Masculine and feminine sexuality between inactivity and effectiveness in the book "Tuhfat Al-Nuzzar" by Ibn Battuta

Dr. Roaa kaddah*

(Received 12 / 2 / 2024. Accepted 21 / 5 / 2024)

□ ABSTRACT □

This research is based on studying Ibn Battuta's relationship with women within the spaces of familiarity and strangeness. This relationship is considered exceptional compared to what other travelers reported about women, and the dismantling of the image of women in Ibn Battuta's journey is achieved through our monitoring of the transformations of his male sexuality, which is based on the discourse of gender with jurisprudential reference in Arab-Islamic culture, and also through our monitoring of images of female sexuality within the two aforementioned spaces, And the conflict of sexualities in these two spaces. We presented the research with two guidance: The first is critical, presenting the differing opinions of critics about Ibn Battuta's relationship with women, and the second is conceptual, in which we clarified the meaning of sexuality and gender discourse, the difference between them, and explained their limits and controls in Arab-Islamic culture. The research reached a number of results, including: Al-Jahiz opened the chapter on writing about sexuality in Islamic culture, and Imam Al-Ghazali's representation of the discourse of sexuality with jurisprudential reference, and Ibn Battuta's representation of this discourse, and the absence of effective female sexuality in the Arab space due to the dominance of this discourse, and the superiority of culture over the foreign religious factor and its formulation of its sexuality in accordance with its customs. Not with his controls.

Key words: Ibn Battuta, Masculine sexuality, feminine sexuality, gender discourse, jurisprudential authority.

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

*Associate Professor, Department of Arabic Language, Collage of Art and Humanities, Tishreen University, Syrian Arab Republic. dr.rouaakaddah777@gmail.com

الجنسانيّات الذكوريّة والأنثويّة بين العطالة والفاعليّة في كتاب "تحفة النظّار" لابن بطوطة

د. رؤى قدّاح*

(تاريخ الإيداع 12 / 2 / 2024. قبل للنشر في 21 / 5 / 2024)

ملخّص

يقوم هذا البحث على تفكيك علاقة ابن بطوطة بالمرأة ضمن فضاءي الألفة والغرابة، بوصف تلك العلاقة تتسم بأنها استثنائية قياساً بما أورده الرحالة الآخرون عن المرأة، ويتحقق التفكيك من خلال رصدنا تحولات جنسانية ابن بطوطة الذكورية المتكئة على خطاب الجنس ذي المرجعية الفقهية في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال رصدنا أيضاً صورَ الجنسانيات الأنثوية ضمن الفضاءين المذكورين، وصدامَ الجنسانيات فيهما. وقد قدّمنا للبحث بمهادين؛ أولهما: نقدي يعرض اختلاف آراء النقاد حول علاقة ابن بطوطة بالمرأة، وثانيهما: مفهومي؛ أوضحنا فيه معنى الجنسانية وخطاب الجنس، والفرق بينهما، ووقفنا على حضورهما ضمن الثقافة العربية الإسلامية. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج، وأبرزها: افتتاح الجاحظ باب التأليف عن الجنسانية، وتمثّل الإمام الغزالي لخطاب الجنس ذي المرجعية الفقهية، وتمثّل ابن بطوطة لهذا الخطاب، وغياب الجنسانيّات الأنثوية الفاعلة في الفضاء العربية بسبب غلبة هذا الخطاب، والأثر الحاسم للثقافة وتفوقها على عامل الدين الوافد في صياغة جنسانياتها بما يتوافق مع أعرافها، لا مع ضوابطه.

الكلمات المفتاحية: ابن بطوطة، الجنسانيّة الذكورية، الجنسانية الأنثويّة، خطاب الجنس، المرجعيّة الفقهيّة.

حقوق النشر :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* أستاذ مساعد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، سورية. dr.rouaakaddah777@gmail.com

مقدّمة

تعدّ رحلة ابن بطوطة "تحفة النظّار" نصاً استثنائيّاً في تناولها للمرأة لسببين رئيسين؛ أوّلهما وفرة تمثيلات المرأة فيها، وتنوّعها الإثنيّ والقوميّ والدينيّ، واتساعها ضمن فضاءي الزمن والمكان. وثانيهما: أن ابن بطوطة عرّى سرديّاً نساءه الواقعات في دائرتي الزواج والتسرّي الشخصيّتين، وقدّم وصفاً بالغ الدقة للمرأة الواقعة خارج هاتين الدائرتين، وجهر بما آثر غيره كتمانَه أو تجاوزه، متحرّراً في وصفه لها من الرؤية الغرائبيّة التي سوّرت معظم تمثيلات المرأة في المدوّنات الرحليّة التراثيّة، وهو ما دفع معظم المشتغلين على نص ابن بطوطة إلى الحديث عن المرأة في رحلته بوصفها عنصراً رئيساً، فتباينت القراءات، وتعدّدت الآراء والرؤى، وطغى على معظمها الرؤية الغرائبية، وإطلاق أحكام قيميّة وأخلاقية على ابن بطوطة ونصه، تعبّر عن منظومة الباحث القيميّة، وربما عن موقفه من الرحالة.

أهميّة البحث وأهدافه

تتأتى أهمية هذا البحث من تجنّبه ما ذكرناه من رؤى سابقة قدّمت قراءات ظلم بعضها الرحالة ونصّه، ومن اتكائه في تفكيك تمثيلات المرأة في نص ابن بطوطة على مفهوم خطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلاميّة، ومفهوم الجنسانية الذكوريّة التي تستمد ضوابطها من خطاب الجنس ذي المرجعيّة الفقهيّة؛ وهي الجنسانيّة التي تمثّلها ابن بطوطة تمثّلاً نموذجيّاً. وهذان المفهومان هما القادران، وفق رأينا، على تفسير رؤيته للأنثى على اختلاف مواقعها في فضائي: (الأنا= الألفة)، و(الآخر= الاختلاف)، والقادران أيضاً على تعليل مواقفه منها، المتراوحةِ بين صدام واعتراض، ومهادنة وصمت وإيثارٍ للاكتفاء بوصف مظاهر الاختلاف والمخالفة.

منهجية البحث

يدخل هذا البحث في دائرة الدراسات السرديّة التي ازدهرت في مرحلة ما بعد الحداثة، ووجهت جلّ اهتمامها إلى النصوص السرديّة المهمّشة والمنسيّة، وأبرزها المدوّنات الرحليّة، فضلاً عن أنه يفيد من الدراسات الجندريّة والنسويّة التي انصرفت إلى تتبع صورة المرأة وصوتها وأشكال تمردها في التراث السرديّ على وجه التحديد، ومنهج البحث الرئيس هو المنهج الوصفيّ. واعتماداً على الوصف والتحليل يحاول البحث تبيانَ تجليات الجنسانيّة الذكوريّة ذات المرجعيّة الفقهيّة الإسلاميّة التي تمثّلها ابن بطوطة في مواجهة الجنسانيّات المخالفة، ورصدَ تحوّلات خطاب الجنس واختلاف ضوابطه بحسب الدين والثقافة وغلبة الثقافة في كثير من المجتمعات التي خبرها، وعرضَ صور الجنسانيّات الأنثويّة ومظاهر عطالتها وفاعليّتها وثورتها وصدامها مع جنسانيّة ابن بطوطة في الفضاءات الثقافية المتنوعة.

فحولة بطوطيّة في ميزان النقد

رصد "بنسالم حميش" علاقة "ابن بطوطة"* بالمرأة ضمن دراسته لرحلته تحت عنوان "إغرابية قوامها المرأة"[1]، ساق تحته رأيه في شهوانيّة ابن بطوطة قائلاً: (قد يكون من العسف في حق النص أن نسكت عن مهارات رحالتنا في مراميه

---

* – ابن بطوطة هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، قاض ورحالة، ولد في طنجة عام 703هـ. بدأ رحلته عام 725هـ، فزار مصر والسودان والجزيرة العربية والشام وتركيا والعراق وفارس والسند والهند وجنوب شرقي آسيا والصين، ثم زار أفريقيا والأندلس، وعاد إلى المغرب وأملى رحلته على ابن جزيّ كاتب السلطان المريني أبي عنان، وكانت وفاته بين عامي 777هـ و779هـ. ابن بطوطة. *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار*. تح: عبد الهادي التازي، د. ط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1997. ج1/ ص80–81.

[1] – حمّيش، بنسالم. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*. كتاب الدوحة مع العدد 78 من مجلة الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، أبريل 2014. ص28. ينبغي أن نشير، هنا، إلى التباس مفهوم "إغرابية" على الباحث، ولا شك في أنه أراد معنى "الغرائبية"، وهو ما يثبته مضمون دراسته للمرأة، مع تباين في دلالتي المفهومين؛ فالغرائبية من الغرابة وميل الرحالة إلى رصد الصور الغريبة في المجتمعات والثقافات الأخرى، والغريب هو الموافق لأقيسة العقل ولقوانين الطبيعة، لكنه خارج محيط الألفة. أما "الإغرابية" فتقوم على حكم تقويمي يُعلي الآخر على الذات وإن كان مجهولاً؛ أي "الآخرون أفضل منا"، ما يعني أنها نقد للذات أكثر مما هي إعطاء قيمة للآخر، وهي نقيض "الإثنية والقومية" اللتين تقومان على حكم "نحن أفضل من الآخرين"، ويذكر "تودوروف" أن أول إغرابي هو "هوميروس" الذي عدّ جماعة "الأبيوا" البعيدة المجهولة أعدلَ الناس. ينظر: تودوروف، تزفيتان. *نحن والآخرون*. تر: د. ربى حمود، ط1، دار المدى، سوريا، 1998. ص299.

الشهوانية الحادة)[2]، وبعد استعراض صور من علاقاته مع النساء عقّب "حمّيش" معللاً شغف "ابن بطوطة" بالمرأة بأنه نتاج الحب، لا نتاج الشهوانية والشبق، وهو تعليل رخو لا يستقيم مع سابقه، قائلاً: (في كل ذلك الفضاء المُجنَّس لم يكن "ابن بطوطة" عبارة عن آلة شبقيّة، بل كان يحبّ ويعشق، فلا يتحرّج في القول عن هذه الزوجة أو تلك الجارية إنها "أحبّ" نسائه، أو أنه أحبّها حبّاً شديداً، وإذا ما فقد واحدة كان ذلك في الغالب مدعاة إلى تغيّر خاطره، كما أن الرجل كان يتخيّر من النسوة أفضلهن عشرة)[3]. وقد تغيّا، من خلال تعليله هذا، الدفاعَ عن رحالته الأثير أمام رأي "حسين مؤنس" الذي رأى أن ولع "ابن بطوطة" بالمرأة وهوسه باقتناء الجواري الحسان قد أفسدا عليه قدراً كبيراً من المتعة، وعلى قارئ رحلته قدراً كبيراً من الاستمتاع[4]. وقد اقتصر "حمّيش" في رده على "مؤنس" بوصف كلامه بأنه سطحيّ وسخيف، وبأن "ابن بطوطة" التزم نهج النبيّ في حبّه للنساء، فقال: (وهذا كلام سطحيّ سخيف، كأننا بصاحبه يطالب من رحالتنا الاستتار والحياء في ما يُحَرَّم أو لا يجوز ذكره، هذا مع أن الرسول عليه السلام روي عنه في طبقات ابن سعد: "ما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء")[5].

حُجّةٌ قدسيّةٌ كافيةٌ لتعطيل أيّة مخالفة، هكذا ظنّها "حمّيش"، وقد تعامى متعمِّداً عن إشارات الفحولة البطوطيّة التي قدّمت "ابن بطوطة" كائناً ثقافيّاً يتأبط جنسانيّته الذكوريّة المدعّمة بحجج الفقيه وأحكام القاضي التي يلقيها في وجه نسائه من زوجات وجوارٍ، ويرحل منتشياً في فضاء المرأة، متفلّتاً من جميع الضوابط العاطفية والأسريّة والأبويّة دون أن يلتفت إلى الوراء، فثمة فقهٌ يدعم رحيل الذكر وقت يشاء، وثمّة ذكر لا يشبع. وأما الحادثة التي أوردها "حمّيش" ليثبت أن "ابن بطوطة" كان يتخيّر من النساء أفضلهنّ عِشرةً حين خيّره الوزير المالديفي بين جارية أرسلها له وأخرى مرهتية[6]، فإثبات على انهمامه بالجسد لا على انشغاله بحُسن العشرة؛ فتصريحُهُ بأنه اختار المرهتية لأن الجواري المرهتيات يعجبنه توكيدٌ لحكمٍ سابق أطلقه عليهنّ بأنهنّ بارعات في فنون المتعة، فقال: (فأهل دولة أباد هم قبيلة المرهتة الذين خصّ الله نساءهم بالحسن وخصوصاً في الأنوف والحواجب، ولهنّ من طيب الخلوة والمعرفة بحركات الجماع ما ليس لغيرهنّ)[7].

عشر زوجات وإحدى عشرة جارية معلنات، وجوارٍ أخريات مجهول عددهن اصطحبهنّ في أثناء مرافقته للسلطان "محمد بن تغلق" في إحدى معاركه، ومثلهنّ جوارٍ امتلكهنّ في جزر "ذيبة المهل"، اكتفى بوصفهن بأنهنّ كنّ يرتدين زي نساء "دهلي". هو ذا زاد "ابن بطوطة" الأنثويّ، زادٌ بلا وزن، محضُ صور تُسكر ذاكرته، وتثري مخزونها الذكوريّ بمزيد من أدلة الفحولة التي ما فتئ يستعرضها بجرأة لافتة، ليكون حديثه عن نسائه، وعن حضور المرأة في حياته الشخصية هو الخصيصة التي مازت رحلتَه من سائر الرحلات التي اقتصر فيها الرحالة المسلمون على ذكر المرأة بوصفها كائناً غرائبياً ووسيلة من وسائل المعرفة التقبيحيّة – في أغلب الأحيان– لآخَرِ الآخَرِ في دار الحرب[8].

لن نتعسف في الحكم ونقول إن كتاب "ابن بطوطة" ينتمي إلى مؤلفات الجنسانيّة العربية التي برزت في العصر العباسي، لكنّ علاقته بالمرأة ووصفَه لها على امتداد رحلته يمثّلان ترجمة أمينة لخطاب الجنس في الثقافة العربية

---

[2] – حمّيش. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*، ص29.

[3] – حمّيش. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*، ص30–31.

[4] – مؤنس، حسين. *ابن بطوطة ورحلاته*. د. ط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980. ص154.

[5] – حمّيش. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*، ص36. ورد رد "حمّيش" في الحاشية رقم 39.

[6] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص70–71.

[7] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص25.

[8] – العظمة، عزيز. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*. ط1، دار رياض الريس، لندن، قبرص، 1991. ص166.

الإسلامية، وتحقيقاً فعليّاً للجنسانيّة الإسلامية بضوابطها الفقهيّة والقضائيّة التي عرضها متكاملةً الإمامُ "الغزالي" في الباب الذي خصصه لتفصيل القول في النكاح في مؤلفه "إحياء علوم الدين"، وعليه، فإن الوقوف على هذين العنصرين وحده القادر على تفكيك صورة المرأة في رحلته، وتعليل موقفه منها. ولكن رصد صدام الجنسانيات وتجلياتها في تحفة "ابن بطوطة" يجعل لزاماً علينا أن نمهّد لها بالحديث عن خطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلاميّة.

خطاب الجنس والجنسانية في الثقافة العربية الإسلامية

عرّف "هيثم سرحان" الجنسانيّة في كتابه "خطاب الجنس" بأنها مجمل التقنيّات والآليات التي تُدَار بها الحياة الجنسية بالمعنى الواسع، وأنها العلم الأركيولوجي الذي يسمح بالكشف عن التقنيّات التي تستطيع بواسطتها الذات الإفلات من السلطات التي تكبح رغائبها وسلوكياتها[9]، وعرّف خطاب الجنس بأنه يمثّل أشكال الجنسانيّة السائدة في المجتمعات والثقافات، وأنه يسعى إلى المطابقة بين سلوك الأفراد والمجتمعات الجنسي والمنظومات الأخلاقية والدينية والفلسفية، وبيّن أن معظم الحضارات سمحت بإنتاج هذا الخطاب، لكنها مارست عليه سلطتها الضمنيّة المتباينة، وقامت بتوجيهه، وعمدت بعض الحضارات ذات السلطة القمعيّة إلى اتخاذ التسامح في برمجة الخطابات قناعاً لتغطية طبيعتها السلطويّة وسجل انتهاكاتها[10]. ومن هنا دعا "ميشيل فوكو" إلى ضرورة معرفة نظام السلطة والمؤسسات التي تضطلع بالحديث عن هذا الخطاب، وكشف الرؤى التي تحكم تلك المؤسسات قبل البدء بتفكيكه[11].

تعمل الثقافة على بناء هوية الأفراد الثقافية وعلى إكسابهم جملة من الخصائص التي تحدّد معايير انتمائهم، وتشكّل تلك الهويةُ وعيَهم ومفاهيمهم الكليّة في الوقت الذي يعمدون فيه إلى تطويرها وتعديل مبادئها وهدمها بما ينسجم مع إراداتهم، وتوجّه الثقافة أنشطة الأفراد والمجتمعات وممارساتهم الجنسية من خلال مدّهم ببرامج غريزية تدفعهم إلى انتهاج ضروب محدّدة من الجنسانيات[12]. ويتّسم خطاب الجنس في جميع الثقافات بأنه لا يملك مساراً ثابتاً؛ فقد تعمد الثقافة إلى حظره وتطهير مفرداته، أو تجيز له البوح فتحدّدُ له ضوابط الاحتشام والحديث وأماكنه ومناسباته وروابطه الاجتماعية، وقد تعمد إلى إحيائه وتخصيبه ونقله من الحجاب إلى الخطاب الخاضع لسلطة مؤسساتها التي تمثّلت بالكنيسة في الثقافة الغربية[13].

وبالعودة إلى الثقافة العربية نجد أنها قد احتفت بالخطاب الجنسي، وأنشأت جهاز إنتاج خطابات متنامية قابلة للعمل والتأثير، وأسست منظومتي قواعد لإدارة الجنس؛ هما: الزواج والتسرّي، ومنحت الذكر حق المزاوجة بينهما. ومع تمدّد الدولة الإسلامية والانفتاح الثقافي الواسع وفيض النساء الوافدات كان على الثقافة العربية تطوير خطابها الجنسي، وتنظيم مفاهيمه لضبط الممارسات الدخيلة، وفرض الوصاية عليها. وكنتيجة حتمية ليقين الثقافة العربية بتفوق برامجها الدينية والسياسية واللغوية والعسكرية فقد مارست هيمنةً جنسية على العناصر الوافدة، وأخضعتها لعمليّة انتخاب جنسيّ وجماليّ، ولتدريب ثقافيّ بغية رفع مؤهلاتها، ووضعت قوانين للنخاسة التي عُدَّت من أرفع الوظائف. وعلى الرغم من حفاظ الثقافة العربية على أصالتها في نظريتها الجنسانيّة فقد أدى حضور الجواري إلى نقل طرائق الحب الجنسيّ في

---

[9] – سرحان، هيثم. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2010. ص55.

[10] – المرجع نفسه، ص57–58–59.

[11] – ينظر: فوكو، ميشال. *تاريخ الجنسانية –إرادة العرفان*. تر: محمد هشام، د. ط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2004. الفصل المعنون بـ "الفرضية القمعيّة"، ص15 حتى 44.

[12] – سرحان. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ص61.

[13] – المرجع نفسه، ص63–64.

ثقافاتهنّ إليها، فضلاً عن تنامي حركة الترجمة الجنسانيّة. ونتج عن ذلك كله بروزُ مكانة اجتماعية مزدوجة للمرأة تمثّلت في الزوجة والجارية، وحدوثُ شرخ بينهما؛ إذ شكلت الجواري خطراً متعاظماً على الحرائر لامتلاكهن وسائل الغواية، وتمكين الثقافة لهن بالتعبير عن رغائبهنّ الجنسيّة[14].

فتح "الجاحظ" باب التأليف في الجنسانيّة العربية، متكأ على علاقته بمؤسسة الخلافة، ومارس مراوغاته الخطابية وأقيسته هادفاً إلى تسويغ انتهاكات الخلفاء والوزراء وتشريع ممارساتهم، وحاول تدعيم رؤيته غير التأثيميّة للعلاقة بين الجنسين اعتماداً على مفهوم "اللّمم" الوارد في المستند الديني[15]، لكنه عدّ المرأة مجرد مكوّن من مكوّنات الأرض، سُخّر لإمتاع الذكر، وعلّل إقبال العرب على القيان بطبيعة العشق المركّب وميل النفس إلى التجديد كيلا يقتلها الملل[16]. وقد التزم المؤلفون من بعده نهجَه، واقتصرت رؤيتهم للمرأة على موقف تأثيميّ عدّها مصيدة شيطانية وحليفاً استراتيجيّاً لإبليس يُلزم الرجل بضرورةَ الاحتراس منها وإخضاعها للرقابة الصارمة[17].

تعدّدت خطابات الجنس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وتنوّعت مرجعيّاتها، وتمثلت في: الخطاب الفقهي، والخطاب الطبي، والخطاب القانوني، والخطاب الأدبي، والخطاب التعليمي. ويثبت هذا التعدّد سعيَ السلطة إلى تنظيم الجنسانيّات بغية تطويق الحقل الاجتماعيّ وفرض الوصاية عليه، ويعنينا منها الخطاب ذو المرجعية الفقهية، والخطاب ذو المرجعية القضائية الذي يتآزر مع سابقه معزِّزاً المراقبة والمعاقبة وسلطة التعزير[18]، ويتوافق الخطابان المذكوران في الجنسانيّة الناشئة ضمن مؤسسة الزواج التي تتغيّا تأمين استقرار الجسم الاجتماعي، وحمايته قانونياً، وتكثير رأسماله عبر الإنجاب. في حين تنحاز الخطابات الأخرى إلى جهاز جنسانية يتعارض مع مؤسسة الزواج، وينتهك ثوابتها، ويستخف بشرعيّتها ذات المرتكز الفقهي الذي يدمج الإيروسي بالمقدس، وكان من الطبيعي أن يحارب الخطاب الجنسي ذو المرجعية الدينية المتشددة الجنسانيات المتعارضة مع مرجعيته[19].

يتكئ خطاب الجنس ذو المرجعيّة الفقهيّة على مبدأ دخول المسألة الجنسية في الإسلام في ثنائيّة دينيّةٍ وكونيّةٍ تنظر إلى أعضاء الجنسين بوصفها حقيقةً إلهيّة ينبغي استعمالها ضمن وظيفة النكاح بغية التناسل؛ ولذا بارك الإسلام النكاح، وأتاح للرجل فصم عراه بالطلاق، ووسع دائرة المتع بالتعدد واقتناء الجواري، وهو ما منح الذكور فرصة تطوير جنسانيّاتهم. وقد أنتج الخطاب ذو المرجعيّة الفقهيّة جملةً من التمثيلات التأويليّة المطلقة التي لا تقبل النقض لتمتعها بالقداسة، وقد رسّخت تلك التمثيلات سلطة الذكر، ومنحته حق الوصاية على المرأة، فحجبها وأقصاها، وعدّ ذاك

---

[14] – ينظر: المرجع نفسه، ص65–71–72–73–76–77–78–80–83–117–118.

[15] – ينظر: المرجع نفسه، ص94–96–97–99–100–101–102–103.

[16] – الجاحظ. *رسائل الجاحظ*. تح: عبد السلام هارون، د. ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د.ت. رسالة "القيان"، ج2/ ص146–147. قال الجاحظ في تسخير المرأة للرجل: (والفلك وجميع ما تحويه أقطار الأرض، وكلّ ما تقلّه أكنافها للإنسان خَوَل ومتاع إلى حين. إلا أن أقرب ما سُخّرَ له من روحه وألطفَه عند نفسه "الأنثى" فإنها خُلقت له ليسكن إليها..... فالنساء حرثٌ للرجال كما النبات رزقٌ لما جُعِل رزقاً له من الحيوان). وعن طبيعة العشق المركب ينظر: الجاحظ. *رسائل الجاحظ*، رسالة القيان، ج2/ ص165 حتى 172.

– سرحان. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ص100–116.

[17] – ينظر: سرحان. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ص105 حتى 111. من هؤلاء المؤلفين: ابن قتيبة الدينوري في كتابه "عيون الأخبار"، وابن طيفور في كتابه "بلاغات النساء"، وابن عبد ربه في كتابه "العقد الفريد"، والأصفهاني في كتابه "الأغاني"، وأبو حيان التوحيدي، والراغب الأصفهاني في كتابه "محاضرات الأدباء"، والحريري في مقاماته، وابن حمدون في "التذكرة الحمدونية".

[18] – "التعزير": التعزير في اللغة هو التأديب، وفي الاصطلاح هو العقوبة المشروعة غير المُقدّرة بحدّ، وحكمه أنه جائز في كل معصية لا يوجد فيها حدّ شرعي، ولم يرد نص يحدد عقوبتها أو كفّارتها، ويقوم بالتعزير الحاكم والقاضي والسيّد والزوج والمعلم.

[19] – ينظر: سرحان. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ص122–123–124–125–127–128.

الخطاب المرأةَ سبباً للخطيئة تمهيداً لاستعمالها أداة للمتعة، وعظّم تبعيّتها للرجل من خلال مفهوم "حسن التبعّل"[20]، وحدّ من حركتها في الفضاءات المكانيّة التي تعد ذكوريّةً ومجالاً لاستعراض الفحولة[21]. وعليه، فقد صارت المرأة تُقرَأ من الأسفل إلى الأعلى، و(واجبها الوحيد مباركة رأس المال الرمزي الذكوري والعمل على زيادته ومضاعفته)[22].

وفي كتابها "ما وراء الحجاب" عرّت "فاطمة المرنيسي" صورة المرأة في الثقافة العربية الإسلامية واختزالها في مفهومات رئيسة؛ هي: الفتنة والكيد والقوة الجنسية القاهرة، مما يجعلها خطراً مهدّداً للنظام الاجتماعي، وهو ما دعا السلطة الذكوريّة إلى خلق مؤسسات للهيمنة عليها، ولتجميد مفعولها الهدّام، وهي مؤسسات: الزواج، والطلاق، والتعدّد، وفصل الجنسين[23]. وأوضحت "المرنيسي" وجود نظريتين في الثقافة الإسلاميّة حول حياة المرأة الجنسية؛ أولاهما: علنيّة تطبعها بطابع سلبيّ، تكون فيه فريسةً للذكر الفاعل الصائد. وثانيتهما: ضمنيّة كامنة في اللاوعي الإسلاميّ، تطبع المرأة بطابع فاعل تضطلع فيه بدور الصائدة التي تبرز للذكر بروز الشيطان، وتشكّل خطراً على المجتمع؛ ولذا جرى حجبها وعزلها، ليكون ذاك العزل اعترافاً ضمنياً بدور المرأة الفعال، وبعجز المجتمع عن تعميق الموانع الجنسيّة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وهو ما أدى إلى لجوئه إلى الاحتياطات الخارجية متمثلة بفصل الجنسين، ومرافقة العذراء، ومراقبتها، وتحجيبها، وعزلها في الحريم لتحقيق الاستقرار المجتمعي[24]. وأشارت "المرنيسي" إلى بروز النظريّة الثانية في حديث الإمام "الغزالي" عن النكاح، وهو يتطابق مع الخطاب الجنسيّ ذي المرجعية الفقهية الذي يمجّد مؤسسة الزواج، اعتماداً على موقف الإسلام من الشهوة؛ إذ ليس المراد في الإسلام التخلص منها أو إبطالها، وإنما المراد استعمالها على وجه يحقق الاستقرار المجتمعي، وتصريفها فيما أبيح للمسلم ليكون (عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية)[25]، وفق تعبير "ابن خلدون". والمباح الذي أشار إليه "ابن خلدون" هو النكاح الذي تسخّر فيه الشهوة لخدمة الله، وغايته استمرار الجنس البشري الذي عدّه "الغزالي" الفائدة الأولى من فوائد النكاح[26]، ويرتكز هذا الموقف على الطبيعة المزدوجة – الأرضيّة والسماويّة – للشهوة، التي إذا ما جرى ضبطها وفق الإرادة الإلهية خدمت الله والفرد في الدنيا والآخرة، فكانت للفرد في شهوته حياتان (حياة ظاهرة وحياة باطنة؛ فالحياة الظاهرة حياة المرء ببقاء نسله فإنه نوع من دوام الوجود، والحياة الباطنة هي الحياة الأخروية؛ فإن هذه اللذة الناقصة بسرعة الانصرام تحرّك الرغبة في اللذة الكاملة بلذة الدوام فيستحث على العبادة الموصلة إليها)[27]. ومن خلال الفائدة الرابعة للنكاح المتمثلة في تفريغ القلب عن تدبير شؤون المنزل بتكفّل الزوجة بها ليتفرغ الزوج للعمل والعبادة يكون "الغزالي" قد قسم المجتمع إلى فئتين؛ أولاهما، وهي الذكر،

---

[20] – "حسن تبعّل الزوجة": يوصف حسن تبعل المرأة لزوجها بالجهاد، ويعني إطاعتها لزوجها، وتلبية جميع احتياجاته المادية والعاطفية، وحسن عشرتها له، ومعرفتها بما يدخل السرور إلى قلبه ليبقى منشغلاً بها عمن سواها.

[21] – ينظر: سرحان. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*، ص128–129–130–131–132–137–138–139.

[22] – المرجع نفسه، ص139.

[23] – ينظر: المرنيسي، فاطمة. *ما وراء الحجاب "الجنس كهندسة اجتماعية"*. تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط4، المركز الثقافي العربي، منشورات الفنك، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2005. ص15–16–17–19–20–28–31–34–39–40–49–74.

[24] – المرجع نفسه، ص15–16–17–18–19. ذكرت "المرنيسي" تقسيم "جورج مردوك" المجتمعات من حيث ضبطها للغريزة إلى نوعين؛ الأول: ينطبق على المجتمعات الغربية، ويقوم على تعميق داخلي للموانع الجنسية من خلال التنشئة الاجتماعية، والثاني: ينطبق على مجتمعات الحجاب، وهو يلجأ إلى الاحتياطات الخارجية كقواعد السلوك القائمة على فصل الجنسين بسبب عجزه عن تعميق الموانع الجنسية لدى أفراده.

[25] – ابن خلدون. *مقدمة ابن خلدون*. تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، 2004، دار يعرب، دمشق، سوريا. الفصل 28 "في انقلاب الخلافة إلى ملك"، ج1/ ص383.

[26] – الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. تح: بدوي طبانة، د. ط، مطبعة كرياطه فوترا، سماراغ، إندونيسيا، د. ت. ج2/ ص25–26.

[27] – المرنيسي. *ما وراء الحجاب "الجنس كهندسة اجتماعية"*، ص13–14.

منتجةٌ للمعرفة بوصفها سبيلاً للعبادة، وثانيتهما، وهي الأنثى، أداةٌ لإمتاع الفئة الأولى كي تتفرغ للمعرفة والعبادة. وعلّل "الغزالي" تعدد الزوجات بالحاجة إلى تحصين الزوج من الزنى، وهو أمر مستحب لغلبة الشهوة على مزاج العرب، وقد التزمه العباد الصالحون وأهل التصوف لتطهير القلب والتفرغ للعبادة[28]. وبناءً على هذه النظرية كان حضور المرأة أَدَويّاً مقصوراً على وظيفتي خدمة الزوج، والإمتاع الصامت، مما يُحرّم أن تصبح مثاراً لعاطفة أو محطاً لاهتمام مفرط لأن العاطفة والاهتمام مسخّران لله وحده.

وقد خلص "الغزالي" إلى القول إن النكاح رقٌّ، والزوجة فيه رقيقة لا مخلّص لها، وهذا الاسترقاق يقتضي التسليم والخضوع، وملازمةَ العبادة، والانقباضَ في غياب الزوج، والعودةَ إلى اللهو والانبساط وأسباب اللذة في حضوره، والصمت وعدم مخالفة الزوج، والتزام البيت لأنها إذا خرجت استشرفها الشيطان، وعدم الخروج إلا بإذن زوجها، فإذا خرجت فبهيئة رثّة متحرّزة أن يسمع أحد صوتها، طالبة المواضع الخالية، متجنبة الشوارع والأسواق[29]. ووفقاً لهذه التحديدات والشرائط التي تؤسس لسيادة الزوج كان طبيعياً أن يفرد "الغزالي" بابا لحقوق الزوج على زوجته، ومن جملة ما ساقه في ضوابط المعاشرة أن يلزم الزوج الهيبةَ والانقباضَ، وألا يطيعها في هوى ورأي فينطبق عليه قول الرسول: (تعسّ عبد الزوجة)[30]، وعلة تعاسته أنه بطاعته لها يطيع الشيطان الذي أقسم أن يبدل خلق الله، ويخالف طبيعة الخلق التي جعلته متبوعاً وسيداً وقوّاماً على المرأة، فيصير مملوكاً لها، ويبدّل نعمة الله كفراً[31].

صدام الجنسانيّات وتبادل أدوار الفاعليّة في كتاب "تحفة النظّار"

ذكر "حميش" أن الفضاء في رحلة "ابن بطوطة" لم يصبح مجنّساً إلا بعد دخوله الأراضي التركية والمغولية والهندية، وعلّل ذلك بحرية المرأة في تلك المجتمعات[32]، دون أن يتنبّه على أمرين؛ الأول: أثر الجنسانيّة الإسلامية العربية في إخراس "ابن بطوطة" في الفضاء العربي، وفي إنطاقه في فضاء الغريب المباح رفع أستاره، والثاني: أثر الثقافة، متضمّنةً العاملَ الإثنيّ، في صياغة الكائن المنتمي إليها، وفي تنظيم جنسانياته وفق مقولاتها.

يفسر رأي "الغذامي" القائل إن التعامل الثقافيّ مع الجسد الأنثويّ يدل على موقعه داخل تلك الثقافة[33] غيابَ المرأة شبهَ التام عن الفضاء العربي في رحلة "ابن بطوطة"؛ فموقعها داخل الثقافة العربية الإسلاميّة يتحدّد قدسيّاً بوصفها مجرد فتنة وخطر داهم يهدّد رساميل الذكورة بالانهيار؛ ولذا ينبغي إقصاؤها وضبطها من خلال مؤسسة الزواج، ليس على مستوى الجسد، وحسب، وإنما على مستوى المكان والسرد أيضاً. وتأسيساً على ذلك فقد عُطّلت الجنسانيّة الأنثويّة تعطيلاً شبه تام في هذا الفضاء المكانيّ الثقافي؛ فعلى الصعيد الشخصيّ ظهرت المرأة زوجةً تونسية مجهّلة، بنى عليها "ابن بطوطة" بطرابلس، وسرعان ما طلقها لخلاف مع أبيها[34]، وأخرى فاسيّة مجهّلة تزوجها بقصر الزعافية ثم

---

[28] – الغزالي. *إحياء علوم الدين*، 2/ ص31، وينظر أيضاً: ج2/ ص29–30–31–32–36.

– المرنيسي. *ما وراء الحجاب "الجنس كهندسة اجتماعية"*، ص17–19–20–25–26–28–29–30.

[29] – الغزالي. *إحياء علوم الدين*، ج2/ ص58–59–60–61. وقد اعتمد الغزالي على حديث الرسول: (النكاح رقٌّ فلينظر أحدكم أين يضع كريمته)، ج2/ ص43.

[30] – المصدر نفسه، ج2/ ص46.

[31] – المصدر نفسه، ج2/ ص46–47. وقد ذكر الغزالي في النهي عن طاعة الزوجة قول الرسول: (لا يفلح قوم تملكهم امرأة)، وقول الحسن بن علي: (والله ما أصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا كبه الله في النار)، وقول عمر بن الخطاب: (خالفوا النساء فإن في خلافهن بركة).

[32] – حمّيش. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*، ص29.

[33] – الغذامي، عبد الله. *ثقافة الوهم "مقاربات حول المرأة والجسد واللغة"*. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998. ص44.

[34] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م1/ ص171–174.

غاب ذكرها[35]، وثالثة مكناسيّة تزوجها بدمشق، وخلّفها وراءه حاملاً، وكان أُخْبِر وهو في الهند بأنها أنجبت صبياً فأرسل لها أربعين ديناراً ذهباً، ولم يذكرها إلا بعد عشرين عاماً إثر عودته من الهند؛ إذ مر بدمشق بحثاً عن ابنه فأعلم أنه مات قبل اثنتي عشرة سنة[36]. فالزوجة أشبه بمتاع ثقيل يقتضي الترحالُ أن يتخفّف منه ويلقيه خلفه، وتمدّه مؤسسة الطلاق الذكوريّة المدعّمة بالضوابط الشرعيّة بحق فصم عروة الجسد متى شاء. والزوجة، أيضاً، كائنٌ مسخّر لتسليته ولتهوين غربته، وللترويح عن نفسه، تحضر حضوراً وظيفيّاً مؤقتاً، ويدل تجهيلها وتنكيرها وحجبها وإسقاط اسمها وتغييبها سرديّاً في الفضاء العربي على أن "ابن بطوطة" كان ملتزماً الخطاب ذا المرجعية الفقهية الذي رسخ هيمنته الذكوريّة من خلال الزواج والطلاق، ووصفُهُ لعلاقته بزوجاته العربيّات في مسروده الرحليّ تمثيلٌ أمين لما عرضه الإمام "الغزالي" حول فوائد النكاح وشروط عقد الزواج وحقوق الزوج، وما ساقه في هذا الباب من ضوابط لسلوك المرأة وتحديدات لحياتها الجنسية.

وعلى الصعيد العام تنفست الجنسانيّة الأنثويّة تنفّساً خجولاً في الفضاء العربيّ، تمثّل في طيب المكيّات الذي بدا أشبه برسالة تمرّد أنثويّ على تحريم خروج المرأة مستعطرةً في المستند الديني، وقد جاء في الحديث: (أيّما امرأة استعطرت فمرّت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية)[37]، وهو تمرد مضاعف لأنهنّ مارسنه في الحرم، وحكمُه التحريم ورفض صلاة صاحبته لأن فعلها يعادل الزنى كسابقه في قول الرسول: (أيّما امرأة تطيّبت ثم خرجت إلى المسجد لم تقبل لها صلاة حتى تغتسل)[38]. وقد أسكرَ طيبُ المكيّات "ابن بطوطة"، فانشغل بهنّ، وأخفقت مجاورته في الحرم وعبادته في صرف انتباهه عنهن، فقال في وصفهنّ: (ونساء مكة فائقات الحسن، بارعات الجمال، ذوات صلاح وعفاف، وهنّ يكثرن التطيّب، حتى إنّ إحداهنّ لتبيت طاويةً وتشتري بقوتها طيباً. وهنّ يقصدن الطواف بالبيت في كلّ ليلة جمعة فيأتين في أحسن زيّ، وتغلب على الحرم رائحة طيبهنّ، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقاً)[39]. ويتضح حضور الجنسانيّة الأنثويّة العربية الفاعلة عند ذكره نساء مدينة "زَبيد" اليمنيّة ذوات الحسن الفائق والأخلاق الحسنة اللواتي يبرزن في المحافل ممتطيات الجِمالَ، ويتزوجن الغرباء، ولا يغادرن ديارهن قطّ، ويحتفظن بأولادهنّ من الأزواج الغرباء إذا رحلوا عنهنّ، ولا يطالبن الرجل في أيام غيبته بنفقة أو سواها[40]، مما يدل على تمتعهنّ بحرية جنسيّة تعيد إحياء بقايا نظام الزواج الأموميّ الذي كان معروفاً في جزيرة العرب قبل الإسلام؛ فقد ذكرت "المرنيسي" أن جزيرة العرب عرفت اتجاهين من الزواج قبل الإسلام؛ أولاهما: أبويٌّ، يتكئ على الأبوة البيولوجيّة، وتقيم فيه الزوجة مع زوجها الذي يوفر لها الغذاء والحماية، وحريتها في هذا النظام محدودة وعفتها شرط للزواج. وثانيهما: أموميٌّ، وفيه تتمتع المرأة بقدر كبير من حريتها، ولا يعتدّ فيه بعفتها، وتقيم مع عشيرتها التي تتكفّل بحمايتها والإنفاق عليها، وليس للزوج فيه حق في الولد، وقد تبقّى من آثار هذا الاتجاه الأموميّ بعد الإسلام حكما الخلع والتمليك اللذان يهبان المرأة حق تقرير

---

[35] – المصدر نفسه، م1/ ص174.

[36] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص177.

[37] – أخرجه بهذا اللفظ ابن حبّان"3785" من حديث أبي موسى الأشعري. ينظر: ابن حبّان. *صحيح ابن حبّان "المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع"*. تح: محمد علي سونمز وخاص آي دمير، ط1، صادر عن وزارة الأوقاف، قطر، 2012. م4/ ص470.

[38] – أخرجه ابن ماجه في "الفتن" باب فتنة النساء "4002" من حديث أبي هريرة. ينظر: ابن ماجه. *سنن ابن ماجه*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، د.ت. ج2/ ص1326.

[39] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م1/ ص387.

[40] – المصدر نفسه، م2/ ص105.

مصيرها[41]. وفي عُمَان تفاقمت فاعليّة الجنسانيّة الأنثويّة فأصبحت شكلاً من أشكال التمرّد الجنسيّ الأنثويّ الصريح الذي يسمح للمرأة بممارسة حريتها الجسديّة كاملة، وفي هذا التمرد يرتفع صوت الأنثى عالياً في حضرة السلطان مطالبة بحقها الجسديّ تحت ذريعة وساوس الشيطان، لكن ذاك الصوت لم يكن ليرتفع لولا حيازة جسدها الحمايةَ الذكوريّةَ التي تؤمنها السلطةُ السياسية الغالبة التي تعطّل السلطةَ المجتمعيّة وسلطة خطاب الجنس الإسلاميّ الذكوريّ، وفي وصف ذاك التمرّد يقول "ابن بطوطة": (كنت يوماً عند هذا السلطان "أبي محمد ابن نبهان" فأتته امرأة صغيرة السن حسنة الصورة بادية الوجه، فوقفت بين يديه، وقالت له: يا أبا محمد، طغى الشيطان في رأسي. فقال لها: اذهبي واطردي الشيطان. فقالت له: لا أستطيع، وأنا في جوارك يا أبا محمد. فقال لها: اذهبي فافعلي ما شئت. فذكر لي لما انصرفت عنه أن هذه ومن فعل مثل فعلها تكون في جوار السلطان، وتذهب للفساد، ولا يقدر أبوها ولا ذو قرابتها أن يغيروا عليها، وإن قتلوها قُتلوا بها لأنها في جوار السلطان)[42]. وفي العراق تمرّدت الجنسانيّة الأنثويّة الفاعلة على مؤسسة التعدّد من خلال قيام "بغداد خاتون" بقتل زوجها السلطان أبي سعيد لأنه هجرها وعشق أخرى فضّلها عليها، لكن "ابن بطوطة" قدّم إشارة لافتة تدل على إدراكه أثر الثقافة في تنظيم الجنسانيّات وتوزيع أدوار الفاعلية وتحديد العلاقة بين الذكورة والأنوثة، والوظائف التي يضطلع بها كلٌّ منهما، وذلك حين ذكر انتماء "بغداد خاتون" إلى الترك، فقال: (والنساء لدى الأتراك والتتر لهنّ حظٌّ عظيمٌ، وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه: عن أمر السلطان والخواتين، ولكلّ خاتون البلاد والولايات والمجابي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة على حدة)[43]. ووفق هذا النظام الثقافي الإثنيّ الذي حازت فيه الأنثى سلطةً اقتصادية وسياسية بدا تمردُها على مؤسسة تعدّد الزوجات متسقاً مع بنيتها الثقافيّة ومقولاتها.

وبدخوله الفضاء التركيّ اصطدم "ابن بطوطة" بالجنسانيّات المخالفة لجنسانيّته المتكئة على خطاب الجنس ذي المرجعية الفقهية كما أسلفنا، وهو عاجز عن تغييرها أو فرض ضوابط جنسانيّته عليها لأنها خارج دائرة سلطته، فوقف موقف الواصف الذي يعجب أو يستنكر ويجلو وجوه الاختلاف من خلال رصده موقع المرأة في تلك الجنسانيّات؛ ففي مدينة "لاذق" هاله أن أهلها، وهم روم غارقون في المنكر، يشترون الجواري ويتركونهنّ للفساد، وهذا مخالف، وفق رأيه، لخطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلامية الذي كبّل الجواري بقوانين صارمة بوصفهنّ أدواتٍ مملوكة. فقال في وصفهم: (وسمعت هنالك أن الجواري يدخلن الحمام مع الرجال، فمن أراد الفساد فعل ذلك بالحمام من غير منكر عليه، وذُكِر لي أن القاضي بها له جوار على هذه الصورة)[44]، ولا شك في أن استنكار "ابن بطوطة" لفساد الجواري ولحالهن مع أسيادهن يبدو بالغ الغرابة والسذاجة، وكأنه جاهل بحال الجواري ضمن المنظومة المجتمعيّة العربية والإسلامية، ولا سيّما إذا قارنّا وصفه هذا بما أورده "الجاحظ" في كتاب القيان[45]، وهو ما يدعونا إلى التشكيك بجهل "ابن بطوطة"، فضلاً عن أنه لم يكن ذاك الرحالة الساذج، ويبدو أن حكمه يدخل في باب استشناع الآخر= العدو، وهو قائم على تنظيم رؤيته وتوجيهها إلى المرأة، وفضح فساد جنسانية الآخر على وجه يوحي بمفاضلة ضمنيّة بين قيم الذات وقيم

---

[41] – المرنيسي. *ما وراء الحجاب- الجنس كهندسة اجتماعية*، ص52-64. التمليك: أن يمنح الزوج زوجته حق الطلاق وفق مشيئته. والخلع: تخلّي الزوج عن حقوقه على زوجته مقابل قدر من المال.

[42] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م2/ ص140.

[43] – المصدر نفسه، م2/ ص72.

[44] – المصدر نفسه، م2/ ص169.

[45] – الجاحظ. *رسائل الجاحظ، كتاب القيان*، ج2/ ص155-171-172-173-174-175.

الآخر. وفي بلاد "الجركس" عجب "ابن بطوطة" من تعظيمهم للمرأة التي تعدّ أعلى شأناً عندهم من الرجل، ولم يقتصر هذا الإعلاء للنساء على الخواتين اللواتي يقدمهنّ الأمراء في المجالس، وحسب، وإنما جرى على نساء العامة، ولفرط استغراب "ابن بطوطة" لتفوق الأنوثة على الذكورة لديهم عمد إلى تقديم وصف دقيق لاحتفاء المرأة الجركسية بزيّها وزينتها، وما يحيط بها من خدم، وموكبها، ومشاركتها في سوق العمل، في حين تنخفض الذكورة عنهنّ درجات؛ فالأمير يقدّم الخاتون، ويُقبل عليها مسلّما، ورجل العامة يسير بلباس بسيط خلف زوجه كأنه خادمها، وفي وصفهن يقول "ابن بطوطة": (وأما نساء الباعة والسوقة فرأيتهن وإحداهنّ تكون في العربة والخيل تجرّهنّ، وبين يديها الثلاث والأربع من الجواري يرفعن أذيالها، وعلى رأسها البُغطاق، وهو أقروف مرصّع بالجوهر، وفي أعلاه ريش الطواويس، وتكون طيقان البيت مفتحة، وهي بادية الوجه لأن نساء الأتراك لا يحتجبن، وتأتي إحداهن على هذا الترتيب ومعها عبيدها بالغنم واللبن فتبيعه من الناس بالسلع العطرية وربما كان مع المرأة منهن زوجها فيظنه من يراه بعض خدّامها، ولا يكون عليه من الثياب إلا فروة من جلد الغنم)[46]، وعلى الرغم من عدم ذكر "ابن بطوطة" لأي تفصيل يتعلق بالحياة الجنسية للمرأة الجركسيّة فإن وصفه للباسها وعملها وحركتها يجلو موقع الجسد الأنثويّ في هذه الثقافة؛ فهو ليس نكرة وفتنة يُخشى خطرها الهدّام، ولذا حاز حق الانكشاف، والتزيّن المعلن، والسلطة، والتقديم، وحق العمل، وحريّة الحركة في فضاء المكان الذي لم يعدّ فضاء ذكورياً لاستعراض الفحولة. وهذا التفاضل الشكليّ بين المرأة والرجل، وبين بغطاقها المزين بالريش والمرصع بالجوهر وقلنسوته المصنوعة من الجلد يجلو تفاضلاً ضمنياً جنسيّاً تتفوق فيه الأنوثة على الذكورة.

وفي حضرة السلطان "محمد أوزبك" وصف "ابن بطوطة" نساءه الأربع وما يتمتعن به من حرية، وقد استقبلن الرحالة في مجالسهنّ الخاصة المستقلة عن مجلس السلطان، وأكرمنه بالهدايا والعطايا[47]، وأدرك وهو يشهد احتفاء السلطان بهنّ ونزولَه عن عرشه لاستقبالهنّ على أعين الناس، وظهورهنَّ باديات الوجوه والزينة، وشربهنّ الخمر أن موقع المرأة في المجتمع تحدّده الثقافة المتكئة على جذورها الإثنية الراسخة، لا على الدين الوافد؛ فإسلام "محمد أوزبك" أخفق في تغيير تقاليده الإثنيّة التي تعلي من شأن المرأة، وهذا ما دفع ابن بطوطة إلى تقديم وصف بالغ الدقة لتقاليد الملك في سلطنة "محمد أوزبك"، وإلى الانهمام بصورة المرأة التركيّة المسلمة المخالفة لضوابط الثقافة الإسلامية التي حددت سلوكها وزيّها وحركتها، كما ذكرنا سابقاً، وهذه المخالفة المحميّة بمظلة سلطة الثقافة أخرجت المرأة التركيّة من دائرة الألفة إلى فضاء الغرابة المربكة للرحالة القاضي، ومن وصفه للسلطان وخواتينه قوله: (ويقعد السلطان على السرير، وعلى يمينه الخاتون "طيطغلي"، وتليها الخاتون "كِبك"، وعلى يساره الخاتون "بيلون"، وتليها الخاتون "أُزْدُجي".... وإذا أتت إحداهن قام لها السلطان وأخذها بيدها حتى تصعد على السرير. وأما "طيطغلي"، وهي الملكة، وأحظاهنّ عنده فإنه يستقبلها إلى باب القبة، فيسلّم عليها، ويأخذ بيدها، فإذا صعدت على السرير وجلست حينئذٍ يجلس السلطان، وهذا كله على أعين الناس دون احتجاب)[48].

لم يجرؤ "ابن بطوطة" الفقيه القاضي على الاعتراض على ما شهده من مظاهر مخالفة الجنسانيّة الأنثويّة التركيّة لخطاب الجنس في الثقافة الإسلامية، وحاول قتل الغرابة بالوصف، لكن السطوة الجنسيّة التي تفرّدت بها الخاتون "طيطغلي" على السلطان "محمد أوزبك" فاقمت حيرة "ابن بطوطة" الذكر المتفلّت من أسر نسائه مهما بلغت فتنتهنّ، وقد عجب من انقياد السلطان لها، وذكر أنه كان يبيت عندها أكثر لياليه، وهذه السطوة الجنسيّة أورثتها سلطة سياسية

---

[46] – **ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م2/ ص225.**

[47] – **ينظر: المصدر نفسه، م2/ ص227-228-229-230-231-233-234-237-238-239.**

[48] – **المصدر نفسه، م2/ ص229.**

على العامة مع أنها أبخل الخواتين، ولم يجد "ابن بطوطة" تعليلاً لذاك الانقياد فلجأ إلى الأسطورة التي حوّلت "طيطغلي" إلى كائن أنثويّ عجائبيّ لا يشبه سائر النساء، وهو ما أوقع السلطان في فخّ سحرها العجيب لامتلاكها جسداً متجدد العذريّة؛ فهو يجدها كل ليلة كأنها بكر، لأنها وفق ما روي لابن بطوطة، من سلالة المرأة التي زال الملك عن النبي سليمان بسببها، فأمر أن تُقْصَى إلى بلاد "القفجق"[49]. ومن خلال هذا التعليل انكشف موقف "ابن بطوطة" من المرأة، وهو موقف متسق مع ثقافته؛ فالمرأة لا تملك أية مزيّة تعلل خضوع الذكورة لها، ولا سيّما أن الذكورة هنا تمثل السلطة، وهي محض جسد مغوٍ يفقد طاقة إغوائه بفقده البكارة وبفعل التعوّد، وكي يحمي رحالتُنا السلطانَ المسلمَ من نقيصة الخضوع للأنثى، ويبرئه من إثم مخالفة نهي الإسلام الزوج عن طاعة زوجته لأن في طاعتها قلب لطبيعة الخلق وطعن في مبدأ سيادة الذكورة وقوامتها، كما أسلفنا، وكي يحمي في الآن نفسه رساميله الذكوريّة السلطويّة من انتهاك الأنوثة لها واستبدادها بها، حوّل جسد الخاتون "طيطغلي" الأنثويّ إلى سليلِ لعنةٍ إلهيةٍ فوق بشريّة تزيل النبوة، وتخضع السلطان، فيغدو أمام جسدها الملعون بلا حول ولا قوة.

وهنا، في هذا الفضاء الغريب الذي ضم بلاد الترك وخوارزم والهند انتقل رحالتنا في ممارسته لجنسانيّته العربية من دائرة الزواج إلى دائرة التسرّي، فبدأ باستعراض فحولته من خلال تطبيق جنسانيّته على الجواري اللواتي خضعن لعملية انتخاب جماليّ وجنسيّ تمحور حول بكارتهنّ ومهارتهن في فنون المتعة؛ فذكر أنه اشترى في مدينة "أيا سلوق" جارية رومية بكراً بأربعين ديناراً ذهباً، واشترى أخرى روميّة في مدينة "بلي كَسْرِي" اسمها "مرغليطة"[50]. وفي هذا الفضاء الغريب، أيضاً، تبدّت جنسانيّة "ابن بطوطة" المؤسَّسة على جواز تعرية الجسد الآخر الواقع خارج دائرة محيطه العربي الإسلاميّ، وقد عرض الجاحظ صور تلك التعرية المشرّعة بصك الملكية؛ فالهنديّات والروميات وغيرهن مجرد جوار وقيان يجوز لمن ابتغى الشراء تقليبهن ولمس أجسادهن واختبارها، قائلاً: (وكذلك مكالمة القيان ومفاكهتهنّ، ومغازلتهنّ، ومصافحتهنّ للسلام، ووضع اليد عليهنّ للتقليب والنظر، حلالٌ ما لم يشب ذلك ما يحرم)[51]، فهذا الحكم الداخلي الذي ورد في كتاب "الجاحظ" ترسّخ في ثقافة "ابن بطوطة"، وهكذا حرّر لسانه من ضوابط تحريم مسّ الجسد الأنثوي حسّاً ولفظاً، فأباح لنفسه كشف جنسانيتهنّ، وإطلاق الأحكام عليهنّ بوصفهنّ موضوعاً مباحاً لا أكثر، فقال في وصف نساء "مالوه" و"مرهته" و"ذيبة المهل": (لنسائهم الجمال الفائق، وهنّ مشهورات بطيب الخلوة ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهتة، ونساء جزيرة ذيبة المهل..... وأهل دولة أباد هم قبيلة المرهتة الذين خصّ الله نساءهم بالحسن، وخصوصاً في الأنوف والحواجب، ولهنّ من طيب الخلوة والمعرفة بحركات الجماع ما ليس لغيرهن)[52]. وهذا الانتخاب الجمالي والجنسي هو ما كان يدفعه إلى إعلان حبه لإحداهنّ أو إعجابه بها، كإعلانه إعجابه بالمرهتيّات، في حين اقتصرت علاقته بالمرأة سواء أكانت زوجة أم جارية على مفهوم الاستعمال المشرّع فقهيّاً وقدسيّاً، والمجرّد من التعلّق أو الاهتمام، وقد رأيناه يفصم رابطة الزواج بتجرّد لافت، ويترك خلفه زوجه الحامل، ويضرب لها مدة لوقوع الطلاق!!!. وقد انفضحت مسافة الاستعمال التي تُقصي المرأة عن قلبه وعن جسده إذا حملت وداخله الملال منها في حادثة غريبة

---

[49] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م2/ ص231.

[50] – المصدر نفسه، م2/ ص189–196.

[51] – الجاحظ. *رسائل الجاحظ، كتاب القيان*، ج2/ ص163. وينظر أيضاً: ص155–161.

[52] – المصدر نفسه، م4/ ص17–25.

إثر ولادة إحدى جواريه بعد أن غادرت وحدها "بخارى" إلى "سمرقند"؛ إذ أُخبِرَ أن المولود ذكرٌ، ثم عرف من بعض صحبه بعد العقيقة أن المولود أنثى، فسأل الجواري فأكدوا أنها أنثى[53]!!.

وفي "الهند" وجزر "ذيبة المهل" تعطلت الجنسانيّة الأنثويّة، وحُصرت في دور المفعوليّة الصامتة على المستوى الشخصيّ، وتفاقمت الجنسانيّة الذكوريّة لـ "ابن بطوطة" في علاقته بزوجاته وجواريه، وكان في سلوكاته الجنسانيّة وفيّاً أيّما وفاء لجملة الأحكام والضوابط التي أوردها "الغزالي"، متفاخراً بطبعه المنكاح المتعالق مع العبادة، ملتزماً العدل في معاملة نسائه متّبعاً ظاهر سنة النبي، وقد قال في وصف علاقته بزوجاته في "ذيبة المهل": (ولقد كان لي بها أربع نسوة وجوارٍ سواهنّ فكنت أطوف على جميعهن كلّ يوم، وأبيت عند من تكون ليلتها، وأقمت بها سنة ونصف أخرى على ذلك)[54]، فضلاً عن أنه كان يستعرض ثقافته الجنسية ومعرفته بكل ما يقويّ شهوته[55]، ويلتذّ بطاعة نسائه وخضوعهنّ له، معلناً عدم صبره على الحرمان من النساء فكان يحمل جواريه معه حين اضطر لمرافقة السلطان "محمد بن تغلق" في إحدى معاركه[56]. وقد مارس جنسانيّته تلك في "الهند" و"ذيبة المهل" اللتين تدينان بالإسلام، مدعّمةً بسلطة القاضي والفقيه، ولا فرق لديه بين الزوجة والجارية فكلتاهما خاضعة له، ويبدو الفرق فقط في تعبيره عن جنسانيّته؛ فهيمنته الذكوريّة على أسيرة دائرة الزواج تظهر في افتخاره بحسن تبعّلها، ووفائها الشديد، وطاعتها التامة الخرساء، وصلاحها، كوصفه لزوجه الهندية "حور نسب" بأنها كانت صالحة، لها أوراد، تتهجد في الليل، وأنها أنجبت له بنتاً، وقد خلفهما في الهند دون أن يعلم عنهما شيئاً[57]، ووصفه لاحتفاء النساء في "جزر ذيبة" المهل بالذكر سواء أكان زوجاً أم ابناً؛ إذ قال: (ومن عادتهم أنهم إذا صلّوا الصبح أتت كل امرأة إلى زوجها أو ابنها بالمكحلة وماء الورد ودهن الغالية فيكحّل عينيه ويدهن بماء الورد ودهن الغالية فتصقل بشرته، وتزيل الشحوب من وجهه)[58]، وقد كانت له في تلك الجزر أربع زوجات كما أسلفنا، تزوجهنّ لنزارة صداقهن وحسن معاشرتهن؛ وقد بلغت طاعتهنّ للزوج إلى درجة الإعلاء والتقديس والهبوط بمقامهنّ إلى درك الخدمة الخرساء والتغييب، وفي وصفهنّ قال: (لم أر في الدنيا أحسن معاشرة منهن، ولا تَكِلُ المرأة عندهم خدمة زوجها إلى سواها، بل هي تأتيه بالطعام، وترفعه من بين يديه، وتغسل يده، وتأتيه بالماء للوضوء، وتغم رجليه عند النوم. ومن عوائدهنّ ألا تأكل المرأة مع زوجها، ولا يعلم الرجل ما تأكله المرأة، ولقد تزوجت بها نسوة فأكل معي بعضهنّ بعد محاولة، وبعضهنّ لم تأكل معي، ولا استطعت أن أراها تأكل، ولا نفعتني حيلة في ذلك)[59]، وقد بلغ خضوع إحدى زوجاته له مبلغاً دفعها إلى التسليم التام بمبدأ التعدد وحق الذكر فيه الذي لا يقبل اعتراضاً ولا نقضاً، فكانت تطيّبه وتبخّر ثيابه وهي ضاحكة إذا تزوج عليها، وهذا الفعل الذي وصفه "ابن بطوطة" بـ "حسن المعاشرة" يثبت تحوّلَ ضوابطِ الهيمنةِ الذكوريّة المعطِّلة للجنسانيّة الأنثوية إلى بنيةٍ متجذرةٍ في أذهان الخاضعات لها بحيث جرت مجرى الطبيعة التي يستنكرن مخالفتها. أما من كانت في دائرة التسرّي لديه فتجلت جنسانيّته الذكوريّة المثقلة بمقولاتها تجاهها من خلال تعريتها سرديّاً بكشف براعتها في الإمتاع، نحو إعلانه إعجابه

---

[53] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م3/ ص26–27.

[54] – المصدر نفسه، م4/ ص57.

[55] – المصدر نفسه، م2/ ص127 حديثه عن التنبول الذي يطيب رائحة النفس، م2/ ص127–128–129 حديثه عن فائدة جوز الهند، م4/ ص57 حديثه عن السمك الذي يقوّي الباءة في جزر ذيبة المهل، م4/ ص123 حديثه عن الشراب الذي قدمته له ملكة طوالسي.

[56] – المصدر نفسه، م3/ ص212.

[57] – المصدر نفسه، م3/ ص209.

[58] – المصدر نفسه، م4/ ص57.

[59] – المصدر نفسه، م4/ ص61.

بالجارية المرهتية "قل استان"[60]، ووصفه للجارية البنغالية؛ إذ قال: (ورأيت الجارية المليحة للفراش تباع بدينار من الذهب واحد..... واشتريت بنحو هذه القيمة جارية تسمى عاشورة وكان لها جمال بارع)[61].

أما فيما يتعلق بالمرأة الواقعة خارج حياته الشخصيّة فقد انشغل "ابن بطوطة" برصد جنسانيّاتها المخالفة تماماً لخطاب الجنس في الثقافة الإسلامية، واكتفى بالوصف المنقاد إلى الغريب المغاير من وجوه فاعليّتها وعطالتها؛ ففي الهند فضح عطالة الجنسانيّة الأنثويّة التي تجلت في قيام المرأة بإحراق نفسها بعد موت زوجها، وهو أمر يدعو للعزة في مجتمعها لاتسامها بالوفاء للزوج[62]، ويرسخ تبعيّتها المطلقة له جسديّاً، وإن كشفت شعرها وعرّت جسدها؛ فمقياس التبعيّة يحدّده خطاب الجنس المنظم ثقافياً. وفي مقابل هذه العطالة كشف "ابن بطوطة" وجهاً من وجوه الجنسانيّة الأنثوية الفاعلة المتمثّل في وصفه لبراعة المرهتيّات والمالويّات[63] في فنون المتعة دون أن يتنبّه على تعالق الوجهين المعطّلِ والفاعلِ، وخضوع كليهما للسلطة الدينيّة للعقيدة الهندوسيّة التي نظمت خطاب الجنس، وحدّدت طبيعة الجنسانيّات الخاضعة لها وفق مبدئها الألوهي الذي حازت فيه الأنوثة مكانةً قدسيّة شاطرت من خلالها الإله سلطته، وجرى تنظيم الجنس بوصفه فعلاً قدسياً يصور على أبواب المعابد[64].

وخارج "الهند" وصف "ابن بطوطة" الجنسانيّات الغرائبية لـ "البرهنكار" التي دفعته لفرط مغايرتها إلى وصفهم بالهمج؛ فالتعددُ شرعة ذكوريّة سائدة تسمح للذكر منهم بالزواج من ثلاثين امرأة، لكن الجنسانيّة الأنثوية تتنفس حرّةً بينهم متمرّدةً على قبح الذكورة الشكليّ، نزّاعة إلى الذكر الغريب الحسن. وهذا النزوع الأنثويّ يدفع ذكور "البرهنكار" إلى منع أهل المراكب من النزول إلى جزيرتهم[65]، وهو ما يعني لجوء الذكورة إلى التدابير الخارجيّة لتسوير الأنوثة وتعقيم تمرّدها بعد إخفاقها في خلق ضوابط ضمنيّة تحقق التوازن المجتمعي. وفي الصين تجلت الجنسانيّة الأنثويّة الفاعلة في وصف "ابن بطوطة" لملكة "طوالسي" التي حازت الملك بتبديل الطبيعة الأنثوية واستعارتها العنف الذكوري، وقد سوّرها "ابن بطوطة"، في وصفه الذي شكك فيه الباحثون، بالبكارة الحامية متمثّلة بوصيفاتها، وعند قدميها وضَع عبيدَها الذكور[66].

على امتداد رحلته في فضاءيها الزماني والمكاني قدم "ابن بطوطة" في أثناء رصده المتباين دقة وانفعالاً جنسانيّاتِ الآخر أمثلة بالغة الأهمية تثبت قوة الثقافة الإثنية أو القومية وأثرها الراسخ في تنظيم جنسانياتها وتطوير خطاباتها الجنسية على وجه يتوافق مع ثوابتها وأعرافها، ويضعها في موضع التعارض مع خطاب الجنس في الثقافة العربية والإسلامية، أو المخالفة له، وإن اتخذت الإسلام ديناً. وقد ذكرنا في موضع سابق مثالاً على غلبة الثقافة في أثناء حديثنا عن سلطنة التركي "محمد أوزبك"، لكن غلبة الثقافة تجلّت أيضاً في مواضع كثيرة من الرحلة، وأوّلها ما ذكره "ابن بطوطة" عن السلطانة "رضية" التي حكمت "دلهي" بعد مقتل أخيها مدة أربع سنوات، وكانت سافرة الوجه، تركب الخيل وتقاتل كالرجال، وهذا التمليك متعارض مع النظرية الإسلامية التي رفضت تولي المرأة للحكم لأنه قلب لطبيعة الخلق التي سوّدت الذكر. ومن أمثلة التعارض وصفه أيضاً للمغنيات المسلمات السافرات في قصر سلطان "دلهي"

---

[60] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص71.

[61] – المصدر نفسه، م4/ ص101.

[62] – المصدر نفسه، م3/ ص100-101.

[63] – المصدر نفسه، م4/ ص17-25.

[64] – ينظر: بارندر، جفري. *المعتقدات الدينية لدى الشعوب*. تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، ع 173، مايو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993. الهندوسية، ص139-140-141-143-144-147-150-151.

[65] – ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص107.

[66] – المصدر نفسه، م4/ ص123-124.

اللواتي كن يصلّين التراويح، ويمضين الليل في الغناء في حضرة السلطان. وعلى الرغم من إدراك "ابن بطوطة" لهذا التعارض فإنه لم يقابله باعتراض، أو محاولة لتغييره، لمعرفته بعجزه التام عن فعل أي شيء غير الوصف، تماماً كحاله في مملكة "محمد أوزبك". وثاني المواضع وصفُه لنساء "ذيبة المهل" المسلمات الصالحات الطائعات الوفيات لأزواجهن، فهنّ على الرغم من إسلامهن يخرجن سافرات يمشطن شعورهنّ المكشوفة، ويمشين في الأسواق لا يرتدين غير فوطة تغطي أسادهن من السرة إلى الأسفل، وقد حاول "ابن بطوطة" بعد توليه القضاء أن يغيّر عادتهن، وفرض عليهنّ الدخول إلى مجلسه مستترات، لكنه أقرّ بعجز سلطتي الدين والقضاء، ويبدو تصريحه بأن الغطاء الذي فرضه عليهنّ شانهنّ ما زانهنّ إقراراً بغلبة الثقافة. ومن مظاهر هذه الغلبة في "ذيبة المهل" مكوثُ المطلقات في بيوت أزواجهن حتى يتزوّجن رجلاً آخر، وقد عمد "ابن بطوطة" إلى فرض ما شرّعه الدين الإسلامي في حال الطلاق مستخدماً سلطة القضاء ومعاقبة المخالف. وقياساً على ما شهدناه من غلبة الثقافة نستطيع أن نتوقع أن أهل الجزيرة قد عادوا إلى سابق عهدهم في استبقاء الزوجة المطلقة في دار زوجها، بعد إقالة "ابن بطوطة" من القضاء ومغادرته جزر "ذيبة المهل" مغضوباً عليه؛ إذ إن ما أحدثه من تغيير لا يعدو أن يكون حدثاً عارضاً لا يقوى على مواجهة أعراف الثقافة.

أما الموضع الثالث الذي غلبت في الثقافةُ الدينَ، وبلغت المفارقة حدّها الأقصى الذي جلا صدام الجنسانيات فحديث "ابن بطوطة" عن النظام المجتمعيّ لـ "إيوالاتن" الإسلامية الواقعة في الصحراء الكبرى، فقومها مسلمون محافظون على صلاتهم وعلى حفظ القرآن وتعلم الفقه، لكن المكانة التي حازتها المرأة لديهم تعد نموذجاً مثالياً معارضاً لنموذج المرأة الصالحة الذي شكله خطاب الجنس ذي المرجعية الفقهية في الثقافة الإسلامية وفق تحديدات ترسخ سيادة الذكر واستعمال الأنثى؛ فنساء "إيوالاتن" سافرات لا يحتجبن، ويتزوجن الغريب، ويرفضن الرحيل معه عن ديارهن، ولو شاءت إحداهن الرحيل منعها أهلها، وإذا أنجبت نسب ولدها لأخيها، لا لزوجها، وكان للولد حق وراثة خاله، ولهنّ حق اتخاذ الصديق والجلوس إليه في حضرة الزوج[67]. وهذه الحرية اللافتة تثبت إقرار الثقافة للنظام الأموميّ المتعارض تماماً مع الجنسانيّة ذي الضوابط الفقهية التي ينبني عليها سلوك "ابن بطوطة" وموقفه من الآخر، وقد أدى هذا التعارض إلى تصادم جنسانيّة "ابن بطوطة" مع الجنسانيّة الأنثويّة الفاعلة في "إيوالاتن"؛ لأن "إيوالاتن" إسلامية وينبغي، وفق رأيه، أن تلتزم ضوابط خطاب الجنس في الثقافة الإسلامية وألا تخالفه، وما شجعه على إظهار رفضه لمكانة المرأة في "إيوالاتن"، مع أننا رأيناه صامتاً في حالات شبيهة في حضرة السلطان "محمد أوزبك"، وحضرة السلطان "محمد بن تغلق"، أن الآخرَ هنا ندٌّ له، وليس سلطاناً تخرسه سطوته. وحين أخفق في إخضاع من حاورهم في "إيوالاتن" لضوابطه الجنسانية قطع علاقته بصاحبه وبقاضي المدينة اللذين تورطا في هذا النظام ودافعا عنه؛ فقاضي "إيوالاتن" كانت له صديقة يجالسها، وقد رافقته لأداء الحج[68]، وصاحب "ابن بطوطة" يجالس صديق زوجته، وقد وصف "ابن بطوطة" حواره معه، فقال: (دخلت يوماً على أبي محمد يَنْدكان المسّوفي الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعداً على بساط، وفي وسط داره سرير مظلّل، عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان، فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي. فقلت: وما الرجل الذي معها؟ أابنها؟ فقال: هو صاحبها. فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه)[69]. وشبيه به وصفه للنظام الأموميّ في قبيلة

---

[67] – **ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص245.**

[68] – **المصدر نفسه، م4/ ص247.**

[69] – **ابن بطوطة. *تحفة النظار*، م4/ ص247.**

"بردامة" وهي قبيلة بربرية مسلمة، ذكر أن المرأة فيها أعظم شأناً من الرجل، ونساؤها يتزوجن الغريب ولا يغادرن ديارهن، ولا يتجاوزن في سكنهنّ حدود "كَوْكو" و"إيوالاتن".

وأما الموضع الرابع الذي بلغت فيها غلبة الثقافة وأعرافها وجنسانيّاتها حدّها الأقصى المتبدّي في تعرية الجسد الأنثويّ، فحديث "ابن بطوطة" عن سلطان "مالي" ورعيته، وهم مسلمون مدح فيهم عدلهم وأمانهم والتزامهم الصلاة وحفظ القرآن، وأنكر حال المرأة لديهم، وخروج الجواري والبنات الصغيرات عاريات باديات العورة في شهر رمضان، وتعرّي بنات السلطان، ودخول النساء على السلطان عاريات. وقد روى قصة غضب السلطان على نساء من أهله أسأن لزوجته الثانية، وعقابه لهنّ، فقال: (فشكت "بَنْجُو" إلى السلطان بذلك، فغضب على بنات عمه، فخفن منه، واستجرن بالجامع، فعفا عنهنّ واستدعاهنّ. وعادتهنّ إذا دخلن على السلطان أن يتجردن عن ثيابهنّ، ويدخلن عرايا، ففعلن ذلك، ورضي عنهنّ، وصرن يأتين باب السلطان غدوّاً وعشيّاً مدة سبعة أيام. كذلك يفعل كلّ من عفا عنه السلطان)[70]. وهذه الجنسانيّات الأنثويّة الفاعلة، أو المعطلة، أو المفارقة للتصور الثقافيّ الإسلاميّ للمرأة تثبت فساد الزعم القائل بأثر الفروق الفيزيولوجيّة في تحديد الأدوار بين الجنسين، وترجح صواب رأي "رالف لينتون" بأن (المعطيات الإثنولوجيّة تبرزأن الثقافة هي التي تحدد النظرة إلى الفوارق البيولوجية، لا العكس)[71]، وتثبت أن الثقافة، وحدها، تحدد مدى فاعليّة الذكورة والأنوثة في الجنسانيّات المنتمية إليها، ومقدار عطالتهما، وهو ما جلاه اضطراب الجنسانيّات وتصادمها وتباين فاعليّتها في رحلة "ابن بطوطة".

النتائج

بعد تبياننا مفهومي: خطاب الجنس والجنسانية، وعرضنا ضوابطَهما في الثقافة العربية الإسلامية، ووقوفنا على النظرية الجنسية لدى "أبي حامد الغزالي"، ورصدنا تجليات الجنسانيات الذكورية والأنثوية ومظاهر عطالتها وفاعليتها وصدامها في كتاب "تحفة النظّار"، خلصنا إلى النتائج الآتية:

أولاً: احتفت الثقافة العربية الإسلامية بخطابها الجنسي، مؤسسةً منظومتي قواعد لإدارته؛ هما: الزواج والتسريّ، مانحةً الذكر حقوق الهيمنة القدسيّة. وبعد انفتاحها الثقافي وازدهار الترجمة وتدفق الجواري عمدت إلى تطوير خطابها لتسوير الجنسانيّات الوافدة وفق ضوابطها المتكئة على تفوقها الديني والعسكري والسياسي واللغوي.

ثانياً: يعدّ الجاحظ أول من كتب عن الجنسانية العربية، معتمداً على علاقته بمؤسسة الخلافة، وغايته من التأليف تعليل انتهاكات الخلفاء للضوابط الفقهيّة المتصلة بالجسد، موظّفاً مفهوم اللّمم الوارد في القرآن الكريم.

ثالثاً: تمثّلَ "الغزالي" خطابَ الجنس ذا المرجعيّة الفقهيّة ضمن باب "النكاح" في كتابه "إحياء علوم الدين"، وهو خطاب يحتشد بالتمثيلات التأويليّة المتمتعة بالقداسة التي ترسّخ سلطة الذكر عبر مؤسسات التسوير الاجتماعي التي بجّلها الإسلام، وهي: "الزواج، التعدد، الطلاق، تحريم الاختلاط". وقسمت نظريته المجتمع إلى: ذكر منتجٍ للمعرفة المتصلة بالعبادة، وأنثى ذات حضور أدويّ ووظيفيّ غايته إمتاع الذكر ليتفرغ للمعرفة والعبادة.

رابعاً: يعدّ كتاب ابن بطوطة أحد أهم المدوّنات التراثيّة التي عرضت خطاب الجنس في ثقافات عدّة، وأوضحت أثر الثقافة في صياغته، وكشف مظاهر المهادنة والصدام بين الجنسانيّات الذكوريّة والأنثويّة.

---

[70] – **المصدر نفسه، م4/ ص263.**

[71] – **المرنيسي. *ما وراء الحجاب– الجنس كهندسة اجتماعية*، ص21.**

خامساً: تعطّلت الجنسانيّة الأنثويّة في الفضاء الثقافي العربي بسبب هيمنة الخطاب ذي المرجعيّة الفقهيّة، وحضرت على المستوى الشخصي للرحالة زوجةً مجهّلة سرديّاً، ومطلقة، وحاملاً منسيّة. وظهرت الجنسانيّة الأنثوية الفاعلة في هذا الفضاء ظهوراً خجولاً تمثّل في: تمرّد المكّيّات المتطيّبات في الحرم، والنظام الأمومي في مدينة "زبيد" اليمنيّة، وتمرّد خاتون بغداد على مؤسسة التعدّد، والحريّة الجسديّة لنساء عُمَان تحت مظلة حماية السلطة السياسية.

سادساً: تجلّت مظاهر صدام الجنسانيات في فضاء الآخر الموافق دينيّاً والمختلف ثقافيّاً؛ وهو فضاء بلاد الترك والهند وذيبة المهل والصحراء الأفريقية، وفيه مارس ابن بطوطة جنسانيّته ذات المرجعية الفقهيّة ضمن دائرتي الزواج والتسرّي، مبجّلاً حسنَ تبعّل نسائه، ومُبيحاً لنفسه تعريةَ جسد الآخر الواقع خارج محيطه العربي على وجه يتوافق مع الضوابط التي وضعها خطاب الجنس في الثقافة الإسلامية لمؤسسة الجواري وللعنصر المختلف دينياً.

سابعاً: قدّم ابن بطوطة تمثيلات تثبت غلبة الثقافة الإثنيّة والقوميّة، وتفوقها على عامل الدين الإسلاميّ الوافد، وأثرها الراسخ في تنظيم جنسانيّاتها وفق أعرافها المتعارضة مع خطاب الجنس في الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما أنتج مظاهر الصدام، وأبرز تلك التمثيلات: السلطة السياسية والعمليّة لنساء الترك المسلمات، ومخالفة نساء ذيبة المهل لضوابط الإسلام في الطلاق والاختلاط والزي، والنظام الأمومي في إيوالاتن، وتعرّي نساء مالي. وجميعها تجلو فساد الرأي القائل بأثر الفروق الفيزيولوجية في تحديد وظائف الجنسين، وتؤكد أن الثقافة تحدّد مدى فاعلية الذكورة والأنوثة في الجنسانيات المنتمية إليها.

وختاماً نشير إلى ضرورة إعادة النظر في تراثنا السردي وقراءته وفق مناهج مرحلة ما بعد الحداثة وإعمال أدواتها النقديّة والقرائيّة فيه بغية تحريره من أسر الدراسات التي اقتصرت على الوصف والتعريف، وتقديم قراءات أكثر عمقاً وسبراً لكوامنه الثقافية والفكرية، فضلاً عن جمالياته الفنية.

المصادر والمراجع

– ابن بطوطة. *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار*. تح: عبد الهادي التازي، د. ط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1997.

– ابن حبّان. *صحيح ابن حبّان "المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع"*. تح: محمد علي سونمز وخاص آي دمير، ط1، صادر عن وزارة الأوقاف، قطر، 2012.

– ابن خلدون. *مقدمة ابن خلدون*. تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق، سوريا، 2004.

– ابن ماجه. *سنن ابن ماجه*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، د.ت.

– بارندر، جفري. *المعتقدات الدينية لدى الشعوب*. تر: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، ع 173، مايو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.

– تودوروف، تزفيتان. *نحن والآخرون*. تر: د. ربى حمود، ط1، دار المدى، سوريا، 1998.

– الجاحظ. *رسائل الجاحظ*. تح: عبد السلام هارون، د. ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، د.ت.

– حمّيش، بنسالم. *عن سيرتي ابن بطوطة وابن خلدون*. كتاب الدوحة مع العدد 78 من مجلة الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، أبريل 2014.

– سرحان، هيثم. *خطاب الجنس "مقاربات في الأدب العربي القديم"*. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2010.

– العظمة، عزيز. *العرب والبرابرة المسلمون والحضارات الأخرى*. ط1، دار رياض الريس، لندن، قبرص، 1991.

- الغذامي، عبد الله. *ثقافة الوهم "مقاربات حول المرأة والجسد واللغة"*. ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998.
- الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. تح: بدوي طبانة، د. ط، مطبعة كرياطه فوترا، سماراغ، إندونيسيا، د. ت.
- فوكو، ميشال. *تاريخ الجنسانية –إرادة العرفان*. تر: محمد هشام، د. ط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
- مؤنس، حسين. *ابن بطوطة ورحلاته*. د. ط، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980.
- المرنيسي، فاطمة. *ما وراء الحجاب "الجنس كهندسة اجتماعية"*. تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط4، المركز الثقافي العربي، منشورات الفنك، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2005.

Reference:

- Ibn Battuta.*Tuhfat Alnuzzar*. Edited by: Abd al-Hadi al-Tazi, Publications of the Kingdom of Morocco Academy, 1997.
- Ibn Habban. *Sahih Ibn Hibban*." Edited by: Muhammad Ali Sonmez and Khas Ai Demir, first edition, issued by the Ministry of Awqaf, Qatar, 2012.
- Ibn Khaldun. The Introduction of Ibn Khaldun. Edited by: Abdullah Muhammad Al-Darwish, first edition, Dar Ya'rab, Damascus, Syria, 2004.
- Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah*. Edited by: Mohamed Fouad Abdel-Baqi, Arab Books Revival House, Cairo, Egypt.
- Barrender, Jeffrey. *People's religious beliefs*. Translated by: Imam Abd al-Fattah Imam, review: Abd al-Ghaffar Makkawi, The World of Knowledge Series, May, National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, 1993.
- Todorov, Tzvetan. *We and others*. Translated by: Ruba Hammoud, first edition, Dar Al-Mada, Syria, 1998.
- Al-Jahiz. *Al-Jahiz's messages*. Edited by: Abd al-Salam Haroun, al-Khanji library, Cairo, Egypt.
- Hamish, Bensalem. *On the biography of Ibn Battuta and Ibn Khaldun*. Doha Book with Issue 78 of Doha Magazine, Ministry of Culture, Arts and Heritage, Qatar, April, 2014.
- Sarhan, Haitham. *The Discourse of Sex: Approaches to Ancient Arabic Literature*. first edition, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Beirut, Lebanon, 2010.
- Alazmah, Aziz. *Arabs, and barbarians, Muslim and other civilizations*. first edition, Publications of Riyad El-Rayes, London, Cyprus, 1991.
- Al-Ghadami, Abdullah. *The Culture of Illusion: Approaches to Women, the Body, and Language*. first edition, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Beirut, Lebanon, 1998.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Revival of religious sciences*. Edited by: Badawi Tabana, Keriata Futra Press, Smarag, Indonesia.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Translated by: Muhammad Hisham, East Africa, Casablanca, Morocco, 2004.
- Mounis, Hussein. *Ibn Battuta and his travels*. Publications of dar Al-Maarif, Cairo, Egypt, 1980.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Sex as Social Engineering*. Translated by: Fatima Zahraa Azrouel, fourth edition, Arab Cultural Center, Al Fanak Publications, Casablanca, Kingdom of Morocco, 2005.