

العبد بوصفه مسيطراً: دراسة في مدونة الرقيق

أريج بنت محمد السويلم

أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الملك سعود، السعودية.

(قدم للنشر في ١٤ / ٤ / ١٤٤٦هـ، وقبل للنشر في ٨ / ٧ / ١٤٤٦هـ)

<https://doi.org/10.33948/ARTS-KSU-37-3-1>

الكلمات المفتاحية: الرقيق، العبيد، الجوّاري، جدلية السيد والعبد، القهرمان، الإماء.

ملخص البحث: تنطلق هذه الدراسة من الأخبار المتصلة بالرق والعبودية في مدونة النثر العربي القديم، ونحن إذ نستخدم لفظ العبد في دراستنا فإننا نقصد دلالتها التي تحيل إلى الأنا المملوكة التي تباع وتشترى، سواء أكانت ذكراً أم أنثى. مستأنسين بقراءة تلك الأخبار ضمن جدلية السيد والعبد كما جاءت عند هيغل، وتأتي أهمية الدراسة من قلة الدراسات المستقلة التي تُعنى بالرقيق في المدونة الأدبية، فهي تهدف بشكل أساسي إلى النظر في أنا العبد بوصفه مسيطراً عليه من جانب ومسيطرًا على سيده من جانب آخر. أما الجانب الأول فبهدي، وأما الجانب الآخر فهو ما سنركز عليه في دراستنا، ساعين إلى التقاط المضمّر من هذه الثنائية المقلوبة، ومكمن الطرافة فيها هي تلك المفارقة التي تجعل من العبد مستقلاً بذاته أو مسيطراً.

The Slave as a Master: A Study in the Narrative of Slavery

Areej Mohammed Alsuwailem

Assistant Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, College of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia.

(Received: 14/ 4/1446 H, Accepted for publication 8/ 7/1446 H)

<https://doi.org/10.33948/ARTS-KSU-37-3-1>

Keywords: slavery, slaves, concubines, master-slave dialectic, Qahramana, bondwomen.

Abstract. This study draws on accounts related to slavery in the corpus of classical Arabic prose. In using the term slave in this study, we refer specifically to its meaning denoting the “owned self”—a person bought and sold, whether male or female. The analysis is inspired by examining these accounts through the lens of Hegel’s master-slave dialectic. The significance of this study lies in the lack of independent scholarly works focusing on slavery within the literary corpus. Its primary aim is to examine the self of the slave as both controlled and, paradoxically, as controlling their master. While the former role is evident, the latter is the central focus of this study, as it seeks to uncover the implicit and often overlooked aspects of this inverted duality. The intrigue of this paradox lies in the notion of the slave as autonomous or even as a master in their own right.

المقدمة

شغلت النصوص التي تحدثت عن الرق والعبودية حيِّزًا ليس باليسير من مدونة النثر العربي القديم، وقد تنوعت تلك النصوص ما بين نصوص سردية أو ما يُعرف بأدب الأخبار، فنجد العبد في مثل تلك الأخبار شخصية من شخصيات الخبر، ونصوص أخرى سيرية عن العبيد مثل النصوص التي تترجم لهم وتذكر مناقبهم، وفي مقابل ذلك نجد نصوصًا واصفة تدرج في برجة الرقيق بوصفهم شيئًا - إن جاز التعبير - من مثل ذكر الصفات اللازم توفرها عند شراء العبد، وطريقة فحصه، وبيعه، ونحو ذلك على نحو ما جاء في رسالة ابن بطلان الشهيرة "رسالة جامعة لفنون نافعة في شرى الرقيق وتقليب العبيد".

تنطلق هذه الدراسة من مدونة الرقيق، ونحن إذ نستخدم لفظ العبد في دراستنا فإننا نقصد دلالتها التي تحيل إلى الأنا المملوكة التي تباع وتشترى، سواء أكانت ذكرًا أو أنثى. وتأتي أهمية الدراسة من ضُمور دراسات مستقلة تُعنى بالرقيق في المدونة الأدبية، فهي تهدف بشكل أساسي إلى النظر في أنا العبد بوصفه مسيطرًا عليه من جانب ومسيطرًا على سيِّده من جانب آخر. أما الجانب الأول فبهدي، وأما الجانب الآخر فهو ما سنركز عليه في دراستنا، ساعين إلى التقاط المضمَر من هذه الثنائية المقلوبة، ومكمن الطرافة فيها هي تلك المفارقة التي تجعل من العبد مستقلًا بذاته أو مسيطرًا ضمن ثنائية السيد والعبد.

وفي حدود ما اطلعنا عليه فإننا لم نجد دراسة تعنى بدراسة الرقيق المسيطر، وما عثرنا عليه غالبًا لا يخرج عن أصناف أربعة، إما دراسات تأخذ بعدًا تاريخيًا أو جغرافيًا فتتبع حركة الرقيق في فضاء جغرافي معين وزمان محدد مثل كتاب (الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي

والأيوبي)^(١) الذي يتتبع فيه الباحث حياة الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي، أو دراسات تأخذ بعدًا اجتماعيًا، فتدرس دورهم الاجتماعي نحو (الرقيق والحياة الاجتماعية ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام)^(٢)، و(الرقيق وأثرهم الاجتماعي والعلمي في صدر الإسلام)^(٣)، و(الرقيق السود في ظل الإسلام)^(٤). أو دراسات تُعنى بنوع محدد من الرقيق وعلاقته بالأدب كالدراستات المؤلفة في القيان مثل (القيان والأدب في العصر العباسي الأول)^(٥) وهو كتاب يدرس التجربة الإبداعية للقيان فحسب، وكتاب (الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي)^(٦) الذي يركز على التجربة الشعرية للشعراء السود. أو دراسات ثقافية تنطلق من العرق أو الجنس منها (تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)^(٧) وهي دراسة سعى الباحث فيها إلى دراسة تمثيلات السود خاصة وقراءة الصور النمطية والمرجعيات الثقافية التي ساهمت في هذا التنميط، وكتاب الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية:

(١) نجوى كمال كيرة: الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٧م، ط ١.

(٢) محمد حسين محمود: الرقيق والحياة الاجتماعية ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩م، ط ١.

(٣) سناء نصيف حسام الدليمي: الرقيق وأثرهم الاجتماعي والعلمي في صدر الإسلام، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٩م، ط ١.

(٤) بشام أكرم جميل داود: الرقيق السود في ظل الإسلام، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠١٩م، ط ١.

(٥) ليل حرمية الطوبوي: القيان والأدب في العصر العباسي الأول، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٠م، ط ١.

(٦) عبده بدوي: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ط ١.

(٧) نادر كاظم: تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م، ط ١.

مقاربة جندرية^(٨) الذي يركز على الأدوار الاجتماعية والثقافية للجواري والغلان وفي منظور الدراسات الجندرية. في حين أن دراستنا تركز بدرجة أولى على الرقيق بوصفه كائناً معترفاً به ومسيطراً على سيده دون الاقتصار على عرق أو جنس أو فضاء جغرافي محدد، وفي حدود النصوص النثرية فحسب. ولأن موضوع الدراسة ينهض على مقولة مجردة تتصل بمدونة الرقيق، فإنها تفترض مساراً وصفيّاً وتحليليّاً، وتستأنس بقراءة تلك الأخبار ضمن جدلية السيد والعبد كما جاءت عند هيجل.

واعتمدنا في هذه الدراسة على نصوص نثرية متشذرة ومضمنة في مؤلفات من النثر القديم من مثل (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) و(نهاية الأرب في فنون الأدب) ورسالة (شرى الرقيق وتقليب العبيد) لابن بطلان، وبعض المؤلفات التاريخية والجغرافية مثل (الصلة في تاريخ أئمة الأندلس) و(أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار) و (معجم البلدان) للحموي.

وقد اقتضت منهجية البحث تقسيم هذه الدراسة إلى قسمين، يوضح القسم الأول منها المراد بتشويؤ العبد والممارسات المتصلة بهذا المعنى، ونقف في القسم الثاني منها على ثنائية السيد والعبد في مدونة الرقيق كما ظهرت في نماذج من النثر القديم.

أولاً: تشيؤ الرقيق

يستدعي دال الرقيق شبكة من الدوال من مثل العبيد والإماء والقيان والجواري والخصيان، حيث تحيل جميعها إلى فكرة الهوية المملوكة من أنا أخرى، ويجيل بعض منها على دلالات أكثر خصوصية؛ فثمة دوال تحيل على الهوية الأنثوية

المملوكة مثل (الأمة) و(القينة) و (الجارية)، جاء في اللسان "والْقَيْنَةُ: الأَمةُ الْمُغْنِيَّةُ، تكون من التَزْيِينِ لأنها كانت تَزَيِّنُ" ويرى صاحب اللسان أنها قد تستخدم للرجال أيضاً، وللأمة مغنية كانت أو غير مغنية

وربما قالوا للمُتَزَيِّنِ باللباس من الرجال قَيْنَةً، وقيل: الْقَيْنَةُ الأَمةُ، مُغْنِيَّةٌ كانت أو غير مغنية. قال الليث: عَوَامُّ الناس يقولون الْقَيْنَةُ الْمُغْنِيَّةُ. قال أبو منصور: إنما قيل للمُغْنِيَّةِ قَيْنَةً إِذَا كان الغناء صناعة لها، وذلك من عمل الإماء دون الحرائر. والقَيْنُ: العبد، والجمع قِيَانٌ^(٩).

وهي تحيل في عموم هذه الدلالات المذكورة إلى أنا مملوكة.

ومن الدوال التي تحيل في كثير من الأخبار على الأنثى المملوكة دال (الجارية)، حيث يتردد هذا الدال في كثير من الأخبار بمعنى المملوكة، فقد استخدمه الأصفهاني في الأغاني بهذا المعنى، غير أن النظر في المعاجم يجعل من دلالاتها دلالة تشمل الحرية والمملوكة على حد سواء، فقد حددها ابن سيده الأندلسي بقوله: "الجارية: الفتية من النساء بينة الجارية"^(١٠) وعن سبب تسميتها ذكر الزمخشري "سميت الجارية لأنها تستجري في الخدمة"^(١١) وفي المحيط "سميت الجارية لأنها تجري في الحوائج"^(١٢) ولم نقف - في حدود ما اطلعنا عليه - على معجم يجعل من دلالة الجارية نقيضاً لدلالة الحرية، غير أن التعريفات للفظ الجارية تحيل إلى أمرين: صغر سنّها، ووظيفتها المقتصرة على قضاء الحوائج.

(٩) مادة (ق.ي.ن)، اللسان.

(١٠) ابن سيده الأندلسي: المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ط ١، ج ٧، ص ٥٠٦.

(١١) الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار

الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ط ١، ج ١، ص ١٣٦.

(١٢) مادة (ج.ر.ي)، القاموس المحيط.

(٨) وفاء الإدريسي: الجواري والغلان في الثقافة الإسلامية: مقارنة

جندرية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦م، ط ١

تحيل إلى جنس محدد من الرقيق من مثل (القينة) و (الأمّة)، أو إلى فئة مخصوصة من المملوكين من مثل (الخصيان).

وإذا استقرت في أذهاننا هذه الدلالات جاز لنا أن نعرف الرقيق بوصفه كائنًا بشريًا ذا جسد بيولوجي ويمتلك قدرات عقلية مكافئة لسيده أو تفوق عليه، غير أنه مسلوب الإرادة والاختيار، ويُمَارَس عليه ما يحوله من كائن بشري ذي إرادة واختيار إلى (شيء) كباقي الأشياء يؤخذ ويعطى ويبيع ويوهب، ويغدو بذلك مسلوبًا لكيونته البشرية.

ونحن إذ نستخدم التشيؤ فإننا نعني به تحول هذا الكائن البشري إلى شيء مستلب لحريته وخاضع لإرادة غيره،^(١٩) فالخطف، والسبي، والشراء، والعبودية المتوارثة، جميعها ممارسات تمارس على العبد جبرًا، ولا تخضع لإرادته واختياره، وعلى الرغم من أن هذا التشيؤ طارئ وقابل للتقويض؛ ذلك أن فعل العتق يعيد العبد إلى كيونته الأصل التي تريد وتختار، إلا أن العتق بطبيعة الحال لا يخضع إلا لإرادة السيد، وبذلك فإن ابتداء التشيؤ وانتهاؤه يتم على نحو لا إرادي بالنسبة إلى العبد.

وبالعودة إلى النصوص الأدبية فإن التشيؤ يتحقق بممارسات أبرزها:

(١٩) نلفت نظر القارئ إلى أن التشيؤ الذي نقصده هو التحول من البشري إلى الشيء، من صيغة (تفعل)، وليس المراد به به مطابقة مفهوم التشيؤ كما هو عند لوكاتش الذي يرد بوصفه مفهومًا فلسفيًا لمفاهيم اقتصادية تتصل بتحليل البنية الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي يقول: "هذا التشيؤ أي ظهور العمل الإنساني في صورة شيء جامد مستقل عن العامل هو أصل استلاب الإنسان وفقدانه لحريته حيث يعد خاضعًا لقوة خارجة عن إرادته" انظر: العروي، عبدالله: مفهوم/الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ م، ط ٥، ص ٨٧.

للاستزادة: لو كاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢ م، ط ٢، ص ٧٩ وما بعدها.

وإن كان مقارنًا له فيما يتصل باستلاب الحرية والخضوع لقوة خارجة عن إرادة المرء

أما دال (الأمّة) فالتعريفات التي وجدناها جميعها تحيل إلى دلالة التملك جاء في اللسان "الأمّة: المملوكَةُ خلاف الحرّة (...). الأمّ المرأة ذات العبودية، وقد أقرّت بالأمّة"^(٢٠) في مقابل ذلك نجد دوال تتصل بالمملوكين من الرجال كدال (العبد)، حيث تستخدم بمعنى المملوك من الرجال^(٢١)، غير أن الدلالة المعجمية تتسع لتشمل الإنسان حرًا كان أو رقيقًا، جاء في اللسان: "العبد: الإنسان، حرًا كان أو رقيقًا، يُذْهَبُ بذلك إلى أنه مربوب لباريه، جل وعز"^(٢٢). وفي القاموس المحيط فقد جاء (العبد) بمعنى: "الإنسان حرًا كان أو رقيقًا، والمملوك"^(٢٣) فيحمل الدال بذلك دلالتين إحداها عامة تحيل على الإنسان على وجه العموم، والأخرى دلالة مخصوصة تحيل على الأنا المملوكة فحسب.

ولعل الدال الأشمل - فيما نحن معنيين بدراسته - الذي يحمل الدلالة المحضة لفعل التملك شاملاً الذكر والأنثى هو دال (الرقيق)، جاء في اللسان "الرّق، بالكسر: المِلْك والعبودية. ورَقّ: صار في رِقٍّ... والرقيق: المملوك، واحد وجمع، فَعِيل بمعنى مفعول وقد يُطلق على الجماعة كالرقيق، تقول منه رَقَّ العبدَ وأَرْقَه واسترقَه: الرقيق والرقيق: المملوكُ بَيِّنُ الرِّقِّ"^(٢٤) وفي القاموس "والرقيق: المملوكُ بَيِّنُ الرِّقِّ، بالكسر، للواحد والجمع، وقد يُجمع على رِقاق"^(٢٥). وبذلك فإن دال (الرقيق) يحيل على عوالم المملوكين المحضة رجالًا كانوا أو نساءً، على خلاف بقية الدوال التي قد تحيل إلى المملوك تارة، والحر تارة أخرى من مثل (العبد) و (الجارية)، أو قد

(١٣) مادة (أ.م.ا)، اللسان.

(١٤) وهذه الدلالة هي الشائعة، والأمثلة على هذا الاستخدام أكثر من أن تحصى.

(١٥) مادة (ع.ب.د)، اللسان.

(١٦) مادة (ع.ب.د)، القاموس المحيط.

(١٧) مادة (ر.ق.ق)، اللسان.

(١٨) مادة (ر.ق.ق)، القاموس المحيط.

١- تسليع الرقيق

٢- برمجة الرقيق

ونحن إذ نستخدم تعبير (التسليع) فإننا ندرج فيه كل فعل يجعل من هذا الكائن البشري سلعة تباع وتشترى بدءًا من الممارسات التي تحوله إلى سلعة من مثل الخطف والسبي، مرورًا بطريقة تسليعه في أسواق الرقيق وانتهاءً ببيعه أو بتملكه تركة. أما (البرمجة) فنعني بها جملة الصفات والمعايير والأحكام التي سنتها المؤسسة الاجتماعية مع هذه الفئة المشيئة التي لا تملك لها حولًا ولا قوة، ويمكننا أن نتملس شيئًا منها في المصنفات الأدبية والفقهية كما سيتبين لنا.

١- تسليع الرقيق:

يتحول الرقيق بفعل الخطف والسبي والعبودية المتوارثة إلى سلعة توهب وتورث وتباع وتشترى في الأسواق، وكانت الأسواق على أنواع فمنها ما تقتصر بضاعته على الرقيق المجلوب من الأسواق الأخرى في البلاد الإسلامية، ونعثر في المدونة التراثية على إشارات لأسواق خاصة ببيع الرقيق، مثل سوق الرقيق في بغداد^(٢٠)، ودار الأنطاقي في العهد الفاطمي^(٢١) ودار الزنج في مكة^(٢٢) والمعرض

(٢٠) قال ياقوت الحموي: "شارع دار الرقيق: محلة ببغداد باقية إلى الآن وكان الخراب قد شملها، وهي ناحية على دجلة كان يباع الرقيق فيها قديمًا، وهي بالجانب الغربي متصلة بالحريم الطاهري، وفيها سوق الحموي، ياقوت: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، ط ٢، ج ٣، ص ٣٠٧.

(٢١) رمضان، هويدا عبد العظيم: المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ج ١، ص ١٩٩.

(٢٢) الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق الغساني: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح: رشدي الصالح ملحق، دار الأندلس للنشر، بيروت، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٢٥٢.

والبركة^(٢٣)، وسوق الخدم والعبيد في المغرب. ومنها أسواق بضاعتها مجلوبة من الدول الأخرى، وهي أشبه بنقاط توزيع، فيبيعها يكون غالبًا للأسواق الإقليمية داخل البلاد الإسلامية، وغالبًا ما تكون في المقاطعات القريبة من مصادر جلب الرقيق، مثل سوق سمرقند، وسوق عمان، وسوق عدن، وسوق نهاوند. وتجدر الإشارة إلى أن ثمة أسواقًا موسمية خاصة ببيع الرقيق تغطي بنشاط كبير، وقد أشار القزويني إلى مثل هذه الأسواق فذكر أن السوق الموسمية تقام كل عام في أول الربيع مدة أربعين يومًا وتسمى (بيلة)^(٢٤) وتخضع لشروط مختلفة عن الأسواق القارة فالبضاعة فيها أقل ثمنًا، ولا يسمح بردها.

وكما أن للنخبة أسواقًا وبضائع خاصة، فإن نقاط بيع الرقيق أيضًا كانت تخضع لمثل تلك التراتبية، فثمة أسواق خاصة للرقيق الجيد تعقد في منازل التجار للأثرياء وأصحاب الجاه، أو يتكفل التاجر نفسه بتوصيلها إلى المشتري، وكان الرقيق المعروض فيها مميزًا في صفاته الشكلية أو خبراته المهارية أو حصيلته المعرفية، على خلاف الرقيق المعروض في أسواق العوام الذي قد يكون عرضة للابتذال أو الانتهاك حسب المشتري.

ولكل سوق سياسات خاصة به ومن ذلك أن الحاكم بأمر الله الفاطمي جعل ارتياد مثل هذه الأسواق مقصورًا على الباعة والمشتريين فحسب؛ لأن جزءًا من مرتادي هذه

(٢٣) سوق البركة هو أول سوق بناه المسلمون عند فتح مصر وخصص لبيع الرقيق، للاستزادة انظر رمضان، هويدا عبد العظيم: المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي، ص ١٩٨.

ومما جاء أيضًا: تطلق البركة على سوق النخاسة التي يباع فيها العبيد ببعض المدن المغربية، انظر: معلمة المغرب، مادة البركة، ج ٤، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ١٩٩١، ص ١١٨٤.

(٢٤) القزويني، زكريا: آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ص ٥٣١.

وتجدر الإشارة إلى أن عملية تقليب الإماء وفحصهن إنما تتم بضوابط خاصة لأولئك اللاتي يعين في الأسواق العامة، فقد كان يوكل لـ (الأمينة) الإشراف على تقليبهن، وقد تحمل الجوّاري إلى ديار من يطلبهن باسم الشراء وتشارك الأمينة في التقليب، وتتقاضى أجرًا^(٣٠).

وبذلك يتبين لنا أن انتشار الأسواق وتنوعها، وضوابط التسليع والإرجاع، واشترطات الفحص والتقليب، لتبرهن على أن عملية تسليع الرقيق قد استقرت وحظيت بقبول المؤسسة الاجتماعية وفق ضوابط وسياسات معينة، ومن جانب آخر تكشف عن تشيؤ الرقيق وانتزاعه من كينونته البشرية بتجريده التام من حق الاختيار.

٢- برجة الرقيق:

لاتقف حدود تشيؤ الرقيق عند عملية البيع والشراء؛ فقد وثقت كثير من المؤلفات - التي جعلت من الرقيق موضوعاً لها - جملة من الصفات والشروط التي ينبغي تحققها عند شراء الرقيق، على سبيل المثال ما جاء في مقدمة رسالة ابن بطلان الشهيرة (شري الرقيق وتقليب العبيد):

ومقالتنا هذه تشتمل على فنون خمسة: الأول منها: في وصايا ينتفع بها في البيع والشراء، الثاني منها: فيما يتفقد من أعضاء الرقيق بحسب ما يراه الأطباء، الثالث: في معرفة أخلاق العبيد بقياس الفراسة على مذهب الفلاسفة، الرابع: في معرفة صور كل جنس وما يصلحون له من الأعمال بحسب خواص بلادهم والمنشأ، الخامس في كشف تلبسات يدلس بها النخاسون الرقيق على المشتري، يجري مجرى الحسبة^(٣١).

(٣٠) السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد: *آداب الحسبة*، تح: ليفي برونفسال، مطبعة إرنست لورو، باريس، ١٩٣١م، ج ٢١، ص ٤٨.

(٣١) ابن بطلان، رسالة جامعة لفنون نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد [مطبوع ضمن كتاب «نوادير المخطوطات»]، تح: عبد السلام

الأسواق إنما يترادونها للفرجة، كما أنه خصص يوماً لبيع الجوّاري ويوماً آخر لبيع الغلمان^(٣٢).

ويجتهد النخاس^(٣٣) غاية الاجتهاد في إبراز البضاعة، فيقيم الرقيق على منصات ليتمكن المشترون والمتفرجون من رؤيتهم، وما يروى في هذا الصدد أن الجارية عنان جارية الناطفي بباب الكرخ أقيمت على سرير كي يتمكن الناس من مشاهدتها^(٣٤)، ونعثر على ممارسات كثيرة تمارس قسراً على هؤلاء الرقيق لغرض التسويق، ومن ذلك طلاء أجساد الجوّاري بالورس^(٣٥)؛ لأن العرب يميلون إلى لون البشرة الضارب في الصفرة، وقد يصنع للجارية شوارب خضراء محاكاة للغلمان، وقد يكتب على ملابس الرقيق وأجسادهن أيضاً^(٣٦).

(٢٥) "ومنع أن يدخل أحد إلى سوق الرقيق إلا أن يكون بائعاً أو مشترياً؛ وأفرد الجوّاري من الغلمان، وجعل لكل منهم يوم" المقرّبي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر: *اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء*، تح: محمد حلمي محمد أحمد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ط ١، ج ٢، ص ٧٦.

(٢٦) النخاس تاجر الرقيق واللفظ ذاته يطلق على تاجر الدواب، وكثيراً ما كان النخاس يجمع بين هذين النوعين من التجارة، جاء في اللسان "نَحَسَ الدَّابَّةَ وَغَيْرَهَا يَنْحُسُهَا وَيَنْحُسُهَا وَيَنْحُسُهَا الْأَخِيرَتَانِ عَنْ اللَّحْيَانِ، نَحْسًا: غَرَزَ جَنْبَهَا أَوْ مَوَّخَرَهَا بَعْدَ أَوْ نَحْوَهُ، وَهُوَ النَّحْسُ. بَائِعُ الدَّوَابِّ، سَمِيَ بِذَلِكَ لِتَنْحُسِهِ إِيَّاهَا حَتَّى تَنْسَطَ، وَجَرَفَتِ النَّخَاسَةَ وَالنَّخَاسَةَ، وَقَدْ يَسْمَى بَائِعُ الرَّقِيقِ نَخَّاسًا، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْأَصْلُ". مادة (ن.خ.س)، اللسان.

(٢٧) الأصفهاني، أبو الفرج: *الأغانى*، تح: علي السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م، ج ٢٣، ص ٩١.

(٢٨) جاء في لسان العرب "الْوَرَسُ: شَيْءٌ أَصْفَرُ مِثْلُ اللَّطَخِ يَخْرُجُ عَلَى الرُّمِّ بَيْنَ آخِرِ الصَّيْفِ وَأَوَّلِ الشِّتَاءِ إِذَا أَصَابَ الثَّوْبَ لَوْنُهُ".

(٢٩) أورد الوشاء أخباراً عن ما كتب على ملابس الرقيق وأجسادهن للاستزادة انظر: الوشاء، محمد بن أحمد بن إسحاق بن يحيى: *الموئس*، تح: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٣م، ط ١، ص ٢١٩ -

لقد خصص ابن بطلان ثلاثة أقسام من أصل خمسة تندرج ضمن الاشتراطات ينبغي أن تتوفر في الرقيق، فقد ضَمَّن في القسم الثاني من هذه الفنون الاشتراطات التي تتصل بالصورة المثالية لجسد الرقيق، حيث عرج على اللون المثالي للرقيق ونوع البشرة وتناسب الأعضاء، ثم خصص ثلاثين فصلاً، لكل عضو من أعضاء الجسد وما ينبغي أن يكون عليه نافذاً إلى تفاصيل في غاية الدقة.

وفي القسم الثالث من كتابه تفصيل لأخلاق العبيد وما يفهم منها بالفراصة، قسمه إلى واحد وتسعين فصلاً، فصل فيها الصورة المثالية التي ينبغي أن تكون عليها أخلاق الإناث والذكور والخصيان، ويبيِّن مذهب الفلاسفة على حد تعبيره في الفراسة لكل صفة خلقية من صفات الجسد المشتري، فصفاً شعر العبد ولونه على سبيل المثال تكشف عن خلق فيه كما يرى، ومن ذلك قوله:

دلائل الشعر سبعة أشياء: تفصيلها: اللين منه يدل على الحمق، الخشن دليل الشجاعة، كثرتة على البطن دليل شبق، كثرتة على الصلب دليل الشجاعة أيضاً، كثرتة على العنق والكتفين دليل حمق أيضاً، كثرتة على الصدر دليل قلة الفطنة، قيام الشعر دليل جبن.^(٣٢)

أما القسم الرابع من الكتاب فيتضمن برجمة سافرة تصنف الرقيق وفق الأعمال المناسبة لهم تبعاً لأعراقهم، ومثال ذلك:

(الحبشيات) الغالب عليهن نعمة الأجسام ولينها وضعفها، يتعهدهن السلّ والدق، ولا يصلحن للغناء ولا للرقص، دقاق، لا يوافقهن غير البلاد التي نشأن فيها، وفيهن خيرية ومياسرة، وسلاسة انقياد، يصلحن للائتمان على

هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٧٢، ط ٢، ص ٣٥١-٣٥٢.
(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

النفوس، يخصصهن قوة النفوس وضعف الأجسام، كما يخص النوبة قوة الأجسام على دقتها وضعف النفوس، قصار الأعمار لسوء الهضم/ و (المكيات) خناث مؤنثات لينات الأرساغ، ألوانهنّ البياض المشرب بسمرة، قدودهن حسنة، وأجسامهن ملتفة، وثغورهن نقية باردة، وشعورهن جعدة، وعيونهن مراض فاترة...^(٣٣)

ونلفت نظر القارئ إلى أن تصنيف الأخلاق، وتصنيف المهام المناسبة للرقيق وفق العرق ليس حكراً على مؤلف ابن بطلان فحسب، وإنما يتردد في ثنايا خطاب الرقيق بالمجمل، وكذلك نثر على اشتراطات ومعايير جسدية خاصة بالرقيق وكذلك في مؤلفات أخرى^(٣٤)، واقتصرنا في الأمثلة التي ذكرنا على كتاب ابن بطلان بوصفه نموذجاً ضمن نماذج أخرى كثيرة تحدثت عن الرقيق؛ لإيجازه ولاقتصاره على موضوع الرقيق من جهة، وخشية الإطالة على القارئ من جهة أخرى.

ولعل ما أوردناه من أمثلة تتصل بالحرص على استيفاء الاشتراطات لمختلف الجوانب الجسدية والأخلاقية والصحية والعرقية عند الرقيق، وبلوغ تلك الاشتراطات حداً يمكن أن يتنافى مع الطبيعة البشرية، وتصل إلى حد التطفل على أدق تفاصيله^(٣٥)، ما يبرهن على أن الرقيق يكاد أن يُخْرَج من طبيعته البشرية لغرض الاستخدام المحض، ويسفر عن خضوع فئة الرقيق لبرنامج مؤسسي؛ فالمؤسسة الاجتماعية تشترط مهارات معينة ينبغي تحقيقها في الرقيق، كما أنها تؤطره بمهام معينة تبعاً لعرقه، وتندب إتقانه لقواعد الألعاب

(٣٣) المرجع السابق، ٣٧٥.

(٣٤) ومن ذلك ما ذكره الجاحظ في رسالة (القيان) للاستزادة انظر: الجاحظ: رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٤، ج ٢، ص ١٦٠ وما بعدها.

(٣٥) يمكننا أن نتبين ذلك في القسم الثاني من رسالة ابن بطلان (ما يتفقد من أعضاء الرقيق بحسب ما يراه الأطباء)، ومن ذلك اشتراط ألا يكون جفن الرقيق غليظاً، وأن تكون لهاته مسترخية، وألا ينام على وجهه.

هيجل جدلية السيد والعبد^(٣٦)، التي تنهض بوصفها صراعاً بين ذات تحاول أن تحقق استقلاليتها متمثلة في (السيد) من خلال تدمير استقلال الموضوعات الأخرى المتمثلة في هذه العلاقة بـ(العبد)، ويمكن تلخيصها على النحو الآتي:

(السيد) الأنا التي تغلب (العبد)

(السيد) معترف به من قبل أنا مغايرة (العبد)

(العبد) يخضع لكيان متعالٍ يتمثل في (السيد)

(العبد) لا يستطيع أن يتسبّد على (السيد)

(السيد) لا تتحقق كينونته إلا بـ(العبد)

ومكمن الصعوبة هنا أن التدمير في هذه العلاقة ليس مع موضوع من اليسير أن تُلغى تجربته كالطعام على سبيل المثال الذي يتم تدميره بفعل التقطيع والهضم، إن التدمير هنا مع ذات (العبد)، وهنا تكمن الإشكالية؛ فكل ذات تبحث هي الأخرى عن تدمير موضوعات أخرى لتحقيق استقلاليتها^(٣٧).

يهبط العبد في هذه الثنائية إلى مستوى (الشيء) كما فصلنا في القسم الأول من الدراسة، حيث يباع ويشترى ويفحص كما تفحص الدواب، ويرمج وفق مواضع مؤسسية. وإذا نفذنا إلى هذه الثنائية بحس دقيق ما يلي:

(٣٦) تُرجمت جدلية السيد والعبد (Herrschaft und knechtschaft) بزواج الرياسة والخدمة أو الرئيس والخادم في كتاب (فنونولوجيا الروح)، حيث فضّل المترجم ناجي العونلي استخدام زوج الرئيس والخادم على زوج السيد والعبد لسببين من وجهة نظره: استلهاماً لما ذهب به الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة (القسم الثاني، المقالة السادسة: في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة) ومن بعده ابن سينا في كتاب (النجاة)، واحتراساً من خلط قد يقع بين الرياسة والسيادة، فزوج السيد والعبد مقترن بإحالة تاريخية بل أنثروبولوجية، في حين أن هذه المرحلة من الوعي كما يذهب المترجم مازالت دون مقام التنظيم السياسي والاجتماعي^(٣٨) للاستزادة انظر: جورج ويلهلم فريدريش، هيجل: فنونولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ط ١، ص ٢٦٧.

(٣٧) ما سبق عرض شديد الإيجاز لجدلية السيد والعبد عند هيجل، للاستزادة انظر: هيجل: فنونولوجيا الروح، ص ٢٦٧ - ٢٧٨.

واللهو في بعض المواضع، مما يعني أن المؤسسة قد أولت عناية كبيرة لهذا الجانب من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما ذكرناه يبتعد تمام البعد عن التفاعلات الإنسانية، فالرقيق يستحضر بوصفه شيئاً ذا معايير واشتراطات معينة كباقي الأشياء التي تؤخذ وتعطى وتباع وتوهب، ويغدو بذلك مسلوباً لكينونته البشرية، ويستخدم تبعاً لغاية صاحبه، فقد تكون تلك الغاية خدمة أو حراسة أو تأسساً أو تلذذاً ونحو ذلك.

ولا شك أن ما يملكه المرء خاضع لسيطرته، وعليه فالعبد مسير من سيده ومسيطر عليه، بيد أننا إذا نفذنا هذه العلاقة أدركنا أن السيد ما تحققت له تلك السيادة إلا بامتلاك هذا العبد، ولو لم يكن العبد موجوداً لما كان هذا الكائن سيّداً.

وتدفعنا هذه الحقيقة إلى سؤال: هل يمكن أن نعد العبد مسلوب الإرادة - وفق هذا الفهم - ذا سيطرة على سيده؟

ثانياً: جدلية السيد والعبد

الإنسان يتجاوز مستوى الشعور البسيط، فهو يمتاز عن سائر الكائنات الأخرى بوعيه الذاتي، وهذه الأنا الواعية كما يذهب هيجل هي أنا الرغبة، وإذا كانت المعرفة - التي هي في مقابل الرغبة - تجعل المرء مطمئناً، فإن الرغبة في منظور هيجل تنهض على خلاف ذلك؛ فهي تدفع المرء إلى إروائها بالسلب والتدمير، فلاشباع رغبة الجوع على سبيل المثال لا بد من تدمير الغذاء. ولا يفهم من ذلك أن الرغبة فعل تدمير محض على الدوام؛ لأن هذا التدمير في ظاهره يبدع للمرء واقعه الخاص ويحفظه بسلب الواقع الآخر (الغريب والخارجي عنه) عبر فعلي التقطيع والهضم.

نفهم من هذا أن أنا الرغبة لا يتحقق إلا بفعل تدمير اللا-أنا، وأن الكائن الإنساني لا يتحقق واقعه إلا بالصراع والتدمير، فحتى يحقق الكائن واقعه الخاص، عليه أن يسلب هذا الآخر ويدمره على الدوام، وهذا يقود للحديث عما أسماه

٢- التلذذ بوصفه أداة للسيطرة

التلذذ بالعبد واحدٌ من مبررات ابتياع السيد له، يتلذذ السيد بالعبد المتمثل في الجوّاري أو الغلمان، ويأخذ هذا التلذذ صوراً مختلفة، كالتلذذ بجسده أو صوته أو مجلسه وحديثه، في مقابل ذلك قد يتحول هذا التلذذ تدريجياً إلى أداة بيد العبد يدمر بها سيده ويحركه كيفما شاء، فيغدو التلذذ وفق هذا الفهم واحداً من أهم أدوات تحرر العبد حيناً أو سيطرته حيناً آخر.

تحفظ لنا المدونتان التاريخية والأدبية أخباراً كثيرة عن جوارٍ تعلق بهن أسيادهن، وانتهى بهن المطاف إلى عتقهن من إसार الرق، ولا يسمح المقام بضرب أمثلة كهذه؛ فالمقام إنها هو عن سيطرة العبد الذي مازال في إसार الرق.

يروى لنا صاحب نفع الطيب خبراً عن سبب بناء الخليفة الناصر لمدينة الزهراء، فقد رغب الخليفة في بادئ الأمر أن يفك أسرى المسلمين بهال كثير تُرك له بعد وفاة صاحبه، ثم تحولت هذه الرغبة إلى بناء مدينة لجاريته الزهراء التي طلبت أن تُبنى لها مدينة كاملة باسمها، وما كان يرفض لها طلباً، جاء في الخبر:

وأخبرني بعض مشايخ قرطبة عن سبب بناء مدينة الزهراء أن الناصر ماتت له سرية، وترك له مالا كثيراً، فأمر أن يفك بذلك المال أسرى المسلمين (...). فقالت له جاريته الزهراء - وكان يحبها حباً شديداً - : اشتهيت لو بنيت لي مدينة تسميها باسمي، وتكون خاصة لي، فبناها تحت جبل العروس من قبلة الجبل (...). وجعلها مستنزهاً ومسكناً للزهراء وحاشية أبواب دولته، ونقش صورتها على الباب، فلما قعدت الزهراء في مجلسها نظرت إلى بياض المدينة وحسنها في حجر ذلك الجبل الأسود، فقالت: يا سيدي، ألا ترى حسن هذه الجارية الحسناء في حجر ذاك الزنجي؟ فأمر بزوال ذلك الجبل، فقال بعض جلسائه: أعيد أمير المؤمنين أن

-أن (السيد) لكي يحقق استقلاليته فإنه يعتمد اعتماداً كلياً على (العبد)، أي أن السيد مضطر لهذا الآخر (العبد)، وشعور الاعتراف بالسيادة لا يتأتى إلا من هذا الآخر.

-أن (العبد) بملازمة سيده وتنفيذ طلباته يتطور وعيه تدريجياً، وتطور الوعي يعني الرغبة في الاستقلال.

-يجد (السيد) نفسه مضطراً إلى الاعتراف بالآخر (العبد) ويقبله بوصفه وعياً ذاتياً آخر.

-إدراك العبد لوجوده المستقل يدفعه لخوض الصراع مع سيده ومحاولة تدمير هذا الآخر في سبيل إرواء رغبته في الاعتراف.

تزخر المؤلفات بأخبار ومصنفات عن العبد المسلوب من إنسانيته، المجرد من حقه في الاختيار حيناً، ومن كرامته الإنسانية حيناً آخر، والأمثلة في هذا السياق أكثر من أن تعدّ. وإذا نحن أمعنا النظر وفق ما ذكرناه أثناء الحديث عن (جدلية السيد والعبد) ألفينا في مقابل ذلك أخبار وتراجم -في ثنايا تلك المصنفات - تخبر عن العبد ذي الوجود المستقل المعترف بذاتيته والواعي بها، وتكشف عن اعتراف السيد بعبدته وحاجته إليه، بل وقد تنبئ عن سيطرة العبد عليه.

١- الرقيق المسيطر

إن الناظر في النصوص الأدبية التي جعلت من الرقيق موضوعاً لها، سيلقي في بعضها اختراقاً لمنوال السيد المسيطر والرقيق المسيطر عليه، فالرقيق في تلك الأخبار التي عثرنا عليه يأمر ويطلب وينهى، مما أسهم في صنع غريات جديدة تجعل من الرقيق كائناً ملبساً يباع ويشترى من جهة، ويسيطر ويتسبّد من جهة أخرى.

وفي حدود ما اطلعنا عليه من الأخبار التي تخبر عن ممارسات تقلب الثنائية المألوفة للسيد والعبد، يمكننا تصنيف عوامل السيطرة فيها إلى عاملين:

ولا يُظَنُّ أن السيطرة بفعل التلذذ كانت مقتصرة على النساء فحسب؛ فقد روى أبو الفرج الأصفهاني خبراً عن هارون ابن مخارق- المغني المملوك عند هارون الرشيد -أنه قال:

كان أبي إذا غنّى هذا الصوت:

[البسيط]

يَا رُبَّعَ سَلَمَى لَقَدْ هَيَّجَتْ لِي طَرَباً
زِدْتَ الْفَوَادَ عَلَى عِلَّاتِهِ وَصَبَا
رُبَّعٌ تَبَدَّلَ مَن كَانَ يَسْكُنُهُ
عَفَرُ الطَّبَّاءِ وَظُلْمَانَا بِهِ عُصْبَا

يبكي ويقول: أنا مولى هذا الصوت. فقلت له: كيف يا أبت؟ فقال: غنّيته مولاي الرشيد، فبكي وشرب عليه رطلا ثم قال: أحسنت يا مخارق! فسلني حاجتك؛ فقلت: تعتقني يا أمير المؤمنين أعتقك الله من النار؛ فقال: أنت حرّ لوجه الله تعالى، فأعد الصوت فأعدته؛ فبكي وشرب رطلا، ثم قال: أحسنت يا مخارق! فسلني حاجتك؛ فقلت: ضيعة تقيمني غلّتها؛ فقال: قد أمرت لك بها، أعد الصوت فأعدته؛ فبكي وقال: سل حاجتك؛ فقلت: يا أمير المؤمنين، تأمر لي بمنزل وفرس وخادم؛ فقال: ذلك لك، أعد الصوت فأعدته.^(٣٩)

إن التلذذ بصوت مخارق كان سبباً كافياً لتحقيق طلبه المتمثل بالعتق من العبودية، ولم يكتفِ هو الآخر بالحصول على حريته واستقلالته، وإنما استمر مسيطراً على سيده بقدر ما ينتجه من لذة لهذا السيد، ففي كل مرة يطلب الرشيد/ مخارق/ العبد يسيطر عليه أكثر فأكثر، لقد حصل في المرة الأولى على حق التحرر من إसार العبودية، وضمن في الثانية دخلاً مادياً متمثلاً في تخصيص غلة ضيعة له، وانتهى به الأمر إلى امتلاك مأوى خاص به، وفرس تنقله، وخادم يخدمه دون

يخطر له ما يشين العقل سباعه، لو اجتمع الخلق ما أزالوه حفراً ولا قطعاً، ولا يزيله إلا من خلقه، فأمر بقطع شجره وغرسه تيناً ولوزاً، ولم يكن منظر أحسن منها، ولا سيبا في زمان الإزهار وتفتح الأشجار.^(٣٨)

يمكننا رصد عدد من الإشارات في هذا الخبر:

- الجارية لم تتوسل أو تلمح على الرغم من عظم الطلب، وإنما صدّرت طلبها بعبارة "اشتيت لو بنيت لي مدينة" وعبارة كهذه لا تصدر إلا من أنا اعتادت الطلب وتنفيذه. - المدينة بنيت تحت جبل متنزهاً للجارية ولحاشية الخليفة، أي أنها مدينة غير عادية.

- نقش الخليفة صورة الجارية على الباب دون صورته.

- لم تكتفِ الجارية بطلب بناء مدينة خاصة بها وباسمها، وإنما طلبت طلباً آخر يكاد أن يستحيل تحقيقه، فقد لمّحت إلى إزالة الجبل الأسود الذي يفسد حسن المدينة - من وجهة نظرها - وكاد الخليفة أن يزيله.

- حقق الخليفة طلبات الجارية جميعها باستثناء إزالة الجبل، فقد كاد أن يفعل وعدل عن ذلك خوفاً بعد أن نُصح "ولا يزيله إلا من خلقه" وقطع من أجلها أشجار الجبل.

في هذا الخبر تنقلب الأدوار بين السيد والعبد، فالجارية المملوكة- في هذا الخبر- إنها هي كائن مستقل يدمر الآخر بطلباته التي يكاد تحقيقها أن يكون مستحيلاً لعظمها؛ فالرغبة بفك أسرى المسلمين تحولت إلى تحقيق رغبة الجارية بامتلاك مدينة خاصة بها. إنها لم تسعَ إلى تدمير الآخر ضمناً لاستقلاليتها فحسب، بل سعت إلى تدمير ملحقاته أيضاً، فالمدينة الخاصة بها أضحت لحاشية الخليفة مستقرّاً، مما يعني امتثالهم لها، ولم تكتفِ بذلك، وإنما طالبت بإزالة الجبل أيضاً، وهو أمر يتجاوز إمكانيات القدرة البشرية آنذاك.

(٣٩) النويري، شهاب الدين: نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ط ١، القاهرة، ج ٤، ص ٣١٤.

(٣٨) المقري، أحمد محمد: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج ١، ص ٥٢٣.

أن يبذل أي جهد لإقناع سيده الذي تحول إلى منفذ لما يطلب منه.

إن مخارق/العبد استطاع أن يحقق واقعه بالسلب والصراع مع الآخر على حد تعبير هيجل كما بينا سابقاً، لقد استمر يسلب سيده من نهم السيطرة في كل مرة يطلب فيها سيده منه أن يغني، حتى تحول إلى تابع له، وأضحى العبد سيداً منذ تلك اللحظة. ولعل في طلب مخارق الأخير المتمثل في خادم يخدمه ما ينبئ أن الدائرة مستمرة، فواقعه الجديد لن يتحقق إلا بالصراع والتدمير وسلب الخادم- الذي سيمتلكه - من استقلاله، الذي سيتطور وعيه هو الآخر بالصراع مع سيده محاولاً تدميره في سبيل إرواء رغبته في الاعتراف.

٣- الهيمنة بالديني والسياسي

لم يكن التلذذ بالعبد بمختلف أنواعه هو الأسلوب الوحيد لاستقلالية العبد أو هيمنته؛ ذلك أننا نعثر في كتب التراجم والطبقات خاصة على إماء بلغن قدرًا من الاستقلالية، ووصل الأمر بهن إلى تنفيذ قرارات غاية في الخطورة، ولم تكن قدرتهن الإغرائية هي السبب، فالناذج التي عثرنا عليها في هذا السياق هي لساء نلن نصيبًا وافرًا من العلم، ومهارة في الإدارة والتخطيط أكسبتهن استقلالاً ونفوذًا من نوع آخر.

لعل الصورة السافرة للهيمنة تظهر في وظيفة (القهرمانة) وهي وظيفة تعنى بالأموال المالية من الدخل والخرج في قصور الخلافة وقد تتجاوز مهام القهرمانة الدخل والخرج إلى تنفيذ قرارات سياسية في نواح شتى، ومن ذلك ما روي عن (أم موسى) القهرمانة أنها كانت تتحدث باسم مروضيها وتنفذ إجراءات العزل والتعيين، ومن ذلك عزل الوزير علي بن عيسى:

جاءت أم موسى القهرمانة لتتفق معه على ما يحتاج إليه حرم الدار والحاشية التي للدار من الكسوات والنفقات فوصلت إليه وهو نائم فقال لها حاجبه: إنه نائم ولا أجسر أن أوقظه فاجلسي في الدار حتى يستيقظ، فغضبت من هذا وعادت، واستيقظ الوزير في الحال، فأرسل إليها حاجبه وولده يعتذر فلم تقبل منه، ودخلت إلى المقتردر وخاطبته في عزله وحرّضته على ذلك فعزله عن الوزارة.^(٤٠)

وما يلفت النظر في هذا الخبر ليس مسألة عزل الوزير فحسب - وإن كانت أمانة على تسيدها واستقلاليتها - وإنما اللافت حقًا مبرر عزله، فالعزل إنما يكون رد فعل على إساءة أو مكيدة، في حين أن مبرر العزل في هذا الخبر جاء نتيجة طلب الحاجب من القهرمانة الانتظار حتى يستيقظ الوزير، وتبع ذلك أن الوزير أرسل حاجبه وولده للاعتذار منها خشية منها، مما يبرهن على مكانتها آنذاك، ومع ذلك أمرت بعزله، ونفذ أمرها، وعوقب الوزير رغم اعتذاره منها.

ومما يروى في هذا الصدد جلوس (ثمل) القهرمانة مع القضاة والفقهاء للنظر في المظالم والتوقيع عليها:

أمرت أم المقتردر ثمل القهرمانة أن تجلس بالثربة التي بنتها بالترصافة للمظالم، وتنتظر في رِقاع الناس في كل جمعة، فكانت تجلس في كل جمعة، وتُحضر القضاة والفقهاء والشهود والأعيان، وتبرز التواقيع وعليها خطها، وكان القاضي في هذه السنة أبو الحسين الأشناني، فكانت القهرمانة تنظر في القصص وتدفعها إلى القاضي، فيقف عليها ويستدعي الأجوبة [قال القاضي علي بن أحمد: وهذا شيء لم يجز في دولة أبدأ].^(٤١)

(٤٠) المرجع السابق، ج ٢٣، ص ٣٤.

(٤١) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠١٣، ط ١، ج ١٦، ص ٤٥٦.

بقي لنا أن نشير إلى مسألة في غاية الأهمية، فلقد استقر في التراث العربي حرص الخلفاء والنخاسين على تثقيف الأمة وحفظها للشعر وتعلمها للمنطق، وتلك مسألة أخرى بعيدة الغور عن سياقنا؛ فحرص النخاس على تثقيف الأمة غايته تسويقية نفعية رغبةً في بيعها بسعر أعلى. وحرص الخليفة على تثقيفها منصباً في صالحه وإمتاعه ومشاركتها إياه لذة المحادثة وحلاوة المؤاكلة، وفي ذلك وجه من أوجه تكريس عبوديتها. غير أن الإشارات التي ذكرناها مختلفة غاية الاختلاف فبالقهرمانه على سبيل المثال ذات وجود مستقل عن سيدها وواعية بذاتها على حد تعبير هيغل، تدير ولا يدار عليها، وقد تعزل وتعين في شؤون العامة بمعزل عن شؤونها الخاصة، في محاولة لتدمير هذا الآخر رغبةً في الاعتراف، وتحضر مجالس القضاة والفقهاء، وتنفذ التواقيع، وتروي الحديث وذاك شأن قد لا يتأتى للحره، وهي ممارسات تنم عن تمكن وسيطرة، كما أنها مجردة من الغاية الإمتاعية للسيد.

الخاتمة

سعيانا في هذه الدراسة - التي جعلت من مدونة الرقيق في نصوص متشددة من التراث العربي موضوعاً لها - إلى التقاط المضمر في ثنائية السيد والعبد. فكشفت لنا أن العبد بوصفه شيئاً يباع ويشترى وتمارس عليه المؤسسة الاجتماعية برمجة محددة الاشتراطات لمختلف الجوانب الجسدية والأخلاقية والصحية والعرقية عند الرقيق إلى حد يمكن أن يتنافى مع الطبيعة البشرية، ليس هو التصور الوحيد للرقيق في هذه الثنائية؛ حيث يتسلل تصور آخر في نصوص مفارقة لعب فيها الرقيق دور المسيطر لا المسيطر عليه.

ويتحقق فعل السيطرة بممارسات عديدة، وقد اقتصرنا في هذه الدراسة على فعلين، فعل السيطرة بالتلذذ ونعني به سيطرة العبد الناتجة عن تلذذ السيد به، ويأخذ هذا التلذذ

مما يسفر عن مستوى السيادة التي كانت بأيدي كثير من القهرمانات آنذاك، فهذه الأمة التي هي مملوكة لسيدها في ظاهر الأمر إنما هي متسيدة في باطنه، وتملك حق التصرف - لا فيما يخصها فحسب - وإنما في شؤون الرعية أيضاً، وتمتلك سلطة دينية قانونية، ولا يخفى على القارئ مكانة هذه السلطة. وتمدنا الأخبار بنوع آخر من استقلالية الرقيق، نابع من التفقه في الدين الذي يجعل من صاحبه - وإن كان مملوكاً - ذا هيمنة ونفوذ أيضاً، ومن ذلك ما روي في نفح الطيب:

من النساء الداخلات الأندلس من المشرق (عابدة المدنية)، أم ولد حبیب ابن الوليد المرواني، المعروف بدحون. وكانت جارية سوداء من رقيق المدينة، حالكة اللون، غير أنها تروي عن مالك بن أنس إمام دار الهجرة، غيره من علماء المدينة، حتى قال بعض الحفاظ: إنها تروي عشرة آلاف حديث. وقال ابن الأبار: إنها تسند حديثاً كثيراً^(٤٢).

وإسناد الحديث ينم عن هيمنة ونفوذ للرجل بطبيعة الحال، وتحققه مع أمة مملوكة يضاعف من تلك الهيمنة والنفوذ.

ونعثر على إشارة عند الفقيه أبي محمد بن خزرج لا تقل أهمية عن سابقتها، يتحدث فيها عن (راضية) مولاة عبدالرحمن الناصر الأموي قال فيها: "عندي بعض كتبها"^(٤٣) وإن لم نجد لكتبها أثراً أو تحقيقاً في وقتنا الحاضر، إلا أن هذه العبارة تؤكد ما ذكرناه من هيمنة الرقيق واستقلالهم ونفوذهم، فتأليف الكتب وتداولها لا يتأتى من أنا خاضعة لا تملك إرادتها.

(٤٢) المقرئ، شهاب الدين أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧، ط١، ج٣، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٤٣) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تح: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥، ط٢، ص ١٥٥.

أشكالاً مختلفة كالتلذذ بالجسد أو الصوت ونحوهما. وفعل السيطرة بالديني أو السياسي على اعتبار أنها فعلاً سيطرة مضاعف يتجاوز فيها العبد السيطرة على سيده إلى السيطرة على الآخرين أيضاً. مستأنسين بما جاء به هيغل في جدلية السيد والعبد، فالعبد إنما وعيه في تطور مستمر، وفي سعي دائم لمحاولة لتدمير هذا الآخر رغبة في الاعتراف وسعيًا للاستقلال.

وما دراستنا إلا تصور واحد من بين تصورات مختلفة يمكن أن تدرس مدونة الرقيق في الأدب، ولعلها مدخلٌ لمشاريع مختلفة مستقبلية نسعى فيها إلى مدارس الرقيق من مداخل أخرى.

المصادر والمراجع

الإدريسي، وفاء. الجوّاري والغلمان في الثقافة الإسلامية: مقارنة جندرية. الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦م.

الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق الغساني. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح. رشدي الصالح ملحق، الطبعة الثالثة، ج ٢، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.

الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، تح: علي السباعي، ج ٣، ج ٢٣، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

بدوي، عبده. الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. الصلاة في تاريخ أئمة الأندلس، تح. السيد عزت العطار الحسيني، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥م.

ابن بطلان، أبو الحسن المختار بن الحسن بن عبدون بن سعدون. رسالة جامعة لفنون نافعة في شرى الرقيق وتقليب العبيد [مطبوع ضمن كتاب «نوادير المخطوطات»]، تح. عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٢م.

الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن بحر. رسائل الجاحظ، تح. عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، ج ٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤م.

حجي، محمد (الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر). معلمة المغرب، سلا: مطابع سلا، ١٩٩١م.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣م، الطبعة الأولى، ج ١٣.

الحموي، ياقوت. معجم البلدان، الطبعة الثانية، ج ٣، دار صادر: بيروت، ١٩٩٥م.

داود، بشام أكرم جميل. الرقيق السود في ظل الإسلام، الطبعة الأولى، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ٢٠١٩م. الدليمي، سناء نصيف حسام. الرقيق وأثرهم الاجتماعي والعلمي في صدر الإسلام. عمان: دار أمجد للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م.

رمضان، هويدا عبدالعظيم. المجتمع في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

الزنجشري. أبو القاسم محمد بن عمر. أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، الطبعة الأولى، ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر. *اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء*، تح. محمد حلمي محمد أحمد، الطبعة الأولى ج ٢، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٦ م.

النوري، شهاب الدين. *نهاية الأرب في فنون الأدب*، تح. مفيد قميحة، الطبعة الأولى، ج ٢٣، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢ م.

جورج ويلهلم فريديريش، هيغل. *فنومينولوجيا الروح*، تر. ناجي العونلي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦ م.

الوشاء، محمد بن أحمد بن إسحاق بن يحيى. *الموشى*، تح. كمال مصطفى، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣ م.

السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد. *آداب الحسبة*، تح. ليفي بروفنسال، ج ٢١. باريس: مطبعة إرنست لورو، ١٩٣١ م.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي. *المحكم والمحيط الأعظم*، تح. عبد الحميد هندراوي، الطبعة الأولى، ج ٧. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.

الطوبوي، ليل حرمية. *القيان والأدب في العصر العباسي الأول*، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠ م.

العروي، عبد الله. *مفهوم الأيديولوجيا*، الطبعة الخامسة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣ م.

القزويني، زكريا. *آثار البلاد وأخبار العباد*، بيروت: دار صادر، بيروت، ١٩٦٠ م.

كاظم، نادر. *تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤ م.

كير، نجوى كمال. *الجواري والعلماء في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي*، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠٧ م.

لوكاش، جورج. *التاريخ والوعي الطبقي*، تر: حنا الشاعر، الطبعة الثانية، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢ م.

محمود، خالد حسين. *الرقيق والحياة الاجتماعية ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام*، الطبعة الأولى، القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩ م.

المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد. *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب*، تح. إحسان عباس، الطبعة الأولى، ج ١٣، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧ م.

