّ اعتبار هند في نصوص الأدب أيضًا، ولكن من خلال قصص أخرى. وتجري إحدى هذه القصص في الفترة المبكّرة من حياتها، عندما اتّهمها زوجها الأوّل بالزنا، إذ إنّه رجع إلى البيت باكرًا فوجد شخصًا غريبًا يغادر منزله. وقد أقسمت هند لأبيها «بما يحلفون به في الجاهليّة» بأنّ زوجها كاذب.(٩٣) ومثلها مثل عائشة حين اتُّهمت بالزنا، لم تكن هند قادرة على إقناع عائلتها أو زوجها ببراءتها. وعلى الرغم من تأكيداتها، لم تكن كلماتها وحدَها كافية لتبرئتها. وكان كاهنٌ من اليمن هو الذي أعلن براءتها فقال: «قومي غير رسحاء ولا زانية، وستلدين ملكًا يُسمّى معاوية.»(٩٤) وبالتالي فقد كان إنقاذ شرف هند بطريقة خارقة للطبيعة، كما كان إنقاذ سمعة عائشة مع نزول الآيات ٢٠-٢١ من سورة النور (السورة رقم ٢٤).(٩٥) ومؤدّى هذه الروايات أنّها تظهر استقامة هند، لكنّها تُظهِر أيضًا أهمّيّة الكهانة والنبوءة وما تحظيان به من قداسة، كما تصوّر المرأةَ النموذجيّة على أنّها امرأة فاضلة تقيّة.

وتشير رينات جاكوبي (Renate Jacobi) إلى ميلٍ في نصوص الأدب نحو تحسين صورة هند الأخلاقيّة. فصورة هند هنا تُظهرها بمظهر بطلة للحبّ العذريّ وتربطها بالشاعر مسافر الذي يقع في الحبّ ويصمد في وجه اليأس والإحباط، حاله حال الشعراء العذريّين. وتتّبعُ معظمُ قصص العذريّين نمطًا مشتركًا، إذ يقع الشاعر وحبيبته في الحبّ ويسعيان للزواج، غير أنّ الوعد يُنكث بعد أن تُزوَّج المرأة من رجل أغنى منه، ويبقى الحبيب مخلصًا ثمّ لا يلبث أن يقضي حزنًا.(٩٦) ويروي **كتاب الأغاني** كيف وقع مسافر في حبّ هند وتمنّى أن يتزوّجها بعد

تقول مايا يازجي إنّ روايات الوفود النسائيّة لمعاوية قد استُعملت في عمليّة تمجيد حِلمه باعتبارها أدوات تأريخيّة تؤكّد حكمته وتزيد من تعزيز الروسم السائد عنه؛

Yazigi, "Some Accounts of Women Delegates to Caliph Mu'awiya: Political Significance," *Arabica* 52 (2005): 437-449.

(٩٣) **المحاسن والأضداد** المنسوب للجاحظ (بيروت، د.ت.)، ٣٢٢.

(٩٤) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٦: ٨٧؛ و**المحاسن والأضداد** المنسوب للجاحظ، ٢٢٣؛ والإصفهانيّ، **كتاب الأغاني**، ٨: ٥٠-٥١.

(٩٥) سجّلت الأمة الحادثة على أنّها نصر إلهيّ واقع، واحتفظت عائشة في المصادر السنّيّة بلقب «المبرَّأة.» وتركّز قصّة سوزانا في العهد القديم بشكل مماثل على امرأة اتُّهمت زورًا بالزنا، وينقذها دانيال بمساعدة من الله؛

D. A. Spellberg, *Politics, Gender, and Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr* (New York, 1994), 64, 74-75.

(٩٦) Renate Jacobi, " 'Udhri," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

انفصالها عن الفاكه زوجها الأوّل. ولمّا لم يكن مسافر غنيًّا بما فيه الكفاية، سافر إلى بلاط النعمان بن المنذر في الحيرة، حيث التقى هناك التاجرَ الثريّ أبا سفيان، الذي كان في رحلة تجارة، فأخبره أنّه تزوّج هندًا، فوقع مسافر مريضًا ومات. وورد في **كتاب الأغاني** أنّه «أحد من قتله العشق.»[٩٧] وجدير بالذكر أنّ العشّاق العذريّين عفيفون، ذلك أنّ الاتّحاد الجسديّ يدمّر مثاليّة الحبّ الحقيقيّ. ويركّز الأدبُ على طبيعة هند العفيفة ويدحض اتّهامَها بالزنا الذي رماها به زوجها السابق.

وهكذا، فإنّ هندًا، هذه الأنثى المضطربة، صارت أكثر أنوثة بعد أن طابقت المفهومَ السائدَ الموضوعَ للأنوثة المعياريّة وللهرميّة الاقتصاديّة الجديدة. بناء على ذلك، تُقدَّم هند على أنّها قبلت الإسلام والأنوثةَ السليمة. وأخيرًا انتهت المعركة، وتمكّنت هند مع مرور الوقت من الانتقال ببطء من الجاهليّة إلى الإسلام، فلُطّفت تدريجيًّا صفاتها الجاهليّة ووحشيّتها وبطشها عن طريق إعادة تأهيلٍ أخلاقيّة لا يقدر على تحقيقها سوى الإسلام.

تحديد الجاهليّة، وردّ اعتبار الأمويّين

ذُكرت الجاهليّة في النصوص العبّاسيّة باعتبارها فترة زمنيّة مؤقّتة انتهت بغلبة الإسلام الذي لا يمكننا تقدير منافعه بحقّ إلّا إذا قيس بظلام عصر الجاهليّة. وهكذا أصبحت الجاهليّة «مصدرًا للتكوين الذاتيّ الاجتماعيّ والإمبرياليّ.»[٩٨] ومن المشاكل الأساسيّة التأويليّة لتاريخ الجاهليّة والذاكرة الأمويّة أنّه تمّ تناقلهما عن طريق نصوص متأخّرة عن العصر الأمويّ. فقد مرّ تصوير الفترتين التاريخيّتين، ولا سيّما مرحلة الأمويّين، في عدّة مراحل، وتأثّرَ بالخطابات الناشئة التي تتناول السلطة الدينيّة، وشرعيّة الحكم، والسياسة الإقليميّة. وقد كان من الضروريّ للشرعيّة العبّاسيّة تصوير الأمويّين على أنّهم غير أتقياء وخطأة مستبدّون، فيما وُجدت أيضًا محاولات لردّ الاعتبار لذكراهم.[٩٩]

(٩٧) الإصفهانيّ، **كتاب الأغاني**، ٨: ٤٨–٥٠، ١٩: ١٠٤–١٠٥؛

Renate Jacobi, “Porträt einer unsympatischen Frau: Hind bint ‘Utba, die Feindin Mohammeds,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 89 (1999): 85-107.

(٩٨) Sizgorich, “Your Brothers, the Romans.”

(٩٩) Antoine Borrut and Paul M. Cobb, “Introduction: Towards a History of Umayyad Legacies,” in *Umayyad Legacies*, ed. Paul Cobb and Antoine Borrut (Leiden, 2010), 1-22.

ذكر بول كوبّ أنّ التعاطف الشاميّ مع الأمويّين كان شديدًا بشكل لافت للنظر في الفترة العبّاسيّة،

ويوفّر سياق هذه القصص مجالًا مهمًّا للتعليق على تاريخ ما قبل الإسلام والماضي الأمويّ. فالجدل العبّاسيّ الذي قابل بين الجاهليّة والإسلام من حيثُ الفساد والصلاح يرى أنّ هند بنت عتبة هي أكثر من مجرّد شخصيّة ثانويّة على حافّة هذه الأحداث الدراميّة الجارية، إذ إنّ صداها يتردّد في دوائر أوسع من المعاني ضمن الخطاب التاريخيّ. لقد كان هناك شيء «مبالَغٌ فيه» فيما يتعلّق بهند الجاهليّة، وكانت النصوص، في مرحلة ما وعلى مستوًى معيّن، بحاجة إلى تقليص هذه «المبالغة» بنسبةٍ يمكن التحكّم بها.[١٠٠] ويدلّ سلوك هند في الجاهليّة على ثقافة غير أخلاقيّة ومتدنّية، ويتمّ إبرازها باعتبارها شخصًا ينبغي فصل أسلوب تعبيره عن السلوك الإسلاميّ. ويمثّل هذا التخلّف ماضي الإسلام المشترك والمرفوض، ويوحّد بالتالي خطاب الأمّة الإسلاميّة في بناء نظام جديد وتعريفه. وكان تحوُّلُ عرب الجاهليّة من قوم همجيّين ووثنيّين ويائسين وأذلّاء إلى ما صاروا إليه من قوم عظماء أخلاقيًّا وإثنيًّا وسياسيًّا قياسًا على سموّ النبيّ محمّد ﷺ ورسالته. وقد وصف أحد المصنِّفين المسلمين في القرن الثالث/ التاسع تحوُّلَ عرب الجاهليّة إلى مسلمين محترمين فقال: «كانوا من أعظم الأمم في شركهم... فقد عبدوا الأصنام وسفكوا الدماء... وقتلوا أطفالهم... وغلبتهم ملذّاتهم ورغباتهم، ولكنّه [محمّدًا] نقلهم من عبادة الأصنام إلى عبادة الله الواحد... وجعلهم عقلاء وحكماء، بينما كانوا قبل ذلك جاهلين... فليّن قلوبهم... وهذّب شخصيّاتهم، هم الذين كانوا قبل ذلك فاسدين.»[١٠١]

ولقد خلّص الإسلامُ العرب من جاهليّتهم، فقدّمه المؤرّخون المسلمون باعتباره تغيّرًا جذريًّا في تاريخ العالم متمثّلًا بتركهم لما كان موجودًا من قبل، فيما واجه المسلمون أيّام النبيّ ﷺ – شأنهم شأن مسلمي جميع العصور – إغراءَ التراخي في طاعة الله والانصراف عنها. وتنبّأ حديثٌ للنبيّ ﷺ بإخفاق رسالة الإسلام الحضاريّة عندما أعلن أنّ الأمّة الإسلاميّة لن

وأنّ الماضي الأمويّ كان عصرًا ذهبيًّا بالنسبة إلى كثير من أهل الشام؛

Cobb, *White Banners: Contention in Abbasid Syria, 750-880* (Albany, 2001), 51-52.

(١٠٠) إنّ مصطلحَي «مبالَغٌ فيه» و«المبالغة» مستعاران من مهجة قحف:

Mohja Kahf, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque* (Austin, TX, 1999), 52.

(١٠١) كلام لعليّ بن يحيى بن المنجّم جاء في:

Khalil Samir and Paul Nwyia, eds., *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq, et Qusta Ibn Luqa* (Turnhout, 1981), 571.

تترك أربعًا من ممارسات الجاهليّة: «الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة.»[١٠٢]

ولم تكن الجاهليّة فضاءً جامدًا ومغلقًا، بل كانت ملامِسةً للإسلام، ولذلك شكّلت خطرًا دائمًا بانحراف ثقافيّ من الإسلام نحوها. وإنّ تاريخ بدايات الإسلام حافل بلحظاتٍ كهذه؛ فعندما ضرب الصحابيّ خالد بن الوليد أعناقَ أعداء الإسلام بعد أن وعدهم بالأمان، أرسل الرسول ﷺ صهرَه عليّ وأمره أن ينظر في المسألة بدقّة وأوصاه بقوله: «اجعل أمر الجاهليّة تحت قدميك.»[١٠٣] وتعطي خلافة عثمان مثالًا مشابهًا؛ فعندما بدأ التحريضُ ضدّ الخليفة الراشد الثالث (حكم ٢٣-٣٥/ ٦٤٤-٦٥٦) في الكوفة، وُصف ألدّ أعدائه بـ«أهل الأيّام،» لأنّهم ما فتئوا يعتادون أسلوب حياة ما قبل الإسلام من حيث الغارات والمفاوضات القبَليّة ورفْضِ القيادة الفرديّة؛ فهم بعبارة أخرى رجال يعملون وفق بنية الجاهليّة. ويحذّر معاوية، في الرواية، من الأخطار التي ستتعرّض لها الأمّة إذا قُتل الخليفة عثمان، وليس في ذلك أيّ من صفات العمليّة والانتهازيّة التي نجدها عادةً في تصوير معاوية، بل إنّه يحذّر بشكل نزيه من «أنواع سياسات الجاهليّة التي ستسود إذا ما مُزِّق نسيج الجماعة.»[١٠٤] ولم تُهزم هند باستعراضِ القوّة الإسلاميّة الذي تلا فتح مكّة فحسب، بل إنّها غُيّرت وتمّ استيعابها في الشخصيّة الإسلاميّة، الأمر الذي يشير إلى تشابك الفئات الدينيّة التي تبدو محدّدة بشكلٍ مبالغٍ فيه في سرديّات انتصار الإسلام على الجاهليّة. وتمثّل هند الماضي الجاهليّ الذي أُتقن صنعه، والماضي الجاهليّ الذي تمّ التنازل عنه ومن ثمّ استيعابه في الحاضر الإسلاميّ. غير أنّ بقايا الجاهليّة اقتضت هجومًا وإفرادًا مستمرَّين، الأمر الذي كان يذكّر المسلمين باستمرار بالتهديد الذي ستشكّله الجاهليّة على الدوام.[١٠٥]

أمّا هند الأمويّة فهي أكثر تعقيدًا؛ ذلك أنّ الكتابة (أي كتابة التاريخ) المتكرّرة تتماشى مع

(١٠٢) مسلم النيسابوريّ، **الصحيح** (بيروت، ٢٠١٠)، #٩٣٤؛

Halevi, *Muhammad's Grave*, 136.

(١٠٣) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٤٣٠.

(١٠٤) El-Hibri, *Parable and Politics*, 158, 208.

(١٠٥) انظر الدور الذي أدّاه يوداس كيرياكوس (Judas Kyriakos) في السرديّات المسيحيّة الإمبراطوريّة في:

Andrew S. Jacobs, "The Remains of the Jew: Imperial Christian Identity in the Late Ancient Holy Land," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003): 23-45.

معانٍ جديدة أُعطيَت للماضي ليخدم حاجات حاضر دائم التغيّر. ولا يمكن تلبية الظروف السياسيّة المتغيّرة بخطابٍ أحاديّ الوتيرة خلال حقبة بكاملها. وبالنظر إلى إنقاذ ذكرى الأمويّين، فإنّها لا تصبحُ بذلك ممكنةً فحسب، بل ضروريّةً في القسم الثاني من القرن الثالث/ التاسع.(١٠٦) ويذكر أحمد بن أبي طاهر طيفور في عمله الأدبيّ في القرن الثالث/ التاسع قصّة منع عمر بن الخطّاب أبا سفيان من رشّ مدخل بيته بالماء كي لا ينزلق الحجّاج بسببه، وعندما لم يُطعه أبو سفيان وانزلق عمر نفسه أمام المدخل ضربه وقال: «الحمد لله الذي أراني أبا سفيان ببطحاء مكّة أضربه فلا ينتصر وآمره فيأتمر، فسمعَتْه هند بنت عتبة فقالت: احمده يا عمر فإنّك إن تحمده فقد أوتيت عظيمًا.»(١٠٧) ونتج عن التقاليد الإيجابيّة والسلبيّة إسقاطٌ أكثرُ دقّة على هند الأمويّة، والحافز هنا واضح، فهي أمّ الخليفة الأمويّ الأوّل، ويؤثّر تحسين مستواها في ردّة الفعل تجاه الحملات الدعائيّة الموالية/ المعادية للأمويّين. وقد أعرب الهبري عن دهشته من أنّ الأصوات التاريخيّة الموالية للأمويّين ربّما نتجت وسط عداء عبّاسيّ، الأمر الذي يدفعنا إلى التفكير في الدور الذي أدّاه العبّاسيّون في رعاية هذه الصورة، ولا سيّما في كيفيّة استفادتهم منها. ويقول الهبري إنّ تيّارًا أخلاقيًّا ما يكمنُ وراء تصوير الأمويّين، ووراء تصوير معاوية على وجه الخصوص. ويمكن للرسائل المتناقضة – وهي حول هند في هذه الحالة – «يمكنها (حتّى) أن تشكّل، بحدّ ذاتها، رسالة متماسكة فيما يتعلّق بالسلوك الإنسانيّ وتقلّبِه استجابةً للظروف المتغيّرة.»(١٠٨)

وسواء أكانت صورة هند جاهليّة أم أمويّة أم عبّاسيّة، فهي في نهاية الأمر نتاج عبّاسيّ. وممّا لا شكّ فيه أنّ ماضي ما قبل الإسلام كان، بكلّ معانيه، ذا أهمّيّة خاصّة باعتباره مركزًا للتحذير الأخلاقيّ، والسلوان، و«الذهول أمام قابليّة العالم على التغيّر، التي أثارها تأمّل هذا الماضي المؤثّر.»(١٠٩) وكان لا بدّ من وصف اتّساع فترة ما قبل الإسلام وترسيمها والمطالبة بها. وإنّ ضآلة الفاعليّة التاريخيّة للجاهليّة هو الذي أوجد معانيَها: فوجودها بحدّ ذاته لا يمكن أن ينبع إلّا من النظرة العبّاسيّة الملازمة لها. وإنّ استعمار الماضي – كما بيّن دارسو

(١٠٦) Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, 60-61, 98.

(١٠٧) ابن أبي طاهر طيفور، **كتاب بلاغات النساء**، ١٨٨.

(١٠٨) El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 94.

(١٠٩) Roy Mottahedeh, "Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 1 (1994): 17-25.

العصور الوسطى – مصاحبٌ لإمبراطوريّة لا غنًى لها عنه، إذ إنّه يشكّل اختراع ماضٍ متمّم لماضيها.(١١٠)

وقد ولّدت الأفعال التي قامت بها هند ترابطًا قويًّا بين ما هو جاهليّ وما هو أنثويّ، غير أنّ تحوّلها إلى صحابيّة أوجدَ مشكلةً في السرديّة، ونتيجة لذلك، تمّ استيعاب هند – كما الجاهليّين كلّهم – في حضارة الفاتحين. وإنّما يَعُدُّ الإسلام نفسه أكثر الممثّلين أصالةً لدين عالميّ يتخطّى الحدود القوميّة، ويتجلّى هذا بوضوح في الأحاديث التي تتناول الفطرة؛ فالإسلام هو الدين الطبيعيّ الفطريّ الذي يمثّل معتنق الطفل قبل أن يجعل منه أيّ تعليم دينيّ عضوًا واعيًا في جماعة دينيّة معيّنة، ويعتقد العلماء المسلمون أنّ هذه الفطرة مرادفة للإسلام.(١١١) ولذا تمثّل هندٌ نموذجًا للعربيّ «الطبيعيّ» بكلّ المحاسن والمساوئ التي يملكها كلٌّ منّا، وهي أيضًا النموذج الذي تحوّل بالإسلام، فقد صارت شخصًا جديدًا فتجاوزت الكراهية والألم الكامنَين في الجاهليّة، وقصّتها إنّما هي إحدى الطرق التي نظّم بها الخطاب العبّاسيّ فوضى المشهد الجاهليّ «البدائيّ» والدائم الخطورة.

(١١٠) David B. Leshock, "Religious Geography: Designating Jews and Muslims as Foreigners in Medieval England," in *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen (London, 2002), 202-225; Dagenais and Greer, "Decolonizing the Middle Ages."

تحدّث جيمس مونتغمري عن الفراغ الدلاليّ في الحجاز قبل الإسلام وفي صدر الإسلام «المتأثّر بالحدث القرآنيّ» والذي أدّى إلى محو أيّ شيءٍ خارجٍ عن إطار الإسلام باستثناء «قصيدة ما قبل الإسلام؛»

Montgomery, "The Empty Hijaz," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One; Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven, 2006), 37-97.

(١١١) Uri Rubin, "Prophets and Caliphs: The Biblical Foundations of the Umayyad Authority," in *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden, 2003), 73-99; Camilla Adang, "Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fitra in the Works of Ibn Hazm," *Al-Qantara* 21 (2000): 391-410.

الفصل الثاني

نياحة النساء وطقوس الموت في صدر الإسلام

كان المسلمون يبنون عالمًا جديدًا ويصوغون أسلوبًا للعيش وانضباطًا جماعيًّا يميّزهم عن جيرانهم الوثنيّين (واليهود). وقد أدّت رسالة النبيّ محمّد ﷺ إلى تحوّل جذريّ عن العادات والتقاليد السائدة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. وتطلّب ذلك تغييرًا كبيرًا في المجتمع، فالتعارض بين السلوك الإسلاميّ الحنيف وسلوك الجاهليّة الخاطئ مذكور بوضوح في آيتين تخاطبان نساء النبيّ ﷺ وتعلّمانهنّ السلوك النموذجيّ الجديد المناقض لممارسات الجاهليّة: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.[1]

وعُرّفَت هُويّة الأمّة جزئيًّا من خلال التزامها بممارسات طقسيّة واجتماعيّة محدّدة لتأكيد تميّزها عن الوثنيّة وغيرها من العقائد التوحيديّة. وكانت أدوار الجنوسة فعّالة، خاصّة في إبراز الانقطاع بين مجتمع الجاهليّة والأمّة الإسلاميّة. ويتعيّن علينا دائمًا فهمُ النساء البطلات في النصوص الدينيّة الإسلاميّة ضمن هذا السياق من إعادة التنظيم الاجتماعيّ الذي ميّز الانتقال من جاهليّة ما قبل الإسلام إلى الأمّة الإسلاميّة.[2]

(١) الأحزاب، ٣٣: ٣٢-٣٣.

(٢) Georgina L. Jardim, *Recovering the Female Voice in Islamic Scripture* (Burlington, VT, 2014), 46, 153.

وانطلاقًا من اهتمام الإسلام بالممارسات السلوكيّة السليمة، فقد رسمَ بدقّة الممارسةَ الصحيحة التي تجسّد الإيمان؛ ولذلك أقام المسلمون حدودًا بين المقبول والمشجوب وبين النظام القديم والنظام الجديد، محرّكين مفهوم الجاهليّة – كما رأينا في الفصل الأوّل – لإبقاء مسافة بينهم وبين أنواع محدّدة من الممارسات والسلوك غير الإسلاميّ، وخاصّةً طقوس الموت.[٣] وبذا شكّلت ممارسات الموت مقياسًا للإيمان والتقوى، إذ إنّ الموت هو اللحظة المشتركة للجميع، أي «التعبير المطلق عن معتقدات المجتمع، والفرصة المطلَقة لتشكيل سلوك مجتمع ما والتحكّم به.»[٤] ويشكّل الموت مناسبة لتكوين الذات فتصبح طقوسه مساحات اجتماعيّة وثقافيّة مشحونة تُتداول فيها قضايا الهُويّة بدقّة.[٥]

ومع مجيء النظام الإسلاميّ الجديد، دخلت طقوس الحداد – وخاصّة النياحة – في أزمة، فقد رفض المسلمون طقوس الحداد لأنّها كانت مبنيّة على أيديولوجيّةٍ للموت متضاربةٍ مع تركيز الدين الجديد على النجاة في الحياة الآخرة. زد على ذلك تأسيس نظام اجتماعيّ جديد جلب قيودًا متعمَّدة عزّزت مصالح الدولة الناشئة والوحدة العامّة على حساب مصالح العائلة والقبيلة. وقد تطلّب ذلك إعادة تشكيل أدوار النساء في طقوس الموت. وقد حضر موضوع الطقوس المثاليّة ودور النساء في المجتمع أذهان الأصوليّين والفقهاء الذين اهتمّوا بالنظام الاجتماعيّ والانتظام الاجتماعيّ. وكان نَوْح النساء مذمومًا لأنّه مثّل نوعًا من التذمّر من قضاء الله وقدره وتمرّدًا على حُكمه وحكمته. ووفقًا لِليور هاليفي (Leor Halevi)، فقد شكّل الصراع على قضيّة النوح نزاعًا بين أسلوبين مختلفين للتديّن: أسلوب الجاهليّة المتّصف «بالطقوس التلقائيّة والعاطفيّة العنيفة،» والأسلوب الإسلاميّ الذي يتّسم «بالامتثال للإيمان والتركيز على ترسيخ نظام الممارسات الإسلاميّة.»[٦]

وعلى نحوٍ مشابه، لاقت طقوس النياحة قبولًا محدودًا لدى الكنيسة لأنّها ترى أنّ انفصال

(٣) Fred Astren, "Depaganizing Death: Aspects of Mourning in Rabbinic Judaism and Early Islam," in *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed. John C. Reeves (Leiden, 2004), 183-199.

(٤) Carlos M. N. Eire, *From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain* (Cambridge, 1995), 5.

(٥) Sizgorich, *Violence and Belief*, 258.

(٦) Leor Halevi, "Wailing for the Dead: The Role of Women in Early Islamic Funerals," *Past and Present* 183 (2004): 3-39.

الأحياء عن الأموات مؤقّت وأنّ المؤمنين سيجتمعون مجدّدًا في الجنّة، وبالتالي ينبغي لحزن المسيحيّ الحقيقيّ أن يكون منضبطًا ومعتدلًا.[٧] وتستمرّ الكنيسة الكاثوليكيّة في ربط النوح بالسلوك غير المسيحيّ، فقد تمّ تعريف اليهود الذين انتقلوا إلى المسيحيّة في غوادالوبي (Guadalupe) في اضطهاد ١٤٨٥ على أنّهم هراطقة انطلاقًا من عاداتهم التي ورثوها من ماضيهم اليهوديّ، بما في ذلك طقوس الحداد، ومنها غناء النساء أغانيَ حداد للموتى. واتُّهمت إزابيل غارسيا (Isabel Garcia) من مدينة هيتا بالذهاب مع نساء أخريات إلى منزل ميت والصعود إلى قمّة سريره حيث غنّين وبكين ونُحْن. وهكذا، بقي الندب علامة على الوثنيّة واليهوديّة. ووفقًا لأديبٍ إشبيليّ، فقد «ألغت محاكم التفتيش عويل مواكب الجنائز بسبب لطم الوثنيّين واليهود، ولكونه لا يفيد الروح إلّا قليلًا.»[٨] ومع تطوّر المعتقدات الدينيّة، ضُيّقت القوانين الأخلاقيّة، وصُيّرَت أكثر اعتدالًا لكي تعكس العقائد الجديدة. وقد انعكست التطوّرات الثيولوجيّة والفلسفيّة التي شهدتها الأديان في تلك الملاءمة والتواضع. وكانت أدوار النساء انعكاسات لهذه التحوّلات، ولكنّها كانت أيضًا محفّزات لقبول تحوّلات اجتماعيّة كهذه أو مناهضتها.

وكانت النساء، بطبيعة الحال، أوّل المتَّهمات في محاكم التفتيش هذه لأنّهنّ أساسٌ في عمليّة إعطاء معنًى للموت والاستجابة له. وقيل إنّ التقسيم الجنسيّ في العمل يمتدّ إلى صعيد المشاعر، وذلك أنّ الأنوثة الحقيقيّة تتطلّب حساسيّة حدسيّة وتعبيرًا عاطفيًّا، على النقيض من الذكورة الحقيقيّة المبنيّة على العقلانيّة والتحكّم بالعواطف،[٩] كما أنّ الموت

(٧) انظر:

Leanne Groeneveld, "Mourning, Heresy and Resurrection in the York Corpus Christi Cycle," in *Response to Death: The Literary Work of Mourning*, ed. Christian Riegel (Edmonton, 2005), 1-21.

وكان الاستثناء الوحيد هو الأمّ دولوروزا (Doloroza)، إذ إنّ «مريم اتّخذت موقفَ النياحة الوثنيّ بصمت معبّرةً في الوقت نفسه عن رسالة مسيحيّة نموذجيّة من الصبر والأمل.»

James S. Amelang, "Mourning Becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity," *Past and Present* 187 (2005): 3-31.

(٨) Amelang, "Mourning Becomes Eclectic."

(٩) Jenny Hockey, "Women in Grief: Cultural Representations and Social Practice," in *Death, Gender, and Ethnicity*, ed. David Field, Jenny Hockey, and Neil Small (London, 1997), 89-107.

متعلّق بالعواطف، والنساء هنّ اللواتي يعبّرن عن الفقدان بالبكاء وتشويه الذات. وقد اقتُرحت نظريّات عديدة لشرح العوامل التي تكمن وراء اختلاف الجنس في التعبير عن المشاعر، خاصّة أنّ البكاء قد يمثّل نوعًا أنثويًّا من العدوانيّة، وأنّ النساء يطوّرن بأدوارهنّ كمربّيات وأمّهات وزوجات عطوفات مودّةً للميت؛ أو أنّه يمكن، ببساطة، جعل النساء رمزًا للفقدان الذي يعيشه الجميع.(١٠)

ويمكننا أن نفهم بذلك سبب وجود بُعدٍ للجنوسة في حملة إصلاح الممارسات المتّصلة بالحداد في النظام الإسلاميّ الجديد، وذلك بعد أن صار الحداد طقسًا نسائيًّا واضحًا، بسبب دور النساء الرياديّ الذي يكاد يُحصر في العويل. وقد عُدّ هذا السلوك في الأحاديث – وتحديدًا في «كتب الجنائز» – مثالًا على السلوك الوثنيّ المتعلّق بالجاهليّة. ولذا كانت أدوار النساء في طقوس الموت حاسمة في وضع قواعد معياريّة جديدة مقابل الممارسات الجاهليّة؛ وكانت شخصيّاتهنّ ومشاركاتهنّ في طقوس الموت في هذه الفترة المهمّة بمثابة علامات على التحوّلات الدينيّة والأيديولوجيّة المؤسِّسة لهذه الفترة. ولكنّ هناك بُعْدًا آخر هنا، وهو تجذُّر سلوك النساء الذي سينتج عنه استمرار لسلوك حداد الجاهليّة، وخاصّة في مظهر النياحة.

الإسلام والنوح على الموتى

يشتمل كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربّه (ت ٣٢٨/ ٩٤٠) على باب كبير عنوانه «كتاب الدرّة في النوادب والتعازي والمراثي،» ويندرج تحت هذا الباب فصل معنون بـ«البكاء على الميت،» ويحتوي على ثلاثة أحاديث عن النبيّ محمّد ﷺ. ففي الحديث الأوّل يُرى النبيّ وهو يبكي ابنَه المتوفّى إبراهيم، فيُسأل عن بكائه فيقول: «إنّ العين لتدمع وإنّ القلب ليحزن ولا نقول إلّا ما يرضي ربّنا.» وفي الحديث الثاني يوبّخ عمر بن الخطّاب النساءَ لبكائهنّ على رجل ميت، فيقول له النبيّ ﷺ: «دعْهنّ يا عمر، فإنّ النفس مصابة والعين دامعة والعهد قريب.» وقد رُوي الحديث الأخير في هذه السلسلة بعد معركة أُحُد، عندما سمع الرسول ﷺ

(١٠) Phyllis Palgi and Henry Abramovitch, "Death: A Cross-Cultural Perspective," *Annual Review of Anthropology* 13 (1984): 385-417.

صوتَ بكاء النساء ونحيبهنّ على الموتى فقال: «لكنّ حمزةَ لا بواكي له!» «فسمع ذلك أهل المدينة، فلم يقم لهم مأتم بعدها دون أن يبتدئ النساء فيه بالبكاء على حمزة.»(١١)

ويظهر في هذه الأحاديث التوتّر بين السلوك الإسلاميّ المناسب حيال الموت والحاجة الطبيعيّة لندب الموتى ورثائهم. في الواقع، لقد غيّر الإسلام فكرة الموت. ويصوّر القرآن علاقات متقاربة لمفاهيم الموت والحياة والإله الذي لا يخلق الإنسان ويميته فحسب، بل هو مصدر تجديد الحياة: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾.(١٢) وهكذا تتّضح فرضيّة أساسيّة لتعاليم القرآن فيما يتعلّق بالموت؛ إذ يحدّد الله بقدرته المطلقة مدى حياة الإنسان، فهو الذي يخلقه، وهو الذي يميته.(١٣) والموت، كما كلّ شيء في النظام المخلوق، ينتمي إلى إرادة الله ولا يمكن أن يقع دون إذنه. ويقول إيرا لابيدوس (Ira Lapidus) «الموت هو الامتحان النهائيّ لقدرة المسلم على قبول قضاء الله بثبات وثقة.»(١٤) فلم يعد الموت في القرآن والعقيدة الإسلاميّة فناءً وعدمًا، فهو ليس نهايةً بل هو خطوة في رحلة أكبر، ومَعْبَر ضروريّ نحو الآخرة؛ وهو نهاية الأجل الذي يُمتحن فيه البشر في الدنيا. وإنّ الوجودَ البشريّ – الذي يمتدّ في العقيدة الإسلاميّة إلى الخلود – يجعل من الموت مجرّد مرحلة انتقاليّة. ولمّا لم يكن الموت هو النهاية، أمكن قبوله بوقار وسكينة، فهو الانتقال إلى مرحلة جديدة من الوجود، إلى حياة حقيقيّة أكثر؛ فلا شيء في الموت يخيف المسلم التقيّ. وليس للمؤمن أن يتمنّى الموت ولكن من واجبه أن يرضى به باعتباره مدخلًا إلى حياة جديدة، وأملًا لمن مات. ومن الطبيعيّ أن يغيّر الإسلام ممارسات جنائزيّة محدَّدة تماشيًا مع هذه المفاهيم الدينيّة الجديدة، وخاصّة القرابين والنياحة.(١٥)

(١١) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٣: ٢٣٤–٢٣٥. لمزيد من التحليل المفصّل لهذا الفصل في **العقد**، انظر:
Nadia Maria El Cheikh, "Gendering Death in *Kitab al-'Iqd al-Farid*," *Al-Qantara* 31 (2010): 411-436.

(١٢) الحجّ، ٢٢: ٦٦.

(١٣) Alford T. Welch, "Death and Dying in the Qur'an," in *Religious Encounters with Death,* ed. Frank E. Reynolds and Earle H. Waugh (London, 1973), 183-199.

(١٤) Ira Lapidus, "The Meaning of Death in Islam," in *Facing Death: Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, ed. Howard M. Spiro, Mary G. McCrea Curnen, and Lee Palmer Wandel (New Haven, CT, 1996), 149-159.

(١٥) Jacques Waardenburg, "Death and the Dead," *Encyclopedia of the Qur'an*; Edhem Eldem, *Death in Istanbul: Death and Its Rituals in Ottoman-Islamic Culture* (Istanbul,

وقد كره النظام الجديد أفعال الحداد التقليديّة مثل البكاء بصوت عال، وتغبير اليدين، وشدّ الشعر؛ فقد قال الصالحون: «إنّما الجزع والتذمّر من الشيطان.»[١٦] وشجبت الأحكام الدينيّة ردّة الفعل العاطفيّة القويّة تجاه الموت لأنّها تستبطن تشكيكًا في الوعد الإلهيّ بالحياة الأبديّة وتفضيلًا للحياة الدنيا. وإذ لم يعد التعبير السابق عن الحزن المفرط بشكل صارخ مناسبًا، فقد حلّ محلّه سلوك جديد، هو سلوك الصبر والرضى بالقضاء والقدر الإلهيّ. ويُروى حديثٌ عن أفعالِ زوجة أبي طلحة كأنموذج لفضيلة الصبر؛ فحين تُوفّي ولدها لم تُعلِم زوجها بوفاته حتّى اليوم الثاني، ويتضمّن الحديث قبل ذلك موافقة النبيّ ﷺ على تصرّفاتها. وصُمّمت لاحقًا رسائل تعزية ومواساة للتخفيف عن الأهل، وقد تضمّنت هذا الحديث لأنّه يجسّد صورة السلوك المثاليّ لصحابة الرسول ﷺ.[١٧]

ولقد شجب الإسلام النياحة. ولا يرد جذر (ن–و–ح) في القرآن، ولا أيّ مصطلح يتعلّق بممارسته، مثل رنّ أو عوّل أو خمش أو شقّ جيبًا، أو نشر شعرًا، أو لطم، أو ندب.[١٨] وفي هذا الحذف مثال على رفض ممارسات الجاهليّة الغريزيّة غير المتمدّنة. ومع أنّ القرآن قد سكت عن هذه الممارسة، إلّا أنّ التفاسير الإسلاميّة تربط إحدى آيات سورة الممتحَنة بتحريم النياحة وفقًا للمفسّرين:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[١٩]

والشرح المقبول عامّة في التفاسير للآية ﴿وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ هو أنّها تشير

2005), 44; Lapidus, "Meaning of Death in Islam;" Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe*, 164.

(١٦) Halevi, "Wailing for the Dead."

(١٧) Avner Giladi, *Children of Islam: Concepts of Childhood in Muslim Society* (New York, 1992), 87-98; Astren, "Depaganizing Death."

(١٨) تردُ لائحة أطول بمصطلحات كهذه في:

G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983), 99.

(١٩) الممتحَنة، ٦٠: ١٢.

إلى النياحة وشقّ الثياب وشدّ الشعر وخمش الوجوه.[٢٠] ويرد هذا التفسير في **طبقات** ابن سعد أيضًا؛ ففي الفصل الذي يتحدّث عن مبايعة النساء للنبيّ محمّد ﷺ، يروي ابن سعد أنّ إسماعيل بن عبد الرحمن بن عطيّة قال إنّه سأل جدّته عن قوله ﴿وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ فأجابته: نهانا عن النوح. ويقول أبو بكر بن عبد الله إنّ النساء بايعن الرسول ﷺ على «أن لا يشققن جيوبهنّ ولا يعوّلن ولا يخمشن وجوههنّ.» وفي قصّة ثالثة أنّ امرأة جاءت لتبايع النبيّ ﷺ فقرأ عليها الآية الآنف ذكرها، ولمّا قرأ ﴿وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ قال: «لا تَنُحْن.»[٢١]

وإنّ شَجْب النياحة واضح في مصنّفات الأحاديث النبويّة، والتي تشمل أحاديثَ تحذّرُ من البكاء على الموتى ومظاهرِ الحداد المفرطة. وعُدّت النياحة – باعتبارها عادة رسخت في الجاهليّة – تراثًا من الوثنيّة، ولذلك شجبها الرسول ﷺ الذي قال كما ذُكر في **صحيح** مسلم النيسابوريّ: «أربع في أمّتي من أمر الجاهليّة لا يتركونهنّ: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة.»[٢٢] ويُقال إنّ النبيّ ﷺ ميّز بين النياحة والبكاء، فيمكن التعبير عن فقدان قريب والحزن عليه، كما فعل النبيّ ﷺ نفسه عند وفاة ابنه إبراهيم، فقال له أحدهم: «أتبكي وقد نهيتَ عن البكاء؟ فقال: إنّما نهيتُ عن النياحة وأن يُندب الميت بما ليس فيه، وإنّما هذه رحمة.»[٢٣] والمحصّلة أنّ النياحة ممنوعة غير أنّ البكاء مسموح إذا كان صامتًا.

وفي حديث آخر في **صحيح** مسلم أنّ إحدى بنات الرسول ﷺ أرسلت له رسالةً تقول إنّ ابنها على فراش الموت، فأمرها الرسولُ ﷺ بالصبر، لكنّها طلبت حضوره فذهب، وبعد أن رفع الولدَ في ذراعيه، امتلأت عيناه بالدموع. وقد شرح ردّة فعله قائلًا: «هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده.»[٢٤] وفي **مسند** أبي داود تمييز مماثل بين النياحة والبكاء؛ فقد ورد فيه

(٢٠) انظر على سبيل المثال: الطبرسيّ، **مجمع البيان**، ٩: ٥١٢؛ ومحمّد كنعان، **قرّة العين على تفسير الجلالين** (بيروت، ١٩٩٩)، ٧٣٧.

(٢١) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٨.

(٢٢) مسلم، **الصحيح**، #٩٣٤.

(٢٣) ابن سعد، **الطبقات**، ١: ١٣٨. وتروي قصّةٌ أخرى أنّه عندما تُوفّيت رُقيّة (ابنة النبيّ ﷺ وزوجة عثمان ابن عفّان) بكتها النساء، فضربهنّ عمر بن الخطّاب بدرّته حتّى أمسك النبيّ ﷺ يده وقال له: «دعهنّ يا عمر يبكين؛» المصدر السابق، ٨: ٣٧.

(٢٤) مسلم، **الصحيح**، #٩٢٣.

ما يلي: «سمح الرسول بالغناء في الأعراس والبكاء على الميت دون النياحة.»[٢٥] وبينما كان العزاء سنّة مرغوبةً ينبغي تقديمها للجميع، كانت النياحة على الموتى محرَّمة. وقد ورد في مجموعات الأحاديث النبويّة الأكثر أهمّيّة – **صحيح** البخاريّ و**صحيح** مسلم و**سنن** أبي داود و**سنن** النسائيّ – أنّ الرسول ﷺ أمر المسلمين ألّا ينوحوا على الميت.[٢٦] وتحرّم بعض الأحاديث ضرب الرؤوس بالأيدي وشقّ الثياب عند حدوث فاجعة. ويقول حديث منها «ليس منّا من ضرب الخدود أو شقّ الجيوب أو دعا بدعوى الجاهليّة.»[٢٧] وإنّ ما شجبه الحديث النبويّ هو المظاهر العامّة المفرطة في الحزن، والتي ينعدم معها الإخلاص. وربّما يدعو الحديث إلى الامتناع عن أفعال النياحة التي تزيد الحزن بدلًا من إزالته عن الفاقد. وقد عُدّت النياحة ومظاهر الحزن غير متجانسة مع التسليم لأمر الله وقضائه.

النساء ونوح الجاهليّة

ولئن كانت طقوس الموت وردّة الفعل على القضاء والقدر أعمالًا دراميّة، فإنّ النساء هنّ، طبعًا، الممثّلات الرئيسات في هذه المسرحيّة. فوفقًا للمبرّد، إذا أرادت النساء في الجاهليّة أن يبالغن في حزنهنّ كنّ يحلقن رؤوسهنّ ويضربن وجوههنّ بصنادلهنّ.[٢٨] وكانت المرأة التي تفقد زوجها تحلق شعرها وتخمش وجهها وتُحمّر قطنة من دمها وتضعها على رأسها.[٢٩] ويعطينا أحد أشهر مشاهد النوح فيما قبل الإسلام لمحة عن ممارسات النساء في النوح على الميت:

مَنْ كان مسرورًا بمقتل مالك ... فليأت نسوتنا بوجه نهار
يجد النساء حواسرًا يندبنه ... يضربن أوجههنّ بالأسحار
يخمشن حُرّ وجوههنّ على فتًى ... سهل الخليقة طيّب الأخبار[٣٠]

ولقد كان شعر ما قبل الإسلام بمثابة سجلّ عامّ للأحداث، أي إنّه طريقة للتواصل ومخزن

(٢٥) أبو داود، **المسند** (حيدر آباد، ١٣٢١)، ١٦٩، ١٢٢١.
(٢٦) أبو عبد الله محمّد ابن الحاج، **المدخل**، ٣ م. (بيروت، ١٩٧٢)، ٣: ٢٤٥.
(٢٧) البخاريّ، **الصحيح**، #١٢٩٤، #١٢٩٧، #١٢٩٨.
(٢٨) المبرَّد، **كتاب التعازي**، تحقيق محمّد الديباجي (بيروت، ١٩٩٢)، ١٠٧.
(٢٩) هذه أحد الشروحات التي يقدّمها ابن منظور لكلمة سقب؛ ابن منظور، **لسان العرب**، (سقب).
(٣٠) المبرَّد، **كتاب التعازي**، ٢٧٩–٢٨٠.

للذاكرة الجماعيّة على حدّ سواء، ذلك أنّ الشعراء يمثّلون مصالح قبائلهم. وقد عُهد إلى النساء في هذا النظام بالنياحة على الأموات وتحريض الرجال على خوض الحرب والثأر للدم. وقد مورست النياحة بأبعادها الطقسيّة عند القبور وفي تجمّعات القبائل وفي الأعياد.[٣١] ويصف الشاعر حسّان بن ثابت الطرائق التي عبّرت بها النساء النادبات عن حدادهنّ بقوله:

يـا مـيُّ قومـي فاندُبِـنَّ بسُـحْرَةٍ شـجوَ النوائـحْ
كالحامـلات الوقـر بالثـ ـقل الملحّـاتِ الدوالـحْ
المُعـوِلات الخامشـات وجـوه حـرّاتٍ صحائـحْ
ينْقضْـن أشْـعارًا لهـنّ هنـاك باديـة المسـائحْ
يبْكيـن شـجْوًا مسْـلبا تٍ كدّحتهـنّ الكـوادحْ
ولقـد أصـاب قلوبَهـا مجـلٌ لـه جلـبٌ قـوارحْ[٣٢]

وجاء في **السيرة** أنّه عندما أحسّ جدّ الرسول ﷺ عبد المطّلب بقرب أجله، جمع بناته الستّ وطلب إليهنّ البكاء عليه كي يسمع ما سيقلنه بعد موته. فأنشدت ابنته صفيّة أبيات شعر مطلعها:

أرقـتُ لصـوت نائحـة بليـلِ

واستهلّت بناته الأخريات أبياتهنّ بما يشبه:

أعَينَـي جـودي بدمـعٍ دَرِرْ [٣٣]

وهذا يعكس طبيعة الشعر الجاهليّ في موضوع الموت.

وتجسّد شخصيّة الخنساء دور النساء في النياحة في الجاهليّة، وهي الأشهر بين جميع شعراء الرثاء، والأكثر شهرة بين الشواعر في تراث الشعر العربيّ الكلاسيكيّ. وانفجرت شاعريّتها بعد موت أخويها في إحدى المعارك في سلسلةٍ لانهائيّة من الرثاء، وكان أخوها صخر بطلها وهاجسها.[٣٤] ولمّا كانت الخنساء قد عاشت معظم حياتها قبل الإسلام، فإنّ قصص ما بعد التحوّل إلى الإسلام تخبر عن حرج أقربائها الذين أسلموا حديثًا وذلك بسبب

(٣١) Hammond, *Beyond Elegy*, 2.

(٣٢) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ١٥١.

(٣٣) المصدر نفسه، ١: ١٧٠.

(٣٤) K. A. Fariq, "Al-Khansa' and Her Poetry," *Islamic Culture* 37 (1957): 209-219.

حدادها المستمرّ الظاهر في مراثيها وفي ارتدائها لملابس الحداد التي عرفت قبل الإسلام. وتروي القصص أنّ الخنساء كشفت سبب حزنها الشديد لعائشة، زوجة الرسول ﷺ، عندما سألتها عن قميص شَعرِ الإبل الخشن الذي كانت ترتديه قائلة: «ما هذا يا خنساء؟ فوالله لقد توفّي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فما لبسته» فأجابت الخنساء أنّ ذلك بسبب الدعم الدائم الذي قدّمه لها صخر في كلّ أوقات العسر في حياتها. فقد لجأت إليه ثلاث مرّات كانت فيها في حاجة شديدة، فأعطاها نصف ثروته، وعندما جاءت للمرّة الرابعة حاولت زوجته أن تقنعه بألّا يعطيها شيئًا فرفض نصيحتها منشدًا:

والله لا أمنحهـا شـرارها وهـي حَصـانٌ قـد كَفَتْنـي عَارهـا
ولـو هلكـتُ مزّقـتْ خِمارَهـا واتّخـذت مـن شَـعَرٍ صِدارَهـا[٣٥]

وقال عمر بن الخطّاب وعائشة للخنساء في مناسبتين منفصلتين إنّ الأخوين اللذين تندبهما وتنظم فيهما المراثي هما في النار، لأنّهما ماتا قبل ظهور الإسلام. فكان جوابها في المرّتين أنّ هذا سببٌ لزيادة حزنها.[٣٦]

وتؤكّد هذه القصص الرفضَ الذي واجهته عادات حداد ما قبل الإسلام بعد نهضتها، لكنّها تُركّز في الوقت ذاته على قوّة إرادة النساء – مثل الخنساء – في استمرار حدادهنّ وتعبيرهنّ عن الحزن والألم، حتّى مع استنكار المجتمع.[٣٧] ويقول جايمس بلّامي (James Bellamy) إنّه يصعب أن نصدّق أنّ حزن الخنساء على أخوَيها كان شديدًا إلى درجة أنّه لم يكن ليزول إلّا بمئة قصيدة.[٣٨] لكن، هل كان حزن الخنساء أنموذجًا فريدًا أم إنّه كان انعكاسًا للعاطفة التي يطلقها الحزن فلا يمكن التحكّم بها، وبتعبيرٍ آخر، سيطرة الحالة البدائيّة اللاعقلانيّة؟

ويمكن موازاة النياحة الجاهليّة بالتصوّرات الأنثروبولوجيّة التي أطّرت النياحة عالميًّا في إطار حالة بدائيّة للمجتمعات المتحضّرة. وقد تحدّث الإسبان – الذين وصفوا عادات جنائز الشعوب غير الأوروبّيّة – عن الهدوء الذي يخيّم على موت الهنود المكسيكيّين ودفنهم،

(٣٥) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٣: ٤٨–٤٩، ٢٦٦–٢٦٧.
(٣٦) المبرَّد، **كتاب التعازي**، ٤٩.
(٣٧) Burt, "Al-Khansa'."
(٣٨) A. Bellamy, "Some Observations on the Arabic Ritha' in the Jahiliyya and Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990): 44-61.

خلافًا لشعوب غينيا الذين كانوا وحشيّين وغير متمدّنين، فكانوا يظهرون حزنهم بالعويل والبكاء. وتدلّ ملاحظات كهذه على أنّ عادات الحداد ساعدت الأوروبّيّين على التمييز بين البدائيّة والهمجيّة.[٣٩] وكذلك الأمر بالنسبة إلى النظام الإسلاميّ الجديد، فقد قبّح مظاهر الحزن العنيفة لكونها سمحت لطبيعة الإنسان بالتغلّب على ثقافته بشكل تامّ. وقد حذّر لبيد، على سبيل المثال، ابنتيه من أن تتصرّفا عند موته كالجاهليّين قائلًا:

فقومـا فقـولا بالـذي تعلمانـه ولا تخمشـا وجهًـا ولا تحلقا شَـعَر[٤٠]

وإنّ تشكيل نمط لمجتمع جديد يتعامل مع حالة موت شخص بطريقة إسلاميّة، يعني أن يغدو الصبر هو ردّة الفعل الإسلاميّة الصحيحة، خلافًا لردود فعل ما قبل الإسلام. وتروي **السيرة** ضمن سياق فتح خَيبر ردّة فعل إحدى النساء عندما رأت قتلى من قبيلتها (كانوا من اليهود) فصاحت وصكّت وجهها وحَثَت التراب على رأسها، فلمّا رآها الرسول ﷺ قال: «أغربوا عنّي هذه الشيطانة.»[٤١] علاوةً على ذلك، لعلّه من اللافت أن تكون سارة إحدى النسوة القليلات اللواتي أمر النبيّ ﷺ بقتلهنّ، وهي مغنّية ونائحة من مكّة ذهبت إلى المدينة طلبًا لمساعدة النبيّ ﷺ قائلةً: «تركت النياحة والغناء،» فأمر الرسول ﷺ بإعطائها الطعام. غير أنّها عادت إلى دينها القديم عند رجوعها إلى مكّة، وأخذت تنشد أشعارًا تتعرّض فيها إلى الرسول ﷺ بالسوء، وقد قُتلت يوم فتح مكّة.[٤٢]

وكان هدف تحذير الإسلام من الإفراط في النياحة هو احتواء الحداد. بالتالي، كانت هناك أوامر دينيّة تحرّم النوح وأحاديث تدين عمل النائحة. ويُروى عن الرسول ﷺ قوله إنّ الميت لَيُعذّبُ إذا استُؤجرت نائحة تعوّل عند قبره. ويظهر رأي النبيّ ﷺ فيما يتعلّق بالنساء اللواتي يمتهنّ النياحة في قوله: «النائحة إذا لم تَتُبْ قبل موتها تُقام يوم القيامة وعليها سربال من قَطِران ودرع من جَرَب.»[٤٣] ويروي حديث آخر رفضَ النبيّ ﷺ للصالقة، وهي التي ترفع صوتها في النوح، والحالقة، وهي التي تحلق شعرها في النوح، والشاقّة، وهي التي تشقّ ثيابها

(٣٩) Amelang, "Mourning Becomes Eclectic."

(٤٠) لبيد، **الديوان**، تحقيق إحسان عبّاس (الكويت، ١٩٦٢)، ٢٣١.

(٤١) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٣٣٦.

(٤٢) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ٢: ٨٦٠؛ والبلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١٣ م.، تحقيق يوسف المرعشلي (بيروت، ٢٠٠٨)، ١، ١: ٩٠٠.

(٤٣) الراغب الإصفهانيّ، **محاضرات الأدباء**، ٤ م. (بيروت، ١٩٦١–١٩٦٥)، ٤: ٤٩٤، ٥٠٦.

في النوح. كما يورد أبو داود في **سننه** قول الرسول إنّ لعنة الله تصيب النائحة والمستمعة لها.(٤٤) وينتقد عمر بن الخطاب النائحة أيضًا، ولا حرمة لها عنده، فهي تؤذي الميت في قبره، وتنهى عن الصبر، في حين أنّ الله أمر به. وهي ملعونة وستُعذّب إلّا إذا تابت قبل موتها.(٤٥) غير أنّ الرسول ﷺ – كما ذكرنا سابقًا – قد طلب إلى نساء المدينة أن يبكين حمزة. وهذا التناقض الظاهر، بين طلب الرسول ﷺ النوحَ على حمزة ونهيه العامّة عن النوح، يتجلّى في الحديث الآتي: «كلّ نائحة في النار إلّا نائحة حمزة.»(٤٦)

حداد النساء وبناء نظام جديد

يثير الحزن العاطفةَ بشكل غريزيّ كما يتجلّى في سلوك هند بنت عتبة بعد معركة بدر عندما طال نواحها ونداؤها للثأر وأثار بعض التوتّرات. وكادت هذه السلوكيّات تسمح لفوضى الموت والحداد هذه بالامتداد إلى المجتمع بشكل عامّ وتهدّد استقراره. وقد استعملت هند الحداد لإبقاء قضيّة عائلتها حيّة، وحرصًا منها على الانتقام. وقد اعتُبرت النائحات خطيرات فعلًا، خاصّة أنّ الموضوعات التي طوّرنها كانت مخالفة لخطاب الأيديولوجيّة العامّة للأمّة الناشئة. وقد رمزَ سلوك نساء الجاهليّة إلى قوّة النسب والغريزة والعاطفة، في حين أنّ الخطاب الإسلاميّ وشعائر الإسلام المتعلّقة بالموت كانت تضع حدًّا للمشاعر الشخصيّة. وهكذا، اعتُبرت نياحة النساء انعكاسًا لردّة الفعل البشريّة المندفعة والعاطفيّة تجاه الموت، والتي تطغى بشكل آنيّ على التحكّم بالنفس والتقوى.(٤٧) وكان النوح العاطفيّ خطيرًا، وزاده خطورة أنّه لا ينفصل في ذاته عن كونه أمرًا خاصًّا بالنساء، ومعلوم أنّ النساء يصوَّرن عاطفيّات وغير عقلانيّات، ودائمًا ما يتطلّبن سيطرة ذكوريّة.(٤٨)

(٤٤) البخاريّ، **الصحيح**، #١٢٩٦. انظر أيضًا: أبو يحيى الخزرجيّ، **فتح العلّام في شرح الإسلام بأحاديث الأحكام**، تحقيق عليّ عوض وعادل عبد المجيد (بيروت، ٢٠٠٠)، ٣١٥.

(٤٥) ابن الجوزيّ، **كتاب أحكام النساء**، تحقيق زياد حمدان (بيروت، ١٩٨٩)، ٢٠٣؛ وابن الحاجّ، **المدخل**، ٣: ٢٤٥.

(٤٦) ابن الحاجّ، **المدخل**، ٣: ٢٤٥.

(٤٧) Lapidus, "Meaning of Death in Islam."

(٤٨) James M. Wilce, *Crying Shame: Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament* (Chichester, 2009), 25, 48-51.

إحدى المقالات القليلة التي تتناول العواطف في سياق التاريخ الإسلاميّ في العصر الوسيط هي مقالة زهير غزّال؛

وأشار علماء الأنثروبولوجيا إلى أنّ النياحة قد تكون قناة فعّالة للتنفيس عن حالة عدم الرضى أو الاعتراض. وإنّ ربط الحداد بالعاطفة ربطًا شديدًا قد يخفي، بالفعل، كونها فعلًا مشحونًا سياسيًّا في العادة. ولم تكن النياحة تمثيلًا للحزن فحسب، وإنّما كانت بثًّا للشكوى أيضًا، ودفع هذا البعض إلى ثأر عنيف نيابة عن الثواكل. ففي مدينة أثينا القديمة، لام سولون (Solon) الإفراط العاطفيّ في نوح النساء لأنّه سبّب عداوات دمويّة همجيّة. وقد شوّش حزن إليكترا (Electra) وأنتيجون (Antigone) وميديا (Medea) حكمهنّ وأوقعهنّ في عالم الجنون والموت. وعلى نحوٍ مشابه، مزجت هند الحزنَ بالغضب والكراهية، فلم يعد بالإمكان إطفاؤه إلّا عبر فعل عنيف غير عقلانيّ. وكما كان الحال مع الملكة مارغريت (Margaret) عند شكسبير حين طلبت إقرارًا بأوّليّة معاناتها قائلةً: «إن كان لحزن أن يستمدّ من قِدمه جلالًا يفوق به سائر الأحزان، فدعي حزني يأخذ المركز الأوّل.»[٤٩] فقد تحدّت هند ادّعاء النائحة التي لم يكن لها نظير، أي الخنساء، الشاعرة الحزينة، بأن تكون هي أعظم الثكالى في العرب كلّهم؛ إذ اعتبرت نفسها أعظم العرب من حيث المصائب التي قاستها. ولم يكن هذا مجرّد تعداد للمصائب، بل كان تأجيجًا متعمَّدًا للكراهية. وقالت الملكة مارغريت: «لا تضيقي بي فأنا ظمأى إلى الثأر... يا ربّ يا كريم، إنّي أبتهل إليك أن امْحُ حياته من كتابك حتّى أعيش لأقول: قد مات الكلب.»[٥٠] ويكاد أسلوبها يطابق أسلوب هند في اللعن والغضب، وقد انتظرت المعركة الآتية لتثأر لأبيها وابنها وعمّها، فبلغ حزنها مبلغًا عظيمًا، وكاد يهدّد النظام الجديد. وإنّ نداءها المفرط للثأر، وأفعالها المشينة وغير العقلانيّة تقف، كما في النصوص، موقفًا مخالفًا تمامًا لسلوك الرضى الأكثر هدوءًا، والذي وجب على المسلمات أن يقابلن به موت أقاربهنّ الرجال.[٥١]

Zouhair Ghazzal, "From Anger on Behalf of God to Forbearance in Islamic Medieval Literature," in *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. Barbara H. Rosenwein (Ithaca, NY, 1998), 203-230.

(٤٩) Shakespeare, *Richard III*, act 4, scene 4, lines 35-36.

(٥٠) المصدر نفسه، الأسطر ٦١، ٧٧–٧٨. وانظر قائمة المصادر والمراجع في:

Gail Holst-Warhaft, *The Cue for Passion: Grief and Its Political Uses* (Cambridge, MA, 2000), 2-25, 198.

(٥١) Alfons Teipen, "Jahilite and Muslim Women: Questions of Continuity and Communal Identity," *Muslim World* 92 (2002): 437-459.

يشير يحيى الجبوري إلى أنّ شعر قريش في معركة أُحُد يعكس قيم الجاهليّة بتركيزه على الفخر والزهو

وسمحت النياحة للنساء، تاريخيًّا، بالتعبير عن حزنهنّ وإثارة الغضب وإظهار ضعفهنّ عندما يواجهن موت أحد الأحبّة، كما أتاحت لهنّ تذكّر الميت والارتباط به.(٥٢) ووفّرت طقوس النوح منبرًا عامًّا للخنساء ولهند لتعبّرا من خلاله عن الألم والرغبة في الثأر. وتترافق الأعمال المرتبطة بالحزن مع التعبير عن الشكوى، فهما يرتبطان بالمعنى اللغويّ، وكذلك «ضمن إطار التعامل النفسيّ مع الخسارة.»(٥٣) وإنّ النسوة اللواتي يحزنّ في الوقت ذاته الذي يشتكين ويعترضن فيه، إنّما يعبّرن عن سخطهنّ بنبرات قاسية تجعل السلوان مستحيلًا.

وتجمع قصّة هند بعد معركة بدر وفي معركة أُحُد بين العنف والصوت النسائيّ والنياحة النسائيّة، واضعةً كلّ واحدة من هذه التعابير في مصافّ اللاعقلانيّة، السابق للحضارات، ومُظهرةً مدى التأرجح بين الطبيعة والثقافة، وبين الهمجيّة والتحضّر. والقصّة أيضًا مشهد لإطار جامد، وعلامة فارقة بين مرحلتي ما قبل الإسلام والعصور الإسلاميّة، ومعارضةٌ ترفض استيعاب النظام الجديد، أو أيّ نوع من الأنظمة. وشملت الأشعار التي نظمتها هند العاطفةَ وعدم الرضى مع البغض والخيال، فطوّرت بذلك أنموذجًا أنثويًّا من التعبير تحدّى النظام الجديد. وينعكس الردّ الإسلاميّ على نياحة هند المفرطة بعد معركة بدر في ردّة فعل صفيّة بعد أن رأت جثّة أخيها حمزة وقد مُثِّل بها في معركة أُحُد. وتطلّب النظام الأخلاقيّ الإسلاميّ الجديد – الذي أصبحت صفيّة تمثّله – تعديلًا في السلوك، وإظهارَ ضبط النفس والصبر. فعندما جاءت صفيّة لترى جثّة أخيها، طلب الرسول ﷺ إلى ابنها الزُّبَير أن يرجعها كي لا ترى ما حدث بأخيها، غير أنّ صفيّة رفضت قائلةً: «ولم؟ وقد بلغني أن قد مُثّل بأخي، وذلك في الله، فما أرضانا بما كان من ذلك! لأحتسبنّ ولأصبرنّ إن شاء الله.»(٥٤) وبكت صفيّة أخاها حمزة بأبيات تؤكّد الإيمان العميق لامرأة مسلمة وقبولَها قضاء الله:

أسائلة أصحابَ أُحُدٍ مخافةً ... بناتَ أبي من أعجم وخبير
فقال الخبيرُ إنّ حمزة قد ثوى ... وزيرُ رسول الله خيرُ وزير
دعاه إلهُ الحقّ ذو العرشِ دعوةً ... إلى جنّةٍ يحيا بها وسرور
فذلك ما كنّا نُرجّي ونرتجي ... لحمزةَ يوم الحشرِ خيرَ مصير(٥٥)

والمناداة بالثأر؛ الجبوري، **شعر المخضرمين وآثار الإسلام فيه** (بغداد، ١٩٦٤)، ٢٧٦.

(٥٢) Helen P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy* (Princeton, NJ, 2001), 35.

(٥٣) Moneera al-Ghadeer, *Bedouin Women's Poetry in Saudi Arabia* (London, 2009), 67.

(٥٤) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ٢: ١٦٧.

لقد عكست صفيّة الأنموذج الجديد لكيفيّة مواجهة الموت لدى نساء الأمّة الناشئة، كما عكست ردّةُ فعلها الصابرة وكلماتُها عند رؤية جثّة حمزة انسحابًا من عالم النياحة النسائيّ، وتحويلًا للعواطف عن المتعة المَرَضِيّة للحزن النسائيّ، معطيةً، بدلًا من ذلك، موتَ الشهداء الذين سقطوا معناه الكامل. وهي في هذه الحالة امرأة مسلمة تترجم الجوّ الجديد والأيديولوجيّة الجديدة التي تحرّم النياحة على الموتى وتعزّز خُلق الصبر عند مواجهة ابتلاءات الدهر وقضاء الله. وحتّى عند وفاة النبيّ ﷺ نفسه، فقد وجب أن تتبع ردّات الفعل التعاليم الإسلاميّة. فحين بكت أمّ أيمن، حاضنة النبيّ ﷺ، عند سماعها خبر وفاته، قيل إنّها دافعت عن نفسها بقولها: «أما والله ما أبكي عليه، ألا أكون أعلم أنّه ذهب إلى ما هو خير له من الدنيا، ولكن أبكي على خبر السماء انقطع!»[٥٦] وأكّدت ذلك إحدى صحابيّات محمّد ﷺ، وهي أسماء بنت عُمَيس التي صرخت عند سماعها بوفاة الرسول ﷺ، فنادى أحدهم: «أعَلى رسول الله تبكون، أم على رسول الله ﷺ تصرخون؟» فقالت أسماء: «ما على رسول الله ﷺ نبكي، ولا على رسول الله نصرخ، ولكن على انقطاع الوحي عنّا.»[٥٧]

وأحدث صوت النساء المسموع في طقوس النوح قلقًا، بما أنّه أعطى منفذًا لما لا يمكن التحكّم به وما هو غير عقلانيّ، أي المشاعر، وبخاصّة النسائيّة منها. فإنّ التقليل من قيمة التعبير النسائيّ هو نتيجة ربط الصوت الأنثويّ بالجسد الأنثويّ، الأمر الذي يعزّز الترابط المعهود بين الأنوثة والعاطفة، وبينها وبين اللاعقلانيّة.[٥٨] ولقد شكّل نَوْح النساء إساءة للأمّة الإسلاميّة الجديدة، وفي حين كان موت الأفراد في السياق الجاهليّ قد يُحدث اضطرابًا، فإنّ موت الأفراد عند المسلمين لا يهدّد الروابط الجماعيّة المقدّسة للأمّة، ذلك أنّ الفقدان أمر لا يقتصر على أقارب الميت فحسب، بل يطال المجتمع بأسره.[٥٩] وأصبح سلوك النساء

(٥٦) ابن سعد، **الطبقات**، ٢: ٣١١؛ وانظر أيضًا: مسلم، **الصحيح**، #٢٤٥٤.

(٥٧) المبرَّد، **كتاب التعازي**، ١١. وقفت فاطمة بنت النبيّ ﷺ، على نحو مماثل، عند قبر أبيها وأنشدت:

«إنا فقدناك فقد الأرض وابلها وغاب مذْ غبت عنّا الوحي والكتب؛»

ابن عبد ربّه، **العقد**، ٣: ٢٣٨.

(٥٨) Leslie C. Dunn and Nancy A. Jones, introduction to *Embodied Voices: Representing Female Vocality in Western Culture*, ed. Leslie C. Dunn and Nancy A. Jones (Cambridge, 1994), 1-13; Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City* (Cambridge, MA, 1986), 45.

(٥٩) Teipen, "Jahilit and Muslim Women."

المسلمات هو السلوك الوسطيّ الذي سيمكّنهنّ من محو معرّة ماضيهنّ الجاهليّ عن طريق الحزن والعاطفة «السليمَين.»

وقد رثا حسّان بن ثابت (ت ٤٠/ ٦٥٩ أو ٥٤/ ٦٧٣) الرسول ﷺ بقصيدة طويلة تشكّل نهاية لهذه السيرة الطويلة، وهذا هو الرثاء الوحيد للرسول ﷺ في **سيرة** ابن هشام. ولا نجد نساءً نائحات في هذه الحالة، إذ حلّ في الأمّة الإسلاميّة صوتُ حسّان بن ثابت – الصوت الذكوريّ المقبول ثقافيًّا – محلّ نياحة النساء، الصوت النسائيّ الذي وُسم بصبغة عَقَديّة وصُوِّر على أنّه مشكلة في الوقت نفسه. ويشتمل كتاب **طبقات** ابن سعد على عدد كبير من المراثي التي أُنشدت عند وفاة الرسول ﷺ لأبي بكر وكعب بن مالك وبنات عبد المطّلب وغيرهم، إلّا أنّ معظم ما قيل شعرًا في تلك المناسبة إنّما هو للشاعر الرسميّ حسّان بن ثابت.[٦٠] وتعكس الأبيات تغيّرًا عمّا عرفته فترة ما قبل الإسلام من حيث الأسلوب والنوع الأدبيّ والمنهج، وذلك في الابتعاد عن مُثُل القبيلة الوثنيّة، والاقتراب من المثال الإسلاميّ الجديد الذي يدافع عنه مجتمع سياسيّ ودينيّ ناشئ. فخلافًا للشاعر الجاهليّ الذي كان يدافع عن قبيلته ضدّ القبائل المنافسة، غدا التعارض الجديد في شعر حسّان تعارضًا بين المؤمنين وخصومهم.[٦١]

وليس الإسلام بِدْءًا في إلغاء دور النساء في شعائر النياحة، ففي اليونان القديمة في القرن السادس قبل الميلاد حرّم سولون صوت النساء في الحداد العلنيّ، وهو ما أفسح طريقًا في أثينا لشكلين استطراديَّين جديدين من الحداد، وهما المأساة والخطاب الرسميّ في الجنائز. وأُعيدت صياغة تقليدٍ كلاميّ ذي صبغة نسائيّة – في غالبه – ليشكّل مجموعة من أعراف الأداء التي استبعدت النساء من بين المؤدّين والجمهور. فتمّت إعادة إنتاج مراسم الحداد في سلسلة من التغيّرات التي ألغت الدور الأنثويّ. وكأنّ محاولة الاعتداء على سلطة النساء في الطقوس بحظر نياحتهنّ كانت خطوة لإسكاتهنّ. وتفرض العلاقة المتبادلة بين النساء والحداد نفسَها بقوّة كبيرة في النصوص اليونانيّة القديمة حتّى إنّ تنظيمَ الحداد يعادل فيها تنظيمَ النساء.[٦٢] وكذلك الأمر في الأمّة الإسلاميّة الناشئة، فقد كان هناك تعارض ثنائيّ

(٦٠) ابن سعد، **الطبقات**، ٢: ٣١٩–٣٢٦.

(٦١) James T. Monroe, "The Poetry of the Sirah Literature," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), 368-373.

(٦٢) Olga Taxidou, *Tragedy, Modernity and Mourning* (Edinburgh, 2004), 8-9; Nicole Loraux,

وجنسيّ بين طريقة الحداد الرسميّ (الذي يؤدّيه الرجال ويحضرونه) والطريقة غير الرسميّة (نياحة النساء). وكان الموت يعني ترك مجال النساء الخاصّ الشخصيّ، ودخول عالم الرجال العامّ والسياسيّ. وقد استُبدل بالنسوة النائحات اللواتي رمزن إلى الفوضى وأساليب الجاهليّة شعراء ذوو طابع مؤسَّسيّ مثل حسّان بن ثابت، وهم الذين أُسندت لهم منذ ذلك الحين مهمّة التعبير عن ردّة فعل الأمّة الإسلاميّة الجديدة حيال خسارة معيّنة.

ولم يكن تقويم طقوس النياحة سهلًا، ذلك أنّ النساء، بما يظهرنه للموتى، كنّ يحقّقن عمل الروح المهمّ والضروريّ عند خسارة أحد الأحبّة.(٦٣) ولم يكن إنكار حقيقة معتقداتٍ وممارسات وشعائر معيّنة كافيًا لاستئصالها، فثمّة فجوة ستستمرّ بين العقيدة الرسميّة والممارسة الشعبيّة، ولن تحلّ نماذج السلوك الجديدة بسهولة محلّ عادات الحداد القديمة. فقد رثت، على سبيل المثال، نُعْم – وهي امرأة مسلمة استشهد زوجها في أُحُد – زوجَها شمّاس بن عثمان بأبيات لا تلائم الصبر المتوقَّع من امرأة مسلمة، واتّبع رثاؤها نهج مراثي ما قبل الإسلام:

يا عينُ جودي بفيض غير إبساس على كريم من الفتيان أيّاس
أقول لمّا أتى الناعي له جزعًا أودى الجوادُ وأودى المُطعِم الكاسي(٦٤)

وقد حصلت ردّة فعل مشابهة عند موت حنظلة، أحد صحابة الرسول ﷺ، فقد رثته زوجته فأنّبها جيرانها محذّرين إيّاها من أنّ سلوكًا كهذا سيحطّ من شأنها.(٦٥) وعكست ردّة فعل حَمْنة بنت جحش، إحدى الصحابيّات، أخطارَ المنحى العاطفيّ لدى النساء، مع أنّها حاولت الالتزام بالتعاليم الإسلاميّة الجديدة والتي تقضي بالتحكّم بالحزن؛ فبعد أن نُعي إليها أخوها عبد الله كان جوابها أن قالت: «إِنَّا لِلهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ،» ثمّ نُعي إليها خالها حمزة، فردّدت الكلمات ذاتَها، غير أنّها صرخت وناحت عندما نُعي إليها زوجها مصعب بن عمير.(٦٦) وقد ألحّ الجوّ الثقافيّ في تلك الفترة على الامتثال بنظام الآداب الإسلاميّة الجديد، بينما تجاهلت

Mothers in Mourning, trans. Corinne Pache (Ithaca, NY, 1998), 19.

(٦٣) Gillian Rose, *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation* (Cambridge, 1996), 35.

(٦٤) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ١٦٨.

(٦٥) المبرَّد، **كتاب التعازي**، ٥٣.

(٦٦) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٩٨؛ وانظر أيضًا: ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٤١.

النساء التوقّعات الاجتماعيّة في كبح عواطفهنّ عند الحزن، فحافظن بالتالي على جزء من الممارسات المتّصلة بالموت ممّا يعود إلى الجاهليّة.

وكان على الرسول ﷺ في حياته أن يعلّم الناس باستمرار السلوك المناسب تجاه الموت، والذي يتناسق مع الإيمان الجديد، وقد كان في ذلك يرسم خطًّا بين النظامين القديم والجديد. فعندما قُتل جعفر بن أبي طالب في معركة مؤتة، أخبر أحدُهم الرسولَ ﷺ أنّ نساءَ بيت جعفر كنّ يبكينه، فأمرهنّ الرسول ﷺ مرّتين أن يمتنعن عن هذا السلوك، فأقلعن عن ذلك مرّتين. وتقول عائشة إنّ النبيّ ﷺ قال: «اذهب فاحثُ في أفواههنّ من التراب.»(٦٧) وتحدّث زوجة جعفر، أسماء بنت عُمَيس، في إحدى الروايات عن تصرّفها بعدما علمت بمقتل جعفر: «فقمت أصيح، واجتمع إليّ النساء قالت: فجعل رسول الله ﷺ يقول: يا أسماء، لا تقولي هجرًا ولا تضربي صدرًا!» ويقول لها الرسول ﷺ في رواية أخرى تُظهر فيها ردّة فعلٍ أفضل: «يا أسماء، ألا أبشّرك؟ قالت: بلى، بأبي أنت وأمّي! قال: فإنّ الله عزّ وجلّ جعل لجعفر جناحَين يطير بهما في الجنّة! قالت: بأبي وأمّي يا رسول الله، فأعلِم الناس ذلك!»(٦٨) وعلاوةً على ذلك، تضمّنت مصنّفات الحديث تعليمات محدَّدة عن قيود الحداد التي وجب على أسماء أن تمتثل بها عند وفاة زوجها؛ فقد نقلت عنها قولها: «جاء الرسول لرؤيتنا وقال: إذا كان ثلاثة أيّامٍ فالبسي ما شئت ولا تحدّي بعد يومك هذا.»(٦٩)

وإنّ الفارق الدقيق بين البكاء والنياحة، وتحديدًا احتماليّة المبالغة في السلوك تجاه الموت، يرتبط، مرّة أخرى، بموت حمزة عمّ الرسول ﷺ. فإثرَ عودة الرسول ﷺ من أُحُد، جاءت النساء يبكين حمزة عند منزل الرسول ﷺ بناءً على طلبه: «... فنام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ونحن نبكي ثمّ استيقظ فسمع الصوتَ فقال: ألا أراهنّ هاهنا إلى الآن؟ قولوا لهنّ فليرجعن، فنهى عن البكاء كأشدّ ما نهى عن شيءٍ.»(٧٠) فقد توقّع الرسول ﷺ بكاءً منضبطًا ومحدودًا على حمزة، ولذا أنّب بالتالي النساء عندما بالغن في انفعالهنّ بما يفوق المعايير الموضوعة حديثًا.

(٦٧) مسلم، **الصحيح**، #٩٣٥.
(٦٨) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ٢: ٧٦٦.
(٦٩) ابن حنبل، **المسند**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين (بيروت، ٢٠٠١)، #٢٧٠٨٣.
(٧٠) ابن سعد، **الطبقات**، ٣: ١٨.

وتثير أمّ عطيّة ارتباط النساء المستمرّ بالنوح، فتقول: «أخذ علينا رسول الله ﷺ عند البيعة ألّا ننوح فما وفت منّا امرأة غير خمس نسوة.»(٧١) وحتّى عندما كان الرسول على فراش الموت، وشرعت ابنته فاطمة بالبكاء، قال لها: «لا تبكي يا بنيّة، قولي إذا ما متّ: إنّا لله وإنّا إليه راجعون!»(٧٢) ومع ذلك، استمرّ التوتّر بين ما أباحه الدين الرسميّ وبين الممارسة الفعليّة. وقد قال الحسين، أكبر أحفاد النبيّ ﷺ، لأخته زينب قبل موته: «يا أختاه، تعزَّيْ بعزاء الله... إنّي أقسم عليك، فبرّي بقسَمي، لا تشقّي عليّ جيبًا ولا تخمشي عليّ وجهًا ولا تَدْعي عليّ بالويل والثبور.»(٧٣) ويستفاد من نصوص كهذه أنّ النساء قاومن القيودَ المفروضة على نياحهنّ حديثًا، وتمسّكن بالدافع الإنسانيّ البدائيّ للتعبير الجسديّ عن حزنهنّ علنًا أو سرًّا، غير مباليات بجمهورهنّ وعقيدتهنّ الجديدة.

وقد جمع أغناطيوس جولدزيهر معلومات عن استمرار ممارسات النياحة، ومن ضمنها الحوادث الآتية: نصبت زوجة الحسن خيمة فوق قبره وأبقتها سنةً؛ ووضعت نساء قبيلة المغيرة شعورهنّ على قبر البطل المسلم خالد بن الوليد؛ ورأى أحد الشعراء بنات يضربن وجوههنّ عند قبر أمير عبّاسيّ في سامرّاء. واستشهد ابن الأثير الجزريّ (ت ٦٣٠/ ١٢٣٣) – وهو وزير في بلاط صلاح الدين – بمرسوم يحوي أوامرَ كتبها عند تعيين محتسب، وفيه أنّ من الأمور التي غالبًا ما تُمارس خلافًا للسنّة تعود إلى تجمّعات العزاء، فارتداء ملابس العزاء السُّود أو الداكنة اللون، وتقليد الجاهليّة بالنحيب والبكاء المفرط والحزن المضني للقلب يكاد يكون استجلابًا لغضب الله. وقد استشهد جولدزيهر بهذه الأمثلة باعتبارها إثباتًا على أنّ العديد من خصائص ممارسات الجاهليّة استمرّت في الثقافة الإسلاميّة على الرغم من معارضة المسلمين الأتقياء لها.(٧٤)

ويبدو أنّ معارضة النساء للأوامر النبويّة الكثيرة التي تحثّ على ضبط النفس والرضى بقضاء الله قد استمرّت حتّى فترة المماليك. فقد وصف أسامة بن منقذ، أمير مقاطعة شَيزر

(٧١) مسلم، **الصحيح**، #٩٣٦.

(٧٢) ابن سعد، **الطبقات**، ٢: ٣١٢.

(٧٣) اليعقوبيّ، **التاريخ**، ٢: ٢٤٤.

(٧٤) Ignaz Goldziher, "On the Veneration of the Dead in Paganism and Islam," in *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barker and S. M. Stern (New Brunswick, NJ, 2006), 209-238.

السوريّة، امرأةً قتل الفرنجةُ ابنها بأنّها امرأة مسنّة تغنّي أغانيَ حزينة للموتى وتنوح على ابنها.(٧٥) وبعد موت السلطان الأيّوبيّ الملك العادل سنة ٦١٥/ ١٢١٨، شقّ ابنه المعظَّم عيسى ثوبَه وضرب رأسه ووجهه. وعندما مات المعظَّم، نزلت النسوة اللواتي لم يتركن منازلهنّ قطّ إلى الشوارع والأسواق يشققن أثوابهنّ ويشعّثن شعورهنّ، فنُحْنَ عليه شهرًا كاملًا.(٧٦) وقيل أيضًا إنّه عندما مات السلطان الأشرف سنة ٦٩٣/ ١٢٩٤، خرجت جواريه من دون حجاب، يضربن وجوههنّ وينُحن، كما خرج أولاده وغلمانه يشقّون ثيابهم ويصرخون، ولبس الصغار من عبيده وزوجات خدمه ملابس الحداد وجالوا في الشوارع يرافقون النائحات اللواتي شاركن في جنازته.(٧٧)

واستنكر القاضي ابن الحاجّ (ت ٧٣٧/ ١٣٣٦-١٣٣٧) في القرن الثامن/ الرابع عشر «البِدَع» والسلوكيّات غير الإسلاميّة الكثيرة التي رآها في عادات النساء فيما يتعلّق بطقوس الموت قائلًا: إنّ النساء يكشفن وجوههنّ وينشرن شعورهنّ ويسوّدن وجوههنّ وأجسامهنّ، وينُحن ويعوّلن بأصوات صارخة.(٧٨) ويبيّن ابن الحاجّ كيف أنّ النائحة كانت توظَّف لتزيد جوّ الحداد حدّة، وتقود النساءَ من الأقارب والأصدقاء إلى اتّباع إيقاعات الدفوف، فتنظّم مشهدًا قويًّا من النواح. وكانت النسوة في هذه المشاهد ينغمسن في تحدٍّ للشريعة، يستمرّ عدّة أيّام وليالٍ بعد الوفاة،(٧٩) وكان الالتفات إلى المحظورات الاجتماعيّة والدينيّة قليلًا.

(٧٥) P. K. Hitti, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usama ibn Munqidh* (London, 1987), 145.

(٧٦) تستنتج دانيلّا تلمون هيلر في دراستها عن سوريّة في العصور الوسطى أنّ «صراع العلماء الطويل ضدّ ما عدّوه تعبيرًا مبالَغًا فيه عن الحزن عند مواجهة الموت لم ينجح قطّ؛»

Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and the Ayyubids (1146-1260)* (Leiden, 2007), 168, 172.

(٧٧) أحمد بن عليّ المقريزيّ، **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، ٢ م.، تحقيق محمّد زيادة (القاهرة، ١٩٣٩)، ١: ٧٩٦.

(٧٨) ابن الحاجّ، **المدخل**، ٣: ٢٣٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ٣: ٢٤٥؛

Huda Lutfi, "Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises," in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven, CT, 1991), 99-121.

ونفّست النساء عن حزنهنّ وألمهنّ على نحوٍ أكثر شدّة، فكانت المرأة تصرخ عند دخولها لتقديم عزائها معبّرةً بذلك عن ألمها، وتضرب وجهها وتخمشه، وتستقبلها النائحات بطرقهنّ المألوفة المستنكَرة.(٨٠) وقد كشف استمرار وجود النائحات اللواتي امتهنّ النياحة عن تردّدِهنّ بالاندماج الذاتيّ في الدين الجديد، وهذا أبقاهنّ على الحدود بين الوثنيّين والمسلمين، وبين الهمجيّين والخاضعين. واستمرّ استخدام النائحات على الرغم من التحريم الواضح للنياحة، واستقرّ في الإسلام أنّ النياحة طقس وثنيّ شائع وعصيّ استمرّ على الرغم من الجهود الدينيّة لإلغائه.(٨١)

وكانت الدلائل المتوافرة حتّى تلك الفترة تأتي من المصادر السنّيّة فتعكس السلوكَ داخل المجتمع السنّيّ، في حين ذهب الشيعة بالنياحة إلى مستوى أعلى بكثير بعد استشهاد الحسين حفيد الرسول ﷺ في كربلاء سنة ٦١/ ٦٨٠، وهو حدث جعل المذهب الشيعيّ يُوصف بدين النياحة. وحمل النوح على آل بيت النبيّ تضمينًا نخبويًّا يدلّ على مكانة مرموقة. وتسجّل كتب الفقه الشيعيّ اعتراضًا على النوح العنيف، إلّا أنّ لهجة بعض الأحاديث متناقضة، إذ اعتبرت النوح على الأئمّة أمرًا سليمًا.(٨٢) والمراد من النحيب هو أن يكون تذكيرًا بآلام الحسين الذي يمثّل موته أساسًا للهُويّة والتلاحم في المجتمع الشيعيّ. واللافت هنا – مرّة أخرى – هو أنّ إحدى النساء هي التي ابتدأت النياحة على الحسين، وهي أخته زينب التي يُنسب إليها تأسيس «المجلس،» أي التجمّعات التي عُقدت لإحياء ذكرى مأساة كربلاء باعتبارها شعيرة أساسيّة. ويقول الطبريّ إنّ النساء صرخن عندما مررن بالحسين وعائلته وخمشن وجوههنّ، وبكت زينب عند مرورها بجثّة الحسين قائلةً: «وا محمّداه!... هذا الحسين بالعراء، مرمّل بالدماء، مقطّع الأعضاء.»(٨٣) وهتفت زينب عند استشهاد حمزة عمّ الرسول ﷺ في أُحُد: «هل تعلمين أيّ كبدٍ للرسول لفظت؟ أيّ دم منه أرقت؟»(٨٤) ويعكس صوت النياحة في هذه الحالة صوتًا

(٨٠) ابن الحاجّ، **المدخل**، ٣: ٢٤٦.

(٨١) Halevi, *Muhammad's Grave*, 136.

(٨٢) Halevi, "Wailing for the Dead."

(٨٣) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الثانية، ١: ٣٦٩–٣٧٠.

(٨٤) ابن أعثم الكوفيّ، **كتاب الفتوح**، ٥: ٢٢٤–٢٢٥؛ انظر أيضًا:

Raidh Ahmad, "Al-Husayn Ibn 'Ali: A Study of His Uprising and Death Based on Classical Arabic Sources (3rd and 4th Century A. H./9th and 10th Century A.D.)" (PhD diss., McGill University, 2007), 207-208.

صالحًا وانتقالًا ناضجًا من النواح الجامح المدنِّس إلى النواح الموقّر، ويدلّ هذا على تطوّر المظهر العاطفيّ، وهو دليل في الوقت ذاته على أنّ استئصال النياحة متعذّر لما له من قوّة بدائيّة راسخة.

وبينما كانت مجالس العزاء عند الشيعة تقام سرّيًّا أو حول مزارات الأئمّة في القرنين الأوّل والثاني/ السابع والثامن، شهد القرن الثالث/ التاسع ظهور نادبين محترفين، من النساء والرجال الذين استعملوا مراثيَ نظموها لإحياء ذكرى الحسين وآل بيته. وأصبح الرجال والنساء الشيعة مع حلول القرن الرابع يجولون في طرقات بغداد في مسيرات يندبون فيها الحسين. ويتحدّث التنوخيّ عن خِلْب، وهي نائحة في بغداد كانت تنوح على الحسين وآل النبيّ بشكل سرّيّ في المنازل، لأنّ الناس في ذلك الوقت تجنّبوا النياحة علنًا خوفًا من الحنابلة المتشدّدين. وشكّل عمل خِلْب تهديدًا لحياتها، فقد قال شيخ الحنابلة: «بلغني أنّ نائحة يُقال لها خِلْب تنوح، اطلبوها فاقتلوها.»[٨٥] وهكذا، كانت التوتّرات المذهبيّة أحيانًا مدعاة للهجوم على النياحة. وبقي مقتل الحسين أساسًا جوهريًّا للهُويّة والتلاحم في المجتمع الشيعيّ، وخاصّة في استمرار الحزن المتمثّل، في أشدّ صُوَره، في أمّ الإمام الشهيد، فاطمة، التي تبقى سيّدة بيت الأحزان، في الدنيا والآخرة.[٨٦]

وقد وصف معظمُ النصوص السنّيّة النياحةَ والبكاء عند الشيعة – وقد اشترك النساء والرجال في تأديتها كما أشرنا – بالإفراط، وبالتالي، اتّسم المجتمع كلّه بالتطرّف على نحو خطير. ولمّا كانت ردّة الفعل هذه التي يثيرها الحزن هي ذات طبيعة انعكاسيّة، مثلها مثل الشعور بالظلم، يمكننا أن نفهم حقيقة ممارستها على الرغم من تحريمها، باعتبارها دليلًا على صعوبة كَبْت دافعٍ مُتأصّل في الطبيعة الإنسانيّة؛ فيبدو الأمر كما لو أنّه يُطلَق العنان للنياحة أكثر من ذي قبلُ لأنّها تُعَدُّ وتُصوَّر على أنّها غير مقبولة، الأمر الذي جعل إطلاق العنان لها أكثر إلحاحًا. وبذلك، فإنّ مقاومة النساء لم تُظهِر عاطفتهنّ الفوريّة فحسب، بل أظهرت ضعف إيمانهنّ أيضًا. وعلاوةً على ذلك، إن كان الحداد والنياحة من مهامّ النساء في المقام الأوّل، فهل يكون المجتمع الذي تفرض آلامُه الخلاصيّة النحيبَ وتثيرُه مجتمعًا

(٨٥) الحسين بن عليّ التنوخيّ، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ٨ م.، تحقيق عبود الشالجي (بيروت، ١٩٧١–١٩٧٣)، ٢:٢٣٣.

(٨٦) Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (The Hague, 1978), 143-148.

نسائيًّا؟ في كلتا الحالتين، سواء عند أهل السنّة أو الشيعة، فإنّ النساء هنّ المذنبات الرئيسات، فهنّ يغشّين الحدود بين النظامَين القديم والجديد بنواحهنّ المفرط وانغماسهنّ العاطفيّ، وهنّ في بعض النواحي يؤخّرن اكتمال التحوّل من السلوك الوثنيّ إلى السلوك الإسلاميّ، الأمر الذي يهدّد النظام المطلوب من الحكم الجديد. فالعاطفة، إذا ما صحبها الشغف، تُعتبر مخرِّبة ومدمِّرة وخطيرة.

استمرار نَوْح النساء وإنفاذ الهويّة الإسلاميّة

لقد دعّم التمسّك العنيد بالنياحة، رغم التعاليم الإسلاميّة التي تحظرها، الأيديولوجيّات القائلة بطبيعة المرأة غير المنطقيّة وافتقارها الأساسيّ للسلطة والسيطرة، وأعادَ بناءها.(٨٧) وسواء أكانت هذه المظاهر حقيقةً أم مجرّد تصويرات نصّيّة، فقد عكست النظامَ الجنوسيّ الجديد وعزّزته، وهو نظام لم يَعُدَّ سلوكًا كهذا غير ذكوريّ فحسب، بل اعتبره غير إسلاميّ أيضًا، يمارسه من خالف البناءَين؛ أي النساء والجاهليّين (أو الطائفيّين). وعزّزت هذه المظاهر الاعتقاد بأنّ النساء إذا ما تُركن دون سيطرة، فسَيَعُدن إلى حالة جامحة وغير مروَّضة على طريقة الجاهليّين.

وقد انتقد ابن تيميّة (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) في القرن الثامن/ الرابع عشر إصرارَ المسلمين في زمنه على عادات ما قبل الإسلام، الأمر الذي شكّل برأيه جاهليّة بمعنًى أضيق، مبيّنًا أنّ مصطلح الجاهليّة ينطبق على حالة معيّنة أو على صاحب هذه الحالة. ويؤكّد ابن تيميّة أنّ الجاهليّة موجودة في بلاد المسلمين ووسط كثير من المسلمين، كما قال الرسول ﷺ: «أربع في أمّتي من أمر الجاهليّة، لا يتركونهنّ.»(٨٨) وكانت النساء مسؤولات عن إحدى هذه الصفات بأقلّ تقدير، وهي النياحة على الأموات.

وشكّلت طقوس الجاهليّة المستمرّة – وتحديدًا نوح النساء – مصدرًا ومجالًا للصراع على السلطة بين ابتداعات العوامّ الدينيّة وحاجة المؤسّسة إلى التحكّم بمسار الأمور.(٨٩)

(٨٧) Karen Stears, "Death Becomes Her: Gender and Athenian Death Ritual," in *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, ed. Ann Suter (Oxford, 2008), 139-155.

(٨٨) ابن تيميّة، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ٢ م.، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل (بيروت، ١٩٩٩)، ١: ٢٥٩.

(٨٩) Astren, "Depaganizing Death."

وقد انبنى منطق تحريم ممارسات الحزن المفرطة على الاعتقاد بأنّ في إظهار الحزن الشديد على موت الأصدقاء والأقارب إنكارًا لوعد البعث في اليوم الآخر. وكان لزامًا إقناع المؤمنين بأنّ الموت بدايةُ الحياة الأبديّة وليس أمرًا يستوجب الحزن. لكنّ رَفْض طقوس الحداد رمى إلى ما هو أبعد من ترابطات كهذه ليشمل سلوكًا ملائمًا، يتجنّب تجاوزات الجاهليّة التي تجسّدت في هند وفي عاطفيّة النائحات المتطرّفة أيضًا.

وفي هذه الفترة التاريخيّة الانتقاليّة المهمّة، جاهدت الأمّة الإسلاميّة الناشئة لتأسيس نظام جديد سعى ليبدّل بالقرابة وروابط الدم النظامَ الأخلاقيّ الناشئ المبنيّ على مبادئ الأمّة الجديدة. وتناقضت أفعال النوح العنيفة التي قامت بها هند وغيرها من نساءٍ جاهليّات مع الموقف الخاضع للسيطرة والأكثر هدوءًا، وهو الموقف المتوقّع من النساء المسلمات أن يتّبعنه كردّة فعل على موت أحبّتهنّ، وهذا ما يُلقي الضوء على نظام ثنائيّ: النموذج المثاليّ للأنوثة المسلمة مقابل الأنوثة الجاهليّة.[٩٠] وقد اقتضت «أسلمة» طقوس الموت، في المقام الأوّل، كبتَ الفوران العاطفيّ، وتحديدًا النياحة، والذي ربطه الأتقياء بممارسات جاهليّة. ومهما كانت النياحة قريبة من الممارسات الفعليّة لفترة ما قبل الإسلام، فإنّها صارت المنظّر الأيديولوجيّ الذي يسعى لتعريف شعائر الإسلام المثاليّة عن طريق التضادّ.[٩١]

وربّما كان النوح الشعائريّ أوّل أداة عبّرت بها النساء عن أنفسهنّ وهمومهنّ علنًا، فاستطعن التأثير في شؤون مجتمعهنّ، وشكّلن تحدّيًا دقيقًا للأيديولوجيّة السائدة في الأمّة الإسلاميّة. وإنّ طقوس الحداد هي وسيلة المجتمع لممارسة الحزن واحتوائه. ولا ترتبط السياسة بالطقوس ارتباطًا شديدًا فحسب، بل ربّما تنبع منها، «فلا توجد سياسة من دون تنظيم لزمن النياحة وحيّزها، ودون دراسة طوبوغرافيّة لمكان الضريح.»[٩٢] ونظرًا إلى خطر الحزن المفرط وقدرته السياسيّة، حاولت الأمّة الناشئة وضع السلوك الجنائزيّ تحت سيطرة الدولة، وبالتالي، إرساء التحكّم الذكوريّ (أي العقلانيّ) بطقوس الموت. وخاف الرجال الصالحون من تصدّي النساء النائحات الجامحات للنوايا الحسنة للرجال المسلمين المتحفّظين الذين

(٩٠) Teipen, "Jahilite and Muslim Women."

(٩١) Halevi, *Muhammad's Grave*, 124.

(٩٢) Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit (Stanford, 1993), 61; Michael Naas, "History's Remains: Of Memory, Mourning and the Event," *Research in Phenomenology* 33 (2003): 75-96.

يطيعون الله ويريدون إرساء طقوس الموت التي أقرّها النظام الجديد.[٩٣] ولكنّ ذلك كلّه كان مشروعًا مثاليًّا أُحبط أمام حقيقة النساء النائحات اللواتي صَوَّر شِعرُهنّ العفويّ وسلوكُهنّ الذي لا يُمكن التنبّؤ به فوضى زمن ما قبل الإسلام، واللواتي استسلمن لدوافعهنّ الغريزيّة. وأصبحت طقوس الموت، وخاصّة النياحة، أحد محاور الذاكرة الجماعيّة، أي عالمًا مؤسَّسًا تُختزن فيه الذاكرة الحقيقيّة. وتكمن هذه الطقوس – على حدّ تعبير بيير نورا (Pierre Nora) – «في الإيماءات والعادات، وفي مهارات تنتقل عن طريق تقاليد غير محكيّة، وفي المعرفة الذاتيّة الكامنة في الجسم، وفي ردود فعل غير مدروسة، وفي ذكريات راسخة.»[٩٤]

وأظهرت نصوصُنا أنّ نياحة النساء أنموذج دونيّ للسلوك الوثنيّ والأنثويّ والعاطفيّ. وكان من الواجب أن يُضبَط الحزن ويُسيطَر عليه، فصِيغت قوانين واضحة للتعبير عنه. وباعتبار الجاهليّة نقطة منشأ الحزن، صارت هي النطاقَ الذي ينبغي أن يُتحكَّم به، ولحظةً تاريخيّة ينبغي تخطّيها بشكل حاسم. وعُرف المسلمون الأوائل بمجاهدتهم لأنفسهم، وهذا أبعدهم عن التمرّد المنسوب إلى فترة الجاهليّة وسلوك النساء. وقد سعى النظام الجديد إلى السيطرة على نياحة النساء ومظاهر الحزن العامّة وجعلها ملائمة لأهدافه. وأدرك المسلمون الأوائل خطر ترك هذه الممارسة الجسورة في يد النساء اللواتي تجذّر سلوكهنّ الطقسيّ في عادات الجاهليّة.

وفي كتب الفقه، وضعت التشريعات الإسلاميّة الجنائزيّة بنيةً للنظام ومعنًى للثاكل. ومن أجل فهم المعتقدات الإسلاميّة المتعلّقة بالموت وطرق ممارساتها، ينبغي التشديد على أنّ التشريعات المتعلّقة بفقدان الأحبّة لدى المسلمين تشكّلت بين ما كان مفروضًا وما كان يُؤدّى في الواقع. فالموت يُحْدث ردّاتِ فعلٍ تتحدّى الأوامر الدينيّة وتتساهل معها أو تساومها، وتتكوّن هذه الأوامر من قوانين رسميّة تكتسب قوةً لاعتبارها جزءًا من الإرادة

(٩٣) Halevi, *Muhammad's Grave*, 142.

(٩٤) Pierre Nora, "Between Memory and History, *les lieux de mémoire*," *Representations* 26 (1989): 7-24.

انظر أيضًا:

Angelika Hartmann, "Rethinking Memory and Remaking History: Methodological Approaches to 'lieux de mémoire' in Muslim Societies," *Culture e contatti nell'area del Mediterraneo: Il ruolo dell'Islam: Atti 21. Congresso UEAI* (Palermo, 2002), 51-61.

الإلهيّة والأنموذج النبويّ. غير أنّ البُعد المُؤدّى في الدين أكثر مرونة ويعطي الناس حرّيّة تبنّي المعايير الدينيّة والثقافيّة ومناقشتها وتغييرها والتكيّف معها.(٩٥) وقد تأمّلت إليشيفا باومجارتن (Elisheva Baumgarten) «دينيّةَ» بعض الممارسات، وكيف جعلت نساءُ العصور الوسطى بعضَ الأفعال اليوميّة «تعبيرًا دينيًّا.»(٩٦) وفي هذه الحال بالتحديد، تدلّ مشاركة النساء المستمرّة في النياحة – وإن مواربةً – على ضعف إيمانهنّ. واستنتجت عالمة الأنثروبولوجيا ليلى أبو لغد أنّ الطقوسَ الجنوسيّةَ الطابعِ، التي تنوح فيها النساء على موتاهنّ بينما يلتجئ الرجال إلى الله، ستصبح وسائل مهمّة تمثّل الدور الأخلاقيّ للنساء، وصولًا إلى دونيّتهنّ الاجتماعيّة.(٩٧)

وسيطرت قوّة التحوّل الحضاريّة على السلطة الثقافيّة للنساء النائحات. غير أنّ النساء (أو بعضهنّ على الأقل) قاومن الاندثار وحافظن على الطقوس المتعلّقة بالموت. وتُعَدّ النسوة اللواتي استمررن بالنوح على الأموات، بشكل من الأشكال وسطيّات اجتماعيًّا وروحيًّا، وقد دخلن بذلك المنطقة الفاصلة التي تبدأ بها مظاهر جديدة للهُويّة ومواطن مستجدّة للتعاون والنزاع.(٩٨) لقد عكست مقاومتهنّ في الظاهر سلبيّةً معيّنة، لكن من الواضح أنّها كانت آليّةَ محافظةٍ على الحدود في مواجهة النظام الجديد الذي يهيمن عليه الرجال.

وأوجدت الشرائعُ الجديدة المتعلّقة بالسلوك تجاه الموت حدًّا زمنيًّا بين عصر الجاهليّة وعصر الإسلام. وتطلّب بناء «الإسلاميّة» ابتكار الإسلام باعتباره دينًا وجهازًا منظّمًا من العقائد والشعائر المنقطعة عن الممارسات الثقافيّة السابقة لها، وتحديدًا تلك المتعلّقة بالموت. وإنّ نياحة النساء المستمرّة في زمن التغيّر الدينيّ السريع تمثّل عائقًا خلّفته المواقف والطقوس من فترة ما قبل الإسلام، بعد أن استمرّ تطبيقها في حاضره. ووفقًا لِكليفورد

(٩٥) Juan Eduardo Campo, "Muslim Ways of Death: Between The Prescribed and the Performed," in *Death and Religion in a Changing World*, ed. Kathleen Garces-Foley (London, 2006), 147-177.

(٩٦) Elisheva Baumgarten, "A Separate People? Some Directions for Comparative Research on Medieval Women," *Journal of Medieval History* 34 (2008): 212-228.

(٩٧) Lila Abu-Lughod, "Islam and the Gendered Discourse of Death," *International Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1993): 187-205.

(٩٨) Homi Bhabba, *The Location of Culture* (London, 1994), 2; Holst-Warhaft, *The Cue for Passion*, 31.

غيرتز (Clifford Geertz)، فإنّ تكرار الطقوس، وهو جزء من طبيعتها، يمثّل «قانونًا للنظرة العالميّة المغلَّفة في الأسطورة والرمز وتجسيدًا وتحقيقًا لها،»[٩٩] الأمر الذي يعني استمراريّة الماضي. وتعطي الأمثلة النصّيّة دورًا محوريًّا لشخصيّة النساء النائحات، الأمر الذي يؤكّد أهمّيّة مشاركتهنّ في تشكيل الممارسة الدينيّة المتغيّرة سواء بقبولها أو معارضتها. لقد كانت النساء علامات أساسيّة للهُويّة والانتماء، سواء أكنّ يمارسن الجاهليّة بالنياحة أو يعبّرن عن ذواتهنّ الإسلاميّة المُصلَحة بالامتناع عن ذلك.

(٩٩) Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (London, 1966), 3.

انظر أيضًا:

Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge, 1994), 44-45.

الفصل الثالث

المهرطقون الداخليّون
القرامطة والعالم الحميميّ

يرى ر. إ. مور (R. I. Moore) في تحليله لازدياد الاضطهاد في أوروبّا في العصور الوسطى أنّ «عمليّة تعريف البدعة ودحضها تزيدها اتّساقًا،» لأنّها تحوّل البدع المختلفة واليائسة إلى صورة وحش مهدِّد. وتكسب البدعة مزيدًا من المكانة والأهمّيّة عندما يُعترف بها وتُهاجَم، لكنّ انتشارها لا يمثّل بالضرورة الخطر الفعليّ الذي تشكّله على نظام أو عقيدة قائمَين. وقد حرّفت الكتابات التي تناولت الهرطقة أصحابها وبالغَت في عددهم وسلوكهم المتساهل وقناعاتهم ومجال تأثيرهم.(١) وقد طوّرت أوروبّا تقليدًا في اضطهاد المجموعات المخالفة للجماعة، بما فيها الهراطقة الذين عُرِّفوا وفقًا لصور نمطيّة راسخة وضعت النساء والجنس في مركز الصدارة.(٢) وكانت الاتّهامات بالانحراف الجنسيّ متّصلة فعلًا بحركات الهرطقة بشكل عامّ. فقد وُصف الوالدانسيّون (Waldensians)، في أوروبّا في القرن الثاني عشر، بأنّهم طالِبو متعة جامحون يتخلّون عن التجربة الروحيّة من أجل التجربة الحسّيّة. واتُّهم الكاثاريّون (Cathars) كذلك بتعليم العلاقات الجنسيّة الحرّة، وأدان مجلس الريمس سنة ١١٥٧ المجون الجنسيّ باعتباره جزءًا من سلوكهم الهرطقيّ. وعلى نحوٍ مشابه، انتشر موضوع الخطيئة الجنسيّة قبل قرنٍ من ذلك في الإمبراطوريّة

(١) R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1994), 71, 90.

(٢) Elspeth Whitney, "The Witch: 'She'/The Historian 'He': Gender and Historiography of the European Witch Hunts," *Journal of Women's History* 7 (1995): 77-101.

ومن الدخلاء البارزين الآخرين اليهود والبرصان.

البيزنطيّة، في هجومٍ عنيفٍ على البوليسانيّين (Paulicians) الذين اتُّهموا بالمشاركة في سلوك ماجن مرتبط بسفاح القربى.[٣]

وتجعل كلّ هذه المواقف دراسةَ النساء والجنس في حركات الهرطقة فيما قبل الحداثة دراسةً مشكِلةً. فقد صُنِّفت الكتب التي تناولت الهرطقة من وجهة نظر أولئك الذين عرّفوا أنفسهم بالتقليديّين، زد على ذلك أنّهم رجال اتّخذوا المرأةَ المهرطقة وسيلةً لتأكيد فردانيّتهم الذكوريّة التقليديّة.[٤] وبالتالي، تكشف سرديّات كهذه القليلَ عن نساء المجموعات التي تُدرس، والكثيرَ عن كيفيّة استعمال الرجال من المؤلِّفين قصصَ النساء لتطوير مفاهيم العلاقات الجنسيّة والعلاقات بين الجنسين، وبشكل أوسع، تصوير النساء باعتبارهنّ ثيمة متكرّرة في هذا الخطاب.[٥] وسوف أحلّل فيما يلي كيفيّة استعمال الجدل المناهض للهرطقة في المصادر السنّيّة فيما يتعلّق بمجموعة مهرطقة إسلاميّة، وهي القرامطة. وسأتفحّص على وجه التحديد كيف استُعملت النساء والجنوسة ذريعتَين لتعيين الحدود وتمييزها. فالمصادر السنّيّة تشير إلى أنّ القرامطة روّجوا لآداب جنسيّة مختلفة جذريًّا عن الأخلاق الإسلاميّة «السليمة،» وقد احتُجَّ بإباحيّتهم الجنسيّة المزعومة باعتبارها أداة جدليّة لاستبعادهم عن الجهاز السياسيّ.

الهرطقة في الإسلام

ليس هناك مصطلح إسلاميّ محدَّد للهرطقة. بعبارة أخرى، لا هرطقة في الإسلام إذا ما أردنا اتّباع تعريفها المسيحيّ، ذلك أنّه لم يكن في الفترة العبّاسيّة صوت دينيّ مهَيْمن ملَكَ

(٣) Jeffrey Richards, *Sex Dissidence and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages* (London, 1990), 59-60; Evelyne Patlagean, "Byzance, le barbare, l'hérétique et la loi universelle," *Ni juif ni grec: Entretiens sur le racism; Actes du colloque tenu du 16 au 20 Juin 1975 au centre culturel international de Cerisy-la-Salle*, ed. Leon Poliakov (Paris, 1978), 81-90.

(٤) Virginia Burrus, "The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epipahnius, and Jerome," *Harvard Theological Review* 84 (1991): 229-248.

(٥) Kimberly B. Stratton, "The Rhetoric of 'Magic' in Early Christian Discourse: Gender, Power and the Construction of 'Heresy,'" in *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. Tod Penner and Caroline Vander Stichele (Leiden, 2007), 89-114.

السلطةَ الأخلاقيّة أو القسريّة ليفرض آراءه مستبعدًا سائر الآراء. فمن الممكن إذًا ألّا توجد أرثوذكسيّة، ولكن تنوّعٌ من فئات متعارضة تتنافس على امتلاك الحقّ في تعريف العقيدة.(٦) فقد كان كلّ مسلم – نظريًّا – حرًّا في ترويج رؤيته الخاصّة للإسلام، وفي اتّهام الرؤى الأخرى «بالفساد.» وقد عنى هذا أنّ كلّ مدرسة كلاميّة فكريّة تمسّكت برؤيتها الأرثوذكسيّة الخاصّة قد أدانت الفِرَق الأخرى بالضلال والهرطقة. ولمّا تُنوزع على الأرثوذكسيّة بهذه الطريقة بدت غير ثابتة. غير أنّ الإجماع – وهو الرأي المُجمَع عليه بين الفقهاء الأكفاء المنتمين إلى مدارس الفقه السنّيّة الكلاسيكيّة – كان له الحقّ المُطلَق في تعريف الأرثوذكسيّة الإسلاميّة، وعُدَّت سائر الآراء الأخرى هرطقة.(٧)

وأصبحت سلطة الإجماع مبدأ ثابتًا في الفقه السنّيّ مع حلول القرن الرابع/العاشر، وترتّب على ذلك أنّ خَرْقها كان تهديدًا يؤدّي إلى اتّهامات بالهرطقة. والأرثوذكسيّة هي عمليّة تدريجيّة، وتاريخها هو أحد السبل التي صيّرت الادّعاء بامتلاك الحقيقة متجسّدًا في الممارسات الاجتماعيّة مثل الشعائر، وفي مؤسّسات مثل تجمّعات العلماء.(٨) وكما يبيّن حميد دباشي، فإنّ مصطلحَي «أرثوذكسيّ» و«هرطقيّ» مصطلحان جدليّان وليسا تفسيريَّين، وإنّ النجاح السياسيّ لقراءة تأويليّة محدَّدة هي التي جعلت موقفًا دينيًّا ما أرثوذكسيًّا.(٩) وقد

(٦) Steven C. Judd, "Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography," *International Journal of Middle Eastern Studies* 31 (1999): 161-184.

(٧) وضّح ديفين ستيوارت أنّ الفقهاء المسلمين مالوا إلى التصرّف باعتبارهم سلطات دينيّة في غير سياقٍ تاريخيّ وجغرافيّ محدَّد، رغم أنّ الإسلام ليس فيه هرميّة إكليركيّة؛

Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City, 1998) 25, 45.

غير أنّ ألكسندر كنيش حذّر من استعمال تصنيفات أوروبّيّة لتأويل جوانب في الحضارة والدين الإسلاميَّين، ولا سيّما الثنائيّةُ الضدّيّة بين الأرثوذكسيّة والهرطقة اللذين «ليسا مطابقين تمامًا للحالة الدينيّة في المجتمعات الإسلاميّة؛»

Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassessment," *The Muslim World* 83 (1993): 48-67.

(٨) Ahmed El Shamsy, "The Social Construction of Orthodoxy," in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, 2008), 97-117.

(٩) Hamid Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads* (New Brunswick, NJ, 1989), 71.

لا يمكن تعريف الهرطقة إلّا عندما تكون الأرثوذكسيّة المركزيّة قابلة للصياغة؛ وقد عَنَت إدانة

صوّر المسلمون السنّة صدرَ الإسلام على أنّه مجتمع واحد متّسق ذو شريعة وأساس راسخَين خرجت منهما الفِرق وفارقت الجماعة. وقد تعيّن على المتكلّمين الذين كانوا يقرّرون ما تنطوي عليه الطائفة السنّيّة أن يحدّدوا من ينتمي إليها ومن يبقى خارجها ومتى يُكفّر خطأ أحدهم أو عملُه خارج نطاق السنّة.(١٠) لكنّ تشعّب العَقَديّة، حتّى ضمن الفرع السنّيّ، منع وجودَ فكرة واحدة عن «الأرثوذكسيّة.»

إنّ المصطلح العربيّ القريب من تعريف الهرطقة هو الزندقة، والمراد به في الأصل الذين آمنوا بمذهبَين ومارسوا الإسلام في العلن، ولكنّه عُمّم فيما بعد ليشمل أصحاب العقائد غير الرسميّة، والمكروهة، وسوى ذلك من العقائد المشبوهة.(١١) وأصبح مصطلح الزندقة يُستعمل لجميع أنواع الانحراف الهرطقيّ، إلى أن صار في نهاية المطاف يدلّ على أكثر من خطأ بسيط، أي على الكفر. ويرتبط الغُلوّ – وهو مصطلح آخر يشير إلى الهرطقة – بالمبالغة أو الإفراط في المعتقد الدينيّ، مثل إنكار النبوّة أو الشريعة الإسلاميّة أو الدعوة إلى الخلاص بالإيمان.(١٢) ولم يُستعمل مصطلح الإلحاد في بدايات العصر العبّاسيّ ليدلّ على اعتناق عقيدة باطلة، بل ليدلّ على رفض الدين، مثل الشكّ المادّيّ والكفر بالله. ومع ترسيخ

الهرطقة التحكّمَ بتعريف الأرثوذكسيّة. انظر:

Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley, 1995), 160.

(١٠) Joseph van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Marie Todd (Cambridge, MA, 2006), 27-28.

(١١) Bernard Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica* 1 (1953): 43-63.

كانت «الزندقة» مصطلحًا ذا دلالة، لكنّه كان غير محدَّد بدقّة ويدلّ على أشياء كثيرة، ويبدو أنّه دلّ في بداية الأمر على اتّباع المانويّة. انظر:

M. Chokr, *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire* (Damascus, 1993).

تقول ساره سترومسا إنّ جميع أنواع المهرطقين وُصفوا بالزنادقة في الكتابات عن الفرق الإسلاميّة، وهو مصطلح يمكن أن يشير إلى المشركين والفلاسفة الجريئين والمتكلّمين الذين أزعجت تعاليمُهم خصومَهم المسلمين الذين يتّبعون الإسلام الرسميّ؛

Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden, 1999), 5.

(١٢) الخلاص بالإيمان (antinomianism) هو العقيدة القائلة بأنّ الإيمان يضمن لصاحبه النجاة وإن لم يعمل الخير ويتجنّب الشرّ.

الأرثوذكسيّة السنّيّة في القرن الرابع/ العاشر، جاءت الرسالات عن الهرطقة لتعيّن مجموعة تعريفات لأولئك الذين يُعتبرون خصومًا للسنّة، وهم: الباطنيّة (الفرق التي ترفض المعنى الحرفيّ للنصّ المقدّس وتركّز عوضًا عن ذلك على الباطن، أي المعنى الداخليّ، وخاصّة الإسماعيليّة)، والقَدَريّة (المتكلّمون الذين يتبنّون مبدأ الإرادة الحرّة)، والإباحيّة (الفرق التي تقول بالخلاص بالإيمان). غير أنّه لم يُتوصّل قطّ إلى الاتّساق بين هذه التعريفات.(١٣)

وتشير مارينا روستو (Marina Rustow) إلى أنّ «حاخامات» الدولة الفاطميّة في القرن الخامس/ الحادي عشر اتّهموا «القرائيّين» (Qaraites) بالهرطقة لتحدّي سلطتهم التي مارسوها على المجتمع اليهوديّ. وتشدّد روستو على أنّ المعتقدات في الإسلام واليهوديّة أصبحت هرطقة عندما استعملت الغالبيّة الدينيّة القوّة.(١٤) وعلى المنوال نفسه، وفقًا لشرمان جاكسون (Sherman Jackson)، فإنّ السلطة هي كلّ ما يلزم لتأسيس أيّ معتقد رسميّ والحفاظ عليه في غياب الهرميّة الإكليريكيّة وقد تكون سلطة رسميّة أو غير رسميّة، إذ لا يمكن إنشاء مذهب أرثوذكسيّ – وهو أمرٌ صعب المنال – إلّا بدعمٍ من السلطة.(١٥) ولم تحدّد العقيدة أيَّ الحركات شكّلت طائفة، ولا أيَّ مجموعة من الاعتقادات شكّلت هرطقة، بل كان ذلك رهن قرار الغالبيّة أو إخفاق الأقلّيّة. وقد أُسّس الاضطهاد في طريقة التفكير

(١٣) W. Madelung, "Mulhid," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.; Mohammed Ali Amir-Moezzi, "Heresy," *Encyclopedia of the Qur'an*; Ahmad Atif Ahmad, "Al-Ghazali's Contribution to the Sunni Juristic Discourses on Apostasy," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 7 (2007): 50-73.

ومن المصطلحات الأخرى مصطلح البدعة، والذي يمكن تعريفه بأنّه اعتقاد أو ممارسة لا سابقة لها في حياة النبيّ ﷺ. وتستعمل البدعة نقيضًا للسنّة، ولكن ينبغي تمييزها عن الهرطقة، إذ إنّ البدعة لا تنشأ بالتمرّد بل بنوعٍ من الالتباس، وغالبًا ما يبقى ممارسوها ضمن حدود الجماعة؛ انظر:

J. Robson, "Bid'a," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed.

(١٤) Marina Rustow, *Heresy and the Politics of Community*: *The Jews of the Fatimid Caliphate* (Ithaca, NY, 2008), 254, 347-348.

(١٥) Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam Wa al-Zandaqa* (Oxford, 2003), 30; Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy.'"

ويتحدّث جود أيضًا عن الصعوبة التي ينطوي عليها تعريف مفهومَي الهرطقة والأرثوذكسيّة، فيقول «إنّ الهراطقة هم، ببساطة، أولئك الذين تعُدُّهم السلطة الدينيّة المسيطِرة خارج حدود الأرثوذكسيّة؛» Judd, "Ghaylan al-Dimashqi."

السائدة على المصادفة بدلًا من العقيدة والقانون؛[١٦] وهكذا، أصبحت الأرثوذكسيّة تعني، بوجه من الوجوه، قَبول النظام القائم، بينما مثّلت الهرطقة نقدًا أو رفضًا له.

ووفقًا لدانيال بويارين (Daniel Boyarin)، فإنّ ابتداع الهرطقة ضروريّ لإيجاد الإطار المنطقيّ للأرثوذكسيّة؛ ولذلك، يدخل المفهومان عالم الخطاب معًا، فيُعرَّف أحدهما ضمن سياق الآخر دومًا، فتُبنى «حدود داخليّة» لاستئصال الغموض المعنويّ والاجتماعيّ وإنتاج كياناتٍ منفصلة كلّيًّا.[١٧] وهذه هي الطريقة التي تشكّل بها كثير من الأديان والأنظمة – بمعارضة المعتقدات أو الأعراف الخاصّة بسَلَف أو جار يُنظر إليه على أنّه تهديد. وما دامت الأرثوذكسيّة والهرطقة معتمدتين إحداهما على الأخرى، فستستمرّ العداوة التي يكنّها كلّ منهما للآخر، أي الحسّ الفطريّ للنزاع – فتضيّق الواحدة على الأخرى باستمرار، وتتميّز كلّ منها عن الأخرى. وفي سرده للانتقال من الوثنيّة إلى المسيحيّة في أواخر العصور القديمة، وصف بيتر براون (Peter Brown) تكتيكًا كهذا بأنّه مفْض إلى تعايش سلميّ، فـ«الأعداء الواضحون المحسوم أمرُهم، والقوانين الحازمة لتجنّبهم القائمة على حدس قويّ بوجود ضرر، يمكن أن يكون لها أثرٌ في حماية المجموعات الدينيّة بعضها من بعض، فهو يفسح لها مجالًا للانسحاب.»[١٨]

وقد ضاعت معظم المعلومات المتّصلة بالهرطقة، وهي متوافرة بوساطة الذين يكتبون عن الهرطقة فقط، وهم أصحاب نصوص متأخّرة كيديّة، وغالبًا ما تكون معادية للعقائد والفِرق التي تشرح عنها. وتعكس قلّةُ شفافيّة المصادر انحيازاتِ الأرثوذكسيّة السنّيّة الناشئة، وذلك نظرًا إلى ما نعرفه عن الفِرق المهرطقة وما أراد المؤرّخون والتقليديّون السنّة الحفاظ عليه. وبالتالي، أُخفيت التطوّرات التاريخيّة وراء صورة جدليّة ونموذج سلبيّ.[١٩]

وسَعَت المؤلّفات السنّيّة، بشكل خاصّ، إلى تعريف الأساس العَقَديّ لأرثوذكسيّة سنّيّة

(١٦) Van Ess, *Flowering of Muslim Theology*, 34.

(١٧) Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004), 2-3, 29.

(١٨) Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World* (Cambridge, 1995), 16-17.

(١٩) Jeffrey T. Kenney, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt* (Oxford, 2006), 25.

بوضع سمات مذهبيّة لكلّ أولئك الذين لم يستوفوا الشروط الموضوعة. وأصبح هذا هو المُنطلَقَ في فضح أعمالهم الشائنة، الأمر الذي أدّى إلى اتّهام شرعيّ إمّا بالهرطقة أو بالشيطنة الصريحة. وتضمّنت الكتابات عن الفِرَق نقاشات حول مقارنة الأديان، والمعتقدات المذهبيّة، والجدل الدينيّ، وركّزت أهداف المؤلّفين على «الهاجس الموسوعيّ والتصنيفيّ للكتابات عن فرق الهرطقة، مثل ترسيم الحدود الطائفيّة وترسيخها.»[٢٠] وقد وُصفت المؤلَّفات عن الفرق بأنّها جهد يصوّر المركز الأرثوذكسيّ في الإسلام، ويكشف وجود أجسام هرطقيّة باعتبارها مختلفة عن المركز.[٢١]

إنّ جزءًا من الاهتمام في وصف الفِرَق يعود بالفائدة على تعريف المذهب السنّيّ، وذلك بمقابلته بالآراء الهرطقيّة. وقد جعلت النقاشات عن «الهرطقة» الاعتقادات الأساسيّة محطّ تركيز، بينما أدّت مفاهيم الأرثوذكسيّة والهرطقة إلى مجموعاتٍ دينيّة أكثر تماسكًا، فعزّزت بالتالي الهُويّات الجماعيّة. وقد تغيّرت صياغة العقيدة السنّيّة فعلًا، وذلك بسبب التصدّي للهرطقات أو إنكارها.[٢٢] وقد قام المتكلّم الأشعريّ الشافعيّ عبد القاهر البغداديّ (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧) في كتابه **الفَرق بين الفِرَق** – وهو عمل كلاسيكيّ في التراث المكتوب عن الفِرَق – ببناء رسالة دفاعيّة لنصرة العقيدة السنّيّة والتنديد بالهرطقات التي كانت تهدّدها. ولم يكن هدفه كتابة تاريخ للفِرَق بل وضع تصنيف معياريّ لها وفقًا لبعدها النسبيّ عن أهل السنّة، وهم المرجع الوحيد للحقيقة الكاملة. وبما أنّه اعتبر هذه الفِرَق مُدانَة بالردّة، فقد وفّر بذلك شرعيّة لكلّ الإجراءات القمعيّة التي اتّخذتها الدولة في الماضي والتي ستتّخذها في المستقبل ضدّ الفِرَق المتطرّفة الخطيرة الباقية، ولا سيّما الباطنيّة منها. ويدرِج كتاب **الفِرَق**

(٢٠) Sean W. Anthony, *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism* (Leiden, 2012), 141.

(٢١) لقد تنبّه فاروق ميثا إلى ثلاثة موضوعات رئيسة هي المؤامرة المنظَّمة بهدف السيطرة، والانحراف العقَدَيّ في تأويلات المذاهب الإسلاميّة الرئيسة، ولا ناموسيّة الحراك (الذي يُرمز إليه بالقرامطة). Mitha, *Al-Ghazali and the Isma'ilis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London, 2001), 35-38.

(٢٢) W. Montgomery Watt, "The Great Community of the Sects," in *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1971), 25-36; Richard Lim, "Christian Triumph and Controversy," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, Peter Brown, and Oleg Grabar (Cambridge, MA, 2000), 196-218.

تحت تسمية الباطنيّة قرامطةَ العراق وسوريّة والبحرين وفاطميّي مصر أيضًا. ويبيّن البغداديّ في هذه الرسالة أنّ عقيدة الباطنيّة غير متوافقة مع الدين الإسلاميّ، ذلك أنّ أطروحة هذا الكتاب – وهي أطروحة يكرّرها مصنّفون آخرون في الفِرَق – هي أنّ الباطنيّة والقرامطة والإسماعيليّة والعُبيديّة تدلّ على مظاهر متنوّعة – تحت أسماء مختلفة – لحركةٍ واحدة هدفها هدم صرح الإسلام الدينيّ والسياسيّ.[٢٣] ويجب التأكيد على أنّ هذه المصطلحات استُعملت بكثرة في المصادر على سبيل الترادف، كما سيتّضح لاحقًا.

الخلفيّة التاريخيّة للقرامطة

إنّ تاريخ الإسماعيليّة المبكّر الممتدّ من منتصف القرن الثاني/ الثامن حتّى تأسيس الخلافة الفاطميّة في أوائل القرن الثالث/ التاسع، هو تاريخ غامض. وكان الإسماعيليّون حتّى عهد قريب يُقيَّمون في الدرجة الأولى على أساس أدلّة يقدّمها خصومُهم، شأنهم شأن كلّ الحركات المعارضة التي توصَف في الغالب عبر آراء خصومها. وتعود رواية المجادلين السنّة المناهضة للإسماعيليّة إلى مُصنَّف كتبه أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن رِزام في أوائل القرن الرابع/ العاشر. ومع أنّ رسالة ابن رزام فُقدت، إلّا أنّ مقتطفات منها قد حُفظت واستُعملت في عمل آخر مناهض للإسماعيليّين كتبه أخو محسن (توفّي حوالى سنة ٣٧٥/ ٩٨٥–٩٨٦) حوالى سنة ٣٧٠/ ٩٨٠. وقد ضاع معظم هذا العمل أيضًا، غير أنّ ثلاثة مؤرّخين مصريّين حفظوا أجزاء مهمّة منه. وإنّ هذه الرواية لابن رزام–أخي محسن التي هدفت إلى تكذيب الحركة الإسماعيليّة كلّها، هي التي شكّلت أساسَ معظم الكتابات السنّيّة اللاحقة عن الموضوع،[٢٤] وصارت أحد المصادر الرئيسة التي استمدّ منها الكتّاب عن الفِرَق والمجادلون معرفتهم بالمعتقدات السرّيّة للباطنيّين. ووفقًا لما قاله ويلفريد مادلونغ

(٢٣) Henri Laoust, "La classification des sects dans le *farq* d'al-Baghdadi," *Revue des études islamiques* 29 (1961): 19-59.

يقول محمّد الشهرستانيّ في عمل بارز آخر في القرن الخامس/ الثاني عشر عن الفِرَق، «وأشهر ألقابهم الباطنيّة،» وهو اسمٌ سُمّوا به لأنّهم يعتقدون أنّ «لكلّ ظاهر باطنًا.» ويضيف قائلًا «ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه» ومنها الباطنيّة، والقرامطة، والمزدكيّة. انظر: محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ، **الملل والنحل**، ٣ م.، تحقيق محمّد سيّد كيلاني (بيروت، ١٩٧٥)، ١: ١٩٢.

(٢٤) Farhad Daftary, "The Earliest Isma'ilis," *Arabica* 38 (1991): 214-245.

(Wilfred Madelung)، فقد اكتشف الكتّاب عن الفِرق في الرواية من الإلحاد والفسق والكفر ما يكفي لتثبيت السمعة السيّئة التي اكتسبها الهراطقة.[٢٥]

وكانت بداية الحركة الإسماعيليّة سرّيّة، ظهرت بعدها على الساحة التاريخيّة حوالى منتصف القرن الثالث/ التاسع باعتبارها تنظيمًا ثوريًّا ديناميكيًّا يدير نشاطًا دعويًّا مكثّفًا. وقد بدأ أنصارها بجذب انتباه السلطات العبّاسيّة وعامّة الناس تحت اسم القرامطة. وقد صار مصطلح القرامطة، الذي استُعمل في الأصل نسبة إلى أتباع حمدان قرمط – وهو قائد إسماعيليّ في ضواحي الكوفة – يُستعمل عامّةً للدلالة على تلك الفرق الإسماعيليّة التي رفضت الاعتراف بإمامة الحكّام الفاطميّين. وحدث هذا الانشقاق سنة ٢٨٦/ ٨٩٩. وعلاوة على فلّاحي جنوب العراق، استقطب القرامطةُ البدوَ في شمال شرق الجزيرة العربيّة والصحراء السوريّة تدريجيًّا، وخصوصًا بعد حصولهم على فرصة الخدمة في الجيش، وعلى مساعدات حكوميّة، وعلى رقابةٍ مخفّضة للتجارة.[٢٦] وقد نجح القرامطة في تأسيس دولة قويّة في البحرين تحت قيادة أبي سعيد الجنّابيّ بدءًا من سنة ٢٧٣/ ٨٦٦، وسرعان ما أعدّوا إحدى أكثر القوّات القتاليّة فعّاليّةً في العالم الإسلاميّ.

وشهدت بداية القرن الرابع/ العاشر اندفاعًا قويًّا لهذه الحركة، فبدأ أبو طاهر الجنّابيّ، ابن أبي سعيد، سلسلة من الحملات التخريبيّة في العراق. وهدّد القرامطةُ الخلافة في بغداد بشكل جدّيّ ومتكرّر، فأعملوا السلب والقتل، ونهبوا الكوفة والبصرة، وهاجموا قوافل الحجّ. واعتقد بعض القرامطة أنّ المهديّ، المخلِّص المتنبَّأ به، سيأتي سنة ٣٠٠/ ٩١٢،

(٢٥) Wilfred Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn," in *Medieval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge, 1996), 21-72.

(٢٦) Hugh Kennedy, "The Desert and the Sown in Eastern Arabian History," in *Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States*, ed. Ian Richard Netton (London, 1986), 18-27.

وفقًا لفرهاد دفتري، يبدو أنّ الإسماعيليّين الأوائل توجّهوا بشكلٍ رئيس إلى الفلّاحين والبدو واعتمدوا على دعمهم. ويرى كلٌّ من مارشال هدجسون وم. أ. شعبان أنّ البدو هم الذين قدّموا الدعم الأساسيّ للقرامطة. انظر:

Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), 124; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, 3 vols. (Chicago, 1974), 1: 490; M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation*, 2 vols. (Cambridge, 1981), 2: 131.

وسينهي مرحلة الإسلام، ويستهلّ المرحلة الدينيّة السابعة والأخيرة. وكثّف القرامطة هجماتهم على خصومهم مع اقتراب التاريخ المرتقَب، فجمعوا ممتلكاتهم وانتقلوا إلى دار الهجرة في العراق تحضيرًا لهذا الحدث، وبدّلوا طريقة عيشهم من قرويّين إلى جنودٍ للمهديّ.[٢٧] وتروي المصادر أنّ فلّاحي القرامطة في الكوفة أُمروا بالتخلّي عن نِسَب كبيرة ومتزايدة من ثرواتهم لقادتهم الدينيّين، بحجّة أنّ ذلك يضمن الألفة الحقيقيّة وأنّ عليهم أن يعطوا خمس غنيمتهم لله. ويقول الموسوعيّ والمؤرّخ المصريّ شهاب الدين النويريّ (ت ٧٣٣/ ١٣٣٣) معتمدًا على ابن رِزام: «فقوّموا جميع ما يملكونه من ثوب وغيره وأدّوا خمسه إليه، حتّى إنّ المرأة كانت تُخرج خُمسَ ما تغزل، والرجل خُمسَ ما يكسب، فلمّا تمّ ذلك له واستقرّ فرض عليهم الألفة، وهي أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا في ذلك أسرة واحدة.»[٢٨]

وحُدّد تاريخ آخر لظهور المهديّ، وهو عقب اقتران كوكب المشتري مع كوكب زحل، وذلك سنة ٣١٦/ ٩٢٨، أي عندما شنّ قرامطة البحرين والعراق هجومهم الأخير على العراق، حتّى إنّهم هدّدوا بغداد. وبلغ نشاط أبي طاهر ذروته عندما غزا مكّة في موسم الحجّ سنة ٣١٧/ ٩٣٠. وارتكب قرامطة البحرين مجزرة فظيعة بالحجّاج والسكّان، وحملوا حجر الكعبة الأسود المقدّس من الكعبة إلى عاصمتهم في هَجَر. ولم يرجع الحجر إلى مكانه إلّا بعد اثنتين وعشرين سنة، بعد دفع فدية كبيرة. وتؤكّد المصادر أنّ نشاط قرامطة البحرين العسكريّ المتطرّف كان مصحوبًا بتغيّرات دينيّة جوهريّة، وهي تصريح علنيّ منهم بأنّ شعائر الإسلام الخارجيّة قد أُبطلَت.

وقد هاجم القرامطة – وفقًا لهيو كندي (Hugh Kennedy) – مناطق معيّنة من العراق لأنّهم أرادوا الوصول إلى البصرة وغيرها من موانئ الخليج، كما أرادوا تأمين حقّ حماية قوافل الحجّ، مقابل دفعات ورواتب عسكريّة من الحكومة العبّاسيّة. أي إنّ رفض القرامطة الحجَّ لم يرجع إلى أسباب دينيّة، بل كان الحجّ بالنسبة إليهم أفضل فرصة اقتصاديّة في

(٢٧) Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York, 2004), 202.

(٢٨) شهاب الدين النويريّ، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ٣٣ م.، تحقيق محمّد جابر الحسيني (القاهرة، ١٩٨٤)، ٢٥: ١٩٤. وهذه المعلومات موجودة أيضًا بإيجاز أكثر في كتاب أبي بكر الداوادريّ، **كنز الدرر وجامع الغرر**، ٩ م.، تحقيق صلاح الدين المنجّد (القاهرة، ١٩٦٠–١٩٨٢)، ٦: ٤٩.

الجزيرة العربيّة.[٢٩] وبرّر القرامطة أفعالهم بادّعائهم سلطةَ المهديّ العليا، فهو الإمام المعصوم المنسوب إلى آل بيت النبيّ ﷺ والذي سيقيم العدل والنظام.[٣٠]

وبالفعل، فقد سلّم أبو طاهر الحكم لأسيرٍ فارسيٍّ شابّ من إصفهان في رمضان ٣١٩/ ٩٣١، معترفًا بأنّه المهديّ المنتظَر. واتّخذ الشابّ الفارسيّ سلسلةً من الأفعال التي أربكت الحركة؛ فقد أمر بلعن الرسل وعبادة النار، وبدأ بإلغاء القانون الظاهريّ بإصدار قوانين غريبة ومنفّرة قياسًا على التعاليم الإسلاميّة المتعارَف عليها، مستعينًا في ذلك بآراء زرادشتيّة، كما قتل بعضًا من قادة القرامطة البارزين. وبعد حوالى ثمانين يومًا، اعترف أبو طاهر بأنّ دجّالًا قد خدعه، وأمر بقتل الشابّ بعد أن انقلب على أركان الطائفة. وأساءت هذه الحادثة إلى سمعة الحركة بشدّة، وخاصّة بما رافقها من مظاهر الفجور والانتهاك الشعائريّ للشريعة بأساليب صادمة وشائنة.[٣١]

وبينما أخفقت محاولة الأسير الفارسيّ في البحرين في إلغاء أحكام الشريعة الإسلاميّة، لاقت محاولة ثانية نجاحًا أكبر. فقد جاء في نصّ الرحّالة الإسماعيليّ ناصر خسرو أنّ البحرين في حوالى منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر كانت قد طوّرت تنظيمًا سياسيًّا جديدًا، وألغت العبادة الشعائريّة: كانت الشعائر ومحرَّمات الطعام الإسلاميّة قد تلاشت، ولم يكن السكّان المحلّيّون يصلّون، وكانت العلاقات الاجتماعيّة قائمة على المساواة. أمّا على المستوى السياسيّ، فوصفها خسرو بأنّها نوع من الجمهوريّة الأوليغاركيّة التي يحكمها مجلس مؤلَّف من ستّة أعضاء يحكمون بإنصاف وعدل.[٣٢] وكان ناصر خسرو أحد المصادر النادرة التي تعاطفت مع القرامطة، فمعظم معلوماتنا – كما ذكرنا سابقًا – تأتي من مصادر اعتبرت القرامطة هرطقيّين متطرّفين، وأوردت أحاديثَ مؤجّجة للمشاعر ومكوَّنة من مزج غريب بين الحقيقة والخيال. وكان أبو بكر النابلسيّ، على سبيل المثال – وهو قاضي قضاة

(٢٩) Kennedy, "The Desert and the Sown in Eastern Arabian History."

(٣٠) Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn."

(٣١) Crone, *God's Rule*, 202.

إنّ حادثة الإصفهانيّ، وفقًا لمادلونغ، هي التي أدّت إلى اتّهام جوهر العقيدة الإسماعيليّة السرّيّة بالشرك؛

Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, 1985), 98.

(٣٢) Naser-e Khosraw, *Book of Travels*, translated from Persian by W. M. Thackston Jr. (Albany, 1986), 87.

دمشق – أحدَ الأصوات المناهضة للقرامطة، وهو الذي قال: «جهاد هؤلاء أولى من جهاد الروم، وغزو هؤلاء أولى وأوجب من غزو الروم،» محتجًّا بأنّ القرامطة كانوا معادين للأنبياء، مع أنّهم ادّعوا زورًا بأنّهم شيعة، بينما كان الروم فعلًا من أهل الكتاب. وعلاوة على ذلك، «فالروم لا تكتم دينها بل تفضح بما تدعو إليه، وهؤلاء يضمرون الشرك ويخدعون الناس بإظهار التشيّع.»[٣٣]

وشكّل ذلك مشكلة رئيسة. فبينما تُعرَّف الأرثوذكسيّة بأنّها نقيض الهرطقة، يؤطّر الخطاب الهرطقيّ علاقة الهرطقة بالأرثوذكسيّة على أنّها علاقةٌ مماثَلة.[٣٤] وأمّا الهراطقة الذين يُقلّدون الأرثوذكسيّة بمهارة فقد شكّلوا تهديدًا أعمق، إذ إنّ المهرطق يجازف بكونه غير متمايز عن الأرثوذكسيّة الحقيقيّة. فالقرامطة مسلمون، وإن كانوا أصحاب عقيدة شيعيّة متطرّفة، وهذا يمكّنهم أن يشاركوا في «المبارزة» دون أن يقبلوا قوانينها حقيقة، وبهذا يتمكّنون من ضرب الإسلام بأسلحته نفسها.[٣٥] وقد كان الخطر الذي يمثّلونه عظيمًا جدًّا كما صرّح البغداديّ: «اعلموا أسعدكم الله أنّ ضرر الباطنيّة على فِرَق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم... بل أعظم من ضرر الدجّال.»[٣٦] وفي فصلٍ بعنوان «في الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين،» يحذّر فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩) من أنّ الضرر الذي يسبّبه القرامطة للدين الحقّ أعظم من خطر الكفّار جميعهم، إذ إنّ هدف القرامطة الأسمى ليس إلّا إلغاء الشريعة.[٣٧] ثمّ أصدر العالم الحنبليّ ابن تيميّة في فترة متأخّرة حكمًا

(٣٣) عبد الجبّار الهمذانيّ، **تثبيت دلائل النبوّة**، ٢ م.، تحقيق عبد الكريم عثمان (بيروت، ١٩٦٧)، ٢: ٦٠٨.

(٣٤) Daniel Boyarin and Virginia Burrus, "Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity," *Social Compass* 52 (2005): 431-441.

(٣٥) J. L. Kraemer, "Heresy versus the State in Medieval Islam," in *Studies in Judaica, Karaitica, and Islamica*, ed. Sheldon R. Brunswick (Bar Ilan, 1982), 167-180.

(٣٦) عبد القاهر البغداديّ، **الفَرق بين الفِرَق** (بيروت، د.ت.)، ٢١٣. يذكر البغداديّ القرامطةَ في قائمته عن الباطنيّة. وقد ترك عمل البغداديّ، وفقًا لجاكسون، تأثيرًا عظيمًا بالرغم من أنّه كان متشدِّدًا اتّهم الجميعَ بالكفر؛

Jackson, *On the Boundaries*, 41.

(٣٧) فخر الدين الرازيّ، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق سامي النشّار (القاهرة، ١٩٣٨)، ٧٦.

بأنّ النصيريّة وغيرهم من القرامطة أشدّ ضررًا على أمّة محمّد ﷺ من الترك والصليبيّين.[٣٨] ويلخّص هذا الحكمُ النظرة السنّيّة السلطويّة إلى الانتماء المؤذي. وشكّل القرامطة باعتبارهم مسلمين أكثر من تهديد للنظام، فقد كان بإمكانهم تحريفُ علمهم بالعقيدة وبالشعائر الإسلاميّة حسب رغبتهم، وجذبُ أتباعٍ لهم يُسقطون الدولة.

وكشفت أفعال القرامطة – لا سيّما قتلُ آلاف الحجّاج الأبرياء، وحرق المصاحف، وتدنيس الكعبة – عن الوجه الحقيقيّ لهرطقتهم بكلّ مظاهرها؛ فهم يُظهرون العقيدة الشيعيّة، ويبطنون كفرًا محضًا. وقد عزّزت السرّيّة التي أخفى بها الباطنيّة جزءًا من عقيدتهم، فضلًا عن تاريخهم المبكّر، هذا الاتّجاه في المصادر المعادية، فعُدّوا أسوأ الهراطقة ونُظر إليهم نظرة شكّ وتحامل لمجموعة من الأسباب، ولا سيّما بسبب عقيدتهم الباطنيّة وهاجس الإباحيّة.[٣٩] وقد أسهمت تهمة إباحة المحارم، بما ترمي إليه من فجور، في تصنيف فِرَق محدّدة تخطّت التشيّع – وهم الغلاة – باعتبارهم فئة منفصلة، خاصّةً أنّ معرفة الإمام كانت أهمّ ركن دينيّ بالنسبة إليهم، أمّا الفروض الأخرى فلم تكن ذات أهمّيّة.

ومع حلول القرن الرابع/ العاشر وظهور الفاطميّين الإسماعيليّين في مصر، شنّ الخلفاء العبّاسيّون وعلماء السنّة حملة واسعة مناهضة للإسماعيليّين، كان هدفها تشويه حركتهم واتّهامهم بالهرطقة. ووضع المجادلون روايات عن تعاليم الإسماعيليّين وممارساتهم الفاسدة، فنسبوا إليهم مجموعة من المعتقدات والممارسات الصادمة.[٤٠] ومثّل المشروع الإسماعيليّ بكامله تباينًا تامًّا لم تكن مساومته ممكنة. فقد كانت تكتيكاتهم العنيفة وأسلوب حياتهم الاجتماعيّ بديلًا غير إسلاميّ يهدّد سلامة الأمّة الإسلاميّة. وكان الإسماعيليّون – وعلى رأسهم القرامطة لأنّهم الأكثر تطرّفًا بينهم – خصومًا نموذجيّين عرّفت الغالبيّة نفسَها ومعتقداتها على أنّها نقيض لهم.

(٣٨) Yaron Friedman, "Ibn Taymiyya's Fatwa against the Nusayri-Alawi Sect," *Der Islam* 82 (2005): 349-363.

(٣٩) Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn" and "The Account of the Isma'ilis in *Firaq al-Shi'a*: Note by W. Madelung," in *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983), 49.

(٤٠) Daftary, "Diversity in Islam;" Farhad Daftary, "Isma'ili Studies: Medieval Antecedents and Modern Developments," in *Isma'ili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London, 2004), 84-103.

ويمكن للانحراف أن يتحدّى الشريعة والقانون أو أن يعزّزهما، ويمكن له أيضًا أن يشجّع على التغيير الاجتماعيّ أو أن يدعم السيطرة الاجتماعيّة. وكان الجنس في هذه الحالة الوسيلة الرئيسة للتعبير عن الانحراف عن الأعراف الثقافيّة السائدة. وكانت الحملة العنيفة ضدّ القرامطة (والباطنيّة عامّة) غير أخلاقيّة، وقد عزّز هذا التحاملَ تشويهُ السمعة والافتراءُ. وجليٌّ أنّ نشر الروايات المغرضة عن تعاليم القرامطة والقصصِ الافترائيّة عن التجاوزات المزعومة في ممارسات أعضاء من الفرقة كان مضرًّا بها بشكل خاصّ.(٤١) وخلافًا للجاهليّين الذين كانوا يجهلون المبادئ الإسلاميّة الجديدة، تعدّى القرامطة بشكلٍ متعمَّد على المجتمع المسلم، الأمر الذي زاد من خطرهم لأنّهم تواجدوا سرًّا في قلب النموذج. وفي هذا الوضع الذي لا يمكن السكوت عنه، استُخدم السلوك الجنسيّ في النصوص في محاولة لإبقاء الفِرَق منفصلة بعضها عن بعض.

النساء القرمطيّات والسلوك الجنسيّ

يشير المؤرّخون عند حديثهم عن المشهد الفكريّ في العصور القديمة المتأخّرة إلى أنّ الاتّهامات بالهرطقة غالبًا ما صحبها اتّهام بسلوك غير أخلاقيّ، وهذه تقنيّة خطابيّة معروفة جدًّا. ويُقال إنّ الوثنيّين وجّهوا ثلاثة اتّهامات ضدّ المسيحيّين الأوائل كمسوّغ لاضطهادهم، وهي: الإلحاد، والولائم «الثيستيّة» (Thyestean)، والعلاقات الأوديبيّة. وكان الاتّهام بالمجون الجنسيّ شائعًا، وذُكر أنّ المسيحيّين الأوائل مارسوا الجنس مع جميع النساء (الأخوات والأمّهات) والأطفال، بغضّ النظر عن أعمارهم.(٤٢) واتّهم قنصلٌ رومانيّ المسيحيّين بأعمال غير أخلاقيّة متستّرة بالدين قائلًا إنّهم يأتون مأدبة مع أطفالهم وأخواتهم وأمّهاتهم، وبعد أن يولموا تُطفأ الأنوار ويحتضن بعضهم بعضًا في الظلام المخزي بشهوة دنيئة، تجمع المصادفة بينهم.(٤٣) وعلى نحو مماثل، ينصّ وصفٌ وثنيّ لمناولة طائفة مسيحيّة غنوصيّة

(٤١) S. M. Stern, "The 'Book of the Highest Initiation' and Other Anti-Isma'ili Travesties," in *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983), 56-80.

(٤٢) M. J. Edwards, "Some Early Christian Immoralities," *Ancient Society* 23 (1992): 71-82.

(٤٣) Robert Grant, "Charges of 'Immorality' against Various Religious Groups in Antiquity," in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion: Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. R. van den Broek and M. J. Vermaseren (Leiden, 1981), 161-170.

(Phibionites) على الآتي: «أوّلًا، نساؤهم مشاع... يأمر الرجل زوجته فيقول: قفي ومارسي الجنس مع الأخ.»[٤٤] وإنّ بعضَ المسيحيّين اتّهم الغنوصيّين بانحراف جنسيّ متطرّف، بينما اتّهم الوثنيّون الرومانُ المسيحيّين بسفاح القربى، لأنّهم أوّلوا بشكل خاطئ العادةَ المسيحيّة التي تقتضي نداء من ليسوا أقرباء بـ«أخ» و«أخت» و«أب» و«أمّ.»[٤٥] وفي معرض تحضيرهم لعودة المسيح، تمنّت بعض الفِرَق المهرطقة في العصور الوسطى في أوروبّا إلغاءَ الجنس. ومن هذا المُنطلَق، حاول الرجال العيش مع النساء بطهارة كإخوة وأخوات، وهذا افتراض صادم ضرب أساس المجتمع. واعتقد منتقدو هذه الفِرَق أنّهم كانوا يكذبون، وأنّهم كانوا يمارسون الجنس الجماعيّ ليلًا. وصرّح بولس الشارتري (Paul of Chartres) بما كان يُهمس به، وهو أنّه عند انتهاء لقاءاتهم، كان كلٌّ منهم يحصل على المرأة التي بجانبه سواء أكانت أمّه أو أخته.[٤٦] وإنّ ما يمكننا جمعه من هذه المقارنات هو أوجه الشبه بين اتّهامات الغالبيّة الحاكمة في هجومها على الأقلّيّة المنحرفة، أي «الأخلاقيّ» في مواجهة «البدائيّ،» والمحتشم في مواجهة الفاحش. وكذلك هو الحال مع القرامطة.

ومن الاتّهامات الرئيسة التي وجّهها الخصوم السنّة ضدّ القرامطة أنّهم شجّعوا الجنس الجماعيّ ومارسوه. ويقول القاضي عبد الجبّار في **تثبيت دلائل النبوّة** إنّه على الرجل القرمطيّ الذي وصل البلاغَ السابع أن يشارك زوجتَه مع الآخرين الذين وصلوا درجة البلاغ نفسها، بما أنّ «الاشتراك في الزوجات كالاشتراك في الطعام، والكريم هو الذي تُنكَح زوجته بحضرته كما يؤكَل طعامه بحضرته.»[٤٧] ويشتمل كتاب **تاريخ أخبار القرامطة** لثابت بن سنان الصابئ على الرواية التالية بأسماء أشخاصها؛ فقد روى إبراهيم الصائغ أنّه كان مرّةً مع أبي سعيد الجنّابيّ عندما زاره يحيى بن المهديّ، فتناولوا الطعام وعندما فرغوا منه، غادر أبو سعيد الغرفة بعدما أمر زوجته أن تجالس يحيى وألّا تمنعه نفسها إذا أراد ممارسة علاقة جنسيّة

(٤٤) Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians* (Bloomington, IN, 1984), 65.

(٤٥) Gillian Clark, *Christianity and Roman Society* (Cambridge, 2004), 20, 31.

(٤٦) Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le marriage dans la France féodale* (Paris, 1981), 119.

ووفقًا لآن برونون، فإنّ مجرّد وجود النساء في صفوف الكَاثَار (Cathars) أدّى إلى اتّهامات بالفجور الجنسيّ، على الرغم من أنّ أساس انحرافهم عن روما الكاثوليكيّة كان مُثُلهم العليا من الزهد والطهارة. Brenon, *Les femmes cathares* (Paris, 2004), 84.

(٤٧) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ٢: ٥٩٦.

معها.[٤٨] ويورد القاضي عبد الجبّار القصّة ذاتها مضيفًا أنّ أبا سعيد قال لزوجته: «إن أرادك الوليّ فلا تمنعيه نفسَك فإنّه أحقّ بك منّي.»[٤٩]

ويتحدّث قاضٍ سنّيّ من اليمن من القرن الخامس/ الحادي عشر عن المشهد الأعظم الذي يجمع فيه هؤلاء الهراطقة نساءهم بعد أن يشربوا، فيطفؤون الشموع ويمسكون اللواتي يقعن تحت أيديهنّ أيًّا كنّ.[٥٠] وقال أبو حامد الغزاليّ (ت ٥٠٥/ ١١١١)، مؤكّدًا هذه التهم، إنّ ما يُعرف عن الباطنيّة بشكل عامّ هو أنّهم يجيزون الإباحة المُطلَقة، ويشمل ذلك خلع الحجاب، واستباحة المحرَّمات في الأفعال الجنسيّة، وإنكار القوانين الشرعيّة.[٥١]

ولعلّ أشهر رواية من هذا الضرب هي تلك التي جاءت على لسان ابن رِزام ونقلها عنه النويريّ في **نهاية الأرب في فنون الأدب**، وفيها أنّه «أمر الدعاة أن يجمعوا النساء ليلة معروفة ويختلطن بالرجال، وقال: إنّ ذلك من صحّة الودّ والألفة بينهم.»[٥٢] ويكرّر محمّد الحسن الديلميّ – الذي يعود تاريخ عمله إلى أوائل القرن الثامن/ الرابع عشر – على نحوٍ أكمل الاتّهامات المتراكمة والمتعلّقة بسلوك القرامطة فيقول إنّهم: «أسّسوها [دارهم] على ترك الصلاة والأذان وشرائع الإسلام والإيمان والاستخفاف بالرسول المكرّم عليه السلام وبالبيت الحرام شرّفه الله وقتل الحجّاج وتخريب المساجد واستحلال كلّ محرّم في الدين... ونكاح البنات والأخوات وتزويج الذكران... إنّه مذهب الراحة والإباحة والشيطان والهوى ويريحهم ممّا يلزمهم من الشرائع في طاعة الله ويبيح لهم ما حُظر عليهم من محارم الله.»[٥٣]

ويعدّد الديلميّ خمسة عشر لقبًا مختلفًا للباطنيّة، منها القرامطة والإسماعيليّة والإباحيّة

(٤٨) ثابت بن سنان الصابئ، **تاريخ أخبار القرامطة**، تحقيق سهيل زكّار (بيروت، ١٩٧١)، ١٤.
(٤٩) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ٢: ٣٧٩.
(٥٠) محمّد بن مالك الحماديّ اليمانيّ، **كشف أسرار الباطنيّة وأخبار القرامطة**، تحقيق محمّد الكوثري (القاهرة، ١٩٣٩)، ١٥.
يقول المؤلّف إنّه، ولعدم تصديقه ما سمعه من الأفعال التي لا يمكن للعرب ولا للعجم أن يأتوا بها، تغلغل في صُلَيْحِيّي اليمن ليتحقّق من صحّة هذه المعلومات.
(٥١) أبو حامد الغزاليّ، **فضائح الباطنيّة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)، ٤٦.
(٥٢) النويريّ، **نهاية الأرب**، ٢٥: ١٩٥.
(٥٣) محمّد بن حسن الديلميّ، **بيان مذهب الباطنيّة وبطلانه: منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمّد**، تحقيق ر. ستروثمان (اسطنبول، ١٩٣٩)، ١٠، ٨٨.

والملاحدة والزنادقة.[٥٤] ويشرح أنّه يُشار إليهم باسم الإباحيّة لأنّهم «لا يتقلّدون الشرائع ولا يلتزمون بها ويستحلّون ما حرّم الله من الأموال والأنفس والفروج.»[٥٥] وكان الديلميّ قد كتب عن انتسابهم إلى بابك الخرّميّ، الأمر الذي أكسبهم اسم البابكيّة، وروى مرّةً أخرى أنّ لكثير من جماعات الباطنيّة اليمنيّين «ليلة خاصّة» لانتقاء النساء وتُعرف باسم «ليلة الإفاضة.»[٥٦] وتشير هذه الاتّهامات إلى أنّ الباطنيّة – بما فيهم القرامطة – أباحوا اختلاطًا واسعًا بين الجنسين، متجاهلين المحرَّمات التي قامت عليها مؤسّستا الأسرة والمجتمع. ولا يخفى أنّ هذه التهم المشينة أفضت إلى كره الباطنيّة وازدرائهم على وجه العموم.[٥٧]

وتدريجيًّا، أصبح مصطلح «القرامطة،» الذي كان يشير إلى قرامطة البحرين غالبًا، مصطلحًا مسيئًا متعدّد الدلالات، وكثر استعماله للإشارة إلى فِرق أخرى من الباطنيّة. فغالبًا ما كانت تسمية القرامطة والباطنيّة قابلة للتبادل. وعليه، فإنّ صاحب الكتاب المُعنوَن **كتاب سيرة الهادي إلى الحقّ** – وهو مصنَّف يمنيّ من القرن الثالث/ التاسع – يستخدم مصطلحَ «القرامطة» حين يتحدّث عن فرقةٍ باطنيّة أخرى يتّهمها بإجازة سفاح القربى. وقد أسهمت مجموعةٌ من العوامل بانتشار خطاب جنسيّ مقَوْلَب محدَّد تجاه هذه الفرق، منها أنّ هذه الفرق ذات طبيعة باطنيّة، ومنها نقصُ المعرفة الواقعيّة بمعتقداتها ومبادئها، وعدم القدرة على إدراجها ضمن ما هو مُتعارَف عليه. فلقد اتّهمهم أهل السنّة بالانخراط في علاقات جنسيّة مع أمّهاتهم وأخواتهم وبناتهم. ويتحدّث كتاب **سيرة الهادي إلى الحقّ** عن ممارسة الإسماعيليّين العلاقات الجنسيّة مع أمّهاتهم وأخواتهم؛ ففي يوم الجمعة كان الرجال والنساء يختلطون، وتمارس الأمّهات الجنس مع أبنائهنّ، والبنات مع إخوانهنّ... ومن امتنع عن ذلك كان يُقتل.[٥٨] وقد عزّز مثلُ هذه الروايات الضغينةَ وحرّضت على العداء، انطلاقًا من أنّ هذه الممارسات مخالفة للطهارة والتقشّف والإخلاص؛ وكذلك سوّغت لأهل السنّة الدفاع عن قِيَمهم وتأكيدها ضمن الحدود التي كانوا يسعَوْن لإقامتها.

(٥٤) المصدر نفسه، ٢١–٢٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ٢٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ٢٥.

(٥٧) Thierry Bianquis, "The Family in Arab Islam," in *A History of the Family*, 2 vols., ed. Andre Burguière et al. (Cambridge, 1996), 1: 601-647.

(٥٨) عليّ بن محمّد أبو عبيد الله العبّاسيّ العلويّ، **كتاب سيرة الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين، في أخبار القرامطة في الأحساء، الشام، العراق، اليمن**، تحقيق سهيل زكّار (دمشق، ١٩٨٠)، ٩٦–٩٧.

ويمثّل القاضي عبد الجبّار – الذي يعكس كتابه **تثبيت دلائل النبوّة** موقفَ أهل السنّة تجاه الإسماعيليّين والفاطميّين – مرحلةً متقدّمة من الصحوة السنّيّة المناهضة للإسماعيليّين في القرن الخامس/ الحادي عشر. فقد ذكر قَبول الإسماعيليّين عامّة بالعلاقات الجنسيّة مع المحارم ومشاركة الزوجات.(٥٩) أمّا مصنِّف كتاب **الفَرق بين الفِرَق** فقد قال «إنّ الباطنيّة لمّا تأوّلت أصول الدين على الشرك احتالت أيضًا لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدّي إلى رفع الشريعة،» وإنّ هذا واضح في سلوكهم الجنسيّ.(٦٠) ويتكرّر هذا الإصرار على الممارسات الموصوفة بسفاح القربى في كُتيّب مبكّر معادٍ للإسماعيليّة يزعم أنّه يعيد إنتاج حجج الإسماعيليّين: «هل هناك أمر أكثر غرابة من سلوك بعض الناس الذين يدّعون أنّهم يملكون الذكاء والدين؟ فلو كانت لديهم أخت جميلة أو ابنة جميلة يفوق جمالها جمالَ زوجاتهم بكثير، لاعتبروا الزواج منهنّ غير شرعيّ... ولزوّجوهنّ رجلًا غريبًا، معتبرين أنّه أجدر بهؤلاء النسوة! ألا يلاحظ الحمقى أنّهم أحقّ بأخواتهم وبناتهم من رجل غريب؟ انظر إلى الزرادشتيّين القدماء، هل اعتبروا زواجًا كهذا غير شرعيّ؟»(٦١) ويحاول هذا الكتيّب تبرير سلوك كهذا، فيقول إنّ الإسماعيليّين المؤسِّسين فصلوا أنفسهم عن الشريعة كاملة – فعندما يصل المؤمن إلى أعلى درجةٍ من الإيمان، يتحرّر من الممارسة الدينيّة، ولا يبقى أي شيء ممّا حُرّم عليه سابقًا محظورًا عليه الآن.(٦٢)

ويُلخّص النويريّ الحالةَ المتطرّفة التي وصلت إليها طائفة القرامطة، فقد أُعفيت من الواجبات الدينيّة فلا تترتّب عليها التزامات.(٦٣) وينسب القاضي عبد الجبّار للقرامطة أوصافًا قد تكون أكثر إدانةً لهم، فما من محرَّمات على الرجل القرمطيّ، فـ«لا يحرم عليه أمّه ولا بنته ولا أخته، ولا خمر ولا خنزير ولا زنا ولا لواط ولا ربا، ولا شيء البتّة.»(٦٤) وممّا شمله الاتّهام بالانحراف الجنسيّ تهمة باللواط، إذ قال عبد الجبّار في روايته لحادثة الإصفهانيّ إنّه

(٥٩) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ٢: ٥٩٦.

(٦٠) البغداديّ، **الفَرق بين الفِرَق**، ٢١٦.

(٦١) Stern, "The 'Book of the Highest Initiation,'" 56-80.
يقول ستيرن إنّ أوّل مؤلِّف استشهد بهذه الرسالة هو أخو محسن، وهو أحد قادة الحملة التأليفيّة المناهضة للفاطميّين.

(٦٢) المصدر نفسه، ٥٦–٨٠.

(٦٣) النويريّ، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ٢٥: ١٩٥.

(٦٤) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ٢: ٥٩٦.

دعا إلى إباحة اللواط، وإنّ الباطنيّة أباحوا اللواط عامّة. أمّا البغداديّ فذكر أنّ حاكم البحرين أمر باللواط وبقتل الغلام الذي يمتنع عنه.(٦٥) وقد شكّل اللواط، باعتباره شكلًا آخر من أشكال الانحراف الجنسيّ في العصر العبّاسيّ، ردّة فعل ثقافيّة عكسيّة أخرى ضدّ القرامطة، وقُدّم في المصادر على أنّه جريمة أخرى بحقّ النظام والحشمة.

جنسنة الهرطقة

لقد كانت المعلومات المتعلّقة بفسوق القرامطة، في نصوصنا، جزءًا من خطاب ذلك الزمن عن الحضارة والدين، وعاملًا مساعدًا في تطوير هذا الخطاب، أي إنّها كانت بمثابة علامة ثقافيّة، أو إشارة إلى مكانة القرامطة في المجتمع الإسلاميّ. وقد أدّى التلاعب بالتصنيفات المختلفة للنساء والجنوسة والعلاقات الجنسيّة دورًا مهمًّا في بناء الأرثوذكسيّة وفي تصنيف أولئك الذين مثّلوا انحرافًا عن المعايير الثقافيّة في الإسلام؛ كما جاء تعريف الأرثوذكسيّة – في جزء منه – ليواجه مفاهيم القرامطة بشأن هذه التصنيفات. وقد أوحت الدلالات السلبيّة بأنّ سلوكًا غير أخلاقيّ قد استتبع الانحراف الدينيّ، وأنّ المنحرفين دينيًّا فاسدون وغير متحضّرين. وبالفعل، أسهمت قصص كهذه في تصوير القرامطة على أنّهم همجيّون ووضعتهم خارج نطاق الحضارة – على نحوِ ما جعلت قصّةُ أكلِ لحوم البشر هندًا وما مثّلته والذين مثّلتهم همجيّين. وفي عبارة القاضي عبد الجبّار: «ثمّ لم يزل الأمر يتناقص، فصارت السيوف كلّها على الإسلام، ومات أهله، وصار في الزندقة والإلحاد السيف والملك فعادوا إلى ما كانوا عليه من الجاهليّة. ألا ترى أنّ من بالأحساء من القرامطة والباطنيّة لمّا غلبوا شتموا الأنبياء، وعطّلوا الشرائع، وقتلوا الحجّاج والمسلمين... وجاؤوا بزكيرة الإصفهانيّ المجوسيّ وقالوا هذا هو الإله في الحقيقة وعبدوه.»(٦٦)

وتجلّى الرجوع إلى الجاهليّة في أفعال زينب بنت سعيد، امرأة ابن زرقان؛ فقد قتل زكيرةُ زوجَها وابنها، وعندما قُتل هو، وفي تقليد واضح لهند بنت عتبة، شقّت زينب ثوبه

(٦٥) المصدر نفسه، ٢: ٥٩٦؛ والبغداديّ، **الفَرق بين الفِرق**، ٢١٦. انظر أيضًا: أبو الريحان البيرونيّ، **الآثار الباقية في القرون الخالية**، تحقيق ك. إدوارد ساخاو (لايبزيغ، ١٨٧٨)، ٢١٣؛ وأبو الحسين محمّد الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع** (د. ن.، ١٩٤٩)، ٢٨.

(٦٦) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ١: ١٠٦.

«واستخرجت كبده فأكلتها، وكانت فضيحة عظيمة.»[٦٧] وكانت الرسالة الضمنيّة لهذه الاتّهامات أنّ القرامطة كانوا أناسًا أبعدوا أنفسهم عن محيطهم الثقافيّ العامّ بشكل جذريّ. وقد أدّى الخطر الذي شكّلوه إلى طردهم خارج نطاق المعقول والمحتمَل والمتصوَّر، فرقدوا هناك، في مكان قريب، إلّا أنّه لم يكن من الممكن استيعابهم.[٦٨]

وقد تعرّض المزدكيّون/الخرّميّون إلى مثل هذه الصُّوَر النمطيّة والعدائيّة فاتُّهموا بالانغماس في كلّ شهوة غير طبيعيّة ومحرَّمة، بما في ذلك العلاقات الجنسيّة مع المحارم. وإنّ وضع صور نمطيّة كهذه هو فعل خبيث من حيث الطريقةُ التي تجمع بين أفعال وعادات متنوّعة وتفصلها عن سياقها لتصوّرَ مرتكبيها على أنّهم بربريّون لا علاقة لهم بالسلوك الحضاريّ أو ضبط النفس. وقد رصدت باتريشيا كرون (Patricia Crone) نمطًا لهذه الاتّهامات؛ فالمستهدَفون هم دائمًا أعضاءُ طائفة متكتّمون ذوو طابع روحيّ، أو معرفيّ، و/أو مؤمنون بالخلاص بالإيمان، وتختلف معتقداتهم عن معتقدات جيرانهم اختلافًا كبيرًا، ويُعدّ عجزهم عن العيش وفقًا لقوانين الغالبيّة الدينيّة فسوقًا.[٦٩]

والمقصود من هذه القصص الجامحة عن القرامطة وسمُ حركتهم بالتمرّد والإخلال بالنظام، وتحويلهم إلى خطر على المجتمع لأنّهم أفسدوا الإخلاص الأسريّ والنظام الجنسيّ الاجتماعيّ بممارساتهم المتّسمة بالمجون والشذوذ وسفاح القربى. ويعبّر هذا التصوّر عن الصورة المهدِّدة لمجموعة ذات حدود أخلاقيّة غير مقيّدة. فهل نشأ هذا الدور الرمزيّ للجنس في زمن كان المجتمع السنّيّ فيه أكثر اهتمامًا بتعريف نفسه باعتباره أرثوذكسيًّا، فكان يحترز باستمرار من هجمات الأعداء الهراطقة؟ في أيّ حال، لا شكّ أنّ الحدود المتعارضة كانت موضع خلاف، وأنّ معاملة النساء القرامطة ساعدت في تعريف الحدود، فنظّمت بذلك – جزئيًّا على الأقلّ – الأعمال الداخليّة للأرثوذكسيّة الحقّة، وذلك كردّة فعل على ممارسة القرامطة.

وقد أشارت نغوين يافاري (Neguin Yavari) إلى أنّ الوزير السلجوقيّ نظام الملك

(٦٧) المصدر نفسه، ١: ١٠٦، ٢: ٣٨٧–٣٨٨.

(٦٨) Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez (New York, 1982), 1.

(٦٩) Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zorostrianism* (Cambridge, 2012), 391, 437.

(ت ٤٨٥/ ١٠٩٢) في كتاب **سِير الملوك** يتّهم القرامطة بمشاركة الزوجات وإلغاء المُلْكيّة الخاصّة. وتساعد القصص المناهضة للإسماعيليّين في **سير الملوك** – كما في أيّ عمل سنّيّ آخر – على صياغة الأرثوذكسيّة وبيان اضطراب العالم الذي كان نظام الملك يعيش فيه، لا سيّما إضعاف الحكم المركزيّ، ونشأة السلالات الحاكمة المستقلّة، والانهيار الاقتصاديّ، والغياب العامّ للنظام، فقد كان الدين القويم مهدَّدًا، ولم تبقَ النساء ضمن حدود أدوارهنّ المنصوص عليها من الطهر والتقوى. ولا ريب أنّ صاحب **سِير الملوك** يستخدم النساءَ والهرطقة باعتبارهما «أدوات خطابيّة للتحذير من الاضطراب السياسيّ والاجتماعيّ.»[٧٠]

وفي تعريفها لسياسات الجنوسة كما وردت في النصوص، خصّت ليلى أحمد القرامطةَ بوصفها فرقة طرحت تأويلًا مختلفًا جدًّا عن علاقات الجنوسة. فقد تمّ تصويرهم وكأنّهم ابتعدوا عن تعاليم المجتمع الإسلاميّ الأرثوذكسيّ فيما يتعلّق بالنساء وبالعلاقات السليمة بين الرجال والنساء.[٧١] غير أنّه، كما يبيّن مارشال هدجسون (Marshall Hodgson): «من السهل رسم صورة لمجون عامّ بسبب الاختلاف في وضع حدود بين اتّجاهات مختلفة.»[٧٢] فالمتّهِمون يسدّون ثغرةً في معرفتهم بمعتقدات القرامطة وممارساتهم، وكان اعتمادهم في تشويه السمعة على ما كان معلومًا أقلّ من اعتمادهم على ما دار في أَخْيِلتهم. وكما ذكرنا سابقًا، فقد اتُّهمت فِرَق وثنيّة ومسيحيّة ذات طابع سرّيّ بسفاح القربى وبالفسوق.

وكان القرامطة في مراحلهم الأولى فئة ذات وجود منتشر، كما كانوا بالغي الأهمّيّة في وضع الخطوات التي أدّت إلى تعريف الهُويّات الدينيّة في تلك الفترة. وقد صارت اتّهامات الهرطقة أدوات خطابيّة قيّمة بالنسبة إلى أهل السنّة في فترات الاضطراب السياسيّ. وشكّل القرامطة أحدَ أخطر التهديدات على استقرار الإسلام والخلافة العبّاسيّة، ولذا كانت الحرب ضدّهم وسيلةً ساعدت الدولة العبّاسيّة على تأكيد شرعيّتها ومؤهّلاتها لتكون المدافع

(٧٠) Neguin Yavari, "Polysemous Texts and Reductionist Readings: Women and Heresy in the *Siyar al-Muluk*," in *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, ed. Neguin Yavari, Lawerence G. Potter, and Jean-Marc Ran Oppenheim (New York, 2004), 322-346.

(٧١) Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 82-98.

(٧٢) Marshall Hodgson, "Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion," *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962): 6-20.

عن الإسلام. وقد نُسبَت إلى القرامطة صور بغيضة تبعث على الكراهية والخوف وتؤجّج الاضطهاد باستمرار.

وتعكس الرسوم البيانيّة للهرطقة اهتمامات العلماء الأرثوذكسيّين الذين كانوا يحاولون تحديد شكل المجتمع الذي عاشوا فيه. وبحسب بول فريدمان (Paul Freedman)، يقدّم المؤرّخون تفسيرَين رئيسَين لمناخ التعصّب المتزايد في أوروبّا في العصور الوسطى، إذ يركّز أحدهما على المخاوف غير العقلانيّة من فِرَق معيّنة، ويركّز الآخر على نموّ جهاز رسميّ للتصنيف والسيطرة.(٧٣) وفي السياق نفسه، كان القرامطة يزعزعون الحدود، فيعقّدون القسمة الثنائيّة ويجعلونها ضبابيّة، بانتهاك حدود الفئات المقبولة اجتماعيًّا، والتي يُفترض أنّها كانت ثابتة. إنّ تعريف القرامطة بأنّهم فئة طائفيّة هدفه تنظيم العالم ووضعُ فهم للمجتمع الإسلاميّ المبكّر وفرضُه؛ وكان كلّ ذلك وظيفة السلطة. فلا تغدو بدعةٌ ما هرطقةً إلّا بعد أن يكتسب مؤيّدو مجموعة من المعتقدات الشائعة أو المقبولة نفوذًا كافيًا حتّى يفرضوا آراءهم على الآخرين.(٧٤)

وقد مثّل القرامطة في التراث الإسلاميّ ما رفضته الغالبيّة السنّيّة رفضًا أخلاقيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا. وكان المراد من صورتهم – التي كانت نتيجة نظرة سنّيّة مسيطرة – تلقين دروس جاءت، بطبيعة الحال، على حساب القرامطة. وقد قال جيفري كيني (Jeffrey Kenney) إنّه صار يُنظر إلى فرقة الخوارج كمثال لما لم يكن الإسلامُ عليه: «فلم يُتّهم الخوارج بأنّهم متمرّدون على النظام القائم لأنّهم خبيثون بطبيعتهم أو مخالفون للإسلام، بل لأنّهم خسروا المنافسة التاريخيّة في تحديد ماهيّة النظام الإسلاميّ.»(٧٥) وعلى نحو مماثل، استعمل المؤرّخون وعلماء الكلام السنّة القرامطةَ كآليّة حِراسة اجتماعيّة لتعريف حدود الإسلام والدفاع عنها، فتلاعبوا بأدوار الجنوسة والعادات الجنسيّة المُفترضة للقرامطة لمنعهم وآخرينَ مثلهم من التعدّي على المساحة الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة للمجتمع الإسلاميّ.

(٧٣) Paul Freedman, "The Medieval Other: The Middle Ages as Other," in *Marvels, Monsters, and Miracles: Studies in the Medieval and Early Modern Imagination*, ed. Timothy S. Jomnes and David A. Sprunger (Kalamazoo, MI, 2002), 1-4.

(٧٤) Judd, "Ghaylan al-Dimashqi."

(٧٥) Jeffrey Thomas Kenney, "Heterodoxy and Culture: The Legacy of the Khawarij in Islamic History" (PhD diss., University of California, Santa Barbara, 1991), 3, 5, 234.

وتشدّد الكتابات عن الهرطقة على خطاب النقاء، وهو خطاب يجعل من الهجانة نقيضًا له.(٧٦) ولم تكن الثقافة السائدة منفتحة على التوفيق بين المعتقدات ولم تقبل أيّ شيء سوى التطابق بين العقيدة والممارسة الدينيّة. ويفسّر هذا - بحسب عبد المجيد شرفي - تصلّبَ الجدليّين في حماية الإسلام من جميع أنواع «التدنيس،» علاوةً على تقوية خطوط الفصل.(٧٧) وقد قدّمت الأرثوذكسيّة معايير الحضارة الحقيقيّة والعالميّة. وكان السلوك الماجن وسفاح القربى واللواط علامات على التفاوت الثقافيّ والهمجيّة. غير أنّ العدوّ الداخليّ، خلافًا لهمجيّة الجاهليّة أو الدخلاء، كان أخطر بكثير، لأنّ البعد الثقافيّ لم يكن في هذه الحالة مرتبطًا ببعدٍ زمنيّ أو جغرافيّ. وارتبط القرامطة عند أهل السنّة بالانحراف، خاصّة لأنّهم لا يخضعون لحظرٍ أو قانون أو شريعة، ولا يتّخذون قانونًا واحدًا. والواقع هو أنّ الجهاز الأرثوذكسيّ الحاكم نحّى القرامطةَ جانبًا، وشوّه معتقداتهم وأفعالهم، مستغلًّا إيّاها على أفضل وجه، وذلك بغية رفضهم. وإنّ هذا اللَّبْس هو الذي يزعزع الهُويّات والنظام والمنظومة بقوّة، ويصحّ هذا بشكل خاصّ عندما يجد الشخص «الأمر المستحيل داخل النظام.»(٧٨) وهكذا، فإنّنا بإزاء حديث عن الانقسامات الداخليّة التي رُسمت فيها الخطوط الفاصلة بين «هم» وبين «نا،» أي بين المتجاورين. وكانت إدانة القرامطة مهمّة في المجهود المبذول لتحييدهم وبسطِ السيطرة عليهم وعلى الخطر الذي يشكّلونه، وخاصّة في أوقات الاضطراب عندما ازداد الضغط لإعادة تعريف العلاقات بين الجماعات المتنوّعة الناشئة. واستُعملت النساء، في هذا السياق، أداةً لتنظيم الحدود وإيجاد تداخل رمزيّ بين «المرأة كآخر والآخر كامرأة.»(٧٩)

ويكشف تحليلُ الصور والأفكار والقصص المجموعة في سرديّات التيّار الرئيس الطريقةَ التي تصوّرَ بها سائر المسلمين ظاهرة القرامطة وقاموا بتأويلها. وقد جُعل عالم القرامطة،

(٧٦) Daniel Boyarin, "The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion," *Representations* 85 (2004): 21-57.

(٧٧) Abdelmajid Charfi, "La fonction historique de la polémique islamochretienne à l'époque Abbasside," in *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period*, ed. Samir Khalil Samir and Jorgen S. Nielsen (Leiden, 1994), 44-56.

(٧٨) Kristeva, *Powers of Horror*, 4-5, 15.

(٧٩) Joshua Levinson, "Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity," *Harvard Theological Review* 39 (2000): 343-372.

بشكل من الأشكال، مشابهًا لعالم الجاهليّة. فهو عالم يحكمه انعدامُ الثقة والخوفُ، حالته المعتادة حالة من الحرب القائمة بين جميع أطرافه، والأسوأ من ذلك أنّه عالم تغيب عنه الروابط العائليّة والحسّ المجتمعيّ والسلام والازدهار. هو إذًا عالم جاهليّ وُلد من جديد في زمن التجاوزات المروّعة لظاهرة القرامطة التي تخطّت طبيعتُها العنيفة جميعَ الحدود. وعلاوة على قصّة زينب (امرأة ابن زرقان) السابق ذكرها، فإنّ هذا الاستعداد لتخطّي كلّ شيءٍ انعكس أيضًا في قصّة روتها أمٌّ تقيّةٌ بحثت في معسكرات الصحراء لتستردّ ابنها الذي انضمّ إلى المتمرّدين: «فوقعتُ في عسكر القرمطيّ أطلبه فوجدته... وأخبريني ما دينك فقلت له: يا ولدي الإسلام كما تعلم فقال يا أمّاه اتركي هذا الدين وادخلي معي.» وعندما حاولَت الفرار منه، تبعها فضربها بسيفه وجرح كتفها.[٨٠] وروت الأمّ القصّةَ وقد روّعها جوّ التحدّي السائد في المعسكرات التي رفض روّادها أخلاقَ المجتمع القائم وفضائله، وكان ابنها المندفع والمتحرّر صارمًا وقاسيًا، فلم يُعر الأمومة أيّ اعتبار.

وانسحب القرامطة من مجتمع عامّة المسلمين، لأنّهم اعتبروا أنفسهم المسلمين الحقيقيّين الوحيدين، مصمّمين على تكرار هجرة الرسول ﷺ النموذجيّة، وكان هذا سبب انتقالهم إلى الصحراء أو عيشهم على أطراف العالم الإسلاميّ وحدهم في معسكراتهم. ولم ير القرامطة أنّهم يواجهون مسلمين أقلّ قيمة منهم، بل كانوا على قناعة بأنّهم يواجهون كفّارًا، ومن هذا المنظور يمكن فهم القصّة السابق ذكرُها. وبالمقابل، عكس القرامطة، في نظر المسلمين، رفضًا تامًّا لأبسط الروابط الاجتماعيّة وأكثر الولاءات الغريزيّة.

وأعادت المصادر العبّاسيّة تعزيز التصوّرات المسبقة، وبنَت وصفًا نمطيًّا لهؤلاء الهراطقة ولسلوكهم الهرطقيّ. ومع أنّ قصصًا كالتي ذكرناها لا تثبت أنّ أيّ شيء من هذا القبيل قد حدث، فإنّها تدلّ على أنّ التيّار الرئيس كان مهيَّأً لتصديق الأسوأ عن هؤلاء الذين همّشهم أو استبعدهم. ويبدو أنّ المؤسّسة تعمّدت تأويل أيّ ميلٍ عن المعيار بالانحراف، الأمر الذي أدّى إلى إعادة إنتاج صورة الهرطقة وتدوينها على يد من رفضوها سابقًا.[٨١] وكانت صورة القرامطة المريعة في الكتابات التي وصلتنا جزءًا لا يتجزّأ من الاتّهامات بالإباحيّة الجنسيّة

(٨٠) ثابت بن سنان، **تاريخ أخبار القرامطة**، ٢١-٢٢.

(٨١) Steven Justice, "Inquisition, Speech, and Writing: A Case from Late Medieval Norwich," in *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, ed. Rita Copeland (Cambridge, 1996), 289-321.

المنسوبة عادة إلى الفرق المنحرفة. ولم يُنظر إلى الأيديولوجيّات الهرطقيّة على أنّها معادية للنظام فحسب، بل على أنّها مخالفة للإسلام أيضًا.[٨٢] ووجدت حكايات النساء طريقها إلى تصوير الفجور الهرطقيّ، فقد نسب إليهنّ المؤلِّفون السنّة في هجومهم اللاذع انتهاكات وممارسات جنسيّة غير شرعيّة. وظهر القرامطة، في نظرة تاريخيّة كهذه، باعتبارهم هزيمة لمعياريّة الإسلام الأساسيّة (المغايرة). وكان أولئك الذين في السلطة يحاولون إضعافَ أيِّ شرعيّة قد يكتسبها القرامطة، وذلك بتعبئة الرأي العامّ ضدّهم، ونشر الإشاعات التي تشهّر بنشاطاتهم السرّيّة. وعلى كلّ حال، لم يكن من الضروريّ معرفة أيّ شيء عن القرامطة باستثناء أنّهم مجموعة ابتعدت عن ممارسات المجتمع وأنّها كانت تحضّ على الانعزال في ممارسات أخرى.

ويؤكّد هدجسون أنّه لا ينبغي أن نستبعد إمكانيّة إزالة كثيرٍ من التحريمات الجنسيّة في حركة تمرّد ما.[٨٣] فنساء القرامطة لم تكنّ محجّبات، وكان الرجال والنساء يختلطون، وكان الزواج الأحاديّ مطبَّقًا. وإنّ واقع تكوّن الجماعة – برؤسائها وعامّتها – من البدو والفلّاحين يفسّر إلى حدٍّ كبيرٍ حرّيّتهم بالمقارنة مع تحرّكات طبقات النساء المتوسّطة والعليا التي كانت أكثر تقييدًا. وإنّ هذا الفارق بين الحضريّ والريفيّ ونظام قيم القرامطة البديل فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين لم يكن بالنسبة إلى أهل السنّة إلّا فجورًا. فهل كان القرامطة يحدثون نماذج جديدة من مسلمين مختلفين رجالًا ونساءً لم يعودوا يتّبعون، بشكل كامل، المنطق والمعايير والواجبات نفسها؟ وكما تقول آن برونون (Ann Brenon)، «من يتحكّم بالنساء... يمسك مفتاح القلوب والارتباطات والخيارات الحميمة العميقة. فإذا تعثّر مجتمع ما فإنّما ذلك لأنّ نساءه، على الأقلّ، قد أذنّ بذلك.»[٨٤] ولقد أسّس القرامطة ثقافتهم الفرعيّة الخاصّة بهم، فوضعوا هرميّة وطقوسًا ومعتقدات دينيّة. ومن الممكن أن تتأثّر نساء القرامطة بتحريفاتِ عناصر من الممارسات الفعليّة المرتبطة بالمزدكيّة والخرّميّة الإيرانيّة – كما يدلّ الارتباط مع المهديّ الفارسيّ – إلّا أنّه يبدو أنّهنّ شاركن بفعّاليّة – من وجهة نظر اجتماعيّة واقتصاديّة على الأقلّ – في دعم الحركة كما هو واضح في إسهاماتهنّ الماليّة باعتبارهنّ غازلات وحائكات. وربّما عنى هذا أنّهنّ أدَّين دورًا أكثر ديناميكيّة من الدور الذي كُلّفت به

(٨٢) Kraemer, "Heresy versus the State in Medieval Islam."

(٨٣) Hodgson, "Al-Darazi and Hamza."

(٨٤) Brenon, *Les femmes cathares*, 60.

النساء في المناطق الحضريّة. ويبدو أنّ القرامطة أنفسَهم كانوا يحثّون على تطوير تعريفات جديدة للسلطة والجنوسة، علاوة على تحدّي تعريفات سابقة.

وإنّ نساء القرامطة – بما يرمزن إليه من قوى الجنسانيّة المهدِّدة والفوضى الاجتماعيّة والاعتقاد الخاطئ – قد مثّلن مخاوفَ الرجال الذين يتوقون للتعبير عن الحدود الدقيقة للمجموعة والعلاقات الفرديّة في عالَمٍ بدا كلّ شيء فيه مشوَّشًا. وكان التهديد الذي يمثّله الهراطقة، بالفعل، منتشرًا ومعديًا، وخاصّة في الآفة الجنسيّة التي احتواها. وكان «الخطر» مغلَّفًا بردّةِ فعلٍ منفّرةٍ من الخوف – خوفٍ من التغيّر الاجتماعيّ. وقد تدلّ حماية أهل السنّة لحدودهم الاجتماعيّة بالتخلّص من «التلوّث الجنسيّ» على أنّ الحدود التي تحميها الحرمات تلك كانت مهدَّدة، أو أنّهم ظنّوها كذلك.[٨٥]

وتأتي الأدلّة الأساسيّة عن القرامطة من مجموعة من النصوص التي لا تنظر إليهم نظرة إيجابيّة. وقد أعطى التوزيع غير المنصف للسلطة السياسيّة في المجتمع العبّاسيّ نفوذًا أكبر للشريحة المهيمنة في المجتمع – وهي أهل السنّة – الأمر الذي أعطى امتيازًا لرواياتهم وتأويلاتهم وفهمهم.[٨٦] وكان إنتاج نساء القرامطة خطابيَّ المستوى، إذ ركّز على شكلٍ معيّن من التخصيص والتدوين والمعرفة بالنساء، مع الافتراض الضمنيّ بكون تيّار الإسلام الرئيس المرجعَ الأساسيّ على المستوى النظريّ والتطبيقيّ. ولا ريب أنّ تأسيس خطاب سلطويّ هو تقنيّة مهمّة في إضفاء طابع شيطانيّ على الخصوم، وأنّ وضع تعريفات قاسية للمعارضين، مصحوبة بنظرة أرثوذكسيّة واضحة للتاريخ، مكّن معاصريهم من أن يخلقوا لأنفسهم عالمًا متخيَّلًا من الحقيقة، مكوَّنًا من حدود معنويّة راسخة. وقد عكس الانشغال بتعريف الحدود الأخلاقيّة ومكانها قلقَ المسلمين الذين خافوا تفكّك البنى الاجتماعيّة التقليديّة، فشاركوا في إعادة تعزيز بنًى كهذه. وقد أدّى الخطاب الناشئ للكتب التي تناولت الهرطقة دورًا محفّزًا لإعادة تعريف معالم مجتمعها المتخيَّل، وحماية حدوده، وتعيين من يدخل ضمنه أو لا يدخل. ومثّل القرامطة بوقوفهم في الجانب المعيوب القضايا العالقةَ التي عانت منها الأيديولوجيّة الحاكمة.

(٨٥) Moore, *Formation of a Persecuting Society*, 100-101.

(٨٦) Asma Afsarrudin, "Constructing Narratives of Monition and Guile: The Politics of Interpretation," *Arabica* 48 (2001): 315-351.

الفصل الرابع

ما وراء الحدود: الجنس والبيزنطيّون

بينما كان المسلمون الأوائل يتّبعون منهجًا إصلاحيًّا وعقابيًّا مع الفرق الوثنيّة أو غير الأرثوذكسيّة، تعاملوا مع منافسهم الإمبراطوريّ – بيزنطة – بطريقة أكثر دقّة، وإن كانوا لا يزالون يقدّمون – في نصوصهم هم – حكمًا على الحقيقة البيزنطيّة وسوء فهم لها. ويميّز الفكر الإسلاميّ في العصر الوسيط بين دار الإسلام، وهي الأرض الخاضعة للسلطة الإسلاميّة السياسيّة، ودار الحرب، وهي العالم الواقع خارج الأرض الإسلاميّة. وثمّة تمييز آخر داخل دار الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين؛ ويُعترف ضمن التصنيف العامّ لغير المسلمين بهُويّتَين منفصلتَين، فهنالك الذمّيّون من جهة، المؤمنون بالأديان المعترَف بها – وخصوصًا اليهود والنصارى والزرادشتيّون والصابئة – وهنالك المشركون من جهة أخرى. وكانت المسيحيّة في الفهم الإسلاميّ في العصر الوسيط وحيًا مفتقرًا إلى التمام والكمال، وحيًا حلّ محلّه الإسلام – الرسالةُ الأخيرة – وكمّله. واتّهمت كتاباتُ المسلمين الجدليّة المسيحيّين بالانحراف عن المسيحيّة الحقيقيّة وتحريف كتاب المسيحيّة المقدّس، فالقرآن نفسُه يقول إنّه تمّ التلاعب بالنصوص اليهوديّة والمسيحيّة. وبالتالي، شعر المسلمون في العصور الوسطى بفوقيّة دينيّة على المسيحيّين، وقد ساعدت هذه النظرة في تعريف المسيحيّين البيزنطيّين بطرق عزّزت الهُوّة بين البيزنطيّين والمؤسّسة الإسلاميّة.[1]

(١) Jacques Waardenburg, "Muslim Studies of Other Religions: The Medieval Period," in *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. Robert Hoyland (Burlington, VT, 2004), 211-239.

انظر أيضًا: عبد الله إبراهيم، **أعلام القرون الوسطى في أعين المسلمين** (بيروت، ٢٠٠٧)، ٩–١٢؛
Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh, 1999), 267, 282.

وشكّلت بيزنطة منذ بداية الوعي العربيّ الإسلاميّ التاريخيّ إحدى المناطق الرئيسة لـ«الآخر،» وقد تكوّن الوعي الإسلاميّ ذاك على النقيض منها. وقد وجّه النزاعُ المبكّر بين القوّتين، الدولةِ البيزنطيّة والدولةِ الإسلاميّة، المصادرَ العربيّة الإسلاميّة في العصور الوسطى، معطيًا الشؤون العسكريّة والسياسيّة، في كثير من الحالات، موقعًا مهيمنًا في الأعمال التأريخيّة والتاريخيّة الرئيسة. غير أنّ حالة الحرب الدائمة لم تُعِق الاتّصال المتبادل الذي ظهر في سياقات متنوّعة، عبر العلاقات التجاريّة المستمرّة، وتبادل السفارات، واحتجاز أسرى الحرب وافتدائهم، وترحيل سكّان المدن المحتلّة، وحركات الخونة والمنفيّين، وسَبْي النساء البيزنطيّات. وقد شكّلت الحدود حاجزًا، ولكنّها كانت نقطة اتّصال أيضًا باعتبارها حدودًا ذات ثغرات سمحت بتبادل ما يتّصل بالأفكار والمعايير والعادات والتقاليد واللغات والآداب. وبالتالي، لم تكن بيزنطة بلادًا غريبة غير قابلة للاختراق، بل كانت بلادًا معروفةً جيّدًا نسبيًّا، فتركت مجالًا محدودًا للتخمين.[٢] وكان الاستثناء الرئيس الوحيد هو التمثيل الإسلاميّ للنساء البيزنطيّات وعلاقات الجنوسة، وقد أضحى هذا الاستثناء محورًا جدليًّا للتقليل من شأن الثقافة البيزنطيّة. فقد كانت بيزنطة شبيهةً بالنظام الإسلاميّ الجديد بسبب قربِها الجغرافيّ وعقيدة التوحيد التي يشتركان فيها، بينما كانت أنظمتهما الجنوسيّة والجنسيّة، على النقيض من ذلك، مختلفةً اختلافًا جذريًّا. وبناءً عليه، بدا أنّ بيزنطة تتّسم بالانحلال والتساهل والانحطاط الأخلاقيّ، في الوقت الذي عكس النظام الاجتماعيّ الإسلاميّ الاحتشام، وعزل النساء، والزواج الأحاديّ. وكانت جنسانيّة النساء البيزنطيّات المهدِّدة أحد المحاور المعروفة جيّدًا، والتي بُنيت عليها الهُويّة والغيريّة كردّة فعل على التعرّض للجار الملاصق المشؤوم. وقد شكّلت أيضًا دافعًا أدّى دورًا مركزيًّا متعدّد الوظائف في إنتاج العبّاسيّين النصّيّ، وخاصّةً أنّ صورتها مثّلت صورةً استثنائيّة لما ستصبح عليه النساء المسلمات إذا ما اختبرن الحدودَ التي حدّدتها لهنّ ثقافتهنّ الإسلاميّة الأرثوذكسيّة.

شخصيّة الإمبراطورة البيزنطيّة

كان المعيار الأخلاقيّ البديل لدى البيزنطيّين ملموسًا في سلوك الإمبراطورات البيزنطيّات اللواتي استطعن تأدية مجموعة متنوّعة من الأدوار، لا سيّما المشاركةُ في

(٢) انظر مقدّمة كتاب ناديا ماريّا الشيخ:

Nadia Maria El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Cambridge, MA, 2004).

الاحتفالات الإمبراطوريّة، والاستغناء عن رعاية البلاط، وتولّي وصاية العرش، وإضفاء الشرعيّة على حكم جديد. وعلاوة على ذلك، صُوِّرت الإمبراطورات البيزنطيّات على العملات المعدنيّة وفي المنحوتات وغيرها من الفنون الرسميّة، وأُطلقت عليهنّ ألقاب نحو أوغوستا (augousta) (جلالة) وديسبوينا (despoina) (سيّدة).[٣] وعلى نقيض ذلك، كانت زوجات الخلفاء وأمّهاتهم معزولات في بلاط الخلافة، ولم يُصوَّرن على العملات المعدنيّة وغيرها من أشكال التصوير، ولم تُطلَق عليهنّ ألقاب، ولم يتمكّنّ من الحصول على السلطة إلّا عندما وصل أبناؤهنّ أو أزواجهنّ إلى الخلافة، وحتّى في تلك الحالة كان لسلطتهنّ تأثيرٌ محصورٌ وخاصّ.

وتكشف النصوص الإسلاميّة العربيّة وعيًا لهذا الاختلاف الكبير، إذ إنّها تتضمّن معلوماتٍ عن بعض الإمبراطورات البيزنطيّات، وتحديدًا إيرين (Irene) (حكمت ٧٩٧-٨٠٢)، وهي إمبراطورة ووصيّة على عرش ابنها قسطنطين السادس. وتتحدّث المصادر عن المعارك التي واجهت فيها إيرين هارونَ ابن الخليفة المهديّ (حكم ١٥٨-١٦٩/ ٧٧٥-٧٨٥)، وعن معاهدة السلام اللاحقة التي تعهّدت فيها بدفع جزية وافرة للدولة العبّاسيّة. واستمرّت إيرين بإرسال الهدايا للخليفة حتّى بلغ ابنها قسطنطين سنّ الرشد وبدأ يعيث فسادًا، فقيل إنّ قسطنطين انتهك الاتّفاق، وظهر ظلمه وطغيانه وفساده لرعيّته، وبناءً على ذلك، أمرت إيرين بتعريض عينيه لمرآةٍ حامية، فأصابه ذلك بالعمى.[٤] وفسّر المؤلّفون العرب إصابة قسطنطين السادس بالعمى من منطلَق العلاقات العربيّة-البيزنطيّة. فلم يُنظر إلى عمل إيرين على أنّه يشير إلى طموحاتها السياسيّة الخاصّة؛ بل على أنّه كان تصرّف سيّدة دولة قادرة، قدّمت مصلحة الإمبراطوريّة البيزنطيّة على كلّ شيء، بما في ذلك ابنها. ولا يدين المؤلّفون العرب الإعماء الوحشيّ، بل يبدو أنّهم يتغاضون عنه في ظلّ المشكلات الكبيرة التي سبّبتها سياسات قسطنطين للدولة العبّاسيّة.[٥] وتُبيّن أفعال إيرين هذه القوّةَ الكامنة في الإمبراطورة

(٣) Barbara Hill, Liz James, and Dion Smythe, "Zoe: The Rhythm of Imperial Renewal," in *New Constantines: The Rhythms of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, ed. Paul Magdalino (Aldershot, 1994), 215-229; Barbara Hill, *Imperial Women in Byzantium, 1025-1204: Power, Patronage and Ideology* (Harlow, 1999), 102-103.

(٤) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الثالثة، ٣: ٥٠٧؛ وأبو الحسن المسعوديّ، **كتاب التنبيه والإشراف**، تحقيق م. ج. دي خويه (ليدن، ١٩٦٧)، ١٦٧.

(٥) انظر على سبيل المثال:

البيزنطيّة، ولكنّ ما يحمل دلالةً خاصّة هنا هو حقيقة وجود امرأة حاكمة. ويقول الطبريّ إنّ «صاحب الروم يومئذٍ أغسطه امرأة أليون، وذلك أنّ ابنها كان صغيرًا قد هلك أبوه وهو في حجرها.»[٦] ويذكّرنا هذا الاستعمال لصيغة المذكّر من «صاحب» بحقيقة تصرّف إيرين في تولّيها السلطة كما يتصرّف الرجل النبيل، مستعملةً ألقابًا ذكوريّة للإشارة إلى مكانتها، ومبرزةً نفسها وسط طقوس الذكور وتعريفاتهم للجلالة الإمبراطوريّة.[٧]

وكانت شخصيّة الإمبراطورة في بيزنطة، بشكل عامّ، شبه محصورة بطبيعةٍ خاصّة واجتماعيّة، تعكس نظرة ذلك العصر إلى النساء على أنّهنّ شخصيّات هامشيّة وغير فاعلة، يُتوقَّع منهنّ دور الإيناس والزينة. غير أنّ موقعهنّ، كما يدلّ المثال الأخير، يمكن أن يصل إلى المجال السياسيّ ويُكسبهنّ – في حالات نادرة – قوّةً وتأثيرًا. وفي الوقت الذي كان حكم إيرين أقرب إلى كونه استثنائيًّا، فقد ظهر حضور الإمبراطورات البيزنطيّات العامّ في مشاركتهنّ في احتفالات البلاط. وكان على الإمبراطورة ومساعداتها تحقيق التوازن مع الهيكل الهرميّ الذكوريّ المحيط بالإمبراطور، واستقبال زوجات كبار الشخصيّات، وتوفير نظير نسائيّ في الاحتفالات الإمبراطوريّة. ودور الإمبراطورة كامرأة تترأّس البلاط مثبَت في قصّة عن الإمبراطور ميكائيل الثاني الذي كان قد مرّ على وفاة زوجته فترة طويلة، فاشتكى رجال بلاطه غيابَ إمبراطورة ترأس زوجاتهم في بلاط النساء.[٨] ويشهد على ذلك أيضًا زيارة أولغا أميرة كييف (Olga of Kiev) إلى القسطنطينيّة عامَ ٩٥٧، حينذاك حضّرت الإمبراطورة هيلين (Helen) ومرافقاتها سلسلةً مفصَّلة من حفلات الاستقبال والمأدبات، إلى جانب اللقاءات ومظاهر الإجلال وتبادل الهدايا: «عُقد استقبالٌ عند وصول أولغا أميرة

Hadi Eid, *Lettre du calife Harun al-Rashid à l'empereur Constantin VI* (Paris, 1992), 181-183.

(٦) الطبريّ، **التاريخ**، السلسلة الثالثة، ٣: ٥٠٤؛ انظر أيضًا: المسعوديّ، **كتاب التنبيه**، ١٦٦.

(٧) Liz James, *Empresses and Power in Early Byzantium* (London, 2001), 12, 54.
يمكن للإمبراطورات اللواتي يحكمن بأنفسهنّ أن يعتمدن اللقب الذكوريّ باسيليوس (basileus) أو أوتوكراتور (autocrator)؛ انظر:
Lynda Garland, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1024* (London, 1999), 2, 87.

(٨) Kathryn Ringrose, "Women and Power at the Byzantine Court," in *Servants of the Dynasty: Palace Women in World History*, ed. Anne Walthall (Berkeley, 2008), 65-80.

الروس... ودخلت الأميرة مع قريباتها النبيلات ونخبة من مرافقاتها، ووقفن جميعًا أمام الإمبراطور.»[٩]

وتكشف هذه الحالة الفريدة من استقبال رئيسة دولة عن مشاركة النساء في القصر ومشاركة العائلة الحاكمة كلّها في ترتيبات رسميّة كهذه. غير أنّ احتفالات الإمبراطورات لم تكن محصورة في القصر، بل كانت تجري في الساحات العامّة في بعض المناسبات الخاصّة. ولنا معرفة باحتفالات لمناسبات دينيّة ومدنيّة لورودها في **كتاب المراسم** (*Book of Ceremonies*) من القرن الرابع/ العاشر، وهو كتيّب كُتب بأمر من الإمبراطور البيزنطيّ قسطنطين السابع.[١٠] ويذكر هذا الكتيّب أنّ الإمبراطورة جلست في شرفة آيا صوفيا في طقس العيد الخمسينيّ، واستقبلت زوجات أعيان الإمبراطوريّة، مقبّلةً كلًّا منهنّ قبلةَ السلام. وكانت الإمبراطورة تستقبل يوم أحد الشعانين كبار رجال الكنيسة. وهكذا، فقد ترأّست الإمبراطورات البيزنطيّات بلاطهنّ الخاصّ وحياة المراسم وشاركن في قائمة الشعائر والاحتفالات.[١١] وأعاد دور الاستقبال هذا تعزيز الصورة المهيبة للبلاط، مُبْرزًا عظمتها وجلالتها، ومؤكّدًا على رمزها الجماليّ والتنظيميّ.

وتنبّه الكتّاب المسلمون إلى مشاركة الإمبراطورات البيزنطيّات في المناسبات العامّة. فقد كتب محمّد المروزيّ (ت ٣٣٤/ ٩٤٥) أنّ الملكة كانت تجلس على العرش الملكيّ إلى جانب الملك، وكانت تشاركه في اتّخاذ قراراته وفي السياسة وأعمال أخرى. وكان الملك

(٩) Jeffrey Featherstone, "Olga's Visit to Constantinople," *Harvard Ukraininian Studies* 14 (1990): 293-312; Constantine Zuckerman, "Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946," *Travaux et Mémoires* 13 (2000): 647-672; Carolyn L. Connor, *Women of Byzantium* (New Haven, CT, 2004), 214.

(١٠) A. Cameron, "The Construction of Court Ritual: The Byzantine *Book of Ceremonies*," in *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadine and A. W. Price (Cambridge, 1987), 106-136.

(١١) A. Vogt, ed., *Le livre des ceremonies*, 2 vols. (Paris, 1935-1940), 1: 61-64.

انظر أيضًا:

James, *Empresses and Power in Early Byzantium*, 52-58; Lynda Garland, "Imperial Women and Entertainment at the Middle Byzantine Court," in *Byzantine Women: Varieties of Experience, 800-1200*, ed. Lynda Garland (London, 2006), 177-191.

يُسمّى باسيلوس (basilus) (الملك أو السيّد)، وكانت الملكة تُدعى ديزبونا (dizbuna).[١٢] وعبّر المروزيّ عن ذهوله من مرافقة الإمبراطورة البيزنطيّة للإمبراطور في الحملات ومن حضورها لألعابٍ معيّنة في ميدان سباق الخيل. وفي حالات كهذه، «يأتي الملك مع المقرّبين منه وخدمه... ويجلس على ربوة مطلّة على المكان وتظهر هناك زوجتُه المسمّاة ديزبونا مع خدّامها والمقرّبات منها... وتجلس في مكان مقابل للملك.»[١٣] ولا تقتصر هذه الرواية على إظهار حضور الإمبراطورة البيزنطيّة وقوّتها، بل تبيّن قدرتَها على المشاركة في أحداث عامّةٍ مهمّة تقدّم فيها نصائح وآراء للملك في مسائل سياسيّة.

ويذكر المقّريّ (ت ١٠٤٠/ ١٦٣١) لقاءً شهيرًا بين سفير عربيّ وإمبراطورة بيزنطيّة، وهذا السفير هو الشاعر يحيى بن الحكم الغزال الذي كان عضوًا في البعثة الدبلوماسيّة التي أرسلها الحاكم الأندلسيّ عبد الرحمن الثاني إلى القسطنطينيّة في القرن الثالث/ التاسع، وكان الغزال كبير السنّ حينها. وتذكر بعض الأحداث لقاءَه مع الإمبراطورة البيزنطيّة ثيودورا (Theodora): «وكان يومًا جالسًا عنده، فإذا بزوجة الملك قد خرجت وعليها زينتها، وهي كالشمس الطالعة حسنًا.» فلم يستطع الغزال أن يحيد بنظره عنها، وقد صرف حضورُها انتباهه عن الحديث مع الإمبراطور، وعندما دفعه الإمبراطور إلى ذكر سبب ذلك اعترف له بالمسألة عبر مترجمه: «عرِّفه أنّي قد بهرني من حُسن هذه الملكة ما قطعني عن حديثه، فإنّي لم أر قطُّ مثلها.»[١٤] ويكشف، بشكل جزئيّ، جمالُ الإمبراطورة الآسر وتشتّتُ الشاعر متفاعلًا معها رمزيّةَ الإمبراطورة التجميليّة والجنسيّة. فهي إن افترضنا أنّها مزيَّنة – على نحو معتدل – بمجوهراتٍ وملابس جميلة، وحلية، وشعرٍ مثير، تمثّل نظرةً خياليّةً للمرأة المثاليّة، لجاذبيّتها وانفتاحها الجنسيّ المذموم، كما أنّها تمثّل تعبيرًا عن جنسانيّة الرجل ورغبته.

وكان حضور الإمبراطورات البيزنطيّات هذا وتفاعلهنّ مع المسؤولين الكبار أمرًا لا يمكن

(١٢) Vladimir Minorski, "Marvazi on the Byzantines," in *Medieval Iran and Its Neighbours* (London, 1982), 459-460, #8.

(١٣) المصدر نفسه، ٤٦١، #٨.

(١٤) أحمد المقّريّ، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ٨ م.، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت، ١٩٨٨)، ٢: ٢٥٨-٢٥٩. انظر أيضًا:

E. Levi-Provencal, "Un échange d'ambassade entre Cordoue et Byzance au IXè siécle," *Byzantion* 12 (1937): 1-24.

تصوّره بالنسبة إلى مؤلّفي النصوص الإسلاميّة. فقد مثّل التعامل مع الإمبراطورة البيزنطيّة نقيضًا واضحًا لجوّ البلاط العبّاسيّ؛ إذ لم تكن نساء عائلة الخلافة يُقدَّمن إلى المسؤولين أو إلى أفراد الحاشية قطُّ، ولم يكن لهنّ في أيّ وقت من الأوقات دورٌ في احتفالات البلاط، لا داخل القصر ولا خارجه. وحتّى الوجود النسائيّ الأهمّ في البلاط العبّاسيّ – ممثَّلًا بأمّ الخليفة – لم يكن متّصلًا بأيّ طقس احتفاليّ. وتمّ تطبيق الفصل بين الجنسَين في السياق العبّاسيّ ضمن الطبقة الاجتماعيّة العليا خصوصًا. وقد مثّلت النساء في المنظور العبّاسيّ التحفّظ والحشمة، كما ظهر ذلك في ممارسات العبّاسيّين الدينيّة وأسلوب حياتهم؛ فاعتُبر الفصل شكلًا من أشكال الحشمة، وكان من شأنه تشجيع ثقافة الاحتشام النسائيّة التي تطلّع إليها الإسلام المبكّر. وربّما تكون طبقة النساء الوحيدة التي أفلتت – إلى حدٍّ ما – من هذا النظام الصارم هي طبقةُ الجواري.

الروميّة

عرف العرب النساءَ البيزنطيّات – أكثَر ما عرفوهنّ – عبر نظام التسرّي. ولمّا كان استعباد المسلمين محرَّمًا، غالبًا ما جاءت السراري من خارج البلاد الإسلاميّة، وكنّ، بشكل عامّ، يُؤخَذن باعتبارهنّ غنائم حرب أو يُشترَين من تجّار الرقيق. وحملت هذه السراري عادات بلادهنّ وتقاليدها وثقافاتها ودياناتها، علاوة على قصص أوطانهنّ. ووُجدت كتيّبات ورسائل هدفت إلى مساعدة الباعة والخبراء في شراء الإماء بوضع قائمةٍ بالصفات الخاصّة بالنساء من مختلَف الأصول. وينصّ، على سبيل المثال، مقطع من رسالة ابن بطلان (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦) على أنّ «من أراد الجارية للّذّة فليتّخذها بربريّة، ومن أرادها خازنة وحافظة فروميّة، ومن أرادها للولد ففارسيّة، ومن أرادهم للكدّ والخدمة فالزنج، ومن أرادهم للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة.»[١٥] ولا يُثبِت هذا النصّ قبولَ اتّخاذ السراري في المجتمع العبّاسيّ فحسب، بل يصوّر أيضًا أفكار المسلمين النمطيّةَ البعيدةَ عن نساء الأعراق والكينونات الجغرافيّة المتنوّعة.

(١٥) نلفت نظر القارئ إلى أنّ الصفات التي تلت قول ابن بطلان: «من أرادهم للكدّ والخدمة فالزنج، ومن أرادهم للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة،» إنّما هي صفات في الذكور من العبيد لا في الجواري، ولعلّ الكاتبة أسقطت سهوًا جزءًا من كلام الكاتب على الجواري، وفيه: «ومن أرادها للرضاع فزنجيّة، ومن أرادها للغناء فمكّيّة» (المترجم). انظر: ابن بطلان، **رسالة جامعة لفنون نافعة إلى شراء الرقيق، في نوادر المخطوطات**، ٤ م.، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٥١)، ١: ٣٥٢.

وقد أقرّ الخلفاء العبّاسيّون التسريةَ باعتبارها سبيلًا للتناسل الملكيّ، ذلك أنّ السراري الأجنبيّات غالبًا ما كنّ أمّهات لمن يرث الخلافة، فيؤدّين بالتالي دورًا مكمّلًا في استمرار طبقة النبلاء الإسلاميّة. وكانت النسوة اليونانيّات من الإمبراطوريّة البيزنطيّة في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر هنّ عماد أرستقراطيّة حريم الخلفاء، وكان أولادهنّ هم الذين يرثون الخلافة. وكانت أمّهات هؤلاء الخلفاء العبّاسيّين: المنتصر (حكم ٢٤٧-٢٤٨/ ٨٦١-٨٦٢)، والمهتدي (حكم ٢٢٥-٢٢٦/ ٨٦٩-٨٧٠)، والمعتضد (حكم ٢٧٩-٢٨٩/ ٨٩٢-٩٠٢)، والمقتدر (حكم ٢٩٥-٣٢٠/ ٩٠٨-٩٣٢)، جميعهنّ سراري من أصول بيزنطيّة.(١٦) ولربّما استمدّ المؤلّفون المسلمون معرفتهم الوحيدة «الحقيقيّة» بالنساء البيزنطيّات من لقاءاتهم مع الخليلات، وهو ما أثّر تأثيرًا بيّنًا في تكوين معرفتهم بهنّ.

وكانت السراري البيزنطيّات - والبيزنطيّون أيضًا - معدوداتٍ من الجميلات على العموم.(١٧) وفي السيرة النبويّة إشارة إلى جمال النساء البيزنطيّات وإغرائهنّ، إذ جاء فيها أنّ الرسول ﷺ سأل في إحدى الغزوات التي قادها جدَّ بن قيس من بني سلمة إن كان يريد قتال البيزنطيّين، فأجابه قائلًا: «أَوَتأذن لي ولا تفتنّي؟ فوالله لقد عرف قومي ما رجلٌ أشدّ عجبًا بالنساء منّي، وإنّي أخشى إذا رأيت نساء بني الأصفر ألّا أصبر عنهنّ.» والراجح أنّ الآية القرآنيّة ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي﴾(١٨) نزلت بهذه المناسبة.(١٩) ونتبيّن من هذه الأمثلة اعترافَ الإسلام برغبة الرجال الغريزيّة، وهدفَه الرامي إلى ترويض هذه النزعة الغريزيّة، ليس من أجل التحكّم بالنفس فحسب، بل بغية القيام بالأعمال انطلاقًا من المبادئ.

وثمّة تأكيد على جاذبيّة النساء البيزنطيّات في قصّة الخليفة العبّاسيّ هارون الرشيد (حكم

(١٦) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ٥: ٤٦، ٩٢، ١٣٧.

(١٧) M. Tahar Mansouri, "Les femmes d'origine Byzantines/les roumiyyat sous les abbasides: Une approche onomastique," *Journal of Oriental and African Studies* 11 (2000-2002): 169-186.

الجمال صفة نسبها العربُ إلى البيزنطيّين بشكل عامّ، إلى درجة أنّ الجمال البيزنطيّ أصبح مضرب مثل في الأدب العربيّ. يقول سعيد الأندلسيّ، على سبيل المثال، إنّ البيزنطيّين يملكون أجمل الوجوه، وأجسامًا متناسقة، وبنًى قويّة؛ سعيد الأندلسيّ، **طبقات الأمم** (النجف، ١٩٦٧)، ١٣.

(١٨) التوبة، ٩: ٤٩.

(١٩) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٥١٦. الإشارة إلى سبب نزول الآية موجودة في ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ م.، تحقيق س. ج. تورنبيرغ (بيروت، ١٩٧٩)، ٢: ٢٧٧.

١٧٠-١٩٣/ ٧٨٦-٨٠٩) الذي أسر ابنة النبيل الرومانيّ الذي كان يشرف على حصن هرقلة (Heraclea) وكانت جميلةً فأحبّها، وبنى لها قلعة على الفرات سمّاها هرقلة لتذكّرها بمنزلها في بلاد الروم (الإمبراطوريّة البيزنطيّة).[٢٠] وتؤكّد إحدى القصائد في **سِيَر الثغور** على هذا، وذلك عندما يجلب الشاعر انتباهنا نحو النساء البيزنطيّات اللواتي أسرهنّ الغزاة ويصف جمالهنّ الجسديّ وجاذبيّتهنّ الجنسيّة:

يُسَقْنَ كالأغنام في الشفافِ ... يحزن بالرماح والقذافِ
حوزَ الرعاة الشاء في الفيافي ... كم فيهمُ من ظبية دلافِ
منعها من مشيها سجح الربلْ ... وثقل ردف مايل لها عدلْ
وأنّها ذات دلال وخجل ... لو حسّها الراهب يومًا لَنَزَلْ!
والقسّ لو أبصرها لما صبر ... وقبّل الرجلين منها واعتذر
تبكي بعينٍ ذات غنج وحور ... وتلطم الوجه المنير كالقمر
أبيض يعلوه كلون الخمرِ ... نعم وفي الصدر الوضيء تغري
باللكم والخمش ونتف الشعر ... من حالك قد حلّ عند الخصر
وكلّ ما يبدو لها مليح ... إذا احتواها المرء يستريح[٢١]

وتنعكس أهمّيّة المظهر الخارجيّ للنساء البيزنطيّات في هذه المراجع. وتنحو الروايات التي تُشيد بجمال النساء البيزنطيّات إلى التقليل من شأن النساء المسلمات، نظرًا إلى أنّ التركيز على إغراءات النساء البيزنطيّات يدلّ أنّ الجمال المحلّيّ لا يضاهي جمالهنّ.[٢٢] غير أنّ مجرّد وجود هذا الإغراء في الجهة المقابلة من الحدود، أي في مكان قريب، كانت له

(٢٠) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ٢: ٥٨.

(٢١) عثمان بن عبد الله الطرسوسيّ، **بقايا كتاب سير الثغور من خلال مخطوطة بغية الطلب لابن العديم**، تحقيق شاكر مصطفى (دمشق، ١٩٩٨)، ٧٠-٧١.

(٢٢) فيما يتعلّق بالنساء المسلمات في *Chansons de Geste* انظر *Weever*:

de Weever, *Sheba's Daughters*, 29.

أوضحت لورا فيشمان أنّ جعْلَ النساء الأمريكيّات الأصليّات نموذجًا مثاليًّا شكّل وسيلة لِلومِ نظيراتهنّ الأوروبّيّات؛

Fishman, "French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil," in *Women and the Colonial Gaze*, ed. Tamara L. Hunt and Micheline R. Lessard (New York, 2002), 65-78.

القدرة على تهديد تناغم العالم الإسلاميّ المتمحور حول الذكور؛ وذلك ظنًّا بأنّ جاذبيّة البيزنطيّات وجنسانيّتهنّ ستغريان الرجال المسلمين. والواقع أنّ من الأحاديث النبويّة التي وردت في **صحيح** البخاريّ قول الرسول ﷺ: «فتنة أضرّ على الرجال من النساء.» والفتنة بمعناها الواسع هي أيّ اختبار يواجه الإنسان، ولكنّها غالبًا ما تُستعمل لوصف النساء بما يمثّلن من اختبار أخلاقيّ وروحيّ؛ أي لوصف «الجمال الأنثويّ» باعتباره فتنة تفضي إلى الهلاك واللعنة.[٢٣] والفتنة مفهوم أساسيّ في تعريف الأخطار التي كانت النساء، وأجسادهنّ بشكل أخصّ، قادرات على التسبّب بها في أذهان الرجال. وتشير الفتنة بهذا المعنى من الاضطراب والفوضى إلى المرأة الجميلة المُهلكة أيضًا، والتي تجعل الرجال يفقدون تحكّمهم بأنفسهم؛ فجمال النساء فتنةٌ إذًا، وكذلك تأثيرهنّ المخرّب. وقد شكّلت النساء – باعتبارهنّ مصدرًا للفتنة والإغراء – موضوعًا ثابتًا في التراث الأدبيّ العربيّ الإسلاميّ، ولا سيّما فيما يتّصل بالنساء البيزنطيّات.[٢٤]

جنسانيّة النساء البيزنطيّات وخطر الفتنة

يشتمل **فهرست** ابن النديم (القرن الرابع/ العاشر) على قصّة مثيرة أو مستفزّة من فترة ما قبل الإسلام تظهرُ قدرة النساء البيزنطيّات ومكانتهنّ. وبطلة هذه القصّة هي ابنة الإمبراطور البيزنطيّ جوليان (Julian) (حكم ٣٦١–٣٦٣). فقد سُجن ملك الفرس سابور ذو الأكتاف (Shapur II) (حكم ٣٦١–٣٦٣) في قصر جوليان الإمبراطوريّ، حيث اجتمعت به ابنة

(٢٣) Ashley Manjarrez Walker and Michael A. Sells, "The Wiles of Women and Performative Intertextuality: 'A'isha, the Hadith of the Slander and the Sura of Yusuf," *Journal of Arabic Literature* 30 (1999): 55-77.

(٢٤) لتحليل عن مفهوم الفتنة، انظر:

Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, NJ, 1991),106; Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Bloomington, IN, 1987).

ووفقًا لوليد صالح، ليست النساء باعتبارهنّ فتنةً مصدرًا للاضطراب الاجتماعيّ فحسب، بل هنّ متورّطات في أهوال قيام الساعة؛

Saleh, "The Woman as a Locus of Apocalyptic Anxiety in Medieval Sunni Islam," in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, ed. Angelika Neuwirth et al. (Beirut, 1999), 123-145.

الإمبراطور وأحبّته، ونتيجة لذلك أطلقت سراحه وعرّضت الإمبراطوريّة للخطر، إذ إنّ بلاد فارس كانت عدوّة بيزنطة الأولى.[٢٥] وقد تعاونت الإمبراطورة لخدمة قضيّة العدوّ، متآمرةً على أبيها؛ فكانت بالتالي خطرًا على شعبها. ويذكر المؤلّفون المسلمون العربُ ابنةَ إمبراطور أخرى، وهي التي أسَرَت قلب الشاعر العربيّ امرئ القيس في القرن السادس،[٢٦] وإن كانت سببًا غير مباشر في قتله، ذلك أنّ أباها أرسل، مُغضَبًا، قميصًا مسمومًا لامرئ القيس. ويتأكّد بالتالي الدور المهلك المنسوب عالميًّا للنساء – وخاصّةً البيزنطيّات – في تفاعلهنّ مع الرجال. وقد أُعطي هذا الدور بُعدًا خطيرًا، باعتبار أنّ من تصرّفات النساء ما قد يفضي إلى هلاك الآخرين، وإلى ما هو أسوأ من ذلك أيضًا، أي إلى هزيمة أمّةٍ بأسرها. ونجد الدور المهلك للنساء المرّة تلو المرّة في المصادر العربيّة الإسلاميّة في سياقات وأشكال مختلفة، وبنتائج متنوّعة. ويصوِّر بعض القصص الدورَ النسائيّ على أنّه مهدِّدٌ وسلبيٌّ ومخلٌّ بالنظام، ذلك أنّه يحضّ على اللامبالاة وعلى التقصير في أداء المهامّ، أو على الحرب وموت الرجال وغيرهم. ويلقي هذا الربط السلبيّ الضوءَ على إمكانات النساء التأثيريّة بطريقة دونيّة، ويُضعف شخصيّة النساء وخاصّيّتهنّ التي عملت هذه المجتمعات على قمعها إلى حدّ كبير. زد على ذلك أنّ سمة الإخلال هذه خطيرة على النظام الدينيّ المطلوب، الأمر الذي قد يفسّر فرضَ الإسلام دورًا متواضعًا غير فعّال للنساء لمنع أيّ سبب لمثل هذا الإخلال.

ويكمن خطر الفتنة في الإغراء الجنسيّ الأنثويّ والعلاقات الجنسيّة غير الشرعيّة، إذ إنّها تؤدّي إلى انهيار الرجال والأمم. غير أنّ الفتنة ليست سِمَة مقتصرة على النساء البيزنطيّات، بل تتعدّاهنّ إلى أيّ امرأة تُعطى قدرًا كبيرًا من الحرّيّة، ذلك أنّ المجتمع الإسلاميّ كان يتطلّب تنظيم النساء تنظيمًا شديدًا تجنّبًا للإخلال المقترن بالفتنة. فالمصادر الإسلاميّة لا تظهر النساء البيزنطيّات كما هنّ عليه، بل تُظهر تصوّر المؤلّفين المسلمين لهنّ من حيث كونهنّ رموزًا للتهديد الأنثويّ الدائم، وخاصّة في ضوء المبالغات الواضحة في علاقاتهنّ

(٢٥) ابن النديم، **الفهرست** (القاهرة، د.ت.)، ٣٥١. وتوصَف النساء المسلمات في الملاحم الفرنسيّة في العصور الوسطى بأنّهنّ يؤدّين دورًا من الخيانة والغدر، إذ يُقبض على الأبطال الفرنجة ويحبسهم الأمير في زنزانته، لكنّ ابنته التي تحبّ أحد الفرنجة تأمر السجّان بإطلاق سراحهم وتخبّئهم في غرفتها، الأمر الذي يمكّنهم في النهاية من الهرب من القصر. انظر:
Weever, *Sheba's Daughter*, 112.

(٢٦) الإصفهانيّ، **كتاب الأغاني**، ٨: ٧٣.

الجنسيّة غير الشرعيّة. وترتبط النساء البيزنطيّات في النصوص العبّاسيّة بالفجور الجنسيّ، وتحجب هذه الصفةُ سماتهنّ الأخرى ومزاياهنّ، حتّى إنّه يصعب اكتشاف أدلّة تاريخيّة عن عاداتهنّ اليوميّة وإنجازاتهنّ الفرديّة. ويقول الجاحظ، وهو أديبٌ من القرن الثالث/ التاسع، إنّ النساء البيزنطيّات غير مختونات، ولذلك هنّ من «أفجر النساء في العالم.» ويقيم الجاحظ رابطًا مباشرًا بين العفّة والختان، إذ ساد الاعتقاد أنّ النساء البيزنطيّات أشدّ شبقًا من غيرهنّ لأنّهنّ غير مختونات، فيقول: «والبظراء تجد من اللذّة ما لا تجده المختونة.» وكانت البيزنطيّات أكثر عرضةً للاتّهام بالزنا ظنًّا بأنّهنّ يتمتّعن بالجنس أكثر من غيرهنّ. ويؤكّد القاضي عبد الجبّار هذا الرأي، غير أنّه يذكر أنّ النساء البيزنطيّات المتزوّجات كنّ في العادة عفيفات، وأنّ النساء غير المتزوّجات هنّ اللواتي كنّ زانيات، وأنّهنّ غالبًا ما بدأن بالزنا بينما كنّ لا يزلن في بيوت أهلهنّ. ويذكر عبد الجبّار أيضًا أنّ النساء البيزنطيّات لم يكنّ محجّبات، حتّى بعد الزواج، وكنّ يمشين بين الناس في الأسواق مكشوفات الرؤوس سافرات الوجوه يبدين محاسنهنّ.[٢٧] وإنّ واقع عدم احتجاب النساء البيزنطيّات يبرز فكرةَ تمثيلهنّ شكلًا أنثويًّا مثاليًّا ومغريًا في الوقت نفسه، وتجسيدًا للرغبة الذكوريّة. ويدلّ هذا النصّ على الاستخفاف بظهورهنّ أمام الناس وقلّة احتشامهنّ أمامهم ونفور القرّاء العرب المسلمين التلقائيّ منهنّ.

غير أنّ هذه الإحالات العشوائيّة تفضح مَيلًا شديدًا نحو التعميم والتصوير النمطيّ. وفي حين تصعب فيه معرفة الواقع الاجتماعيّ للنساء البيزنطيّات في أيّ وقت من الأوقات، فإنّ المصادر البيزنطيّة واضحة وضوحًا كافيًا بشأن أعراف النساء البيزنطيّات في السلوك والتفكير. فكان يُفترَض بالنساء في بيزنطة أن يكنّ خجولات ومحتشمات ومكرَّسات لأسرهنّ والشعائر الدينيّة. وكان يُتوقّع تنشئة بنات الطبقات الوسطى والعليا في قسم خاصّ بهنّ، في عزلة فعليّة. وكان اتّصال النساء بالرجال قليلًا، وكان يتوقّع منهنّ ارتداء الحجاب.

(٢٧) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ٧ م.، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٣٨–١٩٤٨)، ٧: ٢٨؛ في هذا الصدد، انظر:

Jonathan P. Berkey, "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accomodation in the Medieval Near East," *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (1996): 19-38.

انظر أيضًا عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ١: ١٥٧، ١٦٧.

وقد كرّست البنات البيزنطيّات معظم شبابهنّ لتعلّم المهارات المنزليّة من أجل التحضير للحياة الزوجيّة وإدارة المنزل؛ فكنّ يتعلّمن النسج والحياكة والتطريز في سنٍّ مبكّرة. وفي أحد النصوص النادرة التي تصف حياة الفتيات نصٌّ مدحيٌّ كتبه المفكّر والسياسيّ البيزنطيّ ميكائيل بسيلوس (Michael Psellus) في القرن الحادي عشر عن ابنته التي ماتت في سنّ العاشرة، يثني فيه على تقواها واحتشامها ومهاراتها في التطريز، وتفانيها في التعلّم، وقد كانت تحضر قدّاسات الكنيسة بانتظام، وتشارك في العمل الخيريّ. وتَظهر صورة لحياة النساء المتزوّجات في القسطنطينيّة في القرن الحادي عشر في خطبة لِبسيلوس ألقاها في جنازة أمّه التي يقدّمها أنموذجًا للزوجة والأمّ، وهي شخصيّة بسيطة بعض الشيء؛ فقد أمضت أيّامها في جناح النساء تنسج وتحيك، وكانت بسيطة في طريقة لباسها، وتولي اهتمامًا كبيرًا للصدقة. وقد كانت تقيّةً جدًّا، فلم تشغَل نفسها بالشؤون العامّة، ولم تغادر منزلها أبدًا بعد وفاة ابنتها وزوجها. ومهما بلغت مثاليّة هذه الصورة، فلا بدّ أنّها كانت مقبولةً بالنسبة إلى معاصري بسيلوس. ووفقًا لأنجيليكي لايو (Angeliki Laiou)، فإنّ كلّ نصّ تشريعيّ يتناول مكانة المرأة يؤكّد أنّ المرأة الصالحة لا تغادر منزلها، وأنّه على جميع النساء البقاء ضمن هذه المساحة المحميّة.[٢٨] ويشهد هذا الدليل القصصيّ على وجود الاحتشام في المجتمع النسائيّ البيزنطيّ، مخالفًا الصورة النمطيّة الأكثر شهوانيّة للمرأة البيزنطيّة.

(٢٨) Angeliki Laiou, "Women in the History of Byzantium," in *Byzantine Women and Their World*, ed. Ioli Kalavrezou (New Haven, CT, 2003), 23-32; Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women* (Stockholm, 2005), 164; Alice-Mary Talbot, "Women," in *The Byzantines*, ed. Guglielmo Cavello (Chicago, 1997).

يشير ألكسندر ب. كازدان إلى أنّه لم يكن هناك مصطلح خاصّ للإشارة إلى أجنحة النساء وأنّه لا دليل يؤكّد وجود قسم خاصّ بالنساء في بيزنطة؛ انظر:

Kazhdan, "Women at Home," *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998): 1-17.

انظر أيضًا:

Lynda Garland, "The Life and Ideology of Byzantine Women: A Further Note on Conventions of Behavior and Social Reality as Reflected in Eleventh and Twelfth Century Historical Sources," *Byzantion* 58 (1988): 361-393.

ويتحدّث أفريل كاميرون عن جدل دائم في بيزنطة بين لغة الإنكار ولغة الرغبة؛

Cameron, "Desire in Byzantium-The Ought and the Is," in *Desire and Denial in Byzantium*, ed. Liz James (Aldershot, 1999), 205-213.

وتكثر اتّهامات الزنا فيما يتعلّق بالبيزنطيّين، وتُنسب بشكل خاصّ إلى إباحيّة النساء البيزنطيّات الجنسيّة. ويقول عبد الجبّار إنّ الزنا كان شائعًا في مدن بيزنطة وأسواقها؛ فإن لم يكن للمرأة زوج، أو قرّرت ألّا تتزوّج، كانت حرّة في القيام بما ترجو. ويدّعي عبد الجبّار وجودَ أسواق عديدة للبغايا اللواتي كنّ يمتلكن محلّاتهنّ الخاصّة، وكنّ يجلسن في مداخلها عاريات سافرات بشكل ظاهر. وإذا ولدت إحداهنّ طفلًا، كان بإمكانها أن تحمله إلى البطريرك أو الأسقف أو القسّيس وتقول: «قد وهبت هذا للمسيح ليكون خادمًا له.» وبالطبع، يأتي الجواب بأنّها صارت «قدّيسة طاهرة مباركة،» ويصحب هذا الجواب وعدٌ بإثابتها على أفعالها الحسنة. ولعلّ الأمر الأكثر استفزازًا هو الادّعاء بأنّ راهبات الأديرة خرجن ليعرضن أنفسهنّ على الرهبان، وكنّ يُحمدن على أفعال كهذه.[٢٩] والواقع أنّه كان هناك فصل تامّ بين الجنسين في حياة الرهبنة. ولكن كيف يمكن للمرء أن يقطع بادّعاءات كهذه؟ ومن أين تنشأ قصص كهذه؟

يشتمل **أدب الغرباء** لأبي الفرج الإصفهانيّ (ت ٣٥٦/ ٩٦٧) على قصص تدور حول رهبان وأديرة في الإمبراطوريّة الإسلاميّة حيث كان كبار الشخصيّات يتوقّفون لتناول وجبات طعام خفيفة في رحلات الصيد أو غيره. وقد وفّرت الأديرة ملجأ خاصًّا، «خارجًا عن الحدود نوعًا ما،» لوجهاء المسلمين والمسيحيّين الذين كانوا يتوقّعون أشكالًا متنوّعة من المغامرات الجنسيّة.[٣٠] وجاء في إحدى القصص سنة ٣٥٥/ ٩٦٥ في دير الثعالب ما يلي:

> فبينما نحن نطوف الدير... وإذا بفتاة كأنّها الدينار المنقوش... فمضينا معها، وبنا من السرور بها وبظرفها وملاحة منطقها ما الله به عالم... ولم تفارقنا بقيّة يومنا وقلت فيها هذه الأبيات وأنشدتها إيّاها ففرحت:

(٢٩) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ١: ١٦٧–١٦٨، ١٧٠–١٧١. أُعلِن عن القوانين التي تفصل الجنسَين في الأديرة في التشريع المجمعيّ المبكّر وأُعيد إعلانها في الفترة البيزنطيّة الوسطى؛
Dorothy Abrahamse, "Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects," *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 35-58.

(٣٠) كانت الأديرة كذلك أماكن يتنزّه فيها الأشخاص الأقلّ شأنًا، فيأكلون فيها ويشربون ويسمعون الموسيقى؛
Patricia Crone and Shmuel Moreh, *The Book of Strangers: Medieval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia* (Princeton, NJ, 2000), 13.

مـرّت بنـا فـي الديـر خَمْصانَـهْ ســاحرةُ الناظــر فتّانَــهْ
أبرزهـا الرهبـانُ مـن خِدْرِهـا تعظّــم الديــرَ ورهبانَــهْ[٣١]

وكانت الأديرة مواقع معزولة يمارس فيها الرجال رغباتهم وجنسانيّتهم. فقد وُصف وجه المرأة في هذه الأبيات وكأنّه منقوش على دينار، أو كأنّ جمالها مشابه لجمال الأنثويّة الملكيّة، فهو يُظهر جاذبيّة المرأة المسيحيّة وفتنتها، هذه المرأة التي نجحت نظراتها وتصرّفاتها في أن تسحر الزائر.

وتدلّ هذه المجموعة من القصص على ترحيب الرهبان بالعشّاق المثليّين أيضًا. فقد روى عبد الله الواسطيّ في إحدى القصص عن تردّده على مجموعة من الشبّان النخبويّين الذين دعَوه مرّةً لزيارة دير في مدينة واسط، فسافروا إلى الدير ومكثوا فيه ثلاثة أيّام واستمتعوا بالموسيقى والخمرة. وفي عودتهم إلى الدير بعد بضعة أشهر أخبرهم الراهب أنّ شابًّا جميلًا قد جاء وفي صحبته غلام حسن المظهر افترض أنّه حبيب هذا الشاب، فشربوا الخمر وغمرتهم البهجة، واستمرّوا على هذا الحال ثلاثة أيّام.[٣٢] ثمّ شعر بالحزن عندما علم برحيلهم.

وكان الخليفة العبّاسيّ المتوكّل في القرن الثالث/ التاسع محور قصّة أخرى وردت في **أدب الغرباء**، وفيها أنّه زار ديرًا في حمص ورأى فتاةً جميلة، فسأل الراهبَ عنها فأعلمه أنّها ابنته، «واشتدّ عجبه [المتوكّل] بها وشهوته لها... فطرب المتوكّل وكاد يشقّ قميصه... ثمّ أصعدت بنا إلى علّيّة مشرفة على تلك الكنائس،» وتزوّجها في نهاية الأمر بعد أن أسلمت.[٣٣] وعلى العكس من قصّة دير الثعالب، تصوّر هذه القصّة الصفات المعروفة من التشتّت والرغبة التي لا سبيل إلى إنكارها؛ فقوّة ردّة الفعل الجسديّة لدى الخليفة، ودفعُه إيّاها كي تسلم حتّى يتزوّجها، يشهدان لا على صفاتها الجذّابة فحسب، بل على الحافز المغيِّر الناشئ الذي تُحْدثه الأنثى. وعلى ضوء ذلك، تُعتبر الأنثى تهديدًا لفكرة الإسلام عن النظام والتحكّم بالنفس.

ولم يستطع أفراد الطبقة النخبويّة في الإمبراطوريّة العبّاسيّة مقاومة المزيج المكوَّن من المحيط الطبيعيّ الجميل، وتوفّرِ الخمر، وفرصة مغامرات العشق. وقد تبدو صورة الدير كمكان للمتعة مفاجِئةً لكثير من المسيحيّين، لكنّ هذه هي الصورة التي ينقلها الشابشتيّ

(٣١) أبو الفرج الإصفهانيّ، **كتاب أدب الغرباء**، تحقيق صلاح الدين المنجّد (بيروت، ١٩٧٢)، ٣٤-٣٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ٢٦-٢٧.
(٣٣) المصدر نفسه، ٦٦-٦٨.

(ت ٣٨٨/ ٩٤٨) في كتابه **الديارات**. ويذكر الشابشتيّ ديرًا تسكنه راهبات جذبن مسلمين ومسيحيّين من المناطق المجاورة لليالٍ من الانغماس الجنسيّ.[٣٤] ولا تصوّر هذه الكتيّبات من «الجغرافيّة الروحيّة» غيابًا تامًّا للتقوى في الأديرة المسيحيّة، بل تمثّل الأديرة بوصفها أماكن وظيفتُها الأساسيّة توفير الملذّات.[٣٥]

واللواتي يظهرن في هذه القصص هنّ مسيحيّات، ويجسّدن، بهذه الصفة، غيريّةً تصوِّرُ و/ أو تماثل اختلاف النساء البيزنطيّات. ووفقًا لتوماس سزغوريك، ترمز النساء في الرهبانيّة إلى المسيحيّة باعتبارهنّ تمثيلات غريبة لاختلاف متحضّر وجذّاب، ولكنّهنّ يؤدّين أيضًا – كما النساء البيزنطيّات – وظيفة توفير الترف الجنسيّ.[٣٦] لذلك، تنتمي قصص الأديرة البيزنطيّة والتجاوزات الجنسيّة للرهبان والراهبات إلى ما يبدو أنّه مجموعة من الصور التي تحدّد سلوكًا انتهاكيًّا للرهبان والأديرة على الأراضي الإسلاميّة، وامتدادًا إلى الأراضي البيزنطيّة. ومع أنّ الإشارة الضمنيّة للإباحيّة واضحة في هذه المادّة، إلّا أنّها تدلّ أيضًا على محاولات لتشويه صورة الثقافة البيزنطيّة المنافسة، والافتراء عليها بالمبالغة في التسيّب الذي تعاملت به مع نسائها. وقد مثّل الخيال الثقافيّ تحقيقًا للأماني النابعة من الشعور باللاأمان في مواجهة الأجنبيّ الذي لا يمكن التنبّؤ به، ومثّل في الوقت نفسه لذّةً محضة بالابتهاج بما هو غريب.[٣٧] فالبيزنطيّون – نساءً ورجالًا – ذوو ميول جنسيّة متنوّعة، وميّالون إلى المشاركة في علاقات جنسيّة خالية من الضوابط. وحتّى الرهبان والراهبات ليسوا بمنأى عن هذه الاتّهامات، باعتبار أنّ هذا التحرّر كان وجهًا من وجوه نمط عامّ من العيوب الأخلاقيّة.

الرجال والخصيان، والزواج والعزوبة

كانت الممارسات الزواجيّة، لا سيّما مسألة تعدّد الزوجات في مقابل الزواج بامرأة واحدة ومسألتا الطلاق والعزوبة، علاماتٍ رئيسة للاختلاف بين نظامَي الجنسانيّة في

(٣٤) أبو الحسن الشابشتيّ، **كتاب الديارات**، تحقيق كوركيس عوّاد (بغداد، ١٩٦٦)، ٩٣.

(٣٥) André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI*ème *siècle*, 3 vols. (Paris, 1967-1980), 1: 150.

(٣٦) Sizgorich, *Violence and Belief*, 270.

(٣٧) Michael Uebel, *Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages* (New York, 2005), 5.

المجتمعين البيزنطيّ والإسلاميّ. فقد كان لكلٍّ من الإمبراطوريّتين مفاهيمُها الخاصّة عن الحياة الاجتماعيّة والعائليّة، وربّما كان انتقاد النصوص العربيّة الإسلاميّة للمفاهيم البيزنطيّة عن العزوبة والزواج – بما في ذلك الزواج بامرأة واحدة فقط – والطلاق أمرًا حتميًّا. وقد حُلّت قضيّة العزوبة في مقابل الزواج في الإسلام لصالح هذا الأخير عمومًا، وأفضل ما يدلّ على مكانة الزواج المركزيّة في الإسلام حديث للنبيّ ﷺ يقول فيه: «لا رهبانيّة في الإسلام.» وقد رسّخ نموذجُ النبيّ ﷺ الواضحُ الزواجَ والعلاقاتِ الشرعيّة على وجه أعمّ بكونها سنّة. ولمّا كان الزواج هو القاعدة السائدة، فليس من المفاجئ أن يعبّر الجاحظ عن اندهاشه من النموذج المسيحيّ للتعفّف، ومن الكهنة والرهبان والراهبات والنسّاك والأساقفة والمطارنة الذين لا يتزوّجون ولا ينجبون أولادًا.(٣٨)

وارتبط استخدام الخصيان بمسألة العزوبة، لا سيّما عادة خصي الأولاد عند البيزنطيّين، وخاصّة أولئك الذين قُدّر لهم خدمة الكنيسة. يقول الجاحظ: «وكلّ إخصاء في الدنيا فإنّما أصله من قِبل الروم، ومن العجب أنّهم نصارى، وهم يدّعون من الرأفة والرحمة.» وقد تفرّد البيزنطيّون والصقالبة في ممارسة الإخصاء الذي عدّه العرب من أكثر الجرائم بشاعة، وعلامةً على طبائع البيزنطيّين الخالية من الرحمة، ودليلًا على فساد قلوبهم. وقد اتُّهم البيزنطيّون بتشويه أطفال أبرياء لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، وأسوأ من ذلك اتّهامهم بأنّهم يخصون أولادهم ويبيعونهم.(٣٩) وكانوا إذا أسروا مسلمين أخذوا الأطفال وأخصوا كثيرًا من الصبيان، الأمر الذي يؤدّي إلى وفاة عدد منهم. وكانوا يدّعون الرأفة والرحمة، رغم أنّ الإخصاء غير مذكورٍ في القوانين الكنسيّة أو التوراة.(٤٠) ويبيّن الجاحظ أنّ الخصيان في

(٣٨) الجاحظ، **كتاب الردّ على النصارى**، في **رسائل الجاحظ**، ٤ م.، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٧٩)، ٣: ٣٠٣–٣٥١، ٢١–٢٢. انظر أيضًا:

James Bellamy, "Sex and Society in Islamic Popular Literature," in *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lufti al-Sayyid Marsot (Malibu, 1979), 22-42.

(٣٩) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ١: ١٢٤؛ والمسعوديّ، **مروج الذهب**، ٨: ١٤٨؛ والجاحظ، **كتاب الردّ على النصارى**، ٢٢–٢٣. انظر:

A. Cheikh Moussa, "Gahiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre," *Arabica* 29 (1982): 184-214.

(٤٠) عبد الجبّار، **تثبيت دلائل النبوّة**، ١: ١٦٨. للمزيد عن مشاركة الخصيان الواسعة في المسيرات الدينيّة السنويّة التي كانت تنقل الإمبراطور البيزنطيّ من القصر الإمبراطوريّ إلى «الكنيسة العظيمة؛» انظر: ابن رستة، **كتاب الأعلاق النفيسة**، تحقيق م. ي. دي خويه (ليدن، ١٨٩٢)، ١٢٣–١٢٥.

الإمبراطوريّة الإسلاميّة حمّلوا البيزنطيّين مسؤوليّة إخصائهم، وقد جُعلت هذه الممارسة أحد أسباب محاربة الخصيان المسلمين للبيزنطيّين بحماس شديد.(٤١)

وكانت الممارسات الزواجيّة للبيزنطيّين والمسيحيّين في العصور الوسطى بشكل عامّ من الموضوعات المفضَّلة التي استعملها المؤلّفون العرب المسلمون بانتظام لبناء مواطن اختلافاتهم معهم وترسيخها. فقد ذكر الجاحظ أنّ المسيحيّين لا يمكنهم الطلاق، وأنّ الزوج يُسمح له بطلب الطلاق في حال الخيانة الزوجيّة فحسب. وأكّد المؤرِّخ والجغرافيّ الأندلسيّ أبو عُبَيد البكريّ (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤) في روايته لقصّةٍ عن أوروبّا والبابويّة أنّ الطلاق لم يكن مسموحًا في دينهم.(٤٢) وقد مثّل الزواج الأحاديّ الصارم السائد في المجتمعات المسيحيّة نقيضًا مهمًّا لسهولة الطلاق على الرجل المسلم.

وكان الزواج الأحاديّ سمةً خاصّةً أخرى لمؤسّسة الزواج البيزنطيّة في نظر المسلمين العرب. وتسلِّطُ الضوءَ على هذا قصّةُ جورجس بن جبرائيل المتخصّص في الطبّ، والذي ساعد في معالجة الخليفة المنصور (حكم ١٣٦-١٥٨/ ٧٥٤-٧٧٥)، إذ ينقل أحد كتب التراجم حوارًا دار بينهما سنة ١٥١/ ٧٦٨؛ فقد سأله الخليفة: «من يخدمك هاهنا فقال له تلامذتي فقال له سمعت أنّه ليست لك امرأة فقال له لي زوجة كبيرة ضعيفة ولا تقدر أن تنتقل إليّ من موضعها... فأمر الخليفة خادمه سالمًا أن يختار من الجواري الروميّات الحسان ثلاثًا ويحملهنّ إلى جورجس مع ثلاثة آلاف دينار.» وعندما رآهنّ جورجس ردّهنّ شارحًا للخليفة أنّ زواج المسيحيّين أحاديّ فهم لا يتزوّجون بأكثر من امرأة واحدة، ولا يتزوّجون بغيرها ما دامت على قيد الحياة.(٤٣) وتبيّن هذه القصّة أنّ النخبة المسلمة كانت ترى في الزواج الأحاديّ المسيحيّ شرطًا مقيِّدًا وغير مألوف.

(٤١) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ١: ٢٤-٢٥. وكان الخصيان كلّهم في الدولة العبّاسيّة مستورَدين، إذ إنّ الإخصاء محرّم في الشريعة الإسلاميّة.

Cristina de la Puente, "Sin linaje, sin alcurina, sin hogar: Eunucos en el Andalus en época Omeya," in *Identidades Marginales*, ed. Cristina de la Puente (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2003), 147-193.

(٤٢) الجاحظ، **الردّ على النصارى**، ٢٢١-٢٢٢؛ وأبو عبيد البكريّ، **جغرافيّة الأندلس وأوروبّا من كتاب المسالك والممالك**، تحقيق أ. الحاجّ (بيروت، ١٩٧٨)، ٩٨؛

Nizar Hermes, *The European Other in Medieval Arabic Literature and Culture, Ninth-Twelfth Century AD* (New York, 2012), 60.

(٤٣) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، تحقيق نزار رضا (بيروت، ١٩٦٥)، ١٨٤-١٨٥.

وكذلك بيّن نصّ إسلاميّ يتحدّث عن أسير مسلم اعتنق المسيحيّة وتزوّج امرأة بيزنطيّة جميلة وميسورة، وقد عاش معها حياةً سعيدة إلى أن أُرسل يومًا في حملة لمدّة أربعين يومًا وأُخبر في غيابه أنّ زوجته قد تزوّجت. وعندما عاد لم يذهب إلى منزله، فسرعان ما جاءت حماته يصحبها عدد من جاراتها لتراه، وكنّ جميعهنّ يرتدين ثيابًا ومجوهرات فاخرة، فأخبرته حماتُه أنّ زوجته لم تتزوّج لأنّه لا يمكن أن يكون لها زوجان باعتبارها روميّة بيزنطيّة؛ وأنّ الأمر ببساطة هو أنّها اتّخذت حبيبًا في غيابه، وشهدت النساء الأخريات على أنّ حبيبها لم يكن أكثر من مجرّد حبيب، فـ«ليس عندهم أنّ بهذا بأسًا ولا عارًا،» وحثّته حماته على الرجوع إليها، ففعل. ويَخْلص الراوي إلى أنّه «ما يدخل أحد بلاد الروم إلّا وقد طابت نفسه باتّخاذ امرأته الأصدقاء، وزال عمّا كان عليه وامّحت الغيرة من قلبه.»(٤٤) وتُلمّح النبرة التحذيريّة لهذا النصّ إلى أنّه يُستحسن للمسلمين العرب الذين يغامرون بدخول الأراضي البيزنطيّة أن يتهيّأوا لما قد يشهدون من عواطف متّقدة وممارسات جنسيّة وزواجيّة غريبة.

علاوة على ذلك، تلمّح هذه القصّة إلى صفة محدّدة منسوبة إلى الرجال البيزنطيّين؛ إذ غالبًا ما تنسب الأمم المتنافسة الصفاتِ الأنثويّة لخصومها الرجال باعتبارها وسيلة لشرح تصرّفات غير مألوفة أو غير مرغوب فيها. وقد عزّزت تصوّراتُ المسلمين السائدة عن افتقار الرجال البيزنطيّين إلى الغيرة على نسائهم قيمَ التقوى المهمّة والمسؤوليّة تجاه الأسرة والممتلكات في المجتمع المسلم، باعتبارها مناقضةً لعدم اكتراث البيزنطيّين المزعوم. وكان غياب غيرة الزوج الغِرّ اتّهامًا موجَّهًا للرجال البيزنطيّين، إلى جانب الصقالبة وغيرهم من الأوروبّيّين والصليبيّين في وقت لاحق. وكانت غيرة الرجال المسلمين وحبّهم لتملّك زوجاتهم أو نساء أخريات من أقاربهم وحمايتهنّ مؤشّراتٍ للممارسة الإسلاميّة السليمة، وميّزتهم - بنظرهم - عن الثقافات الأخرى التي كانت أقلّ منهم تمسّكًا بهذه السمات والخصائص. وتشتمل رواية ابن فضلان عن البعثة الدبلوماسيّة للخلافة من بغداد إلى ملك مملكة البلقار في أوائل القرن الرابع/ العاشر نصوصًا تؤكّد هذا السلوك من خلال الخوض في المخالفات الجنسيّة: «ولكلّ واحدٍ سريرٌ يجلس عليه، ومعهم الجواري الروقَة للتجّار، فينكح الواحد جاريته، ورفيقه ينظر إليه. وربّما اجتمعت

(٤٤) عبد الجبّار، **تثبيت**، ١: ٢٢١-٢٢٢.

الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض.» ويذكر نصٌّ آخر أنّه على عرش ملك الروس «يجلس معه على السرير أربعون جارية (لفراشه)، وربّما وطئ الواحدة منهنّ بحضرة أصحابه الذين ذكرنا.» وأكّد جيمس مونتغمري (James Montgomery) أنّ رواية ابن فضلان عن الروس لا تدع فرصةً إلّا وتؤكّد فيها سموّ الإسلام الثقافيّ والدينيّ.(٤٥) ويشير أندري ميكل (André Miquel) إلى تلك النظرة المختلفة التي نجدها في النصوص تجاه بعض الشعوب غير المسلمة كحرّيّة الأفعال الحقيقيّة أو المتخيّلة أو المبالغ فيها، والتي ينسبها العالم الإسلاميّ إلى نساء الشمال والترك والبلغار والصقالبة.(٤٦) ولمّا ألزم المسلمون أنفسهم بروح الفرائض والطهارة، فإنّ همّ المسلم الرئيس كان إبقاء الأسرة والمجتمع سليمَين وطاهرَين ومن دون تشويش. ولا بدّ أنّ فهم هذا الاختلاف كان غايةً في الصعوبة بالنسبة إلى المسلمين الأوائل، إذ إنّ الاعتزاز بالفضيلة والإخلاص عنصر أساسيّ في العقيدة الإسلاميّة. هذا إلى جانب تأكيد المراجع على قلّة الغيرة التي يظهرها رجال هذه الثقافات الأخرى.

وموقف اللامبالاة هذا معروف جدًّا في النصوص الإسلاميّة المتأخّرة التي تعود إلى فترة الحروب الصليبيّة، وتحديدًا في السيرة الذاتيّة لأسامة بن منقذ في القرن الخامس/ الثاني عشر، والتي يصرّح فيها أنّ الفرنجة ليس عندهم ما يوحي بالغيرة. ومن الأمثلة على ذلك أنّ الرجل منهم عندما يمشي في الشارع ومعه امرأته وتصادف صديقًا ما، يسمح الرجل لزوجته أن تحدّثه أو يشجّعها على ذلك، بينما يقف هو جانبًا، بعيدًا عن محادثتهما الخاصّة. وتؤكّد قصّة أخرى هذا التقييم مبرزةً قلّة الغيرة الزوجيّة عند رجال الإفرنج وفجور نسائهم. ففي هذه القصّة يجد إفرنجيٌّ رجلًا مع امرأته في الفراش فيتفاعل مع الموقف ببطء مخبرًا الرجل أنّه إذا وجده هناك ثانيةً فسيأخذه إلى المحكمة، «فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته.»(٤٧) ووفقًا لِكارول هيلينبراند (Carole Hillenbrand)، فإنّ تصوّر المسلمين لافتقار الفرنجة إلى الغيرة الزوجيّة

(٤٥) James E. Montgomery, "Ibn Fadlan and the Rusiyyah," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (2000): 9, 21.

(٤٦) Miquel, *La geographie humaine*, 2: 347.

(٤٧) أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار**، تحقيق فيليب حتي (مصر، ١٩٣٠)، ١٣٦. انظر أيضًا:
André Miquel, "Les croisades vues par un musulman: L'autobiographie d'Usama ibn Munqith," *Revue des sciences morales et politiques* 14 (1986): 556-570; Paul Cobb, *Usama ibn Munqith: Warrior-Poet of the Age of Crusades* (Oxford, 2005), 82.

ولعدم انضباط زوجاتهم جنسيًّا، يعكس الموقف الإسلاميّ الشائع والأحكام المسبَقة عن الفرنجة، والتي كانت بالفعل قد تجذّرت مع حلول زمن أسامة.(٤٨)

ونجد أيضًا أحكامًا كهذه في روايات الأندلسيّين عن جيرانهم الشماليّين. فالمؤلّفون المسلمون الأندلسيّون يخوضون في الحديث عن حرّيّة النساء الأوروبّيّات (وغيرهنّ)، ويذكرون المظاهر المنحلّة نفسها من غياب غيرة الرجال وفجور النساء غير المتزوّجات.(٤٩) وبالتالي، لم يكن البيزنطيّون الهدف الوحيد من مزاعم كهذه، ولكنّهم تلقّوا نسبةً أعلى من هذه الاتّهامات لمجرّد أنّهم يظهرون في الإنتاج العربيّ الإسلاميّ النصّيّ أكثر من أيٍّ من الأوروبّيّين الآخرين.

ويظهر تهزيل الرجل البيزنطيّ في قصص الفتوحات أيضًا، والتي يركّز فيها الصراع الخطابيّ بين الذات والآخر على الاستعباد والتشويه الجنسيّ للنساء البيزنطيّات ووجودهنّ في الأماكن العامّة؛ في حين كانت النساء العربيّات المسلمات محتشمات ومقيَّدات في أماكن خاصّة. وتؤكّد أبيات ابن حزم هذه النقطة:

سبيتُم سبايا يحصر العدّ دونها وسبيُكمُ فينا كَقَطْرِ الغمائمِ
فلو رام خلقٌ عدّها رام معجزًا وأنّى بتعدادٍ لرشّ الحمائمِ(٥٠)

وتعكس نبرة هذه القصيدة فخر العرب بنسائهم اللواتي يعدّونهنّ محتشمات ويسعون لحمايتهنّ. وتُظهر قصيدة النصر لأبي تمّام، ومطلعها «السيف أصدق أنباءً من الكتب،» الدورَ المركزيّ الذي يؤدّيه التصوير الجنسيّ المبنيّ على الجنسانيّة في وصف الهيمنة

(٤٨) وصف أبو شامة بنثرٍ مسجّع منمّق وصولَ «ثلاثمئة امرأة فرنجيّة جميلة» واتّهمهنّ بالفجور الجنسيّ، فقال إنّهنّ أتَين للتخفيف عن الفرنجة الذين رغبوا بخدماتهنّ، وإنّ الكهّان أنفسهم تغاضوا عن هذا السلوك؛

Hillenbrand, *The Crusades*, 273-274.

(٤٩) Aziz al-Azmeh, "Mortal Enemies, Invisible Neighbours: Northerners in Andalusi Eyes," in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi (Leiden, 1994), 259-272.

(٥٠) صلاح الدين المنجّد، **قصيدة إمبراطور الروم** (بيروت، ١٩٨٢)، ٤٦؛

Nizar Hermes, "The Byzantines in Medieval Arabic Poetry: Abu Firas' 'Al-Rumiyyat' and the Poetic Responses of al-Qaffal and Ibn Hazm to Nicephorus Phocas' 'Al-Qasida al-Arminiyya al-Mal'una' (The Armenian Cursed Ode)," *Byzantina Symmeikta* 19 (2009): 35-61.

الإسلاميّة العسكريّة والسياسيّة على البيزنطيّين. وقد قُدّمت هذه القصيدة للخليفة المعتصم (حكم ٢١٨-٢٢٧/ ٨٣٣-٨٤٢) بعد فتحه مدينة عمّوريّة البيزنطيّة سنة ٢٢٣/ ٨٣٨، وهي إحدى أهمّ القصائد في التراث الشعريّ العربيّ. وتستعمل القصيدة مفاهيم الجنوسة، بأسلوب هيمنة ذكوريّة وخضوع أنثويّ للتعبير عن علاقة المسلمين العرب الظافرين مع البيزنطيّين المسيحيّين المنهزمين. وتشرح سوزان ستيتكيفيتش كيف تصير الهيمنة الجنسيّة – التي تتّخذ شكل اغتصاب المدينة البيزنطيّة المحتلَّة – تعبيرًا مجازيًّا عن التحكّم العسكريّ والسياسيّ. فالجيش الإسلاميّ يوصف بألفاظ دفاعيّة ورجوليّة، في حين تحمل عمّوريّة – وبيزنطة عمومًا – صفاتٍ أنثويّة من الاستسلام والإغراء.(٥١) وفي الأبيات التي تتحدّث عن جنودٍ مسلمين يغتصبون نساءً بيزنطيّات (الأبيات ٦٣-٦٦)، يستعمل أبو تمّام بناء الجنوسة الثنائيَّ المؤلَّف من الذكر والأنثى، والمعتدي والضحيّة، والمسلم والكافر، وذلك تعزيزًا للإسلام العربيّ باعتباره جسمًا ذكوريًّا مزدهرًا وقويًّا، والمسيحيّة البيزنطيّة باعتبارها جسمًا أنثويًّا يتّسم بالإذعان والخضوع.(٥٢)

وتعكس هذه العمليّة النصّيّة من التعرّض للنساء البيزنطيّات أصداءً للدونيّة البيزنطيّة الدينيّة العَقَديّة، وتعبّر مجازيًّا عن القوّة الإسلاميّة الذكوريّة، فيمكن إذًا ربط تبرير التوسّع بقضايا الجنسانيّة. وتشير ستيتكيفيتش إلى أنّ صورة الأنوثة المدنّسة جنسيًّا هي الوسيلة المعتادة للتعبير عن الخزي والانهيار الذكوريّ.(٥٣) وهنا أيضًا، تبدو الإشارة إلى نصّ أسامة ابن منقذ مناسبةً، فهو يروي أنّ رفّول، وهي امرأة كرديّة مسلمة من شيزر، أُسرت في هجوم على المدينة سنة ١١٣٧م، وأنّ والدها كاد يفقد عقله بسماع ذلك، وقد جال الشوارع مخبرًا المارّين أنّها أُسرت. وعُرف لاحقًا أنّها رمت نفسها عن حصان الرجل الفرنجيّ الذي أسرها،

(٥١) Suzanne Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode* (Bloomington, IN, 2002), 145-146, 152-165.

(٥٢) المصدر نفسه، ١٧٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ١٧٥. للاطّلاع على تحليل يأخذ الروايات الحديثة في عين الاعتبار، انظر:
Heiko Wimmen, "Ammuriyyah as a Female Archetype: Deconstruction of a Mythical Subtext from Abu Tammam to Jabra Ibrahim Jabra/Abdulrahman Munif," in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, ed. Angelika Neuwirth et al. (Beirut, 1999), 573-582.

فقتلت نفسها لتنجو بشرفها.(٥٤) وبينما تعلَّق الدورُ الأخلاقيّ والاجتماعيّ للنساء في هذا النصّ وغيره من النصوص العربيّة الإسلاميّة بمفهوم الشرف، فإنّ البيزنطيّين والصليبيّين محتقَرون لافتقادهم معناه الإنسانيّ الأساسيّ.

النساء البيزنطيّات وحدود النساء المسلمات

إنّ النصوص التي ألقينا الضوء عليها قد قدّمت العالم البيزنطيّ لجمهور عبّاسيّ. وإنّ تركيزها على موضوعات جنسيّة محدَّدة عمل على رسم صورة لبيزنطة باعتبارها موقعًا من نوع خاصّ، وساعد في تقوية هُويّة الإسلام وحسّ الفخر والانتماء. وكان للجنسانيّة دور كبير في رسم الاختلافات بين العالم العربيّ الإسلاميّ (الـ«هنا») والعالم البيزنطيّ (الـ«هناك») أي الاختلافات المتصوَّرة بين الممارسات الجنسيّة للعرب المسلمين (ممارسات «نا») وممارسات البيزنطيّين (ممارسات «هم»).(٥٥) فكثيرًا ما تخضع قوانين الأخلاق الجنسيّة السائدة في مجتمعٍ ما لتقييم ودّيّ أو عدائيّ – لكنّه نادرًا ما يكون حياديًّا – من قبل المجتمع نفسه أو من قبل مجتمعات أخرى تقابله. وقد عكست تصويراتُ المؤلّفين المسلمين توقّعاتِهم، فلم تنتُج تقييماتُهم للنساء البيزنطيّات بكلّيّتها عن مشاهداتهم، وإنّما حدّدتها قيم المجتمع العبّاسيّ ومعاييره وأحكامه المسبَقة. وقد استُعملت تجارب مباشرة أو غير مباشرة تندرج ضمن إطار المفاهيم القائمة لدعم المعايير والممارسات الاجتماعيّة السائدة في تلك الفترة بدلًا من تحدّيها. وفي الواقع، إذا ما أرادت المرأة البيزنطيّة أن يُعترف بها في بيئة إسلاميّة، فقد توجّب عليها أن تعكس سلسلةً من الصور النمطيّة القائمة والتي تبنّاها المجتمعُ الإسلاميّ لتقوية قاعدته السياديّة.(٥٦)

(٥٤) Cobb, *Usama ibn Munqidh*, 80; Hadia Dajani-Shakeel, "Some Aspects of Muslim-Frankish Christian Relations in the Sham Region in the Twelfth Century," in *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi' Zaidan Haddad (Gainesville, FL, 1995), 193-209.

(٥٥) Irvin C. Schick, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse* (London, 1999), 66.

(٥٦) للاطّلاع على تصنيف يتعلّق بالمرأة العثمانيّة «الأصيلة» مقارنةً بالغربيّة، انظر:
Reina Lewis, *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem* (New York, 2004), 144-167.

ويبدو أنّ الكتابات عن النساء البيزنطيّات توضّح خوفَ المسلمين من تجاوزات النساء، وبشكل خاصّ من الأفعال الجنسيّة غير المقيّدة والتي هدّدت بالمساس بالطهارة النسائيّة الإسلاميّة والهرميّة الدينيّة الجنوسيّة في آداب المجتمع. ولم يكن هذا التهديد غير واقعيّ، فعلى الرغم من أنّ الإسلام لم يسمح رسميًّا إلّا بالزواج والتسرّي، فقد كان من الصعب تجنّب العلاقة الجنسيّة المحرَّمة. وقد تحدّث التنوخيّ في القرن الرابع/ العاشر في بغداد عن حالة اجتماعيّة خطيرة، مُفادها أنّ الشرطة أُبلغت أنّ بنات بعض الأعيان البارزين في بغداد ضُبطن وهنّ يمارسن أفعالًا غير أخلاقيّة:

> كان في جِواري رجل يُعرف بأبي عبيدة... وكان قديمًا ينادم إسحاق بن إبراهيم المصعبيّ، فحدّثني أنّ إسحاق استدعاه ذات ليلة، في نصف الليل... فرمى إليّ رقاعًا كانت بين يديه، وقال: اقرأ هذه فقرأت جميعها، فإذا رقاع أصحاب... يخبر كلّ واحد منهم بخبر يومه. وفي جميعها ذكر كبسات وقعت على نساء وُجدن على فساد، من بنات الوزراء، والأمراء، والأجلّاء، الذين بادوا، أو ذهبت مراتبهم... [قال إسحاق] وقد وقع لي أنّ بناتي بعدي، سيبلغن هذا المبلغ، وقد جمعتهنّ وهنّ خمس، في هذه الحجرة، لأقتلهنّ الساعة، وأستريح.(٥٧)

ويخبرنا هذا النصّ عن مداهمات الشرطة التي نفّذتها لتعزيز الحشمة والآداب في المجتمع على المستوى الخاصّ، وعن تورّط نساء حرائر في نشاطات غير أخلاقيّة. فما هو ارتباط هذه القصّة عن الزنا بالواقع؟ وهل تدلّ على أنّ الفجور كان شائعًا بين نساء الطبقة العليا؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة صعبة، إلّا أنّ ما تدلّ عليه هذه القصّة بوضوح هو الاعتقاد بأنّ الفساد الطبيعيّ للنساء، وفي غياب الحذر الدائم، سيؤدّي حتمًا إلى سقوطهنّ، وبالتالي إلى إلحاق العار بأسرهنّ ومجتمعهنّ امتدادًا إلى الإمبراطوريّة الإسلاميّة بنفسها. وتقوم هذه القصّة حقًّا، وبصورة شبه وسواسيّة، دليلًا على عدم استقرار حياة النساء العرب المسلمات – حتّى النخبة منهنّ – وعلى مخاوف الذلّ العميقة التي كان أقرباؤهنّ الرجال يخفونها دومًا.

وتذكر قصّةٌ مشابهة ابنةً لابن أبي عوف، وهو رجل ثريّ ذو نفوذ ينتمي إلى الدائرة المقرّبة من عُبَيد الله، وزير كلٍّ من المعتمد (حكم ٢٥٦-٢٧٩/ ٨٧٠-٨٩٢) والمعتضد (حكم ٢٧٩-٢٨٩/ ٨٩٢-٩٠٢): «فإنّه ذكر أنّ الخبر استفاض في بغداد: أنّه دخل داره فوجد مع

(٥٧) التنوخيّ، **كتاب الفرج بعد الشدّة**، ٥ م.، تحقيق عبّود الشالجي (بيروت، ١٩٧٨)، ٤: ٥-٦.

ابنته رجلًا ليس لها بمَحْرم.»[٥٨] ويدلّ هذا النصّ على احتمال وجود اتّصالاتٍ جنسيّة محرَّمة في بغداد في القرن الرابع/العاشر، تورّطت فيها نساء من الطبقة العليا. وكان لفعل ابنته تداعيات كبيرة على ابن أبي عوف، فقد كان سقوطه – وهو الرجل القويّ – نتيجة لأفعالها. وتكشف هذه القصّة – مع سابقتها – وجودَ تحرّر معيّن من السلوك الأخلاقيّ العرفيّ عند الطبقات العليا، وهو تحرّر لا ذكر له في النصوص القانونيّة والدينيّة. وعليه، بينما عبّر المسلمون الأوائل عن ازدرائهم للفسوق البيزنطيّ، تبقى الحقيقة أنّ الإمبراطوريّة الإسلاميّة لم تَخْلُ من مثل هذا السلوك، على الرغم من اعتباره غير مقبول ومستوجبًا للعقاب.

وتدلّ بعض المؤشّرات على أنّ البغاء ازدهر في مدن إسلاميّة متنوّعة في فترات محدَّدة. وقد تصدّى الحنابلة في بغداد – وهم المعروفون بصرامتهم الشديدة – لهذا الإفساد للمعايير الأخلاقيّة الإسلاميّة الحقيقيّة، لا سيّما شرب الخمر والغناء والبغاء. ففي سنة ٣٢٣/ ٩٣٥ صادر الحنابلة الخمر وضايقوا المغنّيات، ونظّموا مداهمات على البيوت السيّئة السمعة، وحطّموا الآلات الموسيقيّة، واستجوبوا الرجال الذين رافقوا نساءً في الشوارع من دون قرابة تربطهم بهنّ. ويُقال إنّهم منعوا عام ٣٢٧/ ٩٣٩ حفلات الموسيقيّين وبيع الجواري كبغايا. وعلاوة على ذلك، صار البغاء في عهد عضد الدولة البويهيّ (ت ٣٧٢/ ٩٨٣) خاضعًا للضريبة رسميًّا.[٥٩] وبالتالي، كان هناك خوف واقعيّ ودائم من تردّي الأعراف الإسلاميّة، تمثّل في النصوص الإسلاميّة بالخوف من الجنسانيّة غير المضبوطة. لذلك، كانت الآراء حول النساء البيزنطيّات مؤشّراتِ قلقٍ داخليّ متفشٍّ.

وتفترض ماريا روزا مينوكال (Maria Rosa Menocal) أنّ التصوّرات المتولّدة بين الثقافات المتنافسة وآراءها وأحكامَها بعضها عن بعض – سواءٌ أكانت حقيقيّة أم مُتخيّلة – هي التي ثبتت أهمّيّتُها وتأثيراتُها في الاتّصال بين الثقافات. والواقع أنّه ينبغي على الباحثين الذين يتحرّون التفاعلات بين الثقافات أن ينقلوا واقع ثقافة ما، إلى جانب انطباعاتهم هم عمّا

(٥٨) التنوخيّ، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ٢: ١١٧. ومحرم المرأة هو رجل على درجة من القرابة تمنعه من الزواج بها.

(٥٩) Syafiq Mughni, "Hanbali Movements in Baghdad from Abu Muhammad al-Barbahari," 249-250; Bouhdiba, *La sexualité*, 231; A. Mazaheri, *La vie quotidienne des musulmans au moyen âge, X^ème au XIII^ème siècle* (Paris, 1951), 64.

المحتسب هو المؤتمَن على الإشراف على الأسواق والسلوك الأخلاقيّ في مدينةٍ ما.

يبدو واقعيًّا بالنسبة إلى الآخرين فقط.[٦٠] فما بين أيدينا من تمثيلاتهم للنساء البيزنطيّات هو تصوّر خطير لما قد تتعرّض له النساء إذا ما اخترن تخطّي الحدود التي رسمتها لهنّ ثقافتهنّ الإسلاميّة الأرثوذكسيّة. وإنّ تصوّر النساء البيزنطيّات، من منظار نظام القيم والمعتقدات العربيّ الإسلاميّ، يمثّل إعادةَ تأكيد لأسلوب حياة المسلمين «السليم.» وتعزّز الصور المنتشرة في المصادر الإسلاميّة الموقفَ الإسلاميّ الذي يرى التحكّم بالأخلاق الجنسيّة – وبالتالي بسلوك النساء – شرطًا أساسيًّا لتنظيم اجتماعيّ مستقرّ. وتكشف النصوص عن علاقة معقَّدة بالجنوسة؛ فالمرأة والرجل البيزنطيّان يُغرَّبان جنسيًّا، فيتصرّفان كما لو أنّ الاختلافات الجنوسيّة مطموسة، ويُعترَف في هذه النصوص بتهديد الأنوثة بصراحة أكبر، ويعاد فيها تعريف العلاقة بين الجنسين على أسس أكثر مرونةً.

وقد افترض إيرفين ك. شيك (Irvin C. Schick) أنّ الجنسانيّة تؤدّي دورًا أساسيًّا في خلق «الفوارق المكانيّة؛»[٦١] ووفقًا لفاليري تروب (Valerie Traub)، فإنّنا، ومع عبور التعريفات والنظريّات والمعرفة الجنسيّة عبر الإمبراطوريّات والثقافات، نلاحظ أنّ الفهم الثقافيّ مشحون سياسيًّا ودينيًّا بشكل كبير.[٦٢] فقد وضع المؤلّفون العرب المسلمون نظام قِيَم بيزنطيًّا باستعمال موضوعات جنسيّة لتحريك خطاب قائم على المكانيّة. وبدلًا من أن تتضمّن النصوص شرحًا توضيحيًّا عن بيزنطة، فقد طوّرت نماذجَ من التناقضات التي تعكس وجهاتِ نظرٍ ومُثُلًا مشبَعة بما حمله الإسلام الجماعيّ في تلك الفترة. وبيزنطة مؤنّثة في هذه النصوص، ومحوَّلة إلى أرض مغرية وخطيرة لا تُدرَك قيَمها الجنسيّة إلّا بمنظار عدسة مقارِنة. فصارت الجنوسة والجنسانيّة تعملان عمل العناصر التأسيسيّة للغيريّة البيزنطيّة من ناحيتَين؛ أوّلًا عن طريق مفهوم مطوَّر لبيزنطة ذات الطابع الجنسيّ، وثانيًا عن طريق تصويرات الرجال البيزنطيّين على أنّهم يفتقرون إلى الرجولة، وهو حكم يدعمه بشكل خاصّ الحضورُ القويّ للخصيان في بيزنطة. وتوضّح هذه النصوص الكاشفة إلى أيّ مدًى شكّلت الجنوسة

(٦٠) Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, 2004), 44.

(٦١) Schick, *Erotic Margin*, 13.

(٦٢) Valerie Traub, "The Past Is a Foreign Country? The Time and Spaces of Islamicate Sexuality Studies," in *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, ed. Kathryn Babayan and Afsaneh Najmabadi (Cambridge, MA, 2008),1-40.

والجنسانيّة قوّتَين موجّهتَين ضمن خطاب الغيريّة البيزنطيّة، فاستُعملتا بفعّاليّة لرسم الحدود وللتخيّل.[٦٣] غير أنّ وصف اختلاف البيزنطيّين الجنسيّ كان أيضًا وسيلة في بناء النموذج العبّاسيّ نفسِه، وستستمرّ بيزنطة – هذا المكان الجغرافيّ الآخر – بتأدية ذاك الدور المزدوج. ولم ينبع الاهتمام العربيّ الإسلاميّ بالنساء البيزنطيّات من أهمّيّتهنّ أو حضورهنّ، ولا من اهتمامات أنثروبولوجيّة أو إثنولوجيّة، بل نشأ من رغبة في إظهار الاختلاف وتقوية الإسلام العربيّ باعتباره الثقافةَ المتصدّرة من حيث الأخلاق والاستقامة والسيطرة، وذلك ظاهر على وجه الخصوص في نصوص الذين أبرزوا السلوك البيزنطيّ المتراخي تجاه النساء والجنسانيّة وقابلوه بمثاليّة الحضارة الإسلاميّة المأمورِ بها. علاوة على ذلك، كانت النصوص تهاجم رجولةَ خصومها، وبالتالي نظامهم وسلطتهم الأخلاقيَّين، وذلك بالتلميح إلى أنّ الرجال البيزنطيّين (والصقالبة والفرنج) لم يكونوا يشعرون بالغيرة عند اختلاط نسائهم برجال آخرين.

وقد افترض الإنتاج النصّيّ المقيَّد بقانون أخلاقيّ أنّ بيزنطة هي بؤرة الشهوة الجنسيّة. وتعيد هذه التمثيلات إلى أذهاننا تصويرات القرن التاسع عشر للحريم في المشرق، والذي كان صورةً متخيَّلة نتج عنها في أوروبّا «كبت جنسيّ وتخيّلات شهوانيّة ورغبة في الهيمنة.»[٦٤] وكانت بيزنطة – كما كان الشرق بالنسبة إلى المستشرقين – مسرحًا للتخيّلات الشهوانيّة ومكانًا واعدًا بالجنس وخطرًا محدقًا. وكانت التبعة الطويلة الأمد لهذه الصياغة من الإثارة الشهوانيّة البيزنطيّة هي الحطّ من قدر الجنسانيّة البيزنطيّة، باعتبارها نمطًا من الانحلال الإباحيّ.

وكان الحديث عن النساء البيزنطيّات والعلاقات بين الجنسَين ضربًا من السرديّة المفهومة فهمًا جيّدًا، وجزءًا من حوار مستمرّ كان الجمهور يألَفُه. وبدلًا من اعتبار النقاش في هذا الموضوع دليلًا على معلوماتٍ موثَّقة، كان في تكراره تصوير نمطيّ يوافق الصورة

(٦٣) Schick, *Erotic Margin*, 57-58.

(٦٤) Ali Behdad, "The Eroticized Orient: Images of the Harem in Montesquieu and His Precursors," *Stanford French Review* 13 (1989): 109-126; Inge E. Bower, "Despotism from under the Veil: Masculine and Feminine Readings of the Despot and the Harem," *Cultural Critique* 32 (1995-1996): 43-73; Emily Apter, "Female Trouble in the Colonial Harem," *Differences* 4 (1992): 205-224.

المتوقَّعة.[٦٥] وجدير بالذكر أنّ كُتّاب هذه الروايات هم أشخاص لم يسافروا إلى البلدان التي وصفوها، وقد أسعفتهم مقاربتُهم الخياليّة للثقافات الأخرى على الكتابة عن البيزنطيّين بثقة، في حين أنّه لم يكن لمعظمهم تجربة مباشرة معهم ومع إمبراطوريّتهم. غير أنّه من الضروريّ تذكير القارئ بأنّ «التمثيلات المستعمَلة» تميل إلى الاعتماد على خيال المصنِّف وبيئته الثقافيّة والتاريخيّة أكثر من الاعتماد على أيّ مشاهدة موضوعيّة وعلميّة.[٦٦] وفي نهاية الأمر، لم يجلب تطلّع هؤلاء الكتّاب إلى بيزنطة إلّا أمثلةً معاكسةً للسلوك المقبول والسليم، وقد ساعد ذلك المؤلِّفين في إعادة تأكيد هُويّتهم.

وقد صبغت الطبيعة النزاعيّة للعلاقة بين بيزنطة والإسلام الخطابَ المتعلّق بالمنافس الأرثوذكسيّ المسيحيّ للإسلام العربيّ. وإلى ذلك، لم تكن العلاقة بين الاثنين هرميّة أو مكوَّنة من مضطهِد ومضطهَد، ولم يَعُدَّ العرب المسلمون الإمبراطوريّةَ البيزنطيّة أو تاريخها همجيًّا أو غير متحضّر ودونيًّا، بل كان المتنافسان متساويَين، لكنّهما مختلفَان. وإنّ صورة بيزنطة هي صورةُ حضارة امتلكت تاريخًا وثقافةً باهرَين – على الرغم من جوانبها الأكثر إثارةً للجدل، وهي تلك المتعلّقة بالعلاقات الحميميّة الفاسدة والمنحرفة والتي لا سبيل إلى تغييرها. وفي هذه الجوانب كلّها فكرة واضحة وبَدَهيّة عن ثنائيّة الـ«نحن» والـ«هم،» غير أنّ وراء هذا الخطاب الذي يبدو إجماليًّا، صورةً غنيّة ومتنوّعة ومعقَّدة عن بيزنطة. والخطاب ملوَّن بأساليب تلطّف التناقضات وتعترف بالأساس المشترك، الأمر الذي قد يفسّر ندرة الحديث عن اللواط في القراءات التي تثيرها جنسانيّة البيزنطيّين. وتُقدَّم التجاوزات الجنسيّة

(٦٥) هذا هو الحال في الحريم العثمانيّ أيضًا؛ انظر:

Reina Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity, and Representation* (London, 1996), 164.

إنّ الصور النمطيّة المرتبطة بالممارسات الجنسيّة البيزنطيّة مشابهة أيضًا للتصوّرات عن المسلمين التي تطوّرت في فرنسا في العصور الوسطى وعصر النهضة؛ انظر:

Guy Poirier, "Masculinities and Homosexualities in French Renaissance Accounts of Travel to the Middle East and North Africa," in *Desire and Discipline: Sex and Sexuality in the Premodern West*, ed. Jacqueline Murray and Konrad Eisenbichler (Toronto, 1996), 155-167.

(٦٦) Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (Chicago, 1991), 12-13; Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia, 2004), 7.

لدى البيزنطيّين، في كلّ الحالات تقريبًا، بطريقة معياريّة، فحين يتصرّف هؤلاء على نحو «مخالف للطبيعة،» فإنّهم يقومون بما يقوم به المسلمون، أي بارتكاب تجاوزات أو علاقات جنسيّة محرَّمة بين جنسين مختلفين.(٦٧)

وتكشف النصوص العربيّة الإسلاميّة عن قلق حادّ في تصويرها للنساء البيزنطيّات. وينبع هذا التوجّس من الاختلاف الثقافيّ للنساء الأجنبيّات (البيزنطيّات) ومن التوقّعات الأخلاقيّة من نسائهم المحلّيّات. وقد صُوِّرت بيزنطة في المعتقد التقليديّ العربيّ الإسلاميّ على أنّها شهوانيّة غرائزيّة، فأصبحت في الخيال الإسلاميّ صورةً مقتصرةً على فحشاء الجسد،(٦٨) أُسقطت عليها الرغبات والمخاوف الجنسيّة المحرَّمة. وقد اتّصف البيزنطيّون بنقص في سيطرتهم على الأهواء، فمثّلوا بالتالي الشكل المعاكس، وشكّلوا تحذيرًا لما قد يحمله المستقبل إذا تهاون المجتمع الإسلاميّ في أخلاقيّاته وضوابطه.

(٦٧) كان المؤلِّفون المسيحيّون في إسبانيا يحجمون، على نحو مماثل، عن تصوير المسلمين على أنّهم شاذّون جنسيًّا، «وهذا إجراء دفاعيّ جعلته ضروريًّا تقاليدُ هذه الخطابات المتآلِفة التي طمست حدود الاختلاف الثقافيّ بين المسيحيّين والمسلمين؛»

Gregory S. Hutcheson, "The Sodomitic Moor: Queerness in the Narrative of the Reconquista," in *Queering the Middle Ages*, ed. Glenn Burger and Steven F. Kruger (Minneapolis, 2001), 99-122.

(٦٨) هذا المصطلح هو لِـ:

Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* (New York, 1995), 22.

الفصل الخامس

تكوين هُويّة جديدة:
النماذج النسائيّة والبحث عن معنى

تنمّ الخطاباتُ الإسلاميّة المبكّرة عن النساء والجنوسة على رغبة عميقة في تعزيز الحدود الدينيّة والأخلاقيّة والحفاظ عليها في مواجهة قابليّة اختراقها. وكانت هذه الحدود تعتمد على مراعاة موقع الفرد بين سائر الأفراد المنتمين إلى دينه، وعلاقته مع المجموعات الدينيّة الأخرى، ولا سيّما أنّ مكانة مرء ما في المجتمع كانت ترجع إلى نسيج من الهُويّات والأحداث والمعتقدات.[1] وقد توضّحت تحدّيات هذه الحدود الدينيّة – الأخلاقيّة وضرورة حمايتها في القصص المقدَّسة لنماذج النساء اللواتي اختبرن حدودهنّ، وساعدن – بأفعالهنّ – في إعادة تكوين هُويّة نسائيّة إسلاميّة جديدة مقبولة؛ وكانت هذه الهُويّة تعتمد في الواقع على الحدود التي رسمَتها قصص النماذج المثاليّة في القرن الأوّل/ السابع.

وكان للأحداث التي أحاطت ببدايات الإسلام آثار دائمة على الهُويّة الذاتيّة الإسلاميّة. وقد وضع المفكّرون المسلمون سرديّة إسلاميّة عن الماضي الإسلاميّ الأساسيّ مرتكزةً على أحداث حياة النبيّ محمّد ﷺ وحياة الذين عاشوا في الفترة التي تلت وفاته مباشرة. واختار المتكلّمون المسلمون أن يرتكزوا على هذا الماضي المؤثِّر، وخاصّةً على رجاله ونسائه الأكثر تجسيدًا للتصرّفات التقيّة والسلوك النموذجيّ. وصارت الشرعيّة والسلطة تعتمدان على التقليد الواعي للمثال الذي وضعه الرسول وأفراد جماعته الأوائل. وبالتالي، كان المبدأ الأساسيّ للانضمام إلى الأمّة «أداءً تقليديًّا» سعى المسلمون به إلى تقليد سلوك

(١) Sizgorich, *Violence and Belief*, 31-33.

هؤلاء الرجال والنساء الذين كانوا حاضرين عند نشأة الدين، والذين راقبوا أنفسهم وحذوا حَذْوَ النبيّ ﷺ في حياتهم.[٢]

وكانت النماذج النسائيّة الأساسيّة هي النساء المذكورات في القرآن – ولا سيّما السيّدة مريم، والنساء اللواتي تبوّأن مكانة مرموقة لدى النبيّ ﷺ، وتحديدًا زوجتاه خديجة وعائشة وابنته فاطمة. غير أنّ في القرآن والحديث ذكرًا لعشرات من النساء الأخريات المذكورات اللواتي شكّلن نماذجَ ورسمن بسلوكهنّ وأقوالهنّ حدودَ الهُويّة الإسلاميّة المقبولة. ويحصي عماد الهلالي في كتابه **معجم أعلام النساء في القرآن الكريم** مئةً وأربع عشرة امرأة مذكورات بشكلٍ مباشر أو غير مباشر في القرآن.[٣] وإنّ بعض هؤلاء النسوة شخصيّاتٌ توراتيّة تمثّل نماذج للفضيلة والإخلاص، بينما تختصر شخصيّات أخرى – وهي توراتيّة أيضًا – الشرَّ في النساء، مثل امرأة نوح وامرأة لوط. ويميّز القرآن في سورة التحريم بعض النساء باعتبارهنّ نماذج للسوء أو نماذج تستحقّ الثناء ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾،[٤] فرسالة النبيّ لمن اتّبعه من النساء هي ترك ماضيهنّ العدوانيّ والعاطفيّ والغافل، والإقبالُ على مستقبل الإخلاص والطهارة والطاعة.

ويستهدف عددٌ من الآيات معاصري محمّد ﷺ، فنجد في الشخصيّات النسائيّة البارزة الأسوةَ النسائيّةَ ونقيضَها جنبًا إلى جنب. فقد لُعنت زوجةُ عمِّ النبيّ وعدوِّه أبي لهب في القرآن: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ... وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾،[٥]

(٢) المصدر نفسه، ٢٠٤.

(٣) عماد الهلالي، **معجم أعلام النساء في القرآن الكريم** (بيروت، ٢٠١٠). تقول أمينة ودود إنّ أدوار النساء في القرآن تندرج ضمن إحدى فئات ثلاث: «دور يمثّل السياق الاجتماعيّ والثقافيّ والتاريخيّ الذي عاشت فيه النساء... ودور يؤدّي وظيفة مقبولة عالميًّا للنساء... ودور يؤدّي وظيفة غير جنسانيّة؛» Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York, 1999), 29.

(٤) التحريم، ٦٦: ٩-١٢.

(٥) المسد، ١١١: ١-٥.

وفي المقابل فإنّ عددًا كبيرًا من الآيات القرآنيّة يشير إلى تقوى الصحابيّات اللواتي تجسّد كلّ واحدةٍ منهنّ مثالًا عن السلوك النموذجيّ، مثل الصبر، والولاء، والشجاعة، أو مبادئ أخرى يمكن للمسلمات أن يتعلّمن منها.

وتوجد هذه المادّة التعليميّة بوفرة أكبر في **السيرة** وأحاديث النبيّ ﷺ، علاوة على كتب التراجم المبكّرة التي تتضمّن معلومات عن الصحابيّات اللواتي أدّى بهنّ إخلاصهنّ وسلوكهنّ وأعمالهنّ إلى إجلالهنّ إجلالًا عظيمًا باعتبارهنّ قدوات أخلاقيّة ونماذج توجيهيّة للأجيال اللاحقة من المسلمات. وإذا أمكننا تصوّرُ تكوين السنّة الإسلاميّة في مقابل خلفيّة الجاهليّة، وفي مواجهة لامبالاة الأفراد الحديثي الإسلام، أدركنا – جزئيًّا على الأقلّ – لماذا نقع في الأحاديث المتّصلة بالنخبة الإسلاميّة النسائيّة المبكّرة على صفات مثاليّة وأمثلة ملهِمة تستدعي محاكاتها.(٦) وعلى سبيل المثال، تتمثّل الأسبقيّة السلوكيّة المعياريّة التي وضعتها هؤلاء النسوة في أمّ الفضل لبابة، فقد كانت سيرتُها مثالًا دينيًّا وسابقة بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة من المسلمين. كانت أمّ الفضل زوجة عمّ الرسول ﷺ ومن أوائل معتنقي الإسلام، ويقول ابن سعد إنّها أوّل امرأة أسلمت بعد خديجة،(٧) وقد بقيت من دون حماية في مكّة بعد هجرة محمّد ﷺ إلى المدينة. وكانت كذلك راوية حديثٍ ثقة، كما كانت تقيّة محافظة على صيامها، وقد ثبت إخلاصها للإسلام عندما هاجمَت أحدَ ألدّ أعداء محمّد ﷺ، أبا لهب، حاملةً في يدها عمود خيمة.(٨) وقد واجه أوائل معتنقي الإسلام، كأمّ الفضل لبابة وخديجة، أوّلَ ما واجهوا، تحدّيًا في البقاء مخلصين للدين الجديد في خضمّ الصعوبات الهائلة التي واجهتها الأمّة الإسلاميّة المبكّرة.

ومن القدوات النسائيّة الأخرى أمُّ كلثوم بنت عقبة التي اعتنقت الإسلام في مكّة قبل

(٦) Asma Asfaruddin, "Early Women Exemplars and the Construction of a Gendered Space: (Re)defining Feminine Moral Excellence," in *Harem Histories: Envisioning Places and Living Spaces*, ed. Marilyn Booth (Durham, NC, 2010), 23-48; Barbara Freyer Stowasser, "The Status of Women in Early Islam," in *Muslim Women*, ed. Freda Hussain (London, 1984), 11-43.

(٧) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢١٧.

(٨) ابن هشام، **السيرة**، ١: ٦٤٧؛
Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'd to "Who's Who"* (Boulder, 1994), 37-38.

الهجرة وكانت أوّل امرأة هاجرت إلى المدينة. يقول ابن سعد: «ولم نعلم قرشيّةً خرجت من بين أبوَيها مسلمةً مهاجرةً إلى الله ورسوله إلّا أمّ كلثوم بنت عقبة.»[٩] وصلت أمّ كلثوم المدينة، ووصل في اليوم التالي أخواها اللذان عارضا إسلامها وهِجرتها، وطلبا أن يعيدها النبيّ ﷺ لهم وفقًا لشروط صلح الحديبيّة الذي أبرمه مع خصومه في مكّة. وتوسّلت أمّ كلثوم ألّا تُعاد إليهم قائلةً إنّها قد تُعذّب وتُجبر على الردّة، فنزلت آية تفسح المجال لحكم خاصّ يتّصل بالنساء المهاجرات من مكّة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾.[١٠] وذكر النبيّ ﷺ بعد امتحان أمّ كلثوم أنّها لم تخرج من مكّة لحاجة ماليّة أو سبب متّصل بالزواج، بل لحبّها لله ومحمّد ﷺ والإسلام لا غير.[١١] وتؤكّد أسباب نزول هذه الآيات تقوى أمّ كلثوم وتفانيَها وشجاعتَها المثاليّة.

ومن الشخصيّات المشابهة شخصيّةُ أمّ عمارة التي شهدَت المعارك الأولى، أي معركة أُحُد وخَيبر وحُنَين واليمامة، وعُرفت بشجاعتها. ويُقال إنّها أصيبت، عندما قاتلت في معركة أُحُد، باثني عشر جرحًا في جسمها أثناء دفاعها عن النبيّ ﷺ الذي مدح إقدامها، وقال إنّ أحدًا لم يُبْلِ بلاءها في أرض المعركة.[١٢] وفي اليوم الأوّل من المعركة التي شارك فيها زوجها وولداها انطلقت بِقِرْبَتها تروي عطش الجرحى، واجتازت أرض المعركة بشجاعة حتّى بلغت النبيّ ﷺ، وعندما بدأت كفّةُ المعركة تميل لصالح غير المسلمين، أخذت تحارب بالسيف وترمي بالقوس حتّى جُرحت في كتفها. ويروي الواقديّ أنّها أثبتَت بطولتَها في أُحُد إذ إنّ النبيّ ﷺ شهدها تخوض قتالًا صعبًا حتّى تكبّدت ثلاث عشرة إصابة. وكانت متحمّسة إلى درجة أنّ النبيّ ﷺ ابتسم «حتّى بدت نواجذه، ثمّ قال: استقدت يا أمّ عمارة!» ويقول عبد الله بن عمر إنّه سمع رسول الله ﷺ يقول يوم أُحُد: «ما التفتّ يمينًا ولا شمالًا إلّا وأنا أراها تقاتل دوني.»[١٣] ويتكرّر وجود هذا العنصر النسائيّ الذي يتّسم بالإخلاص والتضامن

(٩) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٠.

(١٠) الممتحَنة، ٦٠: ١٠.

(١١) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٣٠.

(١٢) المصدر نفسه، ٨: ٢٣٠.

Asma Afsaruddin, "Literature, Scholarship, and Piety: Negotiating Gender and Authority in the Medieval Muslim World," *Religion and Literature* 42 (2010): 111-131.

(١٣) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ٢٧١؛ تلخّص أسماء أفسردّين الروايات في:

والصحبة، ويشكّل أحد الأمثلة الأولى على التحوّل الدينيّ–الأخلاقيّ من الأنانيّة إلى الإيثار، ومن الخيانة إلى الوفاء.

ويبدو كأنّ زمنَين اثنين كانا يتصادمان في معركة أُحُد: زمنُ ما قبل الإسلام من التطرّف في العواطف وردّات الفعل، في مقابل مرحلة جديدة متمثّلة في سلوك الصحابيّات الشجاع، على الرغم من كونه مضبوطًا. ويُقال إنّ نساء المعسكرَين المتعارضَين كرّسن أنفسهنّ للقتال في أرض المعركة ولو بأساليب مختلفة، فقد قدّمت نساءُ الجاهليّة تشجيعًا وطاقةً داعمة وأبدَيْن رغبة في الثأر، ولكنهنّ لم يقاتلن مع أزواجهنّ، بدليل قول أمّ عمارة: «أعوذ بالله، ما رأيت امرأةً منهنّ رمت بسهم ولا بحجر، ولكن رأيت معهنّ الدفاف والأكبار، يضربن ويذكّرن القوم بقتلى بدر.» ولذا، يُعتقد أنّ نساء العدوّ لم يقاتلن جسديًّا، بل أدّين دورًا عاطفيًّا أو محرّكًا، وذلك بندب أولئك الذين قُتلوا في المعركة السابقة وإحياء ذكراهم. وتُشير أمُّ عمارة إلى هند بنت عتبة تحديدًا، فتقول عنها إنّها «كانت امرأةً ثقيلة ولها خلق، قاعدةً خاشيةً من الخيل ما بها مشيٌ، ومعها امرأة أخرى.»[١٤] وكما ذكرنا في الفصل الأوّل، فقد وقفت هند عند طرف الميدان، تحثّ بعدوانيّةٍ المحاربينَ على القتال حتّى كادت تُقتل. وقد وقفت عمرة بنت علقمة الحارثيّة موقفًا أكثر حيويّةً، فعندما سقطت إحدى رايات قريش على الأرض، أخذتها ورفعتها حتّى يتجمّع حولها القرشيّون. وكان فعلها بالغ الأهمّيّة،كما يُظهِر قول الشاعر حسّان بن ثابت:

فلــولا لــواء الحارثيّــة أصبحــوا يُباعــون فــي الأســواق بيــعَ الجلائــب[١٥]

وبينما اقتصر دور النساء الجاهليّات على أفعال تشجيعيّة، يبدو أنّ بعض الصحابيّات خضن معركة صعبة، فخاطرن بحياتهنّ وتعرّضن لعدّة إصابات. وتُظهرُ أعمالُ الشجاعة هذه

Afsaruddin, *First Muslims: History and Memory* (Oxford, 2008), 70-71.

(١٤) الواقديّ، **المغازي**، ١: ٢٧٢.

وقد أشار ألفونس تايبن إلى أنّ وصف ابن إسحاق يركّز على مشاركة النساء الجاهليّات ويكتم الدلائل على وجود المسلمات في ساحة المعركة. ويقول إنّ الواقديّ هو الذي يوفّر معلوماتٍ غزيرة عن مشاركة النساء المسلمات في معركة أُحُد؛

Teipen, "Jahilite and Muslim Women."

(١٥) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٧٩.

إخلاصَ النساء للدين الجديد، مدموجًا في مقاومةٍ غريزيّة لتبنّي طبيعة أكثر انضباطًا في هذه الفترات العصيبة الحافلة بالحروب، أي في هذه المرحلة الانتقاليّة. غير أنّ النساء المسلمات لم يُتّهمن – في هذه المعركة ولا في أيّ معركة أخرى – بالتمثيل بجثث أعدائهنّ. وفي نهاية المعركة، كانت النساء الجاهليّات مثل هند بنت عتبة المتّهَمات الوحيدات بالأعمال الوحشيّة المرتكَبة في جثث القتلى. وبينما حرّضت بعضُ النساء المسلمات بقوّة وإثارة على العنف في المعركة، فقد جاهدن لتطبيق أوامر الدين الجديد بالصبر والرضى عند مواجهة موت الأحبّة. وقد أظهرت النساء المسلمات تسليمًا جديرًا بالثناء فيما يتعلّق بمصير أقربائهنّ الذين سقطوا في المعركة. ويقتصر الباب المُعنوَن في **السيرة** «ذكر ما قيل من الشعر في يوم أُحُد،» على عدد قليل من أشعارٍ أنشدتها النساء، وفيها أبيات لصفيّة تبكي أخاها حمزة، وأبيات لنُعْم، امرأة شمّاس، تبكي زوجَها، وأبيات لهند بنت عُتْبة. ويُظهرُ شعر صفيّة ونُعْم رضًى بقضاء الله، إذ قالت صفيّة:

دعــاه إلــهُ الحــقِّ ذو العــرشِ دعــوةً إلــى جنّــةٍ يحيــا بهــا وســرورِ
فذلــك مــا كنّــا نُرَجّــى ونرتجــي لحمــزةَ يــومَ الحشــرِ خيــر مصيــرِ[١٦]

وعلى النقيض من ذلك، لم يخمد توق الجاهليّين إلى الانتقام؛ فحتّى بعد انتصارهم في أُحُد وبعد القتل والتمثيل بالجثث، يُقال إنّ هند بنت عتبة أنشدت أثناء عودتها إلى مكّة:

رجعــتُ وفــي نفســي بلابــلُ جمّــةٌ وقــد فاتنــي بعــضُ الــذي كان مطلبــي
مــن أصحــاب بــدرٍ مــن قريــش وغيرهــم بنــي هاشــم منهــم ومــن أهــل يثــرب
ولكنّنــي قــد نلــتُ شــيئًا ولــم يكــن كمــا كنــت أرجو فــي مســيري ومركبي[١٧]

فلم يكن لشيء أن يُخمِد العطش الجاهليّ للثأر، ولم يكن لأيّ عمل، بغضّ النظر عن مدى فظاعته وغلوّه، أن يخفّف حزنهم على موت أحبّائهم، وقد كاد يصير يأسًا. وقد عكس الشعرُ المختار في **السيرة** روحًا جديدة وسايكولوجيّة معيّنة. وينبغي أن يقارَن السخطُ الطائش – ولكن العميق – الذي أبدته هند إذ فشلت أفعالُها وكلماتها وغضبها في الحدّ من إحساسها بالتخوّف والقلق، وبالتالي إحساسها بالهزيمة، باطمئنان صفيّة المسلمة الهادئة والسعيدة بإيمانها بحياة ما بعد الموت وبقبولِها بقضاء الله.

(١٦) المصدر نفسه، ٢: ١٦٧.
(١٧) المصدر نفسه، ٢: ١٦٨.

خديجة

لقد تبلورت هذه البنية الثنائيّة من النساء الجاهليّات والصحابيّات تبلورًا أكبر في نموذج خديجة، زوجة النبيّ ﷺ الأولى، وربّما النموذج النسائيّ الأهمّ في الإسلام. ويقول ابن سعد إنّ خديجة شهدت قبل زواجها بمحمّد ﷺ حادثة معجزة، وذلك أثناء مشاركتها مع نساء مكّيّات أخريات في احتفال وثنيّ ارتكز على صنم على هيئة رجل، فقد بدأ هذا الصنم بالكلام وتنبّأ أنّ نبيًّا يدعى أحمد سيجيء برسالة من الله، وقد هاجمت النساءُ الأخريات الوثن بالحجارة متنكّراتٍ له، في حين أنصتت خديجة لكلماته.(١٨)

ولخديجة دور أساسيّ في قصص التصديق والإقرار والوحي. وتروي **السيرة** أنّه عندما كان محمّد ﷺ في بلاد الشام، وكّلته خديجة بقافلتها وأرسلت خادمَها مَيسَرة لمساعدته؛ وقد تنبّه في ذلك الوقت راهبٌ لوجود محمّد ﷺ وأخبر مَيسرةَ عنه. ثمّ نقل مَيسرةُ هذه المعلومات إلى خديجة، فأخبرها عن نزاهته وعفّته وما قاله أهلُ الكتاب عنه. وإذ أدركت خديجة مهمّة محمّد ﷺ النبويّة قرّرت أن تتزوّجه. وكانت خديجة أوّلَ من علم بالوحي الأوّل إلى محمّد ﷺ، وكان ابن عمّها ورقة بن نوفل – وهو عالِم عربيّ نصرانيّ على علم بالكتب المقدّسة – هو الذي أكّد أنّ الرؤيا الأولى التي رآها محمّد ﷺ كانت وحيًا حقيقيًّا.(١٩)

ووقفت خديجة إلى جانب محمّد ﷺ حين كان يخاطبه الوحي بـ«يا محمّد،» فيعود إلى منزله ويخبر خديجة أنّه يفقد عقله، فكانت تقول له: «كلّا، أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبدًا؛ إنّك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَلّ، وتُقري الضيف، وتُعين على نوائب الحقّ.»(٢٠) وتروي **السيرة** أنّ سلسلة من المصائب حلّت بالنبيّ ﷺ بعد موت خديجة وموت عمّه أبي طالب في العام نفسه، فقد كانت وزيرَ صِدْقٍ له.(٢١)

وتوصَف خديجة بأنّها ذات مال وشرف في المجتمع المكّيّ. وقد ترك إسلامها انطباعًا

(١٨) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ١٤.

(١٩) البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ١١١؛ وابن هشام، **السيرة**، ١: ١٣٨.

(٢٠) البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ١٠٤؛

Uri Ruben, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis* (Princeton, NJ, 1995), 51, 103-104.

(٢١) ابن هشام، **السيرة**، ١: ٤١٦.

كبيرًا لدى قريش نظرًا إلى منزلتها في المجتمع. وقد جاء في **السيرة** أنّها أوّل من أسلم،[٢٢] وقد تُوفّيت سنة ٦١٩، راحلةً في مرحلة حرجة، مرحلة ما قبل هجرة محمّد ﷺ إلى المدينة. وسِمَة خديجة الأبرز في التراث هي أنّها دائمة الدعم لرسالة محمّد ﷺ في وقتٍ نبذَه فيه قومُه. ويُعظِّم دورَها تعلُّق محمّد ﷺ بذكراها، وهو أمرٌ أقرّت به زوجته عائشة حين قالت: «ما غرتُ على نساء النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلّا على خديجة، وإنّي لم أدركها.»[٢٣] فقد كانت ذكرى خديجة الهادئة والمتّزنة جديرةً بالاحترام حتّى إنّها دخلت مجال الكمال، وجعلت النساء الأخريات يشعرن بالغيرة منها أو بأنّهنّ دونها شأنًا، ذلك أنّهن لا يرقَيْن إلى شخصيّتها الموقَّرة.

وفي **صحيح** البخاريّ حديث يؤكّد مكانة خديجة المميّزة. فلمّا تذمّرت عائشة قائلةً: «كأنْ لم يكن في الدنيا امرأة إلّا خديجة» أجابها النبيّ ﷺ بقوله: «إنّها كانت وكانت، وكان لي منها الولد.»[٢٤] وأكّد محمّد ﷺ صورة خديجة التي لا تشوبها شائبة كما يتبيّن في الحديث التالي في **مسند أحمد بن حنبل**: «ما أبدلني الله عزّ وجلّ خيرًا منها، قد آمنت بي إذ كفر بي الناس، وصدّقتني وكذّبني الناس، وواستني بمالها إذ حرمني الناس، ورزقني الله عزّ وجلّ ولدها إذ حرمني أولاد النساء.»[٢٥] لقد كانت خديجة النموذج النسائيّ المثاليّ، كما شهد محمّد ﷺ، فهي مخلصة، ومؤمنة، وداعمة، وحانية، أنعم الله عليها بالكثير – فلم يكن لها نظير.[٢٦] وتمثّل خديجة، باعتبارها زوجة محمّد ﷺ التقيّة، علامة فارقة عنده: فهي المرأة والزوجة النموذجيّة؛ ولا يخفى أنّ زوجة كهذه تترك في نفس زوجها أثرًا لا يُنسى. ولقد كانت خديجة علامة فارقة للنساء المسلمات أيضًا؛ فهي أوّل امرأة أسلمت، وأوّل امرأة محضت النبيّ ﷺ كامل ثقتها وتفانيها، والنموذج الأوّل للسلوك الإسلاميّ النسائيّ.

(٢٢) المصدر نفسه، ١: ٤٧١؛ والبلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ٢٧٤.

(٢٣) البخاريّ، **الصحيح**، #٣٨١٦، #٣٨١٧، #٥٢٢٩، #٦٠٠٤، #٧٤٨٤.

(٢٤) المصدر نفسه، #٣٨١٨؛ والبلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ٤٥٠.

(٢٥) أحمد بن حنبل، **المسنَد**، #٢٤٨٦٤. انظر أيضًا:

Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 154-155.

(٢٦) M. J. Kister, "The Sons of Khadija," in *The Life of Muhammad*, ed. Uri Rubin (Aldershot, 1998), 59-93.

وتنبع أهمّيّتها عند الشيعة من كونها أمّ فاطمة وجدّة الأئمّة الشيعة؛

Rawand Osman, *Female Personalities in the Qur'an and Sunna: Examining the Major Sources of Imami Shi'i Islam* (New York, 2015), 107.

وتمتدح الأحاديث و**السيرة** خديجةَ باعتبارها امرأة وزوجة، وتقرّ بنظرتها الثاقبة في شخصيّة محمّد ﷺ، إذ تعرّفت على علامات نبوّته الأولى. وقد دعمت خديجة محمّدًا ﷺ بثروتها في مساعيه الدينيّة، وربّما كلّفها دعمها الماليّ جُلَّ تلك الثروة في فترة المقاطعة الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي فرضتها على النبيّ ﷺ عشيرتُه بنو هاشم. وقد أعلنت عشائر رئيسة من قريش مقاطعتها للنبيّ ﷺ آملةً أن تجبر قريش جميعًا على التراجع عن حماية النبيّ. ويتجلّى إخلاص خديجة الدائم لمحمّد ﷺ في طريقة مواساتها ونُصحِها له وتثبيت أقدامه. وقد ورد في **السيرة** النصّ التالي الذي يُلخّص دورها: «ووازرته على أمره، وكانت أوّل من آمن بالله وبرسوله، وصدّق بما جاء منه. فخفّف الله بذلك عن نبيّه...»[٢٧] وتتطرّق الأحاديث و**السيرة** إلى تفوّق خديجة، مشدّدة على مكانتها الخاصّة بين زوجات النبيّ ﷺ، باعتبارها أمّ أولاده، وباعتبار أنّ زواجه منها وحدها دام مدى حياتها. وإنّ سمة الأبويّة والأحاديّة لزواج محمّد ﷺ من خديجة مهمّة، ذلك أنّ زواجه منها – وهو زواجه الأوّل – كان أحاديًّا دون سائر زيجاته التالية، وهو الزواج الذي أنجب فيه عددًا من الأولاد وبقي قريبًا منهم جميعًا على نحو استثنائيّ. وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعةً في تعظيم خديجة وجعلها شخصيّة أسطوريّةً. وعلاوة على ذلك، يربط عدد من الأحاديث خديجةَ بشخصيّات قرآنيّة، وتظهر فيها باعتبارها عاملًا مؤثِّرًا في النساء المسلمات الأوائل أو نموذجًا لهنّ. من ذلك قول النبيّ ﷺ: «خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خُوَيلِد.»[٢٨]

عائشة

عاشت خديجةُ معظم حياتها في الجاهليّة، خلافًا لزوجات النبيّ ﷺ اللاحقات، وكان مجتمع الجاهليّة قد كوَّن ثقافتَها وبيئتها، على الرغم من أنّها كانت قد تبنّت نمط حياة وتديّنًا إسلاميَّين بعد إسلامها. وقد ماتت قبل الهجرة، أي قبل تأسيس المجتمع الإسلاميّ الأوّل في المدينة، والذي نشأت فيه أنواعٌ جديدة من العلاقات وأشكال جديدة من السلوك. وأمّا زوجات النبيّ ﷺ اللاحقات فهنّ اللواتي توجّب عليهنّ الالتزام بالتعاليم التي فرضها القرآنُ

(٢٧) ابن هشام، **السيرة**، ١: ٢٤٠؛ انظر أيضًا:
G. H. Stern, "The First Women Converts in Islam," *Islamic Culture* 13 (1939): 290-305; Nabia Abbott, "Women and the State in Early Islam," 106-126

(٢٨) البخاريّ، **الصحيح**، #٣٤٣٢؛ ومسلم، **الصحيح**، #٢٤٣٠.

عليهنّ عن طريق محمّد ﷺ. وقد عاشت عائشة بالتحديد – وهي التي نشأت في بيت مسلم – في فترة انتقاليّة، فلذا تعكس حياتها ممارسات الجاهليّة والإسلام كليهما. وتُظهِر حادثتان رئيستان ازدواجيّةً كهذه في حياتها ودورِها النموذجيّ.

فأمّا الحادثة الأولى فهي حديث الإفك، وهي اتّهام عائشة بالزنا في السنة الخامسة للهجرة (٦٢٧ م). يروي ابن هشام أنّ عائشة رافقت النبيّ ﷺ في غزوة وتُركت سهوًا خلف الركب فأنقذها شابٌّ مسلم اسمه صفوان. وبعد عودتها، انطلقت شائعات مُفادها أنّها خانت محمّدًا ﷺ مع صفوان. ولمّا كان النبيّ ﷺ قلقًا من التبعات الشخصيّة والاجتماعيّة للاتّهام، طلب نصيحة أصحابه المقرَّبين، حتّى ذهب في نهاية المطاف إلى عائشة وطلب منها أن تتوب؛ تقول عائشة: «ثمّ دخل عليّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم... فجلس، فحمد الله، وأثنى عليه، ثمّ قال: يا عائشة، إنّه قد كان ما قد بلغك من قول الناس، فاتّقي الله، وإن كنتِ قد قارفت سوءًا ممّا يقول الناس فتوبي إلى الله.»[٢٩] وكان والدا عائشة حاضرَين، وانتظرتهما ليجيبا عنها، ولكنّهما بقيا صامتَين، فطلبت من أبيها أبي بكر بالتحديد أن يدافع عنها، ثمّ من أمّها، غير أنّهما قالا: «والله ما ندري بما نجيبه.»[٣٠] وفي تلك اللحظة، أدركت عائشةُ أنّها وحدها تمامًا، وأنّ عليها أن تُدافع عن نفسها بعد أن فقدت دعم والدَيها وزوجها، فرفضت الإقرارَ بالذنب بشدّة. وتحدّث عائشة بشعورها عند سماعها كلمات النبيّ ﷺ: «فقلص دمعي، حتّى ما أحسّ منه شيئًا،»[٣١] وأكّدت براءتها بشكل ثابت، ولم تستطع في النهاية أن تدافع عن نفسها إلّا بالآية القرآنيّة: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾.[٣٢] وقالت عائشة أيضًا إنّها تدرك أنّ لا أحد سيصدّقها إذا قالت ببراءتها، وإنّها لا تعرف في حالتها نموذجًا أفضل من كلام والد النبيّ يوسف.[٣٣]

(٢٩) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٣٠١.

(٣٠) البخاريّ، **الصحيح**، #٤٧٥٠. بيّن الدارسون أنّ رواية البخاريّ عن الافتراء على عائشة هي أقرب الروايات إلى شكل القصّة الأصليّ، إذ إنّ الرواية لم تتغيّر تقريبًا عن القصّة التي ظهرت في تاريخ مبكّر؛

Gregor Schoeler, *The Biography of Muhammad*, trans. Uwe Vagelphol, ed. James E. Montgomery (New York, 2011), 80-90.

(٣١) ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٣٠١.

(٣٢) يوسف، ١٢: ١٨.

(٣٣) البخاريّ، **الصحيح**، #٤٧٥٧؛ وابن هشام، **السيرة**، ٢: ٣٠٢؛ وأحمد بن حنبل، **المسند**، #٢٤٣١٧. للاطّلاع على هذه الحادثة، انظر:

وكانت عائشة تعزّز براءتها بذكرها ما حصل للنبيّ يوسف ﷺ، فوضعت نفسها بذلك ضمن إطار قصّةٍ قرآنيّة عن نبيّ كان عُرضة لاتّهامات باطلة. وعلاوة على ذلك، فإنّ تصويرها يذكّرنا بنساء أُخريات وُسِمْن بالمكر والإغراء إذ إنّ قصّة يوسف ﷺ مع امرأة العزيز تشكّل حبكة فرعيّة أساسيّة في سورة يوسف في القرآن. وهكذا، استحضرت عائشة المستوى النصّيّ الضمنيّ الأوسع لامرأة جذّابة اتُّهمَت بالزنا لتحوِّلَ ما اتُّهمت به إلى صالحها.(٣٤) وفي نهاية المطاف، برّأ اللهُ عائشةَ في الآيات القرآنيّة الآتية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ... لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ. لَوْلا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾.(٣٥) وفي حين لا تشير الآيات إلى عائشة مباشرةً، مركّزةً بدلًا من ذلك على عقاب أولئك الذين ينشرون الافتراء، فإنّ عائشة ستُلقَّب في المصادر السنيّة بـ«المُبرَّأة.»

وجديرٌ بالذكر أنّ في قصّة عائشة شبهًا لافتًا بالاتّهامات التي وُجّهت لهند بنت عُتْبة التي اتُّهمت بالزنا أيضًا – كما ذكرنا سابقًا – وفقدت دعْمَ والدَيها في الوقت الذي فشلت كلماتُها في تبرئتها، ولم تُبرَّأ إلّا بطريقة خارقة للعادة. وقد أقسمت هند لوالدها «بما يحلفون به في الجاهليّة» أنّ زوجها كان كاذبًا، ولكن دون جدوى، وفي نهاية المطاف برّأها أحد كهّان الجاهليّة.(٣٦) وبالتالي، فقد أُنقذ شرف هند بطريقة إلهيّة، كما أُنقذت سمعة عائشة بنزول الآيات القرآنيّة. إلّا أنّ أحد الفروق الرئيسة بين عائشة وهند هو أنّ اتّهامَ هند قد انعكس على شخصها وأسرتها، أمّا اتّهام عائشة فقد أثّر سلبًا في زوجها محمّد ﷺ وفي الأمّة بكاملها.(٣٧) وكانت عائشة باعتبارها زوجة النبيّ ﷺ شخصيّةً بارزةً جدًّا، وكان يُتوقّع من الكثيرين أن يحترموها وأن يتلقّوا الأذيّة عنها. ولذلك فإنّ أيّ علامة تَشي بسوء تصرّف أو انحطاط أخلاقيّ كانت سترتدّ عليها وعلى النبيّ ﷺ وعلى الدين نفسه، وكان يمكن أن تخيّب ظنَّ العامّة.

Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 61-74.

(٣٤) Walker and Sells, "The Wiles of Women."

انظر أيضًا:

Gayane Karen Merguerian and Afsaneh Najmabadi, "Zulaykha and Yusuf: Whose 'Best Story'?," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 485-508.

(٣٥) النور، ٢٤: ١١–١٣.

(٣٦) **المحاسن والأضداد** المنسوب للجاحظ، ٣٢٢؛ وابن عبد ربّه، **العقد**، ٦: ٨٧.

(٣٧) القصّة موجودة بكاملها في كتاب ابن هشام، **السيرة**، ٢: ٢٧٩–٣٠٣.

وثمّة تشابه آخر بين عائشة وهند بنت عُتبة يتعلّق بمشاركتهما في الشؤون السياسيّة العامّة لمجتمعَيهما. وقد انتقدت أَرْوى بنت الحارث هندًا لخروجها عن الدور النسائيّ التحريضيّ التقليديّ، وإنجازِها الأمور بنفسها عوضًا عن ذلك. ويتردّد صدى هذا النوع من الانتقاد والاتّهام في بعض المصادر الإسلاميّة فيما يتّصل بعائشةَ التي شاركت في الصراع على الخلافة والحروب الأهليّة بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان، وذلك في المصادر السنّيّة والشيعيّة على السواء. وقد تناولت دينيس سبيلبرغ (Denise Spellberg) المواقفَ المبكّرة المكتوبة عن دور عائشة في الحرب الأهليّة الأولى، أو الفتنة الأولى بين عليٍّ والأمويّين، فقسمتها إلى خمس ثيمات عامّة، وهي: الافتراء والفكاهة والندم والتنبّؤات بالخسارة والتعريفات السلبيّة للأنوثة. وبالتالي، تُعدّ أفعال عائشة في أرض المعركة غيرَ مقدَّسة ومدمّرةً وغيرَ أنثويّة. وغالبًا ما تكون عائشة موضع مدحٍ ولوم – فالمدح باعتبارها زوجة النبيّ ﷺ، واللوم لأفعالها السياسيّة عندما صارت أرملته. وتكشف الروايات المختلفة عن عائشة أنّ المجتمعات السنّيّة والشيعيّة قد اتّبعت في الكتابة عن الحرب الأهليّة الأولى استراتيجيّاتٍ مختلفةً في تصويرها لماضٍ مشترك. فبينما يتّهم الشيعةُ عائشةَ بأنّها ظلمت عليًّا، أقرّ المسلمون السنّة بالتناقض بين مرتبة عائشة النموذجيّة باعتبارها زوجة النبيّ المفضّلة وأعمالِها السياسيّة عندما صارت أرملته. ولم يركّز الدفاعُ عن عائشة على مشاركتها في النزاع، بل على تذكير المجدّفين بمكانتها الخاصّة باعتبارها زوجة النبيّ ﷺ الحبيبة: «اسكت مقبوحًا منبوحًا، أتقع في حبيبة رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم؟ إنّها لزوجته في الجنّة.»[٣٨]

وتحوّلَ لومُ السنّة بدفاعهم عن عائشة في معركة الجمل إلى مرافقَيها في المعركة طلحة والزبير، وإن على نحوٍ جزئيّ. غير أنّ الشيعة استمرّوا في انتقادها لدورها في تلك المعركة التي عدّوها معركة مخزية. وقد أدان الكاتب الشيعيّ ابن شهرآشوب في القرن السادس/ الثاني عشر عائشة لانخراطها في المعركة، كما يظهر في مقاطع تصف سيرها إلى البصرة: «جاءت مع الأشقين في هودج تزجّي إلى البصرة أجنادها كأنّها في فعلها هرّة تريد أن تأكل أولادها.»[٣٩] ومرّةً أخرى، تذكّرنا هذه الصورة الشبيهة بأكل لحوم البشر بهند بنت عُتبة،

(٣٨) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٦٥. ويوجد نقاشٌ مفصّل في الفصل الرابع من كتاب:
Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past.*

(٣٩) ابن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، ٣ م. (النجف، ١٩٥٦) ٢: ٣٣٥؛

كما يظهر في قصيدة المسعوديّ عن نائحة ادّعت أنّ ابنَيها وأخوَيها وزوجها قُتلوا جميعًا في المعركة. ويدلّ آخر العبارة على علاقةٍ سببيّةٍ بين مخالفة عائشة للأمر القرآنيّ والمعاناة الإنسانيّة التي نجمت عن المعركة.(٤٠)

ويقول طيّب الهبري معلِّقًا على معركة الجمل إنّ عائشة صُوّرَت على أنّها شخصيّة متقلّبة، ومضطربة، وبالتالي مؤذية للمجتمع؛ فالرسالة المراد إيصالها تتعلّق بدور النساء المضرّ في السياسة بشكل عامّ. ويغيب معاوية عن تصوير هذا المشهد بشكلٍ يثير الشكّ، وربّما كان الغرض من ذلك دفع النقاش للتركيز على عائشة أكثر، فهي موضع المفارقة من مناهضة عليّ بطريقة تُسهّل الظهور اللاحق للادّعاء السياسيّ الأمويّ.(٤١) وما تلمّح له المصادر هو أنّ مشاركة عائشة وبروزها في معركة الجمل ينذر باحتمال عودة الجاهليّة، وينعكس هذا في تبادل الاتّهامات بين أمّ سلمة، زوجة النبيّ ﷺ والمؤيّدة القويّة لعليّ، وبين عائشة. وعلى غرار التبادل بين هند بنت عُتْبة وهند بنت أثاثة، حين هاجمت الأخيرةُ دورَ الأولى في معركة أُحُد، تركّز المصادرُ على نهي أمّ سلمة التي ذكّرت عائشة منذ البداية أنّها إذا سارت إلى البصرة فستعصي أمر الله إذ نهى صراحةً في آية قرآنيّة زوجاتِ النبيّ ﷺ عن ترك المنزل.(٤٢) والخلاف بين أمّ سلمة وعائشة مذكور في **العقد الفريد** لابن عبد ربّه في مجموعة من الرسائل، وفيه أنّ حجّة أمّ سلمة الرئيسة أنّه لا يجوز للنساء المشاركة في المعارك، وقد قالت لعائشة: «لو علم رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم أنّ النساء يحتملن الجهاد عهد إليك.» وأمّا عائشة فدافعت عن نفسها، مذكّرةً أمَّ سلمة أنّ تدخّلها في مشكلات الأمّة هو أمرٌ يعود إليها: «فإن

Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 129-130.

واستنتج سبيلبرغ بعد تحليله لفصل النساء في **كتاب الحكم** لنظام الملك أنّه، أي نظام الملك، وفي احتجاجه على أنّ التأثير النسائيّ في الحكم لا يؤدّي إلّا إلى الكوارث، قد اختار عائشةَ لتكون مثالَه الإسلاميّ النسائيّ الوحيد؛

Denise Spellberg, "Political Action and Public Example: 'A'isha and the Battle of the Camel," in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie and Beth Baron (New Haven, CT, 1991), 45-57.

(٤٠) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ٣: ١١٥.

Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 136.

(٤١) El-Hibri, *Parable and Politics*, 210.

(٤٢) راجع: الأحزاب، ٣٣: ٣٣.

أقعد ففي غير حرج، وإن أمض فإلى ما لا غنى بي عن الازدياد منه.»[٤٣] وفي الواقع، إنّ ما يعطي عائشة حقّ التصرّف بهذه الطريقة وإلقاء خطابٍ عامٍّ إنّما هو مكانتها الخاصّة باعتبارها أمّ المؤمنين. ويحرص ابن عبد ربّه – في ما يكاد يكون التماس عذرٍ لسلوكها في هذه الأحداث – على أن يضمّن نصَّه مجموعة من مناقبها، ومن ذلك حقيقة أنّ النبيّ ﷺ مات في حجرها، وأنّها إحدى زوجاته في الجنّة، وأنّ آيات قرآنيّة نزلت لتبرّئها من تهمة الزنا.[٤٤]

وعلى الرغم من ثناء السنّة على عائشة، إلّا أنّه يصعب تصنيف صورتها بأنّها إيجابيّة أو سلبيّة بشكل قاطع في البحث الإسلاميّ عن مكانتها المعنويّة، فهي المرأة الانتقاليّة؛ إذ توحي أفعالُها بأنّ موروثها من الجاهليّة لم يُمحَ بين عشيّة وضحاها. إلّا أنّ عائشة ستبقى عند السنّة نموذجًا للذكاء ومصدرًا لسنّة محمّد ﷺ. وفي واقع الأمر، يُرَدّ اعتبار عائشة بشكل أساسيّ عن طريق دورها كراوية للحديث، ففي مصنَّفات البخاريّ ومسلم النيسابوريّ حوالى ثلاثمئة حديث روتها هي، فهي بذلك أصبحت مصدرًا أساسيًّا لتفاصيل تتّصل بسيرة النبيّ ﷺ. وهذه المعرفة المميّزة والموثوقة جليّة في **طبقات** ابن سعد.[٤٥] وعدا عن مشاركة عائشة في نقل أحاديث النبيّ ﷺ، فقد شاركت في صياغة المعاني التي قد تحملها ممارساته في الأجيال اللاحقة أيضًا. وفي الفصل الخاصّ بالتفسير في **صحيح** البخاريّ تتجلّى مرجعيّة

(٤٣) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٤: ٣١٧.

Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past*, 133-134.

اقترحت مهجة قحف فكرة «المجادِلة» طريقةً لتكوين فكرة عن الكتابة عن النساء في الموادّ النصّيّة للإسلام المبكّر؛

Kahf, "Braiding the Stories: Women's Eloquence in the Early Islamic Era," in *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb (Syracuse, 2000), 147-171.

للاطّلاع على نقاش حديث حول الامرأة المجادلة، انظر:

Jardim, *Recovering the Female Voice*, 184-216.

(٤٤) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٤: ٣١٤.

(٤٥) نقلت عائشة، وفقًا لسليمان الندوي، ما مجموعه ٢٢١٠ حديثًا، وهي بالتالي تحتلّ المرتبة الرابعة من حيث عدد الأحاديث المرويّة بعد أبي هريرة وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك؛ الندوي، **سيرة السيدة عائشة أمّ المؤمنين**، الترجمة من الأرديّة لمحمّد حافظ الندوي (دمشق، ٢٠١٠)، ٢٤٤؛

Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge, 2013), 34; Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, 28.

عائشة في هذا المجال، فهي تتحدّث جازمةً في مسائل عَقَديّة وشعائريّة ذات أهمّيّة مركزيّة في المعتقد السنّيّ الأرثوذكسيّ.(٤٦)

وعلاوة على ذلك، يُفرد البخاريّ بابًا خاصًّا في فضل عائشة، ويشبّهها أحدُ الأحاديث بالثريد، وهو طبقٌ من الطعام يقال إنّه كان طبق محمّد ﷺ المفضَّل: «كَمُل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلّا آسيا امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإنّ فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام.»(٤٧) وتُدرَج عائشة في هذا الحديث ضمن ثلاثيّ مثاليّ يتألّف من مريم وآسيا وعائشة. وقد عزّز ربطُها بهذه الشخصيّات القرآنيّة – وهي نماذج للطهارة والإيمان – من مكانتها ودلّ بشكل غير مباشر على أنّها نموذج نسائيّ عظيم مثل آسيا ومريم.(٤٨)

وقد جُمّلَت صورةُ عائشة فوُصفت بأنّها زادت نضجًا بعد أن ندمت على أعمالها المتهوّرة والعدوانيّة والخاطئة في المجال العامّ. وتمتنع المصادر السنّيّة التقليديّة عن ذكر انتقاد الآخرين لعائشة بسبب دورها في معركة الجمل، وتصوِّرُها، عوضًا عن ذلك، نادمةً بشدّة على المشاركة فيها. ويُقال إنّها أمضت أيّامها الأخيرة في اتّهام نفسها، فكانت تتنهّد متمنّيةً لو كانت «شجرة، والله لوددت أنّي كنت مَدَرة... والله لوددت أنّ الله لم يكن خلقني شيئًا قطّ.»(٤٩) ويؤكّد ابنُ أبي طيفور هذه القصّة، ويشرح السياق الذي قالت فيه عائشة عبارتها، فيقول إنّه عندما صارت عائشة مهمومة ونادمة، سأل الناسُ لِمَ كان هذا شعورها وتصرّفها مع أنّها زوجة النبيّ ﷺ وأمّ المؤمنين؟ فقالت إنّ معركة الجمل لا تزال تؤرّقها وتضيّق عليها صدرها، وكرّرت قولها إنّها تمنّت لو ماتت قبل المعركة أو أنّها كانت نسيًا منسيًّا.(٥٠)

(٤٦) Aisha Geissinger, "The Exegetical Traditions of 'A'isha: Notes on Their Impact and Significance," *Journal of Qur'anic Studies* 6 (2004): 1-20.

(٤٧) البخاريّ، **الصحيح**، #٣٤١١؛ وأحمد ابن حنبل، **المسند**، #١٢٥٩٨، #١٣٧٨٦، #١٩٥٢٣، #١٩٦٦٨، #٢٥٢٦٠.

(٤٨) Denise Spellberg, "The Politics of Praise: Descriptions of Khadija, Fatima and 'A'isha," *Literature East and West* 26 (1990): 130-148.

(٤٩) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٧٤.

Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations* (New York, 1996), 116; Afsaruddin, *First Muslims*, 60.

(٥٠) ابن أبي طاهر طيفور، **كتاب بلاغات النساء**، ٢٥–٢٦.

ويروي عددٌ من الأحاديث رغبة عائشة، في لحظةٍ من اليأس، بأن تصبح منسيّةً، ويشير أحدها بوضوح إلى كلمات السيّدة مريم، إذ قالت عائشة في ردّها على عبد الله بن عبّاس الذي كان يثني عليها: «لوددتُ أنّي كنت نسيًا منسيًّا»[٥١] وهذه إشارةٌ حرفيّة إلى الآية التي ورد فيها قول السيّدة مريم وهي تلد تحت النخلة: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا﴾.[٥٢] فمريم التي لا يهمّها سوى إرضاء الله بالخضوع التامّ لمشيئته، هي التي لا تطلب شيئًا سوى أن تُنسى. وليست هذه الرغبة بالنسيان مجرّد اعتراف كلاميّ بالمعاناة والخزي، بل هي أيضًا شكل من أشكال الدعاء بتخفيفهما وبمحوهما من الذاكرة الشخصيّة ومن ذاكرة العالم.[٥٣] ويفسّر الطبريّ هذه الكلمات بقوله إنّ «شيئًا نُسي فتُرك طلبه» وكأنّها كانت تقول «ليتني كنت الشيء الذي أُلقي، فتُرك ونُسي.»[٥٤] ويشرح فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩) في تفسيره أنّ كلماتٍ تعبّر عن الرغبة بالفناء إنّما تَرِد في كلام الصالحين إذا نزل بهم البلاء، ويضرب على ذلك مثل الخلفاء الراشدين الذين عبّروا في عدّة مناسبات عن عدم جدارتهم في أوقات الشدّة. فقد رُوي عن الخليفة عمر بن الخطّاب أنّه أخذ قصبة من الأرض وقال: «ليتني هذه النبتة، يا ليتني لم أكُ شيئًا!» وقال عليٌّ عن يوم الجمل: «يا ليتني متُّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة!»[٥٥] لقد كانت ثقافة التقوى عميقة، ومن شأن أيّ ذكرى فيها خزيٌ – مثل تذكّر دور عائشة في المعركة، أو تذكّر لحظات مؤلمة آثمة مختلفة – أن تجعل المرء يرغب بمحو الألم والكرب الناتجَين عنها، كمحو أيّ نُدْبة أو عيب كبير من نظام شبه مثاليّ لا يشوبه غيرهما.

وغالبًا ما تُقارَن عائشة في الأحاديث والتفاسير القرآنيّة بمريم – لا من حيث علاقتها باصطفاء مريم الإلهيّ وطاعتها وعفّتها، بل بما يتعلّق بتبرئة كلٍّ منهما من الاتّهام بالزنا.[٥٦] ويَظهر في هذا السياق تشبيهُ عائشة بمريم؛ فنضج عائشة ورغبتها اللاحقة بأن تُنسى هو ما يجعلها أقرب ما يكون إلى النموذج الذي مثّلته مريم. ويُقال إنّ مشاركة عائشة في معركة

(٥١) ابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٧٤.

(٥٢) مريم، ١٩: ٢٣.

(٥٣) ميشيل دوس، **مريم المسلمة**، ترجمه من الفرنسية عبّود كاسوحة (دمشق، ٢٠٠٨)، ١٩٠؛ انظر أيضًا عليّ الطهطاوي، **الفتح الأنعم في براءة عائشة ومريم** (بيروت، ٢٠٠٥).

(٥٤) أبو محمّد جرير الطبريّ، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ١٢ م. (بيروت، ١٩٩٢)، ٨: ٣٢٥–٣٢٦.

(٥٥) فخر الدين الرازيّ، **التفسير الكبير**، ٣٤ م. (القاهرة، ١٩٣٨)، ٢١–٢٢: ٢٠٣.

(٥٦) Spellberg, " 'A'isha bint Abi Bakr," *Encyclopedia of the Qur'an*.

الجمل أرهقتها في آخر حياتها، ولا سيّما أنّ المعركة عُدّت الفتنة الأولى، وجسّدت القوى السلبيّة العاملة ضدّ وحدة المسلمين. ويتبيّن المرءُ وجود اضطراب واضح بين صورة عائشة، المرأة صاحبة الإرادة الشخصيّة والمستقلّة، وبين تصويرها على أنّها خاضعةٌ، تتماشى مع دور النساء الصالحات كما حدّده لهنّ المجتمع الإسلاميّ المبكّر. ولذلك فإنّ إرث عائشة يبقى معقّدًا، فقد كانت من جهة أولى قدوة وزوجةً محبوبة ومفضَّلة عند النبيّ ﷺ، وأسوة تحتذي النساء بها، ومن جهةٍ أخرى شكّلت أحداثٌ رئيسة جَرَت في حياتها علاماتٍ فارقةً كان من شأنها أن تؤدّي إلى شرخ بين الهويّات المتباينة للسنّة والشيعة.

فاطمة، ومريم، والبحث عن معنى

سبّبت حياةُ عائشة، التي تخلّلتها أحداث دراميّة، ردّاتِ فعل قويّة – ولكن متنوّعة – وتناقضًا مع السلوك المعتدل لفاطمة ابنة النبيّ ﷺ التي تُصوَّر دائمًا في حالة من الاستقامة الرزينة. وتمدح التصويراتُ السنّيّة والشيعيّة لشخصيّتها عفَّتَها وحياءها وطاعتَها لوالدها ولزوجها وأخلاقَها في العمل وعلاقتَها الوثيقة بالنبيّ ﷺ.(٥٧) ومن الموضوعات المهيمنة على حياة فاطمة تجربتُها مع الحزن والكرب أثناء سنوات زواجها وأمومتها الأولى، فقد اتّسمت تلك السنوات بالمشاقّ الجسديّة والعاطفيّة والماليّة الناتجة بمعظمها عن العيش في الفقر. ومن الموضوعات الرئيسة الأخرى المودّة التي وسمت علاقتها بمحمّد ﷺ. وباعتبارها ابنته، كانت فاطمة تتّبع تعاليم النبيّ ﷺ بإخلاصٍ شديد. ويشدّد الواقديّ على هذه العلاقة الخاصّة بين فاطمة وأبيها في قصّةٍ مرتبطة بمعركة أُحُد فيقول: «وخرجت فاطمة في نساءٍ، وقد رأت الذي بوجهه صلّى الله عليه وسلّم فاعتنقته وجعلت تمسح الدم عن وجهه.»(٥٨) وتؤكّد أحاديث متواترة قربَها الجسديّ والعاطفيّ من أبيها، فما كان يُسمح لمعظم النساء بالاقتراب كثيرًا من النبيّ ﷺ لِلَمسه أو لمسح الدم عن وجهه؛ إلّا أنّ محمّدًا ﷺ سمح لفاطمة بذلك، إذ إنّه كان يُنزلها منزلة عالية ويثق بها، ويَعُدُّها غاية في الأهمّيّة بالنسبة إليه، بل يراها جزءًا منه؛

(٥٧) Matthew Pierce, "Remembering Fatimah: New Means of Legitimizing Female Authority in Contemporary Shi'i Discourse," in *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, ed. Massoda Bano and Hilary Kalmbach (Leiden, 2012), 345-362.

(٥٨) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ١: ٢٤٩.

وهي تعكس رؤيته للإيمان، وقد ورد في **صحيح** البخاريّ، على سبيل المثال، قول النبيّ ﷺ: «فاطمة بضعةٌ منّي، فمن أغضبها أغضبني.»[٥٩]

ولم ينظر محمّد ﷺ إلى فاطمة من حيث صلة الرحم فحسب، بل كانت عنده امرأة مبجَّلة تحظى باهتمامٍ واحترام مثاليَّين منه ومن الآخرين. وفي حديث آخر يتكرّرُ في عدد من مصنَّفات الحديث وفي **طبقات** ابن سعد و**تاريخ** الطبريّ وفي **العقد الفريد** أنّ فاطمة زارت أباها ﷺ الذي كان يُحتضر، فأسرّ إليها مرّة فبكت، ثمّ أسرّ إليها أخرى فضحكت. فقالت عائشة في نفسها إنّها كانت تظنّ أنّ لفاطمة فضلًا على النساء، إلّا أنّه تبيّن أنّها واحدة منهنّ؛ فلمّا تُوفّي النبيّ ﷺ سألت عائشةُ فاطمة عمّا جرى لها حين كان النبيّ ﷺ على فراش موته، فأجابت فاطمة أنّ النبيّ ﷺ أسرّ إليها بأنّه يُحتضر،[٦٠] فبكت حزنًا، ثمّ أسرّ إليها مرّة ثانية أنّها أوّل الناس لحاقًا به فضحكت لذلك.[٦١]

وترى فيرينا كليم (Verena Klemm) أنّ التراث السنّيّ المبكّر لم يقدّم وصفًا دقيقًا لمناقب فاطمة، فهي تُقارَن في الأحاديث النبويّة بنماذج نسائيّة قرآنيّة وتُشتَهر بأنّها «سيّدة نساء العالمين.»[٦٢] وتُقسَم حياتها في العادة إلى قسمين: ما قبل وفاة محمّد ﷺ وما بعدها. فالقسم الثاني من حياتها هو الذي يُصوَّر تصويرًا مختلفًا بين المصادر السنّيّة والشيعيّة. وهي تُصوَّر عادةً في المصادر السنّيّة على أنّها امرأةٌ تقيّةٌ عاديّةٌ، وكونُها عاديّة له صلة بزواجها من عليّ، إذ شابَهُ بعضُ الخلاف أو سوء التفاهم. وكذلك يتمّ التركيزُ على تواضعها وعملها الدؤوب، ولكنّ تقواها هي التي رفعت من شأنها جاعلةً منها إحدى النساء الأربع الكاملات في العالم؛ وأمّا الثلاث الأخريات فهنّ مريم وآسيا وخديجة.[٦٣]

---

(٥٩) البخاريّ، **الصحيح**، #٣٧١٤، #٣٧٦٧.

(٦٠) يبدو أنّه سقط سهوًا في النسخة الإنجليزيّة ذكرُ أنّ النبيّ ﷺ أسرّ إليها أنّه مفارقٌ الحياة (المترجم).

(٦١) ابن عبد ربّه، **العقد**، ٣: ٢٣١. في **صحيح** مسلم روايات لهذه الحادثة مختلفة عن بعضها اختلافًا بسيطًا: مسلم، **الصحيح**، #٢٤٥٠؛ وابن سعد، **الطبقات**، ٨: ٢٦–٢٧؛ والبلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ٥٥٢.

(٦٢) Verena Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend: Fatima, the Daughter of the Prophet Muhammad," in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther (Leiden, 2005), 181-208.

(٦٣) Denise L. Soufi, "The Image of Fatima in Classical Islamic Thought" (PhD diss., Princeton University, 1997), 204-206.

وتُرفع فاطمة عند الشيعة إلى درجة من الكمال حتّى إنّه ليصعب على النساء المسلماتِ الأُخريات أن يضاهينها. وقد قام المتكلّم والمصنّف الشيعيّ من القرن الرابع/ العاشر ابن بابويه القُمّيّ (ت ٣٢٩/ ٩٩١) بدور مركزيّ في تكوين أسطورةِ فاطمة، وذلك بتحويلها إلى نموذج المرأة المسلمة بلا منازع. وتضع المصادر الشيعيّة لائحة بالمظالم التي تعرّضت لها فاطمة، مركّزة على كونها ضحيّة وعلى صبرها وجَلَدها على المعاناة. وتُصوَّر فاطمة في هذه النصوص على أنّها نموذج للأمّ الحزينة الحاضرة في ساحة معركة كربلاء لدعم ولدها الذي يستشهد بعد ذلك، وباعتبارها المرافقة لبناتها عندما أُسرن، والمشارِكةَ الحاضرة دومًا في كلّ مجلس يحيي ذكر الحسين.(٦٤) وتبعد صورة فاطمة عن صورة الضحيّة التي تُقاسي وتندب، فهي تمثّل المُرافِق الذي قد تعتمد عليه العائلة وأعضاء الجماعة الآخرين، كما تمثّل الاعتقاد الإسلاميّ في فهم قيمة الحِلم والصمود أمام صعوبات الحياة.

وتجري المقارنة في التراث الشيعيّ، أكثر من أيّ وقت سابق، بين مريم وفاطمة باعتبارها «سيّدة نساء العالمين،» فكلتاهما يُصوَّران وقد وُلدتا بطريقة معجزة، وهما والدتان مقاسيتان قد شهدتا – في الواقع أو في الواقع المتخيَّل – العنفَ الذي تعرّض له ابناهما؛ وقد وُصمت كلتاهما باعتبارهما «عذراوين.» وتُعزى إليهما كلتيهما صفة الطهارة – أي عدم الحيض والنزف عند الولادة – ولديهما كلتيهما ولدٌ استُشهد وكان لوفاته معنًى كونيّ، وجلب بموته الأسى والنياحة لأمّه المحزونة. ومن الألقاب المشرّفة التي أُطلقت على فاطمة في وقت متأخّر اسمُ «مريم الكبرى،» إذ لا يمكن تحدّي تفوّق فاطمة، فمريم «سيّدة النساء كلّهنّ في هذه الدنيا،» في حين أنّ فاطمة هي «سيّدة نساء أهل الجنّة.»(٦٥) وقد بنى السرد الشيعيّ المتعلّق

(٦٤) David Pinault, "Zaynab bint 'Ali and the Place of the Women of the Households of the First Imams in Shi'ite Devotional Literature," in *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York, 1998), 69-98; Firoozeh Kashani-Sabet, "Who is Fatima? Gender, Culture and Representation in Islam," *Journal of Middle East Women's Studies* 1 (2005): 1-24; Syed Akbar Hyder, *Reliving Karbala: Martyrdom in South Asian Memory* (Oxford, 2006), 80; Klemm, "Image Formation of an Islamic Legend."

(٦٥) البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ٤٠٥؛ وانظر:

Christopher Clohessy, "Weeping Mothers: Tears and Power in Fatima and Mary," *Islamochristiana* 36 (2010): 101-115; Jane Dammen McAuliffe, "Chosen of All Women: Mary and Fatima in Qur'anic Exegesis," *Islamochristiana* 7 (1981): 19-28; Jane Damen

بفاطمة روابط بينها وبين مريم، إذ إنّهما تتشاركان بعددٍ كبير من أوجه الشبه؛ فهما تَحوزان مميّزات لا يمكن لغيرهما من النساء أن يَرْقَيْنَ إليها أبدًا، بما في ذلك مكانتهما باعتبارهما الأوليَين بين نساء العالم والجنّة ومُيّزتا بالطهارة الأبديّة. وإذ كانت فاطمة تبجَّل باعتبارها كاملة – على نحو لم يسمح فعلًا بالنظر إليها على أنّها شخص يمكن محاكاته – كان من الممكن للنساء المسلمات أن يطمحن للوصول إلى نموذجيّة مريم في الطهارة وإلى ما تمثّله من الطاعة المثاليّة.(٦٦)

ومع حلول القرن الثالث/ التاسع صارت خديجة وفاطمة وعائشة يمثّلن نظرةً نموذجيّة مميّزة عن النساء. وبينما اختار المؤمنون السنّة والشيعة خديجة باعتبارها شخصيّة ذات إجلال خاصّ، فإنّ الانقسام الأكثر حدّة كان حول مكانتَيْ فاطمة وعائشة في الإسلام. وفي حين أدّى إسباغ المثاليّة على خديجة وفاطمة إلى تبجيلهما – وبالتالي تجريدِهما من إنسانيّتهما – الأمر الذي جعل محاكاتهما صعبة، فإنّ حياة عائشة باضطراباتها وتعقيدها ستبقى بحاجة إلى من يدافع عنها.

وتنطوي التقييماتُ السنّيّة والشيعيّة لعائشة وفاطمة على اختلافات عدّة، غير أنّها تتّفق في تقديرها لمريم، فهي المرأة الوحيدة المذكورة باسمها في القرآن، وكأنّه أُريد لها بهذا التحديد الفريد أن تجسّد جميع النساء. ويمجّد القرآن مريم باعتبارها مثالًا للمؤمنين: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾.(٦٧) فعلى الرغم من شهرة خديجة وعائشة وفاطمة في الأحاديث النبويّة إلّا أنّ المرأة الأبرز في القرآن هي مريم التي تُقدَّم على أنّها النموذج الأوّل للطاعة والتقوى.

وقد حاولت السلطات الدينيّة أن تحدّد وجوه عُلُوّ منزلة مريمَ على النساء المسلمات، فشملت خصالُها الباهرةُ الانعزالَ والحياة المنزليّة الهادئة، والسلوك المتواضع، وتجنّبَ الظهور، والزهد في المشرب والمأكل، والطاعة الخالصة لله، وهذه هي الصفات النسائيّة

McAuliffe, "Fatima," *Encylopedia of the Qur'an*; Barbara Freyer Stowasser, "Mary," *Encyclopedia of the Qur'an*.

(٦٦) Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, "The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary," *The Muslim World* 79 (1989): 161-187.

(٦٧) التحريم، ٦٦: ١٢.

التي يجب على النساء المسلمات تقليدها.[٦٨] علاوة على ذلك، يشير ميشال دوسّ (Michel Dousse) إلى كون الصمت إحدى السمات الرئيسة لصورة مريم القرآنيّة، فهي لا تخاطب في كلامها في المرّة الأولى البشرَ، بل الملائكةَ،[٦٩] وحتّى عندما يطعن فيها قومُها – عند اتّهامها بالزنا – فهي تبقى صامتة، وتشير إلى الطفل في المهد وهو الذي يتحدّث بالنيابة عنها، وهذه إشارة إعجازيّة تشير إلى براءة أمّه.[٧٠] ولذا فإنّ مريم – باعتبارها النموذج النسائيّ الأمثل – هي تلك الصامتة المقدَّسة المنسيّة (نسيًا منسيًّا)، تلك التي لا تُعرف ولا تُذكر، تلك التي لا صوت لها، كما تقول هي نفسها في القرآن: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾.[٧١] وبالتالي فإنّ النموذج الإسلاميّ النسائيّ هو إنكار الذات من أجل الهدف الأسمى، وهو التضحية بالرغبات في سبيل الله.

وقد ثبّتت المصادر السنّيّة الرسميّة مركزيّة خديجة وفاطمة وعائشة باعتبارهنّ نماذج إسلاميّة، وإنّ الحاجة لنماذج دينيّة نسائيّة قد جمعت بينهنّ في النقاشات الإسلاميّة المبكّرة التي تناولت تفوّقهنّ، ولكنّها ميّزت بينهنّ في الوقت المحدَّد باعتبارهنّ يمثّلن ولاءات سياسيّة ومذهبيّة مختلفة. وقد تمّ في نهاية المطاف التأكيدُ على كون خديجة وعائشة وفاطمة نماذج في الإسلام من خلال مقارنتهنّ بمريم. ولكن إذا ما جُمِعن فإنّ المرء يلاحظ أنّ هذه الشخصيّات النسائيّة الثلاث تعكس محاولةً لإيجاد معنًى في عمليّة تكوين هُويّة إسلاميّة نسائيّة جديدة، وهي هُويّة تفصلهنّ عن مريم التي جمعت بين كونها نموذجيّة وسَبْقها الإسلام زمنًا.

تعريف حدود الشخصيّة الإسلاميّة النسائيّة المبكّرة وتخطّيها

تطوّرَ وصف خديجة وعائشة وفاطمة إلى جدال طائفيّ سنّيّ–شيعيّ حول من التي تمثّل من بينهنّ المرأة صاحبة الفضل الأكبر عند المسلمين الأوائل. وتسعى تصويراتهنّ إلى إيجاد مسافة بينهنّ وبين أيّام الجاهليّة المظلمة التي كانت الحياة فيها غير أخلاقيّة من حيث

(٦٨) Stowasser, *Women in the Qur'an*, 73, 118.

(٦٩) راجع: آل عمران، ٣: ٤٧.

(٧٠) دوس، **مريم المسلمة**، ١٩٧–١٩٨؛ وحُسْن عبّود، **السيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبيّة** (بيروت، ٢٠١٠)، ١١٥؛

Smith and Haddad, "The Virgin Mary."

(٧١) مريم، ١٩: ٢٦.

تجاوزاتها وأهواؤها. ولذا فقد كنّ (مع الصحابيّات الأوليات) بمثابة النقطة الفاصلة، فهنّ بذلك يرسمن الحدود في عصر انتقاليّ. وفي هذا المجال يُظهر عزيز العظمة أنّ أحداث التاريخ الإسلاميّ تجري على مستويَين: مستوى الذات الإسلاميّة التقيّة ومستوى تحقير «الغيريّة،» أي مَن هم من غير المسلمين والهراطقة وأعداء كثر آخرين. وينقسم الزمن حسب فهمه بين الأصول والانحرافات، الأمر الذي يؤدّي إلى «سجلّ تتوازى فيه الأمثلة والأمثلة المضادّة،» أي الكمال والفجور، والحقّ والباطل، وينشأ كلّ منها عن المُثُل الأولى للفضيلة والخطيئة.(٧٢) ويعترف الفكر الإسلاميّ في فترة معيّنة بجاهليّة الماضي وجذريّة التغيير نحو روحٍ إسلاميّة ناشئة تحملها عقيدة نموذجيّة جديدة، أصبحت فيها مجموعة من النماذج النسائيّة من القرآن والحديث تأسيسيّة في النظام الماضي المثاليّ.(٧٣)

وحثّ الخطابُ الإسلاميّ المبكّر على تأسيس عالم منظّم يشمل «قضايا مثيرة للتوتّر حول الجنوسة.»(٧٤) وقد وصل التوتّر في تلك الفترة حول الهُويّات والعلاقات الجنسيّة إلى درجةٍ شقّ معها طريقه إلى مجال التنبّؤ. فكتب الحديث السنّيّة المُعتمَدة تُفرد للفتن فصلًا خاصًّا يشتمل على موادّ تنبّؤيّة مخصَّصة لرواية نبوءات الأحداث التي ستسبق نهاية العالم وللتحذير منها. وقد صارت كلمة «فتنة» – وهي كلمة متعدّدة الدلالات تجسّدُ القوى السلبيّة التي تعمل ضدّ وحدة المسلمين – وثيقة الصلة بالنساء اللواتي نُظر إليهنّ باعتبارهنّ إحدى مصادرها الرئيسة؛ كما صارت «الفتنة،» في الواقع، تعني أثر النساء المدمّر على النظام الاجتماعيّ، وقد أدّى هذا إلى زجّ النساء في أهوال قيام الساعة. وجدير بالذكر أنّ الارتباط الأبكر بين النساء والفتنة جرى في أحداث معركة الجمل بسبب الدور المحوريّ الذي أدّته عائشة. وقد قال الصحابيّ عمّار بن ياسر في هذا الشأن: «والله إنّها لزوجة نبيّكم صلّى الله عليه وسلّم في الدنيا والآخرة ولكنّ الله تبارك وتعالى ابتلاكم ليعلم إيّاه تطيعون أم هي.»(٧٥) ولذا فإنّ عائشة عُدَّت الدليل الأوّل على وجود الفتنة في النساء وفي العالم بشكل عامّ. وقد كان لعائشة – التي

(٧٢) Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London, 1993), 27, 100.

(٧٣) Qudsia Mirza, "Islamic Feminism and the Exemplary Past," in *Feminist Perspectives on Law and Theory*, ed. Janice Richardson and Ralph Sandland (London, 2000), 187-208.

(٧٤) Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*: *Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago, 1993), 4.

(٧٥) البخاريّ، **الصحيح**، #٧١٠١. هذه العبارة التي ليست للنبيّ ﷺ محفوظة في **الصحيح** لكونها انعكاسًا للتأييد الكبير الذي حظيَت به عند المحدِّثين.

يمكن أن يُقال إنّها الأكثر «إنسانيّة» بين الشخصيّات النسائيّة البارزة – دور مزدوج: فهي من جهةٍ صحابيّة مثاليّة، ومن جهة أخرى نموذج لما قد يمرّ به البشر من اختبار في الحياة.

ولن يُمحى دور عائشة في معركة الجمل من الذاكرة الإسلاميّة أبدًا، فقد أحدثت تلك المعركة شرخًا أنهى مفهوم الأمّة المسلمة الموحَّدة. وقد عُدَّت تلك اللحظةُ الفتنةَ الأولى في سلسلةٍ من الفتن التي ستبلغ ذروتها عند مجيء الساعة. وبالتالي فإنّ دور عائشة في معركة الجمل قد أكّد أنّ النساء كنّ مشاركات في الأحداث التي سيعقبها يوم الحساب. ويفترض وليد صالح أنّ الخطاب التنبّؤيّ كان أداةً استعملتها المجتمعات لتدعيم هياكل القوّة، وللتحذير من إدخال التغيّرات على النظام الاجتماعيّ، ومن هذا المنطلق فإنّ احتواء النساء أو ضبطهنّ لم يكن يُعَدُّ أمرًا سهلًا، بل كان قضيّة ذات «أهمّيّةٍ كونيّة.»(٧٦)

وتُجمع المصادرُ الإسلاميّة المبكّرة، الدينيّة وغير الدينيّة، على مكانة النساء ودورهنّ في المجتمع، وبالتالي على طبيعتهنّ. وقد رمزت النماذج النسائيّة في القرآن إلى جوانب من النظام الإسلاميّ ومثّلت وسيلةً للحفاظ عليها.(٧٧) ويُدرج ابن شهرآشوب قائمةً بصفات النساء الثلاث عشرة اللواتي ذكرهنّ الله في القرآن، بما فيها توبة حوّاء، وتَوقُ آسيا (لبيتٍ في الجنّة)، وحسنُ ضيافة سارة، وذكاء بلقيس، وحياء زوجة موسى، وإحسان خديجة، ونُصح عائشة، وعصمة فاطمة. وتحصي قائمةٌ أخرى الأمورَ العشرة التي أعطاها الله لعشر نساء: التوبة لحوّاء، والجمال لسارة، والحماية لرحيمة (زوجة أيّوب)، والورع لآسيا، والحكمة لزُلَيخَة، والذكاء لبلقيس، والصبر لبرهانة (أمّ موسى)، والاصطفاء لمريم، والرضى لخديجة، والمعرفة لفاطمة.(٧٨) وقد قدّمت قائمةُ القيم هذه بيانًا بالمزايا التي يُتوقّع من النساء المسلمات أن ينسجن على منوالها ويعتمدنها في تكوين هُويّاتهنّ.

وعلاوة على الشخصيّات النسائيّة القرآنيّة، فإنّ النساء اللواتي فضّلهنّ الله دونًا عن غيرهنّ هنّ نساء النبيّ ﷺ، وقد رُفعن بكونهنّ نماذج للمسلمين منقطعة النظير إذ إنهنّ النساء الأكثر تأثيرًا في الإسلام المبكّر. وتظهر مكانتهنّ الخاصّة في التشريعات القرآنيّة: في الحقوق، والامتيازات، والواجبات، والحدود المفروضة عليهنّ، ولذا فقد مثّلن الأساسَ الذي ستُبنى

(٧٦) Saleh, "The Woman as a Locus of Apocalyptic Anxiety," 123-145.

(٧٧) Stowasser, *Women in the Qur'an*, 8.

(٧٨) ابن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، ٣: ١٠٢–١٠٣.

عليه الشريعة في وقت لاحق. وأمّا في الحديث فهنّ يُصوَّرن باعتبارهنّ نموذجًا ثقافيًّا لأخلاق المرأة المسلمة؛ فهنّ مستقيمات، وهنّ نساءٌ مسلمات خلوقات وذوات معرفة دينيّة أساسيّة، وقد جاء في وصفهنّ في القرآن: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾.(٧٩) وتُبيّن أعمالُهنّ تفانيهنّ من أجل ترسيخ حكم الله في الأرض من خلال كونهنّ أسوة حسنة لسائر المسلمات، وهذا رفع من مكانتهنّ باعتبارهنّ مساعدات للنبيّ ﷺ وداعمات له في رسالته، علاوة على علاقتهنّ الوثيقة به. وقد وُضعت سِيَر هذه الشخصيّات في سياق من المثاليّة أبرَز مزاياهنّ، الأمر الذي لم يجعل الكتابة عنهنّ مجرّد كتابة تاريخيّة متعلّقة بالماضي، بل جعلها مناسِبةً للحاضر وذات توجّه مستقبليّ. وقد ارتفعت مكانتهنّ الخاصّة تدريجيًّا على أنّهنّ نماذج يُقتدى بها للتقوى الإسلاميّة. وأصبح سلوكهنّ مع مرور الزمن – كما هو بَيِّنٌ في التراث – سنّةً تنطوي على مقاييس لما كان شرعيًّا أو محرَّمًا على المسلمين، ولا سيّما النساء المسلمات. وهذه السنن المتّصلة بزوجات النبيّ ﷺ وابنته أُعطيت تفسيرات لإضفاء الشرعيّة على الوضع الراهن أو كانت تثبيتًا لشرعيّة نموذج دينيّ–أخلاقيّ جديد. وكان المُراد من موادّ الحديث المتعلّقة بسلوكهنّ الشخصيّ، ولباسهنّ، وأدائهنّ للشعائر والعبادات أن تكون معياريّة أو إلزاميّة، لا تصويريّة فحسب. وحسب ما تقول باربرا ستواسير (Barbara Stowasser) فإنّ كلّ فضيلة مدوَّنة ترمز إلى عنصر في «صناعة السنّة،» وهي تجسّد مجتمِعةً الجزء الأساسيّ للروح النسائيّة التي طوّرتها الشريعة والفكر الإسلاميّان المبكّران.(٨٠)

وكان يُطلب من المسلمين الأوائل أن يؤوّلوا النماذج الإسلاميّة الواردة في النصوص وأن يكوّنوا شخصيّاتهم التقيّة الجديدة، وأن يبنوا العالم الإسلاميّ الجديد ويرسّخوه. وتشير مجموعة متزايدة من الأبحاث إلى أنّ الناس يُجرون مثل هذه التحوّلات في الهُويّة تماشيًا مع السرديّات التي يتصوّرون أنّهم جزء منها؛ فإنّما يتمّ تكوين هُويّة المرء عندما يضع نفسه ضمن سرديّة ما؛ أي أن يرى الشخص نفسَه جزءًا من سياق أو قصّة، فيتصوّر بذلك أنّه جزء منها حقًّا. وهكذا يُدفَع الأفراد إلى التصرّف وفقًا للذاكرة، ولنظرتهم المُتخيَّلة لأنفسهم ضمن تلك السرديّة المحدودة.(٨١) وكان يُتوقَّع من النساء المسلمات الأوائل أن يُعِدن تكوين أنفسهنّ

(٧٩) الأحزاب، ٣٣: ٣٢.

(٨٠) Stowasser, *Women in the Qur'an*, 105-107, 115; Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge*, 22.

(٨١) Margaret R. Somers, "Narrative Constitution of Identity: A Relationship and Network Approach," *Theory and Society* 16 (1992): 605-660;

ضمن النظام الدينيّ الجديد وحدوده المرسومة، وأن يُظهرن فروقًا واضحة بين النظامَين القديم والجديد. ولقد كنّ يتصوّرن أنفسهنّ ضمن قصص النساء النموذجيّات الواردة في النصّ الإسلاميّ الجديد، وذلك من أجل إعادة تكوين هُويّاتهن لتكون متوافقة مع سياقهنّ المتغيّر. وتمّ تذكُّر الماضي بما يتماشى مع سرديّات مشتركة لم تقتصر على إدراج نماذج مثاليّة من النساء، بل أُدرجت فيها منافساتُهنّ أيضًا، ذلك أنّ كلتا المجموعتين متشابكتان تشابكًا معقّدًا يتعذّر حلّه.

وقد صير إلى وضع نظام جديد وهويّةٍ جديدة بتبيين نقيضَين أخلاقيَّين هما القيم الإسلاميّة التي تسمح بازدهار العالم، والجاهليّة أو المبادئ غير الإسلاميّة التي تؤدّي إلى دماره. وفي حين ساد النظام السابق نظرًا لقدرته على الإقناع، فإنّ النظام الجديد سيعرِّف معنى كون المرء مسلمًا «حقيقيًّا.» وقد بُني نوع مثاليّ من الأنوثة الإسلاميّة لترمز إلى جوانب رئيسة من الكفاح الإسلاميّ للحفاظ على حدود الهُويّة الإسلاميّة، وكان ذلك ضروريًّا نظرًا إلى أنّ الطبيعة الإنسانيّة في خطرٍ دائم من أن تسيطر عليها المكوّنات البدائيّة الموجودة فيها، وبعبارةٍ أخرى، خطر العودة إلى الجاهليّة. ولهذا وجب تذكّرُ الجاهليّة باستمرار؛ فقد ذكرتْ فاطمةُ على سبيل المثال الجاهليّةَ في لحظة التحدّي الوحيدة لها، وهي عندما طالبت بميراثها من الخليفة الأوّل أبي بكر، فخاطبته في تلك المناسبة الفريدة في المسجد وهو مُحاط بالمهاجرين والأنصار وذكّرتهم ببيئة الجاهليّة التي أنقذهم منها أبوها محمّد ﷺ، وتلت الآية القرآنيّة:[٨٢] ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾.[٨٣] ولذلك، يمكننا أن نستنتج أنّ الأمر يعود للمسلمين أنفسهم في أن يحذوا حذو هذا النموذج، وأن يخلّصوا أنفسهم من شرٍّ كهذا، وأن يضبطوا أيّ عوامل رجعيّة ويغيّروها. ولذلك وجب على النساء أن يكافحن باستمرار ضدّ أيّ ميولٍ جاهليّة أو بدائيّة، وأن يحاربن أيّ هوًى بتقليدهم صحابة النبيّ ﷺ، بمن فيهم من النماذج النسائيّة.

انظر أيضًا:

Sizgorich, *Violence and Belief*, 48.

(٨٢) آل عمران، ٣: ١٠٣.

(٨٣) القصّة موجودة في كتاب محمّد الوشّاء، **كتاب الفاضل في صفات الأدب الكامل**، تحقيق يحيى الجبوري (بيروت، ١٩٩١)، ٢١٠.
في ميراث فاطمة، انظر: البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، ١: ٥٢٠؛ والبخاريّ، **الصحيح**، #٣٧١١، #٣٧١٢.

وقد تصدّت قصصٌ تجسّد نجاحًا عظيمًا إلى الخطر الدائم في العودة إلى الجاهليّة، كما عملت على الترويج للنظام الجديد وتعزيز قوّته؛ فإذا كان الشخص مؤمنًا وعاش حياة تقيّة ماتت الجاهليّة في نفسه. وعلى الرغم من الأخطار المحدقة فإنّ الأمل موجود لأنّ الإسلام يغيّر الناس. فالخنساء نفسها كانت قد رثت أخوَيها اللذين قُتلا رثاء متواصلًا، إلّا أنّها رافقت أبناءها الأربعة في حملات الفتوحات الإسلاميّة، محرِّضةً إيّاهم على القتال ومذكّرةً بالأمجاد التي تنتظرهم وبالثواب الأخرويّ للّذين يُستشهدون مجاهدين، وذلك بقولها: «وقد تعلمون ما أعدّ الله للمسلمين من الثواب الجزيل في حرب الكافرين، واعلموا أنّ الدار الباقية خير من الدنيا الفانية.»

ثمّ تقدَّمَ كلٌّ من أبنائها في المعركة منشدًا بعض أبيات يردّ فيها على خطاب أمّه، فماتوا واحدًا تلو الآخر. وقد تجلّى تحوّل الخنساء في ردّة فعلها على خبر موت أبنائها، إذ شكرت الله على خاتمتهم المشرّفة وسألته أن تلحق بهم في رحمته الدائمة.(٨٤)

واحتفلت رواياتٌ كهذه بتحوّلٍ هائل انتقل به ماضي ما قبل الإسلام، أي الجاهليّة، إلى حاضر إسلاميّ منتصر. وقد شكّل إسلام هند بنت عُتْبة بالتحديد إعلانًا للنصر التامّ. ووفقًا لمحمّد بريغش، يستحيل على البعض أن يَعُدَّ التي علكت كبد حمزة مؤمنةً صادقة، غير أنّ قصّتها مهمّة، فإنّ اتّباعها للطريق المستقيم دليلٌ على أنّ الإسلام ينجح في إنارة القلب والعقل، وفي تعليم النضج والتفهّم والحكمة.(٨٥) ولذا فهندٌ قد تكون النموذج الوحيد لامرأةٍ غيّرت موقفها تغييرًا تامًّا كهذا بفضل الإسلام، فأصبحت هي نفسُها في نهاية المطاف نموذجًا للنساء المسلمات.

وقد ساعدت الرواياتُ الرسميّة عن النساء المقدّسات في الماضي الإسلاميّ المسلمين على تصوُّر أصولهم وتأكيد فهمهم للّحظات الحاسمة في ماضيهم، الأمر الذي ساعد في توجيه هُويّاتهم. وليست نماذج النساء في القرآن والحديث محوريّة في الخطاب الدينيّ عن النساء فحسب، فقد صارت مريم وخديجة وعائشة وفاطمة رموزًا للهُويّة الإسلاميّة في

(٨٤) Burt, "Al-Khansa';"
بنت الشاطئ، **الخنساء** (بيروت، د.ت.)، ٤٠-٤٣. وإنّه لأمر محيّر أنّه لم يصلنا أيّ بيت شعر ترثي فيه الخنساء أولادها.

(٨٥) في مقدّمته لكتاب منير الغضبان، **هند بنت عتبة** (الرياض، ١٩٨٢)، ٥-١٤.

العلاقة الجدليّة مع المجتمعات القريبة، كعرب الجاهليّة والنصارى البيزنطيّين والقرامطة. وصارت النساء القرآنيّات وزوجات النبيّ ﷺ وغيرهنّ من الصحابيّات نماذج يقتدى بها، إذ شكّلت حياة كلٍّ منهنّ أداةً فعّالة لتعليم المؤمنين. وقد كان لهنّ – وما يزال – أهمّيّة خاصّة باعتبارهنّ نماذج للتكوين الإسلاميّ للهُويّة الشخصيّة، أي أنّ دلالتهنّ تجاوزت أصول الإسلام إلى حاضرٍ مستمرّ.

الخلاصة

إنّ تكوين الهُويّة مرتبط ارتباطًا تامًّا بالعلاقات بين الجنسَين وبالجنوسة وتصويرات النساء؛ ويبرز تغيُّر الهُويّة على نطاق واسع أثناء التحوّلات التاريخيّة وفترات الاضطراب. وقد عرفتْ هُويّات النساء في صدر الإسلام وفي الزمن العبّاسيّ تحدّيات واختلافات بين التجمّعات الدينيّة – والمراد بذلك الجاهليّون، والمسلمون الأوائل، والقرامطة، والبيزنطيّون – ولكن مع اعتناق الإسلام المتزايد نشأت شخصيّاتٌ هجينة بين هذه المجتمعات، وفي هذا طريقة انعكاسيّة لخلعِ هُويّة الشخص القديمة من أجل هويّةٍ جديدة. وقد شكّل عنف هذه الشخصيّات الهجينة ومزاجها الانفعاليّ وجنسانيّتها الظاهرة – علاوة على القوالب النسائيّة الصرفة للمجتمعات غير المسلمة – تهديدًا للنظام الجديد، وسَعَت الأمّة الأولى إلى خلق سرديّة واسعة الانتشار عملت على إقناع النساء والأمّة عمومًا بأدوارهنّ المستقيمة السليمة، وذلك عن طريق النصوص المقدَّسة والشريعة والقصص ونصوص أخرى. وتشكّل الشخصيّات والمجموعات النسائيّة المختلفة التي تناولناها علاماتٍ لحدودٍ أيديولوجيّة متغيّرة لعبارة «نحن» التي تشير إلى المسلمين وعبارة «هم» التي تشير إلى غير المسلمين، علاوة على محطّات تاريخيّة في تطوّر النساء المسلمات.

وأمّا السرديّات الإسلاميّة التي تتحدّث عن مجيء الإسلامِ العربيّ بشكل خاصّ وعن انتصاره، فتجعل ظروفَ الحياة المروّعة في الجزيرة العربيّة أيّام الجاهليّة على تناقض تامٍّ مع البيئة المتحضّرة للإمبراطوريّة الإسلاميّة.[1] وكان وجود الجاهليّة المستمرّ، بحدّ ذاته، فاعلًا في بناء حدود الإسلام الاجتماعيّة ودعمها وتقويتها. وافترضت كتاباتُ المؤلِّفين العبّاسيّين وجودَ

(١) Aziz al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes," *Past and Present* 134 (1992): 3-18; Thomas Sizgorich, "Do Prophets Come with Swords? Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World," *American Historical Review* 112 (2007): 993-1015.

الجاهليّة في عصرهم، على غرار ما افترضه، في القرن العشرين، المفكّر الإسلاميّ المؤثّر سيّد قطب، وهو أنّ العالم الذي عاش فيه كان في حالة من الجاهليّة. ويمكن فهمُ الجاهليّة بهذا المعنى على أنّها مفهوم لازمنيّ، إذ إنّها لا تشير إلى حقبة ماضية أو موقعٍ جغرافيّ محدّد، بل هي حالة ثقافيّة واجتماعيّة وروحيّة يمكن أن توجد في أيّ زمان ومكان. وكما يرى مؤيّدو هذه الفكرة المعاصرون، هناك حقًّا نوعان من الثقافات في العالم حصرًا: الثقافة الإسلاميّة والثقافة الجاهليّة؛ وبينهما صراع دائم، وهو صراع بين الإيمان والكفر، بين الإخلاص الإسلاميّ لله والحبّ الجاهليّ للذّات وللحاجات الجسديّة.(٢) وبالتالي، فإنّ الجاهليّين معاصرون لنا بشكل أو بآخر، وهم الأعداء الدائمون للمسلمين الحقيقيّين الذين يترجَّحون دومًا بين الوقوع في الذنب أو النجاة. وتبقى الجاهليّة – كما ينبغي لها – الخطَّ الفاصل للممارسات والخطابات التي تعرِّف الإسلام.(٣) ولقد كانت الجاهليّة بؤرة تركيز للأيديولوجيّة الإسلاميّة منذ البداية، فاكتسبَ معناها أبعادًا جديدة، غير أنّها ظلّت عنصرًا أساسيًّا عرَّف الإسلامُ والمسلمون أنفسهم في مقابله. وكانت هند بنت عُتْبة، هذه المرأة العدوانيّة التي كادت تجاوزاتها الهمجيّة تصل إلى أكل لحوم البشر، أقصى تجسيدات تلك الجاهليّة.

وقد كافحت الأمّة المسلمة في هذه الفترة من الانتقال التاريخيّ العظيم لإرساء نظام جديد من شأنه أن يحقّق رؤيتها الدينيّة–الأخلاقيّة، مستبدلًا بصلات القرابة وروابط الدم القويّة مبادئَ الأمّة الجديدة. ويمكن مقابلة غلوّ النساء النائحات الجاهليّات بالموقف

(٢) William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya," *International Journal of Middle Eastern Studies* 35 (2003): 521-545.

انظر أيضًا:

Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT, 1985), 22-23; Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York, 2004), 120.

أشار جوزيف مسعد إلى أنّ قطب وإسلاميّين آخرين اتّهموا الحضارة الغربيّة بإخفاقها في امتحان مقارنتِها بالحضارة الإسلاميّة، ولا سيّما عند الكلام على انحطاط المجتمعات الأوروبّيّة نتيجةً للإباحيّة المنتشرة بين شبابهم. انظر:

Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago, 2007), 126.

(٣) كتب ديبيش شاكرابارتي عن سانتال في القرن التاسع عشر بطريقةٍ مشابهة في:

Dipesh Chakrabarti, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ, 2000), 109-110.

المضبوط والأكثر هدوءًا الذي توجّب على نساء الدين الجديد اتّباعه عند موت أحبّتهنّ. وشكّلت طقوس النياحة علامات في التعبير عن الهُويّات الدينيّة ومفاهيم الإسلام المتطوّرة في قرونه الأولى. وقد توجّب على النساء المسلمات أن ينُحْن على أمواتهنّ ضمن حدود مضبوطة، إلّا أنّ بكاء الموتى استمرّ، وظلّ مهمّة موكولة إلى النساء على امتداد الفترتَين العبّاسيّة والمملوكيّة؛ وقد قرأنا عن وجود نساء امتهنّ النياحة وصولًا إلى العصور الحديثة. وقد جمعت هيلما غرانكفيست (Hilma Granqvist) أغاني الموت والدفن في أوائل ثلاثينيّات القرن العشرين في قرى فلسطينيّة – أردنيّة، وورد في إحداها قول رجل ميت اسمه خليل في إحدى عباراته: «إنّني أمنع مجيء نسائهم النائحات ونواحهنّ، ويقع الذنبُ على عاتقكم إذا سمحتم لهنّ بندبي.»[٤] وتصف ليلى أبو لغد في دراسة أنثروبولوجيّة أحداث جنازةٍ تذهب إليها النساء «ليبكين مع» أحد الأشخاص، باعتبارها تجربة مشترَكة. وبالتالي، يبقى بكاء النساء هو الفعل الجوهريّ في طقوس الحداد و«يشمل أكثر من البكاء بكثير؛ فهو رثاء مُغنًّى.»[٥] وقد عُدّت النساء من هذا المنظار حدًّا فاصلًا يجب السيطرة عليه، ويجب كبح الدوافع العاطفيّة فيه أو محوها بـ«رصانة» العقلانيّة الذكوريّة.[٦]

وكلّ سرديّة إنّما تُبنى على الانتقاء والإقصاء. وتكمن الصعوبة الرئيسة في فهم حركة القرامطة في قلّة المصادر التي تشهد على معتقداتهم وأصولهم التاريخيّة وتطوّرهم، ويزيد من إشكاليّة هذه المسألة واقعُ وجوب اعتماد المؤرّخين على آراء خصوم القرامطة؛ فقد كانت قصّة القرامطة قصّة أولئك الذين همّشتهم السرديّة الإسلاميّة، بل رفضتهم، في عمليّة إنشاء المجتمع الرسميّ المُتخيَّل. وقد أثار ذلك مجموعة من الأسئلة: لمن القصّة المرويّة؟ ومِن منظار من تُروى؟ ومَن الذي يتمّ إسكاته من أجل روايتها؟ وكيف للمرء أن يكتب تاريخَ المجموعات المقموعة؟ إنّ السرديّة التي تشكّل مصدر معرفتنا الوحيد هي رواية نَقّحَت «إمبرياليًّا» رواياتِ القرامطة المهمَّشين، الأمر الذي يدفعنا إلى التفكير في طبيعة التصوير التاريخيّ والأثر الواسع النطاق للإطار المعرفيّ السائد.[٧]

(٤) Hilma Granqvist, *Muslim Death Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan* (Helsinki, 1965), 45.

(٥) Lila Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1988), 69, 198.

(٦) Simon J. Williams, *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the Irrational* (London, 2001), 2.

(٧) Chakrabarti, *Provincializing Europe*, 98; Levinson, "Bodies and Bo(a)rders;" Daniel

وقد جسّد القرامطة الاختلاف الذي هدّد باستبدال الاتّجاه السائد: لقد كانوا شخصيّات هجينة، وكانوا قريبين جدًّا من النظام الجديد، فنشأت الحاجة إلى رفضهم أكثر فأكثر. وأثارت ضبابيّة الحدود الخطيرة والمدمّرة هذه مخاوفَ وتوتّرات عميقة، وكان ينبغي صبغ القرامطة بصبغة النقيض الفاسد لجعل الأرثوذكسيّة تظهر على أنّها الأكثر نقاءً وأكثر جاذبيّة، وللحفاظ على اتّساق الروايات الإسلاميّة. وكان إنتاج أرثوذكسيّةٍ ما تكوينًا خطابيًّا رئيسًا اِلْتَأَمت حوله الاستراتيجيّات الإسلاميّة للتعريف عن الذات. والجدير بالذكر أنّه يكثر تناوُل الجنوسة والرمزيّة الجنسيّة في الروايات المناهضة للقرامطة، إلّا أنّ نساء القرامطة، كأفراد، يَغِبْن عنها بشكل واضح. ولئن كانت مهمّة المؤرِّخ – كما تقول جيانيندرا باندای (Gyanendra Pandey) – أن «يكافح لاستعادة الأصوات والذكريات الهامشيّة، والأحلام المنسيّة، وعلامات المقاومة، هذا إذا كان التاريخ أكثر من مجرّد رواية احتفاليّة لمسيرة عدد من المفاهيم الانتصاريّة للسلطة،»[٨] فإنّ قصّة النساء القرمطيّات التي لدينا تمثّل إخفاقًا كبيرًا من هذا المنظار.

وفي محاولة الكتّاب التابعين للإسلام الرسميّ أن يرسموا حدود العالم الذي سكنوه، تمّ استدعاءُ نساء من ثقافات أخرى أيضًا بغرض التأثير في تعريف الرجل المسلم لنفسه، ولنظام الجنوسة الذي سعى لحمايته. وقد مثّل البيزنطيّون غيريّات قريبة ضمن الثقافة الإسلاميّة، وحضورًا مسيحيًّا تاريخيًّا وعاه المسلمون وتفاعلوا معه. كما مثّلت النساء البيزنطيّات بالنسبة إلى الرجال المسلمين شكلًا أدنى من الغيريّة مثيرًا للشهوة وجارحًا للكبرياء، لكنّه ظلّ يرمز إلى اختلاف مغرٍ وجذّاب، ذلك أنّ جمالهنّ كان فائقًا مشتّتًا. وقد نظر العرب المسلمون إلى النساء البيزنطيّات بمنظور شابَتْه معلوماتٌ مغلوطة ومفاهيم خاطئة وصور نمطيّة. وتستند هذه «التصويرات» على خيال الكتّاب ومنطلقاتهم الثقافيّة والتاريخيّة أكثر من استنادها على أيّ مراقبة مستقلّة وموضوعيّة.[٩] وتفسّر هذه المقاربة الخياليّة للثقافات الأخرى كيف تمكّن المؤلِّفون المسلمون من الكتابة بثقةٍ كهذه عن البيزنطيّين على الرغم من أنّه لم يكن

Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, 1993), 229.

(٨) Gyanendra Pandey, "The Prose of Otherness," *Subaltern Studies* 8, ed. David Arnold and David Hardiman (Delhi, 1994): 188-221.

(٩) Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia, 2004), 7.

لأيّ منهم، تقريبًا، تجربة مباشرة مع البيزنطيّين وإمبراطوريّتهم؛ وحتّى عندما ذهبوا إلى بلاد البيزنطيّين، وضعوا استنتاجات ركّزت على ثقافتهم هُم وعزّزتها. وقد وجد هؤلاء المؤلِّفون بيزنطة كما أرادوها؛ فقد عرفوا مسبقًا ما سيكتشفونه عنها. وجاءت مثل هذه الاكتشافات المتصوَّرة مسبقًا في كتب أخرى متأخّرة منها **تخليص الإبريز في تلخيص باريس** (رحلة إلى باريس سنة ١٨٢٧)، فالطهطاوي لا يقدّم في كتابه هذا جغرافيّةً دقيقة لباريس، بل جغرافيّة يعتمد قياسها على جغرافيّة الإسكندريّة أو القاهرة، ولم يكن وصفُه لِباريس إلّا فرصةً للتركيز على الذات؛ والأهمّ من ذلك أنّ رحلته إلى باريس هي التي دفعته للعودة إلى بلده.(١٠)

ويعود الكتّاب المسلمون إلى التمسّك بأبرز الشخصيّات النسائيّة باعتبارهنّ نماذج نسائيّة مؤثّرة تبقى أساسيّة في الممارسات والسياسات الإسلاميّة في عصرهم. وقد أسهم وضعُ النساء على أنّهنّ نماذج، في المرحلة التأسيسيّة للإسلام، في تركيز النقاش وتحديد دقائق الهُويّة الإسلاميّة. وتحتلّ الصحابيّات مرتبة السلف الصالح، وكان يُنظر إليهنّ باعتبارهنّ نماذج أخلاقيّة للأمّة. وتبقى تفاصيل حيوات هؤلاء النساء مؤسِّسة بشكل مركزيّ لكلٍّ من الخطاب التقليديّ والخطاب المعاصر للنساء المسلمات اللواتي يرجعن إليهنّ في بحثهنّ عن نماذج تمكينيّة وأفكارٍ بديلة عن أدوار الجنوسة.(١١)

ولقد درسنا في هذا الكتاب كيف صُوِّرت الهُويّات النسائيّة وبُنيَت في المصادر العبّاسيّة التي سعت إلى رسمها وتوجيهها. وإنّ المجتمعات التاريخيّة التي سلّطتُ الضوء عليها في هذه الدراسة (أي الجاهليّون والإسلاميّون والقرامطة والبيزنطيّون) ليست كيانات، بل تراكمات وُجدت من خلال السرديّات نفسِها التي تسعى إلى الطعن بها. وإنّ تكوين الذاكرة

(١٠) Tahar Labib, "The Other in Arab Culture," in *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs View Each Other*, ed. Tahar Labib (London, 2008), 47-90.

للاطّلاع على تجربة الطهطاوي الحافلة بالاضطراب والتناقضات، انظر:

Tareq El-Ariss, *Trials of Arab Modernity: Literary Affect and the New Political* (New York, 2013), 19-52.

(١١) كما تلاحظ فاطمة المرنيسي، ينبغي لأولئك الذين يصدرون أيّ أحكام تتعلّق بوضع النساء أن يبرّروا أفعالهنّ محتجّين بسوابق لها في التاريخ والتراث الدينيَّين؛

Mernissi, "Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies," in *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*, 3 vols., ed. Haideh Moghissi (London, 2005), 1: 37-50.

الجماعيّة هو «إعادةُ تشكيل» تعكس تجارب مشترَكة وحاضرة وتوقّعات مستقبليّة لمجموعة معيّنة. ولذلك فإنّ «التذكّر» ليس مسألة استحضار، بل هو إعادة بناءٍ للتقاليد المتعلّقة بالماضي من أجل فهمِ الحاضر فهمًا أفضل في ضوء الماضي، وللوصول إلى إحساس بالاستمراريّة بين الحاضر والماضي.(١٢)

وتشكّل تصويرات المجموعات والهُويّات المبنيّة على الجنس والتي نجدها في النصوص العبّاسيّة سرديّةً رئيسة تسعى لضبط الاختلاف واستيعابه. وكان تكوين صورة سلبيّة بمعظمها عن المجموعات الأخرى في شكلٍ نصّيٍّ قاطعٍ طريقةً فعّالة لتشكيل الهُويّات الإسلاميّة الجماعيّة. وقد عكست النصوصُ أيديولوجيّة سائدة وأسهمت في الخطاب المسيطر، وذلك بتكوين مفاهيم ثقافيّة تحكُم الحياة الفكريّة والاجتماعيّة، وكذلك من خلال انتقائها وتأكيدها بتصويرات محدودة للنساء والجنوسة والجنسانيّة. لكنّ الدرس المستفاد واضح: فمن خلال تفحُّص سرديّات النساء المسلمات الأوائل ونساء المجتمعات المحيطة بالمسلمين، نجد أنّ تفكيك تكوين الهُويّة، ولا سيّما في فترة انتقاليّة تاريخيّة قاسية، يؤكّد أنّ الرواية الداخليّة لدِين أو مجتمع جديدَين أو قائمَين تسعى لتعريف حدود كلٍّ من الانتماءات والهُويّات الأيديولوجيّة، وأنّه يُعاد تعريفها وإصلاحها جزئيًّا من خلال إطار اجتماعيّ متغيّر وروح ذلك العصر.

(١٢) A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth* (London, 2005), 69; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History* (Cambridge, 2001), 204-205.

الفهرس

الإباحيّة ٩١، ١٠٢، ١٠٣
إبراهيم الصائغ ١٠١
ابن أبي عوف ١٣٦، ١٣٧
ابن الأثير الجزريّ ٧٧
ابن بطلان ١١٩
ابن تيميّة ٨١، ٩٨
ابن الحاجّ القاضي ٧٨
ابن حزم ١٣٣
ابن زرقان ١٠٥، ١١٠
ابن سعد ٢٤، ٢٥، ٤٣، (٤٧هـ)، ٤٨، ٥٠، ٦٥، ٧٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٠
ابن عبد ربّه ٢٧، ٦٢، (٧٣هـ)، ١٥٥، ١٥٦
ابن فضلان ١٣١، ١٣٢
ابن النديم ١٢٢، (١٢٣هـ)
أبو بكر الصدّيق ٧، ٨، ٢٩، ٤٧، ٧٤، ١٥٢، ١٦٧
أبو بكر النابلسيّ ٩٧
أبو تمّام ١٥، ١٣٣، ١٣٤
أبو حامد الغزاليّ ١٠٢
أبو دُجانة ٣٤
أبو سعيد الجنّابيّ ٩٥، ١٠١، ١٠٢
أبو سفيان ٩، ١٩، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٤٠، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٦
أبو طاهر الجنّابيّ ٩٥-٩٧
أبو طلحة ٦٤
أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن رِزام ٩٤، ٩٦، ١٠٢
أبو عُبَيد البكريّ ١٣٠

أبو الفرج الإصفهانيّ ١٤، ١٥، ١٢٦
أثينا القديمة ٧١، ٧٤
أُحُد ٣٤، ٣٥، ٤٠-٤٢، ٤٩، ٦٢، (٧١هـ)، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ١٤٦-١٤٨، ١٥٥، ١٥٩
الأحساء ١٠٥
أحمد بن أبي طاهر طيفور (٤١هـ)، ٥٦، ١٥٧
أحمد بن حنبل ٤٨، ١٥٠
الأحنف ٣٧
أرثوذكسيّة ١٢، ٢٤، ٢٧، ٤٨، ٨٩-٩٣، ٩٨، ١٠٥-١٠٧، ١٠٩، ١١٢، ١١٤، ١٣٨، ١٤٠، ١٥٧، ١٧٤
أسامة بن منقذ ٧٧، ١٣٢-١٣٤
إسبانيا ١١، (١٤١هـ)
آسيا امرأة فرعون ١٤٤، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٥
أسماء بنت أبي بكر الصدّيق ٤٧، ٤٨
أسماء بنت عُمَيس ٧٣، ٧٦
إسماعيل بن عبد الرحمن بن عطيّة ٦٥
الأشاعرة ١٢
إفريقيا الشماليّة ١١
إلحاد ٩٠، ٩٥، ١٠٠، ١٠٥
أمّ أيمن ٧٣
أمّ حبيبة ٣٢، ٥٠
أمّ سلمة ١٥٥
أمّ عمارة ١٤٦، ١٤٧
أمّ الفضل لبابة ١٤٥
أمّ كلثوم بنت عقبة ١٤٥، ١٤٦
أُمامة ٤٧
آمنة أمّ محمّد ٤٠
الأمويّون ١١، ١٩، ٣١، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٨-٥١، ٥٣، ٥٦، ١٥٤
أهل السنّة ١١، ١٢، ٨١، ٩٠، ٩٣، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٢
أولغا أميرة كييف ١١٦
إيرين ١١٥، ١١٦
أيمن بن خريم ٣٢

بابك الخرّميّ ١٠٣
البابكيّة ١٠٣
البابويّة ١٣٠
باطنيّة ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٨-١٠٠، ١٠٢-١٠٥
البحرين ٩٤-٩٧، ١٠٣، ١٠٥
البخاريّ ٤٩، ٦٦، ١٢٢، ١٥٠، (١٥٢هـ)، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٠، (١٦٤هـ)
بدر ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٧٠، ٧٢، ١٤٧، ١٤٨
البربريّة (الهمجيّة) ٣٧، ٤٠، ٤٤
برهانة (أمّ موسى) ١٦٥
بغداد ١١، ١٢، ٢٢، ٢٧، ٨٠، ٩٥، ٩٦، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧
بلاد ما وراء النهر ١١
البلغار ١٣٢
بلقيس ١٦٥
بنو الأصفر ١٢٠
البوليسانيّون ٨٨
البويهيّون ١٢
البيزنطيّون/ البيزنطيّات ١٠، ١٥، ٢٠، ٢١، ٢٦، ٥١، ١١٣-١٢٦، ١٢٨-١٣١، ١٣٣-١٤١، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤، ١٧٥
الترك ٩٩، ١١٩، ١٣٢
التنوخيّ ٢٧، ٨٠، ١٣٦، (١٣٧هـ)
ثابت بن سنان الصابئ ١٠١
ثيودورا ١١٨
الجاحظ ١٤، ٢٦، ٣٧، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠
جاهليّة ٨-١٠، ١٢، ١٣، ١٩، ٢٥، ٢٩-٣١، ٣٦-٤٤، ٤٦-٤٩، ٥١-٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٤-٦٨، ٧٠، (٧١هـ)، ٧٥-٧٧، ٨١-٨٥، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٥١-١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٧-١٦٩، ١٧١، ١٧٢
الجزيرة العربيّة ٧، ١١-١٣، ٢٥، ٣٣، ٣٦، ٥٩، ٩٥، ٩٧، ١٧١
جعفر بن أبي طالب ٣٨، ٧٦
الجنسانيّة ١٠، ١٦، ١٧، ١٩-٢١، ٢٣، ٢٧، ٤١، ١١٢، ١١٤، ١١٨، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٣-١٣٥، ١٣٧-١٤٠، ١٧٦
الجهل ٣٠، ٣٧، ٤٢، ٥١

الجواري ١٦، ١٧، ٧٨، ١١٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٧
جورجس بن جبرائيل ١٣٠
جوليان ١٢٢، ١٢٣
الحجاز ١١، (٥٧هـ)
الحجّاج ٥٦، ٩٦، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥
حسّان بن ثابت ٣٥، ٤١، ٦٧، ٧٤، ٧٥، ١٤٧
حضرموت ٧-٩
حلب ١٢
الحلم ٣٦، ٣٧، ٥١، (٥٢هـ)، ١٦١
حمدان قرمط ٩٥
الحمدانيّون ١٢
حمزة عمُّ الرسول ﷺ ٣٤، ٣٥، ٤١-٤٣، ٤٦، ٦٣، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ١٤٨، ١٦٨
حَمْنة بنت جحش ٧٥
الحنابلة ٨٠، ١٣٧
حَنْظلة بن أبي سفيان ٣٢، ٧٥
حُنَين ١٤٦
الحيرة ٥٣
خالد بن الوليد ٥٥، ٧٧
خديجة ١٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩-١٥١، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٨
الخصيان ١٢٨-١٣٠، ١٣٨
خِلْب النائحة ٨٠
الخلفاء الراشدون ٢٩، ١٥٨
الخنساء ٣٣، ٦٧، ٦٨، ٧١، ٧٢، ١٦٨
الخوارج ١٠، ١١، ٤٦، ١٠٨
خَيبر ٦٩، ١٤٦
دمشق ١١، ٤٦، ٩٨
دير الثعالب ١٢٦، ١٢٧
رفّول ١٣٤
رملة ابنة أبي سفيان؛ انظر: أمّ حبيبة
رهبانيّة ١٢٨، ١٢٩
زرادشتيّة ٩٧

زُلَيخَة ١٦٥
الزنج ١١٩
الزيديّون ١٢
زينب، ابنة الرسول ﷺ ٣٢، (٤٧هـ)، ٧٩
زينب بنت سعيد ١٠٥، ١١٠
سابور ذو الأكتاف ١٢٢
سامرّاء ٢٢، ٧٧
سفاح القربى ٨٨، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩
السلطان الأشرف ٧٨
السند ١١
سوريّة ١١، ١٢، ٧٨، ٩٤، ٩٥
سوق عكاظ ٣٣
الشابشتيّ ١٢٧، ١٢٨
شمّاس بن عثمان ٧٥، ١٤٨
شهاب الدين النويريّ ٩٦، ١٠٢، ١٠٤
الشهادة ١٣
شَيبة بن ربيعة ٣٢
شَيزر ٧٧، ١٣٤
الصابئة ١١٣
صفيّة بنت عبد المطّلب ٤٢، ٦٧، ٧٢، ٧٣، ١٤٨
الصقالبة ١١٩، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٩
الصليبيّون ٩٩، ١٣١، ١٣٥
الطبريّ ٢٥، ٣٢، (٣٤هـ)، (٤٢هـ)، ٤٦، ٧٩، ١١٦، ١٥٨، ١٦٠
طقوس الحداد ٢٠، ٦٠، ٦١، ٨٢، ١٧٣
طقوس الموت ١٠، ١٩، ٢٠، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٦، ٧٨، ٨٢-٨٤
الطلاق ١٣، ١٢٨-١٣٠
الطهطاوي ١٧٥
العبّاسيّون ١١، ١٢، ٢٧، ٢٩-٣١، ٤٥، ٤٨، ٥٦، ٩٩، ١١٤، ١١٩، ١٢٠، ١٧١
عبد الجبّار الهمذانيّ ٢٦، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٤، ١٢٦
عبد القاهر البغداديّ ٢٦، ٩٣، ٩٤، ٩٨، ١٠٤، ١٠٥
عبد الله بن الزُّبَير ٤٧

عبد الله بن عمر ١٤٦، (١٥٦هـ)
عبد الله الواسطيّ ١٢٧
عبد المطّلب ٦٧، ٧٤
عبد الملك بن هشام ٢٤، ٧٤، ١٥٢
عُبَيد الله وزير المعتمد والمعتضد ١٣٦
عُتبة بن ربيعة ٣٢، ٣٤، ٣٥، ١٥٣
عثمان بن عفّان ٤٨، ٥٥، (٦٥هـ)، ١٥٤
العصور الوسطى (١٨هـ)، ٢٧، ٣٠، ٥٧، (٧٨هـ)، ٨٤، ٨٧، ١٠١، ١٠٨، ١١٣، ١١٤، ١٣٠
العراق ١١، ١٢، ٤٤، ٩٤-٩٦
عضد الدولة البويهيّ ١٣٧
عمر بن الخطّاب ٣٥، ٥٦، ٦٢، (٦٥هـ)، ٦٨، ٧٠، ١٥٨
عمرة بنت علقمة الحارثيّة (٣٤هـ)، ١٤٧
عمّار بن ياسر ١٦٤
عمّوريّة ١٤، ١٥، ١٣٤
غُلوّ ٩٠، ١٤٨، ١٧٢
الفاطميّون ١٢، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠٤
الفتنة ١٢٢، ١٢٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٥
فخر الدين الرازيّ ٩٨، ١٥٨
الفرنج (الإفرنج/ الفرنجة) ٧٨، (١٢٣هـ)، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٩
القَدَريّة ٩١
القرامطة ١٠، ١٢، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٨٧، ٨٨، (٩٣هـ)، ٩٤-١١٢، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣-١٧٥
القرّائيّون ٩١
قريش ٩، ٢٥، ٢٩، ٣٢، ٣٤، ٤٠-٤٢، ٤٦، ٤٧، (٧١هـ)، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١
قسطنطين السابع ١١٧
الكاثاريّون (الكاثار) ٨٧، (١٠١هـ)
كندة ٧
المأمون ٤٦
المبرّد ٦٦
محمّد بن إسحاق ٢٤، (١٤٧هـ)
محمّد بن حبيب البغداديّ ٧
محمّد الحسن الديلميّ ١٠٢، ١٠٣

محمّد المروزيّ ١١٧، ١١٨
المـدينة ١١، ٢٤، ٢٥، ٣٠، ٣٢، ٤٦، ٦٣، ٦٩، ٧٠، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠، ١٥١
المرأة الجاهليّة ٢٩، ٣١، ٤٣
امرؤ القيس ١٢٣
مريم بنت عمران (٦١هـ)، ١٤٤، ١٥١، ١٥٧-١٦٣، ١٦٥، ١٦٨
المزدكيّون ١٠٦
مسلم النيسابوريّ ٢٤، ٦٥، ٦٦، ١٥٦، (١٦٠هـ)
المسيحيّة ٢٧، ٦١، ٩٢، ١١٣، ١٢٨، ١٣١، ١٣٤
مصر ١١، ١٢، ٩٤، ٩٩
مصعب بن عمير ٧٥
معاوية ١١، ١٩، ٣١، ٤٥-٥٢، ٥٥، ٥٦، ١٥٥
المعتزلة ١٢
المعتصم ١٥، ١٣٤
المعتضد ٤٦، ١٢٠، ١٣٦
معركة مؤتة ٧٦
معركة الجمل ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧-١٥٩، ١٦٤، ١٦٥
معركة اليرموك ٥١
المغيرة بن نَوْفل ٤٧
المقتدر ١٢٠
المقّريّ ١١٨
الملك العادل ٧٨
المنتصر ١٢٠
المهتدي ١٢٠
المهديّ ٩٥-٩٧، ١١١
مَيسرة ١٤٩
ميكائيل بسيلوس ١٢٥
ميكائيل الثاني ١١٦
ناصر خسرو ٩٧
النبيّ محمّد ﷺ (الرسول) ٧-١٠، ١٣، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٣٠، ٣٢، ٣٤-٥١، ٥٤، ٥٥، ٥٩، ٦٢، ٦٤-٧٠، ٧٢-٧٧، ٧٩-٨١، (٩١هـ)، ٩٧، ٩٩، ١٠٢، ١١٠، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٩، ١٤٣-١٤٦، ١٤٩-١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، (١٦٤هـ)، ١٦٥-١٦٧، ١٦٩

نجاشيّ الحبشة ٣٨
نظام الملك ١٠٧، (١٥٥هـ)
النعمان بن المـنذر ٥٣
نياحة ٢٠، ٢٥، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٥٥، ٥٩، ٦٠، (٦١هـ)، ٦٢-٧٧، ٧٩-٨٥، ١٦١، ١٧٣
هارون الرشيد ١١٥، ١٢٠
الهرطقة ٢٦، ٢٧، ٨٧-٩٣، ٩٨-١٠١، ١٠٥، ١٠٧-١١٠، ١١٢
هرقل ٤٩
هرقلة ١٢١
هندُ بنت أُثاثة ٤١، ١٥٥
هند بنت عُتْبة ٩، ١٩، ٢٥، ٢٩، ٣١-٣٦، ٤٠-٥٧، ٧٠-٧٢، ٨٢، ١٠٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٣-١٥٥، ١٦٨، ١٧٢
هيلين ١١٦
وأْد البنات ٨، ١٣
الواقديّ ٣٢، ٤٩، ١٤٦، (١٤٧هـ)، ١٥٩
الوثنيّة ٨، ٢٧، ٣٦، ٣٩، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٧٤، ٩٢، ١٠٧، ١١٣
وَحْشيّ ٣٤، ٣٥
الوراثة ١٣
ورقة بن نوفل ١٤٩
الوليد بن عُتبة ٣٢
الوليد بن عقبة ٤٨
يحيى بن الحكم الغزال ١١٨
يحيى بن المهديّ ١٠١
اليمامة ١٤٦
اليهود ٥٩، ٦١، ٦٩، (٨٧هـ)، ٩٨، ١١٣
يوسف (عليه السلام) ١٥٢، ١٥٣
يوم الحساب ١٦٥

شكر وتقدير (المؤلّفة)

أفدت في هذا الكتاب من علم أناس كثيرين ومساعدتهم. فقد أمدّني زميلي بلال الأرفه لي بمعرفته العميقة في حقل الدراسات الإسلاميّة في كلّ مرحلة من مراحل التأليف، وذلك بتفانٍ وكرمٍ لا يفسّرهما إلّا الحبُّ الشديد للعلم والصداقةُ الحقّة. وقد دعمتني سارة شايز، صديقتي لأكثرَ من خمس وعشرين سنة، في مشاريعي الكتابيّة كلّها. وسمح لي مايكل كوبيرسون باستعمال ترجمته الجميلة (التي لم تنشر بعدُ) لقصيدة عربيّة تصف جمالَ النساء البيزنطيّات الأسيرات. وأودّ أن أشكر ديبورا كالاغان، وطيّب الهبري، وسوسن قراني، وسامر طرابلسيّ، ومايا اليازجي، وتارا زند، وياسمين الشافعي، وبريتاني فراي، وقرّاء مجهولين آخرين لما زوّدوني من معلومات قيّمة أسهمت في تحسين الكتاب بطرق متنوّعة. وقد كان في مناقشاتي مع كريستن بروستاد، وبول كوبّ، وطارق العريس، وسوزان كان، وليتيسيا أوستي، وموريس بومبرانتز، ووليد صالح، ومايكي فان بريكيل، كثير من التحدّي والفائدة. ولا يفوتني أن أشكر أيضًا محرّرتي في دار نشر جامعة هارفارد شارميلا سان لإيمانها بهذا المشروع وتقديمها نقدًا بنّاءً في كلّ مرحلة. وغنيٌّ عن البيان أنّ أيًّا من هؤلاء ليس مسؤولًا عن أيّ أخطاءٍ قد يشتمل عليها هذا الكتاب من حيث الوقائع أو التأويل.

وأودّ أن أشكر أيضًا أصدقائي وزملائي الذي ساعدوني عبر السنين في صقل الموضوعات والأفكار المتعلّقة بجوهر هذا الكتاب، وهم: مارغاريت هانت، ومانويلا مارين، وهيو كينيدي. وقد منحني كلّ من باناجيوتس أغابيتوس، وكاثرين بابايان، وكريستينا دي لا بوينتي، وماريا مافرودي، فرصةً لمناقشة عملي في ندوات عامّة. كما أنّ الوقت الذي قضيته باحثةً زائرة في مركز دراسة المرأة في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وفي جامعة هارفارد، وفي مركز دراسة الجنوسة والجنسانيّة في جامعة نيويورك، قد منحاني حافزًا ومعرفةً كنت بحاجةٍ شديدة إليهما. وإنّني ممتنّة في هذا لِسوندرا هال، وروي متّحده، ووليام غرانارا، ورباب عبد الهادي، وكارولين دنشاو.

ويطيب لي أن أتقدّم بالشكر والعرفان للدعم الماليّ الذي وفّرته لي المؤسَّسة التي أنتمي إليها، الجامعة الأميركيّة في بيروت، والتي أتاحت لي أن أقدّم عملي في مراحل تنفيذه في عددٍ من المناسبات، ولا سيّما في اجتماعات مدرسة الدراسات العبّاسيّة حيث أفدت من آراء الزملاء الداعمين ذوي المعرفة الواسعة في الوقت نفسه. كما أودّ أن أشكر موظّفي مكتبة يافث – ولا سيّما كارلا شلهوب – لمهنيّتهم ولياقتهم. وقد أتاح لي الفصل الذي قضيته باعتباري أستاذةً زائرةً في قسم دراسات الشرق الأدنى وحضاراته في جامعة هارفارد الرجوعَ إلى مجموعة مكتبة وايدنر مرّةً جديدة.

وأمّا على المستوى الشخصيّ فأتقدّم بالشكر من زملائي في قسم التاريخ والآثار في الجامعة الأميركيّة في بيروت لدعمهم وتحفيزهم؛ وإنّني مدينة بشكل خاصّ لِهيلين صادر التي حملت عنّي بعض الأعباء بكلّ حبّ. كما أشكر فريق الـHappy Hour Group على السعادة التي منحوني إيّاها، وأصدقائي الأعزّاء الذين دعموني بحبّهم؛ وأشكر عائلتي لما أحاطتني به من حبّ ورعاية: أمّي وأخي، وليبي، وشاف، وليو، وجورج، والحاجّ، وقَريبَي في أقصى المعمورة، فؤاد وعايدة.

وقد طوّرتُ بعض أفكار هذا الكتاب في:

Nadia Maria El Cheikh, "Mourning and the Role of Na'iha," in *Identidades Marginales*, ed. Cristina de la Puente (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2003), 395-412.

وفي:

"The Gendering of 'Death' in *Kitab al-'Iqd al-Farid*," *al-Qantara* 31 (2010): 411-436.

وظهرت أجزاء من الفصل الرابع على نحوٍ مختلف نوعًا ما في:

Byzantium Viewed by the Arabs (Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs, 2004).

شكر وتقدير (المترجم)

أودّ أن أشكر أستاذي د. بلال الأرفه لي الذي اقترح عليّ نَقل هذا الكتاب إلى العربيّة وأمدّني بكلّ ما احتجت إليه لإتمام هذا العمل فلم يوفّر جهدًا ولا مصدرًا ولا دعمًا ماديًّا أو معنويًّا. وقد أفدت في هذه الترجمة من مساعدة السيّدين عبد الله العمري وضياء الدين الأسود، ومن القراءة المتأنّية لزميلتيّ فاطمة شحوري ولينا الجمّال اللتين دقّقتا في المتن والهوامش والمصادر. وقد تُوّجت هذه الترجمة بقراءة أستاذي د. رمزي بعلبكي الذي يعود إليه الفضل في صياغة عددٍ من عبارات عملنا المتواضع هذا والذي نضعه بين أيدي القرّاء.

فهرس المحتويات

المقدّمة ٧

الفصل الأوّل: هند بنت عُتْبة نموذج للمرأة الجاهليّة والمرأة الأمويّة ٢٩

هند وبناء الجاهليّة ٣٦

هند: المرأة الأمويّة ٤٤

تحديد الجاهليّة، وردّ اعتبار الأمويّين ٥٣

الفصل الثاني: نياحة النساء وطقوس الموت في صدر الإسلام ٥٩

الإسلام والنوح على الموتى ٦٢

النساء ونوح الجاهليّة ٦٦

حداد النساء وبناء نظام جديد ٧٠

استمرار نَوْح النساء وإنفاذ الهويّة الإسلاميّة ٨١

الفصل الثالث: المهرطقون الداخليّون – القرامطة والعالم الحميميّ ٨٧

الهرطقة في الإسلام ٨٨

الخلفيّة التاريخيّة للقرامطة ٩٤

النساء القرمطيّات والسلوك الجنسيّ ١٠٠

جنسنة الهرطقة ١٠٥

الفصل الرابع: ما وراء الحدود: الجنس والبيزنطيّون ١١٣

شخصيّة الإمبراطورة البيزنطيّة ١١٤

الروميّة ١١٩

جنسانيّة النساء البيزنطيّات وخطر الفتنة ١٢٢

الرجال والخصيان، والزواج والعزوبة ١٢٨
النساء البيزنطيّات وحدود النساء المسلمات ١٣٥

الفصل الخامس: تكوين هُويّة جديدة: النماذج النسائيّة والبحث عن معنى ١٤٣
خديجة ١٤٩
عائشة ١٥١
فاطمة، ومريم، والبحث عن معنى ١٥٩
تعريف حدود الشخصيّة الإسلاميّة النسائيّة المبكّرة وتخطّيها ١٦٣

الخلاصة ١٧١
الفهرس ١٧٧
شكر وتقدير (المؤلّفة) ١٨٥
شكر وتقدير (المترجم) ١٨٧
فهرس المحتويات ١٨٩