المجمع **14** (2019/1440)، 91-143

العشق من خلال رسالَتي الجاحظ

عبد الله شيخ موسى[1]

ترجمة: سماح حمدي[2]

ملخّص:

لقد اهتمّ صاحب المقال بمسألة العشق عند أحد أبرز أعلام الثقافة العربية قديما، فالجاحظ الذي يعتبر أوّل كاتب عربي تناول الحبّ بالتّحليل وبيّن للمحبّين محاسنه وسلبيّاته، قد حاول تفسير أسباب الحظوة التي تجدها القيان عند الرّجال- بالاعتماد على نماذج حيّة- ويعرض وجهة نظره بخصوص الزواج، وقد عبّر عن رفضه لارتداء الحجاب وسخر من نظريّة جماعة الحشويّة؛ بل إنّه ذهب إلى أبعد من ذلك، فمدح القيان ليفسّر ميله إلى الطبقة الاجتماعية التي أنتجتهنّ.

مقدِّمة:

تعرّض صاحب المقال إلى مفهوم العشق وتجلّياته، من خلال استقراء رسالتين للجاحظ وردتا في مجمع الرّسائل تتعلّقان بما ساد في بيئته البغداديَّة من علاقات جمعت الرّجال بالنّساء، وصنّفت بحسبها النّساء إلى أربع طبقات. وقد توسّع صاحب المقال بعمله ليلقي نظرة على جُلّ ما كُتب في هٰذا الموضوع قديمًا وحديثًا وحرص على إطلاع القارئ على الدّلالات الاجتماعيّة والسِّياسيّة والدّينيّة والثَّقافيّة الَّتي تتعلّق بِهٰذا الموضوع من خلال الرّجوع إلى أهمّ المصادر والمراجع الَّتي تُعنَى بالمرأة وبالعشق وبالمجالس الأدبيّة والغنائيّة في عصر الجاحظ، ولم يتردّد في نقد ما رآه إجحافًا بحقّ الجاحظ أو تجنّيًا على العصر.

قلت لأعرابيّ مرّة: ما العشق فيكم؟ قال: النَّظرة بعد النَّظرة، وإن كانت القبلة بعد القبلة، فهو الوصول إلى الجنّة. فقلت: ليس العشق عندنا كَذٰلِكَ[3].

---

[1] جامعة باريس- فرنسا.

[2] جامعة قرطاج- تونس.

قدّمنا النُّسخة الأولى من هٰذا العمل سنة 1985، في إطار الإعداد للتَّبريز في اللّغة العربيّة.

نشر هٰذا المقال في مجلّة Studia Islamica, L xxII (1990), pp. 71–119

[3] الوشَّاء، كتاب الموشّى، تحقيق ر.و. برونو، لايد، بريل، 1886، ص77، بيروت، دار صادر، دار بيروت، 1965 ص115، كتاب الظَّرف والظُّرفاء، نشر ف. سعد، بيروت، عالم الكتب، 1985 ص 169، ومن أجل روايات أخرى للنَّادرة ذاتها، ينظر: أبو حيَّان التَّوحيدي، الامتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين وأحمد زين، بيروت، المكتبة المصريَّة (د. ت) (وقد أعادت طبعته في القاهرة لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، 1939-1944)، II، 55-56، الأبشيهي، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، بيروت، دار الفكر، (د. ت) ، II، 163،

بالاستناد إلى هٰذا الحوار، بين الأصمعي وبدويّ، لاحظ شارل بلّا أنَّ "الحبّ الَّذي يكيّف العلاقات بين الرّجال والنّساء لا يعتبر البتّة هو نفسه في البوادي وفي المدن"[1].

ثمّة تصوّران للعشق يبدوان متضادّين: هما عشق الأعراب وعشق الحضر، لٰكِنَّ هٰذا التّضادّ هو على الأرجح نظريّ تمامًا، فتطوّر العادات والعقليّات، قد ألحق منذ عهد بعيد الحبّ البدويّ بصفّ الأسطورة. فالأعرابي وَكَذٰلِكَ أيضًا تصوّره للحبّ، لم يكن غير صورة لماض غابر، وكلاهما قد مثّلا بعد في عصر الأصمعيّ إلَّا يكن وجهًا للفضول فإنّه وجه دخيل على المجتمع الحضريّ الظّريف في العراق في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة[2]. وهناك مقطعان من كتاب في النِّساء[3] يشهدان على ذٰلِكَ، الأوّل وهو الَّذي يطرح (صورة) الرّجل الفقير والملك اللَّذين لا يمكن لهما أن يحبّا إلى درجة العشق مثل الأعراب، والثَّاني الَّذي يثبت أنّ المولّدين يجهلون كلَّ شيء يتعلّق بعذاب هٰؤُلاءِ المتمثِّل في الحزن والتَّفجّع والهيام، ويعني ذٰلِكَ أنّ الحبّ العذريَّ بالنِّسبة إلى الجاحظ ومعاصريه، كان في أحسن الأحوال معطى أدبيًّا، والأعرابيّ بوصفه رمزًا للفضيلة ونموذجًا للمحبّ المثاليّ، كان صورة مبتذلة. هٰذِهِ الصورة– كما سنرى في رسالة القيان[4] - لن تظلَّ أقلّ تأثيرًا في الأدباء، فهي تذكر باستمرار، وهي تستدعى للحكم على "السّير" الغزليَّة "الجديدة". هٰذا التَّطوّر، نفسّره عادة، بانحباس النّساء الحرائر انحباسًا

أبو علي القالي، الأمالي، تحقيق إ. يوسف، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (د. ت) ، (وطبعة القاهرة، دار الكتب المصريَّة 1324)،II، 59. وإنَّه لأمر لافت أنْ يعتبر القالي ذٰلِكَ زنى لا عشقًا.

[1] الوسط البصري وتكوين الجاحظ، باريس مكتبة أمريكا والمشرق، أدريان، ميزنوف، 1953، ص 241، رقم2. وعن تطوُّر كلمة حبّ أُنظر جان كلود فادي، الغزل في المشرق في القرون الخمسة الأولى هجريًّا، باريس، ميزنوف ولاروز، 1968.

[2] أُنظر كتاب مغامرات الجواري والغلمان ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السَّلام محمَّد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي (مكتبة الجاحظ)، 1965-1979، II، 105، كتاب البيان والتَّبَيُّن، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي (مكتبة الجاحظ)، 1975 (أعيد طبعهُ فيما بين سنتي 1948 – 1950)، IV، 23 – انظر شارل بلّا، الوسط البصري ص 136.

[3] في الرَّسائل، III، 154 و156، وفيما يخصُّ كتابة هٰذِهِ الرّسالة أُنظر شارل بلّا في: "محاولة جديدة لجرد مؤلَّفات الجاحظ" مجلَّة أرابيكا (1984) ص152.

[4] في الرّسائل، II، 181-141: رسالة غناء النِّساء للجاحظ، تحقيق وترجمة: أ.ف.ل. بيستون، وارمينستر، آريس وفيليب (مقاربات لفهم الأدب العربي، 21، 1980. فتعامل بالصَّفحات مع التَّرجمة والتَّعليقات وبأرقام الفقرات بالنِّسبة إلى النَّصّ العربي.

نسقيًّا وبالحضور المكثّف للإماء والقيان في كبرى الحواضر الإسلاميَّة. وبما أنّ السَّيّدة– موضوع العشق القديم وملهمة الحبّ لم تكن تُطال– فإنّ النِّساء الأجنبيَّات– سواء كنّ إماء أو من الموالي– سيلينها في قلوب الرّجال وَلٰكِنْ دون التَّوصّل إلى الحلول محلّها كلّيًّا. وإنَّنا نرى أنّ هٰذا السُّلوك الغزليّ الجديد المؤسَّس على حضور الجواري وتحديدًا القيان ونتائجه على المستوى الأخلاقي والاجتماعي، هو الباعث على رسالتي الجاحظ اللّتين نقترحهما للدّراسة في هٰذا المقال.

إنّ التَّفكير الَّذي يصدر عنه الجاحظ، في كُلٍّ من "رسالة في العشق والنّساء" و"رسالة القيان" يبيّن أنَّ العشق بتغييره موضوعه في عصره– قد أصبح إحساسًا "إشكاليًّا" يجب تحليله وفحصه واحتسابه أيضًا. وإنّ مخاطره مبنيّة بما في ذٰلِكَ الَّتي تهدّد الفرد، بوصفه عضوًا من الخاصّة، عاقلًا وأديبًا، وأولٰئك الَّذين ينالون من (هيبة) الكيان الاجتماعي في مجمله. وسيطرح الجاحظ مبدأ تطبيق[1] العلاقة الثُّنائيَّة والعلاقة الاجتماعيَّة الَّتي تربط عادة الشَّريكين. فالعلاقة رجل/امرأة يفكرّ فيها انطلاقًا من ثنائيَّة تضع المذكّر مضادًّا للمؤنّث وذا الشَّأن مقابلًا للوضيع، والإيجابي مقابلًا للسَّلبيّ، وباختصار فإنّه يُفَكِّرُ في هٰذه العلاقة انطلاقًا من الغالب، أو من يجب أن يغلب، والمغلوب. ولمّا كان الأمر هٰكَذا، فَإِنَّ الجاحظ يثبت أنّ الَّذي يلعب دور المغلوب في التَّبادل الغزليّ لن يعرف فعليًّا أخذ مكان الغالب في الفضاء الاجتماعي– السّياسي.

رسالة في العشق والنّساء

إذا كنّا في الرّسالتين نهتمُّ بتعريف توصيفي[2] للعشق، فإنّ صياغته تختلف؛ فإنّه في رسالة في العشق والنّساء يبدو جوهريًّا أكثر، يتعلَّق الأمر تحديدًا بحدٍّ مزدوج، حقيقيّ ولفظيّ،

[1] عبارة مقتطفة من كتاب فوكُو المعبّر جدًّا: تاريخ الجنس 2. تعاطي اللَّذة، باريس، قاليمار (مكتبة التَّاريخ)، 1976 – 1984، ص 237: "ينبغي أن نفهم أنَّ العلاقة الجنسيَّة الَّتي يقع التَّفكير فيها دومًا، انطلاقًا من عمليَّة الإيلاج المثاليَّة ومن ثنائيَّة تقابليَّة بين القيام بالفعل وتقبّل الفعل، هي شبيهة بالعلاقة بين الرَّفيع والوضيع بين السَّائد والمسود، بين المهيمن والمهيمن عليه بين الغالب والمغلوب.

[2] يقارن بمختلف التَّعاريف المقدّمة في الاجتماع الَّذي عقده خالد البرمكي، انظر المسعودي، مروج الذَّهب ومعادن الجوهر، تحقيق: بربي دي مينار وبافي ديكورتاي، مراجعة وتنقيح شارل بلّا، بيروت، الجامعة اللُّبنانيَّة (قسم الدِّراسات التَّاريخيَّة، 10)، 1974، VI، 236-214.

وبالإضافة إلى ذٰلِكَ، فلنا في القيان– رغم أنّ الجاحظ قد أشار إلى ذٰلِكَ، رسم ناقص[1]، أيّ وصف للخصائص الوحيدة للموضوع المدروس[2].

إنّ الحدّ الحقيقيّ يُتَحَصَّلُ عليه بإعطاء "الجنس القريب" و"الفصل الذّاتي"، كَذٰلِكَ فالعشق هو حبّ يسيء للإنسان إساءة مضاعفة، في علاقته بنفسه، وببعديه الجسديّ والنَّفسيّ!: يهيم له الإنسان.. يموت كمدًا، وفي العلاقة بالآخر، إدخال الضّيم على مروءته (قوّته الجسديّة– الأخلاقيَّة وهي شرط الاقتدار الاجتماعي والسّياسيّ)... استشعار الذّلّة!... وَهٰذا الآخر له وجهان: المرأة من ناحية، ومن ناحية أخرى المجموعة الاجتماعيَّة الَّتي ينتمي إليها المرء والَّتي يحدّد مكانه إزاءها، والَّتي تحدّدنا وتمنحنا هيئتنا وهوّيتنا الاجتماعيّة.

أمّا بالنِّسبة إلى الحدّ اللَّفظي، فهو تأويل الشَّيء الَّذي– دون الرّجوع إلى جوهره– يكتفي بتفسير وظائفه: ويرى الجاحظ أنّ المقطع المخصّص للكتابة غير مناسب: عشق الشَّرف... الخ.

يجب أن نلاحظ منذ بداية الرّسالة أنّ تمشّي الجاحظ مزدوج، فمن ناحية، يحدّد تعريفه بمستوى أخلاقيّ، ويضع تركيزه على ظاهرة الإفراط، والفضل، والإفراط يفهم بمعنى العيب الأخلاقي، ويرتكز هٰذا التَّأكيد بدوره على نوعين من المقاربات، الأولى نوعيّة والثَّانية كمّيَّة. والعشق هو فعلًا منذ البداية يقاس بمقدار الحبّ، وَهٰذا الاستعمال الوسطيّ الَّذي "إن كان في الصّميم من جهة الجوهر، فهو في الواقع– كما قال أرسطو– في القمّة من جهة التَّميّز". يؤسِّس الحبّ إذن للبداية ولتمام الوسط وللكمال، أمّا العشق، فهو حبّ مفعم ومغالى فيه، إنّه مفعم بالحبّ، وإذن فهو حبّ فاسق بما أنّ الفضيلة تكمن وسط رذيلتين، الإفراط من ناحية، والحرمان من ناحية أخرى، وَكَذٰلِكَ فالشَّجاعة هي فضيلة تقع في منطقة وسطى بين الجبن والجرأة الطَّائشة، والحبّ إذا وضّحنا التَّفكير الجاحظيّ يقع في منطقة وسطى بين العشق وخمود الشَّهوة، فالجاحظ إذن لا يعطي في كلّ مرّة إلَّا لفظين للعلاقة من ثلاثة:

---

[1] يستعمل فعلًا: حدّ: "وأنا واصف لك العشق لتعرف حدّه" وَذٰلِكَ بالمعنى المتداول لكلمة رسم، رسالة القيان، ص166. ويذكر عبد السَّلام محمَّد هارون "حدّ العشق لتعرف حدّه". ونظرًا إلى أنّ بيستون لا يشير إلى هٰذا التَّكرار ولا يدقّق في هوامشه إن كان ذٰلِكَ مذكورًا في المخطوط، فإنَّنا نركن إلى قراءة عبد السَّلام هارون لأنّها تمهّد لما سيأتي في الرّسالة بما أنّ الجاحظ عرّف العشق حَتَّى يجنّبنا من كلّ تجاوز.

[2] تعريف الشَّيء بخصائصه وأعراضه اللَّازمة.

سرف	جود	بخل
تبذير	اقتصاد	بخل
تهوّر	شجاعة	غبن
عشق	حبّ	همود الشهوة

ينتج عن هٰذِهِ المقارنة أنّ العشق واللّا مبالاة تجاه النّساء وبالتّالي الرّغبة الجنسيَّة أو السّلبيَّة هما بالنِّسبة إلى الرّجل شكلان من الفسق: وفي مرحلة ثانية، اختار الجاحظ مقاربة مقارنيّة[1] هي بدورها مزدوجة: فالعشق كما رأينا يقارن بالفضائل الأخرى، قبل أن تطبّق استعمالاته المختلفة بدورها.

وحتَّى إنْ حدّد أنّ هٰذِهِ الكنايات (عشق الشّرف) لا تصدر عن كلامه، فهو ينتج بالنّظر إلى الأمثلة المقدّمة، أنّ العشق الحقيقيّ في هٰذا المقام أيضًا هو بالضَّرورة سلبيّ. وبالتّأكيد، فليس من غير المهمّ أن يقابل الجاحظ بين الشّرف والمرأة، وفي مقام آخر بين الوالدين (أو ولد)[2] وبين نساء الحرام.

ومن هٰذِهِ المقارنة، نستنتج أنَّه لا يوجد عشق إلَّا بين رجل وامرأة، ولكن قيمة هٰذا المعطى توجد مختزلة في باقي الرّسالة. فلم تعد قضيّة العشق الَّذي لا يكون إلَّا بين رجل وامرأة حرّة ليست زوجته، أو جارية/قينة[3] لا يملكها، بل المعنى– كما يظهر لنا– في تقرير أنّ العشق لا يكون إلَّا لنساء ممنوعات (عشق النّساء الحرام)[4]، فالوشاج الَّذي يربط الرّجل إلى زوجته أو السَّيّد إلى عشيقته هو مباح ويتعارض إذن مع العشق الممنوع، وفعلًا، ففي كتاب "في النّساء"، نجد أنّ العلاقة بين الرّجل والمرأة والحرّة داخل إطار الزّواج لا تسمّى عشقًا أبدًا، وإنّما لفظ "حبّ". فالفضيلة إذن هي الَّتي تحدّده. وثمّة فقرات مختلفة تكرّر، وإن ضمنيًّا، هٰذا الفصل المزدوج زوجة حرّة/ مملوكة، وحبّ/عشق.

---

(1) كتاب في النِّساء، ص139 و141 حيث هٰذِهِ السّمة الخاصَّة الَّتي تميّز العشق عن الحبّ تبدو أكثر وضوحًا: فالحبُّ خلافًا للعشق هو "من أكثر أسباب جماع الخير.

(2) نجد هٰذا التَّضادَّ مذكورًا أيضًا في رسالة القيان ص 168 = 43.

(3) وهي شبيهة بالمرأة الزَّانية، ونحن نرى أنَّه لا اعتبار في هٰذا المجال إلَّا للقيان، ذٰلِكَ أنّ علاقاتهنَّ مع الرّجال تدخل في مجال (التِّجارة) العموميَّة، وَهٰذا ما سنتبيّنه في القسم الثَّاني من هٰذا العمل.

(4) الرِّسالة، ص 142.

ولم نر نفس العاشق من الكرام وأهل السّؤدد والعظماء تسخو بمعشوقته ويجود (هٰكَذا) بشقيقة نفسه للوالد (ولا) للولد البارّولا لذي نعمة سابقة يخاف سلبها وشرف إحسانه عنه بسببها"[1].

وَهٰذِهِ الملاحظة لا يمكن أن تعني كما تنصّ على ذٰلِكَ الشَّريعة إلَّا الإماء، فالنِّسوة وحدهنّ يمكن أن يهدين أو يعتقن. وزيادة على ذٰلِكَ فَهٰؤُلاءِ الإماء في هٰذِهِ الحالة المتمثِّلة في إهدائهنَّ إلى أب وابن يجب ألَّا يعلمن شرعًا من هو الواهب الكريم.

وواضح أنّ هٰذا لا يمكن في أيّ حال أن يقصد النِّساء الحرائر والزَّوجات الشَّرعيَّات ولا أمَّهات الأولاد. وَكَذٰلِكَ، فإنّ الإشارة إلى الحواضن في الفقرة الموالية[2] توضّح جيّدًا أنّهنّ وحدهنّ الزَّوجات أو العشيقات– الأمّهات المعنيَّات، في حين أنّ الفقرة الَّتي تليها لا تتحدّث إلَّا عن النّساء الحرام وعن الجواري اللَّائي على ملك آخرين.

"كما رأيناهم يموتون من عشق النّساء الحرام..."

وَهٰذا نجده مؤكَّدًا في النَّصّ القرآني، حيث يدلّ استعمال لفظ شهوات وفعل زُيّن بوضوح أنّ العشق المقصود هو عشق إن لم يكن محظورًا فهو على الأقلّ وبكل بساطة ووضوح من عمل الشّيطان. والجاحظ لا يذكر ذكرًا كاملًا الآيتين من سورة آل عمران[3] وَلٰكِنْ يمكن أن نفترض أنّ قارئه سيتمُّ بنفسه ذكر الآيتين المشار إليهما.

[زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالبَنِينَ وَالقَنَاطِيرِ المُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ* قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ].ويبقى أن نتساءل عن أسباب هٰذا الانقسام المزدوج: حبّ/عشق، وحرّة/مملوكة. فإن كان الحبّ يظهر كمقياس مثالي في العلاقة بالآخر المؤنَّث فلأنّه عشق مجرّد من الإفراط، عشق معدّل لأنّه محدّد بالعقل وموجّه لوظيفته الأولى أو

---

[1] الرّسالة ص141.

[2] الرّسالة ص 142

[3] القرآن، III، 14-15، انظر الزَّمخشري، الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل، بيروت، دار الفكر، (د. ت) ، I، 342-343، الطَّبري، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، بيروت، دار الفكر، 1988 (وطبعة بولاق، I، 1322 – 1330) III/3، 199 – 207.

لسبب وجوده! وهو الإنجاب. إنّ الجاحظ[1] يرى أنَّ الطَّبيعة هي الَّتي أرادت أن ينجذب الرّجال والنِّساء إلى بعضهم البعض حَتَّى يضمن التَّكاثر وإذن بقاء البشر. وإنّه من المهمّ ومن الأساسيّ بالنِّسبة إلى الرّجال– الذُّكور– أن ينجبوا ذرّيَّة، فربطت الطَّبيعة بين فعل التَّناسل وبين المتعة العظيمة– وَهٰذِهِ المتعة، تماما كالحركيَّة الَّتي تقودها– هي مطوّعة– في النِّظام الطَّبيعي للتَّناسل، وعندئذ فَهٰذِهِ العلاقة ستقود إلى تأسيس تراتبيّة في النِّظام الاجتماعي. يبدو أَنَّ الجاحظ قد ميّز بين أربعة أنواع من النِّساء: اِمرأة حرّة وهي زوجة شرعيَّة، والعشيقة– الأمّ، وامرأة خادمة لٰكِنَّها مدعوّة لأن تكون أمَّ ولد، والعشيقة وهي أمَة أو جارية تنتمي لسيِّدها فقط وَلٰكِنَّها لم تنجب منه أبناء بعد، وأخيرًا القينة الَّتي تُهدى لجميع الحرفاء مقابل أجرة، وهي لا تنتمي لأحد. وفي القمّة نجد المرأة الحرّة والزَّوجة الشَّرعيّة وأمّ أبناء كثيرين من الذُّكور (وهو ما يرجونه عادة)، فهي الَّتي تضمن تواصل المؤسَّسة الأسريّة وَهٰذِهِ هي الوظيفة الَّتي تعلي مكانتها. وإلى ذٰلِكَ فهي توفِّر متعة لزوجها، وهي متعة تعتبر مزدوجة إذ أَنَّها متعلِّقة بالمتعة/ الفعل الجنسيّ، والثَّانية وهي الَّتي يراها الجاحظ ومعاصروه أكبر، تتمثَّل في أن يكون أبًا لولد ذكر، "وليس شيء ممَّا يحدث الله لعباده من أصناف نعمه وضروب فوائده أبقى ذكرًا ولا أجلَّ أثرًا من أن يكون للرَّجل ابن يكون وليّ بناته وساتر عورات حرمه وقاضي دينه ومحيي ذكره مخلصًا في الدّعاء له بعد موته وقائمًا بعده في كلّ ما خلّفه مقام نفسه[2].

وتلي الحرّة الأمَة، ووظيفتها الأساسيَّة تتمثَّل في توفير المتعة لسيّدها. وَلٰكِنْ ما لم تكن الأمَة أمّ ولد، فَإِنَّ المتعة الَّتي تمنحها له، تعدّ خسارة كلّيَّة، فالإنجاب وحده يجعل الأمَة ترتقي إلى مرتبة أعلى، لٰكِنَّها تظلُّ دومًا أقلَّ من منزلة الزَّوجة الحرّة.

---

[1] كتاب الحيوان، تحقيق عبد السَّلام هارون– بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، 1969 (وطبعة القاهرة، الخانجي (مكتبة الجاحظ) 1938-1947، 1965)، I، 108 – 110، كتاب كتمان السِّرّ وحفظ اللِّسان، ضمن مجموع رسائل الجاحظ، تحقيق ب، كراوس وطه الحاجري، بيروت (مؤسسة المطبوعات العربية)، 1979 (وطبعة القاهرة 1943)، ص 41 = فنّ حفظ السرّ وصون اللِّسان، عند الجاحظ، محاولات أربع، ترجمه إلى الفرنسيَّة (ش، فيدال، القاهرة) المعهد الفرنسي للآثار الشَّرقيَّة (نصوص وترجمات لكتَّاب شرقيّين IIIV/1، 1976، I، 72.

[2] كتاب في النِّساء ص 148.

وفي المرتبة الأخيرة نجد القينة، فلأنَّها لا توفّر غير المتعة، فهي تحتلّ أسفل السُّلَّم الأخلاقي– الاجتماعي، وزيادة على ذٰلِكَ، فَهٰذِهِ المتعة الَّتي تتقن جيّدًا توفيرها، تدرج ضمن قائمة المصاريف المزدوجة، فهي إنفاق بأتمّ معنى الكلمة، إنفاق من جهة وجوب إعالتها ووجوب الدّفع لها مقابل عطاياها مالًا كثيرًا، وَهٰذا الإنفاق على لذّة هي في حدّ ذاتها نهاية وتهديد الرّجل الحرّ بعبوديّة مزدوجة. فلا وجود له إلَّا في إطار أوامر أحاسيسه ورغباته من ناحية، وأوامر القينة والمقيّن من ناحية أخرى، كما سنرى ذٰلِكَ في القسم الثَّاني من هٰذِهِ الدّراسة.

ويكفي أن نرى ما ذكره الجاحظ في رسالة "المعاد والمعاش" من نتائج هٰذا الاستعباد والتَّفقير الَّذي يرافقه حتمًا ليقيس مدى إدانة البحث عن المتع الَّذي يعدّه دون جدوى. "استعبدتهم الشَّهوات حَتَّى أعطوها أزمّة أديانهم وسلّطوها على مروءتهم وأباحوها أعراضهم فآلت بأكثرهم الحال إلى الذُّلِّ العدم وفقد عزّ الغنى في الآجل مع النَّدامة الطَّويلة والحسرة في الآجل... واعلم... أنّ من قد فقد المال قلَّت الرَّغبة إليه والرّهبة منه، ومن لم يكن بموضع رغبة ولا رهبة استهان النَّاس به.."[1].

يجب أن نلاحظ في النِّهاية، أنَّه حتَّى في حالة عدم ارتقاء الأمَة إلى صفّ أمِّ الولد فهي تظلُّ اجتماعيًّا وأخلاقيًّا أرقى من القينة، لأنَّها لا تنتمي إلَّا لرجل واحد، أمَّا القينة، فهي سواء افتراضيًّا أو واقعيًّا امرأة جميع الرّجال، ومن هنا فهي غير قادرة على ضمان متعة رجل واحد، كما أنّها غير قادرة بشكل نهائي على أن تعقّب لأنَّه عندها سيعمّ الالتباس فالقينة أضاعت حقًّا قدرها في أن تكون امرأة.

لقد أراد بعض المعاصرين[2] أن يروا في رسالة العشق والنِّساء كما في القيان دفاعًا عن المرأة وإبرازًا لمقامها، أو محاولة للاعتراف بحقوقها، نتيجة لعدم اعتمادهم إلَّا على فقرات من الرِّسالة يبدو فيها الكاتب ملحًّا على "القيمة" المسندة إلى النِّساء، فإنَّهم يرون أنفسهم على

[1] مجموع رسائل الجاحظ، ص 2 و 19: ش فيال، I، 34 و50.

[2] جيريس، جنس أدبيّ عربي، المحاسن والمساوي، باريس، ميزنوف ولاروز (منشورات قسم الدِّراسات الإسلاميَّة، بجامعة باريس – الصُّربون (باريسVI، VI) 1977، ص21، شارل بلَّا، الوسط البصري، ص 242، والنَّجم، الجاحظ والحاضرة العبَّاسيَّة، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1965، ص 119 ولذٰلك طٰه الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره، القاهرة، دار المعارف (مكتبة الدِّراسات العربيَّة، 28)، 1976 (1962)، ص 440 – 443. يبدو الجاحظ على حظّ كبير من التَّحرّر الفكري الَّذي يتنافى في البيوت ولبس الحجاب كما يبرّر العشق، ويعدّد فضائل الإماء مغنِّيات أو عشيقات ويدافع عن مالكهنّ بما في ذٰلِكَ الجاحظ نفسه!.

حقٍ في إثبات ما يمكن أن نسمّيه انتصار الجاحظ للنِّساء. إضافة إلى أنّ هٰذا النَّوع من الحكم يخطئ إذا أنزلناه في إطاره التَّاريخي، لأنَّه ماذا يعني الدِّفاع عن حقوق النِّساء في المجتمع الإسلامي في القرن الثَّالث هجريًّا؟ إنَّه يوحي في أقلّ الأحوال بنوع غريب من انسداد الرّؤية تجاه النَّصّ نفسه، وَهٰذِهِ هي الفقرات الَّتي تعنينا:

- ولم نر الرّجال يهابون للرِّجال إلَّا ما لا بال به في جنب ما يهابون للنِّساء[1].
- والمرأة أيضًا أرفع حالًا من الرّجل في أمور منها أنَّها الَّتي تُطلب وتُراد...[2].
- وممَّا يستدلُّ به على تعظيم شأن النَّاس أنّ الرَّجل يستحلف بالله...[3].
- ولسنا نقول ولا يقول أحد ممّن يعقل أنَّ النِّساء فوق الرِّجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر..[4].

يبرز المقطعان الأوَّلان مظهرًا أساسيًّا لرؤية مشتركة في ذٰلِكَ العصر وهو الَّذي يحمله الجاحظ عن المرأة الزَّوجة! إنَّها كائن سلبيٌّ، هي الصّبور وأبدًا لم تكن الفاعل في هٰذا النَّوع من الجدل الَّذي يضعها في مواجهة الرّجل، وعلينا أن نلاحظ أنّ الاستعمال النَّمطيّ السَّلبي في الشَّاهد الثَّاني، هو استعمال يوهن بل يقلب كلِّيًّا الدّفاع عن المرأة. فهي تطلب للزَّواج، ومعشوقة، مرغوب فيها، ومحبوبة ومطلوبة مدافع عنها ومسعفة.. الخ.

أمَّا الرَّجل، فهو أساسًا الكائن الفاعل، وعلينا أن نذكر أنّ هٰذا الرّجل هو كهل، شهم حرّ ومن الخاصّة. فإن كان إذن للمرأة بعض القيمة، بغضّ النَّظر عن الإنجاب، فهي، باعتبارها شيئًا، شيئًا له ثمن، نشتهيه، ونملكه ونحفظه بكلِّ غيرة بعيدًا عن الأعين وعن رغبة الرّجال الآخرين حَتَّى لا ينتهك نفوذ الزَّوج أو السَّيّد وعرضه.

إنّ الفقرة الثَّالثة، باعتبارها تطبيقًا للقسم، لا تقوم إلَّا بإعادة هٰذِهِ النَّظرة، والَّذي يؤاخذ في هٰذا المجال، هو بكلِّ تأكيد، التَّحدّي الَّذي يقصد مروّة الرّجل، وكونه لا يتسامح في هٰذا المضمار أبدًا.. ويحدّد الجاحظ هٰذا الأمر في نفس الفقرة بقوله إنَّ الرّجل يكون له نفس ردّ الفعل العنيف. سواء كان يحبّ امرأته أو يكرهها، وسواء كانت هٰذِهِ المرأة وضيعة من السّوقة

[1] كتاب في النِّساء، ص 142.

[2] نفسه، ص 146.

[3] نفسه، ص 147.

[4] نفسه، ص 151.

أو من أصل رفيع. وإنّ القسم المطلوب من آخرين يخدش في نفوذه وفي سيادته وفي كرامته باعتباره رجلًا حرًّا في المدينة وباعتباره سيّدًا في بيته.

أمّا الفقرة الأخيرة، في النّهاية، فإن لم يقل إنّ الرّجل أرفع، فإنَّه لا يشير إلَّا قليلًا إلى أنَّه أقلّ درجة من المرأة. وَهٰذا ضرب من البلاغة أو مجرّد استطراد جاحظي، فالمهمُّ أنَّه قال بوضوح: ونحن وإن رأينا أنَّ فضل الرّجل على المرأة في جملة القول في الرّجال والنِّساء أكثر وأظهر، فليس ينبغي لنا أن نقصّر في حقوق المرأة وليس ينبغي لمن عظّم حقوق الآباء أن يصغّر حقوق الأمَّهات وَكَذٰلِكَ الإخوة والأخوات والبنون والبنات، وأنا وإن كنت أرى أنّ حقّ هٰذا أعظم فإنّ هٰذِهِ أرحم[1].

وَهٰذِهِ الفقرة نفسها، لا يمكن ألَّا تذكّر قرّاء الجاحظ بالآية القرآنيَّة: "وللرّجال عليهنّ درجة"[2]. ويكون من الخطإ أن نظنّ أنَّ كاتبنا سيذهب ضدّ ما يثبته القرآن، وبدون أدنى شكّ ما يعتقده معاصروه. فإنَّنا إذن بعيدون عمَّا يسمّى بـ"حرّيَّة الرّأي" عند صاحب كتاب الحيوان، هٰذا سيَّما إذا وقع التَّركيز على رقَّتهم وحنانهم وعلى "الجانب الأمومي" إن جاز لنا القول، فَهٰذِهِ المسودّة للدِّفاع عن النِّساء لا تهمّ في نهاية الأمر سوى الحرائر والحلال، أمَّهات أو أمَّهات مستقبليَّات يتمتَّعن بعد بحالة قانونيَّة حقيقيّة، وضعيّة "زواجيّة"، وقد قدّم الجاحظ نفسه أسباب هٰذا الدّفاع النِّسبيّ في نهاية الأمر. فالتَّنافس المتزايد وغير المتكافئ، لأنَّه بأدوات غير متساوية، والدّائر في حقّ الحرائر من النِّساء الإماء وحضور الرِّجال أو المجموعات في المدينة، كلّها تعلن احتقارهم للنِّساء أو في أقلّ الحالات، لا مبالاتهم بهنّ.

- رأينا ناسًا يزرون عليهنَّ أشدَّ الزِّراية ويحتقرونهنَّ أشدّ الاحتقار ويبخسونهنَّ أكثر حقوقهنَّ.
- وإنّ من العجز أن يكون الرّجل لا يستطيع توفير حقوق الآباء والأعمام إلَّا بأن ينكر حقوق الأمَّهات والأحوال.
- ولولا أنَّ أناسًا يفخرون بالجلد وقوّة المنّة وانصراف النَّفس حتَّى جعلوا شدّة عشق الرّجل لأمّته وزوجته وولده دليلًا على الضّعف وبابًا من الخور، لما تكلَّفنا كثيرًا ممَّا شرطناه في هٰذا الكتاب..

---

[1] نفسه، ص 157.

[2] البقرة، II، 228.

- قال بعض من احتجَّ للعلَّة الَّتي من أجلها صار أكثر الإماء أحظى عند الرّجال من أكثر المهيرات..[1].

من كان هؤلاء النَّاقدون للجنس النِّسوي؟ أيسوّون بين الحرائر والإماء؟ هل يتعلَّق الأمر بأعيان يقع تحويلهنَّ من حرائر حتَّى لا ترى إلَّا الجواري والقيان أو من حاملات لعشق مثليّ؟ هل يلمّح الجاحظ إلى تيَّارات أو إلى مجموعات صوفيَّة تدعو إلى القناعة والعفّة؟ إنَّه من الصَّعب وجود جواب في الوضع الرّاهن انطلاقًا من الوثائق المتوفِّرة. ومهما يكن من أمر، فإنّ ردّ فعل الجاحظ يبدو أنَّه قدّم إجابة على وضعيّة اجتماعيّة مخصوصة، ولأنَّها نابعة من المجتمع الإسلامي، فإنَّ تلك الإجابة تحمل جميع علاماتها. وإنّ النَّماذج الَّتي تساعد على التَّفكير، وإذن، على التَّرجمة لقرَّائه العلاقة رجل/امرأة وخضوع إحداها للأخرى هي نماذج المجتمع في عصره.

هٰذِهِ العلاقة مستنسخة من العلاقة الَّتي تربط الخليفة برعاياه. إنّ الأمر يتعلَّق بعلاقة ذات طبيعة حقًّا سياسيَّة! فللأوَّل فضائل الأمر وعلى الآخر، وهو المرأة، ها نحن في حاجة لبيان ذٰلِكَ، فضائل الطَّاعة والتَّبعيَّة. فالرّجل بالنِّسبة إلى زوجته ما يمثِّله السُّلطان لرعاياه. وَلٰكِنْ هٰذا الخضوع ينبغي قبوله بطواعية كما ينبغي أن يكون قائمًا ومرسّخًا بفضله– في حالة الزَّوجة– بالبيعة الَّتي أشار إليها الجاحظ باستعمال "طاعة الدّيانة" وفي حالة الرّعيّة[2]. يجب أن ننبّه إلى أنّ هٰذا الشّكل الأخير من العلاقة مع ما يفترضه من ولاء وخضوع متّفق عليه لا يقوم إلَّا بتكرار رؤية تقليديَّة للعلاقات السّلطويَّة، فإنّ تطبيقه في العلاقات الزَّوجيَّة مع التَّركيز على مفهوم الحبّ، حبّ زوجيّ قد يقوّي العلاقات ويمتّن الوحدة وهو (الحبّ) يشكِّل عنصرًا جديدًا في التَّفكير العربيّ الإسلاميّ لِهٰذِلكَ العصر.

النَّموذج الثَّاني، الَّذي يعود إليه الجاحظ والَّذي يدخل بدوره فكرة خضوع متّفق عليه أو عاطفيّ لا يقوم في الواقع إلَّا بتكرار الأوَّل، وَلٰكِنْ ثمّة مجال آخر للعلاقات السُّلطويّة بدأ يتموقع، وهو ذاك المتعلِّق بالعلاقات بين السَّيّد والعبد! "وإنَّما يملك المولى من عبده بدنه فأمّا قلبه فليس له عليه سلطان"[3].

---

[1] نفس المرجع المذكور، 151، 152 و 157.

[2] المرجع المذكور، ص 147، انظر أيضًا، النُّبل والتَّنبّل وذمّ الكبْرِ، تحقيق وترجمة: شارل بلّا، أرابيكا، XIX (1967)، ص 269، 270.

[3] كتاب في النِّساء، ص 147.

وفي النِّهاية، فإنَّه بكلِّ تأكيد النَّموذج الأثقل في النَّتائج لأنَّه يعيد بعقلنته ما يبدو نظام تفكير قديم. النُّفوذ الحيواني أو بأكثر دقّة، فإنَّه يتمّ استدعاء النِّظام الطَّبيعي للتَّفكير في العلاقة ذكر/أنثى، أو رجل/امرأة، وحاكم/محكوم. "وقضيَّة واجبة أنَّ النَّاس لا يصلحهم إلَّا رئيس واحد... إذ قد علم الله أنَّ صلاح عامّة البهائم في أن يجعل لكلِّ جنس منها فحل يوردها الماء ويصدرها... فجعل منها رؤوسًا متبوعة وأذنابًا تابعة[1].

إنَّ انعدام المساواة بين هٰذَيْنِ الأخيرين هي حينئذ نهائيّة لأنَّها مؤسَّسة في الطَّبيعة. وإنّ الاختلاف بينهما وهو المدرج ضمن النِّظام الطَّبيعي له لازمة منطقيَّة، تتمثَّل في علويَّة لا جدال فيها لأحدهما على الآخر في النِّظام الاجتماعي. وإنّ تشكُّل العلاقة السِّياسي الَّذي سيجمعها هو شكل الأرستقراطيَّة، أو حكومة يقود فيها من كان الأقوى والأفضل "فوصل الله– تعالى– عجزها بقوّة من أحوجه إلى الاستمتاع بها ووصل جهلها بمعرفة من عرف كيف وجه الحيلة في صونها والدّفاع عنها.... فلولا السَّائس ضاع المسوس.. وانفراد السّيِّد كانفراد الإمام بالإمامة"[2].

وإنَّه في هٰذا المعنى– بكلِّ تأكيد– يجب أن نقرأ ما يسمّيه الجاحظ حقوق النِّساء لا في إطار أيِّ اعتراف بحقوق النِّساء، فانشغال كَهٰذا لم يكن أبدًا جزءًا من المفكَّر فيه في ذٰلِكَ العصر. وَلٰكِنْ يجب أن نلاحظ أنّه، إن كان الجاحظ مقارنة بمعاصريه يظهر طرافة ما في معنى أنَّه الوحيد في علمنا الَّذي طرح مسألة الحبِّ بين الأزواج وأعطاها صفة حبّ وقابلها بعشق يعدّ بغيضًا. إنّ النُّصوص الَّتي تعدّ أدبًا لا تطرح أبدًا هٰذا الحبّ!.

فما هو مناقش ومقدّم على أنّه عادة مشكَّلًا، هو تلك العلاقات مع الآخر الأنثوي خارج البيت، أي خارج الحريم. وإن كان عشق الجواري موضوع تفكير، فلأنَّ هٰؤُلاءِ قد اقتحمن "نادي الرّجال" في المجتمع الإسلامي ولأنهنّ هجرن المكان المخصّص لهنَّ– كباقي النِّساء– للالتحاق بمكان الرّجال.

إنَّ عمل صاحب كتاب الحيوان في هٰذِهِ الرّسالة هيّأ لتنظير– عقلنة للعلاقات بين الجنسين ممَّا يجعلنا نفكِّر أنَّ النَّموذج القانوني المقترح من الشَّريعة ومن الفقه لم يكن ليجيب على تساؤلات ذٰلِكَ العصر أو على الأقلِّ تساؤلات النُّخبة الَّتي يتوجّه إليها الجاحظ بلا منازع،

[1] نفسه، ص 150.

[2] نفسه ص 151.

وسنرى فيما يلي ما هي النَّظريَّة الَّتي تستبطن تفكير الجاحظ حول القيان وحول العلاقات الَّتي أسَّسها حضورهنَّ في المجتمع الإسلامي.

رسالة القيان

إنّ قارئ رسالة القيان يصدم فورًا بحقيقة متناقضة! تعطي للجاحظ بكلِّ ثبات من قبل كلّ هٰؤُلاءِ – القدامى والمعاصرين – الَّذين قدّموا مؤلَّفاته، فالرّسالة تبدأ– رغم ذٰلِكَ– بتعداد أسماء مؤلِّفيه المفترضين. وليقدّم تقريرًا حول هٰذا التَّناقض، فإنّ بيستن يبدأ بتعريف الجنس "الرّسالة" وبتفصيل خصائصها. وسيكون الأساس رسالة مفتوحة موجّهة لشخص مخصوص بالاسم. فالرِّسالة إذن تحترم حسب رأيه الشَّكل العاديّ لكلِّ رسالة بما أنَّها تبدأ بالشّكل الكلاسيكي: من فلان... إلى فلان... أمّا بعد... وهو إثبات أقلُّ ما يقال فيه إنَّه غريب إلَّا إذا ذهب بنا الظَّنّ إلى أنَّه لم يأخذ بعين الاعتبار إلَّا الرّسائل الَّتي يمكن أن نعدّها ديوانيّة، وهي مراسلات رسميّة كتبها كتَّاب الدّواوين أثناء أداء مهامّهم، لا توجد أيُّ رسالة للجاحظ، مثلًا، تبدأ بِهٰذا الشَّكل ونحن نشكُّ في إمكانيّة وجود، في العصر القديم، رسائل تسعى أدبيّة (أو محاولات) تحترم هٰذِهِ القاعدة. وَلٰكِنْ، قد يحدث– كما يضيف الكاتب المترجم للرّسالة – أن لا يذكر اسم الكاتب وأن تبدأ الرّسالة مباشرة بعنوان المرسل إليه. هٰذا المرسل إليه هو سيّد ذو تأثير، وبذكر اسمه، ينتظر الكاتب جائزة أو على الأقلِّ مساعدة وحماية[1]. وإن كان بيستن على صواب تمامًا بالتَّذكير بأنّ الرّسالة توجّه عادة لشخص ذي نفوذ أو عضو في حاشية حاكم، فهو على الغالب، يخلط بين المرسل إليه والمهدى إليه. فالحاكم نفسه، على الأقلِّ في حالة الجاحظ على الأغلب وفي نهاية المطاف، هو الَّذي يتعلَّق به إهداء الرّسائل، سواء بتعيينه بالاسم علنًا أو افتراضًا، فالمرسل إليه لا يشار إليه فعلًا إلَّا كمولى أمير المؤمنين: وإنّ نظرة سريعة لرسائل الجاحظ الَّتي جمعها عبد السَّلام هارون تثبت هٰذا الأمر، وسنتَّخذ كمثال أوّل "رسالة في مناقب التُّرك" الموجّهة إلى الفتح بن خاقان، وزير المتوكّل، فالمرسل إليه لا يسمّى في الرّسالة! ولنسجّل أنّ المرسل كَذٰلِكَ لا يذكر.

فالرّسالة تبدأ هٰكَذا: وفَّقك الله لرشدك وأعان على شكرك... وقد أعجبني ما رأيت من شغفك بطاعة إمامك والمحاماة لتدبير خليفتك[2].

---

[1] المقدّمة، ص 2-3.

[2] رسائل الجاحظ، I، ص 6.

والمثال الثَّاني، رسالة في نفي التَّشبيه، تعطي توضيحًا أكثر بلاغة، فهي موجّهة، كما يخبرنا دون أن يكون بشكل صريح– إلى أبي الوليد محمّد، ابن كبير قضاة بغداد، أحمد بن أبي دؤاد، فالجاحظ لا يذكر فيها الخليفة وَلٰكِنْ، ربّما توقَّع أن يؤاخذ على ذٰلِكَ، فبادر بالقول "ولعلَّ قائلًا أن يقول: وكيف لم تذكر أمير المؤمنين والمعتصم برّب العالمين.. قلنا إنَّ عقل الرّسول يدلّ على مرسله... ومديحك الوزير الرّاجع إلى من اختاره..[1]. فنحن نرى، أنَّ المهدى إليه لا يذكر بالضّرورة بالاسم، وَلٰكِنْ نقول إنّه وإن لم يوجد أبدًا في الرّسالة نفسها، وإن حدث أن تمّت الإشارة إليه، فَذٰلِكَ بوصفه عضوًا من حاشية الحاكم أو في خدمته.

بالإضافة إلى ذٰلِكَ، يجب أن تتساءل إن كان المهدى إليه ذو الشّأن هو حقًّا المرسل إليه في الرّسالة، أي أنّه القارئ الَّذي يريد الكاتب أن يصل إليه، لٰكنَّنا لا نظنّ ذٰلِكَ. فَهٰذا المهدى إليه هو الحريف أكثر منه القارئ المرجوّ والحريف هنا بالمعنى التِّجاريّ للكلمة الَّذي يقدّم طلبًا. فالوليّ/الرّاعي الَّذي– عبر هٰذِهِ الحركة– يسعى إلى مضاعفة وقاره أو إلى تأسيس– المعنى الإيديولوجي له، الوسط الاجتماعي والسّياسي الَّذي هو محوره. كلّ هٰذِهِ النُّصوص القروسطيّة الَّتي وصلتنا مع تعريف طالبيها– المهدى لهم تتوجّه لا إلى هٰذِهِ الشَّخصيَّة المفردة، ولا إلى الطَّائفة بأكملها، وَلٰكِنْ إلى مجموعة صغيرة، إلى طبقة من المتميّزين، الخاصّة، فهي وحدها القادرة على قراءة هٰذِهِ النُّصوص المكتوبة وفهمها، والَّتي تكون في الغالب من مستوى رفيع. قام، الجاحظ نفسه بمعاينة ذٰلِكَ في كتابه "البرصان والعرجان والعميان والحولان"!. "وأنا أعلم أنّ عامّة من يقرأ كتابي هٰذا وسائر كتبي لا يعرف معاني حديثي للشّعر ولا يفسّر هٰذا الغريب ولٰكنّي إن تكلَّفْت ذٰلِكَ ضعف مقدار كلّ كتاب منه وإذا طال جدًّا ثقل، فقد صرت كأنّي أكتبها للعلماء"[2].

ولنا أن نعود إلى الجمهور المعنيّ وإلى المعنيّين من هٰذِهِ الرّسالة، لا بدّ لنا في البداية أن نعود للنّقطة الثَّانية الَّتي صنّفها بيستن على أنّ الرّسالة هي في العموم لا تتضمَّن دومًا اسم كاتبها. فلا وجود لأيّ رسالة للجاحظ- على حدّ علمنا– تبدأ بـ"من أبي عثمان عمرو بن بحر.. إلى... "وَلٰكِنْ علينا أن ننبّه إلى أنّه إذا استثنينا الكتاب المنحول" المحاسن والأضداد" إذ يظهر اسمه في سبعة نصوص. وفي ثلاثة منها، فإنَّ اسم الجاحظ يعطى بغرض المحاكاة كمغاير لاسم

[1] نفسه، I، 307-306.

[2] تحقيق الخولي، القاهرة، بيروت، دار الاعتصام للطَّبع والنَّشر، 1979، ص44، ينبغي الاشارة إلى أنّ هٰذِهِ الملاحظة تنطبق على نثره.

الرّاوي[1]. ونصّان يذكرانه لأنّ الجاحظ فيهما راو وبطل للنَّوادر في نفس الوقت، أو للأقوال الَّتي ينقلها[2].

والنّصان الأخيران هما إضافتان ناتجتان عن النّاسخين، وفيما عدا ذٰلِكَ فإنَّها تذكر كما هي من قبل النَّاشر[3].

وفي النِّهاية، فإنَّنا نسجّل أنَّ الكاتب، وقد يكون من الأصحّ أن نقول الرّاوي يظهر في رسالتنا، كما في باقي الرّسائل، من خلال استعمال ضمير المتكلِّم سواء مفردًا أو جمعًا، وَهٰذا الاستعمال لا يكون دون طرح مشاكل تتعلَّق سواء بتعريف الرّاوي أو الرّواة الحقيقيّن.

ومع ذٰلِكَ، فثمّة أمر ثابت، وهو أنّ هٰذِهِ الرّسالة تتميّز عن الرّسائل العاديّة للجاحظ، وهي تتميّز عنها على نحو مضاعف. فبذكر أسماء مؤلّفيها، بدون وضع مرسل إليه لا ينتمي إلى الخاصَّة ولا حَتَّى مهدى إليه مألوف (قاض أو وزير أو خليفة)– كما يرى بيستن– وَلٰكِنْ بوضع مجموعة نكرة أو على الأقلّ مزدراة بما أنَّها مشحونة بالجهل والغلظة والسّفالة إن تبنّينا ترجمة بلَّا.

فهي إذن رسالة جاحظيّة، لٰكِنْ بالاستناد إلى المقدّمة، فيكون مصدرها مجموعة ناقدين مذكورين[4]. دون تحديد آخر على كونهم أهل الجهالة والجفاء وغلظة الطَّبع وفساد الحسّ، وهٰؤلاء، بإمكانهم أن يكونوا، إن عدنا لرسالة أخرى للجاحظ[5]- العرب البدو وبأكثر خصوصيَّة الشُّعراء القدامى، سواء شعراء الجاهليَّة أو شعراء بداية الإسلام من أمثال كُثيّر وجميل بثينة أو عروة "عرب أجلاف، جفاة... غذّوا بالبؤس والشَّقاء ونشأوا فيه لا يعرفون من رفاهية العيش ولذّة الدّنيا شيئًا".

إنّهم إذن، أو على الأقلّ، نظنّهم بلا جدال شعراء الحبّ العذري أو المدافعين عن العادات العربيَّة. وإنّ إثبات هٰذا التَّعارض بين الظّرف الحضريّ والهمجيّة البدويّة يمكن أن نجده في

---

[1] رسالة في الجدّ والهزل ضمن رسائل الجاحظ، I، 268، رسالة إلى أبي الفرج بن نجاح، I، 328، كتاب التَّربيع والتَّدوير، III، 67.

[2] رسالة في صناعة القوّاد ضمن رسائل الجاحظ، I، 379، ورسالة في الحنين إلى الأوطان، II، 405.

[3] رسالة في ذمّ أخلاق الكُتّاب، II، 199، ورسالة في البلاغة والإيجاز، VI، 151.

[4] تناقض آخر نظرًا إلى أنّ "المرء لا يكون مسؤولًا عن شرفه إلَّا أمام من هم في درجته اجتماعيًّا". أليس هٰذا أوّل اعتر.

[5] كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، ص 105 (ذٰلِكَ ما لاحظناه). يوضّح الجاحظ أنَّ أُولٰئِكَ يشكِّلون النَّماذج المثاليَّة وأنَّهم عكس الأدباء والظُّرفاء الَّذين يدافعون بقوَّة عن المثليّة.

الوصف الَّذي رسمه أبو الفرج الأصفهاني في نفس الألفاظ للمغنّية الشَّهيرة "عريب" والَّذي يقابل بين النّساء والقيان في بداية الإسلام وبين نساء العصر العبّاسي" ولا رئي في النِّساء بعد القيان الحجازيَّات القديمات مثل جميلة وعزّة الميلاء وسلامة الزّرقاء ومن جرى مجراهنّ– على قلّة عددهنَّ– نظر لها (عريب)، وكانت فيها من الفضائل الَّتي وصفناها ما ليس لهنّ ممّا يكون لمثلها من جواري الخلفاء ومن نشأ في قصور الخلافة وغذِّي برقيق العيش الَّذي لا يدانيه عيش الحجاز والنّشأة بين العامَّة والعرب الجفاة ومن غلظ طبعه"[1].

إنّ التَّقارب بين رسالتي الجاحظ اللّتين تتناولان كلتاهما الحبّ وبين مقطع كتاب الأغاني، يسمح لنا أن نطرح أنّ مالكي القيان المفترضين هم من الحضر وهم– على الأرجح– جميعهم من أصل فارسيّ، أو على الأقلّ هم من الموالي الَّذين يشكُّون أو يرفضون كلّيًّا العادات العربيَّة، سواء كانت من البادية أو من المدن الحجازيَّة الكبيرة، كما يرفضون الحبّ النَّظري والحبّ العذري والعفاف بما في ذٰلِكَ عفاف النَّظرة الَّتي ترافقه. ومن هنا نعتقد أنّ الرّسالة تشكِّل نقدًا ضدّ الشُّعوبيّة. لقد تكوَّنت إلى هٰذا الحدّ أربع فرضيّات لتحديد هٰذِهِ الشَّخصيات:

1- شارل بلّا، اعتبر في مقام أوّل، أنّ الرّسالة كتبت "باسم عدد من الشَّخصيَّات المذكورة في المقدّمة" ولاحظ أنّه "يجوز لنا أن نتساءل إن كان الأمر يتعلّق بأسلوب كتابة أو إن– على العكس– تلقّى الجاحظ مكافأة لكتابة دفاعًا لصالح الأثرياء الَّذين يملكون القيان!"[2].

2- في ملاحظة أولى من ترجمة الرّسالة، عاد شارل بلّا للسّؤال وحدّد "هاته الأسماء، المجهولة، قد تكون أسماء مقيّنين أساسيّين معاصرين للجاحظ، لأنّ لهم طابع الأصالة"[3].

وبقراءة الافتراضين السّابقين، لا يمكن للقارئ إلَّا أن يتساءل إن كان المترجم قد اعتبر المقيّن بمعنى "غنيّ مالك لقيان!" أو إن سمع– كأمر عاديّ"– "تاجر قيان" أنّ هٰذا التّاجر يكتفي بشراء وإعادة بيع هٰؤُلاءِ الإماء الخبيرات أو يكوّنهنَّ شخصيًّا لإعادة بيعهنّ أو تأجير خدماتهنَّ بسعر غال. ولا بدّ أن نلاحظ أنّه في مقال "قينة" في دائرة المعارف الإسلاميّة، يحتفظ شارل بلّا بالمعنى الثَّاني والَّذي لم يعد محلّ تساؤل، حول رسالتنا، وهو أنّهم "أغنياء مالكو قيان"، ولا حتّى محلَّ شكّ، بما أنّه، بذكر أسماء المقيّنين الَّذين تركتهم لنا

---

[1] كتاب الأغاني بيروت، دار إحياء التُّراث العربي، (د.ت)، (وطبعة القاهرة، دار الكتب، الهيئة المصريَّة للتَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، 1927-1974)، IXX، 54.

[2] الوسط البصري، ص 252، هامش 6، وَهٰذا من ملاحظاتنا في هٰذا الشَّاهد وفيما سيأتي من الشَّواهد.

[3] القيان للجاحظ، أربيكا، 1963) X/2). ص 122، هامش 1.

التّرجمة العربيَّة، يؤكّد "أسماء أخرى معروفة لأنَّهم مذكورون في بداية كتاب القيان للجاحظ".

وسنرى أنّه وإن قدّمت أسماء حقيقيّة للمقيّن في الرّسالة، فهي ليست بكلِّ تأكيد تلك الَّتي ذكرت في المقدّمة، وإنّما تلك المذكورة في الصّفحة قبل الأخيرة. ونفس هٰذا اللُّبس نجده عند الحاجري[1]، رغم أنّه يبدو متبنّيًا لمعادلة تعريفيّة المقيّن= تاجر، وقد جعل الكلام على لسان طائفة من المقيّنين، وقد تبدو هٰذِهِ الصّفات... أنّها لجماعة من السّراة لولا ما يجيء في خلال الرّسالة من النَّصّ على أنّهم من مقيّنين".

3- فرضيّة ثالثة تكوّنت عند وديعة النَّجم[2]، وقد يتعلَّق الأمر في نظرها برواة ماجنين مغرمين بالغناء وبالقيان ومهتمّين بالدّفاع عنهنَّ وعن طالبيهنَّ (وقد يكونون هم أنفسهم) "جماعة من الرّواة كانوا يدعون إلى حياة اللّهو وينغمسون فيها".

إنّ إسناد الرّسالة إلى هٰؤُلاءِ الرّواة قد يتوافق مع الإرادة المعهودة عند الجاحظ[3] وهي تشويش المسالك وتضليل القارئ. هٰذا التَّشويش سيؤكَّد ويضاعف في حاشية الرّسالة[4].

وأيضًا، فقد استنتجت الكاتبة: "فالرّسالة إذن تبدو وكأنَّها نقلت من قبل الجاحظ عن هٰؤُلاءِ الَّذين سمّاهم في مقدّمتها، أمّا الحجاج فهي موجّهة ضدّ الجهلاء الَّذين لا يعنون بحياة اللّهو ويجهلونها ولا يحبّذون العناية والاستمتاع بالجواري والقيان".

لِذٰلِكَ فإنّ وديعة النَّجم تقع في تناقض، فالجاحظ يقول بدقّة "هٰذِهِ الرّسالة الَّتي كتبناها تحت إملاء رواة هي مسندة إلى هٰؤُلاءِ الَّذين سمّيناهم في المقدّمة".

---

(1) الجاحظ، حياته وآثاره، القاهرة، دار المعارف (مكتبة الدِّراسات الأدبيَّة، 281، 1976، (1962)، ص 251 – 252. رأي سيعيده في مقاله بمجلَّة الفكر، III/6 (مارس 1958). أمّا طه الحاجري فإنّه في مقدّمته لكتاب البخلاء يتكلَّم كلامًا عامًّا على "طائفة من معاشريه المعروفين بين النَّاس بتلك النَّاحية"، القاهرة، دار المعارف (ذخائر العرب، 23)، 1976، ص40. ونلفت الأنظار أيضًا إلى أنّ مجلَّة الفكر التُّونسيَّة قد نشرت (III/I (أكتوبر 1957) مقالًا لأحمد مختار الوزير مخصَّص لرسالتنا هٰذِهِ، وَلٰكِنْ لا يقدّم شيئًا ذا بال عن هٰذا النَّصّ.

(2) الجاحظ والحاضرة العبَّاسيَّة، ص 1-4.

(3) تحيل النَّجم إلى الفقرة المهتمَّة في رسالة في فصل ما بين العداوة والحسد ضمن رسائل الجاحظ، I، 350.

(4) لم ير شارل بلّا فائدة في ترجمة نهاية الرّسالة واعتبرها من تأليف بعض النُّسّاخ.

فلنا أن نستنتج بحقّ أنّ الكُتّاب المفترضين والرّواة ينتمون إلى مجموعتين متمايزتين، وإذا كانت أسماء الفريق الأوّل مذكورة فعلًا، فإنّ أسماء هٰؤُلاءِ الرّواة المشاهير لا تظهر في أيّ مكان في الرّسالة. إنّ الفقرات المأخوذة من كتاب الأغاني الّتي ترجع إليها وديعة النّجم لا تسمح بإثبات كَذٰلِكَ، كما سنرى عندما سنحاول تعريف الشّخصيّات المختلفة.

إنّ قراءتها في النّهاية تغطّي كلّيًا بعد الرّسالة التّهكُّمي والسّاخر. فهي لا ترى في هٰذا الإسناد الخاطئ إلّا رغبة الجاحظ في التبرّؤ. "محاولة تبرئة ذمّته من الحجج الّتي ترد على ألسن دعاة اللّهو ومؤيّدي المقيّنين وأصحاب الجواري المغنّيات وإظهارها بمظهر الحجج الّتي يوردها هٰؤُلاءِ أنفسهم.

4- الفرضيّة الأخيرة هي لـ "بيستون". ونلاحظ فورًا أنّه المعاصر الوحيد الّذي أثبت بوضوح طابع الرّسالة السّاخر ورفض الفكرة الّتي يمكن أن تمثّل دفاعًا عن ممارسات موصوفة توجد فيها. وبرفضه وجهة نظر بلّا الّذي يرى أنّ هاته الأسماء تبدو صحيحة، فهو يلاحظ أنّ بعض الأسماء على الأقلّ هي مختلفة جدًّا عن النّمط الرّسمي الّذي يوقّع عادة عمل المؤلّف وهي أسماء مستعارة ساخرة"[1].

فالأمر يتعلّق إذن، حسب رأيه بألقاب يختبئ المقيّن خلفها، لٰكنّها ألقاب ظاهرة بطريقة تكفي لتذكّر بأسمائهم الحقيقيّة وليتمكّن معاصره والجاحظ من معرفتها دون تردّد أو لبس ممكنين. ومع ذٰلِكَ، فلا بدّ لنا من أن نلاحظ أمرين: أوّلًا، أنّ جميع الأسماء المذكورة في المقدّمة ليست كنى وهي أبعد من أن تكون كَذٰلِكَ وأنّ هٰذِهِ الأخيرة، إذا استثنينا المشكوك فيه أبا رتّال، لا تمثّل ألقابًا متمّمات لأسماء حقيقيّة[2].ثانيًا، إنّ بيستن لا يميّز بوضوح على غرار شارل بلّا بين تاجر ومقيّن. فهو يعرّف– دون تقديم أيّ تفسير– "المقيّنين" بـ"تجّار يتاجرون بالقيان"[3] وبعد سطرين بـ"مالكي قيان". فلا شيء يسمح بلُبس كَهٰذا! فمقيّن يجب أن يؤخذ بمعنى تاجر يبيع قيانًا أو يؤجّر عطاياهنّ للرّوّاد". وسيوظّف الجاحظ هٰذا التّمييز بين تاجر وبين مالك خاصّ للقيان لذمّ هٰؤُلاءِ وأولٰئك.

---

[1] ص 3 و4.

[2] يظلُّ حضور هٰذِهِ الكنى رئيسيًّا لأنّه العلاقة الأولى على خطإ النِّسبة وعلى عمل الجاحظ التّعتيمي، فالاعتراف بكنية مشينة هو في حدّ ذاته إهانة واعتراف بالتّفاهة.

[3] ص4، هامش 1، أُنظر أيضًا ص 36 و38. وقد استخدم بيستون هٰذا المعنى المزدوج دون إبداء ملاحظة إضافيّة وَذٰلِكَ في ثبت المصطلحات الّذي ختم به تعليقه.

وإنّه لمدهش ألّا نرى أحدًا باستثناء وديعة النَّجم اعتقد في فائدة التَّثبُّت من هٰذِهِ الأسماء إن كانت لم تذكر في السّجلّات أو في كتب التَّراجم[1] والاطِّلاع عليها سمح فعلًا بتعريف عدد منهم وبتقديم تصويبات على النّصِّ. وسنرى أنّ هٰذا ليس عديم الفائدة فيما يتعلَّق بالمعنى الَّذي يعطيه الجاحظ لمشروعه المتعلِّق بالقيان.

- محمّد بن خالد خذار خذاه (كذا): يجب أن نقرأ بخاري خذاه لا خذار خذاه، إنّه عنوان لأسرة حاكمة أصليّة لبخاري الَّتي تعني "ملك بخاري"[2] فالجاحظ نفسه يتحدّث في رسالته في مناقب التّرك[3]، عن أبي شجاع شبيب بن بخاري خذاي البلخي الَّذي أصبح سيّدًا في فنّ الحرب، والَّذي قد يكون أخا شخصيَّتنا أو ابنها. كان هٰذا الأخير قائد أفشين أثناء الحملة على بابك الخُرَّمي سنة 222 هجريًّا (تحت حكم المعتصم)[4].
- عبد الله بن أيّوب بن أبي سمير[5]: هٰذا الاسم ذكر في كتاب الأغاني الَّذي يقدّم أبا سمير عبد الله بن أيّوب مولى بني أميّة[6]. وقد استخرجته وديعة النَّجم! وَلٰكِنْ لم نفهم كيف أمكن أن تستنتج– عند قراءة المطلع التَّالي[7] أنّه كان راويًا، إلّا إذا افترضنا أنّه يكفي أن ننقل حدثًا عشناه حَتَّى نصنّف رواية!.

"أخبرني عمّي: (عمّ الأصفهاني) قال: حدّثني الحسن بن الفهم قال: قال لي أبو سمير عبد الله بن أيّوب مولى بني أمّية: بات عندي ليلة، محمّد بن أبي محمّد اليزيدي فظهر لنا قنفد فقلت له: قل فيه شيئًا، فأنشد يقول...

---

(1) وَكَذٰلِكَ عبد السَّلام هارون محقِّق النَّصِّ– مثل بيستون– لم ير فائدة في التَّعريف بِهٰذِهِ الشَّخصيَّات.

(2) برتولود، (ر.ن. فراي)، "بخارة" في دائرة المعارف الإسلاميَّة مجلَّد 2.

(3) رسائل الجاحظ، I، 39 – 40.

(4) الطَّبري، تاريخ الرُّسل والملوك تحقيق: م. إبراهيم، القاهرة، دار المعارف (ذخائر العرب، 30) 1967، XI، 30، 35، 38، 40، 42: اليعقوبي، تاريخ، بيروت، دار صادر، (د. ت) ، II، 475، الدِّينَوَري: الأخبار الطِّوال، تحقيق: أ. عامر والشّيال، بغداد، مكتبة المثنَّى (تراثنا)، 1959، ص 403، كرون، slaves on horses.

(5) قرأ بيستون ص 12: سامر في حين استخدم هارون سُمَيْر

(6) XX، 243، ونجد في IXX، 70 عبد الله بن أيّوب بن أبي شمر، عند المأمون بمعيَّة محمَّد بن حامد الخاقاني وعريب.

(7) XX، 243 (=IIIVX، 85 من طبعة القاهرة، 1285 هـ الَّتي تحيل إليها) وتتعلَّق الفقرة الأخرى الَّتي تحيل إليها (XX، 216 -217 = IIIVX، 73 من التَّحقيق) بأبي محمَّد اليزيدي الَّذي لا علاقة له باليزيدي الَّذي نحن بصدده.

عبد الله هٰذا هو بالتّأكيد ابن أيُّوب بن أبي سمير الَّذي كلّف زمن حكم المهدي بديوان النَّفقات وبيوت الأموال والخزائن والرّقيق وديوان الشّام[1]، ثمَّ بيْن 187 هـ و192هـ، بعرض مع الفضل بن الرّبيع، وفي 193هـ رافق المأمون إلى مروك "رئيس مكتب" كما نعبّر عنه اليوم، (على كتابته ووزارته)[2].

- محمَّد بن حمّاد كاتب رشيدا: اقترح بيستن أن نقرأ رشيدًا لا باعتباره مضافًا إليه، وَلٰكِنْ بالعودة إلى الفارسيَّة، باعتبارها صفة لكاتب، بما أنّ الاسم العربيّ هو من المفروض الرَّشيد. هٰذا التَّأكيد فيه حقّاً ما يبعث على الدّهشة. فرشيد هو اسم دارج في العصر القديم، وللاقتناع بِهٰذا، يكفي مراجعة فهرس تاريخ الطَّبري وإضافة إلى هٰذا، فـ (أبو عيسى) هٰذا محمّد بن حمّاد قد وجد فعلًا، وقد كان فعلًا كاتب أبي حكيمة بن إسحاق الكاتب[3]. وقد ذكر اسمه في عدد كبير من المصادر[4]،

---

[1] (خليفة بن حيّاط)، تاريخ خليفة بن حيّاط، تحقيق: العمري، مؤسَّسات الرِّسالة، دار القلم، بيروت، دمشق، 1977، ص 442

[2] دوميينيك سوردال، الوزارة العبَّاسيَّة من 749 إلى 936م (132-324هـ)، دمشق، المعهد الفرنسي بدمشق، 1959 – 1960، I، 198، انظر أيضًا I، 184، 188، II، 732. وينبغي إضافة مرجع لمجهول إلى مراجع سوردال وابن حيّاط، وهو العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق: دي خري ويونق، لايد، بريل، ص 320، كتاب الأغاني، 9 .XX.

[3] كاتب وشاعر مشهور خلَّف آثارًا قصر أغلبها على مراث، أُنظر ابن شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت دار صادر، 1974، II، 19-15، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، تحقيق: الرّفاعي، بيروت، (د. ت) (وطبعة القاهرة، 1936-1938)، IX، 122، ابن المعتزّ، طبقات الشُّعراء، تحقيق: فرّاج، القاهرة، دار المعارف (ذخائر العرب، 20)، 1968، ص 308-390 و416، كتاب الأغاني، IIIXX، 57 والحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: البغوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى الباب الحلبي، 1969 (1953/1372)، II، 655 و658.

[4] الوزارة العبَّاسيَّة، I، 242، هامش 2. انظر كَذٰلِكَ المرزباني، معجم الشُّعراء. الآمدي، المؤتلف والمختلف تحقيق: كرنكو، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1982 (وطبعة القاهرة، مكتبة القدسي، 1935/1354).. ص 426، الطَّبري التَّاريخ، XI. 106، زهر الآداب، I، 203، كتاب الأغاني، IIIV، 364، VIX، 204، XIX، 244 و 249، IIIXX، 52 – 53، 99 – 109 و 113 – 116، ابن حبيب، كتاب المحبّر، تحقيق: ليشتنستادر، بيروت، المكتب التِّجاري (ذخائر التُّراث العربي)، (د. ت) (وطبعة حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانيَّة، 1942/1361) ص 260، ابن شاكر، المرجع المذكور، VI، 228، المسعودي، مروج الذَّهب، VI، 346-347، التَّنبيه والإسراف تحقيق: الشَّاوي، القاهرة، المكتبة التَّاريخيَّة، 1937، ص 305، 308،

- وأحيانًا مع زيادة "دنقش"[1]. وكان أيضًا حاجب المأمون، والمعتصم والواثق، وقد وصفه المسعودي بأديب ظريف، وحدّد الأصفهاني أنَّه كان يملك ستارة جميلة ككلِّ الشَّخصيَّات الَّتي ذكرت في المقدّمة. وقد كان لِهٰذا الظَّريف جارية اسمها بنات[2]، وتلك ملاحظة أساسيّة في هٰذا المقام. وقد كان الحسن بن وهب والحسن بن إبراهيم بن رباح الَّذي كان هو أيضًا من الكُتَّاب المفترضين، كانا مولعين بها إلى حدّ الجنون، وقد حفظت ترجمة كتاب الأغاني المخصَّصة للحسن بن وهب، جزءًا مهمًّا من الأشعار المتبادلة حولها من قبل هٰذَيْنِ العاشقين، وأخيرًا، فإنّ "بنات" قد اشتهرت باتِّصافها بأخلاق أقلّ ما يقال فيها إنّها متدنّية وَهٰذا الهجاء المسند لأبي شبل يعبّر عن ذٰلِكَ وعن سيرة هٰذِهِ القينة وسيرة صاحبها: (مجزوء الرّمل).

لابن حمّـــادٍ أيـــــــادٍ عـنـدنـا لـيسـت بـدون
عنده جاريـــــة تشـــــفي من الدّاء الدّفيـــــــن
ولـهـا في رأس مـــــــولا ها أكاليـــــــل قـــرون
ذات صـــــــدع حـاتـميّ فـعـــــــل في كـنّ مكين

313، الصَّفدي، الوافي بالوفيات، III تحقيق: س. ديدرينق، فيسبادن (المكتبة الإسلاميَّةن 6س). 1981 (1953)، ص 23، العيون والحدائق، ص 410.

[1] حسن ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السَّلام هارون، بغداد، مكتبة المثنَّى، 1979، (وطبعة القاهرة، مكتبة الخانجي، 1958)، ص 558، يعني الفعل دنقش طأطأ الرَّأس علامة على التَّواضع والخضوع، وهو ما لا ينسينا النَّعت ديّوث أوكشخان الَّذي سيظهر فيما سيأتي. ونلاحظ فيما يتعلَّق ببعض المصادر الأخرى أنَّها تذكر فعل دنقش والحال أنَّ الفعلين بمعنى واحد عند ابن منظور ويعنيان فيما يعنيان "'زرع الخلاف" وهو ما تمّ بين صديقين حميمين وهما حسّان بن وهب وحسّان بن رباح.

[2] التَّوحيدي، البصائر والذَّخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق، مكتبة أطلس، مطبعة الإنشاء، 1964، 1966، II/2، 853: بنات كذا كان اسمها جمع بنت، وكانت جارية كاتب رشيد، انظر ابن شاكر، المرجع المذكور، I، 368، الصَّفدي، المرجع المذكور، IIX، تحقيق: رمضان عبد التَّوَّاب، فيسهادن، فرانس شتاينر (المكتبة الإسلاميَّة، 61)، 1979، ص 298 وانظر بالخصوص كتاب الأغاني، IIIX، 357، 364، IIIXX، 105-99، 109 – 113 و 116.

لا يـرى مـنـع الَّـذي يـحـ وي ولـو أمّ الـبـنـيـن[1]

- الحسن بن إبراهيم بن رباح: يرى بيستن أنّ رباحًا هو كنية تذكّر بالأرباح وبالأنشطة المربحة جدًّا للمقيّن! وكتاب الأغاني وحده أشار إلى هٰذِهِ الشَّخصيّة في مناسبات عديدة[2] دون إشارة إلى أيّ كنية. فقد كان كما رأينا للتوّ، أنَّه خصم وَلٰكِنَّهُ مع ذٰلِكَ صديق الحسن بن وهب عند بنات، ومن المرجّح أن يكون إبراهيم بن رباح الجوهري[3]، كاتبًا مكلَّفًا بالمصاريف طوال خلافة المأمون، ثمَّ بالضِّياع أثناء حكم الواثق وخلال وزارة ابن الزّيّات.
- خاقان بن حامد: هٰذا الاسم يظهر في التّرجمة الَّتي يخصّصها الأصفهاني إلى المغنّي علويّة[4]. واستنادًا إلى القسم من التَّرجمة أكّدت وديعة النَّجم وهي على خطإ أنّ خاقان بن حامد كان هو أيضًا راوية، فالنَّادرة قد رواها فعلًا من اسمُه أحمد بن محمّد بن عبد الله الأبزاري وشخصيّتنا لا تظهر إلَّا كنديم للمغنّي المشهور، وثمّة سؤال يطرح عند قراءة الأخبار[5] المخصّصة لعريب! وإن كانت شخصيَّتنا ومحمّد بن حامد الخاقاني لم يكونا إلَّا شخصًا واحدًا، محبًّا لِهٰذِهِ القينة الشَّهيرة؟ خاصَّة أنّ أحد هٰذِهِ الأخبار يذكر في آن القائد الخراساني وعبد الله بن أيُّوب بن أبي سمير، وَهٰذا ما يمكن أن يعطي تأكيدًا إضافيًّا للكلام الوارد في هٰذا المقال[6].
- عبد الله بن الهيثم بن خالد اليزيدي الملقّب بـ"مشرطة"[7]: يرى بيستن أنّ في هٰذا اللّقب إشارة ساخرة لخبرة المقيّن في فنّ إسالة دماء الزّبائن".

---

[1] كتاب الأغاني، VIX، 204 وَكَذٰلِكَ IIIXX، 116 حيث نجد قصيدة لإبراهيم بن محمَّد بن أبي محمَّد اليزيدي يصف فيها ابن حمّاد بالدّيوث وقد صاحبها تعليق للأصفهاني:"يعيّره بعشق الحسن بن إبراهيم بن رباح والحسن بن وهب جاريته وتغايرهما عليها".

[2] IIX، 294، IIIVX، 370، IIIXX، 113 – 109 و 116 يذكر النَّصُّ أحيانًا "رياح".

[3] الوزارة العبَّاسيَّة، I، 240 هامش 1، 262 – 263 وII، 733، وَكَذٰلِكَ زهر الآداب، II، 656 الَّذي يذكر بدوره "رياح" ويبيّن أنَّ الشَّاعر عبد الصَّمد بن المعذّل على علاقة بإبراهيم وأبنائه قبل أن تؤول بعض مسؤوليَّاته إلى غيره: الطَّبري، التَّاريخ، XI، 125 و214.

[4] IX، 336 (X، 122 من الطَّبعة الَّتي تحيل إليها نجم).

[5] VIX، 109-110، IXX، 64 – 66 – 68 – 72، 81-82، 86 – 87 و IIXX، 52.

[6] XX، 71.

[7] نلاحظ أنَّ المخطوط الوحيد لرسالة القيان لا يعطي اسم مشرطة وإنَّما مشرطة من مشراط "بلعوم" أي نهم. ويمكن أن نرى في ذٰلِكَ إشارة إلى صفة طفيليّين الَّتي هي بالملحق.

ستصبح الفرضيّة فعلًا مغرية إن تمّ التَّمكُّن من البرهنة على انتماء هٰذِهِ الشَّخصية لمهنة المقيّنين. وَلٰكِنْ للأسف لا شيء يثبت ذٰلِكَ. فهناك مكنّون "يزيدي" مذكورون في المصادر لٰكِنْ لا أحد منهم امتهن هٰذا العمل. هل ينتمي إلى العائلة الكبيرة للشّعراء الَّذين كانوا يعرفون بـ"يزيدي".؟ أو هل هو ابن الشَّاعر أبي الهيثم خالد بن يزيد، أو هو نفسه الشَّاعر المعروف؟ من الصّعب الجزم! ونذكر مع ذٰلِكَ أنّ كتاب الأغاني ينقل نادرة فيها أطفال يطاردون هٰذا الشَّاعر صارخين:

يـــا غـــــلام الـشَّـــريـطـــي يـــا خـــالـــد الـبـــــارد[1]

إنّ نسبة "شريطي" من شريطة، يمكن أن تحيل إلى حجّام– فصّاد[2]. ويمكننا أن نجد فيها كنية مرادفة لمشرطة وإشارة إلى أنّ خالد الكاتب منذ أن فقد العقل بسبب سوداء، أصبح حريفًا مواظبًا للحجّامين. ومن جهة أخرى، فقد نقل الأصفهاني أنّ لِهٰذا الأخير عادة الذَّهاب لـ(رجل) يدعى الفقَّاعي أو فقّاعي[3] الَّذي كان بيته ملتقى الظُّرفاء والمغنّين[4] إلَّا أنّ هٰذا السّمسار ذكر في آخر جزء من الرّسالة. وأخيرًا، فَهٰذا الشَّاعر كان هو أيضًا جزءًا من الجهاز السّياسي الإداري العبّاسي، إذ كان كاتب الجيش أثناء وزارة كلٍّ من الفضل بن مروان ومحمد بن عبد الملك الزَّيَّات.

- ع. ل. ك ابن الحسن: علك هو الشَّكل الَّذي قيّده بيستن والَّذي ترجمه بـ"لقمة صعبة المضغ". وَهٰذا يعني أنّه يختار بتصميم الكنية. فَهٰذا العلك سيكون إذن مقيّنًا "يصعب طهوه" و"يبس" بطريقة تجعل من الصّعب "بلعه نَيِّئًا" وبما أَنَّ الشَّخصيَّات الأخرى هي قلّما تكون تجّار قيان، لٰكِنْ أيضًا وجهاء، وأنّه محلّ سؤال في حاشية رسالة الطُّفيليّين[5]، فمن

---

[1] xx، 282 باعتماد مخطوطة رسالة القيان ينبغي قراءتها سريطًا "بمعنى النّهم"، انظر الهامش المتقدّم.

[2] ابن دريد، جمهرة اللُّغة، تحقيق: البلعبكي، بيروت، دار العلم للملايين، المعارف العثمانيَّة، 1357-1358/ 1938 – 1939، V، 91 حيث توجد ترجمة المسمّى أبو يعقوب الشَّريطي وهو محدّث لم يسأله داود الأصفهاني إلَّا عن الحجامة!

[3] أُنظر أعلاه إلى معاني هٰذِهِ الكنى.

[4] كتاب الأغاني، xx، 286، وانظر كَذٰلِكَ فصل جمال الدّين بن الشَّيخ المخصّص لِهٰذا الشَّاعر في دائرة المعارف الإسلاميَّة.

[5] نلفت الانتباه إلى أنّ الفعل "علّك" يعني بخل وأنَّ الخطيب البغدادي روى وصيّة طفيليّ من القرن الرَّابع/ العاشر الميلادي، يسمَّى عليّ بن أحمد المعروف باسم علّيكة (؟)، كتاب التَّطفيل تحقيق: عسيلان، جدّة،

الأفضل أن نرى في هٰذا اللَّفظ، في حال كان كنية، إشارة إلى الصّمغ وإلى اللّصق وإلى تحويله بـ"وعاء غراء". إنّنا نظنّ مع ذٰلِكَ أنّ هٰذا الاسم، بحضور كاف نهائي يجب أن يكون تصغيرًا فارسيًّا لاسم "عليّ"[1]. ونذكر في النّهاية أنّ الطَّبريّ[2] أشار إلى قائد اسمه "عُليك" وهو قد شارك في حرب بين المعتزّ والمستعين سنة 251 هـ.

- محمَّد بن هارون كبّة، يقترح بيستن قراءة "كبّة" الَّتي تعني بالفارسيّة ما يحجم به والَّتي تحيل أيضًا إلى أنشطة مقيّن أصبح سيّدًا في فنّ ابتزاز الحريف. إنّها فرضيّة ولطيفة جدًّا ومرّة أخرى هي معقولة، والعيب يتمثَّل في كون هٰذِهِ الشَّخصيَّة لم تكن لمقيّن وإنَّما لكاتب وشاعر اسمه حسب المرزباني محمّد بن هارون بن مخلّد. لقد كان أخا أبي الفضل ميمون بن هارون الأنباري (الرّاوية)، نديم الخليفة المتوكّل[3]، وكاتب برد الخيار محمّد بن علي ونائبه على رأس ممتلكات المؤيّد، وقد قتل على يد أحد عبيده سنة 248 هـ[4].
- أبو الخيار:! يبدو لنا أنّه يجب تصويب نصّ الجاحظ وقراءة برد الخيار. هٰذا الأخير كما رأينا للتَّوّ كان مكلّفًا بممتلكات المؤيّد، ابن المتوكّل. وقد خلطت وديعة النَّجم بين هٰذِهِ الشَّخصيَّة وابنه. هٰذا الَّذي ضبطته، يسمّي في كتاب الأغاني ابن برد الخيار. يتعلَّق الأمر بكلِّ تأكيد بأبي الفضل العبّاس[5]. وإنّه هو الَّذي نجده في صحبة هارون بن محمَّد بن عبد

دار المدني للطِّباعة والنَّشر، 1986، ص، 175، وَكَذٰلِكَ القُلَقْشندي، صبح الأعشى، تحقيق: م.ح، شمس الدِّين، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1985،VIx، 404

[1] لمعرفة نماذج من هٰذا التَّصغير، انظر: الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء، تحقيق: الأرناؤوط والأسد، بيروت، مؤسَّسة الرِّسالة، 1986، في الفهرس، ابن ماكولا، الإكمال، تحقيق: يحي المعلّمي اليمني، بيروت، (د. ت) (وطبعة حيدرأباد، دائرة المعارف العثمانيَّة، 1962)، IV، 261.

[2] الطَّبري، التَّاريخ، XI، 292 – 3.

[3] معجم الشُّعراء، ص 439. كتاب الأغاني، X، 47. الصَّفدي، المرجع المذكور ص 144.

[4] خليفته على ديوان ضياع إبراهيم المؤيّد، الطَّبري، التَّاريخ، XI، 254، مسكويه (تجارب الأمم لابن مسكويه) مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، 1871 ص 561.

[5] X، XI) 65 في طبعة القاهرة، 1285 هـ وليس في الجزءIV، 31 كما تَذكر نجم)، وتروى نفس النَّادرة عند ياقوت في معجم الأدباء، I، 183 الَّذي يذكر ابن برد الخبَّاز في حين أنّ ياقوت في معجم البلدان في فصل "ناحية" يذكر المسمَّى أبا الفضل العبَّاس بن علي المعروف باسم ابن برد الخيار. ويذكر الزَّجَّاجي في مجالس العلماء، تحقيق: عبد السَّلام هارون، القاهرة، الرِّياض، الخانجي، دار الرِّفاعي، 1983 (وطبعة الكويت، دائرة المطبوعات والنَّشر (التُّراث العربي)، 1962)، ص 347، اسم أبي الفضل بن علي الصَّولي

الملك الزَّيَّات وصحبة الوزير القادم عبيد الله بن سليمان. لم يترك كتاب الأغاني[1] أيَّ شكّ حول هٰذا الموضوع. ففعلًا هو يروي خبرين آخرين لم تذكرهما وديعة النَّجم: الأوَّل بطله محمَّد بن علي المشهور باسم برد الخيار! في حين أنّ الثَّاني قد ذَكر، الأصفهاني، عن طريق ابن برد الخيار عن أبيه، وأخيرًا، فبرد الخيار هٰذا لا بدّ أنّه ينتمي إلى عائلة الصّولي الكبيرة، بما أنّ، إضافة إلى النِّسبة من قبل الزّجّاجي، الأصفهاني يقدّمه كمحميّ من الشَّاعر والكاتب الكبير إبراهيم بن العبّاس الصَّولي، ويحدّد أنّ ابنه يفضِّل هٰذا الأخير على الشَّاعر محمَّد بن عبد الملك الزّيَّات.

إنّ هٰذِهِ الفقرة– بالعودة إلى مختلف الأسماء الواردة في الرّسالة– هي بكلّ تأكيد مملّة، لكنّ الإضاءة الجديدة الَّتي تمدّنا بها تمكِّننا في اعتقادنا من إعادة ضبط نصّ الجاحظ في سياقه الاجتماعي والتّاريخي الحقيقيّ، ومن تحديد هويّته الحقيقيّة. الشَّخصيَّات الَّتي أردنا أن نرى فيها المقيّنين وحينًا الرّواة، هي في الواقع أعضاء مهمّون في الجهاز السّياسي – الإداريّ للعبّاسيّين ويشكِّلون جزءًا من حاشية الوزير محمَّد بن عبد الملك الزَّيَّات[2] هٰؤُلاءِ الرّجال المنتمون إلى الخاصَّة هم مَوالٍ يتباهون بكونهم من أهل الأدب والظّرف. هٰذا ما تؤكِّده المقدّمة نفسها الَّتي تركِّز أيضًا على رخائهم وعلى مطالبهم بالحقِّ في اللّذة. إنّهم يتمتّعون بصحبة القيان والإخوان ويتبذّخون، وفي المقابل يترفّعون– نظرًا لمكانتهم الاجتماعيَّة والماليّة– عن قبول الآخر أيًّا كان. إن كان هٰؤُلاءِ الرّجال الوجهاء يركّزون على هٰذِهِ الصَّداقة المهمّة، فهم حريصون على دحض التّهمة بكونهم طفيليّين، وهو ما تشي به ألقابهم، مع رغبتهم في التَّميّز ضمنيًّا عن المقيّنين الَّذين يجنون أرباحًا مهمّة جرّاء جمال القيان وفنّهنَّ. ونسجّل أنَّ مضيّفيهم وصفوا بالإخوان[3] في حين أنّ هٰؤُلاءِ الَّذين يرتادون دور المقيّنين سيسمّون في

بن برد الخيار. وأخيرًا يحيل الأصفهاني في التَّرجمة المخصَّصة للمغنّي ابن القصّار إلى أبي الفضل بن برد الخيار، الأغاني، VIX، 112.

[1] x، 47.

[2] لعلَّه يحسن اعتبار هٰذِهِ الرّسالة عملًا أمر به أحمد بن أبي دؤاد وهو موجّه ضدّ الوزير المشهور، خصوصًا وأنَّ القاضي قد عرف باستهجانه مدّة طويلة الغناء والمغنّين؟ انظر كتاب الأغاني IIIV، 251، 106 – X 7 – و 132 – 3.

[3] ينبغي لفت النَّظر إلى الاستعمال الَّذي يبدو نادرًا لعبارة "تمتّع من" وهو يعلن عن كون هؤلاء الشُّخوص لا يرغبون في أن يشكَّ فيهم على كونهم يقيمون علاقات مشينة مع القيان.

الرّسالة مربوطين. فإن كان هٰؤُلاءِ الرّجال إذن يطالبون بالحقّ في اللّذة (مؤثرين المادّة)، فهم رغم ذٰلِكَ يتسارعون لبيان أنَّ الأمر يتعلّق بلذّة "بريئة"، لذّة مباحة تنخرط في إطار قانونيّ صارم، ولا تشكّك أبدًا في فضيلتهم ولا في مقامهم المحترم، ولا في شرفهم باعتبارهم رجالًا ذوي مروءة.

"أصحاب السّتر والسّتارات والسّرور والمروءات".

هٰذِهِ الصّفات تستدعي بعض التّعليقات لأنَّها كانت مناسبة لعدد معيّن من سوء فهم يتعلّق بما في الرّسالة من ذكاء، فبيستن يعيد فعلًا هٰذِهِ العبارة بقوله "رجال ذكاء وتميّز"[1]، ويضيف في التّعليق[2] أنّ سترًا وستارة هما من المفروض مترادفتان وتعنيان "مروءة شخصيّة" ويتساءل بالإحالة إلى لان إن لم يكن الكاتب اعتبر "سترًا" بمعنى "عقل"؟ ونحن نقرّ من جهتنا بأنّنا لا نرى علاقة بين هٰذِهِ الفقرة وعقل، في معناه العادي، إنّ العودة إلى لسان العرب، مثلًا، تسمح بأن نتبيّن أنّ "العقل" مرادف ستر مؤوَّل بحياء وحِجْر، مع هٰذا التّوضيح الّذي يهمّ قولنا: رجل ذو حجر، إذا كان قاهرًا لنفسه ضابطًا لها.

فلا يتعلّق الأمر إذن بذكاء ولا بتميّز شخصيّ، لٰكِنْ بضبط النّفس والاعتدال والعفاف، أو بطهارة كلّيّة وبسيرة عفيفة شريفة. وأيضًا، فإنّ هٰذا التّعبير لا يكون دون ذكر أهل السّتر وأهل التّستُّر، وأهل الاستتار أو أيضًا المستورين من النّاس بمعنى رجالًا شرفاء، أهل اعتبار لسلوكهم لحياة منتظمة وعفيفة حقًّا. "هٰؤُلاءِ الّذين، بعقليّة التّواضع، يهربون لرؤية رجال بالالتجاء إلى عزلة أو بالعودة إلى بساطة الممارسات الدّينيّة[3].

وقد ترجم شارل بلّا هٰذا المقطع بـ"الّذين يعيشون مختبئين عن الأنظار". إنّ العيب هو أنّ هٰذِهِ التّرجمة تقودنا إلى اعتبار اللّفظين، ستر وستارة مترادفين، في حين أنّهما شيئان متمايزان وهما مقصودان هنا: السّير العاديَّة الّتي لا قادح فيها لِهٰؤُلاءِ الأشخاص، وَكَذٰلِكَ عفّتهم، ورغبتهم الجنسيَّة، المضبوطة، وباختصار شرعيّة ممارساتهم من جهة، ومن جهة أخرى، أن تكون جواريهم وقيانهم ينتقلن أثناء قيامهنَّ بالغناء داخل ستارة تخفيهم عن أنظار الأصدقاء

---

[1] ص 12.

[2] ص 40.

[3] دوزي، ملحق المعاجم العربيَّة، بيروت، مكتبة لبنان 1968 (وطبعة لايد، بريل 1881) (د. ت).

وضيوف أسيادهم[1]. هٰذِهِ السِّتارات يجب أن تكون "أروقة" أو "كشكًا" أو "صالونًا موسيقيًّا" لا مجرّد ستائر. وقد عرّف الكُتَّاب– المترجمون الأوائل لمروج الذّهب– مثلًا– هٰذا اللَّفظ بـ"خيمة مغلقة بستائر"[2]، وَهٰذا يتناغم مع ما يسمّيه لان عند حديثه عن "العوالم المصريَّات" بـ"طقيسة أو مغنّى"!.

يرى بيستن أنّ "هي عمومًا شقّة صغيرة مرتفعة.. مجاورة لصالون الحريم الرّئيسي والَّذي يتمّ فصله إلَّا من خلال شاشة في شكل شبك خشبي، وقد تكون مكانًا مناسبًا لتكون مَخْبَأَة المطربين الإناث من على مرأى من ربّ البيت، فإنَّه يجب أن يكون حاضرًا مع نسائه[3].

وإنّ عبارة أهل السّرور والمروءات تمثِّل البرهان– إن احتجناه– على أنّ حياة لهوهم لا تسيء في شيء لشرفهم[4] كرجال ذوي مروءات، ولا لعرضهم ولا لكرمهم. إنّ لفظ "مروءات" يجب أن يفهم في علاقات تضادّ مع كسخ[5] الَّذي ظهر في الرّسالة الكسخان أو الدّيوث هو المفرّط في زوجته أو صاحبته، هو الزّوج (اللَّطيف) الَّذي لا يبدي أيَّ غيره والَّذي لا يرى حرجًا في رؤية زوجته تزيغ مع آخرين[6]. إنّ المقدّمة إذن تبعث على الاعتقاد بأنّه ثمّة نوعان من التّجارة، ومن العلاقة بالقيان، وهٰؤلاء الرّجال النُّبلاء يبحثون عن التَّميّز المطلق عن أُولٰئِكَ

---

(1) يفهم من فقرة واردة في كتاب الأغاني أنَّ الجواري كنّ في عهد المأمون متسرِّرات، ولم يكنّ بعد أمَّ ولد، IX، 348.

(2) مروج الذَّهب، نصُّ وترجمة بربي يدي مينار وبافي ديكور تال، باريس 1861 – 1877، IIX، 223، ويمكن أن يكون لفظ ستاره يعني المغنِّيات والموسيقيَّات اللَّاتي يكنّ في حوزة رجل ثريّ، أُنظر دوزي.

(3) العادات والتَّقاليد في المجتمع المصري الحديث ,Manners and customs of the modern Egyptiens - la Hay Londres – le caire – East west publications – livres de France, 1978 (réimp. De l'éd. 1985) p 354.

(4) في معنى مروّة، انظر شارل بلّا، رسالة في الحلم عند العرب، بيروت دار الكتاب الجديد، 1973، ص 129، ابن قتيبة، عيون الأخبار، بيروت، دار الكتاب الجديد، (د. ت) (وطبعة القاهرة، دار الكتب المصريَّة، 1925 – 1930).

I-295 – 296، نشر فارس، فصل مروءة، في دائرة المعارف الإسلاميَّة. I- الملحق.

(5) رسالة القيان، ص 177 و 180 = 52 و 59.

(6) لسان العرب، مادّة "ديث" يضيف ابن منظور ما يلي: "الَّذي يدخل الرِّجال على امرأته بحيث يراهم كأنَّه ليّن نفسه على ذٰلِكَ" هو ما يؤاخذ به الخاصّة.

الَّذين يكسبون ماديًّا من هٰذِهِ التِّجارة. وعلينا إذن أن نترقّب وجود حجج في باقي الأثر ترفع لصالح هٰذا التَّميُّز. لٰكِنَّنا لا نجد شيئًا من ذٰلِكَ.

إنّ الرّسالة تظهر عند القراءة الأولى أكثر تعقيدًا ولبسًا، فلا نجد فقط صوت هٰؤُلاءِ الأشخاص الَّذي يسمع، لٰكِنْ تعدّدًا في الأصوات. أو بالأحرى دفاعًا عن هٰذِهِ المجموعة، ونحن أمام جملة من حجج وأطروحات على مستويات مختلفة، وتجاذب بين الخطابات والنُّصوص المتتالية. وحاشية الرّسالة نفسها تبدو أنَّها تثبت هٰذا التَّعقيد، وتزيد من التباس الأصوات. ومع ذٰلِكَ، فنحن نرى أنَّه تحت ظهور هٰذا الاستطراد[1] المبهر للجاحظ أو تحت تعليق ناتج عن ناسخ مضطرب، وحريص على التَّبرّي أمام معاصريه فإنّ حاشية الرّسالة هٰذِهِ، تسمح بتنظيم وبتناسق[2] داخل ما هو اضطراب وانحراف واستطراد، إن كنّا نعتقد فيما قاله بيستن[3].

"هذه الرّسالة الَّتي كتبناها من الرّواة منسوبة إلى من سمّيناها[4] في صدرها فإن كانت صحيحة فقد أدّينا منها حقّ الرّواية، والَّذين كتبوها أولى بما قد تقلّدوا من الحجّة منها[5]، وإن كانت منحولة فمن قبل طفيليّين إذ كانوا قد أقاموا الحجَّة في إطِّراح الحشمة والمرتكبين ليسهّلوا على المقيّنين ما صنعه المقترفون، فإن قال قائل إنّ لها في كلّ صنف من هٰذِهِ الثَّلاثة الأصناف حظًّا وسببًا فقد صدق[6].

فثمّة فرضيّتان مطروحتان هنا:

---

[1] يرى بيستون في ذٰلِكَ:"أسلوبًا أدبيًّا آخر... شائعًا جدًّا، حيث يضع مؤلّف العمل الَّذي يمكن اِعتباره ذي ميولات فاضحة اِعتذارًا عن ذٰلِكَ على لسان شخص ما بوصفه مجرّد مرسل أشياء من شخص لآخر." ص 4.

[2] انسجام لم يقرّه ف. سيكار الَّذي يرى دون تقديم برهان آخر أنّ خطاب الجاحظ الملتبس والمتناقض مردّه في جزء منه إلى موضوع الرّسالة، "الحبّ في رسالة القيان للجاحظ، أرابيكان VIXXX/ 1987) ص 336.

[3] نلاحظ أنّ سير الأحداث في الرّواية... غالبًا ما يتخلّله هذيان غير ذي صلة بالموضوع الرّئيسي.

[4] ينبغي أن نقرأ: "سمَّيناهم" أو أن نقرأ بكلّ بساطة مثل قراءة بيستون: "سيّينا".

[5] ينبغي الإصلاح: "منّا" وليس "فيها" مثلما ذهب إلى ذٰلِكَ بيستون وإنَّ الخلط بين منّا ومنها طبيعي على عكس ما بين منها وفيها.

[6] رسالة القيان، ص 181 = 60.

1- إن كانت هٰذِهِ الرّسالة حقيقيّة، فهي أثر أُولٰئِكَ الَّذين سمّوا في المقدّمة كمّا بيّنا ذٰلِكَ أعلاه، رجالًا نبلاء، وإن كان هناك من يجب أن يجيب عن ذٰلِكَ ويتحمّل نتائج إثباتات كَهٰذهِ، مضادَّة للأخلاق وللقانون، فهم كتّابها الحقيقيّون.

2- وإن كانت منحولة، فإنّه لا يمكن إسنادها إلى هٰؤُلاءِ الأشخاص إلّا من:

أ- طفيليّين يبحثون عن التَّبرّي، وعن تبرير حضورهم في ستارات خاصّة، حيث ينبغي على القيان أن يحضرن لتلبية شهوة سيّدهم لا غير، وسيرتهم الَّتي تخدش الحياء (إطِّراح الحشمة)، يجب أن نلاحظ أنّ الأمر يتعلَّق بطفيليّين لا بماجنين كما يرى بيستن ذٰلِكَ في تعليقه "**في هٰذا السِّياق يبدو استخدامها للشَّخص من العادات الماجنة عمومًا لا يختلف عن ماجن**[1].

إنّ الرّسالة ترمي إلى بيان أنّهم كانوا ماجنين وكانت لهم عادات إباحيّة، ويجب مع ذٰلِكَ أن نحفظ لِهٰذا اللَّفظ معناه العادي. وفي الحالة المضادّة لا شيء يبرّر حضوره في آخر الرّسالة. ونغضّ الطَّرف عن أنّهم النّدماء أو ضيوف مالكي القيان الخواصّ، وأنّ هٰؤُلاءِ المشاكسين، وهٰؤلاء الدّخلاء يستغلُّون مجَّانًا حضورهنّ وغناءهنّ، والجاحظ فعلًا يتركنا نعتقد أنّ هٰؤُلاءِ الإخوان الَّذين يبدو أنّهم غير مهتمِّين ليسوا في الحقيقة إلّا طفيليّين بل طفيليّين حقيقيّين.

ب- مرتبكون أي ظرفاء مولعون بالقيان ومتعوّدون على منازل المقيّنين الَّذين لا همّ لهم غير المتعة بكلّ ما تحمله من معاني، إذ يرمون من خلال هٰذِهِ الرّسالة إلى إقناع المقيّنين الحقيقيّين بأنَّ تجارتهم ليست مذمومة إلّا قليلًا لأنّه إن أغمض الأشخاص الرّفعاء أعينهم في مجالسهم عن ممارسات تعتبر مناقضة للحياء، فلم لا يفعل سماسرة الحبّ الحقيقيُّون نفس الأمر؟ ونلاحظ في هٰذا الموضوع أنّ عبد السّلام هارون يسجِّل "مرتبطون" لا "مرتبكون" كما فعل بيستن في نفس العنوان، رغم أنّ الحجَّة المقدّمة من قبله ليست مقنعة إلّا قليلًا وفعلًا، فهو يرفض القراءة الأولى متعلّلًا بأنّ الحمقى كانوا مذكورين في الرّسالة، وأنّه يبدو من الصّعب أن نصدّق أنّ ناسخًا بإمكانه أن يخطئ ويكتب مرتبكين بدل مرتبطين. إن كان صحيحًا أنّ الأمر يتعلَّق بـ"حمقى" فهو ينسى، مع ذٰلِكَ، أنّنا نملك النَّصّ في خمسة أشكال مختلفة!: مرتبطون، مربوطون، ربطاء،

[1] ص 64.

مرابطون ومربوط[1]. ولم يظهر شكل "مرابطون" إلَّا مرّتين، ومرّة وحيدة في نسخته، بما أنّ النَّاشر المصري قرأ مرّة واحدة "مترِبّطون"[2] وفي النِّهاية، فإن كان دون شكّ أنّ هٰؤُلاءِ "الظُّرفاء" هم "حمقى فلن يكون لفظ مربوط ولا الأشكال الأخرى هي الَّتي ستومئ إليه، بل ستكون جميع الرّسالة هي الَّتي تعنيه. المربوط هو الزّبون المواظب والظَّريف المولع "المربوط" بالقينة مثل (الكلاب) الموثقة من صاحبها. إنّه أيضًا معنى "مرتبك" الَّذي يشرحه ابن منظور هٰكَذا: ارتبك الرّجل في الأمر أي نشب فيه ولم يكد يتخلَّص منه". إنّه إذن شخص "واقع في شرك قينة" دون أن يكون مشاركًا لمالكي القيان كما يرى بيستن[3]. فأن تقرأ مرتبطين أو مرتبكين إذن لن يغيّر شيئًا لمعنى حاشية الرّسالة هٰذِهِ.

يجب أن نلاحظ أنَّ حاشية الرّسالة تعقد تدرّجًا يفرّق بشكل واضح بين الطُّفيليّين الَّذين يؤثّرون سلبًا في دور الأغنياء المالكين الخاصَّة للقيان، وبين المرتبكين الَّذين يرتادون منازل المقيّنين!.

بالنِّسبة إلى الأوائل، فالأمر لا يتعلَّق إلَّا بمسّ بالحشمة (إطِّراح الحشمة) في حين يتعلّق بالنِّسبة إلى الآخرين باقتراف ذنب بل بخطيئة فجور، وقد عُرّف هٰؤُلاءِ المقترفون في التّرجمة الإنجليزيَّة بـ"مجرمين" دون تعليق آخر. فالرّسالة إذن ستكون فعل المتواطئين الَّذين يريدون تسهيل سيرة تعتبر إجراميَّة على مالكي القيان.

ويبدو أنّ الذَّنب المتصوّر هنا هو التِّجارة الجسديَّة مع قينة وأنَّه ثمّة إشارة هنا إلى الآية القرآنيَّة[4]: "وذروا ظاهر الإثم وباطنه إنّ الَّذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون" (الأنعام 120).

---

[1] 48، 51، 56 و 57.

[2] رسالة القيان ص 171، لا يشير بيستون إلى ذٰلِكَ في تعليقاته.

[3] ص 38 و 64 حيث نقر أنّ:"لا يزال غير مؤكّد إذا كانت الكلمة... يجب أن تفسّر (كما فعلت في التّرجمة) على أنّها تشير إلى أُولٰئِكَ الَّذين هم في حالة اِضطراب مع المقيّنين، أو مجرّد شخص مضطرب (كما في العامّية الحديثة).

[4] الأنعام، IV، 120.

هٰذِهِ الآية، حسب الطَّبريّ[1]، تقصد ذنوبًا أخرى، كلّ فعل جنسيّ غير شريف، سواء كان علنيًّا أو سرّيًّا! سرّ الزّنى وعلانيته. فالظَّاهر يوافق التِّجارة الجسديّة مع المومسات اللَّائي يجاهرن بفحشهنّ، (معاهرة أهل الرّايات أو أيضًا الزّواني في الحوانيت)، والباطن يحيل إلى علاقة إثميّة بين رجل وامرأة من "عائلة جيّدة" (أولات الأخدان اللَّائي يفسّرهنَّ الطَّبري بالصَّديقة يتَّخذها الرّجل).

هٰذا التَّقابل ظاهر/ باطن يظهر في رسالتنا، ويحيل- كما كلُّ آية قرآنيَّة– إلى فجور وفاحشة[2]. فالمقترفون يشتركون في كونهم زناة[3] أو حرفاء عاهرات. وأخيرًا، فإنّ الجزء الأخير من حاشية الرّسالة يعطي إثباتًا بالطّريقة الأكثر جلاء لصحّة الفرضيَّات المقترحة آنفًا. إن كان ثمّة أحد يقول إنّ هٰذِهِ الرّسالة تعالج حالات ثلاث فهو على صواب. والجاحظ إذ يتحدّث فهو يتبرّأ كلّيًّا. ولا شيء من ذٰلِكَ فيما تروّجه الرّسالة، اللّهم إلَّا أن يكون هناك راوٍ لأنّ الرّسالة مثيرة وينبغي أن تكون كَذٰلِكَ، وينبغي أن تصدم عادات التَّفكير في عصره. فهو يفرض نفسه إذن كوسيط بسيط، وسيط بين كُتّابه الحقيقيّين أو المفترضين والقرّاء.

إن كان هٰذا هو الحال، فلا يكون لنا إلَّا خطاب وحيد حول عشق القيان. لٰكِنْ بمقابلة على الأقلّ خطابين مختلفين بل متضادّين: خطاب للخاصّة، سواء كان صادقًا أو منسوبًا إليهم من قيل الفضوليّين الَّذين يرتادون مجالسهم، وخطاب منسوب إلى المقيّنين من قبل مرتاديهم. وَهٰذا ما اضطلع به التَّلاعب بضمائر المتكلِّم المفرد، وثمّة استثناء في الحاشية يمكن أن نميّز فيه خمسة أجزاء تحتسب على التّوالي هٰكَذا:

- ضمير المتكلّمين الجمع، أي الشَّخصيَّات المذكورة في المقدّمة[4].
- ضمير المتكلِّم المفرد أي الباثّ الحقيقيّ (الجاحظ)[5].

---

[1] الطَّبري، جامع البيان، V/8، 15-14، انظر كَذٰلِكَ فخر الدَّين الرَّازي، التَّفسير الكبير (مفاتيح الغيب) تحقيق: محيي الدِّين عبد الحميد والشَّاوي، مكتبة عبد الرَّحمان محمَّد، القاهرة 1933 – 1962، IIIX، 167، والزَّمخشري، الكشّاف، II، 36.

[2] رسالة القيان، ص 164، 37 حيث يردّ المقيّنون على الَّذين يتَّهمونهم بترويج الزِّني "إنَّما الأحكام تقع على ظاهر الأمور ولم يكلّف الله العباد الحكم على الباطن".

[3] ولا يفوتنا هنا التَّذكير بالشَّبه القائم بين قينة وزانية وهو ما أشرنا إليه في كتاب النِّساء.

[4] رسالة القيان، ص 140 – 161 = I- 32، إلى قوله: "فعرقبها وقطع رقابها".

[5] بدأ القسم بقوله: "وبعد" وهو يعكس بترًا. نفس المرجع ص 161 – 163 = 33 – 35 إلى قوله: الاستواء في الخرط والتَّركيبة.

- ضمير المتكلّمين الجمع– متناسبًا – بناء على استعمال "مجالسنا" مع الباثّ في الجزء الأوّل[1].
- ضمير المتكلِّم المفرد يعني أيضًا الجاحظ.
- ضمير المتكلِّمين الجمع، وهو المقيّنون الحقيقيّون[2].

ولكيلا يتمّ الحصول إلّا على خطاب واحد متناغم ومتناسق كما سنرى، ولكي يتمّ توجيه هٰذا التَّعدّد في الأصوات إلى صوت واحد، فقد توجّب على الجاحظ أن يلجأ إلى عمل إعادة تركيب وبناء، إعادة تركيب، وهي في حدّ ذاتها تأويل ونقد، وبناء وهو– بعيدًا عن كونه نقلًا بريئًا ووفيًّا– ينحرف بخطابات المجموعة محلّ الدّرس في ضوء غاية جديدة ويفرض على القارئ استخلاص القاعدة الَّتي يجب عليه أن يطابق عليها سيرته. وهنا وظيفة الأدب وأحد خطوطه المميّزة: بناء من خلال أقوال، وخطابات مختلفة بل متضاربة، وعصور مختلفة، خطاب متناغم مع نظرة معياريّة أو مرئيّة. سنحاول فيما يلي أن نبيّن بعض الأمثلة لِهٰذا العمل من "التَّحويل" والنّسخ والانعكاس في الخطابات الَّذي سلكه الجاحظ في رسالة في القيان.

مجتمع القيان: العبارات القرآنيَّة[3] العديدة الَّتي بنّها الجاحظ في حجج الشُّخوص المذكورة في بداية الرّسالة تسجّل فورًا العلاقة بالقينة داخل إطار الشَّريعة وتسجّل على العكس من ذٰلِكَ خطاباتهم. فدفاعهم لم يعد عندئذ إلّا اتّهامًا ضدّ ممارساتهم النَّقيّة وإثبات "براءتهم" واعترافًا بفعل الرّغبة الجنسيّة بل الفجور. إنّ النِّظام الطّبيعي– مثلًا– يستدعي لا كما في رسالة في العشق والنّساء ليطرح علويَّة الرّجل والتَّبعيّة الضَّروريّة للمرأة، وإنّما ليبرّر تجارة رجل/ امرأة وليثبت الحقّ في الاستمتاع بِهٰذا المخلوق الَّذي هو السّبب والأصل[4]. وهٰكذا، يفكّر هٰؤُلاءِ الخاصّة في تشريع العلاقات الَّتي يعيشونها مع القيان.

إنَّ الفروع لا محالة راجعة إلى أصولها والأعجاز لاحقة بصدورها والموالي تبع لأوليائها... والفلك وجميع ما تحويه الأرض وكلّ ما تقلِّه أكنافها للإنسان، حول ومتاع إلى حين، إلّا أنَّ أقرب ما

---

(1) نفسه، ص 163 – 165 – 36 – 37 إلى قوله: لم يلحقنا في ذٰلِكَ إثم.

(2) نفسه، ص 165 – 177 – 38 – 54 إلى قوله: بلي بمجالستها عليه وعليها.

(3) عبارات تتناقض مع المذهب الزَّرادشتي (المجوس) فيما يخصُّ مجتمع النِّساء الَّذي يذكره هٰؤُلاءِ الرِّجال من الخاصّة.

(4) رسالة القيان، ص 146 – 7 = 7 – 8.

سخّر له من روحه وألطفه عند نفسه الأنثى فإنّها خلقت له ليسكن إليها وجعلت بينه وبينها مودّة ورحمة.

إنّ العبارات القرآنيَّة تفرض مع ذٰلِكَ على القارئ أن يعترض على الاستعمال الجديد الَّذي هو أثر للآيات الَّتي تظهر فيها:

"وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين" (البقرة/ 36).

"هو الَّذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها" (الأعراف/189).

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة" (الرّوم/ 21).

الاستئناف في الفقرة التَّالية لعبارة قرآنيَّة " نساؤكم حرثٌ لَكمْ"[1] "لا يترك أيَّ شكّ في هٰذا الموضوع، إنّه يقصد بالأساس التَّناسل[2] الَّذي هو المرأة كالحصاد للأرض، وَكَذٰلِكَ الأمر بالنِّسبة إلى المبدإ الَّذي بواسطته كلّ ما نصّ عليه القرآن والسّنَّة صراحة، لكونه غير شرعيّ فهو مباح مطلقًا. وعوضًا عن تبرئة هٰؤُلاءِ الَّذين يقرّون هٰذا المبدأ وهو مبدأ لا نقاش فيه بالنِّسبة إلى المسلم، فإنّ هٰذا المبدأ في نهاية الأمر ينقلب عليهم ويعلن عن جرمهم بما أنّ الشَّريعة لا تعتبر حلًّا لا بالعلاقات بين الرّجل وزوجته أو بين سيّد وصاحبته الخاصّة.

إنّ عمليّة القلب هٰذِهِ توجد أيضًا في الاستعمال الَّذي وضع في الآية 32 من سورة النَّجم، هٰؤُلاءِ الرّجال الشّرفاء، ونحن نبسِّط ذٰلِكَ يزعمون أنّ "الألعاب" العشقيّة الَّتي يمارسونها مع القيان مباحة تمامًا.

"الَّذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلَّا اللّمم إنّ ربّك واسع المغفرة"[3].

لكنّ نظام تقديم التَّعليقات حول هٰذِهِ الآية وطريقة تحديد الثِّقات المذكورين (عبد الله بن مسعود، غيره من الصَّحابة، آخرون) يهدمان كلّيًّا ادّعاءاتهم.

فمن خلال كون التّعليقين الأخيرين مجهولي الصَّاحب، فمعادل لمم = قبلة، لمس، إتيان ما دون الفرج[4]، يوجد مبعدًا نهائيًّا، وسيرة هٰؤُلاءِ العاشقين للقيان مرّة أخرى ممجوجة.

---

[1] البقرة،II، 223، انظر الطَّبري، جامع البيان، II/2، 391 – 399 حيث يفسّر "حرث" بـ " مزدرع أولادكم".

[2] انظر أعلاه.

[3] انظر أعلاه.

[4] نفسه، ص 164 – 36.

الغيرة: يبعث الكُتَّاب على الاعتقاد بأنّ الغيرة لا توضع إلَّا عندما يوجد إساءة للأحكام الدِّينيَّة، يقصدون بِذٰلِكَ أنَّ الرّجل يجب ألَّا يكون غيورًا إلَّا إذا تعلَّق الأمر بزوجته، وأنَّ مسألة الغيرة في وضع القيان يجب ألَّا تطرح، فلا توجد حاجة إذن لتفريق الرّجال عن القيان ولفرض الحجاب أو السِّتارة، وَهٰذا يعارض بوضوح التَّعاليم القرآنيَّة الَّتي تقصد جميع المؤمنين والمؤمنات دون تمييز في الوضع الاجتماعي.

"قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم.. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلَّا ما ظهر منها..."[1].

وَهٰذا ينتج عنه أنّ القينة تتعارض مع المؤمنة، وإن كان بإمكانها أن تتملّص من هٰذا المنع، فلسبب أوحد: وهو عدم إيمانها، فهي تجد نفسها مهمّشة، موجودة على حافّة العاديّ، وإلَّا مرفوضة تمامًا وببساطة خارج الضَّوابط الإسلاميّة، ومن يتعلَّق بها فهو بالضّرورة مخطئ، أو على الأقلّ فإنّ سيرته تُبخَسُ. ونضيف في النّهاية أنّه، إذا عدنا في نفس الوقت إلى الرّسالة وإلى شعر ذٰلِكَ العصر، فإنّ غياب الغيرة، عندما يتعلّق الأمر بالقيان، بغيض بطريقة مضاعفة، فالجاحظ يجعلنا نظنّ بجلاء أنّ هٰذا الإحساس ليس مخلوقًا في العادة من مجرّد فعل أن ينظر الرّجل إلهنّ أو يحاورهنّ، ثلاث حواسّ– النّظر والسّمع واللّمس– تضاف لذّتهم وتصل انطباعاتهم لخلق الرّغبة الجنسيّة، شهوة "والرّغبة في البغاء" "حنين إلى الباه"[2] وغياب الغيرة هٰذا، يوجد فيها شبهًا بذنب أخطر، والكشخ، الوساطة في الدّعارة، والمالك الخاصّ لقينة بمقيّن حقيقيّ يغمض عينيه عن المبادلات العشقيّة مع المربوط. إنّ الشّعر أيضًا يحمل هٰذِهِ الصّورة للقينة المومس الَّتي عليها ألَّا تلهم الغيرة (الرّمل):

لا تغـــــــــارنّ على جاريـــــة إنّما الجارية من ســـوء الخُلُق
اِقـض أوطـارك منهـا ثـمَّ قـلْ إنّما أنـتِ لمرّاري الطُّـــــــرُق

وقيل لبعض عشَّاق قينة: ألا تغار عليها، فقال: أمنع عن ورود الفرات، وأنشد..... أحار (الطَّويل)

أمنع من وادي زبالة شربة وقد نهلت منه الكلاب وعلّتِ[3]

---

[1] النُّور، VIXX، 29 – 31.

[2] رسالة القيان ص 170 – 171 = 47. عرض لمظاهر الشَّهوة المذكورة في كتاب النِّساء ص 143 – 145.

[3] الرَّاغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، النِّيل I (بيروت)، (د. ت) (وطبعة بيروت، دار الحياة، 1961) II، 232 – 233.

إنّ الاعتراف بعدم الغيرة، هو إقرار باطن بأنّه يحافظ– هو نفسه أو ندمانه– على علاقات آثمة مع القيان. وَهٰذا لا يمكن أن يجرّ إلّا الإدانة والرّفض خارج أطر الشَّريعة "الظُّروف والمروَّة"[1] للمالك وللمربوط.

III- الحبّ العذري:

بإدماج هٰذا الخطاب في دفاعهم، فإنّ الأشخاص المذكورين في بداية الرّسالة، يظنُّون أنَّه بإمكانهم الانحراف به عن وظيفته الأولى وإعطاؤه معنى جديدًا. إن كانت الصّور لِهٰذا النّوع من الحبّ تستدعى عادة لغرض واحد وهو توضيح الطّهر والعفاف في خطاب هواة القيان، فالحبّ البدويّ يمثِّل حجّة إضافيَّة لصالح العلاقات الجنسيَّة المحرّمة، وحجَّة تثبت في نفس الوقت شرعيّة النَّظرة والمحادثة، وشرعيَّة تجارة المتعة مع نساء أخريات أو إماء غيرها. وَهٰكَذا، فهم يستدعون مثال جميل بثينة[2]، وينقلون الحكاية الشَّهيرة الَّتي فيها أخو بثينة وزوجها اللّذان كوّنا مشروع قتل جميل، وتفاجآ بحوار ثناهما عن وضع مخطّطهما حيّز التَّنفيذ لأنّه يبرهن– الحوار– عن عفاف المحبّين الشَّهيرين وغياب كلّي عندهما للرّغبة الجنسيَّة، وَلٰكِنْ، فقد قيل بعد صفحات، إنّ أُولٰئِكَ الَّذين يعاشرون الإماء لا يفكّرون إلّا في تلبية رغبتهم.

وإنّ في الجمع بين الرّجال والقيان ما دعا[3] إلى فسق ولارتباط ولعشق مع ما ينزل بصاحبه من الجملة الَّتي تضطرُّ إلى الفجور وتحمله على الفاحشة. إنّ خطاب الحبّ العذريّ، هٰذِهِ الذّريعة، أمام تأكيد كَهٰذا، ستظهر حراكًا دلاليًّا خاصًّا به! فالعالم التَّقليدي الَّذي يذكره بالضَّرورة[4] عند القارئ، بدل تقديم ضمان لخطابهم، لا يقوم في الواقع إلّا برفض الاستعمال الجديد الَّذي هو فعل هٰذا النَّوع من الحبّ والوظائف الجديدة المخصّصة له.

---

(1) انظر فصل الموشَّى المعنون بـ "صفات ذمّ القيان".

(2) رسالة القيان ص 148 = 10 تعدّد الفقرة الموالية جميع الأزواج المشهورين عفراء / عروة كثيّر / عزّة، الخ...

(3) إنّ استعمال الماضي عن قصد يخرج بالحكم من مجال الافتراض إلى القطعيّ.

(4) نذكر بأنَّ قصص الغرام، مجنون ليلى، عنتر وعلبة، الخ، بدأت بالظُّهور في أواخر القرن الأوّل الهجري وتطوّرت في أواخر الفرن الثَّاني وبدايات القرن الثَّالث.

هٰذا ما لم تلاحظه[1] ف. سيكار بما أنّها أكّدت أنَّه "بنماذج كَهٰذهِ (فالعشَّاق التَّقليديُّون المشهورون) يتطابقون مع العشَّاق المثقَّفين في عصر الجاحظ" وإلى ذٰلِكَ، فعلى خلاف الصُّورة الَّتي تقدّمها العلاقة محبّ/قينة، وهي الصُّورة الَّتي يروّجها، فإنّ هٰذهِ الصّورة تمثّل حبًّا حيًّا هو بالأساس "لعبة رجال" ومبارزة بين رجل يغازل وامرأة متغزّل بها. إنّه لا يضع في الحساب إلَّا رغبة ذكوريّة، وَهٰذهِ وحدها، رغبة– وإن كانت متسامية– فهي تجعل من المرأة شيئًا، وتبقيها في حالة تبعيّة وسلبيّة. فوحده الرّجل فاعل، رغم أنّ فاعليته لا تقصد– بتسامي هٰذهِ الرّغبة– إلَّا الأخلاق المثلى. وبعدم بحثه عن تحقيق فعل، فالمحبّ العذري يلتزم قبل كلّ شيء– من خلال ثباته ورضوخه المتَّفق عليه– بإثبات حضور "الرّوح" وليس من الصُّدفة بكلّ تأكيد إن كان المتصوّفون سيجدون فيه نموذجًا للحبّ– الزُّهد العالق بالبحث عن الحقيقة ومرجعًا لبحثهم عن الله.

وفي حالة القيان فالرّغبة ليست ولا يمكن أن تكون متسامية لٰكنّ البحث عن تحقيقها مقابل الانقياد والسّلبيَّة اللّتين يجد المربوط فيهما راحته.

IV- إنَّ عمل التَّطفّل الَّذي يقوم به في رسالته في القيان يمكن أن يفسّر أيضًا بكون ما يمكن أن نسمّيه مقاربة فاصلة ترمي إلى وضع خطابات متنافرة إلى جانب بعضها البعض، وينتج عن هٰذا تداخل آليّ وضع بين الحُرّة والقينة، وبين الوجوه الإيجابيَّة الكبرى والوجوه السَّلبيّة للإسلام، وأخيرًا، بين أعضاء الخاصَّة هٰؤُلاءِ، مالكي القيان، والمقيّنين الحقيقيّين أو زبائنهم، هٰذا الخلط لا يكون دون ذكر السّخرية وبالتَّالي نقد المدافعين عن العلاقات مع القيان.

1- إنّ الرّغبة الآليَّة في المشابهة بين القيان والحرائر[2] تتناقض وتضعف أكثر الحجَّة الأولى المتعلّقة بالغيرة، ولتبرير "الخلط" فالكُتَّاب المفترضون يستدعون عددًا من الشّريفات من النِّساء من الجاهليّة والإسلام ويضعونهنّ على نفس المستوى مع القيان والجواري للعصر العبَّاسي مثلما هو الأمر– مثلًا– مع ضباعة بنت عامر الَّتي– لتكون مطلَّقة[3]- تقوم بقسم لزوجها، عبد الله بن جدعان، بأن– إن تزوّجت هشام بن المغيرة– تقوم– من بين أشياء

---

[1] المقال المذكور، 326 – 328 وهي تخلط بين حزن العذريّين وشوقهم المعتبرين صادقين وجزع القينة وشوقها المخادعين، ص 229 – 30.

[2] رسالة القيان، ص 148 – 157 – 1 – 25.

[3] نودّ أن نعرف على ماذا استندت ف. سيكار لتؤكّد على عكس ما يرد في المصادر وهو أنّ هشامًا وضباعة يخدعان الزَّوج الهرم، انظر ص 332.

أخرى– بالطّواف عارية بما أنّها أنجزت رغبتها في أبسط مظاهرها، يقدّم كدليل على أنّه لا النَّظرة ولا الحوار بوجه مكشوف، ولا حتّى مشهد عراء القيان[1] محظور. وَهٰكَذا، فهم يوهمون بالنّسيان أنّ الأمر يتعلَّق هنا بعادات الجاهليَّة الَّتي أبطلها الإسلام وأنّ الظُّروف الخارقة للعادة، في حالة ضباعة– لا يمكن بأيّ حال أن تلتبس[2] بتلك الَّتي تتعلّق بالقيان ومحبّيهم.

إنَّ الإشارة إلى الطَّواف الجاهلي، سيكون مناسبة– بعد بضعة أسطر– لتعميم مخزٍلوعي مسلم، بما أنّها تشبّه الحجَّ، بمعاشرة القيان وهٰؤلاء الأخيرات "بالملكات– الأمّهات أو بالأميرات العبّاسيَّات"! "ثمّ إنَّ النِّساء إلى اليوم من بنات الخلفاء وأمّهاتهنّ فمن دونهنّ يطفن بالبيت مكشِّفات للوجوه، ونحو ذٰلِكَ لا يكمل حجّ إلَّا به".

2- إنّ الثِّقات الَّذين يحتجُّ بهم لدعم أفكارهم، وهم شهود الدّفاع الَّذين يفترض أنَّهم لسان دفاع أُولٰئِكَ، هم في نهاية الأمر شهود أقوياء حقيقيّون.

إنّ قارئ نصّ القيان، لا يمكن مرّة أخرى إلَّا أن يكون مصدومًا بعمل لا أخلاقيّ من خلال المساواة بين أشخاص لم يتركوا اشتهارًا بكونهم فاسقين ومنغمسين في الشَّهوات، وبين شخصيَّات كبرى في التَّاريخ الإسلامي: رسل وصحابة دعوا للنَّجدة لإثبات حلّيَّة الغناء، ولتبرير معاشرة القيان ومجتمعهم. يكفي، مع ذٰلِكَ، العودة إلى الصّورة الَّتي حفظتها العادات عن هٰؤُلاءِ الثِّقات المختلفين، لندرك أنّه لا يمكن اعتماد هٰذِهِ الحجّة في المقام الأوّل إلَّا قليلًا، وأن تعتبر الجاحظ يعضدها. وشبهًا بالإحالة إلى الحبّ العذري، فإنّ المعرفة المشتركة تدعو إلى رفض هٰذِهِ الوظيفة الجديدة المنوطة لِهٰذِهِ الوجوه الرّمزيَّة، إنّه ينقلب في نهاية الأمر على أُولٰئِكَ الَّذين يستشهدون بهم.. وهنا أيضًا، فإنّ القارئ يطلب آليًّا النّصَّ الغائب أو التَّعليق التَّأويليَّ ويعكس المضمون المطروح. هٰذا ما سنحاول بيانه في الأسطر التَّالية، متَّخذين على سبيل المثال بعض كبار الوجوه.

---

[1] هٰذا ما يُفهم من كلام الجاحظ.

[2] هٰذا اللُّبس كبير إذا ما اعتبرنا ضباعة قد طلبها النَّبيُّ محمَّد لتكون زوجة له انظر الطَّبري، التَّاريخ، III، 169.

- معاوية مصنّف كإمام[1] أي كما يذكّرنا شارل بلّا:"ليس من عادة الجاحظ أن يتعامل مع معاوية بكلّ إجلال، وأن يعترف له بالقدرة الرّوحيَّة الَّتي تتعلَّق بإمام". فلنا أن نتساءل عن معنى هٰذا الاستعمال الجديد وأن نتساءل إن كان هناك مجال للتَّفكير أنّ "وحدها ضرورات البرهنة عليه تبرّر موقفه"[2]. إنّ الملاحظة الأولى الَّتي نبديها هي أنّ شارل بلّا نفسه كان كأنَّه منزعج من النّادرة الَّتي تلي المقطع الَّذي صنّف فيه إمامًا. وَلِهٰذا السّبب أضاف ملاحظة "لا يبدو أنّه يجب أن نعطي لكلمة قضيب المعنى الأوَّل الَّذي يتبادر إلينا، لأنّه من المشكوك فيه أن يكون معاوية قد افتقر إلى هٰذِهِ العزّة"!.

أليس في ذٰلِكَ أفضل دليل على الطَّابع السّاخر، ولكلّ الرّسالة، وأفضل وسيلة للحطّ من مكانة أُولٰئِكَ الَّذين يرضخون لحكم معاوية!. إنّ طبع الحركة الفاسق هو، منذ البداية، مثبت بوضوح من خلال جمع القضيب إلى رَكَب، ذكر العبد أنْ نأخذ "قضيب" بمعنى عضو رجولي، قصبة، أو أفضل من ذٰلِكَ العصا الَّتي يحملها الملك وترمز لسلطانه، رمز السّلطة، بما أنّ هٰذِهِ الحركة كانت موجودة بحضور ندمان معاوية، ومن بينهم الرّاوية المشهور صعصعة بن صوحان، كما هي معلنة هٰذِهِ الرّؤية الهزليّة من خلال إسناد هٰذا السّلوك إلى خليفة – إمام.

- يزيد بن معاوية، من غير الطَّبيعيّ أن نتَّخذ هٰذا الخليفة كنموذج، أو أن نحتجّ بحكمه لنبيّن شرعيّة سلوك. إنّ الصِّيت الَّذي تركه، هو صيت فاسق بأتمّ معنى الكلمة، تستمتع العادات العربيَّة الإسلاميَّة بتعداد فساده!: ميل مفرط للشّرب وللغناء، وحبّ الصّيد والقردة، وصراع الدّيكة والكلاب، والولع بالقيان والغلمان[3]، وابن الأثير مثلًا– يصنّفه

[1] رسالة القيان، ص 155 = 18. ينعت معاوية في الثَّقافة العبَّاسيّة بكونه ملكًا مثل سائر الأمويّين باستثناء عمر بن عبد العزيز.

[2] يعني ذٰلِكَ الدِّفاع عن مالكي القيان، ص 130، هامش 7، من التَّرجمة.

[3] البلاذري، أنساب الأشراف VI تحقيق م. شلوسنقر، 1938، ص 1، ابن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، 1965 (وطبعة 1959 – 1964) IIIVX حيث يؤنّب معاوية ابنه الَّذي حطّ من مروءته لحبّه للغناء والقيان.

كـ"سكّير خمّير يلبس الحرير ويضرب الطَّنابير"[1] أقلّ ما يمكن أن نقوله، هو أنّ أُولٰئِكَ الَّذين ينتسبون إلى ذٰلِكَ، يجدون أنفسهم" يقيمون تحت نفس اللَّافتة".

- يزيد بن عبد الملك!: ملقّب بعاشق بني مروان[2] وأيضًا يزيد الماجن[3] ونلفت الانتباه إلى من جاء بعده من النّاس عليه كونه أوّل خليفة خضع لمحاسن قينة وترك نفسه تحت هيمنتها "غلبت على أمره امرأة فكانت حبَّابة جاريته المغنّية تولّي وتعزل وتحسب وتأمر وتنهى..."[4].
- الوليد بن يزيد: الملقب بخليع بني مروان[5]، بسبب عاداته الماجنة، وكان أيضًا مهتمًّا باقتراف الزّنا مع أمّهات أولاد أبيه، ويتّخذ عادة في النّصوص القديمة، شاهدًا على رفض الغناء وإذن رفض ذاته في نفس الوقت. وقد نقل ابن الأثير– مثلًا– هٰذا الحكم المسند إليه:

المحبّة للغناء تزيد في الشّهوة وتهدم المروءة وتنوب عن الخمر وتفعل ما يفعل السّكر، فإن كنتم لابدّ فاعلين فجنّبوه النّساء، فإنّ النِّساء رقية الزّنا وإنّي لأقول ذٰلِكَ عليّ وإنّه أحبّ إليّ من كان لذّة وأشهى إلى النّفس من الماء إلى ذي الغلّة وَلٰكِنَّ الحقّ أحقّ أن يُتبع"[6].

- المأمون: حضور هٰذا الخليفة ضمن الوجوه المعروفة الَّتي يحتجّ بها الكُتّاب المفترضون له ما يجعله يفاجئ إذا ما غضضنا الطّرف عن طابع الرّسالة السّاخر، فمن غير الرّاجح أن

---

(1) الكامل في التَّاريخ، بيروت، دار صادر، دار بيروت، 1965 – 66 (وطبعة ابن الأثير تحقيق تورنبورغ، لايد، بريل، 1851 – 1871)، III، 487، وانظر ابن واضح اليعقوبي، مشاكلة النَّاس لزمانهم، تحقيق: ميلوارد، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1962، ص 18 و Journal of the American oriental society, LXXXIV 336 (1964) وترجم النَّصُّ إلى الفرنسيّة بقلم: م.ب. ياتي، في المجلة الآسيويَّة CCLVII/3-4 (1969) ص 368، يقدّم نصّ اليعقوبي الصُّورة الَّتي نحملها عن ملوك المسلمين في القرن الثَّالث للهجرة / العاشر الميلادي.

(2) الثَّعالبي، لطائف المعارف، تحقيق: الأبياري والصَّيرفي، القاهرة، عيسى الحلبي، 1960، ص 41.

(3) ابن شاكر، المرجع المذكور، VI، 323.

(4) اليعقوبي، مشاكلة النَّاس لزمانهم، ص 20 وانظر التَّرجمة الإنجليزيَّة ص 337 والتَّرجمة الفرنسيَّة ص 369.

(5) نفسه ص2، والتَّرجمة الإنجليزيَّة ص 337 والفرنسيَّة ص 370.

(6) V، 289، 90 وانظر كتاب الأغاني، IIV، 70، ابن أبي الدُّنيا، ذمّ الملاهي، في كتاب الاستماع إلى الموسيقى تحقيق وترجمة: ج. ربسن، لندن، المجمع الآسيوي، VIXXX، 1938، ص 49، الرَّاغب الاصفهاني I، 715 – 716.

يكون الجاحظ، المعتزليّ والدّاعية العبّاسي أمكنه أن يشابه سلوك هٰذا الإمام الكبير بسلوك هٰؤُلاءِ العاشقين للقيان. فالمأمون لم يذكر إلَّا ليحسن إدانة تجاوزاتهم. والنَّادرة الَّتي هو بطلها، لا تدع مجالًا للشَّكِّ في هٰذا المقام بما أنّها توضّح أنّه لمعاشرة سكّر[1] (الجارية) تزوّجها.

- عمر بن عبد العزيز: النّصُّ نفسه يذكر بأنّه انقطع عن الغناء منذ تولّي الخلافة، بمعنى التَّعارض بين حياة اللّهو– كما وصفت في الرّسالة– وأعباء الحكم، وسيذهب ابن الأثير إلى أبعد من ذٰلِكَ بما أنّه يخبرنا أنّه منذ تولّيه الخلافة، سيخيّر عمر بن عبد العزيز زوجاته وجواريه بين أن يكنّ مهجورات وأن يكنّ مطلَّقات لأنّ الخلافة لا تدع له وقتًا يخصّصه لهنّ"[2].
- عليّ بن أبي طالب: ينقل كُتّاب الرّسالة المفترضون خبر زواج عمر بن الخطَّاب بعاتكة بنت زيد الَّتي، هي أيضًا، أدّت قسمًا لعبد الله بن أبي بكر، زوجها الأوَّل بألَّا تتزوَّج، ولتبرير شرعيّة النَّظرة، ارتكزوا على كون عمر، المعروف بغيرته، لم يكن مستاء إلَّا قليلًا من رؤية عليّ يرفع السِّتار، الَّذي كانت عاتكة تقف خلفه، ويسخر منها.

النُّقطة الأولى الَّتي نستخلصها، هي أنَّ رواية القيان هي على الأقلّ متحيّزة ومشذّبة. فالأصفهاني وابن قتيبة ينقلان أنَّ عمر أمر عاتكة بالتَّحجّب بطلب من عليّ.

"فقل لها تستتر حتّى أكلّمها.. فأخذت عليها مرطها فلم يظهر منها إلَّا ما بدا من براجمها"[3].

والنُّقطة الثَّانية هي، هنا أيضًا، المزج الَّذي يلجأ إليه الرّجال الشُّرفاء بينهم وبين هٰؤُلاءِ الصَّحابة العظماء من ناحية، بين الحالة الاستثنائيَّة للسَّيِّدة المكِّيّة والممارسة المشتركة للقيان من ناحية أخرى، هٰذا المزج لا يمكن أن يحدث إلَّا سخرية وإدانة[4].

---

[1] مولاة زبيدة أمّ جعفر زوجة الرَّشيد وأمّ الأمين.

[2] V، 63.

[3] كتاب الأغاني، IIIVX، 60، عيون الأخبار، VI، 115 – 114.

[4] ينطبق ذٰلِكَ على سائر الأدوار الَّتي تعرض للحسن بن علي بن أبي طالب وحفصة بنت عبد الرَّحمان، انظر: ابن الحوز، أخبار النساء، تحقيق: ن. رضا، بيروت، مكتبة الحياة، 1979، ص 213) وينبغي التَّنبيه إلى أنّ المعافري المالقي يذكر حديثًا يبرّر غياب الغيرة عند مصعب لمهانته للشِّعبي، الحدائق الغنّاء في أخبار النِّساء، تحقيق: ع. الطِّيبي، ليبيا – تونس، الدَّار العربيّة للكتاب، 1978، ص 62.

- سليمان: يلمّح النّص إلى الآيات القرآنيَّة التَّالية:[1]"إذ عُرِض عليه بالعشيّ الصّافنات الجياد، فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتَّى توارت بالحجاب ردّوها عليّ فطفق مسحًا بالسّوق والأعناق".

إضافة إلى المعادلة المبرمة بين عشق الخيل– الَّتي أنست النَّبيّ وقت الصّلاة، وحبّ القيان، يجب أن نسجّل أنّه باعترافه بخطئه وبتعبيره عن ندمه فإنّه كان على سليمان أن يعقرها. ولم يكن هٰذا العقاب أقلّ من خسارة خاتمه، رمز نفوذه وملكه[2].

وَهٰذا هو الزّلل المقصود توجيهه في الرّسالة إلى أفراد الخاصَّة هٰؤُلاءِ.

- محمّد: ذكر لإثبات أنَّ الغناء وسماعه مباحان، فالحديث المقصود لا يتحدّث مع ذٰلِكَ إلَّا عن الشّعر، شعر الحكمة لا غير، والشَّاهد الَّذي يلي والمسند إلى عمر بن الخطَّاب يثبت– إن كان ثمّة حاجة لِذٰلِكَ– أنّ قول الرّسول ليس هنا إلَّا لإدانة أُولٰئِكَ الَّذين ينتسبون إلى ذٰلِكَ. فالشِّعر، في ذاته، في عيني صاحب الرّسول ليس لا جيّدًا ولا سيّئًا والحكم عليه يتعلَّق فقط بالأفكار والمشاعر الَّتي يتضمَّنها ويلهمها، وإذن، في الصَّفحات التَّالية سيثبت الجاحظ أنَّ الأشعار الَّتي لُحّنت وأنشدت من القيان لا تذكر اسم "الله" إلَّا سهوًا، وأنّها لا تتناول إلَّا الحبّ الفاسق، والزّنا والدّعارة.

3- تشبيه الأثرياء والمالكين للقيان، بالتّجَّار، إن لم نقل بالقوّادين الحقيقيّين: وعلامة ذٰلِكَ الأولى مقدّمة[3] منذ بداية الرّسالة عندما يعرض هٰؤُلاءِ الوجهاء المآخذ الَّتي عيبت عليهم.

"فوضعنا في كتابنا هٰذا حججًا على من عابنا بملك القيان وسبّنا بمنادمة الإخوان ونقم علينا إظهار النِّعمة والحديث بها".

فهم لا يعترفون فقط باقتسام اللَّذّة بل بعطايا قيانهم الخاصّة مع أصدقائهم، وَلٰكِنْ أكثر من ذٰلِكَ، هم يجاهرون بِذٰلِكَ وعليه، فهم يعترفون بأنّ العلاقة الَّتي يحافظون عليها مع قيانهم الخاصَّة لا تنتمي أبدًا إلى دائرة الخاصّ، إنّما تلتحق بالمقيّن أو القوّاد وهي خصوصيّة المعروف بها.

---

[1] ص IIIVXXX، 33-30.

[2] انظر الطَّبري، جامع البيان،23 /IIX، 157 – 152.

[3] رسالة القيان، ص 146 = 6.

وَكَذٰلِكَ، وقد يكون الأمر كَذٰلِكَ، عندما- بادِّعاء أنَّ القيان بضاعة ككلِّ بضاعة أخرى وأنَّ للمشتري الحقّ في الاطمئنان، اللّمس والنَّظر، على جودة ما يكسب– يعتقدون أنّهم على حقّ في إثبات أنّ مراودة القينة وحتى اللّمسات كلُّها حلال: "وَكَذٰلِكَ مكالمة القيان ومفاكهتهنّ ومغازلتهنَّ ومصافحتهنّ ووضع اليد للتَّقليب والنَّظر حلال ما لم يشب ذٰلِكَ ما يحرم"[1].

ومع ذٰلِكَ، فإنّ بقيّة النّصِّ تدعونا إلى الاعتقاد بأنّ أُولٰئِكَ الَّذين يرتادون مجالس هٰؤُلاءِ المولعين بالقيان ليسوا مشترين حقيقيّين، فالأسباب الوحيدة لحضورهم هي الفسق، والارتباط والعشق والغلمة والفجور والفاحشة. وهٰؤلاء الوجهاء يوافقون على ذٰلِكَ ضمنيًّا بما أنّهم يردّون على منتقديهم:

"ومن يحضر مجالسنا لا يظهر نسبًا ممّا ينسبونه إليه ولو أظهر ثمّ أغضينا له عليه لم يلحقنا في ذٰلِكَ إثم"[2].

وهو يعترفون بأنّ موقفهم مشابه لمواقف القوّادين الحقيقيّين الموصوفين في نهاية الرّسالة[3]. وسيقول الجاحظ ذٰلِكَ بوضوح بعد بضعة أسطر، ببيان أنّ من يشتري– بحبّ– قينة، لا فقط يبدّد ثروته، وإنّما يجد نفسه في نهاية المطاف مختزلًا في دور القوّادين!.

"ولا يعمل عملًا ينتج خيرًا غير إغرائه بالقيان وقيادته عليهنّ".

4- الجمع الأخير كان بين الشَّخصيَّات الرّفيعة الَّتي ذكرت في المقدّمة، والَّتي تمتلك القيان الخاصَّة بها والمربوطين، زبائن منازل المقيّنين. والفقرة الطَّويلة المخصّصة لسلوك القينة ولنفاقها، وهي تحفة نثريّة عربيّة حقيقيّة، هي هنا لتدلّ عليه. فكلّ رجل هو بالضَّرورة مخدوع فيها، ومختزل في حالة عبد دون رغبة أخرى أكثر من مجاملتها: المربوط، لأنّها محترفة، ولأنّ سيّدها هنا ليذكّرها بأنّه عليه الاستجابة لمشاكسات الزَّبائن الآخرين، فالوجيه الَّذي اشتراها، مع ذٰلِكَ، يجعل منها أمّ ولده، لأنّ أصولها وتربيتها ستنتهي بها في النِّهاية "بإلقائها بين أذرع الزّناة"[4] فـ(ثمّة) خطابات متباينة إذن، في الأصل، لٰكِنْ لها كلُّها

---

[1] نفسه، ص 163 = 36.

[2] نفسه، ص 164 – 165 = 37 حيث يتحدّث المنتقدون عن منازل القيان في حين لا يتحدّث المدافعون إلَّا عن مجالس.

[3] نفسه، ص 179 – 58.

[4] نفسه، ص 175 – 176 = 52

هدف مركزيّ هو القينة أو أكثر تحديدًا العلاقات الَّتي تقيمها في المجالس الخاصَّة لأفراد الخاصَّة أو في منازل المقيّنين. لٰكِنْ إن كان الأشخاص المذكورون في بداية الرّسالة، بالاستفهام عن حلّيَّة الغيرة، والغناء واللّذَّة الَّتي تحقّقها صحبة القيان، يرمون إلى البرهنة على أنّ ممارساتهم تندرج بصرامة في إطار الشّريعة، والجاحظ سينصرف عن هٰذا الإطار القانوني، بعد "إتلافه"، ليضع المشكل في مستوى أخلاقي– سياسيّ). فمبدأ تنظيم السُّلوكات لم يعد محدّدًا في الشَّريعة، لٰكنّه مطلوب في العلاقة نفسها، وفي طبيعة الحركة الَّتي تحمل الرّبيط إلى القينة، والعكس بالعكس، وفي نوع الارتباط الَّذي يربطهما بشكل متبادل وفي العلاقات الَّتي يحفظها كلاهما مع المقيّن. هٰذا الانزياح الَّذي يخضعه الجاحظ لبمدإ تنظيم السُّلوكات يُجرى من خلال التَّفكير النَّظري في العشق وفي الحسن، ومن خلال وصف عادات القينة، تفكيرًا ووصفًا يشغلان الجزء المركزيّ من الرّسالة، بين دفاع الأثرياء الخواصّ، مالكي القيان أو رفقائهم الطُّفيليّين، وبين دفاع المقيّنين الحقيقيّين ومرتاديهم في الجزء الأخير وما هو مقصود، لم يعد العشق في علاقته بالشَّريعة لٰكِنَّ العشق في علاقته بضبط النَّفس، أو لنعبّر عنه بطريقة أخرى، هو إثبات التَّقابل الصَّارم بين الشَّهوة (والشَّهوة الَّتي هي في الأصل) وبين سلوك الرّجل من الخاصّة، المفترض عاديًّا ومستقيمًا لأنّه يوضع تحت طائلة العقل ويحكم به.

هٰذِهِ العلاقة هي بالفعل تخشى، وتقيّم من خلال الوضع الاجتماعي للمالك[1]، للرّبيط أو للزَّبون، وضع اجتماعي يدرك بمعنى أنّه "يعبّر عن وضع الفرد داخل الهيكل الاجتماعي الخاصّ: إنّه يحدّد مجموعة الحقوق والواجبات، الإيجابيات والالتزامات المتعلّقة بوضعيّة مخصوصة في صلب المجتمع ككلّ أو في جهات منه"[2].

إنّه لِهٰذا السّبب، دون شكٍّ، أنّ المقيّنين الرّئيسيين ذُكروا منذ المقدّمة، كما سُمُّوا من خلال كناهم، المقيّنون في نهاية الرّسالة.

هاته الأسماء تخصّص منذ البداية انتماء اجتماعيًّا وتفرض على أُولٰئِكَ الَّذين يحملون هٰذِهِ الأسماء حقَّ الوجود، الَّذي هو واجب الوجود"[3]. إنّ ذكر أسمائهم أو كناهم، بدءًا من اللَّحظة

---

[1] يرد ذٰلِكَ صراحة في الرّسالة:"وإذا كنَّا في منزل رجل من السُّوقة عبّرتهنَّ (قرأ عبد السَّلام هارون: عذرتهنّ) وإذا انتقلن إلى منازل الملوك زال العذل والسّبب فيه واحد والعلَّة سواء" الرّسالة ص 176 – 52.

[2] ج بالنديي، انتروبو – منطق، باريس، 1985، ص 159 – 60.

[3] ب. بورديو، ماذا يعني الكلام، اقتصاد المبادلات السَّنيَّة، باريس، فايار، 1982، ص 126.

الَّتي تكون فيها واضحة بما فيه الكفاية، تعني لهم كما تعني للقارئ، من هم وما نوع سلوكهم تبعًا لِذٰلِكَ حتَّى لا يخلّوا بواجباتهم وبواجبات من هم في صفّهم وبشرفهم فيما يتعلَّق بالخاصَّة، وباختصار حَتَّى لا يسيؤوا إلى طبقتهم ولا يفسدوها، وجميع ذٰلِكَ يطرح مبدأ يعدّ أساس النِّظام الاجتماعي وتنظيم السُّلوكات، وهو إجبار كلّ عضو من المجتمع على احترام مجاله وألَّا يغتصب مجال غيره وألَّا يؤدّي واجبه كاملًا ودوره طبقًا للقانون الَّذي يحكم الطَّبقة الَّتي ينتمي إليها.

إنّ لِهٰذِهِ العلاقة– حسب الجاحظ– في حالة الرّجل– محرّكًا واحدًا هو الرّغبة في حين أنّ الحركة الَّتي تدفع القينة إلى أحضان المربوط ليست إلَّا المصلحة والفساد والحرفيّة[1].

"فاعلم أنَّه إذا أضيف إلى العشق والهوى المشاكلة، أعني مشاكلة الطَّبيعة أي عشق الرّجال النِّساء وعشق النِّساء الرّجال المركّب[2] في جميع الفحول والإناث من الحيوان، صار ذٰلِكَ عشقًا صحيحًا وإن كان ذٰلِكَ عشقًا من ذكر لذكر[3] فليس إلَّا مشتقًّا من هٰذِهِ الشَّهوة وإلَّا لم يسمّ عشقًا إذا فارقت الشَّهوة[4].

فلا وجود لعشق إذن، سواء تعلَّق الأمر بقيان أو بنساء حرائر، وإلَّا إذا كان لم يكن أصله والدّافع إليه وهو الرّغبة الجنسيّة. وَلٰكِنْ بالاختلاف عن الحرّة، وأخطر أيضًا، مثل مأبون (غلام يتَّخذه لوطيّ)، فالقينة تلهم عشقًا ضدّ الطَّبيعة لأنّه منحرف عن هدفه الأوّل، وعن وظيفته الطَّبيعيَّة: وهي التَّناسل وحفظ النَّوع وأيضًا فَهٰذِهِ الشَّهوة، ونميل لنقول شهوة، تناقض قوانين العقل لأنَّه يفترض انتصار الغريزة وتترك المجال حرًّا للدّعارة والعشق.

ورأينا- في خصوص رسالة في العشق والنِّساء– أنّ كلَّ إفراط يجرّ إلى ما هو مذموم، وسيكرّره الجاحظ في "القيان" بالمقابلة هٰذِهِ بين شهوة وبين الدّين والحكمة.

"فكلّ شيء خرج عن الحدّ في خلق وخُلُق حتَّى في الدّين والحكمة اللّذين هما أفضل الأمور فهو قبيح مذموم"[5].

---

[1] هٰكَذا ينبغي أن تكون القراءة:"إنّ القينة لا تكاد تُخْلِصُ في عشقها... لأنّها مكتسبة".

[2] فطري، موجود في طبيعة الإنسان والدَّافع إلى الاتّحاد الجنسي أي إلى الإنجاب.

[3] ينبغي لفت النَّظر إلى الإدانة المتمثِّلة في الخلط فيما يخصّ العشق بين الرَّغبة المثليَّة والرَّغبة في الجنس الآخر.

[4] رسالة القيان، ص 168 – 44.

[5] نفسه، ص 162 – 34.

كما يقابله مع كلّ عمل محمود: إنّه في نفس الوقت نكران الذّات، للمصلحة الخاصَّة، ونسيان الآخرين، للواجبات تجاه الآخرين: لا يعمل عملًا ينتج خيرًا[1]... ويشتغل القلب عن كلّ نافعة[2] والهوى، هو نفسه، شعور أقلُّ ضررًا بما أنّ الرَّجل الَّذي هو الضَّحيّة يمكن، أحيانًا، أن يمارس حرّيَّته الخاصّة (اختيار) ويبلغ الحقّ، في حين أنَّ العشق هو مرادف دومًا للغواية[3] والحيرة، إنّه بوضوح أذى يؤثِّر في الجسم مثلما يؤثّر في العقل والرّوح، وداء لا يزيله أيُّ دواء.

"والعشق داء لا يملك دفعه... هو داء يصيب الرّوح ويشتمل على الجسم بالمجاورة"[4].

لا بدّ أن نلاحظ أنّ الجزء الأساسيّ المخصّص للعشق لا يعني إلَّا الرّجل والرّجل وحده. فله توجّه الجاحظ، وهو الَّذي يريد إصلاحه، وليس من الصّدفة أن كان هٰذا الجزء هو الوحيد الَّذي يتحمّل مسؤوليَّته، في حين أنَّ كلَّ ما يعني الغيرة، والحجاب... ليس إلَّا استئنافًا لخطابات يفترض أنَّها لغيرهم، فالجاحظ يكتفي ببيان ابتذال صنيع هٰؤُلاءِ المدافعين عن القيان وعن معاشرتهنَّ. هٰذا الموقف من الشُّهرة ومن التَّعاليم الَّتي ينتج عن ذٰلِكَ صالح للرِّجال فقط. والقينة غير معنيّة بِذٰلِكَ لأنّه في طبيعتها كباقي النِّساء، وحتَّى في طبيعة سيِّدة الحبّ العذري، أن تكون سلبيَّة، خاضعة لا فاعلة، وأن تكون إذن موضوع عشق مفكَّر فيه، لٰكِنْ ليس باعتبارها كائنًا قادرًا على المبادرة، وله رقابة كلِّيَّة على نفسه وعلى شهواته وسلوكه. القينة "شرّ عظيم ولذّة تافهة"[5] هي أيضًا وباء لأنَّها تجمع كلَّ الرَّغبات الَّتي يمكن أن يحلم بها الرّجل:"ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهنَّ... وأنهنَّ يجمعن للإنسان من اللَّذَّة ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض، واللَّذَّات كلُّها إنَّما تكون بالحواسّ (العقل)[6].

إنّ اللَّذَّة الَّتي توفِّرها القينة غامضة تمامًا، ويمكن بل ينبغي أن تبدو سيِّئة لأنَّها متقلِّبة وخائنة ومخادعة ووضيعة وخبيثة وليس لها من الفضائل إلَّا الرّغبة الَّتي تعرف جيّدًا إثارتها،

---

(1) عبارة واردة.

(2) نفسه، ص 169 – 44.

(3) نفسه، ص 167 – 42.

(4) نفسه ص 166 – 40 ترى سيكار أنّ "وصف العشق بكونه آفة حقيقيَّة لا يعني أبدًا إدانته (..) أن يكون العشق آفة حقيقيَّة فَذٰلِكَ دليل على الكمال والاكتمال" ص 331 – 332.

(5) العبارة مأخوذة من ج. دوليمو، الخوف في الغرب، VIX-IIIVX، باريس، فايار، 1978، ص 309.

(6) رسالة القيان، ص 170 = 47.

ولأنّها تحمل إلى الأوج المساوئ الّتي نلومها عادة على النِّساء[1]. هٰذِهِ الرّغبة توسم بكونها فسادًا.

إنَّها قوَّة مهلكة ومضرّة لأنَّها تهدّد الرّجل الشَّهم بالإذلال، والأسوأ أيضًا، هو أنّ هٰذِهِ الرّغبة تكتشف في نهاية الأمر الطَّبيعة الحقيقيّة والطَّابع الأساسي للعاشق[2]. فليحبّ مخلوقًا كَهٰذا، وليرغب فيه، لا بدّ أن يشبهه وأن يكون له هو نفسه "روح" العبد، السَّافلة والخالية من الرّغبة.

"وقلّما يكون عشق بين اِثنين يستويان فيه إلَّا عن مناسبة بينهما في الشَّبه في الخَلْق والخُلُق[3] وفي الظُّروف أو في الهوى أو الطّباع".

ويجب مع ذٰلِكَ أن نلاحظ أنَّ القينة تجد نفسها في نهاية الأمر مبرّأة أو على الأقل معذورة "بما أنَّها تقوم بالدّور الوحيد الَّذي ينيط بها تنظيمًا اجتماعيًّا مخصّصًا للرّجال دون غيرهم"[4] بما أنّ تربيتها وثقافتها المكوّنة من شعر إباحيّ بل بصراحة فاسق، بما أنَّ كلَّ شيء يمنعها من أن تكون شيئًا آخر غير ذٰلِكَ[5].

"فهي لو أرادت الهدى لم تعرفه ولو بغت العقلة لم تقدر عليها... وعلى حسب ما اجتمع عليها من ذٰلِكَ في نفسها ما اجتمع لمن بُلي بمجالستها عليه وعليها"[6].

وإن كان للقينة إذن بعض العذر في أن تكون على ماهي عليه، فإنّ من يقع في حبّها لا عذر له، خاصّة إذا كان ينتمي إلى النّخبة، وإن كان عضوًا من الخاصّة، حاكمًا كان أو مطلوبًا لحكم الآخرين ليكون لهم مثالًا يحتذى:

---

[1] نحن بعيدون كلّ البعد عن "المثال الأنثويّ الَّذي تجسّمه السَّيّدة في شعر الشُّعراء" والَّذي تنسج على منواله القينة في نظر سيكار، ص 335.

[2] تبدّل وتراجع يقارن بمثيلهما اللَّذين يثيرهما الغناء في الحليم والشَّيخ ركين في كتاب النِّساء، ص 143: طبع الصِّبيان، أفعال المجانين.

[3] نواصل قراءة رسالة القيان، ص 170.

[4] جمال الدّين بن الشَّيخ، "الموسيقيُّون والشِّعر، مدارس إسحاق الموصلِّي، (ت. 225هـ) وإبراهيم بن المهدي (ت.224 هـ)"أرابيكا، 1975) IIXX/2)، ص 149 -150.

[5] تربية تتعارض تمامًا مع تربية البنات الشَّريفات، انظر كتاب البيان والتَّبيُّن، II، 180 حيث يذكر أنَّه يجب ألَّا يلقّن البنات الشِّعر وَلٰكِنْ يلقَّنَّ سورة النُّور لا غير (VIXX) والَّتي نجد فيها الآيات 2،3، 30 و31 تذكر بالعقاب المتأتّي من الزّنى كما تذكر (بضرورة) لبس الحجاب وبالعفّة.

[6] رسالة القيان، ص 177 – 54.

"فمن أسوأ حالًا وأخسر مكانًا وأبعد من الحزم ممّن كان حرًّا مالكًا لنفسه فصيّر نفسه عبدًا مملوكًا لغيره مختارًا للرّقّ من غير أسر ولا قسر"[1].

ونظرًا إلى أنّ القينة مكبَّلة بحكم طبيعتها ووضعيَّتها، وعجزها الفقهيّ والسّياسي، لأنَّها اِمرأة وأمَة في نفس الوقت-فإنَّها تنذر بعدوى ذٰلِكَ المفتون بها، وعلى ذٰلِكَ أن تشيع ابتذالها الاجتماعي، فلا يمكن عندئذ إلَّا التَّخلّي عن الامتيازات والواجبات الَّتي تمكّنها منها وضعيَّتها الخاصَّة ومكانتها في المجتمع.

وفي هٰذا، أنّ نوع العلاقة الَّتي تؤسِّسها القينة، علاقة ثلاثيَّة الأطراف: مربوط/قينة /مقيّن، هي بالأساس نجسة: إنَّها فوضى تهدّد المجتمع في بنائه نفسه. هناك أين تحكم القينة، ولم تعد الطَّبقات الاجتماعيَّة محترمة، ويحلّ التَّداخل واللُّبس، وتختفي الاختلافات التَّقليديَّة وتزول، فلم نعد نعرف من هو السَّيّد ومن هو العبد، من هو المضيّف ومن هو المتطفِّل، ولا من هو الرّجل ومن هي المرأة؟

يبدو عمل الجاحظ على هٰذا النَّحو مستجيبًا لتهديد التَّجانس الَّذي تسلّطه القينة على النِّظام التَّراتبي للمجتمع، وهو تجانس نحسّه متطابقًا مع تصوّرات العصر المميّزة، كفوضى ولبس مرادف لتدمير العلاقات الاجتماعيَّة الَّتي تظنّ إلى هناك أنَّها لا تمسّ لأنّها مؤسَّسة في الطَّبيعة: والقينة تتناقض بكلّ تأكيد مع تراتبيّة الطَّبقات والأجناس الصَّارمة، إنَّها تنتهك نظام العالم والمجتمع: عبدة تصبح مولى، مقيّن سوقيّ يجد نفسه مساويًا لخليفة أو لأمراء وامرأة، عبدة فوق ذٰلِكَ، تتسلّط على رجل من النُّخبة، أديب ظريف، وتقوده من أنفه!.

يوجد هٰذا الانقلاب في النِّظام الاجتماعي والأخلاقي، وبكلّ سخرية في الفقرات[2] الَّتي يخصّصها الجاحظ للمقيّنين. هٰؤُلاءِ، بممارستهم إلى هٰذا الحدّ لعمل حقير[3]، هم محبّبون ومكرّمون كالخلفاء، إنَّهم هم، في الواقع، مسيّرو اللُّعبة والمستفيدون الحقيقيّون من هٰذا الاضطراب في العادات، إنّهم يتحكّمون، على حدّ سواء، في القيان اللَّائي يستخدمونهنّ مثل خديعة لمزيد تضليل المربوطين مثلما يتحكّمون في هٰؤُلاءِ الَّذين ليس لهم إزاءهم إلَّا الخوف والإجلال والَّذين يبحثون عن صحبتهم ويتبجَّحون بصداقتهم ويغدقون عليهم الهدايا.

---

[1] كتاب كتمان السِّرّ وحفظ اللِّسان، في مجمع رسائل الجاحظ ص44.

[2] رسالة القيان ص 177 – 180 = 55 – 59 يعتبرهم بيستون زبائن المقيّنين ومغلّهم، ص 4 و 63

[3] من ذٰلِكَ سخرية بعض العبارات من مثل:" ولا نعلم هٰذِهِ الصِّفة إلَّا للخلفاء... ولولا أنَّه مثل في هٰذِهِ الصِّناعة الكريمة الشَّريفة... أو قوله: فأيُّ صناعة في الأرض أشرف منها.

وترد مع ذٰلِكَ كناهم لتذكّر بحقيقة طبيعتهم وبوظيفتهم المضبوطة، هٰؤُلاءِ الرّجال المستقبلون بفخامة وإعظام يحملون، من بين الأسماء، لقب سلمة أحمر الشَّعر (الفقاعي)[1]، حجر القوّاد (الثَّور)، والنَّتيجة هي أنّه بإسناد الأولويّة إلى هٰؤُلاءِ السَّماسرة والشُّرفاء الموجودين في قمّة ترتيب الشّرف في المجتمع، يعترفون بالإخلال بواجباتهم كما يعترفون في ذات الوقت بسقطاتهم وَهٰكَذا، تصبح العلاقات العاديَّة المعكوسة، فالمقيّن المزدرى يجد نفسه ممدوحًا ومأسورًا، ومن امرأة عبدة متحكّم فيها، وتتحوّل القينة إلى مهيمنة، في حين، أنّ إلى هنا، تبعيّة الرّجل للمرأة، وتبعيّة العبد أو الَّذي يمارس عملًا مرذولًا تعتبر مطابقة للقرار الإلٰهيّ ولنظام العالم. ولهٰذه الغاية استعمل الجاحظ "فتنة"، كلمة تحيل إلى الإغراءات وإلى فتنة القيان الخبيثة والشَّيطانيّة[2]، لٰكِنْ تحيل أيضًا وخاصّة إلى الفوضى وإلى الالتباس بما أنّ الفتنة والإغراء مقوّضان وهادمان ومن ثمّة تحلّيهنّ بالجمال والظَّرف.

يبقى أن نتساءل عن معرفة كيفيّة مكافحة هٰذِهِ الكارثة المدمّرة واستئصال آثارها المهلكة؟ وكيف عالجها الجاحظ ليحذّر من التَّأثير الشَّيطاني وفي الرّغبة اللَّاتي تلهمنها (الرّجال)؟ وإنّه ليلجأ في أيّ لحظة من اللَّحظات إلى الاتّهام الواضح الصّريح ولا يعلن صراحة في أيّ لحظة القاعدة الَّتي يجب احترامها ولا المسلك الَّذي ينبغي اتّخاذه ولا القانون الَّذي يوضح الفواصل بين ما هو حلال وما هو حرام.

وانطلاقًا من مواقفه من العشق ومن الحركة الَّتي تحمل العاشق إلى القينة، ستنبثق وصيّتان رئيسيَّتان سيستخرجهما القارئ ليطابق سلوكه بهما.

وحيث أنّ العشق يتمحور في مظهرين للإفراط والسّلبيَّة، كما في كتاب النّساء، فهو لا يمكن إلَّا أن يجرّ الإدانة الأخلاقيَّة والرّفض الاجتماعيّ، فهو مصدر الميوعة، وتخنُّث الرّجل الشّهم والتَّكذيب وسقوط النَّبيل، إلَّا إذا كان معتدلًا ومراقبًا ومقيّدًا، وباختصار مضبوطًا، وإذن منفيًّا في جوهره نفسه[3]. فلا بدّ إذن من عقد تناغم، توافق بين العشق والعقل، لٰكِنْ هٰذا

---

[1] يمكن أن نقرأ أيضا:"الفقعي"، بائعة الجعة، ويمكن أن نقرأ أيضا فقعيّ من فقاع وهم "الصراط"

[2] فلو لم يكن لابليس شرك يقتل به ولا علم يدعو إليه ولا فتنة يستهوي بها إلاّ القيان لكفاه"، رسالة....، ص 175 = 51، انظر أيضا كتاب مفاخرة الجواري والعلمان، ص 102 حيث ينعت الجواري عادة بـ"مصائد إبليس وحبائل الشيطان.

[3] إنّ هذه الشهوة المراقبة والمقنّنة والمحسوبة ستكون عند الوشَّاء لصيقة بالمنزلة الاجتماعية وبمجموعة من المبادئ، لا بل من الوصفات التي ندعى إلى تطبيقها حتى لا نحرم من صفة الظرف وهي كذلك تمرين

بديهيّ، فَهٰذا التَّناغم يفترض حكم العقل، الجزء الشَّهم في الرّجل، وسيطرته على جانبه الأنثويّ، وهو الإحساس، فالعشق محكومًا بِهٰذا الشَّكل– لٰكِنْ هل ما زال بالإمكان الحديث عن عشق؟! يصبح مؤسَّسة تربويّة للفرد من الخاصّة بما أنّه المناسبة لاختبار عقله وأدبه والتَّأثير الَّذي يمارسه على نفسه.

يجب أن يمارس هٰذا الحبّ وفق شكل مطابق لما يجب أن تكون عليه العلاقة مع نفس الشَّريك في الحياة الاجتماعيَّة، يجب إذن أن يتكيّف مع العرف الاجتماعيّ، فعلى الرّجل أن يغازل، وأن يواظب، وأن يكون الصَّائد، باختصار أن يكون "الفاعل" وعلى المرأة أن تترك نفسها تطلب وأن تكون الفريسة والمتأتّية. لٰكِنْ، يجب ألَّا يتعارض هٰذا الحبّ في أيّ لحظة مع الحرّيَّة، ومع الكرامة ومع شهامة الرّجل، ومع قيم الوسط الَّذي ينتمي إليه ومثله. بمعنى الخاصّة.

نحن بعيدون عن تمثيل قانونيٍّ عاديّ للحبّ أو للجنس، وأبعد أيضًا عمّا يطلق عليه "حرّيَّة التَّفكير" اللَّذين نسبهما البعض إلى الجاحظ.

فصحيح أنَّه لم ينطق بإدانة العشق، ومن باب أولى إدانة عشق القيان، وَذٰلِكَ بوضعه ببساطة في خانة المحرّم، لٰكِنَّهُ حاول تحليل الرّغبة واللَّذَّة وفحصهما ليتدبرّهما تدبّرًا حسنًا. وَبِهٰذِهِ الطَّريقة: لا يعرّف بأقلّ من ذٰلِكَ وجهًا من وجوه العاديّ تاركًا للقارئ عناية استخراج القواعد الَّتي يجب الامتثال لها.

إنّ عمليّة التّشفير والتَّأويل كانت مع ذٰلِكَ مجهّزة، وميسّرة بالعرض حول العشق وحول التَّصرّفات السَّيّئة للقينة وباستدعاء وجوه نموذجيّة تمثِّل جزءًا من المعرفة المتداولة في ذٰلِكَ العصر.

هٰذِهِ النَّماذج المعروفة والمشهورة بالخاصّة، الَّتي يتوجّه إليها الجاحظ، تسمح بتعريف فوريّ لما هو عاديّ، وبإعطاء صفة سلوكات منحرفة تتطلَّب إذن تعديلًا وتطبيقًا لتلك الَّتي لا تتناغم مع النَّموذج الاجتماعي كما قُدّم.

من خلال هٰذِهِ النَّماذج، فللقارئ أن يجري توزيعًا حول القاعدة الَّتي يمثِّلها الرّجل الحرّ، عضو النُّخبة، الَّذي يمارس تمامًا سيطرته على غرائزه ورغباته، والَّذي يلعب في العلاقة العاطفيَّة دوره كمهيمن لا مهيمن عليه، والَّذي يطيع تمامًا مبدأ تطبيق العلاقة بين ما هو

ضمن جملة من التمارين لا من أجل الكينونة ولكن من أجل المظهر لا غير في مدرسة الظرف. وهذا ما سنسعى إلى إبرازه في مقال قادم.

جنسي وما هو اجتماعي والَّذي، في النِّهاية، لا يتعارض لا مع نظام الطَّبيعة ولا مع ذٰلِكَ الَّذي يؤسّس المجتمع وتراتبيّته ويضمن بالتّالي بقاءه.

خاتمة:

لقد مكّننا هٰذا البحث من سبر أغوار جانب من جوانب الحياة في العصر العبَّاسي، وهو المتعلّق بالمجالس والقيان والموسيقى، وأطلعنا على تصنيف العرب للعلاقات بالنّساء، وللنّساء أنفسهنّ، وعلى التَّمييز بين الحبّ والشّهوة، وبين الحبّ والعشق، وبين الحلال والحرام في علاقات الحبّ، وتطرّق إلى دور القيان الَّتي كانت متفشّية في عصر الجاحظ واِعتبارها ضربًا من ضروب التّجارة الَّتي كان بعض أصناف المجتمع يرتزقون منها. ولم يخْلُ المقالُ من بعد نقديٍّ للمدوّنة الَّتي اهتمّت بِهٰذا الموضوع وَهٰذا العصر.

قائمة المصادر والمراجع

الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر. **المؤتلف والمختلف في أسماء الشُّعراء**. تحقيق: كرنكو. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982.

الأبشيهي، محمّد بن أحمد. **المستطرف في كلّ فنّ مستظرف**. بيروت: دار الفكر، د. ت.

ابن أبي حديد، عزّ الدّين عبد الحميد. **شرح نهج البلاغة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1965.

ابن أبي الدّنيا، عبد الله بن محمّد. ذمّ الملاهي، في كتاب **الاستماع إلى الموسيقى**. تحقيق وترجمة: ج. ربسن. لندن: د.ن، 1938.

اِبن الأثير، علي بن محمّد. **الكامل في التَّاريخ**. بيروت: دار صادر، 1965.

الأزدي، ابن دريد. **الاشتقاق**. تحقيق: عبد السّلام هارون. بغداد: مكتبة المثنَّى، 1979.

----------. **جمهرة اللّغة**. تحقيق: البعلبكّي. بيروت: د.ن، د.ت.

الأصفهاني، أبو الفرج. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار إحياء التُّراث العربي، د. ت.

الأصفهاني، الرّاغب. **محاضرات الأدباء**. بيروت: دار الحياة، 1961.

بلّا، شارل. **الوسط البصري، رسالة في الحلم عند العرب**. بيروت: د.ن، 1973.

البلاذري، أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق: م. سلوسنقر. د.م: د.ن، 1938.

بورديو، بيير. **ماذا يعني الكلام، اِقتصاد المبادلات السّنيَّة** باريس: فايار، 1982.

التَّوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق: أحمد أمين وأحمد زين. بيروت: المكتبة الوطنيّة، د. ت.

----------. **البصائر والذّخائر**. تحقيق: إبراهيم الكيلاني. دمشق: د.ن، 1964.

----------. **كتاب الحيوان**. تحقيق: عبد السّلام هارون. بيروت: المجمع العربي الإسلامي، 1969.

----------. كتاب كتمان السّرّ وحفظ اللّسان، ضمن مجموع **رسائل الجاحظ**. تحقيق: ب. كراوس وطه الحاجري. بيروت: د.ن، 1979.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **الرّسائل**. تحقيق: عبد السَّلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.

ابن الحبيب، محمّد. **كتاب المحبّر**. تحقيق: ليشتنستادر. بيروت: المكتبة التِّجاريّة، د.ت.

الحُصري، إبراهيم. **زهر الآداب وثمر الألباب**. تحقيق: البجَّاوي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1969.

الحموي، ياقوت. **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)**. تحقيق: الرّفاعي. بيروت: د.ن، د.ت.

الحاجري، طٰه. **الجاحظ: حياته وآثاره**. القاهرة: دار المعارف، 1976.

دوزي، رينهارت. **ملحق المعاجم العربيّة**. بيروت: مكتبة لبنان، 1968.

الدّينَوَري، أحمد بن داود. **الأخبار الطِّوال**. تحقيق: أ. عامر والشّيال. بغداد: مكتبة المثنَّى، 1959.

الذّهبي، شمس الدّين. **سير أعلام النّبلاء**. تحقيق: الأرناؤوط والأسد. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1986.

الرَّازي، فخر الدّين. **التّفسير الكبير** (مفاتيح الغيب). تحقيق: محي الدّين عبد الحميد والشَّاوي. القاهرة: مكتبة عبد الرّحمان محمّد، 1933.

الزّجَّاجي، عبد الرحمان. **مجالس العلماء**. تحقيق: عبد السّلام هارون. القاهرة: د.ن، 1983.

الزّمخشري، محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل**. د.م: دار الفكر، د. ت.

سوردال، دومينيك. **الوزارة العبَّاسيّة من 749 إلى 936** دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، 1959 – 1960.

ابن الشّيخ، جمال الدّين. **الموسيقيّون والشّعر، مدارس إسحاق الموصلّي وإبراهيم بن المهدي**. أرابيكا، XXII 1975.

الطَّبري، محمّد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آيات القرآن**. بيروت: دار الفكر، 1988.

الطبري، محمّد بن جرير. **تاريخ الرّسل والملوك**. تحقيق: محمد إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

القالي، أبو علي. **الأمالي**. تحقيق: إيوف. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت.

القلَّقشندي، شهاب الدّين أحمد علي. **صبح الأعشى**. تحقيق: م. ح. شمس الدّين، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985.

المالقي، المعافري. **الحدائق الغنّاء في أخبار النساء**. تحقيق: ع. الطّيبي. ليبيا: الدّار العربيّة للكتاب، 1978.

المرزباني، محمّد بن عمران. **معجم الشّعراء**. ط.1. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1984.

المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**. تحقيق: برپي دي مينار وبافي ديكورتاي. مراجعة وتنقيح شارل بلّا. بيروت: الجامعة اللّبنانيّة، 1974.

النّجم، وديعة. **الجاحظ والحاضرة العبّاسيَّة**. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1965.

الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن اسحاق بن يحيى، ت. 325. **كتاب الموشّى**. تحقيق: ر.و.برونو، لايد. د.م: بريل، 1886، بيروت: دار صادر، 1965.

----------. **كتاب الظّرف والظّرفاء**. بيروت: عالم الكتب، 1986.