# النساء في كتاب عقلاء المجانين
# صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين

أ.د/ أحمد علي حيدر السري
قسم التاريخ والآثار
جامعة الإمارات العربية المتحدة

**مدخل:**

من الظواهر الاجتماعية التي برزت في القرن الثاني الهجري من تاريخ المسلمين، ظاهرة الزهد وما رافقها من ألوان التعبد الفردي، ومنه التعبد الذي عرف بالحب الإلهي أو العشق الإلهي واشتهرت به إحدى أبرز نساء ذلك العصر، رابعة العدوية (ت 185هـ/800م). وتعد حالات "المجانين العقلاء"، إحدى مخرجات ظاهرة الزهد وألوان التعبد الفردي. وقد وردت أخبار المجانين العقلاء في كتب متفرقة، لكن أحد علماء القرن الرابع الهجري الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري (ت 406هـ/1015م)[1]، أفرد لهذه الظاهرة كتابا سماه "عقلاء المجانين" رصد فيه مسالك وأقوال جماعة من الناس عرفوا في المجتمع بأنهم مجانين عقلاء، أو هم عقلاء المجانين تمييزا لهم عن غيرهم ممن فقد عقله بالجملة وسلك في زمرة المجانين، وقد بلغ عدد من رصدهم الكتاب ثلاث وخمسون حالة من الرجال، وعشر حالات من النساء. وسيحاول هذا البحث التعرف على حالات الجنون العاقلة المرتبطة بالنساء، لأن حديث عقلاء المجانين من الرجال شائع هنا وهناك، لكن رصد حالات مجانين النساء ودراستها يبدو مغريا في سياق الاهتمامات المعاصرة بأخبار النساء في التاريخ. ويؤمل من هذه الدراسة أن توقفنا على السياق التاريخي الذي أنتج تلك الحالات وعلى البيئة الاجتماعية التي عاشت فيها، كما سيوقفنا على سر التلازم بين العقل والجنون، لتوصيف تلك الحالات التي كان لها حضورها الاجتماعي اللافت استحقت على أساسه التدوين.

**مجانين النساء:**

عدد النساء اللاتي ورد ذكرهن في الكتاب عشر نساء، ثمان منهن وردت لهن أسماء واثنتان بلا أسماء، ومن الأسماء الثماني المذكورة تذكر واحدة فقط باسمها كاملا فيعرف

أبوها وجدها وهي ريطة بنت عمير بن كعب بن سعد، وباقي النساء لا يذكرن إلا بأسمائهن الأول ولا يعرف لهن أب أو جد، لكن يشار إلى مواطنهن وإلى لون البشرة وإن كانت المذكورة جارية أولا. وهؤلاء النسوة هن كما يلي: ريحانة الأبلية، آسية البغدادية، حيونة الأهوازية، ميمونة الحمصية، بُخَّة الكوفية، سلمونة العبادانية، عوسجة الواسطية، مجهولة شامية ومجهولة أخرى أنطاكية. ومن بين هؤلاء يشار إلى لون اثنتين منهن وأنهن من الجواري السود هما ريحانة وميمونة.

والمرجح أن غالبية هؤلاء النسوة عشن في القرن الثاني الهجري، لاتصال مروياتهن وأخبارهن بعُباد وزهاد مشهورين تعرف سيرهم أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 160هـ/777م)، وسفيان الثوري (ت 161هـ/778م)، وعبد الواحد بن زيد (ت 177هـ/793م)، وبعضهن عشن في القرن الثالث الهجري لاتصال أخبارهن بالزاهد المشهور ذي النون المصري (ت 245هـ/859م) وبأمير خراسان عبد الله بن طاهر (ت 230هـ/844م)، وهما من رجال القرن الثالث الهجري.

ولابد من الإشارة إلى تفرق الأمكنة فلم تؤلف هؤلاء النسوة مجموعة مميزة في زمان ومكان معين، بل عشن متفرقات في مدن مختلفة اتصلت بأسمائهن وإن حصل اتصال بين بعضهن في حالة واحدة سنشير إليها. وهذا يعني أن بيئة الجنون العاقل لم تكن منحصرة في مكان وزمان بل شاعت في مدن العراق والشام وأنطاكية.

وقبل المضي في التعرف على أحوالهن نشير إلى أن المصادر التاريخية وكتب الأولياء خاصة لا تحفل بسير هؤلاء النسوة، باستثناء بعضهن أورد لهن ابن الجوزي في "صفة الصفوة" سيرا مقتضبة، هن ريحانة وميمونة السوداء وبُخَّة[2]، ورغم أنه سلكهن أولا بين المصطفيات من عابدات الأبلُّة، (وهي مدينة في ضواحي البصرة، ما تزال قائمة)[3]، إلا أنه خص إحداهن هي ريحانة بعنوان لها وحدها هو ومن عقلاء المجانين بالأبلة، ريحانة ثم أورد بعض الشعر، لكن معظم الحديث بين عابدات الأبلة ذهب إلى شعوانة، وهي من العابدات المشهورات، وكانت أمة سوداء أيضا، واشتهرت بكثرة التعبد والبكاء[4]. وقد أشبهت في سلوكها التعبدي ونجواها الإلهية مجانين النساء، لكنها لم توصم بالجنون رغم وجود صلات بينها وبين ريحانة. ولعل كونها متزوجة وتعيش مع زوجها في بيت مستقر هو السبب في بقاء صفة العابدة وانتفاء صفة الجنون عنها، فقد روي ابن الجوزي أن شعوانة قدمت مكة حاجة مع زوجها[5]. وبالعودة إلى سير أشهر العباد الزهاد الذين اتصلت أخبارهم بأخبار مجانين النساء وهم إبراهيم بن أدهم، وسفيان الثوري، وعبد الواحد بن زيد، ورابعة العدوية، لم نجد في سيرهم المفصلة ما يؤيد تلك الصلاة المذكورة في سيرهن في كتاب "العقلاء المجانين"، باستثناء ما ورد في سيرة

العابد الزاهد عبد الواحد بن زيد مع ميمونة السوداء[6]، وهو متطابق مع ما ورد في كتاب ابن حبيب "عقلاء المجانين".

ولا مفر والحال هذه من الاعتماد على كتاب عقلاء المجانين لعرض أخبار النسوة، ثم تحليل تلك الأخبار في السياق التاريخي العام للخروج بخلاصة مفيدة حول حالات " عقلاء المجانين"، ومن النساء خاصة.

### حالات العقل والجنون عند هؤلاء النسوة:

قدم مؤلف الكتاب تعريفات متنوعة للجنون لغوية واجتماعية، وذكر أسماء الجنون الأخرى وهي الحمق والعته والموسوس، وخلص إلى أن الجنون هو استتار العقل، ومعناه غياب العقل عن الفعل الاجتماعي الذي يصير بموجبه الإنسان عاقلا أو مجنونا، لكن المؤلف أشار أيضا إلى الأحكام الاجتماعية التي تطلق على شخص شذ عن مألوف قومه في الفعل والقول واستشهد بما قالته قريش عن النبي محمد ﷺ حين بدأ دعوته إلى ترك عبادة الأصنام وعبادة الله الواحد القهار، وقد وثق القرآن الكريم هذا الحكم في سورة التكوير آية 22، فقال: "وما صاحبكم بمجنون". وسنحاول فيما يلي فرز أحوال هؤلاء النسوة لنرى ما هو الجنون وما هو العقل، وهو فرز يقوم على خبرة المجتمعات التاريخية وثقافتها في التمييز بين العقل والجنون. ونود أن نخرج من هذا السياق المرأة التي ذكرت بالاسم كاملا وهي "ريطة بنت عمير بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة"، فقد وصفت بالحمقاء وسبب ذلك أنها كانت تأمر جواريها بغزل الصوف من الصبح إلى العصر ثم تأمرهن بنقض ما غزلن إلى المساء، وهو عمل عبثي كما نرى، ووصف صاحبته بالحمق أو البله أو الجنون يتسق مع خبرة المجتمعات مع ألوان الحمق والجنون. لكن ما يرد من أخبار لباقي النسوة لا يشبه أخبار ريطة ولا يدخل ضمن خبرة المجتمعات مع ألوان الحمق والجنون، ولذلك يمكن إخراج ريطة من سياق هذا البحث، وبإخراجها نقف مع تسع نساء تتشابه أحوال بعضهن ورؤاهن لطبيعة العلاقة بالله، وبعضهن ترد أخبارهن مقتضبة، ولكنها تبقى مهمة في مجرى هذه الدراسة.

ورغم وجود طائفة كبيرة من العباد والعابدات حفلت بهم المؤلفات الخاصة بالأولياء والصالحين، إلا أن نعت الجنون لم يلصق إلا بقلة من الرجال والنساء شملهم كتاب النيسابوري هذا. وهناك حالات جنون عاقلة لم يشملها كتاب النيسابوري، فقد أورد الشيخ الحريفيش في كتاب الروض الفائق، قصص عابدات زاهدات تتشابه مروياتهن مع ما ورد في كتاب النيسابوري، وواحدة منهن جارية اسمها تُحفة اتهمها مولاها بالجنون من فرط تعبدها

وحبها لله، فقيدها وحبسها في بيمارستان المجانين، ثم اتفق أن دخل السري السقطي، (ت 253هـ/849م) وهو من عباد وزهاد القرن الثاني والثالث الهجريين[7]، فسمع منها أقوالا في الزهد والحب الإلهي أقنعته بسلامة عقلها فأراد شراءها من مولاها وإخراجها من السجن، ثم تعرض باقي الحكاية لكرامات هذه الجارية[8]، وتعد حكاية هذه الجارية استثناء لافتا لأنها وضعت فعلا في مشفى المجانين، بينما عاشت باقي النسوة في المجتمع وإن انعزلن عنه. ثم إن عدم اشتمال كتاب النيسابوري على هذه الحكاية رغم حصولها في زمن أقدم من زمنه يفيد أن حالات الجنون العاقلة بين النساء تتجاوز العدد المرصود في كتاب النيسابوري، لكنهن يتشابهن في المحصلة ولذلك فإن حالات النساء في كتاب النيسابوري تكفي لإعطاء صورة عن طبيعة التعبد الفردي والحب الإلهي الذي شاع يومئذ بين بعض العابدات الزاهدات.

**فما هي الأحوال التي كانت عليها هؤلاء النسوة ليجمعن بين صفتي العقل والجنون؟**

ونبدأ بريحانة التي روي عنها أنها كانت تسكن الخرابات المهجورة، وتبقى هناك وحيدة، وأنها كانت تكثر من البكاء، وترتدي جبة كتبت على جانبيها الأمامي والخلفي وعلى الأكمام أيضا أبيات شعر في العشق الإلهي، ولا يفعل هذا إلا مجنون وفقا لخبرة المجتمع مع العقل والجنون. أما حيُّونة فقد كانت تسكن المقابر والخرابات وتقوم الليل فتسمع ابتهالاتها وتهرول أحيانا في الشوارع إن صادفت ما يذكرها بأهوال جهنم كأن تقف على حانوت حداد مثلا، وأما سلمونة من عبادان فقد اشتهرت بالجنون أيضا، وكل ما ذكر عن جنونها أنها كانت تختفي في النهار وتظهر في الليل في بعض أسطح البيوت ثم تأخذ في مناجاة ربها حتى الصباح وفي مناجاتها تقول: "سيدى ومولاي، جننتني عن عقلي وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك فواسوأتاه إن نفيت عنك"[9]. وهذا هو كل ما يرد عن سلمونة من عقل وجنون. أما ما يرد بشأن جنون ميمونة الحمصية، وقد ذكر أنها سوداء، فهو أنها كانت لا تألف أحدا، ومع ذلك كانت تستأمن من أهل حمص على رعاية الأغنام في خلوات حمص. وأما بُخَّة الكوفية فقد شهد أخوها أنها جنت وأنهم أفردوا لها غرفة في أقصى سطح منزلهم، وأنها مع اختلاط عقلها كانت حريصة على الطهارة والصلاة، وأنها مكثت على هذه الحال بضع عشرة سنة، وأنها ثابت إلى رشدها من خلال منام سمعت فيه مناديا يقول لها إن الله قد غفر لجدها وحفظها بتقوى أبيها وأنها خيرت بين الصبر على حالها والجنة أو تدعو لنفسها بالشفاء فطلبت الاثنين معا فاستجاب الله لها وعادت إلى كامل عقلها، وهذا كل ما يروى عن بُخَّة الكوفية، وليس فيه سوى أنها كانت مع اختلاط عقلها تحافظ على الصلوات في أوقاتها، وليس لها مواقف وأقوال كما لحيونة وريحانة مثلا. أما عن عوسجة

الواسطية، وهي جارية سوداء، فيرد عنها الترنم بأشعار الوجد الإلهي والمناجاة الليلية وتنسب إليها كرامات معرفة الناس دون سابق لقاء بهم،وهو ما يشهد لها بحب الله وبأحوال العشق الإلهي، وكذلك كان حال آسية البغدادية، فيروى عنها أنها لزمت الصمت خمسة أيام حين أدخلت على أمير خراسان، ثم نطقت شعرا حكيما. أما المرأتان المجهولتان اللتان لا يرد لهن اسم فلا يرد ما يفيد جنونهن سوى شهادة بعض القوم على واحدة منهن بأنها "جارية مصابة بعقلها مدهوشة"، وأنها لاقت معاملة سيئة من سيدها فمنعت الطعام والشراب فمرضت وأنها كانت تعرض على أطباء الشام فكانت تقول: "خلوا بيني وبين طبيبي أشكو إليه بعض ما أجد من بلائي، فلعله يكون عنده شفائي"[10]، وسنأتي بعد على ما يدل على عقلها. أما آخر النساء المذكورات فترد أيضا بلا اسم، ويرد الخبر عنها منسوبا إلى ذي النون المصري، وهو من كبار الزهاد المشهورين، وعنه ينقل أنه بينما كان يسير في أنطاكية لقي "جارية مجنونة" عليها جبة صوف، وقد وصفها بالجنون لهيئتها أو طريقتها في الكلام ربما أو لآرائها الغريبة في طبيعة العلاقة بالله، لكن باقي الحوار يشهد لها بالعقل وبالتعلق في أهداب الحب الإلهي.

كانت تلك الروايات هي ما أمكن استخلاصه من سير مجانين النساء العاقلات، وإن كان الفرز الخالص غير ممكن أصلا، فقد تداخلت حياة هؤلاء النسوة المادية برؤاهن الفكرية وألوان عبادتهن وهو أصلا مبرر وصف هؤلاء النسوة بالجنون والعقل معا، ومع ذلك فإن أكثر الأخبار إيضاحا لحياة هؤلاء النسوة لا تتصل إلا باثنتين هما ريحانة وحيونة، أما باقي النسوة فأخبارهن قليلة وسنحاول فيما يلي استعراض أبرز الأفكار التي شهدت لهن بالعقل رغم غرابتها على المجتمع يومئذ تحت عنوان:

### ألوان التعبد وتجليات الحب الإلهي عند مجانين النساء:

مع أن الروايات تتفاوت كثرة وقلة من شخصية إلى أخرى إلا أن هناك قاسما مشتركا بين الروايات يمكن من خلاله إجمال ألوان التعبد الفردي والمواقف والأفكار التي شاعت عند مجانين النساء، وفيما يلي استعراض لأبرز الأفكار والسلوكات المروية عن مجانين النساء.

ونبدأ بريحانة[11] التي عاشت في أبُلّة قريبا من البصرة، وهي مدينة تقع عند مدخل الخليج الذي يدخل البصرة، نسب إليها كثرة البكاء وشدته، قيام الليل للتهجد والعبادة ومناجاة الله، تتفيه الدنيا وكبح جماح اللذات والصبر عنها وتربية النفس على الزهد والقناعة بالقليل، وكانت تقول في ذلك الشعر ومنه: وما النفس إلا حيث يجعلها الفتى، فإن طمعت تاقت وإلا تسلت. وكانت توبخ العاشق للدنيا وتذكره بحتمية الهلاك، وتفننت في التعبير عن

حب الله بأشكال شتى مبتكرة، أو المجاهرة بأحوال العشق الإلهي، تمجيدا لله وتعظيما لهيبته، وقد ذكر أنها كانت تلبس جلبابا مكتوبا على جوانبه وأكمامه أبيات شعر في تمجيد الله والرغبة في قربه وأنها لا ترغب في الجنة إلا للفوز بقربه. وكان الخوف من النار دافعا قويا لزيادة التعبد والتهجد. ولا بد من تأكيد ثنائية الخوف والرجاء هنا وأنها كانت وما تزال المدخل لفهم ألوان السلوك الفردي عند المسلمين. ثنائية الخوف والرجاء ثنائية مركزية في وجدان المسلم وهي المحرك لسلوكه ولكل أشكال العبادة الفردية وإن تسترت بتنويعات الحب الإلهي، تشهد بذلك أدعية متنوعة ابتكرت وأشعارا كثيرة ألفت لمواجهة متطلبات تلك الثنائية الملهمة أو المدمرة أحيانا، ومنها بيت الشعر التالي رددته ريحانة: بوجهك لا تعذبني فإني، أؤمل أن أفوز بخير دار. ثم تذكر الجنة ونعيمها وتقول: منجدة مزخرفة العلالي، بها المأوى ونعم هي القرار.. ورغم دافع الحصول على الجنة الواضح والمشترك بين العباد والزهاد، فقد تخلق في سياق التجربة الروحية للعباد من الرجال والنساء ما يمكن أن نسميه "شهامة التعبد"، وهي الحياء من انتظار الأجر على شدة التعبد أو الحب واستهجان فكرة انتظار الثواب، وقد صادفتنا هذه الفكرة في سيرة المجنون بهلول في الكتاب قيد الدرس[12]، وسنجدها تتكرر هنا وهناك مما يشر إلى أنها من ثمار الحب الإلهي الذي يتنزه عن انتظار الأجر، فتم التعبير أحيانا عن تطهير النفس من آمال الجنة وطرد الخوف من النار لتصفو فكرة حب الله لذاته منزها عن كل أمل حسي سوى القرب والجوار والمشاهدة، كما يشي هذا البيت: وأنت مجاور الأبرار فيها، ولولا أنت ما طاب المزار... وكانت ريحانة تبتكر أدعية تتقرب بها إلى الله وفيها تنتقد النفاق الاجتماعي وزيف التدين عند آخرين، مثل " أعوذ بك من بدن لا ينصب بين يديك، وعميت عينان لا تبكيان شوقا إليك وجفت أكف لا تبتهل بالتضرع إليك". وفيما يشير إلى عادة قيام الليل والدعاء جهرا عند بعض العباد يروى أن أحد العباد قام ذات ليلة وقال في دعائه: "اللهم اكس وجهي الحياء منك" فسمعته ريحانة فصرخت به وقالت: ادع بإسقاط الرياء، الورع أولى بك من ذا". وفي مجتمع لا يقر للنساء الخوض في شؤون الرجال أو الاعتراض على سلوكهم، تبدو ريحانة هنا في غاية الجرأة (= الجنون)، لأنها تجرؤ على الاعتراض وتكشف الزيف والنفاق في المجتمع.

أما حيُّونة[13] التي عاصرت رابعة العدوية، وكانت كما تفيد إحدى الدراسات، أسبق من رابعة في التعبد والعشق الإلهي بل أنها كانت أستاذتها[14]، فقد ذكر عنها أنها عاشت في المقابر والخرائب، وأنها كانت تقوم الليل وتتهجد فيه وتنبذ النهار لأنه يقطعها عن التواصل مع الله، وكانت تتجمل بالزهد وكانت جريئة في نقدها النفاق الاجتماعي، وكانت تتمنى

الموت للخروج من دنيا البطّالين والعيش في الجنة، كما اشتهر عنها الخوف الشديد من النار لاسيما إن مرت على دكان حداد ورأت النار مسجورة عنده، وروي أنها كانت في بعض الأحايين تشهق شهقات تخرج من مناخرها الدم وحين تسأل تقول: " ذِكْر النار ورب الكعبة"، شدة الصيام (صامت حتى اسودت)، وإهلاك الجسد بالصوم الطويل الخارج عن الحد، بل والامتناع عن الأكل أحيانا لأنه سيشغلها عن الاتصال بالله، وفي إحدى الروايات نقف على أثر ثنائية الخوف والرجاء في حياة حيُّونة، وفيها أن فلانا دخل الأهواز فسأل عن حيّونة، فقيل له إنها في الخرابات، فذهب إليها وقال: "فإذا أنا بامرأة قد تولهت من خوف الله، قد قتلها الحب وأضناها، روحانية الظاهر سماوية الباطن". هذا الخوف الموصوفة به حيونة تكاد تحسه، وهو الذي قاد إلى ابتكار أدعية عميقة تكشف أشواق العابدات لمعبودهن "اللهم هب لي سكون قلبي بعقد الثقة بك، واجعل جميع خواطري واثقة برضاك، ولا تجعل حظي الحرمان منك يا أمل الآملين". ويبقى الإعراب الصريح عن العشق الإلهي من خلال الشعر ومخاطبة الله بوصفه الحبيب المرتجى أبرز ألوان التعبد عند هؤلاء العابدات الزاهدات، لذلك تغنت حيُّونة: يا ذا الذي وعد الرضى لحبيبه، أنت الذي ما إن سواك أريد. وزيادة في إيضاح الرغبة في القرب من الله بوصفه الملاذ الآمن والأمين عدَّت هؤلاء العابدات أنفسهن عرائس ليل يزينهن لعريسهن نور التهجد، وهو معنى ورد في رواية تفيد أن رابعة العدوية المشهورة بالعشق الإلهي زارت حيونة فلما كان جوف الليل حمل رابعة النوم فقامت إليها حيونة فركلتها برجلها وهي تقول: " قومي قد جاء عرس المهتدين، يا من زين عرائس الليل بنور التهجد"، وقد رأى بدوي، الذي قدم دراسة قيمة عن العشق الإلهي عند رابعة، رأى هذه الفكرة على درجة عالية من الخطورة لأنها تفيد فكرة الزواج من الله[15]، واعتبار العابدات أنفسهن زوجات لله. وقد استفزت هذه الفكرة غير واحد من الدارسين، لاسيما وأن بدوي ربط بين فكرة الزواج من الله وعزوف رابعة تحديدا عن الزواج[16]. ومن جهتي أرى أن بدوي قد بالغ في الاستخلاص لأن مفردة "زواج" المستعملة من قبل بدوي في هذا السياق جارحة لحالة السمو الروحي واستثنائية النشوة المحصلة بالمناجاة والتهجد، فليس للعاشقات من معنى العرس هنا إلا بعده المجازي الذي يفيد الأنس والاستبشار والإحساس باللذة بقرب من يهوين، وهو قرب روحي من الله سبحانه يجاهدن بالتهجد والعبادات لتحصيله دون أن يجاوز ذلك قطعا إلى أي معنى حسي من معاني الزواج ولو بالتخيل، ففي حضرة التهجد والانغماس بعمق في تجربة روحية للحصول على أعلى درجات النشوة والوجد في حضرته لا يبقى ثمة مكان لغير هذا الوجد الروحي. ولقد قبلن كل أشكال المعاناة في حب الله وقبلن تهالك الجسد ونحول العظم وهي من خصائص الأنوثة ومثيرات الشهوة في النساء، لكن لم يقبلن قط تهالك الوجد وقدمه لذلك رددت حيونة هذا

البيت الشعري الآسر، وهو لا شك من مفردات ثقافة الحب الألهي المتشكلة: خوالصُ أسرارِ ضوامرُ أعظمٍ، بَلِيْنَ وباقي وجدهن جديدُ. ومثل هذه الأبيات تجعل حالة العشق الإلهي، بل وحالة الاقتران بالله أيضا، منزهة عن أحوال العشق البشري وأمنياته وإن استعيرت أشكاله ونبضاته للتعبير، إذ لا سبيل إلى تشكيل علاقة النسبي والمحدود البشري بالمطلق الإلهي، إلا بأدوات هذا النسبي المحدود الحواس، طالما تخلقت أشواق الوجد الإلهي فيه وهو من يشكل هذه العلاقة صعدا نحو السماء، ومن يقف على دقائق العلاقة بين البشري النسبي والمطلق الإلهي، يستشعر دقة الإحساس وعمق العلاقة بين العاشق والمعشوق ويكف يقينا عن تحكيم المألوف وجعله معيارا للحكم على حالات السمو الروحي وتجلياتها الجمالية في التعبير شعرا ونثرا، وهو ما يجعل كل تهم الشطط والتجسيم أو التبديع باهتة أمام تجربة الحب الإلهي العميق المختلط بالخشية والرجاء والشوق المضني للقرب من الله لاسيما وهن من أجل ذلك يتخلين طواعية عن طيبات الدنيا والآخرة معا[17]، رغم مشروعيتها بحكم الاحتياج الطبيعي لها في الإنسان. ثم إن أثر العشق الإلهي على نفس العاشق يختلف عن أثر العشق الأرضي ولا يتماهى مع هذا الوصف في حب الله، تقول حيونة: "من أحب الله أنس، ومن أنس طرب، ومن طرب اشتاق، ومن اشتاق ولِه، ومن ولِه خدم، ومن خدم وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل عرف، ومن عرف قرب، ومن قرب لم يرقد، وتسورت عله بوارق الأحزان". هذا الحب الإلهي لا تعكره عاديات الحوادث ولا تقلبات أمزجة الهوى البشري وأطماعه، بل هو عشق لله المستحق الحب بلا حدود ولا شروط، والقابل للتشكيل وفق هوى العاشق دون مراجعة أو حوار أو عوائق وصل أو اتصال، لأن الاستسلام المطلق للمعشوق حاصل، والطريق إليه أفانين من عبودية مشتهاة والهدف الأسمى المتواضع هو حصول الرضى. ومن كانت هذه حاله، عشق وتوله كيف شاء.

وبالعودة إلى حيونة نراها جعلت من جنونها سبيلا لممارسة نقد اجتماعي حاد، فانتقدت بصراحة فساد النفس البشرية وزيف التقوى ووصمت هؤلاء "بالبطالين"، وهي تراهم يراعون البشر في سلوكياتهم وليس الله، وهي اتهامات لا يجرؤ عليها إلا من حكم عليه المجتمع بالجنون. رويت في هذا السياق قصة لها في مجلس عبد الواحد بن زيد، وهو من كبار وعاظ ومتصوفة وقته[18]، وكان يتكلم فخاطبته " يامتكلم تكلم عن نفسك، والله لو مُتَّ ما تبعت جنازتك، قال ولم؟ قالت تتكلم عن الخليقة وتتزين لهم (...)، إذهب فاضرب نفسك بدرة الأدب وتزود زاد القناعة، واجعل حظك مما أنت فيه الكلام على نفسك ثم تكلم على الخليقة"، وكانت تتهم البطال مباشرة وتقول له ذلك في وجهه، ولم تسلم من لسانها حتى

رفيقتها في الجنون والعقل وحب الله، ففي خبر أن ريحانة زارت حيونة، في ليلة اشتد مطرها وريحها "ففزعت ريحانة فضجت حيونة وقالت لها: ياقذرة العمل! لو علمت أن في قلبي محبة غيره أو خوف سواه لوجأته بالسكين"، وفي هذه الرواية يتم تصوير مشهد من مشاهد التنافس على تشكيل العلاقة بالله وعمق الصلة به وأن امتلاء القلب بحب الله يجعل كل ظواهر الطبيعة المخيفة ومنها الريح والمطر غير ذات موضوع.

أما سلمونة[19] فلا يرد عنها إلا أنها كانت تُغَيِّب شخصها في النهار، ثم تصعد ليلا على الأسطح وتدعو بدعاء تقر فيه بالجنون، وهو إقرار لا يصدر إلا عن عاقل إلا إن كانت صيغة مبالغة لعمق المحبة وهو استعمال لغوي شائع قديما وحديثا. قول سلمونة" سيدي ومولاي، جننتني عن عقلي وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك فواسوأتاه إن نُفِيت عنك".

أما ميمونة السوداء[20] فتنسب إليها كرامات وتتصل أخبارها بزاهد مشهور من زهاد القرن الثاني الهجري، هو إبراهيم بن أدهم، وقد مر بنا أنه زار ريحانة أيضا ووجدها في الخرائب. روي النيسابوري عن إبراهيم بن أدهم أنه رأى في المنام كأن قائلا يقول له: ميمونة السوداء زوجتك"، وتفيد باقي الرواية أنه لا يعرفها أصلا فلما أخذ بالبحث عنها وقيل له أنها بحمص وأنها مجنونة لا تألف أحدا، وأنها ترعى أغنام القوم في ظاهر البلد. فلما خرج إليها وجدها قائمة تصلي ووجد الغنم والذئاب في مكان واحد لا الذئب يأكل الغنم ولا الغنم تجفل من الذئب، ثم روي أنها ما أن قضت صلاتها حتى بادرت إبراهيم بن أدهم بالقول " يا إبراهيم الوعد في الجنة لا هاهنا"، أي أن زواجهما سيكون في الجنة، ثم رأى أن يستفسرها عن سر التعايش بين الذئب والغنم فأجابت " ارتفعت الوحشة بيني وبين من أنا قائمة بين يديه فهو الذي رفع الوحشة بين الشاء والذئاب". وما يرويه ابن حبيب هنا عن علاقة إبراهيم بن أدهم بميمونة السوداء، يرد بتمامه عند أبي نعيم الأصفهاني في الحلية منسوبا للزاهد الباكي عبد الواحد بن زيد[21]، وأنه بحث عن ميمونة في الكوفة لا في حمص، ولا حاجة لتقصي الشخصية التي ارتبطت بها الحكاية فأيا كان إبراهيم بن أدهم أو عبد الواحد فكلاهما زاهد عابد، ويبقى جوهر الحكاية واحدا، وهو الإخبار عن حالة امرأة تجمع بين الجنون والعقل من فرط تعبدها. وتبدو هذه الرواية كلها مصنوعة غير قابلة للتصديق، لاسيما وابن الجوزي يورد قصة مماثلة ويربطها بشخص آخر هو الربيع بن خثيم،[22] وهي لذلك جزء من النص الاجتماعي العام المتصل بحياة زهاد العصر وصلتهم بهؤلاء النسوة اللاتي يشبهنهم في التعبد والزهد والبكاء، أما نسبة علم الغيب لميمونة وتفسيرها للمنام ووجود الذئب والغنم في صعيد واحد

فمن مخرجات الذهنية العامة الميالة لتأليف الخوارق وجعلها كرامات لبعض الخلق ممن يشتهر بالصلاح والقرب من الله.

وما يرد عن عوسجة الواسطية السوداء[23] فشبيه بما يرد عن الباقيات من قيام الليل والتهجد فيه ومناجاة الله كمعبود محبوب، وإنشاد الشعر المعبر عن هذه الصلاة، وأنها تعرف الخلق عن غير سابق لقاء وتقول في ذلك " أضاءت مصابيح الآمال في قلوب العمال وتزعزعت جوارحي بنور الصفاء فعرفتك بمعرفة من على العرش استوى"، وكانت تحاور رجلا من صور اسمه محمد بن المبارك وقد التقيا في طريقهما إلى الحج، وكانت تسير بلا زاد ولا راحلة فأشفق عليها من ذلك فوبخته قائلة " يا أعمى: لو أن أحدكم استزار أخا إلى منزله أيجمل أن يحمل معه زادا؟ وبهذا التصوير الحي تريد أن تقول أنها في ضيافة الله وأنه لا يجمل بها أن تحمل زادا إلى مضيفها. وهذه الروايات وأشباهها إنما تقتنص لحظة أو فكرة لبيان عمق العلاقة بالله وحسن التوكل عليه وكفى. لذلك يُحْتفي بهذه الروايات ويتم تزويقها وزخرفتها للإدهاش بفكرة حب الله وعمق التوكل عليه، ثم لا يشغل الرواة أنفسهم بعد ذلك بسؤال كيف كانت هؤلاء النسوة وغيرهن يبقين على قيد الحياة، وانه في الخلاصة لابد من أكل وشرب وإن قل. وقد وصلت عوسجة إلى مكة وشوهدت تطوف حول البيت وتنشد الشعر الدال على الوله بالمعبود.

أما ما يرد عن المرأتين المجهولتي[24] الاسم فقليل أيضا لكنه ينطوي على دلالات اجتماعية تعين على كشف غوامض السلوك والأفكار، فهذه واحدة من المجهولات، وكانت جارية تعامل معاملة سيئة، وكانت تمنع من الطعام والشراب فتنحل وتمرض وكانت تعرض على أطباء الشام فتقول في شوق واضح للخلاص من عذابات الدنيا " خلوا بيني وبين طبيبي أشكو إليه بعض ما أجد من بلائي، فلعله يكون عنده شفائي"، وهناك حكاية أخرى تظهر فيه المجنونة متصلة بغيرها من الناس عبر القلوب والأرواح فتخاطب الناس بأسمائهم بناء على هذا التواصل الروحي، وأنها كانت ترى نفسها امرأة ضالة تبحث عن طريق الخلاص ويعمر قلبها يقين بعفو الله ورحمته. إن حكاية هذه المجهولة " المصابة بعقلها والمدهوشة" توقفنا وجها لوجه أمام بيئة اجتماعية قاسية تعاني فيها المسكينة معاملة اجتماعية سيئة اضطرتها للبحث عن خلاص، وليس سوى الله الرحيم القادر من يمكن أن يستنصر به ولابد من تشكيل علاقة خاصة به تتطابق مع عمق الألم وعمق الرغبة في الخلاص من ضنك الدنيا. هذه الحكاية تعطينا مدخلا اجتماعيا لتفسير دوافع بعض ألوان التعبد الفردي سنعود إليه. أما المجهولة الأخرى فتتصل أخبارها بأخبار الزاهد المشهور ذي النون المصري المتوفى في القرن الثالث

الهجري، وأبرز الأفكار المنسوبة إليها هي تنزيه الحب الإلهي عن كل أشكال الرجاء البشري المرتبطة بالحب عادة، أي قطع الارتباط الشرطي بين طاعة الله والأجر المنتظر، رغم أن هذا الارتباط قائم في كثير من آيات القرآن ومشروع، إلا أن ثقافة الزهد والحب الإلهي وما شهر عن رابعة العدوية في تخليص حبها من شائبة الأجر المنتظر، صيرت فكرة انتظار نعيم الآخرة أجرا للطاعة فكرة جارحة لصفاء الحب الإلهي وعظمة الإله. وقد دار حوار بين ذي النون المصري وهذه المجهولة التي صادفته وعرفته ونادته باسمه عن غير سابق معرفة، وفي هذا تكرار لفكرة تواصل الأرواح الشائعة في الأدب الصوفي وأنها من كرامات العباد بين بعضهم. وقد دار الحوار حول طاعة الله وما ينتظره المرء من طاعته لربه، فلما أجاب ذو النون، بأنه ينتظر على فعل الخير عشرة أمثاله وهو ما ينص عليه القرآن صراحة أجابته المجهولة " مُرَّ يابطال، هذا في الدين قبيح وإنما المسارعة في الطاعة أن يطلع المولى على قلبك وأنت لا تريد منه بدلا، ثم قالت: إني أريد أن أقسم عليه منذ عشرين سنة في طلب شهوة فاستحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء، يعمل لطلب الأجر، ولكني أعمل تعظيما لهيبته".

## تحليل وتقييم لحالات عقلاء المجانين من النساء:

نود هنا أن نقترب من هذا النص التاريخي وبيان أحوال هؤلاء النسوة اجتماعيا، ثم مناقشة طبيعة النص التاريخي وسؤال الأصالة ونختم بعرض التحولات الاجتماعية التي أصابت مجتمعات المسلمين وأثمرت فيما أثمرت حالات الجنون العاقلة التي مرت بنا.

وفيما يتعلق بأحوال النساء المذكورات هنا فأول ما يلفت الانتباه هو أن معظم هؤلاء النسوة لا تواريخ ولادة لهن أو وفاة، كما لا يعرف لهن أب أو أخ أو أسرة أو عشيرة أو قبيلة، وهو ما يرجح كون معظمهن من الجواري المعتقات، أي اللاتي حررن من مواليهن، لكن لا ذكر حتى لمواليهن. ولعل بعضهن من حرائر النساء اللاتي فقدن الصلة بأسرهن بسبب حالات الجنون الموصوفة تلك، لكن الأكثر رجحانا أنهن من الجواري، فقيم المجتمع القبلي العربي يومئذ ما كانت لتسمح بتشرد بناتها أو عيشهن في الخرائب وإن جُنَّ، كما كان حال واحدة منهن هي بُخَّة الكوفية كما رأينا. كما أن اللاتي ترددن على الخرائب أو عشن بها كن بعضهن فقط. ونخلص إلى أن معظم مجانين النساء المذكورات كن كائنات فردية واجهن الحياة بأسمائهن في مجتمع قبلي وعشائري، ووحدهن الجواري اللاتي انقطعت بهن سبل الحياة الأسرية الكريمة وعشن في تلك المجتمعات إماء لا سند لهن سوى الأسرة المالكة، فإن حررت الجارية من سيدها بقيت جارية في عرف المجتمع وعرفت باسمها فقط وكابدت وحيدة سبل العيش والبقاء. وهذا ما نرجح أنه كان حال مجانين النساء المذكورات هنا، حتى

أسماؤهن ريحانة وسلمونة وحيونة، وبُخَّة ليست من مألوفات الأسماء التي تطلق على حرائر النساء في أسر المجتمع العربي يومئذ، بل من الأسماء الدالة على الجواري اللاتي تضعهن قيم التراتب الاجتماعي يومئذ في أسفل السلم الاجتماعي.

أما السؤال عن تاريخية النص فسؤال جوهري للباحث، وهو هل هذا النص الذي بين أيدينا ينتمي إلى القرنين الثاني والثالث الهجريين أم جرت عليه زيادات وصار نصا يعبر عن زمن المؤلف أكثر مما يعبر عن الزمن الذي عاشت فيه الشخصيات المقدمة، ومما يحمل على ترجيح صلة جوهر المادة التاريخية بزمنها شخصية المؤلف العلمية وإثباته السند لرواته وأخذه عمن سبقة. فابن حبيب النيسابوري عالم مشهور وواعظ بارز تحتفي به وبعلمه ومصنفاته كتب التراجم[25]، كما أنه تقلب في دنيا الفكر بين المذهب الكرامي والشافعي ومال إلى التصوف، وهو المدخل الذي ربما ألهمه البحث عن سير الزاهدات باعتبارهن من أوائل العابدات المدنفات بحب الله، رغم تباعد مواطنهن بين البصرة والكوفة والأهواز وحمص وواسط وجبال الشام. لقد عد الأمر كما يبدو بحثا عن جذور تراث التعبد والحب الإلهي بدأه أناس خرجوا من فرط تألههم عن المقياس المألوف للعقل فسلكوا في زمرة المجانين، مع الإقرار لهم بالعقل لأن مادة جنونهم هي فرط العبادة والحب الإلهي والجهر بأشكال من النقد الاجتماعي الحاد. ومع ذلك فإن شخصية المؤلف وحدها لا تكفي دليلا قاطعا على صلة المادة التاريخية بزمنها، لكن الترجيح يقوى حين نعلم أن ابن حبيب النيسابوري لم يكن أول من اهتم بهذا النوع من الأخبار، فقد ذكر انه استفاد مما كتبه قبله الجاحظ وابن أبي الدنيا وهما من مؤلفي القرن الثالث الهجري، وهذا يجعل مادة الكتاب أكثر قربا من زمن الشخصيات. لكن هذا القرب وإن شهد لصلة المادة التاريخية بزمنها إلا أنه لا يشفع لنسبة المادة التاريخية لمن نسبت إليهم من النساء والرجال، وآية ذلك أن الكلام المنسوب لهؤلاء النسوة ينطوي على فصاحة عالية وبلاغة آسرة وفيه الشعر والنثر والدعاء المميز، وهذا حال للنصوص يخلق تساؤلات مبررة عن صحة نسبتها لمجانين النساء، إذ كل تلك البلاغة غير متوقعة من جوار مسكينات لاحظ لهن من علم وهن في أسفل السلم الاجتماعي، والمرجح المقبول هو أن الروايات الشعبية المتعلقة بأقوال المجانين ومنهن مجانين النساء قد فصحت لغويا بالتداول الشفهي حتى صارت " **نصا اجتماعيا**" شاع وترسخ ثم ثبت بالتدوين وظهر بتوالي الرواية والكتابة على النحو الوارد في كتاب النيسابوري. إن اعتبار النصوص الواردة في كتاب النيسابوري " نصا اجتماعيا" وان اتصلت بذوره بأولئك النسوة، هو المخرج العلمي الممكن للخروج من إشكالية نسبة النص لآحاد الناس لاسيما حين يكون بليغا وعميقا،

وهذا الرأي يحافظ بقدر ما على علاقة الفكرة بزمنها وان تهذبت بالرواية والتدوين بعدئذ، فبساطة البدايات المروية وانتفاء الأفكار المنظمة والمقعدة تقنع بانتماء أصل الفكرة إلى زمنها وإن حملها نص لاحق زاد فيها وفصح عباراتها.

ثم إن اعتبار النصوص كلها نصا اجتماعيا عاما لا يقلل من قيمته العلمية ولا يجعله زيفا محضا، بل العكس هو الصواب، فالنص يحتفظ بقيمته التاريخية وأهميته العلمية من خلال وجوده وتداوله ثم تدوينه، وباعتباره نصا اجتماعيا عاما تتكشف للباحث من خلاله صورة أعم من مجرد تقييد نص لصالح شخص يتعذر التدليل عليه. لكن بذور النص أو معانية تبقى ممكنة النسبة للشخصيات المروية بحكم استثنائية السلوك الحادث وحاجة هذا السلوك الاستثنائي إلى منطق اجتماعي يدعمه.

وبما أن مؤلف كتاب عقلاء المجانين قد أشار إلى أنه استفاد من نصوص القرن الثالث قبله، فإن النصوص التي بين أيدينا هي الصورة النهائية المؤلفة من بذور النص بصيغته الأولى الغامضة مختلطا بقدر أو بآخر بتصورات زمن التدوين عن عباد وزهاد ومجانين القرن الثاني والثالث الهجريين. وهذا هو المقصود بالنص الاجتماعي في صيغته النهائية المدونة.

ثم نأتي أخيرا إلى الإطار الاجتماعي الذي تخلقت فيه ظواهر اجتماعية كثيرة منها ظاهرة الزهد وحالات الحب الإلهي أو العشق الإلهي المتولدة عنها، ويرتبط هذا الإطار بالتغيرات الاجتماعية الكبرى التي عرفتها المجتمعات الإسلامية لاسيما في العراق، فقد أدى نمو المدن ونمو التجارة وكثرة الأموال إلى إرساء نمط جديد من العيش مفارق لحياة البداوة لزمن الراشدين، فتأنق الناس في الملبس والمسكن وإشباع الحاجات وظهرت أشكال من الغنى وإشباع اللذات وتكالب الناس على المال واتسع الفقر. وتفيد الدراسات الاجتماعية التي أنجزت في هذا الصدد أن مجتمع المدينة الجديد ونمو التجارة والمال زاد من حدة التدافع الاجتماعي والتكالب على المال وكان من أبرز نتائجه اهتزاز القواعد الاجتماعية القديمة وتفكك أواصر التضامن الاجتماعي ونمو الروح الفردية والإقبال على الدنيا بكل زينتها [26]. ومثل هذه التحولات تصطحب معها ردود فعل مختلفة أبرزها الاتجاه ضد تيار الإقبال على الدنيا بالإقبال على الآخرة، من خلال الزهد وأشكال التعبد المختلفة، وتعد ظاهرة الزهد في جوهرها رفضا للتطورات الاجتماعية التي صاحبت نمو التجارة والمال وغيرت طبيعة العلاقات الاجتماعية وصورة الدولة في أذهان الأتقياء من المسلمين، أو في أذهان من لم يستطع التكيف مع التطورات الحادثة التي بدت مفارقة لصورة التقوى المتواترة من زمن الرسول ﷺ وزمن الخلفاء الراشدين[27].

وتعد ظاهرة المجانين العقلاء كما تبين سيرهم ورؤاهم للعالم من حولهم واحدة من مخرجات ثقافة الزهد التي تعد هي الأخرى ردة فعل على التغيرات الاجتماعية التي برزت بقوة ابتداء من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري.

وعليه يمكن القول أن مادة كتاب " عقلاء المجانين" تعد كلها موقفا اجتماعيا ناقدا لطبيعة التطور الحاصل في المجتمع الإسلامي الجديد المفارق لصورة البداوة الأولى.

لكن أبرز الظواهر التي تسجلها سير هؤلاء النسوة هو مفارقة الصورة المثلى للإيمان وشيوع النفاق الاجتماعي والإقبال على الدنيا بشره، وتعد ظاهرة الزهد في أحد جوانبها هي الإجابة التقية على بذخ الحياة التي تذمه ظاهرة الزهد وتراه مفارقا لما كان عليه السلف من زهد وتقشف. والأبرز في هذا التطور كما تشير إليه حياة هؤلاء النسوة هو شيوع القسوة الاجتماعية مع شيوع الغنى وغياب التكافل الاجتماعي. لقد ظهرت هؤلاء النسوة بوصفهن ضحايا لمجتمع الثروة وضعف التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي الجديد.

وحين لا يجد المرء من المجتمع الجديد المتحول سندا ورعاية، فإنه لا يبقى له إلا التوجه بكليته إلى قاض مطلق العدل وهو الرقيب المحاسب والرحيم، وذلك هو الله سبحانه وتعالى. تدلنا سيرة رابعة العدوية على مستويات القسوة الاجتماعية التي عانتها، ويمكن ببساطة تخيل أن مجانين النساء هنا عانين منها فأين الملاذ وأين الخلاص، ولا يمكن لملاذ بشري أن يكون مكينا وأمينا بإطلاق. مثل هذا الملاذ لا يتوفر للمخلوقات الضعيفة والمهانة إلا عند الله العلي الرحيم العادل فتم التوجه إليه للشكوى والاحتماء وللإحساس بالأمن الشخصي في مجتمع بدا للنسوة قاس ومنافق. إن الرغبة في البقاء بين يدي الله كملاذ أمين من نفاق المجتمع وقسوته لنساء لا حول لهن ولا قوة خلق فيهن قوة روحية جابهن بها المجتمع ونقدنه بل واستعلين عليه بالتنزه عن طيبات الحياة الدنيا ونعيم الآخرة، وهذا ما يشرح شدة التعلق بالله وشدة حبه والهيام به للإحساس بالأمن والسلام، وهن في حضرة خالقهن العادل الرحيم، ولقد ذهبن بعيدا في تعلقهن به إلى الحد الذي بدين فيه للمجتمع مجانين لكن لأن مادة هذا الجنون هو التعلق بالله والتفنن في عبادته فكان لابد من استبقاء العقل فاعلا في هذا السلوك التعبدي فاجتمع فيهن وفي غيرهن من الرجال الوصفان معا "عقلاء المجانين".

**الهوامش:**

[1] عرض محقق الكتاب سيرة مختصرة للمؤلف اعتمد فيها على المصادر المشهورة، ويستفاد من هذه السيرة أن مؤلف الكتاب كان ضليعا في علوم عدة منها القراءات وعلوم القرآن والأدب والنحو والمغازي والقصص والسير، وعده السيوطي أشهر مفسري خراسان، وقد تقلب بين المذاهب فكان كراميا ثم صار شافعيا متصوفا. انظر مقدمة المحقق، الأسعد، عمر، في: عقلاء المجانين، لأبي القاسم بن حبيب، دار النفائس، بيروت، 1987. ص 5- 7.

[2] ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، صفة الصفوة، ج4، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1985 ص، 195 – 197

[3] الأبُلّة، بلدة على شاطئ دجلة البصرة العظمى، في زاوية الخليج الذي يدخل إلى مدينة البصرة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص 77

[4] صفة الصفوة، ص 53- 56

[5] صفة الصفوة، ص 54

[6] أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج6، دار الفكر، بيروت، 1996، ص 158- 59.

[7] أنظر سيرته في: ابن الملقن، سراج الدينن أبو حفص عمر بن علي المصري، طبقات الأولياء، تحقيق نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 19994. ص 160- 165.

[8] الحريفيش، أبو مدين شعيب، الروض الفائق في المواعظ والرقائق، (بلا دار نشر ولا تاريخ) ص 231- 234

[9] عقلاء المجانين، ص 291

[10] عقلاء المجانين، ص 297

[11] عقلاء المجانين، ص 297- 284

[12] عقلاء المجانين، ص 145

[13] عقلاء المجانين، ص 286- 290

[14] عبد الرازق، سعاد: رابعة العدوية بين الغناء والبكاء، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 27

[15] بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ط4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 42

[16] في كتابها رابعة العدوية بين الغناء والبكاء، ذكرت سعاد عبد الرازق، رجحت سعاد عبد الرازق بقرائن قوية أن رابعة العدوية كانت متزوجة من رياح القيسي، وأن لاصحة لما افترضه بدوي عن عدم زواجها: رابعة

العدوية بين الغناء والبكاء، ص 43- 62. وفي كتابه بعنوان: رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، ناقش الدكتور عبد المنعم الحفني فكرة زواج رابعة كما ناقش علاقة فكرة العزوبية عند متصوفة الإسلام وعلاقتها بفكرة العزوبية عند المسيحين، ولم يوافق بدوي فيما ذهب إليه: انظر: الحفني، عبد المنعم، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، دار الرشاد، القاهرة، 1991، ص 131 - 141

(17) درس أحد الباحثين أحوال رابعة العدوية في العشق الإلهي وحاول أن يفرز بين ما هو شرعي وما فيه وشطط وتجسيم، وقد استخدم لذلك المقياس الشرعي المألوف، فنقد واتهم، ولو كان جرب تمثل حالات الزاهدات العاشقات لأدرك أنهن أبعد عن كل تشبيه، لكنها الأدوات البشرية المحدودة في علاقتها بالمطلق الإلهي، انظر، الزين، سميح عاطف، رابعة العدوية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت1988. ص 83 وما بعدها

(18) ابن العماد، شهاب الدين عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج2، دار ابن كثير بيروت/ دمشق، ص 346

(19) عقلاء المجانين، ص 291

(20) عقلاء المجانين، ص 292- 293

(21) أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص 185- 189

(22) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج3، ص 191- 192

(23) عقلاء المجانين، ص 300 - 302

(24) عقلاء المجانين، ص 296 - 298

(25) للمزيد عن سيرته انظر سيرته مثلا في كتاب الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، ج12، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، ص 150.

(26) الجويلي، محمد، نحو دراسة في سوسيولوجية البخل: الصراع الاجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء. الدار العربية للكتاب، تونس، 1990، ص 28 وما بعدها.

(27) السري، أحمد، صورة الزهد والموقف من الدنيا في القرنين الأول والثاني الهجريين، مجلة كان التاريخية الإلكترونية، العدد 19، مارس، 2013، ص 169- 185.