# الجسد الأنثوي والمجتمع الأندلسي (ق5-6هـ/11-12م) قراءة في صوره وتمثلاته.

بن خيرة رقية*

**مقدمة:** لاتزال العديد من المواضيع المرتبطة بتاريخ المرأة الأندلسية مجالا خصبا للبحث والدراسة، لعل أبرزها موضوع الجسد باعتباره مصدرا هاما للكتابة الأنثوية، ولامناص أنّ الوعي به يعني بالضرورة وعيا للذات الأنثوية، ويبدو أنّ موضوعا كهذا يطرح من زاوية الأنثربولوجيا لا من زاوية التاريخ الذي غيبت أدبياته حضوره مما يضع الباحث فيه أمام أزمة نص وبالتالي يصعّب من مهمته، غير أنّ استنطاق مختلف النصوص المصدرية سيسمح لنا لا محالة برصد مختلف صوره وتجلياته في المجتمع الأندلسي، والحقيقة أنّ ذلك لا يتأتى إلاّ بفهم نظرة الأنثى لجسدها، ومدى حضوره في الخطاب الديني وأسس التعامل معه، علاوة على محاولة فهم ما أفرزه المعتقد الشعبي عن الجسد والصورة التي عكسها عنه؛ فماهي إذن أبرز صوره وتمثلاته في المجتمع الأندلسي خلال القرنين 5-6هـ/11-12م؟.

**1- جمالية الجسد: العناية والمبالغة:** حرصت الأنثى على الاهتمام بجمالها ولا غرابة في ذلك؛ فلطالما ارتبط الجمال بها؛ إذ كلما ذكرت المرأة إلا وذكر الجمال والأنوثة متلازمين معا، وفضلا على جمالها الطبيعي عملت على تحسينه؛ فاهتمت بأدق تفاصيل جسدها من الشعر والوجه والبدن والأطراف، مستخدمة في ذلك تقنيات تجميلية معينة يطلعنا السقطي(ت منتصف ق6هـ/12م) على بعضها[1]، كوصفة تبييض البشرة بسائل يصنع من الباقلاء وينقع في ماء البطيخ ستة أيّام، ثم لبن حليب ويحرك كل يوم ويطلى على الوجه، أما إذا ما أرادت إعطاء بشرتها لونا ذهبيا فإنّها تستخدم في ذلك ماء الكرويا[2]، على غرار وصفة تحمير الخدود بغاسول ممزوج من دقيق الباقلا، والكرسّنة[3]، خمسة أجزاء، ومن عروق الزعفران وبورق الحنّاء من كل واحد ربع جزء ويغمر بذلك[4]، وغيرها من التقنيات التي تجعلها في أبهى صورة.

إذا كان الوشم في المجتمعات الأخرى يعد رمزا للجمال والزينة، ووسيلة للحماية من القوى السحرية والعين والأمراض[5]؛ فإنّه على النقيض منه تماما في المجتمع الأندلسي الذي استهجنه؛

*باحثة وطالبة دكتوراه في تاريخ المغرب الإسلامي- شعبة التاريخ- قسم العلوم الإنسانية- جامعة مصطفى اسطمبولي- معسكر.

فعملت النسوة على إخفائه بغاسول مصنوع من عروق القصب واللوز المرّ والكرسّنة والباقلاء، وحب البطيخ معجونا بالعسل[6].

لا شك أنّ صورة المرأة الجميلة والفاتنة لا تكتمل بدون الزي واللباس، ولا يستبعد أن تكون المرأة الأندلسية قد اتخذت ملابس عديدة تتلاءم وطبيعة جسمها، واهتمت أيضا بحسن مظهرها، هذا وقد خضعت أناقتها للمستوى الحضاري الذي عرفته الأندلس إلى جانب حالتها الاجتماعية ومستواها المعيشي؛ فتفننت في لبس المصبغات والمذهبات والديباجات من الملابس[7]، كما أنّها استخدمت أدوات للزينة كأن تصبغ شعرها بالسواد والشقر، وتتكحل بالأثمد، وتتحلى بأنواع من الذهب والنفائس، إلى جانب التطيب بالعطور نظرا لتقدم صناعتها[8].

من المفيد الانتباه للأسباب والدوافع التي أملت هذا الاهتمام، ويعزوها ابن حزم (ت456هـ/1064م) إلى طبيعة جسدها وتكوينه الفيزيولوجي الذي يجعل من جمالها جمالا هشا لا يعمر طويلا؛ إذ كلما ابتذلت المرأة في الخدمة سارع حسنها إلى الزوال، عكس حسن الرجل الذي لا يذوب بسرعة مهما تعرض للهجير ولفح الرياح[9]، مما يستدعي استمرارية العناية به وتجديده.

إنّ هذا الطرح الذي ذهب إليه ابن حزم يبدو منطقيا إلى حدّ ما، ولكنه غير كاف لإعطاء رؤية واضحة عن ذلك، وعليه وجب الأخذ بالأسباب والدوافع التي يمكننا على إثرها فهم العديد من سلوكاتها في سياق اجتماعي ثقافي، ونبقى مع ابن حزم الذي يفصح لنا عن طرح مغاير لا يقل أهمية عن تفسيره الأول، ولكنه يأخذ بعدا نفسيا ومضمونا جنسيا، خاصة وأنّه عاين المرأة عن كثب إذ استطاع منذ نشأته أن ينفذ إلى دراسة طبائعهنّ والوقوف على أخبارهنّ وقصصهنّ لقوله: "...ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهنّ ما لا يكاد يعلمه غيري لأنّي ربيت في حجورهنّ ونشأت بين أيدهنّ..."[10].

هذا وقد ذهب إلى القول بأنّ التزيين وإظهار الزينة يكون لكسب ود الآخر مع إدلائه بشهادة أنّ المرأة أقدر من الرجل على التحايل واستجلاب الهوى وإيصال محبتها إلى قلبه[11]، وما لجوء بعضهنّ إلى تسمين أجسادهنّ وإفطارهنّ في شهر رمضان بغير عذر شرعي للحفاظ على الحسن والسمنة ولاسيما من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها تترك الصيام خوفا من النحافة[12]، وتعكس هذه العناية المبالغة بالجسد الأنثوي التي وصلت إلى حد مخالفة الأوامر الدينية، بروز التأثير الاجتماعي الأقوى من نظيره الديني وتجاوزه له تحت غطاء الأعراف.

كما لا يمكننا إغفال دافع هام وراء ذلك في محاولة منها للتأكيد على شخصيتها الذاتية والتحرر من الاغتراب الذي يختزلها بكشف مشاعرها والتعبير عن نفسها من خلال العناية بجسدها[13]، علاوة على تأثير البيئة الاجتماعية، وطبيعة المجتمع الأندلسي الذي عرف ظاهرة الإقبال على الجواري وأباح التسري بهنّ مما أوجد لها منافسة عملت على استبعادها عن طريق زيادة اعتنائها بنفسها وبجسدها سعيا منها للظفر بمكانة المرأة المشتهاة من الرجل، بل والأكثر رغبة فيها من غيرها[14]، بحيث تشعر أنّها تملك شيئا ثمينا يمكّنها من جذبه إليها وربطه بها، هذا وقد تفطن ابن حزم إلى أهمية التفسير الجنسي في ذلك عندما يقول: "...متفرغات البال من كل شيء، إلاّ من الجماع ودواعيه والغزل وأسبابه...لا شغل لهنّ غيره ولا خلقن لسواه"[15]، ولعل وضع عدم التسرّي ضمن شروط الزواج ينهض دليلا قاطعا على ذلك[16].

لقد ارتسمت صورة المرأة ككائن جميل مفعم بالأنوثة، ورمزا للدلال حقا في المجتمع الأندلسي، وتحمل العبارات اللغوية التالية دلالات تعبيرية عن شدّة إعجابهم بجمالها وافتنانهم به مثل الجمال البارع، رائعة جميلة، غاية في الحسن[17]، وفي السياق نفسه لا نجد أجمل ولا أشمل صورة عن جمالها من وصف ابن الخطيب (ت776هـ/1374م) حين يقول:"...وحريمهم حريم جميل، موصوف بالسحر وتنعم الجسوم واسترسال الشعور، ونقاء الثغور، وطيب النشر، وخفة الحركات، ونبل الكلام، وحسن المجاورة، إلا أن الطول يندر فيهنّ..."[18]، ويفهم من العبارة الأخيرة أنّ مقياس الجمال ليس موحدا وإنّما يختلف من شخص لآخر حسب الذوق، وعليه يستعصي وضع معايير محددة له مما يبقيه أمرا نسبيا لا غير.

برز الجسد الأنثوي أكثر في الشعر حينما تغزّل الشعراء بمفاتن المحبوبة، ويبدو أنّ الاعتماد على الشعر لتقصي معلومات فعلية عنه تكتنفه بعض المجازفة؛ فكثيرا ما طغت اللمسة الذاتية على قصائد الشاعر الذي داعب الخيال شعره في محاولة منه لرسم صورة الحبيبة، ولكنّه رغم ذلك يظل مصدرا غنيا بمادة موثقة عن الجسد والأكثر من ذلك يعتبر مرآة عاكسة للذهنية الأندلسية لأنّ الشاعر يومئ إلى الأبعاد النفسية والاجتماعية التي تغفلها الحوليات التاريخية[19]، وفي هذا السياق يعد كتاب التشبيهات للكتاني[20] أكثر المؤلفات الشعرية التي جمعت مختلف الأوصاف الجسدية، حيث خصّص لكل جزء منه بابا ضمنّه مقتطفات شعرية مما قيل فيه؛ فيكون بذلك قد أعطانا حوصلة جامعة لما أفرزه المجتمع من تصورات مستوحاة أغلبها من جمال الطبيعة كالحسن المرتبط بالبدر لقول أحمد بن عبد ربه (ت328هـ/940م) في ذلك[21]:

أَنَّني كُلَ لَيْلَةٍ أَرَى البَدْرَ مَنْقُوصا وَلَيْسَ بِنَاقِصٍ هُوَ البَدْرُ إلاّ

إلى جانب وصف الشعر الأسود كدجى اللّيل والأشقر كشقرة الشمس، ناهيك عن ذكر الوجه المشرق كنور الصباح وصفائه، والخدود الحمر كالتفاح، والعيون الفاترة ذات الغنج والدلال كعيون الغزالة التي قال فيها المعتضد بن العباد (ت460هـ/1068م):

غَزَالِيَةُ العَيْنَيْنِ شَمْسِيَةُ السَّنا كَثِيبِيَّةُ الرِّدْفَيْنِ غُصَنِيَّةُ القَدّ[22].

دون أن يهمل وصف الثغر الطيب كالمرجان على حدّ تعبير أحد شعراء بني فرج أحمد بن فرج الجّياني الذي يقول:

تَبَسَّمُ عَنْ دُرٍ كَدُرِ كَلاَمِهَا فَلِلَّه سَمْطَا دُرِّهَا وَابْتِسَامِهَا

إِذَا ضَحِكَتْ أَوْ حَدَثَتْ قُلْتُ:هَذِهِ جَوَاهِرُ فُضَّتْ مِنْ حُلَي نِظَامِهَا[23].

فضلا على النهود الممتلئة والمشي المتهادي كمشي الأسير في القيد، وحلاوة الحديث وطرافته، ونحول الخصور وثقل الأرداف[24]، وتعكس هذه الصيغ الوصفية التي درج عليها الشعراء رسوخ معتقدات وأفكار تتعامل مع الجسد كموضوع للشهوة والرغبة الذكورية، وهو ما يفسر حضوره القوي في أشعارهم.

ومع كل هذه الأوصاف الجسدية الجميلة ونظرة الإعجاب بها، وجدت في الطرف الآخر نظرة دونية مملوءة بالشك وعدم الثقة[25]، وهو ما عكسته العامة حيث جاء على لسانها "لا تثق ولو كانت أمك"[26]، واعتبرها ابن قزمان(ت554هـ/1149م) غير مؤتمنة ولا ميثاق لها كاليهود، بل وذهب إلى أبعد من ذلك حينما أشار إلى ضرورة معاملتها بالعصا لا باللباقة[27]، وإذا كان هذا موقف العامة في المجتمع؛ فما هو إذن موقف مثقفيه؟

يتبيّن أن الشريحة المثقفة تبنت هي الأخرى النظرة نفسها؛ حيث تجلت عند ابن عبدون(ت منتصف ق6هـ/12م) في ارتباط الجهل والخطأ بها، مشددا في خطابه على منعها من التبرج والاختلاط[28]، بينما أوصى أبو الوليد الباجي(ت484هـ/1091م) ولديه بضرورة الابتعاد عنها لأنّها مفسدة للدين والدنيا[29]، ولربما ارتبط اعتقادهم هذا بالفتنة والإغواء المؤدي إلى الوقوع في الخطأ، وعليه اقترنت المرأة الجسد في الذهنية الفقهية بالدنيا وشرورها ونعيمها الزائل الذي يبعد الفرد عن نعيم الآخرة[30]، وفي هذا الصدد يقول الشاعر أبو حيان الغرناطي(745هـ/1344م):

إِنَّ الْدَرَاهِمَ وَالْنِسَاءَ كِلاَهُمَا لاَتَـــأْمَنَـــنَّ عَلَيْهَا إِنْسَانًا

يَنْزِعْنَ ذَا اللُّبِ الْمَتِينِ عَنِ الْتُّقَى فَتَرَى إِسَاءَةَ فِعْلِهِ إِحْسَانًا[31].

**2- الجسد وتمثلات الطهارة والنجاسة:** عرفت مختلف المجتمعات والثقافات الإنسانية تمثلات معينة عن الطهارة والنجاسة تجلت في شتى التصنيفات الطبيعية من المخلوقات والكائنات، وحتى الأطعمة والأشربة، أمّا عن تمظهراتها في الجسد فمن الواضح أنّها ارتبطت ارتباطا وثيقا بما يفرزه هذا الأخير وما يخرجه من روائح، والتي اعتبرت نقطة تحول مفصلية تنقله من حالة إلى أخرى إذ تستوجب حالة الدخول في الأولى ضرورة الخروج من الثانية[32].

لقد حدد التصوّر الديني مفاهيم الطهارة والنجاسة انطلاقا من الحالات التي ستسمح لهذا الجسد بأن يمارس من خلالها طقوسه التعبدية أو تعدمه من ذلك، بحيث أوجد الوضوء من كل حدث والغسل من الجنابة ودم الحيض والنفاس، والتيمم كبديل لهما[33]؛ فاكتساب الجسد للطهارة إذن لا يتأتى إلاّ بعد القيام بمجموعة من الممارسات الطقسية، والملاحظ على هذا التصور أنّه لم يقتصر على الظاهر فقط وإنّما تعداه إلى الباطن، ويظهر ذلك جليا من خلال ممارسة تلك الطقوس التي ستضفي عليه دلالة رمزية مقدسة وقيمة روحية عن طريق المواضع الروحية التي يجسدها كالصلاة والصوم مثلا، وعليه جاءت نقاوة الروح وصفائها مقترنة بطهارته لدحض المعتقد القائل بأنّ الروح أطهر من الجسد[34].

لا يمكننا الحديث عن الإفرازات الجسدية وعلاقتها بالنجاسة أو الطهارة دون الإشارة إلى ما تحمله من المتضادات الرمزية الأمر الذي يجعل الفصل بينهما غاية في الصعوبة؛ فما يكون طاهرا قد يكون نجسا في ذات الوقت؛ فملامسة النساء مثلا في الأطر الشرعية المحددة ضمن النكاح مقدسة غير أنّ ما يفرزه من مني يجعل الجسد جنبا ويستوجب طهارة الغسل[35]، كما اعتبر الدم أكثر الإفرازات التي تركزت حولها تلك المفاهيم؛ فدم الحيض الذي عد نجسا يتم على إثره منع المرأة من دخول المسجد ومس المصحف والصوم والصلاة والطواف والاعتكاف والوطء[36]؛ فإنّه في حالة أخرى اعتبر رمزا للأصالة والشرف وصيانة العرض كدم الإفضاء الذي عد شرف المرأة وعفتها[37]، ويبدو أنّ هذه التناقضات الرمزية لا تمت بصلة لطبيعته وإنّما ذلك راجع إلى مختلف الحالات التي تفرزه.

ظل المعتقد الشعبي بنجاسة الجسد الحائض حاضرا بقوة في المجتمع، وقد تنبه ابن الحاج(ت737هـ/ 1336م) إلى ذلك مشيرا إلى بدعة امتناع بعض النسوة عن اكتيال القمح وعدم تحضير الطعام لأجل حيضها[38]، بل وأشار إلى مصدرها النابع من الاعتقاد اليهودي، والمثير هنا للانتباه عمق تأثير اليهود في مجتمع الغرب الإسلامي، ومدى مساهمة هذا الموروث الشعبي في

تكريسه مانحا إيّاه نوعا من السلطة الفاعلة والتواصل تحت غطاء الدين الإسلامي، وكأنّ هذا الجسد يمتلك القدرة على الانتشار خارجا ليشمل ما يحيط به، والحقيقة أنّ هذا التواصل يعود إلى الجهل بالتركيبة العضوية للجسد الأنثوي التي تجعل من الطمث مجرد عملية فيزيولوجية تقضي بتصفية البدن[39]، وإن كانت في الوقت ذاته لا تخرج عن كونها مؤشرا على الموت وعدم تحقيق الخصوبة.

شكل الماء عنصرا هاما في عملية التطهير الجسدية وعليه توقفت نظافته وطهارته، كما أنّه اعتبر على مر العصور رمزا للنقاء والطهارة والحياة[40]، وبالمثل وجدت مؤسسة الحمّام المخولة هي الأخرى بهذه العملية، ورغم أهميتها تلك إلاّ أنّ الفقهاء أبدوا نفورهم منها واستنكروا الذهاب إليها، وربما كان نفورهم منها نابعا من تصورهم لها كمحل لكشف العورة واظهار المحاسن، وإثارة الشهوات المؤدية إلى تفشي بعض الممارسات الشاذة التي أشار إليها ابن الحاج بقوله: "...ولاسيما ما يدعو إلى اطلاّع بعض الفاسقات على خفي المحاسن الأخرى، وتحرك شهوة التفاعل التي يختار بعضهنّ لذته عن مباضعة الرجال"[41].

وتفاديا لذلك وجدت بعض الإجراءات الوقائية كعدم نظر المرأة إلى عورة امرأة أخرى[42]، وعدم جواز كشف البدن للذميات[43]، مع ضرورة وضع المئزر داخله خاصة مع وجودهنّ[44]، علاوة على التقيد بقواعد النظافة المعمول بها داخله كمنع غمس اليد والأواني النجسة في المياه، أو غسل الإزار والإناء النجس في الحوض وإن كان ماؤه قليلا لأنّ ذلك يؤدي إلى نجاسته[45]، يضاف إلى هذا كله قاعدة تبييت المحاك في الملح والماء كل ليلة لئلا تكتسب الروائح وغسل الميازر كل عشية بالصابون لضمان نظافته باعتباره موضعا للطهارة.[46]

**3- الجسد بين ثنائية العفة والخطيئة:** إنّ الوقوف على مواطن العفة والخطيئة في المجتمع الأندلسي ليس بالأمر الهيّن، مع غياب الأسس المعتمدة في تصنيف المعايير والمرجعيات التي نحكم بضوئها على السلوك في كونه مسموحا أو غير مسموح ضمن المنظومة الاجتماعية من خلال الأدبيات التاريخية، إلى جانب صعوبة تحديد دلالة ومفهوم المصطلحين، خاصة وأنّ دلالة ومفهوم أي مصطلح كثيرا ما تعرف تغيرا في المعنى وفق ما تمليه المقتضيات المستجدة لكل مجتمع، ناهيك عما يحمله هذا الأخير من تناقضات تجعل مظاهر الورع والتقوى والزهد والفساد والانحراف متداخلة في بعضها البعض، غير أنّ قراءة في النصوص الفقهية كفيلة بأن تزيل ذلك اللبس حيث تتيح لنا تكوين رؤية

أكثر شمولية للواقع الاجتماعي كونها تطرح المعايير المثالية للسلوك مقابل الوقائع المطروحة في قالب إشكالات فقهية.

لقد أحاط الخطاب الديني الجسد الأنثوي بقدسية بالغة باعتباره عورة وجب سترها وحفظها انطلاقا من الوعي بأهميته في حفظ وصيانة المجتمع برمته، وهو ما تعكسه المصنفات الفقهية، وكتب الحسبة، والكتب المؤلفة في البدع التي نظّرت للمظاهر السلوكية الواجب اتباعها مثل، منع كل ما يستدعي الفتنة والمعاكسة من طرف الرجال كخروج المرأة متبرجة بزينتها البادية، واستعمال منتشر الطيب[47]، قطع النزهات لها[48]، والعمل على التباعد بين الأنفاس في الصلاة[49]، وعدم الخلوة والاختلاط[50]، فضلا عن مراقبة المواضيع الخالية في الأسواق حتّى لا يختلي بها الفساق من النساء والرجال[51].

وتشتدّ نبرة هذا الخطاب حدّة في المواعيد الاحتفالية؛ حيث تتصاعد فعالية الجسد مخترقة بذلك بعض القيود الدينية المفروضة عليه؛ فيصبح المحظور بموجبها مباحا كالاختلاط بين الرجال والنساء[52]، والملاحظ على هذا الخطاب أنّه عمل على حجب المرأة، والفصل بين الجنسين وتحريم أية علاقة بينهما ما عدا الزواج لما فيه من تصريف للغرائز فيما يحله الشرع وإبقاء للنسل وإحصانا للأعراض[53]، ولذلك اقترن الزواج بالعفة إذ لا يمكن الكف عما لا يحل من المحارم إلاّ بالزواج.

ارتبطت العفة بالبكورة أو العذرية؛ فلا تكون المرأة عفيفة إلاّ إذا عف فرجها[54]، وقد اختلف في تحديد معناها فاصطلح على المرأة الخالية من الزوج بكرا[55]، في حين ورد عند ابن رشد (ت520هـ/1126م) أن البكر عند العامة هي ببقاء عذريتها[56]، مما ينهض دليلا قاطعا على وجود سلطة قوية للمعتقد الشعبي في تحديد البنى الرمزية الخاصة به.

لقد اضطلعت البكورة بأهمية كبرى في النسق القيمي؛ إذ يغدو بفضلها هذا الجسد حاملا لشرف الأسرة والصائن لكرامتها وأي مساس له هو بالضرورة مساسا لشرفها وانتهاكا لحرمتها[57]، لذلك تكرّرت مسائل المرأة البكر في النوازل[58]، ولا نستغرب من وضعها ضمن شروط الزواج بالإضافة إلى ذكرها في العقود[59]، كما لا نستغرب من وجود عقود لفقد العذرية لسبب من الأسباب غير الفض كالسقوط أو الوثبة[60]، وأحيانا أخرى تكون بسبب الغصب[61]، يسعى الأب لتوثيقها خوفا من العار والفضيحة، مكرسا بذلك وجوده لحفظها والحرص على سلوكها وشرفها، وفي السياق نفسه تبنت بعض التآليف النسائية[62] أهمية المرأة البكر وفضلها على الثيب مستندة في ذلك على الأحاديث النبوية الشريفة.

إنّ هذا التشدّد الذي فرض على الجسد بغية الخضوع للشرائع الدينية ومنع المحظورات لم يمنع من ارتكاب بعض التجاوزات التي عكست طبيعة الأحداث الجارية في الواقع الاجتماعي والمناخ الفكري، حيث دبّ الخلل في مجمل البنى القيمية، وانتشرت الميوعة الأخلاقية في المجتمع انتشارا واسعا، دفع بابن عبدون إلى النظر إليه نظرة تشاؤمية عبر عنها قائلا: "...وبالجملة فإنّ النّاس قد فسدت أديانهم...وإنّما الدنيا فانية والزمان على آخره..."[63]، وهذا الأمر يضعنا أمام أزمة أخلاقية نخرت هذا المجتمع، جاعلة الخطاب الديني عاجزا عن مجابهتها واحتوائها مكتفيا بأسلوب النهي والمنع، ويكفينا الاطلاع على كتب الحسبة لنتبين ذلك.

إنّ الفصل بين الجنسين لا يعني بالضرورة مجتمعا سليما، بل قد يولد ذلك نوعا من العلاقات التي تنشأ بين الجنس الواحد، كظاهرة عشق الغلمان التي ذاعت شهرتها خارج حدود الأندلس[64]، والقطم واللواط[65]، الأمر الذي يدفعنا للقول بوجود علاقة مماثلة لها بين النساء كظاهرة السحاق، وإن كانت المصادر تلوذ بالصمت عن ذكر هذه الظاهرة الخفية، غير أنّ ابن حبيب (ت238هـ/852م) نوّه إليها[66] وأشار التيفاشي (ت منتصف القرن 7هـ/13م) إلى ممارستها في المجتمع[67]، مما يدل على استمراريتها منذ القرن الثالث وإلى غاية منتصف القرن السابع الهجريين (9-13م)، ونوهت بعض الكتب الفقهية إلى ضرورة تأديب النسوة اللائي يمارسنّها؛ فقد ذهب ابن جزي للقول بجلد كل امرأتين متساحقتين بمائة جلدة[68].

كما نلمس لآفة الزنا حضورا في النوازل الفقهية، حيث سئل ابن رشد عن امرأة حملت من زنا مرتين وقتلت ما ولدت، إلى جانب وجود علاقات محرّمة اتخذت من الشرع ستارا لها كزواج المتعة الذي عارضه ابن رشد وعدّه من أشكالها أيضا[69].

يجرنا الحديث عن الظواهر السلبية التي عرفها المجتمع الأندلسي إلى الحديث عن ظاهرة البغاء؛ إذ وجدت بعض النسوة اللائي اتخذن من بيع أجسادهنّ مهنة يتكسبنّ منها، اصطلحت عليهنّ العامة لفظ الخراجيات[70]، في حين ورد ذكرهنّ في مصادر أخرى بعبارة الفاجرات[71] أو العاهرات[72]، والواضح أنهنّ اتخذنّ أماكن مخصّصة لعملهنّ هذا كالفنادق مثلا، وهو ما يفهم من كلام ابن عبدون عندما نهى نساء دور الخراج عن كشف رؤوسهنّ خارج الفندق[73]، ويعزونا معرفة صفاتهنّ وحالتهنّ الاجتماعية ومن أي الفئات ينحدرنّ، والغالب أنهنّ ذوات حسن وجمال، فضلا عن إيجادهنّ للرقص[74]، كما يغلب الظنّ أيضا على انحدارهنّ من طبقة العامة المقترنة بالفسق

والدعارة[75]، مع أنّ الأخذ بمثل هذا الاحتمال يعد إجحافا في حقها وتعتيما لدورها ضمن النسق الاجتماعي.

استدعت هذه الممارسة وجود السفيرة أو القوادة التي كانت مهمتها أن تسفر بين الرجال والنساء نظير مبلغ معين يكون من نصيبها[76]، وتعد المريدة أعداها لصعوبة كشف نواياها؛ فهي عجوز تتزيا بزيّ الصلاح والعبادة وتعلق في عنقها سبحة[77]، وعليه لا يمكن الشك فيها بسبب نسكها وتقدمها في السن، غير أنّ الأهل تفطنوا إلى خطورتها مانعين بناتهنّ من التواصل معها؛ إذ يذكر أحد المؤرخين أنّ الأسر القرطبية حذّرت بناتهنّ من الحديث إلى ذوات العكاكيز والتسابيح[78].

وفي إطار المحافظة على الآداب العامة ومحاولة إصلاح السلوك الاجتماعي، سعى المحتسب إلى الحد من هذه الظاهرة من خلال مراقبة الأماكن الخالية التي قد تكون أوكارا لها، كما حرص على منع دخول النساء إلى الكنائس تحسبا من أي غرض مشبوه خاصة وأنّ القسيسين عزفوا عن الزواج واعتادوا على ممارسة الزنا[79].

4- **الجسد المريض والميت:** يعرف المرض على أنّه السقم وهو نقيض الصحة[80]، كما لا يعدو أن يكون خللا يصيب الجسد لفترة آنية يخرجه من الوضع الطبيعي إلى الوضع المضطرب[81]، وليس غرضنا في هذا المقام أن نبرز مختلف التعريفات الخاصة بالمرض ولا أن نبرز أنواع الأمراض التي عرفها المجتمع الأندلسي، فضلا عن الأسباب المؤدية لها، ولكن غايتنا تنحصر في تبيين الأمراض التي اعترت الجسد الأنثوي من جهة، والمواقف التي انبجست عنها من جهة أخرى.

لا يخامرنا شكّ في أنّ أي محاولة استقصاء للأمراض تعني بالضرورة العودة إلى كتب الطب الأندلسية، ولكنّها غير كافية من أجل إعطاء رؤية شاملة عن واقعه في المجتمع؛ إذ غالبا ما تكتفي تلك الكتب بذكر الأمراض وترتيبها ترتيبا تنازليا وفقا للجسد أي من أعلاه إلى أسفله (من الرأس إلى القدمين)، مع إعطاء وصفة طبية لكل مرض[82].

هذا و لم تغفل المصنفات الفقهية عن ذكر بعض الأمراض في إطار ذكرها للشروط الصحية الواجب مراعاتها في النكاح، التي لم تخرج عن أربعة هي: الجنون، الجذام، البرص، وداء الفرج، دونما تمييز بين الذكر والأنثى إلاّ في الأخير حيث اختصت المرأة بالقرن[83]، والرتق[84]، والعفل[85] وبخر الفرج[86] إلى جانب العاهات من العمى والعور والعرج، ويبقى الخيار لأحد الزوجين إما البقاء

أو الفراق[87]، ورغم إمكانية الخيار هذه إلاّ أنّها تسببت أحيانا في نزاعات أسرية طرحت بقوة في النوازل[88].

يعد كل من الفرج والرحم أكثر الأعضاء الجسدية الأنثوية التي تضررت المرأة من مرضهما لاتصالهما الوثيق بجل نشاطاتها فلا غرو أنّ أي خلل يصيب هذين العضوين سيخلف آثارا سلبية عليها؛ فالفرج موضع اللذة، وإذا وجد به أي عيب من العيوب الأربعة المذكورة سابقا ترد بها الزوجة[89]، لأنها تضر بالجماع، وصادف أحيانا وجود علة لا ترتبط مباشرة به، غير أنّ الزوج يشق عليه البقاء مع زوجه ونسوق مثالا عن ذلك، في رجل تزوج بكرا وألفاها تبول في الفراش؛ فأراد ردها إلى أهلها، مع أنّ الرد عادة مستوقف على مدى الضرر الذي يلحقه أي عيب بالجماع ومدى تأثيره عليه، وهو ما كان يأخذه الفقهاء عادة كمعيار للفراق وفك رباط الزوجية[90].

ويتيح لنا هذا الأمر تكوين صورة عن السلوكات المستبشعة في المجتمع الأندلسي خاصته وعامته، التي ما فتئت تترصدها؛ فجاءت أمثالها مثقلة بكل ما هو مذموم ومكروه كقولهم:"أهين من البول في السرير"[91].

لا يقل الرحم أهمية عن سابقه، كونه موطن الخصوبة ووعاء الجنين، ويفصح لنا ابن زهر (ت557هـ/1162م) عن بعض العلل التي تصيبه كالعقم الذي يكون عن سوء مزاج إمّا لحرارة أو برودة أو يبوسة فيه، بالإضافة إلى وجود أورام داخله واسترخائه، فضلا عن تعفن معاليقه، و لم يكتف ابن زهر بذكر هذه العلل فقط، وإنّما أمدنا أيضا بطرق علاجها باستثناء علة تآكل الرحم التي اعتبرت أخطرها لأنّها تؤدي إلى وفاة المرأة نتيجة التريف المتواصل[92].

لقد شكّل الرحم العقيم تهديدا اجتماعيا ونفسيا وعاطفيا للمرأة، لأنّ وظيفة جسدها قد ارتبطت بالإنجاب الذي أعطى لوجودها معنى، ومنحها صفة قدسية وهي صفة الأمومة، بل وأكسبها سموا ورفعة في المجتمع واحتراما منه، كونها امرأة خصب تنجب الأطفال للزوج والأسرة، ناهيك عن قدرتها في العطاء العاطفي والتفاني في خدمة الأبناء[93].

ويبدو أنّ مصطلح العقيم يقضي بعدم الخصب والخير؛ فلقد سميت الريح التي لا تخصب عقيما وكذلك الدنيا التي لا ترد على صاحبها الخير عقيما[94]، وإنّ مقاربة لهذه المصطلحات تبين مدى الترابط بينها وبين وضعية المرأة من حيث أنّها غير خصب ولا ترد على زوجها بالخير المقترن بالنسل، ولا يمكننا معاينة دقائق واقعها أمام صمت المصادر عن الكثير من القضايا الجزئية التي تخصه منها وضعية المرأة العقيم في المجتمع الأندلسي وما عانته من تهميش نفسي واجتماعي.

لم يكن العقم لوحده من أقصى دور المرأة في المجتمع؛ فإن صادف وأن حبلت فإن دورها يبقى مرهونا بجنس المولود الذي تحمله لذلك سعت بإحدى الطرق للكشف عن جنس الجنين[95]، خاصة وأنّ الأسر الأندلسية كثيرا ما فضلت المولود الذكر وهو ما نجد صداه في أمثالهم التي اعتبرت الأنثى عبئا حقيقيا مثل "هم البنات للممات"[96]، و"من عند ولية عندو بلية"[97]، ثم نظرة الأسف والحسرة على من يموت ويترك خلفه بنات مثل "ويا على من مات وخلى سبع بنات"[98]، وتنسحب نفس النظرة على مستوى الوجاهات، ويتضح ذلك من خلال المصادر المحتضنة لأنواع التهاني التي يتلقاها الوالدين بمناسبة ازدياد المولود الذكر في البيوتات الوجيهة[99].

إنّ المرض كتهديد مباشر للصحة ومن ثمّ تهديدا للتمتع بالحياة، تمخضّت عنه مواقف مختلفة ومتذبذبة، ارتبط بعضها بالمريض في حدّ ذاته حيث أدرك على إثره هشاشة جسده وعجزه عن مجابهته جعلت موقفه يتأرجح بين الرفض له والشكوى منه، وبين القبول له باعتباره ابتلاء وجب التفويض والتسليم والرضا به لأنّ الإنسان إذا سلم في نفسه أصيب في أعضائه[100]، وقد قابل موقف المريض موقف آخر من المجتمع تجلى في العناية به وعيادته أحيانا[101]، وبالنفور[102] والسخرية منه أحيانا أخرى[103].

يمر الإنسان ذكرا كان أو أنثى في حياته بمحطتين هامتين هما: الميلاد والوفاة، تمثل الأولى إيذانا بمجيئه للحياة؛ في حين تمثل الثانية إيذانا بخروجه منها، ولاشك أن كل مناسبة منها تتخللها احتفالات وعادات تجسدها طقوس معينة تصطبغ بخصوصيات ومميزات كل مجتمع.

لم تختلف الطقوس الجنائزية في المجتمع الأندلسي عن تلك المتبعة في المجتمعات الإسلامية الأخرى، ولكن ما يهمنا منها ما ارتبط بالجسد كجثة وكيفية التعامل معها، ويبدو أنّ فكرة الجسد المقدس استمرت حتى بخروج الروح منه، وتظهر قدسيته في احتكار الشرع الإشراف على طقوسه الجنائزية، ويتعلق الأمر إمّا بالتنظير لها بأحكام معينة تدرج تحت "فصل كتاب الجنائز" ضمن الكتب الفقهية[104]، أو بالإشراف المباشر عليها من الغسل وحتى إدخاله التراب.

إنّ التقاليد الجنائزية المصاحبة للجسد الميت عادة تحمل العديد من الدلالات الرمزية المختزلة، التي لا تختلف كثيرا عن تلك المصاحبة للجسد الحي فثمة تشابه كبير بينهما، كالطهارة والتطييب واللباس أي الكفن بأدق تعبير؛ فالغسل مثلا مشابه لغسل الجنابة وما من شك أنه يتضمن دلالة رمزية تطهيرية تقضي بتطهيره، وإعادته إلى سابق عهده كجسد طاهر ومحو نجاسته، ويتم ذلك بالماء مع عصر بطنه عصرا خفيفا وبرفق، وتطييبه ببعض الطيب من كافور ومسك ليكون هذا

الجسد في أحسن صورة وأطيب رائحة، ولا ريب أنّه يحمل في الوقت ذاته دلالة تعبيرية عن رفض نتونته ورائحته التي توقف عليها مصير الميت؛ إذ اعتبر صاحب القبر النتن من المغضوب عليهم[105]، ليتم بعدها تكفينه ويكون ذلك مما يجوز من اللباس وغالبا ما كان من القطن أو الكتان[106]، فضلا على تكفينه بالحرير الذي لم يقتصر على الجسد الحي لوحده[107].

لقد شاعت في المجتمع الأندلسي بعض البدع التي فرضت سلطتها كأعراف تطّبع المجتمع على اتباعها ومنها أن يؤتى بالميت بعد تكفينه إلى حضرة الرجال إن كان رجلا، أو إلى حضرة النساء إن كانت امرأة ويلقون فوقه المال[108]، ليتم بعدها حمله والسير به، ويصاحب ذلك التهليل والتصلية والدعاء المصحوب بصيحات النساء اللواتي كنّ يتبعنّ الجنازة بالشموع والنواح كاشفات على وجوههنّ مما استدعى تدخل المحتسب لمنعهنّ من ذلك[109]، بالإضافة إلى اتخاذ السوابع، أي بقاءهم في حداد لمدة سبعة أيّام، والدفن في التوابيت وطليها بالزعفران[110]، كما ألف الأندلسيين لبس البياض تعبيرا عن حزنهم وحدادهم[111].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مواكب تشييع الجنازة اختلفت حسب مكانة المتوفى الاجتماعية؛ فعرف موكب الحاكم أو العالم أو المتصوف إقبالا كبيرا، على غرار موكب ميت من العامة الذي عرف عزوفا عنه اقتصر مشيعوه على أهله فقط، وتعد الصلاة عليه الطقس ما قبل الأخير، والظاهر أنّ هذه الصلاة تأخذ بعدا روحيا؛ فهي قبل كل شيء سكينة وراحة، فضلا على أنّها محاولة لإعادة التوازن للجماعة واحلال النظام فيها بعد فقدها لأحد أفرادها[112].

روعيت معايير معينة في القبور بحيث وجب أن تكون عميقة قدرا حسنا حتى لاتظهر روائحهم ولا تتمكن السباع والكلاب من نبشهم، وأن يستر ما خرج لهم من عظام الموتى في التراب، وعدم تركها ظاهرة[113]، وتبقى السلطة الذكورية على الجسد الأنثوي متواصلة حتى ولو كان ميتا، ويتجلى ذلك في أن المرأة الميتة يحملها زوجها من الأسفل ومحارمها من الأعلى لوضعها في القبر[114].

إنّ مواراة الجسد الميت التراب لا تعني انقطاع صلته بنظيره الحي، بل تبقى متواصلة بزيارة الجسد الثاني للأول، فيما يعرف بزيارة القبور ولاسيما في الأعياد التي تعبر عن استمرار ذلك التواصل بمشاركته فرحة العيد، وإن كانت هذه الزيارة في الواقع إلاّ تذكير بنهايته المحتومة[115].

**خاتمة:** كان غرض هذه الدراسة الوقوف على مختلف الصور والتمثلات التي عكسها المجتمع الأندلسي عن الجسد الأنثوي ضمن منظور تاريخي أنثربولوجي، ونخلص للقول بتداخلها بين

الخطاب الديني والمعتقد الشعبي الذي لم يخرج عن إطار جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع؛ إذ حاول كل منهما أن يعطيه تجليات ودلالات خاصة به؛ فالتمثلات التي كان منشأها المعتقد الشعبي، ماهي في الواقع إلا محاولة الخلخلة المثالية الدينية المفروضة عليه والتحرر من قيودها، والحق يقال أنّ العديد من الحقائق التاريخية الخاصة به تبقى في خانة المسكوت عنها، وربما تسعفنا نصوص أخرى في إماطة اللثام عنه، ولما لا من خلال دراسات أنثروبولوجية إسلامية تحاكي الخطاب الديني، وتتوغل أكثر في المعتقد الشعبي.

**الهوامش:**

1-Un Manuel Hispanique De Hisba, Texte Arabe, Introduction par colin et lévi-provençal, Paris, 1930, p50-51.

2- هونوع من التوابل معروف من جنس الهدبات ومن ذوي الجمم وهو أربعة أنواع منه البستاني والبري، ابن الخير الاشبيلي: عمدة الطبيب في معرفة النبات، قدم له وحققه وأعاد ترتيبه، محمد العربي الخطابي، الهلال العربي، الرباط، 1990، ق1، ص.418

3- هو شجيرة صغيرة دقيقة الورق والأغصان لها ثمر في علف، وإلى جانب خصائصه التجميلية، له خصائص علاجية أيضا؛ إذ يستعمل في علاج العديد من الأمراض لتفاصيل أكثر أنظر، ابن البيطار: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ج4،ص223-.224

4- AS-SAKATI, op.cit,p,p52-53.

5- صوفية السحيري بن حتيرة: الجسد والمجتمع دراسة أنثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد، الانتشار العربي، بيروت، ص226.

6- AS -SAKATI, op.cit, p51.

7- ابن الخطيب لسان الدين: الإحاطة بأخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخناجر، مصر، 1977، ج1، ص.141

8- إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع- الذهنيات- الأولياء، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص54.--- 9- رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة طوق الحمامة في الألفة والآلاف، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987،ج1، ص142.--- 10- المصدر نفسه، ص165.--- 11- نفسه، ص271-272.

12- أبو العباس أحمد الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ج2،1981، ص487-488.---13- دافيد لوبورتون: أنثربولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص.119

14- عصمت دندش عبد اللطيف: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصر الطوائف الثاني 510هـ:546هـ/1116م:1151م، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص315.--- 15- المصدر السابق، ص166.

16- الونشريسي: المصدر السابق، ص142.--- 17- ابن حزم: المصدر السابق، ص130، 141.--- 18- نفس المصدر، ص.141

19-جمعة شيخة: إلى أي مدى يمكن أن نعتبر الشعر الأندلسي مصدرا للتأريخ، ضمن أعمال الندوة الدولية الحضارة الأندلسية في الزمان والمكان16-18 أفريل 1992، كلية الآداب والعلوم الإنسانية3، المحمدية، مطبعة فضالة، المغرب، ص 176.

20- تحقيق، إحسان عباس، ط2، دار الشروق، بيروت، القاهرة، 981، ص ص47-58.--- 21- نفس المصدر، ص49.

22- ابن الآبار: الحلة السيراء، حققه وعلق على حواشيه، حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ج2، ص.50

23-بنو فرج: الحدائق والجنان من أشعار أهل الأندلس وديوان بني فرج شعراء جيّان، جمعه ورتبه وشرحه، محمد رضوان الدّاية، نادي تراث الإمارات، الإمارات العربية المتحدة، أبوظبي، دت، ص50.--- 24- الكتاني: المصدر السابق، ص59.

25- سامية مصطفى مسعد: صور من المجتمع الأندلسي(رؤية من خلال أشعار الأندلسيين وأمثالهم الشعبية)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 2009، ص.120

26- الزجالي أحمد أبو يحي: أمثال العوام في الأندلس، مستخرجة من ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، تحقيق وشرح ومقارنه، محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، دت، ق2، ص465.

27- ابن قزمان: ديوان ابن قزمان، دراسة وتحقيق، ف كورنيطي، المعهد الإسباني العربي الثقافي، مدريد، ص ص560-.592

28- ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها ليفي بروفنسال، المعهد الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص45.

29- أبو الوليد الباجي: وصية أبو الوليد الباجي، ضمن كتاب أدب الوصية من الآباء للأبناء "مختارات من وصايا أندلسية ومغربية موجهة للناشئة"، ويليه مكاتبات علماء بني عذرة لعبد الرحمن يخلفتن القرطبي يوصونه بأبنائهم في طلب العلم، تحقيق وتقديم، محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 2003، ص33/ إبراهيم القادري بوتشيش: المرجع السابق، ص43،

30-سليمان القرشي: صورة المرأة في الشعر الأندلسي، ط1، منشورات التوحيدي، الرباط، 2015، ص158.--- 31- المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، ج2، ص543.

32- صوفية السحيري بن حتيرة: المرجع السابق، ص192.--- 33- ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتخريج، عبد الله العبادي، ط 1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 1995، ج1، ص23.

34- فؤاد اسحق الخوري: إيديولوجيا الجسد رموزية الطهارة والنّجاسة، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997، ص.50

35- ابن العربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العربية، بيروت، دت، ج2، ص9-10.

36- ابن جزي الغرناطي:القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة، دن، دب، دت، ص116.

37- إ. القادري بوتشيش: المرجع السابق، ص24/فؤاد اسحق الخوري: المرجع السابق، ص59--- 38- الونشريسي: المصدر السابق،ج2، ص487.

39- ابن زهر: التيسير في المداواة والتدبير، حققه وهيأه للطباعة وعلق عليه، محمد بن عبد الله الروادي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1991، ص340.--- 39- صوفية السحيري بن حتيرة: المرجع السابق، ص193.--- 40- الونشريسي: المصدر السابق، ص.505

41- ابن حبيب: كتاب أدب النساء الموسوم كتاب الغاية والنهاية، حققه وقدم له ووضع فهارسه، عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص208/ ابن الجزي: المصدر السابق، ص138.--- 42- الغزالي: إحياء علوم الدين، تقديم بدوي طبانة، مكتبة كرياط فوترا، مصر، دت، ج2، ص334

43- الطرطوشي: الحوادث والبدع، ضبط نصه وعلق عليه، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، مطابع ابن تيمية، القاهرة، دت، ص151.--- 44-الغزالي: المصدر السابق، ص334.--- 45- السقطي: المصدر السابق، ص67.

46- الونشريسي: المصدر السابق، 499.---47-ابن عبدون: المصدر السابق، ص57.--- 48-الطرطوشي: المصدر السابق، ص151.

49-ابن عبدون: المصدر السابق، ص50.--- 50- ابن عبد الرؤوف:رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، نشرها ليفي بروفنسال ضمن ثلاث رسائل أندلسية في أداب الحسبة والمحتسب، المعهد الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص.83

51- المبروك الشيباني المنصور:"جماليات الجسد وطقوسه الاحتفالية في شمال إفريقيا"، مجلة دراسات أندلسية، ع24، المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، 2000، ص87.--- 52- مؤلف مجهول: رسائل ومقامات أندلسية، تحقيق، فوزي سعد عيسى، منشأة المعارف، الإسكندرية، دت، ص، ص53-57.--- 53-ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت، ج4، ص253.

54-أبو اسحاق الغرناطي: الوثائق المختصرة، أعدها ناجي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، المغرب، 1988، ص17.

55- أبو الوليد ابن رشد: فتاوي ابن رشد، تقديم وتحقيق، وجمع ودراسة، المختار بن الطاهر التليلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ج2، ص 1308.--- 56- حجازي مصطفى: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط9، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص224.--- 57-أبو المطرف الشعبي المالقي: الأحكام، تقديم وتحقيق، الصادق الحلوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1992، ص.399

58- أبو اسحاق الغرناطي: المصدر السابق، ص17.

59- تكون صيغة العقد على النحو التالي: "أشهد فلان بن فلان الفلاني أنّه كان من قضاء الله تعالى بقدره على ابنته فلانة البكر الصغيرة وولاية نظره إن سقطت من درج وسلم أو دكان؛ فسقطت عذريتها؛ فأشاع أبوها المذكور ذلك، يشيع ذلك ويفشو عند الجيران ويدفع عنها بذلك العار النّازل بها، ولئلا يظن بها عند بلوغها غير ما حدث بها مما ذكر فيأثم الظنّ وتلحقها هي من ذلك عضاضة"، علي بن يحي الجزيري: المقصد المحمود في تلخيص العقود، دراسة وتحقيق، أسونثيون فريرس، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1998، ص79.

60-الونشريسي: المصدر السابق، ص424.--- 61- ابن حبيب: المصدر السابق، ص148.---62-ابن عبدون: المصدر السابق، ص46.

63- قال ابن دقيق العيد لأبي حيان النحوي "أنتم يا أهل الأندلس فيكم خصلتان محبتكم الشباب وشربكم الخمر، كمال الدين بن ثعلب الأذفوني: الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، ط1، طبع بمطبعة الجمالية، مصر، 1914، ص328.

64-المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، 1988، ج4، ص64/ شهاب الدين أحمد التيفاشي: نزهة الألباب فيما لا يوجد في الكتاب، تحقيق جمال طعمة، رياض الدين للكتب والنشر، لندن، 1992، ص177.

65- المصدر السابق، ص204.---66-المصدر السابق، ص253.---67-المصدر السابق، ص.594

68- ابن رشد: المصدر السابق، ج2، ص1117/الونشريسي: المصدر السابق،ج4، 459.

69- جاء على لسان العامة المخبرت الخرجير بصاطل، ابن عاصم: حدائق الأزاهر، حققه وقدم له، أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص310/الزجالي: المصدر السابق، ج1، ص260.--- 70-ابن عبدون: المصدر السابق، ص.57

71-وردت في ترجمة أبو القاسم ابن أبو بكر محمد بن الملح أنّه تزوج امرأة عاهرة ترقص في الأعراس، ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص384.---72-المصدر السابق: ص51.---73- نفس المصدر، نفس الصفحة.

74-أحمد الطاهري: دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 1993، ص11.

75- المقري، المصدر السابق، ج4، ص184.---76- التيفاشي: المصدر السابق، ص76.---77- ابن حزم: المصدر السابق، ص.142

78- ابن عبدون : المصدر السابق، 48-49.---79-ابن منظور: المصدر السابق، ج7، ص231.

80-محمد حقي: الموقف من المرض في المغرب والأندلس في العصر الوسيط، مطبعة مانبال، المغرب،2007، ص9.---81-المرجع نفسه، ص09-10.

82-شيء يبرز في فرج المرأة يشبه قرن الشاة، أنظر على الهامش، ابن جزي: المصدر السابق، ص354.---83-انسداد موضع الجماع، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.---84- لحم يبرز في فرج المرأة، نفسه، نفس الصفحة.

85- نتن في الفرج، أبو الوليد الباجي: فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، تحقيق وتقديم، محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، 2002، ص143.---86- ابن الجزي : المصدر السابق، ص354.

87-الونشريسي : المصدر السابق، ج3، 132، 177.---88- أبو الوليد الباجي: المصدر السابق، ص143.

89- الونشريسي: المصدر السابق، ص235.---90- ابن عاصم: المصدر السابق، ص.260

92-ابن زهر: المصدر السابق، ص328-337.---93-مصطفى حجازي: المرجع السابق، ص ص224-.225

94- ابن منظور: المصدر السابق، ج12، ص412-413.---95-السقطي: المصدر السابق، ص.53

96-الزجالي: المصدر السابق، ج2، ص243.---97-المصدر نفسه، ص291.---98-نفسه، ص12.

99- ابن بسّام علي الشنتيري: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 199، ج2، ق2، ص.292

100-أبو يحي ابن عاصم الغرناطي:جنة الرضا في التسليم بما قدر الله وقضى، تحقيق صلاح الجراد، دار البشير للنشر والتوزيع، الأردن، 1989، ج3، ص05.---101-المقري: المصدر السابق: ج7، ص377.---102-الونشريسي: المصدر السابق، ص117.

103- أنظر ماورد عند أمثال العامة، أعمى هو، أعمى هو، الزجالي: المصدر السابق، .120

104-مبروك جباهي: من وصايا الفقيه إلى وصايا الطبيب الموت والخطابات الفقهية المغاربية في منعرج القرن العشرين، ضمن كتاب المعرفة الطبية وتاريخ الأمراض في المغارب، تحت اشراف آسية بن حدادة، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدار البيضاء، 2011، ص282.

105- محمد حقي: الموقف من الموت في المغرب والأندلس في العصر الوسيط، مطبعة مانبال، المغرب، 2007، ص، ص57-58.

106- ابن الجزي: المصدر السابق، ص، ص 193-197.--- 107-المصدر نفسه، ص.194

108-عصمت دندش عبد اللطيف: من مظاهر الحياة الاجتماعية بالأندلس، طقوس الجنائز، مجلة دراسات أندلسية، ع13، المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، 1995، ص27/ أنظر نفس المقال في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية،ع19، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1994، ص ص105-122.--- 109-السقطي: المصدر السابق، ص68.---110-الونشريسي :المصدر السابق، ج2، ص.484

111- ابن بسام: الذخيرة: المصدر السابق، ج3، ص218.---112- صوفية السحيري بن حتيرة: المرجع السابق، ص337.

113-السقطي: المصدر السابق، ص68.---114- ابن جزي: المصدر السابق، ص197.---115-المبروك الشيباني: المرجع السابق، ص84.

**Abstract:** *This article falls within the studies that were namely concerned with penetrating women's history with its different issues either in general or in specific. So in this sense we will try to draw attention to the issue of the feminine body as it was depicted at time, where it no longer was perceived as a reflection of the feminine psychology as it really was a reflection of the Andalusian one and that intensely appears in the pictures and the representations that the society reflected about it during the centuries(5-6h/11-12ch). Those representations that were thoroughly visions that the religious speech and the popular belief had created were ranked among the sacred and the profane, the virtue and the sin, the living body and the dead one.*