موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري
في فترة الإسلام المبكر
Women Position in the Elite Society in Early Islam

إعداد: مروان عبد الرحيم العلان
1055019

إشراف: د. محسن يوسف

برنامج التاريخ العربي الإسلامي
جامعة بيرزيت

2008

موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري
في فترة الإسلام المبكر
Women Position in the Elite Society in Early Islam

إعداد: مروان عبد الرحيم العلان

إشراف: د. محسن يوسف

تاريخ المناقشة 28/12/2007

لجنة الإشراف والمناقشة

د. محسن يوسف (رئيساً)

د. موسى سرور (عضواً)

د. عامر بركات (عضواً)

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج التاريخ العربي الإسلامي من كلية الدراسات العليا – جامعة بيرزيت

موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري
في فترة الإسلام المبكر
Women Position in the Elite Society in Early Islam

إعداد: مروان عبد الرحيم العلان

إشراف: د. محسن يوسف

تاريخ المناقشة 28/12/2007

لجنة الإشراف والمناقشة

د. محسن يوسف (رئيساً)

د. موسى سرور (عضواً)

د. عامر بركات (عضواً)

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج التاريخ العربي الإسلامي من كلية الدراسات العليا – جامعة بيرزيت

الإهداء

إلى فاطمة، أمي
ماضي وجودي القوي
إلى هيام، زوجتي
حاضر حياتي الفاعل
إلى أنات، ابنتي
مستقبل رؤيتي الواعد

وإلى كل رجل لا يعيق طموح شريكته وتطلعاتها.

شكر مفعم بالاحترام

في ختام هذا المشوار المكلل بهذا الإنجاز أتطلع لوجوهكم التي غمرتني خلال فترة الدراسة بالحرص والاهتمام والمتابعة لأنحني احتراماً أمام صاحب كل جهد دفع باتجاه تحقيق هذا الإنجاز الذي هو ثمرة كل تلك الجهود.

في البدء أخصّ الدكتور الصديق محسن يوسف الذي لم يكن أستاذاً فحسب، بل صديقاً وفياً ثابر واحتمل الكثير من العنت ليسدّد خطواتي على طريق البحث، وواكب مسيرة البحث بتأنّ ودراية حتى اكتمل، فله وافر الشكر والتقدير والاحترام.

وللأساتذة عضوي لجنة الإشراف والمناقشة، الدكتور موسى سرور أستاذي ومعلمي، والدكتور عامر نجيب الذي تمنيت لو التقينا في مساق لأعرفه أكثر، لهما الشكر الجزيل على ما أبدياه من ملاحظات أفدتُ منها بالتأكيد لتصحيح ما لزم تصحيحه، وتصويب ما خالطه الخطأ أو بعض الخطأ.

ولكل من كان معي مسانداً، وأذكر منهم موظفي مكتبتيْ بلديتي البيرة ورام الله وأصدقائي من الطلبة والأساتذة.

المحتويات

الفصل الأول **1**

المجتمع والتطوّر الاجتماعي

– المجتمع والتغيّرات الاجتماعية العامة 3

– التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمعات البشرية 6

– المرأة في المجتمعات البشرية 11

– العرب والمجتمع العربي 18

الفصل الثاني **35**

المجتمع العربي عشية ظهور الإسلام

– الجزيرة العربية 37

– مدن الحجاز الثلاث: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية 41

– اليهود والنصارى في الجزيرة 50

– المرأة في المجتمع العربي 51

– نساء في مجتمع النخبة 56

الفصل الثالث **79**

المسلمون والنساء

(1) محمد والمرأة قبل الهجرة 84

(2) محمد والمرأة في يثرب بعد الهجرة 91

أولاً: نساء ما بعد الهجرة 91

ثانياً: هيمنة الرجل وإنهاء ما تبقى من مكانة المرأة 100

– تكريس الانتساب للرجل **101**

– إقصاء المرأة عن الفعل العام **102**

ثالثاً: دور نساء النبي في حركة المجتمع الإسلامي 104
– حالة خاصة 105
(3) عصر الخلفاء الراشدين 106
أولاً: فترة أبي بكر 106
– المرأة في حياة أبي بكر الخاصة 107
ثانياً: فترة عمر بن الخطاب 107
– الغياب الشامل للمرأة: الاستخلاف 109
– المرأة في حياة عمر بن الخطاب الخاصة 109
ثالثاً: فترة عثمان بن عفان 110
– المرأة في حياة عثمان بن عفان الخاصة 111
– محاولة المرأة لاستعادة مكانتها: عائشة ونائلة 111
رابعاً: فترة علي بن أبي طالب: 112
– المرأة في حياة علي بن أبي طالب الخاصة 112
– هزيمة المرأة: عائشة 113
(4) الصحابة والمرأة 116
– معاملة المرأة 122

ملخص

لقد خاض الإسلام معركة شرسة ضدّ العقائد التي كانت سائدة في المنطقة العربية، فأعلن التوحيد في مواجهة التعدد، محدثاً ثورة فكرية عقائدية كبيرة. فهل أنتجت هذه الثورة تغييراً على المستوى الاجتماعي للعرب آنذاك، خصوصاً في مسألة المرأة، أم أن قوانين التطوّر الاجتماعي ظلّت تلعب دورها في المجتمع العربي، كما هو الحال في بقية المجتمعات؟

لقد كرّس الإسلام للرجل حضوراً ذا صبغة شرعية إلهية، جعلته خارج دائرة النقد، وفوق المساءلة. واستطاع المسلمون بعدها إحداث مناخ ديني إسلامي مهيمن، أحال المجتمع الإسلامي في كل مكان وصل إليه إلى مجتمع ذكوري بامتياز، وتمّ إقصاء المرأة إلى منطقة الهامش الاجتماعي.

هدف هذا البحث إلى دراسة موقع المرأة في المجتمع العربي في فترتين زمنيتين متتابعتين فصل ما بينهما ظهور الإسلام. في محاولة لرصد المتغيرات التي أصابت موقع المرأة نتيجة هذا الظهور.

تضمّن البحث ثلاثة فصول، أظهر الفصل الأول أن المجتمعات البشرية تخضع في سياق تطوّرها الاجتماعي لقوانين تُوجبها عوامل شتى، يقف في مقدمتها العامل الاقتصادي، أي إنتاج الخيرات المادية، والذي يطبع التاريخ الإنساني برمّته. وأكد البحث أن تلك القوانين تتسم بحتمية تاريخية لا يمكن إلغاؤها، ولا تستثني مجتمعاً بشرياً دون غيره، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الفروق الخاصة بكل مجتمع.

في هذا السياق فإن المجتمع العربي لم يكن فريداً، بل إن ما انطبق على المجتمعات الأخرى انطبق عليه كذلك، وأن ما مرّت به المرأة العربية من متغيّرات في واقعها وحالها، إنما يشبه إلى حدّ بعيد ما مرّت به نساء المجتمعات الأخرى.

في الفصل الثاني اتضح لنا أن المجتمع العربي في منطقة الحجاز، بمدنها الثلاث الكبرى كان يعيش مرحلة من مراحل تطوّره، تشكلت عبر أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكان للمرأة في هذا المجتمع موقع يتفاوت بين الرقّ، بما فيه من مواصفات المهانة والإذلال، وبين السيادة المَلَكية التي كانت بعض النساء العربيات يتمتعن بها. وبين هذين المستويين تظهر لنا مستويات أخرى متعددة تبدو فيها المرأة على شيء من الأهمية والاحترام.

رغن أن المرأة تمتعت بشيء من الاحترام والتقدير، إلا أن قانون التطوّر الاجتماعي كان لا بدّ أن يأخذ مجراه مهما كانت مقاومة المرأة لما يترتب على سريان هذا القانون من إقصاء لحضورها، وتقليص لدورها وتراجع لأهميتها في المجتمع.

وقد ظهر لنا واضحاً وجلياً من استعراضنا لمجموعة من الشخصيات النسائية العربية قبل الإسلام، تقدّم صورة عن واقع المرأة، وعن سماح المجتمع العربي للمرأة التي تستطيع فرض حضورها أن تتمتع بما استطاعت تحقيقه، بل وتطوّره وتوسّعه، ولم يكن لدى هذا المجتمع أي مبرر ديني أو ثقافي لقمعها تاركاً قانون التطوّر الاجتماعي يأخذ مجراه في هذا الشأن.

في الفصل الثالث عرضنا صورة واضحة عن حال المرأة وكيفية معاملتها من قبل الجيل الأول من المسلمين الأوائل. وقد تضمنت هذه الصورة نماذج مختلفة في هذا المجال، حيث بقيت حالة المرأة على ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام في بعض شؤونها، كما أن جانباً من هذه الشؤون ارتكس إلى الخلف بسبب معاملة هذا الرعيل لهنّ. والأشخاص الذين تمّت دراسة كعاملتهم للمرأة هم النبي محمد، والخلفاء الذين جاؤا من بعده، والمبشرون بالجنة وصحابة آخرون. وبعد ذلك عرضت الصورة لسلوك ومعاملة أهمّ الصحابة للمرأة. ويلفت الانتباه أن المجتمع الإسلامي خلا في تلك الفترة من النماذج النسائية الفاعلة، باستثناء شخصيتين، هما عائشة بنت أبي بكر وفاطمة بنت محمد، حاولتا لعب دور ما آنذاك، بيد أن القانون الديني الذي بدأ يتمسك به الرجل، مقترناً بقانون التغيّر الاجتماعي دفع بهاتين الشخصيتين من دائرة الفعل إلى دائرة التراجع.

لقد ظهرت قبل الإسلام نماذج نسائية لو أتيح لها أن تأخذ دورها الفعلي في الإسلام لكان للمرأة في المجتمعات العربية شأن آخر.

وكانت خاتمة المشاهد في الصورة إيراد بعض الأحاديث النبوية التي تبرز الأساس الشرعي لسلوك المسلم مع المرأة، لبيان القاعدة التي اعتمدها المسلمون في تعاملهم مع المرأة. وهذه الصورة بمجملها تؤكد على أن قانون التطوّر الاجتماعي أقوى وأكثر نفاذاً وتأثيراً في الناس من التوجيهات الأخلاقية الإرشادية التي يطرحها المصلحون أو الفلاسفة أو حتى الأنبياء لتغيير المجتمعات.

Abstract

Islam made fierce battles against other faiths and beliefs which prevailed in that time in the Arab region. Unitarianisو had been declared to face diversity of faiths and beliefs causing an intellectual revolution in beliefs in the region. Did this revolution produce a change on social level in Arab society, particularly in the issue of woman, or the law of social development played its role in the Arab society as it was in other societies ?

Islam dedicated manhood and existence to man of legal Islamic divine impression which made him outside the circle of criticism and above accountability and inquiry. After that Muslims could create an Islamic religious atmosphere which changed the Islamic communities in each place it reached and made male communities. Woman has been marginalizedand disadvantaged.

This research aimed at studying the position of woman in Arab society in two successive periods separated by the appearance of Islam .Upon trying to specify the variables that touched the position of woman resulted from the appearance of Islam. This research is made up of three chapters, the first chapter has showed that human community within social development, is subject to laws affected by various factors. The most important of these factors is the economic one represented in producing charitable products which prevails in human history in general. The paper has focused on the laws which are characterized by in historical track that can noted cancelled.

Within this context , Arab society was not unique and what had been applied on other societies was applied in Arab society, and what Arab woman has faced concerning the variables in her situation and case resembles, to a far extent, what other women had faced in other societies.

In the second chapter, we showed that Arab society in Hijaz area with its three big cities a developmental stage formed through its various economic, social and cultural situations.Woman in this society had a position ranged from slavery to royal sovereignty, where some Arab woman used to enjoy, where woman seemed to be respected and valued .

Although woman enjoyed some respect and appreciation the law of social development law to take its track whatever was the woman resistance resulted from applying this law concerning neglecting her existence and appreciation, shrinking her role and retreat of her importance in society.

It has been clear to us from discussing the situation of a group of Arab Women Arab before Islam which showed us an image about the situation of woman and the tolerance of Arab society to woman who can impose her existence to enjoy what she can achieve and to develop. This society had no religious justification or cultural justification to oppress woman leaving the law of social development taking its role and track regarding this issue.

In the third chapter, we have showed with a clear image about the situation of woman and the manner of dealing her by the first generation of first Muslims. This image has included various models and forms in this respect where woman remained as she was before Islam in some of her affairs.
Some woman's affairs has retreated back because of bad treatment. The persons who were studied and delt with woman were the prophet Mohammad, and most famous of his companions. It is worth mentioning that the Islamic society at that time was free from an effective woman figures except two who were Aisha, wife of Mohammad and Fatima, his daughter who tried to an important political role but they failed.

In conclusion we could say that the law of social development was stronger and more effective on people than from counseling moral guidance raised by reformers or philosophies or even prophets to change societies.

مقدمة

تعتبر قضية المرأة، وموقعها في المجتمعات الإنسانية المختلفة، وعلاقتها بالرجل، من أهم ما واجهه المفكرون والمصلحون الاجتماعيون والفلاسفة والأنبياء عبر التاريخ البشري. ويعتبر وضع المرأة في المجتمع معياراً لمدى تطوّر هذا المجتمع وتحضّره. كما يمكن قياس مستوى ثقافة الرجل من خلال موقفه من المرأة، وإيمانه بما لها من حقوق وواجبات.

«إن مشكلة المرأة هي مشكلة جنس، بصفتها تحمل لقب «أنثى» سواء كانت طفلة أم يافعة أم شابة أم كهلة أو عجوزاً. وهي مشكلتها سواء كانت بنتاً أو أمّاً أو زوجة أو صديقة أو عشيقة، وسواء كانت متعلمة أم جاهلة، عاملة أو ربة بيت، عربية أو تنتمي لأي عرق آخر في هذه الأرض. إنها مشكلة جنس مقابل جنس آخر هو «الذكر»، وهي قضية تحمل سمة تاريخية، ذات جذور موغلة في الزمان، تتغيّر وجوهها وملامحها ولغاتها، لكنها في جوهرها تظلّ كما هي منذ تلك الفترة الموغلة في القدم، مشكلة المرأة»(*).

لقد تغيّر موقع المرأة في المجتمعات البشرية عبر التاريخ كثيراً، ولعبت عوامل شتى في إحداث هذا التغيير، وسواء كان التغيير إيجابياً أو سلبياً، فإن عجلة التطوّر الإنساني لم تكن تقف عند نقطة لفترة طويلة، وإنما تتجاوزها، إما بطفرة ثورية أو بتغيير تدريجي يتناول شؤون المجتمع برمّتها، بما فيها موقع المرأة وما يرتبط به من قضايا وأمور، وما ينتج عن هذا التغيير من مسائل وتعقيدات.

وقفنا في هذا البحث عند حدث هو الأهم في تاريخ المنطقة الواقعة شرق البحريْن الأحمر والأبيض المتوسط في القرن السابع للميلاد. وهو الحدث الذي نقل المنطقة إلى مرحلة مختلفة، بدأ بها تاريخ جديد، وتقويم مختلف. إنه ظهور الإسلام.

فهل جاء الإسلام ليشكل طفرة اجتماعية ويهدم بُنى المرحلة السابقة عليه؟

لقد خاض الإسلام معركة شرسة ضدّ العقائد السائدة في المنطقة العربية، فأعلن التوحيد في مواجهة التعدد، ورفض أية مساومة على ذلك، وأبى التنازل عن أية صغيرة أو كبيرة من عقائده وقيمه، محدثاً ثورة فكرية عقائدية كبيرة، فهل أنتجت هذه الثورة تغييراً على المستوى الاجتماعي للعرب آنذاك، خصوصاً في مسألة المرأة؟

لقد كرّس الإسلام للرجل حضوراً ثقافياً وقانونياً واقتصادياً وسياسياً شاملاً، ولم يكتف بذلك،

(*) بدر الدين السباعي. **مشكلة المرأة:العامل التاريخي**.(دمشق: دار الجماهير الشعبية، وبيروت: دار الفارابي، 1985). ص 11.

بل ومنح هذا الحضور صبغة شرعية إلهية، جعلته خارج دائرة النقد، وفوق المساءلة. واستطاع المسلمون مع مرور السنوات إحداث مناخ ديني إسلامي مهيمن، أحال المجتمع الإسلامي في كل مكان وصله الإسلام إلى مجتمع ذكوري بامتياز، وتمّ إقصاء المرأة إلى منطقة الهامش الاجتماعي.

إن الحديث في السلوك اليومي للجيل الأول في ما يتعلق بموضوعة المرأة، يعني الحديث عن أخبار النساء، كما يحلو للكثير من علماء الدين أن يطلقوا عليه. والذي نراه غاب عن أذهانهم هو أن الحديث عن أخبار النساء هو بالضرورة الحديث عن أخبار الرجال معهن، لأن أخبار النساء الواردة في كتب أولئك العلماء هي قصصهنّ مع الرجال وما فعلوه بهنّ. ويمكننا بإجراء مقارنة أولية في السلوك الاجتماعي للطرفين أن ندرك مدى ما أحدثه الإسلام في حياة العرب في المسألة الاجتماعية من تغيّرات ضربت الكثير من التحفظات التي كانت ما تزال قائمة في نفوسهم، ومنح أحد الطرفين دفعة قوية لاستكمال سيطرته على كافة أركان الحياة، في حين أقصى الطرف الآخر حتى ما تجد في مجموع أخبار النساء في هذا المجال سوى النماذج التي تمكنت من النفاذ من خلال شقوق التطبيق للنصوص الدينية: سواء المؤسّس أوالشارح له.

لقد اعتبر الإسلام الجيل الأول خير الأجيال، من حيث إيمانه وتصديقه بما ورد من عقائد، والتزامه بالتشريعات والتوجيهات، لذا فإن السنة النبوية وسلوك أفراد الرعيل الأول هي المقياس الذي نعرف من خلاله موقع المرأة وكيفية التعامل معها في هذا المجتمع.

إشكالية البحث وفرضيته

تتعلق إشكالية البحث بذلك التناقض بين الادعاء الذي يقدّمه المفكرون الإسلاميون حول النقلة النوعية التي نقل الإسلام بها المرأة من عصرٍ وصفه النصّ بـ «الجاهلية»، كانت فيه المرأة في أدنى حالات الانحطاط، إلى عصر يعتبر قمّة في تعامل أبنائه مع المرأة بفضل الإسلام الذي اعتنقوه. بينما يكشف البحث أن الأمر مختلف تماماً حيث يتوصل إلى نتيجة مفادها أن الإسلام لم يطوّر كثيراً الحضورالنسائي في المجتمع العربي، بل وأكمل عملية إلغائه التي كانت تسير بخطى وئيدة في الفترة السابقة لظهوره مبيّناً أن خضوع الناس لقوانين التغيّر الاجتماعي أعمق وأكبر من خضوعهم للنصوص الدينية، خصوصاً في بدايات حضورها بينهم.

أهمية البحث

تنبع أهمية أي بحث من أهمية الموضوع الذي يتناوله. يربط البحث بين ظهور الإسلام واستمرار وتيرة التراجع في موقع المرأة في المجتمع العربي، وعدم إحداثه طفرة إيجابية توازي تلك الطفرة

الفكرية التي أحدثها في المجال العقائدي عندما حارب التعدد لصالح التوحيد، وهذا يعني أن البحث يواجه وعياً سائداً مكرّساً منذ أكثر من خمسة عشر قرناً، ويحاول تصحيح فكرة مفادها أن الرعيل الأول من المسلمين كانوا هم الأفضل من حيث تعاملهم مع المرأة استجابة لأوامر الإسلام.

إن هذا البحث لا يتناول المسألة من خلال دراسة النصوص الدينية، بل من خلال سلوكيات حملته الأوائل ممن أحيطوا بهالة من الاحترام، لا من خلال دراسات فقهية للنصوص الدينية.

مصادر البحث

إن المعطيات الوثائقية عن المرأة في التاريخ العربي في الفترة مناط البحث ليست قليلة. ويمكن حصر هذه المصادر بصورة عامة بما يلي:

1 – الكتب الدينية القديمة كالتوراة والإنجيل: وذلك دون التطرّق إلى مدى صحّة نسبة هذه النصوص إلى مصادرها الإلهية. لقد وردت إشارات كثيرة في التوراة والإنجيل عن العرب ودولهم الجنوبية كمعين وحضرموت وسبأ، وإلى تجارتهم وبعض قبائلهم وعاداتهم الاجتماعية.

2 – المصادر العربية والعربية الإسلامية: ويأتي في مقدمتها القرآن، ومن ثم الحديث النبوي، وبعدهما كتب التفسير التي تضم ثروة هائلة عن أخبار الفترة السابقة للإسلام، وتحكي الكثير من آرائهم ومعتقداتهم وتستفيض في الحديث عن المرأة. ومن ثم نجد أمامنا المؤلفات الأدبية واللغوية العربية، وفي طليعة هذه الأدبيات كتب الشعر العربي الذي هو ديوان العرب وقد تضمن أيامهم وأنسابهم وعقائدهم وعاداتهم، وكثيراً من المعلومات عن المرأة وأحوالها، دون التطرّق إلى مسألة صحة نسبة هذا الشعر لأصحابه.

3 – كتب التاريخ: فقد حوت كتب المغازي والسير والتراجم وكتب التاريخ العامة وتاريخ المدن معلومات كثيرة وافية عن تلك الفترة، وتناولت واقع المرأة في المجتمع آنذاك.

كما اعتمد البحث على العديد من الدراسات المعاصرة، سواء من كتّاب إسلاميين محافظين، أو كتّاب إسلاميين متنوّرين، أو كتّاب غير إسلاميين ومستشرقين.

منهجية البحث

احتاج الموضوع الذي نتطرق إليه إلى أكثر من منهج واحد لاستكمال دراسته. لقد اعتمد البحث المنهج المادي التاريخي الذي تميّز بين بقية المناهج بربطه بين الواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات وعمليات التطوّر في المراحل المختلفة من التاريخ البشري دون أن يهمل المراحل الخاصة داخل كل مرحلة، مبيّناً كذلك الفوارق الخاصة بين المجتمعات المختلفة.

كما احتاج البحث للمنهج الوصفي لعرض الأوضاع التي كانت عليها أحوال الناس بشكل عام، والمرأة بشكل خاص، في المجتمع العربي، وتقديم وصف واف لذلك. وقد احتاج البحث أيضاً للمنهج التحليلي في دراسة الأحداث التاريخية، لأن دراسة الأحداث دون تحليلها وربطها بما حولها يعتبر ضرباً من التجافي لواقعية تلك الأحداث وانسجامها مع ظروفها المحيطة.

محتوى البحث

تشكل البحث من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: يتناول عرضاً لمفاهيم المجتمع الإنساني والتغيّر الاجتماعي من خلال ما مرّت وتمرّ به البشرية من تشكيلات اجتماعية واقتصادية، مظهراً الفرق بين المجتمعات المختلفة من خلال نظرتها للمرأة ومعاملتها لها، محللاً واقع المجتمع العربي واضعاً إياه في النقطة التاريخية التي تنطبق عليه داخل إطار هذا التحليل لبيان موقع المرأة في تلك المرحلة من تطوّره.

الفصل الثاني: يتضمن دراسة واقع المجتمع العربي في الفترة الخاضعة للدراسة بتوسّع وإسهاب، متناولاً المنطقة الجغرافية التي شهدت ظهور الإسلام، شارحاً أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية، مع إظهار دور أصحاب الديانات السابقة في تطوّر هذه المجتمعات.

وقد اختتم الفصل بعرض نماذج لنساء نشأن في مجتمع النخبة العربي، حيث كان لكل نموذج منهنّ شخصيته التي كانت تشير إلى موقعه في المجتمع.

الفصل الثالث: يقف مطوّلاً أمام مجتمع الرجل المسلم، عارضاً لشخصيات الإسلام الرئيسية، بدءا بالنبي محمد ثم الخلفاء الأربعة، ومن ثمّ مقدّما صورة عن بقية الجيل الأول من الصحابة في علاقتهم بالمرأة. لقد بيّن الفصل أن هناك سمات أساسية طبعت المجتمع العربي قبل الإسلام في تعامله مع المرأة، وذلك في سياق التغيّر الاجتماعي العام، وأن هذه السمات لم تتغيّر مع قدوم الإسلام، وإنما استمرّ قانون التغير الاجتماعي في سياقه دون أن يؤثر قدوم الإسلام على مسيرته.

الخاتمة: في الخاتمة يتوصل البحث إلى نتيجة مفادها أن مشوار إقصاء المرأة وتهميشها في المجتمع العربي استمرّت حسب قانون التطوّر الاجتماعي و لم تتوقف بظهور الإسلام، وإنما اكتسبت لديه شرعية دينية، ما يجعل من الخروج عليها خروجاً على أوامر الله.

الفصل الأول

المجتمع والتطوّر الاجتماعي

- المجتمع والتغيّر الاجتماعي
- التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمعات البشرية
- المرأة في المجتمعات البشرية
- العرب والمجتمع العربي

يبدأ هذا الفصل بتمهيد نقدم فيه مدخلاً للدراسة، حيث يقدّم صورة عن المجتمع البشري في تكوّنه والعوامل التي تتسبب في التغيرات التي تطرأ عليه، عبر التشكيلات الاجتماعية التي مرّت بها البشرية منذ بدء نشأتها التاريخية.

وكما ورد في المقدمة تمّ اعتماد المنهج المادي التاريخي، الذي رأيناه دون غيره القادر على دراسة تلكم المراحل بالتفصيل والتحليل العلميين، من خلال ربطه بين الواقع الاجتماعي الاقتصادي للناس وتطورهم.

يحاول هذا الفصل إثبات وجود مرحلة تاريخية، كان للمرأة فيها دور واضح، راصداً تمظهرات هذه المرحلة، وكيفية إدارة البشرية لمكوّناتها البسيطة، وكيف أن هذه الفترة من تاريخ البشرية لم تكن طارئة ولا انقلابية، وإنما هي حلقة من حلقات التطوّر البشري. كما يناقش آراء بعض العلماء والمؤرخين ممن رفضوا الاعتراف بمثل هذه الفترة، مؤكدين على أهمية وجودها في التاريخ البشري، ومن ثمّ يقوم بتفسير التغيّر الذي أصاب البشرية ونقلها إلى مرحلة أخرى كان الرجل فيها هو السيد، وأن ما طرأ علىالبشرية من تغيّر إنما هو في السياق الذي تؤدي إليه حركة التشكيلات البشرية نتيجة تطوّر وسائل الإنتاج وأدواته.

بعد ذلك تناول الفصل باختصار غير مخلّ المجتمع العربي منذ نشأته، وحتى المرحلة مناط الدراسة، مبيّناً خصائصه والتشكيلة أو التشكيلات الاجتماعية التي كان يعيش تمظهراتها في حياة أبنائه.

يمكن اعتبار هذا الفصل توطئة لا بدّ منها لمن أراد أن يعبر ميدان البحث الاجتماعي خصوصاً فيما يتعلق بمسألة المرأة والمتغيرات التي طرأت عليها.

المجتمع والتغيّرات الاجتماعية العامة

المجتمع هو هيئة اجتماعية معقدة[1]، يتكون تنظيمها الداخلي من مجموعة من الناس يعيشون في بقعة جغرافية محددة، وتجمع بينهم روابط وعلاقات اقتصادية واجتماعية وفكرية متنوعة[2]، وهي العلاقات التي تقوم في نهاية الأمر على العمل البشري وما ينتجه البشر، وهو ما يجعل من النشأة التاريخية واحداً من عوامل تشكّل المجتمع[3]. ويتكوّن المجتمع من الناس الذين يحققون الإنتاج المادي والروحي ومن العلاقات الإنتاجية والاقتصادية والاجتماعية التي تتشكل على أساس هذا الإنتاج والتي تتضمن العلاقات الطبقية والقومية والعائلية، وأخيراً من المجال الروحي من حياة الناس، أي العلم والفلسفة والفن والأخلاق[4].

إن الإنتاج المادي، بمعنى مقومات الوجود البشري واستمراريته، هو الأهم، لأنه الأساس الذي تقوم عليه حياتهم الطبيعية، وما يتفرع عنها من مسائل وقضايا وابتكارات متنوعة. فالناس ملزمون من أجل أن يعيشوا بالحصول على مقومات الحياة، وهم من أجل الحصول على ذلك ملزمون بالعمل. و«حياة المجتمع غير ممكنة بدون العمل»[5].

ومنذ الأطوار المبكرة لوجود الناس، عندما كانوا يعيشون «حياة القطيع»[6] حسب تعبير إنجلز، لم يستطع البشر الاستغناء عن أبسط الأدوات كالفأس الحجرية مثلاً.

والدور الرئيسي في عملية الإنتاج لا تلعبه أدوات العمل وحدها، وإنما الناس أنفسهم بما يملكون من قدرات جسدية وفكرية ونفسية، ورغبة عارمة لديهم في الحفاظ على وجودهم، وتعطيهم الدافع الدائم للبقاء والتكاثر والاستمرار والتطوّر.

---

(1) يختلف علماء الاجتماع كثيراً في تعريفهم للمجتمع، ولا تسعفنا اللغة العربية في تحديد معنى «المجتمع» بالتوصيف المعاصر، إذ لم يرد في القواميس العربية لفظ «مجتمَع» (بفتح الميم الثانية) مع أنها وردت فيه بالكسر، أي (مجتَمِع) بمعنى اللقاء والتجمّع وكثرة الناس، انظر: عبد الله محمد بن المكرّم الأنصاريّ الخزرجيّ (ابن منظور). **لسان العرب**. (القاهرة: دار الحديث، 2003). جزء 2، ص 200.

(2) أنتوني غَدَنز. **علم الاجتماع**. ترجمة فايزالصباغ. ط4. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005). ص 47 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحات.

(4) انظر: بودوستينيك وسبيركين. **عرض موجز للمادية التاريخية**. ترجمة مجموعة من الكتّاب. (بيروت: دار الفارابي، 1981). ص13.

(5) المصدر السابق 24.

(6) فردريك إنجلز. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**. ترجمة إلياس شاهين. (موسكو: دار التقدم، دت). ص 210، مع أننا نرى أن وصف المجتمع البشري بهذا الوصف يحتاج إلى تدقيق وإثبات، وشرح أطروحات مقارنة بين حياتي الإنسان في مراحله الأولى وبين حياة القطيع الحيواني، علماً بأن انفصال الإنسان عن القطيع أحدث تغيّرات هائلة في تكوينه الجسدي والذهني والنفسي، دفعت به دفعة قوية نحو التطوّر. ويبدو أن مقصد إنجلز من هذا التوصيف هو جماعية الحياة البدائية للإنسان منذ بدء تطوّره، أي منذ أن بدأ الوقوف على قدمين واستطاع تناول الثمار التي تعلو قامته.

تلعب العلاقات الإنتاجية الدور الرئيسي في تشكيل علاقات الناس الاجتماعية بكاملها[7]. وهي «تؤلف قاعدة المجتمع الاقتصادية»[8]. أي الأساس الذي تقوم عليه الأفكار الاجتماعية والمؤسسات السياسية والحقوقية والثقافية وغيرها من المؤسسات الاجتماعية، أي كل ما ندعوه بالبناء الفوقي[9]. وهذا يعني أن أي تغيير في هذا البناء يعني تغييراً في كافة علاقات المجتمع.

التغيّر في البناء الفوقي يتجلى، بشكل واضح، في انتقال السلطة السياسية من الطبقات التي انتهى دورها، وهي ما يطلق عليها بالطبقات الرجعية[10]، إلى الطبقة الجديدة التي ابتدأ دورها، كما يتجلى في إلغاء النظام القديم للمؤسسات الاجتماعية، وهي المؤسسات التي تشكلت لتنظيم حياة الناس، بغض النظر عن مستواها الإداري ومدى ارتقائها، وكذلك يبدو بوضوح في استبدال الأيديولوجية القائمة بأيديولوجية جديدة[11].

إن البحث التاريخي المشخّص لدى دراسة الوعي الاجتماعي من منظور سوسيولوجي، يعني أن وعي مجتمع معيّن لا يمكن أن يحلل إلا بالارتباط مع الإنتاج المادي والفكري الخاص به، ومع البنية الاجتماعية المطابقة له[12].

الحياة الفكرية في المجتمع:

إن مفهوم الحياة الفكرية للمجتمع يتضمّن مفهوم الثقافة الروحية الذي يعني إنتاج وتوزيع واستهلاك القيم الفكرية[13].

إن عملية إنتاج الأفكار والتصورات والوعي تندمج بادئ ذي بدء اندماجاً مباشراً مع النشاط المادي والاتصال المادي للبشر، وهما لغة الحياة الواقعية[14]، لذا فإن التصوّر والتفكير والاتصال الفكري للبشر يبدو هنا كنتيجة مباشرة لسلوكهم المادي، وبقياس مدى التطوّر في أدوات ووسائل الإنتاج

---

(7) إنجلز 240.
(8) المصدر السابق 243.
(9) حسين مروّة. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. المجلد الأول: الجاهلية وصدر الإسلام. ط2.(الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار Anep وبيروت: دار الفارابي، 2002) ص 179.
(10) أوليدوف. **الوعي الاجتماعي**. ترجمة بشيرالسباعي. (بيروت: دار ابن خلدون، 1972) المقدمة.
(11) عبد الله العروي. **مفهوم الأيديولوجيا**. (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984) ص 12.
(12) بدر الدين السباعي. **مشكلة المرأة: العامل التاريخي**. (دمشق: دار الجماهيرالشعبية، وبيروت: دار الفارابي، 1985). ص 59.
(13) مروّة 220 وما بعدها.
(14) عماد الدين خليل. **التفسير الإسلامي للتاريخ**. ط4 (العراق: نينوى: منشورات مكتبة 30 تموز، 1986). ص 54.

وقدرة الإنسان في مجتمع ما على الدفع باتجاه المزيد من التطوّر في هذا المجال، يستطيع إحداث ثورة فكرية[15]. من ناحية أخرى فإنه منذ نشوء المجتمع البشري تعبّر العلاقات الاقتصادية عن نفسها قبل كل شيء في روابط أخلاقية تعين بدورها الصفة النوعية للوعي الأخلاقي[16]. وعلى الرغم من اختلاف علماء الفكر والفلسفة والاجتماع في تعريف ماهية الأخلاق[17]، واختلافهم بصورة أكثر تعقيداً في تحديد الحسن والقبيح، أو المقبول وغير المقبول في السلوكيات البشرية، إلا أنهم لم يختلفوا في ربط متغيرات الوعي الأخلاقي بمتغيرات الظروف الاقتصادية[18].

إن العلاقات الأخلاقية تعني عملاً وسلوكاً وعادات لأشخاص أو لجماعات أولمؤسسات وأنظمة، كما تعني إجراءات اجتماعية تتجلى فيها فعلياً العلاقات الخلقية لمجتمع ما، وهذا هو الجانب الموضوعي للعلاقات الخلقية، كما تتضمن وعياً ومشاعر وقناعات وطموحات وطباعاً خلقية، وهذا هو الجانب الذاتي، النفسي للعلاقات الخلقية، إضافة إلى أهداف وأفكار وسلالم قيم ومعايير أخلاقية، وهذا هو الجانب الذهني النظري للعلاقات الخلقية[19]. لذا فإن دراسة أي موضوع يتعلق بالمرأة يجب أن يأخذ هذه الأمور بعين الاهتمام.

إن علاقات الإنتاج التي تشكلت خلال العمل المشترك للبشر في ظروف نظام المجتمع البدائي قد عبّرت عن نفسها في علاقات أخلاقية[20]، أي في مراعاة مصالح الجماعة التي تمثلت في الحيلولة دون إرضاء الحاجات الفردية إلا عبر إرضاء حاجات الجماعة، وتتجلى أعلى تناقضات الوجود الاجتماعي في هذا السياق في التناقض بين متطلبات المجموع ومتطلبات الفرد، وهي المعضلة التي واجهت معظم المصلحين والأنبياء والفلاسفة[21]. وتتمثل المعايير في العادة بأوامر ونواه يتواضع عليها المجتمع، ويقرّ الأفراد بقيمتها ويعلنون التزامهم بها، ويتنازلون عن الكثير من رغباتهم في كثير من الأحيان على قاعدة الالتزام بما تمّ التواضع عليه، وهو ما أطلق عليه بالعقد

(15) أوليدوف 41.
(16) المصدر السابق 267.
(17) بكشتانوفسكي وآخرون. **علم الأخلاق**. ترجمة دار التقدّم. (موسكو: دار التقدم، 1990). ص 31.
(18) غليزير مان. **قوانين التطوّر الاجتماعي: طبيعتها واستخدامها**. ترجمة دار التقدم. (موسكو: دار التقدّم، 1983). ص198.
(19) أوليدوف 267.
(20) السباعي 98.
(21) مجموعة من العلماء السوفييت. **المادية الديالكتيكية**. ترجمة فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي وعدنان جاموس. ط3. (دمشق: دار الجماهير، 1973). ص 65.

الاجتماعي[22].

فإذا انتقلنا إلى مستوى آخر من مستويات الوعي البشري وهو الدين، فإن معرفة أثر العلاقات الاقتصادية في تطوّر المجتمع ونشوء بناه الفوقية يلغي أي دور للدين الذي يعمد إلى وعد المؤمنين بحياة أفضل بعد الموت لينسوا، أو يتناسوا آلامهم والاضطهاد الذي يمارس ضدّهم ويسلبهم إنسانيتهم. إن الدين جزء من حياة الناس وأفكارهم، والمؤمنون به، كما المؤمنون بغيره يلتقون ويتحاورون، ويقيمون في ما بينهم سياقاً من العلاقات التي تقوّي حضورهم في مجتمعهم وتوثّق علاقاتهم بما يحملون من وعي، فالمؤمنون ينطلقون من الموقع الذي تحتله طبقة معيّنة يعبّرون عن إيديولوجيتها، إما لأنهم في ذات الموقع الطبقي، أو لسبب آخر يتعلق بتكوّنهم الفكري ونوعية وعيهم السياسي والفكري[23]. فكيف يتطوّر المجتمع في ظل هذه المكوّنات الأساسية؟ تتفاعل في المجتمع قوى كثيرة: مادية وفكرية، إلا أن دور إحدى هذه القوى في المجتمع هي الحاسمة في إنتاج كل الفعاليات في المجتمع، حتى أسمى مجالات الحياة الروحية. هذه القوة هي إنتاج الخيرات المادية[24].

إن المجتمع بمجموع جوانبه في درجة معينة من تطوره التاريخي: أسلوب الإنتاج، والعلاقات العائلية والمعاشية، ومستوى التقدم العلمي والبناء الفوقي كله يسمى التشكيلة الاجتماعية[25].

القسم الثاني: التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمعات البشرية

يبدو أن كل شعوب العالم بالرغم من خصائص طرق تطور كل واحد منها واختلافها عن غيرها، تقطع عموماً طريقاً تاريخياً واحداً في تطوّرها[26]، ليس كما النسخ الكربونية المتعددة، ولكن في المسار العام للتطوّر، وعلى امتداد مسيرة أي شعب من الشعوب. ربما يحدث اختلاف هنا، أو تغيّر هناك، لكنه ليس الاختلاف الذي يعتبر نقيضاً للطريق التاريخي الذي تقطعه الشعوب الأخرى[27].

---

(22) غدنز 89 وما بعدها.
(23) مروّة 29.
(24) إنجلز 212.
(25) الطيب تيزيني. **من التراث إلى الثورة**. (دمشق دار الفكر، 1985). ج2. ص 60.
(26) السباعي 72.
(27) المصدر السابق 73.

إن النظرة الشاملة للتاريخ البشري في مساراته المتعددة، يرينا طريقاً واحداً واسعاً شاملاً للتطوّر في المجتمعات الإنسانية، كما أن رصد هذا التطوّر، واستكشاف مفاصل التغيير في المجتمعات، يبين لنا أين هي حدود بداية هذه المرحلة، وأين حدود نهاية تلك، كما يرينا الفاعل الرئيسي في هذه العملية.

إن أول شكل من أشكال المجتمع المعروفة تاريخياً هو النظام المشاعي[28]. عندما كانت أدوات العمل آنذاك بسيطة جداً: هراوة، فأس حجرية، سكين حجري، رمح بسنان من الحجر، أو العظام ومصيدة للوحوش، وهي أدوات ليس فيها من أثر كبير للصنعة البشرية، بل عثر عليها الإنسان كما هي، واستخدمها حيث استفاد منها، ولم يبدأ الإنسان في التغيير على أدواته إلا بعد فترة طويلة من حياته[29]. وبعد ذلك اخترعت السهام والقوس بشكلها البدائي أيضاً. وكان العمل المشترك لأعضاء الجماعة البدائية وتعاونهم شرطاً ضرورياً لإنتاج الأدوات وللحصول على مقومات الحياة والصراع مع الطبيعة. وقام هذا العمل المشترك على أساس شيوع ملكية الناس البدائيين لوسائل الإنتاج. داخل هذه المشاعية كان يسري مفعول العادات وآداب السلوك المتشكلة قروناً، والتي التزمت نظاماً صارماً لدرجة كافية في العلاقات المتبادلة[30]. وقد كانت السلطة قائمة آنذاك على قوة السمعة الشخصية وعلى خبرة ومعرفة وحذق وشجاعة واحد ما من أعضاء المشاعية[31].

إن العلاقة الأولى بالطبيعة آنذاك كانت تسيّر بغريزة البقاء والحفاظ على النوع، وبالتالي تكون في مواجهة قوى هائلة ومفترسة، إضافة إلى قوى لا يعرف الإنسان شيئاً عنها، وكل ما يحدث أنها تدهمه في حياته، فتقضي عليه إن لم يتمكن من الفرار أو ينجو بأعجوبة لم يكن قد أعدّ لها، ولا بدّ أن البشرية قد خسرت الكثير الكثير من أفرادها قبل أن تتمكن من حمايتهم فيما بعد بما اكتشفته من أدوات ووسائل مادية[32].

---

(28) بوغوسلافسكي وآخرون. **في المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية.** ترجمة خيري الضامن. (موسكو: دار التقدم، 1975). ص 277 وما بعدها.

(29)المصدر السابق 49.

(30) الطيب تيزيني 76 .

(31) المصدر السابق 88.

(32) روزا لوكسمبورغ. **المجتمع البدائي وانحلاله**. (الصفحة الإلكترونية: دليل المناضل/ة http://.al-mounadel-a.info).

وبمرور الزمن أخذت أسس المشاعية تتآكل ودخلت في مرحلة انحلال. والذي سبّب تآكلها هو ذاك الذي أوجدها أي تطوّر قوى الإنتاج[33]. فإتقان أدوات العمل والتحوّل من الأدوات الحجرية والعظمية والخشبية إلى المعدنية سبّبا تقدماً جوهرياً في أساليب الحصول على مقومات الحياة. ما سمح لدرجة كبيرة بتكثير إنتاجية العمل وتوسيع مجال استثماره. وعلى أساس تطور القوى المنتجة ظهرت أشكال متنوعة لتوزيع اجتماعي للعمل بين مختلف فروع الاقتصاد (الصيد، تربية المواشي، الزراعة، العمل الحرفي)، وهنا يظهر تقسيم العمل بين الناس، كما تتعقد أكثر فأكثر العلاقات الإنتاجية. وتبدأ القبيلة والعشيرة بالانقسام إلى عوائل، وتصبح العائلة الخلية المستقلة للحياة الاقتصادية[34]. إن انحلال المشاعية لا يعني انتفاء كل ما ينتمي إليها بشكل كليّ وباتّ، وبضربة واحدة، وإنما يعني إزاحة العديد من مواصفات ومكوّنات العلاقات الاجتماعية نظراً لعدم لزومها من ناحية، ولتحوّلها إلى معيق لحركة التطوّر الاجتماعي من ناحية أخرى، لذا يمكن أن ترى ملامح من أكثر من تشكيلة واحدة في الفترة الزمنية الواحدة[35].

تبدأ علاقات الإنتاج في هذه الدرجة من التطور الاجتماعي باتخاذ صفة العلاقات الطبقية، ويبدأ حتى داخل العائلة تقسيم للملكية بين الرجل والمرأة، مما يؤدي إلى قلب كلي للنظام البيتي[36].

ومع بدء التمايز الطبقي يظهر نظام الرقّ الذي يقسم المجتمع إلى طبقتين متضادتين: طبقة مالكي الأرقاء وطبقة العبيد. وخاصيته المميزة هي امتلاك مالكي الأرقاء لا لوسائل الإنتاج فحسب، بل وللعاملين أي العبيد أيضاً. لقد ارتفع مستوى الحياة المادية بعد أن زادت سيطرة الإنسان على الطبيعة، ووقع في العبودية إنسان آخر. لم يعد العبد يمتلك ما ينتجه، ولم يعد يمتلك كذلك الشيء الذي ينتج بواسطته، وأصبح لا يملك حتى نفسه، وأصبح كالحيوان الذي يتبع كلياً لسيده، ومع أول تقسيم اجتماعي للعمل نجم أول انقسام كبير للمجتمع إلى طبقتين؛ الأسياد والعبيد[37].

---

(33) المصدر السابق.
(34) إنجلز 210.
(35) الطيب تيزيني 235.
(36) المصدر السابق 213.
(37) المصدر السابق 213. وللمزيد من المعلومات حول حياة الرقيق انظر: عبد السلام الترمانيني. **الرقّ: ماضيه وحاضره**. (الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم 23، 1985). ص 151 وما بعدها.

لقد كانت طريقة الإنتاج في عهد الرقّ طريقة أعلى تاريخياً مما كانت عليه في الفترة البدائية، ويمكن اعتبارها بالتالي مرحلة أكثر تقدمية في تطور المجتمع بالقياس إلى النظام البدائي.

كانت الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام تعيش بعضاً من مواصفات مرحلة الرقّ في الوقت الذي كانت فيه بعض ملامح المجتمع البدائي ما زالت قائمة، وإن بصورة أولية بسيطة. فقد كان على رأس الجماعة أو العشيرة قادة معيَّنون من قبل المجتمع وهم الشيوخ، وهو ما تمثله في الجزيرة العربية شخصيات شتى، كما هو الحال في قصيّ بن كلاب زعيم قريش[38] وأبنائه من بعده، والعديد من زعماء القبائل الأخرى. وكانت سمعة شيوخ القبائل وقادتها تقوم على ميزاتهم الشخصية: أي على الحنكة والتجربة والشجاعة والحكمة وما شاكل ذلك[39].

وهكذا يتضح لنا أن تاريخ المجتمع هو تاريخ تطور التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية وحلول تشكيلة محل أخرى، حيث تحلّ التشكيلة الأرقى مكان الأقلّ رقيّاً، حسب قوانين اجتماعية محددة[40]. وأن العلاقات الإنتاجية بمجموعها هي التي تكوّن ما يطلق عليه الناس بالعلاقات الاجتماعية في المجتمع.

عندما نتحدث عن العلاقات الاجتماعية، فإن أول ما يتبادر للذهن هو العلاقة بين الرجل والمرأة، باعتبارها الصفحة الأولى في كتاب المجتمع، وهي المؤسسة الأقدم والأعرق والأبقى من بين جملة المؤسسات التي يقوم عليها المجتمع الإنساني[41].

وهكذا نجد أن مفهوم التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية يعطينا معياراً موضوعياً للمقارنة بين الأنظمة الاجتماعية في أقطار مختلفة، وتشخيص تلك المرحلة من مراحل التطور التاريخي، التي تجتازها. وبذا يمكننا معرفة الصيغ الاجتماعية التي كان يعيشها العرب في جزيرتهم من خلال معرفتنا بذات الصيغ عند شعوب أخرى مرّت بذات المراحل وعاشت ذات التجارب في التشكيلة الاجتماعية المماثلة بخصائصها المتعددة.

---

(38) خليل عبد الكريم. **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية.** ط2 (القاهرة: دار سينا للنشر، وبيروت: دار الانتشار العربي،1997). ص 35.
(39) المصدر السابق 47.
(40) ف. كيللي وم. كوفالزون. **المادية التاريخية**. ترجمة أحمد داود. (دمشق: دار الجماهير الشعبية، 1983) ص 44.
(41) غدنز 251.

إن كل تشكيلة من هذه التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي كيان اجتماعي خاص، وبالتالي يمكننا فهم المرحلة التي جاء فيها الإسلام كظاهرة اجتماعية، ولا نعود نراه تجلياً لإرادة فردية توجهها المقادير والمصادفات والقوى العليا[42]، وذات قوانين خاصة بنشوئه وتطوره وتحولاته.

تخلق التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة نمطاً من الحياة خاصاً بها، أو أنماطاً إذا كان المجتمع ينقسم إلى طبقات، ومجموعة من القيم الحيوية وأهدافاً ترمي إليها نشاطات الناس. لذا فإن المقولة التي تنص على أن معيار التقدم التاريخي هو تطور القوى المنتجة لا يجب أن يفهم بشكل مبسّط، بل من خلال كشف العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، بين الظروف والإنسان، ودراسة السنن العامة لحياة وتطوّر أي مجتمع [43]. فلا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن تلك الميزة التي يتمتع بها المجتمع الجديد بالنسبة للمجتمع القديم، والتي تؤمن تطوراً للقوى المنتجة أسرع من السابق، إنما تنجم عن نظامه الاقتصادي وبنيته الاجتماعية والاقتصادية والصفات الجوهرية التي تتسم بها الثقافة. ولهذا فإن كافة هذه السمات التي تميّز النظام الاجتماعي الجديد هي دلائل على تقدّمه في بداية نشوئه، وبقاؤها بعد ذلك على صورتها السابقة رغم تغيّر الأزمان دليل على جمود هذا النظام وقرب انهياره[44].

وما دامت القبائل والشعوب المختلفة تجتاز المرحلة نفسها من التطور التاريخي في أوقات زمنية مختلفة، فإن التاريخ يشهد تشابك علاقات اجتماعية واقتصادية متنوعة ومتعددة. ففي الشرق مثلاً ظهر نظام الرق والعبيد نتيجة لانحلال النظام المشاعي البدائي، بيد أن رواسب المجتمع العشائري ظلت سائدة هناك إلى فترة أطول من الزمن، وهذا الأمر يعود إلى أشكال نظام الرقّ والعبيد الأكثر بساطة، نظراً للظروف الطبيعية الداخلية، والظروف الخارجية المؤثرة، وهو ما يتجلى بشكل واضح في منظومة التعامل مع المرأة في تلك المجتمعات.

---

(42) يوسف شلحت. **مدخل إلى علم اجتماع الاسلام: من الأرواحية إلى الشمولية**. ترجمة: خليل أحمد خليل. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003) ص 22.
(43) بوغوسلافسكي وآخرون 178.
(44) المصدر السابق180.

المرأة في المجتمعات البشرية

هل كان وضع المرأة عبر التاريخ هو وضعها في هذا العصر والعصور التي سبقته بقليل؟

إذا كان الباحثون متفقين على أن وضع المرأة في القرن العشرين يختلف عن وضعها في القرن التاسع عشر، فلا شكّ في أن وضعها قبل آلاف السنين سيكون مختلفاً بشكل كبير جداً. ولا شك لدى الباحثين أن هناك عوامل متعددة تجعل من الأوضاع الاجتماعية في حالة تغيّر مستمرّ. قد يحدث التغيّر على شكل تدريجي وقد يحدث على شكل قفزات فجائية، فالإصلاح الاجتماعي هو تغيّر تدريجي بينما الثورة تغيّر فجائي، وهذا لا يعنى أن الثورة تكون بلا مقدمات، بل لا بدّ من تراكمات تصل إلى مرحلة معيّنة ثم تؤدي إلى تغيّر نوعي[45].

هل يعتبر غياب حقوق المرأة ولامساواتها مع الرجل أموراً يعللها التاريخ، وهي بالتالي غير قابلة للزوال[46]، وأن خضوع المرأة وانصياعها للرجل قديمان قدم الزمان؟ لقد صيغت هذه المقولات تحت طائلة الزعم بأن وضع المرأة وتبعيتها وعدم تحررها هي سمات طبيعية، في حين أنه، حسب ألكسندرا كولنتاي، نتيجة طبيعة العمل الموكل الى المرأة في مجتمع محدد، وهي ترى أن هناك تطابقاً وثيقاً وعضوياً بين مشاركة المرأة في الانتاج ووضعها في المجتمع، كما تنفي الاعتقاد القائل بأن تحرر المرأة مرتبط بتقدم الثقافة والعلم، وإنما هو مرتبط بالنظام الاقتصادي الذي يسمح، أو لا يسمح للمرأة بإنجاز عمل منتج ومفيد للمجتمع[47] .

في التشكيلات الشيوعية الأولى لم تعرف المرأة العبودية، ولا التبعية الاجتماعية، ولا الاضطهاد. ففي القبائل الأولى التي كانت تزاول الزراعة لم تكن المرأة تتمتع بمساواة كاملة في الحقوق فحسب، بل كانت أيضاً تحتل أحياناً مركز الصدارة. أما لدى قبائل الرعاة الرحّل فإن ظاهرة استعباد المرأة وإخضاعها واضطهادها أخذت تتبلور بوضوح، فنساء القبائل التي كانت تزاول الزراعة كنّ يتمتعن بوضع أفضل بكثير من نساء القبائل الرعوية، حتى أن بعض القبائل كانت تعيش في ظلّ نظام

---

(45) ف. أفاناسييف. **المادية الديالكتيكية.** ترجمة ماهر لقطينة. (بيت لحم: دار الحلم للإعلام والنشر، 2006). ص90.
(46) ألكسندرا كولنتاي. **محاضرات حول تحرر المرأة.** ترجمة هنرييت عبود. (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980). ص9.
(47) المصدر السابق 10.

أمومي matriarcat، أي هيمنة المرأة[48]، وبالمقابل فقد تطوّر النظام الأبوي، أي نظام هيمنة الأب، الأكبر سنّاً في القبيلة، لدى الشعوب التي اختارت حياة البداوة واعتمدت على تربية الحيوانات. إن العالم يدين للمرأة باكتشاف الزراعة، ذلك الاكتشاف الذي كان بالغ الأهمية في تطور البشرية الاقتصادي، وهذا الاكتشاف هو الذي عيّن لفترة طويلة من الزمن، مكانة المرأة في المجتمع والاقتصاد ورفعها على رأس الأقوام التي كانت تزاول الزراعة [49] .

إن قبائل البدو والرعاة نزعت إلى التحوّل إلى أقوام تعيش على السلب والنهب أكثر من قبائل الزراعة، لأن الأخيرة تحتاج الى عمل أكثر هدوءا واتزاناً من عمل الرعاة والبدو الذين كان النهب والسلب في كثير من الأحيان مصدر ثرائهم. في البدء كانوا لا يسرقون سوى البهائم، غير أنهم بعد ذلك بدأوا يسرقون كل شيء، يدمرون القبائل المجاورة، ويحرقون مدخراتها ويأسرون أبناءها ونساءها ليجعلوا منهم رقيقاً وسبايا. لذا فإن خطف النساء وتزوّجهن بالقوة كانت من عادات القبائل الرّحّل الرعاة[50]. وفي هذا ما يشير إلى وضع المرأة في القبيلة العربية التي كان جزء كبير من هذه العادات والسلوكيات سائداً في نظامها الاجتماعي، سواء قبل الإسلام، أو حتى أثناء نشأته الأولى.

لقد ساهم الزواج القسري في توطيد اضطهاد المرأة، لأن المرأة التي تُنتزع من قبيلتها كانت تشعر بأنها لا حول لها ولا قوّة، وأنها رهن إرادة خاطفيها. ومع قدوم الإسلام أصبح الرقّ جزءا من التشريعات الدينية، تحت مسمّى ﴿وما ملكت أيمانكم﴾[51]. إن ما سبق يشير إلى أن التغيّرات التي طرأت وتطرأ على وضع المرأة تمتّ بصلة أساسية ووثيقة للوضع الاقتصادي الذي تلعبه المرأة في المجتمع[52]، كما أننا نستنتج منه أن قروناً عديدة قد انقضت قبل أن يصبح النظام الأبوي والقانون

---

(48) المصدر السابق 11.
(49) المصدر السابق 14.
(50) المصدر السابق 25.
(51) ورد هذا اللفظ في **القرآن الكريم** خمسة عشر مرّة بصيغه المتعددة (النساء الآيات: 3 و 24 و 25 و36، النحل آية 71، والمؤمنون آية 6، والنور الايات 31 و 33 و 58، والروم آية 28، الأحزاب الآيات 50 مرتين و 52 و 55، والمعارج الآية 30) وقد أصبح «ملك اليمين» مصطلحاً قرآنياً يكرّس وجود الجواري ويشرّع السبي في حياة الغزاة العرب، وقد كانت العلاقة بالجواري مفتوحة لكل من يملك سيفاً ويمكنه الغزو والاستيلاء على نساء الآخرين، بيد أن الإسلام، وقد أقرّه في سياق تنظيمه للمجتمع، ولم يضع قوانين لإلغائه أصبح شرعياً، وسنرى في سياق دراستنا كيف أصبحت الجواري جزءاً من النظام الاجتماعي الإسلامي، وتفاقم حتى أصبح ظاهرة، لم تهدّد المجتمع الإسلامي، بصفته الدينية الإيمانية فحسب، بل غيّرت تركيبته بالكامل مع مرور الأيام.
(52) كولنتاي 22.

الأبوي هو السائد في المجتمعات البشرية[53]، فالحكايات الأسطورية القديمة تبيّن لنا صوراً عديدة لصراع طويل بين نظامي الأمومة والأبوة[54]. لقد ظلّت المرأة ذات موقع معتَبَر وشبه مهيمن ما أدت في المجتمع دور المنتج الرئيسي، ولكنها فقدت موقعها هذا تدريجياً تحت ضغط تراكم الثروات الخاصة والتقسيم المتنامي للعمل بينها وبين الرجل.

ان تحصيل أسباب المعيشة أصبح من شأن الرجل، وكان هوالذي يصنع الوسائل اللازمة لتحصيلها، لهذا كانت الماشية تخصّه، وكذلك البضائع والعبيد التي يحصل عليها مقابل الماشية، من هنا أخذت الفوائض التي توفرها تربية الماشية تعود للرجل. لقد كانت المرأة تشارك في استهلاك هذه الفوائض، ولكن لم تكن لها حصة في ملكيتها. وهذا ما قَلَب العلاقات البيتية السابقة، لأن تقسيم العمل خارج العائلة قد تغيّر. لقد فَقَدَ الآن عمل المرأة البيتي أهميته بالقياس إلى عمل الرجل المنتج، الذي أصبح هو الأهم، بينما «أصبح عمل المرأة البيتي تافهاً»[55] .

لم تتمكن الأديان، أو لم تضع في اعتبارها إخراج البشرية من نظام الرقّ، وأصبح العبيد أنفسهم سلعة للتبادل، وهذا ما كان سائداً في الجزيرة العربية، حيث كان العبيد جزءا من عمليات البيع والشراء في أسواق عكاظ ومجنّة وذي المجاز[56]، وهي تجارة لم تعد داخل القبيلة وعلى حدودها فحسب، بل مع المناطق المجاورة، وقد اتسع الأمر عندما أخذت المعادن الثمينة تصبح البضاعة المهيمنة والشاملة بدلاً من الماشية[57]. وفي الأثناء وضمن التطوّر الحضاري بدأ توفر الظروف لإحداث التبادل المنتظم، وتنشأ المدينة في مواجهة القرية، حيث يقيم فيها أولئك الذين يعملون في مبادلة البضائع، أي طبقة التجار التي لا تتعاطى الانتاج عملياً[58]. إنها الطبقة التي لا تشترك بأي قسط في الانتاج، ولكنها تأخذ في يدها أمر قيادة الانتاج وتخضع المنتجين لسيطرتها، وتصبح وسيطاً لا غنى عنه بين كل اثنين من المنتجين، وتستثمر الاثنين معاً، ويكون دورها فيما بعد «إنتاج

(53) برهان الدين دلّو. **جزيرة العرب قبل الإسلام.** ط2 (بيروت: دار الفارابي، 2004). ص187.
(54) ابراهيم الحيدري. **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.** (بيروت: دار الساقي، 2003) ص 40 وما بعدها؛ فاضل الربيعي. **شقيقات قريش.** (بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، 2002). ص303 وما بعدها.
(55) الحيدري 214.
(56) فاضل الأنصاري. **العبودية: الرقّ والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي.** (دمشق: دار الأهالي، 2001). ص 40 وما بعدها.
(57) إنجلز 219.
(58) المصدر السابق 218.

سلعة خاصة بها هي صناعة الأزمات التجارية»[59]. وهي المرحلة التي كانت تعيشها مكة آن ظهور الإسلام.

إن سلطان النقود قد أفرز الكثير من السلع المرتبطة به، كالفوائد المئوية والربا، والرق والعبودية وملكية الأرض والعقارات والبغاء. فالمال أصبح عصب الوجود الإنساني كله، والقدرة على الشراء هي التي تميّز الناس، وتقسمهم إلى طبقات، بل وتصنع وعيهم وثقافتهم[60]، وكان لا بدّ بالتالي من انهيار النظام العشائري، وبدء الحاجة إلى إيجاد نظام فوق الطبقات يعيد تنظيم شؤون المجتمع المتجهة إلى التفكك الاجتماعي، والمنذور لصراع بين طبقات اقتصادية متنافرة: العبيد والأحرار، الأغنياء والفقراء، صراعات قد تودي بالجميع. وهذا ما سوف نلمسه في تتبع نشوء «مكة» من معبر آمن للتجار إلى مركز تجاري له خصائصه، ومواصفاته وشروطه وتحكماته. ومن ثمّ تطوّره في فترة لاحقة من قبيلة تقوم على نظام العلاقة العشائرية، إلى قبيلة يعتمد تقسيم السكان فيها على ما يملكون، وذلك عشية ظهور الإسلام[61].

إن الدولة ليست قوة مفروضة على المجتمع من خارجه، وإنما هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، وهي تنظيم اجتماعي، وبذا تكون اصطناعية يتطلب وجودها توفر عناصر عديدة [62]. وبالتالي فهي إفصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد وقع في تناقض مع ذاته لا يمكنه حلّه. أو عن واقع أن هذا المجتمع قد انقسم إلى متضادات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها. ولكي لا تقوم هذه المتضادات بالتهام بعضها بعضاً اقتضى الأمر وجود قوّة تلطّف هذا الاصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام[63]. إن هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها، مع ذلك، فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر، هي الدولة. وهذا ما حدث إثر مواجهة المسلمين لمشكلة الأراضي حين وقعت البلاد الزراعية في مصر والشام والعراق تحت أيديهم فترة الغزو[64].

---

(59) المصدر السابق 220.
(60) بوغوسلافسكي وآخرون 422 وما بعدها.
(61) عبد الكريم، **قريش** 46 وما بعدها.
(62) عبد الهادي عباس. **السيادة**. (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1994). ص7.
(63) إنجلز 225.
(64) سلامة كيلة. **مقدمة عن ملكية الأرض في الإسلام**. (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001) ص 48 وما بعدها.

الدافع لهذا الاستطراد هو أن ما نتحدث عنه هنا، سيكون أمامنا ونحن ندرس المجتمع العربي لمعرفة موقعه في التطور الحضاري للبشرية، ما يعطينا صورة واضحة عن وضع المرأة في ذاك المجتمع. إن ما نستخلصه مما سبق، هو أن وضع المرأة لم يكن واحداً عبر التاريخ البشري، وأن هناك فترات زمنية كانت المرأة صاحبة الكلمة الأولى، غير أن هذه المكانة كانت مرهونة بالمستوى الحضاري الذي يصله المجتمع، وموقع المرأة في عملية الإنتاج، سواء في مجتمع زراعي أو مجتمع رعوي أو وسط تجاري.

إن التحوّل من نظام تسيطر فيه المرأة إلى نظام يسيطر فيه الرجل لم يتخذ أسلوباً سلمياً، بل اتخذ طريق ثورة قوية وعميقة الأثر قوّضت المجتمعات العشائرية، وأسست مكانها نماذج أخرى من المجتمعات مختلفة عنها تماماً. ويورد الحيدري عن الأنثروبولوجي موردوخ في «الأطلس الإثنوغرافي» أن المجتمعات التي تعتمد الصيد في حياتها، هي مجتمعات عشائرية رعوية يكون الانتساب فيها إلى خط الأب، بينما المجتمعات الزراعية الغنية بالأراضي الزراعية الخصبة والمواشي فهي المجتمعات التي يكون النسب فيها مرتبطاً بالأم[65]، لأن انتساب الأبناء لأحد الأبوين هو عنوان الهيمنة، حيث يشير الانتساب لأحد الطرفين إلى تبعية الجيل الجديد ووجهته المستقبلية، وهو ما استجلب صراعاً مريراً بين الطرفين.

لقد اختلف الباحثون حول مسألة وجود أو عدم وجود فترة زمنية كانت فيها للمرأة مكانة متقدمة على الرجل، بيْد أنه مع العديد من الدراسات يتأكد لنا أن مسألة وجود مجتمع كانت للمرأة فيه المكانة الأهم ليست فكرة لا تاريخية، بل هي فكرة تاريخية مؤكدة، وجد الباحثون الأنثروبولوجيون العشرات، إن لم يكن المئات من النماذج المؤيدة لها[66]، بل لا زالت بعض المجتمعات حتى اليوم تعيش

---

(65) الحيدري 75.

(66) وقد قدّم العديد من علماء الأنثروبولوجيا والباحثون في التاريخ الاجتماعي للإنسانية عشرات، بل مئات الأمثلة من المجتمعات الإنسانية التي تؤكد وجود عصر كهذا، مع اختلاف في المدى الزمني الذي احتلّه، وفي المدى السيادي الذي كان للمرأة آنذاك، انظر كتب: باخوفن، **حق الأم**، وكورنيليوس، **تاريخ الحثيين**، وهنري مين، **القانون القديم**، وماكلينان، **الزواج البدائي**، ولويس مورغان، **المجتمع القديم**، وفردريك إنجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، وكريستيان سيغرست، **الفوضى المنظمة**، ومردوخ، **الأطلس الإثنوغرافي**، وبول بلانكار، **تاريخ المدينة**، ومن الكتّاب العرب القدماء الذين عرضوا لهذه المسألة ابن بطوطة، **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار** وهو يصف بعض القبائل القديمة.

صورة أشبه بتلك الصورة الأمومية القديمة مع اختلافات اقتضتها عمليات التطور الإنساني[67].

حسب بعض الباحثين فإنه ليس للمرأة، كما ليس للرجل تاريخ منفصل، لأنهما معاً صانعا تاريخ مشترك. حتى في علاقات القهر في مجتمع معيّن، فإن طبيعة علاقتهما مركبة، وهي علاقة اجتماعية لها مقوّماتها الاقتصادية والثقافية والسياسية، وأي خفض لهذه العلاقات من جانب واحد هو خفض للتاريخ الإنساني كله، لذا فتاريخ المرأة هو تاريخ شريكها أيضاً.

إن أي بحث في تاريخ المرأة لا يمكنه نزعها من سياقها الاجتماعي، وإنما تجب دراستها بصفتها علاقة مؤثرة ومتأثرة، وبتعبير آخر فإنه ليس للمرأة تاريخ خاص بها، كما ليس للرجل تاريخ خاص به[68]، بما يوحي إلى أنه لم يوجد نظام بالمعنى الأمومي المطلق، على الرغم من كون النساء في المجتمعات المتسمة بخط قرابة الأم، يتمتعن بمكانة مرموقة واضحة. إن خط الأب وخط الأم متشابكان طبيعياً وتاريخياً واجتماعياً[69]. ويتفق الباحث أحمد الحوفي في كتابه **المرأة في الشعر الجاهلي**[70] مع هذا الرأي، حيث يردّ على القائلين بوجود عصر الأمومة اعتماداً على مفهوم النسب، وتسمية القبائل وما إلى ذلك من أدلة يسوقها القائلون بذلك، لأنه يرى أن «الانتساب إلى الأب هو النظام السائد بين الأمم السامية منذ العصور التاريخية، لأن الأب ربّ الأسرة وبيده تصريف أمورها الدينية والمدنية، وهو الذي يقرّب القرابين لإله العشيرة..»[71]، ويستشهد الحوفي بالكثير من مرويات الأدب العربي قبل الإسلام لبيان أهمية الأم في المجتمع[72]، لكنه يغفل في سياق بحثه أن ما يتحدث عنه علماء الأنثروبولوجيا ومؤرخو المرحلة القديمة من التاريخ البشري، لا تتحدث عن هيمنة سلطوية للمرأة، وإنما عن موقع تاريخي كانت المرأة أكثر أهمية من الرجل، إضافة إلى عدم تمييزه بين مفهوم هيمنة المرأة وموقع الأم في المجتمع.

إن مصطلح العصر الأمومي لا يعني سلطة الأم، أو سلطة المرأة، بالمعنى المطلق لأن هذه السلطة لم

---

(67) إنجلز 32 وما بعدها.

(68) ليلى صبّاغ. **المرأة في التاريخ العربي**. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975). ص 12.

(69) خليل أحمد خليل. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. ط2.(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982). ص22.

(70) أحمد محمد الحوفي. **المرأة في الشعر الجاهلي**. ط2. (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت). ص93.

(71) المصدر السابق 100

(72) المصدر السابق 105.

تكن موجودة أصلاً، كما هي سلطة الرجل اليوم، وإنما المعنى هو مجتمع للنساء، والمجتمعات التي تأثرت به، والتي سادت فيها المرأة ولم تتسلط [73].

لقد لخّص باخوفن مراحل التطوّر الإنساني بثلاث مراحل، أولاها مرحلة الفوضى التي تكون فيها الأنثى هي الأصل لأنها تتقدم على الرجل بعطائها، ولأن الرجل هو نتيجة لذلك العطاء. والثانية مرحلة سلطة الأم الروحية، التي تمثلت بشيوع علاقات جنسية شبه منظمة حيث تمّ الانتساب فيها إلى خط الأم. وقد انحسرت سلطة الأم في هذه الفترة واقتصرت على العائلة والزواج وبقي انتساب الأطفال لأمهاتهم، والثالثة جاءت مرحلة سلطة الأب الفكرية، حيث تمثل سلطة الأب أعلى مرحلة حضارية في سلّم التطور الحضاري التاريخي، وهي مرحلة سلطة الأب الفكرية وانتساب الأبناء إليه، وارتفاع حق الأب على حق الأم. وقد بدأت سلطة الأب تتكرّس بعد انتشار الزراعة، التي قامت على أكتاف المرأة [74]. وقد رافق هذا تحوّل في شكل العلاقات الجنسية.

بعد دراسات واسعة في هذا المجال قدّم إنجلز كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، مبيناً أن البشرية عاشت في البداية في شيوعية بدائية، وفي جماعات عشائرية، وكانت السلطة آنذاك في المجتمع والعائلة بيد الأم، وذلك بسبب أن علاقات الإنتاج لم تكن متقدمة، لذا فإن تقسيم العمل الوحيد كان حسب العمر والجنس الأمر الذي جعل المرأة هي التي تقوم بالجهد الأساسي والفعلي، وذلك بسبب الهيمنة التي كانت تتمتع بها في تلك المرحلة، إلا أن تطوّر قوى الإنتاج أنهى مرحلة الشيوعية البدائية وأخذت القرابة الدموية تلعب دوراً هاماً في تطوّر وسائل الإنتاج، مما أدى إلى تطوّر علاقات إنتاج جديدة وظهور نظام الزواج الأحادي الذي انتهت بموجبه سلطة المرأة. وبتكوين العائلة الأبوية تكوّنت الدولة[75].

---

(73) الحيدري 60.

(74) يكاد معظم الباحثين في شأن ابتكار الزراعة الأولى بصفتها جهداً منظماً للبحث عن الطعام الذي يكفل للحياة البشرية الاستمرار، يتفقون على أن المرأة هي من ابتكر الزراعة، نظراً لضرورة بقائها في البيت فترة الحمل والولادة، وعثورها على البذور التي سقطت على الأرض، وكيفية سقايتها وإنباتها، ولمزيد من التفاصيل يمكن العودة لكتب: **أصل العائلة** لإنجلز؛ **المرأة في التراث الاشتراكي** لماركس وآخرين؛ **والمجتمع البدائي وانحلاله** لروزا لوكسمبورغ؛ وكتاب: ميشيل زومبلست روزالدو ولويز لا مفير. **المرأة الثقافة ، المجتمع** . ترجمة هيفاء هاشم. (دمشق:منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976) ؛ **محاضرات حول تحرّر النساء** لألكسندرا كولنتاي؛ **المرأة في التاريخ العربي** لليلى صبّاغ.

(75) إنجلز 32 وما بعدها.

العرب والمجتمع العربي

من نافلة القول التأكيد على أن الحياة الاقتصادية لأي مجتمع هي الدعامة الأساسية الكبرى في وجوده، واستمرار بقائه وارتقائه، بل وذهب العديد من المفكرين إلى أن التاريخ برمّته ليس سوى تاريخ إنتاج الخيرات المادية، وما يدور حولها ومن أجلها من صراعات[76]. وقد يبدو للناظر لأول وهلة أن إسهام المرأة في تلك الحياة الاقتصادية في المجتمع العربي ضعيف، إذ اعتاد الفكر أن يفسّر تلك الحياة على أنها الفعاليات الزراعية والصناعية والتجارية فيه، وقد يتجاوز هذا فيربط بها كذلك الفعالية الرعوية وتربية المواشي والأسماك والطيور والصيد والقنص، وفي هذا لا تتبدى المرأة العربية للعيان متحركة كما الرجل، وذلك لانشغالها الأكبر في ذلك العصر بأعمال منزلها[77].

يمكن اعتبار الاقتصاد العربي قبل الإسلام إلى حدّ ما اقتصاداً منزلياً اكتفائياً، إذا أردنا إدخال تدبير المنزل ضمن الفعاليات الاقتصادية المؤثرة نظراً لكونه فاعلية مركبة من الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، ففيه بعض من الزراعة وكثير من الصناعة والتبادل والتوزيع. ولذا تكون المرأة العربية، ولا سيما القسم البدوي منه، في مركز مهم من اقتصاد المجتمع، وإن لم يبدُ ذلك واضحاً[78].

لقد عاشت المرأة العربية كبقية نساء العالم، الفترة البدائية كما عاشتها النساء الأخريات في المجتمعات الأخرى حين مرّت بنفس المرحلة، وقد أثّر فيها بشكل أساسي عاملان؛ أولاهما عامل داخلي طبيعي، يتبدى في تلك الطبيعة المحيطة، والتي حددت معالم الجزيرة العربية، وأثّرت بالتالي على إنسانها فجعلته على هذه الصورة أو تلك، متطبعاً بهذه الخصال أو تلك، وقد تمثل هذا بتلك الصحراء الشاسعة التي لم تعرف نهراً يقطعها، بل هي ينابيع وآبار ومجاري سيول موسمية، قد تنحبس فتكون مجاعات وهجرات جماعية، وقد تجود فتستقرّ الحياة نوعاً ما. وثانيهما عامل خارجي يتمثل في أن الجزيرة لم تكن معزولة عما حولها من

---

(76) تقوم النظرية الماركسية على قاعدة تقول بكون الاقتصاد هو المحرّك الأساسي للتاريخ البشري، مع وجود محرّكات أخرى ولكن أقلّ أهمية، وترى أن إنتاج الخيرات المادية هو أساس العملية التاريخية. للمزيد أنظر: بوغوسلافسكي وآخرون 313.

(77) السباعي 39.

(78) المصدر السابق 41.

شعوب وحضارات، فقد تعرّضت للغزو لأكثر من مرة، ومن قبل أكثر من دولة، وتعاقب على احتلالها الفراعنة والفرس والرومان والأحباش. إن صلات عديدة الأشكال متباينة الأزمان مختلفة التأثير نشأت مع البابليين والآشوريين والفرس والرومان والإغريق والمصريين والأحباش والكلدانيين والفينيقيين واليهود، سواء عن طريق الحروب أو الفتوحات أو الغزوات أو التحالفات أو المعاهدات والمواثيق أوالقوافل التجارية أو التجاور المباشر، أو عن طريق تفشّي الرقيق والعبودية في مرحلة تاريخية، وهو الرقيق الذي كان يحمل معه عاداته وقيمه ودياناته[79] .

إن العرب، كبقية التجمعات البشرية، جماعة من الناس تقوم على أرض معينة وفي إطار طبيعي معيّن، وهي تتفاعل مع ظروفها الطبيعية، ويقوم الأفراد بإنشاء علاقاتهم فيما بينهم، تجاوباً مع تلكم الظروف وذاك المستوى من التطوّر، وبالتالي فليس من العدل أن ندرس جوانب الحياة الاجتماعية العربية قبل الإسلام من خلال المفاهيم اللاحقة، سواء الإسلامية التي ترى في الكثير من السلوكيات والأفعال دليل انحطاط وقذارة ودنس، أو من خلال مفاهيمنا المعاصرة التي ترى في الكثير من الأفكار والسلوكيات دليل تخلف، فلربما كان سلوك ما مصدر افتخار واعتزاز لديهم، بينما هو لدينا مصدر خجل وارتباك.

لقد مرّت الجزيرة بمراحل المشاعية البدائية وعرف سكانها مراحل الوحشية والبربرية على هذا الشكل أو ذاك، وإلى هذا الحدّ أو ذاك، وبالتالي فإنه ليس من الممكن فهم أي مجتمع إسلامي دون تفكيك الرموز الخاصة بنظرته إلى النساء[80]، ما يجعله متوافقاً مع أي نظرة تحليلية لأي مجتمع.

لقد خضع تطوّر الأسرة لدى العرب للخطوط العريضة التي خضعت لها الشعوب الأخرى، وذلك لاعتقادنا أن المجتمع العربي ليس سوى واحد من المجتمعات البشرية يسري عليه كفرد

---

(79) الحوفي 18 وما بعدها؛ دلّو، ص 240.

(80) شهلا حائري. **المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة.** ترجمة فادي حمود. ط7.(بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1996). ص 517.

مايسري على المجموع، مع اختلافات في المستوى والتقدّم الزمني حسب الظروف الأخرى المحيطة، لأن المجتمعات ذات المناخات الطيبة، الاعتدال وتغيّر الفصول وكثرة الأمطار، تعيش اكتشاف الزراعة وما تتطلبه من أدوات وعلاقات، قبل تلك المجتمعات التي تعيش في بقاع صحراوية كالجزيرة العربية، التي ربما تمرّ بها آلاف السنين قبل أن تعرف للزراعة طريقاً. كثيراً ما نشاهد في الأدبيات والعادات والتقاليد العربية قبل الإسلام وقائع تشير إلى المنزلة الاجتماعية الهامّة التي كانت تتميّز بها الأم في مرحلة انتقال المجموعة البشرية هذه إلى مرحلة الأسرة الوحدانية، وسيطر فيها الرجل سيطرة شبه كاملة وذلك من خلال الملاحظات التالية:

1. التعبير عن القرابة بأسماء أعضاء الجسد الأمومي ذي العلاقة بالإنجاب، كالبطن والفخذ والصلب والظهر والدم، واستخدم العرب لفظ «الحي» الذي هو فرج المرأة،[81] كما ورد في لسان العرب، إضافة إلى صلته بمصطلح الحياة، وهي علاقة عميقة بين اللفظين حيث أن أولهما هو حاضن الثاني في بداية وجوده.

2. استخدم العرب التعبير «بني الأم» للدلالة على القرابة، سواء قرابة الأخوة القريبة، أو أبناء القبيلة التي ينتمي إليها المرء، وقد ورد على لسان الشنفرى[82] في لاميته:

أقيموا بني أمّي صدور مطيّكم فإني إلى قوم سواكم لأميلُ

3. كان هناك افتخار بالأم، وشرفها وعفّتها عند أبنائهم. وقد حمل الكثيرون من الشعراء والأدباء وشخصيات النخبة العربية أسماء أمهاتها انتساباً إليهنّ، كعمرو بن كلثوم وعمرو بن هند، ما يؤكد ما ذهبنا إليه[83].

4. إن كثرة أنواع الزواج في المجتمع العربي قبل الإسلام، وبعضها يشير إلى تعدد الأزواج، أو تعدد علاقات المرأة الجنسية، يؤكد أن هذه بقايا كان للمرأة فيها حضور واضح[84]،

---

(81) ابن منظور، ج2، باب الحاء، ص 695.
(82) الشنفرى بن الأوس بن الغوث. **لامية العرب / نشيد الصحراء**. تحقيق محمد بديع شريف (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980). ص 21.
(83) الحوفي 106 وما بعدها.
(84) دلّو187 وما بعدها.

وكانت على شيء من الحرية الجنسية، لم يقلل من شأنها أو قيمتها، ويحاصرها ويضيّق عليها إلا رغبة الرجل بإحكام سيطرته على المرأة كملكية خاصة به، وعدم قبوله شريكاً له فيها. وبعد فترة تطوّر الرقيق(*) في الجزيرة العربية حتى شكّل الأرقاء طبقة واسعة الانتشار، مهمتها خدمة طبقة الأسياد في بيوتهم وأسرهم ومزارعهم وحرفهم، وتربية ماشيتهم، وفي كثير من الأحيان استخدموا للقتال دفاعاً عن أسيادهم متحملين عناء العمل المرهق إلى جانب ذلّ الاستعباد، مع سوء المعاملة وحرمانهم من أبسط حقوقهم الإنسانية. وقد وصل الأمر إلى تكثير الرقيق من خلال تزويجهم للإنجاب ، ومن ثمّ بيع أطفالهم، وفي كثير من الأحيان افتتحت بيوت الدعارة لتشغيل الإماء فيها، وبذا يحقق النخّاس ربحين: ربح القوادة، وبعد ولادة الأمَة يأخذ ربح النخاسة(85) لمولودها.

في هذه المرحلة من تطوّر المجتمع العربي، وبدء قيام بذور مرحلة الإقطاع مع الغزو الإسلامي للدول المجاورة، ساد شكل الأسرة الواحدية، وتبدّى هذا الشكل في الأسرة الأبوية التي تضمّ ربّ الأسرة وزوجاته وأبناءه وزوجاتهم وأولاد أولاده وعبيده. وهنا تحطّم عهد الأمومة بما فيه من خط النسب إلى الأم، ليصبح خط النسب مرتبطاً بالأب.

إن واحدية هذا الزواج هو فقط بالنسبة للمرأة، إذ شرّع الرجل في سياق إحكام سيطرته على المجموعة البشرية إلى ترك الباب مفتوحاً لنزواته ورغباته في تحويل المزيد من النساء إلى ملكيته الخاصة، كما يصبح حقّ الطلاق، أي تغيير أو استبدال ملكية المرأة عائد للرجل وحده كذلك، وهو ما لم يُغيّر فيه الإسلام كثيراً.

إن المرأة العربية هي ابنة ظروفها كبقية نساء ذات المرحلة في الشعوب الأخرى مع اختلافات حتمتها ظروف البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية. إنها ابنة ظروف سيطرة الملكية الخاصة والانقسام الطبقي في المجتمع وسيطرة استثمار الإنسان للإنسان، ذكراً كان أم أنثى، كما

(*) لم يتفق المؤرخون على تحديد زمني لبدء مرحلة الرقّ عند العرب، لكنهم يرون أن الرقّ بقي في الحياة العربية حتى العصور الحديثة نظراً لأن الدين الإسلامي لا يحرّم الرقّ، وبالتالي فما زالت بعض الدول العربية مثلاً، كعُمان والإمارات العربية تستخدم الرقيق بصيغ فيها تحايل على الشريعة، وعلى القانون الدولي الذي يحرّم الرقّ.

(85) جواد علي. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. (بغداد: جامعة بغداد، د. ت). ج4، ص 467.

أنها ابنة عادات وتقاليد ومفاهيم نتجت عن هذه الظروف، لذا فمشكلة المرأة العربية هي مشكلة نظام اقتصادي اجتماعي سائد يطبع كل ما حوله. ابتداء من ولادة الأنثى واستقبالها بعدم الرضى ﴿وإذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً وهو كظيم﴾[86]، وانتهاء بوأدها ﴿أم يدسّه في التراب﴾.وقد عرف المجتمع العربي قبل الإسلام الكثير من السلوكيات المهينة للمرأة، ومنها الزنا[87]، الذي هو ظاهرة اجتماعية عرفتها مختلف أنواع المجتمعات البشرية على امتداد الزمان، كما أنه سلوك يكون عادة أقلّ انتشاراً من الزواج المُقرّ اجتماعياً، وتعبير عن الرغبة، وهي ذكورية في غالب الأحيان، في الانعتاق من مختلف القيود التي يفرضها المجتمع لتنظيم الاتصال الجنسي بين أفراده. تلعب عوامل شتى في انتشار هذه الظاهرة أهمها الفقر والاستبداد وفشل الزيجات المشروعة، ورغبات الرجال في التغيير والاستمتاع.

في العصور البدائية، لم يكن هناك قانون ينظم الحياة الاجتماعية في زواج، لذا لم يعرف الناس مصطلح الزنا، بصفته ممارسة جنسية غير مشروعة، بل اعتبرت العلاقات الجنسية متاحة دون توجّس أو خوف أو إحساس بالإثم لدى طرفي العلاقة. ومع انتشار التبادل السلعي، وشموله الإنسان الذي أصبحت له قيمة مالية تقدّر بمقدار منفعته للمشتري،أصبحت المرأة، وهي جزء من الملكية الخاصة، تباع وتُشترى، ومن هنا نشأ البغاء، الذي هو شراء الرجل حق التمتع الجنسي بالطرف الآخر مقابل قيمة مادية، وأحياناً بقيمة معنوية كما كان يحدث في المعابد القديمة من بغاء مقدّس، إرضاء للآلهة.

لقد عرف العرب عشية ظهور الإسلام أنواعاً من البغاء والزنا. بعض الناس مارس البغاء وبعضهم مارس الزنا والبعض الثالث مارس الاثنين، وقلّة تلك التي لم تفعل هذا ولا ذاك. ولم يكن الزنا في تلك الفترة مصدر عار، بل كان يرتكب علناً، ويتحدث عنه الشعراء، بل

---

(86) **القرآن الكريم**. سورة النحل. آية 58.

(87) الحديث عن الزنى، بهذا اللفظ، يضعنا في حقل دلالي ذي رؤية دينية، حيث لم يستخدم هذا اللفظ بهذا اللفظ الموحي بالإثم والخطيئة إلا عندما ظهرت الأديان في تاريخ البشرية، بالرغم من أن ممارسة العلاقة الجنسية خارج مؤسسة الزواج لم تكن ممنوعة إلا بعد تكريس تلك المؤسسة القائمة على الملكية الخاصة للرجل. وقد نشأ هذا المصطلح بعد انهيار المكانة التي كانت تحتلها المرأة، وغدت تابعة للرجل الذي يملك، ويريد توريث أبنائه من صلبه ما يملكه، لذا تشددت الأديان والأنظمة الذكورية في هذا المجال، وفرضت العديد من العقوبات القاسية على المرأة التي تمارس هذه العلاقة خارج نطاق تبعيتها الجسدية للرجل الواحد المالك.

ويفتخرون بممارسته. ووصل الأمر إلى حدّ إلحاق الولد المولود من الزنا بوالده، وما يعرف عن ممارسات العلاقات الجنسية قبل الإسلام تحت مسمّيات «زواج الرهط» أوالبغايا «ذوات الرايات» يؤكد ذلك[88]. بيد أن هذا لا يعني أنه أصبح فعلاً مشروعاً مقبولاً كما الزواج الشرعي، وإنما ظلّ هناك جانب مرفوض فيه، خصوصاً في مجتمع يفتخر بالنسب إلى الأب. فقد كان مثل هذا الفعل في بعض الأحيان مصدر عداوات وحروب، كما أنه مصدر شتيمة وهجاء إذا اتهمت به نساء قبيلة من قبل أفراد قبيلة أخرى[89]. أما الرقيق فالأمر مختلف، يقول القرآن ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً﴾[90]، وهي تشير إلى أن هناك من كان يفعل ذلك، وقد ورد أن بعض المهاجرين عندما حلّوا المدينة استأذنوا النبي في زواج النساء اللواتي كنّ يؤجرن أجسادهنّ، لأنهنّ أرخص مهراً، ولكي يستفيدوا هم مما يكسبنه من بغاء، فأعلن حرمة ذلك قطعياً ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، وحُرّم ذلك على المؤمنين﴾[91]، بل ورفض رفضاً قاطعاً إلحاق أبناء الزنا بآبائهم الزناة مبيناً أن الولد للفراش وللعاهرالحجر كما ورد في الحديث، وهو الحديث الذي وقف جداراً أمام معاوية حين أراد إلحاق زياد ابن أبيه بنسبه الأموي، لأن الأخير ابن زانية عاشرها أبو سفيان في مرحلة سابقة[92]. وقد عُرفت بين العرب قبل الإسلام علاقات جنسية متعددة كما أسلفنا، ومنها المخادنة، أي اتخاذ الصديقات من قبل الرجل، أو الأصدقاء من قبل المرأة لإقامة علاقة جنسية، وهو يتجاوب تجاوباً تاماً مع نظرة جماهير العرب إلى الزنا، حيث يستنكرون ما ظهر منه ويستحلّون ما خفي، وهو مضمون الآيات ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ [93]، ﴿وآتوهنّ أجورهنّ محصَنات غير مسافحات ولا متّخذات أخدان﴾ [94]، فذات الخدن، هي المرأة غير المتزوجة ذات الخليل الواحد المستترة

(88) عبد السلام الترمانيني. **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام.** (الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم 80، 1984).ص 16 فما بعدها.

(89) الحوفي 110.

(90) **القرآن الكريم**. سورة النور، آية 33.

(91) **القرآن الكريم**. سورة النور، آية 3، وقد نقل سيد قطب في الظلال عن أبي داود والنسائي والترمذي قصة مرثد بن أبي مرثد الذي كانت له صديقة بغيّ اسمها عناق، وقد طلب من النبي تزويجه منها، فنزلت الآية..

(92) الربيعي 324 وما بعدها.

(93) **القرآن الكريم**. سورة الأنعام، آية 151.

(94) **القرآن الكريم**. سورة النساء، آية 25.

به، وقد يقيم معها وتقيم معه، وقد عُدّ عند العرب صداقة ومودّة، وقد اختلفت نظرتهم إليه فلم يعدّوه من الزنا الشائن[95]، وهو يختلف عن نكاح المضامدة الذي يقع بين امرأة متزوجة وعشيقها المضامد لها.

بالعموم فإن السكان في الجزيرة العربية هم مزيج من بدو رحّل ومتحضرين يعيشون على الزراعة، فمنذ أن ابتدأ التاريخ المدوّن نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرّة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء آخر منه[96]. في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة، باستثناء أهل اليمن المتحضرين، تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي، الذي يخلو من التصنيف إلى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسساتها. والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة ومن ينضم إليها بشكل تحالف سياسي[97]. ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض، والذي يبدأ بالاستيلاء على الأرض التي ليس لها مالك، أو إحياء الأرض الموات، مع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة[98]. إن اشتداد التمايز في توزيع الثروة أوجد الأساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي – الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات، لإن سلطة العشيرة وزعمائها ارتكزت على المال والأوضاع الاقتصادية أكثر مما ارتكزت على العرف والجاه. لقد انقسمت القبيلة إلى طبقتين: الفقراء وهم أغلب الأفراد، والأغنياء وهم الذين كانوا يمتلكون القطعان، وعلى درجة ملحوظة من اليسار والغنى[99]. أما المستوى الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها، فينطبق عليه، باستثناء أهل اليمن، تعريف إنجلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بأنه الطور الذي فيه يبدأ الإنسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وأدواته[100]. وقد بلغ العرب قبل الإسلام هذا الطور بانقسام مجتمعهم إلى أهل الصنايع والزراع (صناعة

(95) علي 5، 533.
(96) دلّو 22.
(97) عبد الكريم، **قريش** 284.
(98) محمد بن علي السميح. **ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية.** (الرياض: نشر خاص بالمؤلف، 1983). ص 111.
(99) عبد الكريم، **قريش** 285.
(100) إنجلز 215.

الخزف وحياكة النسيج واستخدام المعادن المصهورة، صناعة السيوف والمحاريث الحديدية وصياغة الذهب والفضة)، فقد استعان المكيّون بحرفيين وعمال يدويين مستأجرين من بيزنطة أو فارس لإنجاز ما يحتاجونه على هذا الصعيد، كما حدث عندما أرادوا سقف الكعبة، في حين أن اليهود كانوا متخصصين بصياغة المعادن الثمينة[101].

وعند نشأة الإسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لأن النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة. وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية. ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال يشتغلون في قطاعات مختلفة، كرعي الماشية، وسقاية الإبل في القوافل التجارية[102].

إن تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية، في مكة قبل غيرها، أدى إلى تحوّل عشائر قريش إلى نظام جديد تسيطر فيه فئة من أعيانها ذات مؤسسات قبلية تدير شؤون العشائر (الملأ والندوة)[103]، وقد مهّدت هذه الظروف لنشأة انقسام اجتماعي على أساس مختلف يعتمد الفارق الاقتصادي الطبقي[104].

من جانب آخر كانت الوثنية في أواخر أيامها، إذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات "طبقية" جديدة شهدت إرهاصات التحوّل من تعدد الآلهة إلى التوحيد الذي مثّلته ظاهرة الحنفاء، وهي وجهة توحيدية بدأها ورقة بن نوفل وآخرون معه[105]. إن ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية. وهذا لا يتمّ إلا في ظلّ عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدسونها. وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من أشكال التوحيد عند العرب. ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيراً في مكة، لا لمقاومة القرشيين لها، بل لعوامل اجتماعية هناك

---

(101) الطيب تيزيني. **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر: نشأة وتأسيساً**. ج4. (دمشق: دار دمشق، 1994). ص66.
(102) علي 6، 532.
(103) غسان عزيز حسن. **ورقة بن نوفل: مبشّر الرسول.** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002). ص 21.
(104) المصدر السابق 21.
(105) المصدر السابق 26؛ علي، ج 6، 596.

كالتناقضات الاجتماعية بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا، وتوق العبيد إلى التحرر وتنامي الشعور بالظلم الاجتماعي الذي برزت نتائجه في ظاهرة الصعاليك. غير أن الحنيفية إذ واكبت تطور المجتمع المكي، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الإسلام[106]. والاستنتاج الأخير أن الإسلام نشأ في الجزيرة كأيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي وتفاقم التمايز في توزيع الثروة باتساع الرق والتبادل التجاري. ومع ظهور الإسلام ظهر تنظيم جديد هو جماعة المؤمنين. هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم، معتمداً رابطة الأخوة في الدين بديلاً ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[107].وهذا يثبت صحة النظرية القائلة بأن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون بالقضاء على التنظيم القبلي وتفكيك أوصاله[108].

لقد أفرز الواقع التاريخي المتغيّر في الجزيرة العربية ظواهر اجتماعية عدة كبدء الانحلال في النظام القبلي[109]. ومن أبرز علامات هذا الانحلال تقلص المشاعية البدائية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج كالقطعان وعيون الماء والمراعي، وكذلك تحول سلطة رئيس القبيلة من مراعاة التقاليد القبلية فقط، إلى مراعاة الوضع الاقتصادي بالدرجة الأولى ومن ثمّ الوضع القبلي التقليدي، مع تراجع وضع المرأة في العلاقات العائلية والقبلية، وسيادة العلاقات الأبوية. إن شيئا من تلك الظواهرلا يمكن أن يكون قد وجد في مجتمع ما دون أن يكون مسبوقاً بتطور تاريخي طويل الأمد قطع خلاله المراحل الضرورية للوصول إلى المرحلة التي تحتم وجوده على هذا المستوى الحضاري أو ذاك كنتيجة لذلك التطور[110].

من جانب آخر نرى أن مكاسب مكة، سواء عبر موقعها الديني أو التجاري، منذ نهاية القرن السادس للميلاد، قد تركزت في أيدي زعماء قريش، وكان لزعماء القبائل الآخرين الذين تمرّ في مناطق

---

(106) المصدر السابق 33.

(107) **القرآن الكريم**. سورة الحجرات، آية 10.

(108) وقد بدأ الإسلام هذه الخطوات بإعلان رفض الولاء بين المؤمنين والكافرين، ومن ثمّ محاربتهم، واستبدال نظام حياتهم وثقافتهم بالدين الجديد وثقافته ومعتقداته، ووصل الأمر إلى إعلان رفض وجود أي منافس في الجزيرة، وبعدها كانت الفتوحات.

(109) مروّة 222.

(110) المصدر السابق 218. والحديث عن الانقطاعات التي تحدث في تواريخ الأمم ضرورة هامة لمعرفة تفصيلية بالتاريخ العربي، إذ أن ما تعرضت له الجزيرة العربية من تغيّرات مناخية وغزوات واحتلالات كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى عملية «شطب» وثائقي يضع الباحثين والمؤرخين أمام مشكلة التواصل الزمني، وقد تحدث حسين مروّة في كتابه آنف الذكر عن هذه المسألة بالتفصيل.

قبائلهم طرق المواصلات التجارية، مكاسب وفيرة حصّلوها من خلال فرضهم الضرائب على القوافل العابرة لمناطق نفوذهم. أما زعماء قريش أنفسهم فقد أصبحوا، منذ ذلك الوقت، يقومون بدور الوسطاء الرئيسيين في التجارة العالمية بين الهند والصين وبين بلدان البحر الأبيض المتوسط وشرق إفريقيا. لقد «تسلّمت قريش ومدينتها مكة زمام تجارة العالم الدولية بين جهات الأرض الأربع»[111]. وقد بلغ من سطوة زعماء قريش التجارية والمالية، عدا عن سطوتهم القبلية التقليدية، أن كانوا يفرضون الأتاوات والضرائب على التجار الصغار من العرب غير المتحالفين معهم وعلى التجار الأجانب. وقد كان للتجار الأجانب في مكة وجود ملحوظ كما تشير المصادر العربية، ومنهم الروم والفرس المتحالفون مع كبار تجار قريش. وينبغي أن لا ننسى هنا أن المكانة الدينية لمكة حيث الكعبة، كانت إحدى وسائل الثراء لزعماء قريش وزيادة مكانتهم التجارية وأرباحهم، وفي تفسيره لسورة قريش، يقف فيكتور سحّاب أمام مصطلح الإيلاف، ويؤكد أن الإيلاف كان مجموعة من العهود السياسية التجارية تضمن بها قريش تجارتها[112]، وتُحكم قبضتها على خطوط التجارة وتزيد من ثرائها.

واستيفاء لبحث الأوضاع الاقتصادية في مكة تحدثت المصادر عن الحرف اليدوية واستقلالها عن الزراعة وارتدائها الطابع الإنتاجي أي البضاعي، كأشياء موضوعة في التبادل، أو كأشياء متداولة بين السكان على سبيل البيع والشراء[113]. كانت هناك أسواق متخصصة لبعض السلع كسوق الصاغة في يثرب مثلاً، وإنه لذو دلالة هامة أن نجد صناعة الأسلحة بين الصناعات المنسوبة إلى مكة حينذاك[114]، ومنها صناعة الأواني الفخارية، وصناعة الأسرّة والأرائك، وأن نجد أيضاً بين من كانوا يشتغلون في هذه الصناعات، ولا سيما الحدادة شخصيات عرفت في تاريخ نشأة الإسلام أمثال الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام، وكانا حدادَيْن[151]، وأمية بن خلف الجمحي

---

(111) فيكتور سحّاب. **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف**. (بيروت: المركز الثقافي العربي،1992). ص 4.
(112) المصدر السابق 8.
(113) مروّة 139.
(114) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري. **أنساب الأشراف**. تحقيق محمد أحمد حميد الله (القاهرة: دار مطبعة مصر، 1972). ج1، ص 521 – 523
(115) السيد عبد العزيز سالم. **تاريخ العرب في عصر الجاهلية**. (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993). ص 313.

وكان يشتغل بصناعة الفخار[116]، وعتبة بن أبي وقاص وكان نجّاراً[117]، وسعد بن أبي وقاص وكان يبري النبال، التي هي سهام مريشة ذات نصال[118]، وخبّاب بن الأرتّ وكان من صانعي السيوف[119]. إن صناعاتهم لم تقتصر على صنع الخزف وحياكة النسيج، بل تعدّت ذلك إلى العمل بالمعادن المصهورة. وقد ورد أن معدن الحديد كان متوفراً في مضارب قبيلة سليم التي اشتهرت بصناعة الحديد حتى أن جيرانهم كانوا يلقبونهم بقبيلة القيون، أي الحدادين[120].

كان العرب عشية ظهور الإسلام قد اجتازوا مرحلة الانقسام إلى أهل زراعة وتربية أنعام، وبلغوا مرحلة الانقسام إلى أهل الصنايع وأهل الزراعة. لقد أصبح لرؤساء القبائل، بعد أن أصبح الواحد منهم يملك الكثير من الإبل ملكية خاصة، صاروا يستأثرون بمشاعيات الرعي لمواشيهم الخاصة، مما أحدث تغييراً على الصعيد الاجتماعي مفاده أن الملكية الخاصة أضحت للرجل بشكل واضح، وغدت ملكية المرأة في حدودها الدنيا، ما تسبب في إزاحتها من موقع الأهمية والاعتبار لديهم[121]. إن مثل هذا التفاوت الاقتصادي وهذا التمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي، ما شكّل علامة بارزة على بدء انحلال هذا النظام[122].

إن استنطاق الوعي الاجتماعي لدى العرب قبل الإسلام يقدّم لنا ما يروى عن العرب من أدب وثقافة وميثيولوجيا وأساطير[123]، تتناول قضاياهم الفكرية والاجتماعية والدينية ومشاكلهم

---

(116) المصدر السابق 313 .
(117) المصدر السابق 314.
(118) المصدر السابق 271.
(119) أبو محمد عبد الملك بن هشام الحميري. **السيرة النبوية**. (القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004). ج1، ص 383.
(120) مروة 240. وقد ورد في **لسان العرب** ج 7، باب القاف: القين: الحداد، وقيل كل صانع قين، والجمع أقيان وقيون. والقيون جمع قين وهو الحداد والصانع. وفي التهذيب: كل عامل الحديد عند العرب قين، وفي حديث خبّاب: كنت قيناً في الجاهلية.
(121) انجلز 213.
(122) مروّة 253.
(123) مع اختلاف المؤرخين في أهمية اعتماد الأساطير كجزءمن عملية كتابة التاريخ، إذ تفتقد في نظر البعض المصداقية والتوثيق، إلا أن معظم الباحثين في التاريخ السحيق للبشرية، خصوصاً في مجال التاريخ الاجتماعي يعتبرون الأساطير إحدى أهم الوثائق التي تعكس ثقافة تلك الشعوب، وتقدّم صورة عن معتقداتها وأساليب حياتها، وأوضح مثال على ذلك أساطير الرومان والإغريق، التي تتحدث عن الآلهة وصراعاتها، فمع اتفاق المؤرخين على عدم وجود مثل هؤلاء الآلهة، إلا أن هذه الأساطير تصوّر ثقافة الإغريق والرومان تصويراً دقيقاً، كما هو الأمر في الأساطير العراقية القديمة والفرعونية والكنعانية والآرامية وغيرها من ثقافات الشعوب القديمة.
ومما لا شكّ فيه أن اعتبار الأساطير والرموز تاريخاً لا يستند إلى برهان كاف، لأن الأسطورة لا تكرر الحقيقة دوماً. وربما تكون تعبيراً جزئياً عن الحقيقة أو تعزيزاً لها أو تعليلاً لأحداث وقعت، وليست دليلاً تاريخياً مؤكداً. وقد وردت كلمة «أساطير» في **القرآن** في تسعة مواقع هي: الأنعام آية 25، والأنفال آية 31، والنحل آية 24، والأحقاف آية 17، والمؤمنون آية 83، والفرقان آية 5، والنمل اية 68، والقلم آية 15، والمطففين آية 13. وكلها تشير إلى اتهام النبي بأنه إنما جاء بقصص كقصص الأولين، وهي الأساطير. اللافت أن كلمة أساطير لم تأت منفردة، بل مضافة إلى «الأولين»، مما يشير إلى وجود اتصال تاريخي ما زال بحاجة إلى المزيد من البحث، لأن الأولين كانوا بالفعل موجودين، ولديهم قصصهم وأساطيرهم.

وعاداتهم وتقاليدهم. وعلى سبيل المثال فإن بعض ما يروى من أساطير عربية تشير إلى صراع اجتماعي حادّ بين الرجل والمرأة حول موقع الأخيرة في المجتمع ودفاعها عن مكتسباتها التاريخية. تحدثنا أسطورة عربية قديمة هي أسطورة عمليق وجديس، عن الصراع المرير بين الأم والأب على نسب الابن.

تقول الأسطورة:

«لما كثرت جديس ملّكت عليها الأسود بن غفّار. وكثرت طسم فملّكت عليها عملوق، وكان ظلوماً غشوماً لا ينهاه شيء عن هواه مع إصراره وإقدامه على جديس. فلم يزل كذلك حتى أتته امرأة من جديس يقال لها هزيلة بنت مازن، وزوجٌ لها يقال له «ماش» وكان قد طلّقها، فأراد قبض (أخذ) ولدها منها فأبت عليه فترافعا إلى عمليق (عملوق) ليحكم بينهما. قالت المرأة: أيها الملك. هذا الذي حملته تسعاً، وأرضعته دفعاً، ولم أنل منه نفعاً، حتى إذا نمت أوصاله واستوفى فصاله، أراد أبوه أن يأخذه قسراً، ويسلبنيه قهراً ويتركني منه صفرا. فردّ زوجها: قد أخذت المهر كاملاً، ولم أنل منه طائلاً، إلا ولداً جاهلاً. فأمر الملك بقبض (أخذ) الابن منها، فيُجعل في غلمانه. وقال للمرأة: إبغيه ولداً، ولا تنكحي بعده أحداً. فردّت: أما النكاح فبالمهر، وأما السفاح فبالقهر. وما لي في واحد منهما غرض. فأمر الملك أن يُسترقّ زوجُها، فيُردّ على المرأة عُشر ثمن زوجها، وتُسترق المرأة فيُردّ على زوجها خمس ثمنها»[124].

إن هذه الأسطورة تعرض لمسألة النسب الأمومي عند العرب، وتروي بواعث وظروف النزاع بين النظامين المتنافرين، النظام الأمومي في انزياحه عن مجتمع العرب الأولى والنظام الأبوي الذي بدأ يسود، وثبّت شكل السلطة في مجتمع القبيلة القديم.

تنبع أهمية الأسطورة من كونها تصوّر نمطاً من النزاعات التي تفجّرت داخل مجتمعات القبائل،

(124) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. **تاريخ الرسل والملوك ومن كان في زمن كل منهم**. ط2. (بيروت: دار الفكر، 2002) ج1، ص131؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. (بيروت: دار الأندلس، 1996). ج1، ص 53.

لإزاحة الانتساب للأم[125]واستبداله بالانتساب للأب. وفي قصة زيارة ابراهيم لابنه اسماعيل في مكة لمرتين متتاليتين تاركاً له مع زوجتيه إشارة بطلاق الأولى وتثبيت الثانية[126]، إشارات إلى هذا النزاع بين الأم والأب حول «نسب الابن». لقد عاد الأب ابراهيم بنفسه، لكي يستردّ ابنه اسماعيل ويعيد له النسب إلى شجرة الأب، حيث كان هناك خوف من انتساب اسماعيل لأمه[127]، كما كانت العرب تفعل آنذاك.

ويبدو من جملة وقائع تاريخية أن مسألة «النسب الأمومي» كانت موضوعاً أثيراً وحيوياً انشغل به المجتمع قبل الإسلام وبعده. ويُستدل من واقعة في الإسلام المبكر أن بعض القبائل رغبت في أن تعلن قريش نسبها الأمومي أو أن لا تتكتم عليه من خلال اعتراف النبي بذلك، إذ «روى الأشعث بن قيس أنه زار النبي في وفد من قبيلة كندة اليمنية فقال له: ألستم منا يا رسول الله؟ وقد ردّ النبي بشكل قاطع قائلاً: لا. نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفو أمّنا ولا ننتفي من أبينا»[128].

إن أسطورة عمليق وجديس تعرض تصوّراً قديماً من تصورات العرب عن نزاع ظهر ذات يوم بين الأم والأب حول نسب الابن.

لقد نشأت داخل حقل الأنساب العربية نظرتان متوافقتان، مع أن اتجاههما متغايران: فهناك نظرة استشراقية بدا أنها مناوئة وشكّاكة بصدقية قوائم الأنساب العربية، وغير مستعدة حتى للاعتراف بإمكانية أن تكون مجرد تعبير من بين تعبيرات عدّة عن وعي الجماعة القديمة لنفسها، وبالتالي الاستخفاف بالمصادر العربية القديمة وكتب التراث والإخباريات عموماً، ورفضها بسبب طابعها الأسطوري، والثانية نظرة عربية تقليدية مضادة، جاءت كردّ فعل تلقائي، مؤداها النهائي التمسك بحرفية الألفاظ والألقاب والأسماء التي وردت في هذه القوائم واعتبارها تجسيداً لتسلسل صحيح للسلالات العربية المتعاقبة من الآباء، بل واعتبار أسماء القبائل وألقابها حقائق تاريخية

(125) الربيعي 306.

(126) الطبري ج1، ص188؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي. **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992). ج1، ص 278.

(127) سيد محمود القمني. **النبي ابراهيم والتاريخ المجهول.** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير 1996). ص 71 وما بعدها.

(128) محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجة. **سنن ابن ماجة**. تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الجيل، 1998) ج4 ص 207، وقد ورد في الحديث النبوي الذي يرويه ابن ماجة في نفس الكتاب ونفس الصفحة: من ادّعى لغير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام. وبالتالي فالمنتسب إلى غير الأب له عقاب شديد.

تعبّر بذاتها ولذاتها عن وجود تاريخي للأشخاص والأبطال والتجمعات القبلية، وبالتالي تقديم قراءة تقليدية في التفكير والأسلوب للموارد القديمة وكتب التراث والإخباريات، تقوم على أساس التسليم بصحّتها كأخبار وقصص تاريخية. ويكاد طرفا النظرتين يغفلان عن ذاك الإحساس الذي كانت تعيشه المرأة العربية، وهو ما يطلق عليه بعض الباحثين «عقدة السبي»[129]، بكل ما في هذه الكلمة من معاني السلخ عن الجماعة، والحطّ من المقام باتجاه تبعية متزايدة للمرأة التي واجهت اضطراباً في علاقتها بأنسابها.

بوسعنا الافتراض أن بقايا راسبة من النظام الأمومي عند العرب القدماء يمكن الاستدلال عليها بوجود انتساب من جهة الأم، تمثّله بالفعل الأسماء الأنثوية للقبائل، كما يمكن الاستدلال إليه عبر الكشف عن مغزى عبادة آلهة أنثوية[130]. إن ما تقوله فكرة «طلاق» الأب والأم في أسطورة «عمليق وجديس» تقوله فكرة «طلاق» اسماعيل من امرأته العربية الجرهمية خوفاً من انتساب أبناء اسماعيل لأمهم، كما هي عادة العرب آنذاك، وهو تصّور بدائي لافتراقات الجماعة عن بعضها البعض في سياق تدافع متواصل نحو إنتاج قيم ومعايير ثقافية أو دينية خاصة[131].

يعود جزء كبير من عملية الانتقال من شجرة «النسب الأمومي» إلى شجرة «النسب الأبوي» إلى انهيار أسس النظام الثقافي الذي كان يُكرّس أشكالاً من الزواج والصلات الجنسية بين الرجل والمرأة، أدّت إلى فوضى القرابات وتداخل الأنساب وتشابكها[132]. ويبدو من جملة مرويات، أن هذه الأشكال عند العرب، خرجت عن نطاق السيطرة والتنظيم، وأدّت مع الوقت إلى الاختلاط والتشوش في قرابات الأسرة الواحدة، حيث أصبح الأخ مثلاً، وبموجب نمط من الزواج يُدعى «الضيزن» أخاً شقيقاً وأباً في نفس الوقت. بهذا المعنى فإن تراجع النظام الأمومي وصعود النظام الأبوي، كان «لصالح فكّ الارتباط بين القرابات المباشرة والداخلية، وتقديم تصوّر أوضح لعلاقات

(129) خليل أحمد خليل. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. ط2.(بيروت: دار الطليعة، 1982). ص 28، ويرى صاحب الكتاب أن عقدة السبي، مرتبطة بعقدة أخرى هي عقدة الوأد، وأن السبي كان يعني أن المرأة أصبحت «أخيذة» للاستمتاع بها، وهذا يعني خفض موقعها، مما يعني المزيد من الإصاء عن الحضور الفاعل في الحياة العامة للقبيلة، وهو جزء من معركة الذكورة لتحقيق الانتصار الشامل على القرينة (الأنوثة).

(130) وقد ورد في القرآن تعداد لأسماء آلهة أنثوية عند العرب، مثل: ﴿أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة والأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى﴾ سورة النجم آية 19 – 21.

(131) الربيعي 314.

(132) دلو 187 وما بعدها.

الجنس بين الطرفين»[133].

إن الأمومة أقدم عهداً من الأبوّة، وهي أحد الأنواع التي مرّت على هذا التاريخ، وقد أثبتت أخبار القدماء وأبحاث العلماء أن الأمومة أمر يعمّ جميع شعوب الأرض، حتى لا تكاد تجد قوماً إلا وترى للأمومة آثاراً حيّة بينهم لا تزال باقية إلى اليوم[134].

إن الزواج الأحادي (الشرعي)[135]، يُعدّ حديثاً بالنسبة إلى حالة الفوضى الجنسية التي عرفتها البشرية قبل ابتكار الزواج الأحادي، إذ لم تكن المرأة مرتبطة مع الرجل بعهد بينهما، لذا كانت تستطيع معاشرة الرجل اليوم، وغيره غداً من نفس قبيلتها. إن العرب قبل الإسلام لم تكن تعرف زواجاً مستمراً ترتبط فيه المرأة مع رجل معيّن لأجل غير مسمى، وذلك لأنهم كانوا يفضلّون النكاح الوقتي على غيره، فقد كانوا يقضون عمرهم في التجوال والتنقل، ونساؤهم يجامعن من أردن من الرجال لأجل مسمى بعد أن يأخذن منهم أجراً[136]، وظل زواج الأجر أو المتعة موجوداً في العرب حتى قدوم الإسلام. فقد ورد في الحديث «من كان عنده شيء من هذه النساء التي يتمتع بها فليخلّ سبيلها»[137]، وذلك بعد أن «أذن لهم أن ينكحوا المرأة بالثوب أو بمثله إلى أجل»[138]. كما ورد أن جابر بن عبد الله لما سئل عن المتعة قال: نعم، كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق على عهد رسول الله وأبي بكر حتى نهى عنه عمر[139]. يمكن القول أن الحديث عن المتعة وممارستها فترة الإسلام الأولى يشير إلى انتشار هذا النوع من النكاح وكان عادة شائعة عند العرب، ولو لم تكن هذه العادة مألوفة لاستحال وجود نساء يبعن أعراضهن بهذه السهولة وبدريهمات قليلة أو بثوب قد لا يساوي نصف درهم، بل بقبضة من تمر، ولم يكن أحد يستغرب ذلك منها.

(133) الربيعي 317.

(134) بندلي صليبا الجوزي. **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**. (بيروت: دار الطليعة واتحاد الكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، د.ت). ص 127 وما بعدها.

(135)يستخدم العديد من الباحثين لفظ: الشرعي، للدلالة على مفهوم الزواج الأحادي. مع أن هذا اللفظ يستخدم منذ كانت هناك تشريعات ذات اهتمام بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، وهو الاهتمام الذ كانت فيه المرأة قد بدأت تبعيتها للرجل، وأصبحت جزءا من ملكيته الخاصة. وبالتالي فالزواج الأحادي هو نتاج مرحلة هيمنة الذكورة، وبالتالي أضفى الرجل على العلاقة الجنسية التي تكون ضمن إطار هيمنته لفظ: الشرعي، أما ما عدا ذلك فأطلق عليها ألفاظاً ذات دلالة لا أخلاقية كالزنا والدعارة وما إلى ذلك.

(136) توما 170.

(137) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**. (مصر: المنصورة: مكتبة الإيمان، د.ت). ص666.

(138) المصدر السابق 665.

(139) المصدر السابق 666.

وبموازة هذا النوع من النكاح كان هناك نكاح الذواق[140] الذي كان يُعقد من دون شروط ويحلّ من نفسه إذا أراد أحد الطرفين ذلك متى شاء أو عندما لم يعد يجد لذّة في معاشرة الآخر، وقد روي عن أمّ خارجة أنها جامعت أكثر من أربعين رجلاً من عشرين قبيلة، فكان يأتيها الخاطب فيقول لها: خِطب، فتقول: نِكح، وما هي إلا أيام حتى تتركه وتتزوج غيره، فقد كانت تتذوّق الرجال، ومن هنا جاء المثل: أسرع من نكاح أمّ خارجة[141]. وقد ذكر ابن بطوطة عند كلامه على نساء مدينة زبيد في اليمن أن للغريب عندهم مزيّة، ولا يمتنعن من تزوّجه كما يفعله نساء بلادنا، فإذا أراد السفر خرجت معه وودعته وإن كان بينهما ولد فهي تكفله بما يجب له إلى أن يرجع أبوه، ولا تطالبه في الغيبة بنفقة ولا كسوة ولا سواها، وإذا كان مقيماً فهي تقنع منه بقليل النفقة والكسوة لكنهن لا يخرجن من بلدهنّ أبداً ولو أعطيت إحداهنّ ما عسى أن تعطيها[142]. ووجود هذا النوع من النكاح وغيره من أنواع النكاح التي كانت معروفة في المجتمع العربي يعني مساحة واسعة من الحرية الجنسية تجعل نسبة الابن لأبيه صعبة، لذا يبقى الانتساب للأم هو الحلّ. كما أن قلّة المرويات عن هذا النوع من النكاح وغيره من الأنواع يعني تراجعاً لصالح الانتساب للأم، أي تراجع في موقع المرأة في المجتمع. وقد كان من المعروف أن بقاء المرأة في قبيلتها بعد زواجها إنما هو من قبيل بقايا الأمومة وملحقاتها، وفي هذه الحالة يتبع الولد أمه، ونستنتج من رواية ابن بطوطة أن نظام الأمومة كان لا يزال موجوداً عند بعض قبائل العرب.

---

(140) دلو 191.

(141) أحمد بن أحمد بن ابراهيم الميداني. **معجم مجمع الأمثال**. تحقيق قصي الحسين. (طرابلس لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990). ج1 ص 320. وقد ذكر الميداني أن أم خارجة كانت ذواقة تطلق الرجل إذا جرّبته وتتزوج آخر، فتزوجت نيّفاً وأربعين زوجاً. كما عدّد الميداني أسماء كثيرات من النساء كنّ مثلها منهنّ سلمى بنت عمرو النجّارية أم عبد المطلب بن هشام، وكانت النسوة إذا تزوجت الرجل كان أمرها إليها إن شاءت أقامت وإن شاءت ذهبت.

(142) محمد بن عبد الله بن محمد ابن بطوطة. **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. (**رحلة ابن بطوطة**) تحقيق: محمد عبد الرحيم. (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2003) ص 168.

خاتمة

يتضح من العرض السابق أن المجتمعات البشرية تخضع في سياق تطوّرها الاجتماعي الى عوامل شتى، يقف في مقدمتها العامل الاقتصادي، أي إنتاج الخيرات المادية، والذي يطبع التاريخ الإنساني برمّته.

كما يتضح أن التغيّرات التي تطرأ على المجتمعات البشرية تضرب كافة مكونات المجتمع بكافة تفاصيلها، وتغيّر المنظومات الفكرية والثقافية التي تسود آنذاك.

ويمكن القول أن قوانين التغيّر الاجتماعي، لا تستثني مجتمعاً بشرياً دون غيره، وأن ما ينطق على مجتمع هنا هو نفسه الذي ينطبق على مجتمع هناك، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الفروق الخاصة بكل مجتمع، مما يتشكل نتيجة الظروف الطبيعية والأحوال المناخية التي تحيط بهذا المجتمع أو ذاك.

ويؤكد العرض أن تلك القوانين تتسم بحتمية تاريخية لا يمكن إلغاؤها أو العبث بها أو تغييرها، دون إهمال التفاصيل المتعلقة بكل مجتمع، والتفاصيل التي تسم كل مرحلة تاريخية وتميّزها عن غيرها.

ويشير العرض إلى أن المجتمع العربي ليس نسيج وحده في هذا المضمار، وأن ما ينطبق على المجتمعات الأخرى إنما ينطبق عليه كذلك، وأن ما مرّت به المرأة العربية من متغيّرات في واقعها وحالها، إنما يشبه إلى حدّ بعيد ما مرّت به نساء المجتمعات الأخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الطبيعة الصحراوية وقسوة العيش التي عاشها المجتمع.

لقد عاشت المرأة العربية صراع الهيمنة مع الرجل، والذي اتخذ أشكالاً مختلفة كان من أميزها الصراع على نسبة الأبناء، حيث كان الأبناء ينسبون لأمهاتهم، ثم استطاع الرجل بعد مراحل عديدة من التطوّر الاجتماعي أن يستولي على حقّ انتساب الأبناء إليه.

الفصل الثاني

المجتمع العربي عشية ظهور الإسلام

- الجزيرة العربية
- مدن الحجاز الثلاث: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية
- الزراعة في الجزيرة العربية
- اليهود والنصارى في الجزيرة
- المرأة في المجتمع العربي
- نساء في مجتمع النخبة

نتناول في هذا الفصل المناخ الذي ظهر فيه الإسلام، وكيف كان المجتمع بشكل خاص في المنطقة الواقعة غرب الجزيرة العربية، بمحاذاة البحر الأحمر، ابتداء من الطائف جنوب مكة، وحتى وادي القرى شمال يثرب (المدينة) وهي جزء من منطقة الحجاز، مع الإشارة إلى مناطق أخرى في الجزيرة كانت على صلات مع منطقة الحجاز، كاليمن والبحرين وغيرها. إن اجتزاء هذه المنطقة لا يعني اختلافها عن غيرها من حيث مستوى تطوّرها، نشأتها الاجتماعية ووضعها الاقتصادي، بقدر ما يعني التركيز على المنطقة التي شهدت ظهور الإسلام، وهي التي شهدت أهمّ التغيّرات التي طرأت بعد ذلك على الجزيرة.

في هذه المنطقة الضيّقة تجاور نمطان للحياة الاقتصادية، أولهما نمط الحياة التجارية الذي شهدته مكة منذ بدء ظهورها على مسرح التجارة العالمية، وحتى وصولها إلى التحكم بكافة الطرق التي تأتي من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال وبالعكس، مع بقائها داخل تشكيلة الإنتاج العبودي القائم على وجود العبيد كما سنرى في سياق الدراسة. أما النمط الثاني فهو نمط الإنتاج الزراعي، الممتزج بالإنتاج الحرفي، والذي مثلته كل من الطائف ويثرب، حيث كانت المدينتان على شيء من الزراعة، بينما كانتا ضعيفتين تجارياً.

يتناول البحث في المدن الثلاث: مكة ويثرب والطائف، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي كانت تسود فيهما، ويبيّن كيف أن هذه الأوضاع كانت ذات سمات محددة تعكس طابع الإنتاج الذي كان سائداً فيهما، خصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين طرفي الوجود البشري: المرأة والرجل.

ويقف البحث عند بعض النماذج النسائية ذات الحضور المهمّ في تلك الفترة، ويرصد من خلال هذه النماذج وضعية المرأة قبل ظهور الإسلام، ليكون مقدمة لمعرفة كيف أصبح وضعهنّ بعد قدومه، وما المتغيّرات التي طرأت على هذا الوضع.

الجزيرة العربية

تشكل البوادي والسهوب الشبيهة بها معظم مساحة الجزيرة العربية. ويعرف ساكنو هذه البقاع بـ «البدو» الذين اعتمدوا في حياتهم على تربية الأنعام ولا سيما الإبل. وتتحكم الطبيعة في معيشة البدو وفي فرض أسلوب حياة وعمل محدد عليهم. وترتبط حياتهم بالمطر ارتباطاً وثيقاً، حتى لقد سمّوه «الغيث»[1]، وقد ينحبس المطر مدة تطول لسنوات مما ينزل بالسكان البلاء والشقاء والقحط والحرمان. وقد قاست الجزيرة العربية ضروباً من الجفاف والقحط وأزمات المراعي، ما زعزع كيانها الاقتصادي البدائي، وولد موجات هجرة واسعة نحو بلاد الهلال الخصيب ووادي النيل[2]. وهكذا نشأت في الجزيرة تمايزات بين حياة الحضارة في بعض القبائل، وحياة البداوة في البعض الآخر.

وكانت معظم قطعان الماشية وموارد المياه ملكاً لشيوخ القبائل وأثرياء التجار، ويُعدّ الجمل الحيوان الرئيسي لدى البدو، وهو الذي فتح للأعراب بعد تدجينه آفاق البوادي ووسّع البداوة في نهج حياتهم. إن منافعه جمّة، إذ منه مطعمهم ومشربهم ومركبهم ووسيلة انتقالهم، إنه سفينة الصحراء بحق. وقد استخدموه للنقل لمسافات طويلة في مجال التجارة، ومن وبره حاك البدوي ثيابه وخيمته، ومن جلده صنع نعاله، كما عمل منه هودجاً وسيوراً، واستعمل روثه وقوداً، أما بوله فدخل في صناعة الأدوية، وربما شرب حسبما تروي النصوص[3]. أما الخيل فقد كانت غالية الثمن، وتكاليف اقتنائها مكلفة وباهظة، لذا أصبحت من امتيازات أصحاب الثروة. وقد ذكر المؤرخون أنها كانت قليلة العدد، ففي بدر لم يكن مع المسلمين سوى ثلاثة أفراس[4]. وقد استخدمت البغال في الحمل[5] والركوب، وهي تؤدي خدماتها في المناطق الجبلية الوعرة التي

(1) ورد في **لسان العرب**: الغيث: المطر والكلأ، والإغاثة بمعنى الإعانة.

(2) تتحدث الروايات القديمة عن مجاعات كانت تصيب مناطق كثيرة في الجزيرة وأرض مصر وأرض كنعان، وكانت بعض هذه المجاعات تستمر لسنوات حتى يوشك الناس أن يهلكوا، فمنهم من يهاجر ومنهم من يموت، انظر ما ورد في **سفر التكوين**. الإصحاح 12، آية 17، حيث يقول: وكانت مجاعة في الأرض، فنزل إبراهيم إلى مصر ليقيم هناك لأن المجاعة اشتدّت في الأرض.

(3) ورد في حديث العُرنيين الذين أمر لهم النبي بلقاح (النوق غزيرة اللبن) وأن يشربوا من أبوالها وألبانها، فانطلقوا. محمد بن أحمد بن جزّي الأندلسي الغرناطي. **التسهيل لعلوم التنزيل**. (بيروت: المكتبة العصرية، 2003) ج1. ص379، وانظر كذلك عن الثروة الحيوانية في الجزيرة: علي 7، 116.

(4) ذكر ابن هشام 2، 246 ، أنه «كان مع المسلمين يوم بدر من الخيل فرس مرثد بن أبي مرثد الغنوي، وكان يُقال لها السيل، وفرس المقداد بن عمرو البهراني وكان يقال لها بعزجة، ويقال لها سبحة، وفرس الزبير بن العوام وكان يقال لها اليعسوب.

(5) ورد في **القرآن الكريم**: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾ سورة النحل آية 8.

يصعب على الجمل اجتيازها[6].

كانت الحرفة قد انفصلت عن الزراعة عشية ظهور الإسلام، وارتبط الإنتاج الصناعي بسوق التبادل. لهذا يكون انفصال الحرفة عن الزراعة حينئذ ظاهرة متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور مجتمع الجزيرة[7]. إن ظاهرة استقلال الصناعات اليدوية عن الزراعة وارتدائها طابع الإنتاج البضاعي، كانت قائمة بالفعل في تلك الفترة، ويؤكد ذلك شواهد متعددة، منها أن المصادر العربية التي كتبت عن هذه الحقبة حين تتحدث عن الصناعات في مناسبة ما تتحدث عنها كسلع موضوعة قيد التبادل، كما تخبر عن أسواق لها أو خاصة ببعضها، فقد ذكر البلاذري أن النعمان بن المنذر ملك الحيرة، كان يبعث إلى سوق عكاظ في كل عام لطيمة (أي قافلة)، فتباع له في سوق عكاظ، ويشترى له بثمنها العُصب والرود والأدم وغير ذلك من طرائف اليمن[8]. وكان في يثرب سوق خاصة للصاغة[9]، وقد نشأت صناعات مستقلة عن الزراعة مع تفاعلهما. وفي مكة وهي في واد غير ذي زرع، قامت صناعة الأسلحة والأدوات الزراعية والأواني الفخارية بالارتباط مع سوق التبادل. وكان في يثرب من الصنّاع من يتخصص في جلاء الأسلحة وصقل السيوف. واختص جماعة من أهل يثرب بصناعة الصياغة حيث كان في قبيلة زهرة اليثربية وحدها ثلاثمائة صائغ[10]. كما استخدم العرب الذهب والفضة والأحجار الكريمة في صياغة الحليّ والمجوهرات التي اختصت بها يثرب[11]. وكان معدن الحديد متوفراً في مضارب بني سليم إلى الشرق من المدينة. وقد اشتهرت بنو أسد بصناعة السيوف، وكان يُقال لهم القُيون أي الحدادون. وتوصّل بنو أسد إلى صهر الحديد وتنقيته وتحويله إلى معدن لصناعة بعض الأدوات الفلاحية ووسائل الريّ والأسلحة: جاء في القرآن: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[12].

---

(6) دلو 40.

(7) يفغيني بلياييف. **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**. ترجمة أنيس فريحة. (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973) ص 112، وما بعدها.

(8) البلاذري، **أنساب** 1، 100.

(9) احمد ابراهيم الشريف. **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**. (القاهرة: مكتبة الأنصار، 1967) ص 379.

(10) المصدر السابق 380.

(11) علي7، 511 وما بعدها.

(12) **القرآن الكريم.** سورة الحديد، آية 25.

وكان يعمل في صناعة الحديد الأحرار والعبيد. وفي حديث خباب بن الأرتّ: «كنت قيناً في الجاهلية أعمل السيوف»[13]، وكان العاص بن هشام والوليد بن المغيرة، وهما من أشراف قريش حدّادين، كما كان أبو بكر بن مسروح مولى النبي عبداً رومياً حداداً[14]. وكانت الحدادة حرفة شائعة في مكة، ينتسب إليها أناس من علية القوم كما تقدم. وكان قيون مكة يصنعون الأدوات الزراعية والأسلحة من سيوف ودروع ونبال وسكاكين. وفي يثرب ارتبطت الحدادة بالأعمال الزراعية، وكانت صناعة الأسلحة ناشطة فيها أيضاً.

كما انتشرت في الجزيرة العربية صناعة الغزل والنسيج، التي كان يعمل فيها الأحرار والعبيد، والرجال والنساء. وقد ساعد في توسعها توافر الخامات المحلية كالصوف والوبر وشعر الماعز والأصبغة، وكان الطلب عليها كبيراً. ويذكر ابن حزم أن النبي حين توفي كُفّن في ثلاثة أثواب بيض سمولية قطنية[15].

كما اشتهرت الطائف بدباغة الجلود، وهي ما يسمى الأُهُب الطائفية المدبوغة، وكانت المدابغ فيها كثيرة. وذكر الهمداني أن صعدة من أرض اليمن كانت موضع الدباغ في الجاهلية لوقوعها في بلاد القرظ[16]. من ناحية ثانية اهتمّ عرب الجزيرة بصناعة الأغذية وتطويرها وتوسيعها وتنويع منتجاتها لحاجات الناس المتزايدة إلى المواد الغذائية الضرورية لهم. وقد صنعوا الدقيق والسويق والجريش والسمن والخمور والنبيذ وعرفوا تجفيف التمر والعنب والأسماك الصغيرة، وتقديد اللحم، واهتموا بتربية النحل لجني العسل، الذي اعتبر أحد موارد الثروة في الطائف. ولأن العرب نسجوا الثياب، وعرفوا الأصبغة فقد نشأت للصباغة صناعات التلوين، وهي عادة تستخرج من النباتات، فاستخدموا الورس والعصفر والزعفران وقرف السدر والفوّة والعندم وغيرها. وكان الرجال يختضبون بالحناء، وكان النساء يمتشطن بورق القان فيجعد الشعر ويسوّده. وقد استفادوا من الورود والزهور في استخراج الروائح والعطور. وكان الطيب من أهم عطورهم،

(13) البلاذري،**الأنساب** 1، 176؛ ابن هشام 1 ، 383

(14) البلاذري. **فتوح البلدان**. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983). ص 55. وقد ذكر في فتح مكة أن النبي حرّم قطع أشجار مكة، فقال له العباس: إلا الإذخر، فإنه لصاغتنا وقُيوننا وطهور بيوتنا، فقال النبي: إلا الإذخر.

(15) ابن حزم. **جوامع السيرة**. (بيروت: دار الكتب العلمية، دت). ص7.

(16) دلّو 43. والقرظ شجر يُدبغ به، وهو من أجود ما تُدبغ به الجلود. ابن منظور ج7، ص 320

وهو يتكون من جملة مواد عطرية مع الماء أو الدهون في الغالب، والمسك من أنواع الطيب، ويحفظ عادة في قوارير، وأجوده ما يُجلب من شحْر عُمان. وذكر الأصفهاني في الأغاني أن امرأة أبي جهل (الحكم بن هشام) كانت عطّارة تتاجر بالعطور التي تُجلب لها من اليمن[17].

كذلك نشطت النجارة والصناعات الخشبية لبناء البيوت والحظائر وأدوات الزراعة والصيد وحاجات المنازل، وتعتمد هذه الصناعة على أشجار محلية أو أخشاب مستوردة، ولذا استخدم النجارون أدوات صناعية كالفأس والمنشار والمحفرة والمشحذ والمبرد والمثقب والعتلة وغيرها. ويذكر أن العرب صنعوا أدوات الطعام الفخارية، التي تُصنّع من الصلصال. وقد ذكر القرآن أصناف الأدوات المنزلية كالجفان والصحاف والقدور والأباريق والأكواب وغيرها[18].

وقد وصفت التوراة العرب بأن الفرد فيهم «يده على كل واحد ويد كلّ واحد عليه وأمام جميع إخوته يسكن»[19]، يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها أسرى يبيعونهم في سوق النخاسة أو يسترقونهم ويتخذونهم خدماً. وحديث التوارة هنا يتناول الأعراب الذين لم تكن علاقتهم حسنة بالعبرانيين. لقد ورد ذكرهم أيضاً في الكتب اليونانية والإغريقية، حيث وصف ديودورس الصقلي العرب بأنهم يعشقون الحرية، فيلتحفون السماء ويفترشون الأرض، واختاروا الإقامة في أرض لا أنهار فيها ولا عيون ماء، فلا يستطيع العدو أن يلحق بهم أو يجد له مأوى في مطاردته لهم. وهم لا يزرعون الحبّ، ولا يغرسون الشجر، ولا يشربون الخمر ولا يبنون البيوت، وديودورس في هذا يتفق مع هيرودوس في وصفه للعرب[20]. فالعربي «نهّاب سلّاب إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صناعة، ولا يحسن علماً، ولا عنده استعداد للإجادة فيهما. سليم الطباع مستعدّ للخير شجاع»[21].

إن طبيعة العقلية العربية لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، بالمعنى الكلي للنظرة الشمولية التي ترى المشهد بكليته قبل الدخول في تفاصيله، وليس في استطاعتها ذلك. فالعربي لم ينظر إلى

(17) أبو الفرج علي بن الحسين بن الهيثم الأصفهاني. **الأغاني**. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998). ج1، ص 64.
(18) دلو 42. وقد جاء في **القرآن الكريم** قوله: ﴿وجفان كالجواب وقدور راسيات﴾ سبأ 13، ﴿يطاف عليهم بصحاف من ذهب﴾ الزخرف 71
(19) **سفر التكوين**: الإصحاح 16، آية 11
(20) علي 1، 302.
(21) عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن خلدون. **المقدمة**. تحقيق حامد أحمد الطاهر. (القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004) ص 163.

العالم حوله نظرة عامة شاملة، بل كان يطوف فيما حوله، فإذا رأى منظراً خاصاً أعجبه تحرك له، وقال شيئاً من الشعر أو الحكمة أو المثل[22]. وفوق هذا فالعربي لا ينظر إلى الشيء بحيث يستغرقه بفكره، بل يقف فيه على مواطن خاصة تستثير إعجابه، فهو إذا وقف أمام شجرة، لا ينظر إليها ككل، وإنما يستوقف نظره شيء خاص فيها كاستواء ساقها أو جمال أوراقها، إنه يكون كالنحلة، يطير من زهرة إلى زهرة دون الانتماء لأي منها. ويرى أمين أن العوامل التي كوّنت العقلية العربية بهذه الكيفية قسمان: البيئة الطبيعية، والبيئة الاجتماعية، أي ما يحيط بالأمة من نظم اجتماعية كنظام الحكومة أو الدين أو الأسرة[23].

مدن الحجاز الثلاث: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية

في مطلع القرن السادي الميلادي، عشية ظهور الإسلام تسلّمت قريش ومدينتها مكّة أزمّة تنظيم التجارة الدولية بين الجنوب والشمال وبين الشرق والغرب. وقد أضحت نقطة التجمّع الأساسية لتجار المنطقة خصوصاً بعد انزياح الخطر الحبشي وارتداده إلى ما خلف البحر الأحمر، وانهيار المراكز الأخرى كالبتراء وتدمر، وتوقف الطريق التجاري بين الهند والشام عن طريق البصرة.

كانت مكة بحاجة من أجل بلوغ غايتها هذه إلى جمع جهد القبائل العربية الراغبة في استثمار أموالها في هذه التجارة، وهي القبائل ذات الوضع الاقتصادي المستقرّ، سواء بسبب الزراعة، أو القوّة والهيمنة، وإلى تحييد القبائل التي قد ترغب في غزو القوافل التجارية، وهي القبائل التي ما تزال على بداوتها، ولم تتمكن من الاستقرار في منطقة جغرافية تتيح لها تطوير أوضاعها.

لم يكن المجتمع القرشي مجتمعاً رأسمالياً حسب المصطلح الحديث، أو حتى مقارباً، نظراً لعدم انطباق مواصفات النظام الرأسمالي عليه، مع أنه كان مجتمعاً طبقياً [24]، بل إن الإسلام امتدح التجارة القرشية[25]، واستهدف بالدعوة أغنياء قريش قبل فقرائها[26]. وكان يرى أن مال قريش

(22) أأحمد أمين. **فجر الإسلام**. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ص 46.
(23) المصدر السابق 47.
(24) مكسيم رودنسون. **التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي**. (بيروت: دار الفكر الجديد، 1979). ص 390
(25) بل واعتبرها من نعم الله على القرشيين في قول **القرآن الكريم** في سورة قريش ﴿رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا ربّ هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.
(26) ابن هشام 1، 240. وقد ورد أن محمداً اتجه أول ما اتجه إلى (الملأ) من قريش أي الأغنياء، لمعرفته بدورهم في نصرته، خصوصاً وأن حياته مع خديجة أوضحت له أهمية المال في حياة الناس، فكيف بمتطلبات رسالة كالتي يحملها.

وتجارتها هما النصير الحقيقي له. كان المكيّون قبل الإسلام أصحاب تجارة كبيرة، وكانت تجارتهم تجارة تخصص لا تجارة دكاكين ومخازن[27]، وهي العمل الأهم الذي كانوا يقومون به والذي اشتهروا به بين العرب، مع وجود بعض الصناعات الخفيفة التي تساعد في أمور التجارة والزراعة، خصوصاً في المناطق التي تحتاج منهم إنتاج أدوات زراعية كاليمن والطائف.

لقد ازدرى المكيّ الزراعة وازدرى شأنها وشأن من يعمل بها، وتركها للعبيد والأجراء، بل ورأى أن من العار أن يصاهر أهل الصناعات والحرف والزراعة لأنهم دون منزلته بكثير، فهو عندما جهل الزراعة حاربها وازدراها، وازدرى شأن من يعمل بها[28].

استطاعت التجارة أن تعيد إنتاج الإنسان المكي،وتنقله من البداوة إلى التحضّر، وتشكل من مجتمع قريش مجتمعاً يعنيه الاستقرار والأمن والعلاقات الاجتماعية التي تساهم في زيادة الأرباح وتراكمها، فلم يكن المجتمع فوضوياً ولا منفلتاً، بل كانت تضبطه أصول هدفها الحفاظ على الأمن وسيادة الهيبة لمنع الإخلال بالنظام الذي يحمي التجارة والأموال، كما هي عادة المناطق التجارية وأهلها[29].

وكانت التجارة تفرض على القرشيين إجارة كل غريب حتى ولو كان صعلوكاً أو خليعاً أو مستهتراً بالعرف والأخلاق، أو قاتلاً غادراً أملاً في الاستفادة منهم، بعدم التعرض للقوافل وفي عدم التحرش بتجارها إن خرجوا متاجرين يحملون أموالهم لبيعها في الأسواق البعيدة، وكذلك لاستخدامهم في حمايتهم ممن قد يتحرش بهم من الأعداء أو الأعراب[30].

كان أول ما قام به قصيّ (300 م) بعد استلامه شؤون مكة هو إيفاد الرسل للممالك المحيطة وإقامة العلاقات معها بهدف طمأنتها وتأمين وضمان استمرار نشاط القوافل للمرور بمكة، وهذا ما سمّي الإيلاف الذي ورد ذكره في القرآن بقوله: ﴿لإيلاف قريش إيلافهم، رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا ربّ هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾[31].

(27) شاكر النابلسي. **المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام** (بيروت: دار الساقي، 2002). ص74.
(28) علي 4، 606.
(29) المصدر السابق 6، 469 وما بعدها.
(30) المصدر السابق 7، 289.
(31) **القرآن الكريم.** سورة قريش؛ سبّاب 19 وما بعدها

لقد تنازعت السلطة في مكة بطون وأفخاذ متقاربة كما تنازعتها قبائل وعشائر متباعدة. وقد ظهر هذا التنازع عند إعلان محمد لدعوته على الملأ، فقال الوليد بن المغيرة، كما يروي القرآن عنه: ﴿وقالوا لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾[32]، وقد أورد ابن هشام في السيرة أن الوليد بن المغيرة الذي كان زعيم عشيرة بني مخزوم بلا منازع، بل كان أنبل رجل قريش، قال حين بلغه خبر دعوة الإسلام: «أينزل على محمد وأُترك أنا كبير قريش وسيدها؟ ويُترك أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيد ثقيف ونحن عظيما القريتين؟»[33]، ولم يجد من يردّ عليه قولته أو ينازعه سيادة البلدة، رغم أن سيد قريش في روايات أخرى كان أبو طالب عمّ النبي[34]. وقد بدأت عملية المفاضلة والتمايز الاجتماعي منذ عهد قصيّ عندما قسّم أهل الأخبار قريشاً إلى قسمين: قريش الظواهر وقريش البطاح[35]، حيث سكن الأولون ظاهر مكة أي خارجها، وسكن الآخرون داخلها أي بطاحها، وتمّ التوزيع حسب المكانة الاقتصادية لكل فريق، وكانت قريش البطاح هي الأغنى، ومن هنا نرى أن التفاضل لم يعد مرتبطاً بالجاه أو النسب أو الأصل، بل بالمال، وهذا أهم تغيير يصيب المجتمعات في فترات تطوّرها الاجتماعي.

وكان النشاط التجاري وما كانت تحتمه رحلات الشتاء والصيف من عملية تخزين البضائع قد أدى إلى نشوء نمط من الاقتصاد البضائعي، والتداول بالنقد من جهة وإلى تطور مكة كمركز نقل استهلاكي من جهة أخرى. والتبادل بالنقد وإشباع السوق برأس المال أدى بدوره إلى بداية التعامل بالربا حيث يتحوّل النقد من وسيلة للتبادل إلى سلعة، وقد وصل الربا في مكة إلى مرحلة الأضعاف المضاعفة، حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾[36]. ومن ذلك يتضح كيف حدث التمايز الطبقي الناتج عن الاستقرار والنشاط التجاري، مما أدى إلى بلورة وفرز مفاهيم وأطر جديدة في الشأن السياسي والاجتماعي[37].

---

(32) **القرآن الكريم.** سورة الزخرف، آية 43.

(33) كلير كلاوس. **خالد وعمر**. ترجمة محمد جديد. (دمشق: دار قدمس للنشر والتوزيع، 2001). ص 23.

(34) ابن هشام 2 ، 11. وقد ذكر الغرناطي ص 52، أن الرجلين المقصودين هما الوليد بن المغيرة كبير قريش وسيدها، وعروة بن مسعود سيد ثقيف من رواية الطبري، بينما ذكر ابن هشام أن كبير ثقيف وسيدها هو أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي.

(35) جواد علي، ج4، ص26

(36) آل عمران 130

(37) سليمان بشير. **مقدمة في التاريخ الآخر**. (القدس: نشر خاص بالمؤلف، 1982). ص 42.

إن تاريخ مكة قبل الإسلام يشكل سلسلة متصلة من التوازن الدقيق بين مجتمع الاستقرار التجاري المكي الذي نشأت فيه قريش حديثاً وبين بيئته القبلية الرعوية التي ما زالت على الأطراف. وأي اضطراب في ميزان القوى السياسي كان يضعف مقدرة مكة على السيطرة والإشراف على خطوط التجارة، وتهدد مسيرة تطورها، ومن هنا سمحت قريش باحتفاظ القبائل بأصنامها داخل الكعبة، ولم يكن لدى القرشيين أي مانع من اختلاط الأصنام، حفاظاً على التجارة وخطوطها، وإبقاءً للإيلاف قائماً. ومن هنا إدراك القرشيين التجار لمدى خطورة ما أعلنه الفقير محمد بدعوته الجديدة، ومعرفتهم بأن ما يدعو إليه يعني انهيار التوازن الدقيق، وغياب كل ما بنوه على مدى العقود السابقة. وهذا ما حدث بعد تحوّل يثرب إلى عاصمة الإسلام بدل مكة، إذ بدأت توازنات جديدة تنشأ وتتشكل في مكة[38].

من ناحية أخرى، كان الرقيق، وهو أكثر نماذج الفوارق الطبقية وضوحاً وقسوة، موجوداً بأيدي العرب حين جاء الإسلام، وقد كان أكثر أتباع النبي في بادئ الأمر من طبقة الأرقاء وأصحاب الحرف الصغيرة[39]، في حين أنه يعلم أن الأغنياء هم مادة الدعوة وسندها، والسائرون بها إلى التحقق لو آمنوا بها، ويذكر أن أغنياء مكة وتجارها كانوا مضطرين لاستخدام جماعات كثيرة من الناس لخفارة بضائعهم وقوافلهم والمحافظة عليها في الطريق، وكان أكثر هؤلاء الخفراء من العبيد الأحابيش، يقوم بنفقاتهم تجار مكة. فلما بدأ هؤلاء بدخول الإسلام والتخلي عن مهنة الخفارة تلك أدرك تجار مكة معنى الخطورة التي ينطوي عليها قدوم الإسلام على صعيد وضعهم التجاري المتوازن، وقد اتضح الأمر جلياً بعد الهجرة إلى يثرب حين قطع المسلمون طريق التجارة واعترضوا قافلة أبي سفيان مما عنى بدء المعركة العسكرية بين الكيانين العربيين[40].

ويهمنا هنا أن نركز أنظارنا على العلاقة العضوية، أو الوظيفية، أو كلتيهما معاً بين الاقتصادي والسياسي والديني في شخصية مكة، وهي التي صنعت ما كانت عليه مكة آنذاك. إن وظيفة مكة

---

(38) المصدر السابق، ص 44

(39) بندلي جوزي. **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**. (دمشق: دار الجليل، 1982). ص 28.

(40) بولس فرح. **مقدمات في تاريخ العرب الاجتماعي**. (تل أبيب: شركة الكتاب العربي، 1961). ص36.

الدينية لم تُفصح عن نفسها على نحو متجاور وواضح مع صفتها الاقتصادية، كونها محطة للقوافل التجارية، بل كانت العلاقة بينهما متضايفة، وذلك بمعنى أن الاقتصادي لم ينشأ هنا نقياً غير منغمس في الحقول البشرية الأخرى، وكذلك بمعنى أن الديني لم يكن قد انفصل عن الاقتصادي[41].

لقد أصبحت قريش على ما هي عليه لالتفافها حول الحرم، الذي أصبح ما هو عليه من موقع التقرش أي التجمّع. إننا هنا نواجه صيغة مركبة يبرز فيها الجغرافي الطبيعي بوصفه وجهاً متمماً للاقتصادي، وللمقدس وكذلك للجنسي في ربط زمزم (الماء بمثابته مادة مخصبة إحيائية) في هذه المنظومة[42].

وجدير بنا الالتفات إلى ثنائية سوسيو- ثقافية واقتصادية إثنية سيكون لها شأن في تحديد أنماط العلاقات الاجتماعية والفكرية لاحقاً. هذه الثنائية تجلّت فيما بين الرعي والتجوال بحثاً عن المراعي والغيث والغزو للثأر أو للاستئثار بالمرعى والمواشي، ولاحقاً بالنساء والأطفال، وبالرجال للاسترقاق أو للإتاوة من جهة، وما بين الاتجار بالسلع المحلية أو المستجلبة من هنا وهناك، أو التحوّل إلى وسيط تجاري أو حارس تجاري للقوافل الرائحة والغادية أو محطة استراحة وتموين غذائي لها من طرف آخر. من ناحية ثالثة فقد كانت الوثنية هي الأيديولوجيا السائدة مع استثناءات هنا وهناك، واختلافات بين تصورات ومعتقدات وطقوس القبائل حسب واقع كل منها، مع تنافس اقتصادي عشائري بينها، فمثلاً كان التنافس بين مكة والطائف بالغ القِدم. وفي عدّة مناسبات دارت صراعات حادة بين المدينتين، وهذه الصراعات ظلّت شهيرة في الأدب تحت عنوان أيام الفجار. ويقال أن النبي محمداً شارك في أحد تلك الأيام وهو لا يزال فتى[43].

ويبدو أن التنافس وصل مرحلة التوازن الردعي الدقيق بينهما، حتى أنه عندما جاء محمد بالقرآن تحالفت المدينتان واتفقتا على رفض الدعوة الجديدة ومحاربتها.

---

(41) تيزيني 64.
(42) المصدر السابق 67.
(43) عن شلحت 102.

وبينما لم يكن لمكة سوى قوافلها، وتعدادها واجتذاب حرمها للحجّاج، كانت الطائف بفضل خصوبة منطقتها والنمو النسبي لصناعتها مركز إنتاج وتصدير، لكنها لم تكن عملياً سوى تابعة لمكة. والحال فإن مقاليد التجارة وقسماً من ثروات الطائف ومن صادراتها الزراعية كانت عشية الهجرة بين أيدي القرشيين[44].

عاش معظم سكان الطائف على زراعة الفاكهة والاتجار بها دون التخلي عن حياة البداوة، وكذلك الأمر فيما يتصل بحياة يثرب. فمعظم سكانها عاشوا على استثمار النخل ولكن دون أن ينقطعوا عن حياة البادية. ويلاحظ أنه في يثرب، وإن كان الناس يعيشون أساساً على الزراعة إلا أنه لم تتكون ملكيات زراعية كبيرة. فلم يرد في الكتب التي تحدثت عن يثرب ما يشير إلى احتكارات إقطاعية زراعية أو ملكيات لأشخاص ذات حدود محددة ومعروفة، مع أن الرواة يذكرون أن الرسول عندما فتح الطائف «أقرّ الناس على ما في أيديهم من أموالهم وركازهم»[45]، في حين أن مكة التي فُتحت عنوة، وأهلها فاوضوا النبي، وأسلموا قبل توزيعها على الفاتحين، كانت لهم أموال في الطائف فـ«أقرّت في أيدي المكيين»[46]. وإذا كانت التجارة قد غابت عن يثرب كعصب اقتصادي، فقد افتقدت كذلك المكانة الدينية المرموقة، كتلك التي حازت عليها مكة. ولعلّ هذه الوضعية مثلت أحد العوامل الكبرى، التي كمنت وراء مطامح الأوس والخزرج للاستجابة للدعوة الإسلامية تدعيماً لمواقعهما الاقتصادية والدينية والقبلية أولاً، وانتقاماً من «الملأ المكي» المحتكر للسلطة الكبرى في مكة ومحيطها العربي ثانياً، ونظراً لأن هاتين القبيلتين كانتا تطمحان من جانب آخر لتحقيق استبدال موقعي للتجارة بين مدينتهم ومكة، وهذا يفسّر جزئياً اندفاعهم لضرب طريق قوافل مكة مع النبي في بدر وما قبلها وما بعدها[47].

لقد كانت مصالح القرشيين متوطّدة بقوة في الطائف، حيث كان للعديد من قادة قريش أراض

---

(44) المصدر السابق، ص 102.

(45) البلاذري، **فتوح** 67.

(46) المصدر السابق، ص 68، وقد ذكر البلاذري كذلك أن معاوية ابتاع أمواله بالطائف من اليهود، وأنه كانت للعباس أرض بالطائف، فلما فُتحت مكة طمعت ثقيف بها، إلا أن النبي أقرّها في أيدي المكيين، وصارت أرض الطائف مخلافاً من مخاليف مكة. (نفس الصفحة) والمخلاف حسب **لسان العرب** (ج3، ص186) هو السلطان، أي أصبحت الطائف من أملاك مكة التي بسطت عليها سلطانها.

(47) ذكر الطبري (ج3، ص 165) أن سعداً بن عبادة وقد أمّره النبي للدخول ببعض الجيش من جهة كداء، فقال راجزاً: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحلّ الحرمة، فسمعه رجل من المهاجرين فأبلغ النبي فسحب الراية من سعد وأعطاها لعليّ بن أبي طالب.

زراعية يؤجّرونها ويشغّلون فيها العديد من أهل الطائف، ونظراً للانقسامات الداخلية التي كانت تخرّب الحاضرة الثقفية وتحدّ من تماسكها وقوّتها[48]، فقد بقيت المدينة أضعف من أن تصبح المركز الأول في الجزيرة وتقصي مكة عن موقعها.

وكان أهل يثرب أيضاً، بدورهم ينظرون بعين الريبة والقلق إلى تنامي الصعود السريع للمكيين. فيثرب التي قوّضتها ودمّرتها حروب متواصلة بين قبيلتي الأوس والخزرج، كانت بحكم موقعها تتحكم في طريق تجارة قريش مع بلاد الروم في شمال الجزيرة العربية. وعلى الرغم من شعور يثرب بوضعها الأدنى، إذا ما أرادت مقارنة وضعها القبلي والاقتصادي مع مكة أو الطائف، فإنها كانت تنتظر فرصة مناسبة لقطع تجارة جارتها القوية. ويمكن اعتبار غزوات النبي الأولى بدر وأحد وسراياه المتعددة إحدى أوجه التنافس بين المدينتين[49].

زد على ذلك أن يثرب بقيت ترفض تفوّق مكة وهيمنتها الدينية، وذلك لأن إلاهتها مناة (أي القدَر) كانت لأمد طويل الأكثر تكريماً لدى العرب[50]، قبل أن تصبح اللات أهمّ منها. فمناة على ما يبدو أقدم من منافستيها: اللات والعزّى، فجرى استبدالها بالعزّى، كما ورد في القرآن، إذ في زمن النبي صارت مناة: ﴿الثالثة الأخرى﴾[51]، بما يشير إلى أنها لم تكن كذلك من قبل. ومع ذلك فعلى سبيل الممانعة لم يتوانَ اليثربيون عن إقامة ابتهالاتهم باسم (مناة) خلال الحج السنوي لمكة، فكانوا لا يحلقون شعورهم إلا في حرمها وليس قرب إساف ونائلة أو العزّى، كما كان يفعل الحجاج الآخرون، وذلك رفضاً للإقرار لمكة بالسبق في هذا المجال. والحال فإن تلك الخصومة قد تنامت مع الإسلام. وحين جعل محمد من يثرب عاصمته، فقد كان يرمي إلى إناطتها بامتيازات مكة الدينية، دون أن يمسّ من موقع مكة وكعبتها، فبقيت العاصمة الروحية في مكة والعاصمة السياسية في يثرب. فعلى غرار مكة أُعلنت يثرب حرماً آمناً وحرّم نباتها وحيوانها، وسمّي مسجدها في القرآن

(48) شلحت 107.

(49) المصدر السابق 103.

(50) جاء في **القرآن الكريم**: ﴿وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم، وتودّون أن غير ذات الشوكة تكون لكم﴾ سورةالأنفال آية 7، ويبدو أن المسلمين إنما خرجوا للعودة بالغنيمة وهي قافلة أبي سفيان، والتي أدركت قريش بعدها الخطر الحقيقي على تجارتها وإيلافها.

(51) **القرآن الكريم.** سورة النجم، آية 20؛ محمود ابراهيم. **الضلع الأعوج**. (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2004). ص 46. لا يشير اسم مناة إلى الموت فقط (من المنية) وإنما تتضمن عنصري الحياة والموت. فكلمة مناة تتضمن (الأمنية والمُنى أي الأمل) كما تتضمن المنيّة أي الموت، بل أكثر من ذلك حيث نجدها تتضمن مولّداً ذاتياً من (المنيّ: أي بذرة الحياة) والمنى: أي الأمل المعقود على ذلك، وكذل فإن العزّى تشير إلى القوة والعظمة وهي تتعلق بالموت والحياة معاً.

بمسجد التقوى[52] وإن الصلاة فيه تكاد تضارع الصلاة في حرم مكة[53].

كانت يثرب مدينة زراعية والماء متوفر فيها ويمكن الحصول عليه بحفر آبار غير عميقة، «ولهذا صار في إمكان أهلها زرع النخيل وإنشاء البساتين والحدائق، والتفسّح فيها والخروج إلى أطراف المدينة للنزهة، فأثّر ذلك في طباع أهلها فجعلهم ألين عريكة وأشرح صدراً من أهل البيت الحرام»[54]. وقد كان النخيل أهم مزروعاتها، فكان من التمر جلّ طعامهم، وبه يتعاملون، فتدفع منه الأجور وتسدّد الديون. ويعدّ الشعير المصدر الثاني لثروة يثرب الزراعية. وإلى جانب هاتين الغلتين الرئيسيتين زرع أهل يثرب القمح والكرمة والرمّان والموز والليمون والبطيخ والبقول والخضروات[55]، وقد وصفها حسان بن ثابت في شعره بقوله:[56]

غرسوا لينها بمجرى معين ثم حفّوا الغســـيل بالأطـمْ

بيثرب قد شيّدوا في النخيل حصوناً ودجّنَ فيها النَّعَمْ

من استعراض أشكال النشاط الزراعي في المناطق الفلاحية الآنفة الذكر، يمكن الاستنتاج أن علاقات الإنتاج في المناطق العربية لم تكن واحدة، بسبب اختلاف الظروف الطبيعية ومستوى تطور القوى المنتجة في مناطق الجزيرة. ففي اليمن نشأت علاقات إنتاج متطورة نسبياً على خلفية النظام العبودي المنهار[57]، وفي منطقتي يثرب والطائف تتداخل علاقات استثمار عبودي مع علاقات إنتاج جديدة أرقى نسبياً، كالمزارعة.

نجد في يثرب ما نسميه ثنائية البداوة والزراعة، مقابل ثنائية البداوة والتجارة في مكة. ولقد تجلت هذه الثنائية في مراوحة بين طرفين غير متكافئين، بحيث أن أحدهما وهو الزراعة، كان يبحث

---

(52) جاء في **القرآن الكريم**: ﴿لمسجد أسّس على التقوى من أول يوم أحقّ أن تقوم فيه.﴾ سورة التوبة، آية 108.

(53) محمد بن اسماعيل البخاري. **صحيح البخاري**. (المنصورة: مكتبة الإيمان، 2003) حديث رقم 1190 وفيه يقول النبي: «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام».

(54) علي 4، 132.

(55) المصدر السابق 7، 28 وما بعدها.

(56) حسان بن ثابت الأنصاري. **ديوان حسان بن ثابت**. (بيروت: دار المعرفة، 2004). ص350.

(57) ابراهيم محمود. **الضلع الأعوج: المرأة وهويتها الجنسية الضائعة**. (بيروت: دار رياض الريّس، 2004). ص 45. ونستطيع تأكيد مقولة السبق الحضاري لليمن على بقية تخوم ومناطق الجزيرة من أن الذي جلب الأصنام إلىمكة هو عمرو بن لحيّ الخزاعي، من الشام، وهو يمنيّ الأصل، بل إن الكعبة في أصلها يمانية، وغالبية طقوس العبادة كذلك، وقد ورد في الحديث النبوي : الإيمان يمان والحكمة يمانية. وهذه الطقوس هي التي تحوّرت في الإسلام. وهي رموز وطقوس لا تخفى طابعها الأنوثي. ومثل هذا التجلي يظهر لنا أن اليمَن كان أكثر تحضّراً من مكة، حيث أهلها في عمومهم كانوا أقرب إلى البداوة. وهذا يعني أيضاً أن ظاهرة عبادة الأصنام تاريخياً لم تكن دليل تخلّف، وجهالة، بل كانت تُبرز مدى تعلّق المرء بقوّة خارقة ذات علامة كونية فارقة تؤثر فيه.

عن أشكال تجعله سائداً مهيمناً، ولم يتمّ له ذلك إلا في مرحلة زمنية متأخرة، أي مع مجيء الإسلام الذي حمل بعنف على البداوة[58]، وأدى إلى ظهور المجتمع الآخذ في التوحّد النسبي الاجتماعي والإيديولوجي الديني، وهو ما لا تحتمله البداوة بما لديها من مواصفات الفردية والتمرد.

ونشير إلى أنه ظهر في يثرب ما يوازي ما حدث في مكة من اندغام سكاني ديموغرافي، ولكن بمستوى أكثر تعقيداً، حيث لم تتوطن قبيلة واحدة في يثرب ولم تهيمن قبيلة على البقية، وإنما وجدت قبيلتان كبريان تحدرتا من اليمن، وكان استثمار النخيل هو الحقل الاقتصادي الرئيس لنشاطهما الحياتي. وظلت المضاربات المالية والمصرفية ضئيلة بالرغم من وجود اليهود الذين عملوا بالصيرفة والصياغة، وهم الذين اخترقوا الوجود القبلي الإثني ما أدى إلى قيام تحالفين كبيرين يمثل أحدهما الأوس وحلفاءهم من اليهود، والثاني يمثل الخزرج وحلفاءهم من اليهود أيضاً[59]، مع أن اليهود كانوا أضعف من العرب عسكرياً، أي عدّة وعدداً، لدرجة أنهم كانوا يلجأون في بعض الأحيان للعرب لحمايتهم[60] وكانوا يحاربون العرب ببعضهم. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن ما اشتركت فيه تلك البقع الحجازية الثلاث لا يقتصر على وجود البداوة بقدر أو بآخر، بل ينسحب، كذلك، على التجارة. فإذا كانت التجارة تمثل العصب الرئيس في الحياة الاقتصادية في مكة فإنها في الطائف ويثرب لم تخرج عن كونها إحدى الأقنية التي ربطت بين مصالح تلك البقع معاً. فمنذ القرن السادس عندما أصبحت التجار ة عصب الاقتصاد المكي وأخذت مكة موقعها كواحدة من أهم نقاط التجارة العالمية، ونظراً لكونها ترتبط بعلاقات جغرافية واقتصادية وإثنية ودينية مع المدينتين، فقد نشأ ما يشبه التحالف بين المدن الثلاث لحماية مصالحها في مجالي الزراعة والتجارة، ونظراً لأن الملأ المكي كان على صلة أوثق بالطائف لأسباب عدّة، فقد عمل هذا الملأ على إبقاء نزعات الخلاف والخصومة وتأجيج نوازع الثأر بين اليثربيين فيما بينهم، مما عجّل في استجابتهم للإسلام حين وصوله إليهم، أو وصولهم إليه، بيد أن هذه الصراعات ونوازع الثأر

(58) شلحد، ص 24.

(59) بلياييف 126.

(60) ورد في نص لقاء النبي بوفود يثرب للحج في مكة، أن النبي سأل رهطاً من الخزرج: من أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج؟ قال: أمن موالي يهود؟ قالوا: نعم، وهذا يشير إلى هيمنة يهود على يثرب، وورد في نفس الصفحة من السيرة النبوية لابن هشام أن القوم قالوا لبعضهم بعضاً: يا قوم تعلمون والله إنه النبي الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنّكم إليه. انظر: ابن هشام، ج2، ص 58

غير القابلة للانتهاء داخلياً بين أركان المجتمع اليثربي أفضت إلى استنزاف قواه، مما أوهن المدينة بشكل كبير، آذنة للقرشيين بوضع اليد على تجارة الجزيرة كلها[61] .

اليهود والنصارى في الجزيرة

لقد تعايش العرب الوثنيون مع أهل الكتاب من يهود ونصارى، خلال مئات السنين. وقد كان يدعو إلى هذا التعايش مصالح مشتركة منها كون اليهود أهل صناعة وبراعة في شؤون المال وتثميره، فقد ذكر الواقدي في المغازي أن بني قينقاع كانوا صاغة المدينة[62]، وكانت لهم سوق عظيمة ذات ضجيج، حتى لقد نفرت من ضجّتها ناقة النابغة الذبياني كما ذكر الأصفهاني[63]، وكان آل أبي الحقيق مهرة في صناعة الحليّ بخيبر، والعرب تقصدهم لتشتري لنسائهم من حليّهم[64]. وكان الأوس والخزرج القادمين من اليمن أهل زراعة، فالتقت مصالح الطرفين في التعايش المشترك. ويبدو أن بعض العرب تأثروا باليهود وكانوا يشاركونهم في آلامهم[65].

كان اليهود منذ نشأتهم أهل صحراء، وبالتالي أهل غزو، فإن المرأة عندهم ستكون، كما هو الحال لدى الأمم البدوية الصحراوية، تابعة للرجل، ووعاءً للإنجاب المستمر لتكثير عدد الفرسان الغزاة. كما أنها أيضاً، حسب قانون الغزو، تُسبى وتباع وتورّث، وللآباء أن يؤجروا أبناءهم وبناتهم لموعد، وأن يبيعوا بناتهم القاصرات أو يقتلونهن[66]. غير أن اليهود، وما زالوا، منذ القدم، ينسبون الابن لأمه، ويقرن اسم الرجل باسم أمه، وما زال متعارفاً عليه عندهم حتى الآن، وكانت صلة الأبوّة أوهى من صلة الأمومة، ويرى نولدكه أن هذا يدلّ على مرحلة قديمة من نظام الأمومة[67].

كانت النصرانية ذات آثار شتى في عرب الجزيرة. ويذكر القرآن الكثير من هذه الآثار التي تؤكد مدى

---

(61) برهان الدين دلو. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**. (بيروت: دار الفارابي،1985). ص 60

(62) محمد بن عمرو بن واقد الواقدي. **كتاب المغازي**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية،2004). ج1 ص 165.

(63) الأصفهاني 21، 62.

(64) الحوفي 123.

(65) البلاذري، **الفتوح** 67.

(66) الحوفي 30. وينقل الحوفي عن غوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب**، أن اليهود حسب كتبهم المقدسة كانوا يؤجرون بناتهم أو يبيعونهنّ أو يقتلونهنّ، بيد أن ما ورد في الأسفار لا يشير لهذا، صحيح أن موقع المرأة في الديانة اليهودية منحط، كما هي حالة المرأة في كل المجتمعات البدوية، وهذا ثابت في سفر الجامعة الإصحاح 7، حيث يقول: (فوجدتُ أمرّ من الموت: المرأة التي هي شِباك، وقلبها أشراك، ويداها قيود، الصالح قدّام الله ينجو منها، أما الخاطئ فيُؤخذ بها)، ولكن هذا ليس اتهاماً للمرأة بقدر ما هو اتهام للخاطئين، وما المرأة إلا النصف الثاني الذي خُلق ليلتقي بالنصف الأول.

(67) المصدر السابق 33.

انتشارهم وأهمية موقعهم في الحياة اليومية للعرب آنذاك. ويكفي أن نذكر أن كبار شعراء ما قبل الإسلام كانوا من النصارى كأمية بن أبي الصلت وذي الإصبع العدواني والنابغة الجعدي وغيرهم[68].

وعلى الصعيد الاجتماعي كان الزواج من النصرانيات منتشراً ، ولم يكن هناك ما يمنع من زواج العربي الوثني بنصرانية، والعكس صحيح. بيد أن هناك بعض الأحكام الدينية كانت تفرّق بين الطرفين، كما هو الحال في الطلاق الذي كان يرفضه النصارى وما يزالون، بينما لم يكن لدى العربي أي مشكلة في ذلك، لذا فالذي كان يتزوج بنصرانية كان يواجه هذه المشكلة، لأنه مضطر أن يلتزم بامرأته حسب التشريع النصراني، ويبدو أن هذا ما حدث مع خديجة عندما تزوّجت محمداً، إذ التزم بها حتى وفاتها[69].

لقد أعزّت المسيحية المرأة في البداية كل الإعزاز. فقد انبنى الدين المسيحي على معجزة نسائية، وخوارق متعلقة بالمرأة. لذا لا غرابة أن احتفت المسيحية بالمرأة وحمتها بعض الشيء من المهانة التي كانت تتعرض لها في اليهودية، لذا أقبلت النساء عليها وآمنّ بها. وبعد ذلك وجدت النساء لهنّ موقعاً في المسيحية، فاعتُرف بهنّ مبشرات وقسيسات، فأظهرن الشجاعة والجرأة والإيمان في مواجهة الوثنية، واحتملن ما لا يحتمل من العذاب في سبيل دينهن. وكان من أهمّ ما قدّمته النصرانية للمرأة تحريم تعدد الزوجات وتحريم نظام التسرّي وتحريم الطلاق، وهي أمور تعتبر مكاسب هامّة للمرأة في تلك الفترة، نظراً لطبيعة النظرة إليها في المجتمعات السابقة على النصرانية، بل لقد اعتبر المسيح من طلّق امرأته وتزوج بأخرى زانياً[70].

المرأة في المجتمع العربي:

جرى العرب في القرن السابق لظهور الإسلام على أن الأب هو الأصل في القرابة، مع أن الأم كانت ذات شأن عظيم[71]، فيما يبدو نوعاً من التعويض المعنوي عن فقدانها موقعها وانزياحها للصف

---

(68) انظر: لويس شيخو. **شعراء النصرانية قبل الإسلام**. (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1977). الفهرس.

(69) سلوى بلحاج العايب. **دثريني يا خديجة**. (بيروت: دار الطليعة، 1999). ص 123. وتتحدث بعض الروايات عن أن خديجة كانت نصرانية، نظراً لقربها من ورقة، ابن عمّها، وقراءتها الكتب كما أوردنا سابقاً، وبالتالي فإن شرطها على زوجها هو التزام دينها، ولو في موضوع أحادية الزواج على الأقل. انظر لمزيد من التفاصيل: أبو موسى الحريري. **قسّ ونبي**. (بيروت:نشر خاص، 1979). ص38.

(70) **إنجيل مرقص**: 10، يقول الإنجيل: ﴿من طلّق امرأته وتزوج بأخرى يزني عليها، وإن طلّقت امرأة زوجَها وتزوّجت بآخر تزني﴾. آية 11.

(71) أحمد بن محمد بن عبد ربه. **العقد الفريد**. تحقيق: مفيد محمد قميحة. ط3.(بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ج2، ص 264.

الثاني من تركيبة المجتمع. وقد عبّر العرب عن القرابة من الأم بلفظ (الرحم) وهو مستقر الجنين ومبدأ الأمومة، كما دلّل العرب على القرابة بالبطن، لذا قالوا في أمثالهم: نثرت المرأة بطنها، إذا كانت ولوداً، وألقت ذات بطنها، أي ولدت، والبطن من مكوّنات القبيلة، فهو دون القبيلة وفوق الفخذ، واشتقوا من البطن ما يدلّ على الصداقة والمصافاة، فقالوا: بطانة فلان أي أخلاؤه وأصفياؤه[72].

ويذكر الشعراء إخوتهم بالقول: أبناء أمي، كقول الشنفرى:

أقيموا **بني أمي** صدورَ مطيّكم فإني إلى قوم سواكم لأميل[73]

ويقول النابغة الجعدي، وهو نصراني، في رثاء ابنه محارب:

ألم تعلمي أني رزئت محاربـــاً فما لك منه اليوم بدٌّ ولا ليـــــا

ومن قبله ما قد رزئت بوحوح وكان **ابن أمي** والخليل المصافيا[74]

ولذا كانت العرب تناصر العشيرة التي فيها ابنتهم، لأن الخؤولة قرابة قوية لديهم.

ويمكن القول أن الفخر بالنسب، هو فخر بالمرأة الأم، لأن انتساب العربي لقبيلته إعلان بأن أمه لم تأت به من سفاح، وهذا مصدر فخر له ولأمه، خصوصاً إذا كانت المرأة حرّة. ويعزون شجاعة الرجل إلى حسن انتسابه لأخواله، لأن مخايل الشجاعة في الحرب لا يكشفها إلا ابن الحرّة، كما قال جعفر بن علية الحارثي:

لا يكشف الغمّاء إلا **ابن حرّة** يرى غمرات الموت ثم يزورها

ويفاخر القتّال الكلابي بأمه الحرّة بقوله:

لقد ولدتني حرّة ربعيـــة من اللاء لم يحضرن في القيظ دندنا [75]

أي لم يعملن في جمع الحطب كالإماء.

ويقول الشنفرى:

أنا ابن خيار الحج بيتاً ومنصباً و**أمي ابنة الأحرار** لو تعرفينها

---

(72) ابن منظور، مادة (رحم، فخذ، بطن).
(73) الشنفرى 12.
(74) الحوفي 78.
(75) الأصفهاني 20، 159.

بل ورد عن النبي قوله: أنا ابن العواتك من سُليم[76].

وقد ورد في ديوان السموأل بن عادياء:

صفونا فلم نكدر وأخلص سرّنا **إناث** أطابت حملَنا وفحـــول

علونا إلى خير الظهور وحطّنـــا لوقت إلى **خير البطون** نزول[77]

والفخر بالأم كان مصدر تفاخر كذلك بين العرب، فقد ورد عن عارق الطائي فخره بأمه أمامة على الملك عمرو بن هند في قوله:

من مبلغ عمرو بن هند رسالة إذا استحقبتها العيس تنضى من البعد

أيوعدني والرمل بيني وبينـه تأمل رويداً **ما أمامة من هنـــــــــد**[78]

وفي الهجاء كذلك يقول عويف القوافي هاجياً خصومه بأن أمهم وضيعة النسب:

وما أمّكم تحت الخوافق والقنا **بثكلى ولا زهراء من نسوةٍ زهر**[79]

ويبرأ ذو الإصبع العدواني من عبودية أمه، فيقول هاجياً ابن عم له كانت أمّه أَمَة:

عني إليك **فما أمي براعيـــة** ترعى المخاض ولا رأيي بمغبون[80]

المجتمع العربي هو في الأصل مجتمع البداوة المحكوم بالنظام القبلي، وحياته الاقتصادية منظمة بأصول المشاعية الآسيوية[81]، ويتداخل فيه دور الفرد ودور الجماعة، فتظهر فردية الجاهلي في حريته القائمة على انعدام الدولة، أي انعدام المؤسسة القمعية التي تمنح نفسها حقّ التحكم في سلوكه وخياراته. وتظهر في الآن نفسه جماعيته المقننة بالنظام القبلي، فهو عضو في القبيلة وخاضع في فرديته لأصول الحياة الجماعية المتمثلة في التملك المشاعي، وللأساس الجماعي الذي

(76) الواقدي 273. وقد مرّ بنا كيف أن النبي بعد ذلك بدّل الفكرة، فأعلن أنه من مضر لا يتبع أمه ولا يتخلى عن نسبه لأبيه.
(77) السموأل بن عاديا. **ديوان السموأل بن عاديا**. تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1977). ص56.
(78) الحوفي 82.
(79) المصدر السابق 84.
(80) اللأخفش الصغير. **كتاب الاختيارين: المفضليات والأصمعيات**. (بيروت ودمشق: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1999) ص 158.
(81) سلامة كيلة. **مقدمة عن ملكية الأرض في الإسلام**. (دمشق: دار المدى، 2001). ص 48 وما بعدها. يضع معظم الباحثين الماركسيين المجتمعات الشرقية في سلّة واحدة، عندما يتحدثون عن نظامها الاقتصادي، وهي سلّة (نمط الإنتاج الآسيوي) دون تمييز منهم بين منطقة وأخرى، وقد وقع العديدون منهم في خطأ التعميم هذا، مع أنه ربما ينطبق هذا الأمر على مجتمعات شرقية آسيوية كما هو الحال في الهند والصين، وهي المناطق التي تحدث عنها ماركس وإنجلز عندما ابتكرا مقولة (نمط الإنتاج الآسيوي) والذي يعتمد في جوهره على نفي ملكية الأرض في تلك المناطق، بينما يؤكد كيلة وبالأدلة التاريخية والدينية على وجود هذه الملكية مما يعني عدم دقّة تطبيق هذه المقولة على كافة المناطق في الشرق، خصوصاً في الجزيرة العربية.

تتحرك عليه القبيلة في مجمل حياتها الداخلية، كما في علاقاتها مع القبائل الأخرى[82].

إن وضع المرأة في المرحلة التي سبقت الإسلام تتمثل في حريتها كفرد غير محكوم بدولة، ولم تخضع لقانون يطبّق عليها حتى المرحلة الإسلامية. وكانت سافرة الوجه، وليس سوى غطاء تقليدي للشعر. وكانت المرأة في العموم محتشمة، بمعنى الالتزام بالعادات التي تعتزّ بالشرف والكرامة، وقد روى كتّاب السيرة ومفسرو القرآن في تفسير الآية ﴿يا أيها النبيّ إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهنّ ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهنّ وأرجلهنّ ولا يعصينك في معروف فبايعهنّ واستغفر لهنّ الله﴾[83] كيف أن هنداً بنت عتبة قالت للنبي عندما أراد مبايعتها مع بقية النساء فطلب منهن البيعة على أن لا يزنين، فقالت له: «وهل تزني الحرّة؟ فردّ عليها: لا تزني الحرّة»[84]. وعلى النهج السائد في حضارات الشرق، كانت المرأة تختلط بالرجال وهي سافرة، وتسافر وحدها ولا يمنعها من ذلك سوى شرط الأمان في الطريق. وكانت تركب الخيل، مع أن الفارسات كنّ أقل من الرجال، ولم تكن تخضع في حركتها لحكم المحرم الشرعي، وكان لها أن تساير الرجل الغريب أو تستقبله في منزلها مع غياب أهلها وهي ملزمة بأداء حق الضيافة لمن ينزل بها من الرجال إن كانت وحدها، وتعفى منه إذا وجد الرجل من أهلها في المنزل[85]. كما كان للمرأة موقع في الحياة الثقافية. وقد ظهر منهنّ شاعرات وكاهنات وحكيمات وساحرات، ويذكر صاحب الأغاني: «أن الصاحب بن عباد كان في مجلسه، فاستأذن عليه أبو بكر الخوارزمي، فقال الصاحب لحاجبه: قل له أنه لا يدخل علينا إلا من كان يحفظ عشرين ألف بيت من شعر العرب. فلمّا بلّغ الحاجب ذلك للخوارزمي، قال له: قل لمولاك، أمن شعر الرجال يريدها أم من شعر النساء؟، كما ذكر عن بشار بن برد أنه قال: ما من شعر تقوله امرأة إلا بان فيه ضعف. فقال أحد جلسائه: والخنساء؟ فقال بشار: تلك كان لها أربع خصيّ»[86].

---

(82) علي الدشتي. 23 عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية. ترجمة ثائر ديب. (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ورابطة العقلانيين العرب) ص 39.

(83) **القرآن الكريم**. سورة الممتحنة، آية 12

(84) الغرناطي، ص 219

(85) هادي العلوي. **فصول عن المرأة**. ط2. (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003). ص 16.

(86) عبد الأمير مهنا. **أخبار النساء في كتاب الأغاني**. ط4. (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1999). ص 384.

وقد كان للمرأة في بعض الأحيان حقّ الطلاق من زوجها لأي سبب تراه مناسباً، بل ويمكنها رفض الاستمرار في زواجها إذا وجّهت إليها إهانة من زوجها كما فعلت هند بنت عتبة مع الفاكه بن المغيرة عندما اتهمها في شرفها وبرّأها كاهن اليمامة[87]. وكان لها الحق في إقامة علاقة حب مع رجل تختاره وتخلو به في حدود المتاح، وهو ما ذكر في القرآن مرتين[88]. وإذا استعراضنا أنواع الزواج آنذاك سنجد الكثير من النماذج لمثل تلكم العلاقات. وعلى الرغم من وجود تعدد للزوجات غير خاضع للعدد، حيث كان العديد من رجالات العرب، خصوصاً الأثرياء منهم يتزوجون العديد في الوقت الواحد، إلا أن تعدداً للأزواج كان معروفاً، وإن بأسماء مختلفة، كزواج الرهط والضماد. مع أن هذا النوع من الزيجات كان نادراً، لكنه يشير إلى بقايا لموقع المرأة آنذاك، وسنرى أن هذا كان يعني في حدّه الأدنى مساحة من الحرية الجنسية لم تبقَ متاحة بعد قدوم الإسلام[89].

كانت المرأة آنذاك تتمتع بما يتمتع بكثير مما يتمتع به الرجل في مجتمع بلا قانون ولا دولة ولا نظام، غير أن العُرف هو الذي ضيّق عليها، وحصرها في نطاق أضيق من نطاق الرجل.

إن اتساع العلاقات الجنسية للمرأة العربية وتعددها، يشير في بعض الأحيان إلى مساحة أوسع من الحرية، وإلى شكل من الفوضى التي لم تتمكن الأعراف القبلية من تنظيمها في أطر قانونية، وهذا ما يشير إليه حديث عمر عندما منع كتابة آية الرجم في القرآن قائلاً لزيد بن حارثة الذي أراد كتابتها: «أما تراهم يتسافدون تسافد الحُمُر»[90]. أي أن الفعل يحدث علانية على رؤوس الأشهاد وليس من عيب في ذلك عند الرجل أو عند المرأة كذلك.

من ناحية أخرى فقد كان التزاوج بين أهل مكة وأهل يثرب محدوداً للغاية حتى بعد الإسلام، وربما يرجع ذلك في الأساس إلى الاختلاف ما بين المجتمعَيْن فيما يتعلق بمواقفهم من الزواج، وخاصة من حيث تعدده، وتذكر الروايات أن نساء المدينة كنّ أكثر حسماً وقوّة من نساء مكة، بما يشير إلى أن وضعهنّ في هذا المجتمع الزراعي كان أفضل، وهو ما اشتكى منه عمر بن الخطاب قائلاً أنه قبل

(87) المصدر السابق 111.

(88) **القرآن الكريم.** سورة المائدة آية 5، وسورة النساء آية 25

(89) ليلى أحمد. **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، ترجمة منى ابراهيم وهالة كمال. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999). ص 46.

(90) المصدر السابق، ص 58؛ جلال الدين السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق أحمد بن علي. (القاهرة: دار الحديث،2004) ج2، ص 69

الهجرة كانت لأهل مكة اليد العليا على نسائهم، ولكن عندما جاؤوا إلى يثرب وجدوا لنسائهم اليد العليا على رجالهم، فأخذت نساء مكة يتعلمن من نساء يثرب[91]. حتى أنهن رفضن تغيير طريقة الجماع مع رجالهنّ، وراجعنهم في الأمر ووقفن في وجوههم. بل ورد في بعض الروايات أن امرأة من الأنصار عرضت على محمد أن يتزوج منها فقبل، إلا أنها بعد ذلك تراجعت عن عرضها، حينما قام أهلها ممن عارضوا هذا النكاح بالإشارة إلى أنها لا تحتمل الحياة مع الضرائر وهو ما أكّده النبي نفسه في حديث له[92]. وبذا كانت كل نساء محمد من المكيّات اللواتي اعتدن على الخضوع لأزواجهنّ والقبول بشروط المجتمع المفروضة عليهنّ بتسليم ورضى، أو ممن سباهنّ في غزواته من اللواتي يعرفن شروط السبي ويستسلمن لها، ولم يتزوّج يثربية قط.

نساء في مجتمع النخبة قبل الإسلام

نستعرض في الصفحات التالية بعض النماذج من نساء العرب قبل الإسلام، محاولين استخلاص الأفكار التي تبيّن لنا كيف كان وضع المرأة على أرض الواقع في فترة ما قبل قدوم الإسلام، أو انتشاره وهيمنته، وسلطته، على اعتبار أن المرأة في المراحل الأولى من سنوات الإسلام، أي الفترة التي ندرسها كانت تحمل في تكوينها بقايا عصر عاشته من قبل، وليس من السهل انتزاعه من وعيها وثقافتها وتركيبها النفسي في غضون سنوات قليلة. واستعراض هذه النماذج فيما نرى، يسلط الضوء على المرأة في سياق حياتها اليومية، وما فعلته، وهو ما يعكس شخصيتها، سواء كان الانعكاس سلبياً أو إيجابياً.

إن ورود بعض هذه القصص في كتب الأدب والحكايات لا يقلل كثيراً من قيمتها التاريخية، بيْد أنها في كل الأحوال تضعنا في صورة ما كان يتداوله المجتمع آنذاك من حكايات تعكس نظرته نحو أبطال هذه القصص وبطلاتها، وتقدّم لنا مشهداً واضحاً للتغيّر الذي شهده وضع المرة بعد دخول

---

(91) الغرناطي 1، 194.

(92) محمد بن سعد بن منيع البصري. **الطبقات الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997). ج8، ص 166. وتنص رواية ابن سعد على أنه قيل للنبي: ألا تتزوج في نساء الأنصار، فإن فيهنّ جمالاً؟ فقال: هنّ نساء فيهنّ غيرة شديدة ولا يصبرن على الضرائر، وأنا صاحب ضرائر وأكره أن أسوء قومها فيها. والرواية الواردة في المتن وردت في كتاب: المرأة والجنوسة، ص 59، وقد نسبتها الكاتبة ليلى أحمد إلى ابن سعد، بيْد أن رواية ابن سعد التي أوردناها آنفاً لا تشير إلي ما ذهبت إليه الكاتبة. لمزيد من التفاصيل انظر أيضاً: علاءالدين المدرّس. **النَّسَب والمصاهرة بين أهل البيت والصحابة**. (دمشق والقاهرة: دار الكتاب العربي،2006). المقدمة.

الإسلام على المجتمع. حتى لو كانت هذه القصص منحولة، أو مفتراة على أبطالها، إلا أن من نَحَلَها كان يعرف، وهو يضعها، معلومات وافية عن مجتمع ما قبل الإسلام، وبالتالي قدّم صورة عنه، وهي صورة تضيف شيئاً إلى مصداقية هذه القصص.

وقد تمّ اختيار هذه القصص من بعض كتب الأدب والتاريخ، وبعضها ممن ورد في كتب الحديث النبوي وكتب التفسير وكتب أسباب النزول، كما سيتضح لنا.

وقد حاولنا اختصار القصص المطوّلة دون الإخلال بالفكرة التي نريد الوصول إليها، مع أننا في استعراض خديجة بنت خويلد آثرنا الوقوف مطوّلاً وبإسهاب، نظراً لأن حضورها القوي قبل الإسلام، ودورها الواسع بعده يجعل منها النموذج الأكمل والأهم للمرأة العربية، التي حملت ما يجب على المرأة العربية أن تحمله من صفات عالية، كما أنها النموذج الأكمل أيضاً في بيان تأثير الإسلام على المرأة التي تؤمن به وتجرّد نفسها إلا من معتقداته وتشريعاته.

إن خديجة والخنساء وهند بنت عتبة عايشن فترة ما قبل الإسلام، وكنّ نماذج للمرأة العربية على اختلاف توجهاتها وتطلعاتها وإيمانها بذاتها وحريتها وقوة شخصيتها، وهنّ كذلك النماذج لما أحدثه الإسلام في حياتهنّ وشخصياتهنّ، سواء آمنّ به حقّ الإيمان، أم وجدنَ أنفسَهنّ أمام هزيمة قومهنّ مضطرات لمداراة الواقع الجديد الذي غيّر الأحوال وفرض النظم والعقائد والتشريعات التي يريدها.

بنت عجلان وفاطمة بنت المنذر[93]

عشق المرقّش الأصغر فاطمة بنت المنذر، وكانت لها خادمة يقال لها بنت عجلان، وكان لفاطمة قصر بكاظمة، وعليه حرس. وكان الحرس يجرّون كل ليلة حوله الثياب فلا يطؤه أحد إلا بنت عجلان. وكان لبنت عجلان في كل ليلة رجل من أهل الماء يبيت عندها. فقال عمرو بن جناب للمرقّش: إن بنت عجلان تأخذ كل عشية رجلاً ممن يعجبها فيبيت معها. وكان المرقّش راعياً محترفاً لا يفارق إبله، فأقام بالماء وترك إبله ظمأى، وكان من أجمل الناس وجهاً وأحسنهم شَعراً. وكانت فاطمة

(93) مهنّا 47؛ علي 9، 662.

بنت المنذر تقعد فوق القصر فتنظر إلى الناس. فجاء مرقّش فبات عند بنت عجلان، حتى إذا كان من الغد تجرّدت عند مولاتها. فقالت لها: ما هذا بفخذيك؟ وإذا نُكَتٌ كأنها التين وكآثار السياط من شدّة حفزه إياها عند الجماع، قالت: آثار رجل بات معي الليلة.

وكانت فاطمة قالت لها: لقد رأيت رجلاً جميلاً راح نحونا بالعشية لم أره قبل ذلك؟

قالت: فإنه فتى قعد عن إبله وكان يرعاها، وهو الفتى الجميل الذي رأيته، وهو الذي بات معي فأثّر فيّ هذه الآثار. وكان الحرس ينثرون التراب حول قبة فاطمة بنت المنذر ويجرّون عليه ثوباً حين تمسي ويحرسونها فلا يدخل عليها إلا ابنة عجلان، فإذا كان الغد بعث الملك بالقافة فينظرون أثر من دخل إليها ويعودون فيقولون له: لم نرَ إلا أثر بنت عجلان. فلما كانت تلك الليلة حملت بنت عجلان مرقّشاً على ظهرها وحزمته إلى بطنها بثوب، وأدخلته إليها فبات معها، فلما أصبح بعث الملك بالقافة فنظروا وعادوا إليه فقالوا: نظرنا أثر بنت عجلان وهي مثقلة. فلبث ذلك حيناً يدخل إليها. وقد أدخل المرقّش صاحبه على فاطمة سرّاً، فلما كشفته غضبت وقطعت علاقتها بالمرقش.

ما الذي تخبرنا إياه هذه الحكاية الطريفة؟ وسواء كانت حكاية صحيحة أو أن خيال القصاصين قد أضاف إليها وزاد فيها، فإن فحواها يشير إلى تلك الحرية الجنسية لدى المرأة في تلك الفترة، بل واعتبار الجنس في حياتها مسألة ضرورية ومسلية، خصوصاً إذا عشقت رجلاً، فإنها لا تتورّع عن فعل أي شيء، والقيام بالعديد من المغامرات من أجل تحقيق رغبتها في قرب عشيقها، واللافت للنظر أنها رغم معرفتها بعلاقة خادمتها بالرجل الذي تحبّه، إلا أنها لم تقف عند هذه العلاقة، وتجاوزتها بسهولة. من ناحية ثانية فإن ما فعله المرقّش بالمرأة التي أحبته، وانكشاف أمره يشير إلى المدى الذي بلغته العلاقات الجنسية بيت الرجال والنساء آنذاك، إلا أن انكشاف أمره أوقعه في أزمة نفسية دفعته للخروج من كل المنطقة التي كان فيها.

نصر بن حجاج ونساء المدينة[94]

مرّ عمر بن خطاب ذات ليلة في بعض سكك المدينة فسمع امرأة تقول شعراً:

(94) شهاب الدين الأبشيهي. **المستطرف في كل فنّ مستظرف**. تحقيق: محمد مهنّا. (مصر، المنصورة: مكتبة الإيمان، د.ت). ص 745؛ ابن سعد 3، 216.

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاجِ

إلى فتى ماجد الأعـــراق مقتبَلٌ سهل المحيّا كريم غير ملـــــجاج

تنيمُه أعراقُ صدقٍ حين تنســبُه أخي وفاء عن المكروب فـــــرّاج

فقال عمر: لا أرى معي رجلاً تهتفُ به العواتق في خدورهنّ. عليّ بنصر بن حجاج. فلمّا أصبحَ أتي به فإذا هو من أحسن الناس شعراً ووجهاً، فقال عمر: عزيمة من أمير المؤمنين لنأخذنّ من شعرك. فأخذ من شعره فخرج من عنده وله وجنتان كأنهما شقتا قمر، فقال له عمر: اعتمّ أي البس عمامة، ففعل فافتتن الناس بعينيه، فقال عمر: والله لا تساكنني في بلدة أنا فيها. فقال: يا أمير المؤمنين ما ذنبي؟ قال: هو ما أقول لك. ثم نفاه إلى البصرة. وبعد حين جاءت أمّه إلى عمر فقالت له: يا أمير المؤمنين لأقفنّ أنا وأنت بين يدي الله تعالى، وليحاسبنّك الله، أيبيتنّ عبد الله وعاصم إلى جنبيك، وبيني وبين ابني الفيافي والأودية؟ فقال عمر: إن ابنيّ لم تهتف العواتق بهما في خدورهنّ. وبعد ذلك بعث نصر كتاباً إلى عمر فيه استعطاف وشكوى من الظلم الذي حاق به، فقال عمر: أما والسلطان لي فلا، ولم يعد للمدينة إلا بعد موت عمر.

تخبرنا الحكاية عن توْق النساء لحرية جنسية واستيهامات شبقية عبر رغبتهنّ في المتعة المتمثلة في الخمر ومعاشرة الرجال الوسيمين، ويقلن ذلك شعراً يسمعه الخليفة، وهو ما لم يتمكن الإسلام من إلغائه من وجدان نساء العرب قبل ظهور الإسلام، وتخبرنا كذلك عن تدخّل الخليفة في حياة الناس الشخصية ورغباتهم المكبوتة، وقيامه بمعاقبة من يبدي رغبة أو يتحدث عن نزوة خطرت بباله، بل ويعاقب الطرف الذي ليس له ذنب في الأمر سوى أن الآخرين فكّروا في وسامته. إنه صراع الرغبات المعبَّر عنها في مواجهة قوانين التحريم الصارمة التي ربما تشمل من ليس له ذنب، وهي تشير إلى صراع بين القانون الطبيعي للتطوّر والرغبات الإنسانية المشروعة من جهة، وبين محاولة الإسلام لتشكيل الإنسان المؤمن على طريقته.

بُهيسة بنت أوس بن حازم الطائى[95]

قال الحارث بن عوف لغلامه: أتراني أخطب إلى أحد فيردّني؟ قال نعم. قال: ومن ذاك؟ قال: أوس بن حارثة الطائي. فقال الحارث لغلامه: ارحل بنا. ففعل. فركبا حتى أتيا أوس بن حارثة في بلاده فوجداه في منزله. فلما رأى الحارث بن عوف قال: مرحبا بك يا حارِ. قال: وبك. قال: ما جاء بك يا حارِ؟ قال: جئتك خاطباً. قال: لستَ هناك. فخرج من عنده غاضباً، إلا أن أوس بن حارثة أدرك خطأه فاسترضاه بناء على مشورة زوجته، وعرض الأمر على بناته الثلاث فرفضت اثنتان، فأتي بالصغرى فقال لها كما قال لأختيها، فقالت: أنت وذاك. فقال لها: إني قد عرضت ذلك على أختيك فأبتاه. ولم يذكر لها مقالتيهما، فقالت: لكني والله الجميلة وجهاً الصناع يداً، الرفيعة خلقاً، الحسيبة أباً، فإن طلقني فلا أخلف الله عليه بخير. فقال: بارك الله عليك. ثم خرج إلينا وقال: قد زوّجتك يا حارث بهيسة بنت أوس. قال: قد قبلت. فأمر أمّها أن تهيئها وتُصلح من شأنها، ثم أمر ببيت فضُرب له، وأنزله إياه، فلما هُيّئت بعث بها إليه. فلمّا أدخلت إليه لبث هنيهة ثم خرج إليّ. فقلت: أفرغت من شأنك؟ قال: لا والله. قلت: وكيف ذاك؟ قال: لما مددت يدي إليها قالت: مه، أعند أبي وإخوتي! هذا والله ما يكون. قال: فأمر بالرحلة فارتحلنا ورحلنا بها معنا، فسرنا ما شاء الله، ثم قال لي: تقدّم فتقدمت، وعدل بها عن الطريق، فما لبث أن لحق بي. فقلت: أفرغت؟ قال: لا والله. قلت: ولم؟ قال: قالت لي: أكما يُفعل بالأمة الجليبة أو السبية الأخيذة؟ لا والله حتى تنحر الجزر، وتذبح الغنم، وتدعو العرب، وتعمل ما يُعمل لمثلي. قلت: والله إني لأرى همّة وعقلاً، وأرجو أن تكون المرأة منجبة إن شاء الله. فرحلنا حتى جئنا بلادنا، فأحضر الإبل والغنم، ثم دخل عليها وخرج إليّ، فقلت: أفرغت؟ قال: لا والله. قلت: ولم؟ قال: دخلت عليها أريدها، وقلت قد أحضرنا لك من المال ما قد ترين. فقالت: والله لقد ذكرت لي من الشرف ما لا أراه فيك. قلت: وكيف؟ قالت: أتفرغ لنكاح النساء والعرب تقتل بعضها (وذلك أيام حرب عبس وذبيان) قلت: فيكون ماذا؟ قالت: أخرج إلى هؤلاء القوم فأصلح بينهم، ثم ارجع إلى أهلك فلن يفوتك. فقلت: والله إني لأرى همّة وعقلاً، ولقد

(95) الإبشيهي 853؛ مهنّا 50.

قالت قولاً. قال: فاخرج بنا. فخرجنا حتى أتينا القوم فمشينا بينهم بالصلح، فاصطلحوا على أن يحتسبوا القتلى، فيؤخذ الفضل ممن هو عليه، فحملنا عنهم الديات، فكانت ثلاثة آلاف بعير في ثلاث سنين. فمُدحوا بذلك، ورجع فدخل بها فولدت له بنين وبنات.

تخبرنا هذه القصة مجموعة من المسائل التي لها علاقة وثيقة بما نبحث فيه، فهي من جهة تشير إلى أن العربي في مرحلة ما من مراحل غناه وأنفته ومكانته في عشيرته، لا يقبل أن يرفض أحد طلبه للزواج، ويعتبر ذلك إهانة. كما أنها تخبرنا عن مشاورة الفتاة في زواجها وعدم قبول الأب إرغام ابنته على الزواج ممن لا تريده، وهي مشاورة حقيقية تُشعر بأن الأب لا يستطيع إرغام ابنته حتى لو كان الخاطب من أكفأ الرجال. كما تخبرنا عن وعي المرأة العميق بموقعها ومواصفاتها المطلوبة للزواج، مثل جمال الوجه والمهنة والاعتزاز بالحسب والنسب. وكذلك نرى كيف تتمسك المرأة بقيم قومها الكريمة وتعتزّ بتمسكها بهذه القيم، بل وتأبى أن تعيش حياتها الشخصية الممتعة، ولو بالحلال، بينما يعيش القوم في حالة قاسية، كما تأبى، وهي الحرّة، أن تُعامل كالسبية الأخيذة، وفي الختام تقدّم لنا الحكاية مسألة سبق وأن تحدثنا عنها، وهي أن العربي كان يتزوج في أهل زوجته ويقيم عندهم أحياناً، بينما تخبرنا القصة هنا عن رفض الفتاة أن تتزوج بين أهلها. وفي هذا تناقض واضح، ويبدو أن هذا النموذج الفذّ ليس متكرراً بين نساء العرب، أو أنها من قوم لا يلتزمون بالنسب الأمومي، ويرون أن موقع المرأة هو حيث يكون زوجها، بين أهله وعشيرته.

الخنساء (قبل الإسلام)[96]

قال أبو الفرج: حدثنا ثعلب عن ابن الأعرابي أن دريد بن الصّمّة مرّ بالخنساء بنت عمرو بن الشريد، وهي تهنأ بعيراً لها (تدهنه بالقطران)، وقد تبذّلت (لبست ثياب الشغل) حتى فرغت منه، ثم نضت عنها ثيابها فاغتسلت ودريد بن الصمّة يراها ولا تراه، فأعجبته، فانصرف إلى رحله وأنشأ يقول:

حيّوا تماضر واربعوا صحبي وقِفــوا فإن وقوفكمو حسبي

فلما أصبح دريد غدا على أبيها فخطبها إليه. فقال له أبوها: مرحبا بك أبا قرّة. إنك لَلكريم الذي لا

(96) مهنّا 111.

يُطعن في حسبه، والسيد الذي لا يُردّ عن حاجته، والفحل الذي لا يُقرع أنفه، ولكن لهذه المرأة في نفسها ما ليس لغيرها، وأنا ذاكرك لها وهي فاعلة. ثم دخل إليها وقال لها: يا خنساء، أتاك فارس هوازن وسيّد بني جشم دريد بن الصمّة يخطبك وهو من تعلمين، ودريد يسمع قولهما، فقالت: يا أبتِ، أتُراني تاركة بني عمّي مثل عوالي الرماح وناكحة شيخ بني جُشم هامة اليوم أو غداً؟ (أي يموت) فخرج إليه أبوها فقال: يا أبا قرّة، قد امتنعت، ولعلها تجيب فيما بعد. فقال: قد سمعت قولكما. وانصرف.

تخبرنا القصة عن المرأة التي تعمل في شؤونها لا تأبه بشيء، وبأنها تغتسل، ربما، حيث يراها البعض من الرجال، وأن الرجل رغم ذلك يتقدّم إليها خاطباً، بيد أنها ترفضه. والملفت هو سبب رفضها ومبرراته، فهو شيخ كبير وهي تريد فتى شاباً، وهو غريب عن عشيرتها، وهي لا ترضى بغير أبناء عمّها، على قاعدة عدم تغريب النكاح في القبيلة في تلك الفترة، كما أنها ترشقه بالشعر هجاء ورفضاً، ولا يهمّها ما سوف يقول عنها. بما يشير إلى قوة الشخصية، وحرية الإرادة، والمطالبة بالحقوق الجنسية التي تتوخاها المرأة في زوجها.

الزباء (ملكة تدمر) [97]

كانت من أحزم الناس، وحين خافت أن تغزوها ملوك العرب اتخذت لها نفقاً في حصن كان لها على شاطئ الفرات، وسكّرت الفرات في وقت قلّة الماء، وبنت بيتاً من الآجر والكلس متصلاً بذلك النفق، وجعلت نفقاً آخر في البرية متصلاً بمدينة لأختها، ثم أجرت الماء عليه، فكانت إذا خافت عدوّاً دخلت النفق. فلما اجتمع أمرها واستحكم ملكها أجمعت على غزو جذيمة ثائرة لأبيها، فقالت لها أختها، وكانت ذات رأي وحزم: إنك إن غزوت جذيمة فإنه امرؤ له ما يصدّه، فإن ظفرتِ أصبتِ ثأرك، وإن ظفر بك فلا بقية لك، والحرب سجال، ولا تدرين كيف تكون: ألكِ أم عليكِ، ولكن ابعثي إليه فأعلميه أنك قد رغبتِ أن تتزوجيه وتجمعي ملكك إلىملكه، وسليه أن يجيبك إلى ذلك، لأنه إن اغترّ ففعل ظفرتِ به بلا مخاطرة.

(97) علي، 3، 103 بتفصيلات كثيرة لا تتصل بموضع البحث؛ مهنا 130.

وفعلت الحيلة وجاء جذيمة، واستقبله رسلها بالهدايا والألطاف فقال: يا قصير كيف ترى؟ قال: خطر يسيرٌ في خطب كبير. وستلقاك الخيول، فإن سارت أمامك فالمرأة صادقة، وإن أخذت في جنبيك وأحاطت بك فالقوم غادرون.

فلقيته الخيول فأحاطت به. وأُخذ جذيمة فأُدخل على الزبّاء فاستقبلته. ثم كشفت عن فرجها فإذا هي ضفرت الشعر عليه، فقالت: يا جذيم، أذات عروس ترى؟ قال: بل أرى متاع أَمَة لكعاء (لئيمة) غير ذات خفر. فقتلته. بعد ذلك احتال قصير واستطاع أن يجمع الجند مع ابن عمّ جذيمة، فأدخل الجند سرّاً للمدينة، وفي الليل ثاروا بأهل المدينة ضرباً بالسيف، فانصرفت راجعة فاستقبلها عمرو بن عدي فضربها فقتلها، وقيل بل مصّت خاتمها وقالت: بيدي لا بيد عمرو. وخُرّبت المدينة وسبيت الذراري، وغنم عمرو بن عديّ كل شيء كان لها ولأبيها ولأختها.

مع أننا نستبعد الكثير من مفردات هذه القصة ونرى فيها أثر الخيال الشعبي للقصاصين، إلا أنها بمجملها ترينا شخصية المرأة العربية في مجتمع لم يُقصِها، ولم يضعها في مرتبة الدون من ترتيبه الاجتماعي، بل كانت ملكة ذات دهاء وحيلة، وكانت تسلك ذات الأساليب التي يسلكها الرجال للفوز بما تريد، فهي تتآمر، وتتواطأ، لكنها تنخدع كذلك مثلهم.

ولكن ما ترويه روايات أخرى عن الزباء أكبر من ذلك وأعمق وأكثر تفصيلاً لقوّة شخصيتها وحنكتها في إدارة شوون بلدها، بل وفي قدرتها على السير بمملكتها من نصر إلى آخر، حتى وصل ملكها مساحات شاسعة وصلت إلى برّ مصر في بعض الروايات. إن مجرد وجود ملكة عربية قبل الإسلام يعني موقعاً للمرأة متقدماً، في حين لم يسمح المسلمون للمرأة بالظهور على مسرح التأثير في القرار السياسي على الإطلاق.

سفانة بنت حاتم الطائي وأمّها [98]

عن عليّ بن أبي طالب أنه قال: قدمت سفانة بنت حاتم على النبي بعد سبيها، فلما رأيتها أُعجبت بها، فقلت: لأطلبنّها من رسول الله ليجعلها في فيئي، فلما تكلمتْ أُنسيت جمالها، لما سمعت من

(98) مهنّا 165؛ ابن الجوزي، **المنتظم** 2، 286.

فصاحتها، فقالت: يا محمد، هلك الوالد، وغاب الوافد، فإن رأيت أن تخلّي عني فلا تُشمت بي أحياء العرب، فإني بنت سيّد قومي، كان أبي يفكّ العاني ويحمي الذمار، ويقري الضيف، ويشبع الجائع، ويفرّج عن المكروب، ويطعم الطعام، ويفشي السلام، ولم يردّ طالب حاجة قط، أنا بنت حاتم طيء. فقال لها رسول الله: يا جارية، هذه صفة المؤمن، لو كان أبوك إسلامياً لترحمنا عليه، خلّوا عنها، فإن أباها كان يحبّ مكارم الأخلاق، والله يحبّ مكارم الأخلاق. رواه الترمذي والنسائي.

وعن العباسي بن هشام، عن أبيه قال:

أما والدة حاتم عتبة بنت عفيف، فقد كانت ذات يسار، وكانت من أسخى الناس وأقراهم للضيف. فلما رأى إخوتها إتلافها منعوها مالَها، فمكثت دهراً لا يُدفع إليها منه شيء، حتى إذا ظنوا أنها قد وجدت ألم ذلك أعطوها صرمة (قطعة ما بين العشر والأربعين من الإبل) من إبلها، فجاءتها امرأة من هوازن كانت تأتيها في كل سنة تسألها، فقالت لها: دونك هذه الصرمة فخذيها، فوالله لقد عضني من الجوع ما لا أمنع معه سائلاً أبداً.

تبدو الفتاة وجدّتها في الحكاية شبيهتين، بل وتفوقان حاتماً الذي اشتهر بالكرم، وليس يمنعهما من ذلك كونهما امرأتين. بل وويسمح المجتمع بأن يكون لهما حق في مال أبيهما واهلهما تأخذانه وتنفقانه كرماً دون مقابل، ولم يكنّ يمسكن مالاً ولا يردنّ سائلاً أتاهما.

وفي كلامها عن الكرم والخير نلمح روحاً إسلامية واضحة رغم أن الأمر كان قبل الإسلام، بما يشير إلى تصرّف الرواة في القصة، لكن هذا لا يغيّر من كون شخصية المرأة العربية كانت من القوة والحرية ما يثير الإعجاب، في حين أنها عندما وقعت سبية لم يكن لدى راوي الحديث سوى وصف جسدها بالتفصيل، حتى تمنى الرواي، وهو هنا علي بن أبي طالب، أن يضعها في سباياه. وترينا القصة كيف أنها بدخولها على النبي وهي السبية تحدثت بمنطق العربية التي تأبى السبي والعار، وتعتزّ بأبيها اعتزازها بقومها وبنفسها. والمشكلة أن الرجل العربي، حتى لو كان نبياً، لا يحترم صفات المرأة الجيدة، ولذا لم يطلقها النبيّ إلا لصفات أبيها، لا لكرامتها واحترامها كما ورد في النص.

سلمى امرأة عروة بن الورد [99]

ذكر أبو عمرو الشيباني من خبر عروة بن الورد وسلمى هذه أنه أصاب امرأة من بني كنانة بكراً يُقال لها سلمى، وتكنى أمّ وهب، فأعتقها وتزوّجها، فمكثت عنده بضع عشرة سنة، وولدت له أولاداً وهو لا يشكّ في أنها أرغب الناس فيه، وهي تقول له: لو حججت بي فأمرّ على أهلي وأراهم، فحجّ بها، فأتى مكة ثم أتى المدينة، وكان يخالط من أهل يثرب بني النضير فيقرضونه إن احتاج ويبايعهم إذا غنم. وكان قومها يخالطون بني النضير، فأتوهم وهو عندهم، فقالت لهم سلمى: إنه خارج بي قبل أن يخرج الشهر الحرام، فتعالوا إليه وأخبروه أنكم تستحيون أن تكون امرأة منكم معروفة النسب صحيحته سبيّة، وافتدوني منه فإنه لا يرى أني أفارقه ولا أختار عليه أحداً. فأتوه فسقوه الشرابَ، فلما ثمل قالوا له: فادِنا بصاحبتنا فإنها وسيطة النسب فينا معروفة، وإن علينا سبّة أن تكون سبية، فإذا صارت إلينا وأردت معاودتها فاخطبها إلينا فإننا ننكحك. فقال لهم: ذاك لكم، ولكن لي الشرط فيها أن تخيّروها، فإن اختارتني انطلقت معي إلى ولدها، وإن اختارتكم انطلقتم بها. قالوا: ذاك لك. قال: دعوني ألهُ بها الليلة وأفادِها غداً. فلما كان الغد، جاؤوه فامتنع من فدائها، فقالوا له: قد فاديتنا بها منذ البارحة، وشهد عليه بذلك جماعة ممن حضر، فلم يقدر على الامتناع وفاداها، فلما فادوه بها خيّروها فاختارت أهلها، ثم أقبلت عليه فقالت: يا عروة أما إني أقول فيك وإن فارقتك الحقّ: والله ما أعلم امرأة من العرب ألقت سترها على بعل خير منك، وأغضّ طرفاً وأقلّ فحشاً وأجود يداً، وأحمى لحقيقة (ما يلزم حفظه وحمايته) وما مرّ عليّ يوم منذ كنت عندك إلا والموت فيه أحبّ إليّ من الحياة بين قومك، لأني لم أكن أشاء أن أسمع امرأة من قومك تقول: قالت أَمَة عروة كذا وكذا إلا وسمعته، ووالله لا أنظر في وجه غطفانية أبداً، فارجع راشداً إلى ولدك وأحسن إليهم.

تشير القصة إلى عدد من الأمور، منها أن السبي بالحرب والغزو كان سمة ملازمة للمجتمع العربي، وأنه لا فرق بين قبيلة وأخرى، فكلهم غازٍ ومغزوّ، وكل امرأة ستكون عندها منتصرة أو

(99) مهنا 185؛ علي 4 ، 411 – 413.

سبيّة، وفي الحالتين ستكون الغزوة في غير صالح المرأة. فإن انتصر قومها جاؤوا إليها بنساء أخريات، ضرائر أو سبايا، وإن هزموا غدت هي سبية المنتصرين ولحقها وقومها من العار ما يعرفنه جيداً، فقد ورد أن العربيات كنّ يقفن خلف الغزاة يرددن شعراً يقلن فيه:

إن تُدبروا يولجوا فينا الغُلُف

أي أعضاءهم التناسلية، وبالتالي فإن عقدة السبي لا تفارق المرأة العربية، وتبقى كرامتها مجروحة لا تشفى إلا بحريتها. والقصة تشير إلى أن سلمى بقيت مجروحة الكرامة، رغم كل الحب الذي كان يكنّه عروة لها، ورغم كل الإكبار الذي كانت تحفظه له من جهتها، إلا أن عقدة السبي والإحساس بجرح الكرامة، كان أقسى، وكانت تسعى بكل ما تستطيع من حيلة أن تلغي عنها وعن قومها هذه السبّة، مضحية بحياتها الزوجية وأولادها لمسح هذا العار. كما تشير القصة إلى أن أهلها لم يجبروها على شيء، لا أثناء سبيِها ولا بعد ذلك، كما أن عروة نفسه لم يجبرها على ما لا تريد.

ماوية بنت عفزر [100]

كانت ماوية بنت عفزر ملكة وتبحث عن زوج يستحقها، فجاءها ثلاثة من سادة العرب وشعرائها، هم حاتم والنابغة والنبيتي، فقالت لهم: انقلبوا إلى رحالكم، وليقل كل واحد منكم شعراً يذكر فيه فعاله ومنصبه، فإني أتزوج أكرمكم وأشعركم.

فانصرفوا ونحر كل واحد منهم جزوراً، ولبست ماوية ثياباً لأَمَة لها وتبعتهم، فأتت النبيتيّ فاستطعمته من جزوره فأطعمها ثيل جمله (وعاء العضو التناسلي للجمل) فأخذته. ثم أتت النابغة الذبياني فاستطعمته، فأطعمها ذنب جزوره فأخذته، ثم أتت حاتماً وقد نصب قدره فاستطعمته، فقال لها قفي، حتى أعطيك ما تنتفعين به إذا صار إليك. فانتظرت فأطعمها قطعاً من العجز والسنام، ومثلها من المخدش (كاهل البعير ولحمه طريّ) وهو عند الحارك (أعلى الظهر) ثم انصرفت. وأرسل كلّ واحد منهم إليها ظهر جمله، وأهدى حاتم إلى جاراتها بمثل ما أرسل إليها، ولم يكن يترك جاراته إلا بهدية، وصبّحوها فاستنشدتهم فأنشدها النبيتي:

---

(100) علي 9، 816؛ مهنا 328.

هلا سألت النبيتيين ما حَسَبي عند الشتاء إذا ما هبّت الريـــحُ

إذا اللقاح غدت ملقى أصرّتها ولا كريم من الولدان مصبوحُ

فقالت له: لقد ذكرتَ مَجهدة، أي تعباً. واستنشدت النابغة فأنشدها يقول:

هلا سألت بني ذبيان ما حَسَبي إذا الدخان تغشّى الأشمط البرمـــا

وهبّت الريح من تلقـــاء ذي أرل تزجي مع الليل من صرّادها الصرما

فلما أنشدها قالت: ما ينفكّ الناس بخير ما ائتدموا، ثم قالت: يا أخا طيء أنشدني. فأنشدها:

أماويّ قد طال التجنّب والهجرُ وقد عذرتني في طلابكـــم العُذرُ

أماويّ إن المال غادٍ ورائـــحٌ ويبقى من المال الأحاديث والذكرُ

فلما فرغ حاتم من إنشاده دعت بالغداء، وفاز حاتم بالأفضلية، فقالت له: خلّ سبيل امرأتك، فأبى، فزوّدته وردّته، وبعد موت امرأته، خطبها وتزوجها، فولت عديّاً.

وإن ابن عمّ حاتم قال لماويّة: طلّقي حاتماً، وأنا أنكحك وأنا أخير لك منه، وأكثر مالاً، وأنا أمسك عليك وعلى ولدك. فلم يزل بها حتى طلّقت حاتماً، فأتاها حاتم وقد حوّلت باب الخباء، فقال: يا عديّ، ما ترى أمك عُديَ عليها؟ قال: لا أدري، غير أنها غيّرت باب الخباء.

وعلى الرغم مما تحمله القصة من تناقضات في شخصية المرأة، إلا أنها تحمل في ثناياها الكثير من النقاط الهامة، فأن تكون المرأة ملكة وناقدة شعر، وتختار زوجاً لها بناء على كرمه وشعره، وهي التي سبق لها الزواج من قبل حسب القصة، فهذا سياق منطقي، أما أن تطلق زوجها الذي اختارته بسبب كرمه، وهو السبب الذي تزوجته لأجله فمسألة تثير التساؤل. غير أن ما لا يختلف عليه اثنان في القصة هو قوة الشخصية، واتساع المعرفة النقدية، وإدخال الرجال في امتحانات شعر وكرم ومحاسبتهم على ذلك، ما يشير إلى اتساع نطاق الحرية الشخصية للمرأة لتحصيل ما تريد من المتعة، والمزيد من المعرفة، والمزيد من الخيارات للزواج، وسهولة أن تطلّق المرأة زوجها في ذلك العصر. كما نؤكد على أن العرب لم يكن لديهم قبل الإسلام أي تحفّظ على أن تكون المرأة ملكة، وأن يعلو شأنها، وتختار لحياتها ما تشاء، وتفتح لنفسها آفاقا من المتعة لم يسمح الإسلام بمثلها قط.

عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل[101]

تزوجها عبد الرحمن بن أبي بكر الصّدّيق، فلمّا دخل بها علبت على عقله وأحبها حباً شديداً، فثقل ذلك على أبيه فقال له: يا بنيّ إني أرى هذه المرأة قد أذهلت رأيك، وغلبت على عقلك، فطلّقها. قال: لستُ أقدر على ذلك، قال: أقسمتُ عليك إلا طلّقتَها. فلم يقدر على مخالفة أبيه فطلّقها، فجزع جزعاً شديداً، وامتنع عن الطعام والشراب، فقيل لأبي بكر: أهلكتَ عبد الرحمن. فمرّ به يوماً وعبد الرحمن لا يراه وهو مضطجع في الشمس يقول شعراً:

فوالله لا أنساك ما ذرّ شارقٌ وما ناح قمريّ الحمام المطوّقُ

فلم أرَ مثلي طلّق اليوم مثلَها ولا مثلَها في غير ذنب تُطـلّقُ

لها خُلُقٌ عفٌّ ودينٌ ومحـتدٌ وخَلْقٌ سويٌّ في الحياء ومنطقُ

فسمعه أبوه فرقّ له، وقال له: راجعها يا بُنيّ. فراجعها، وأقامت عنده حتى قُتل يوم الطائف، فجزعت عليه جزعاً شديداً، وقالت شعراً:

فآليتُ لا تنفكّ نفسي حزينـــــة عليك ولا ينفكّ جلديَ أغبـــــرا

فتى طول عمري ما أرى مثله فتى أكرَّ وأحمى في الهياج وأصـــبرا

إذا شرعت في الأسنّة خاضـــها إلى القرن حتى يترك الرمحَ أحمرا

ثم تزوجها عمر بن الخطاب في خلافته ودعا الناس إلى وليمته، فلما فرغ الناس من الطعام قال له علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين ائذن لي في الكلام مع عاتكة حتى أهنّيها وأدعو لها بالبركة. فذكر عمر لعاتكة فقالت: إن أبا الحسن فيه مزاح، فائذن له يا أمير المؤمنين. فأذن له فرفع جانب الخدر، ونظر فإذا جسمها مضمّخ بالخلوق، فقال لها: يا عاتكة، ألستِ القائلة:

فآليتُ لا تنفكّ نفسي حزينة عليك ولا ينفكّ جلدي أغبرا؟

ثم قتل عمر فجزعت عليه جزعاً شديداً، وتزوّجت بعده الزبير بن العوام، وكان رجلاً غيوراً، وهو الذي ضربها على مؤخرتها وهي في طريقها إلى المسجد ليمنعها من الخروج للصلاة، ثم قتل عنها،

(101) خليل عبد الكريم. **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، السفر الثاني: الصحابة والصحابة**. (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٧٧).ص372؛ ابن الجوزي، **المنتظم** 5، 110.

فتزوجها محمد بن أبي بكر، فقُتل عنها بمصر، فقالت: والله لا أتزوّج بعده أبداً إني لأحسبني لو تزوجت جميع أهل الأرض لقتلوا عن آخرهم.

وفي القصة إشارات كثيرة منها تدخّل الآباء في الإسلام في حياة أبنائهم الشخصية، كوْن المجتمع العربي آنذاك كان مجتمعاً أبويّاً ذكورياً، يمكن للأب أن يمتلك ابنه وماله على قاعدة: أنت ومالك لأبيك، حتى إنه ليمكنه من هدم بيته وطلاق زوجته، وتشير القصة إلى أن الالتزام بالزوج الواحد سواء بعد وفاته أو طلاقه لم يكن في وارد النساء آنذاك، بل كما يستبدل الرجال نساءهم، تستبدل النساءُ أزواجهنّ، وأن تعدّد الأزواج وتتابعهم في حياة المرأة كان أمراً عادياً، بل ودارجاً كما رأينا في القصة، ويصبح مدار تندّر وسخرية. وتشير القصة إلى سلوك الرجل المسلم حين يريد منع امرأته من الخروج من بيتها، ولو إلى المسجد للصلاة، فيتصرف بطريقة غير لائقة معها.

هند بنت عتبة [102]

أ. مفاخرة الخنساء بالحزن: لما كانت غزوة بدر، قُتل فيها عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة، فأقبلت هند بنت عتبة ترثيهم، وبلغها تسويم الخنساء هودجها في الموسم، أي وضع علامة عليه، ومعاظمتها العرب بمصيبتها بأبيها عمرو بن الشريد وأخويها صخر ومعاوية، وأنها جعلت تشهد الموسم وتبكيهم، وقد سوّمت هودجها براية، وأنها تقول: أنا أعظم العرب مصيبة، وأن العرب قد عرفت لها بعض ذلك.

فلما أصيبت هند بما أصيبت به، وبلغها ذلك، قالت: أنا أعظم من الخنساء مصيبة، وأمرت بهودجها فسوّم براية، وشهدت الموسم بعكاظ، وكانت سوقاً يجتمع فيها العرب، فقالت: اقرنوا جملي بجمل الخنساء. ففعلوا. فلما أن دنت منها قالت الخنساء: من أنتِ يا أخيّة؟ قالت: أنا هند بنت عتبة أعظم العرب مصيبة، وقد بلغني أنك تعاظمين العرب بمصيبتك، فبم تعاظمينهم؟ فقالت الخنساء: بعمرو بن الشريد، وصخر ومعاوية ابني عمرو، وبم تعاظمينهم أنت؟ قالت: بأبي عتبة بن ربيعة، وعمّي شيبة بن ربيعة، وأخي الوليد.

---

(102) الأبشيهي 856؛ مهنا 384. علي 6، 761.

ب. هند وزوجها الفاكه بن المغيرة: أقبل رجل ممن كان يغشى بيت الفاكه فولجه، فلما رآها وحدها رجع هارباً، وأبصره الفاكه فأقبل إليها وضربها برجله، وقال: من هذا الذي خرج من عندك؟ قالت: ما رأيت أحداً ولا انتبهت حتى أنبهتني. فقال لها: ارجعي إلى أمّك. وتكلم الناس فيها. وقال لها أبوها: يا بنيّة، إن الناس قد أكثروا فيك، فأنبئيني، فإن يكن الرجل عليك صادقاً دسستُ عليه من يقتله فتنقطع عنك المقالة، وإن يك كاذباً حاكمته إلى بعض كهّان اليمن. فقالت: لا والله ما هو عليّ بصادق. فقال له: يا فاكه، إنك قد رميت ابنتي بأمر عظيم، فحاكمني إلى بعض كّهان اليمن. وعندما حكم الكاهن ببراءتها، وتنبّأ بأنها ستلد ملكاً، نهض إليها الفاكه فأخذ بيدها، فنترت يدها من يده وقالت: إليك عني، فوالله لأحرص أن يكون ذلك من غيرك، فتزوجها أبو سفيان.

والحكاية الأولى تشير إلى موقع الحزن والإعلان عنه في حياة المرأة العربية حين تُرزأ بأعزاء عليها، وسواء كانت الخنساء أم هند بنت عتبة، فقد وقفت كلتاهما لبيان الأمر الذي رزءتا به، وهو ما لا نريد الوقوف عنده، بيد أنه يشير إلى حركة المرأة بين الناس، وتنقّلها في أسواق قومها، تنشد الشعر وتفاخر به وبحزنها، في حين تشير الحكاية الثانية إلى شخصية المرأة العربية، ممثلة في هند، وهي تتعرض للاتهام في عِرضها من قبل زوجها، وعدم تصديقه لها في نفيها، ومن ثمّ احتكام العرب للكهّان، ورضاهم بكلامه، رغم أنها خافت لأن الكاهن ليس سوى بشر يصيب ويخطئ، والشاهد في المسألة هي رفضها العودة مع زوجها إلى بيت الزوجية، معلنة إياه مطلقاً مخلوعاً، ولأنها موعودة بأن تكون أماً لملك، فقد أصرّت على أن لا يكون ابنها من رجل يتهمها لمجرد مرور رجل بخيمتها. ويقول السياق الخفي للقصة أن القصاصين إنما أضافوا إليها ما يريدون به الإشادة بهند أم معاوية بنت أبي سفيان.

هند بنت النعمان بن المنذر [103]

كانت هند من أجمل نساء أهلها وزمانها، وأمّها مارية الكندية، فخرجت في خميس الفصح، وهو بعد الشعانين بثلاثة أيام، تتقرّب في البيعة، ولها حينئذ إحدى عشرة سنة، وذلك في ملك المنذر، وقد

(103) مهنا 386؛ علي 3، 290.

قدم عديّ حينئذ بهدية من كسرى إلى المنذر، وهو يومئذ فتىً شابّ، فاتفق دخولها البيعة وقد دخلها عديّ ليتقرّب، وكانت مديدة القامة عبلة الجسم، فرآها عديّ وهي غافلة فلم تنتبه له حتى تأملها ووقعت في نفسه. وفي زيارة أخرى رأته هند فأحبته، وعرفت ماريّة خادمتها ما بها وتبيّنته في وجهها. فلما كان الغد تعرّضتْ له مارية، فلمّا رآها هشّ لها، وكان قبل ذلك لا يكلمها، وقال لها: ما غدا بك؟ قالت: حاجة إليك. قال: اذكريها، فوالله لا تسأليني شيئاً إلا أعطيتك إياه. فعرّفته أنها تهواه، وأن حاجتها الخلوة به على أن تحتال له في هند، وعاهدته على ذلك. فأدخلها حانوت خمّار في الحيرة ووقع عليها. ثم أخبرت عديّاً بحب هند له، وطلبت منه أن يحتال على أبيها ليزوّجه إياها، وقالت: ادعه، فإذا أخذ الشراب منه فاخطب إليه، فإنه غير رادِّك، قال: أخشى أن يغضبه ذلك فيكون سبب العداوة بيننا. قالت: ما قلت لك هذا حتى فرغتُ منه معه. فصنع عديّ طعاماً واحتفل فيه، ثم أتى النعمان بعد الفصح بثلاثة أيام، وذلك في يوم الاثنين، فسأله أن يتغدى عنده هو وأصحابه، ففعل، فلما أخذ منه الشراب خطبها إلى النعمان، فأجابه وزوّجه وضمّها إليه بعد ثلاثة أيام.

والقصة تشبه إلى حدّ بعيد قصة المرقش الأكبر مع فاطمة بنت المنذر وخادمتها بنت عجلان، من حيث الانفتاح الجنسي لدى النساء وقدرتهنّ على تحقيق مآربهن الجسدية مع الرجال، ومدى الحرية التي أعطيت لهنّ آنذاك، من حيث الحركة والانتقال والتودّد إلى الشباب والتعبير عن رغباتهنّ الجنسية، حتى لو كان الأمر داخل البِيَع والكنائس.

بيد أن نهاية القصة بالزواج تشير إلى جانب اجتماعي لم يكن هناك بدّ من الالتزام به بين الحرائر. غير أن قيام الخادمة مارية بالتقريب بين عشيقها وسيّدتها، وهو ما فعلته بنت عجلان في القصة السابقة، يثير سؤالاً كبيراً حول علاقة السيدات بالإماء، وقدرة الإماء على فعل ما لا تفعله السيدات الحرائر اللاتي يُتْقَنَ لفعل ذلك. كما أن عدم اعتراض هند على ما فعلته خادمتها مع حبيبها يشير إلى مسألة هامة ذات علاقة بالانفتاح الجنسي بين الرجال والنساء ما لم يكونوا متزوجين، خصوصاً وأن القصة حدثت بين نصارى، وليس بين وثنيين.

خديجة بنت خويلد (قبل الإسلام)

آثرنا الوقوف مطوّلاً عند هذه الشخصية النسوية نظراً لدورها الواضح في الإسلام وفي الفترة التي سبقته، وهي النموذج الأبرز للمقارنة بين واقع المرأة قبل مجيء الإسلام، وواقعها بعد ذلك، نظراً لتماسّها المباشر بالنخبة قبل الإسلام، وبالشخصية الأهم في التاريخ الإسلامي: النبي محمد.كانت خديجة بنت خويلد ذات نسب مرموق. وهي أسدية بنسب أبيها. وعشيرة أسد هي أحدى عشائر «قريش البطاح» جدّهم عبد العزى بن قصيّ[104]، وهم الذين كانوا يسكنون بباطن مكة، بالوادي، وقد أقاموا في بيوت مستقرة، ويبدو من وصف أهل الأخبار لبيوت مكة أن بيوت أثريائها وسادتها بنيت بالحجر. ولبعض الدور حجر عند باب البيت ليستظل من أشعة الشمس. وقد كان لمنزل خديجة حجر من هذا الطراز[105].

وكان بنو أسد من وجهاء مكة. كما كان خويلد والد خديجة من أصحاب الرياسة والشرف فيها، وقد عُرف بالصدق والأمانة والأنفة، كما كان من أكثر أبناء أسد ولداً، لذا كان سيّد بني أسد بن عبد العزّى[106].

تزوجت خديجة قبل محمد مرّتين، مع أن روايات للشيعة ينقلونها عن مصادر موثوقة لديهم تقول بأن خديجة كانت عذراء عند زواجها من محمد، وسنناقش هذه المسألة في الفصل الثالث من الرسالة.

كانت خديجة تاجرة، وفي مكة كان حجم النشاط التجاري للفرد يحدّد بشكل ما موقعه في القبيلة، كما يحدد حجم النشاط التجاري للقبيلة موقعها بين القبائل، ولا يتعلق الأمر بقوم خديجة فقط، بل بها شخصياً إذ كانت «ذات شرف ومال كثير وتجارة تبعث إلى الشام فيكون عيرها كعامّة عير قريش، وكانت تستأجر الرجال وتدفع المال مضاربة»[107]. والدارس لكتب الروايات لا يجد أثراً

(104) المسعودي 1، 64؛ والبلاذري، **فتوح** 1 ، 39.
(105) الطبري 2 ، 283.
(106) هشام بن محمد بن السائب الكلبي. **الأصنام**. (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 2000) ط4، ص 75؛ ابن الجوزي، المنتظم 2، 277؛ علي 3، 526.
(107) ابن سعد 8 ، 16؛ ابن هشام 1 ، 199؛ الطبري 2 ، 280.

لتاجرات في حجم خديجة عدا أسماء بنت مخرّبة، أمّ الحكم بن هشام حيث ورد أنها كانت تبيع العطور التي يرسلها إليها ابنها عبد الله بن أبي ربيعة من اليمن[108].

ويختلف المجتمع القرشي من ناحية التقاليد الاجتماعية المتعلقة بالمرأة مع عادات وتقاليد جنوب الجزيرة، بل وحتى مع تقاليد الناس في يثرب التي هاجر إليها عدد من العائلات اليمنية وأثّروا في عاداتها وتقاليدها. فاليمن عرفت حسب الباحثين عادات وتقاليد «أمومية»[109]، وقد ظلت هذه العادات والتقاليد مؤثرة لزمن طويل مما بوّأ المرأة مكانة في العلاقات الاجتماعية، ومساحة من الحرية أوسع على المستوى الشخصي، وهو ما سيصطدم به القرشيون المهاجرون إلى المدينة وسيعبّر عن ذلك عمر بن الخطاب بقوله: كنا معشر قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفقت نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار»[110]. ويبدو أن موقع النساء الشريفات في قريش سمح بالتجاوز عن الكثير من القيم والتقاليد التي تحدّ من حرية المرأة وحركتها، لذا لم تكن هناك مشكلة لديهم في أن تكون خديجة تاجرة، خصوصاً وأن المستفيدين من تجارتها سيكونون كثر. لقد كانت ذات مال وفير مما يعني دعم مركز خديجة، وإعطائها حقّ التصرّف مما أتاح لها المجال لامتهان التجارة . وهو ما ذكر ه الحديث النبوي عندما ذكر محمد خديجة فقال: «وواستني بمالها عندما منعني الناس»[111]. وقد ورد أنها كانت «حازمة ولبيبة وجلدة»[112].

وقد شهدت مكة في الفترة السابقة للإسلام ظاهرة الحنفاء، وسوف ينوّه القرآن بالحنيفية والحنفاء، ويذكرهم في أكثر من آية، بل ويعتبر أن إبراهيم كان أولهم، وأنهم أتباع لديانته. ستصبح الحنيفية مرادفة للإسلام، ويصبح الحنيف مرادفاً للمسلم في أكثر من موضع من مواضع القرآن[113]. وفي

---

(108) ابن سعد 8 ، 220؛ الواقدي، **المغازي** 65.
(109) الربيعي 247.
(110) ورد توثيقه سابقاً.
(111) عبد المنعم الحفني. **موسوعة أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر**. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002) 217.
(112) الطبري 2 ، 281؛ ابن هشام 1 ، 200
(113) وردت لفظة الحنيف، والحنيفية في اثني عشرة موضعاً منها سبعة مواضع مرتبطة بإبراهيم، وخمسة منها دعوة لأن يكون المسلم حنيفاً مسلماً، باعتبار الحنيفية هي ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ **القرآن الكريم**. سورة الروم آية 30.

صلب حنفاء قريش سنجد رمزاً على صلة وثيقة بخديجة بنت خويلد، ألا وهو ابن عمّها ورقة بن نوفل الذي تفيد المصادر بأن خديجة سمّيت له في صغرها، كما هي عادة العرب عند ولادة البنت، حيث تتم تسميتها لأحد أبناء عمومتها، وقد ظلّت خديجة على صلة وثيقة به، وإن لم تتزوجه.

كان ورقة أحد أربعة من قريش عُرفوا بالحكمة والتأمل وبنزعتهم التوحيدية. ونجد بالفعل من بين الحنفاء الأربعة أسدياً آخر هو عثمان بن الحويرث، إضافة إلى عبيد الله بن جحش حليف بني عبد شمس، كذلك زيد بن عمرو بن نفيل من عشيرة عديّ. وذكر ابن هشام في السيرة أنهم تعاهدوا على نبذ عبادة قومهم وتصادقوا: «ثم قال بعضهم لبعض تصادقوا وليتكتم بعضكم على بعض.. تعلمون والله ما قومكم على شيء، لقد أخطأوا دين أبيهم ابراهيم»[114]. وتشير بعض المصادر أن ورقة تنصّر بل استحكم في نصرانيته[115]، وأنه كان يعرف القراءة والكتابة وكان يكتب من الإنجيل ما شاء أن يكتب[116]. وهذا هو الجوّ الديني الذي نشأت فيه خديجة.

تشير المصادر إلى توجّه خديجة مباشرة إلى محمد، إذ بعثت إليه إثر عودته من الشام وخاطبته بالقول: «يا ابن عمّ، إني رغبت فيك لقرابتك وَسِطَتك في قومك وأمانتك وحسن خلقك، وصدق حديثك»[117]، ثم عرضت عليه الزواج منها.

إن في موقف خديجة هذا لجرأة كبيرة تدلّ على أنها كانت سيّدة نفسها وصاحبة القرار في ما يتعلّق بحياتها ومستقبلها. لا تذكر كتب التاريخ أن الفتيات يزوّجن أنفسهنّ، بل كنّ يُزوّجن في سنّ مبكرة تصل السادسة أو السابعة أحياناً ، وكان ذلك يتمّ من قبل آبائهنّ أو أوليائهنّ. كما تذكر أن المطلقات والأرامل كنّ يتزوجن ثانية وثالثة ورابعة، حتى ولو كان لديهنّ أطفال كما أشرنا سابقاً. وليس شرطاً أن يتمّ الزواج تحت إشراف وليّ، تُخطب منه الفتاة أو المرأة ويزوّجها.

على هذا الأساس نرجّح أن اختيار خديجة لزوجها بنفسها في المجتمع المكي الذكوري نابع من اعتداد بالنفس. وقوة الشخصية ناجمة عن مستوى النضج الذي وصلته تلك المرأة في عقلها

---

(114) ابن هشام 1 ،222 .
(115) المصدر السابق 223.
(116) علي 6 ، 456.
(117) ابن هشام 1 ، 199؛ ابن الأثير 7 ، 80.

وتجربتها وثقافتها. ومن الملاحظ أن محمداً إذ قبل بالزواج، فإنه لم يُعر أهمية للموقف الاجتماعي الذي كان ينظر إلى «الزواج بالثيب» نظرة أقل احتراماً من الزواج بالبكر، فهو زواج يعزف عنه الشباب ويعيّر به من يُقدم عليه إذ يُتّهم بالوهن الجنسي أو الطمع في مال الزوجة[118] . وقد حثّ النبي أتباعه بعد ذلك على الزواج بالأبكار[119]، ما يشير إلى وجود مشكلة في زواجه من خديجة الثيب، ربما بقي يعاني منها حتى وفاتها.

لقد كانت خديجة أكبر منه سنّاً وأغنى منه تجربة. وفي نفس الوقت، ونظراً لكون خديجة تاجرة وذات علاقة مع تجار مكة وغيرها، فقد كانت على صلة بمجتمع التجار الذين كانوا يخرجون ويسافرن، ولديهم معرفة بما يدور حولهم في الأمم الأخرى، لذا كانت تعرف الكثيرين من المهتمين بالشأن الثقافي والباحثين عن الحقيقة وعن معرفة جديدة، خصوصاً من أصحاب محمد المقربين، فمثلاً كانت تعرف أبا بكر، وهو من هو معرفة في الأنساب وأيام العرب وكانت رحلاته التجارية قد عرّفته بما حوله، وكذلك عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله، ابن أختها.

إن أغلب الظنّ أن خديجة أدركت ما يشغل بال محمد، وهو ما قد يكون يشغل بالها هي كذلك، فشجعته من موقع الاقتناع، وربما وضعته في دائرة تصديق ما يرى ودفعت به نحو بؤرة الحدث النبوي، وقد روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: إن من فضائل خديجة أنها كانت تعظّم النبي وتصدّق حديثه قبل البعثة وبعدها[120]. لقد انطلقت بمحمد إلى ورقة، وفي هذا دلالة واضحة على أمر لم يكن غائباً عنهما، وقالت: اسمع من ابن أخيك. وعندما أخبره محمد بما يرى من رئيّ، قال ورقة: هذا الناموس الذي أُنزل على موسى بن عمران. ليتني فيها جذع. ليتني أكون حيّاً حين يخرجك قومك. بعد ذلك تمتحن خديجة الوحي كما ورد في الرواية إذ تكشف خمارها فيغيب الوحي، وفي

---

(118) جواد علي 5 ، 526.

(119) البخاري حديث رقم 1081. وعن جابر بن عبد الله قال: قفلنا مع رسول الله من غزوة فتعجلت على بعير لي قَطوف، فلحقني راكب من خلفي، فنخس بعيري بعنزة كانت معه، فانطلق كأجود ما أنت راء من الإبل، فإذا النبي فقال: ما يُعجلك؟ قل: كنتُ حديث عهد بعرس. قال: أبكراً أم ثيّباً؟ قلت: ثيّب. قال: فهلّا جارية تلاعبها وتلاعبك؟ وفي نفس البابّ أن عائشة سألت النبي: أرأيت لو نزلت وادياً وفيه شجرة قد أُكل منها، ووجدت شجرة لم يؤكل منها، في أيِّها تُرتع بعيرك؟ قال: في التي لم يُرتع منها. تعنى أنه لم يتزوج بكراً غيرها.

(120) خليل عبد الكريم. **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين.** (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2005) .ص 336.

هذا من المعرفة ما يجعل خديجة أكثر من مجرد زوجة تدعم زوجها وتقوي عزيمته، ويصل بها إلى صانعة حقيقية لحدث سيكون له فيما بعد شأن وأي شأن. ولم تكن بحاجة لإعلان إيمانها بنبوّة زوجها، فقد بدأت معه مشوار الدعوة قبل أن يبدأها هو، ولا شكّ في أن خديجة لعبت دوراً بارزاً في تجميع الرفقة الأوائل من أصدقاء زوجها وزملاء تجارتها. وتروي المصادر أن خديجة جهرت بإسلامها حين خرجت مع محمد وعلي بن أبي طالب، وكان فتى لم يناهز الحلم، للصلاة حول الكعبة، ولم يرد أنها تعرّضت للأذى أو للاضطهاد، مما يعني من ناحية أن قريشاً كانت تعلم مكانة خديجة فيها، كما أن وجود المرأة وحضورها في المجتمع الذكوري ممكن ومستوعب، خصوصاً لدى الطبقة الأرستقراطية، وليس أدلّ على ذلك من أن هناك عديداً من النساء برزن في المعسكر المقابل بعدائهنّ لمحمد ومقاومتهنّ للإسلام. كما هو الحال مع زوجة أبي لهب، أم جميل بنت حرب بن أميّة، التي خصّها القرآن بالذكر لفعلها النشيط في مقاومة الإسلام، ومن ذلك رميها الشوك في طريقه كما ورد في الآية[121]. وهجته بشعر، وحملت ذات يوم حجراً كبيراً تريد إلقاءه عليه لقتله، بل وفرضت على ابنيها أن يطلقا ابنتي محمد، ففعلا، وكانت رقيّة بنت محمد عند عتبة بن أبي لهب، وأم كلثوم عند معتّب بن أبي لهب[122].

إن خديجة تقدّم لنا الصورة الواضحة للمرأة العربية التي أخذت على عاتقها مسؤولية كبيرة، فبالإضافة إلى مسؤولياتها التجارية، كان هناك أبناؤها من أزواجها السابقين، مع اضطراب الروايات حولهم، واهتمامها بدينها ومعتقداتها ومتابعتها لمستجدات ما تتفق عنه أذهان وأرواح الحنفاء الذين يمتّون إليها بصلة، ثم أدركت أهمية محمد في المرحلة اللاحقة، فآوته[123] واحتضنت تأملاته وحرست تطلعاته في السماء، ووصلتها بما لديها من معارف وما حولها من أناس وما مرّ

(121) جاء في وصف أم جميل زوجة أبي لهب قول القرآن: ﴿تبت يدا أبي لهب وتبّ، ما أُغنى عنه ماله وما كسب، سيصلى ناراً ذات لهب، وامرأته حمّالة الحطب، في جيدها حبل من مسد﴾ **القرآن الكريم**، سورة اللهب

(122) سيد قطب. **في ظلال القرآن**. ط 30. (القاهرة: دار الشروق، 2001) مجلد6، ص 4000؛ ابن هشام 2، 6.
ومن شعرها في هجاء النبي قولها، من الرجز:

مذمّماً عصينا وأمره أبينا ودينه قلينا

(123) سيد قطب 6، ، 3927. جاء في **القرآن الكريم** : ﴿ألم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك عائلاً فأغنى﴾ سورة الضحى، وقال المفسرون أنه وجده عائلاً فأغناه من مال خديجة، وليس دقيقاً ما ذكره ابن كثير في تفسيره من أن معنى الآية أنك كنت فقيرا ذا عيال فأغناك الله عمّن سواه، لأنه بعد زواجه من خديجة لم يكن فقيراً، بل أصبح شريكاً في مالها الكثير، انظر: محمد علي الصابوني. **مختصر تفسير ابن كثير**. (مكة: دار الصابوني، 1977) ج 3، ص 650.

بها من كتب.

إن ما أوردناه من قصص، وما وثّقناه من مصادر ليس نهاية المطاف في هذا المجال، لأن النماذج لا تكاد تنتهي لكثرتها، وقد آثرنا الابتعاد عن النماذج التي ذكرت في القرآن حتى لا نخرجها عن السياق الذي ذكرت فيه. فمثلاً يمكن اعتبار زوجات الأنبياء كامرأة لوط وامرأة نوح كنموذجين لخروج المرأة على شرط الذكورة المفروض عليهنّ، بينما في الجانب المقابل يمكن اعتبار زوجة فرعون التي خرجت على زوجها نموذجاً آخر للمرأة التي تؤمن بما لا يؤمن به زوجها، وكذلك امرأة فرعون مصر التي راودت النبي يوسف عن نفسه نموذجاً ثالثاً، كما ابتعدنا عن إيراد قصص زوجات النبيّ محمد وما كنّ يثرنه في حياته من متاعب معتبرين أن هذه المتاعب كانت صراعاً بين ضرائر، ولا تعكس شخصية المرأة العربية من خلال هذه القصص.

خاتمة

يتضح من العرض السابق أن المجتمع العربي في منطقة الحجاز، بمدنها الثلاث الكبرى كان يعيش مرحلة من مراحل تطوّره تشكلت عبر أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكان للمرأة في هذا المجتمع موقع يتفاوت بين الرقّ، بما فيه من مواصفات المهانة والإذلال، وبين السيادة الملكية التي كانت بعض النساء العربيات يتمتعن بها. وبين هذين المستويين تظهر لنا مستويات أخرى متعددة تكاد تبدو فيها المرأة على شيء من الأهمية والاحترام.

لقد اكتسبت المرأة شيئاً من الاحترام والتقدير في خضمّ صراعها على البقاء من موقع التأثير، بيْد أن قانون التطوّر الاجتماعي كان لا بدّ أن يأخذ مجراه مهما كانت مقاومة المرأة لما يترتب على سريان هذا القانون من إقصاء لحضورها وتقليص لدورها وتراجع لأهميتها في المجتمع.

وقد ظهر لنا واضحاً وجلياً من استعراضنا لتلك المجموعة من النساء العربيات قبل الإسلام، وكيف كانت حالة كل واحدة، وكيف استطاعت بقوّة شخصيتها وإرادتها أن تفرض شروط حضورها وتعلّم من حولها احترامها وعدم تجاوز حدودها. وعلى الرغم من أن هذه النماذج ليست كثيرة إلا أنها تقدّم صورة عن واقع المرأة، وعن سماح المجتمع العربي للمرأة التي تستطيع فرض حضورها أن تتمتع بما استطاعت تحقيقه، ولم يكن لديه أن مبرر ديني أو ثقافي لقمعها تاركاً قانون التطوّر الاجتماعي ليأخذ مجراه في هذا الشأن.

الفصل الثالث

المسلمون والنساء

(1) محمد والمرأة قبل الهجرة:

- خديجة
- سودة بنت زمعة

(2) محمد والمرأة في يثرب بعد الهجرة

أولاً: نساء ما بعد الهجرة

ثانياً: هيمنة الرجل وإنهاء ما تبقى من مكانة المرأة

- تكريس الانتساب للرجل
- إقصاء المرأة عن الفعل العام

ثالثاً: دور نساء النبي في حركة المجتمع الإسلامي

- حالة خاصة

(3) عصر الخلفاء الراشدين

أولاً: فترة أبي بكر

- المرأة في حياة أبي بكر الخاصة

ثانياً: فترة عمر بن الخطاب

- الغياب الشامل للمرأة: الاستخلاف
- المرأة في حياة عمر بن الخطاب الخاصة

ثالثاً: فترة عثمان بن عفان

- المرأة في حياة عثمان بن عفان الخاصة
- محاولة المرأة لاستعادة مكانتها: عائشة ونائلة

رابعاً: فترة علي بن أبي طالب:

- المرأة في حياة علي بن أبي طالب الخاصة
- هزيمة المرأة: عائشة

(4) الصحابة والمرأة

- معاملة المرأة

نتناول في هذا الفصل الوضع الذي صارت إليه المرأة في عصر الإسلام الأول، وهي الفترة الممتدة من بداية البعثة المحمدية حتى نهاية خلافة علي بن أبي طالب.

لن يكون بحثنا في هذا الفصل فقهياً، أي يتناول ما طلب الإسلام من المسلمين أن يعاملوا المرأة على أساسه، وإنما ما مارسه هؤلاء في حياتهم اليومية، وكيف تعاملوا مع المرأة في ظلّ ديانتهم الجديدة، متطرقين إلى المدى التغييري الذي أحدثته هذه الديانة في سلوكهم الإنساني تجاه المرأة.

سنقف مطوّلاً أمام شخصية النبي محمد بصفته الشخصية الأولى والأهمّ في التاريخ الإسلامي منذ نشأته وإلى الآن، خصوصاً مواقفه السلوكية مع المرأة، سواءً كانت زوجة أم ملك يمين، مبينين الخطوط العريضة التي حكمت هذا السلوك، ومدى التغيّر الذي طرأ عليه منذ بدء دعوته، وحتى وفاة زوجته الأولى خديجة بنت خويلد الأسدية، ومن ثمّ نلتقط خطوط التغيير الأخرى في شخصيته، فيما يتعلق بعلاقته بالنساء اللواتي دخلن حياته، سواء قبل هجرته إلى يثرب أو بعدها حتى وفاته. ومع اختلاف الروايات في عدد زوجات النبي وكيفية الزواج بهن فقد اخترنا أكثر الروايات انسجاماً من صورة الواقع التاريخي للمجتمع العربي آنذاك، مستبعدين ما يندرج في قائمة الحكايات ذات الطابع الأسطوري اللاعقلاني، ومستبعدين كذلك ما كان يخالف تلك الصورة ويتناقض معها، كما فعلنا في العديد من روايات الشيعة التي بدا فيها مثل ذاك التناقض، كروايتهم عن عذرية خديجة قبل زواج محمد منها، وهي في الأربعين في ظل مجتمع لم تكن الفتاة فيه تتجاوز الثالثة عشرة دون زواج.

بعد ذلك سنضع تحت مجهر البحث الشخصيات الهامة والتي أسميناها (مجتمع النخبة)، بدءا بالخلفاء الأربعة، واستكمالاً بالعشرة المبشرين بالجنّة، لنرصد سلوكهم مع المرأة.

إننا هنا لا نضع الإسلام، وإنما المسلمين، تحت مجهر البحث.

لم يغيّر الإسلام كثيراً في سلوك الرجل تجاه المرأة، خصوصاً في علاقة الرجل بها. لقد ظلّت هي العاملة الشقية في البيت، والمواطن من درجة متدنية، وعلى الرغم من أن الإسلام قنّن الزواج، ملغياً من حياة الناس العديد من أنواع النكاح التي كانت معروفة قبل ذلك، إلا أن هذا التقنين فتح للرجل آفاقاً واسعة لاستبدال الزوجات، نظراً لسهولة الطلاق المترتب على سهولة الزواج، في مجتمع يقوم أساساً على الهيمنة الذكورية البحتة، حيث ألغى الدور الأنثوي في صناعة الحياة وإنتاج الأفكار، معتبراً الرجل وحده صاحب الحق في ذلك.

لقد ألغى الإسلام مفهوم الأنوثة من الآلهة واعتبر أن وجود آلهة من الإناث منقصة لا تليق بالإنسان، ورد في القرآن: ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾[1]، وقال: ﴿فاستفتهم ألربّك البنات ولهم البنون... أصطفى البنات على البنين﴾[2]، وقال: ﴿أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين.. وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾[3]، وقال:﴿أم له البنات ولكم البنون﴾[4]، وقال:﴿أفرأيتم اللاتَ والعزّى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذن قسمةٌ ضيزى... إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى﴾[5]، وقال:﴿إ ن يدعون من دونه إلا إناثاً وإ ن يدعون إلا شيطاناً مريداً﴾[6]، وقال:﴿أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً﴾[7]، وبالتالي فإن حضور الأنثى لم يكن مقبولاً حتى في مجرد نسبته إلى الله والملائكة.

كان المجتمع العربي في سيرورته التاريخية يتجه نحو التحضّر الذي تستوجبه العلاقات التجارية التي كانت مكة عاصمتها بلا منازع في تلك المنطقة، وكانت علاقاتها مع الدول والحواضر المجاورة تدفعها لإحداث تغييرات طبيعية في سياق التطوّر الاجتماعي، لذا فإن ظهور الإسلام لم يدفع بالمجتمع العربي عبر نقلة مفاجئة أوصلته إلى نقطة أعلى تطوّراً مما كان سيحدث لو لم يجئ

(1) **القرآن الكريم**. سورة النحل 57
(2) **القرآن الكريم**. سورة الصافات 149، 153
(3) **القرآن الكريم**. سورة الزخرف 16، 19
(4) **القرآن الكريم**. سورة الطور 39
(5) **القرآن الكريم**. سورة النجم 19، 45
(6) **القرآن الكريم**. سورة النساء 117
(7) **القرآن الكريم**. سورة الإسراء 40.

الإسلام، بل ظلّت شروط حياة المجتمع العربي، والمرأة بشكل خاص، هي ذاتها، وإنما أوجد الإسلام مجموعة من الشرائع والأحكام ذات ثغرات كثيرة يمكن للرجل أن يدخل منها دون أن يحسّ بأنه خالف الإسلام أو تجاوز قوانينه[8].

أن العادات متأصّلة في أفكارنا وعواطفنا، وهناك آلاف الروابط غير المحسوسة التي تربطنا بماضٍ نعتقد أنه انتهى، هذه العادات، شئنا أم أبينا، تجعلنا دائماً «نصبّ النبيذ الجديد في الأقداح القديمة، ونضع الأفكار الجديدة في البراويز القديمة»، كما يقول ليفي برول[9]، الذي يرى أن تاريخ ما قبل الإسلام هو تاريخ تمهيدي أو عبارة عن رواق أو مدخل إلى زمن محمد وخلفائه، قبل أن يتطوّر المجتمع في العهد الأموي ويأخذ منحى مختلفاً[10].

ويتفق ليفي برول مع المستشرق إرنست رينان في أن المرأة رغم وضعها المتدني في الجزيرة حتى مع مجيء الإسلام، فإن هذا الوضع هو أفضل من وضع المرأة اللاحق حتى في عصور متأخرة[11]، وإذا اتفقنا معه في ذلك، فإن وضع المرأة في العصور اللاحقة إنما هو نتاج لما أحدثه الإسلام في البيئة العربية قبل ذلك بزمن.

إن المشكلة ليست في النص في بعض الأحيان، بقدر ما هي في تعامل الإنسان مع هذا النصّ وكيفية فهمه له، وما هي التغييرات التي يجريها على النص لإزاحته عن معانيه.

المجتمع العربي قبل الإسلام، كما في فترة الإسلام المبكر، لم يكن مجتمعا نظيفاً ملتزماً طاهراً: «أخرج ابن الضريس في فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم: أن عمر خطب الناس فقال: لا تشكّوا في الرجم ؛ فإنه حق ولقد هممت أن أكتبه في المصحف؛ فسألت أبيّ بن كعب، فقال: أليس أتيتني وأنا أستقرؤها رسول الله، فدفعتَ في صدري، وقلت: تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحُمُر (الحمير)؟» [12].

---

(8) شاكر النابلسي. **لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟**. (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 2003) ص 316 وما بعدها.
(9) منصور فهمي. **أحوال المرأة في الإسلام**، ترجمة رفيدة مقدادي. (برلين: منشورات الجمل، 1997)ص 15.
(10) المصدر السابق 16.
(11) المصدر السابق ونفس الصفحة.
(12) جلال الدين السيوطي. **الإتقان في علوم القران**. (القاهرة: دار الحديث، 2004) ج3، ص ٦٩

لقد كان الناس قبل الإسلام، وظلّوا في عصر النبوة، يتسافدون ويزنون ويتناكحون ويباضعون ويضاجعون ويفاخذون، كما الحمير بلا ضوابط، كما قال عمر!

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الفترة المكيّة لم تشهد تشريعات وقوانين وأنظمة ذات علاقة بتنظيم الحياة الاجتماعية لأتباع الدين الجديد[13]، خلصنا إلى أن ما كان سائداً قبل الإسلام هو ذاته الذي ظلّ سائداً بعده، خصوصاً في الفترة الأولى من الدعوة. لكنه وفي خضمّ معركته مع قريش كان بحاجة إلى ما يثبّت به قلوب من اتبعوه، فقدّم لهم إغراء حسّيّاً موعوداً بعد الموت، من متع سماوية كسرر العرائس والخمور المعتقة، وأنهار اللبن والعسل، وروائح المسك، فالمؤمنون به سيتمددون على تلك السرر والأرائك ويضحكون من الكفار الذين سخروا منهم في الدنيا. وكانت من أهمّ المتع تلكم الحور العين الكواعب الأتراب، والولدان المخلّدون، جاء في القرآن: ﴿إن للمتقين مفازاً حدائق وأعناباً وكواعب أتراباً وكأساً دهاقاً﴾ [14]، كما جاء فيه ﴿وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون. إنا أنشأناهنّ إنشاءً، فجعلناهنّ أبكارا عُرُباً أترابا﴾ [15]. والملاحظ أن هذه الوعود إنما كانت للرجال فقط، وقد غفل الإسلام عن وضع المرأة تماماً حتى في الجنة، ولم يرد في هذا الصدد سوى أحاديث متأخرة، بعد مساءلات من النساء المؤمنات، ولم تكن سوى استرضاءٍ لخواطرهنّ، بينما بقي للرجل المؤمن كل شيء في الدنيا والآخرة. إن أوصاف الجنّة تلك وردت عندما كان محمد يعيش حياة معتدلة عفيفة مع زوجة واحدة، ويرى أن السبب في ذلك هو تبعية محمد لخديجة، إذ لا يملك أن يقدّم من مالها مهوراً لزوجات أخريات، فهي التي انتشلته من الفاقة وأعطته مركزاً ومنحته وفرة مالية، حيث ورد في القرآن: ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾[16]، وبالتالي كان التزامه بخديجة إلزامياً، لأنه بعد وفاتها بشهرين كان متزوجاً من سودة بنت زمعة، وخاطباً لعائشة بنت أبي بكر في نفس الوقت[17].

---

(13) مع أنه ورد في العديد من الآيات والسور المكية في بعض الأحيان تشريعات وأنظمة، مما يشير إلى أن ترتيب سور وآيات القرآن يحتاج إلى إعادة نظر، إذ لا يصحّ أن تتنزل تشريعات وأنظمة على قوم ليطبقوها، وهم في مجتمع لا يسمح لهم بذلك.

(14) **القرآن الكريم**. النبأ 31 – 32

(15) **القرآن الكريم**. الواقعة 22 – 32

(16) **القرآن الكريم**. سورة الضحى 7

(17) سِلّ، كانون. **تطوّر القرآن التاريخي** (**The Historical Development of the Qur'an**). ترجمة مالك مسلماني، (الصفحة الإلكترونية www.christpal.com). ص24.

لقد ألغى الإسلام عدداً من أنواع النكاح بعد الهجرة، لكنه أبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه لامتلاك الرقيق والجواري من ذات اليمين والسبايا، حيث درّت الغزوات أعداداً هائلة من هؤلاء على الرعيل الأول، وصدرت فتاوى في هذا الباب، أطاحت بكل معاني الكرامة والشرف في حياة المرأة، مستدلين على ذلك بآيات وأحاديث شرحوها وفق تصوراتهم.

ولسنا بصدد البحث في هذه الفتاوى، ولكننا سنقف أمام سلوك الرجال المسلمين في علاقتهم بالمرأة ابتداء من صاحب الرسالة الذي يعتبر كل ما صدر عنه من قول أو فعل أو تقرير أو سكوت شرعاً من الشرع وديناً من الدين.

ترجع مقولة قيمومة الرجل على المرأة إلى عصر ما قبل الإسلام، بيد أن الإسلام كرّس الأمر تشريعاً وإلزاماً، بما يعني إزالة ما تبقى من مكانة المرأة، وهي المكانة التي منحت المرأة موقعاً أفضل مما كانت عليه، لأن قيمومة الرجل العربي قبل الإسلام على المرأة لم تكن تحمل طابع القداسة والتشريع الإلهي كما هو الحال لدى الإسلام.

إن الزواج في الإسلام هونوع من الرقّ[18]، فهي رقيقة له، فعليها طاعته طاعة مطلقة في كل ما يطلب منها مما لا معصية فيه. وفي اللغة العربية ما يشير إلى دونية المرأة ومقارنتها بالناقة[19]، وقد ورد في تاج العروس: الحذاء: الزوجة لأنها موطوءة كالنعل، وورد في تفسير الأحلام العربية أن من رأى نفسه يلبس حذاء فإنه يتزوّج[20].

(1) محمد والمرأة قبل الهجرة:

1. خديجة

يُعتبر الحديث عن النبي محمد من أكثر المواضيع حساسية وخطورة وأهمية في مجال البحث التاريخي، كما أنه من أكثر مواضيع التاريخ إشكالاً وتعقيداً نظراً للاضطراب الكبير في مصادر

---

(18) محمد بن محمد بن محمد الغزالي(أبو حامد) . **إحياء علوم الدين**. (القاهرة: دار مصر للطباعة، 1998). ج3، ، ص 76. وكذلك روى ابن عبد ربّه في العقد الفريد ج7، ص 88 عن عائشة قولها: النكاح رقّ، فلينظر أحدكم عند من يرقّ كريمته.

(19) خليل عبد الكريم. **العرب والمرأة: بحث في الإسطير المخّيم**. (القاهرة: دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1998). ص 31.

(20) محمد بن سيرين. **تفسير الأحلام**. (القاهرة: مكتبة الصفا، 2001). ص159. وقد رد في تفسير الأحلام أن من لبس الخف الساذج فإنه يتزوج بكراً، فإن كان تحت قدمه متخرّقاً دلّ على التزويج بثيّب، فإن ضاع أو وقع الخف من قدم الرجل فإنه يطلّق امرأته، فإن باع الخفّ ماتت امرأته.

هذا التاريخ واختلاف مستوى موثوقيتها. ويزيد الأمر صعوبة كوْنه يتناول المسائل الشخصية في حياة النبي، وعلاقاته بالنساء اللواتي دخلن حياته.

تكاد الروايات تُجمع على أن خديجة كانت في الصفّ الأول من نساء العرب حسباً ونسباً وجاهاً. لقد حظيت قبل الإسلام بألقاب ذات سمة دينية مثل «سيدة نساء قريش» و«سيدة قريش» مقارنة بلقب مريم ابنة عمران أم المسيح «سيدة نساء العالمين».وقد ورد في الأحاديث قران واضح بين السيدتين في المقام والدرجة في الآخرة، بل ورد أنهن كلتاهنّ سيصبحن زوجات لمحمد في الجنة[21]. ومن الألقاب كذلك «الطاهرة» وهو لقب ذو مسحة دينية لاهوتية يعطي خديجة موقعاً دينياً ذا دلالة في الدين الإسلامي، خصوصاً إذا عرفنا أن قبيلتها بني أسد هي قبيلة المناصب الدينية المسيحية حيث القسّ ورقة بن نوفل والبطرك عثمان بن الحويرث والكاهنة قتيلة بنت نوفل[22]. ويرى عبد الكريم أن خديجة كانت تعرف أن هناك نبياً قادماً، وأنه سيكون شاباً، وبالتالي فـ «لم تعبأ بفارق السنّ والمال.. وقدّمت تضحيات جسيمة من المال والنفس والبدن حتى أثمرت الشجرة.. وآن للطاهرة أن تعلن لأهل مكة: هاكم القادم الجديد الذي طال انتظاركم له وشوقكم إليه»[23].

ورد في صحيح البخاري في باب بدء الوحي، أن خديجة قالت لمحمد عندما أخبرها بما يرى: «كلا والله لا يخزيك الله أبداً. أبشر يا ابن العمّ واثبت، فوالذي نفس خديجة بيده، إني لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمة، إنك لتصل الرحم، وتصدُقُ الحديث، وتحملُ الكلّ وتقري الضيفَ، وتعين على نوائب الحق»[24]. وفي النص ما يشير بمعرفتها لنبوته وإيمانها قبل النبوّة بالنبوّة التي سيكون زوجها صاحبَها.

لقد سعت خديجة للزواج من محمد. ولا يعقل أن يسعى هو إليها نظراً للفارق الواسع بين وضع خديجة كسيدة قرشية غنية، وبين وضع محمد كراع فقير كان أجيراً عندها، في مجتمع احتلت

---

(21) عبد الكريم، **فترة التكوين** 10 وما بعدها.
(22) المصدر السابق 20.
(23) المصدر السابق 26.
(24) البخاري، 10

المكانة الاقتصادية والثراء مكان النسب والجاه المعنوي، حيث لم يعد يعبأ مجتمع قريش بعد الازدهار التجاري الذي أوصل الشرق بالغرب والشمال بالجنوب، بعراقة النسب ولا أصالة الحسب، وغدت الثروة هي ميزان التقييم.

لقد عرضت خديجة على محمد أن يخرج في مالها إلى الشام، بينما في رواية أخرى ورد على لسان عمّه أبي طالب قوله لمحمد: «يا ابن أخي أنا رجل لا مال لي، وقد اشتدّ الزمان علينا وألحّت علينا سنونٌ منكرة، وليس لنا مال ولا تجارة، وهذه عيرُ قومك قد حضر خروجها إلى الشام، وخديجة تبعث رجالاً يتّجرون في مالها ويصيبون منافع، فلو جئتها لفضّلتكَ على غيرك لما يبلغُها عنك من أمانتك وطهارتك، وإن كنتُ أكرهُ أن تأتيَ الشامَ وأخافُ عليك من يهود.. وقد بلغني أنها استأجرتْ فلاناً ببكرين، ولسنا نرضى لك بمثل ما أعطته، فهل لك أن أكلّمها؟ فيجيب محمد: ما أحببتَ يا عمّ»[25].

تذكر بنت الشاطئ عن المستشرق مرجليوث بأن محمداً جاءته دعوة خديجة للزواج وهو يجترّ كلمات مريرة سمعها من عمّه أبي طالب حين خطب إليه ابنته أم هانئ، فردّه لفقره وزوّجها ذا مال، واستشعر محمد ذلّة الفقر ومهانته، فما كاد يسمع عن رغبة خديجة في الزواج منه حتى أقبل متلهفاً على الثراء، يداوي به جرح كرامته التي أهدرها فقرُه[26]. بيْد أن روايةً عن ابن عباس تبيّن أن أم هانئ كانت مخطوبة لهبيرة بن عمرو المخزومي، ولذا اعتذر عمّه عن تزويجه. وقد ورد أن محمداً بعد أن فرّق الإسلام بين أم هانئ وبين زوجها هبيرة، طلبها من نفسها فقالت: «والله إني كنتُ لأحبّك في الجاهلية فكيف في الإسلام؟ ولكني امرأة مُصبِية (أي ذات أولاد) فأكره أن يؤذوك» [27].

لقد رفضت خديجة عروضاً كثيرة للزواج من كبار وجهاء وتجار وأثرياء قريش، كما يذكر ابن اسحق أنها ذُكرت حين بلغت سنّ الزواج لورقة بن نوفل ابن عمّها لتتزوج منه، فلم يقدر على

---

(25) الطبري 2 ، 196؛ ابن سعد 1 ، 179.

(26) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ). **تراجم سيدات بيت النبوّة**. (القاهرة: دار الحديث، 2004). ص 189.

(27) المقريزي. **المجهول في حياة الرسول**. (الصفحة الإلكترونية http://www.islameyat.com). والرواية تقول: عن ابن عباس خطب النبي إلى أبي طالب أبنته أم هانئ في الجاهلية وخطبها هبيرة بن أبي وهب بن عمرو فزوجها هبيرة فقال النبي: يا عم زوجتَ هبيرة وتركتني؟ فقال يا ابن أخي إنا قد صاهرنا إليهم والكريم يكافئ الكريم. ثم فرق الإسلام بينها وبين هبيرة فخطبها النبي إلى نفسها فقالت: والله إن كنت لأحبك في الجاهلية فكيف في الإسلام؟

زواجها [28]، ولا يذكر لنا ابن سعد سبب عدم قدرة ورقة على ذلك، ونراها قد اتجهت في خريف عمرها نحو فتى في عمر أولادها، وبادءته هي بطلب النكاح[29].

يذهب بعض المؤرخين إلى أن خديجة كانت نصرانية، وأنها قرأت الكتب على ورقة بن نوفل ابن عمّها، وقد ثبت أنها كانت تقرأ وتكتب، وكانت تحضر جلسات طويلة يتحدث فيها الحنفاء أو النصارى عن الأديان والفلسفات والقصص الدينية وبعض المبشرات بقدوم النبي الجديد، وما إلى ذلك، لذا فقد كانت فرحة ورقة بزواج خديجة من محمد عارمة، وقد وقف، رغم وجود أكابر عشيرتها آنئذ، ليتحدث ويوافق ويدفع باتجاه تذليل الصعوبات التي يمكن أن تحول دون هذا الزواج [30] ويرى أبو موسى الحريري أن الزواج تمّ وفق القواعد المسيحية وفي كنيسة مكة، ويشير إلى أن محمداً «تعمّد» لأنه لا يصحّ زواج المسيحية إلا من مسيحي سبق له «التعميد» [31].

بقيت خديجة زوجة وحيدة لمحمد حتى وفاتها، ولم يضاجع امرأة أخرى، لا حرّة ولا جارية، أثناء وجودها معه، رغم انتشار تعدد الزوجات والأزواج، وانتشار الرقيق والعلاقات الجنسية المختلفة في المجتمع العربي آنذاك، ولم يورد أحد من المؤرخين تفسيراً مقنعاً لهذا الالتزام من قبل محمد الذي ما أن توفيت خديجة حتى توسّع في زيجاته التي بلغت خلال سنين حياته ما يزيد عن خمسة عشر زوجة، عدا ملك اليمين والسبايا. وذكر بعض المؤرخين أنه لم يكن بإمكان محمد الذي ينفق على نفسه ودعوته من مال خديجة أن يطلب منها مالاً ليتزوّج عليها[32] أثناء حياتها.

عاشت خديجة مع محمد منذ بداية زواجهما، وحتى وفاتها. وبالتالي فقد عاصرت إرهاصات الوحي الذي كان يجيئه، بل وتابعت مع ورقة تلك المشاهدات والرؤى التي كان يتحدث عن أنها تمرّ به ويراها، وثابرت على متابعته، وتحمّلت مسؤولية الإنفاق عليه والاهتمام ببناتهما، تاركة إياه

---

(28) ابن هشام 1، 126

(29) لمياء حمادة. **سيرة أم المؤمنين عائشة**. (الصفحة الإلكترونيةwww.shea.com)(بدون ترقيم). يذكر الشيعة أن خديجة كانت عذراء عندما تزوج بها محمد، وقد ذكر هذا أيضاً البلاذري وأبو القاسم الكافي والمرتضى في كتابه الشافي، وأبو جعفر في التلخيص. وبالتالي فإن ما ذكر أن لها أولاداً من زوج آخر هو كذلك ليس صحيحاً، وأنها لم تنجب سوى فاطمة، وأن رقية وزينب المنتسبات إلى محمد من خديجة إنما هما ابنا هالة أخت خديجة التي كانت تزوجت من رجل مخزوميّ، فولدت له بنتاً اسمها هالة، ثم خلف عليها رجل تميميّ يقال له أبو هند، فأولدها ولداً اسمه هند، وكان لهذا التميميّ امرأة أخرى قد ولدت له زينب ورقية، فماتت ومات التميمي فلحق ولده هند بقومه، وبقيت هالة أخت خديجة والطفلتان اللتان من التميمي وزوجته الأخرى، فضمتهم خديجة إليها وبعد أن تزوجت بمحمد ماتت هالة فبقيت الطفلتان في حجر خديجة ومحمد.

(30) عبد الكريم، **فترة التكوين** 13.

(31) الحريري، 39

في عوالمه وتجلياته الغيبية.

وعندما أعلن نبوّته لم تكن بحاجة إلى إعلان إسلامها، فقد سبقت إلى ذلك منذ أن عرفت أنه يرى رؤى غريبة، وأن ابن عمّها ورقة أخبرها أن ما يراه هو ذات الناموس الذي يأتي الأنبياء[33]، فآمنت به.

لقد وقفت معه عندما أعلن رسالته، وهدّأت نفسيته عندما كان يتعرّض له القرشيون بالذمّ والإهانة، وصبّرته على وعده ورسالته[34]، ومع ذلك لم يرد لها أي ذكر في القرآن، في حين ورد ذكر امرأة أخرى لمجرد أن كان النبي يتوق إلى الزواج منها[35]. وتذكر الروايات أن قريشاً عندما قررت مقاطعة بني هاشم، ورحّلتهم إلى شعب أبي طالب، كانت خديجة معهم، ويبدو أنها لم يعد لديها من المال ما يكفي للإنفاق على محمد ودعوته، فقد أكلت أوراق الشجر كما أكلوا، وعطشت وتأذّت مثلهم تماماً. وصبرت فيمن صبر حتى نُقض حلف المقاطعة الذي استمرّ ثلاث سنين على أوثق الروايات[36].

لم تعُد خديجة سيدة قريش كما كانت، بل افتقرت، ولأن مجتمع قريش لا يقيم اعتباراً للنسب والحسب في مواجهة المال، ولأن خديجة تفرّغت للإنفاق على محمد ما يعني نضوب معين تجارتها فإنها لم تجد ما تنفقه، وأضحت كبقية المؤمنين بمحمد من الفقراء والمعوزين. ولا يذكر لنا المؤرخون تفاصيل عمّا كان يجري في حياة محمد وخديجة في تلك الفترة التي انحدر فيها مستوى ثراء خديجة حتى الفقر، ولا كيف كان محمد يتدبّر شؤونهما وشؤون بناتهما آنذاك. خصوصاً وأن الموقف القرشي من محمد ودعوته لم يتغيّر، بل ازداد قسوة ومرارة وصلت حدّ الشكّ في الرسالة[37].

هذا الانقطاع في التفاصيل التاريخية يشير إلى تغييب شامل لما كانت عليه الأمور آنذاك، لأن الحياة في مكة لم تتوقف، والدعوة الجديدة تواجه مقاطعة شاملة، والمؤمنون بها يواجهون إقصاءً فظاً عن

---

(32) المقريزي، الصفحة الإلكترونية: www.islameyat.com

(33) الحريري.(بدون ترقيم). لم يخل كتابٌ من كتب السيرة إلا وذكر كلام ورقة بن نوفل عن نبوّة محمد، ومدى تصديق ورقة للمشاهدات التي كانت تتراءى لمحمد آنذاك، ولكن لم يخطر ببال أحدهم أن يهتمّ بتحليل مقولات ورقة، ودراسة الجوّ الديني والمناخ الذي عاش فيه ورقة وخديجة ومحمد ما أتاح المجال واسعاً لكتّاب معاصرين للربط بين ورقة والقرآن ومحمد، والمسيحية وما إلى ذلك.

(34) الحفني 217. يتجلى هذا في دفاع النبي عن خديجة أمام إساءات عائشة في حقّ خديجة حتى قال لها ذات غضبة منها: والله ما أبدلني الله خيراً منها، آمنت بي حين كفر الناس، وصدّقتني إذ كذبني الناس، واستني بمالها إذ حرمني الناس، ورزقني الله ولدها إذ حرمني أولاد النساء.

(35) نقصد بذلك زينب بنت جحش، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحقّ أن تخشاه﴾ الأحزاب 37

(36) ابن هشام، ج1 ص 375، والطبري ج2 ص 228

(37) وقد عاتبه القرآن على ذلك، وطلب منه اليقين، جاء في **القرآن الكريم**: ﴿فإن كنتَ في شكّ مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك﴾ يونس 94

واقع الحياة اليومية لمكة، لذا يمكن القول أن خديجة غُيّبت تماماً، وأقصيت مالياً وتجارياً.

إن تراجع موقع خديجة يؤكد القيم الجديدة لمجتمع مكة. وهي القيم التي تعتمد الثراء لا الحسب والنسب مقياساً لقيمة الشخص، كما يؤكد تراجع دور المرأة في المجتمع المكّي، وفي المجتمع الذي بدأ يتشكل حديثاً في شعب أبي طالب، حيث لم يعد بإمكانها تقديم العون للناس المحاصرين.

2. سودة بنت زمعة

بعد وفاة خديجة بشهرين تقريباً، حسب الروايات، أصبحت أحوال محمد غاية في القسوة والمرارة، حتى أن عام وفاتها سمّي عام الحزن، نظراً لانقطاع الدعم المعنوي والمالي عنه، إذ قبل وفاتها بقليل توفي عمّه أبو طالب الذي كان سنده الأساسي وحاميه من طغيان القرشيين، ويروي ابن هشام أن قريشاً نالت من النبي بعد وفاة هذين أكثر مما نالت منه على امتداد السنوات السابقة[39].

في هذه الفترة رأى بعض أتباعه أن وجود امرأة في حياته يمكن أن يخفف عنه، فجاءته خولة بنت حكيم السلمية تقترح عليه الزواج، وتقترح عليه الاختيار بين ثيّب وبكر، وسمّت له كلتيهما[40] فطلب منها المضيّ في تنفيذ اقتراحها.

يكاد الرواة يجمعون على أن سودة كانت عجوزاً، وليس لها من الجمال نصيب، بل وثقيلة الجسم[41]، وعلى الرغم من أن والد سودة لم يكن قد أسلم بعد فقد وافق على زواج محمد من ابنته الأرملة التي آمنت بما لا يؤمن به أبوها. لقد كان محمد بحاجة لمن يشدّ أزره ويواسيه ويقف إلى جواره بقوة، وهي لا تملك هذا حسب الروايات، بل ستكون عبئاً عليه، وهو ما دفعه فيما بعد لطلاقها، بيْد أنها وقفت له في طريقه وتذللت إليه أن يردّها لكي تُحشر يوم القيامة في أزواجه، وتنازلت عن حقّها في ليلتها لمن رأت أنه يحبها، قائلة: «والله ما بي على الأزواج من حرص ولكني أحبّ أن يبعثني الله يوم القيامة في أزواجك» [42]. إن هذه الصورة تعكس دونية موقع هذه المرأة، وإحساسها بالضياع لمجرد

(38) ابن هشام 2 ، 49.
(39) ابن سعد 8 ، 57؛ الطبري 3 ، 175 ؛ بنت الشاطئ 193.
(40) ابن هشام 1، 352؛ الطبري 2 ، 222.
(41) بنت الشاطئ 200.
(42) ابن هشام 2 ، 299.

طلاقها، لذا تذللت لتبقى على ذمة رجل، بحجة رغبتها في البقاء في حظيرة أزواجه يوم القيامة.

كانت تلك المتغيّرات تشير إلى تراجع دور المرأة، وانهيار موقعها الفاعل في المجتمع. فبغياب خديجة عن المسرح التجاري لم يذكر الرواة أية امرأة أصبحت ذات موقع تجاري أو اعتباري يعطيها الحقّ في التدخل وصياغة أي قرار مصيري في حياة المجتمع المكي. ولم يكن الإسلام قد وضع تصوّرات واضحة حول موقع المرأة، بل ظلّ المؤمنون به يحتكمون لما كانوا عليه في مرحلة ما قبل مجيء دعوتهم الجديدة. كما لم يتدخل القرآن في تغيير بُنى القرابة في المجتمع العربي، وظلّت نقاط كثيرة تُنظّم بحسب الأعراف السابقة على الإسلام كنظام التوريث، وكيفية الوصول إلى الميزات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومفاهيم الشرف المرتبطة بالمرأة في المجتمع بقيت كما هي قبل بدء الدعوة الجديدة[44]. وبذا كرّس الإسلام طبيعة العلاقة التي كانت سائدة بين الرجل والمرأة في الفترة السابقة، والتي كانت تقوم على قاعدة عدم التكافؤ، لصالح الرجل وأبقى المرأة في دور التابع، وعمل بشكل واضح على إقصائها عن الصفّ الأول للتأثير في التغيير الاجتماعي، ما لم يكن محتاجاً إليها كضرورة آنية، فإذا احتاج إليها سمح لها بالتقدّم قليلاً دون أن يكسر احتكار الرجل للموقع الأول، فإذا انتهت مهمتها أقصاها إلى موقعها في الصف الثاني[44]. رأينا كيف أن المرأة لم تكن في وارد النبي وهو يقدّم وعود الآخرة الحسّيّة للرجال المؤمنين به، بما يعني أنه واصل إقصاءها كما كان يفعل العرب قبل مجيئه بدعوته[45]، لكنه أضفى على هذا الإقصاء صبغة دينية شرعية.

لا تقدّم الروايات أي ذكر لسودة منذ زواج النبي منها وحتى الهجرة، فقد أغفلتها الروايات تماماً، وغُيّبت كأن لم تكن، مع أن الفترة بعد وفاة خديجة كانت حافلة بالأحداث الصعبة في حياة محمد، بدءا من خروجه إلى الطائف، وعودته مخذولاً، ودخوله مكة في جوار المطعم بن عديّ[46] بعد رفض بعض القرشيين إجارته، وبدء تفكيره في الهجرة، والاستعدادات اللازمة لذلك، وانقطاع الوحي لفترة.

---

(44) محمد أركون. **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيم. ط2. (بيروت: دار عطية للطباعة والنشر، 1997). ص97.

(45) زهير حطب. **تطوّر بُنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. ط2 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1980). ص91.

(46) الطبري 2، 242.

(2) محمد والمرأة في يثرب بعد الهجرة

وجد محمد في يثرب مجتمعاً مختلطاً بعقائده وعاداته وتقاليده، ليس فيه سوى فئة من أتباعه الذين ظلوا على عاداتهم قبل مجيئه، بينما كانت لليهود تشريعاتهم التي يلتزمون بها، ولأهل يثرب ما ورثوه عن سابقيهم مع تأثر بمن حولهم.

في يثرب بدأ تنظيم المجموعة المؤمنة بالدعوة الجديدة، ومواجهة متطلبات تكوينها من قواعد وتشريعات ونظم، وما يترتب على ذلك من علاقات اجتماعية عائلية. بيد أن مجتمع يثرب لم يكن بعيداً عما كان عليه العرب في هذا المجال.

إن هذا المجتمع حتى بعد مرور سنوات طوال على اعتناقه الدعوة الجديدة، بل وبعد وفاة صاحب الدعوة، لم يكن مجتمعاً مثالياً صافياً طاهراً مطهّراً كما تصفه كتب الباحثين الإسلاميين، بل كان فيه من الفساد الأخلاقي والانحراف الجنسي الشيء الكثير[47].

أولاً: نساء ما بعد الهجرة

تذكر بعض الروايات أن تقدير عمر عائشة بستّ سنوات حين خطبتها ليس دقيقاً، وترى أن زواجها من النبي كان وعمرها بين الثالثة عشرة والسابعة عشرة، فقد ذكر ابن هشام أن ابن اسحق عدّ عائشة في جملة أول من أسلم أول البعثة، قال: وهي يومئذ صغيرة، وأنها أسلمت بعد ثمانية عشر إنساناً فقط[48]، فلو جعلنا عمرها حين البعثة سبع سنين مثلاً كما يقول، فإن عمرها سيكون حين العقد عليها سبع عشرة سنة، وحين الهجرة عشرين عاماً، وهي خلافات في الروايات. لقد تزوجها النبي كما يتزوّج العرب آنذاك، صغيرة لم تتجاوز سنّ المراهقة، بينما كان هو يتجاوز الخامسة والخمسين.

كما تزوج أم سلمة، وهي هند بنت أميّة ابنة عمته عاتكة بنت عبد المطلب وكان زوجها قبله أبو سلمة بن عبد الأسد، وفي نفس السنة تزوج حفصة بنت عمر بن الخطاب وكانت قبله عند خنيس بن عبد الله السهمي، وكذلك زينب بنت جحش الأسدية وهي ابنة عمته أميّة بنت عبد المطلب، وكان زوّجها

---

(47) عبد الكريم، **مجتمع يثرب** 11.
(48)ابن هشام 1، 371.

لزيد بن حارثة في القصة المشهورة، كما تزوج جويرية بنت الحارث المصطلقية، وروي أنه اشتراها وأعتقها وتزوّجها إبان غزوة بني المصطلق، وكانت قبله عند مالك بن صفوان، كما تزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان واسمها رملة، وكانت قبله عند عبيد الله بن جحش، وتزوج صفية بنت حُيي بن أخطب وكانت عند سلام بن مشكم ثم عند كنانة بن الربيع، وكذلك تزوج ميمونة بنت الحارث الهلالية خالة ابن عباس وكانت عند عمير بن عمرو الثقفي ثم عند أبي زيد ابن العامري، وهناك العديد ممن طلّقهن مثل فاطمة بنت شُريح وكذلك زينب بنت خديجة بن الحارث وأسماء بنت النعمان، وقتيلة أخت الأشعث بن قيس الكندي وأم شريك واسمها غزية بنت جابر ، وسنا بنت أسماء بن الصلت، وخولة بنت حكيم السلمي وكذلك أشران أخت دحية الكلبي. كما أنه لم يدخل بعمدة الكلبية وأميمة بنت النعمان الجونية والعالية بنت ظبيان الكلابية ومليكة الليثية، وعمرة بنت يزيد، وليلى ابنة الخطيم الأنصارية وهناك امرأة اسمها عمرة، ولا تذكر الروايات عنها غير ذلك[49].

وقد مات عن تسع نساء هنّ أم سلمة وزينب بنت جحش وميمونة وأم حبيبة وصفية وجويرية وسودة وعائشة وحفصة، وقد مات منهنّ أثناء حياته كل من خديجة وأم هانئ وزينب بنت خزيمة، وأم سلمة ثم ميمونة. وباستعراض أعمار نسائه عند زواجه منهنّ فإنهن كنّ بين العشرين والثلاثين، أي ما زلنَ في ميعة الصبا، وليس سوى سودة من تجاوزت ذلك، وقبلها كانت خديجة، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الرواة في تحديد ذلك[50].

تشير الروايات في مجال العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع اليثربي، والعربي عموماً إلى أربعة نقاط: أولها شيوع تعدد الزوجات، حيث كان السائد أن لا يتزوّج الرجل امرأة واحدة فحسب، كما

---

(49) ذكر المقريزي أسماء كل النساء اللواتي كنّ في حياة محمد سواء دخلن بهنّ أن لم يفعل، وقد بلغ عددهن الأربعين امرأة.

(50) حول أعمار زوجات النبي ذكرت بنت الشاطئ نقلاً عن ابن سعد والطبري وغيرهم أن زوج حفصة بنت عمر مات من جراحة أصيب بها في «أحد» وكان عمر حفصة ثمانية عشر عاماً، وبالتالي فقد تزوجها النبي وهي في التاسعة عشرة أو العشرين على أبعد مدى، أما زينب بنت خزيمة فقد استشهد زوجها بدر، وقيل طلّقها زوجها فخلف عليها النبي وقد ذكر الواقدي أنها ماتت في الثلاثين من عمرها أي أن النبي تزوجها وهي في الثامنة والعشرين، أما أم سلمة فقد أقامت في بيت الراحلة السابقة زينب بنت خزيمة، وقد توفي أبو سلمة من جرح أصابه يوم أحد، وعندما خطبها النبيّ احتجّت بأنها مسنّة، فأخبرها أنه أكبر منها، أي أنها لم تكن وصلت الخمسين، ولكنها من جمالها سبّبت غيرة عائشة التي احتجت على النبي بقولها: إنك لا تشبع من أم سلمة، وفي رواية كان النبيّ يستكثر منها، ما يعني أنها لم تكن مسنّة، وربما لم تكن تجاوزت الثلاثين، أما زينب بنت جحش فهي حبيبة القلب الأولى التي تزوجها بعد أم سلمة ببضعة شهور وكان عمرها بحسبة أولية لا يتجاوز العشرين سنة، أما جويرية بنت الحارث فقد ورد أنها عاشت حتى بلغت السبعين، وذلك في العام السادس والخمسين من الهجرة، وبذا يكون عمرها عندما تزوجها النبي ستة عشر أو سبعة عشر عاماً، أما صفية فقد توفيت سنة خمسين ما يعني أنها لم تتجاوز العشرين حين تزوجها النبي.. وهكذا لم يثبت أن محمداً تزوج عجوزاً أو امرأة ليس فيها جمال أو ليس لديها في الرجال رغبة.

أنه لا حدّ للعدد الذي يمكن للرجل أن يضمّه إلى زيجاته، ولما جاء الإسلام لم يضع حداً واضحاً، وإنما قدّم إشارة فهم منها الفقهاء بأنها أربع نساء، ولا يجوز الزيادة على ذلك، ويبدو أن النبي لم يُشرّع هذا العدد إذ زاد على ذلك ما استطاع، حيث تجاوز عدد زوجاته خمسة عشر امرأة، فالمرأة هي خير متاع الدنيا، وأن على المسلمين أن «يؤخروهنّ حيث أخّرهنّ الله»[52]كما ورد في الحديث النبوي نفسه، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. إن الإكثار من المتاع في مجتمع ذكوري يدلّ على هيمنة ذكورية ودونية أنثوية. وقد ورد عن ابن عباس قوله: «إن خير هذه الأمة أكثرها نساءً»[53]، ما يشير إلى أن التعدّد هو الأصل والمطلب، بل وقيمة الرجل في الإسلام تكون بعدد ما يضمّ إليه من نساء.أما النقطة الثانية فهي شيوع الزواج من الصغيرات، بل ما تكاد الطفلة تشبّ قليلاً عن وجه الأرض حتى يتخطفها الرجال. وقد عرفت العرب قبل الإسلام هذا النوع من الزيجات، ولم يرد في الروايات ما يثبت زواج رجل من امرأة تكبره، أو في مثل سنّه، عدا ما كان من محمد وخديجة، وما ورد في نكاح الضيزن في بعض الأحيان. لقد تزوج عبد المطلب الشيخ الكبير من هالة ابنة عم آمنة بنت وهب زوج ابنه عبد الله، وهما متجايلتان، أي أن الأبن والابن تزوجا فتاتين بنفس العمر[54]، وقصة عائشة تشير إلى ذلك، فسواء كان عمرها تسع سنوات أو سبعاً أو ثلاثة عشر، فإنما هي طفلة.وتذكر الروايات أن عمر بن الخطاب عرض ابنته حفصة بعد طلاقها على أبي بكر، وهو أكبر منه[55]، فتزوّجها النبي وهو أسنّهم جميعاً.

وتشير إلى ذلك أيضاً قصة أم أبان إحدى زوجات عثمان إذ ورد عن جدّ بن محزر بن جعفر قال: «قدم جندب بن عمرو بن حممة الدوسيّ المدينة مهاجراً في خلافة عمر بن الخطاب، ثم مضى إلى الشام وخلّف ابنته أم أبان عند عمر، وقال له: يا أمير المؤمنين، إن وجدت لها كفئاً فزوّجه بها ولو بشراك نعله، وإلا فأمسكها حتى تلحقها بدار قومها بالسّراة. فكانت عند عمر، واستشهد أبوها، فكانت تدعو عمر أباها ويدعوها ابنته. قال: فإن عمر على المنبر يوماً يكلّم الناس في بعض الأمر إذ

(52) محمد صديق حسن خان بهادر. **حسن الأسوة بما ورد عن الله ورسوله في النسوة**(القاهرة، المكتبة التوفيقية،د.ت). ص 268.
(53) البخاري، حديث رقم 1080
(54) اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. **البداية والنهاية**. (القاهرة، دار الفجر للتراث، 2003) ج2 ص 290.
(55) بنت الشاطئ 248 .

خطر على قلبه ذكرُها، فقال: من له بالجميلة الحسيبة بنت جندب بن عمرو بن حممة، وليعلم امرؤ من هو! فقام عثمان فقال: أنا يا أمير المؤمنين. فقال عمر: أنت لعمرو الله! كم سُقت إليها؟ قال: كذا وكذا. قال: قد زوّجتكها. فعجّله فإنها مُعدّة. قال: ونزل عن المنبر، فجاء عثمان بمهرها، فأخذه عمر في ردنه فدخل به عليها، فقال: يا بنية، مدّي حجرك. ففتحت حجرها، فألقى فيه المال، ثم قال: يا بنية، قولي اللهمّ بارك لي فيه. فقالت: اللهم بارك لي فيه، وما هذا يا أبتاه؟ قال: مهرك. فنفحت به (رمته) وقالت: واسوأتاه! فقال: احتبسي منه لنفسك ووسّعي منه لأهلك، وقال لحفصة: يا بنتاه أصلحي من شأنها وغيّري بدنها واصبغي ثوبها، ففعلت، ثم أرسل بها مع نسوة إلى عثمان، فقال عمر لما فارقته: إنها أمانة في عنقي أخشى أن تضيع بيني وبين عثمان، فلحقهنّ فضرب على عثمان بابه، ثم قال: خذ أهلك بارك الله لك فيهم. فدخلت على عثمان، فأقام عندها مقاماً طويلاً لا يخرج إلى حاجة. فدخل عليه سعيد بن العاص فقال له: يا أبا عبد الله، لقد أقمت عند هذه الدوسية مقاماً ما كنت تقيمه عند النساء. فقال: أما إنه ما بقيت خصلة كنت أحبّ أن تكون في امرأة إلا صادفتها فيها ما خلا خصلة واحدة. قال: وما هي؟ قال: إني رجل قد دخلت في السنّ، وحاجتي في النساء الولد، وأحسبها حديثة لا ولد فيها اليوم. قال: فتبسمَتْ. فلما خرج سعيد من عنده قال لها عثمان: ما أضحكك؟ قالت: قد سمعت قولك في الولد، وإني لمن نسوة ما دخلت امرأة منهنّ على سيّد قط فرأت حمراء (أي الدورة الشهرية) حتى تلد سيّد من هو منه (أي أنها لم تكن قد بلغت سنّ المحيض). قال: فما رأت حمراء حتى ولدت عمرو بن عثمان»[56].

وكذلك قصة زواج عمر بن الخطاب من أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب وقد كانت لا تتجاوز السادسة بقليل، للتبرك بنسب آل البيت، وعندما أخبره عليّ بأنها صغيرة أصرّ عمر على ذلك فقال له عليّ: «أنا أبعثها إليك فإن رضيتْ زوّجتكها، فبعثها إليه ببرد، وقال لها: قولي له: هذا البُرد الذي قلتُ لك، فقالت ذلك لعمر، فقال: قولي له قد رضيته، ووضع يده على ساقها فكشفها فقالت له: أتفعل هذا؟ لولا أنك أمير المؤمنين لكسرتُ أنفك. ثم خرجت حتى جاءت أباها وأخبرته الخبر وقالت: بعثتني

(56) مهنّا 20.

إلى شيخ سوء. فقال: مهلاً يا بنيّة فإنما هو زوجك»[57].

أما ثالث النقاط فهي تعاقُب الأزواج على الزوجة الواحدة، فلم يذكر الرواة امرأة إلا ولها زوجان أو أكثر، فهذه أسماء بنت عُميس تعاقب عليها خمسة أزواج من بينهم شقيقان هما جعفر وعليّ ابنا أبي طالب، وكذلك عمهما حمزة وأبو بكر الصدّيق. ويؤكد هذا أن زوجات محمد عدا عائشة، وربما خديجة لدى الشيعة، قد تعاقب عليهن أزواج آخرون قبل محمد. وفي رواية أن طلحة بن عبيد الله، الذي سمّى إحدى بناته باسم عائشة، ووقف معها في معاركها ضدّ عليّ، حتى قتل هناك، قال: «لئن مات محمد لأتزوجّن عائشة»[58]، فغضب النبي ونزلت الآية ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده﴾[59] التي تحرّم نكاح زوجات النبي.

أما النقطة الرابعة فهي استمرار مؤسسة الرقّ، وما تنتجه من تفريعات كالسبايا والجواري، وما شرّعه الإسلام مما أطلق عليه اسم «التسرّي» [60]. وقصة محمد مع جاريته مارية ومضاجعته لها سرّاً في بيت حفصة أو عائشة، حسب الروايات، وما حدث له مع نسائه يؤكد بقاء الحالة التي كانت في فترة ما قبل الدعوة[61]. ولم يكن أصلاً في برنامج الدعوة الجديدة أي توجّه لإلغاء هذا الوضع المهين للمرأة، سواء الجارية أو الحرّة التي لدى زوجها جوارٍ يستسرّهنّ. بل على العكس فإن وجود تشريعات مبنية على النصوص الدينية يجعل من هذه المسألة جزءا من التركيبة الأساسية للمجتمع الإسلامي، وقد عرفنا كيف أن المسلمين، بسبب الفتوحات ، ملأوا بيوتهم بالجواري والسبايا.

إن النقاط الأربع السابقة تؤكّد على موقع المرأة المتدني في المجتمع العربي، وفي المجتمع الإسلامي بعد ذلك حيث كرّس ظهور الإسلام هذه الأمور، ووسّع نطاقها بحيث لم يبقَ للمرأة موقع كالذي

---

(57) عبد الكريم، **مجتمع يثرب** 63.

(58) محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**،(القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت) ط9، ج3 ، ص 109. ورد في سبب نزول الآية: ﴿ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾الأحزاب 53، أن ابن عباس قال: نزلت في رجل همّ أن يتزوّج بعض نساء النبي بعده، قال رجل لسفيان: أهي عائشة؟ قال: قد ذكروا ذلك. وقال السّدّي: إن الذي عزم على ذلك طلحة بن عبيد الله.

(59) الأحزاب آية 53

(60) جاء في **لسان العرب**: السّرّ: النكاح لأنه يُكتم. والسُّرِّيَّة: الجارية المتخذة للملك والجماع، والسِّرُّ: الزنا والجماع. والسُّرِّيَّة: الجارية لأنها موضع سرور الرجل وهي منسوبة للسِّرِّ لأن الرجل يخفيها عن حرّته (أي زوجته الحرّة) وفي حديث عائشة: والله ما نجد في كتاب الله إلا النكاح والاستسرار، أي اتخاذ السراري.

(61) مالك مسلماني. **متاعب في بيت محمد، قراءة في سورة التحريم**. (الصفحة الإلكترونية www.muhammadanism.org). (بدون ترقيم) وقد وردت قصة مارية في مطلع سورة التحريم حين اتفق محمد مع زوجته أن يحرّم مارية على نفسه بعد أن ضبطته زوجته (حفصة أو عائشة)وهو يضاجع مارية في فراشها.

كان لها من قبل، إذ زُوّجت طفلة أو دخلت على ضرائر لها، أم تعاقب عليها أكثر من رجل أو كانت جارية أو سبيّة. وليست النصائح الأخلاقية النبوية، كالحثّ على إكرامهن رفقاً بالقوارير كما ورد في الحديث، أو خوفاً على الضلع الأعوج من الانكسار إذا ذهبت تقيمه، كما ورد في حديث نبوي آخر، إلا تكريساً لهذه الوضعية الدونية لها. بل وصل الأمر إلى قمع المرأة في حال احتجّت على امتهان حرمتها وكرامتها، فقد ذكر القرآن العديد من الحكايات التي كانت تجري في المجتمع اليثربي، أو داخل بيت النبوّة بشكل خاص حول مثل هذه الحالة، لأن تعدد الزوجات يثير متاعب كثيرة في البيوت نظراً لوضع المرأة المتدني، ورغبتها في المحافظة على ما يمنحها الأمان في بيتها. وليس أخطر على أمان المرأة في بيتها من وجود امرأة أخرى، خصوصاً إذا كانت أجمل منها، أو أقرب إلى قلب الرجل، كما ورد في قول عمر لابنته في قصة التحريم ذاتها حين قال لها: يا بُنيّة، لا يغرّنك هذه التي أعجبها حُسنُها حبَّ رسول الله إياها»[62]. ويزداد الأمر صعوبة إذا كانت في حياة هذا الرجل عشر نساء أو أكثر. ويمكن القول أن عدداً كبيراً من الآيات التي نزلت في المدينة إنما كانت في شؤون النساء، ومتاعبهنّ، وقصص المجتمع العائلية، لأن القرآن كان يتتبّع مشاكل المسلمين التي تواجههم، ويقدّم حلولها. ويكفي مثالاً على ذلك سورة التحريم التي تحدثت في مطلعها عن قصة حدثت بين محمد وحفصة، عندما ضاجع محمد جاريته مارية القبطية على فراش حفصة التي كانت عند أخيها عمر آنذاك، وكانت قد ضبطته بالفعل المشهود، وعابت عليه سلوكه متهمة إياه بأنه لا يرعى لها حرمة ولا حقّاً، وأنه ما كان يجرؤ على فعل هذا مع غيرها، وتقصد عائشة. ولكي يخفف محمد من غضبتها قال: «أليست جاريتي أحلّها الله لي؟ اسكتي فهي حرامٌ عليّ، ألتمس بذاك رضاك، فلا تخبري بهذا امرأة منهنّ»[63]. وفي رواية القمّي في تفسيره قول النبي: «حرّمت مارية على نفسي، ولا أطأها بعد هذا أبداً». وفي رواية للقمّي أن حفصة ذهبت وأحضرت عائشة لترى ما يفعل محمد مع مارية. وفي التفسير أنه عندما حرّم محمد مارية على نفسه قالت حفصة لعائشة: «إن الله قد أراحنا منها»[64]. وسواء كانت التفاصيل متفقة أو أن اختلافاً بينها، فإن متاعب كثيرة قد نجمت،

(62) البخاري 1، 42؛ بنت الشاطئ 255.
(63) الصابوني 3، 513.
(64) مسلماني. (بدون ترقيم)

دفعت بالقرآن إلى أن يقول لمحمد في مطلع سورة التحريم: ﴿يا أيُّها النبيُّ لمَ تُحَرّم ما أحلّ اللهُ لكَ تبتَغي مَرْضاةَ أزواجك﴾، فقرر محمد بعدها اعتزال نسائه شهراً. ولو طلّق محمد زوجاته لانفضّ عنه حتى أقرب الناس إليه، وهما والدا عائشة وحفصة عمودا الحضور والثبات للجماعة المسلمة، إذ روي أن عمر دخل على ابنته حفصة وقال لها: «لقد علمتِ أن رسول الله لا يحبّك، ولولا أنا لطلّقك»، بل ذكر أن عمر قال: «لئن أمرني رسول الله بضرب عنقها لأضربنّ عنقها». كما أن أبا بكر ذهب إلى ابنته ليضربها لولا تدخّل محمد في الأمر[65]. وقد قدّم محمد تكفيراً مناسباً تحلّة يمينه فقام بإعتاق رقبة، لتحرره من تحريمه مارية على نفسه. وتشير الآية إلى شعور محمد بالمرارة: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبُكما، وإن تظاهَرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريلُ وصالحُ المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير﴾. وبعد ذلك هدّدتهنّ الآية بالقول: ﴿عسى ربُّه إن طلقكنّ أن يبدلَه أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيّبات وأبكاراً﴾[66]. لقد شكم النصّ المرأة التي حاولت الاحتجاج على انتهاك فراشها، ووضع النساء جميعاً في مهبّ قرار بالطلاق يلقي بهنّ إلى وضع سيء، لذا فقد آثر الجميع لملمة الموضوع حرصاً على الهيكل العام للجماعة برفض احتجاج المرأة على انتهاك كبريائها وحرمتها.

يناهز عدد الصحابيات حسب الوصف المقبول للصحابي أربعمائة من مجموع عشرة آلاف [67]، وهو عدد مرموق، وقد كان لهنّ حضور مشهود في المساجد، وقد انخرط في الحركة الجديدة نساء كثيرات بعد خديجة، وقدّمن أمثلة أسطورية من الصمود من أجل إيمانهنّ، وعلى رأسهنّ سمّيّة، والدة عمار بن ياسر التي صمدت للتعذيب حدّ الاستشهاد، وقد حملن معهنّ هذه القدرات ودافعن عن الإسلام وعن أنفسهن وحقوقهنّ معتقدات أن الإسلام سينصفهنّ. فقد اعترضت إحداهنّ ذات يوم على تخصيص القرآن الخطاب للرجال وحدهم في نصوصه، فبدأت الآيات تتحدث عن: المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، بدلاً من كلمة: الذين آمنوا، بصيغة المذكّر فقط. فماذا قدّم

---

(65) المصدر السابق

(66) **القرآن الكريم**. سورة التحريم، آية 4،

(67) اختلف المؤرخون في عدد الصحابيات أو الصحابة، من زاوية اختلافهم في تحديد مفهوم الصحبة، والشروط التي تتوجب فيمن يعطى هذا اللقب.

الإسلام لهذه الفئة المؤمنة. لا يملك أحد حتى النبي نفسه إعفاء أحد من تطبيق التشريع دون عذر شرعي، وقد أخبرهم النبي بأنه سيقيم الحدّ على الجميع، ولو كان الفاعل ابنته فاطمة[68]، بيْد أنه سمح لنفسه بتجاوز النصّ الذي حدّد التعدّد بأربعة زوجات شريطة العدل بينهنّ، في الوقت الذي طلب من أتباعه تطليق ما يزيد عن الأربعة من نسائهم[69]، وهو نفسه الذي رفض بشدّة زواج عليّ بن أبي طالب من أي امرأة في حياة ابنته فاطمة، مبيناً أن ما يؤذي فاطمة يؤذيه[70]. من جانب آخر فإن شرط العدل بين النساء هو بوابة السماح بالتعدد، إلا أنه وردت العديد من الروايات التي تشير إلى شكوى نساء محمد من عدم عدالته معهنّ مقارنة بعائشة مثلاً[71]. إن الأذى النفسي الناجم عن اختلاف درجة الحبّ أكبر وأشدّ من الأذى الناجم عن اختلاف درجة العطاء المادي، فقد ورد أن محمداً أقنع الأنصار في غزوة حُنين حين احتجوا على تقسيم الغنائم قائلاً لهم: «ألا يرضيكم أن يذهب الناس بالغنم والإبل وتذهبون أنتم برسول الله؟»[72]. لقد وافقوا لأن الجانب المعنوي أهمّ وأعمق تأثيراً في النفوس. إن مقولته بأن هذا قَسَمَه فيما يملك، لذا يجب أن لا يلومه الله فيما لا يملك[73]، هي شهادة على أن سلوكه مع المرأة لم يقم على قاعدة العدل المطلوب، وكان بإمكانه آنذاك أن يقدّم إنموذجاً فذّاً للرجل الذي يطالب صحابته بالرفق بالقوارير، ويعتبر أن من أكرمهنّ فهو كريم ومن أهانهنّ فهو لئيم. وليس من إهانة أقسى على المرأة من أن يتزوج زوجُها امرأة أخرى، وهي ما تزال معه. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن القرآن نهى عن «عضل» النساء، أي حرمانهنّ من الزواج بعد ترمّلهنّ أو طلاقهنّ، يقول القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾[74]

---

(68) بنت الشاطئ 511.

(69) يرى العديد من الفقهاء، وكذلك يتبنى فقهاء الشيعة أن الإسلام لم يحدّد عدد النساء المسموح للمسلم الزواج منهن، ويرى البعض أن في فعل النبي قدوة للزواج بأكثر من أربعة.

(70) محمد فؤاد عبد الباقي. **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، (بيروت: دار الفكر، د.ت) ص 1591. وورد في البخاري ومسلم أن النبي قال حين بلغه خبر رغبة عليّ في الزواج على فاطمة: إن بني هشام بن المغيرة استأذنوني أن يُنكحوا ابنتهم عليَّ بن أبي طالب، فلا آذن لهم، ثم لا آذن لهم، ثم لا آذن لهم، اللهم إلا أن يحبه ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإن ابنتي بضعة مني يريبني ما أرابها، ويؤذيني ما آذاها، وإني أتخوّف أن تُفتنَ في دينها. ثم ذكر صهره أبا العاص فأثنى عله في مصاهرته وقال: حدثني فصدقني، ووعدني فأوفى لي، وإني لستُ أحرّم حلالاً ولا أحلّ حراماً، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله وبنت عدوّ الله أبداً.

(71) الحفني 265. وقد أرسلت نساؤه ابنته فاطمة إليه تسأله العدل في ابنه أبي قحافة.

(72) ابن الأثير 2 ،261؛ الطبري 3 ، 70؛ سيد القمني. **حروب دولة الرسول**. ط2. (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير،1996) ج2، ص 349.

(73) صاحب الغرناطي 1 ، 351. ورد في الحديث: اللهمّ هذا قَسَمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملكُ ولا أملك. متفق عليه.

(74) **القرآن الكريم** . النساء 19

وقال ابن عباس: هي في أولياء الزوج الذين يمنعون زوجته من التزوّج بعد موته.[75]. ورغم هذا التحريم لعضل المرأة فإن محمداً عضل نساءه كلهنّ، وجعل هذا السلوك شرعياً مؤيداً بآية قرآنية عندما حرّم على نسائه الزواج من بعده، خصوصاً بعدما سمع أن طلحة بن عبيد الله قرّر أن يتزوج عائشة التي يحبّها بعد وفاته، وهناك نماذج عديدة لظلم المرأة في شؤونها الشخصية[76].

إن مكانة المرأة عند محمد هي في جزء منها مكانتها عند العربي في مجتمع ذكوري يرى فيها جزءا من ملكيته وأداة لمتعته، ويأبى أن يقترب منها أحد حتى بعد وفاته. كما يبدو النبي فيما يتعلّق بالنساء كأي رجل عاديّ يميل للمرأة، وهذا شعور طبيعي، فقد كان «يمدّ» عينيه إلى النساء الجميلات وقد وبّخه القرآن أول مرّة بقوله: ﴿ولا تمدّنّ عينيكَ إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربِّك خيرٌ وأبقى﴾[77]، ولمّا لم يكفّ عن ذلك وبّخه مرّة أخرى بقوله: ﴿لا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين﴾ [78]، ولمّا لم يكفّ فيما يبدو، أصبح يخفي مشاعره الحقيقية تجاه النساء، حتى أنه عاش بعد ذلك مشكلته مع زينب وزيد التي ذكرناها من قبل إذ ورد في القرآن: ﴿وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحقُّ أن تخشاه﴾[79].

ويرى ابن قرناس أن زواجات النبي إنما جاءت بحكم العادة التي دأب عليها المجتمع العربي قبل

---

(75) الطبري 3، 649؛ الغرناطي1، 303، وكذلك ص 201.

(76) عبد الكريم، **مجتمع يثرب** 38. ومن نماذج الظلم الواقع على المرأة ما روته عائشة من أن امرأة رفاعة جاءت إلى النبي فقالت: إن رفاعة طلّقني فبتّ طلاقي، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوّجني، وإنما معه مثل هدبة الثوب وإنه طلّقني قبل أن يمسّني (أي أن عضوه التناسلي بدون فائدة جنسية) فقال لها النبي: لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك. وروى أنها لبثت ما شاء الله، ثم رجعت فقالت للنبي: إنه قد مسّني، فقال لها: كذبت في قولك الأول فلن أصدّقك في الآخر، فلبثت حتى قُبض رسول الله فأتت أبا بكر فقالت: أأرجعُ إلى زوجي الأول. فقال: عهدتُ رسول الله حين قالَ لك ما قال، فلا ترجعي إليه. رواه البخاري. وهكذا عاشت المرأة محرومة تماماً لأن عبد الرحمن بن الزبير لا يستطيع أن يضاجعها لعجزه، وهي لا تستطيع العودة لزوجها الأول إلا بعد طلاق الثاني.

(77) **القرآن الكريم** . طه 131

(78) **القرآن الكريم** . الحجر 88. يلفت الانتباه أن سورة طه مكيّة حيث لا أحكام ولا أوامر وهنا سؤال حول الآية. جاء في **الظلال** ج4 ص 2327: «والإيقاع الموسيقى للسورة كلها يستطرد في مثل هذا الجوّ من مطلعها إلى ختامها رخياً شجياً نديا بذلك الألف المدّ الذاهب مع الألف المقصورة في القافية كلها تقريباً» بما يجعل القول أن هذه الآية ليست من السورة كلاماً لا معنى له. وكذلك القول في سورة الحجر، وهي مكية أيضاً ، حيث لا تشريعات، بل عقائد وعظات وقصص أنبياء وحديث عن وعود الجنة للمؤمنين وتوعّد الكافرين بالعقاب، والغريب هنا أن الآية تدخل في سياق ليس له علاقة بما قبله ولا بما بعده: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم. لا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين. وقل إني أنا النذير المبين. كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين. فوربّك لنسألنّهم أجمعين عما كانوا يعملون، فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين﴾ لقد نزلت الآيات والدعوة سرّيّة أي لم يتجاوز عدد الجماعة عدد أصابع اليدين، ومع ذلك يأتي تشريع يطلب من محمد للمرّة الثانية أن لا يمدّ عينيه لنساء القوم، وخصوصاً المتزوّجات منهنّ، وفي هذا إشارة إلى أن لدينا مشكلة إما في سلوك محمد أو في ترتيب الآيات والسور، إن لم يكن في مصداقية نزولها . وحسب ترتيب النزول لدى السيوطي ونولدكه وموير فإن الحجر نزلت قبل طه، انظر: سل، مصدر سابق، ص 123.

(79) **القرآن الكريم** . الأحزاب 17

الإسلام، لذا يكون محمد في هذا الأمر كغيره من الرجال في التزوّج بعدد من النساء، وكغيره من المسلمين خضع لتشريعات الإسلام التي وضعت شروطاً قاسية، وتكاد تكون مستحيلة لزواج الرجل بأكثر من واحدة[80]، ومع اختلافنا مع الكاتب فإن شاهدنا هو ما حدث في تاريخ الإسلام من سلوكيات، بدءاً بمحمد وصحابته، فهم جميعاً تزوجوا تحت قانون التعدد المباح، وهم جميعاً عاشوا عدم العدل مع نسائهم، كما سبق وأوردنا. بل يمكننا الادعاء أن القرآن سمح لمحمد بعدم العدل بين نسائه حين قال له: ﴿ترجئ من تشاء منهنّ وتؤوي إليك من تشاء، ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك﴾[81] وقد ورد في التسهيل[82]معنى ترجي: تؤخّر وتُبعد، ومعنى تؤوي تضمّ وتقرّب. واختلف في المراد بهذا الإرجاء والإيواء، فقيل: إن ذلك في القسمة بينهنّ أي: تُكثر لمن شئت، وتقلل لمن شئت، وقيل إنه في الطلاق أي: تمسك من شئت وتطلّق من شئت، وقيل: معناه تتزوّج من شئت وتترك من شئت، والمعنى على كل قول توسعة على النبي، وإباحة له أن يفعل بنسائه ما يشاء.

ثانياً: هيمنة الرجل وإنهاء ما تبقى من مكانة المرأة

ونتناول هنا مسألتين نعتبرهما الأهمّ في سياق عملية الإقصاء التي مورست على المرأة في المجتمع الإسلامي، متتبعين السلوكيات التي ترتبت عليهما.

لقد بدأ محمد عملية التضييق على المرأة مبتدئاً بأزواجه اللواتي حصرهنّ في زاوية الالتزام بموقعهنّ كزوجات للنبي، وأمهات للمؤمنين وحرّم عليهنّ الزواج بعده، وأقصاهنّ تماماً عن الفعل العام. وكل ما سمح لهنّ به هو أن يحدّثن عنه ما رأينه من أحكام ذات علاقة بشؤون النساء مع الأزواج. وقد فهم تابعوه والمؤمنون به الرسالة واضحة فعملوا على الاقتداء به تماماً، بل زادوا عليه لأنه طلب منهم اجتناب المشتبهات من أمور الدين، فقد ورد في الحديث: «إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن وبينهما

(80) ابن قرناس، **سنّة الأولين**. (برلين: منشورات الجمل، 2006) ص134. ويتفق محمد شحرور مع ابن قرناس في هذا الأمر، وإن اختلفت زاوية النظر، إذ يرى شحرور أن النبي بتعدد زواجاته إنما كان يسير حسب سنّة الأولين، على اعتبار أن بعثة محمد كانت الحد الفاصل بين الإنسان الحديث والإنسان المعاصر الذي هو من كانوا بعده إلى قيام الساعة. وقد استشهد شحرور بالآية: ﴿ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له، سنّة الله في الذين خلوا من قبل﴾ الأحزاب 38، وقد بيّن الكاتب أن محمداً ليس قدوة لنا في موضوعة زيجاته المتعددة، انظر: محمد شحرور. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. (دمشق: دار الأهالي. د.ت) ص602.

(81) **القرآن الكريم**. سورة الأحزاب 51

(82) الغرناطي 3 ، 260.

أمور مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»[83]، والمشتبهات مصطلح فضفاض يمكن أن يشمل العديد من شؤون الحياة، خصوصاً ما يتعلق بالرغبات والنزوات والأهواء، وأهمّها ما يرتبط بالمرأة.

– تكريس الانتساب للرجل

تقدّم لنا قصّة محمد وابنه بالتبنّي زيد بن حارثة واحدة من أهمّ انعطافات السلطة الذكورية في اتجاه إقصاء النساء وإلغاء حضورهنّ في الجانب الفاعل من حياة المجتمع. فبعد أن عُرفَ زيد بأنه زيد بن محمد [84] رغم معرفته بأبيه واستنكار العرب للنسبة لغير الأب ممن يُعرفُ أبوه، زوّجه فتاة من أكابر القوم رغماً عنها، هي زينب بنت جحش، ما لبث محمد أن وقع في هواها يوم رآها في بيتها، وشعر زيد برغبة محمد في زينب فاقترح أن يطلّقها له، خصوصاً وأنه، أي زيد، كان يشعر بعقدة الدونية أمام امرأة نصف قرشية وهو العبد ابن العبد، وعندما طلّقها خطبها محمد وتزوّجها فقال الناس بأنه تزوّج مطلقة ابنه، وهو ما لا يجوز في عُرفهم، فأخبرهم بآية قرآنية تنصّ على أن الربيب ليس ابناً، وأن تسميته بزيد بن محمد ليس سوى عادة من عادات ما قبل الإسلام لم يتخلّ عنها محمد الذي لم ينجب ذكراً حتى تلك الفترة﴿ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[85]. فقال القرآن موضحاً العلاقة بين محمّد وزيد: ﴿وما جعلَ أدعياءكم أبناءَكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانُكم في الدين ومواليكم﴾[86] وكان زيد يلقّب بابن محمد حتى نزول هذه الآية، فرجع إلى اسم أبيه حارثة.

ربما يفهم من النص مسألة فقهية ذات علاقة بالانتساب للآباء فقط، وهذا ما فعله الفقهاء على امتداد العصور، في حين أن النصّ وملابسات نزوله، والجوّ المحيط به يقدّم تفسيراً أوضح، وأكثر

(83) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. **صحيح مسلم.** (المنصورة: مكتبة الإيمان، د. ت) ص792.
(84) الغرناطي3 ، 244.
(85) **القرآن الكريم.** الأحزاب 40
(86) **القرآن الكريم.** الأحزاب 5

تأثيراً. لأن الدعوة إلى الآباء تعني إلغاء الدعوة للأمهات نهائياً. وبهذا اعتبر الانتساب لغير الأب جريمة، وحُرّم استلحاق الأولاد لغير أزواج أمهاتهم الشرعيين، وقد ناقشنا قضية الولد للفراش وللعاهر الحجر، التي نصّت على أن المرأة المتزوجة تنسبُ أولادها إلى زوجها حتى لو كانوا من رجال آخرين وهي تعلم ذلك، ورأينا كيف وقفت الأمة في وجه معاوية حين أراد استلحاق زياد ابن أبيه بنسبه، بعد ثبوت زنا أبي سفيان بالعاهرة سميّة، وحملها منه حسب شهادة الشهود التي ذكرناها تفصيلاً فيما سبق.

- إقصاء المرأة عن الفعل العام

لم تكن المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام في صلب صناعة القرار في مجال الفعل العام الذي يخصّ المجتمع عموماً، بيْد أنه لو تقدّمت امرأة بفعل، أو اقتراح، أو ساهمت في نشاط، أو اختطّت لنفسها طريقاً مغايراً، فإن أحداً لن يقف ضدّها أو يحتجّ عليها. وقد أوردنا نماذج عديدة في هذا المجال سلكت المرأة فيها سلوكات قد لا ترضى عنها شرائح واسعة من المجتمع الذي كان ينظر للمرأة نظرة دونية، ويمكن اعتبار ادّعاء النبوّة من قبل سجاح التميمية نموذجاً إضافياً من بقايا مكانة المرأة قبل الإسلام.

إن ما كان سائداً قبل الإسلام في مجتمع اللانظام، أو اللاقانون وبالتالي اللاتحريم، سوى قانون العشيرة الذي يتيح للفرد أن يتصرّف في شؤونه كما يشاء، شريطة عدم المساس بالأعراف، يجعل حركة المرأة داخله أكثر حريّة، وأوسع مساحة مع أنه في سياقه العام ينظر إليها كحالة دونية، دون أن يمنعها من أن تكون في موقع أفضل، بينما في مجتمع النظام والتحريم والتحليل الذي يصرّ على حجب المرأة وإقصائها، فإن الحالات الفردية التي تظهر في وسطه لا يمكن أن تكون إلا في سياق ما وُضع من قوانين. ويتضح لنا هذا إذا استعرضنا أعلام الشخصيات النسائية في الإسلام، فهنّ لم يتجاوزن كوّنهنّ راويات أحاديث، أو عابدات، أو منجبات لأبناء ذوي مكانة، أما ما عدا ذلك فليس من السهل العثور عليه في الوسط النسائي في المجتمع الإسلامي، فحتى شاعرات العرب قبل الإسلام لم يظهر منهنّ أو مثلهنّ في الإسلام ما يوازي ما كنّ عليه قبل الإسلام[87]، فلا

يوجد من يروي بيتاً واحداً من الشعر للخنساء بعد الإسلام، ولم يبقَ ذكر بعد الإسلام لهند بنت عتبة التي كانت بقوّة شخصيتها وجرأتها واعتدادها بذاتها ملء سمع وبصر المجتمع العربي في مكة قبل إسلامها. وقد ذكرنا أين أصبحت خديجة بعد أن تزوجت محمداً، خصوصاً بعد أن بدأ دعوته الجديدة، كما ذكرنا كيف اشتكى مهاجرو مكة من أن نساءهم بدأن يتعلمن من نساء يثرب كيفية الوقوف في وجه الزوج ومراجعته بل والاختصام معه وشكواه للنبي. بيْد أن هذا التعلّم لم يطُل مداه، لأن الإسلام سحب هذه الإمكانية من المرأة المسلمة عموماً، سواء كانت قرشية أم يثربية، وأسكنها غرفة الطاعة، لقد أخذ النبيّ عليهنّ في البيعة أن يطعن أزواجهنّ، وأن يلتزمن بكل ما يأتيهنّ وأن ينزوين عن المشاركة في شؤون الأمة[88]، وذكر الرواة أن محمداً بايع وفد العقبة الثانية، وهو وفد مختلط من الرجال والنساء معاً، بينما في يثرب، وبعد هجرته، رفض أن يفعل ذلك، بل بايع النساء منفردات، ورفض أن يصافحهنّ بيده[89]، وكانت هذه من علامات الإقصاء الفورية للتفكير بحضور نسوي فاعل، وفي هذا يقول القرآن: ﴿وإذا سألتموهنّ متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب﴾[90]، وهذا يعني إقصاء المرأة وحجبها وعزلها، وتعيين وليّ أمر لها من الرجال يكون حَكَماً في كل شؤون حياتها، سواء الشخصية أو الاقتصادية، لذا لن يسمح لها بأن تتدخل باستقلالية في الفعل العام. فإذا فعلت ذلك فإنها ستواجه الإدانة والشجب والرفض، وهذا ما واجهته عائشة، كما سنرى عندما أرادت المشاركة في شؤون المسلمين، بل ووصفت هي نفسها بأنها: «أحدثت بعد النبي أموراً لا يرضاها»[91]، فعاقبت نفسها بأن طلبت دفنها خارج حجرتها.

---

(87) عمر رضا كحّالة. **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام**. ط4. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982) . وفي استعراضه المطوّل للنساء في فترتي الإسلام وما قبله حتى العصر الراهن، لم يذكر من النساء بعد الإسلام من كانت ذات شخصية توازي قريناتها قبل الإسلام، وجلّ ما كان يرد عنهنّ هو أنها روت عن فلان حديثا أو اثنين وربما أكثر، أو روى عنها فلان حديثاً أو اثنين أو أكثر، وبالتالي تحوّلت النساء إلى مجرّد ناقلات لكلام الرجال ليس إلاّ، أما أن تكون لها كلمتها الخاصة بها فهذا ما بتره الإسلام كلياً، ولم تبدأ المرأة باسترداد شخصيتها إلا بعد أن وقعت المجازر المتكررة منذ صراع معاوية مع آل البيت وإحداثه مقتلات عديدة ألغت حضور الرجال الهاشميين فاضطرّت النساء للتعبير عما يجري لهنّ وبهنّ بدلاً عن الرجال.

(88) ابن هشام 2، ، 65. ورد في نصّ بيعة النساء قوله: أن يطعن أزواجهنّ، وشدّد الإسلام على طاعة الزوج بطريقة تجعل منها عبدة له كما سبق وأوردنا من قبل. وقد حضر بيعة العقبة الثانية ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان هما نسيبة بنت كعب من بني مازن بن النجار وهم أخوال النبي، وأم منيع أسماء بنت عمرو من بني سلمة، عن

(89) ورد في البخاري أن النساء احتججن لدى النبي فقلنَ له: غَلَبَنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهنّ يوماً لقيهنّ فيه فوعظهنّ وأمرهنّ. كما ورد في مسلم ص 953، أن يد النبي لم تلامس يد امرأة قط، لا في بيعة ولا غيرها.

(90) **القرآن الكريم**. الأحزاب 53

(91) بنت الشاطئ، تراجم، ص 245. وقد روى البخاري أن عائشة أوصت عبد الله بن الزبير ابن أختها أن يدفنها مع صواحبها في البقيع، مع أنها كانت حريصة على أن تُدفن في بيتها مع النبي وأبي بكر وعمر، وبرّرت ذلك بأنها أحدثت بعد النبي أشياءً لم تكن وفق سنّته.

ثالثاً: دور نساء النبي في حركة المجتمع الإسلامي

لم يرد في كتب التاريخ لتلك المرحلة ما يشير إلى نشاط نسوي قامت به امرأة في المجتمع الإسلامي منذ هجرة محمد إلى يثرب عدا كوْنها أداة متعة للرجل، تستقبله مع ضرائرها وما ملكت يمينه وترتضي بموقعها الذي أزيحت إليه. رائدها في ذلك أنها أصبحت شيئاً ممتعاً كبقية الأشياء الممتعة للرجل كما ورد في الحديث حيث حُبّب للنبي من الدنيا الطيبُ والنساء، والذي اعتبر أن خير متاع الدنيا المرأة الصالحة[92]، وقول القرآن: ﴿زُيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة، ذلك متاع الحياة الدنيا﴾[93]، فهي جزء من متاع الدنيا للرجال. ولكن، ولأن المجتمع الإسلامي لم يكتمل نضوجه، وما زالت العصبية القبلية تحكم تصرفات العديد من أبنائه، خصوصاً في صراعهم على السلطة، فإن وجود امرأة أو أكثر، دفعت بهن الأحوال للتدخل في الشأن العام لا يُعتبر كسراً للفكرة التي أرادها الإسلام لموقع المرأة، وما هو إلا الشذوذ الذي يُثبت القاعدة.

منذ أن قال القرآن مخاطباً نساء النبيّ: ﴿وقَرْنَ في بيوتكنّ﴾[94]، حتى أقصيت نساء النبي كلياً عن واقع الحياة العامة. لذا فالانشغال بالشؤون العامة هو في جوهره مخالفة لأوامر القرآن وأوامر النبي لنسائه. وهذا أيضاً يفسّر لنا ردّ أم سلمة على عائشة عندما عرفت أنها خارجة ضدّ عليّ، وأخبرتها أن الله أمرها أن تقرّ في بيتها. وكذلك رفض حفصة للمشاركة مع عائشة في الخروج ضدّ عليّ بناء على توجيهات أخيها عبد الله بن عمر[95] .

لذا يمكن اعتبار نساء النبي وكأنهنّ لم يكنّ، ولم يسمع أحدٌ عن إحداهنّ أنها شاركت بشيء ذي قيمة، ولكن يذكر ابن سعد أن صفية بنت حُيي حاولت أن تردّ عن عثمان في فترة حصاره، فذهبت

---

(92) خان بهادر 378.

(93) **القرآن الكريم.** آل عمران 14

(94) **القرآن الكريم.** الأحزاب 33

(95) بنت الشاطئ 277؛ الحفني 239. وقد ذُكر في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، والإصابة في معرفة الصحابة، أنها جاءت علياً وقدّمت إليه ابنها عمر قائلة: يا أمير المؤمنين لولا أن أعصي الله عزّ وجلّ، وأنك لا تقبله مني، لخرجتُ معك، وهذا ابني عمر والله لهو أعزّ عليّ من نفسي، يخرج معك فيشهد مشاهدك. ثم مضت إلى عائشة فقالت لها في إنكار: أي خروج هذا الذي تخرجين. الله من وراء هذه الأمة. لو سرتُ مسيرك هذا ثم قيل لي: ادخلي الفردوس، لاستحييتُ أن ألقى محمداً هاتكة حجاباً قد ضربه عليّ.

إلى بيته فلقيها الأشتر النخعيّ، فضرب وجه بغلتها وهو لا يعرف راكبتها، فقالت صفية: «رُدّني لا تفضحني. ثم وضعت معبراً بين منزلها ومنزل عثمان فكانت تنقل إليه الطعام والماء» [96]، وإذا صحّ هذا فإنه لا ينفي ما ذهبنا إليه بل يؤكده، لأن ما فعلته إنما هو عملٌ في السرّ حاولته فلم ينجح في البداية، ولم يعرف أحدٌ أنها فعلت ذلك. ونحن نعلم أن زوجات النبي كنّ محصّنات بكونهنّ أمّهات المؤمنين، بمعنى أنهنّ محرّمات عليهم أجمعين، مما يجعل الطمع فيهنّ مستبعداً. وكل ما ذكره المؤرخون عنهنّ هو أن فلانة منهنّ عاشت حتى خلافة فلان، أو أنها ماتت في سنة كذا. أما عدا ذلك فلم يرد شيء ذو قيمة عنهن.

حالة خاصة

بعد وفاة محمّد، ونشوب الخلاف بين المهاجرين والأنصار، وبين بني هاشم وبني أميّة على الخلافة، وما حدث في سقيفة بني ساعدة، لم تظهر على شاشة الأحداث من نساء الإسلام سوى فاطمة بنت محمّد. قال الزهريّ: «بقي عليّ وبنو هاشم والزبير ستة أشهر لم يبايعوا أبا بكر حتى ماتت فاطمة فبايعوه» [97]. وفي استعراض لمن رفضوا بيعة أبي بكر لا نجد من النساء سوى فاطمة. ويبدو أن فاطمة كانت ترى أن زوجها عليّاً أولى بالخلافة، وقد شاركت معه في حملة إعلامية بين الناس تدعو لعدم مبايعة أبي بكر، وتناشد المسلمين العودة إلى الحق، أي مبايعة عليّ [98]. كما ازداد موقفها صلابة في رفض بيعة أبي بكر حين طلبت منه أن يعطيها ميراثها من أبيها في يثرب وفدك وخيبر، فرفض على اعتبار أن الأنبياء لا يورَّثون، فأقسمت أن لا تبايع، وبقيت على ذلك حتى ماتت. وقد ذكرت معظم الروايات عن تحصّن عليّ ومن معه في بيت فاطمة حتى أن عمر بن الخطاب هجم عليهم بشعلة نار ليحرق عليهم البيت، [99] والشاهد هنا أن جميع من رووا قصة المبايعة ورفض عليّ ومن معه مبايعة أبي بكر، كانوا يقولون: بيت فاطمة، ولم يقل أحدهم: بيت عليّ، في دلالة على أهمية فاطمة نظراً لكونها

(96) بنت الشاطئ 316.

(97) محمد رضا. **أبو بكر الصدّيق: أول الخلفاء الراشدين**. (القاهرة: دار الحديث، 2004).ص27.

(98) «ثم إن علياً حمل فاطمة على حمار، وسار بها ليلاً إلى بيوت الأنصار يسألهم النصرة، وتسألهم فاطمة الانتصار له فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله، قد مضتْ بيعتُنا لهذا الرجل، ولو كان ابن عمّك سبق إلينا أبا بكر ما عدلنا به. فقال عليّ: أفكنتُ أترك رسول الله ميْتاً في بيته لم أجهّزه، وأخرج إلى الناس أنازعهم في سلطانه؟» مرتضى العسكري. **معالم المدرستين**، ط5. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993) ج1، ص170.

(99) البلاذري، **أنساب** 1، 584. تقول الرواية: فتلقّته فاطمة على الباب، فقالت فاطمة: يا ابن الخطّاب أتراك محرقاً عليّ بابي؟ قال: نعم. أورده العسكري 167.

ابنة النبي، ولدورها في التحريض ضد أبي بكر. ويؤكد ذلك ما رواه الزهري عن عائشة قالت: فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة أشهر. فلما توفيت دفنها زوجها، ولم يُؤذن أبا بكر بها، وصلى عليها. و«كان لعليّ من الناس وجهٌ حياةُ فاطمة، فلمّا توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن عليّ» [100]. وكما ذكرنا، لم تكن هناك امرأة أخرى كان لها موقف في مسألة الخلافة وما جرى فيها من اختلاف. لذا يمكن اعتبار تحرّك فاطمة حالة خاصة، حيث بقية النساء كنّ في الزاوية التي وضعهنّ فيها الإسلام، تحت إمرة وليّ الأمر، زوجاً أو أخاً أو أباً أو ابناً.

(3) عصر الخلفاء الراشدين

كان الأمر قد استتبّ لأبي بكر، وخرجت المرأة من دائرة الفعل والتأثير، إلى دائرة التبعية الكاملة للرجل في كافة شؤون الحياة، منذ أن تولد وحتى توسّد في التراب.

ومن المعروف أن أمر الخلافة أو الإمامة هو أهمّ شأن في شؤون الأمم ومسيرتها، لذا فإن إقصاء المرأة كلياً عن هذا الشأن كما رأينا آنفاً، يعني أنه لن يكون لها دور فيما هو أقلّ أهمية. ويبدو أن درس السقيفة وما بعده، وضع رجال المسلمين أمام تجربة هامّة جداً، تدفع الواحد منهم أن يفكر مطوّلاً قبل أن يُقدم على أمر يتعلّق بشؤون السياسة، فما بالك بالنساء؟. لقد أدركوا أنه في شؤون الصراع السياسي لا تبقى حُرمة لنبي ولا ابنة نبي ولا صحابيّ ولا أنصاري ولا مهاجر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن حديثاً نبوياً كان يتمّ تداوله بين الناس ينذر الشعوب التي تضع امرأة منها في موضع القيادة، بالهزيمة وعدم الفلاح، وهو حديث أبي بكرة الذي رواه البخاري في صحيحه،[101] أدركنا أن إقصاء المرأة عن التدخل في الشأن العام قد استُكمل.

أولاً: فترة أبي بكر

تحدثنا عن حالة فاطمة الخاصة فيما سبق، وخلصنا إلى أن وقوف المرأة فيما يتعلق بالشأن العام خارج دائرة الفعل والتأثير كان قد أصبح قاطعاً ونهائياً. ولكننا نضيف هنا إلى أنه لو أرادت المرأة

---

(100) العسكري، ج1، ص 171

(101) فاطمة المرنيسي. **الحريم السياسي، النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس. ط2. (دمشق: دار الحصاد، 1993) ص65. والحديث هو ما رواه أبو بكرة من أن النبي حين سمع تولي ابنة كسرى مقاليد الأمور بعد مقتل أبيها قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

الخروج عن هذا الإطار، والاهتمام بالشأن العام، فإنما يكون لمصلحة خاصة مباشرة، أو انتصاراً للأهل أو الزوج أو العشيرة، دفاعاً عنهم وعن حقوقهم، فهي والحالة هذه تكون تابعة للرجل في موقفه، وليست ذات موقف مستقل وخاص. ونؤكد ذلك فيما بعد بموقف عائشة من عثمان وعليّ، كما أكدناه في موقف فاطمة من أبي بكر وانتصارها لحقّ زوجها في الإمامة. ولو لم يكن عليّ زوجَها لما كان منها هذا الموقف، كما هو حال بقية النساء اللواتي وقف أزواجهنّ مع عليّ في عدم المبايعة، فلم يردنا شيء عن نساء سعد بن عبادة أو فروة بن عمرو أو خالد بن سعيد الأموي وغيرهم، لأن أزواجهنّ لم يكونوا مرشّحين للخلافة.

مرّت فترة أبي بكر في صراع مانعي الزكاة، وما ارتبط بها من قضايا وإشكالات، وفي تكريس عملية إقصاء بني هاشم عن الحكم، وترتيب زعامة البيت القرشي لصالح الطبقة الغنية التي يقودها بنو أميّة وعلى رأسهم عثمان. كما كانت استمراراً لعهد النبوة وما قبله، في إقصاء المرأة عن الفعل العام واستئثار الرجل بمقدرات الأمة كاملة.

المرأة في حياة أبي بكر الخاصة

يعتبر أبو بكر من أقلّ المسلمين تعداداً للزوجات إذ لم يُروَ عنه أنه تزوج إلا أربعاً من النساء، اثنتين قبل إسلامة واثنتين بعد إسلامه[102]. ومع قلّة عدد زوجاته، خصوصاً في فترة ما قبل الإسلام، فإن المؤرخين لا يذكرون أنه كانت له جوارٍ ولم يحتفظ بسبايا كما فعل محمد من قبل.

ثانياً: فترة عمر بن الخطاب

تعتبر فترة عمر من أكثر فترات ذلك العهد حراكاً، نظراً لما حملته تلك الفترة من متغيرات، سواء على صعيد التشريع أو الإنشاء لتشكيلات جنينية لسلطة مركزية تُقصي القبيلة لصالح الثروة. وقد حمّلت الروايات عمر وفترة حكمه مسؤولية كافة التغييرات التي أصابت الجسم الإسلامي في قوانينه وتنظيماته وتشريعاته، مع التذكير بأنه قبل ذلك، وفي فترة النبوّة كانت لعمر مواقف عديدة خالف فيها بقية الناس، ومنهم النبي، وكان رأيه صائباً حسب ما ورد. وهو ما سمّي بعد ذلك بموافقات

(102) عبد الكريم، **شدو الربابة** 2، ، 359

عمر، ومنها آية الحجاب كما ذكرنا، حيث قال عمر: «يا رسول الله يدخل على نسائك البَرّ والفاجر فلو أمرتهنّ يحتجبن، فنزلت آية الحجاب»[103]. كما ذكرنا قصة حذفه لآية الرجم من القرآن، ونهيه زيد بن ثابت عن كتابتها، لأن الناس كانوا في زمانه يتسافدون تسافد الحُمُر.

وقد وُصف عمر بأنه شخصية قويّة لدرجة القسوة، ما حدا ببعض نساء المدينة رفض الزواج منه، فقد رفضته أم كلثوم شقيقة عائشة لأنه، حسب وصفها كان «فظّاً شديداً على النساء» [104].

كان عمر هو الذي احتجّ على سلوك نساء المهاجرين بمراجعة أزواجهنّ أسوة بما تفعله نساء الأنصار، فقد أورد البخاري كلمة عمر: «كنا معشر قريش نغلبُ نساءنا فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قومٌ تغلبهم نساؤهم، فطفقت نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار. وهو نفسه الذي يقول: صحتُ على امرأتي فراجعتني، فأنكرتُ أن تراجعني، فقالت: ولم تنكر أن أراجعك، فوالله إن أزواج النبيّ ليراجعنه وإن إحداهنّ لتهجره اليوم حتى الليل فأفزعني فقلت: خابت من فعلت منهنّ بعظيم»[105].

إنه يرفض حتى فكرة أن تحاور المرأة زوجها، وهو الذي همّ بضرب ابنته حفصة عندما علمَ أنها تراجع النبي حتى وصل الأمر إلى طلاقها. وهو نفسه الذي دخل حواراً حول أوضاع الجِماع التي اختلفت بين أهل قريش وأهل يثرب، وكان اختلاف المسلمين هو حول حقّ الرجل في مضاجعة المرأة حسبما يريد دون أي اعتبار للطرف الآخر في العملية الجنسية، وعندما اشتدّ الخلاف نزل القرآن ليقول لهم: ﴿نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾[106]، وفي النصّ ظلال مذلّة للمرأة، وعوْد بها إلى مجرد الكائن المهيّأ لقضاء متعة الرجل دون أن يكون لها أي دور في تحديد الوقت والكيفية والمكان الذي يمكن فيها أن تشارك الرجل هذه الممارسة.

تولّى عمر بن الخطاب شؤون المسلمين وأصبح خليفتهم الذي ينظّم شؤون حياتهم. كان هو الذي يقف دائماً ضدّ أي تطلّع للمرأة، بل يروى أنه هو الذي كان وراء العديد من التشريعات للتضييق على المرأة، بما فيها حجاب نساء النبي. لذا يمكننا القول أن المرأة في عهد عمر تلقّت صفعة إقصائية

(103) الغرناطي 3، 262.
(104) المرنيسي 180.
(105) سبق توثيق هذه الروايات من قبل.
(106) القرآن الكريم. البقرة 223

قاسية بتولي عمر للخلافة. فإذا كانت المرأة ترفض الزواج منه وهو خليفة المسلمين، فإن موقعها في المجتمع سيوازي موقعها في حياته الشخصية، أي ستقصى كليّاً عن أي نشاط.

الغياب الشامل للمرأة: مسألة الاستخلاف

عندما طُعن عمر، وبدا له أن يستخلف، فإن الروايات تُجمع على أنه اختار الستة من أصحاب الشورى الذين مات عنهم النبي راضياً، حسب حجة عمر، ولسنا هنا بصدد مناقشة عملية الاختيار وعلاقتها بالشورى، وخطة الاختيار التي أعدّت بإحكام. ولكن ما يهمّنا هو أن المرأة لم تظهر على الإطلاق في هذا الشأن، لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر، فلم تكن هناك فاطمة أخرى لتقف مع زوجها أو قريبها أو قبيلتها لتدافع عنه. ولم يكن متوقّعاً من عمر أن يستشير أحداً من النساء، ولا فعل ذلك عبد الرحمن بن عوف الذي أعطي حق استشارة المسلمين في اختيار خليفة، بالتخيير بين عليّ وعثمان. فقد أورد المؤرخون أنه «دار عبد الرحمن لياليه يلقى أصحاب رسول الله ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد وأشراف الناس يشاورهم»[107]. لم يرد في كتب التاريخ ذكر لأية امرأة طوال عصر عمر، فهنّ كنّ يتقينه في فترة محمد، وابتعدن عنه في فترة أبي بكر، ولذا لن يفعلن شيئاً وهو يحدد للمسلمين طريقة اختيارهم لخليفته من بين ستة هو حدّدهم. إنه لم يكن إلا لقلّة من الرجال دور في هذا الأمر، لذا بالضرورة سيغيب دور المرأة غياباً مطبقاً ، لأنه في عصر عمر لا مكان للمرأة في الشأن العام.

المرأة في حياة عمر بن الخطاب الخاصة

ورد أن عمر تزوّج تسع نساء[108]، منهنّ ثلاث أمهات ولد، أي كنّ جوار، ثم حملن منه، فانتقلن من الرقّ إلى المرحلة التالية (أم ولد) حسب العُرف الذي كان سائداً قبل الإسلام وبعده. وكان كعادة قومه ممن يرغبون في زواج الصغيرات، وقد ذكرنا أنه تزوّج أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب، وهي لم تتجاوز السابعة، وقد نفرت منه بعد أن كشف عن ساقها وهربت إلى أبيها الذي أخبرها أن هذا

(107) عز الدين علي بن محمد بن محمد الشيباني (ابن الأثير). **الكامل في التاريخ**. (بيروت: دار صادر، 1979) ص 69.
(108) أحمد بن عبد الله الطبري (المحب الطبري). **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تحقيق: عبد المجيد حلبي. (بيروت والرياض: دار المؤيد ودار المعرفة، 1997). ص 466.

هو زوجها. كما ذكرنا أن بعض الفتيات الصغيرات رفضن الزواج منه لقسوته وعنفه مع المرأة، كما حدث مع أم كلثوم بنت أبي بكر التي تزوّجها طلحة بن عبيد الله بعد ذلك.

ثالثاً: فترة عثمان بن عفان

عادت السلطة لبني أميّة ممثلة في شخص عثمان، كما عادت ذات السلطة، للمال والجاه، تحت عباءة عثمان وأبناء عبد شمس، عن ابن عباس قال: «وجدت عمر ذات يوم مكروباً، فقال: ما أدري ما أصنع في هذا الأمر! أقوم فيه وأقعد. فقلت: هل لك في عليّ؟ فقال: إنه لها لأهل ولكنه رجل فيه دعابة، وإني لأراه لو تولّى أمركم لحملكم على طريقة من الحق تعرفونها. قال: فقلت: فأين أنت من عثمان؟ فقال: لو فعلت لحمل أبناء أبي مُعيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه (وفي رواية: كيف؟ إنه يحب المال والجنّة)»[109]. والشريحة الغنية، خصوصاً شريحة التجار، لا تعرف في حياتها سوى البيع والشراء بمختلف أنواعه وسلعه، بما فيها الإنسان وما ينتج عنه من فكر وحضارة وأدب وما إلى ذلك.

اختلف عهد عثمان عن عهد سابقه عمر، في أن الأول كان أموياً تاجراً، فقرّب أقرباءه وأبعد بقية القوم، مهما كانت صلتهم بالإسلام أو بالنبيّ، ولم يدع في الولايات إلا من رأى فيه التزاماً بنهجه وتوجهه التجاري الأموي. فأعاد الأمة إلى عهد التنافس الذي شهدته إبان فترة الصراع بين بني هاشم وبني عبد الدار على موروثات قصيّ بن كلاب، بيْد أنه الآن خليفة كل المسلمين وصاحب الكلمة التي لا كلمة قبلها ولا كلمة بعدها، فأحاط نفسه بمستشاريه الأمويين دون اعتبار لماضي الواحد منهم أو حاضره أو مستقبله، وفي هذا يروي البلاذري في الأنساب كيف أن قتلة عثمان قالوا له قبل قتله: «ما أغنى عنك معاوية، ما أغنى عنك ابن عامر؟»[110]، وقد كتبت نائلة بنت الفرافصة لمعاوية أثناء حصاره تقول فيه: «أن الذين حصروا عثمان كانوا من خزاعة وسعد بن بكر وهذيل وطوائف من جهينة ومزينة وأنباط يثرب» [111] وذكر ابن عبد ربه أن نائلة لم تزل عند عثمان حتى قُتل، فلما دُخلَ

---

(109) الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمد، **الأحكام السلطانية والولاية الدينية**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1996، ص 23

(110) البلاذري، **أنساب** 5 ، 930.

إليه وَقَتْهُ بيدها فجُذِمت أناملها، فأرسل إليها معاوية بعد ذلك يخطبها، فأرسلت إليه: «ما ترجو من امرأة جذماء» [113]. وهذا أقصى ما فعلته نائلة دفاعاً عن زوجها ومشاركةً في الأمر العام.

المرأة في حياته الخاصة

تزوج عثمان تسع نساء حسب الروايات[111]، وقد ذكرنا أنه كبقية رجال العرب كان يحب زواج الطفلات، وقد أوردنا قصة زوجته أم أبان والتي لم تكن قد بلغت المحيض. وقد حدث خلاف بين المؤرخين حول زواجه من اثنتين من بنات محمد[112].

محاولة المرأة لاستعادة مكانتها: عائشة ونائلة

لم يكن للمرأة موقع في عهد عثمان حتى وقت حصاره، واشتداد الضائقة عليه، وبالتالي طلبه للنجدة، والعون، حتى الوقت الذي بدأت فيه حركة عائشة المتناقضة للتدخل في الشأن العام.

ففي حصار عثمان صرخت عائشة: «اقتلوا نعثلاً فقد فجر»[113] (ونعثل هو عثمان، وقد لُقّب بذلك تشبيهاً ليهودي مصري كان طويل اللحية أشقر)، وفي رواية أخرى أنها كانت ممن كتب إلى الناس تأمرهم بالخروج على عثمان، بينما عندما قُتل عثمان قالت: «تركتموه كالثوب النقيّ من الدنس ثم قرّبتموه تذبحونه كما ذبح الكبش؟ هلّا كان هذا قبل هذا؟» [114]. وعندما سمعت باستخلاف عليّ صرخت: واعثماناه. وهكذا أرادت عائشة أن تعود للظهور المؤثّر في شؤون المسلمين، فبدأت بحملتها على عثمان، ثم تابعت بموقفها من عليّ. إن عائشة تعتمد في حراكها على كونها أمّ المؤمنين التي لا يستطيع أحدٌ أن يسيء إليها ولو أساءت هي لنفسها. أما نائلة بنت الفرافصة، فقد وجدت نفسها في خضمّ معركة الحصار مع زوجها عثمان، فليس بالإمكان إلا أن تكون معه وتدافع عنه، وقد ذكرنا أنها أرسلت إلى معاوية برسالة مع النعمان بن بشير تستنجد به، وبعثت إليه بقميص عثمان مخضوباً، كما أنها حين دخل المحاصِرون على عثمان بغية قتله، تصدّت لهم، فضربها أحدهم بالسيف فقطع أصابعها، فأرسلتها إلى معاوية في الشام ليبدأ الأخير بالمطالبة بدم ابن عمّه، فيما

(111) المصدر السابق 3، 99.
(112) العقد الفريد، ج7، ص 98؛ الحفني 784.
(113) الحفني 788
(114) الرياض النضرة، ص 568،

عُرف فيما بعد بمسألة «قميص عثمان»[115].

بيْد أن هذه المشاركة من نائلة لا تغيّر شيئاً من موقع المرأة في المجتمع الإسلامي نظراً لكون الحدث كان في بيتها، ومع زوجها ولا يمكنها إقصاء نفسها لحظتئذ.

رابعاً: فترة علي بن أبي طالب

نشأ عليّ في فترة النبوّة منذ نعومة أظفاره، وتربّى في بيت محمّد، بعدما ساءت حالة أبي طالب وتراجع دوره وقيمته المالية والمعنوية في قريش حتى لم يعُد قادراً على الإنفاق على ولده، فبادر محمد مع حمزة عمّه لأخذ ولد من أولاد أبي طالب لكل منهما، فكان عليّ نصيب محمّد. لذا فقد كان على صلة تامة بما كان يجري مع خديجة وما آلت إليه أحوالها، لكنه خرج من بيت محمد بعدما كبر وبلغ مبلغ الرجال، خصوصاً وأن مسألة زواج محمّد من نساء أخريات جعلت من عليّ خارج البيت. بيْد أن أهمّ حدث في حياة عليّ إنما هو زواجه من فاطمة بنت محمّد، واعتباره مع ولديه الحسن والحسين وأمهما فاطمة أهل البيت الذين وردت الآيات والأحاديث في الحثّ على إكرامهم وعدم التعرّض لهم بالأذى[116]. وقد ورد في القرآن: ﴿إنما يريد الله ليذهبَ عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾[117]، ولكن هذا كلّه لم يمنع من جاؤوا بعد محمّد من إيذائهم أجمعين، بدءا بفاطمة، وانتهاء بالحسين شهيد كربلاء. وقد ذكرنا حكاية فاطمة وعليّ وما جرى بينهم وبين أبي بكر وعمر.

المرأة في حياة علي بن أبي طالب الخاصة

لقد حدث مع عليّ ما حدث مع صهره محمّد من عدم قدرته على التزوّج من امرأة ثانية إبّان حياة زوجته الأولى، وإذا اختلف المؤرخون في سبب حدوث ذلك مع محمد، فإنهم يُجمعون على أن محمّداً منع أن يتزوّج عليّ في الوقت الذي تكون فيه فاطمة ما تزال موجودة في عصمة عليّ. وبالتأكيد فإن عليّاً لم يكن ليجرؤ على طلاقها، وهو الذي لم يجرؤ على الزواج بغيرها. أما بعدها فقد انفتح

(115) سليمان بشير. **مقدمة في التاريخ الآخر**. (القدس: نشر خاص بالمؤلف، 1982). ص 296.
(116) البلاذري، **أنساب** 5 ، 991.
(117) **القرآن الكريم.** سورة الأحزاب آية 33

الباب أمام عليّ، كما انفتح الباب أمام محمّد، فتزوّج بعد فاطمة تسع نساء[118]، وأنجب العديد من الأبناء والبنات. وكما سبق وذكرنا فليس سوى صحابيّ واحد لم يُعدّد، كان الاستثناء الذي يثبت القاعدة ولا يلغيها، وهو أبو عبيدة عامر بن الجراح.

هزيمة المرأة: عائشة

لا أحد من المؤرخين يعرف، بالتحديد، سرّ الكراهية العميقة التي كانت تكنّها عائشة لعليّ بن أبي طالب، فبعضهم يعود بالأمر إلى حديث الإفك الذي اتّهمت فيه عائشة، ولم ينفِ عليّ عنها التهمة، بل قال: «يا رسول الله، إن النساء لكثير، وإنك لقادر على أن تُستخلف. وسل الجارية فإنها ستصدقك. فدعا النبي الجارية بريرة يسألها، فقام عليّ وضربها ضرباً شديداً وهو يقول لها: اصدقي رسول الله»[119]. ففي الرواية عدة مسائل: أولاها أنه لم يبرّئ عائشة، والثانية أنه ألمح إلى تطليقها، والثالثة أنه ألمح إلى عقمها، والرابعة أن تعذيب الأشخاص من أجل نزع الاعتراف منهم مقرّ في الدين، فقد حدث الأمر أمام النبيّ ولم يستنكره.

وقد ورد أن أبا بكر استأذن على النبي فسمع صوت عائشة عالياً، وهي تقول: والله لقد علمتُ أن عليّاً أحبُّ إليك من أبي. فأهوى أبو بكر ليلطمها قال: «يا ابنة فلانة، أراك ترفعين صوتك على رسو ل الله، فأمسكة النبي وخرج أبو بكر مغضباً »[120]. وهذا يشير إلى أن هناك مشكلة في أعماق عائشة جعلت منها خصماً لعليّ قبل أن تكون هناك قضايا الخلافة والإفك وغيرها. ويرى بعض المؤرخين أن هناك قصة أخرى، فقد ورد أن أبا بكر وعمر خطبا فاطمة، وقد وكّل كل منهما ابنته ليطلب فاطمة من أبيها، فردّهما كلاهما وردّ توسط بنتيهما (عائشة وحفصة)، وقد دفع عمر عليّاً ليطلب فاطمة بعد رفضهما فوراً، ويبدو أن عمر كان يستطلع شأناً آخر، فعندما طلب عليّ فاطمة وافق محمد بدون مناقشة، وما هي إلا فترة حتى تزوجها وأصبح واحداً من آل البيت الذين لا يُردّ لهم طلب، ويعلن النبي أن عليّاً هو الأقرب إليه، وأن على المؤمنين اتباعه[121]، وهذا ما أثار غيرة عائشة وأبيها، وعمر

(118)ابن سعد 3، 57.
(119) ابن عبد ربه 5، 50
(120)المحب الطبري 706.
(121) عبد الباقي 259؛ ابن هشام 3، 196.

وابنته من فاطمة ومن عليّ، وحملهم على الوقوف في وجهه، وربما كراهيته.

ما أن بويع عليّ بالخلافة بعد مقتل عثمان حتى صرخت عائشة: واعثماناه. وقد ورد في الحديث أن النبي حذر نسائه من أن تكون إحداهنّ صاحبة الجمل الأدبب، التي تنبحها كلاب الحوأب. فعندما خرجت عائشة على عليّ، ووصلت الحوأب نبحتها الكلاب هناك، فسألت عن المكان فشهد طلحة والزبير أن هذا ليس ماء الحوأب، ويقول أبو بكر بن العربي بعد روايته للحديث: «وكانت هذه أول شهادة زور دارت في الإسلام»[122]، وتتحدث الروايات الشيعية عن معارك طاحنة جرت بين فريق عائشة وفيهم طلحة والزبير، وفريق عليّ ومن معه من الأتباع، كما يتحدثون عن آلاف مؤلفة من القتلى، وعن قصة جمل عائشة وما حدث حوله من معارك وما جُندل حوله من قتلى. وقد ورد «أن النبي ذكر خروج بعض أمهّات المؤمنين، فضحكت عائشة، فقال: انظري يا حميراء أن لا تكوني أنت! ثم التفت إلى عليّ فقال: «إن وليتَ من أمرها شيئاً فارفق بها»[123]، كما ورد أن ابن عباس قال: «لما انقضى أمر الجمل، دعا عليّ بن أبي طالب بآجرتين، فعلاهُما، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أصحاب المرأة، يا أصحاب البهيمة، رغا فجئتم، وعُقرَ فهربتم... ثم نادى: أين ابن عباس، فلما حضر قال له: إئتِ هذه المرأة فلترجع إلى بيتها التي أمرها الله أن تقرّ فيه.. ثم قالت: نعم أرجع، فإنّ أبغض البلدان إليّ بلدٌ أنتم فيه. فقال لها: والله ما كان ذلك جزاؤنا منك إذ جعلناك للمؤمنين أمّاً، وجعلنا أباك صدّيقاً. قالت: أتمنّ عليّ برسول الله يا ابن عباس؟ قال: نعم، نمنّ عليك بمن لو كان منك بمنزلته منا لمننتِ علينا»[124].

إنه إذن تاريخ من الانفصال النفسي والشقاق المعنوي بين عليّ وعائشة أوصلها إلى الخروج عليه، ومقاتلته، ورغم تبريرات صاحب **العواصم من القواصم** لخروج عائشة، واعتباره محاولة إصلاح بين المسلمين، إلا أن هذا التبريرات لا تكفي على الإطلاق لتبرئة ساحتها من سلوك اعترفت هي فيما بعد بأنها أحدثته مخالفة به أوامر النبي ونصائح أهل الإسلام من صحابة كانوا ما يزالون يعتبرونها

(122) النسائي 150.
(123) الحفني 239.
(124) بنت الشاطئ ص 498.

أمهم. ما يهمّنا هنا هو أن خروج عائشة كان بمثابة محاولة من المرأة لاستعادة دور مفقود ومقصى، كما أنه محاولة لإثبات الذات من خلال دور لم تكن قادرة على القيام به. فقد روى الشعبيّ عن مسلم بن أبي بكر عن أبيه قال: «لما قدم طلحة والزبير البصرة، تقلّدت سيفي أريد نصرهما، فدخلتُ على عائشة فإذا هي تأمر وتنهى، وإذا الأمر أمرها فتذكرت حديثاً عن النبي كنت سمعته يقول: لن يفلح قوم تدبّر أمرهم امرأة، فانصرفتُ عنهم واعتزلتهم»، وروي أن أصحاب عائشة لما «غدروا بعثمان بن حنيف والي البصرة وأسروه، هو وسبعين من أصحابه الذين كانوا يحرسون بيت المال جاؤوا بهم إلى عائشة فأمرت بقتلهم، فذبحوهم كما يذبح الغنم، وقيل كانوا أربعمائة رجل، يقال أنهم أول قوم من المسلمين ضُربت أعناقُهم صبراً»[125].

لقد حاولت عائشة تخريب عالم الرجال بخروجها عليهم بهم أنفسهم، فقسمت صفّ المسلمين إلى قسمين متقاتلين يسفك أحدهما دماء الآخر، ويمكن القول أنها نجحت إلى حدّ بعيد في إحداث فوضى في المجتمع الإسلامي، وساهمت في دفع التاريخ بقوّة نحو هيمنة بني أميّة مالياً وسياسياً.

لكن هذا التحرّك كان بمثابة الذبالة الأخيرة في مصباح موقع المرأة، إذ بعد ذلك انطفأ حضورها، وتمّت عملية إقصائها بنجاح، واحتاجت إلى أكثر من مائة عام لتعود إلى موقع الفعل والتأثير بعد ذلك.

الصحابة والمرأة:

(أ) بقية المبشّرين بالجنّة

بعد استعراضنا للخلفاء الأربعة، وهم من العشرة المبشرين بالجنة، نقف الآن أمام الستّة الباقين، وهم: عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوّام وأخيراً أبو عبيدة عامر بن الجرّاح.

عبد الرحمن بن عوف:

وصل عدد زوجات عبد الرحمن بن عوف عشرين امرأة، وقد أورد ابن سعد في الطبقات أسماءهنّ[126]، كما يذكر أن ستة منهنّ كنّ من السبايا اللواتي أصبحن أمّهات ولد.

---

(125) ابو بكر بن العربي. **العواصم من القواصم**. (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997) ص301.
(126) ابن سعد 3، 93 – 94

وكما ذكرنا آنفاً، فإن مثل هذا الرقم من الزوجات يدلّ على أن هذا الرجل لم يكنّ للمرأة ذلك الاحترام، وإنما هي متعة للفراش، فإذا ملّ طلّقها واستبدل بها أخرى، وليس لدى النبي، ولا الإسلام من موقف لمواجهة هذا الامر الهامّ للمرأة ومشاعرها وتطلعاتها ورغباتها، ومستقبل حالها. لأن المطلقة مثلاً ستجد من ينتظر عدّتها ليستبدل امرأته بها، ربما تكون هي أجمل وأشبّ. ومن هنا فإن كل هاتيك النساء لم يكن لهنّ دور قط في حياته خارج فراشه.

طلحة بن عبيد الله:

ورد عن طلحة أنه تزوّج تسع نساء، ذكر منهنّ صاحب الطبقات أسماء أربع[127]، والبقية أمهات أولاد. واللافت للانتباه أن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يذكروا أسماء أمهات الأولاد، وإن ذكروا أسماء الأولاد الذين نجموا عن معاشرتهنّ. وطلحة هو الذي تشوّف للزواج من عائشة، وكان في انتظار وفاة النبيّ ليحقق ذلك، فسمع النبي بذلك فنزلت الآيات التي تحرّم زواج نساء النبي، ويبدو أن الحبّ القديم لعائشة لم يتغيّر مع مرور الأيام، فاستبدله بمناصرتها في معاركها ضدّ عليّ، وبتسمية ابنته باسمها. كما يذكر صاحب الطبقات أن إحدى نسائه هي أم كلثوم بنت أبي بكر[128]، وبحسبة بسيطة فإن عمر هذه المرأة لم يكن يتجاوز الثالثة عشرة حين تزوّجها، فقد مات أبوها وأمّها حامل بها[129]، وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه من استفحال الرغبة في نكاح الصغيرات، كما استفحالها في تبديل من سبق لهنّ الزواج من النساء.

الزبير بن العوّام:

تزوّج الزبير ستة نساء، كانت منهنّ أسماء بنت أبي بكر (ذت النطاقين)، التي كانت تحسب حساباً كبيراً لغيرة زوجها الزبير عليها، حتى أنها رفضت أن يردفها النبيّ خلفه على دابته، لأنها ذكرت غيرة زوجها[130]، وسبب ذلك هو شدّته عليها وقسوته في ضربها، وقد ذكر ابن سعد أن الزبير كان شديداً على أسماء وأنها اشتكته لأبيها فقال لها: «يا بُنيّة اصبري، فإن المرأة إذا كان لها زوج

(127) ابن سعد، 3، 37
(128) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة
(129) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق صدقي العطار، (بيروت: دار الفكرللنشر والتوزيع، 2001)، ج7، ص374
(130) ابن سعد، ح، 197، وقد وردت قصة النطاقين في معظم كتب السيرة، ومنها كتاب الطبقات في ذات الجزء وذات الصفحة.

صالح ثم مات عنها فلم تُزوّج بعده جمع الله بينهما في الجنة»[131]. وتشير النصوص إلى معاملة الزبير لزوجته التي هي من المتقدّمات في الإسلام والتضحية في سبيل دينها، والأنكى من ذلك أن ابنها الزبير تدخّل يوماً لحمايتها من أبيه، فأقسم لئن منعه من ضربها فهي طالق، وهذا ما كان، فطلّقها [132] وجاء في نصّ الرواية «أن الزبير ضرب أسماء، فصاحت بعبد الله ابنها،، فأقبل. فلّما رآه قال: أمّك طالق إن دخلت. فقال: أتجعل أمّي عرضة ليمينك؟ فاقتحم وخلّصها. قال: فبانت منه»، وهذه المعاملة لا تمنع من دخول الزبير للجنة مبشّراً بها قبل موته.

سعيد بن زيد:

الذي لم يتمكن صاحب الطبقات من تعداد زوجاته، فاكتفى بأربعة عشر امرأة، على قاعدة أن خير رجال هذه الأمة أكثرهم نساء. وقد ذكرت الروايات أنه لم ينشغل بشؤون المسلمين العامة، ولم يشارك في الحروب والغزوات، لذا سيظل منصرفاً للعناية بإقطاعاته ونسائه وأولاده، إذ أورد صاحب الطبقات أن سعيداً أنجب واحداً وثلاثين ولداً[133]، وبالتأكيد لم يكونوا من امرأة واحدة، بل من عديدات، فكم سيكون تعداد زوجاته في هذه الحال؟

سعد بن أبي وقاص:

لقد قال فيه النبيّ: «هذا خالي فليرنا امرؤٌ بخاله»[134]. تزوج إحدى عشرة امرأة، ذكرها ابن سعد[135]. وهذا الرقم يدلّ على ما سبق وأن ذكرناه. لأنه لو كان ملتزماً بالأربعة اللواتي سمح بهنّ القرآن، حسب فتوى أهل السّنّة، فإن هناك عدداً من نسائه، لا يقلّ عن الخمس ذهبن طالقات، ما يؤكد أن الطلاق لم يكن لسوء المرأة، أو سوء عشرتها، وإنما لأن موقعها بين هؤلاء الناس إنما هو للمتعة، وبالتالي فلزيادة المتعة يكون استبدال امرأة بأخرى.

أبو عبيد عامر بن الجرّاح:

خالف هذا الصحابي فيما يبدو لأول وهلة سنّة معاصريه من الصحابة في التعامل مع المرأة، تزوّجاً

(131) المصدر السابق ونفس الصفحة.
(132) شمس الدين محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1993) ج2، ص 292
(133) ابن سعد ج3، ، 2، 292.
(134) ابن سعد، ج3، ص 101.
(135) المصدر السابق، 3، ص 102

وطلاقاً. فلم يرو عنه المؤرخون إلا أنه تزوّج امرأة واحدة، علماً أنه شارك في جميع غزوات النبيّ، لذا لا بدّ أن تكون له نسوة من السبي. ويبدو أن المؤرخين لم يذكروا من النساء إلا من كان لها ولد من هذا الصحابيّ أو ذاك، أما من لم تكن تنجب فقد انطمس ذكرها من التاريخ كلّه، لذا فالباحث يعتقد أن أبا عبيدة تزوّج أكثر من ذلك، ولكنه لم ينجب سوى من واحدة فذكرها المؤرخون[136].

(ب) نماذج أخرى من الصحابة:

أسامة بن زيد:

هو الحِبّ ابن الحِبّ، كما ورد في الأحاديث النبوية عنه، وهو الذي ما أن بلغ السابعة عشرة حتى كان قد تزوّج ثلاث نساء، وقد بلغ عدد نسائه تسع نساء، منهنّ الحنفاء بنت أبي جهل. وسبب ذكرنا لهذه المرأة هو أنها شقيقة جويرية بنت أبي جهل التي أراد عليّ بن أبي طالب الزواج منها مع وجود فاطمة بنت النبي في عصمته، فثارت ثائرة النبي ومنع عليّاً من ذلك بحجة أنه لا تجتمع بنت عدوّ الله مع بنت رسول الله في بيت واحد[137]، فإذا بها تجتمع مع ثماني نساء مسلمات في بيت آخر. وقد ذكر ابن سعد أسماء زوجاته كلهنّ.

زيد بن حارثة:

وهو والد الصحابي المذكور آنفاً، وقد كان واحداً من الرقيق، وقد تبنّاه محمد قبل الإسلام، ثم نُسخ التبني، وطُلب من المسلمين دعوة من كانوا أبناءهم بالتبني لآبائهم. ونظراً لقرب زيد من محمد فقد فرضه باسم الإيمان على حرائر العرب، اللواتي لم يكنّ يُطقنَ الزواج منه. ولم تكن تمكث الواحدة عنده زمناً حتى يدبّ الخلاف فيطلقها، أو يستجيب لرغبة النبي التي يستشفّها فيطلّق، كما حدث مع زينب بنت جحش. لقد ساوى الإسلام في نصوصه بين الناس، لكنه على الأرض لم يتمكن من تغيير نفسياتهم ليستجيبوا لأحكامه برضى وقبول.

تزوّج زيد خمسة من النساء، وخلافاً لغيره فلم يجمع بين اثنتين، بل كان يطلّق السابقة ويتزوج اللاحقة. وقد ذكر صاحب الإصابة أسماء زوجاته، وأسهب في ذكر قصته مع زينب بنت جحش

(136) المصدر السابق ج 3، 312
(137) عبد الباقي 540

وما فعل بها وفعلت به، وكيف أنه ما أن رأى النبي ينظر إليها حتى بادر باقتراح طلاقها لأجل أن يتزوجها النبي بعده [138].

المغيرة بن شعبة:

يعتبر المغيرة من أكثر الشخصيات الإسلامية استفادة من الهامش المتاح لحرية الرجل في تعامله مع المرأة، بل وفي خروجه المتعدد عن الأحكام، خصوصاً وأنه كان محميّاً برعاية الخليفة عمر بن الخطاب، حتى ضرب المثل بذلك [139]. «لقد أحصن المغيرة أربعاً من بنات أبي سفيان، وكان آخر من تزوّج منهنّ بها عَرَج»[140]، وذكر ابن حجر على لسان المغيرة: «لقد تزوّجت سبعين امرأة أو أكثر» [141]، وروى عنه أنه كان نكّاحاً للنساء، وكان المغيرة يقول:«صاحب الواحدة (أي الزوجة الواحدة) إن مرضتْ مرض، وإن حاضت حاض، وصاحب المرأتين بين نارين تُشْعلان،. وكان ينكح أربعاً جميعاً ويطلقهنّ جميعاً» [142]، وروى أنه كان تحت المغيرة أربع نسوة، قال: فصفّهنّ بين يديه، وقال: أنتنّ حسنات الأخلاق، طويلات الأعناق، ولكني رجل مطلاق، فأنتنّ الطلاق» [143].

إن المغيرة من أكابر الصحابة، وقد روى له أصحاب الصحاح العديد من الأحاديث النبوية، وظلّ يرتع في حمى الخلفاء الذين كانوا يولّونه نظراً لدهائه ومكره وقدرتهم على الاستفادة من ذلك. إن سلوكه مع المرأة يدخل في سياق المباح الذي لم يرفضه الصحابة، وكان إجماعهم على السكوت عن ممارسته دليل على أنه لم يخالف الشرع الإسلاميّ في سلوكياته هذه.

الحسن بن عليّ:

أورد البخاريّ في صحيحه أن النبي قال فيه: «بأبي شبيه بالنبيّ لا شبيه بعليّ»[144] وقال: «أشبهتَ

---

(138) ابن حجر، الإصابة، ج2، ص 241

(139) المصدر السابق ج3، ص 27، وقد ذكر أن عمر عاقب المغيرة بعد اتهامه بالزنا، ولم يتمكن الشهود الأربعة من إثبات التهمة عليه، بأن عزله عن ولاية البصرة وولّاه الكوفة. فكان الواحد يقول لمن يغاضبه ساخراً: لأعاقبنك عقاب عمر للمغيرة.

(140) المصدر السابق، ج 3، ص 30

(141) المصدر السابق ص 31، وقد ذكر عمرو بن بحر الجاحظ. **المحاسن والأضداد**، تحقيق فوزي عطوي. (بيروت: الشركة اللبنانية للطباعة والنشر، 1969) ص 129. أن المغيرة قال: حصّنتُ تسعاً وتسعين امرأة، ما أمسكتُ فيهنّ واحدة على حب، ولكني أحفظها لمنصبها وولدها، فكنت أسترضيهنّ بالباه (الجنس) شاباً، فلما أن شبتُ وضعفتُ عن الحركة صرتُ أسترضيهنّ بالعطية.

(142) المصدر السابق، ص 32

(143) المصدر السابق نفس الصفحة.

(144) البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبيّ. ص 743 حديث رقم 3542 و 3543

خلقي وخُلُقي» [145]،ويبدو أن الشبه بينهما وصل حدود النكاح، فقد أوتي النبي قوّة أربعين رجلاً في النكاح وأنه كان يطوف على نسائه جميعاً في الليلة الواحدة، وكان له تسع نساء[146]، فقد أحصن الحسن تسعين امرأة [147]. وذكر الذهبي أن علي بن أبي طالب قال لأهل الكوفة: «يا أهل الكوفة. لا تزوّجوا الحسن، فإنه رجل مطلاق، قد خشيتُ أن يورثنا عداوة في القبائل» [148]. أما عن كيفية تعامله مع المرأة فقد ذكر الذهبي أن الخثعمية كانت تحت الحسن، فلما قُتل عليّ، وبويع للحسن، دخل عليها، فقالت: لتهْنَكَ الخلافة. فقال: أظهرتِ الشماتة بقتل عليّ. أنت طالق ثلاثاً، فقالت: والله ما أردتُ هذا. ثم بعث إليها بعشرين ألفاً، فقالت: متاعٌ قليل من حبيب مفارق [149]. ويمكننا استخلاص العديد من الأفكار المؤكّدة لما ذهبنا إليه من قصص الحسن بن علي، وخوف علي ليس لأن هذا التعدد بهذه الطريقة مخالف للشريعة، بل كان جلّ خوف عليّ من عداوة القبائل عندما تعود إليها بناتُها مطلقات. والعدد تسعين يعني الكثير من القضايا والمشاكل والإيذاء المتراكب على نساء الأمّة، دون أن يجد الرجال ما يردعهم من دين أو احترام للإنسان الآخر.

إن الواقع هو التعدّد لا الواحدية، ولا استثناء في ذلك.

لم يختلف بقية الصحابة في سلوكهم تجاه المرأة عن نبيّهم أو خلفائهم الأوائل، لأن النظام الاجتماعي الذ ي كان سائداً ينطبق على الجميع إلا من استثناء هنا، وآخر هناك، نظراً لظرف ما لم يتحقق المؤرخون منه. فالنقاط الأربع التي نظمت البنية الاجتماعية آنذاك انطبقت على الجميع، وليس من أحد بمختلف عن الآخر.

فالتعدّد سمة سائدة، لم ينجُ منها أحد. وقد سُمح لهم بالتعدد، دون أن يكون هناك اتفاق على عدد الزوجات المسموح بنكاحهنّ في الفترة الواحدة، فهناك من قال بأربعة، بينما قال آخرون بأكثر من ذلك. كما أن الأحاديث النبوية تقول: «النكاح سنّتي، ومن رغب عن سنّتي فليس مني»[150].

---

(145) الغزالي، الإحياء، وفي تخريجه ذكر المحقق أنه متفق عليه من حديث البراء
(146) البخاري ص 1108، حديث رقم 5215
(147) الذهبي، الإصابة، ج3، ص 261.
(148) المصدر السابق ص 262
(149) المصدر السابق نفس الصفحة.
(150) متفق عليه، الغزالي3، 30.

والتعدد مهانة، وقد وصل الأمر بمهانة المرأة أن كان زوجها يطلب إليها أن تذهب لمعاينة ضرّتها، كما ورد عن الصحابي معاوية عندما أرسل زوجته ميسون لمعاينة ابنة عمّها نائلة بنت عمارة[151].

أما بالنسبة للنقطة الثانية وهي زواج الصغيرات، فإنه لم يثبت أن أحداً منهم لم يخطب أو لم يتزوّج واحدة أو أكثر منهن، كما هو الأمر في عصر ما قبل الإسلام. فقد خطب أبو بكر وعمر فاطمة بنت محمد كما ورد سابقاً، وتزوّج عمر أمّ كلثوم ابنة عليّ بن أبي طالب، وكذلك عثمان كما ذكرنا في قصة زواجه من أم أبان، وكذلك ما ورد من أن الأشعث «دخل على عليّ بن أبي طالب وبين يديه طفلة تدرج، أي تحبو، فسأله من هذه يا أمير المؤمنين؟ قال: ابنتي. فقال له: زوجنيها. فقال له عليّ: اعزب، بفيك الكثكث (كلمة دعاء أن يملأ الله فمه بالتراب والحصى) ولك الأثلب، أغرّك ابن أبي قحافة حين زوّجك أمّ فروة؟ إنها لم تكن من الفواطم ولا العواتك من سليم. فقال: قد زوّجتم أخمل مني حسباً، وأوضع نسباً: المقداد بن عمرو، وإن شئت فالمقداد بن الأسود. قال عليّ: ذلك رسول الله فعله، وهو أعلم بما فعل، ولئن عُدتَ إلى مثلها لأسوءَنّك»[152]. وزواج الصغيرة هو سباق على فضّ البكارة، فقد ورد أن النبي حضّ على زواج البكارى[153]، وقد بقيت عائشة تتيه على بقية زوجات محمد من أنها البكر الوحيدة في حياته، مع أن هناك روايات تقول بأن خديجة كانت عذراء كما أوردنا سابقاً. وكانت عائشة تقول للنبي: «أرأيت لو نزلتَ وادياً وفيه شجر قد أُكلَ منها، ووجدتَ شجرة لم يؤكل منها، في أيها تُرتع بعيرك؟ قال: في التي لم يُرتع منها»[154].

أما النقطة الثالثة فإن الرواة أوردوا أسماء المخمّسات من النساء، أي اللواتي تزوّجن خمسة رجال، فعددوا عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، وأسماء بنت عميس وذكروا من ذوات الأربعة أزواج سهلة بنت سهيل بن عمرو وأم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، أما اللواتي نكحهنّ ثلاث رجال فعدّد ولا حرج. فقد كانت المرأة ما أن تُطلّق أو يموت زوجها وتنقضي عدّتها حتى تبدأ بالتزيّن للخطاب، وتبدأ دورة جديدة في حياتها. وليس الأمر أمر مساواة بين الرجل والمرأة لنقول أنها تمارس ما

(151) ابن عبد ربه، ج 7، ص 148 .
(152) المصدر السابق، ج5، ص 78
(153) البخاري 1082. وقد روى أن جابر بن عبد الله تزوّج فسأله النبي: أبكراً أم ثيبا؟ قال: ثيّب. فقال له النبي: فهلا بكراً تلاعبها وتلاعبك؟ وفي رواية: مالك وللعذارى ولعابها.
(154) عبد الكريم، **شدو الربابة** 2، 371 وما بعدها.

يمارسه الرجل، بل إن بقاءها بدون زوج، أياً كان، يعني بقاءها عرضة للقيل والقال، لذا تتزوّج لتحمي نفسها من هذا الوضع، ولو كانت ذات أولاد، كما هو الحال في أم سلمة.

إن كثرة الأزواج للمرأة الواحدة يشير إلى أن طلاقها أسهل من زواجها، وأن المجتمع لا يحترم بقاءها وحيدة، فلا بدّ من رجل، أي وليّ أمر، يؤويها، خصوصاً وأنها بلا نفقة، وأنه لا بيتَ مستقلاً لها، وأن عودتها إلى بيت أبيها يعني بقاءها عالة يضيق بها من حولها، وليس من استقلال اقتصادي يحميها ولا موقع اعتباري يكفّ عنها عدوان الذكورة.

بالنسبة للنقطة الرابعة وهي ما يتعلق بالرقيق والسبايا والجواري، فإن الحديث يطول[155]، والتعداد لا ينتهي، فلم يكن أحد من المسلمين دون جوارٍ أو سبايا أو خدم، بدءاً بمحمد وحكايته مع مارية القبطية، وليس انتهاء بكل الصحابة ومن بعدهم. فالجارية لحمٌ مستباح، يباع ويهدى وينادى عليه في الأسواق، ويستبدل بأشياء أخرى، وقد وضع الإسلام لها أحكاماً مختلفة عن المرأة الحرّة، كحدود العورة، والدية، والحدّ على الجرائم، وإمكانية بيعها وتبادلها واستبدالها بأشياء.

معاملة المرأة

نورد فيما يلي عدداً من الأحايث التي وردت في كتب الأحاديث الصحيحة وتتناول بعض السلوكيات لبعض الصحابة أو الصحابيات، ما يشير إلى موقع المرأة في تلك الفترة، وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن موقع المرأة المتدني قبل الإسلام لم يتغيّر بعده، وإنما جاءت النصوص مكرّسة لهذا الموقع:

– «لا ينظر اللهُ إلى امرأة لا تشكرُ زوجها وهي لا تستغني عنه» [156].

ومدار الحديث أن صاحب الفضل دائماً هو الرجل، وهو اليد العليا التي على المرأة أن تشكرها، خصوصاً وأنها لا تستغني عنها حسب النصّ، فالحديث يشير إلى موقع المرأة، المفضولة التي لا تستغني عن صاحب فضلها وهو الرجل، بينما يستغني هو عنها.

---

(155) لا مجال هنا للبحث في موضوعة السبايا والرقيق، بالتفصيل الذي يفي الموضوع حقّه، ولكننا نعتبر أنه إذا كانت المرأة الحرّة، والمتزوّجة بناء على عقد شرعي حسب الأصول، ولها اعتبارها بين الناس، تواجه كل هذا الإقصاء والتهميش، وتخضع لكل متطلبات المرحلة الذكورية التي تعيش في عالمها، فإن الجواري والسبايا سيكون لهنّ وضع يبلغ من الزراية والمهانة ما يعتبر سُبّة في تاريخ البشرية، وكان بإمكان الإسلام أن يضع في تلك المرحلة حلولاً لمسألة الرقّ يكون به قد تقدّم البشرية في سلّم تطوّرها، وحقق للإنسان نقلة نوعية ربما جعلت من الأمة الإسلامية أسبق الأمم حضارياً، لكنه فيما يبدو لم يكن يريد الخروج على مألوف الفترة السابقة، أو لو يكن قادراً على ذلك.

(156) النسائي 134.

– «يقطع الصلاة ثلاث: المرأة والحمار والكلب». [157]

وفي الحديث من المهانة الشيء الكثير حتى أن عائشة احتجّت عليه.

– «استوصوا بالنساء، فإن المرأة خُلقت من ضلع ، وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، إن ذهبتَ تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج» [158].

ومعنى الحديث أن هناك خللاً بنيوياً في تركيبة المرأة لا يمكن إصلاحه، وأن على الرجل أن يستمتع بها على ما هي عليه ولا يحاول إصلاحها، وإلا كسرها. إنه تأبيد الفكرة الدونية عن المرأة، وتعميق وضعها ككائن يحمل خللاً لا يمكن إصلاحه. وهي الحالة التي تشرّبتها النساء آنذاك واقتنعن بها، وعشنَ مستسلمات لهذا الخلل.

– «لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر، لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها» [159].

الرجل صاحب الفضل والحقّ لدرجة تقارب الإله، ولولا أن ما يستحقه الإله هو له، فإن للرجل أن يستحق ذلك، وهو تأبيد لهيمنة ذكورية تضع الرجل في موقع لا يمكن للمرأة لو أرادت، أن تصله، إنه موقع الألوهية الثاني، وبالتالي فهو إضفاء للقداسة على هيمنة الرجل.

– وقد روى أبو داود وابن ماجة وغيرهم، أن النبي قال: «لا تضربوا إماء الله. فجاءه عمر فقال: قد ذُئر النساء على أزواجهنّ. (أي اجترأ، حسب لسان العرب باب الذال، وذكر الحديث أن النبي لما نهى عن ضرب النساء ذئرنَ على أزواجهنّ، قال الأصمعي: أي نفرنَ ونشزنَ واجترأن)، فأذن لهم فضربوهنّ، فطاف بآل محمد نساءٌ كثير، فقال النبيّ: لقد طاف بآل محمد سبعون امرأة كلهم يشتكين أزواجهنّ، ولا تجدون أولئك خياركم» [160].

إنها معركة حقيقية للسيطرة، أو الحرية. فما أن منع النبي من ضربهنّ، وقد كُنّ يُضربنَ، حتى أردنَ الحصول على مساواة كاملة مع الرجل، وبدأن يجترئن على الظلم الواقع عليهنّ، فشكا الرجال إلى

(157) البخاري 119 حديث رقم 514. وقد ذكرنا أن عاشت نفسها احتجت على الحديث وقالت: أتشبهوننا بالكلاب؟
(158) محمد صالح السيد الموسوي. **المرأة في الإسلام، دليل الهداة إلى اختيار شريكة الحياة**، (بيروت: دار الانتشار العربي، 1997). 19. نقلاً عن السيوطي في الدرّ المنثور ج2، ص 166، والمجلسي في البحار ج5، ص 60.
(159) النسائي 147.
(160) المصدرالسابق 159.

النبي ذلك، فأدرك أنه أمام معضلة لو استمرّت فستقوّض الكثير مما بناه، فسمح بضربهنّ، وما أن سمع الرجال بذلك حتى بدأوا الانتقام من المرحلة التي تمرّدت فيها النساء عليهنّ، وإذا ببيوت النبي وأزواجه تعجّ بالشكاوى من سبعين امرأة ضربهنّ أزواجهنّ. والضرب هنا هو ما يستحق الشكوى، أي المبرّح وربما المؤذي، عندها أراد النبي أن يجد حلاً وسطاً، فلم يمنع ضربهنّ، لكنه اعتبر من يفعل ذلك ليس من خيار المسلمين، وبذا يعود الحكم الشرعي إلى الموعظة ويعود تطبيق الموعظة إلى مزاج الرجل ورغبته وقدرته.

– «قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي أبو المغيرة المخزومي وأرسل إليّ بطلاقي مع خمسة آصع شعير وخمسة آصع من تمر،فقلت: مالي غيرُ هذا؟ ولا أعتدّ في بيتكم؟ قال: لا. فشددتُ عليّ ثيابي ثم أتيتُ رسول الله فقال: كم طلّقك؟ قلت: ثلاثاً. قال: صَدَقَ، وليس لك نفقة، اعتدّي في بيت ابن عمّك ابن أم مكتوم فإنه ضرير البصر تلقين ثيابك عنك، فإذا انقضت عدّتك فآذنيني. فخطبني خطّاب منهم معاوية وأبو الجهم فقال النبي: أما معاوية ترِبٌ خفيف الحال (أي فقير) وأبو الجهم يضربُ النساء، ولكن عليك بأسامة بن زيد[161].

وفي هذه القصة العديد من الإشارات، فالمرأة هنا إن طُلّقت لا تعود لبيت أبيها، إذ ربما زوّجت في قبيلة أخرى أو أن أهلها لا يريدونها، فتضطرّ للبحث عن ملجأ، فإذا علمنا أن نسبة الطلاق كانت عالية في المجتمع الإسلامي، يؤكده تعداد الزواجات للمرأة الواحدة وللرجل الواحد، أدركنا حجم المشكلة الاجتماعية التي تنجم عن مثل هذه الحالة.

من ناحية أخرى هناك تدخّل النبيّ في تزويجها بعد انقضاء عدّتها، ووصف أحد الرجلين بأنه «يضربُ النساء»، فلم يقل أنه سيمنعه، لأنه سبق وأن أجاز له ذلك في نصّ قرآني محكم، ولكنه نصحها باختيار رجل آخر، لا يكون فقيراً لا يستطيع الانفاق عليها.

– «اطلعتُ في النار فرأيت أكثر أهلها النساء»[162].

وفي الحديث ما يغني عن التعليق، فالمرأة التي خُلقت ولديها خلل بنيوي في تركيبتها تتحمّل وزر

(161) المصدر السابق 197.
(162) المصدر السابق 203.

ذلك الخلل، فتدخل النار.

– «ما تركتُ فتنة أشدّ على الرجال من النساء» [163].

واعتبار المرأة هي مصدر الفتنة، تأتي إلى الرجل فتغويه، هي فكرة كرّسها ولا يزال يكرّسها الوعي الذكوري القائم على اعتبار المرأة جزءاً سيئاً في الوجود البشري، وأنه لولا الضرورة لما كان له لزوم.

– «الشؤم في ثلاثة: في المسكن والفرس والمرأة» [164].

ووضع المرأة في موضع الفرس والدار، كمصدر للشؤم، شبيه بوضعها في موضع الكلب والحمار اللذين يقطعان الصلاة. إن المرأة «شيء» للاستخدام فقط، وبالتالي يجري عليها ما يجري على الأشياء من معاني الشؤم والاستغناء والإلقاء. ويؤكد هذا ملفوظات النكاح في اللغة العربية، والتي بقيت بذات المعاني بعد الإسلام، إذ تشير هذه الألفاظ إلى فاعل ومفعول به، يكون الرجل هو الأول بينما المرأة هي الثاني المفعول به والمتلقي.

– «تناكحوا تناسلوا فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة» [165].

إن الحثّ على النكاح بغية التناسل يجعل من العملية الجنسية حالة وظيفية، بيْد أن قدرة الإنسان على ممارسة الجماع في كل وقت، وليس في موسم إخصاب يُخرج النصّ عن مدلولاته الوظيفية، فالأمر تناكحوا يجعل من النكاح مطلباً، وسنّة من سنن النبي لا يرغب عنها إلا من يستحق غضب الله ورسوله، أما التناسل فهو رهنٌ بأمر الله كما ورد في الحديث، إن شاءَ أحدثه وإن لم يشأ لم يُحدثه، وقد ذكرنا من قبل قول ابن عباس ينصح به سعيد بن جبير بقوله: تزوّج فإن خير هذه الأمة أكثرها نساءً [166].

– «وعن عائشة قالت: النكاحُ رقٌّ، فلينظر أحكم عند من يُرقّ كريمته» [167].

وتشير عائشة إلى المعنى الحقيقي للنكاح في الإسلام، وبالتالي إلى موقع المرأة في هذه المعادلة.

---

(163) المصدرالسابق 207.
(164) المصدرالسابق 209.
(165) عبد الكريم ، **شدو الربابة** 3 .357.
(166) البخاري، حديث رقم 5069 ص 1080.
(167) ابن عبد ربه 7، 89.

إنها عملية عبودية واسترقاق، تكون فيه المرأة الطرف الأضعف المسترَقّ، وبالتالي ليس لها إلا ما للرقيق والعبد من حقوق، وفي هذا كان يقول الشعراء إن القتال والحرب للرجال وما على النساء إلا جرّ الذيول.

– «أوصيكم بالنساء، فإنهنّ عندكم عَوانٌ» [168].

أي أسيرات، وهو تأكيد نبوي على مقولة عائشة بأن النساء أسيرات مسترقّات، فإن أحسن الرجل إلى عبدته، فهذا خُلُقٌ منه عظيم، وإن أساء فليس لأحد أن يلومه، وهذا ما يؤكده الحديث الذي يمنع سؤال الرجل عن ضربه زوجته. لأنها عبدته التي يمتلكها، قلباً وروحاً وجسداً.

بتلك التوجيهات النبوية يستطيع الصحابة والمسلمون اللاحقون أن يتصرفوا مع النساء حسبما أرشدتهم إلىذلك النصوص الواردة. وقد فعلوا ذلك، وما يزالون يفعلون، وما موقع المرأة في المجتمعات الإسلامية وما عاشته من أحوال مهينة في ظلّ الدول الإسلامية حتى سقوط الدولة العثمانية إلا ثمار تلك التوجيهات، وسيادة الفكرة الدينية عن المرأة وموقعها في الوجود، ولم يبدأ وضع المرأة بالتحسّن إلا بعد ظهور طلائع النهضة الفكرية والسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية في ثلاثينيات القرن العشرين.

خاتمة

قدّم هذا الفصل صورة واضحة عن حال المرأة وكيفية معاملتها من قبل الجيل الأول من المسلمين الأوائل. والجدير بالذكر أن هذه المعاملة إنما كانت مع الرعيل الأول من المؤمنات كذلك، وهنّ اللواتي وردت الأوامر الدينية بتنظيم شؤونهن والاهتمام بها.

وقد تضمنت هذه الصورة نماذج غير إيجابية في هذا المجال، حيث بقيت حالة المرأة على ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام في بعض شؤونها، كما أن جانباً من هذه الشؤون ارتكس إلى الخلف بسبب معاملة هذا الرعيل لهنّ.

(168) المصدر السابق، نفس الصفحة.

إن الصورة لم تستثنِ أحداً من ذاك الرعيل، ابتداء بالنبي محمد، بصفته أول المسلمين وصاحب الرسالة، والذي من المفترض أن يكون صورة لرسالته، ومن ثمّ بالخلفاء الذين اصطُلح على تسميتهم بالخلفاء الراشدين، واكتسبوا مكانة عالية في قلوب من جاء بعدهم حتى عصرنا هذا، وبعد ذلك عرضت الصورة بإيجاز لسلوك ومعاملة الصحابة للمرأة، وسبب الإيجاز أن عدد هؤلاء الذين أطلق عليهم لقب «الصحابة» يتجاوز الثلاثين ألفاً، ومن غير الممكن استيفاء سلوكهم ومعاملتهم للمرأة.

وكانت خاتمة المشاهد في الصورة إيراد بعض الأحاديث النبوية التي تبرز الأساس الشرعي لسلوك المسلم مع المرأة، لا لإدانة النصّ في هذا المضمار، ولكن لبيان القاعدة التي اعتمدها أولئك في تعاملهم مع المرأة. وهذه الصورة بمجملها تؤكد على أن قانون التطوّر الاجتماعي أقوى وأكثر تأثيراً في الناس من التوجيهات الأخلاقية الإرشادية التي يطرحها المصلحون أو الأنبياء لتغيير المجتمعات.

الخاتمة

وضع هذا البحث ملخصاً حول قضية المرأة بشكل عام، والمرأة العربية بشكل خاص. وقد قدّم عرضاً موجزاً لمفاهيم التغيّر الاجتماعي مبيناً أهم العوامل التي تفعل فعلها في نقل المجتمعات من حالة إلى حالة، ومن مرحلة إلى مرحلة. وبيّن البحث كذلك أن تغيّرات المجتمع تعني تغيّرات في مختلف شؤونه وأحواله، وأن ما يصيب بنيته التحتية سينعكس بالتأكيد على بنيته الفوقية. فما يطرأ على نظامه الاقتصادي وأوضاعه الاجتماعية سيبدو أثره، ولو بعد حين، على ثقافة أبنائه وفنونهم وآدابهم، وستقوم هذه بالتالي بالتأثير على جوانب أخرى في المجتمع ضمن حراك جدلي يؤدي بعد نضج الظروف واستكمال مقوّمات التغيير إلى تغيّر جديد.. وهكذا.

وقد تضمّن تاريخ البشرية عدداً من التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، لكل منها مواصفات وشروط وتوجّهات يتبناها الناس ويخضعون لقوانينها، وهي ذات تأثير قسري حتمي في مسار حياة المجتمعات واتجاه تطوّرها.

وبيّن البحث كيف أن ما ينطبق على مجتمع من المجتمعات ينطبق بالضرورة على غيره، مع الأخذ بالاعتبار تلك الفوارق الخاصة بين مجتمع وآخر. والمجتمع العربي واحد من تلك المجتمعات التي تخضع لقوانين التطوّر التاريخية، والفارق بينه وبين غيره من المجتمعات هو ظهور الإسلام في النصف الثاني في القرن السابع الميلادي. هذا الظهور الذي دارت حوله عشرات الآلاف من الكتب والدراسات تحليلاً وشرحاً، واختلف الباحثون والمفكرون في تقييم دوره ومدى تأثيره في الناس الذين آمنوا به. وقد تناول هذا البحث جزءا من تاريخ هذا الظهور، إذ عرض للدراسة تلك النماذج الأولية من المسلمين الذين كانوا إبّان ظهور الإسلام، بل كانوا حملته الأوائل والمؤمنين به قبل غيرهم، بل وهم الذين حملوه للأمم الأخرى تحت رايات الغزو وشعارات الهداية. ولم يستثنِ البحث من هذه النماذج أحداً بدءا بنبيّهم المبعوث إليهم، ثم أقرب المقرّبين إليه، ومن استحقوا لقب الصحابة في حياته وبعد وفاته.

لقد خصص البحث في حياة هؤلاء طريقة تعاملهم مع المرأة التي آمنت كإيمانهم، والتزمت

كالتزامهم إن لم يكنّ أشدّ التزاماً منهم.

وقد حرص البحث على وضع مشهدين لواقع المرأة، أحدهما قبل ظهور الإسلام، والآخر بعد ظهوره، محاولاً وضع الأصابع على نقاط التوافق ونقاط الاختلاف بين الناس في المشهدين.

وقد خرج البحث بنتيجة هامّة، تتلخص في أن قانون التغيّر الاجتماعي أكثر نفاذاً وتأثيراً في سلوك الناس وحياتهم اليومية وتعاملهم مع المرأة، سواء من حيث نظرتهم الثقافية لها أو سلوكهم العملي معها، وأن الانعطافات الكبيرة في حياة المجتمعات لا تستطيع إحداث انعطاف موازٍ في الحياة الاجتماعية للناس في ذلك المجتمع. لذا لم يتمكن الإسلام من قلب القيم والمفاهيم التي كانت متغلغلة في المجتمع العربي آنذاك لوضعها في سياق ما يريده من تغيير فكري واجتماعي.

لقد بيّن البحث أن الانقلاب الفكري التوحيدي الذي اجترحه الإسلام في نفوس المؤمنين به كان الأهمّ والأكبر، بينما لم يكن في حياتهم ما يوازي هذا الانقلاب على الصعيد الاجتماعي والسلوكي خصوصاً فيما يتعلّق بمسألة المرأة. لقد بقيت المرأة تعيش معركة الإقصاء والتهميش والإزاحة القسرية عن موقع اتخاذ القرار حتى في حياتها الخاصة. وقد عاشت هذه المعركة قبل ظهور الإسلام وبقيت تعيشها بعد ظهوره، بيْد أن الفارق هو أن عملية الإقصاء والتهميش والإزاحة إنما لبست لبوساً دينياً، وتجلبب بها الرجل ليمنع عن سلطته وهيمنته أية فكرة يمكن أن تخطر ببال المرأة تحاول من خلالها انتزاع مكان لها في ذاك المجتمع، قبل أن يدبّ إليها الهرم وتغزوها الشيخوخة ويصبح احترامها واجباً بصفتها أمّاً لا امرأة.

إن المشهدين الذين رسمهما البحث ليسا في صالح المرأة، بل ليسا سوى مرحلتين من مراحل معركة المرأة ضد الاضطهادات التي تواجهها وتستلبها في كل زمان ومكان.

وقد حرص البحث على إيراد النماذج التي يستشهد بها، سواء بما هي حالات إنسانية أو بما هي نصوص يتمسك بها الرجل في خضمّ معركته للحفاظ على هيمنته على موقع الإيجاد والخلْق والإبداع، بل والتغيير في المجتمع.

لقد فقد المجتمع الإسلامي نماذجه الإنسانية الإبداعية في عالم المرأة، موجّهاً طاقاتها الإنسانية

إلى منافذ يحتاجها الرجل لإحكام هيمنته، فأصبحت المرأة بعد ذلك رديفاً لمشروع الرجل، وتابعاً كليّ التبعية لنظامه وسلطته، بل ولفكره وثقافته. لقد أصبح العالم بكامله عالم الرجال الذكور، وأصبحت المرأة جزءا من هذا العالم، وليست شريكاً في إيجاده وإبداعه. لقد أقصيت، وأزيحت تماماً، وساعدت الأديان، خصوصاً من خلال سلوك المؤمنين بها في تكريس هذه الحالة.

لقد ظهرت قبل الإسلام نماذج من النساء لو أتيح لها أن تأخذ دورها الفعلي لكان للمرأة في المجتمعات العربية شأن آخر.

المراجع والمصادر

- **القرآن الكريم**
- **العهد القديم**
- **العهد الجديد**

(1) ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد بن محمد الشيباني. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، 1979.

(2) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد. **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. (**رحلة ابن بطوطة**)، تحقيق محمد عبد الرحيم. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2003.

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

(4) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **جوامع السيرة**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

(5) ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق صدقي العطار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2001

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر. **المقدمة**. تحقيق حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004.

(7) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري. **الطبقات الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. ط2 . بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

(8) ابن سيرين، محمد بن سيرين . **تفسير الأحلام**. (القاهرة: مكتبة الصفا، 2001).

(9) ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق مفيد محمد قميحة. ط3.بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

(10) ابن العربي، ابو بكر بن محمد. **العواصم من القواصم**. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997.

(11) ابن قرناس، **سنّة الأولين**. برلين: منشورات الجمل، 2006.

(12) ابن كثير، اسماعيل بن كثير. **البداية والنهاية**. القاهرة، دار الفجر للتراث، 2003.

(13) ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب. **الأصنام**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 2000.

(14) ابن ماجة، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**. تحقيق بشار عواد معروف بيروت: دار الجيل، 1998.

(15) ابن منظور، عبد الله محمد بن المكرّم الأنصاريّ الخزرجيّ. **لسان العرب**. القاهرة: دار الحديث، 2003.

(16) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004.

(17) أحمد، ليلى. **المرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، ترجمة منى ابراهيم وهالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

(18) الأخفش الصغير، علي بن سليمان بن الفضل. **كتاب الاختيارين**: **المفضليات والأصمعيات**. بيروت ودمشق: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1999.

(19) أركون، محمد. **نافذة على الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيم. ط2. بيروت: دار عطية

للطباعة والنشر، 1997.
(20) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن الهيثم. **الأغاني**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
(21) أفاناسييف. **المادية الديالكتيكية.** ترجمة ماهر لقطينة. بيت لحم: دار الحلم للإعلام والنشر، 2006.
(22) إنجلز، فردريك. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**. ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدم، دت.
(23) الأنصاري، فاضل. **العبودية: الرقّ والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي.** دمشق: دار الأهالي، 2001.
(24) أوليدوف. **الوعي الاجتماعي**. ترجمة بشيرالسباعي. بيروت: دار ابن خلدون، 1972.
(25) البخاري، محمد بن اسماعيل. **صحيح البخاري**. المنصورة: مكتبة الإيمان، 2003.
(26) بشير، سليمان. **مقدمة في التاريخ الآخر**. القدس: نشر خاص بالمؤلف، 1982.
(27) ————. **توازن النقائض**. القدس: نشر خاص بالمؤلف، 1985.
(28) بكشتانوفسكي وآخرون. **علم الأخلاق**. ترجمة دار التقدّم.موسكو: دار التقدم، 1990.
(29) البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
(30) ——————————. **أنساب الأشراف**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.
(31) بلياييف، يفغيني. **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**. ترجمة أنيس فريحة. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973.
(32) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. **تراجم سيدات بيت النبوّة**. القاهرة: دار الحديث، 2004.
(33) بودوستينيك وسبيركين. **عرض موجز للمادية التاريخية**. ترجمة: مجموعة من الكتّاب. بيروت: دار الفارابي، 1981.
(34) بوغوسلافسكي وآخرون. **في المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية.** ترجمة خيري الضامن. موسكو: دار التقدم، 1975.
(35) الترمانيني، عبد السلام. **الرقّ: ماضيه وحاضره**. الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم 23، 1985.
(36) ————————. **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام.** الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم 80، 1984.
(37) تيزيني، الطيب. **من التراث إلى الثورة**. دمشق دار الفكر، 1985.
(38) ————. **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر:نشأة وتأسيساً**. دمشق: دار دمشق، 1994.
(39) الجاحظ، عمرو بن بحر. **المحاسن والأضداد**، تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للطباعة والنشر، 1969.

(40) الجوزي، بندلي صليبا. **دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب**. بيروت: دار الطليعة واتحاد الكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، د.ت.
(41) ----------. **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**.دمشق: دار الجليل، 1982.
(42) حائري، شهلا. **المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة.** ترجمة فادي حمود. ط7. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1996.
(43) الحريري، أبو موسى. **قسّ ونبي**. بيروت:نشر خاص، 1979.
(44) حسان بن ثابت. **ديوان حسان بن ثابت**. بيروت: دار المعرفة، 2004.
(45) حسن، غسان عزيز. **ورقة بن نوفل: مبشّر الرسول.** بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
(46) حطب، زهير. **تطوّر بُنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. ط2 . بيروت: معهد الإنماء العربي، 1980.
(47) حمادة، لمياء. **سيرة أم المؤمنين عائشة**.الصفحة الإلكترونيةwww.shea.com)
(48) الحوفي، أحمد محمد. **المرأة في الشعر الجاهلي.** ط2. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).
(49) الحيدري، ابراهيم. **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.** بيروت: دار الساقي، 2003.
(50) خان بهادر، محمد صديق حسن. **حسن الأسوة بما ورد عن الله ورسوله في النسوة**. القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ت.
(51) خليل، خليل أحمد. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي.** ط2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.
(52) ----------. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. ط2. بيروت: دار الطليعة، 1982.
(53) خليل، عماد الدين. **التفسير الإسلامي للتاريخ**. ط4 . العراق: نينوى: منشورات مكتبة 30 تموز، 1986.
(54) دلّو، برهان الدين. **جزيرة العرب قبل الإسلام.** ط2. بيروت: دار الفارابي، 2004.
(55) ----------. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**. بيروت: دار الفارابي،1985.
(56) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، ط9. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993
(57) الربيعي، فاضل. **شقيقات قريش.** بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، 2002.
(58) رضا، محمد. **أبو بكر الصدّيق: أول الخلفاء الراشدين**. القاهرة: دار الحديث، 2004.
(59) رودنسون، مكسيم. **التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي**. بيروت: دار الفكر الجديد، 1979.
(60) روزالدو، ميشيل زومبلست ولامفير، لويز . **المرأة الثقافة ، المجتمع** . ترجمة هيفاء هاشم. دمشق:منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.
(61) سالم، السيد عبد العزيز. **تاريخ العرب في عصر الجاهلية**. الاسكندرية: مؤسسة

شباب الجامعة، 1993.
(62) السباعي، بدر الدين. **مشكلة المرأة: العامل التاريخي**. دمشق: دار الجماهيرالشعبية، وبيروت: دار الفارابي، 1985.
(63) سحّاب، فيكتور. **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف**. بيروت: المركز الثقافي العربي،1992.
(64) سلّ، كانون. **تطوّر القرآن التاريخي** (**The Historical Development of the Qur'an**). ترجمة مالك مسلماني، الصفحة الإلكترونية www.christpal.com.
(65) السموأل بن عاديا. **ديوان السموأل بن عاديا**. تحقيق عمر فاروق الطباع. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1977.
(66) السميح، محمد بن علي. **ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية.** الرياض: نشر خاص بالمؤلف، 1983.
(67) السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القران**. القاهرة: دار الحديث، 2004.
(68) شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. دمشق: دار الأهالي. د.ت.
(69) الشريف، احمد ابراهيم. **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**. القاهرة: مكتبة الأنصار، 1967.
(70) شلحت، يوسف. **مدخل إلى علم اجتماع الاسلام: من الأرواحية إلى الشمولية**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.
(71) الشنفرى بن الأوس بن الغوث. **لامية العرب، نشيد الصحراء**. تحقيق محمد بديع شريف. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980.
(72) شيخو، لويس. **شعراء النصرانية قبل الإسلام**. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1977.
(73) الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**. القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، د،ت.
(74) صبّاغ، ليلى. **المرأة في التاريخ العربي**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
(75) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك ومن كان في زمن كل منهم.** ط2. بيروت: دار الفكر، 2002.
(76) العايب، سلوى بلحاج. **دثريني يا خديجة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.
(77) عباس، عبد الهادي. **السيادة**. دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1994.
(78) عبد الباقي، محمد فؤاد. **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**. القاهرة: دار الحديث، 2007.
(79) عبد الكريم، خليل. **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية.** ط2. القاهرة وبيروت: دار سينا للنشر، ودار الانتشار العربي،1997.
(80) ـــــــــــ. **العرب والمرأة: بحث في الإسطير المخِّيم.** القاهرة وبيروت: دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1998.
(81) ـــــــــــ. **مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي.** ط2. القاهرة وبيروت: دار سينا للنشر ودار الانتشار العربي،1997.

(82) ـــــــــــــ. **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة.** القاهرة وبيروت: دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، 1998.
(83) ـــــــــــــ. **النصّ المؤسس ومجتمعه.** القاهرة دار مصر المحروسة، 2002.
(84) ـــــــــــــ. **فترة التكوين في حياة الصادق الأمين.** القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2005
(85) العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجيا.** بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.
(86) العلوي، هادي. **فصول عن المرأة.** ط2. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003.
(87) علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.** بغداد: جامعة بغداد، د. ت.
(88) غَدَنز، أنتوني. **علم الاجتماع.** ترجمة فايزالصباغ. ط4. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.
(89) الغرناطي، محمد بن أحمد بن جزّي الأندلسي. **التسهيل لعلوم التنزيل.** بيروت: المكتبة العصرية، 2003 .
(90) الغزالي (أبو حامد)، محمد بن محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين.** القاهرة: دار مصر للطباعة، 1998.
(91) فرح، بولس. **مقدمات في تاريخ العرب الاجتماعي.** تل أبيب: شركة الكتاب العربي، 1961.
(92) القمني، سيد محمود. **النبي ابراهيم والتاريخ المجهول.** القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير 1996.
(93) ـــــــــــــ. **حروب دولة الرسول.** ط2. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير،1996.
(94) كحّالة، عمر رضا. **أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام.** ط4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.
(95) كلاوس، كلير. **خالد وعمر.** ترجمة محمد جديد. دمشق: دار قدمس للنشر والتوزيع، 2001.
(96) كولنتاي، ألكسندرا. **محاضرات حول تحرر المرأة.** ترجمة هنرييت عبود.بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980.
(97) كيلة، سلامة. **مقدمة عن ملكية الأرض في الإسلام.** دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001.
(98) كيللي، كوفالزون. **المادية التاريخية.** ترجمة أحمد داود. دمشق: دار الجماهير الشعبية، 1983.
(99) لوكسمبورغ، روزا. **المجتمع البدائي وانحلاله.** الصفحة الإلكترونية: دليل المناضل/ة http://.al-mounadel-a.info.
(100) مان، غليزير. **قوانين التطوّر الاجتماعي: طبيعتها واستخدامها.** ترجمة: دارالتقدم.موسكو: دار التقدّم، 1983.
(101) الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمد، **الأحكام السلطانية والولاية الدينية**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1996.
(102) المدرّس، علاءالدين. **النَّسَب والمصاهرة بين أهل البيت والصحابة.** دمشق

والقاهرة: دار الكتاب العربي،2006.
(103) مجموعة من العلماء السوفييت. **المادية الديالكتيكية.** ترجمة: فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي وعدنان جاموس. ط3. دمشق: دار الجماهير، 1973.
(104) المحب الطبري، أحمد بن عبد الله الطبري. **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تحقيق عبد المجيد حلبي. بيروت والرياض: دار المؤيد ودار المعرفة، 1997.
(105) محمود، ابراهيم. **الضلع الأعوج: المرأة وهويتها الجنسية الضائعة**. بيروت: دار رياض الريّس، 2004.
(106) المرنيسي، فاطمة. **الحريم السياسي، النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس. ط2. دمشق: دار الحصاد، 1993.
(107) مروّة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. المجلد الأول: الجاهلية وصدر الإسلام. ط2. الجزائروبيروت: المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار Anep ودار الفارابي، 2002.
(108) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر.** بيروت: دار الأندلس، 1996.
(109) مسلماني، مالك. **متاعب في بيت محمد، قراءة في سورة التحريم**. الصفحة الإلكترونية www.muhammadanism.org.
(110) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**. مصر: المنصورة: مكتبة الإيمان، د.ت.
(111) المقريزي. **المجهول في حياة الرسول**. الصفحة الإلكترونية http://www.is-lameyat.com.
(112) منصور فهمي. **أحوال المرأة في الإسلام**، ترجمة رفيدة مقدادي. برلين: منشورات الجمل، 1997.
(113) مهنا، عبد الأمير. **أخبار النساء في كتاب الأغاني**. ط4. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1999.
(114) الموسوي، محمد صالح السيد. **المرأة في الإسلام، دليل الهداة إلى اختيار شريكة الحياة**.بيروت: دار الانتشار العربي، 1997.
(115) الميداني، أحمد بن أحمد بن ابراهيم. **معجم مجمع الأمثال**. تحقيق: قصي الحسين. طرابلس لبنان: دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.
(116) النابلسي، شاكر. **المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام**. بيروت: دار الساقي، 2002.
(117) ----------. **لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآ ن؟.** بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 2003.
(116) الواقدي، محمد بن عمرو بن واقد. **كتاب المغازي**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 .