

مجلة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد الثالث والثلاثون

2013



المجلة : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : الثالث والثلاثون سنة 2013
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
الطبع والإخراج : دار أبي رقراق للطباعة والنشر - الرباط
حقوق الطبع : © محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى الفصل 49 من ظهير (1970/7/29)
التسلسل الدولي : ISSN 0851-1160
الإيداع القانوني : 1977/1
ردمك : 9981-59-069-X
طبع : في يناير 2014

فهرس المحتويات

بحوث أساسية

- تداولية الظن واليقين
9 بناصر البُعْزَاقِي
- قدم الكتابة وانتشارها عند العرب في شمال الجزيرة العربية
43 جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي، نديم مسيس
- الرواج النقدي في مدن موريطانية الغربية: نموذج بناسا
71 سيدي محمد العيوض
- أدوات الخط والكتابة عند المغاربة
85 عمر أفا
- صور النعال النبوية بين المشرق والمغرب دراسة تاريخية - فنية
105 محمد عبد الحفيظ خبطة الحسني
- الموسيقى والسماع من وجهة نظر الفقهاء
133 عبد العزيز ابن عبد الجليل
- عقد الصيانة الحديث من منظور شرعي
151 علي عماش الشمري
- الآثار المترتبة على التّقييل دراسة فقهية مقارنة
191 ثامر عموش جارد المطيري
- من آداب ما بعد الاستعمار إلى فقه التحيز من أجل ثقافة مُتحرّرة ومُحرّرة
213 عبد الواحد جهداني

- عمان من خلال عدسات

هلال الحجري 229

نصوص مترجمة

- أوضاع نجد والحجاز وعسير خلال تقرير عثماني عام 1278هـ / 1861م

د. سهيل صابان 255

دراسات وعروض بيلوغرافية

- قراءة في كتاب المحلي والشمولي في كتابات التاريخ الاجتماعي

حسن حافظي علوي 279

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تداولية الظن واليقين

بناصر البُعزاتي
كلية الآداب ، الرباط

مقدمة

اهتم جلّ المفكرين بقيمتي الصواب والخطأ منذ النهضة الإغريقية القديمة، نظراً للحاجة إلى وضع مقاييس للتمييز بين أصناف الأفكار والمعارف التي وصلتهم من السابقين وانخرطوا في فحصها. غير أن هناك اختلافات في إسناد الصواب والخطأ للأحكام والتصورات نظراً لاختلاف المناخ الثقافي في الزمان والمكان، واختلاف المنطلقات الفكرية حسب المذاهب، واختلاف مستويات الإدراك والتعرف لدى الأفراد. إنما ساد لدى أغلب المفكرين، قبل القرن العشرين، تصنيف ستاقي للصواب، حيث يُضفى عليه طابع اليقين الذي لا يقبل الاعتراض؛ في حين عُدّت المعارف العامة التي لا يرد فيها برهان من قبيل الظن. لكن برز قلة من المفكرين منذ القدم يطعنون في القيمتين وينفون وجود صواب وخطأ بشكل ما.

وفي هذه الورقة، سنقدّم نظراً يحاول مراجعة التصنيف الصارم هذا، مقترحاً ترتيباً دينامياً مرناً لقيم لا يقبل باليقين الجازم. وسنركّز على مسألة اليقين لأنها تتعلق بالبرهان وبالعلم.

في كل ترتيب للمعارف يوجد جانبان: جانب البناء الاستدلالي وجانب التواصل المعرفي؛ وقد يختلط الأمران معاً، فتنشأ بعض المشاكل النظرية في التمييز بين اليقين والظن أو في الخلط بينهما.

1. ثنائية الظن واليقين

وضع أرسطو الستاجري مقاييس للتمييز بين آليات الاستدلال، ورتبها درجات في الدقة والضبط: حيث يوجد برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة. والاستدلال البرهاني هو الذي يوفّر اليقين في المعرفة، في حين توفر الآليات الأخرى درجات من الظن حسب مناسبتها لغرض الإقناع. والبرهان أيضاً درجات من حيث دوره في الخصوبة العلمية، في ضوء معايير تتعلق بوضع المقدمات من حيث الكم والكيف وترتيبها واستغراق حدودها. ثم هناك "قياس كامل"، وهو الذي لا يُحتاج فيه إلى أكثر مما هو مُودَع في المقدمات لكي تكون ضرورة النتيجة بديهية، وهناك "قياس غير كامل" وهو الذي يُحتاج فيه إلى أشياء غير مصرّح بها في المقدمات، بيد أنها متعلقة بضرورة بها.⁽¹⁾

إنما الإشادة بالبرهان لم تكن اختصاصاً أرسطياً، بل إن جل العلماء- الفلاسفة آنذاك انبهروا بهذه الميزة الخاصة للتعقيل البرهاني، لأنه يتسم بسِمَتَيْن لا تتوفّران في أصناف التفكير الأخرى، وهما سمتا الضرورة والكونية.⁽²⁾ مؤدّى الضرورة هو لزوم النتيجة عن المقدمات في حال البرهان، ومؤدّى الكونية في تعالي البرهان عن السياق.

وقدّم الفارابي تصوراً عن اليقين والظن، يلتقي في مجمله مع التصنيف المشائي، إلا ما كان من حرص على إبراز بعض التفاصيل وتقريبها من المناخ الثقافي الذي عاش فيه. وعنده أن «التصديق منه يقين ومنه مقارب لليقين»⁽³⁾؛ ويحرص على إبراز الفارق بين الاثنين. واليقين عنده «هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل

(1) Aristotle, Prior Analytics, in Prior and Posterior Analytics, trans. John Warrington, London: Dent & New York: Dutton, 1964, p. 4; Premiers Analytiques, tr. J. Tricot, Paris: Vrin, 2007, p. 19.

(2) كتب مورس كلاين: "[...] علماء الرياضيات الإغريق، وكانوا بالأساس فلاسفة، ألحوا على الاستعمال الخاص للتعقيل الاستنباطي، لأنه يمكن من (الأفكار) الصائبة، أي الحقائق الدائمة". Morris Kline, Mathematics: The Loss of Certainty, New York: Oxford U. P., 1982, p. 21.

(3) أبو نصر الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، 1987، ص 20؛ وضمن المجلد الأول من المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، قم (إيران): مكتبة المرعشي، 1408 هجرية قمرية، ص 267.

التصديقُ به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجودُ ما نعتقدُه في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقدُه⁽⁴⁾. واليقين مستويان، منه ما يتعرّض للتغيّر ومنه ما لا يتغيّر: «إن اليقين منه ضروري ومنه غير ضروري. فاليقين الضروري هو أن يعتقد فيها لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلاً ولا في حين ما. وغير الضروري هو ما كان يقيناً في وقت ما فقط»⁽⁵⁾. فالعبارة التي من اليقين الضروري هي التي لا يمكن الاعتراض عليها، لأن الاعتراض عليها يستلزم محالاً لا يقبله العقل، مثل العبارة أن «الكل أكبر من الجزء»؛ لأن العقل يعجز عن الطعن فيها. ويسمي الفارابي وضع هذه العبارات «اليقين على الإطلاق» و«المعقولات الضرورية على الإطلاق»، ويعتبرها ثابتة على الصواب «لأن الموضوعات لهذا اليقين لا تتغيّر أصلاً؛ فلا يمكن أن تبدّل عما هي عليه؛ فلذلك لا تُلغى؛ إذ كانت قضايا كَلِيّة ضرورية»⁽⁶⁾. في حين أن العبارة التي من اليقين غير الضروري هي التي يُعتقد بها ولكنها تُقبل أن يُعترض عليها، مثل الحكم «أنا جالس»، فهي قضية صادقة (إذا كنت جالساً الآن)، ولكن الوضع الذي على أساسه أسندنا الصدق إليها قد يتغير، فيبطل الإسناد.

وفي رأي الفارابي، تستند القضايا اليقينية الضرورية على قضايا يقينية ضرورية سابقة عنها، محصّلة بالبرهان اليقيني المعبر عنه باللزوم الصحيح؛ ويتسلسل ترابط القضايا إلى أن يصل إلى قضايا يقينية ضرورية لا تحتاج إلى برهان، بل يتعذر البرهان عليها، تسمى يقينيات عن غير قياس، وتُستلّم من مبادئ العلم النظري. «وهذا هو اليقين الأقدم بالطبع وبالزمان، وهو اليقين بالمقدمات التي

(4) نفس المعطيات.

(5) الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 21؛ وضمن المجلد الأول من المنطقيات للفارابي، ص 268. ويعطي مثالين على ذلك التمييز، بقوله: «واليقين الضروري إنها يمكن أن يحصل في الأمور الدائمة الوجود، مثل أن الكل أعظم من الجزء، فإن هذا الأمر لا يمكن أن يتبدّل. وأما غير الضروري، فإنها يحصل في المتقلّبة المتبدّلة الوجود، مثل اليقين بأنك قائم وأن زيدا في الدار [...]». نفسه.

(6) الفارابي، شرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 102؛ وضمن المجلد الأول من المنطقيات للفارابي، ص 354. خاصية اليقين الضروري قريبة مما سُمي فيما بعد بوضع العبارات الصحيحة أو التحليلية أو التحصيلية؛ فهذه ذات تركيب من اللغة الصورية، بحيث تصدّق دائماً، حتّى لو كانت المتغيّرات التي تتكوّن منها كاذبة؛ أي أنها صحيحة بفعل تركيب الثوابت ومواقع المتغيّرات باستقلال عن الوقائع التي يمكن أن تؤوّل إليها متغيّراتها.

هي المعقولات الأول، التي هي مبادئ العلوم النظرية. وقد يحصل عن قياس، وهو الذي هو يقين عن يقين أقدم منه⁽⁷⁾. وترتيب اليقينيات يكون من حيث الفطرة ومرور الزمن، وهو ما سماه الطبع والزمان؛ إذ هناك يقينيات سابقة عن القياس، وأخرى لازمة ضرورةً عن الأولى التي تكون مقدمات لها، فتكون يقينيةً لأنها محصلة من خلال برهان صارم لا ثغرة في ترابط خطواته. وهكذا، يقوم العلم اليقيني على مقدمات يقينية، فيكون على ثلاث مراتب متعلقة بمراتب البرهان الثلاث.⁽⁸⁾

في نظر الفارابي، بخلاف الظنّيات، لا تقبل اليقينيات العناد لأنها راسخة في العقل السليم ولا محيد عنها. وترسخ اليقينيات ومبادئها في العقل لأن افتراض نقيضها يمنع قيام العلم بالذات؛ فلا يملك العقل إلا أن يستسلم لخاصيّتها البديهية. والاعتراض - إذا ورد طلباً للبيان وللتأكد - قد يطال المبادئ الأولى وقد يطال نتائج تلزم عن تلك المبادئ.⁽⁹⁾ والجواب عن الاعتراض الموجه للنتائج

(7) شرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 101؛ وضمن المنطقيات للفارابي، ص 354. وقبل ذلك مباشرة كتب الفارابي: «وقد بين ذلك كله أرسطوطاليس في كتابه في البرهان. وهذا اليقين هو الذي يستعمل ويوجد في الفلسفة، وبالجملة في العلوم النظرية. وهذا اليقين قد يحصل لا عن قياس أصلاً؛ وهو يقين بنفسه من غير حاجة إلى يقين آخر». شرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 101؛ وضمن المنطقيات للفارابي، ص 354. هناك فوارق بسيطة بين النشأتين؛ وفي المنطق عند الفارابي «المقولات» مكان «المعقولات».

(8) كتب الفارابي حول أصناف البرهان: «أحدها برهان الوجود، وهو الذي يسمّى برهان أن الشيء؛ والثاني برهان لم الشيء؛ والثالث البرهان الذي يجمع الأمرين جميعاً، وهذا هو البرهان على الإطلاق. واليقين بالوجود والسبب معاً يسمّى على الإطلاق العلم البرهاني. فالبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذي يفيد بليّاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معاً. وكل برهان فهو سبب للعلم المستفاد منه، غير أنه ليس كله يفيد العلم بسبب وجود الشيء». كتاب البرهان، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 26؛ وضمن المجلد الأول من المنطقيات للفارابي، ص 273-272. وعن طريق هذه الأصناف من البرهان تحصل ثلاثة أصناف من العلوم اليقينية: «أحدها اليقين بوجود الشيء فقط، وهو علم الوجود، وقومٌ يسمّونه علم أن الشيء؛ والثاني اليقين بسبب وجود الشيء فقط، وقومٌ يسمّون هذا العلم علم لم الشيء؛ والثالث اليقين بهما جميعاً». ضمن المنطق عند الفارابي، ص 25؛ ضمن المنطقيات للفارابي، ص 272. في المنطقيات للفارابي، لم يرد «فقط، وهو علم الوجود، وقومٌ يسمّونه علم أن الشيء».

(9) كتب الفارابي: «وعناد اليقين غير ممكن أصلاً، لأن اليقين بصدق القضية لا يمكن أن يحصل دون اليقين بكذب مقابليها؛ ويلزم عن اليقين بصدق القضية اليقين بكذب مقابليها؛ فلاّنه إذا أمكن عندنا صدق المقابل أمكن أن تكذب القضية. والقضايا التي يحصل اليقين فيها في الصنائع اليقينية منها المعقولات الأول التي هي مبادئ تلك الصناعة، ومنها نتائج كائنة عن تلك المبادئ. والتي هي مبادئ في صناعة يقينية محدودة العدد محصاة معلومة كم هي؛ فإنها يمكن أن يعاند في ما بعدها من النتائج الكائنة عن المبادئ إما بمقابلات

يتمّ بيان الرابطة البرهانية بين النتائج والمبادئ التي تقوم عليها؛ أما الجواب عن الاعتراض الموجه للمبادئ فيتمّ بيان كذب نقيض هذه. ويناسب الاختلاف بين الاعتراضين اختلافاً بين الرديين؛ لكن الآلية الأساسية في كلا الحالتين هي من قبيل مبادئ البرهان القائمة على مبدأ عدم التناقض بين مكونات العلم.

أما العناد في المشهورات فممارسة عادية بين المتجادلين، لأنها من قبيل اعتقاد الناس المرتبط بمجاري العادات والظرفيات وتغيّر الوقائع الجزئية؛ فيكون حاصل العناد تغليب ظنّ على ظنّ معارض، من خلال تقوية دليل وغضّاف الدليل المعارض.

وهكذا يسير تصوّر الفارابي لليقين وفق الخطاطة المشائية، إلا ما كان من لمسات أسلوبية؛ وهو وجه من الخلفية العقيدية-الفلسفية التي انغrust في الأذهان منذ التاريخ القديم. ولكن الفارابي لم يمارس البرهنة في تفاصيل العلوم الرياضية والتجريبية كي يمحّص القول في شأن «أوائل العقول»، رغم كون كثير من ملاحظاته حول الترابط بين القضايا النظرية من صميم العقلية العلمية آنذاك.

ويندرج تصوّر ابن سينا لتمييز الصواب من البطلان ضمن الإبدال المشائي، وهو قريب من تصوّر الفارابي؛ وعنده أيضاً أن القضايا اليقينية تترتب بعضها عن بعض بالبرهان الصحيح، وتنتج عن مبادئ عقلية فطرية: «وكلمًا اصطادات هذه القوّة معنًى كلياً ضمّته إلى آخر واصطادات بها معنًى كلياً آخر. وهذا المأخذ الطبيعي في إدراك النفس للأمر الأول شبيه بالمأخذ الصناعي الذي إليه يدعو المعلم الأول في اقتناص الحدود - وهو التركيب. وهذا من دلائل شرف التركيب. قيل فلننظر أيّ قوّة من قوى النفس هذه؟ فإنّا نقول: إن للنفس قوّة علامة بها تكتسب المجهولات بالنظر، وقوّة عاقلة، وقوّة ظانّة، وقوّة مفكّرة، وقوّة متوهّمة.

تلك المبادئ أو بمقابلات نتائج كائنة عن تلك المبادئ. واليقين بالمبادئ لا يحصل دون أن يحصل اليقين بكذب مقابلاتها. شرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، ص 103؛ وضمن المنطقيات للفارابي، ص 355. في المنطق عند الفارابي، لم يرد «فلأته»، وورد «المقدمات الأول» مكان «المعقولات الأول»، وورد «محصورة» مكان «محصة».

ولا يعرض لنا في القوى الباطنة قوةً درّاسة غير هذه. ثم الظّانة والمفكّرة والمتوهّمة لا يُعتدّ بها، ولا حُكمها صادق دائماً، حتى تتقدم على قوة العلم. ولا قوة العلم صالحة لهذا، لأنّه كما أن مبدأ البرهان ليس يكتسب بالبرهان، فكذلك مبدأ العلم لا ينال بقوة العلم. ولم تبق قوة تصلح لهذا إلا العقل. فهذه القوة هي قوة العقل النظري المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح⁽¹⁰⁾. ويخالف ابن سينا رأي الفارابي حول المبادئ الأولى للبرهان: فعند الفارابي، المبادئ يُتحقق منها بيان فساد نقيضها، بينما هي لدى ابن سينا فطرية.

واضح أنّ الغالب على تصوّر المشائي ردّ العلم إلى ما يتقرّر في نظرية البرهان الأرسطية، وهي متعلّقة بنسق منطق القياس؛ وليست العلوم الرياضية استثناءً في ذلك الردّ؛ فقد كتب ابن سينا: «إن العلوم الرياضية إنما يُستعمل فيها في أكثر الأمر الشكّل الأول، ومن ضروره الضرب الأول. وربما استعمل الضرب الثاني فلا تقع فيه مغالطة بتأليف القياس إلا في الندرة النادرة جداً»⁽¹¹⁾. ولم يتغيّر هذا تصوّر للعلاقة بين الرياضيات ومنطق القياس البرهاني لدى أغلب النظار إلى أواخر القرن التاسع عشر، رغم تراكم المعارف العلمية الجزئية؛ إذ كتب أحدهم: «منهج العلوم الرياضية هو البرهان. وقد حدّ أرسطو البرهان بأنّه القياس بالضرورة [...] والغاية من البرهان هي تثبيت العبارات الصادقة {الحقائق، بمعنى ضيق} الضرورية؛ وهو يفعل ذلك من خلال بيان أن هذه العبارات الصادقة

(10) ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1965، ص 332-333. نفسه في تحقيق بدوي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1966، ص 257-256: "وكلمة اصطادات هذه القوة معنى كلياً ضمته إلى آخر واصطادات بها معنى كلياً آخر. وهذا المأخذ الطبيعي في إدراك النفس للأمور الأولى شبيه بالمأخذ الصناعي الذي إليه يدعو المعلم الأول في اقتناص الحدود وهو التركيب. وهذا من دلائل شرف التركيب. قيل: فلينظر أي قوة من قوى النفس هذه. فإننا نقول: إن للنفس قوة علامة بها تكتسب المجهولات بالنظر، وقوة عاقلة، وقوة ظانة، وقوة مفكرة، وقوة متوهمة. ولا يعرض لنا في القوى الباطنة قوة درّاسة غير هذه. ثم الظّانة والمفكّرة والمتوهمة لا يُعتدّ بها، ولا حكمها صادق دائماً حتى تتقدم على قوة العلم. ولا قوة العلم صالحة لهذا: لأنّه كما أن مبدأ البرهان ليس يُكتسب بالبرهان، فكذلك مبدأ العلم لا ينال بقوة العلم. ولم تبق قوة تصلح لهذا إلا العقل. فهذه القوة هي قوة العقل النظري المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح".

(11) ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص 198. نفسه في تحقيق بدوي، ص 138-139.

{الحقائق، بمعنى ضيق} نتائج منطقية ناتجة عن عبارات صادقة {حقائق، بمعنى ضيق} مقررورها باعتبارها بديهية أو مبرهنة من ذي قبل⁽¹²⁾. وقد عُدَّ البرهان ميزاناً قطعياً من لدن بعضهم، بينما حاول البعض تكوين تصوّرات في المعرفة والأخلاق مستوحاة من دقة البرهان وتماسكه.

ويرى ابن حزم أنّ البرهان استدلال قطعي وأنّ نتائجه لا تبطل ولا يُبطلها برهان آخر، في حين أنّ نتائج قياس التمثيل يُبطل بعضها بعضاً، أي أن كل قياس تمثيلي يقف ضد قياس تمثيلي آخر، فلا صواب يأتي منه. ويقطع بأن العلم اليقيني متعلق بمنطق البرهان، أما الحدس والتمثيل فلا يؤديان إلا إلى "دعاوى بلا برهان" أو "دعاوى باطلة"؛ وعنده أن اليقين الحق واحد، وهو الناتج عن استعمال قوانين البرهان، وما دون ذلك فهي "ظنون فاسدة"⁽¹³⁾.

ومن منظور الذين طعنوا في إلزامية المنطق المقعد، باعتباره طريق اليقين، فإن هذا المنطق مجرد لغة ظهرت بمبادرة شخص ولسان قوم لا عهد لهم بالإيمان الديني؛ فيكون المنطق مجرد هذيان أو اصطناً مشتبهاً، وفي أحسن الأحوال ظنوناً غير مفيدة في تحصيل العلم. ومن هؤلاء الذين اعترضوا على يقينية قواعد الاستدلال المنطقي الشافعي وابن قتيبة والسيرافي وآخرون. ففي نظر هؤلاء، بلغت العلوم الشرعية واللغوية درجة من الضبط عالية بدون حاجة إلى هذه البضاعة 'الأجنبية'. وفي ذلك كتب ابن قتيبة: «ولو أن مؤلف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو لعدّ نفسه من البُكم، أو يسمع كلام رسول الله (ﷺ) وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب»⁽¹⁴⁾. فالخبر اليقين لدى هؤلاء هو الذي ينشأ في الذهن

(12) Louis Liard, Logique, 3^e édition, Paris: G. Masson, 1892, p. 68.

(13) يتكرر هذا التأكيد لدى ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل وفي الإحكام في أصول الأحكام وفي التقريب لحدّ المنطق وغيرها، بعبارات مختلفة، لكنها تعبر عن مبالغته في الاعتداد بمنطق البرهان، ضد آليات قياس التمثيل.

(14) أبو محمد بن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، القاهرة: دار الطلائع، 2005، ص 14. وكتب ابن قتيبة في كتاب الأثواء (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1956، ص 2-1): "وكان غرضي في جميع ما أنبأت به الاقتصار على ما تعرف العرب في ذلك وتستعمله، دون ما يدعيه المنسوبون إلى الفلاسفة من الأعاجم ودون ما يدعيه أصحاب الحساب".

عند تبين آليات الفقه والنحو والعلوم المجاورة، المستندة إلى المعتقد الإسلامي،
لا إلى البرهان.

وفي مناظرة أبي سعيد السيرافي وأبي بشر القنائي، يطعن الأول، وهو لغوي
حنفي معتزلي، في يقينية المنطق ويرفع العلوم النقلية إلى مصاف اليقين. فقد هاجم
المنطق وطعن في صلاحيته، وأكد على كون آليات الفقهاء والنحاة والمتكلمين،
وهي تركز على أنماط من التمثيل، أفضل وأبين وأنسب لبناء الفهم الصحيح في
كل شيء.⁽¹⁵⁾ إذ المنطق في هذا الفهم ليس إلا بضاعة عقيمة لا تفعل إلا أن تشوش
على العقل السليم؛ بينما تتحقق سلامة العقل بالإقبال على العلوم النقلية.

يبدو أن جلّ من عارض اليقين المسند إلى المنطق (البرهاني) خلال زمن
طويل، لم يفعلوا أكثر من عكس موقعي اليقين والظن من مراتب المعرفة وآليات
الاستدلال. فهذا ابن تيمية يرفض ترتيب الفلاسفة لليقين والظن، ولكن لا يفعل
إلا أن ينزع صفة اليقين عن منطق البرهان ويسندها لقياس التمثيل.⁽¹⁶⁾ والعلم
عنده متعلق بجزئيات الأمور، وهو يُنال بطرق الحس والحدس والتجربة، وهذه
الطرق تقدّم المادة التي يقوم عليها العلم اليقيني بواسطة قياس التمثيل.⁽¹⁷⁾ ويأتي
بأمثلة تفيد أن التمثيل هو الموصل إلى اليقين، فيؤكد: «وهذا قياس تمثيل، وهو
مفيد لليقين»⁽¹⁸⁾. فاليقين متوقف على التمثيل أساساً، وما البرهان إلا تكرار مُملّ

(15) وجه السيرافي، الواثق بصواب نظره، هذا النقد للقنائي: «وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في
مسائلهم [...] لحققت نفسك وازدريت أصحابك». أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ضبط خليل
المنصور، ج 2، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. ج. 1، ص 94.

(16) كتب ابن تيمية: «وأيضاً هم يطعنون في قياس التمثيل. وقد يقولون إنه لا يفيد إلا الظن [...] والتحقيق
أن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك
أكبر؛ فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي.
ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل». نقض المنطق، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية،
1951، ص 165.

(17) يجعل ابن تيمية الحدس من طبيعة تمثيلية؛ إذ «أن الحدس راجع إلى قياس التمثيل» (نقض المنطق، ص
161)؛ فيكون الحدس هو الطريق إلى اليقين الذي لا ينفصل عن يقين المعتقد.

(18) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، لاهور (باكستان): إدارة ترجمان السنة، 1396 / 1976، ص 189. وهي نفس
النشرة الصادرة، بنفس ترقيم الصفحات، عن دار المعرفة ببيروت، د. ت. ثم نشر «جزء أول» من الكتاب
محمد عبد الستار نصار وعهاد خفاجي، مكتبة الأزهر، د. ت. ونشر «الجزء الثاني» فريق العجم، بيروت:
دار الفكر الإسلامي، 1993. ثم نشر كاملاً بتحقيق محمد حسن محمد حسن إسحاق، بيروت: دار الكتب
العلمية، 1424 / 2003، ص 157؛ نشرة نصار وخفاجي، ص 334.

لنتائج قياس التمثيل.⁽¹⁹⁾ وفي نظره، ليس البرهان موصلاً إلى اليقين، بل الحدس هو السبيل إليه، وهو مرتبط بالمحتوى الإيماني الذي لا يحتاج إلى تبرير خارجي. ومن خلال عملية القلب هذه، يظل ابن تيمية متمسكاً بتصور ثبوتي ستاتي للظن واليقين.

ويرفض ابن تيمية ترسيمة المشائين لتراتبية الآليات الاستدلالية وللمنطلقات التي يقوم عليها: اليقينية والمشهورات والمجربات ... وعنده أن البرهان يمكن أن يستند إلى أمور مشهورة. وفي ذلك يقول: «فإن كل واحد من الخطائي والجدلي قد يفيد الظن، كما أن البرهاني قد تكون مقدماته مشهورة ومسلّمة»⁽²⁰⁾. إن ملاحظة ابن تيمية في الصميم، وقد عبّر عنها علماء قبله بأساليب مختلفة، لكنه لا يبيّن أساس ذلك الاستناد من داخل المنطق، بل يلجأ إلى المعتقد الديني باعتباره دعامة اليقين في العلم.

2. فحص المبادئ

بجانب هذا الخلاف الكبير بين تصوّر يُسند اليقين للبرهان (بفهم ما) وآخر يسند اليقين للحدس (بفهم ما)، الذي يشغل تمثيلاً، تبلور تصوّر ينظر إلى المبادئ التي يقوم عليها العلم من داخل الممارسة العلمية. ومن العلامات البارزة في هذا التصوّر ما كتبه ابن الهيثم في أسس الرياضيات وأوليات البرهان المنشئ للمبرهنات الرياضية.

(19) كتب ابن تيمية: «لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت موادّه يقينية. لكن نحن نبيّن أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك. فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس. ونبيّن أن الموادّ يقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة؛ فلا يحصل بها مقصود تزكوه النفوس». الردّ على المنطقيين، نشرنا لاهور ودار المعرفة ببغداد، ص 298-299، نشرة محمد حسن إسماعيل، ص 245؛ نشرة رفيق العجم، ص 51.

(20) ابن تيمية، نقض المنطق، ص 159. ويرى ابن تيمية أن منطق البرهان لا يفيد في تحصيل العلوم؛ حيث كتب: «بل الواقع قديماً وحديثاً أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به وينظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علم وبيانه [...] ومن المعلوم أن القول برجوبه قول غلاته وجّهال أصحابه. ونفس الخذاق منهم لا يلتزمون قوائمه في كل علومهم، بل يُعرضون عنها، إما لطولها وإما لعدم فائدتها وإما لفسادها وإما لعدم تميّزها وما فيها من الإجمال والاشتباه». نقض المنطق، ص 155.

في رأي ابن الهيثم، باعتباره ممارساً للبرهان في الرياضيات وفي علوم أخرى، فإن الأوليات التي تُسمى "العلوم الأول" أو "العلوم المتعارفة"، مثل "الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية" و"إذا زيد على المتساوية متساوية كان مجموعها متساوية" و"إذا زيد على غير المتساوية متساوية كان مجموعها غير متساوية" ... و"الكل أعظم من الجزء" و"خطان مستقيمان لا يحيطان بسطح" وغيرها - وهي التي وضعها اقليدس أوليات (بديهيات) في رأس المقالة الأولى من كتاب الأصول -، لا تُعلم بفطرة العقل، وليست منزهة عن الفحص، رغم قبولها من طرف العلماء منذ زمن اقليدس، «إلا أنها قد يمكن أن تُعاند وتُعارض؛ ونحن نبيّن كيف تعاند وتُعارض، ثم نبيّن صحتها من بعد الاعتراض عليها»⁽²¹⁾.

أما القضية القائلة "خطان مستقيمان لا يحيطان بسطح"، فقد نقلها ابن الهيثم من صفة الأولوية إلى صفة المسلمة؛ وقد كان التمييز سارياً بين الوضعين الإستمولوجي والمنطقي للأولية وللمسلمة قبل ابن الهيثم وبعده. وهنا يبرز الفرق بين نظر الفارابي (وابن سينا نسبياً) ونظر ابن الهيثم المتميز بالنفاد إلى صميم مسألة الأوائل؛ فالرياضي المهندس يحلل "أوائل العقل" ليُعيد سبكها ويعيد ترتيب مكوناتها تجنباً للشغرات الدلالية والنقائص التركيبية. وعند ابن الهيثم، يمكن الاعتراض على العبارات التي تعدّ يقينية، وسيكون على العالم فحص هيكَل العبارات الرياضية

(21) ابن الهيثم، حلّ شكوك كتاب اقليدس في الأصول وشرح معانيه، مصوّر مخطوطة مكتبة جامعة استانبول، القسم العربي، 800، ومخطوطة مكتبة جامعة لايدن، رقم شرقي 516، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1985، ص 28. ويبرر رأيه كما يلي: "هي مثل علمنا بأن «اثنين في اثنين أربعة»؛ وليس علمنا بأن «اثنين في اثنين أربعة» علماً ضرورياً يُعلم بفطرة العقل، وإنما هو بكثرة استعمال الناس لضرب اثنين في اثنين وتكرّره وسهولة هذا الضرب صار متى طرق سمع سامع «اثنين في اثنين» علم أنه أربعة، لما قد تقرّر عنده من صحة هذه القضية. وإنما استقرّ عنده صحة هذه القضية بكثرة تكرّرها، لا بكونها أولاً في العقل. والدليل على أن اثنين في اثنين أربعة ليس هو أولاً في العقل أن اثنين في اثنين هو ضرب عدد في عدد. فلو كان أولاً في العقل لكان ضرب كل عدد في كل عدد أولاً في العقل؛ ولو كان ضرب كل عدد في كل عدد أولاً في العقل لكان كل أحد يعرف مسطح كل عددين بضرب أحدهما في الآخر، أي عددين كانا؛ وليس يوجد الأمر كذلك، لأن كثيراً من الناس، وهم عوام الناس، لا يعرفون نتائج الأعداد المضروب بعضها في بعض؛ وكثيراً منهم لا يحسنون أن يضربوا عدداً في عدد، وكلهم مع ذلك أو جمهورهم، يعلمون أن اثنين في اثنين أربعة. وإذا كان «اثنين في اثنين» معلوماً عند أكثر الناس، وليس كل عدد مسطح معلوماً عند أكثر الناس، وكان «اثنين في اثنين» ليس يتميّز عن غيره من المسطحات إلا بسهولة ضرب اثنين في اثنين وكثرة استعمال هذا المسطح، فهو بين أن «اثنين في اثنين أربعة» إنها صار متعارفاً عند جمهور الناس لكثرة تكرّره ولسهولة ضرب اثنين في اثنين، لا أنه أول في العقل [...]» (ص 28-29).

وإيضاح سُبُل التعرّف عليها وبيان صحّتها في نطاق تنسيق متماسك. فالأوليات ليست فطرية، بل ترسّخت في العقل بفعل التمرين والتكرار والاختبار العملي؛ «وإنما صارت متعارفة لكثرة استعمالها ولسهولة الطريق إلى معرفة صحّتها»⁽²²⁾، لا لكونها سابقة عن الفاعلية البنائية. وإذن، يمكن إعادة ترتيب المبادئ ويمكن تقوية البرهنة وإعادة سبكها؛ ممّا يعني أن المبادئ والبراهين ليست من قبيل «اليقين على الإطلاق»، بل تُبنى وتُسبّك ويُعاد ترتيب مكوناتها وتبيّن.

إن التفريق بين يقينية المبادئ ويقينية النتائج اللازمة عنها يستدعي التمحيص. فرفع الاعتراض على النتائج يتمّ ببيان كون لزوم الانتقال من المبادئ إلى النتائج ضرورياً؛ أما رفع الاعتراض على المبادئ فيتمّ من خلال إبراز كون نقيض هذه كاذباً أو يستلزم تناقضاً. ولكن بيان استلزام الكذب هذا يتمّ من خلال برهان، وعند ذاك لا نكون بإزاء مبادئ أولى بل بإزاء نتائج، ما دما قد بيّنا كذب نقيضها. ويتسلسل البرهنة، لا بد أن تنتهي إلى قضايا نفترضها أو نسلم بها.

ومن أين تُستقى هذه المسلّمات التي نضعها وضعاً كمنطلق للبناء؟ إن محتوى هذه المسلّمات ينبع من المعلومات السائدة المتداولة في حقبة من تطور الأفكار ولدى جماعة من المهتمّين؛ إذن، هي متعلقة بالفضاء الفكري المهيمن على الأذهان والذي يشرط الإدراك والتعرّف والتعقيل. فعلى أيّ أساس يجوز اعتبار هذه المبادئ العقلية متعالية عن المقام التداولي؟ والفارابي نفسه يتحدث عن هذه اليقينيات الأولى باعتبارها يقينيات أقدم بالطبع وبالزمان! ولا شك أن السائد من «الحقائق» يوحى بالثقة التي لدى المتلقّين والتلاميذ في سلطة الآباء والمدرّسين المعرفية. وربّما صدق فثكنشتين إذ كتب: «التلميذ يعتقد (أو يثق) في مدرّسه وفي الكتب المدرسية»⁽²³⁾.

(22) ابن الهيثم، حلّ شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، ص 30. ويستمر: «ومّا يدلّ أيضاً على أنها ليست علوماً ضرورية ولا تُعلّم بفطرة العقل هو أن هذه القضايا لو عُرضت على عوام الناس ومن لم يعرض لشيء من العلوم لم يعترف بها ولم يعتقد صحّتها، وربّما لم يفهم معانيها».

(23) Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, herausg. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Frankfurt: Suhrkamp V., 1970, S. 71; trad. fr. de J. Fauve, De la certitude, Paris: Gallimard, 1976, p. 76.

إن تصوّر ابن الهيثم مفيد لفهم تركيب الأوائل والأواخر في الصرح العلمي الرياضي. ففي أمر "الكل أعظم من الجزء"، الذي وضعه إقليدس من بين الأوليات، يقول: «فأما قوله "الكل أعظم من الجزء" فهو معنى يتبين أيضاً بالقياس، وأصله من الحس؛ وذلك أن الحس يدرك الأجسام ويدرك من كل جسم جزءاً دون جزء؛ والكل اسم متفق عليه يُسمّى به كل جملة مجتمعة من عدّة أشياء، وأجزاء كل جسم تُسمّى به كل جملة مجتمعة من تلك الأجزاء؛ وكثيراً [1] من الأجسام تكون لها أجزاء متميّزة، كالإنسان وسائر الحيوان؛ وإن كل واحد من الحيوان فله أعضاء مختلفة، كل واحد منها يتمييز عن الآخر؛ والحس يدرك كل واحد من أعضاء الحيوان ويدرك تميّزه ويدرك جملة أعضائه. والتمييز يدرك أن الجماعة أكثر من الواحد وأعظم بمجموعهما من الواحد.⁽²⁴⁾ فعلى هذا الوجه، أعني من إدراك الحس لأجزاء الجسم الواحد، ومن إدراك التمييز للكثرة والعظم استقرّ في النفس أن الكل أعظم من الجزء؛ ثم لكثرة تكرّر هذا المعنى في المحسوسات، صار هذا المعنى من القضايا المتعارفة؛ إلا أنه ليس ممّا يدرك بفطرة العقل من غير تمييز»⁽²⁵⁾. ولنا أن نفهم أن ابن الهيثم لا يسلم بوجود يقينيات سابقة عن أفعال الإدراك والتعرّف والقياس والتمييز، ولا يعتبر

(24) مفهوم التمييز مركزي في تصوّر ابن الهيثم للبناء الاستدلالي في العلم؛ فهو يعرّ عن فاعلية عقلية تحتكم إلى مقاييس تمحيضية منطقية دون أن تلتزم بقوانين سابقة مثل المعبر عنها في المنطق المتداول لدة المناطقة الفلاسفة. أنظر مقالتنا 'مفهوم التمييز لدى ابن الهيثم'.

(25) ابن الهيثم، حلّ شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه، ص 36-37. ويستمر: "ومما يدلّ على أن هذا المعنى ليس هو مدرّكاً بفطرة العقل أن كثيراً من الناس إذا سمعوا هذه القضية لم يفهموها إلا بعد أن تُفصّل وتُشرح؛ ثم من بعد تفصيلها يحكم السامع منهم أنها قضية صادقة. فإن سكان الأطراف وأصاغر العوام ومن لا يعرف الكتابة ولا يعرف الحساب، ومن لا يتمعش بالبئوع والأشربة لا يعرف "الكل" ولا "الجزء" ولا معنهما إلا بعد أن تُشرح له. والمعنى الذي لا يدركه كل أحد بالبديهة ليس هو أولاً في العقل ولا معلوماً بفطرة العقل؛ فليس هو من العلوم الأوائل؛ ف"الكل أعظم من الجزء" ليس هو من العلوم الأول، ولم يحصل في التمييز إلا بالقياس على الوجه الذي ذكرناه. وإذا لم تكن هذه القضية من العلوم الأوائل فللمعاند أن يدفعها. فنقول إن إقليدس ادعى في هذه المقدمة أنها من العلوم الأول، وليست من العلوم الأول؛ [وكلياً] وكل ما هو مبني عليها فليس هو موثوق بصحته. وإذا قد تبين صحة هذه القضية وأن أصل صحتها إنما هو بالقياس، ثم صارت من القضايا المتعارفة، فقد سقط تشكك المعاند فيها، لأن المقدمات إذا كانت صحيحة [فكلياً] فكل ما بُني عليها فهو صحيح موثوق بصحته، كانت المقدمة من الأوائل المدركة بفطرة العقل أو كانت معلومة بالقياس. وهذا آخر ما ذكره إقليدس في صدر كتابه من المقدمات. وقد بيّنا جميع ما يعترض به عليها، وانحل بها ذكرناه جميع ما يُشكك به فيها".

العبارات المنطقية الرياضية الصحيحة يقينيات مطلقة منزّهة عن الاعتراض؛ إنما يعتبر «اليقينيات» من إنشاء الفاعلية العقلية بالتمرين والتدرب، وفي نفس الوقت يدافع عن صحتها التامة متى تبين أنها تستند إلى برهان دقيق. ولا تستقر المبادئ في العقل بالحسّ وحده، بل تفعل من خلال التكرار والتميز؛ والحسّ بالذات متعلق بالقياس، وهو مقارنة وتقدير، كما أن الحدس قياس وتميز، وليس إشراقاً ذاتياً. وبين البرهان والحدس اتصال، لا انفصال.⁽²⁶⁾

فالأوليات إذن إنشاءات تُنشأ من خلال عمليات حسّية وعقلية متداخلة من درجات مختلفة من الضبط. وتُرتّب الفاعلية البنائية منشآت حسب تقطيعات قائمة على التطابق والتماثل والاختلاف تحدّثها ضمن مكونات المجال الذي تفعل فيه هذه الفاعلية؛ ثم تقيس وتقدر تلك المكونات من خلال فعل العدّ الذي يفترض الزيادة والنقصان في المقادير والكميات والأحجام، ثم تقارن فيما بينها؛ وفي كل مقارنة مميّزة يحدث تقديم وتأخير، فتبدو بعض المنشآت أصوب (أو «أيقن»)، أو على الأقلّ أبين، من أخرى. وكل نتيجة لتلك الفاعلية قابلة لإعادة السبك في ضوء المنشآت الجديدة. فعندما ظهر علم الجبر، أعيد سبك علمي الحساب والهندسة على ضوءه بعدئذ. إذ العبارات المنطقية الرياضية قابلة لأن تُرتّب بطرق مختلفة، حسب ما يتوفّر لدى العلماء من آليات للبناء والبرهنة في لحظة من تطوّر العلم. مثلاً: كثير من المبرهنات كان اقليدس قد برهن عليها ببرهان الخلف، أي عن طريق افتراض كذبها، أعاد ابن الهيثم البرهنة عليها ببرهان مستقيم.

وفي نظر ابن سينا أن المبادئ يجب أن تكون أمتن وأبين من النتائج؛ إذ كتب: «قد بيّنا من قبل أن العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون أكد من العلم بنتائج البرهان. فلشاك أن يشك أنه هل كلاهما علم، ولقوة واحدة، أو أحدهما علم والآخر شيء آخر ولقوة أخرى؟»⁽²⁷⁾. ولكن، كيف يمكن التأكد من يقينية المبادئ، أي المنطلقات؟ فهذه نابعة من الإبدال النظري السائد في لحظة من

(26) أنظر مقالتي: «تداخل التعقل والتخيّل» و«الصلة بين التمثيل والاستنباط».

(27) ابن سينا، الشفاء، المنطق، 5: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص 330؛ نفسه في تحقيق بدوي، ص 254.

تطوّر الفكر، ومكوّنات الإبدال معرّضة للمراجعة بفعل ما يبرز من اعتراضات وكشف عن المضمّر فيه. إن "المبادئ" و"النتائج" يتكوّن بعضها ببعض؛ فقد كان مبدأ الهوية (وصيغته البسيطة هي العبارة "ب - < ب") يُعتبر من أوائل العقل، أما في الأنساق الاستنباطية المعاصرة يُعتبر مبرهنة تنتج عن عملية برهنة عادية داخل النسق. وكما كتب فثيكنشتين: «عندما نبدأ في اعتقاد شيء ما، فلا يكون ذلك قضية مفردة، بل نسقاً من القضايا بأكمله. (الضوء يشرق (أو ينتشر) شيئاً فشيئاً على الكل). لا تبرز عندي الأوليات مفردة، بل نسق، وضمّنه تستند النتائج والمقدّمات بعضها إلى بعض»⁽²⁸⁾. فالمبادئ والنتائج يعضد بعضها بعضاً، وتنظم في نسق متماسك. وفي الرياضيات، يكون هذا الاتساق الاستنباطي، وهو الذي يضمن التماسك الداخلي للنسق، دليلاً ضرورياً وكافياً للتيقّن؛ والاتساق يتبيّن بالبناء الاستنباطي لا بالتسليم المسبق. كما كتب نيل تنانت: «اليقين الذي عندنا من الأوليات الرياضية ينتقل إلى المبرهنات أيضاً، بواسطة الاستنباط المنطقي. فاليقين ينتقل من خلال اللزوم المنطقي من المقدمات إلى النتائج»⁽²⁹⁾.

وكما أن العبارات الصحيحة 'اليقينية' تقبل ترتيباً قد يتغيّر، فإن العبارات التقريبية 'الظنية' أيضاً تقبل ترتيباً قابلاً للتصرّف. وفعلاً، فإن بعض النظائر أقرّوا بالطابع الظني للمعرفة في الفقهيات واللغويات والاجتماعيات، وأبرزوا كيف أنّ الظنّ يزيد وينقص حسب توفر المعلومات وحسب تقارب الصفات بين الوقائع المبحوثة، وأنّ الظنون مستويات وأنّ القياس مراتب ودرجات وأنّ مسالك الظنون مترتبة وتتفاوت في القوة وأن الاستدلال يشتغل من خلال تغليب ظنّ على ظنّ أو ثق...⁽³⁰⁾ وهنا يبرز قصور النظر الحزمي والنظر التيمي كليهما. إنّ ابن حزم (وابن رشد وآخرون) يحطّ من قيمة التمثيل، وابن تيمية (ومدرسته) يحصي عيوب قياس البرهان وفعالية قياس التمثيل، بدون نظر في إمكان التأليف بين

(28) Ludwig Wittgenstein, Über GewiBheit, S. 45; De la certitude, pp. 57-58.

(29) Neil Tennant, The Taming of the Truc, Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 416.

(30) يؤكد الدبوسي والجويني والغزالي على أن الظنّ مراتب، وأن الظنّ يمكن أن يتقوى في ضوء القرائن الجديدة. ونرى ذلك بالخصوص في كتاب البرهان للجويني والمستصفي وشفاء الغليل للغزالي، وفي كتابات لبعض معاصريهم ولدى من تأثر بهم.

الصنفين من الاستدلال. فرمى منطق البرهان بالفساد، وميّز التمثيل مُسنداً إليه اليقين، ولم يتخلّص من التصوّر الإطلاقي لليقين.

وقد ظلّت دينامية البحث أحياناً تسير قُدماً وأحياناً تتوقّف وأحياناً تتركّز حول أمور بعيدة عن النظر العلمي خلال قرون؛ وعند منتصف القرن التاسع عشر، عاد البحث في مبادئ الرياضيات، بفعل بروز منشآت جديدة في الحساب والهندسة والتحليل. وكان هذا البحث متداخلاً مع بحث في آليات الاستدلال وقوانين الفكر؛ فتغيّر المنطق موضوعاً ولُغةً؛ حيث بزغ منطق يستعمل لغة الرياضيات، مثل مفهوم الدالّة، بدل الموضوع والمحمول والاستغراق... واستأنف البحث في العلاقة بين الاستنباط الرياضي ومنطق القياس واللزوم.⁽³¹⁾

3. أمثلة للتأمّل

لقد أصبح إنجاز العمليات الحسابية البسيطة من التلقائية بمكان إلى درجة أننا ننسى أنها لم تكن تلقائية في فجر الإنسانية.

إنّ مَنْ يستطيع إنجاز العملية $12 + 7 = 19$ يستطيع بالأحرى إنجاز العملية $9 = 6 + 3$ ؛ ومن لا يستطيع إنجاز هذه العملية الأخيرة لا يستطيع إنجاز الأولى؛ فإنجاز الأولى يتضمن إنجاز الثانية.

وأبسط العمليات، مثل $5 + 8 = 13$ ، تفترض تسليماً ضمناً بعدّة مبادئ أولى وأولى واستعمالاً لمواضعات، منها:

(1) الصفر عدد طبيعي، ويرسم بالعلامة 0؛

(2) لكل عدد طبيعي عدد طبيعي تال له، بحيث تترتّب الأعداد في سلسلة متصاعدة بوحدات منتظمة من خلال عملية العدّ؛

(3) تالي العدد 0 هو العدد واحد وعلامته 1؛ وللعدد 1 تال هو العدد 2، وللعدد 2 تال هو العدد 3، وهكذا؛

(31) صدى لأفكار برزت عند نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، في مقالة للمنطقي ادْمُونْد غوبلوت: Edmond Goblot, 'Dédution et syllogisme', Revue de Métaphysique et de Morale, 18, 1910, pp. 478-490.

(4) ومن هذا الترتيب نحصل على معادلات مترابطة: $2 = 1 + 1$, $1 = 1 + 0$ ؛ وهكذا؛
 $7 = 4 + 3$, $6 = 3 + 3$, $5 = 3 + 2$, $4 = 1 + 3$, $3 = 1 + 2$

(5) تتضمن العمليات على الأعداد الكبرى العمليات على أعداد أصغر؛
 لكن القائم بالعملية لا يشير إلى العمليات المتقدمة، مفترضاً أنها معروفة.⁽³²⁾

(6) هناك من ينجز المعادلة $56 = 8 \times 7$ باعتبارها سبع مرات ثمانية، ومن
 ينجزها باعتبارها ثمان مرات سبعة؛ وهناك من يضع صفا للعدد 7 ثمان مرات
 فيجمعها، وهناك من يضرب 7 في 2 ويرسمها أربع مرات فيجمع الحاصل. ما
 بالنا إذا كانت العملية أعقد !

(7) ويوجد اختلاف في الإنجاز حسب ما يسمى «قوة البديهة» أو «سرعة
 الذهن» أو «الفطنة»؛ والبطء والسرعة في الإنجاز يتوقفان على مستوى التقدم
 في المعرفة والخبرة لدى الأفراد. وبقدر ما تتدرج العمليات في التجريد، قد يتعثر
 الإنجاز من لدن ناقصي المراس.

(8) وإذا تصوّرنا معترضاً يعترض على إنجاز المعادلة $56 = 8 \times 7$ من طرف
 شخص فعلى المجيب أن يذكر للمعارض جل المراحل الأولية من الجمع والضرب
 قبل الوصول إلى حل هذه المعادلة. ومعنى هذا أن تبادل الآراء بين طرفي الحوار
 أو في مسار العرض والاعتراض قد يكون تبادلاً غير متكافئ؛ فتمتزج العمليات
 التعليمية والحوارية والبرهانية فيما بينها مستويات. ولهذا يختلف الناس في التعرف
 والتعلم والتعقيل والبرهنة.⁽³³⁾

إذا سُئل أحد عن مجموع زوايا المثلث فإنه سيجيب: «مجموع زوايا
 المثلث 180° ». ولكن إذا طعن في جواب المجيب وطلب منه البرهنة على ذلك،

(32) هذا عرض مبسّط للصياغة الأكسيومية لنظرية الحساب التي قام بها الرياضي الإيطالي جوسيبي بيانو عام
 1895، ثم هذبها لاحقاً. وغرض الصياغة الأكسيومية هو التصريح بأوليات العلم وتنسيق محتوياته.

Giuseppe Peano, Formulaire de Mathématiques, Paris: G. Carré & C. Naud, 1901.

(33) كتب الفارابي حول الامتحان: «والقصد بالامتحان هو الوقوف على مقدار قوة الإنسان في العلم المظنون
 به الكمال فيه. فإن الكمال في الصناعة هو أن يحصل للإنسان أصول تلك الصناعة، وتكون له قوة على
 استنباط ما يلزم عن تلك الأصول، واقتدار على تبصير غيره ما علمه منها [...]». كتاب البرهان، ضمن
 المنطق عند الفارابي، ص 94؛ وضمن المجلد الأول من المنطقيات للفارابي، ص 346. ولهذا، يكون تبادل
 الآراء مثمراً عندما يكون الفاعلان في التبادل ذوي تكوين في نفس العلم.

فإنه يضطر إلى الرجوع القهقري مبرهنة مبرهنة حتى يصل إلى المبادئ الأولى للبناء الهندسي.

إن القضية "مجموع زوايا المثلث تساوي 180°" جزء من المبرهنة I، 32، في كتاب اقليدس المذكور، القائلة: «إذا مُدِّد أحد أضلاع مثلث، فإن الزاوية الخارجية الناشئة عن هذا التمديد تساوي مجموع الزاويتين الداخليتين المقابلتين لها، ومجموع الزوايا الثلاث للمثلث تساوي زاويتين قائمتين»⁽³⁴⁾. وهذه بعض الملاحظات:

(1) المبرهنة I، 32 تتكوّن من قضيتين، يمكن الفصل بينهما دون عناء، أي أنها مركّبة من مبرهنتين؛ الأولى حول تساوي الزاوية الخارجية ومجموع الزاويتين الداخليتين المقابلتين لها، والثانية حول مجموع زوايا المثلث.

(2) وهي تقوم على الأوليّة الثانية والمبرهنة I، 29 مرتين، والمبرهنة I، 13.

(3) المبرهنة I، 13 تقوم على التعريف I، 10 والأوليّة I، 1.

(4) المبرهنة I، 29 تتكوّن من ثلاث قضايا يمكن الفصل بينها دون عناء.

(5) وهي تقوم على الأوليّة I، 3، والمبرهنة I، 13، والمبرهنة I، 15، والأوليّة I، 1، والأوليّة I، 2، والمبرهنة I، 13.

(6) وربما وضعت هذه المبرهنة قبل المبرهنة I، 27، أو إحدى مكوّناتها.

فيجد المشتركان في تبين البرهان نفسيهما في سلسلة من العمليات طويلة جداً؛ ويمكن أن يمتد الاختلاف إلى أمور مرتبطة بترتيب الخطوات ونظام المبرهنات أو بتدقيق تعريف ما أو بالتمييز بين التعريف والأوليّة والمسلمة. ويمكن أن يشتدّ الخلاف أكثر لكون بعض المبرهنات مستنتجة بطريق برهان الخلف؛ وقد كان يُنظر إلى هذه الطريقة من البرهان بأنها ضعيفة، أي ناقصة اليقينية. ثم إن برهان الخلف يستند إلى مبدأ الثالث المرفوع القائل بأن كل قضية إما صادقة أو كاذبة، وهناك من لا يأخذ بهذا المبدأ. ومن هذه الملابسات النظرية عمل ابن الهيثم على إعادة سبك محتوى كتاب الأصول؛ إذ قدّم المبرهنات بالبرهان المستقيم بجانب البرهان غير المستقيم (برهان الخلف) أو بدلاً عنه.

(34) Euclide, Les Eléments, texte grec et tr. fr. G. J. Kayas, Paris: CNRS, 1978, pp. 20-21.

وفي الواقع، غالباً لا يكون المعترض على نفس مستوى الدراية بالميدان العلمي الذي لدى العارض، حيث يبرز تباين قد يطال حتى أوائل المفاهيم المستعملة، زيادة على الاختلاف حول أساس المعرفة والغرض منها. فخلال القرون الوسطى، وعلى مدى فترة تاريخية طويلة، ساد تنافس بين فرضيات مختلفة في علوم الفلك والبصريات والهندسة والطب وطرائق الاستدلال. ووقع الإقرار بالاختلاف بين الناظرين في هذه العلوم؛ لكن ساد الاقتناع بأن المسائل موضوع الخلاف تقبل الحل العلمي، من خلال مزيد فحص وتجريب ورصد وإعادة سبك وتجديد في المفاهيم. أمّا الذين لم يدركوا كنه تلك المسائل موضوع المناقشة وأسباب التعدد في الفرضيات، فإنهم طعنوا في صواب تلك العلوم، اعتباراً أنها لا تفيد، ومن منطلق تصور لمعرفة يقينية هي أصلاً غير قابلة للتحقيق. وقد عدّ الاختلاف بين الفرضيات نقصاً في علمية هذه العلوم، وبالتالي اعتبرت مجرد معارف ظنيّة يمكن الاستغناء عنها. ولهذا عدّت قضايا علم الفلك في نفس مستوى قضايا التنجيم، بما أن المعرفة في الميدانين ظنية ولا تقدّم تفسيراً محققاً للواقع. لكن، يظل الطعن الوارد من غير انخراط في الفاعلية العلمية غير وثيق، لأن الطعن بدون بؤادر أولية لفرضية بديلة في نفس المجال فعلٌ غير مُجدِّ علمياً، وقد تكون للطعن أغراض أخرى.

وعند نشأة موضوع جديد في علم ما يتعذر فيه إيجاد آليات لحل مسائل محددة، تُنسج حيل قصد الحصول على قيم تقريبية؛ مثل ما هو الأمر في مسألة تربيع الدائرة لدى الرياضيين القدماء، حيث عبّروا عن الدائرة بمضلعات داخل الدائرة يقرب محيطها بمحيط الدائرة من خلال تضعيف عدد الأضلاع مرّة تلو أخرى ...

فلا تولد العلوم مكتملة، بل تتكون من خلال تلاحق مواضيع وفرضيات، وقد تستنجد سيرورة التكوّن بأفكار قديمة. كما أنه من الممكن أن يعرف علم من العلوم أزمة بسبب صعوبة الملاحظة والتجريب ... والأمثلة حول طبيعة الضوء ونظرية الذرة تشهد لذلك.

أحياناً قد تكون الفكرة مقبولة عند 'العقل' لكن تتعذر البرهنة عليها، وقد يتوقّر البرهان ولا يستسيغ 'العقل' ما تقتضيه البرهنة من 'توضيحات' بمسائل لطالما اعتُبرت يقينية ... وكما كتب السجزي حول الخطيّن اللذين يقتربان الواحد من الآخر ولا يلتقيان: «ولأنّ بعض الأشكال {أي المبرهنات} ومبادئها سهل التصوّر دون الوقوف على البرهان عليه، وبعضها لا يتهيأ تصوّره حتى يوقف على البرهان عليه، وبعضها عسر تصوّره وإن قام البرهان عليه، وبعضها لا يتهيأ تصوّره وإن كان البرهان يضبطه ويحقّقه مثل هذا الشكل، وبعضها يتهيأ دركُه وتصورُه بطريق المبادئ الفلسفية؛ وذلك مثل الأشياء المتّصلة، فإنها تنقسم إلى أشياء دائماً بلا نهاية، فنحتاج إلى طرق فلسفية على ما بيّنه برّقلُس في حدود أوائل الطبيعيات»⁽³⁵⁾. فهذه مبرهنات قد تكون مترابطة ومنظمة في نفس النسق الاستنباطي المتناسك، لكنها ليست بنفس القدر من البيان والوضوح، ولا تتهيأ بنفس القدر للتعرف عليها من قبل فاعلية التعقيل.

ولا يتم إنجاز العمليات في أي مجال بنفس السرعة وبنفس الترتيب لدى كل الفاعلين. وقد يتسبب هذا الاختلاف في الزمن والترتيب في سوء تفاهم بين المتواصلين حول الصواب ودرجته، وقد يذهب البعض إلى تخطئة برهنة بكاملها. وهذا مثال على سوء تفاهم أدى إلى شك في مسألة هندسية، حصل لدى علماء زمن ابن الهيثم، فأجاب عن شكّهم بعد إيراد الشك: «ثم قال اقليدس "والخطوط المستقيمة المتوازية هي التي تكون في سطح واحد وإن أخرجت في كلتي الجهتين إخراجاً بغير نهاية لم تلتق في واحدة من الجهتين". وهذا قول يعترضه الشك من وجه واحد، وهو أن يقال "إنّ الصفة مفهومة إلا أنه ما يبيّن أنه قد يوجد خطان بهذه الصفة. وإذا لم يبيّن أنه قد يوجد خطان على هذه الصفة فليس يجوز أن يستعمل فيما يبيّنه مستأنفاً خطين بهذه الصفة؛ وهو يستعمل الخطين المتوازيين في مواضع كثيرة من كتابه. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب عليه أن يبيّن أن الخطين

(35) السجزي، في تصوّر الخطيّن اللذين يقتربان ولا يلتقيان بإخراجهما دائماً إلى ما لا نهاية، ضمن رشدي راشد، أعمال السجزي الرياضية، ترجمة محمد يوسف الحجيري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 308-309.

المتوازيين موجود [ي] (١) في التخيل على الصفة التي حدّدها". فنقول في جواب هذا القول: "إن هذا الاعتراض في موضعه، وهذا المعنى يجب أن يبيّن؛ وإنما لم يبيّنه اقليدس لأن هذا المعنى كان مستقراً عند أهل زمنه وبيّناً عندهم، فلذلك استغنى عن تبينه؛ إلا أنّ تبينه في زماننا واجب على أهل هذه الصناعة؛ وقد بيّنا وجود الخططين المتوازيين في كتابنا في شرح المصادر واستوفينا الكلام فيه وهو هناك ملخّص مشروح، وفي بيانه طول، وتبيّنه هناك يُغني عن إعادته في هذا الكتاب. وإذا كان قد تبين وجود الخططين وصحّ وجودهما فقد سقط اعتراض المعارض" (٣٦).

هذه الإشارة البسيطة تكشف عن كون العلماء والمفكرين لا يصرّحون بكل مقدماتهم ومسلّماتهم وافتراضاتهم، لأنهم يظنون أن لا حاجة تدعو إلى ذلك؛ خصوصاً إذا كانوا يخاطبون أشخاصاً منخرطين في نفس الإبدال النظري السائد في زمانهم. وكما كتب فتيغنشتين: «إذا أراد أحد أن يُعلّمنا الرياضيات فلن يبدأ بإعطاء ضمان لنا بأنه يعلم أنّ $ب + ج = ج + ب$ » (٣٧). ولذا، فإن الذي لا ينتمي إلى نفس المناخ الفكري ولا إلى نفس الإبدال النظري، لن يستوعب كلّ خلفيات ونتائج الاستدلال الوارد في مقام تداولي معيّن.

وهذا الاختلاف بين الناس في التمكن من الأمور العلمية يجعلهم لا يتخذون نفس السبل للوصول إلى النتيجة المرجوة؛ فمنهم من يختصر الطريق ومنهم من يذكر كل جزئية للتأكد من أنه في الطريق المؤدية إلى الغرض. وهنا نفهم كيف يتحدّث بعض الكتاب عمّا يسمّونه "سرعة البديهة" أو "ثقل الفهم". وفي ذلك كتب الجويني، وهو بصدد الحديث عن العلم بمقدمات الهندسة: «وقد يحتاج الناظر إلى قليل فكر، وذلك يختلف باختلاف القرائح. فقد يجري الجواد جرياناً لا نحسّ في أثناءه وقفاته إن كانت، وقد يطول تردّد البليد» (٣٨).

(36) ابن الهيثم، في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول وشرح معانيه، ص 24.

(37) Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, S. 38; De la certitude, p. 53.

(38) ابو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، 1399هـ / 1979م، ج 2، ص 849؛ نشرة بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، جزءان في مجلد واحد، الجزء الأول، ص 49. رغم أن الجويني ليس رياضياً فإن ملاحظته مناسبة ومفيدة هنا.

4. تعالق آليات الاستدلال

الاستدلال في كل المجالات، علمية وفلسفية وعادية، سلسلة من العمليات مترابطة تتداخل فيها آليات الاستنباط بأشكاله والتمثيل بأنماطه؛ وتشكل هذه العمليات حلقات متصلة من الصعب وضع حدود فاصلة بينها. ومع نمو المعارف، تتعالق الآليات العقلية وتتخذ أشكالاً متشابكة، بحيث تفترض كل عملية عمليات أخرى سابقة، تجنباً للتكرار. ولهذا فإن الشخص غير المنخرط في ميدان معرفي ما يصعب عليه تتبع تفاصيل الاستدلال والبناء المعرفي. ومنذ افلاطون وأرسطو، وقع الإقرار بالاتصال بين العلوم من حيث المبادئ؛ وبما أن العلوم تشترك في المبادئ الأساسية فلا شك أنها تقتبس من بعضها البعض فوائد ونماذج وآليات، مع اعتبار اختلافات معينة بينها يفرضها الاختلاف في مواضيع العلوم. كما كتب أرسطو: «كل العلوم متصلة فيما بينها، إذ هي قائمة على مبادئ مشتركة»⁽³⁹⁾. ونظراً لهذا الاتصال والتواصل بين العلوم، فإن تكاثر النتائج لا بد أن يؤدي إلى تكاثر المقدمات، لأن كل نتيجة تصبح مقدمة لنتيجة أخرى لاحقة؛ وبما أن نتيجة برهنة سابقة تصبح مقدمة في برهنة لاحقة، فإن كل إغناء لكم المعلومات يؤثر على كيف المعلومات؛ وبالتالي يصبح التفكير في ترتيب الآليات الاستدلالية وتداخلها من صميم النظر العلمي، ويؤدي ذلك إلى حفر في تلك المبادئ الأساسية التي يقوم عليها النظر؛ ولكن بما أن المبادئ أوليات ومسلّمات وتعريفات، فلا بد أن يتأخر البحث في المبادئ زمانياً، لأنه تنقيب في الفرضيات، وقد يغلب الإضرار على بعض عناصرها.

لقد قلنا إن بيان صواب حكم ما قد يقتضي الكشف عن المسلّمات والفرضيات المضمرة التي يقوم عليها. فإذا عدنا إلى التمييز الفارابي بين يقين ضروري، ومثاله "الكل أكبر من الجزء"، ويقين غير ضروري، ومثاله "زيد في الدار"، يمكن إبداء ملاحظتين في شأنهما. إن القضية "الكل أكبر من الجزء"

(39) Aristotle, Posterior Analytics, in Prior and Posterior Analytics, trans. John Warrington, London: Dent & New York: Dutton, 1964, p. 185; Seconds Analytics, Paris: Vrin, 2012, p. 71.

في حاجة إلى تفصيل ولا يمكن الاكتفاء بالقول إن نقيضها محال. فهي يقينية في مجال الأعداد بالفهم الإغريقي القديم، أي مجال الأعداد الموجبة النهائية بدون اعتبار الصفر عدداً ولا وجود للكسور ولا للأعداد السالبة ولا اللانهائية. أما في مجال الأعداد التي تبدأ من الصفر إلى اللانهائي فالقضية "الكل أكبر من الجزء" غير يقينية. والقضية "زيد في الدار" أيضاً يجوز أن تكون يقينية ضرورية مقيدة بالشروط الزمانية والمكانية، أي أنها صادقة يقينية في تلك اللحظة التي كان فيها زيد في الدار، وهي غير صادقة في غير تلك الشروط. إذن، الفصل بين اليقين الضروري واليقين غير الضروري ليس مطلقاً؛ إنما يتعلق الأمر في نظرنا بتدرج في صواب الاستنتاجات ومستويات في بيان الأدلة.

لننظر في الاستدلالات الآتية، ونفترض أن قضاياها صادقة، أي موافقة للواقع:

(1) علي أكبر من عمر وعمر أصغر من زيد. هل يمكن أن يُستنتج حكم في شأن علي وزيد أيهما أكبر؟ لا. بل الجواب هو أن نعلق الحكم. فلا ظن ولا يقين هنا؛ إنما يُحتاج إلى مزيد معلومات للتقرير في شأنه.

(2) علي أكبر من عمر وزيد أكبر من علي، نستنتج أن زيدا أكبر من عمر. وهو استنتاج صحيح. (أما الاستنتاج زيد أصغر من عمر أو مثله في السن فباطل).

(3) علي أكبر من عمر بعام واحد، وزيد أكبر من علي بعامين اثنين؛ فنستنتج أن زيدا أكبر من عمر بثلاثة أعوام. وهنا يُحتاج إلى عمليات حسابية.

(4) وإذا أُضيفت القضية: «ازداد علي سنة 4591»، نستنتج أن عمر ازداد سنة 1955، وأن زيدا ازداد سنة 2591، بفضل تمارين بسيطة.

فكلما توفرت لدينا معلومة جديدة اتسعت معرفتنا؛ وبالموازاة كلما وقعنا على قرينة جديدة تقوى الاستدلال، دون أن تراجع درجة الصواب. إذ تشكل المعرفة طبقات متراكمة ومتداخلة؛ وبيان ترابطها يختلف في مراحلها بحسب الاعتبارات التواصلية. وبين أن العمليات البرهانية تندمج فيها جوانب منطقية وحسابية في مستويات عدة، وتمتلى محتوياتها بمعلومات تُستقى من الملاحظة

والاقتباس والمقارنة والتقدير الكمي. وبقدر ما تُقيّد المعلوماتُ المستقاة بروابط مضبوطة وتوضع في شبكة علاقات دقيقة، يتبيّن الاستنتاج الصائب ويتميّز عن غير الصائب. وفي حال نقص المعلومات ننتظر و/ أو نبحث عن المزيد منها.

وكذلك الشأن بالنسبة لآليات الاستدلال.⁽⁴⁰⁾ فلم يعد بديهياً القول إن تحصيل المعرفة اليقينية يتمّ عن طريق البرهان، بينما لا يؤدي التمثيل (ومشتقاته) إلا إلى معرفة بدرجة ما من الظنيّة. فالمعارف متداخلة بنسب ما، والآليات متداخلة أيضاً. وأشكال البرهان (التحليل والتركيب وبرهان الخلف وأنواع اللزوم) تلبس ألبسة حسب المجال الذي تشتغل فيه، وأنماط التمثيل قابلة للتقوية من خلال إعادة السبك والإكثار من الأمثلة.

5. الصواب وطبقات البناء

نتيجة تطور محتويات العلوم، لا يكون في متناول الفرد أن يلمّ بكل ما يجري في كل علم. ويتّج عن ذلك أن التحدّث في علم ما من قبل غير المتخصص يكون مغامرة قد تؤدي إلى إسقاط ذاتي أو إلى نقد بعيد عن صلب الأمر أو إلى حكم غير رزين. والحكمة تقتضي السؤال والبحث والانتظار، لا التسرّع.

فعلم الفلك خلال العصور الوسطى مثلاً عرف تنافساً بين فرضيات من أجل تفسير الظواهر؛ وكانت لكل فرضية جوانب قوّة وجوانب ضعف. وبعض غير المنخرطين في النظر العلمي اعتبر مجرد الاختلاف بين الفرضيات ذريعة للطعن في علمية علم الفلك. وكان نفس الأمر في ميدان البصريات وإن بدرجة أخف. وعدم الانخراط في النظر العلمي من الداخل جعل بعض المفكرين يناقش مسائل فلكية أو في المواقيت وكأنها من نفس الطينة التي لأحكام النجوم. فابن تيمية مثلاً طعن في إمكان معرفة وقت الهلال بالحساب ودعا إلى الالتزام بضرورة الرؤية الحسية، رغم ما قدّمه حبش الحاسب وابن الهيثم والبيروني

(40) في دراسات لنا منشورة إشارات إلى تداخل آليات الاستدلال، خصوصاً المقالات: «الاستدلال: مستويات من القوّة والوثاقة»، «تداخل العقل والتخيل»، «الصلة بين الاستنباط والتمثيل».

وآخرون من أجوبة دقيقة.⁽⁴¹⁾ وإذن، طعن ابن تيمية في علمية علم الفلك قائم على اعتبار هذا العلم غير يقيني؛ ولم يحاول تبين التطور الذي عرفه علم الفلك منذ القديم إلى معاصريه، من تدقيق للرصد وتقديم فرضيات لإصلاح ثغراته. فواضح أن تشبث ابن تيمية بتصور للبرهان اليقيني يمنعه من إدراك الدينامية البنائية التقريبية والتدرجية التي يتميز بها الفكر العلمي. ونُفُورُهُ من التجريد العقلي يقف وراء طعنه في الحساب الفلكي، كما يقف وراء اعتباره للهندسة مجرد آلة في خدمة العلوم الأخرى. وفي ذلك كتب، بدون تدقيق: «وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة، كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بالبرهان، وأكثره غير معلوم بالبرهان؛ وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه»⁽⁴²⁾. ولا يميز ابن تيمية بين مستويات دقة البرهان في المنطق وفي الهندسة وفي العلم الطبيعي. ثم إنه يفضل قياس التمثيل على البرهان لكون الأول متعلقاً بما يدعوه بالجزئيات الحسية، دون اكتراث بما إذا كان المرغوب هو إيجاد قانون علمي أو الاكتفاء بالحكم الجزئي. وابن الهيثم قد فضل الكائنات المنشأة عقلياً من الحسيات في حين أبدى تحفظاً من هذه الأخيرة في حد ذاتها لأنها معرضة للخطيئ؛ إذ كتب: «[...] ليس كل موجود يكون موجوداً بالحس؛ بل الموجودات تنقسم قسمين: موجوداً بالحس وموجوداً بالتخيل والتمييز. والموجود على التحقيق هو الموجود بالتخيل والتمييز. فأما الموجود بالحس فليس بموجود على التحقيق لعلتين: إحداهما أن الحواس كثيرة الأغلاط، وإذا غلط الحس فليس

(41) في ذلك كتب ابن تيمية: «والعارفون بالحساب لا يتنازعون في أن الهلال لا يمكن ضبط وقت طلوعه بالحساب. فإنهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس، وعرفوا أنه إذا اجتمع القرصان عند الاستسار لا يُرى له ضوء، فإذا فارق الشمس صار فيه النور؛ فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم يُعده عند غروب الشمس عن الشمس. هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله، فإنهم يسمونه علم التقويم والتعديل، لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه، فيأخذون معدله فيحسبونه». الرد على المنطقيين، نشرتا لاهور ودار المعرفة ببيروت، ص 264، نشرة محمد حسن إسماعيل، ص 217؛ نشرة رفيق العجم، ص 20. ثم أكد: «فلما كانت أسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب». نفس النشرات: ص 265؛ ص 217؛ ص 21.

(42) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشرتا لاهور ودار المعرفة ببيروت، ص 299، نشرة محمد حسن إسماعيل، ص 245؛ نشرة رفيق العجم، ص 52. ويستمر: «فصار المعلوم ببرايتهم من الرياضي وغيره أمر لا تزكو به النفوس، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يعلم بقياس التمثيل».

يَحْسُ الحاسُّ بغلظه؛ وإذا كان الحسُّ يغلط وكان الحاسُّ لا يحسُّ بغلظه فليس شيء مما يوجد بالحس يوثق بوجود حقيقته؛ والموجود الذي لا يوثق بوجود حقيقته ليست حقيقته موجودة⁽⁴³⁾. فالمنشآت العقلية في الهندسة تتحدّد بالتعريف، باستعمال شبكة من مفاهيم مترابطة، لا تترك فضاء للانطباعات الذاتية، وعليها تبني المبرهنات بالاستنباط. أما الآلية التي تتوقف عند تسجيل المعانيات الحسية، وفي رأي ابن تيمية أنها من قبيل التمثيل، تمهد السبل لتجديد الفرضيات، لكنها لا تأتي بقوانين علمية، لأنّ منسوجات التمثيل تحتاج إلى تمحيص.

إن المعانيات الحسية لا تقف لوحدها في بناء مفهومي مكتمل، بل لا بد لها أن تنظم مع مجموعة من المبادئ النظرية؛ وإذا رُفضت المبادئ النظرية ذات الروابط ببناء علمي ما، فلا مفرّ من الإقبال على الاستسلام لمبادئ نظرية بعيدة نسبياً عن العقلية العلمية. والمعارف تنظم في تأليفات متداخلة متمفصلة، ولا تكون كل مضامين التأليفات صائبة تمام الصواب؛ ولكن يوجد من التأليفات المعرفية ما هو أصوب من الآخر. ولهذا لا بدّ أن الظن واليقين مستويات؛ والأفضل أن نتحدث عن مستويات من الصواب وغير الصواب في التأليفات المعرفية. وحتى تلك التأليفات الضعيفة الصواب نسبياً لا تخلو من قدرة تفسيرية ولا تجمد على حال، لأن الحوار والفحص يبرزان مكاناً قوّتها وضعفها. فالتحليل النفسي نظرية متقدمة بالمقارنة مع سيكولوجيا الاستبطان، والسيكولوجيا المعرفية متقدمة مقارنة مع السلوكانية، رغم الاختلافات النظرية البارزة. وسُسيولوجيا ماكس فيبر متقدمة بالمقارنة مع سسيولوجيا كومت أو سبنسر، رغم الاختلافات فيما بين التيارات التي تخترق الدراسات الاجتماعية. صحيح أن الفاعلية المفهومية تصدر عن ذوات

(43) ابن الهيثم، في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول وشرح معانيه، ص 20. ويستمر في قوله (ص 20-21): "وإذا لم تكن حقيقته موجودة فليس هو موجود «أ» على الحقيقة. فهذه هي إحدى العلتين؛ والعلة الأخرى هي أن الأشياء المحسوسة هي كائنة فاسدة؛ فهي أبداً مستحيلة وليست ثابتة على صفة واحدة ولا أنا واحداً. فليست لها حقيقة ثابتة؛ وإذا لم تكن لها حقيقة ثابتة فليس توجد على الحقيقة على تصاريّف الأحوال ليس يكون شيء من المحسوسات موجوداً على غاية التحقيق. والموجود بالتخيّل هو موجود على غاية التحقيق، لأن الصورة التي تحصل في التخيّل هي متخيلة على حقيقتها وليست تستحيل ولا تتغير إلا بتغير المتخيّل لها. والدائرة التي أشار إليها اقليدس هي شكل متخيّل لا محسوس. والصورة التي أشار إليها اقليدس هي صورة معقولة متخيلة. وإذا كان ذلك كذلك فالدائرة موجودة؛ وإذا كانت موجودة فقد سقط الاعتراض".

متنمية ثقافياً واجتماعياً وحتى إديولوجياً؛ لكن عندما تتكون المفاهيم وتتظم في أبنية متسقة نسبياً، فيجب مناقشتها في حد ذاتها باعتبارها تبلور مجالاً من خلال وقائع وتحليل، لا باعتبارها نسجاً حرّاً واعتباطياً لذوات مدفوعة بميول فردية فقط، ثم المقارنة بين الأبنية المفهومية من حيث الترابط والقدرة على الوصف والتفسير.

الأفراد والجماعات في دوامة من التردد المتوتر بين الاندماج النفسي - الذهني مع الصور والمسلّمات والقيم السائدة في الوسط المجتمعي - الثقافي، والطموح إلى استكشاف المجهول من خلال الشك والسؤال والترقب والاختبار؛ ولا يتم ذلك الاندماج إلا بالتخلي عن جوانب من ذلك الطموح؛ ولا ينطلق الطموح فعلاً نحو الاستكشاف إلا بالتحرّر من قبضة السائد من القيم في ذلك الوسط. والمعرفة تثبت في سياق هذه الدوامة حسب موازين القوى بين الأطراف الفاعلة في الوسط. وعلى من يهّمه إنشاء معرفة أن يقدم المبادئ والبراهين لما يقرّره من أحكام، لا أن يلجأ إلى التفسيرات الجاهزة.

إن القيم الصديقة المسندة إلى العبارات المعرفية تتأثر بالمسلّمات والافتراضات الصريحة والمضمرة التي يتكوّن منها الإبدال النظري السائد في لحظة ما من تطوّر الأفكار العلمية في مجال معيّن. وبما أنه لا تخلو لحظة من السؤال والشكوك حول أسس المعرفة، فإن شكوكاً صاحبت كلّ العلوم منذ تكوّنها التاريخي القديم؛ ولم تكن أوائل الرياضيات بمنأى عن الشكوك؛ ولكن بعض الأوائل ظل مستعصياً على أثر الطعن، فعُدّت يقيناً. والأمر الواقع أن التثبّت باليقين كان مدعوماً من قبل التماسك المنطقي بين مكوّنات النسق المتداول. وتفرض الأوليات نفسها على العقل لأنها متماسكة مع التعريفات التي تثبّت معاني الكائنات التي تُستعمل في البناء الرياضي. ومن التعريفات والأوليات تُشتق مبرهنات، ومن ترتيب لبعض من هذه تُشتق مبرهنات أخرى عبر استنباط ذي منطق دقيق مضبوط. فكيف يمكن الشك في المبرهنة المقرّرة لـ «تساوي أشعة الدائرة»؟ إنها مستنبطة من تعريف الدائرة والمستقيم بالذات. ولذا يعتبر النُّظار العبارات الرياضية أمثلة بيّنة للحقائق الضرورية.⁽⁴⁴⁾

(44) وفي ذلك كتب وليام هويل: "العبارات الهندسية هي الأمثلة البيّنة للحقائق الضرورية [...] إننا نعلّم كون هذه العبارات صادقة عبر البراهين المستنبطة من التعريفات والأوليات؛ وعندما تعلمها بهذه الصفة

ولذا فالعبارات الصحيحة تتمتع بالصرامة والضرورة المنطقية والكونية؛ وكما كتب هويل: «يجب اعتبار العبارات الصادقة الضرورية عبارات صادقة كونية»⁽⁴⁵⁾. ومبدأ الكونية متعلق بمبدأ الضرورة المنطقية بصورة بيّنة.

ولكن عند بداية القرن العشرين، تبين لأغلب النظار أن الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" غير يقينية بإطلاق؛ أي أنه يمكن إيجاد مجال لأعداد ذي خصائص معينة، لا يكون فيه الكل أكبر من جزئه. ومنذ ذلك الحين، سرى الطعن في يقينية هذه الأوليّة على كل لسان، وتحدث بعضهم عمّا أسماه «انهيار اليقين». فهل الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" غير يقينية؟ وبأي معنى؟ إن الأمر يحتاج إلى نظر عقلي لا إلى تهويل غرضه الطعن في التناول العقلي للشأن المعرفي ولا إلى مزايدات ضبابية.

إن الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" أساس لا استغناء عنه في العلوم، والتخلي عنها سيؤدي إلى التخلي عن كل الحساب العادي جملة وتفصيلاً. فإذا طعننا في القضية "الكل أكبر من الجزء" وجب الطعن في العمليات الحسابية العادية مثل: $21=7+5$ ؛ $41=3+11$ ؛ $22=41+8$ ؛ $9=71-62$ ؛ وهكذا ... لماذا؟ إن حاصل الجمع بين عددين لا بد أن يكون أكبر من كل واحد من العددين على انفراد: العدد 5 جزء من العدد 12، و 7 جزء من 12؛ فإذا تصوّرنا أن الأكبر قد لا يكون أكبر، فكيف نجمع ونطرح الأعداد فيما بينها؟ إذ تكون آنذاك كل العمليات الحسابية العادية عُرضة للشك. ولهذا، فإن بطلان القضية "الكل أكبر من الجزء" يستلزم انهيار ترتيب الأعداد حسب الزيادة والنقصان. وإذا بطل ترتيب الأعداد بطل صرح الحساب جملة؛ إذ أن بعضاً من أسس الحساب: أن كل عدد (ما بعد العدد الأول «0») محصّل من إضافة العدد «1» إلى العدد الذي قبله (أو تحته)؛ وأن كل عملية حسابية تجري على عدد معين يُمكن أن تجري على العدد الذي بعده

نرى أنها لا يمكن لها أن تكون غير ذلك.

William Whewell, The Philosophy of Inductive Sciences, 3rd ed. 1875 (in 2 vols.), vol. 1, p. 19.

(45) William Whewell, The Philosophy of Inductive Sciences, vol. 1, p. 61.

ويؤكد هويل أن "خاصّيتي الكونية والضرورة للعبارات الصادقة (الحقائق)، التي تشكّل جزءاً من معرفتنا، لا يمكن أن تُشتق أبداً من التجربة، التي نحصل على جزء واسع من معرفتنا منها". نفسه، ص 66.

(أو فوقه)... فالترتيب، الذي هو أساس العمليات الحسابية، يفترض نظاماً تزايدياً (وتناقصياً) للأعداد، يكون فيها بعض الأعداد أكبر أو أصغر من بعض. وبما أنه من المحال (بل من العبث) الطعن في هذه العمليات الحسابية العادية، فلا شك أن هناك قسطاً من صفة اليقينية في القضية "الكل أكبر من الجزء"؛ ولا يمكن أن يبطل اليقين بطلاناً تاماً. إنما تُقَيَّدُ الأوليّة بمجال القول الذي كانت تُعتبر في نطاقه يقينية خلال قرون عدّة، وهو مجال المجموعات النهائية. أما في مجال المجموعات اللانهائية، فليست تلك العبارة أوليّة؛ بل يتمّ حتى تغيير معنى «أكبر من» و«يساوي» وتُنحَت لغة جديدة مثل المجموعة والعنصر والانتفاء والتضمّن والصورة والتكافؤ؛ أي أن الأمر يتعلق بإبدال نظريّ مغاير يعيد تعريف مكوّناته وأثائه من جديد. ففي اللانهائي، تكون مجموعتان متكافئتين إذا كان لكل عنصر من إحدهما مقابل (صورة) في الأخرى... بينما نستمر في استعمال مجموعات نهائية في معاملتنا العيانية العادية؛ أما اللانهائي فينتهي إلى الأبنية العقلية المجردة.

فالأوليّة "الكل أكبر من الجزء" أساس في الحساب العادي:

(1) إن الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" يقينية، وتلزم عنها يقينية مقابلتها العبارة "الجزء أصغر من الكل" في شروط مُقَيَّدَة بالمجال المحصور، أو لها أن يكون الجزء والكل من طبيعة واحدة. وقد تتحوّل أوليّة ما إلى مبرهنة مستنبطة من أوليّة أخرى اعتُبرت في نسق علاقي آخر مبرهنة. وكل طعن جدّي لا بدّ أن يستند إلى أوليّة أخرى؛ وكما كتب فِثْغَنشتين: «مَنْ لم يكن متيقناً من أي شيء لا يستطيع التيقّن من معاني ألفاظه أيضاً. ومن رغب في التشكيك في كل شيء لن يصل حتّى إلى الشك. فلعبة الشك بالذات تفترض اليقين قبلاً»⁽⁴⁶⁾. ويُفترض أن يقوم الطعن الذي يخرط في معيارية العقلية العلمية على أوليّة أدقّ، ولن تكذب هذه الأوليّة السابقة، بل تبيّن نطاقها المحدود فقط.

(2) إن الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" متعلّقة بعملية العدّ والترتيب والفارق والتساوي، وعنها تتولّد تصنيفات الأعداد الطبيعية والفردية والزوجية والأوليّة والمربّعة والمتحابّة... ولا يمكن التفكير في مجال إلا باعتبار بعضه جزءاً من بعض. وكما كتب ابن الهيثم: «فنقول إنه لا طريق إلى معرفة كمّيّة المقادير ونسبة بعضها إلى

(46) Ludwig Wittgenstein, Über Gewißheit, S. 39; De la certitude, p. 53.

بعض إلا بفرض مقدار منها يُجَعَلُ بمنزلة الواحد، ويُقدَّر به جميع المقادير التي من جنسه ويُنسَب جميعها إليه؛ وكذلك جميع أنواع الكميّة»⁽⁴⁷⁾.

(3) الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" مرتبطة بالعلاقات التناسبية بين الأعداد والكميّات والمقادير، وهي تتبرّر بنظرية النسب التي لعبت دوراً بنائياً مهماً في تطور الأفكار العلمية. ولا تقوم علاقات النسب إلا بافتراض علاقات منتظمة من "أكبر من" و"أصغر من" و"يساوي". حيث كتب ابن الهيثم فيها: «فأما النسبة التي في المقادير فإنها إضافة لبعضها إلى بعض في كمّياتها؛ ونسبة المقادير بعضها إلى بعض تنقسم أولاً إلى نوعين، ولا نعرف أن أحداً حدّ كلّ واحد من هذين النوعين بحدّ يخصّه ولا سمّاه باسم ينفرده؛ وقد يمكن أن نسمّي أحد هذين النوعين النسبة المجمّلة ونسمّي النوع الأخير النسبة المعيّنة. فالنسبة المجمّلة هي قولنا هذا المقدار أعظم من هذا المقدار وهذا المقدار أصغر من هذا المقدار؛ وقد نستعمل "بعض" بدل "أصغر"؛ والمقدار الذي هو أعظم قد يحتمل أن يكون ضِعْفُهُ وقد يحتمل أن يكون أضعافه وقد يحتمل أن يكون أقل من ضِعْفِهِ»⁽⁴⁸⁾.

(4) الأوليّة "الكل أكبر من الجزء" متّصلة بالنواة الصلبة للفاعلية العقلية؛ وهي تساهم في ترتيب الأبنية الفكرية، إذ توفر مقياساً فعّالاً من أجل المقارنة والتمييز بين الكمّيات والمقادير. والعلاقة بين الجزء والكل ليست معطى ثابتاً، لأن الجزء قد يقترب من الكل أو يبتعد حسب الفرق والتناسب بين المقادير. إن تحديد نسبة الجزء إلى الكل هو الذي يمكن من بناء علاقات مثل: $5+6=3+8$ ؛

(47) ابن الهيثم، شرح مصادرات اقليدس، مصوّر مخطوطة بورسة، خراجي أغلي 1172 ومخطوطة استانبول، فيض الله 1359، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 2000، ص 147 و 326. حققه أحمد عزب أحد، القاهرة: دار الكتب، 2005 (ص 394). ويستمر: "أما الكمية المنفصلة، أعني العدد، فإن جميعها يُقدَّر بالوحدة التي هي أول الأعداد ومبدأها؛ وأما الكمية المتّصلة فإن كل نوع من أنواعها يتفق على مقدار معلوم يُقدَّر به جميع ذلك النوع". في النشرة المحقّقة ورد "فَجْعَل" عوض "يَجْعَل"، وهو خطأ.

(48) ابن الهيثم، شرح مصادرات اقليدس، فرانكفورت، ص 70 و 250؛ القاهرة، ص 250-249. ويستمر: "وكذلك الأصغر والبعض قد يُحتمل أن يكون جزءاً من المقدار الأعظم، وقد يُحتمل أن يكون أجزاء منه، وقد يُحتمل أن يكون فيها بين ذلك، لأنه ليس كل مقدارين مختلفين يكون الأصغر منهما جزءاً من الأعظم أو أجزاء [...] فيتبيّن من هذا المثال أن قولنا في المقدار إنه أعظم من مقدار آخر هي نسبة مجمّلة لا معيّنة؛ لأن النسبة المعيّنة هي التي لا يحتمل المقدار غيرها [...]".

والفارق بين 3 و 8 غير الفارق بين 5 و 6؛ وعمليتا إضافة وخصم العدد 1 تؤديان بنا إلى توسيع المعادلة إلى: $9=2+9=3+8=4+7=5+6=...=9+2$. وكما كتب فيتغنشتين: «لقد أحطنا علماً بكنهه (أو جوهر) الحساب من خلال تعلّم الحساب»⁽⁴⁹⁾. فعمليات الحساب متماسكة تشتغل طبق عقلية ذات انتظام واتساق داخليين.

(5) المعروف أنّ وضع المسلمة المنطقيّ والإبستمولوجيّ أضعف من وضع الأوليّة، لأن الأوليّة تُعتبر بديهية في ذاتها أما المسلمة فيُطلب اعتبارها صادقة. وبعد قرون من فحص مُسلمة التوازي في نطاق النسق الهندسي الأقليدي، برزت أنساق هندسية غير أقليدية؛ ورغم ذلك فإن مُسلمة التوازي لم تُكذّب على أثر أو بسبب الأبنية الجديدة المضادة لها؛ إنما حُصرت وثاقُتها في الفضاء الأقليدي، دون الفضاء غير الأقليدي. وهنا بدأت المسافة بين الأوليّة والمسلمة تنمحي. ورغم ذلك لم تُبطل المسلمة، فكيف تُبطل الأوليّة؟

إنّ مَنْ يجزم بوجود عبارات منطقية أو مبرهنات أو معاني صحيحة، أي صادقة في ذاتها بدون حاجة إلى دعامة خارج تركيبها المؤلف من الثوابت والتغيّرات، إذ هي صادقة في كل العوالم الممكنة، أي في كل مجال للقول يمكن تصوّره، لأنها تتعالى فوق الظرفيات والتداول، ينخرط في تصوّر فلسفيّ ماهائيّ (essentialiste)، لأنه يقرّر وجود كيانات حقيقية بمعزل عن تغيّر الأبنية المفهومية والمرجعيات المحدّدة في الزمان والمكان. وهذا التصوّر الماهائيّ هشّ، لأن تاريخية الأفكار والمعارف تقرّر أن كل الأبنية معرّضة للمراجعة. ولكن في نفس الوقت، هناك الكثير من العبارات والمعاني من السهل التأكّد من كونها صادقة بحكم تركيب مكوّناتها بالذات، مثل العبارات: "ب - ج وج - د، إذن ب - د" (مبدأ التعدية)؛ $7=5+2$ ؛ $6/10=3/5$ (مثال عن التناسب)؛ ... فإذا تساءلنا عمّا إذا كان من الممكن إيجاد مثال يُكذّب هذه العبارات لن نجد أيّ واحد. إن هذه إذن عبارات يقينية، يحقّ أن تؤثّر كل بناء علمي صلب. ولذا كيف يمكن الانفلات من المفارقة؟

(49) Ludwig Wittgenstein, Über Gewißeheit, S. 21; De la certitude, p. 40.

(1) إن القوانين العلمية، عندما تستقرّ، بعد اعتراض وامتحان وردّ على الاعتراض وصمودٍ في وجه الشكوك، في أوساط الجماعة العلمية، لا تُكذّب؛ فقوانين الهندسة والحساب والبصريات ... لا زالت صائبة منذ قرون؛ تُهذّب وتُدقّق فيها بعض المفردات، لكن اللَّبّ (النواة الصلبة) يظل صائباً.

(2) مع تطوّر الفكر العلمي، بما يفرضه من إلحاح على معاودة البرهنة وبحث عن الأمثلة المضادة، تُقيّد المبرهنات والقوانين العلمية في مجال للقول محدّد مداهُ ومعرفةُ مكوّناته؛ كأن يقال: هذا القانون صائب في نطاق حدود هذا المجال، ولا يضمن صوابه خارجه.

(3) والأوليات في الحساب والهندسة من هذا القبيل؛ فهي يقينية في نطاق المجال الذي صيغت فيه؛ أمّا أصل المشكلة التاريخية الناتجة عن الاقتناع بيقينية مطلقة من لدن القدماء، قبل القرن العشرين، فمرّها إلى أنّ القدماء كانوا يفكرون في حدود مجال بعينه ظناً أنّه المجال المنشأ الوحيد الممكن.

(4) المقوّمات الإستميّة لدى الأفراد تتغيّر، فيزداد تيقنهم أو يضعف، أو يزداد ظنهم أو يضعف، باعتبار تغيّر الاستعدادات الإدراكية والتعرفية، ولا يتعلّق الأمر بالعبارات والمعاني في حدّ ذاتها، عندما تُعرّف في إطار نسق. وتعلّق الأفراد بالأفكار والقيم والمعتقدات لا يخضع لمقاييس قارّة، لأنّ مستوى التكوين والقدرة على التعقيل والتمييز عوامل متشابكة تتغيّر في ضوء تغيّر الظروف وإدراك المصالح.

(5) لكن، لا يمكن أن تتحوّل قيمة العبارات من ظنّ إلى يقين ولا أن تتحوّل من يقين إلى ظنّ. كل ما في الأمر أن متداولي الأفكار والمعتقدات، بأولياتها ومسلماتها الصريحة والمضمرة - وما أكثر المضمّر، وهو مصدر كثير من المتاعب - قد يثقون أو لا يثقون في بعض الأفكار أو يعتقدون إياها بدون فحص.

(6) والثقة بالذات تتعلّق بطبيعة المعرفة والمسوّغات النظرية. فأنا لا أفهم شيئاً في علم الفلك المعاصر، لأنّه مجرد، يدرس أموراً لا تراها العين الطبيعية؛ ولكنني أعرف أن هذا العلم يعتمد على توظيف الرياضيات لحساب الأحجام

والمسافات والمقادير والعلاقات، فأثقت في ما يكشف عنه البحث عن نظام الكون، مع قدر من الشك المقبول في الأمور الطرية التي لا زالت تحتاج إلى مزيد تمحيص.

(7) يوجد من الناس من يعتقد متيقناً أن تصوّره للكون والألوهية والتاريخ والمعرفة فوق كل شكّ، مستنداً إلى مرجعية عقيدية-فكرية قد لا يفهم كل العبارات اللغوية البسيطة التي يُعبر بها عن مبادئ ومسلّمات هذا تصوّر. فهو لا يتبعون آراء معتقدين آخرين من منطلق الثقة والقرابة والإحساس بالطمأنينة؛ ولكنّ الطمأنينة وضع نفسيّ وليس ضمانة لليقين، لأنّ الطمأنينة قد تتكوّن لدى الفرد حتى على أساس فكرة هشة أو خاطئة.

(8) فالليقين إذن متعلّق بالمعرفة والاعتقاد. وهذان العنصران يتداخلان بدرجات معيّنة حسب التكوين الفكري للأفراد وحسب الظروف المجتمعية والثقافية. والمعرفة العلمية تقدّم أدلة وبراهين ذات نصيب مهمّ من الوثاقة يستطيع المرء اختبارها بنفسه. أما التعلّق بأفكار ومعتقدات لا سبيل إلى اختبارها، عن طريق الثقة وحدها، موقف غير عقلي ولا يساهم في تقدّم الفهم. وهناك من يتسرّع إلى الإعلان عن انخراطه في الجديد حتى قبل فهمه، وهذا أيضاً من قبيل المبالغة في الثقة.

(9) والمبدأ الذي يُفترض أن يحتكم إليه المرء، إن كان الغرض هو الفهم العقلي للمسائل المتعلقة بالوجود والفكر، أنّ كل جزء من المعرفة والمعايير، قابل للأخذ والردّ، دون أن يلزم عن هذا المبدأ أنّ كلّ الأفكار سواسية وأنّ كل الأدلة متكافئة.

(10) أما الظنّ فهو سمة أساسية للمعتقدات والمعارف العامة وما يروج في المجتمع من أحكام مسبقة، التي تكون مسنودة بوظائفها النفسية والاجتماعية. وهذه المعارف تقرّيبية، وهي مستويات في التحديد والتقدير؛ فمن الطبيعي أن يتزايد الظنّ في شأنها ويتناقص حسب الظرفيات.

ربما أصاب لوي ليرد إذ كتب: «لا يوجد نزاع حول الطابع الكوني للعبارات الهندسية. فالبرهنة التي بُرهن عليها في مكان ما من الفضاء صادقة في كل الفضاء. ولكن هذه العمومية غير المقيّدة، مع ذلك نسبيّة. فليست كلّ الظواهر الخارجية ذات ترتيب هندسيّ محض. [...] إن الخاصية الكونية للعبارات الهندسية ليست إلا نسبيّة.

وكذلك شأن الضرورة المطلقة المنسوبة لها. وهنا يجب التمييز بين العبارات المشتقة والعبارات الأولى. فالأولى ضرورية، إذ هي مستنبطة من الثانية. [...] لكن العبارات الأولى التي منها تُستخرج كل العبارات الأخرى، هل هي ضرورية بنفس الشكل؟»⁽⁵⁰⁾. وهنا تكون معاودة التنقيب من صميم الفاعلية العلمية.

خاتمة

المكوّنات الجوهرية للعبارات التي يمكن أن يُقال عنها إنها يقينية لا تتعلق بالظواهر الطبيعية و/أو التاريخية، لأن هذه الأخيرة معرّضة للتغيّر. فالزاوية والضلع والعدد إنشاءات عقلية لا تخضع للطرفيات العامة، بل تتبلور في إطار إبدال مفهوميّ ينضج في مقام تُسود فيه قيم عقلية. والدعامة الأساسية لادّعاء اليقين هي تقديم البرهنة على الدعاوى. ولا يكفي صياغة برهان مجرد، بل يجب بيان أن البرهنة في متناول كل واحد مستعدّ على متابعة خطواتها؛ أي أنه من الممكن إنجاز البرهنة من قبل كل عاقل ذي تكوين في الميدان. وبقدر ما تكون البرهنة صريحة ومتراطة الخطوات، يمكن أن يلتفت حولها المهتمّون وينخرطوا في بنائها وإعادة سبكها، حتى يجد كل مشارك ضالّته فيها.

(50) Louis Liard, La science positive et la métaphysique, 3^e édition, Paris : Félix Alcan, 1893, pp. 11-12.

هذا القول يخالف قول ابن سينا قبله. ويبيّن ليرد رأيه على اعتبار البرهان في الرياضيات أقوى البراهين. فيقول: "منهج العلوم الرياضية هو البرهان. [...] والغاية من البرهان هي تثبيت العبارات الصادقة (الحقائق، بمعنى ضيق) الضرورية؛ وهو يفعل ذلك من خلال بيان أن هذه العبارات الصادقة (الحقائق، بمعنى ضيق) نتائج منطقية ناتجة عن عبارات صادقة (حقائق، بمعنى ضيق) المقرّور بها باعتبارها بديهية أو مبرهنة من ذي قبل".

Louis Liard, Logique, 3^e édition, Paris : G. Masson, 1892, p. 68.

تفترض العقلية العلمية ترتيباً للمسائل المبحوثة. وعلى أثر كل تحوّل مفهومي، يمكن إعادة سبك الأحكام المتعلقة بتلك المسائل. إذ تُقيّد كلها بمجال للقول بناء على خصائص معيّنة. وتحدّد تلك الخصائص من خلال الفحص والحوار والحصص. وهكذا فمجال القول يُبلور نظرياً، ويؤثّر بالكائنات والعلاقات التي تشتغل عليها فاعليّة البحث. وبما أن فاعلية البحث ديناميّة متّصلة من البناء والتقد والتحصيص، فالعلوم تكون كلها في جلّ مراحل نموّها في وضع تحوّل مفهومي لا ينقطع ولا يكتمل؛ ولحظات الاستقرار المفهومي فيها قليلة. ولذا تقتضي اليقظة الإستراتيجية اعتبار كل صواب نسبياً، أي مقيداً بمجال للقول هو بالذات في طور تهذيب مستمر.

إن صفتي الظن واليقين وضعان إستيميان يتوقفان على متداولي المعرفة، حسب مستوى الإلمام والانخراط في البحث. أما الأبنية المفهومية في حد ذاتها فليست ظنية صرفة ولا يقينية صرفة؛ إنما هي في أطوار من البناء وإعادة السبك والمراجعة، دون تكذيب لما سبق البرهنة عليه. ودرجة صواب تفسير علمي ما تتوقف على مدى بلورة المجال وقوة البرهنة. ولن تبقى هناك ضرورة التأكيد على أن المعرفة العلمية معرفة بالكيلات، لأن الكليات بالذات يجب أن تُقيّد في مجال محدد؛ فينتفي الفاصل بين الكلي والجزئي في العلم، ويبقى الأمر متعلقاً بسعة المفاهيم ومدى العلاقات بين مضامينها.

قدم الكتابة وانتشارها عند العرب في شمال الجزيرة العربية

جمال ضاهر، عبد الكريم البرغوثي، نديم مسيس

دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية

جامعة بير زيت - فلسطين

مقدمة

مدى انتشار الكتابة في عصر ما قبل الدعوة، وليس مجرد وجودها، هو «موضوع الخلاف وموضعه؛ والشائع المعروف حسب مصادر التراث، أنها قليلة الذبوع، محصورة الانتشار بين أفراد قلائل من هذه القبيلة أو تلك». (أبو علي 117، 1988) الاعتقاد بجهل عرب ما قبل الدعوة للكتابة، هو «الصفة الغالبة والسمة الظاهرة التي يكاد لا يشذ عنها كتاب قديم»، (ناصر الدين الأسد 40، 1978) والتي أخذ بها الغالبية منذ القدم، مُرددة، تأكيداً لها عبر التاريخ، مروراً بالجاحظ (البيان والتبيين، الجزء الثالث، ص 28) وحتى عصرنا الحالي، عند العرب وعند غير العرب على حد سواء. بل وبحسبها تم تفسير الكثير من آيات القرآن الكريم، من مثل الآية (2) من سورة الجمعة، في قوله تعالى ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾، والتي أخذت معناها عند الطبري (الجزء الثامن والعشرون، 625 / الجزء الثاني، 153 - 154) والبغوي (المجلد الثامن، 113) والقرطبي (الجزء العشرون، 452) أن العرب أمة لا تكتب ولا تقرأ. وهذا، الأخذ بجهل عرب ما قبل الدعوة للقراءة والكتابة، تم من دون تمحيص، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار الكثير من الدلائل التي تشير إلى غير ذلك، من مثل

حركة التحولات الحادثة في خطوط الأبجدية، والتي من الممكن تتبعها من خلال النقوش التي وجدت في أنحاء الجزيرة العربية. فلما «شرع علماء أوروبا في القرن الماضي يبحثون عن آثار عربية في جزيرة العرب وكشفوا عن بعض الكتابات في بلدان اليمن ذهبوا إلى أن هذه المناطق الجنوبية من الجزيرة العربية هي وحدها التي تشتمل على كتابات عربية جاهلية ولكنهم لما اتسعت معارفهم في الآثار العربية اتضح لهم أن جميع بلدان الجزيرة العربية تشتمل على كتابات قديمة»، (ولفنسون 228، 1980) ويكاد لا يخلو حجر في جنوبها وقلبها «وشمالها من نقش تذكاري نقشه كتاب محترفين أو غير محترفين من الرعاة ورجال القوافل». (ضيف 2003، 32)

كذلك أيضا، من الممكن أن نقف على نضج الكتابة، وعلى الحاجة لها وعلى كثرة استعمالها من مجرد تحول اليمن، رغم تاريخه وحضارته⁽¹⁾، «إلى الكتابة الأخرى (كتابة عرب الشمال) لتكون كتابة العرب جميعا قبل الإسلام بقرون». (الأحمدين 1999، 7) إذ أن التحول من كتابة لأخرى، لا يكون إلا عندما تتطلب الحاجة ذلك.

من الممكن أن نجد دلالات على شيوع الكتابة وانتشارها في عصر ما قبل الدعوة أيضا في عصر ما بعد الدعوة، مثل وجود العشرات من الرجال الذين كتبوا الرسول الله، (نولدكه 2008، 15) والذين، بعد أن يعدد المسعودي أسماءهم، (التنبية والإشراف، 282 - 284) يعقب بقوله «إنما ذكرنا من أسماء كتاب صلى الله عليه وسلم من ثبت على كتابته، واتصلت أيامه فيها، وطالت مدته، وصحت الرواية على ذلك من أمره، دون من كتب الكتاب والكتابين والثلاثة إذ كان لا يستحق بذلك أن يُسمى كاتباً ويضاف إلى جملة كتابه». (التنبية والإشراف، 284) وهذا الشيوخ للكتابة، هو ما جعل عمر بن الخطاب يقول «لا يملين في مصاحفنا إلا غلمان قريش وثقيف»، وهو ما جعل عثمان بن عفان يقول «اجعلوا المملي من

(1) فقد شوهدت آثار الكتابة العربية في «جزر الأرخبيل بحروف عربية على غير رسم الحروف الفينيقية، ولأن تاريخ الاحتلال الفينيقي لبلاد اليونان على قدمه، يدل على سبق الهجرة إليها من البلاد الشرقية، كما يدل على تتابع الهجرة قبل ذلك من الناحية الآسيوية». (عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، من دون تاريخ، 32)

هذيل والكاتب من ثقيف» (ابن فارس ، الصاحبي ، 28)، فلو كانت الكتابة قليلة بين العرب لقبل عمر وعثمان من أي كاتب أن يكتب.

ونجد في القرآن الكريم إشارات عديدة تشير إلى أهمية الكتاب والكتابة عندهم، من مثل:

﴿وقالوا أسلصير الأولين اكتتبها، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا﴾
(سورة الفرقان، آية 5)

﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا... أو يكون لنا بيت من زخرف أو ترفق في السماء، ولن نؤمن لرقيمتا حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه... فقل سبحانه يوحى لكنت إلا بشرا رسولا﴾ (سورة الإسراء، آيات 90 - 93)

﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرص أو فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سر مبین﴾ (سورة الأنعام، آية 7)

هذه الدلالات، لم تؤخذ ولم تشكل عاملا لإعادة التفكير بالاعتقاد بأن الكتابة لم تكن «منتشرة في بلاد العرب بل كان لا يعرف القراءة والكتابة منهم إلا القليل النادر»، (ولفنسون 1980، 170) سوى عند البعض القليل من أمثال الباحث ناصر الدين الأسد.

سنقوم، في هذا البحث، بإعادة بنينة لحركة تاريخ الكتابة في شمال الجزيرة العربية، مبرهنين، أو، على الأقل، مدللين على أن الكتابة عندهم، كانت موجودة منذ القرن الخامس عشر ق . م في أقل تقدير، وأن انتشارها بدأ في القرن العاشر ق . م، بل وقبل ذلك. وهذا من خلال إعادة تفسير للمعطيات التاريخية المتعلقة بموضوع بحثنا، معتمدين على نظريات علمية تم اعتمادها في هذا المجال، وعلى معارفنا بحركة تاريخ الكتابة عند شعوب أخرى.

وكما فعلنا في بحث آخر، «عرب ما قبل الدعوة: تفنيد لتصور سائد»، سنعتمد في بحثنا هذا على افتراض نظري أساس، ولأهميته سنذكره هنا أيضا، ألا وهو أن العرب مثلهم مثل سائر الشعوب، وينطبق عليهم ما ينطبق على غيرهم. وهنا، نؤكد مرة أخرى أننا لا نقصد بهذا أنه لا خصوصية للعرب أو لغيرهم،

بل القول إن النظريات في إنطباقياتها الممكنة على سائر الشعوب تنطبق أيضا على العرب. فإذا كان من الممكن أن نعتد نظريات تربط بين النشاط الإنساني المشترك لمجموعات مختلفة وبين تأثير المجموعة وتأثيرها على الأخرى، لتفسير نشأة ظاهرة معينة وتطورها عند الشعوب، يكون من الممكن أيضا أن نستعمل ذات النظرية لتفسير نشأة نفس الظاهرة وتطورها عند العرب. بكلمات أخرى، الافتراض الأساس، هنا، هو أن العرب لا يشكلون نوعا خاصا، لا مثيل له بين شعوب الأرض، ليس بالمعنى الإيجابي للكلمة ولا بمعناها السلبي، بل هم مثلهم مثل سائر الشعوب، بتفاعلاتهم وبطرائق تأثيرهم وتأثرهم ببيئتهم وبما يدور من حولهم.

تعريف وتأطير

يقول أحمد عثمان إن عربا، في القرن الرابع عشر ق. م، رافقوا موسى وبني إسرائيل عندما ارتحلوا من رعمسيس إلى سكوت، معتمدا بذلك على ورود التعبير «**עַרְבֵי**»، والذي يلفظ في اللغة العربية «عرب راب»، في الإصحاح الثاني عشر من سفر الخروج، وتفسيره كإشارة إلى عربية المجموعة التي رافقتهم في صعودهم من رعمسيس إلى سكوت. (في الشعر الجاهلي واللغة العربية، 47)

التعبير «**עַרְבֵי**»، لا يشير إلى العرب، بل ولا يشير إلى شعب أو مجموعة بعينها، إنما يعني، ليس فقط في هذا الموقع من التوراة، مزيج وخليط من غير اليهود، وهذا هو معناه في قواميس اللغة العبرية جميعها، وهذا هو المعنى الذي أخذ هذا التعبير في الترجمة العربية لهذا المقطع، حيث جاء: «فارتحل بنو إسرائيل من رعمسيس إلى سكوت نحو ست مئة ألف ماش عدا الأولاد. وصعد معهم لفيف كثير أيضا مع غنم وبقر مواش وافرة جدا». غير أن الإشكال، باعتقادنا، لا يبدأ هنا، بل بلجوء عثمان وتبعه للفظ «عرب» في التوراة من أجل تحديد حركة العرب وأماكن تواجدهم في العصر القديم. فحتى لو افترضنا أن المقصود من اللفظ **עַרְבֵי** هم العرب، فإن اللفظة «عرب» أطلقت عند القدماء على كل من سكن الجزيرة العربية، (محمود 1995، 15)، الأمر الذي يعني أنه حتى لو كان المعنى الذي أعطاه عثمان للفظ **עַרְבֵי** صحيح، فإن المجموعة التي رافقت

بنو إسرائيل من رعمسيس إلى سكوت، قد تكون أي من الشعوب التي سكنت الجزيرة العربية في ذلك الحين⁽²⁾. وما يزيد من صعوبة تحديد الأقوام العرب، لتتبع حركتهم وأماكن تواجدهم في التاريخ القديم، هو ورود أسماء تنطبق عليهم وعلى غيرهم من الأقوام في النصوص القديمة، من مثل الإسم (عمو)، ويعني البدوي والآسيوي. (حتى 2007، 62) والبدو والبادية والبداة والبداوة والبداوة : خلاف الحضرة. (لسان العرب، مادة ب. د. و) وسمي الحضرة بدواً لأنهم من براز من الأرض، وليسوا في قرى تسترهم أبنيتهما (مقاييس اللغة) ومن هنا قوله تعالى : ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِنَ الْيَمِينِ﴾...⁽³⁾، (سورة يوسف، آية 100) كذلك هو الأمر أيضاً بالنسبة للآسيوي، فهو أسم دال على مجموعات وشعوب مختلفة. هذا بالإضافة إلى أن الإشارة إلى بلاد العرب، لم تكن هي الأخرى واحدة في النصوص القديمة، فالأسم (تا - نثر) والذي يعني في النصوص المصرية «أرض الإله»، (سيد 1979، 39) يشير إلى «المناطق الشرقية التي كانت الجزيرة العربية جزءاً منها، أو هي في بعض هذه النصوص الجزيرة العربية نفسها». (سيد، 1979، 43)

من هنا، ومن دون الدخول إلى السجال الحاصل بخصوص عربية البابليين⁽⁴⁾ أو غيرهم، فإننا لن نتبع ظهور لفظة «العرب» أو ذكر الجزيرة العربية، في الأدبيات القديمة، من أجل تتبع حركة تاريخهم، وأخذنا بصدق الإدعاء، كما هو متعارف عليه، أن «أول إشارة ثابتة إليهم، هي تلك التي وردت في نقش للملك الآشوري شلمنصر الثالث الذي قاد في السنة السادسة للملكة حملة على ملك دمشق الآرامي وحليفه آخاب ملك إسرائيل وجندب أحد مشايخ العرب، فاصطدم الجيشان في قرقر شمالي حماة عام 853 ق.م»، (حتي 2007، 66) إنها هو لتيقنا بأن الأسم

(2) أنظر بهذا الخصوص : جواد علي، الفصل، الجزء الأول، 18 - 21.

(3) التسويد من عندنا.

(4) أنظر بهذا الخصوص : ديزيره سقال 1995، 25 وما بعدها؛ جرجي زيدان 1922، 52 - 55 عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، من دون تاريخ، 19.

«جندب» هو أسم عربي⁽⁵⁾ ولمعرفتنا بأن المقصود هنا هم الثموديين (ولفسنون 1980، 173) الذين سكنوا في الحجر، وهي أرض جبلية حفر الثموديون بيوتهم فيها، وآثار مدائن ثمود ظاهرة حتى الآن، وتسمى مدائن صالح. (السايع 2000، 4) وفي هذا أتى ذكرهم في القرآن الكريم، من ذلك: ﴿لَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسِلِينَ﴾ «80» وَأَتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ «81» وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ «82» فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ «83» فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «84» (سورة الحجر).

بهذا، سيكون تتبعنا لحركة تاريخ العرب، في سياق بحثنا هذا، إما من خلال ذكر أسماء قبائلهم أو من خلال ذكر مكان سكنائهم.

لا حاجة لذكر جميع الأقوام العرب كم عددهم، ولا حاجة للإشارة إلى مواقع سكنى كل قوم منهم في جزيرة العرب، فمعلومات كهذه متوفرة، وبكثرة، في معظم الأبحاث الخاصة بتاريخ العرب⁽⁶⁾، وسنكتفي بالإشارة إلى أننا نعتبر الأنباط، مثلهم مثل الثموديين واللحيانيين، عرب، وثلاثتهم موضوع بحثنا هذا، يشتركون بضمومية تاريخهم السابق لأول ظهور ثابت لهم. فتماما كما أنه ليس من معرفة يقينية عن حركة تاريخ الثموديين قبل أول ظهور لهم على مسرح التاريخ في القرن التاسع ق. م، كذلك الأمر بالنسبة لتاريخ اللحيانيين السابق للقرن السادس ق. م، وكذلك أيضا بالنسبة للأنباط، «فإن الظلام يحيط بحوالي ثلاثة قرون من بداية تاريخهم»، (عباس 1987، 29) أي بثلاثة قرون من القرن السادس ق. م⁽⁷⁾.

(5) وقد وردت أسماء لعرب في التوراة، أنظر بهذا الخصوص :

I. Eph'al, «Arabs» in Babylonia in the 8th Century B. C 1974

(6) من مثل : أحمد أمين، فجر الإسلام 1969 علي أكبر فياض، تاريخ الجزيرة العربية والإسلام، 1993 عبد الله بن الغنيم، أقاليم الجزيرة العربية 1981.

(7) وإن كان هنالك من يرى أن الثموديين والأنباط من أصل واحد، يرجع إلى بابل، (تاريخ الطبري، الجزء الأول، 207 المسعودي، مروج الذهب، الجزء الثاني، 46)

قدم الكتابة

يفسر بروكلمان حركة تاريخ الحروف الصوتية، من ظهور واختفاء، اعتماداً على وجود ما يحفظها ويحدد معالمها، (بروكلمان 1977، 16) «فإذا كانت أصوات الصفيير، قد تميز فيما يبدو بعضها عن بعض في الآشورية، تميزاً أشد مما في البابلية، فإن ذلك لا يرجع في الواقع، إلا إلى تطور كامل في الكتابة.» (بروكلمان 1977، 17).

التمييز بين أصوات الصفيير، يشير إلى خروج اللغة من طور السذاجة، أو، وللدقة، هو انعكاس لطور من أطوار المعرفة الفاعلة في تحديد هيئة اللغة وهويتها، وهو طور من أطوار الوعي لوظيفة اللغة ولعلاقة الدوال بالمدلولات، إذ أن التمييز بين الأصوات والإتفاق حولها، كشرط لإمكانية الاتصال والتواصل، هو شرط من شروط تخليق الدوال. التمييز بين الأصوات المختلفة من ذات النوع، بين أصوات الصفيير على سبيل المثال، هو شرط إمكانية تعدد الدوال وكثرتها، فكلما كان عدد الأصوات قليلاً كلما قلت إمكانية تعدد الدوال، والعكس بطبيعة الحال صحيح. الأمر الذي يعني أن اللغة، في حالة التمييز بين أنواع الأصوات وكثرتها، لا تكون عائقاً أمام التمييز الدقيق بين الدوال في إشارتها إلى مدلولات، الأمر الذي لا ينتج ما لم تكن حاجة إليه. الحاجة لتعدد الأصوات، بإشارتها إلى حاجة للتمييز بين الدوال، تشير إلى حاجة صاحب اللغة للتمييز بين المدلولات كنتائج لمعرفة خصائصها، أي، وبكلمات أخرى، الحاجة للتمييز بين الدوال، تشير إلى توسع مدارك صاحب الحاجة وإلى نمو معرفة. فتحديد المعنى هو رسم لحدود المدلول وهو رسم لحدود التداول بالدال، أي أنه فعل تمييز فتصنيف فتأطير لمعرفتنا، يرافقه تمييز فتصنيف فتأطير للأصوات من أجل الفصل بين ما يُشير إليه دال عن غيره، كشرط ضروري لإمكانية تناقل المعارف، بل وكشرط ضروري لمجرد إمكانية الاتصال والتواصل، ضمن منظومة، ليس فقط بين مختلفين بل أيضاً بين الإنسان ونفسه. وعليه، فإن التمييز بين الأصوات، كمؤشر لنمو الحاجة لتخليق العلامات، هو دلالة على صيرورة نضج فكري ونمو معرفي.

من هنا، اشتراط التمييز بين أصوات الصغير بوجود الكتابة، يعني أن «تاريخ الكتابة هو تاريخ المعرفة»، (دريدا 2008، 523) بل ويعني أن فكرة «العلم نفسها ولدت في مرحلة معينة من تاريخ الكتابة»، (دريدا 2008، 97) الأمر الذي يجد له تأكيداً في حركة تاريخ العلامة بحد ذاتها، فالتمييز والفصل بين الدال والمدلول، كأحد المركبات المؤسسة للطريقة العلمية، بل كشرط لمجرد إمكانية الحديث عن موضوعية المعرفة، «رغم حضوره في الفكر اليوناني، في عصوره الذهبية عند أفلاطون وأرسطو، لم يكن واضحاً بشكل صريح إلا مع الرواقين». (إيكو 2007، 51) من هنا، وبهذا المعنى، يرى ابن خلدون أن «الكتابة تكسب صاحبها عقلاً». (المقدمة، 428) وتفسير ذلك عنده هو «أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني في النفس ذلك دائماً فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يُكسب العلوم المجهولة فيُكسبُ بذلك ملكة من العقل تكون زيادة عقل». (المقدمة، 428 - 429)

انطلاقاً من هذا الفهم لدور الكتابة في نضج الفكر وفي تاريخ المعرفة، يشترط أحمد عثمان تطور ونضج الأدب بوجود الأبجدية، فالسبب، كما يقول، «في أننا لا نملك شيئاً من التناج الأدبي الإغريقي قبل منتصف القرن الثامن بسيط وهو أن الإغريق لم يعرفوا الأبجدية قبل ذلك التاريخ فلما عرفوها استطاعوا في خلال أربعة أو خمسة قرون أن يكتبوا بها أدباً من أرقى الآداب العالمية». (عثمان 1984، 20) الأمر الذي ينسجم مع فصل برنال بأن انتقال الأبجدية إلى بلاد الإغريق لم يكن، كما حدد علماء الدراسات الكلاسيكية، في القرن التاسع أو القسم الأخير من القرن العاشر ق.م، ولم يكن، كما حدد بعض المتخصصين، في القرن الحادي عشر، بل لا بد وأن يكون قد تم قبل 1400 ق.م. (برنال 2002، 190)

من دون الرجوع إلى تأريخ النقوش العربية الشمالية بحد ذاته؛ أخذاً بهذا الفهم لعلاقة الكتابة بالنضج المعرفي عامة وبالأدبي خاصة، واعتماداً على قول غويدي إن أغلب النصوص التي اكتشفت في الجنوب وتخص المعينين والتي ربما تعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد، تكشف في أقل الاحتمالات عن وجود أدب،

(غويدي 1986، 86 - 87) نستطيع التقرير بأن الكتابة، عند عرب الجنوب على الأقل، وجدت قبل القرن التاسع ق.م بخمسة أو أربعة قرون على الأقل. وبالتالي، فإن تأريخ لويس عوض، أو غيره، للعرب بأنها أمة حديثة نسبياً إذا قيسَت بما جاورها من الأمم، وذلك لأن التأريخ للحضارات يتحدد ببداية عصر التدوين واستعمال الأبجدية. «وبهذا المقياس يجب أن نبدأ تأريخ الحضارة العربية الشمالية في وسط شبه الجزيرة العربية - بما فيها الحجاز - ببداية القرن الثاني قبل الميلاد، أي بنحو ثمانمائة سنة قبل ظهور الإسلام، أما تأريخ الحضارة العربية الجنوبية (أي سبأ ومعين وقتبان) فيبدأ نحو 800 ق.م» (عوض 2006، 31) لا بد وأن يكون خاطئاً بالنسبة لعرب الجنوب. واعتماداً على ما جاء في النقوش اللحيانية المكتشفة مؤخراً، بإمكاننا تخطيء لويس عوض أيضاً بتأريخه للكتابة عند عرب الشمال. فقد وجدت في النقوش اللحيانية، والمؤرخة ما بين القرن السادس والقرن الثالث ق.م، «بعض الجمل التي تكاد تكون قريبة من لغتنا العربية الفصحى». (أبو الحسن 2002، 305) وجود لغة قريبة من شكلها الذي نعرفه قبيل الدعوة تعود إلى هذه الفترة، والذي لم تصل إليه «إلا بعد مراحل طويلة من النمو والتطور» (ضيف 2003، 117) يعني أن الكتابة كانت معروفة عندهم قبل تأريخ هذه النقوش بزمان لا يقل عن الخمسة أو الأربعة قرون قبل القرن السادس ق.م.

من الممكن، بطبيعة الحال، أن نخطئ تحديد لويس عوض لتقديم استعمال الأبجدية عند العرب، من ناحية، وأن نؤكد فهمنا لدور الكتابة ووظيفتها في تأريخ المعرفة، من الناحية الأخرى، اعتماداً على تأريخ النقوش بحد ذاته. فيعود تأريخ أحد النقوش اللحيانية الذي وجد بين النقوش الآشورية إلى ألف ق.م تقريباً (Dahl, 1890, 157) ويعود تأريخ بعض النقوش الشمودية التي وجدت في الجزء الجنوبي الشرقي من منطقة تبوك إلى القرن السابع ق.م، في أقل تقدير. (السعيد 2004، 183)

غير أن اقتصار الاعتماد على تأريخ النقوش من أجل الفصل في القول بخصوص قدم الكتابة و/أو بخصوص انتشارها يؤدي، بشكل عام، إلى سوء التقدير وإلى خطأ في الحكم، فحتى لو لم يتم العثور على نقوش عربية شمالية ترجع

إلى القرن الحادي عشر ق. م، فهذا لا يعني أن الكتابة عندهم لم تكن موجودة في هذه فترة، «فقبل العثور على ألواح «إليه» في 1975، لم يكن لدينا أي شاهد على الإطلاق على معرفة الكتابة في بلاد الشام في الألف الثالثة ق. م. هذا، بينما نعرف الآن أن بلاد الشام كانت تضم بين سكانها طبقة مثقفة ملزمة بالكتابة، وأن رجالا كانوا يسافرون من وادي الرافدين لكي يدرسوا في مدارس إليه.» (برنال 2002، 96) لهذا، ومن أجل تجنب الأخطاء في تقدير قدم الكتابة و/ أو قدم انتشارها، علينا الأخذ بعين الاعتبار مركبات أخرى، مثل نضج اللغة وخصائص النقوش وكتابتها.

عدم الأخذ بعين الاعتبار مركبات كهذه، بتأثيره في تحديد تاريخ الكتابة، سيؤثر في تحديد قدم حركة تاريخهم المعرفي، وبالتالي في فهمنا وتعاملنا معهم. فإذا كان تاريخ الكتابة هو تاريخ العلم، فإن الوقوف على قدمها وعلى حركة تاريخها هو وقوف على حركة تاريخ العلم وقدمها عندهم، وبوصف الكتابة كذلك، فمن شأن الفصل بخصوص قدمها أن يجعل البحث في لغتهم وفي تاريخها، في تضمينها لمعارفهم وفكرهم، من حيث قدم ارتباطها بحركة تاريخ العلم عندهم ومن حيث تعبيرها عن أنماطهم المعرفية ونظرتهم العلمية. الأمر الذي من شأنه أن يؤثر في تحديد الإطار العام لإعادة رسم كامل الصورة التي خطها الأقدمون لهم، من مسلمين وعرب، وأخذها المستشرقون من بعدهم، وما زال يتناقضها المعاصرون. والذي بدوره، وبطبيعة الحال، سيؤثر في فهمنا للمعطيات التاريخية زمن الدعوة.

خصائص النقوش وانتشار الكتابة

كشفت النقوش اللحيانية التي وجدت في منطقة العلا، والتي يعود بعضها إلى القرن السادس ق. م، عن شواهد عديدة تشير إلى أن الكتابة عند اللحيانيين لم تقتصر على كتاب محترفين أو على فئة بعينها، بل كانت منتشرة بين جميع الفئات الاجتماعية والاقتصادية على حد سواء، الأمر الذي يفيد بأن معرفتهم بالكتابة، أيّاً كانت خصائصها، كانت معرفة مشتركة للجميع في ذلك الحين، فبعض النقوش مكتوبة بحروف بارزة، وبعضها مكتوبة بحروف غائرة، وأخرى مكتوبة بطريقة

نقر الحرف على الصخر، وذلك تباعا للوضع الاجتماعي والاقتصادي لصاحب النقش. وأبرزت النقوش الثمودية التي وجدت في تيماء، وهي من أقدم المراكز التجارية في الجزيرة العربية، «جملة من القضايا الهامة في تاريخ العرب القديم، لعل أهمها تأكيد انتشار ثقافة الكتابة بين سكان تيماء آنذاك، وهذا ما يشهد عليه تنوع أسماء أصحاب النقوش وكثرتهم.» (السعيد، 2004، 184 - 185). الأمر الذي يتأكد أيضا من مواضيع الكتابات الثمودية التي وجدت في سكاكا، فمن النقوش نجد كتابة مثل «تحيات لحباب، (الذي) رحل (بعُدَ)»، (الذبيب، 2002، 40) أو من مثل «بواسطة عذار وتمنى (رغب في) امرأة لعوب (فاجرة) وخمرة في قلب هذه الأرض الحرباء (الغليظة)، الذي يفترض أن عذار كان مكلفا بحراسة الطريق التجاري أو مراقبته، وفي لحظة ما - كما يحدث لجميع الجنود الذين يمضون وقتا طويلا في مهمات ميدانية نائية - تمنى ساعة فرح ومرح تشاركه فيها امرأة لعوب.» (الذبيب، 2002، 107)

إن صح تفسير هذه المعطيات على أنها شواهد تشير إلى ظاهرة انتشار الكتابة في القرن السادس ق. م، فعلى هذه المعطيات، بوصفها دالة على حاجة وعلى كثرة استعمال، أن تنسجم مع خصائص النقوش العربية الشمالية ومع مميزات الكتابة عندهم في ذلك الحين. والذي يحد ذاته، أي الإنسجام، يمكن أخذه كدليل على أن انتشار الكتابة عند العرب في الشمال بدأ قبل القرن السادس ق. ف بكثير، إذ أن الحاجة وكثرة الإستعمال تولدان ضمن حركة التاريخ، وتتنجان، عبر الزمن، ملكة وإتقان.

إضافة إلى تميز النقوش اللحيانية التي تعود إلى الفترة الواقعة بين القرن السادس والثالث ق. م، بالعناية وبترتيب وتوزيع السطور على المساحة المراد عليها، والتي تؤكد، من حيث كونها نقشت من قبل أشخاص مختلفين، معرفة اللحيانيين بأدوات الكتابة وتمكنهم منها، بجميع فئاتهم في القرن السادس ق. م، وبالإضافة إلى وجود أشكال هندسية متعددة للحروف عندهم، (علي، 1950، 232) فقد اعتمد اللحيانيون نظامين للعد والترقيم، الأولى أن تكتب كتابة أي بالحروف حسب نطقها والثانية تكتب بالأرقام، (أبو الحسن، 2002، 306) وكذلك اعتمدوا

نظامين لكتابة الأعداد المركبة، «فحينما يتقدم المعدود يتقدم عدد العشرات على الآحاد، وفي حال تأخر المعدود يتقدم الآحاد على العشرات». (السعيد، 1420 هجري، 12 - 13)

قبل تناول خصائص النقوش اللحيانية وقواعد الكتابة ومميزاتها عندهم وقبل البحث في دلالاتها، علينا الإشارة إلى وجود من يرى بتعدد أشكال الحروف عند اللحيانيين كإشارة ودلالة على عدم التقيد بهندستها. (أبو الحسن 1997، 39) بداية، علينا التنويه أن وجود أشكال هندسية مختلفة للحروف، بغض النظر عن طبيعة الاختلاف بين الأشكال وبغض النظر عن أسبابه، يشير، بحد ذاته، إلى استعمالها من قبل أشخاص مختلفين، أو على الأقل، إلى طول وإلى كثرة استعمال، فقلة استعمال أداة أي كانت، يكفل بقاءها في حالتها الأولى ويكفل وجود شكل واحد لها.

من أجل الفصل بخصوص تعدد أشكال الحروف ودلالاته، علينا أن نأخذ الخصائص العامة للنقوش اللحيانية، بعين الاعتبار، وأن نفسره ضمنها. فنحن لا نستطيع، على سبيل المثال، تفسير وجود أشكال هندسية مختلفة للحروف العربية اليوم على أنه نتاج لعدم تقيد أو لعدم اهتمام. اهتمام اللحيانيون بتوزيع الحروف والكلمات على السطور وتوزيع السطور على المساحة المراد عليها، يفيد بأن وجود أشكال هندسية مختلفة للحروف في الأبجدية عندهم، لا بد وأن يكون نتاج عناية واشتغال بالخط. فليس من المفهوم كيف من الممكن أن يُبذل مجهود بتوزيع الحروف والكلمات على السطور ولا يُبذل مجهود واهتمام بهندسة الحروف التي يُبذل مجهود بتوزيعها، فمن يعتني بتوزيع الحروف والكلمات على السطور، يعتني بهندسة ما يعتني بتوزيعه.

بالإضافة لهذا، عدم الإعتناء لا يُنتج أشكالا هندسية مختلفة للحروف، بل شكلا واحدا غير منتظم، وعدم وجود أشكال هندسية مختلفة للحرف، تماما كما عدم وجود نظامين للترقيم وكتابة الأعداد المركبة، هو ما يشير إلى عدم اشتغال واهتمام، وليس العكس. وظهور شكل ثالث للألف في النقوش اللحيانية المتأخرة، والذي يعتبره أبو الحسن «تطورا لحرف الألف في الأبجدية اللحيانية»،

(أبو الحسن 1997، 40) يؤكد ذلك، فإذا كان ظهور شكل هندسي ثالث لحرف الألف دلالة على تطور، فلماذا لا يعتبر وجود الشكلين السابقين لحرف الألف دلالة على حركة اشتغال بهندسة الحرف، أنتجت الشكل الثالث؟

الإختلاف بين أشكال الحرف الواحد عند اللحيانيين هو اختلاف في الخصائص الهندسية للشكل، فرغم أن عدد الأشكال ليس واحدا لجميع الحروف، والذي يشير إلى صيرورة الإشتغال بهندسة الحروف عند اللحيانيين وإلى عدم انتهائها، إلا أنهم استعملوا، بشكل أساسي، نوعين من خصائص الخطوط لتركيب أشكال الحروف على اختلافها، خط منحني وآخر ذو زوايا. استعمال نوعين من الخصائص الهندسية للخطوط، يعني، بحد ذاته، وجود نوعين من أشكال الحروف⁽⁸⁾.

معرفتنا أن النقوش اللحيانية بشكل عام، خاصة تلك التي نقشها كتاب محترفون، لا تجمع بين شكلين مختلفين لذات الحرف في نفس النقش، تجعل الرأي بأن اللحيانيين لم يعتنوا بهندسة الحروف ولم يتقيدوا بها يحتاج إلى كثير من التفسير، بل وتجعل تفسير خصائص الكتابة اللحيانية مُتَعَذراً من دون افتراض وجود أطر منظمة للتدريس عندهم⁽⁹⁾ ومن دون رؤية اشتغالهم بهندسة الحروف، ما بين القرن السادس والثالث ق. م على الأقل، كموضوع اهتمام.

السؤال المطروح هنا، والذي سنحاول الإجابة عنه في الفصول التالية من هذا البحث، هو كم من الوقت يحتاج مجتمع إنساني ما لتحويل هذه المعرفة إلى موضوع يتم تدريسه في أطر منظمة، وكم يحتاج من الوقت لتحويل هندسة الخطوط إلى موضع اهتمامه؟

هنا، وقبل الانتقال للبحث في هذا، لا بد من التوضيح أن الإجابة عن السؤال المتعلق بقدوم انتشار الكتابة عند عرب الشمال لن تكون، بأي حال من

(8) الأمر الذي نجده أيضا في تاريخ الخط المسند، فأسلوب زخرفة الحروف واستخدام الزوايا الحادة، عوضا عن الزوايا القائمة، هو ما يميز الكتابات الجنوبية المتأخرة (السعيد 1417 هـ، 124)

(9) أنظر بخصوص كيفية تعلم القراءة والكتابة : جون ليونز، اللغة وعلم اللغة، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 1987، 21.

الأحوال، إجابة ثابتة لا جدال حولها، من دون دلائل مادية، من مثل اكتشاف نقوش تحمل ذات الخصائص، باللغة الفصحى أو قريبة منها، متعددة المواضيع والأسماء، تشير إلى زمن أقدم من القرن السادس ق . م. لهذا، وبما أنه ليس بين أيدينا نقوش كهذه، فسنعتمد في محاولتنا للإمساك بتاريخهم وبما كان الأمر عندهم في هذه المسألة، على إعادة قراءة لمعطيات تاريخية تفيد بهذا الخصوص.

غير أننا في الوقت الحاضر، اعتمادا على معرفتنا بمميزات الكتابة اللحيانية وخصائص نقوشهم (عنايتهم بتوزيع السطور وترتيبها على المساحة المراد عليها، وجود أشكال هندسية مختلفة لأشكال الحروف...) واعتمادا على كون هذه المميزات وهذه الخصائص مشتركة وعامة، نستطيع الافتراض بأن اشتغالهم بالكتابة وانتشارها بينهم، لا بد وأن سبق القرن السادس ق . م. بكثير، إذ أن عملية الإنتاج، بحد ذاتها، لمعرفة كهذه، تحتاج إلى طول وقت، وكذلك أيضا يحتاج انتشارها بين فئات المجتمع على اختلافها. لا بد من الإشارة، هنا، أن افتراضا كهذا، بتحديد مراحل حركة تاريخ الكتابة عندهم، يسلط الضوء على أطوار حركة تاريخهم المعرفي. فالكتابة، من حيث كونها نشاط اجتماعي لا شخصاني، تشير باتساع انتشارها إلى تخليق إمكانات فضاء للاتصال، اتصالا لا شخصانيا، مع بعضهم، من ضمن ذلك التداول بمعارفهم. بكلمات أخرى، إذا كان تاريخ الكتابة هو تاريخ العلم، فإن تاريخ انتشارها هو تاريخ انتشار العلم، وبالتالي هو أيضا تاريخ تراكمه. من هنا، الافتراض بأن انتشار الكتابة عندهم سابق للقرن السادس ق . م، يعني أن فضاءاتهم الاجتماعية كانت في تلك الفترة جاهزة، أو، على الأقل، في طريقها إلى الجاهزية، للاتصال، اتصالا لا شخصاني الطابع، ولانتشار العلم بينهم ولتراكمه.

أطوار الخطوط وقدم انتشار الكتابة

مرت الكتابة عند العرب بعدة مراحل قبل أن تنتقل، من خلال الأنباط، إلى الخط العربي، وهذا التغير حدث في الحجاز نفسها، «فقد كانت حياة تجارية مزدهرة، جعلتهم يأخذون الخط المعيني أولا، ويتطورون به إلى خطوطهم

اللحيانية والشمودية والصفوية... ومن بعد ذلك هجر عرب الحجاز القلم المعيني وأخذوا يحاولون النفوذ من الخط النبطي إلى خطهم العربي الجديد متطورين به ضروبا من التطور حتى أخذ شكله النهائي.» (ضيف 2003، 35)

أحد محاور الإشتغال بالخطوط عند عرب الشمال، بعد أن تم تطويع الخط المعيني ووضع خطوط خاصة بهم وقبل أن يخرج الخط العربي بشكله النهائي، هو هندسة الحروف، والذي أنتج، عبر الزمن، أشكالا عديدة للخطوط.

يعكس هذا الإشتغال، بمجمله، اهتماما عاما بالكتابة وبأشكال الحروف، كجزء من اهتمام بمنظومة. إذ أن استعمال شكل من أشكال الخطوط، من حيث كونه مركباً لعلامة «تكشف عن معرفة» (بنكراد 2005، 31) متداولة، عليه أن يعمل من خلال منظومة معروفة ومتعارف عليها. العمل على تخليق علامات جديدة، ضمن منظومة، متعارف عليها من قبل الجميع ومعمول بها بينهم، يتطلب، كشرط ضروري لجعلها جزء من مجموع العلامات المتاحة، الاتفاق حولها. فالاتفاق، من حيث المبدأ، هو شرط ضروري لاستعمال الشيء، شكل الحرف في حالتنا، في الحيز العام، وهو شرط ضروري لاعتباره جزءا من منظومة عامة. وبوصفه كذلك، بإمكاننا القول إن العمل على تشكيل الحروف، واختيار شكل من أشكال الخطوط المختلفة واستعماله دون غيره، من حيث كونه جزءا من مجموع خيارات، ومن حيث كون استعماله يتم ضمن الحيز العام ومن قبل جميع الفئات، يشير إلى وعي المجموعة ومعرفتها للمنظومة، وإلى اهتمام خاص عندها، مشترك لها بمجملها. فتماما كما الدلالة بالنسبة لإضافة الأصوات الستة «نخذ، ضغط» في الكتابة، والتي تعتبر من أهم الإبدالات في اللغة العربية، (داوود 2004، الجزء الأول، 65) كذلك هي دلالة توجيه حرف الميم في آخر النقش الذي «يختلف عما هو متعارف عليه في الكتابات اللحيانية» (أبو الحسن 2002 ص 288) وكذلك هي دلالة ظهور أحرف اللين في الكتابات اللحيانية المتأخرة (أبو الحسن 2002، 64) مثل (الياء والواو) كما في (أ و س) التي كانت تكتب (أس) و (ذغ ي ب ت) التي كانت تكتب (ذغ ب ت). (أبو الحسن 2002، ص 28) جميع هذه التغيرات، وكثير غيرها، كجزء من منظومة عامة، والتي تعني

أن اشتغال الأنباط بهندسة الخطوط وإنتاجهم للخط العربي لم يخرج عن دائرة اهتمام عرب الشمال في ذلك الحين، تفيد ليس فقط بمدى اهتمامهم بالكتابة بل أيضا بمدى الحاجة إليها وبمدى استعمالها وانتشارها. إذ أن العمل، بحد ذاته، على إحداث تغييرات بأداة، أي كانت، من أجل تطويرها وجعلها أكثر دقة للتعبير عن المراد، لا يكون إلا عندما تتعاضد الحاجة إليها ويكثر استعمالها، فكثرة عدد المقاشط والمناجل المسننة الأطراف بدقة، التي وجدت في جريكو، على سبيل المثال، هي دليل على أهمية الزراعة بها. (ج. هاوكس، ل. وولي 1963، 34) والسكاكين الحجرية والأواني المنحوتة من حجر الزجاج البركاني، من مخلفات حضارة سامراء، وترجع إلى نهاية الألف السادس ق. م، تدل على تقدم الصناعة واتساع التجارة هناك. (عبد الحليم 1983، 21 - 22)

الآن، إذا أخذنا مفهوم الثورة على أنه يعني «عملية تطور إرتقائية»، (لويد 1992 - 1993، 35) أو تعديل في بنية موجودة، (Aristotle 1964, 190) بإمكاننا القول إننا هنا أمام ملامح ثورة كتابية. هذا النوع من الثورات، والذي يأخذ في العادة عدة أجيال ليأتي بنتائجه في المنظومة بأكملها، من المفروض أن يسبقها تجربة وتراكم معرفي. فالأنباط، الذين يقال إن أول ظهور لهم «كان في القرن السادس قبل الميلاد»، (الأحمدين 1999، ص 9) ومن الثابت أنهم كانوا على قدر من معرفة القراءة والكتابة في القرن الرابع ق. م، (بورسوك 2006، 37) خرجوا بخط خاص بهم في القرن الثاني ميلادي، (الكردي 1939، 24) أي بعد ستائة سنة تقريبا من أقدم تاريخ ثابت لمعرفتهم الكتابة، منها ثلاثمائة سنة، على وجه التقريب، ضمن مملكة، أي ضمن إطار سياسي منظم. وإذا أخذنا تقدير برنال لدخول الأبجدية إلى أثينا تكون هذه الفترة هي نفسها، تقريبا، التي احتاجها الإغريق لوضع أبجدية خاصة بهم في القرن الثامن أو التاسع ق. م، وإلى فترة مشابهة من أجل اعتماد أشكال الحروف المعروفة لنا اليوم وانتشارها في أنحاء اليونان.

رؤية اشتغال عرب الشمال بالكتابة والتعامل مع التغييرات التي حدثت بها من هذا المنظور، أي من حيث كونها تحدث ضمن ثورة كتابية، تتطلب تجربة وتراكم معرفي سابق، يفسر تميز النقوش اللحيانية وكتاباتهم بالخصائص، التي

سبق وذكرناها، تفسيراً يعزز تقديرنا بأن انتشار الكتابة عندهم سابقة للقرن السادس ق. م بعدة قرون.

قبل أن نخطو خطوة إضافية في هذا السياق، ومن أجل تأكيد تقديرنا هذا، نشير إلى أن الكتابة اللحيانية والثمودية، كانت بين القرن السادس والثالث ق. م قد اكتملت بجميع مركباتها وقواعدها، وانتقال العرب لاستعمال الحروف النبطية، لا يقول أن أشكال الحروف اللحيانية أو الثمودية، لم يكن لها أن تكون أشكال الحروف العربية بدل أشكال الحروف النبطية. فإضافة لقواعد الكتابة التي تم ذكرها سابقاً، مثل نظامي كتابة الأرقام ونظامي كتابة الأعداد المركبة، وإضافة لاكتمال الأحرف المتمثل بدخول أحرف اللين للكتابة، فقد «جاءت في ثانيا النقوش اللحيانية المكتشفة مؤخراً بعض الجمل التي تكاد تكون قريبة من اللغة العربية الفصحى ومن هذه الجمل:

(... أن/ ي كن/ ول د/ ف رض ه/ وخ ر ت ه.. / أي أن يكن له ولد فرضيه وآخرته.

(... ب ن ن ط/ ب ش ش/ ب ن ي/ ق د (س) ب ه م ص د/ ل م ر أ ه/ ذ غ ب ت /...) بن نظر بشش بنى قد (س) بالمصد لمرأة ذي غيبة.

(... ق ر ب و/ ه م ح ر و/ ل ذ غ ب ت/ ف رض ي ه م ي/ وأخ ر ت ه م ي...) قربوا المحار لذي غيبة فرضيهما وآخرتهما. (أبو الحسن 2003، 306)

بغض النظر عن السؤال المتعلق باللغة العربية الفصحى وفيما إذا كانت لغة العامة من الناس أم فقط لغة الخاصة منهم⁽¹⁰⁾، وجود جمل قريبة من اللغة العربية الفصحى، يعني جاهزية المنظومة الكتابية اللحيانية، من حيث مركباتها وبنيتها، للتعبير عن المراد، تماماً كما كانت الكتابة، بالأحرف النبطية، جاهزة قبيل الدعوة، للتعبير عن الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم. بل وكان من الممكن لها أن تظهر تاريخيتها وأن تعكس كثافة استعمالها. وإن صدق الإدعاء بأن التنقيط جاء متأخراً

(10) أنظر بهذا الخصوص : بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الطبعة الخامسة، الجزء الأول، 42 - 43 رابين. اللهجات العربية القديمة 2002، 36 وما بعدها.

عن الدعوة وعن نسخ القرآن الكريم، فيإمكاننا القول إن الكتابة بالأحرف اللحيانية كانت أكثر قدرة للحفاظ على الإعجاز البلاغي للقرآن، مما كانت عليه الكتابة بالحروف النبطية قبيل الدعوة، إذ أن الإشكالات المتعلقة بقراءة النص القرآني، والتي ترتبت عن عدم التنقيط⁽¹¹⁾، لم يكن لها أن تنتج عن حروف يمنع الاختلاف الهندسي بينها مجرد الخلط بينها.

كذلك هو الأمر أيضا بالنسبة للكتابة الثمودية، فقد وجدت كتابات ثمودية قديمة سابقة لاستعمال حرف الهاء السابقة للإسم والمرادفة لأل التعريف في اللغة العربية الفصحى، وقد تم تصنيفها تحت الإسم Thomudic E ليس لسبب سوى أن حنكتها sophistication لا تتلاءم ولا تصدر من بدو رحل. (Graf, Zwettler 2004, p 53)

بعيدا عن محاولة الفصل بالقول بخصوص هذه التصنيفات و/أو بخصوص مصداقيتها، فإن النص المذكور، ورغم أنه سابق لاستعمال الهاء للتعريف، يشير إلى جاهزية المنظومة الكتابية الثمودية في تلك الفترة للتعبير عن مُرادهم بحنكة.

من هنا، حتى لو لم نفسر التغيرات التي حدثت بالمنظومة الكتابية اللحيانية كمؤشر إلى ثورة، فإن جاهزية منظومة الكتابة عندهم، ما بين القرن السادس والثالث ق. م، للتعبير عن بلاغة فصحي اللغة العربية، وجاهزية المنظومة الكتابية الثمودية، السابقة لاستعمال حرف الهاء للتعريف، للتعبير عن الأفكار والمعتقدات بحنكة تثيران، بحد ذاتهما، الشكوك حول الإدعاء بأنهم لم يمارسوا الكتابة بشكل واسع قبل هذا الوقت بعدة قرون. إذ أن جاهزية منظومة كتابية للتعبير بلاغيا عن الأفكار والمعتقدات لا تتكون إلا بعد طول اشتغال، وامتلاك القدرة على استخدامها من قبل جميع الفئات، تفيد بوجود أطر تعليمية للكتابة ولغيرها، وتشير إلى أن اهتمامهم بالكتابة واشتغالهم بها سابق للفترة الواقعة بين القرن السادس والثالث ق. م بعدة قرون. الأمر الذي تؤكد ليس فقط التجربة الإغريقية بل واللاتينية على حد سواء، فنحن نعلم أن أبجدية شرق اليونان، ما

(11) أنظر بهذا الخصوص : الصولي، أدب الكتاب، 57 وما بعدها.

يسمى بالأبجدية الأيونية، والتي تعرف اليوم بالأبجدية اليونانية، دخلت بشكل رسمي إلى أثينا سنة 403 ق . م، ومن ثم، وخلال وقت قصير، تم اعتمادها، كبديل لأصناف محلية، في أجزاء أخرى من اليونان. (Bruce 1948, p 1) ونعلم أن دخول الحرفين Y و Z على الأبجدية الرومانية كان في القرن الأول ق . م، أي بعد حوالي ستة قرون تقريبا من أخذهم الكتابة عن غرب اليونان، وذلك «بهدف نسخ الكلمات اليونانية بحروف اللغة اللاتينية بأكثر دقة.» (Bruce 1948, p 1).

لم يكن لليونانيين أن يضعوا أبجدية خاصة بهم لولا اهتمامهم بها وحاجتهم لها، ولم يكن للأبجدية اليونانية أن تنتشر خلال وقت قصير بعد أن تم اعتمادها رسميا في أثينا لو لم يسبقها استعمال أبجديات محلية، وكذلك هو الأمر بالنسبة لدخول الحرفين Y و Z على الكتابة اللاتينية للأسباب المذكورة.

إذا كان الأمر كذلك، أي إذا أخذ للإغريق ستة قرون، أكثر أو أقل، لوضع أبجدية خاصة بهم بعد أن أخذوا أبجدية الفينيقين، وأخذ لهم أربعة أو خمسة قرون أخرى لاعتماد كتابة واحدة رسميا، ومن ثم التداول بها من قبل الجميع، وأخذ للرومان ستة قرون لإدخال الحروف اللازمة لنسخ الكلمات اليونانية بحروف اللغة اللاتينية بدرجة أكثر دقة، فبإمكاننا الافتراض، ضمن هذا الإيقاع لحركة تاريخ الكتابة عند شعوب مختلفة، أن تكون هذه الفترة هي نفسها التي احتاجها كل من الثموديين واللحيانيين لاعتماد منظومة كتابية واحدة عند كل منهم ولانتشار الكتابة بينهم والوصول بها إلى ما وصلت إليه بين القرن السادس والثالث ق . م. وإذا افترضنا أن اكتمال جاهزية المنظومة الكتابية اللحيانية كان في القرن الثالث ق . م، وليس بين القرن السادس والثالث ق . م، وأخذنا الفترة التي احتاجها اليونانيون لاعتماد المنظومة الكتابية بالأحرف الأيونية بعد أن وضعوا أبجديتهم، و/ أو التي احتاجها الرومان لإدخال الحروف اللازمة من أجل الكتابة بدقة أكبر بعد أن أخذوا أبجديتهم عن اليونان، فبإمكاننا الافتراض أن اهتمام اللحيانيين بالكتابة واشتغالهم بها لم يتأخر عن القرن الحادي عشر أو العاشر ق . م.

مصادر الخطوط وقدم الكتابة

تختلف الآراء، القديمة منها والحديثة، بشأن أصل الخط عند العرب وتتعارض مع بعضها، كما هو الحال بالنسبة لمعظم ما يخص العرب. تنقسم الآراء القديمة إلى قسمين، منها ما يقول إن الخط توقيف من عند الله تعالى ومنها ما يقول إن الخط اختراع. ينسب أصحاب الرأي الأول بداية استعمال الخط إلى شخص بعينه، فيروى عن أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، «قال : حدثني عمي، قال : حدثني الماضي بن محمد، عن أبي سليمان، عن القاسم بن محمد، عن إدريس الخولاني، عن أبي ذر الغفاري، قال : قال لي رسول الله ﷺ : «يا أبا ذر، أربعة - يعني من الرسل - سريانئون : آدم، وشيث، ونوح، وأخنوخ، وهو أول من خط بالقلم، وأنزل الله تعالى على أخنوخ ثلاثين صحيفة.» (تاريخ الطبري، الجزء الأول، 170-171) وأخنوخ هو إدريس، والذي يروى عن أبي ذر عن النبي ﷺ أنه «أول من خط بالقلم بعد آدم ﷺ.» (ابن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء الرابع، 239) وليس أول من خط بالقلم كما تقول القصة الأولى. وقيل «إن أول من وضع الخطوط والكتب كلها آدم عليه السلام»، (الفلقشندي، صبحي الأعشى، الجزء الثالث، 10) «فلما انقضى ما كان أصاب الأرض من الغرق وجد كل قوم كتابهم، فكتبوه»، (الجهشياري، الوزراء والكتاب، 1) «فأصاب (إسماعيل) عليه السلام الكتاب العربي.» (ابن فارس، الصحابي، 7) ويستشهد ابن فارس، للتدليل على صواب رأيه بأن الكتابة توفيق من عند الله عز وجل، بآيات من القرآن الكريم مثل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...﴾.

أما بالنسبة للرأي القائل بأن اللغة اختراع، فيروى عن عمرو بن شبة «أن أول من وضع الخط العربي، أبجد وهوز وحطي وكلمن وسعفص وقرشت، وهم قوم من الجبلية الآخرة»، (ابن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء الرابع، 239) وفي قصة أخرى، نقلا عن مكحول عن رجاله، «أن أول من وضع الكتاب العربي، نفيس ونصر وتيا ودومة، هؤلاء ولد اسميعيل، وفرقه قادور (و) نبت بن هميسع بن قادور». (ابن النديم، الفهرست، 8) أما عباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي، عن أبيه، عن جده، وعن الشرقي بن القطامي قال: «أجمع نفر من طيء

ببقة وهم مرامرة بن مرة وأسلم بن سدرة وعامر بن جدرة فوضعوا الخط وقاسوا هجاء العربية على هجاء السريانية، فتعلمه منهم قوم من أهل الأنبار ثم تعلمه أهل الحيرة من أهل الأنبار.» (البلاذري، فتوح البلدان، الجزء الثالث، 659) أما ابن قتيبة، فيذكر أن مرامر من أهل الأنبار «هو الذي وضع كتابة العربية ومن الأنبار انتشرت في الناس» (عيون الأخبار، 63) وكذلك يذكر الصولي، ولكن نقلا عن ابن جعدة. (أدب الكتاب، 30)

أما اليوم، فيميل البعض إلى القول إنه بالرغم من أن «القبائل الآرامية كانت قريبة من بلاد الحجاز ولكن الذي لا شك فيه أن العرب على العموم كانوا متصلين باليمن اتصالا متينا بل كانوا خاضعين لنفوذه الروحاني برهة طويلة من التاريخ»، (ولفنسون 1980، 171) وقد أخذوا عنهم الخط المسند. ومما يؤكد وجود علاقة وثيقة بين عرب الشمال وعرب الجنوب، إضافة للعلاقات التجارية التي كانت بينهم النقوش التي وجدت في هذه المناطق (الحجر) و(دادان) شمالي الحجاز»، (الأحمدين 1999، 7-8) وقد وجدت نقوش جنوبية داخل معبد لحياي، وما يشير إلى لهجة جنوبية هو استخدام كاتب النص لحرف «النون في نهاية الكلمة للتعريف كما هو الحال في المعينية بدلا من حرف الهاء الذي يستخدم للتعريف في اللحيانية، كما ويعلو هذا النقش نقش آخر مكتوب بلغة عربية جنوبية»، (أبو الحسن 2002، 62-63) كما ووجدت «نقوش معينية في شمالي الحجاز بدادان في منطقة العلا الحالية وفي الحجر أو مدائن صالح». (ضيف 2003، 27) فالدولة المعنية، والتي تعد من أقدم الدول في العربية الجنوبية (Sayce 1889, 407)، «نشأت وازدهرت في جوف اليمن، وغطت سلطتها في أوج عزها معظم أرض الجزيرة الجنوبية». (الأب داود، 1988، ص 96) ويعترض على هذا القول بعضا آخر، قائلا إن خطوط شمال بلاد العرب منقولة مباشرة من الخط الآرامي، المأخوذ بدوره عن الفينيقيين، (حتي، تاريخ سورية، الجزء الأول 183)، وقام الأنباط بتطويره، (المنجد 1979، 19) إلى أن ولدوا منه خط ذات صفات خاصة به، والذي «صار يشبه إلى حد كبير الكتابة العربية الجاهلية». (الجبوري 1994، 24)

هنا نرغب الإدعاء أن الغاية من طرح مسألة مصادر الحروف عند عرب الشمال، ومن تعداد الآراء المختلفة بشأنها، ليست من أجل الفصل بشأن انتشار الكتابة عند العرب ولا بشأن طبيعة اهتمامهم بها، بل من أجل تأكيد ما تم التوصل إليه في بحثنا هذا. فبغض النظر عن مصادر أشكال الحروف عندهم وما إذا كانت حيرية المنبع أم أنهم أخذوها عن عرب الجنوب أو عن غير العرب من الساميين، فليس من شأن الفصل بهذا أن يغير من الرأي بقدم حراك العرب بهذا الخصوص في الشمال، ولا من الرأي بقدم انتشار الكتابة هناك. إذ أن مجرد أخذ أشكال الحروف وإجراء تغيرات هندسية فيها حتى تشكيل حروف خاصة بهم، ومن ثم إدخال الحروف اللازمة لهم في كتابتهم يشير إلى قدم اهتمام واشتغال بالكتابة، والذي لولاه لما نتجت خصائص الكتابة ومميزات النقوش كما وجدناها عندهم، من لحيانيين وثموديين، ما بين القرن السادس والثالث ق.م.

نحن، هنا، إذ نطرح السؤال المتعلق بأصل الحروف العربية الشمالية، ليس من أجل ذاته وليس من أجل الإجابة عنه، وتعدادنا للآراء المختلفة بهذا الشأن، إنما من أجل الوقوف على دلالات الآراء كمؤشر على قدم معرفتهم للكتابة وعلى قدم اهتمامهم بها وانتشارها بينهم.

السؤال هو، ماذا يعني، أو بالإحرى، ما هي شروط وضع أشكال حروف شبيهة بالخط الجنوبي أو الآرامي؟

بدءاً، وكنقطة إنطلاق للإجابة عن هذا السؤال، نقول إن الكتابة ليست مجرد حروف، بل هي منظومة ذات قواعد وبنية داخلية معينة، لا تشكل الحروف سوى بعضاً من مركباتها. وبوصفها كذلك، فإن أخذ الحروف عن جهة معينة، مشروطاً، بحد ذاته، بمعرفة ما يقابل أشكال الحروف في لغتهم، ويتطلب تمكنهم من كيفية عمل المنظومة الكتابية الخاصة بهذه الجهة، ببنيتها وقواعدها ومركباتها، من ضمن ذلك الجمع بين الأحرف لتركيب الكلمات كما لفظها والفصل بينها كوحادات كلامية لتمكين قراءتها، تحديد جهة بداية الجملة، كيفية استعمال أحرف الوصل كتابة لتحديد العلاقات بينها تعبيراً عن المراد، إلخ... وهذا كله لا يكون إن لم يعرفوا اللغة ومنظومتها الكتابية على حد سواء. أي، وبكلمات أخرى، إذا

كانت حروفهم آرامية الأصل، فعليهم إتقان اللغة الآرامية ومنظومتها الكتابية، كشرط ضروري لمجرد الأخذ بخطوطهم.

تتبع أصول عرب الشمال، الثموديين على سبيل المثال، إلى بابل كما يقول الطبري والمسعودي، أو إلى جنوب الجزيرة العربية كما بعض آخر يعتقد⁽¹²⁾ (روسان 1992، 7) يعزز الرأي بأن عرب الشمال عرفوا أنظمة كتابية غير التي وضعوها لأنفسهم. وكذلك أيضا مجاورتهم للفينيقين، الذي يُمثل تاريخهم في «نظر العالم اليوم (كما كان قديما) وميض تلك الحضارة التي شملت حيويتها الجارفة كل العالم المعروف في حينه»، (عبد الله الحلو، المقدمة، 12 في: مازيل 1998) وللآراميين الذين أقاموا في نهاية الألف الثاني ق.م، على حافة الصحاري ممالك صغيرة، وأصبحت لغتهم لغة الإمبراطورية الفارسية منذ الفتح الفارسي (538 ق.م)، (عبده 1998، 18) وللبابليين الذين عثر على كتابات بلغتهم في تل العمارنة، عاصمة مصر في عهد إخناتون، يعود تاريخها إلى أواخر القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر ق. م، (الوافي 2004، 23 - 24) وللآشوريين الذين «يُدعون بحق رومان العالم القديم»، (حتي 2007، 68) وقد قدموا الدليل على مدى فهمهم لمعنى الحكم بعد أن كانوا رعاة وأصحاب قوافل. (روتن 1984، 29 - 31)

الآن، إذا كان أصل الحروف عربيا جنوبيا فعليهم، إضافة لتطوير خطوط خاصة بهم، تطوير بنية المنظومة الكتابية الجنوبية إلى لهجاتهم الخاصة، وإن لم يكن أصلها عربيا، فعليهم، إضافة لتطوير الخطوط، تأسيس منظومة كتابية ملائمة ببنياتها لعريبتهم. في الحالتين، وبغض النظر عن أسباب هذا الانتقال، فإن معرفة عرب الشمال لمنظومة كتابية غير منظومتهم، ومجرد ابتعادهم عنها في سبيل غيرها، يشير، إضافة إلى قدم معرفتهم بالكتابة والتي من المفروض أن تكون سابقة للقرن الحادي عشر بعدة قرون، إلى قدم اهتمامهم واشتغالهم بها، وإلا لما تحولوا عن الكتابة الأخرى ولما أنتجوا منظومة كتابية خاصة بهم، أخذت في القرن الثالث ق. م شكلها النهائي.

(12) وقد لا يكون تناقضا بين الرأيين، فقد تكون أول هجرة لهم من بابل إلى الجنوب ومن ثم إلى الشمال.

المصادر والمراجع

- المصادر بالعربية

- الأب داود، جرجس داود، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1988م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت، المطبعة الشرقية، 1956م.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، ط 1، ج 4، بيروت، دار الكتب العلمية، 1404هـ، 1983م.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1366هـ.
- ابن قتيبة، أبي محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، ط 2، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 1996م.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، القاهرة، دار المعارف. من دون تاريخ.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب، الفهرست، تحقيق رضا تجدد. من دون تاريخ.
- أبو الحسن، حسين، نقوش لحيانية من منطقة العلا، مصر، مكتبة الاسكندرية، 2002م.
- قراءة لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1997م.
- أبو علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، بيروت، دار النفائس، 1988م.
- الأحمدين، أحمد، الوقوف على الأمية عند عرب الجاهلية، الجيزة، مركز الحضارة العربية، 1999م.
- الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط 5، مصر، دار المعارف، 1978م.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط 10، 1969م.
- إيكو، أمبرتو، العلامة تحليل المفهوم زتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، مراجعة سعيد الغانمي، ط 1، أبو ظبي، دار كلمة والمركز الثقافي العربي، 2007م.
- برنال، مارتن، أثينا السوداء، تحرير أحمد عثمان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، ط 5، ج 1، مصر، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، دار المعارف، 1977م.
- البغوي، حسين بن مسعود، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق محمد نمر وآخرون، مج 8، الرياض، دار الطيبة، من دون تأريخ.

- البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، ط 1، ج 3، مصر، مطبعة الموسوعات، 1901م.
- بنكراد، سعيد، السيميائيات والتأويل مدخل السيميائيات ش.س. بورس، ط 1، الدار البيضاء، مؤسسة تحديث الفكر العربي، 2005م.
- بورسوك، جلين وارين، الولاية العربية الرومانية: الألباط، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.
- الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، ت 255 هـ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، ج 1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1332هـ.
- الجبوري، يحيى وهيب، الخط والكتابة في الحضارة العربية، ط 1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- الجهشيارى، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، الوزراء والكتاب، تحقيق عبد الله الصاوي، ط 1، المكتبة العربية، بغداد، 1938م.
- حتي، فيليب، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وآخرون، تحرير جبرائيل جبور، ج 1، بيروت، دار الثقافة، 2007م.
- داوود، أحمد، تاريخ سوريا الحضاري القديم، ج 1 دمشق، دار الصفدي، 2004م.
- ديزيره، سقال، العرب في العصر الجاهلي، ط 1، بيروت، دار الصداقة، 1995م.
- الذيب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش ثمودية من سكاكا، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2002م.
- رابين، تشيم، اللهجات العربية القديمة في غرب الجزيرة العربية، ترجمة عبد الكريم مجاهد، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م.
- روتن، مارجريت، تاريخ بابل، ترجمة زينة عازار وميشال أبي فاضل، بيروت-باريس، منشورات عويدات، 1984م.
- روسان، محمود محمد، التمودية والصفوية دراسة مقارنة، ط 2، الرياض، جامعة الملك سعود الوطنية، 1992م.
- زيدان، جرجي، العرب قبل الاسلام، ط 2، مصر، مطبعة الهلال، 1922م.
- السايح، إبراهيم، مدائن صالح من مملكة الأنباط الى قبيلة الفقراء، مصر، دار البستاني للنشر والتوزيع، 2000.
- السعيد، سعيد بن فايز، نقوش ثمودية من تيماء، الرياض، جامعة الملك سعود الوطنية، 2004م.
- دراسة تحليلية لنقوش لحياينة جديدة، الرياض، جامعة الملك سعود الوطنية، مجلة جامعة الملك سعود الوطنية، مج 13، 1421هـ، 2001م.

- نقوش عربية جنوبية قديمة من البرك (المملكة العربية السعودية)، الرياض، جامعة الملك سعود الوطنية، مجلة الدارة، ع 4، 1417هـ، 1997م.
- نقوش لحائية غير منشورة من المجتمع الوطني، الرياض، جامعة الملك سعود الوطنية، 1420هـ.
- سيد، عبد المنعم عبد الحليم، الجزيرة العربية ومناطقها وسكانها في النقوش القديمة في مصر، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، 1979م.
 - شرف الدين، أحمد حسين، اليمن عبر التاريخ، مطبعة السنة المحمدية، ط 2، 1964م.
 - الشيخ، حسين، العرب قبل الاسلام، الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، عابدين، 1993م.
 - الصاحبي، أحمد بن فارس، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تصحيح المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، 1910م.
 - الصولي، أبي بكر محمد بن يحيى، أدب الكتاب، تعليق محمد الأثري، القاهرة، المطبعة السلفية، 1314هـ.
 - ضيف، شوقي، تاريخ الادب العربي في العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، 2003م.
 - الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق محمد إبراهيم، ط 2، ج 1، الاسكندرية، دار المعارف المصرية، من دون تاريخ.
 - عباس، إحسان، بحوث في تاريخ بلاد الشام و تاريخ دولة الأنباط، ط 1 عمان - الأردن، دار الشروق، 1987م.
 - عبد الحليم، نبيلة محمد، معالم العصر التاريخي في العراق القديم، الاسكندرية، دار المعارف، 1983م.
 - عبده، سمير، السوريون والحضارة السريانية، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1998م.
 - عثمان، أحمد، الشعر الإغريقي، عالم المعرفة، الكويت 1984م.
 - في الشعر الجاهلي واللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق، من دون تاريخ.
 - العقاد، عباس محمود، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، القاهرة، دار القلم - مكتبة النهضة المصرية، من دون تاريخ.
 - علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 1، بغداد، 1950م.
 - عوض، لويس، مقدمة في فقه اللغة العربية، ط 1، القاهرة، دار الرؤية، 2006م.
 - الغنيم، عبد الله بن يوسف، أقاليم الجزيرة العربية بين الكتابات العربية القديمة والدراسات المعاصرة، الكويت، جامعة الكويت، 1981م.

- غويدي، أغناطيوس، محاضرات في تاريخ اليمن والجزيرة العربية قبل الإسلام، ترجمة إبراهيم السامرائي، بيروت، دار الحداثة، 1986م.
- فياض، علي أكبر، تاريخ الجزيرة العربية والإسلام، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة، مجلس النشر لجامعة القاهرة، 1993م.

- القرآن.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي وآخرون، ط 1، ج 2، بيروت، مؤسسة بيروت، 2006م.
- القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى، ج 3، القاهرة، دار الكتب الخديوية، 1913م.
- الكردي، محمد طاهر بن عبد القادر، الخط العربي وآدابه، ط 1، مصر، المطبعة التجارية الحديثة بالسكاكيني، 1939م.
- كليب، مهيب غالب أحمد، الصلات التجارية بين جنوب شبه الجزيرة العربية ومناطق الهلال الخصيب ومصر خلال الألف الأول قبل الميلاد، دمشق، مجلة جامعة دمشق، مج 27، ع 1-2، 2011م.
- لويد، سيتون، آثار بلاد الرافدين من العصر الحجري القديم حتى الغزو الفارسي، ترجمة محمد طلب، ط 1، دار دمشق، 1992-1993م.
- ليونز، جون، اللغة وعلم اللغة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 1، 1987.
- مازيل، جان، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة ربا الخش، اللاذقية، دار الحوار، 1998م.
- محمود، محمود عرفة، العرب قبل الاسلام أحوالهم السياسية والدينية وأهم مظاهر حضارتهم، ط 1، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 1995م.
- المسعودي، علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تعليق قاسم وهيب، ج 2، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1988م.
- التنبيه والإشراف، بيروت، منشورات دار الهلال، 1981م.
- المنجد، صلاح الدين، دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي، ط 2، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1979م.
- نيلسن، ريتلف وآخرون، التاريخ العربي القديم، ترجمة فؤاد حسنين علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، منشورات الجمل، بغداد، 2008.

- هاوكس، ج. ول. وولي، ما قبل التاريخ وبدايات المدنية، ترجمة يسرى الجوهري، الاسكندرية، دار المعارف، من دون تأريخ.
- ولفنسون، اسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام، مصر، مطبعة الاعتقاد، 1980م.

– المصادر بالإنجليزية

- **Aristotle.** The Politics (Translated with An Introduction by T.A. Sinclair) Penguin Books; Reprint 1964 edition (1962).
- **Bruce, F.F.** «The Origin of the Alphabet», Journal of the Transactions of the Victoria Institute 80 (1948): 1-11.
- **Dahl, Olaus.** «The Old and New Testament Student», Vol. 10. No. 3 (March, 1890). pp. 153-159.
- **Eph'al, I.** «Arabs in Babylonia in the 8th Century B.C.», Journal of the American Oriental Society, Vol. 94, No. 1, Jan-March, 1974.
- **Graff, David, F. Michael Zwettler.** «The North Arabian «Thamudic E» Inscription from Uranibah West.» Bulletin of the American Schools of Oriental Research No. 235: 53-89.

الرواج النقدي في مدن موريطانية الغربية: نموذج بناسا

سيدي محمد العيوض

المدرسة العليا للأساتذة

جامعة محمد الخامس أكادال الرباط

يعود استعمال النقد كوسيلة للتبادل بين الشعوب خلال الفترة القديمة، إلى عدة قرون سابقة عن الميلاد بالنسبة للجهة الشرقية من حوض البحر الأبيض المتوسط⁽¹⁾، في الوقت الذي لا يتعدى فيه في منطقة شمال إفريقيا السنوات الأولى من القرن الثاني قبل الميلاد. وحتى داخل هذا المجال الشمالي الإفريقي، يطال هذا التأخر الجهة الغربية مقارنة مع باقي المناطق الأخرى.

سنسعى في تعاملنا مع هذا الموضوع إلى رصد هذا الاستعمال في أحد مواقع المغرب القديم الداخلية.

يتعلق الأمر بموقع بناسا الأثري (الشكل رقم:1)، الذي يقع وسط سهل الغرب على الضفة اليسرى لنهر سبو. يبعد بحوالي 17 كلم عن مدينة مشرع بلقصيري، وبحوالي 30 كلم عن المحيط الأطلسي. تعتبر هذه المدينة إحدى المستوطنات الرومانية التي أقامها القائد الروماني أوكتافيوس في موريطانية. ارتبط اسم هذه المدينة بضريح سيدي علي بوجنون، أحد الأضرحة الثلاثة الموجودة في الموقع بالجهة الجنوبية الشرقية.

(1) J. MARION, *Création et diffusion des types monétaires maurétaniens*, « B.A.M. », 4, 1960, p.107-116.

من النقط التي نشير إليها في البداية أن اعتمادنا على عدد من الدراسات المختصة، قد مكننا من تسجيل اختلاف فيما يخص أعداد قطع هذه النقود، وكذا الإشارة إلى بعضها في دراسة دون أخرى، الشيء الذي يمكن معه الافتراض أن بعض هذه القطع قد تم فقدانها، أو أنه تمت إضافة قطع أخرى بعد إنجاز إحدى هذه الدراسات. مع الإشارة إلى أن ذلك قد يكون مرده إلى صعوبة التعرف على بعض هذه القطع، الأمر الذي نجم عنه هذا التفاوت في الأعداد المقدمة.

أقتضى عرض النقود التي كشفت عنها الحفريات في هذا الموقع تصنيفها إلى مجموعتين، تغطي كل واحدة منها مرحلة معينة. بالنسبة للمجموعة الأولى نصنف فيها نقودا مؤرخة بالفترة ما قبل الرومانية. أما المجموعة الثانية فتغطي الفترة الرومانية من 14م إلى فترة الجلاء الروماني عن القسم الجنوبي من موريطانية الطنجية.

1. نقود الفترة ما قبل الرومانية:

نميز في هذه النقود بين نوعين: نقودا محلية، و نقودا أجنبية.

1.1. النقود المحلية: تنقسم إلى مجموعتين: نقود الملوك و نقود المدن.

1.1.1. نقود الملوك: يمكن تصنيفها حسب الترتيب التالي:⁽²⁾

23	الماسيل
-	بوكوس
2	بوغود
114	يوبا الثاني و بطليموس

بالنسبة لنقود الماسيل الممثلة في الموقع ب 23 قطعة، فهي لا تتعدى 12 قطعة في وليلي، ويصل العدد الإجمالي لها في كل موريطانية الطنجية 59 قطعة⁽³⁾. ومع

(2) سنعمد في الجداول التي ستقدم فيها هذه النقود إلى تقديم الأعداد التي يورد ج. ماريون:

J. MARION, Note sur la contribution de la numismatique à la connaissance de la Maurétanie Tingitane, « Ant.afr. » t.1, 1967, p.99-118.

(3) Ibid., p.101.

ضعف هذا العدد فإننا نطرح إمكانية وجود علاقات بين موريطانية و الماسيل.
غير أن الإشارات التي تهم هذه العلاقات تبقى منحصرة فيما أورده تيت ليف⁽⁴⁾
(tite-live) حول مرور مسينيسا ببلاد المور و هو عائد من أسبانيا، وإرسال الملك
باكا (BAGA) صحبة هذا القائد 4000 محارب ساعدوه في عبور بلاد الجتول وعادوا
من حيث أتوا.

لذا ففيما يخص وجود هذه النقود، تم تقديم اقتراح⁽⁵⁾ مفاده أن الفترة
الواقعة بين 203 و 104 ق.م يمكن تقسيمها إلى مرحلتين: مرحلة كان فيها وصول
هذه النقود إلى موريطانية و خاصة إلى بناسا عن طريق أشخاص عاديين، أي
انه خلال هذه المرحلة لا يمكن الحديث عن استعمال النقود كوسيلة للتعامل
التجاري، وذلك لأنه من المعروف أن استعمال النقود لم يتم إلا على عهد بوكوس،
وهو ما يوافق المرحلة الثانية التي تشمل الفترة ما بعد 104 ق.م أي فترة ما بعد
حكم يوغرطة «يوغرتن» وضم بوكوس لمملكته. و هذا يتناسب مع طرح ج.
مازار J.MAZARD حول استمرار نقود أسرة الماسيل، وخاصة منها ماسينيسا في
التداول، كما يؤكد العثور عليها في مواقع متعددة منها، إضافة إلى بناسا ليكسوس
وتامودة.⁽⁶⁾ يمكن لهذا الطرح أن يصطدم باحتمال وجود نقود مضروبة باسم
ملوك سابقين لحكم بوكوس خصوصا و أن معارفنا عن لقي المستويات المورية ما
زالت محدودة، ليس فقط في بناسا بل في كل مواقع موريطانية الطنجية.

على هذا الأساس تعوزنا الدلائل حول وجود نقود ملوك موريطانية، ولو
انه بالنسبة للملك بوكوس الأول، يمكن افتراض وجود نقود باسمه، و ذلك
اعتمادا على الكتابة التي تحملها النقود المنسوبة لهذا الملك والتي كانت مكتوبة
بالبنونية فقط، و هو ما يجعلها مخالفة لنقود بكوس الثاني وبوغود الثاني التي تحمل

(4) TITE-LIVE. *Histoire romaine*, XXIX, 30.2-3, traduction et introduction et notes, par Eugene Lassere, Paris, 1960.

(5) F.Z. HARRIF, La circulation monétaire dans le Maroc septentrional d'après les monnaies de fouilles de Valentia Banasa, Doctorat d'Université, Paris, 1992, p.48.

(6) J. MAZARD, *Corpus nummorum numidiae mauretaniae*, Paris, 1955, p.75.

كتابة لاتينية،⁽⁷⁾ وتعكس وجود تأثيرات أجنبية. وبذلك فهي مخالفة للنقود التي تظهر عليها رموز و صور لها علاقة بما هو محلي، كعنفود العنب و السنبلة. كما أن النقود التي حملت اسم بوكوس واسم مدينة سيكا⁽⁸⁾، تم اعتبارها نقودا لهذا الملك بعد حرب بوغرطة.⁽⁹⁾ لقد ضربت نقود الملك بوكوس من البرونز، وذلك لان النقود الفضية لم تظهر إلا على عهد بوغود و بوكوس، في حين أن القطع الذهبية لم تظهر إلا على عهد يوبا الثاني. وفيما يخص نقود بوكوس الثاني أورد م. أما ندري (AMANDRY M.) أن النقود التي اعتبرت نقود بين العهدين، هي في الحقيقة عملة ملكية تم ضربها على عهد بوكوس بين 38 و 33 ق.م.⁽¹⁰⁾ وإذا كانت نقود بوغود لا تتعدى قطعتين في بناسا، فإن ما يميز عملة هذا الملك، هو وجود أخرى مضروبة من الفضة⁽¹¹⁾ إلى جانب العملة البرونزية المعتادة. كما أن الرموز الواردة على نقد هذا الملك تعكس ظهور التأثيرات الأجنبية خاصة منها العبارة اللاتينية REXBOCV. و قد خلص م.اماندري إلى أن الموريطنيتين بعد 40 ق.م قد عكست على نقودها البرونزية الخصائص الشكلية و القياسية للنظام النقدي الروماني.⁽¹²⁾ وإذا كانت نسبة تمثيلية نقود الملوك السابقين متواضعة، فإن عدد نقود يوبا الثاني وبطليموس، تقدر بحوالي 101 قطعة، منها قطعة واحدة ذهبية.⁽¹³⁾ و يضاف إلى هذه النقود كنز 4000 (Trésor) من قطعة، اكتشف سنة 1907.

(7) محمد مجدوب، مملكة المورين و علاقتها مع روما لغاية 33 ق.م. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، كلية الآداب فاس، 1989-1990، ص، 67.

(8) أنظر مصنف مازار: 643-644 ; 113-114-115. cit.n° MAZARD, Corpus.

(9) Ibid., n° 107.

(10) M. AMANDRY., *Notes de numismatique africaine IV, Le monnayage de Bocchus fils de Sosos ou le prétendu monnayage de la Maurétanie*, « R.N. », t.31, 1989, p.83-84.

(11) J.MAZARD, *Corpus*, cit., n° 103.

(12) M. AMANDRY., *Notes de numismatique*, cit., p.84.

(13) توجد أربع قطع ذهبية باسم يوبا الثاني و بطليموس إثنان في أيول قيصرية، واحدة في بناسا إضافة إلى نقد ذهبي آخر غير منشور:

T. BRETHES, *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatique*, Casablanca, 1939.

فما هي الأسباب التي كانت وراء ارتفاع نسبة هذه النقود مقارنة مع النسب السابقة؟

إن ضرب هذه النقود يدخل ضمن ما اعتبر امتيازاً ممنوحاً من طرف السلطة المستعمرة و أداة لممارسة السلطة المحلية.⁽¹⁴⁾ وقد كانت النقود الفضية والذهبية منها أحسن وسيلة للتعبير عن السيادة الوطنية. وإذا كان ضرب هذا النوع الثاني، أي النقود الذهبية، يبقى محصوراً في الزمن، ويعتبر امتيازاً يمنحه الإمبراطور استثناء البعض الملوك التابعين، وتخليداً لبعض الأحداث، فإنه يمكن اعتبارها نوعاً من النقود التذكارية التي لا تندرج في إطار النظام النقدي. وبذلك فإن حق ضرب النقود الذهبية يبقى شيئاً استثنائياً في تاريخ البلدان المحمية.⁽¹⁵⁾

أما بالنسبة للنقود الفضية لهذين الملكين، فلا يظهر أنها تجاوزت حدود موريطانية.⁽¹⁶⁾ غير أن اكتشاف عدد من الكنوز (Trésors) في الموقع يرفع عدد النقود الفضية لتتجاوز بذلك الكميات التي تم الكشف عنها في ويلي.⁽¹⁷⁾

وفيما يخص النقود البرونزية، يظهر أن السلطات قد تركت ضربها لحرفيين محليين وفضلت الإشراف على النماذج الكبرى والمتوسطة التي لها قيمة نقدية.⁽¹⁸⁾

إن ما يميز نقود يوبا الثاني وبطليموس هو تنوع مواضيعها الايكونوغرافية، مما يقدم انطباع الانفلات من السيطرة الرومانية،⁽¹⁹⁾ مع التبعية لروما يعكسها ظهور رموز على بعض القطع كالنسر مثلاً.

بصفة عامة فإن هذا العدد من النقود يعزى إلى الرواج الذي عرفته المنطقة خلال هذه الفترة.

(14) M. COTELLONI-TRANNOY, *Le monnayage des rois Juba II et Ptolémée de Maurétanie: image d'une adhésion réitérée à la politique romaine « Karthago »*, 1990, p.45.

(15) Ibid..

(16) J. MAZARD, *Corpus*, cit., p.75.

(17) J. MARION, *Note sur la contribution*, cit., p.110.

(18) محمد مقدون، ثورة أيديمون 44-40م، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، كلية الآداب فاس، 1985، ص. 101.

(19) M. COTELLONI-TRANNOY, *Le monnayage*, cit., p.46.

1.1.2. نقود المدن

قرطاجة	
بولاريغا	1
ابول قيصرية	3
كمارطا	1
تنجي	6
ليكسوس	26
شميش	78
سلا	1

تأتى شمش على رأس هذه المدن. وتشمل نقودا مضروبة باسم ملكين بوكوس و يوبا الثاني، و نقودا تحمل اسم شمش. أما في وليي فهي ممثلة ب66 قطعة. وأما في باقي مواقع موريطانية الطنجية الأخرى فالنسبة جد منخفضة، مقارنة مع الموقعين السابقين. إن هذا الانخفاض قد يفسر بإمكانية وجود المحرف الذي ضربت فيه هذه النقود في منطقة موجودة بين بناسا ووليلي.⁽²⁰⁾ بلغ عدد نقود هذا الموقع في كل موريطانية الطنجية، حسب الجرد الذي قدمه ج. ماريون، 236 قطعة. من خصائص هذه النقود التنوع و الدقة في الإنجاز. تنوع يعكسه التمييز بين نقود تحمل اسم بوكوس و أخرى تحمل اسم يوبا. إضافة إلى نقود ثلاثة لفترة حكم يوبا و قد مثلت نسبة 63,5% من مجموع نقود مدن موريطانية الموجودة بالمتحف الأثري بالرباط.

أما نقود ليكسوس التي تم الكشف عنها في الموقع، فتمثل أكثر من نصف عدد القطع في كل موريطانية الطنجية، عكس نقود تينجي التي لا تزيد عن ستة قطع. وقد ميز ج. مازار في نقود المدينة بين صنفين:

نقود سابقة عن 38 ق.م وتحمل رموزا بونية، وأخرى متأخرة عن 38 ق.م وترد عليها عبارات لاتينية أو عبارات لاتينية و بونية.⁽²¹⁾ إن ما يمكن أن يسجل

(20) FZ, HARRIF. *La circulation monétaires*, cit., p.70.

(21) J. MAZARD, *Corpus*, cit., p.180.

بالنسبة لنقود هذه المدينة هو ضعف نسبة تمثيليتها في المواقع المغربية، بخلاف ساحل الأندلس حيث العدد مهم.⁽²²⁾ نتبين من الأمر، العلاقة الوطيدة بين هذه المدينة ومدن جنوب أسبانيا.

أما نقود باقي أقاليم إفريقيا الشمالية فلا تتعدى خمسة قطع.⁽²³⁾ وهو ما لا يسمح بالحديث عن العلاقات بين بناسا وهذه الجهات.

إجمالا فإن ما يلاحظ بالنسبة لنقود المدن، هو التنوع الذي كانت تعرفه، مما قد يعكس نوعا من الاستقلالية بالنسبة لهذه المدن. أو أن الأمر لا يخرج عن الحرية في ضرب النقود، إذا تم إرجاع هذه الاختلافات التي تعرفها النقود الماقبل رومانية، إلى نوع من الفوضوية في إصدار العملة في غياب السلطة المركزية. إلا أن الرموز التي تظهر على هذه النقود مثل النجم الدالي والسنبلة، قد تزكي وحدتها وخضوعها للمراقبة من لدن السلطة المركزية. كما أن ضرب هذه النقود من البرونز يزكي فكرة التداول المحلي بها.⁽²⁴⁾

إلى جانب هذه النقود المحلية التي تعود إلى الفترة ما قبل الرومانية، وجدت نقود أجنبية تعود لنفس الفترة، نميز فيها بين نقود الأباطرة ونقود المدن.

النقود الأجنبية:

نقود الأباطرة	
ل تيريوس سابنوس	2
ماركيوس سانسوريوس	1
بالوس ابمليوس	1
ل بلانتيلوس ايمليوس	1
ايول قيصر	1
مارك انطوان و اكتافيوس	1

(22) J. MAZARD, Creation, cit., p.113.

(23) J. MARION, Note sur la contribution de la numismatique à la connaissance de la Maurétanie Tingitane, « Ant.afr. » t.1, 1967, p.101.

(24) J. MAZARD, Corpus, cit., p.12.

4	نقود غير محددة
5	اغسطس
9	تير
4	كاليكولا

نميز في هذه النقود بين 10 قطع تعود إلى الفترة الجمهورية والتي تمثل 3,75% من مجموع النقود ما قبل الرومانية⁽²⁵⁾، وقد كانت كلها فضية. يظل تاريخ وصولها إلى بناسا مجهولا. أما بالنسبة لنقود الفترة الممتدة ما بين 27 ق.م و 40 م، والتي تمثل عهد الأباطرة الثلاثة، أغسطس و تير و كاليكولا، فعددتها 24 قطعة. قد ترتبط هذه الندرة ببداية مرحلة الاستقرار وإلحاق موريطنية، كما قد يكون ذلك مرتبط بمعطيات أركيولوجية.

	نقود المدن الأجنبية
18	قادس
3	كارطيا
1	قرطاجة الجديدة
1	سيارو

يأتي العثور على هذه القطع النقدية في موقع بناسا ليزكي ما تفيدته كثير من الإشارات عن وجود علاقات بين شبه الجزيرة الأيبيرية، مع أن وجود هذه القطع قد لا يخرج عن إمكانية ارتباطها بتنقل أشخاص، وأكثر تخصيصا، جنود أسبانيا إلى أرض موريطنية.

ما يلاحظ بالنسبة لنقود الفترة ما قبل الرومانية هو النسبة الضعيفة التي تمثلها مقارنة مع نسبة النقود الرومانية التي تم الكشف عنها في الموقع. هذه القلة تعود إلى أن كثيرا من المدن الأفريقية غير ممثلة في الموقع. وحتى لو اعتبرنا العامل الجغرافي، فكيف نفسر وجود قطع نقدية لبلاد الماسيل في بناسا، في وقت ظلت فيه نقود الماسيسيل المجاورة لموريطنية غائبة.

(25) F.Z, HARRIF. *La circulation monétaires*, cit., p.89.

إن ما نملكه حاليا كرد على هذه الإشكالات التي تطرحها قلة هذا التمثيل، هو سيادة ما عرف بالمقايضة خلال فترة معينة. وأن استعمال النقود بشكل مكثف لم يظهر إلا بعد هذه الفترة. فمن استعراضنا لعدد النقود التي تم العثور عليها في الموقع، نلاحظ أن نقود المرحلة الانتقالية بين ما يمكن أن نصطلح عليه بالسيادة المحلية و السيادة الأجنبية، مثلها عهدا يوبا الثاني و بطليموس. أما الطرح الثاني فيتمثل في أن المستويات الماقبل رومانية لا زالت لم تطلها الحفريات بشكل مكثف حتى تحل هذا الإشكال المطروح.

2 - نقود الفترة الرومانية:

1-2 نقود كلود ونرون:

كلود	144
نرون	17

بالنسبة لهذه الفترة الممتدة من 41 إلى 68 م، تأتي بناسا في المقدمة متبوعة بوليلي بنسبة 68 قطعة.⁽²⁶⁾ إن وصول هذه النقود إلى الموقع خلال هذه الفترة، إضافة إلى مناطق أخرى في موريطانية الطنجية، يمكن ربطه بتلبية حاجيات الجنود الذين وفدوا على الطنجية بعد إلحاقها. أما بالنسبة لنقود نرون فعدد القطع لم يتعد 17 مقابل 4 قطع في تموسيدة. و خارج موريطانية الطنجية، وخاصة في شبه الجزيرة الايبيرية 12 قطعة في بايلو و قطعة واحدة في كارطيا و قطعتين في كونامبريكا (Conimbriga)⁽²⁷⁾. هذا الضعف يجعل من الصعب اقتراح وجود تداول بها.

(26) J. MARION, Note sur la contribution, cit., p.103.

(27) J.P BOST. ; F. CHAVES, *Bélo IV, Les monnaies*, Madrid, 1987, p. 59.

2-2 نقود الفترة الفلافية:

25	فسباسيان
1	تيتوس
80	دوميسيان

نفس الملاحظة نسجلها كذلك خلال الفترة الفلافية، إلا أنها تبقى معبرة باعتبار عدد القطع التي وجدت في مواقع أخرى ففي تموسيدة كشفت الحفريات عن 75 قطعة، و خارج موريطانية الطنجية في بايلو لا يتعد عدد القطع 15.⁽²⁸⁾ أما بالنسبة لفترة حكم تيتوس، فإن هذا الضعف لا يخص بناسا وحدها بل ينطبق على مواقع أخرى، إذ لا يتعدى عدد القطع 12 في ويلي و 3 في تموسيدة.⁽²⁹⁾ فهل يعزى ذلك لمدة حكمه التي لا تتعدى سنتين؟

يبقى هذا الاحتمال ضعيف نسبيا لأن فترة حكم كلود الثاني هي الأخرى لم تتعد سنتين ومع ذلك فهي ممثلة بنسبة مهمة، ونفس الملاحظة نوردتها بالنسبة لفترة حكم نيرفا.

2-3 نقود الفترة الأنطونية:

26	نيرفا
113	تراجان
348	هادريان
182	انطونان
260	مارك اوريل
52	لوكيوس فيروس
122	كومود

(28) Ibid., p.60.

(29) J. MARION. Note sur la contribution. cit, p.103.

تمثل نقود تراجان وهادريان أهم نسبة وجدت بالموقع. إن ما يمكن استنتاجه بالنسبة لنقود هذه الفترة، أن كل الأباطرة ممثلون في الموقع مع اختلاف في العدد الخاص بكل إمبراطور، كما يوضح ذلك الجدول.

تمكن هذه الأرقام المقدمة من إبداء بعض الملاحظات. فالفترة الممتدة بين حكم تراجان و هادريان، والتي تقارب 40 سنة، ممثلة بنسبة مهمة من القطع النقدية، في حين أن تمثيلية فترة نيرفا جد متواضعة. هذه الملاحظة يمكن أن تتأكد كذلك باعتبار مجموع النقود التي أحصاها ج. ماريون خلال هذه الفترة في مواقع ويلي و بناصا و تموسيدة، مضيفا إليها نقودا صعب تحديد أماكن العثور عليها، فنسبة فترة حكم هادريان و تراجان 1865 قطعة أي ما معدله 6,64%⁽³⁰⁾ من مجموع النقود التي تم جردها. أما فترة حكم نيرفا فلا تتعد 111 قطعة.⁽³¹⁾ ويمثل النسبة المهمة خلال هذه الفترة الأنطونية، عهد انطونان ولوكيوس و مارك أوريل و كومود ب 616 قطعة في بناصا، أي ما يقارب 3468 قطعة في كل موريطانية الطنجية، و على مدة أربع و خمسين سنة.⁽³²⁾

تمثل الفترة الفلافية والفترة الانطونية، والتي تمتد على مدة زمنية تقدر بحوالي 120 سنة، فترة الازدهار التي عرفت موريطانية، والذي يعكسه هذا الرواج النقدي إضافة إلى جوانب أخرى تتمثل في التطور الحضري والمعماري الذي أصبح يعرفه هذا الإقليم. يمكن أن نضيف في هذا السياق أن الفترة الممتدة بين العهد الأنطوني وبداية القرن الثالث تعتبر فترة أوج هذا التطور.⁽³³⁾ وما هذه الأعداد المهمة من القطع النقدية التي كشفت عنها الحفريات لحد الآن في الموقع، إلا صورة من هذا التطور العام الذي عرفت موريطانية الطنجية بصفة عامة وذلك ما يعكسه الجدول التالي:

(30) Ibid., p.107.

(31) Ibid.

(32) Ibid.

(33) E. LENOIR, *Les thermes du nord à Volubilis : recherches sur l'époque flavienne au Maroc*, thèse de doctorat dactylographiée, Paris Sorbonne, 1986, p.301.

4-2 نقود الفترة السيفيرية: (الفترة الممتدة بين 193 و 235)

82	سبتم سيفر
20	كاركالا
8	جيطا
47	ماكران
291	الكسندر سيفير

5-2 نقود الفترة الممتدة بين 235 و 284:

تعتبر هذه الفترة، فترة اضطرابات في الإمبراطورية، تتميز فيها ما بين الفترة الواقعة بين 235 و 253، وهي نقود:

97	ماكسميان
2	كورديان
3	بالبان
6	بويان
271	فيليب I
62	فيليب II
67	ترجان ديس
3	لوستيكيان
32	كريونيان كال
37	فولوسيان

والفترة الممتدة من عهد فليريان إلى عهد بروبوس، أي مدة زمنية تنحصر بين 235 وفترة حكم ديوكليتيانوس (284-305)

أهم الفترات التي تمثلها هذه النقود هي فترة الإمبراطور كاليان حيث وصل العدد إلى 307 قطعة حسب ج. ماريون، وفترة كلود الثاني، حيث بلغ عدد النقود 946 قطعة، في حين تمثل فترة بروبوس (Probus) قطعتين فقط.

تعكس هذه الأرقام المقدمة الانتشار الواسع و الرواج النقدي لبعض القطع في بناسا خلال بعض الفترات، كفترة حكم كاليان و كلود القوطي و كلود المؤله (Claude dieu) ونضيف إليها كذلك نقود الكنوز. و مع ذلك و جب التنبيه إلى احد المزا لى الذي تسقطنا في هذه النقود، ملاحظة سبق أن أشار إليها ج. ماريون⁽³⁴⁾، حيث أورد أن الرواج النقدي و الذي اعتمدنا فيه على عدد النقود المتوفرة يعكس التطور الذي كانت تعرفه موريطانية الطنجية و الذي أشرنا إلى بعض مظاهره في جوانب أخرى. إن هذه القاعدة ليست قارة، وهو ما يظهر من حجم النقود المتوفرة خلال الفترة التي تقع بين وفاة كومود و ماكسميان، حيث أحصى ماريون 2152 قطعة نقدية. و خلال فترة الفوضى العسكرية، خلال مدة 30 سنة، بلغت النقود 3429 قطعة، أي تقريبا نفس عدد الفترة الزمنية التي امتدت على ما يقارب 54 سنة، و شملت حكم أنطونان و مارك أوريل و كومود. بل نجد عدد القطع خلال فترة حكم كلود الثاني التي لم تتعد سنتين، تفوق بعض الفترات المرتبطة بحكم ثلاثة أباطرة، وهو ما يظهر لنا ضعف قيمتها المالية إذ كان الأمر يستوجب كميات كثيرة لقضاء بعض الحاجيات.⁽³⁵⁾

ما تجب الإشارة إليه، هو أن هذه العملة الرومانية تمثل رمز وحدة الإمبراطورية و وسيلة للدعاية الرسمية.⁽³⁶⁾ الشيء الذي يفسر حرص الرومان على وصولها إلى المناطق التابعة، بل و مراقبة النقود المقلدة منها، وهو ما تمت الإشارة إليه من أن عدد النقود المقلدة وجدت في المدن العسكرية القديمة، إذ من الممكن وجود أماكن مخصصة تقوم بضرب هذه النقود.⁽³⁷⁾ فهل كانت بناسا إحدى هذه المدن التي كانت تحضي بهذا الامتياز؟

من الملاحظات المسجلة حول هذه النقود هو تراجع أعدادها بعد فترة كلود ليس في بناسا فحسب بل في بقية المواقع الأخرى. أكثر من ذلك نجد أن بعض

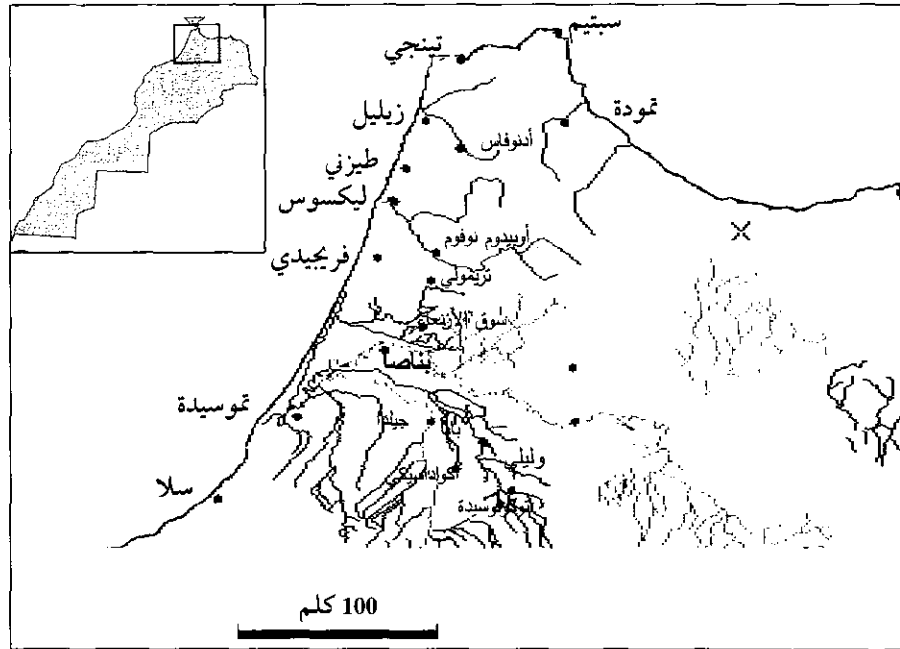
(34) J. MARION, Note sur la contribution, cit., p.107.

(35) Ibid.

(36) J.P. BOST ; F. CHAVES, Bélo IV, cit., p.60.

(37) J.B. GIARD, *Le monnayage en bronze de Claude avant 50 ap.j.c.*, «R.N»., t.12, Paris, 1970, p.40 et 42.

ملوك الفترة الممتدة بعد وفاة كلود غير ممثلين في بناسا، مثل كاروس (Carus) نوميريان (Numerien) وديوكليتيانوس باعتقاد الجرد الذي يقدمه ج. ماريون⁽³⁸⁾، وآخر النقود التي تم العثور عليها في هذه المدينة تتعلق بقطعتين لبروبوس وتعود لسنة 282.⁽³⁹⁾ يتناسب هذا الضعف مع فترة التراجع الروماني عن موريطانية خلال نهاية القرن الميلادي الثالث، وذلك ما تؤكد النقود التي تم الكشف عنها في كل من موريطانية الطنجية والتي تم فترة حكم ديوكلتيان.⁽⁴⁰⁾



(38) J. MARION, Note sur la contribution, cit., p105et 106.

(39) Ibid., p.105.

(40) J. MARION, Note sur la contribution, cit., p 106 : انظر ج. ماريون.

أدوات الخط والكتابة عند المغاربة

عمر أفا

كلية الآداب ، الرباط

إن تطور أنواع الخط المغربي، رهين بتنوع أدواته والمواد الطبيعية التي صُنعت منها، وطريقة صنعها، وكذا كيفية توظيف تلك الأدوات ومقاييسها، بما في ذلك توظيف جسم الكاتب وهندسته، إضافة إلى مؤثرات مكانية ونفسية وفنية وروحانية أخرى، علماً بأن هذه الخصائص تتحكم في كل أنواع الخطوط المعروفة لدى الانسان. وهي التي تحدد هالة الحرف وتناغم صورته لدى كل كاتب وفي كل جهة من جهات الكون⁽¹⁾.

وبتضافر مجموع هذه العناصر استطاع الخطاط المغربي أن يبدع أنواعاً من الخطوط المتميزة، اشتهرت منها خمسة أصناف، وهي، (الخط الكوفي المغربي وخط الثلث المغربي وخط المبسوط وخط المجوهر وخط المسند أو الزمامي) وهي الأنواع المحفوظة، حتى الآن، ضمن أرصدة التراث المخطوط، مما تزخر بها الخزانات المغربية الخاصة والعامة، وتزخر بها فضاءات الزخرفة في الهندسة المعمارية: في المساجد والمدارس العتيقة، وفي القصور والأضرحة والزوايا، وتحلّى بها أغلب المصنوعات التقليدية، وهي أيضاً حاضرة بقوة في إبداعات الفنون التشكيلية ومدججة في الأنظمة الرقمية وبرامج التواصل الاليكتروني في العصر الراهن.

(1) فإذا تأملت في الخط الشرقي ميزت فوراً — بمجرد منظورك البصري — بين إنسيابية الخط الفارسي في إيران وانضباطية الخط العثماني في تركيا وسهات أخرى في بلدان الجزيرة العربية ومصر، أما في الخط المغربي فيتميز بسهات الجزالة في الأندلس وبلدان المغرب وبلدان غرب إفريقيا، فكل قطر بصماته الخاصة، نظراً لاختلاف المناخ الثقافي في الزمان والمكان، سُنّة الله .

وعندما نود تحديد نوع أدوات إنتاج الخط والكتابة ، فلا بد أن نبين الفرق الموجود بين الخط والكتابة في استعمال الأدوات وخاصة الأقلام، فالكتابة يقصد بها الكاتب مجرد التدوين والتقييد، أما الخط، فهو تحسين الكتابة وتجويد الحروف وإثقان هندستها ليصل بها الخطاط إلى مستوى من الفن الرفيع.

ويأتي استعمال الأدوات ليحدد جودة الخط والكتابة أورداءتهما، وهناك العديد من الأدوات، منها الأساسية ومنها الفرعية. وتعتبر الأدوات الثلاث : القلم والمداد والقرطاس من الأدوات الأساسية، بينما يعتبر ما ألحق بها من المذبة والمقط والمقلمة والدواة والليقة والمسطرة وغيرها، كلها من الأدوات الفرعية.

ولأهمية هذه الأدوات ودورها في حضارة الإنسان ، أعلنت الرسائل السماوية قيمتها المثل ، فذكر القرآن الكريم تسخيرها للإنسان ﴿وَصْنَر لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾⁽²⁾. وأفرد سبحانه وتعالى الأدوات الثلاث بالذكر : فأقسم بالقلم: ﴿بِالنَّوْءِ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْخُرُونَ﴾⁽³⁾ فذكره أربع مرات، مرتين مفرداً ومرتين جمعاً⁽⁴⁾. ومثل عدد ذكر القلم ذكر الله اللوح خمس مرات، مرة واحدة مفرداً⁽⁵⁾ وأربع مرات جمعاً⁽⁶⁾، وذكر القرطاس مفرداً في معنى اللوح⁽⁷⁾، وذكر المداد مرة واحدة بالاسم ﴿مَكَاخِماً لِكَلِمَاتٍ رَبِّ﴾⁽⁸⁾ وذكره في صيغة الفعل: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾⁽⁹⁾. ومن هذا الجانب اكتفى بعض العلماء بذكر هذه الأدوات الثلاث في أدبياته، ففي كتاب «الأبرار في بري القلم وعمل الأخبار» لأحمد ابن الصلاتين المحفوظ في مكتبة إسطنبول يقول:

(2) سورة الجاثية، الآية 13.

(3) سورة القلم، الآية 1.

(4) الأولى في القلم: 1، والثانية في العلق: 4 والجمع: الأولى في لقمان: 27 والثانية في آل عمران: 44.

(5) سورة البروج: 22.

(6) ثلاثة منها في الأعراف: 145، 150 و154، والرابعة في سورة القمر: 13.

(7) سورة الأنعام: 7.

(8) سورة الكهف: 109.

(9) سورة لقمان: 27.

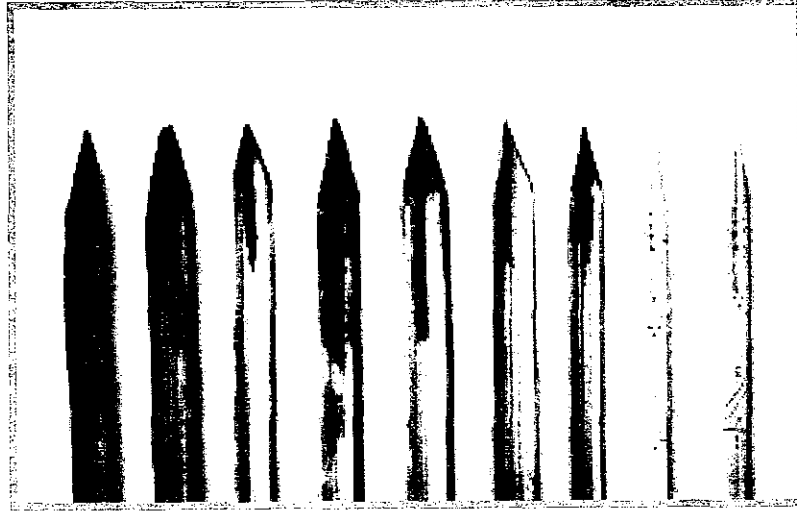
إذا شئت أن تحظى بحُسن كتابةٍ ومرتبّةٍ في العالمين تُزيّنُ
تَحْيَرُ ثلاثاً واعتمدها فإنها على بهجة الخط المليح تُعينُ
مداداً وطُرساً محكماً وبراعة إذا اجتمعت قرّت بهنّ العيونُ

أما علماء المغرب فإنهم يربطون أهمية هذه الأدوات بتعليم الكتابة لحفظ القرآن الكريم وتدوين المؤلفات، يقول العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيقي: «ينبغي للمؤدّب [وهو المعلم] أن يُوصي تلامذته بإيجاد الآلة [بمعنى الأدوات] من لوح ودواة ومداد وطفل [أي الصلصال] : وهو حجرٌ طينيّ رطبٌ لتبييض الألواح [ومسطرة وأقلام ومُدِيّة لِبرّي القلم]، ويضيف: «وينبغي للمؤدّب أن يؤكد على التلامذة، تحسين الخط في ألواحهم بتقويم الحروف وتجويدها وتغليظها، وترك الفرج فيما بينها وجعل النقط والأشكال حَذَوَ حُرُوفها وغير ذلك»⁽¹⁰⁾.

هذا النص أعطى تصوّراً سريعاً عن أدوات الكتابة المغربية ودور المعلم في تلقين الخط بالتقليد وما يشير إلى تلك الطريقة المتميزة التي يتم بها تعلّم الخط في بلاد المغرب وبلاد الأندلس وبلدان أفريقيا الغربية. فهو تعليم الكتابة والخط على الألواح المبيضة بالصلصال قبل تعليمها على الأوراق باستعمال القلم المتخذ من رشقات القصب، وفي هذه الأقلام المغربية لا تستعمل أنبوبة القصب كاملة وإنما تستعمل رشقة من الأنبوبة بعد بريها بطريقة معلومة.

(10) عمر أفا وعحمد المغراوي، الخط المغربي، تاريخ وواقع وآفاق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2007 ص. 79 من الطبعة الأولى.

I - الأداة الأولى: القلم:



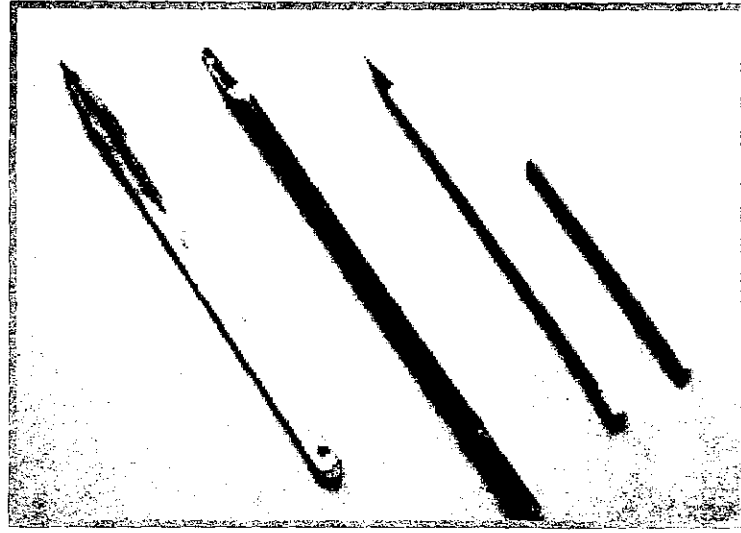
الأقلام المغربية: مختلفة القَط حسب سمك الخط المطلوب للكتابة على الألواح أو على الأوراق. (وتنجز الأقلام مقطوعة وليست مُدَبَّبة)

انطلاقاً من هذه الصورة فلا بد من التمييز بين مختلف الأقلام المستعملة في المغرب وبعض بلدان إفريقيا مقارنة بالمستعملة في المشرق بآسيا والمستعملة في جهات أخرى سيما وقد أصبح التواصل في عالم اليوم أمراً مفروضاً فوق التلاحح بين خطوط المشرق وخطوط المغرب سواءً في مجال ثقافة الخط أو في مجال ممارسة الفنون التشكيلية أو استعمال أنظمة الحاسوب.

ونقتصر بخصوص هذا التمييز على علاقيتين: إحداهما في أشكال الأقلام، والثانية في الأداء.

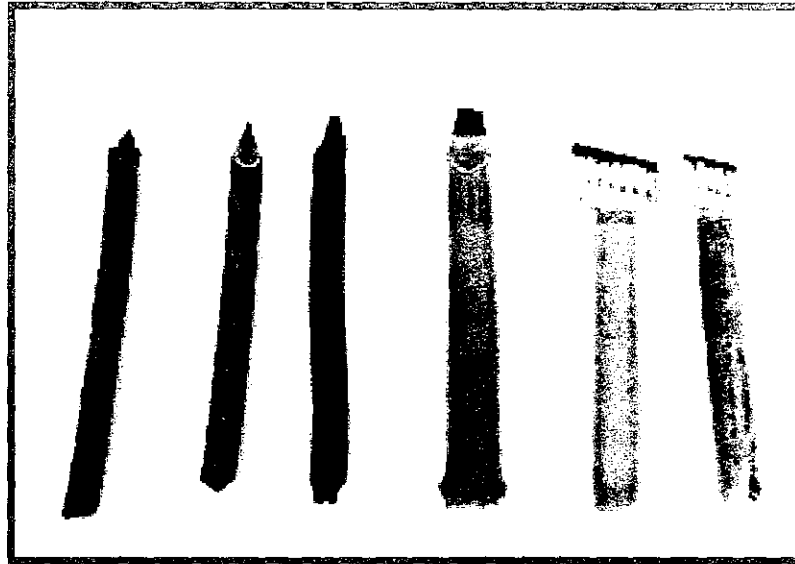
أولاً: ففي أشكال الأقلام أوضحنا أن القلم في المغرب يُتخذ من رشقة صغيرة تُقسم إليها أنبوبة القصب الغليظة، في حين أن أقلام المشرق تستعمل فيها أنبوبة القصب الرقيقة كاملة⁽¹¹⁾ وغالباً ما تكون من قصب الخيزران، وأصلبه وأدقّه يأتي من بلاد جاوة، ويُختار قطره وقطة رأسه تبعاً لسمك الحروف المطلوبة.

(11) محمد بن سعيد شريفي، اللوحات الخطية في الفن الإسلامي، المركبة بخط الثلث الجلي، شركة ابن بادس للكتاب، الجزائر، 2011، ص. 48.



الاختلافات في الشكل : بين القلم الصيني والقلم المشرقي والقلم المغربي

وبخصوص الشكل استعمال الصينيون واليابانيون الفرشاة من الشعر في كتابة خطوطهم، بل استطاع بعض الخطاطين الصينيين أداء الكتابة العربية بالأسلوب الصيني.



الاقلام المشرقية: وتعدد سمك القَطِّ حسب احجام الخطوط المطلوبة

ثانياً: وفي مجال الأداء فإن جميع الأقلام تعتمد على قاعدة واحدة هي القَطّ بالفتح، وهو: قطع رأس القلم — بمقياس خاص — حسب سميك الحرف ونوع الخط المطلوب، فأكثر الخطوط سمكاً يعرف بخط الطومار، ويقاس رأسه بأربع وعشرين شعرةً من ذيل الفرس مصففة، أما خط الثلث منه، فيقاس بثماني شعرات، وهكذا، وبدلاً من القياس التقليدي بالشعرات، تستعمل الآن في قياس رؤوس الأقلام المليمترات والسنتيمترات (تبعاً للنظام المترى).

وبخصوص القلم المغربي في مجال الأداء، فإن رسم الحروف يُظهر جماليةً بلمسة خاصة، تحدّثها القطة وطبيعة لحمة القصب، فيعتقد معها الناظر أنها كتبت بقلم مُدبّب، فالقلم المغربي ليس مدبباً إطلاقاً، بل هو مقطوط مثله مثل القلم الشرقي.

وللتوضيح، فالقلم المغربي يصنع من بري رشقة من قصب بعد تنقيتها بالمدينة، في ثلاث مراحل، أولاً حفر تجويف في وسطها يُدعى الساقية ثم نحت الجانبين ثم قط رأس القلم بما يوافق الغرض من استعماله، فيقطّ قلم كتابة الألواح لحفظ القرآن سميكاً ويقط قلم الكتابة على الأوراق من كتب ومؤلفات دقيقاً.

وبما أن لكل أنواع القصب قشرة أو (جلفة) في سطحه الخارجي ولحمة (شحمة) في سطحه الداخلي، فأصل الاختلاف بين أداء القلم الشرقي والقلم المغربي يكمن في نوع القصب المغربي الذي له لحمة سمكية ورطبة يُحفر عليها تجويف الساقية، وأثناء قط رأس القلم يُشكّل هذا الرأس باللحمة السمكية مثلثين قاعدتيهما على القشرة وبينهما تجويف فراغ الساقية حيث يقع الاستمداد بعد الغمس وأثناء حركة الكتابة⁽¹²⁾ وبما أن اللحمية رطبة، فإن رأس القلم يتآكل رويداً رويداً بفعل الاحتكاك مع الورقة أثناء الكتابة، فيتشجّ خط القلم وكأنه مدبب رغم أنه مقطوط، وهكذا، مقارنة بالقلم الشرقي، فبسبب رقة سُمك القشرة واللحمية في قصب الخيزران فالقطة في القلم الشرقي تعتبر صلبةً محدّدة الجوانب، مما يؤثر في الأداء الخاص بأشكال حروف الخطوط الشرقية.

(12) عن كيفية بري القلم المغربي، أنظر:

الصالح، صالح بن عبد الله الإلغي، المدرسة الأولى، وصف شامل للتعليم الأولي للمدرسة القرآنية بسوس نموذج مدرسة إلغ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1997، ص 49.

بعد هذا التوضيح، فالجديد اليوم على أثر الانفتاح الهائل في ثقافة التواصل ، عرفت ساحة الخط العربي إغتناءً أدى إلى ظهور حركة التوحيد في استعمال أدوات الخط وأساليبه بين المغرب والمشرق ، رغم اختلاف صيغ الأداء، فكثير من الخطاطين المغاربة استعملوا الأقلام المشرقية بمهارة، وبنفس الأقلام أصبح الخطاطون المشارقة يؤدّون الخطوط المغربية في اللوحات الخطية والتشكيلية والفنية، مما يزكي مسار هذا التوحيد وإثراء ساحة الخط العربي.

II - المادة الثانية المستعملة في الخط: المداد:

فقد صنع الخطاطون كثيراً من أنواع الأمدّة حسب احتياجاتهم في الكتابة والخطوط وأعمال الزخرفة والتذهيب والتلوين، منها المداد البسيط الذي يصنع من مجرد حرق الصوف المُكَبَّد تحت آباط الأغنام وخلطه بالماء ويسمى (الصمغ) ويُنطق آخره بالغين والخاء والحاء على حد سواء ، ومنها المركب الذي يصنع من عدة عناصر بمقادير محدّدة ودقيقة ، وأكثره شيوعاً بالمغرب، ما يصنع من : جزأين من العلك وهو (الصمغ) وثلاثة أجزاء من العفص وهو ثمر شجرة «إيگ» (بالأمازيغية)، وجزء واحد من دخان الخشب المتجمع على قوَاهات المداخن المسمى (باروديا)⁽¹³⁾.

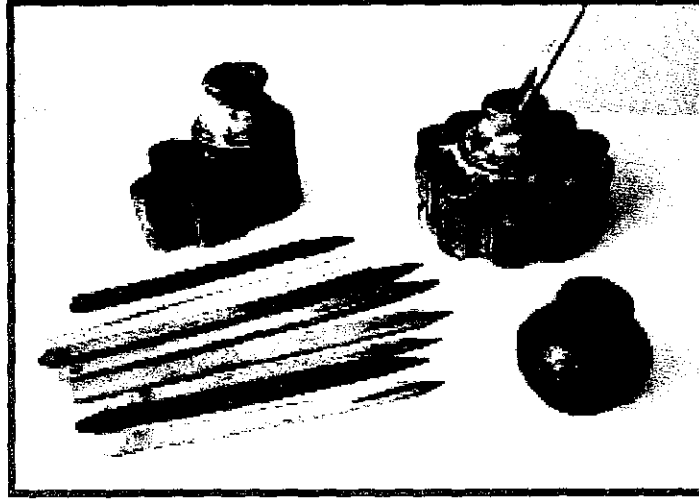
ونظراً لأن صناعة الأمدّة عملية تطبيقية أكثر منها نظرية، فإننا نحيل على مراجع خاصة للحصول على وصفات عملية لتحضير بعض الأنواع من الأمدّة⁽¹⁴⁾، وقد كُتب الكثير عنها، وعن عناصر تركيبها وطريقة تحضير ألوانها،

(13) عن صناعة المداد، يوجد نموذج تطبيقيّ استعمله الخطاطون وهو شائع وقد ضبطوه نظماً، فقالوا :
جزءان من علك وجزء من سواد
ثلاثة من العفص فاصنع المداد
أنظر: الصالح، المدرسة الأولى (م.س) ص، 47.

(14) من هذه المراجع :
- القلّوسي، أبو بكر محمد بن محمد الأندلسي (توفي 707هـ / 1308م)، تحف الخواص في طرف الخواص في صناعة الأمدّة والأصباغ والأذهان، تحقيق حسام محمد المختار العبادي، نشر مكتبة الإسكندرية، 2007.
- سرحان أحمد عبد الله، حرفنا العربي وأعلامه العظام عبر التاريخ، (د.م)، 1988، عن الأمدّة، ص 79.
- الكاتب، حسين بن ياسين ، لمحة المختطف في صناعة الخط الصلّف، تحقيق هيا محمد الدوسري، الكويت، 1992، ص 72.
- شريفي، محمد بن سعيد، اللوحات الخطية، (م.س)، ص 269.

سواءً من المواد الطبيعية أو من المواد الكيميائية، وقد دأب الخطاطون في الآونة الأخيرة على استيراد أنواع من الأمدّة من البلاد الأجنبية⁽¹⁵⁾.

ونؤكد هنا على ضرورة جودة المداد لأنها شرط في جودة الخطوط وطول استمرار آماذ بقائها على الأوراق .



أشكال مختلفة للدواة : صنعت فتحاتها حسب عدد ألوان الأمدّة المستعملة

III - المادة الثالثة: هي الورق

وقد سُمي الورق : القِرطاس، والكاغد بالدال والضاد معاً، والكاغد كلمة صينية استعملها المغاربة كثيراً (Kö-dz)⁽¹⁶⁾ لأن الورق كان أصل صناعته من الصين، وعَبّر الفتوحات الإسلامية وصل إلى العرب في منتصف القرن الثاني للهجرة⁽¹⁷⁾ (ق 7 م).

(15) نظراً لسرية وصفات صنع الأمدّة ، اعتمد كثير من الخطّاطين على أنواع المداد المستوردة من الدول الأجنبية، أشهر أنواعها : شمّنيك SCHMINCQE وبيليكون PELIKAN من ألمانيا ، ورترينك Ro-tring وباركير parker من فرنسا. وغيرها، وقد اشتهر خطاطون كثيرون بصنع أنواع من الأمدّة والأقلام سواء في المغرب أو خارجه في تركيا ومصر.

(16) بينين أحمد شوقي والطوبى مصطفى، مصطلحات الكتاب المخطوط العربي، (الطبعة الرابعة) دار أبي رقرق، الرباط 2011 م. ص 277.

(17) سرحان عبدالله أحمد، حرفنا العربي.... (م.س) ص 86.

وبخصوص المغرب، فقد استعمل المغاربة الألواح الخشبية لكتابة القرآن والمتون وحفظهما كما أسلفنا، ونضيف أن هذه الألواح تتخذ من خشب الجوز والعرجار والزيتون.



اللوحه والمسطرة والكّرّار

أما الورق فكان القليل منه - حسب إشارات بعض الكتب - قد صنع في المغرب ولكن غالب الأوراق إنما تُستورد من بلدان أوروبا في مختلف الفترات ، وتكاثر استيراده ابتداء من القرن التاسع عشر، حينما تأسست الطباعة الحجرية بالمغرب، وقد جلبها القاضي محمد بن الطيب الروداني سنة 1864، وكانت تجارة الكاغد رائجة مع ابريطانيا وفرنسا، وكانت بعض الأوراق المستوردة تحمل العلامة المائية للبلد المصدّر، كما يحمل بعضها أحياناَ الدمغة وعليها أسماء وكلاء الشركة الأوروبية المنتجة المقيمين بالمغرب، ولدينا نموذجٌ لورق يحمل اسمي وكيلين هما: المهدي لخلو وابن سوسان من تجار فاس، وتباع الأوراق من الكاغد للاستنساخ وأعمال الخط في أغلب مدن المغرب، في فاس ومكناس ومراكش وتطوان والصويرة وتارودانت.



خط الميسوط من المصحف الحسني بخط
الخطاط أحمد بن الحسين البهاوي السوسي
طبعة سنة 1400هـ / 1980م

ومؤخراً تعرف الخطاطون المغاربة كيف يحضرون الورق «المقهر» المصقول، بفضل الوصفة التي نشرها الخطاطون الأتراك⁽¹⁸⁾، كما استعملوا أنواعاً من الأوراق الأخرى مثل ورق الإبرو. أو الورق المَجَزَّع ولجمالية ألوانه يستخدم في عملية التجليد لتغطية الجانب الداخلي لدفتي الكتاب، كما يستعمل في تجميل إطار اللوحات الخطية⁽¹⁹⁾، و قد استعملوا أصنافاً أخرى من الأوراق المستوردة أو من الورق المصنع محلياً في الوقت الراهن .

(18) محمد شريفي، اللوحات الخطية في القرن الإسلامي، شركة ابن بادس للكتاب، الجزائر، 2010، ص. 62.

(19) يسمى الإبرو والورق التفطي والورق المجزع. انظر تعريفه في كتاب: أحمد شرق والطوي مصطلحات الكتاب العربي المخطوط، سالف الذكر، الطبعة الرابعة، ص. 371.

نكتفي بهذه العُجالة عن الأدوات الثلاث لنصرف للحديث عن دور
هندسة جسم الكاتب و مقاييس تقعيد الخط.

IV - هندسة الجسم أثناء ميلاد الحرف وتسطير الكتابة

يعتبر وضع الجسم أثناء الجلوس للكتابة أهم ركن في أداء كل أنواع
الخطوط، وهو الوسيلة والأداة الأساس في استعمال مختلف أدوات الكتابة،
وتُشترط فيه شروط روحانية وأخرى ذاتية، وقد حدّد أئمة الخط سلوك الخطاط
وصفاته: في هندامه وأناقته، وهيئة جلوسه أثناء الكتابة ووضع القُرطاس والقلم
في علاقته بهندسة الجسد، قال صاحب كتاب «لمحة المختطف» «ينبغي للكاتب أن



وضع الكاتب عند الكتابة طريقة الجلوس
ووضع زاوية العمود الفقري والورقة

يكون في حالة جلوسه للكتابة طاوياً
لرجله اليمنى مقيماً في صدره متوركاً
لرجله اليسرى، وليكن القُرطاس في
حال الكتابة على الركبة اليمنى»⁽²⁰⁾.
وضبط ابن مقلة: طريقة إمساك
القلم، فقال «يجب أن تكون أطراف
الأصابع الثلاثة: الوسطى والسبابة
والإبهام على القلم، ويكون مسكُ
القلم فوق الفتحة بمقدار شعيرتين
أو ثلاث (حبات من شعير)، وتكون
أطراف الأصابع متساوية على القلم
لا يفصل أحدهما على الآخر»⁽²¹⁾.

(20) حسين بن ياسين بن محمد الكاتب، لمحة المختطف في صناعة الخط الصلف، تحقيق الأستاذة هبة محمد
الدوسيري، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، 1992، ص. 48.

(21) ابن مقلة محمد بن علي بن الحسين (ت. 328 هـ)، رسالة الخط والقلم، نقلاً عن محمد شريف في اللوحات
الخطية، سابق الذكر، ص. 57؛ وانظر النص في كتاب «خطنا العربي»، سابق الذكر، ص. 183.



الطريقة المغربية : وضع الكاتب أثناء الكتابة على اللوح الخشبي
(أنظر زاوية ضبط الكتابة على محورين : محور العمود الفقري ومحور اللوح والمعصم ورأس القلم)



الزاوية أثناء الكتابة على الألواح بالطريقة المغربية



الزاوية أثناء الكتابة على الجلد على مستوى سطح الأرض بطريقة الخطاط السوداني



الزاوية كبيرة لحدة البصر
الخطاط داوود بكتاش التركي



الزاوية صغيرة تبعا لتقدم السن
شيخ الخطاطين حسن جلبي

لقد اعتبرنا الجسم أداة أساسية في أداء الخط، وفي هذا السياق ولأول مرة فقد رَصَدْنَا زاوية محور الجسم في عموده الفقري، مع امتداد حركة اليد على سطح الورقة ومستوى سن القلم فتبين لنا أن الزاوية التي تضبط هذه الحركة أثناء كتابة الحرف هي زاوية 45 درجة إنها ربع الدائرة، تزيد أو تنقص حسب أعمار الخطاطين متأثرة بدرجة حدة البصر أو ضعفه، وقد اخترنا عدة نماذج لإبراز طريقة الأداء في مجال الخطوط المغربية منها والمشرقية، فنحن نلاحظ هنا في «الصور المعروضة» كيف تصوّر القدماء جلوس الخطاط على هيئة القُرفصاء وموضع الورقة في زاوية مع محور جسم الكاتب، وتأتي أوضاع أخرى عند استعمال الألواح والجلود والأوراق وحوامل أخرى بالاعتماد على القِمَطَر أو بدونه. فيتلاءم الجسم دائماً بمحوره في هذه الزاوية مع ميلاد الحروف في أي نوع من أنواع الخطوط وأصنافها.

V - خطوات في تقعيد الخطوط المغربية:

من المعلوم أن عملية التقعيد تأتي دائماً في وقت لاحق بعد اطمئنان الخطاطين لتحسين نوع من الخط وبلوغه ذروة الجمال، وذلك للحفاظ على هيئته طبقاً لمعايير جمالية وهندسية وبصرية. وقد اعتبرنا هذه المعايير هندسية كانت او بصرية ذوقية من الأدوات المهمة في انجاز الخطوط.

والحقيقة أن القواعد تولد دائماً مع ميلاد الحرف وتحسينه، ثم يقوم أئمة الخط بالكشف عن هذه القواعد باستعمال مقاييس يتوسطون بها لذلك، فقد استعمل ابن مقلة مقياس الدائرة المرسومة حول الألف بطريقة هندسية بسيطة ثم جعل باقي الحروف في علاقة نسبية مع الألف والدائرة معاً⁽²²⁾ وهو نفس النسبية التي أقرها إخوان الصفا في تركيب الكتابة⁽²³⁾. وقد نقّح ابن البواب أسلوب ابن مقلة⁽²⁴⁾ وأكمل ياقوت المستعصمي طريقتهما⁽²⁵⁾ في المدرسة البغدادية.

وبعد ذلك وقع استعمال مقياس النقطة من القلم المستعمل في الخط ميزاناً للحروف وقد اختلفوا في ترجيح من استعمل النقطة مقياساً للتقعيد لأول مرة ونُسب اختراعه لأكثر من خطاط⁽²⁶⁾ وقد استعملت أساليب التقعيد هذه في المشرق العربي.

أما في المغرب فقد كان تعليم الخط يسلك طرقاً مختلفة تعتمد بالأساس على التقليد والمحاكاة لأعمال المعلمين والفقهاء ثم ترتقي بالتجربة إلى أعمال فنية كبرى تخضع لقوانين بصرية، وتوزيعات ملائمة للفضاءات المكتوبة، مما أعطي للخطوط المغربية لمسات جمالية تفيض بالجزالة والمتعة. وقد حاول الفقيه أحمد

(22) أبو علي ابن مقلة، رسالة في الخط والقلم، أنظر كتاب «خطنا العربي» المذكور، ص. 76 ونص الرسالة في صفحتي 183-184.

(23) إخوان الصفا، رسالة في الموسيقى، طبعة مصر، 1928، ص. 166. (عن شريفي، ص. 128). وقد رجعنا إلى الأصل فوجدنا فيه هذا التناسب ولكنه يعني الموسيقى وارتباطه بالخط.

(24) حرفنا العربي، (م.س) ص. 191.

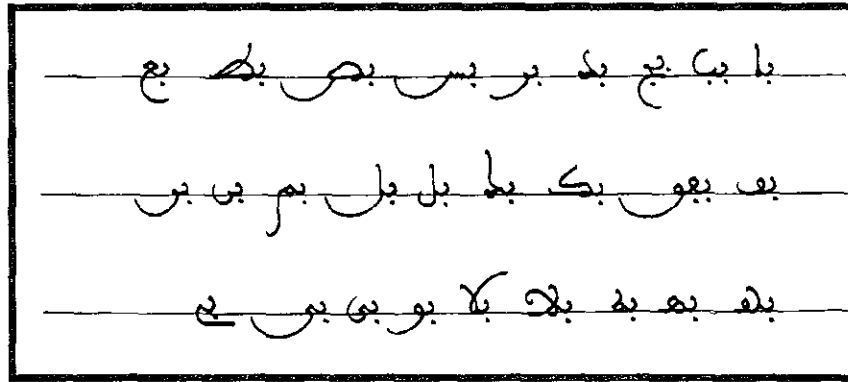
(25) نفسه، ص. 196.

(26) انظر محمد شريفي، اللوحات الخطية، (م.س) ص. 70.

ابن محمد الرفاعي الرباطي (ت. 1256هـ / 1841م) في القرن التاسع عشر وضع تقعيد الخط المغربي المبسوط في منظومته «سمط اللآلئ» وقد شرحها في كتابه: «حلية الكتاب»⁽²⁷⁾ على أسس هندسية وجمالية. غير أن طريقته ظلت محدودة الإشعاع، لما درج عليه الخطاطون من اعتماد أسلوب التقليد والمحاكاة.

وفي الآونة الأخيرة عرف الخط المغربي انبعاثاً جديداً منذ تأسيس جائزة محمد السادس لفن الخط المغربي (2008م) وفتح شعبة الخط العربي بأكاديمية الفنون التقليدية بالدار البيضاء (2012م)، انفتح الخطاطون المغاربة على مجال الخط وعلى أساليب التقعيد بالخصوص، وقد حاولنا تحديد الأساليب التي تأسس عليه عمل الخطاطين المغاربة باعتبارها من صنف الأدوات، فوجدنا أنه مبني على ثلاثة مقاييس:

1 - المقياس التقليدي، وهو اعتماد سطر الكتابة (الكرسي، أو المقعد) الذي تتحدد عليه نسب كل حرف بناء على قواعد بصرية تخضع لمنطق جمالي متعارف عليه بالتقليد بين الخطاطين.



نموذج لتقعيد خط المبسوط
من كراسة الخطاط محمد المعلمين

(27) لقد بدأ الاهتمام بأعمال الرفاعي، فبعد أن تمَّ نشر منظومته في مجلة «المورد العراقية» وبعض الكتب كما لدى المرحوم محمد المتوني، قام مؤخراً الأستاذ محمد صبري بوضع شرح لمنظومته «للآلئ: السمت في حسن بديع الخط» (ضمن منشورات وزارة الأوقاف 2013) كما أن كتابه «حلية الكتاب ومنية الطلاب» اشتغلنا في إعداده للطبع و سيصدر قريباً في نفس المنشورات بعون الله

2- مقياس المستويات الثلاثة لضبط العلاقة بين الحروف الصاعدة والمستوية والنازلة، وذلك برسم المستويات الثلاثة: المستوى القاعدي وهو سطر الكتابة أو (الكرسي).

المستوى العلوي وهو ثلاث مساحات متساوية أو حقول للحروف الصاعدة.

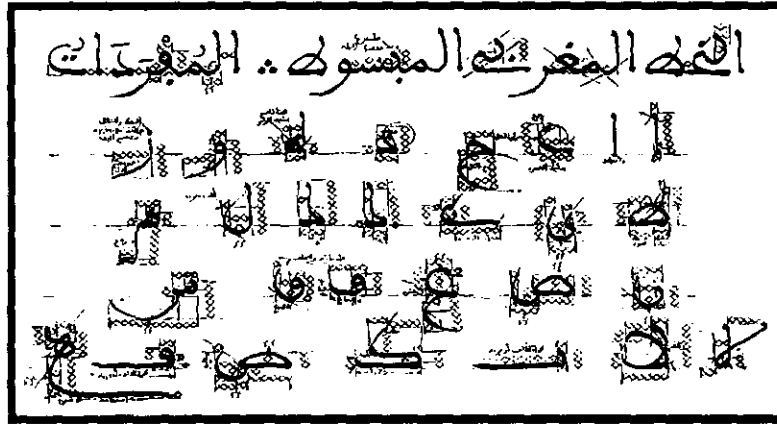
المستوى السفلي وهو ثلاث مساحات متساوية أخرى تكوّن حقولاً للحروف النوازل.

وفي هذه المستويات تتوزع نسب العلاقة بين مختلف الحروف وقد خضع الخط المبسوط لتطبيق هذا التقعيد من قبل بعض الخطاطين المغاربة وهو أسلوب الخطاط محمد المعلمين الذي وضع مؤخراً كراسته الأولى في الخط المغربي (2013م)، والتي سيكون لها دور كبير في تطور الخط المغربي بإذن الله .

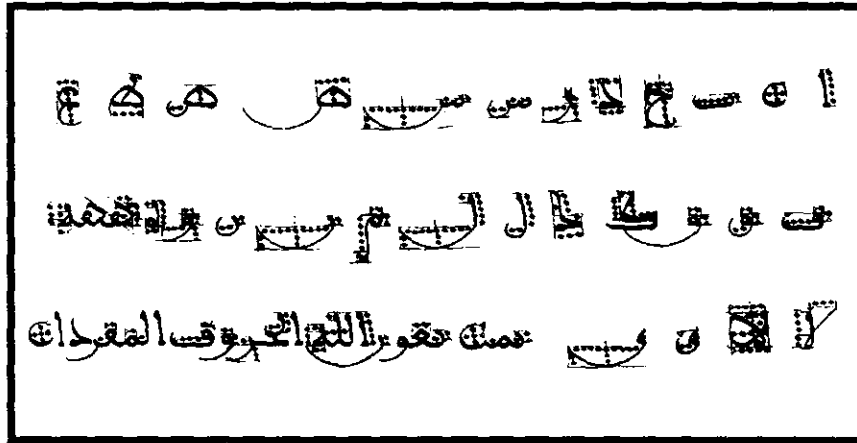


مستويات وأبعاد الحروف بمقياس الأسطر
من كراسة الخطاط محمد المعلمين

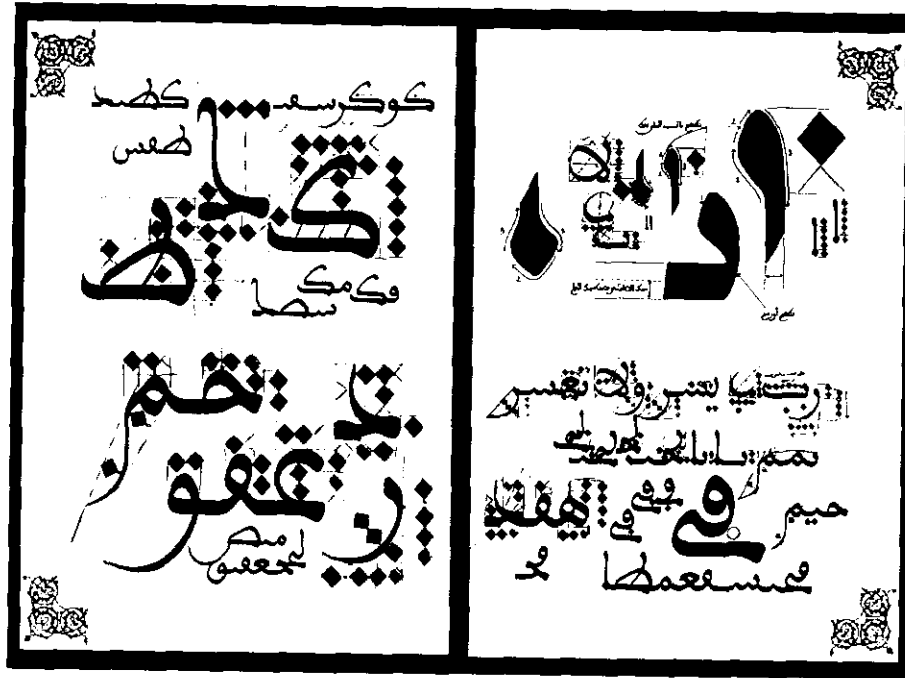
3 - مقياس النقطة، لتحديد نسب الحروف والمساحات بعدد النقط في أجزاء كل حرف مفرد او مركب. وهو الأسلوب المستعمل في المشرق، وقد أتقن الخطاطون المغاربة هذا التقعيد في تطبيقات الخطوط المشرقية، كما درجوا الآن في تطبيقه في الخط المغربي مما وجد تجاوباً من الخطاطين في بلدان المغرب وفي بلدان المشرق، وأقبلوا بشكل واعد لتأسيس تقعيد راسخ للخطوط المغربية بدءاً بخطى المبسوط والثلث المغربي وبقية الخطوط الخمسة الأخرى بحول الله .



نموذج من محاولات تقعيد الخط المغربي المبسوط بخط المرحوم الخطاط علي بن عياش



النقطة :مقياساً للحروف المفردة
بخط الخطاط جمال بن سعيد



النقطة أثناء معاينة مقياس أوضاع الحروف
للخطاط مصطفى فلوح

الخلاصة

إن التدبير المحكم للمواد الطبيعية يقدم أجود أدوات الخط، وإن توظيف الخطاط لتلك الأدوات بما تُتيحُه هندسة جسمه من تجربة وماتؤكده أساليب التقعيد ومقاييسها، وبخاصة مقياس النقطة. هذه جميعاً ما سيُوحد الجهود بين الخطوط المشرقية والمغربية في إطار تعزيز التلاقح والابتكار في فضاء الخط العربي.

صور النعال النبوية بين المشرق والمغرب

دراسة تاريخية – فنية^(*)

محمد عبد الحفيظ خبطة الحسني

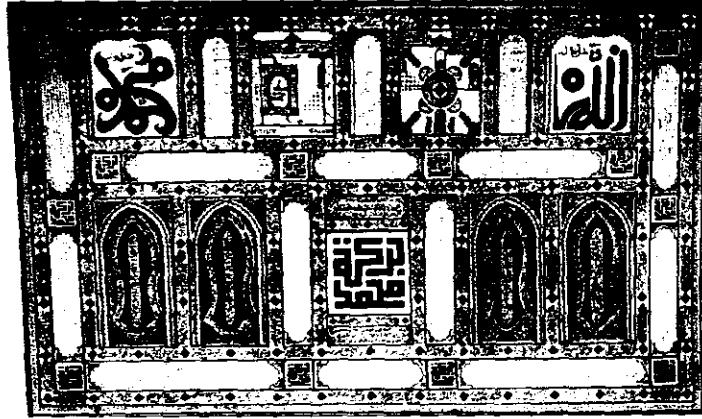
باحث وخطاط – فاس

يعتبر العصر السعدي عصر الزوايا الصوفية بامتياز، لذلك فليس غريبا أن يعرف تزايد الطلب على المخطوطات التي ترتبط بها، وخاصة مخطوطات السيرة النبوية الغراء، التي تعنى بصفات الرسول ﷺ الخلقية والخلقية، وعلى رأسها: نسخ كتاب: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي أبي الفضل عياض السبتي، فضلا عن مخطوطات: «الأذكار والأوراد وأدب الرقائق» التي نجد على رأسها نسخ كتاب: دلائل الخيرات لمحمد بن سليمان الجزولي، التي وظفت فيها صور رمزية ترمز إلى الرسول ﷺ، تجمع بين دلالة النص وجودة الخط والزخرفة والتنميق، ومن أهم تلك الصور على سبيل المثال لا الحصر: «الحرم المكي وكعبته المشرفة»، «الحرم النبوي وروضته الشريفة»، «النعال النبوية الشريفة»...

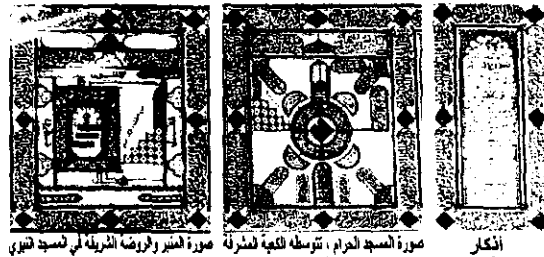
وبتصفُّحنا وتفحصنا لتلك النسخ المخطوطة، يسترعي انتباهنا حضور صور النعال النبوية الشريفة، أكثر من أي صور رمزية أخرى قد تدلنا على شخص رسولنا الكريم ﷺ، مما يؤكد أنها اكتست عند المغاربة أهمية كبرى، حيث كانوا

(*) المقري إقتبس الباحث هذا المقال من رسالته الجامعية لنيل الدكتوراه في التاريخ بعنوان : «المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي، مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه» نوقشت بكلية الآداب، فاس – سايس 2011. الجزء 2 ص. 469-485.

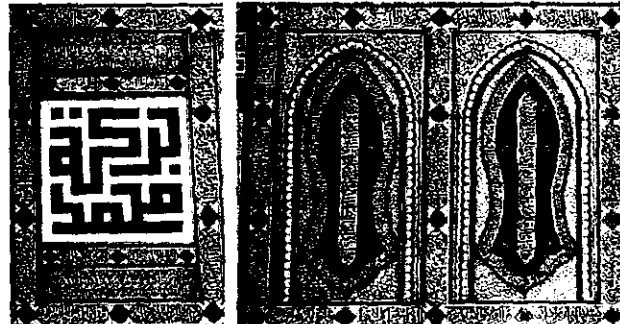
يرسمون أمثلتها بشكل تحاكي معه صفة النعال النبوية الأصلية - على حد زعم أصحابها - وذلك بغرض التبرك بها، بل ووظفوها في عهود متأخرة؛ في لوحات حائطية مزخرفة كانت تزين بها البيوت، كما نلاحظ - مثلاً - من خلال لوحة: «الروض» لأحمد بن محمد التادلي (انظر شكل: 1 وشكل: 2).



شكل: 1 / لوحة أنجزها أحمد بن محمد التادلي الرباطي، وأطلق عليها إسم: «الروض»، استلهم معانيها ومواضيعها الفنية من كتاب دلائل الخيرات للجزولي.
المصدر: الخزائن العلمية الصبيحية - سلا



الشكل
صورة المسجد الحرام، تتوسطه للعبة لشرفة
صورة المنبر والرفف الشريف لي مسجد قنوي



صورة رمزية لنعال النبي صلى الله عليه وسلم، وهي محفلة بنسب أهل البيت
للشريك برسول صلى الله عليه وسلم

شكل: 2 / العناصر الفنية في لوحة الروض للتادلي حسب أحجامها الطبيعية

ولأن «أحمد بن محمد المقرئ» اهتم بالنعال النبوية أكثر من غيره من المحققين، فإنه يسوق لنا شهادة مفادها أن المغاربة كانوا أكثر اعتناء بهذه الأمثلة من المشاركة، حيث يذكر «أن الذين تعرضوا للمثال من علماء المغرب، أكثر من الذين تعرض له من أهل المشرق... [حتى إن] ابن عساكر الذي هو المعتمد عند أهل المشرق في هذا الأمر، لم يأخذه إلا عن ابن الحاج المغربي»⁽¹⁾.

وسبب ذلك - حسب المقرئ - هو أن النعل النبوية [كانت] بعينها موجودة بين أظهرهم، عند بني أبي الحديد ثم بالمدرسة الأشرفية بالشام.. وأما المغاربة فلم يمكنهم إلا المثال، ومن ارتحل منهم إلى المشرق ورأى النعل النبوية كابن رشيد، مثل عليها، وهذا بحسب الغالب، وإلا فأهل المشرق مثل جماعة منهم أيضاً، وقد كان كثير من العلماء بالمشرق يتبركون بمشاهدة النعل النبوية عند بني أبي الحديد، ثم بالمدرسة الأشرفية عندما جعلت فيها»⁽²⁾.

وقد كان المقرئ صائبا فيما قاله، بدليل أن أحمد تيمور - وهو من المعاصرين - قد نقل معظم ما يتعلق بالنعال النبوية، عن كتاب «فتح المتعال في مدح النعال»، عند حديثه عنها في كتابه: «الآثار النبوية»⁽³⁾.

وبناء عليه، يمكن اعتبار هذا الكتاب - الذي نقل عنه أحمد تيمور وغيره من المعاصرين كالشيخ يوسف النبهاني الذي ستعرض لذكره - من أهم المصادر التي تطرقت لأوصاف النعال النبوية وما قيل فيها، وقد ألفه صاحبه - المقرئ - في عهد السلطان أبي المعالي زيدان السعدي (1012-1037هـ) عبر مرحلتين:

الأولى: مسودة الكتاب، وقد انتهى منها في شوال من سنة 1030هـ بالقاهرة، وكتب منها عدة نسخ حملت إلى بلاد الروم وغيرها، ثم ألحق بها زيادات استقاها من كتابين وقف عليهما بعد هذا التاريخ، أحدهما لابن عساكر، والثاني مختصره للبلقيني⁽⁴⁾.

(1) المقرئ (أحمد بن محمد)، فتح المتعال في مدح النعال، تحقيق: علي عبد الوهاب وعبد المنعم فرج درويش، دار القاضي عياض للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى: 1997م، ص 168.

(2) نفس المصدر والصفحة.

(3) تيمور (أحمد)، الآثار النبوية، مطبعة: دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى: 1951م، صص: 109 - 129.

(4) المقرئ، فتح المتعال، ص: 572.

الثانية تحرير نسخة منقحة مزيدة، عن أصل الكتاب المذكور سنة 1033هـ، وهي نسخة القرويين التي اخترنا منها صفحات مثلناها في الشكل 3. محفوظة بنفس الخزانة تحت رقم: 290. وتتميز هذه النسخة بكونها النسخة التي كتبها المؤلف بنفسه، بالحجرة الشريفة بالمدينة المنورة، يوم: الثلاثاء، منتصف رمضان من سنة 1033هـ. ويذكر المقرئ أنه نسخها «في الروضة بين القبر الشريف والمنبر المنيف، تجاه الرأس الشريف، لصق شبك الحجرة المعظمة النبوية، في الناحية التي تليها سارية التوبة، في الصف الذي فوق باب الحجرة النبوية، المعروف بباب الوفود، وكان ابتداء ذلك يوم الثلاث المبارك غرة رمضان، من عام ثلاث وثلاثين وألف، وانتهاه يوم الثلاث الخامس عشر من الشهر المذكور، قال المؤلف: وكنت أكتب كل يوم من وقت الضحى إلى الظهر، فكملت والله الحمد والمنة على هذه الصفة في نصف شهر»⁽⁵⁾.

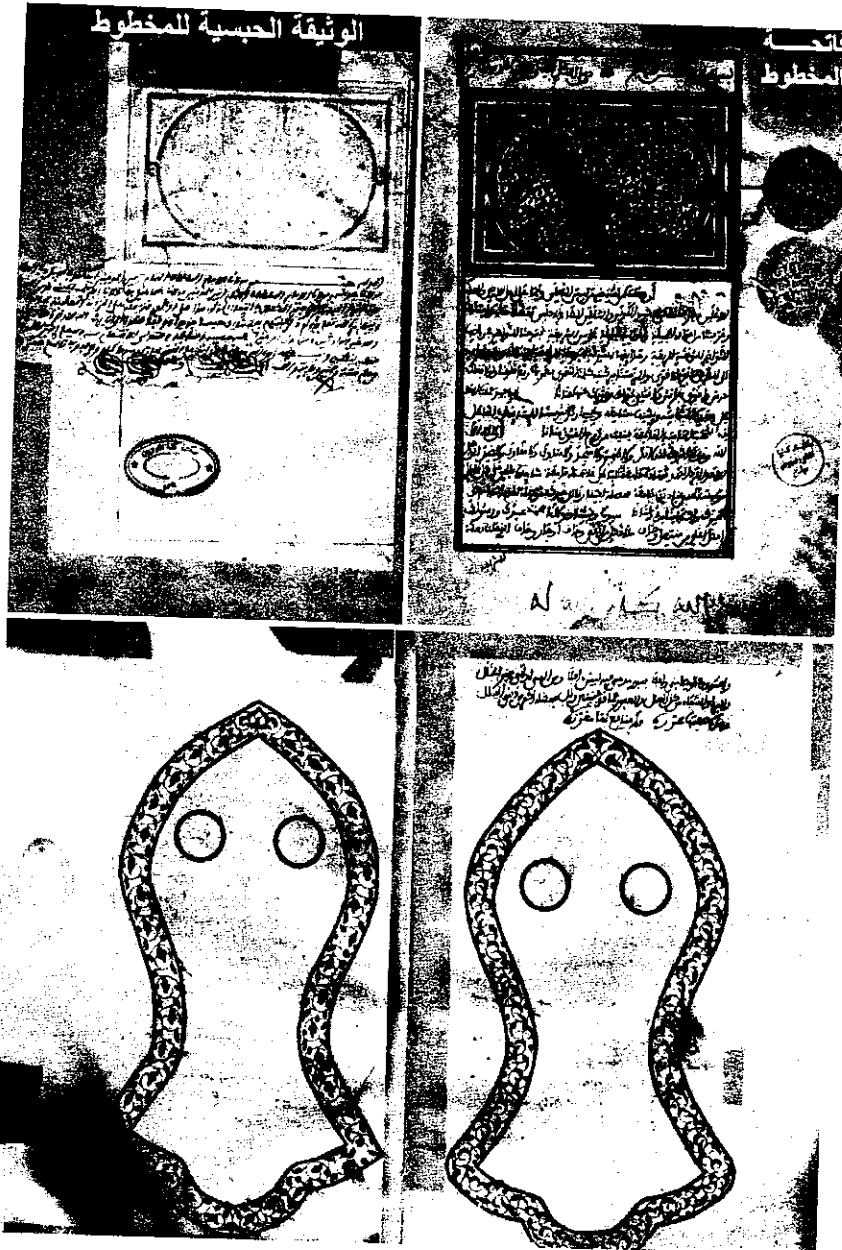
وقد أورد المقرئ في هذه النسخة رسوما للنعال النبوية الشريفة⁽⁶⁾، قال عنها إنها أصح أمثلة تم حذوها على النعل النبوي، والجدير بالذكر أن هذه الأمثلة التي أوردتها المقرئ في كتابه، هي من أقدم النماذج التي وفقنا في الحصول عليها (انظر شكل: 3).

(5) نفس المصدر، ص: 572 - 573.

(6) دراسة النعال الشريفة هي في الأصل مبحث استخرجناه من أطروحتنا لنيل الدكتوراه. وهو تحت عنوان: «النعال النبوية الشريفة». راجع:

خبطة (محمد عبد الحفيظ)، المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي. مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه، أطروحة جامعية غير منشورة، كلية الآداب - سايس.

فاس 2010 - 2011، ج/ 2، صص: 469 - 491



شكل: 3 / صفحات من مخطوط «فتح النعال في مدح النعال» الذي ألفه المقرئ بالحجرة الشريفة بالمدينة المنورة، يوم الثلاثاء منتصف رمضان 1033 هـ في تاريخ يزامن فترة حكم زيدان (1012 - 1037 هـ) بن أحمد المنصور الذهبي
المصدر: خزانة القرويين - فاس، رقم: 290

ولمزيد من التدقيق، فإن كتاب «فتح المتعال في مدح النعال»، طبع من طرف دار القاضي عياض للتراث بالقاهرة سنة 1997م، وهو في أزيد من 600 صفحة، وبرجوعنا إليه، وجدنا المقرئ قد تعرض في مقدمته إلى ذكر أهم المصادر التي استفاد منها في تأليف كتابه وهي كالتالي:

* كراسة لبعض المغاربة السبتيين مشتملة على مقطعات تقرب من الثلاثين.

* «نتيجة الحب الضميم وزكاة المنثور والمنظوم» لأبي الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي، قال عنه ابن رشيد السبتي: «ويرحم الله أبا الربيع لو قال: النثر والنظيم لكان أنسب للقرينة الأولى».

* كتاب لأبي إسحاق إبراهيم بن الحاج المزني الأندلسي.

* كراسة صغيرة في النعال للحافظ ابن عساكر، أخذ مضمونها عن شيخه ابن الحاج الأندلسي.

وقد ذكر الحافظ السخاوي اسم تلك الكراسة، حين نقل عن ابن عساكر إحدى فتاواه في المسألة: 101، بعدما سئل عما يكتب لمن يتعسر عليه الولادة، فقال مجيباً: «ورويانا في جزء تمثال النعال لابن عساكر؛ أن مثال النعال الشريف، إذا أمسكته الحامل بيمينها وقد اشتد عليها الطلق، تيسر أمرها بحول الله وقوته»⁽⁷⁾.

* «خدمة نعل القدم المحمدي»، وهي مختصر «تمثال النعال» لابن عساكر، اختصره السراج البلقيني وزاد فيه أشياء يسيرة، وقد نقل المقرئ عنه مقدمته⁽⁸⁾.

وفي كتاب «أزهار الرياض»، أورد المقرئ أنه استفاد من منظومات شعرية اهتمت بوصف النعال النبوية والتوسل بها، لشاعر اسمه: محمد بن فرج، سماها:

(7) السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن)، الأجوبة المرضية، تحقيق الدكتور محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراية، الطبعة الأولى: 1997م، ج/ 1 ص: 384.

(8) نفس المصدر، ص: 35-36.

«بالقطع الخمسة، في مدح النعل المقدسة»⁽⁹⁾. ونقل من خطه قوله عن قصائده: «وآثرت التخميس على التعشير، ليكون أسرع لحفظها، وأبرع للفظها»⁽¹⁰⁾، وهي القصائد التي خصص لها المقرئ فصلاً مستقلاً سماه: «استطراد لما قيل في نعل النبي ﷺ». وقال معللاً: «قلت: وإذ جرى ذكر النعل النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، فلا بد أن نورد جملة مما قيل في مثالها على جهة التبرك، والتوصل بصاحبها إلى الله سبحانه، أن يفرج عنا بجاهه كرب الدنيا والآخرة»⁽¹¹⁾. وقد شغل هذا الفصل حوالي: 57 صفحة من الجزء الثالث⁽¹²⁾. وأورد صفتها بشكل يتشابه تماماً مع نسخة القرويين، ولا تختلف النسخة التي اعتمد عليها في التحقيق، إلا في نوع الخط الذي يظهر أنه نسخي حديث، تمت إضافته في عهود متأخرة لتمثال النعل الذي وضعه المقرئ (أنظر شكل: 4).

وتجدر الإشارة إلى أن المقرئ قد كتب كتباً أخرى تتحدث عن النعل النبوية الشريفة، أشار إلى أسمائها في كتابه فتح المتعال، وهي: «نفحات العنبر، في وصف نعل ذي العلى والمنبر»⁽¹³⁾، ولسنا ندري هل المقصود به كتاب: «النفحات العنبرية، في نعل خير البرية» الذي ذكره في مقدمة فتح المتعال⁽¹⁴⁾، أم أن الأمر يتعلق بمخطوط آخر غيره.

(9) المقرئ (أحمد بن محمد)، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، طبعة: 1942، ج/3، ص: 228.

(10) نفس المصدر والصفحة.

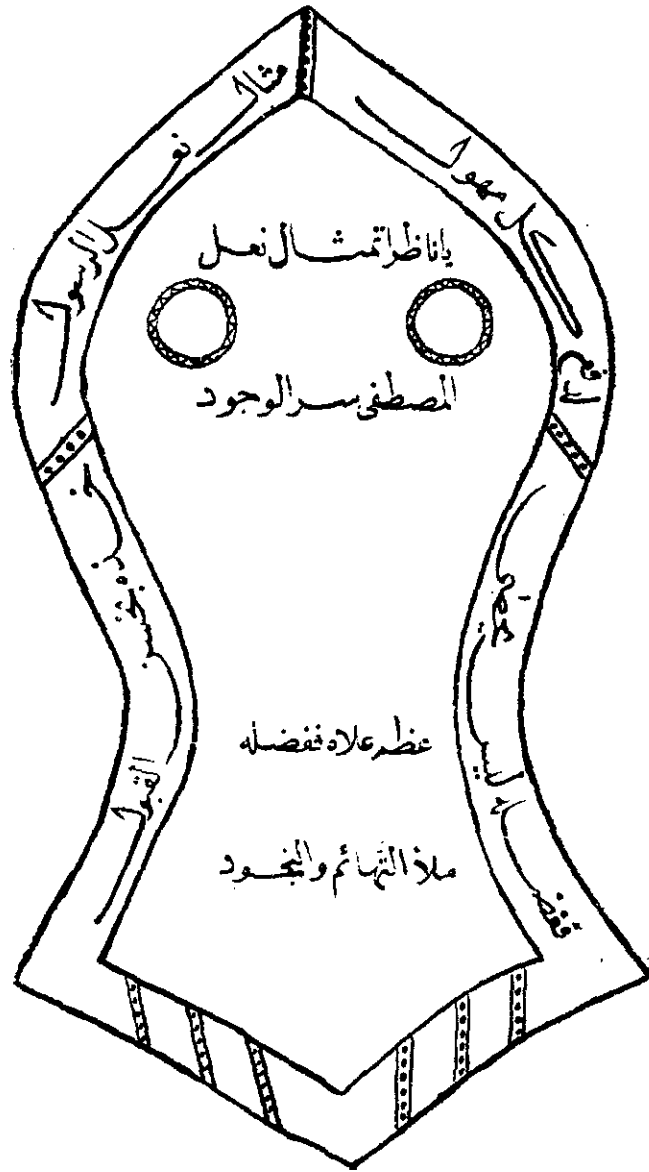
(11) نفس المصدر، ج/3، ص: 225.

(12) نفس المصدر، ج/3، من صص: 225 - 282.

(13) ذكر أنه مخطوط في جوته ورقمه: 631/1، أنظر مدح النعل، ص: 23.

(14) نفس المصدر، ص: 39-40.

إحدى نسخ هذا المخطوط، محفوظة بتطوان تحت رقم: 62، وقد بعث المقرئ بنسخة من هذا المخطوط إلى شيخه الدلائي.



شكل: 4 / مثال النعل النبوي الذي حذاه المقرئ عن مثال عن مثال بالسند المتصل عن النعل النبوي الذي كان محفوظا بدار الحديث الأشرفية بدمشق (من النسخة التيمورية)
المصدر: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض للمقرئ، ص: 267.

بالإضافة إلى المصادر السابقة؛ هناك مخطوط آخر تطرق لذكر النعال النبوية، أشار إليه أبو سالم العياشي في رحلته، وهو كتاب: «منتهى السؤل»، في مدح الرسول الذي ألفه «ابن عذرة الأنصاري المغربي» سنة 673هـ، ويقع في أزيد من خمسة وعشرين جزءاً⁽¹⁵⁾. وموطن الشاهد عندنا هاهنا؛ هو أن أبا سالم العياشي لما اطلع بمكة على نسخة من هذا المخطوط، ووجد فيه مجموعة من الشعر في مثال نعل رسول الله صلى عليه وسلم، قال: «لم يطلع على هذا التأليف شيخ مشايخنا الحافظ سيدي أبو العباس المقرئ؛ مع سعة حفظه وكثرة اطلاعه، ومبالغته في التنقيح والتفتيش عما قيل في النعل، ولم يطلع لمن قبل عصره إلا على عدد أقل من هذا بكثير، وغالب ما أودعه في كتابه: فتح المتعال في مدح النعال، كلامه وكلام أهل عصره، ولو اطلع على هذا الكتاب لا غبط به كثيراً»⁽¹⁶⁾.

وقد أشار الأستاذ إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لكتاب: «نفح الطيب» إلى هذا الرأي وفنده، مستدلاً بإشارة المقرئ للكتاب المذكور ونقله عنه⁽¹⁷⁾. إذ أن المقرئ نقل مجموعة أبيات في مدح النبي ﷺ، من قول الفقيه الكاتب أبي العباس أحمد بن محمد بن العباس المغربي، وأشار إلى مصدرها بقوله: «نقلته من المجلد الخامس والعشرين من كتاب: منتهى السؤل في مدح الرسول، للحسن بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن عذرة المغربي الأنصاري، رحمه الله تعالى ورضي عنه ونفعنا بقصده»⁽¹⁸⁾.

وأضاف إحسان عباس إلى أن ما قصده العياشي من قوله، هو أن المقرئ لم ير الجزء الذي ذكر فيه مدح النعال النبوية، بسبب ضخامة الكتاب وتعدد أجزائه (25 جزءاً)⁽¹⁹⁾.

(15) العياشي (أبو سالم عبد الله بن محمد)، الرحلة العياشية، تحقيق: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدية للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: 2006، ج/2، ص: 347.

(16) نفس المصدر، ج/2، ص: 348.

(17) المقرئ، نفح الطيب، ج/1، ص: 9.

(18) نفس المصدر، ج/7، ص: 459.

(19) نفس المصدر والصفحة.

وكيفما كان الحال فإن اعتمادنا على نسخة القرويين المخطوطة لهذا الكتاب، كان الهدف منه الوقوف على أمثلة النعال الشريفة وأشكالها، ومعلوم لدينا أن هذه النسخة ترجع إلى أواخر العصر السعدي كما يتبين ذلك من تاريخها، الذي يرجع إلى سنة: 1033هـ، أي إلى عهد أبي المعالي زيدان بن أحمد المنصور الذهبي (1012-1037هـ).

وتعد هذه الأمثلة التي رسمها المقرئ، بالسند المتصل عن شيوخه من أقدم الأشكال المعبرة عن نعل النبي ﷺ، وهي التي تم تقليدها في رسم النعال في معظم المخطوطات المغربية، بل وحتى المشرقية منها، ويعزز هذا الرأي، عثورنا على مثال مشرقى للنعل النبوي، ورد فيه ما نصه: «هذا مثال نعل رسول الله ﷺ، استخرجه العلامة الشيخ يوسف النبھاني من كتاب فتح المتعال في مدح النعال، للعلامة أحمد للمقرئ، وقال عنه أنه أصح مثال للنعل الشريف». (أنظر شكل: 5).

ومعلوم لدينا أن يوسف النبهاني المذكور، قد اختصر كتاب فتح المتعال في مدح النعال، للمقري، وسماه بلوغ الآمال من فتح المتعال، ثم أدرجه في مصنفه الضخم جواهر البحار، في فضائل النبي المختار ﷺ⁽²¹⁾، وقد تمت إعادة نشر الجزء الأول من هذا الكتاب ضمن مجموع يتكون من ثلاث مؤلفات نبوية لمؤلفين مختلفين من ضمنهم النبهاني، نشرته مكتبة الحقيقة باستانبول سنة: 2003⁽²²⁾، وذكر النبهاني في كتابه أنه اطلع على عدة نسخ مخطوطة، لكتاب فتح المتعال في مدح النعال، فوجد في كل نسخة منها زيادة على الأخرى، وكان كلما ظهرت له زيادات يزيدها على هامش نسخته بنية طبعها وتعميم النفع بها، فلم يتيسر له ذلك، فقام باختصاره وأثبت فيه ما لا بد منه ولا غنى عنه، فجاء حسب قوله مختصرا نافعا جامعا لكل المقصود من ذلك الكتاب وعلمه، مع كونه في خمس حجمة لأنه حذف منه الفوائد الاستطراذية، التي ذكرها لمناسبة أو لغير مناسبة من معان شتى لا دخل لها في المقصود بالكلية، وهي كثيرة جدا تزيد على المعاني المقصودة من تأليف الكتاب، كما حذف معظم الأشعار التي ذكرها في مدح النعل، ولم يثبت منها إلا ما وقع اختياره مما فاق وراق⁽²³⁾. وختم الكتاب بخوارق تضاف إلى مثال النعل الذي نقل صورته عن كتاب المقري.

وحتى نتعرف على قيمة كتاب فتح المتعال في مدح النعال، نشير إلى أنه قد نال شهرة كبيرة في المغرب والمشرق، إلى درجة أن أحد أدباء الشام - وهو أحمد بن شاهين الشامي - أرسل إلى المقري أبياتا يمدحه فيها على تأليفه لكتابه المذكور، قائلا⁽²⁴⁾:

(21) النبهاني (يوسف بن إسماعيل)، جواهر البحار في فضائل النبي المختار - طبعه يوسف النبهاني، بيروت، طبعة: 1916م، ج/3، من ص: 930 إلى ص: 975

(22) النعمة الكبرى على العالم في مولد سيد بني آدم لابن حجر، ويليهِ: كتاب جواهر البحار للنبهاني، ويليها الحقائق في قراءة مولد النبي عليه السلام، مكتبة الحقيقة، استانبول، طبعة 2003، بدايته من الصفحة: 133.

(23) النبهاني (يوسف بن إسماعيل)، جواهر البحار في فضائل النبي المختار - طبعه يوسف النبهاني، بيروت، طبعة: 1916م، ج/3، ص: 931

(24) المقري، نفع الطيب، ج/2، ص: 415.

أحمد، فخرأ يا ابن شاهين سامياً	بأحمد ذاك المقرئ المسدّد
بمن راح خداماً لنعل محمد	وناهيك في العليا بأرفع سوّد
فإن أنا أخدم نعله فلطالما	غداً خادماً نعل النبيّ الممجد
بتأليفه في وصف نعل تكرّمت	كتاباً حوى إجلال كلّ موحد
ويكفيك فخرأ يا ابن شاهين أن ترى	خدوماً لخدام لنعل محمد
فقلت له طوبى بخدمة أحمد	فقال كذا طوبى بخدمة أحمد

وقد أسهب المقرئ في ذكر أقدم أمثلة النعال النبوية في المغرب، وعددها - حسب رأيه - ستة أمثلة، خصص لكل واحد منها مبحثاً تفصيلياً، معزّزاً بصورة رمزية تدل عليه، وهي كالتالي:

* المثال الأول لمحمد بن عبد الله السبتي، وهو يرجع إلى أمثلة مسلسلّة إلى القاضي إسماعيل بن أبي أويس بن أخت الإمام مالك وتلميذه⁽²⁵⁾.

* المثال الثاني وهو لأبي يعقوب المحساني السبتي⁽²⁶⁾.

* المثال الثالث لمحمد بن علي بن عبد الحق الأنصاري، المعروف: «بابن القصاب»، قاسه بمدينة فاس على مثال المحساني المذكور، بتاريخ: 21 شعبان من سنة: 677هـ⁽²⁷⁾.

* المثال الرابع لمحمد بن عمر المعروف بابن رشيد الفهري السبتي حذاه على مثال ابن القصاب⁽²⁸⁾.

* المثال الخامس لمالك ابن المرحل السبتي الذي نظم قصيدة في مدح النعال، وهو الذي يشير إليه المقرئ في العنوان الذي سمى به كتابه فتح المتعال في مدح النعال⁽²⁹⁾.

(25) المقرئ، فتح المتعال، من صص: 175 - 195.

(26) نفس المصدر، من ص: 197 إلى ص: 201.

(27) نفس المصدر، ص: 204 - 205.

(28) نفس المصدر، ص: 206.

(29) نفس المصدر، ص: 207.

* المثال السادس وهو مثال آخر لابن رشيد، قاسه على عين النعل النبوية الشريفة التي كانت بدار الحديث الأشرافية بدمشق، وقد وقف عليها أثناء سياحته بالمشرق العربي⁽³⁰⁾.

ويبقى أهم مثال من بين هذه الأمثلة، هو مثال ابن رشيد صاحب الرحلة المسماة ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيعة إلى الحرمين مكة وطيبة (توفي 721هـ في عهد أبي سعيد المريني)، وقد تم تحقيق الجزء الثاني الخاص بتونس والجزء الخامس الخاص بالحرمين الشريفين ومصر والإسكندرية، من طرف الشيخ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، مفتي الديار التونسية⁽³¹⁾. لكن الجزء الرابع الخاص ببلاد الشام، الذي ورد فيه ذكر النعل النبوي المحفوظ فيها فهو مفقود. ومن جهتنا، فإننا حاولنا جمع تلك الأشكال الستة التي رسمها المقرئ؛ بالإسناد عن شيوخه في هذا الشأن، وذلك للتعرف على أوجه التشابه والاختلاف بينها، حيث اعتمدنا على نسختين أخريين بالإضافة إلى نسخة القرويين التي انطلقنا منها في دراستنا للنعال النبوية، فوقفنا على مدى التطابق بين أشكال النسخ الثلاثة (انظر شكل: 6 وشكل: 7).

لكن التساؤل المطروح: أين هي النعل النبوية التي كانت بدار الحديث الأشرافية بدمشق، والتي حذا عليها شيوخ المقرئ أمثلتهم، هل ضاعت أم تم نقلها إلى صقع آخر؟

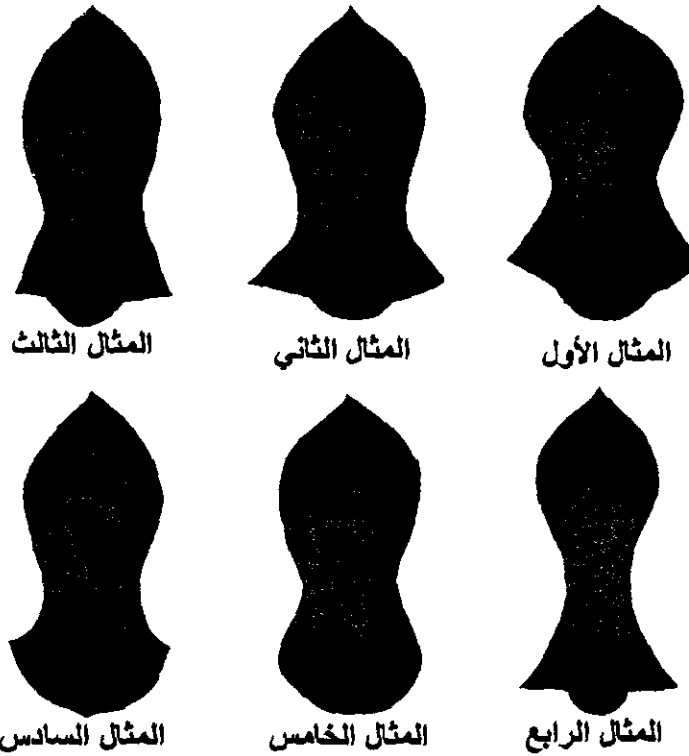
للإجابة على هذا السؤال، نشير إلى أن النعل النبوي الذي كان محفوظا في دمشق، ربما قد تم نقله منها - في ظروف غامضة - إلى إستانبول في ظل الدولة العثمانية، ودليلنا في ذلك هو ظهور نعل جلدي يقال إنه منسوب إلى النبي ﷺ، وهو محفوظ اليوم بمتحف طوب كابي سراي بإستانبول. (انظر شكل: 8)⁽³²⁾.

(30) نفس المصدر، ص: 208 - 209.

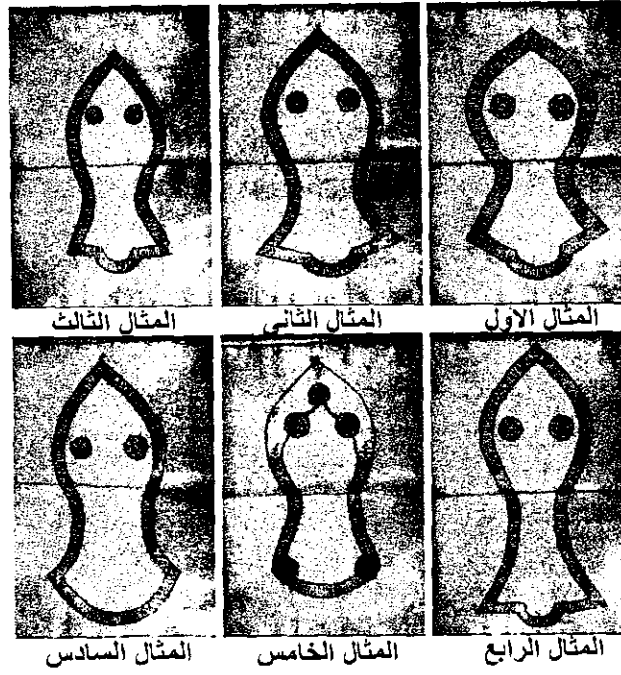
(31) السبتي (ابن رشيد)، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيعة إلى الحرمين مكة وطيبة، المعروف برحلة ابن رشيد السبتي، تحقيق: مفتي الديار التونسية؛ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، ج/ 2. الدار التونسية للنشر، طبعة: 1982م. ج/ 5. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1988م.

(32) الصورة منقولة عن الموقع الإلكتروني التالي: www.mika2eel.com/html/bilder.htm

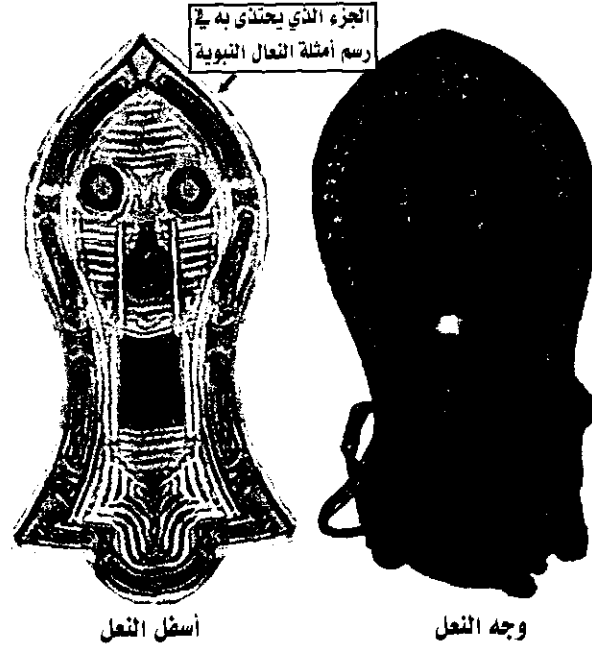
وتجدر الإشارة إلى أن الجزء الذي وظف من النعل النبوي الشريف في رسم النعال النبوية؛ التي نرى أمثلتها في مخطوطاتنا المغربية، هو الجزء الأسفل، حيث تكاد الصفات الفنية المتعارف عليها بالتواتر من قبل الخطاطين والمزخرفين، تنطبق على أسفل النعل المحفوظ بالمتحف السابق الذكر كما يبينه الشكل: 8.



شكل: 6 / الأمثلة الستة للنعال النبوية، التي أوردتها المقرئ في كتابه:
 "فتح المتعال في مدح النعال"، بالسند المتصل عن شيوخه
 المصدر: نسخة كتبها عبد الفتاح الأزهرى سنة 1065 هـ



شكل: 7 / الأمثلة الستة للنعال النبوية، التي أوردتها المقرئ في كتابه
 "فتح المتعال في مدح النعال"، بالسند المتصل عن شيوخه
 المصدر: من نسخة محفوظة بجامعة الملك سعود، رقم: ف.م/ 219



شكل: 8 / صورة النعل المنسوب
 إلى النبي ﷺ
 المصدر: متحف
 "طوب كابي سراي". بإستانبول

وإذ نستعرض هذا النعل الجلدي المنسوب إلى الرسول ﷺ، نشير إلى أنه قد يكون مجرد مثال للنعل الأصلي - هذا إن كان حذوه عنه قد تحقق وقوعه - ودليلنا في ذلك ما أشار إليه المقرئ؛ من أن الحذو على النعال الشريفة، لم يكن على الورق فحسب، بل حتى على الجلد وهذا هو الأصل فيه، يقول المقرئ: «.. وأيضاً فأي فرق بين حذو المثال من الجلد أو من الورق، وقد رأينا عدة أمثلة من الورق محاكية للنعل، كما يحاكي بالجلد منها ما اعتمده أكثر ممن قدمناه من الأئمة الأعلام، وليس الخبر كالعيان.. فإن قلت سلمنا أن الورق والجلد سواء، لكن نقول: إن المطلوب أن يقص الورق على مقدار النعل كما تحذى النعل على النعل»⁽³³⁾.

وقد أكد إثر ذهابه إلى الشام، أنه لم يقف على النعال النبوية التي كانت بدار الحديث الأشرفية، حيث يقول «وقد فحصت عن أمر هذه النعل الشريفة في زماننا [أي: فترة حكم زيدان السعدي]، فلم أجدها عند أحد ممن سألت خبراً، وأظن أنها ذهبت في فتنة تيمورلنك حين خرب دمشق وأحرقها سنة: ثلاث وثمان مائة»⁽³⁴⁾.

ونشير في هذا المضمار، إلى أن المثال الذي حذاه المقرئ نفسه، إنما حذاه عن مثال بالسند المتصل، وليس عن النعال الأصلية التي أكد اختفاءها.

وحتى لا تفوتنا الفرصة في هذا المقام، نشير إلى أن السعديين - وفي إطار تسابقهم السياسي مع العثمانيين الذين كانوا يرومون السيطرة على بلاد المغرب آنئذ - قد كانوا يعضدون ذلك التسابق بإظهار مظاهر قوة الدولة وقديسيته في كل مناحي الحياة، بما في ذلك الاتجاه الفني؛ الذي يعبر عن حضارة الدولة ويخلد ذكرها. وما دمننا نتكلم هاهنا عن النعل النبوي، نشير إلى أن السعديين - ولدلالة النعل الروحية - قد تسابقوا مع العثمانيين للحصول عليه، ولا ندري أحصلوا عليه أم لا؟!

لكن هناك إشارة مصدريّة تشير إلى أن الأمثلة الأولى في العصر السعدي للنعال النبوية، كانت مقيسة على النعل النبوي الذي صار - فيما يقال - إلى أحمد

(33) المقرئ، فتح المتعال، ص: 189.

(34) نفس المصدر، ص: 524.

المنصور الذهبي، الذي حفظه بدوره عند والدته الحرة: «مسعودة الوزكيتية»؛ حسب ما أشار إليه المنوني انطلاقاً من كناشة وقف عليها بنفسه - كما يذكر - بمكتبة: «محمد بن بوبكر التطواني»، وهي لمحمد بن عبد القادر الفاسي، الذي نقل فيها الخبر عن مخطوط يحمل عنوان: «يمن النوال في وصف النعال» لمؤلف يدعى: «البوسعيدي»، وهو من ضمن الذين حذوا عن تلك النعل النبوية، حيث يشير - حسب ما نقله عنه محمد الفاسي - إلى النعل النبوية بقوله: «وكانت [النعل النبوية] عند أم السلطان، فمكنت منها بعض من يواليها من طلبتها، فحذا عليها، وحذا الناس على حذوه»⁽³⁵⁾.

وهنا نتساءل لماذا جاءت النعال النبوية الشريفة؛ التي رسمت في المغرب متطابقة إلى حد دقيق؛ في مجموع تفاصيلها مع أسفل النعل الذي أدرجناه سابقاً في الشكل: 8؟

ألا يمكن افتراض أن النعل المحفوظ الآن بمتحف: «طوب كابي سراي» باستانبول، هو النعل الذي كان عند المنصور الذهبي، لكنه آل إلى العثمانيين في ظروف غامضة بعد وفاة المنصور وضعف أبنائه، كما آلت مجموعة من النفائس المغربية إلى المشرق، إما عن طريق الإهداء كمصحف أبي الحسن المريني المحفوظ حالياً بالقدس، أو عن طريق السرقة، كما وقع لخزانة أبي المعالي زيدان السعدي!

إن كان الأمر كذلك فيها ونعمت، وإن لم يكن، ألا يمكن أن نفترض افتراضاً آخر، نشير من خلاله إلى أن النعل الجلدية التي كانت عند المنصور، لم تكن سوى مثال (كمثال النعل المحفوظ في إستانبول) اتخذها المنصور عنده للتبرك به، بعدما تم حذوه على النعل النبوي الأصلي! وعن ذلك المثال المنصوري تم حذو الأمثلة الورقية التي نلاحظها في مخطوطاتنا المغربية!!

للإجابة على بعض التساؤلات، نستدل بإشارة للبوسعيدي حول مصير النعل النبوي، الذي كان يوجد بحوزة المنصور الذهبي.

(35) المنوني (محمد)، «التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم»، مجلة دعوة الحق، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عدد: 2/ 1، السنة الرابعة عشرة، يناير 1971م، ص: 92.

يقول البوسعيدي: «وقد سألت هل بقيت بأيديهم [يقصد السعديين] إلى الآن [أواسط العقد الثاني من القرن 11 الهجري]، فقليل لي: لعلهم بعثوها في بعض الهدايا، فالله تعالى أعلم، وهذه الرواية أقرب عهد وصحة بحمد الله، لكن على تسليم صحة الأصل الذي بيد السلطان رحمه الله تعالى، وقد كنت حذوت على الحذو الذي حذا عليها، فحيل بيني وبينه بالسفر والانتقال من بلد إلى أخرى، وما هنا [يقصد مثال النعل في تأليفه المنقول عنه] إنما هو بالتقريب على ما تعلق بالمحفوظ عنها»⁽³⁶⁾.

من خلال هذه الشهادة إذن، يتضح أن البوسعيدي رجح إهداء النعل الذي كان بحوزة المنصور من طرف السعديين إلى جهة غير معروفة، ثم أشار إشارة مبطنة تطرح التساؤل حول صحة أو عدم صحة نسبة ذلك النعل إلى رسول الله ﷺ، ونستنتج ذلك من قوله: «.. لكن على تسليم صحة الأصل الذي بيد السلطان رحمه الله تعالى..».

وقد وردت إشارة في نزهة الحادي تؤكد توطد العلاقات بين زيدان السعدي والعثمانيين، حيث يذكر أنه قد بعث مع كاتبه عبد العزيز الثعالبي عشرة قناطير من الذهب إلى إستانبول كهدية للسلطان العثماني، مقابل إمداده ببعض الجنود لمواجهة الفتن الداخلية التي كانت بالمغرب آنذاك⁽³⁷⁾. وبناء عليه، يمكن أن نفترض وصول النعل النبوي إلى إستانبول في ظل هذه العلاقات، كهدية في إطار سري خلال زمن زيدان أو بعض أبنائه.

وحتى لا ندخل في هذا الجدل، نشير إلى أن أمثلة النعل النبوي الواردة في مخطوطاتنا المغربية - وهذا هو موطن الشاهد عندنا - اتخذ رسمها في المغرب سنة جرى عليها المغاربة، وخاصة في العصر السعدي بعد محاذاة تلك النماذج بالنعل الذي كان في حوزة المنصور، أو بالمثل الذي وضعه المقرئ في كتابه، وهنا نشير إلى

(36) المتوني، التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم، ص: 92.

(37) اليفرنى (محمد الصغير بن الحاج)، نزهة الحادي، بأخبار ملوك القرن الحادي، علق عليه وصححه: المحقق هوداس، مطبعة: بردان وشركاؤه، نشر: إرنست لورو، مكتبة مدرسة اللغات الشرقية الحية، باريس، طبعة: 1888م، ص: 239.

أنه تم تصوير أمثلة أخرى على النعال الشريفة في أواخر العصر السعدي، كانت ولا تزال بدار الشرفاء الطاهريين الصقليين بحي مصمودة من عدوة الأندلس بفاس⁽³⁸⁾. وقد صارت هذه الأخيرة معتمد الأمثلة المصورة بعدها في أواخر العصر السعدي والعصر العلوي من بعده، مع بعض التصرفات الفنية الطفيفة طبعاً. قال القادري: «واحتذى الناس عليها كم من مثال»⁽³⁹⁾.

وكثرة الأمثلة التي تم حذوها على تلك النعال راجع بالأساس، إلى استعمالها من طرف المغاربة في سائر أحوال حياتهم اليومية قصد التبرك بها، كما يستفاد ذلك من إشارة وردت في إحدى شروح دلائل الخيرات للجزولي، ساقها أبو حامد الفاسي. يقول أبو حامد الفاسي في المخطوط السالف الذكر: «وكثيراً ما يصنع الناس من الكاغيد وغيره، مثال النعل الكريمة، ويجعلونه على رؤوسهم وفي بيوتهم وبضائعهم تميمة»⁽⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرئ إلى هذا الاستخدام في أزهار الرياض⁽⁴¹⁾. بينما أفرد له باباً مستقلاً في: مدح النعال، سماه: «خواص ومنافع مجربة عن المثال»، وقد أسهب في ذلك وأطنب⁽⁴²⁾، حيث زعم أن له منافع كثيرة كتسهيل ولادة الحامل، وإبطال السحر، والقبول التام لمن لازم حمل مثاله، ومن بركته أنه إذا تم التوسل به قضيت الحاجات وفرجت الكربات، وإذا وضع على مكان الوجع ذهب الألم وشفي صاحبه، وساق في ذلك قصصاً غريبة، وروايات طريفة، أقرب إلى الخرافة منها

(38) نشر المثاني، مخطوط بالمكتبة الأحمدية. (سنة: 1134هـ). نقلاً عن المنوني، التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم، ص: 92.

(39) نفس المخطوط.

(40) مخطوط شارح لدلائل الخيرات. استفاد منه المنوني، وهو محفوظ بالخزانة الوطنية بالرباط تحت رقم: ك. 1532. ص: 426.

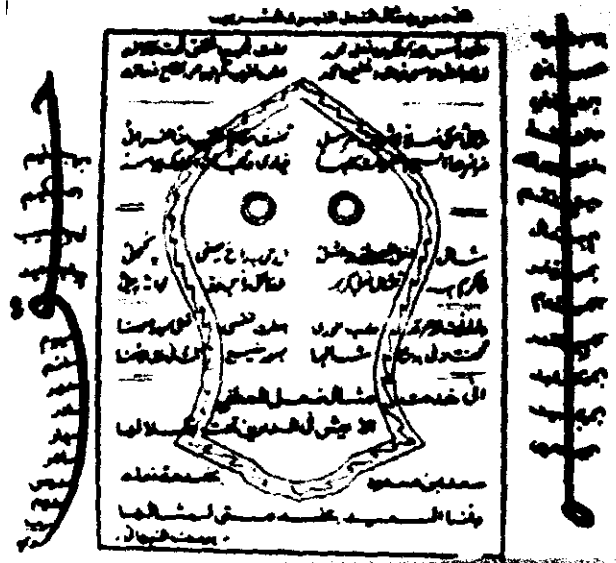
نقلاً عن المنوني، التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم، ص: 92.

(41) يقول المقرئ: «ومن بعض ما ذكر في فضلها، وجرب من نفعها وبركتها، ما ذكره أبو جعفر أحمد بن عبد المجيد، وكان شيخاً صالحاً ورعاً، قال: حذوت هذا المثال لبعض الطلبة، فجاءني يوماً، فقال لي: رأيت البارحة من بركة هذا النعل عجباً، أصاب زوجي وجع شديد كاد يهلكها، فجعلت النعل على موضع الوجع، وقلت اللهم أرني بركة صاحب هذا النعل، فشفاها الله للحين». أنظر: أزهار الرياض، ج/3، ص: 262.

(42) المقرئ، مدح النعال، صص: 469 - 484.

إلى الصحة، من ضمنها ما وقع له في البحر سنة: 1027هـ ، حين أشرفت السفينة التي كانت تقله على الغرق، فأنجاهم الله - حسب زعمه - ببركة مثال النعل الذي كان يحمله⁽⁴³⁾.

والملاحظ أن استعمال النعل النبوي في التهايم والتعويذات، قد امتد حتى عصور متأخرة، كما يدل على ذلك (الشكل: 9).



شكل: 9 / تميمة استخدم فيها النعل النبوي، كأحد أبرز العناصر الاستشفائية⁽⁴⁴⁾.

وقد كانت تستخدم هذه النعال أيضا في الاستغاثة من هول الفتن كما حدث بفاس التي وضع أهلها أمثلة النعال النبوية على رؤوسهم مستشفعين بها من فتنة ابن أبي محلي⁽⁴⁵⁾ ، التي اندلعت في أيام أبي المعالي

(43) نفس المصدر: 472.

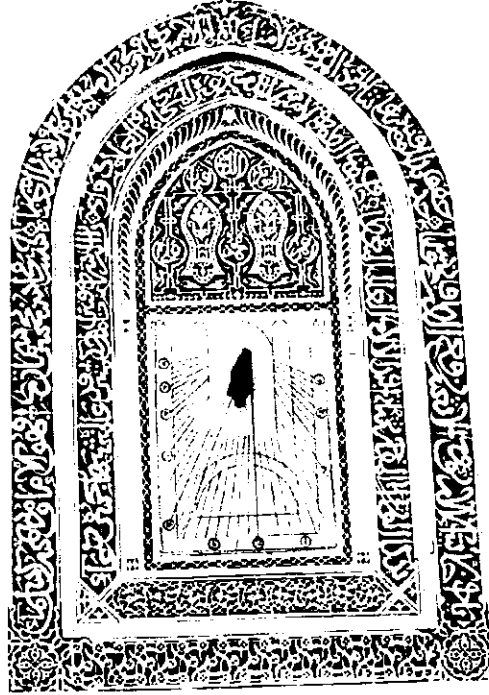
(44) www.alroqia.com/amraad/seher/lies.htm

(45) تتفق المصادر التي أرخت لحركة ابن أبي محلي عن ولادته بسجلماسة حتى أنها تسميه بالسجلماسي، وأحيانا بالفيلاي، كما يشير إلى ذلك هو بنفسه في كتابه الاصلية، حيث يقول انه ولد سنة 967هـ، زمن السلطان السعدي أبي محمد عبد الله بن محمد الشيخ السعدي، وبها تلقى تعليمه الأولي في زاوية أبيه المعروفة بزاوية آل القاضي، قبل انتقاله إلى فاس للتعلم حتى رجع ثم غادرها رفقة عائلته لأسباب تتعلق باقتسام الإرث.

أنظر: ابن أبي محلي (أحمد)، إصلية الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت، مخطوط محفوظ بالخرانة الحسنية، الرباط، رقم: 100. ص: 207.

زيدان السعدي سنة 1020هـ⁽⁴⁶⁾.

فضلا عن الاستعمال الآنف الذكر، عرف استعمال النعل النبوي كذلك في مجالات أخرى، كاستخدامه في زخرفة الساعات الشمسية كما نلاحظه من خلال ساعة جامع القرويين مثلا⁽⁴⁷⁾. (أنظر شكل: 10 وشكل: 11)، أو استخدامه في صناعة بعض حلي النساء من باب التبرك كما نلاحظ ذلك من خلال (الشكل: 12).

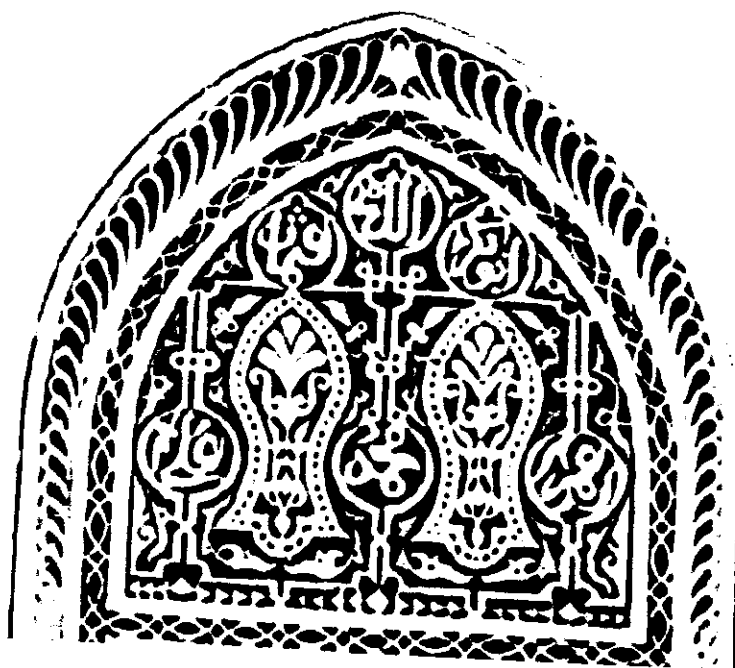


شكل: 10 / ساعة شمسية أنشأها
الحسن الأول على الجدار الشمالي
لصحن جامع القرويين
تفصيل الشكل 10 المتعلق بساعة
القرويين:

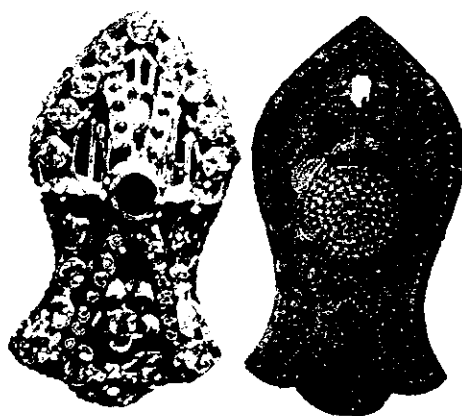
- وتعرف عائلة ابن أبي محلي بتأفيلالت بأسرة "آل القاضي" المشهورة "بزواوية القاضي" وبامتيازها المهنة القضاء الذي يعتبر من المهن المربحة ماديا ومعنويا، لارتباطه بالسلطة من جهة، وبمصالح الناس من جهة ثانية، ومن بين قيم هذه المهنة، النزاع الذي حصل بين "أولاد القاضي" مع عائلة "التميمي بن عاقلة"، حتى تدخل المخزن المريني لصالح "أولاد القاضي".
أنظر: القدوري (عبد المجيد):، أبو محلي نموذج الفقيه الثائر ورحلته الإصليية الخريت، منشورات عكاظ، 1991م، ص: 54 - 55.

(46) اليفرنى، نزهة الحادي، ص: 206 - 207.

(47) يذكر عبد الهادي التازي أن هذه الساعة الشمسية أنشأها الحسن الأول على الجدار الشمالي للصحن وقد صنعها المؤقت الجليلي الرحالي المكناسي انظر: التازي (عبد الهادي)، «جامع القرويين. المسجد والجامعة بمدينة فاس»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1972م، ص: 834.



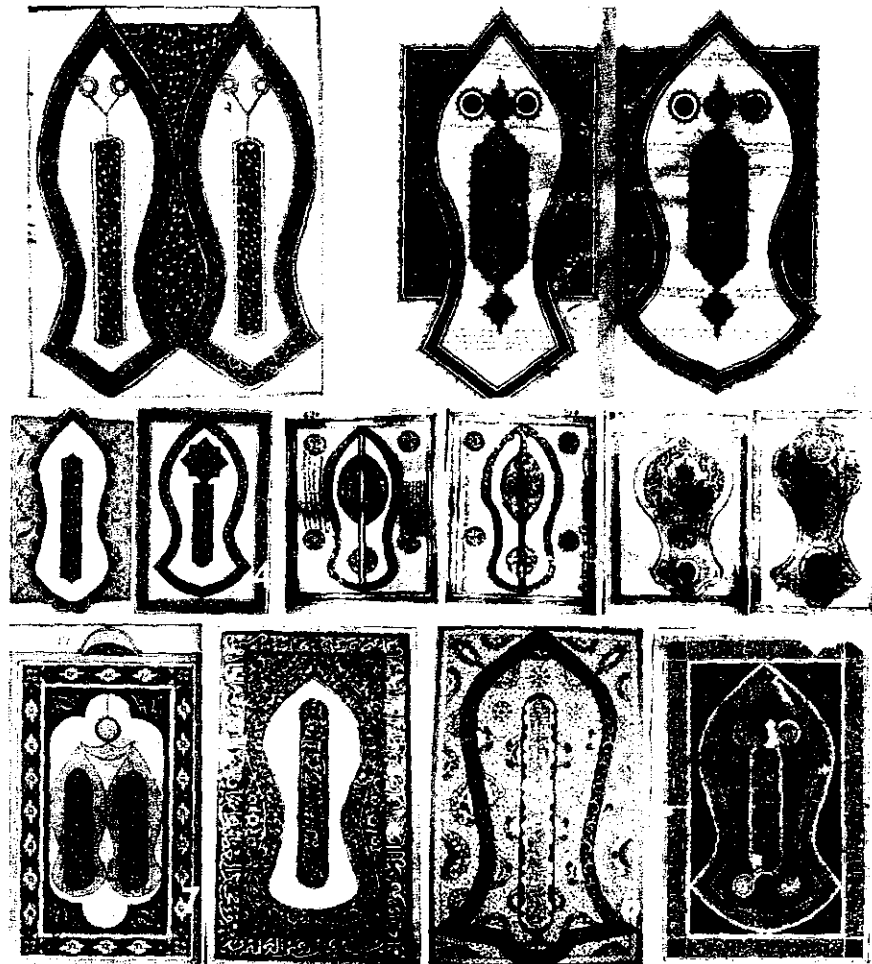
شكل : 11



شكل : 12 / توظيف تمثال النعل النبوي في حلي النساء⁽⁴⁸⁾.

(48) أنظر الموقع التالي:
www.69.63.186.12/notes.php?id=672380333&start=90&hash=ddb7d367bedea65626668df5ad311380.

و في الختام نشير إلى أن أهم مجالات استعمال النعل النبوي، هي المجالات المتعلقة بكتب الأوراد والأذكار والمديح النبوي، وعلى رأسها: «كتاب دلائل الخيرات» للجزولي، الذي ارتبط رسم مثال النعل النبوي به أيما ارتباط، وقد قمنا بتشكيل لوحة في الشكل: 13، جمعنا فيها رسوما متنوعة لنعال نبوية، معظمها من نسخ متنوعة لدلائل الخيرات وغيرها من المخطوطات، حذاها الخطاطون بالإسناد تواترا عن النعل النبوي الذي كان يملكه أحمد المنصور الذهبي، أو عن المثال الذي حذاه المقرئ عن أمثلة شيوخه.



- 1 من مخطوط الشجرة السماء محفوظ بخرانة الفرويين تحت رقم: 111
 2 من مخطوط في علم الحديث محفوظ بخرانة الملكية تحت رقم: 7911
 3 من رحلة الغيفاني، مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية - الرباط تحت رقم: 12
 4 من مخطوط في علم الحديث محفوظ بخرانة الملكية تحت رقم: 7911
 5 من مخطوط دلائل الخيرات، مخطوط بالمكتبة الوطنية، باريس، تحت رقم: 6983 arabe
 6 من مخطوط: "خبرة القني والمحتاج في صاحب اللواء والتاج" للمعطي بن محمد صالح الشرفاوي، المكتبة الوطنية - الرباط رقم: 518
 7 من مخطوط: "خبرة القني والمحتاج في صاحب اللواء والتاج"، للمعطي بن محمد صالح الشرفاوي، المكتبة الوطنية - الرباط رقم: 513 (نسخة أخرى)

رسوم لتعال نبوية علوية، حذاها الخطاطون بالاسناد تواترا عن النعل النبوي الذي كان يملكه المنصور السعدي

شكل: 13

لائحة المصادر والمراجع

- ابن أبي محلي (أحمد)، إصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت، مخطوط محفوظ بالخزانة الحسنية، الرباط، رقم: 100.
- التازي (عبد الهادي)، «جامع القرويين. المسجد والجامعة بمدينة فاس»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1972م.
- تيمور (أحمد)، الآثار النبوية، مطبعة: دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى: 1951م.
- خبطة (محمد عبد الحفيظ)، المصاحف والكتب المخطوطة في المغرب خلال العصرين المريني والسعدي. مساهمة في دراسة أصناف الخط المغربي وأقلامه، أطروحة جامعية غير منشورة، كلية الآداب - سايس. فاس 2010 - 2011، ج/ 2.
- السبتي (ابن رشيد)، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجهية إلى الحرمين مكة و طيبة، المعروف برحلة ابن رشيد السبتي، تحقيق: مفتي الديار التونسية؛ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، ج/ 2. الدار التونسية للنشر، طبعة: 1982م. ج/ 5. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 1988م.
- السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن)، الأجوبة المرضية، تحقيق: الدكتور محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراية، الطبعة الأولى: 1997م، ج/ 1.
- العياشي (أبو سالم عبد الله بن محمد)، الرحلة العياشية، تحقيق: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: 2006، ج/ 2.
- القدوري (عبد المجيد):، أبو محلي نموذج الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، 1991م.
- المقرئ (أحمد بن محمد):
- * أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، منشورات المعهد الخليفي للأبحاث المغربية (بيت المغرب)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ج/ 1، طبعة: 1939م. ج/ 3، طبعة: 1942م.
- * فتح المتعال في مدح النعال، تحقيق: علي عبد الوهاب وعبد المنعم فرج درويش، دار القاضي عياض للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى: 1997م.
- المنوني (محمد)، «التصوير بالمغرب الإسلامي في القديم»، مجلة دعوة الحق، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عدد: 1 / 2، السنة الرابعة عشرة، يناير 1971م.

- صص: 83 - 92. تمت إعادة نشره في كتاب: الفقيه المنوني. أبحاث مختارة، مطبعة دار المناهل، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، فبراير: 2000م. صص: 207 - 219.
- النبھاني (يوسف بن إسماعيل)، جواهر البحار في فضائل النبي المختار - ﷺ - طبعه يوسف النبھاني، بيروت، طبعة: 1916م، ج/ 3،
 - النعمة الكبرى على العالم في مولد سيد بني آدم لابن حجر، ويليه: كتاب جواهر البحار للنبھاني، ويليهما: الحقائق في قراءة مولد النبي عليه السلام، مكتبة الحقيقة، استانبول، طبعة: 2003، بدايته من الصفحة: 133.
 - اليفري (محمد الصغير بن الحاج)، نزهة الحادي، بأخبار ملوك القرن الحادي، علق عليه وصححه: المحقق هوداس، مطبعة: بردان وشركاؤه، نشر: إرنست لورو، مكتبة مدرسة اللغات الشرقية الحية، باريس، طبعة: 1888م.

-مواقع الانترنت المستعملة

- www.alroqia.com/amraad/seher/lies.htm
- www.mika2eel.com/html/bilder.htm
- www.yahabib.blogsome.com
- www.69.63.186.12/notes.php?id=672380333&start=90&hash=ddb7d367bedea65626668df5ad311380.

الموسيقى والسماع من وجهة نظر الفقهاء

عبد العزيز ابن عبد الجليل

باحث - مكناس

يحتل موضوع السماع من كتب الفقه الإسلامية حيزا كبيرا، فقد دأب شيوخ هذا العلم على جمع النوازل والفتاوى في أبواب معينة من مؤلفاتهم شكلت فروعاً للفقه الإسلامي، وذلك من قبيل باب البيع للمسائل المتعلقة بالبيع، وباب الوليمة، وباب السماع للنظر في الظواهر والقضايا المرتبطة بالغناء وأدواته وممارسته.

وقد تشعبت آراء الفقهاء وتباينت أحكامهم لأسباب يرجع بعضها إلى الخلاف بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في العراق، ويرتبط بعضها الآخر بالتحويلات الفكرية التي عرفها المجتمع الإسلامي جرّاء ما تسرب إليه من تقاليد وعادات معتنقي الإسلام من غير العرب، فكان من اللازم النظر إلى هذه المستجدات من منظور القواعد العامة للإسلام، مع إنكار بعضها وإقرار بعضها وتناول بعضها الآخر بالتعديل.

وعلى الرغم من تضاؤل الفوارق بين مدرسة النقل ومدرسة الرأي بفضل رحلات شيوخ المذاهب إلى الأمصار، فإن ذلك لم يكن ليخفف من حدة الخلاف بين الفقهاء في أمر السماع، وذلك لأسباب منها اختلافهم في تفسير بعض الألفاظ الواردة في القرآن أو في الحديث، وتعدد صيغ أحاديث واردة في موضوع السماع، من قبيل «حديث الجاريتين» عند عائشة رضي الله عنها ما بين نص فيه (تَغْنِيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتْ بِهِ الْأَمْصَارُ يَوْمَ بُعَاثٍ) وآخر فيه (تَغْنِيَانِ بِدُفٍّ)، وثالث فيه

(وَلَيْسَتْا بِمُعْنِيَتَيْنِ) ؛ يضاف إلى ذلك كله إعمال القياس عند بعض الفقهاء دون آخرين في استنباط الأحكام، ومن ذلك ترخيص المتساهلين باستعمال آلة الطر المغشاة بالجلد من طرفيها، وآلة الكبّر — وهو المعروف عند المغاربة باسم أكوال — قياساً على إجماع الفقهاء بجواز استعمال الدف في الأعراس.

وعلى النقيض من هؤلاء يبدو القرطبي رافضاً لإعمال القياس فيقول: لا يلحق به الطارات ذوات الصلاصل والجلجل لما فيها من زيادة الإطراب. ويسير في ركه ابن البناء السرقسطي فيقول في منظومة «المباحث الأصلية» عن جملة الطرق الصوفية:

وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ مُرَاسِلُونَا وَلَا طَابِرُ وَمُسْمِعُونَا
وَلَيْسَ أَيْضاً كَانَ فِيهِ طَارُ وَلَا مَزَاهِرُ عَلَيْهَا نَقَرُ

وقد تطور النظر في أمر السماع ليصبح موضوعاً قائماً بذاته، تؤلف فيه الكتب والرسائل، فتأتي مفعمة بالآيات والأحاديث التي لها صلة بالسماع، وتذهب فيها الآراء والأحكام شيعاً يجنح بعضها إلى الإباحة المطلقة أنا والمشروطة طوراً، ويوغل بعضها الآخر في المنع بالكراهة أو بالتحريم، بينما تقف أخرى وسطاً بين الأطراف المتناقضة. وإلى هذا التضارب يشير ابن البناء السرقسطي في منظومته:

وَلِلْأَنَامِ فِي السَّمَاعِ خَوْضُ لَكِنْ لِهَذَا الْحِزْبِ فِيهِ رَوْضُ
قَالَ الْعِرَاقِيُّونَ بِالْتَحْرِيمِ قَالَ الْحِجَازِيُّونَ بِالتَّسْلِيمِ

وليس من اليسير إحصاء المؤلفات الموضوعة في السماع، فإنها تعد بالعشرات؛ وسوف نقتصر فيما يلي على ذكر بعضها مصنفة في مجموعتين: مجموعة ذهب فيها أصحابها مذهب الترخيص والتساهل، ومجموعة نحا فيها مؤلفوها منحى المعارضة.

المجموعة الأولى:

- (1) كتاب الملاهي وأسائها من قبل الموسيقى (المدخل)، للمفضل بن سلّمة (ت 290) تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985.
- (2) أدب السماع، لابن خُرْدَاذْبَةُ (ت حوالي 300 هـ) مخ ضائع، بواسطة الفهرست لابن النديم ص 149، ومروج الذهب ج 8 ص 103.
- (3) كتاب السماع، لابن طاهر عبد القاهر التميمي البغدادي (ت 429).
- (4) رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، لابن حزم الأندلسي (ت 456). تحقيق إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم. ط 1 المؤسسة العربية للنشر 1981.
- (5) عوارف المعارف، للشُّهُرُورْدِي أبي حفص عمر بن محمد (ت 632) الخزانة الحسنية رقم 1100 .
- (6) كشف القناع عن حكم الوجد والسماع، لأحمد بن عمر الأنصاري القرطبي (ت 656). مخ مكتبة الدولة - فيينا
- (7) تشنيف الأسماع بأحكام السماع، لتاج الدين محمد بن عابد التميمي السرخدي (674). المكتبة الملكية برلين . 5536 / 7
- (8) كشف القناع في حل السماع ، لابن الفركاح عبد الرحمن الفزاري (ت 690). مخ برلين - المكتبة الملكية .
- (9) الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع، لمحمد بن الدارج السبتي (ت 693). دراسة وإعداد محمد بن شقرون . الرباط مطبعة الأندلس 1982
- (11) كتاب البلغة والإقناع في حل شبهة مسألة السماع ، لعبد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي الحنبلي (ت 711). المكتبة الملكية - برلين رقم 5536 / 12.
- (11) الإمتاع بأحكام السماع، لجعفر بن ثعلب الأذفوي (ت 748). مخ المكتبة الوطنية . تونس . رقم 3058

(12) بذل الشعاع في أحكام السماع، لحسن بن علي القُونَوِي (ت 776). مخ
المكتبة الملكية - برلين رقم 5536/16

(13) نزهة الأسماع بمسألة السماع، لشهاب الدين عبد الرحمن المعروف بابن
رجب (ت 795). مخ مكتبة دبلن - إارلندة رقم 4242

(14) نصيحة أصحاب النفوس الزكية في حكم السماع على الطريقة، لأبي
عبد الله محمد الحلبي البسطامي (ت 807)، وهي رسالة من 40 ورقة موضوعها
المنافحة عن السماع من وجهة نظر المتصوفة. مخ مكتبة الدولة برلين رقم 5512

(15) فرح الأسماع برخص السماع، لأبي المواهب التونسي (ت 882). تحق د
محمد الشريف الرحموني. الدار العربية للكتاب - تونس 1985.

(16) سَنَنُ المهتدين، لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق (ت 897) الخزانة
الحسنية رقم 533. 17.

(17) رسالة في الذكر مع الرقص والسماع، لأبي المحاسن يوسف بن محمد
الفاصي (ت 1021). المكتبة الوطنية بالرباط رقم 2067.

(18) إيضاح الدلالات في جواز سماع الآلات، لعبد الغني النابلسي
(ت 1143) المطبعة الحنفية بدمشق 1302 هـ.

(19) رفع المشكلات في حكم إباحتها سماع الآلات بالنغمات الطيبات، لعبد
الله بن مصطفى المعروف بالدكدكي (ت 1189). مخ برلين - المكتبة الغربية
رقم 5524.

(20) مواهب الأرب المبرئة من الجرب في السماع وآلات الطرب، لجعفر بن
إدريس الكتاني (ت 1324). المكتبة الوطنية رقم 2067

(21) تسليية الأتباع ببعض ما يتعلق بحكم مسألة الطرب والسماع، لفتح الله
البناني (ت 1353).

- وفي وسعنا أن نضيف إلى هؤلاء العالم الرباطي الشيخ إبراهيم التادلي؛
فقد خص موضوع السماع بفصل مطول حول «حكم الغناء وسماعه» استغرق
من كتابه «السقا ومغاني الموسيقى» أكثر من ثلاثين صفحة.

المجموعة الثانية :

- (1) ذم الملاهي لابن أبي الدنيا ، لأبي بكر بن محمد بن عبيد (ت 282). مخ برلين - مكتبة الدولة رقم 5504 .
- (2) كتاب الغناء وتحريمه ، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الطبري المالكي (ت 694).
- (3) رسالة في السماع والرقص والصراخ ، للشيخ ابن تيمية (ت 728). المطبعة الشرقية - القاهرة - 1333هـ - مخ - برلين مكتبة الدولة.
- (4) المدخل إلى تنمية الأعمال بتعيين البنات والتنبية على بعض البدع ، لابن الحاج محمد العبدري الفاسي (ت 737). مكتبة الحلبي بمصر ط 1 / 1960 . الخزانة الحسنية رقم 2386.
- (5) حُرمة السماع ، لابن قيم الجوزية (ت 751).
- إنكار السماع ، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي (ت 790).
- (6) نصيحة في ذم الملاهي ، لابن جماعة برهان الدين إبراهيم الكناني الشافعي (ت 790). مخ برلين مكتبة الدولة رقم 5510.
- (7) بيان الإجماع على منع الاجتماع في بدعة الغناء والسماع ، لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (885هـ).
- (8) الرهص والرقص لمستحل الرقص ، لإبراهيم بن محمد الحلبي (ت 950). الخزانة الحسنية رقم 1114.
- (9) كَفُّ الرَّعَاعِ عَنْ مُحَرَّمَاتِ اللّٰهُو والسماع ، لابن حجر الهيتمي (ت 973). ألفه في الرد على أبي المَوَاهِب ابن زغدان صاحب كتاب « فرح الأسماع برخص السماع » (ت 882). تحقيق د محمد عبد القادر عطا . ط 1 بيروت دار الكتب العلمية 1986 / 1406.
- (10) رسالة في بيان حُرمة السماع لإسماعيل بن محمد المولوي الأنقروي (ت 1042). فهرست برلين رقم 5520 .

11) الامتناع في تحريم الملاهي والسماع، لإسماعيل بن عبد الباقي اليازجي
الدمشقي (ت 1121). بواسطة «هداية العارفين» ج 2 لإسماعيل باشا البغدادي.

12) الزجر والإقناع في النهي عن آلات اللهو والسماع، للفقيه محمد بن
المدني كنون (ت 1302). مخخ الجامع الكبير مكناس رقم 774.

اتسمت مواقف بعض الفقهاء من إشكالية السماع بالمبالغة في التشدد سواء
في حالة الترخيص أو المنع.

ويبدو التشدد في عنوان الرسائل والكتب التي وضعها هؤلاء الفقهاء، كما
يبدو من خلال ما يتسم به سلوكهم أحياناً.

ونمثل لأصحاب الموقف الرافض للسماع بمؤلفين اثنين:

أولهما من المشرق، وهو ابن حجر الهيتمي الذي نعت المتساهلين في أمر
السماع بالرعا، فعن كتابه هكذا «كف الرعا عن محرمات اللهو والسماع». وقد
عارض فيه أبا المواهب محمد بن زغان التونسي وأغلظ له في القول، فلما
سئل عن قسوته في الرد على أبي المواهب قال: لقد بالغ في كتابه في جواز السماع
فبالغت في الرد عليه.

أما المؤلف الثاني - وهو من المغرب - فنعني به الفقيه محمد بن المدني كنون
الذي عن كتابه كالآتي: «كتاب الزجر والإقناع بزواج الشرع المطاع لمن كان
يؤمن بالله ورسوله ويوم الاجتماع عن آلات اللهو والسماع».

وننتقل إلى الفقهاء المتساهلين ممن اتسمت عناوين مؤلفاتهم بالتشدد في
الترخيص، فتمثل هؤلاء بعلمين اثنين:

أولهما من المغرب، وهو محمد بن الدراج السبتي الذي عن كتابه كالآتي:
«كتاب الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع، لاستثناؤه بالكفاية والغناء
في أحكام أحكام الغناء والرد على من نغص على المسلمين بتحريم ما أبيع لهم في
مظان المسرة والهناء إلخ...»

وقد وضع ابن الدراج هذا الكتاب في الرد على أناس أنكروا عليه إجابته لبعض طلبته - في حلقة من حلقات التدريس - بجواز إعطاء الأجرة على الغناء، وراحوا يؤلبون عليه بعض أشياخه ، ويصدون طلبته عن حضور مجلس درسه .

النموذج الثاني، عالم من علماء الدين، نزل ببغداد، وقُلِّد بها القضاء، هو إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الزهري (ت 148 هـ) . فقد أورد الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» خبراً حكى فيه أن أحد الفقهاء أتاه لسمع منه أحاديث محمد بن شهاب الزهري (ت 124) فسمعه يغني في مجلسه فقال له : كنت حريصاً على السماع منك ، فأما الآن فلا سمعت منك حرفاً . فقال : إذن لا أفقد إلا شخصك، عليّ ألا أحدث ببغداد ما أقيمت فيه حديثاً حتى أغني قبله . ولما بلغ الخبر الخليفة هارون الرشيد، دعا به وسأله عن حديث المخزومية التي قطع يدها رسول الله (ﷺ) في سرقة الحلي ، فدعا الزهري بعود، فقال الرشيد: أعود الجمر؟ قال : لا ولكن عود الطرب: فتبسم الخليفة، وانطلق الفقيه يهرر سلوكه فقال: لعله بلغك يا أمير المؤمنين حديثي الذي أُلجّاني إلى القسم ، فدعا الرشيد بعود ، فغناه (بسيط) :

يَا أُمَّ طَلْحَةَ إِنَّ الْبَيْنَ قَدْ أَفْدَا قَلَّ الثَّوَاءُ لئن كَانَ الرَّحِيلُ غَدَا

ويستطرد الخطيب البغدادي ، فيضيف أن الخليفة قال للزهري : مَنْ يكره السماع من فقهاء المدنية، وهل بلغه عن مالك بن أنس فيه شيء ؟ ، فيجيب : لا والله ، إلا أنني أخبرت أن جماعة من الأجلة اجتمعوا في مجلس ومعهم دفوف ومعازف وعيدان يغنون ويلعبون ، ومع مالك دف وهو يغنيهم (مجزو الهزج) :

سُلَيْمِي أَجْمَعْتُ بَيْنَنَا فَأَيْنَ لِقَاؤُهَا أَيَّنَا

ونقف قليلاً عند هذا الخبر الذي تردد في أكثر من مصدر (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج 6 ص 84 - كتاب الأغاني للأصبهاني ج 2 ص 238 - كتاب السماع لابن القيسراني تحقيق المراغي ص 66-65) فنبدي تحفظنا على صحته بحجة أن الخطيب البغدادي - وهو مصدر ابن القيسراني - ربما نقله من مَطَّانٍ معروف أصحابها بالتشيع، ومن هؤلاء الأصبهاني نفسه.

ولكأنما كان المتساهلون في أمر السماع يختلقون مثل هذا الخبر بحثاً عن سند من رجال العلم أو من الخلفاء لأطروحتهم، فلا عجب أن نسمع روايات من هذا القبيل. ومنها - على سبيل المثال - إقدام ابن خُرْداذبَةَ على نظم عمر بن عبد العزيز والإمام مالك ضمن طبقات المغنين، وهو كلام عَقَبَ عليه أبو العلاء المعري في «رسالة الغفران» (تحق بنت الشاطئ ج 1 ص 79) بقوله: إن يكن كاذباً فعليه كذبه.

تغطي أحكام الفقهاء ذات الصلة بالسماع ثلاثة محاور كبرى هي: الغناء المطلق، وترتيل القرآن الكريم، واستخدام الآلات الموسيقية.

(1) الغناء:

يراد بالغناء هنا إنشاد الأشعار على نغمات الموسيقى. وإذا كان الغناء الساذج - عند ابن العربي في «عارضة الأحوذى» ليس بحرام، فإنه عند الإمام الغزالي في «الإحياء»، وابن الحاج في «المدخل» والمقدسي في «حل الرموز» أربعة أقسام:

1 - حرام محض لأكثر الناس من الشباب إذا كان في الإنشاد تشبيب .
ويحمل على هذا القسم قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَفْظَ الْحَدِيثِ﴾.

2 - مكروه لمن يتخذه على سبيل اللهو.

3 - مباح لمن لا حَظَّ له من التلذذ بالصوت الحسن واستدعاء السرور إذ يتذكر به غائباً أو ميتاً فيستروح به سمعه.

4 - مندوب لمن غلب عليه حب الله، وحرك السماع فيه الصفات الحمودة.

ويشترط محمد بن أحمد ابن عرفة الدسوقي في حاشيته على شرح الشيخ خليل للدردير أن تتوافر في الغناء شروط ثلاثة:

- أن يخلو الغناء من الكلام القبيح .

- أن لا يحمل على ما يتصل بالكلام القبيح كتعلق بامرأة .

- أن يخلو من الآلة كالعود والقانون .

فإن تخلف أحد هذه الشروط حرم سماعه وفعله .

أما الشيخ أحمد زروق، فهو مع تأكيده على أنه لا نصّ في الغناء من الشارع، فإن الذي تقتضيه قواعد الشريعة تقسيمه على نحو ما ذكره المقدسي في «حل الرموز»: الحرمة، والإباحة، والندبة.

وأما الإمام ابن حنبل فنستشف له من الغناء ثلاثة مواقف أو على الأصح موقفين .

أولهما: موقف الحرمة متى اتصل الغناء بالآلات إلا ما كان من الشيء الخفيف.

والثاني: موقف وسط بين الكراهة والإباحة فيما يرجع لسماع القصائد، فذلك عنده بدعة، ومثله التغبير، وهو إنشاد الأشعار التي فيها ذكر الله تعالى بالألحان، ثم ما كان من قبيل الغزل والنوح.

والظاهر التفصيل في أمر الغناء بحسب أنواع الشعر وأحوال الناس؛ ونجد تأويل هذا فيما أورده الإمام الغزالي في باب السماع من كتابه «إحياء علوم الدين» إذ قال :

فأما التشبيب - وهو بوصف الحدود والأصداع وحسن القَدِّ والقامة وسائر أوصاف النساء - فهذا فيه نظر. والصحيح أنه لا يحرم نظمه وإنشاده بلحن وغير لحن . وعلى المستمع أن لا يُنَزِّلَهُ على امرأة معينة، فإن نَزَّلَهُ فلينزله على من يحل له من زوجته وجاريته، فإن نزل على أجنبية فهو العاصي بالتنزيل وإطالة التفكير فيه... فإن من غلب عليه عشق نزل كل ما يسمعه عليه سواء كان اللفظ مناسباً أو لم يكن... فالذي يغلب على قلبه حب الله تعالى يتذكر بسواد الصَّدغ مثلاً ظلمة الكفر، وبنضارة الخد نور الإيمان، ويذكر الوصال لقاء الله تعالى، ويذكر الفراق الحجاب عن الله تعالى في زمرة المردودين، ويذكر الرقيب المنشود لروح الوصال عوائق الدنيا وآفات المنشودة لدوام الأُنس بالله تعالى...

وشبيه بما ذكره الغزالي قول ابن حزم نقلاً عن المحلى (ج 6 ص 60) : الغناء إن قصد به ترويح القلب على الطاعة فهو طاعة، أو على المعصية فهو معصية، أو

لم يُقَصِّدْ به شيء فهو معفو عنه، فمن نوى باستماع الغناء عوناً على معصية الله تعالى فهو فاسق، وكذلك كل شيء غير الغناء، ومن نوى ترويح نفسه ليقوى بذلك على طاعة الله عز وجل وينشط نفسه بذلك على البر فهو مطيع محسن، وفعله هذا من الحق، ومن لم ينو طاعة ولا معصية فهو لغو معفو عنه، كخروج الإنسان إلى بستانه متنزهاً، وقعوده على باب داره متفرجاً، وصباغة ثوبه لآزوردٍ وأخضر، أو غير ذلك.

(2) الترتيل:

كان موضوع ترتيل القرآن الكريم بالألحان الموسيقية هو أيضاً مما خاض فيه الفقهاء، وذهبوا فيه مذاهب شتى ما بين مبيح ومنكر.

وقد وردت في تلاوة القرآن أحاديث كثيرة نذكر منها قوله صلعم: زينوا القرآن بأصواتكم، وقوله عليه الصلاة والسلام: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ.

وقد عرض أبو عبد الله محمد القرطبي في كتابه «الجامع لأحكام القرآن» لمسألة قراءة القرآن بالألحان، واستعرض وجوه الرأي في كلمة (يَتَغَنَّ) الواردة في الحديث الأخير فجعلها ستة:

الرأي الأول: وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه، والشافعية، وابن المبارك والنضر بن شميل وآخرين. فقد أجاز هؤلاء رفع الصوت بالقرآن والتطريب به، وذلك لأنه إذا أحسن الصوت به كان أوقع في النفوس وأسمع في القلوب؛ وقد احتج هؤلاء بالحديثين المذكورين آنفاً، وبقول أبي موسى للرسول عليه السلام: لو كنت أعلم أنك تستمع لقراءتي لحبرت لك تحبيراً.

الرأي الثاني: هو مذهب سفيان بن عُيينة ووكيع بن الجراح الذي يذهب في تأويل قول الرسول (ﷺ) بما يعني الاستغناء بالقرآن عن غيره.

الرأي الثالث: هو مذهب جماعة من العلماء منهم ابن حبان البُستي، وهم يرون أن معنى «يتغَنَّ» يتحزن بالقرآن، أي يظهر على قارئه الحزن الذي هو ضد السرور، وليس من الغنية، لأنه لو كان من الغنية لقال يتغاني به.

الرأي الرابع: سئل أبو عاصم النبيل عن تأويل ابن عينية فقال: لم يصنع ابن عينية شيئا. وسئل الشافعي عن تأويل ابن عينية فقال: نحن أعلم بهذا، ولو أراد النبي (ﷺ) الاستغناء لقال: من «لم يستغن»، ولما قال «يتغنى». قال القرطبي: المعروف عندنا في كلام العرب أن التغني إنما هو الغناء الذي هو حسن الصوت والترجيع.

الرأي الخامس: هو ما جاء من الزيادة في صحيح مسلم عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: ما أذن الله لشيء ما أذن لنبى حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به. قال الطبري: ولو كان كما قال ابن عينية لم يكن لذكر حسن الصوت والجهر به معنى.

الرأي السادس: هو رأي القرطبي صاحب الكتاب، فهو يناقش ما ذهب إليه المبيحون فيقول: إن ما احتجوا به من الحديث الأول ليس على ظاهره، وإنما هو من باب المقلوب، أي: زينوا أصواتكم بالقرآن. كقولهم: عرضت الحوض على الناقة، وإنما هو عرضت الناقة على الحوض، وإلى هذا المعنى يرجع قوله عليه السلام: ليس منا من لم يتغن بالقرآن، أي ليس منا من لم يحسن صوته بالقرآن. ويعقب على ما نقل عن أبي موسى قائلا: معاذ الله أن يتأول على رسول الله (ص) أن يقول: إن القرآن يزين بالأصوات أو غيرها. فمن تأول هذا فقد واقع أمرا عظيما: أن يُحوج القرآن إلى من يزينه، وهو النور والضياء والزَّين الأعلى لمن ألبس بهجته واستنار بضياءه.

وقد نحا نحو القرطبي علماء كثيرون منهم إمام القراء أبو القاسم الشاطبي الأندلسي، والحافظ الإمام ابن الجوزي.

فأما الشاطبي، فقد رفع صوته يوما متضرعا إلى الله وسائلا أن يعيذه مما اعتبره معرة القراءة بالألحان فقال من منظومته (طويل):

وناديتُ: اللَّهُمَّ يا خيرَ سامعٍ أعذني من التَّسميعِ قولاً ومفعلاً

وأما ابن الجوزي فقد أنحى باللائمة في كتابه «تلبيس إبليس» على جماعة من القراء أحدثوا قراءة الألحان وصيروا ذلك على قانون الأغاني.

ولعلنا أن نحدد معالم قراءة المغاربة للقرآن قديما من خلال ما أورده ابن خلدون في حديثه عن صناعة الغناء، إذ قال : « ليس المراد تلحين الموسيقى الصناعي إذ صناعة الغناء مباينة للقرآن بكل وجه... فلا يمكن اجتماع التلحين والأداء المعبر في القرآن بوجه، وإنما مرادهم التلحين البسيط الذي يهتدي إليه صاحب المضمار بطبعه.. فيردد أصواته ترديدا على نسب يدركها العالم بالغناء وغيره... ثم يضيف قائلا: إن القرآن محل خشوع يذكر الموت وما بعده، وليس مقام التذاذ بإدراك الحسّن من الأصوات. وهكذا كانت قراءة الصحابة رضي الله عنهم كما في أخبارهم » .

وشبهه بهذا القول ما ذكره الشيخ إبراهيم التادلي في كتابه « أغاني السقا » :
أما قراءة القرآن بالتلحين، وهو تطريب الصوت بالأنغام... فإن لم يخرج عن حد القرآن كره على المشهور من مذهب الجمهور، لأن المقصود من القراءة التدبر؛ وتقطيع الصوت بالأنغام ينافي ذلك.

وقد وقف فقهاء مغاربة موقف التشدد في وجه من ينحرف عن هذا المذهب، فكانوا ينعتون صنيعهم بالبدعة . ولعل من أشد هؤلاء أحمد بن يحيى الونشريسي صاحب «المعيار المعرب عن فتاوى إفريقية والمغرب»، والفقهاء محمد بن المدني كنون صاحب كتاب «الزجر والإقناع». يقول الونشريسي: ومن هذه البدع قراءة القرآن بالألحان المطربة والتراجيع المشبهة للغناء الملهي لسامعه عن الخشوع والاعتبار وتجديد التوبة، فهذا منكر يجب المنع منه وتنزيه القرآن عنه.

ومن مواقف التشدد أيضا ما نقله صاحب « جذوة الاقتباس » عن حادثة وقعت بمسجد القرويين سنة 749هـ، مفادها أن بعض المجودين لقراءة القرآن فيه كان يُقعد بين يديه الأحداث من الصبيان لتجويد القرآن، فيجتمع إليه الناس إلى أن حدثت فتن بسبب ذلك، فرفع ذلك للشيخ الفقيه الصالح المدرس المولى عبد العزيز بن محمد القروي (ت 750م) فأشار على بعض من له حكم نافذ أن يشتد في تغيير ذلك ومنعه كل المنع، فمنعهم وفرق جمعهم.

وقد تناقل الناس خبر هذه الحادثة ، وساقه الجزنائي في كتابه «جني الآس في بناء مدينة فاس » كما تردد صدهاء في الشعر. فمن ذلك القصيدة الدالية التي نظمها على بن سبع وتلاها بين يدي الشيخ عبد العزيز المذكور. وفيها يقول (طويل):

أَلَا حَقَّقُوا عَنِّي مَقَالاً هُوَ الْجِدُّ
أَقُولُ احْتِسَاباً لَيْسَ عَنِّي تَعْصَباً
ذُوو الْعِلْمِ فِي الْإِقْرَاءِ ضَاعَتْ صِفَاتُهُمْ
رِيَاءٌ وَعُجْبٌ وَانْتِصَابٌ وَشُهْرَةٌ
فَمَنْهَجُ أَهْلِ الْحَقِّ يُسْعِدُهُ الْقَصْدُ
عَلَى أَحَدٍ مِمَّنْ يُنْظِمُهُ الْعِقْدُ
وَلَمْ يَتَّقْ مِنْهَا غَيْرَ مَا رَسَمَهُ يَبْدُو
وَتَسْمِيعُ مَنْ يُرْجَى لِتَسْمِيعِهِ رَفْدُ

ويقول متأسيا على فاس:

تَبَرَّرَ لِلْإِقْرَاءِ فِيهَا جَمَاعَةٌ
وَمَا لَهُمْ فَهْمٌ يُمَيِّزُ مَا حَوَتْ
سِوَى نَقَمٍ يُبْدُونَهَا بِتَلْحُنٍ
وَعَنْ مِثْلِ هَذَا حَذَرَ الْحَبْرُ مَالِكُ
وَجَلَّ كِتَابُ اللَّهِ عَنْ حَالَةِ الْغِنَا
وَهَذَا لَعَمْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ بَدْعَةٍ
وَلَا خَبْرَةٌ تَبْدُو لَدَيْهِمْ وَلَا نَقْدُ
طَرِيقَةُ أَهْلِ الضَّبْطِ حَلٌّ وَلَا عَقْدُ
وَتَطْرِيبُ الْخَانَ لِمَنْ رَاحَ أَوْ يَغْدُو
وَقَالَ: لِمَنْ يُبْدِيهَا فِي الْمَسْجِدِ الطَّرْدُ
وَتَطْرِيبُ أَصْوَاتٍ بِهَا يَقَعُ الْوَجْدُ
يُقَابِلُهَا الْمَنْعُ الْمَبْرَحُ وَالرَّدُ

وفي مواجهة أصحاب التشدد في أمر الترتيل تقف جماعة من الفقهاء والعلماء يذهبون مذهب التساهل . قال ابن العربي: القراءة بالتلحين سنة، وسماحه يزيد إيماناً بالقراءة وغبطة، ويكسب القلب خشية، وقال ابن رشد: وحسن الصوت بالقرآن موهبة من الله وعطية لصاحبه لأن حسن الصوت به مما يوجب الخشوع ورقة القلب، ويدعو إلى الخير.

(3) استعمال الآلات :

تحفل كتب الفقه ونظيراتها العنية بالنظر في مسألة السماع بذكر الآلات الموسيقية وحكم الشرع فيها . ومن خلال جرد أسماء هذه الآلات يتبين أن مظانها الفقهية تشكل مرجعا أساسا للوقوف على سائر مكونات أسرة الآلات وضبطها ومعرفة أنواعها ، وأنها تسهم في بناء معجم لغوي لمصطلحاتها وفي مقدمتها مصطلح «الملاهي» الذي استحدثه الفقهاء .

وقد سلك الفقهاء في تصنيف الآلات الموسيقية أساليب متنوعة تنطلق من تباين وجهات نظرهم في مشروعية استخدامها . ويمكن إجمال تصنيفهم للآلات في ثلاثة مسارات:

1 - إطلاق تسمية «الملاهي» - ويراد بها الوسائل الملهية عن جادة السبيل الشرعي على سائر مكونات أسرة الآلات الموسيقية .

2 - إطلاق تسمية «الملاهي» على الآلات الوترية والمزامير الهوائية دون آلات النقر.

3 - إطلاق تسمية «الملاهي» على الآلات الوترية دون غيرها.

وفما تكاد جل آراء الفقهاء تجمع على حرمة الآلات الوترية، فإنها بالنسبة لآلات النفخ والنقر تترنح بين الإباحة والكره.

فأما آلات النقر فأشهرها الطار، والكبر، والطبول، والكوبة، والمزهر. وتذهب آراء الفقهاء إلى إباحة الطار (الدف) بناء على ما ورد فيه من أحاديث نبوية، مثلما يجنح بعضها إلى القول بقياس المزهر - وهو الطبل المغشى من جهتين - والكبر - وهو المعروف بأكوال - على الدف سواء كان ذلك في العرس أو ما شابهه.

وتبقى سائر الآلات الأخرى موضع الحكم بالحرمة في الأعراس وفي غير الأعراس وهو المشهور في المذاهب الأربعة .

والظاهر عند الفقهاء حرمة الغناء إذا رافقته آلة وترية أو هوائية، فقد أطلق محمد بن عبد الحكم أن سماع العود جرحه ومكروه ، غير أن في كلامه ما يفيد أن التحريم ينسحب على هذه الآلة في حال ما إذا قارن سماعها شرب خمر أو بعث عليه.

والحاصل أن في الوترية والمزامير ثلاثة أقوال:

الأول: الحرمة المطلقة، وهو أرجح الأقوال .

الثاني: الجواز في النكاح، وخص بعضهم الجواز بما لا أوتار فيه .

الثالث: الحرمة في غير النكاح اتفاقاً.

وقد ناقش محمد بن الدراج في كتابه «الإمتاع والانتفاع» الآراء القائلة بتحريم الآلات معتمدا على ما ذكره ابن حزم في رسالته، فخلص إلى القول بأن التحريم يرتبط باستخدام الآلات مقرونة باستحلال الزنا والخمر .

وفي مقابل تشدد الفقهاء في أمر استخدام الآلات يبدو رجال التصوف أميل إلى القول بإباحتها . وهم يذهبون في ذلك مذهب التأويل الصوفي، من ذلك ما رواه الحسن اليوسي في محاضراته على لسان محمد بن أبي بكر الدلائي حين رأى ابن حسون في زاويته بسلا وهو يستقبل في كل صباح أصحاب الآلات الموسيقية . قال : وأما أمر الآلات فإما أنه كان يستفيد من تلك الأصوات أسراراً ومعاني، وإما أن ذلك يوافق حالة جمالية تحضر في الوقت، ومن هذا المنبع يقع الطرب وما يشاهد من حالات الوجد .

ويزيد في فهم هذا التأويل قول إسماعيل الأنقروي (ت..) في كتابه «رسالة في دوران الصوفية ورقصهم» : إن أصحاب الباطن ينظرون إلى حقيقة كل شيء، فيسمعون من كل شيء تسبيح الله وتنزيهه كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، فالدف والمزامير والقضيب والطبل وأمثالها داخل في الشيئية، فهم يسبحون الله ويقدمونه ، فكيف ينكر أهل الظاهر على أرباب الطرق الذين يسمعون تسبيح الأشياء؟

وقد اتسمت مواقف بعض الفقهاء بنوع من التساهل إزاء المتصوفة عند تواجدهم بالرقص والطرب . فقد جاء في شرح الوغليسية للشيخ زروق : إن ما وقع لبعض المباركين (أي الفقراء المتصوفة) من السماع بالآلات محمول على أنهم أصحاب حال ، وصاحب الحال له حكم المجنون في جميع الحالات، يسلم له، ولا يقتدى به .

ويذكر اليوسي في إحدى رسائله أن الحال عند الصوفية إذا نزلت فإنها تحرك الصباح والطرب، وحركة الجسد بالدوران أو الرقص والتصفيق . فكأنما أتيح السماع للمتصوفة وغيرهم حتى روي عن الهشتوكي أنه قال لأحد الثقات : يابني إياك أن تنكر على الفقراء إذا اشتغلوا بالسماع، وإياك أن تحضر معهم . وفي هذا المعنى يقول ابن البناء عن السماع (رجز) :

وَأَيْنَمَا أُبِيحَ لِلزُّهَادِ وَتَدْبُّهُ إِلَى الشُّيُوخِ بَادٍ
وَهُوَ عَلَى الْعَوَامِّ كَالْحَرَامِ عِنْدَ الشُّيُوخِ الْجِلَّةِ الْأَعْلَامِ

وفي البيت الثاني ما يحيل إلى قول الجنيد : السماع على ثلاثة أنواع : للعوام، والزهاد، والعارفين . فأما العوام فحرام عليهم لبقاء أنفسهم ، وأما الزهاد فمباح لهم لحصول مجاهدتهم، وأما أصحابنا (أي العارفون) فمستحب لهم.

وأختم هذا العرض بفقرة مقتطفة من رسالة أنشأها الشيخ أحمد بن محمد الطوسي الشقيق الأكبر للإمام الغزالي بعنوان : «بوارق الإلماع في تكفير من يحرم السماع، موضوعها الوجود عند أولياء الله . يقول الطوسي» :⁽¹⁾

أولياء الله تعالى يتواجدون على ما يرد في بواطنهم من أنواع عالم القرب المؤدي بهم إلى الانسلاخات عن النواهي الجسدية والعوائق الحسية.

فالدف - عندهم - إشارة إلى دائرة الأكوان، والجلد المترابك عليه إشارة إلى الوجود المطلق المحيط بالكائنات.

والضرب على الدف إشارة إلى ورود الواردات الغيبية من باطن البطون على الوجود المطلق لتحريك الأشياء وإخراجها من القول إلى الفعل.

والجلاجل الخمسة إشارة إلى المراتب الإنسانية وال مراتب الملكية، وال مراتب النبوية، ومراتب الولاية، وال مراتب الروحية، إذ فيض الحق تعالى لا يظهر بالنسبة إلى ما وجدناه من الغيب الأعلى إلا بواسطة هذه المراتب الخمس.

والقصب عندهم إشارة إلى الذات الإنسانية.

والنفس النافذ فيه إشارة إلى نفوذ حياة الحق في قصب ذات الإنسان،

وأثقاب التسعة إشارة إلى منافذ التسعة في ظاهره، وهي : الأذنان، والعينان، والمنخران، والفم، والقبل، والدبر؛ فكل منها يظهر حكمة من الحكم، وسرا من الأسرار، وتسع في باطنه، وهي : الصدر، والفؤاد، والرُّوع (سواد القلب)، والجنان، والخلد، والشغاف، والقلب، والعقل، والروح.

(1) منها نسختان خطيتان بالخزانة الحسنية تحت رقم : 1690 و 3254 ،

فإذا نَفَذت حياة الله في قصب ذات الإنسان ظهرت في كل رتبة منها
بوصف من الأوصاف، فتظهر في الصدر بالإسلام لقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَرَحَ صَدْرَهُ
لِلْإِسْلَامِ﴾ وفي الفؤاد بالرؤية لقوله تعالى: ﴿مَّا كَذَبَ الْفؤَادُ مَا رَأَى﴾، وكذلك
البواقي.

وصورة المغني: إشارة إلى ظهور خطاب الحق بواسطة النبي والولي على
البعد في الاهتداء، فيهيجه إلى تذكّار عالم القدس والانجلاء، فإن كان
عارفا رقص.

إذ الرقص هو الانتقال من محل إلى آخر، كما أن للعارف رتبة الانتقال من
مرتبة إلى أخرى، فإن كان محققا قبل، إذ المحقق حقق الأشياء بالله، ووقف عند
مركز الوحدة، ويجول بعقله حول دائرة الكائنات.

عقد الصيانة الحديث من منظور شرعي

علي عماش الشمري
كلية الشريعة - جامعة الكويت

مقدمة:

فإن من نعم الله على المسلمين، أن أكرمهم بكمال الدين وتمام النعمة، فكانت شريعة الإسلام كاملةً شاملة، محققةً لسعادة العباد وصلاح البلاد، فنظمت علاقة العبد بربه، وعلاقته بنفسه، وبالناس من حوله؛ ولذا كان من أشرف العلوم المحققة لهذه الغاية علم الفقه، وما يتفرع عنه من أحكام المعاملات والعقود المالية.

أهمية الموضوع:

لما كانت المعاملات والالتزامات التعاقدية، تمثل حيزاً كبيراً من حياة الناس، وهي غالباً لا تنفك عن الاختلافات والخصومات، كان مما يكثر فيه النزاع والاختلاف بين المتعاقدين الالتزام بصيانة العين المعقود عليها، سواء كان الالتزام في عقد مستقل خاص بالصيانة، أو ضمن عقد آخر، وسواء كان الالتزام بالصيانة في عقد من عقود المعاوضات، أو التبرعات، أو غيرها من العقود؛ فلأهمية ذلك رأيت الكتابة في موضوع «عقد الصيانة الحديث من منظور شرعي» وجعلته موضوع بحثي، وتبدو أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

1 - أنه يبحث ويتناول قضية الالتزام بالصيانة، وفي ذلك محافظة على المال الخاص والعام، وهذا من الضرورات التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها.

2 - أن الالتزام بالصيانة في الجملة، من النوازل والمسائل العصرية، مما يستدعي الاهتمام بها، والإلمام بحكمها؛ ليستفيد منها المسلم في معاملاته.

3 - أن صناعة الآلات والمعدات في مختلف المجالات، يشوبها شيء من التعقيد في تشغيلها وصيانتها، وتحديد جهة الالتزام بذلك، ومثل ذلك يقال في إدارة المشاريع العمرانية وتشغيلها، مما «جعل الاهتمام بموضوع الالتزام بصيانتها يوازي أهمية الحصول عليها؛ حيث يحرص المتعاقد على امتلاك مصنع، أو مشروع على ضمان بقاء الانتفاع به، دون تعرضه للتلف..⁽¹⁾»، مما يجعل هذا الموضوع من الأهمية بمكان.

4 - أن من المقاصد التشريعية لبعض العقود في الإسلام؛ كالوقف والعارية ونحوها، استمرار منفعتها، وهذا مرهون بدوام هذه الأعيان وسلامتها، وهذا لا يتأتى إلا بصيانة محل هذه العقود، والالتزام بذلك، وبيان الأحكام المنظمة لذلك.

5 - أن كثيراً من الخصومات والاختلافات بين المتعاقدين، في كثير من العقود، ناتجة عن عدم وضوح أحكام الالتزام بالصيانة، أو عدم التقيد بها.

(1) مجلة المجمع الفقهي، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، 1429هـ، بتصرف يسير 185/11.

تمهيد

مدى الحاجة إلى عقود الصيانة

تعتبر الصيانة العنصر الثالث الأساسي بعد التصميم والتنفيذ لأي مبنى أو منشأ سكني، فالصيانة هي العنصر المحافظ عليه مع الزمن والضامن لبقائه سليماً متماسكاً طوال فترة عمره الافتراضي بإذن الله تعالى.

وتحتاج المنشآت بصفة عامة إلى الصيانة مهما كان الغرض الذي أقيمت من أجله سواء كان الاشتغال سكنياً أو إدارياً أو تجارياً.

ومع تسارع الأحداث، وتسابق المتغيرات، والتطور المذهل، وما فتح الله على الناس من تقنيات وإلكترونيات أصبحت أساساً في حياة الناس، وواحدًا من المؤثرات في النجاح الاقتصادي والتقدم الصناعي، والمعتاد أن مالكي الآلات والأجهزة لا يقومون بصيانتها إلا بعد وقوع الخلل فيها بعقد مستقل كلما وقع.

وإذا كان عدد الآلات عند المالك كبيراً كما هو الحال في المصانع، فقد يجد أن من المصلحة استئجار فنيين وخبراء متخصصين يتفرغون لشأن الصيانة، لكن ذلك قد يكلف صاحب الآلات أكثر مما لو كان تعاقد مع جهة خارجية كشركة أو مؤسسة متخصصة في شئون الصيانة، إلى جانب اختلاف الإمكانيات المتوفرة، والخدمة المقدمة⁽²⁾.

بل زادت أهمية الصيانة والحاجة إلى تواجدها بجملة من العوامل، أبرزها: أولاً: زيادة الكثافة الرأسمالية في النشاطات المعيشية المعاصرة، بمعنى الاتجاه المطرد في زيادة استخدام الآلات والأجهزة لإنجاز عمل معين.

ثانياً: التكنولوجيا المتقدمة في كثير من الأجهزة، مما يجعل صيانتها تتطلب كوادراً وإعدادات فنية خاصة لتقوم بصيانتها بشكل صحيح.

وإذا كنا قد فرضناه في المصانع فإن الحاجة إليه لا تتوقف على المصانع وحدها، بل تتعداها إلى كثير من ميادين الحياة.

(2) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، وائل بن عبد الله الهويريني، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الحادية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الحادي عشر، الجزء الثاني، 1419هـ، ص8.

ففي المستشفيات مثلاً تطورت طرائق الكشف والعلاج تطوراً ارتبط بنمط الحياة، مثل الكشف بالأجهزة والأشعة المعرّفة بمكان المرض ونوعه، وإنعاش من بلغ مرحلة الخطر لمساعدته على تجاوز فترة الأزمة وإجراء العمليات الجراحية.

كل ذلك لا بد فيه من القيام على المزود بالتيار الكهربائي وعلى تلافي حصول الخلل في التجهيزات الطبية الإلكترونية المعقدة.

وتعتبر هذه داخلة تحت المقاصد الضرورية من حفظ النفس والمال.

وبذلك تدخل عقود الصيانة من حيث الأصل تحت مظلة الضروري؛ عملاً بالقاعدة المروية عن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور⁽³⁾.

فمن هنا أصبحت عقود الصيانة ضرورة من ضرورات الواقع المعاصر الذي فرض نفسه خصوصاً في الساحة الاقتصادية والصناعية.

وقد تبين مما سبق الحاجة إلى هذا النوع من العقود، وأنها حاجة مفضية إلى حفظ المال الضروري.

(3) الاعتصام للإمام الشاطبي، دار ابن عفان، 1412هـ / 1992م، 476 / 1.

الفصل الأول :

ماهية عقد الصيانة ومضمونه وخصائصه وأنواعه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : تعريف عقد الصيانة وخصائصه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : تعريف عقد الصيانة في الشريعة الإسلامية

الصيانة لغة: هي الحفظ، يقال: صانه صونا وصياناً وصيانة إذا حفظه في صوانه والصوان هو ما يصان فيه الشيء⁽⁴⁾.

الصيانة اصطلاحاً: تكلم الفقهاء عن الأعمال اللازمة لبقاء العين المؤجرة صالحة للانتفاع بها ولم يسموها صيانة، وإنما يطلقون عليها المرممة⁽⁵⁾.

وقد يطلقون عليها العمارة⁽⁶⁾، وقد يطلقون عليها التجديد والترميم⁽⁷⁾.

أما الصيانة بمعناها المعاصر فقد عُرِّفت بأنها: مجموعة الأعمال اللازمة لبقاء عين على الحالة التي تصلح فيها لأداء الأعمال المرادة منها⁽⁸⁾.

(4) القاموس المحيط لأبي طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي المتوفى سنة 817هـ، الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة 1406هـ القاموس المحيط لأبي طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي المتوفى سنة 817هـ، الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة 1406هـ، ص1563، ومختار الصحاح للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، طبعة دار الحديث، ص181، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للعلامة أحمد بن محمد بن علي المصري الفيومي المتوفى سنة 770هـ، طبعة مكتبة لبنان، ص1380.

(5) ينظر: شرح الخرشي على مختصر خليل لأبي عبد الله محمد الخرشي المتوفى سنة 1101هـ دار الفكر للطباعة - بيروت، بدون طبعة، وبدون تاريخ، 7/47 وتعريف المرممة: في المعجم الوسيط المرممة: متاع البيت، وفي معجم اللغة العربية المعاصر: رمم يرمم ترميماً فهو مرمم، ورمم البيت القديم: أصلحه وقد فسد بعضه.

(6) ينظر: رد المحتار على الدر المختار للشيخ محمد بن عابدين المتوفى سنة 1252هـ، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، 1421هـ 2000م، 6/76.

(7) ينظر: الإنصاف للإمام المرداوي الحنبلي، إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ط. الأولى، 1415هـ 6/67.

(8) ينظر: معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر، ط. الثانية، 1408هـ/ 1988م، ص179.

وعُرفت بأنها: إصلاح الشيء المعمر كلما طرأ عليه عطل أو أذى من حيث قدرته على إنتاج الخدمات والمنافع المقصودة منه⁽⁹⁾.

هذان هما التعريفان للصيانة بشكل عام، وهما بمعنى واحد.

وعرّفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها: «عقد معاوضة يترتب عليه التزام طرف بفحص أو إصلاح ما تحتاجه آلة أو شيء آخر من إصلاحات دورية أو طارئة لمدة معلومة في مقابل عوض معلوم، وقد يلتزم فيه الصائن بالعمل وحده، أو بالعمل والمواد»⁽¹⁰⁾.

ومع تنوع أفكار الصيانة وتطبيقاتها العملية فقد تعددت كيفيات وجودها في علاقات الناس، فقد يقدمها صانع السلعة أو مقدم الخدمة، أو يقدمها بائع السلعة.

وقد يتم هذا بشكل مباشر أحياناً بواسطة مكاتب أو ورشات إصلاح خاصة بالصانع أو البائع، أو بواسطة أشخاص آخرين يتعاقد هو معهم لتقديم الصيانة، وقد يقوم بالصيانة أيضاً أشخاص آخرون مستقلون عن صانع السلعة، أو بائع السلعة أو الخدمة. وهنا أيضاً يمكن أن يقوم المتعاقد نفسه بعمل الصيانة أو أنه يتعاقد مع آخرين لتقديمها على حسابه شأن المكاوّل من الباطن.

وكذلك فإن الصيانة قد تكون بعقد مستقل، أو بشرط في عقد البيع للسلعة أو الخدمة التي تتم صيانتها، وإن كثيراً من نماذج عقود البيع المطبوعة مسبقاً من قبل البائع كبيع السيارات مثلاً يتضمن شرط الصيانة، بحيث يعامل هذا الشرط على أنه جزء من عقد البيع، مما هو غير خاضع للتفاوض في العادة وإن كان للمشتري الحق بشطبه والتنازل عنه لو رغب بذلك دون أن يؤثر الشطب على سعر البيع⁽¹¹⁾.

(9) عقود الصيانة: د. منذر قحف، بحث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الحادي عشر، ص3.

(10) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 94 (6/11): انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الحادية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي العدد الحادي عشر، 2/279، طبعة 1419هـ.

(11) عقود الصيانة، د. منذر قحف، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الحادية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الحادي عشر، الجزء الثاني، 1419هـ ص2.

الصيانة في الاصطلاح القانوني:

عرّفها الدكتور منذر قحف: «بأنها عقد يلتزم شخص بمقتضاه تارة بعمل رقابة وصيانة دورية للأشياء المستعملة من الطرف الثاني وإصلاح الأعطال الحادثة طوراً آخر خلال مدة العقد مقابل أجر»⁽¹²⁾.

وعرّفها الدكتور محمد الأمين الضيرير: «بأنها عقد يتعهد بمقتضاه أحد المتعاقدين بصيانة شيء لقاء أجر يتعهد به المتعاقد الآخر»⁽¹³⁾.

وعرّفها الشيخ محمد المختار السلامي: بأنها عقد يلتزم الخبير الفني فيه بالقيام على الآلات والتجهيزات في مدة محدودة، قياماً يحقق أداءها لوظائفها بكفاءة، ويلتزم فيه صاحبها بدفع ما اتفقا عليه، إن لم تكن ملتزمة من البائع⁽¹⁴⁾.

التعريف المختار:

يمكن تعريف عقد الصيانة بأنه: «الاتفاق في عقد مستقل أو ضمن عقد معين بين الشركة أو المتخصص وبين صاحب المال، للقيام بخدمات الإدامة وإصلاح المال في مدة معينة، لكي يبقى صالحاً للاستفادة المطلوبة، في مقابل أجره معينة».

المطلب الثاني: مضمون عقد الصيانة

أما عن مضمون عقد الصيانة:

فأهم ما يتضمنه عقد الصيانة في العادة هو خدمة الإصلاح المتكررة. فالصيانة هي أصلاً عقد على الإصلاح. فهو يشمل أساساً العمل الذي يقوم به الصائن أو من ينوب عنه لإعادة الشيء إلى عهده الإنتاجي المعتاد، كلما

(12) عقود الصيانة، د. منذر قحف، م. س: ص 174.

(13) د. محمد الأمين الضيرير، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الحادية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الحادي عشر، الجزء الثاني 1419هـ، ص 192.

(14) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، محمد المختار السلامي، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الحادية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الحادي عشر، الجزء الثاني، 1419هـ، ص 3.

طراً عليه تغيير كلي أو جزئي (على أحد أجزاء الشيء) يوقف عمله كلياً أو جزئياً أو يقلل من جودته أو إنتاجيته المعتادة.

وهناك شروط أخرى كثيرة قد تتضمنها عقود الصيانة نذكر فيما يلي أهمها:

- 1- التعويض عن الإيراد المفقود لفترة تعطل الشيء عن العمل.
 - 2- تقديم منفعة ماثلة، بديلة أو موصوفة، خلال فترة التعطل عن العمل.
 - 3- شمول ما قد يضاف من آلات وأجهزة عند التعاقد خلال مدة العقد دون تحديد مسبق لهذه الآلات والأجهزة.
 - 4- شمول قطع الغيار التي تحتاج إلى تغيير بسبب هلاكها بالاستعمال العادي دون تعدد.
 - 5- شمول ما تحتاجه عملية الصيانة من زيوت ومواد كيمياوية وغيرها من المستهلكات (قطع قماش) ومواد نظافة مثلاً.
- وفي كثير من عقود الصيانة (وبخاصة صيانة السيارات وما شابهها من آلات متحركة) يتم استثناء نوعين من الإصلاحات (بما تحتاجه من عمل وقطع، أو القطع وحدها) وهما:
- أ- القطع التي تهترئ بسبب الاستعمال الطبيعي، ومن أمثلة ذلك الاهتراء المتوقع لإطارات السيارات وبطارياتها.
 - ب- إصلاح ما يحدث بفعل الغير، أو بتعداً أو سوء استعمال ولو غير مقصود كـمخالفة التعليمات خطأً من مستعمل الشيء الخاضع لعقد الصيانة.
- فتستثني عقود صيانة السيارات الإصلاح الذي تحتاجه السيارة بسبب الحوادث أو بسبب خطأ مستعمل السيارة، ومثاله: تلف الإطار قبل أوانه بسبب زيادة ضغط الهواء بداخله أو نقصانه عن الحدود المعتادة المذكورة في تعليمات استعمال السيارة.
- وأخيراً، فإن عقد الصيانة قد يترافق مع عقد على عملية تشغيل الآلات والأجهزة.

فيكون العقد للتشغيل والصيانة معاً، ويكون تشغيل الآلات هو الأهم في العقد وتكون الصيانة تابعة له. ففي المباني الحديثة عدد من الآلات والنظم، منها مثلاً نظام وأجهزة التكييف، ونظام وأجهزة الإنارة والكهرباء، ونظام وأجهزة إطفاء الحريق، ونظام وأجهزة إيصال الماء للاستعمال، وغير ذلك، وتكون العادة أن تعمل هذه النظم والأجهزة بصورة مستمرة، بحيث يفوت إن توقفت أو تعطلت الكثير من المنافع والمصالح ويكون العقد في كثير من الحالات لتشغيل هذه الأجهزة والنظم وصيانتها معاً⁽¹⁵⁾.

المطلب الثالث : خصائص عقد الصيانة

تتميز عقود الصيانة بعدة خصائص أبرزها:

أولاً: الجهالة: إن أهم خاصية لعقد الصيانة، الذي هو أساساً عقد على عمل، هي وجود قدر كبير من الجهالة في العقد، فهناك جهالة في مقدار العمل المطلوب، وجهالة في مواعيد تقديمه، وجهالة في مقدار القطع المستبدلة، وأثمانها، وأنواعها.

ويختلف مقدار الجهالة في العمل المعقود عليه من عقد لآخر حسب الشروط الموضوعية في ذلك العقد.

ولكن عند التأمل نجد أن هذه الجهالة ليس لها تأثير على أصل العقد، بل هي جهالة نسبية، فلا توجب إبطال هذا العقد، ويتبين ذلك من وجهين:

- الأول: أن متعلق الصيانة ليس هو الصيانة الخارجية فقط، بل هو عبارة عن مراقبة ومتابعة لتلك الأجهزة والآلات بشكل دوري، في أوقات محددة لفترة زمنية معينة والقيام بكل ما تتطلبه تلك الصيانة، وهذا يعد من حيث العرف أمراً معلوماً.

- الثاني: أن النسبة المئوية لاحتمال طروء الخلل أو العيب في تلك الأجهزة، والكمية التي تحتاجها من قطع وأدوات ولوازم التشغيل والصيانة معلومة،

(15) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، محمد المختار السلامي، م. س: ص 5.

بحكم الخبرة والتجربة، والإحصاءات الموضوعية لها، وإلا لما أقدمت أي شركة أو مؤسسة على تلك العقود، مع عدم علمها بما يتطلبه ذلك العقد.

ويختلف مقدار الجهالة في العمل المعقود عليه في عقد الصيانة من عقد لآخر حسب شروط كل عقد وحسب طبيعة الشيء المصون ففي بعض عقود الصيانة يكون هناك حد أدنى متفق عليه من العمل المشمول بالعقد، يتضح ذلك في عقود التشغيل والصيانة معاً التي تشترط في العادة حداً أدنى من العمل، يتفق على كميته ونوعيته في العقد⁽¹⁶⁾.

ولكن العقد ينص دائماً على التزام المشغل الصائن بأي مقدار من العمل يلزم لاستمرار عمل النظم والأجهزة حسبها هو مراد لها.

فلا يشكل الحد الأدنى الاتفاقي إذن، إلا مؤشراً فقط على مقدار العمل المعقود عليه الذي هو غير معروف المقدار عند العقد.

يضاف إلى ذلك أن أهم ما تنص عليه عقود الصيانة في العادة هو مواجهة الطوارئ. وهذه تتطلب مقداراً من العمل غير معلوم مسبقاً بحكم العبارة، وكذلك بعض الآلات والأدوات في إجراء الصيانة المطلوبة ومقدار هذا الاستعمال مجهول أيضاً وكذلك مواعيده⁽¹⁷⁾.

على أن من عقود الصيانة - وهو قليل نادر - ما يتم فيه التعاقد على أجره للعمل بالساعة ويترك تحديد عدد الساعات لكل عملية صيانة بذاتها، وتحصل هذه الأنواع من العقود بشكل خاص في عقود الصيانة من الباطن، حيث يلتزم الصائن تجاه ضامن الصيانة، ويكون اتفاقهما قائماً على أساس تحديد معدلات الأجور لكل نوع من الأعمال التي قد يحيلها عليه متعهد الصيانة، دون تحديد كمية العمل التي ستحال كل مرة ولا مواعيدها. وهذه العقود تتطلب ممن يقوم فعلاً بعملية الصيانة أن يحتفظ بمقدار من العمالة الجاهزة لديه، تحسباً لما يحتاج إليه في الحالات الطارئة.

(16) عقود الصيانة، د. منذر قحف، م. س: ص 6.

(17) المرجع السابق.

يضاف إلى ذلك أن عقود الصيانة التي تشمل قطع الغيار تتضمن جهالة بمقدار هذه القطع وأثمانها عند الحاجة إليها، وهو قدر من الجهالة ليس باليسير سواء في كميتها، وأنواعها، وأثمانها، أو مواعيد تسليمها واستعمالها.

ومثل قطع الغيار في الجهالة المواد الاستهلاكية التي تتطلبها الصيانة، من مواد كيميائية لازمة لإجراء الفحوص والتشغيل التجريبي، ومواد نظافة وأشياء استهلاكية أخرى مما تحتاجه الصيانة، وهذه تتضمن أيضاً جهالة في كل من مقدارها وأثمانها ومواعيد الحاجة إليها.

وهناك أيضاً جهالة في معيار الصيانة المطلوبة، فمعايير الصيانة ليست منضبطة دائماً ولا بصورة كاملة⁽¹⁸⁾.

ومن عقود الصيانة ما يتضمن جهالة من نوع آخر يمكن أن نسميها بجهالة تتعلق (بالتطورات الفنية) التي قد تحصل في المستقبل.

ففي مهنة برامج الكمبيوتر شاعت عقود تقديم البرامج مع صيانتها وذلك بإدخال كل ما يحصل من معرفة فنية جديدة عليها خلال مدة العقد.

والتغير الفني في هذه الصناعة كبير وسريع، وهو مما لا يمكن التنبؤ به كما هو معلوم. وهذا النوع من الجهالة يشمل جهالة التغيرات المستقبلية وأثمانها ومواعيد ظهورها بأن واحد.

ولو فرضنا أن في الصيانة توجد جهالة، ولكن العقد فيه مصلحة الطرفين، مصلحة للصائن ومصلحة للمصنوع له، ولا يوجد نهي شرعي فيه وشروط العقد واضحة فيه⁽¹⁹⁾، ويشمله قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽²⁰⁾.

وبالتالي فهي جهالة يسيرة مغتفرة تؤول إلى العلم ليس لها تأثير على أصل العقد.

(18) عقود الصيانة، د. مندر قحف: م. س: ص 8.

(19) بحث الفقه - العقود، الأستاذ حسن الجواهري، الناشر: دار الذخائر، ص 6.

(20) سورة الأنعام، الآية رقم (1).

ثانيًا: التعليق: وهو أن الصيانة متعلقة بظهور الخلل أو العيب في تلك الأجهزة، والأصل في المعاملات المالية أن تكون منجزة.

ولكن هذا التعليق هو في حقيقته عائد إلى جهة من ذلك العقد، وليس منوطاً بأصل التعاقد، فأصل التعاقد قائم على الإشراف الدوري، والمتابعة المستمرة لتلك الأجهزة، كما أنه قائم على استعداد تلك الجهة (الصائنة) للقيام بالخدمات اللازمة عند الحاجة، وهذا أمر منجز غير معلق على شيء⁽²¹⁾.

ثالثًا: عقد الصيانة عقد زمني محدد بسنة أو سنتين وهكذا فهو يشبه الإجارة؛ لأنها عقد زمني وهو يختلف عن الجعالة لأنه ليس في الجعالة زمن⁽²²⁾.

رابعًا: إن عقد الصيانة لازم للطرفين فهو يشبه إجارة الأبدان والأعيان لكنه خلاف الأصل في الجعالة لأن الجعالة ليست بلازمة وخلاف الأصل في الاستصناع فإنه ليس بلازم على المشهور عند الحنفية (وهم من اعتبروا الاستصناع عقدًا مستقلًا) مع أن الأصل في عقد الصيانة اللزوم.

خامسًا: يجوز تعجيل أجره الصائن أو تأخيرها أو تنجيمها (تقسيمها) وهذا بخلاف ما في الجعالة فإن الأجرة فيها لا يجوز تأخيرها أو تقديمها ويتفق مع إجارة الأبدان والاستصناع فيمكن فيها تقديم وتأخير وتنجيم الأجر.

سادسًا: يستحق الصائن الأجرة عند تحقق غاية العمل والالتزام بالعقد، وهذا يشبه جهالة العمل في الجعالة ولكنه يخالف الجعالة في عدم استحقاق الجعل إلا بعد تحقق الغاية من الجعالة وهو وجدان الضالة.

سابعًا: تقدم عندنا أن الصائن عادةً يقدم قطع غيار مع أنه لا يوجد هذا الأمر في الجعالة، نعم هو موافق للاستصناع لأنه يقدم مادة مع العمل.

ثامنًا: يختلف عن الاستصناع أيضًا لأنه يركز على كمية المادة ومعلوماتها أما هنا فالمادة التي لا بد من تبديلها غير معلومة، فالصيانة التي فيها تبديل قطع

(21) عقود الصيانة، وائل الهويريني، م. س: ص 15.

(22) بحث الفقه - العقود، الأستاذ حسن الجواهري، م. س: ص 4.

غير خلاف الجعالة وخلاف الإجارة على الأبدان والسلع ولكن تبديل قطع
الغير يوافق الاستصناع ويخالفه كما تقدم.⁽²³⁾

المبحث الثاني : أنواع وصور عقد الصيانة

أولاً: أنواع الصيانة:

إن الصيانة في الوقت المعاصر اتخذت أشكالاً متعددة، من المهم معرفتها
والتمييز بينها، فإن من الطبيعي والذي درج عليه المجتمع كافة في هذه القضية هو
البحث عن الصيانة في حالة الخلل والعطل الناتج عن أثر خارجي أو استعمال،
وهذا في الحقيقة يسمى إصلاحاً، وهو إعادة الآلة إلى حالتها الطبيعية الصحيحة
بعد خلل طرأ عليها، أما الصيانة فهي أعم وأوسع من ذلك، والإصلاح هو جزء
من تلك الصيانة وتشتمل الصيانة على الأنواع التالية:

النوع الأول: الصيانة الوقائية: ويطلق عليها أيضاً الدورية، وهي الصيانة
التي تقوم على مراقبة الأجهزة، والتأكد من صلاحيتها وجاهزيتها للعمل،
واكتشاف القطع التي تحتاج إلى تبديل أو إضافة فيها.

والغرض من هذا النوع، هو ضمان جريان العمل بصورة منظمة، وتلافي
الأعطال المستقبلية، وتخفيف تكاليف الإصلاح والتبديل.

النوع الثاني: الصيانة العلاجية: ويطلق عليها الطارئة، وهي الصيانة القائمة
على إصلاح الأعطال بعد وقوعها. والغرض من هذا النوع هو بقاء الأداة بحالة
صحيحة لفترة أطول⁽²⁴⁾.

النوع الثالث: الصيانة الشاملة: وهي الصيانة التي تضم النوعين السابقين؛
الوقائي والعلاجي، وأكثر عقود الصيانة قائم على هذا النوع، بل إن العرف
التجاري المعاصر يقصد بعقد الصيانة عند الإطلاق الصيانة الشاملة التي تجمع
أهداف الصيانة كلها.

(23) المرجع السابق، ص 5.

(24) بحث الفقه - العقود، الأستاذ حسن الجواهري، م. س: ص 9.

ثانيًا: صور عقد الصيانة:

إن عقد الصيانة كعقد مستحدث معاصر، دخل في كثير من المجالات الصناعية والاقتصادية والتجارية بما في تلك المجالات من تنوع في السلع والمصنوعات المقدمة والمطروحة في الأسواق والمجال التجاري، وما تقوم به المؤسسات والشركات المتخصصة في أعمال الصيانة.

لذا نجد أن عقد الصيانة قد ظهرت له صور متعددة بتعدد تلك المجالات، ولكن يمكن إعادتها إلى إطارات عامة وصور مقننة تشمل أنواعها وفروعها كافة.

الصورة الأولى: عقد الصيانة المنفرد: ويسمى المستقل وهو الذي يتم فيه التعاقد بين مالك الآلات وبين جهة معينة، إما شركة متخصصة وإما فردًا، على صيانة الآلات وأجهزة محددة بأجر ووقت معلوم بعقد مستقل.

وهذه الصورة تشمل ثلاثة أحوال:

- 1- أن تكون الصيانة على العمل وحده وهو فعل الصيانة.
- 2- أن تكون الصيانة على العمل وعلى التعهد بتوفير القطع اللازمة من قبل الصائن.
- 3- أن تكون الصيانة على العمل وحده من قبل الصائن، وأما لوازم الصيانة فالمتعهد بها هو مالك تلك الآلات.

الصورة الثانية: عقد الصيانة المقرون ببيع الأصل: وهو أن يتم التعاقد على شراء آلة أو جهاز، مع اشتراط صيانتها بثمن إضافي بعقد واحد، بحيث تتم المفاوضة على ثمن الآلة ثم قيمة صيانتها ثم يعقد العقد بمبلغ وعقد واحد.

الصورة الثالثة: شرط الصيانة ضمن عقد البيع: وهو أن يتم التعاقد على شراء آلة أو جهاز، ثم يتضمن ذلك العقد شرط صيانة تلك الآلة مدة محددة، دون تخصيص الشرط بثمن زائد، سواء كان ذلك الشرط من المشتري أو من وضع البائع.

الصورة الرابعة: عقد الصيانة العلاجية المستقلة: وهو أن يتم التعاقد بين مالك الآلات مع جهة متخصصة على إصلاح الأعطال التي تتعرض لها تلك الآلات مقابل مبلغ محدد لفترة زمنية محددة.

فالعقد مقصور على الصيانة الطارئة فقط، والمستقلة عن بيع الأصل⁽²⁵⁾.

(25) انظر هذه الصور في البحوث المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة في موضوع الصيانة (111/2 - 131 - 170 - 207)

الفصل الثاني تكييف وحكم عقد الصيانة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : تكييف عقد الصيانة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : عقد إجارة على عمل الإصلاح والصيانة

إن الناظر والمتأمل لعقد الصيانة يجد أن هذا العقد قد اشتمل على أربعة عقود معروفة في الفقه الإسلامي هي: عقد الإجارة على العمل، وعقد الجعالة، وعقد التأمين، وعقد الاستصناع، وقد وقع لعقد الصيانة منها شبه جزئي لا كلي، كما أن هذا الشبه يجري على بعض صوره دون بعض، وهي كالاتي:

أولاً: عقد الإجارة على عمل: فإن الصيانة في مضمونها عقد على عمل معين، والصائن هو بمثابة الأجير المشترك كالنجار والخياط، إلا أن الصيانة تخالف الإجارة في أمرين:

أ - جهالة مقدار العمل، فيما يتصل بالصيانة الطارئة.

ب - الالتزام بتقديم قطع الغيار من الصائن، إضافة إلى العمل وهو فعل الصيانة.

ثانياً: عقد الجعالة: وأقوى ارتباط بينهما هو جهالة مقدار العمل، مع وجود أمر محدد يطلب من العامل تحقيقه.

ومع ذلك فإن بين الصيانة والجعالة فروقاً متعددة منها:

1- أن الصيانة يشترط فيها تحديد المدة، أما الجعالة فلا يشترط ذلك، بل منع الفقهاء تحديدها بزمن⁽²⁶⁾.

2- أن المدة والزمن هو من الأمور الأساسية في عقد الصيانة؛ لقيامه بحفظ الآلة، أما الجعالة فالزمن فيها غير معتبر، أما النتيجة هي المعتبرة.

(26) عقود الصيانة، وائل الهويريني، م. س: ص 17.

3- أن الصيانة عقد لازم للطرفين، أما الجعالة فليست من العقود اللازمة للطرفين، بل هي من الجائزة⁽²⁷⁾.

4- أن الصائن يستحق الأجرة ولو لم تطرأ أعطال خلال المدة المحددة، أما الجعالة فإنه لا يستحقها إلا بتحقيق المطلوب.

ثالثاً: عقد التأمين، وهذا العقد هو أقل العقود شبهة بعقد الصيانة فهو لا يدخل في جوهره، وإنما يشمل صورة منه، وهي الصيانة العلاجية المستقلة، وهي في الغالب تكون مقرونة ببيع الأصل⁽²⁸⁾.

كما أن الغالب أن يضم إلى الصيانة العلاجية الصيانة الدورية؛ لأن الهدف هو المحافظة على تشغيل الآلة، والتقليل من الأعطال والتكاليف، وإذا انتهت الصيانة الدورية لها انتهى التشابه بعقد التأمين.

رابعاً: عقد الاستصناع: ووجه الشبه بينهما أن عقد الاستصناع يتضمن العمل في تقديم المواد اللازمة له، وهو الشيء نفسه في الصيانة الذي يقوم به الصائن فيه بالعمل مع تحضير ما يلزم في الصيانة من مواد وقطع غيار، إلا أن بينهما اختلافًا من جهتين:

أ- أن الزمن في عقد الصيانة هو مقصود أصلي في ذلك العقد، وليس هو كذلك في عقد الاستصناع.

ب- أن الأجر في عقد الصيانة العلاجية مستحق، ولو لم يكن هناك عمل بسبب عدم وجود خلل، أما الاستصناع فلا يستحق إلا بالعمل.

ومن خلال هذه المقارنة، نرى أن الصيانة لا تشبه أيًا من العقود شبهة مطابقاً يمكن تنزيل أحكامه عليها؛ ولذا نجد أن الباحثين في هذا العقد اختلفت وجهاتهم في تكيفه إلى اتجاهين:

(27) شرح الزركشي على مختصر الخرقي، دار العبيكان، ط. الأولى، 1413هـ/ 1993م، 4/341.

(28) عقود الصيانة، وائل الهويريني، م. س: ص 17.

الأول: أن عقد الصيانة، وإن كان مستحدثاً، إلا أنه يندرج تحت أحد العقود المعروفة في الفقه، وهؤلاء اختلفوا في العقد المندرج تحته فمنهم من عده من عقود الإجارة على عمل مع أجير مشترك⁽²⁹⁾، ومنهم من اعتبره عقد جعالة⁽³⁰⁾، ومنهم من عده صورة من صور عقد المقاولة⁽³¹⁾.

الثاني: أن عقد الصيانة، يمكن تكييفه باختلاف صورته، وهذا ما قرره مجمع الفقه الإسلامي حول هذا العقد⁽³²⁾. وسيكون تكييف عقد الصيانة باختلاف صورته.

المطلب الثاني: شرط مقترن بالعقد

ذكرنا فيما سبق أن هناك عدة صور لعقد الصيانة:

الصورة الأولى: وهي أن تكون الصيانة بعقد مستقل، فتخرج على أنها عقد إجارة على عمل معين⁽³³⁾.

الصورة الثانية: وهي أن تكون الصيانة مقرونة ببيع الأصل بضمن إضافي، ولكن بمبلغ وعقد واحد، وهذه الصورة اختلف في تكييفها على قولين:

القول الأول: أنها شرطان في بيع، وعقدان في عقد، عقد بيع الآلة (الأصل) وعقد صيانة، وقد جاء النهي عن النبي - ﷺ - عن شرطين في بيع⁽³⁴⁾ وعن بيعتين في بيعة⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾.

(29) من هؤلاء الباحثين: الشيخ محمد المختار السلامي في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي (23/2).

(30) من هؤلاء الباحثين: د. منذر قحف في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي (178/2).

(31) من هؤلاء الباحثين: د. الصديق محمد الضرير في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي (106/2).

(32) قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة (279/2).

(33) أخذ به مجمع الفقه الإسلامي (280/2).

(34) رواه أحمد في مسند عبد الله بن عمرو برقم (179/2) والنسائي في البيوع باب شرطان في بيع برقم (295/7) وأبو داود في البيوع باب في الرجل يبيع ما ليس عنده برقم (3504)، والترمذي في البيوع باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك برقم (1234)، وابن حبان برقم (4321) وحسنه الألباني في إرواء الغليل برقم (1305).

(35) رواه أحمد في مسند أبي هريرة برقم (2/432).

(36) اختاره الشيخ محمد المختار السلامي (2/239).

القول الثاني: أنها شرط في عقد، فلا تعد في الحقيقة عقدًا مستقلًا عن العقد الأصلي الموضوع على بيع الآلة، وإنما هو تابع له.

كما أنه لا يصح تكييفه على أنه شرطان في بيع أو عقدان في عقد لعدم مطابقة مفهوم الحديثين للصورة المذكورة⁽³⁷⁾، وتبين ذلك من التفاسير التي أوردها العلماء حول معناها ومن أبرزها:

1- أن يقول: بعتك هذا الثوب بعشرة نقدًا أو عشرين نسيئة.

2- أن يقول: أبيعك هذا الثوب بمائة إلى سنة على أن أشتريه منك بثمانين حالة، فيكون تفسيره ببيع الغير سنة⁽³⁸⁾.

3- أن يقول: بعتك هذه السيارة بألف، على أن تبيعني ثوبك⁽³⁹⁾.

ومما سبق يتبين أن تعدد الشروط أو الصفقات، لا يعتبر مانعًا شرعيًا، ما دامت أنها مباحة في نفسها، وكان اجتماع الشروط لا يؤدي إلى محذور شرعي من ربا أو غرر أو احتكار أو غير ذلك، إنما يؤدي إما إلى مصلحة البيع أو أن يكون من مقتضاه.

وعقد الصيانة في ذلك يحقق مقصودًا شرعيًا معتبرًا في البيع وهو مسئولية البائع عن العيوب الحقيقية.

قال الإمام البغوي - رحمه الله -: (أما إذا جمع بين شيئين في صفقة واحدة بأن باع دارًا وعبداً بثمن واحد، فهو جائز، وليس من باب البيعتين في بيعة، إنما هي صفقة واحدة، جمعت شيئين بثمن معلوم)⁽⁴⁰⁾.

وقال أيضًا: (وجملة ذلك أن كل شرط هو من مقتضى البيع أو من مصلحة البيع فهو جائز)⁽⁴¹⁾.

(37) اختاره د. محمد الزرقا و د. سامي السويلم في قرار مجمع الفقه الإسلامي (2/ 239).

(38) اختاره ابن القيم وقواه وضعف ما عده، انظر: تهذيب السنن (5/ 105).

(39) انظر هذه التفاسير في شرح السنة للبغوي (309-306/ 4)، وعون المعبود (9/ 333).

(40) شرح السنة (4/ 306).

(41) شرح السنة (4/ 309).

الترجيح: يتبين من عرض القولين وأدلتها رجحان القول الثاني، فهو الذي يسنده الدليل والتعليل، وهو الموافق للمقاصد الشرعية الجارية على تحقيق المقاصد ودرء المفسد⁽⁴²⁾.

الصورة الثالثة: أن تكون الصيانة شرطاً ضمن عقد البيع، وهذه تكيف على أنها بيع وشرط⁽⁴³⁾.

الصورة الرابعة: أن تكون الصيانة علاجية مستقلة، وهذه تكيف على أنها تأمين تجاري⁽⁴⁴⁾.

الخلاصة:

في ضوء ما تقدم يمكن الوصول إلى حكم عقد الصيانة الفقهي بشكل تفصيلي انطلاقاً من تلك الصور:

الصورة الأولى: فهو عقد جائز شرعاً، بحالاته الثلاث، بشرط أن يكون العمل معلوماً، والزمن محدداً، والأجر معيناً⁽⁴⁵⁾.

الصورة الثانية: هو عقد جائز شرعاً، إذ إنه في حقيقته شرط قد تضمنه العقد، مع اشتراط أن تكون المدة والثلث ونوعية العمل معلومة متفقاً عليها، لتزول الجهالة عن هذا العقد⁽⁴⁶⁾.

الصورة الثالثة: هو كسابقه، ولم يختلف سوى أن جعلنا للصيانة مبلغاً إضافياً عن قيمة الأصل المبيع، لكن ما دام أن الثمن معلوم والوقت معين، فليس فيه ما يمنع صحته⁽⁴⁷⁾.

(42) عقود الصيانة، وائل الهويريني، م. س: ص 20.

(43) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي (280/2).

(44) انظر البحث المقدم لمجمع الفقه الإسلامي من قبل د. محمد الزرقا و د. سامي السويلم (198/2).

(45) انظر قرار المجمع في ذلك (280/2).

(46) اختاره د. محمد الزرقا و د. سامي السويلم (209/2).

(47) انظر قرار المجمع في ذلك (280/2).

الصورة الرابعة: الحكم فيه جائز على الخلاف في حكم التأمين التجاري، على أن أكثر الفقهاء المعاصرين والمجامع الفقهية ومنها مجمع الفقه الإسلامي على عدم جوازه⁽⁴⁸⁾.

المطلب الثالث : البيع بالعهد

العهد في اللغة: التبعة. يقال: على فلان هذا عهدا لا خلاص منها.

وفي البيع العهد: ضمان البيع وسلامة المبيع⁽⁴⁹⁾.

والعهد في الأصل: العهد: وهو الإلزام: أي إلزام الغير شيئاً، كإلزام الحاكم غيره شيئاً⁽⁵⁰⁾.

والالتزام: أي التزام الشخص لغيره شيئاً.

والعهد في العرف: تعلق ضمان المبيع بالبائع في زمن معين⁽⁵¹⁾.

والبيع في تلك المدة لازم لا خيار فيه، لكن إن سلم في مدة العهد علم لزومه المتبايعان، وإن أصابه نقص ثبت خيار المبتاع، كالعيب القديم⁽⁵²⁾.

فالمراد بالبيع بالعهد: ضمان المبيع من عيب أو استحقاق⁽⁵³⁾.

وقد انفرد الإمام مالك بالقول بالعهد دون سائر فقهاء الأمصار، وسلفه في ذلك أهل المدينة الفقهاء السبعة⁽⁵⁴⁾.

(48) انظر قرار المجمع رقم (9) بشأن التأمين في دورته الثانية سنة 1406هـ.

(49) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط. الرابعة، 2004م، ص 439.

(50) بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للعلامة أحمد بن محمد الصاوي المالكي المتوفى سنة 1241هـ على الشرح الصغير للشيخ أحمد الدردير، طبعة دار إحياء الكتب العربية، 254/4.

(51) المرجع السابق 254/4.

(52) المرجع السابق 254/1.

(53) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للإمام محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، 112/3.

(54) بداية المجتهد ونهاية المقتصد للعلامة محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد والمتوفى سنة 595هـ طبعة مطبعة الاستقامة بالقاهرة، 1357هـ، 2/175.

ويستفاد من ذلك أن العهدة هي: التزام البائع بضمان سلامة المبيع في زمن معين تال على تسليمه للمشتري، حيث يضمن البائع جميع العيوب التي تحدث خلال هذه المدة، ويثبت للمشتري حق رد المبيع بسبب العيب الحادث كما لو كان قديماً بيد البائع قبل البيع⁽⁵⁵⁾.

والعهدة عند المالكية نوعان: صغرى، ومدتها ثلاثة أيام. وكبرى: ومدتها سنة، والصغرى تكون في كل عيب حادث حيث يضمن فيها البائع جميع العيوب التي تحدث في خلال هذه المدة عند المشتري: وكذلك تكون نفقة المبيع عليه، وأما الكبرى فيضمن فيها البائع ما يحدث للمبيع عند المشتري من عيوب ثلاثة هي: الجذام والبرص والجنون. وتكون النفقة فيها على المشتري.

والعهدتان لا تكونان إلا في الرقيق على المعتمد في مذهب المالكية، وأما في غير المعتمد فإن عهدة الثلاث تكون في جميع أصناف البيع أيضاً: والتي يقصد بها المماكسة والمحاكرة بشرط ألا تكون بيعاً في الذمة⁽⁵⁶⁾.

ولا يلزم النقد في عهدة الثلاث وإن اشترط ويلزم في عهدة السنة والعلة في ذلك أنه لم يكمل تسليم البيع فيها للبائع، قياساً على بيع الخيار لتردد النقد فيها بين السلف والبيع⁽⁵⁷⁾.

وحجة المالكية في ذلك هي عمل أهل المدينة. وخالفهم في ذلك جمهور الفقهاء فقالوا: الأصل المقطوع به أن كل عيب يحدث عند المشتري يكون من ضمانه حتى يقوم الدليل القاطع على خلافه ولا دليل، وعمل أهل المدينة ليس بحجة عندهم⁽⁵⁸⁾.

(55) الالتزام بصيانة الشيء المبيع دراسة مقارنة بين القانون المدني (المصري والفرنسي)، د. مدوح محمد علي مبروك، الناشر دار النهضة العربية، ص 42.

(56) الشرح الصغير وبلغه السالك، م. س: 255-254/4، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م. س: 2/102، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بابن رشد الجدل المتوفى سنة 520هـ، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة - بيروت، ص 580.

(57) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م. س: ص 175.

(58) المصدر السابق، ص 176.

وإذا كان يجوز عند المالكية أن يتعهد البائع بضمان سلامة المبيع خلال مدة معينة، بحيث يكون للمشتري الحق في رد المبيع إن حدث له عيب في خلال هذه المدة، فضلاً عن المطالبة بالنفقات التي يحتاجها المبيع خلال مدة الضمان، فإنه يجوز من باب أولى أن يتعهد البائع بإصلاح المبيع وصيانته خلال المدة المتفق عليها للضمان، فيتم تدارك عيوب المبيع بالإصلاح والصيانة. وبذلك يمكن التقليل من حالات الفسخ والرجوع في البيع بالرد بالعيب ويتحقق المقصود من التعاقد⁽⁵⁹⁾. وعليه يمكن أن يكيف عقد الصيانة تحريماً على قول المالكية بضمان سلامة المبيع خلال مدة معينة.

المطلب الرابع : تميّز عقد الصيانة عما يشته به من العقود الحديثة

هناك عدد من العقود تعرفها الحياة المعاصرة لها شبه كبير بعقود الصيانة نذكر أهمها فيما يلي؛ لما لذلك من تأثير على فهم طبيعة عقود الصيانة، ودورها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة.

أولاً: عقد النظافة:

وهو عقد على تقديم عمل ومواد ونظافة واستعمال آلات وأدوات معينة، وهو يتضمن جهالة جزئية بسبب عدم معرفة مقدار العمل المطلوب وكمية المواد اللازمة عند التعاقد؛ لأن كل ذلك يتأثر بظروف، بعضها متوقع، وبعضها غير متوقع، مما يتأثر بالجو والطقس ونوعية المستعملين لما يراد تنظيفه وعاداتهم المتعلقة بالنظافة وموادها.

ومن الواضح أن هذا العقد قد يتضمن أحياناً قدرًا معلومًا محددًا من العمل والمواد، يمثل حدًا أدنى متفقاً عليه، ويضاف إليه التزام بالنظافة فوق ذلك القدر من الجهالة يزيد أو ينقص⁽⁶⁰⁾.

(59) الالتزام بصيانة الشيء المبيع، د. ممدوح محمد علي مبروك، م. س: ص 44.

(60) عقود الصيانة، د. منذر قحف، م. س: ص 11.

ولا شك أن عقد الصيانة يختلف عن عقد النظافة من حيث المضمون والواقع.

ثانيًا: عقد التشغيل:

تحتاج المباني والمنشآت الحديثة إلى آلات وتجهيزات كثيرة، مما يلزم لتشغيلها معرفة فنية معينة، فالرافعات في الميناء مثلاً، وسلام الوصول إلى الطائرات وأجهزة تحميل البضائع فيها، وآلات وأجهزة المستشفيات ومختبراتها العلمية وكذلك عقود تشغيل غرف الطوارئ في المستشفيات بما تحتاجه من عمل ومواد ولوازم طبية معاً، كل ذلك مما يمكن أن يشملته عقد التشغيل.

ويكون موضوع عقد التشغيل تقديم العمل اللازم والمواد الاستهلاكية اللازمة لتشغيل الآلات والأجهزة، ونلاحظ أن عقد التشغيل قد يتضمن قدرًا أكبر من العلم بما يلتزم به المشغل من عمل ومواد.

ولكن واقع العقود التشغيلية هو أنها تنص دائماً على شرطين هامين يؤديان إلى إدخال جهالة في العدد المعقود عليه من العمل والمواد، وهذان الشرطان هما: شرط التشغيل والطوارئ بما يحتاجه من زيادة الطاقة الإنتاجية للمشغل أو زيادة ساعات العمل، وشرط إضافة الجديد من الآلات والأجهزة لما هو مذكور منها في العقد.

ومع ذلك فإن بعض هذه العقود قد يتضمن زيادة الثمن بنسبة زيادة التشغيل. الأمر الذي يقلل من الجهالة في العقد؛ لأنه يجعله أقرب إلى التعاقد على الأجر الساعي مع تحديد حد أدنى لعدد الساعات والاتفاق على إمكان زيادة ذلك العدد حسب الحاجة⁽⁶¹⁾.

ثالثاً: عقد التحديث:

عقد التحديث هو عقد على إضافة ما يجدر من معرفة علمية أو منتجات حديثة على الأجهزة العلمية مما يحسن مردودها ومنافعها، ويجعلها تواكب التقدم

(61) عقود الصيانة، وائل الهويريني، م. س: ص 11، وعقود الصيانة، د. منذر قحف، م. س: ص 11.

العلمي في ميدانها. وهو عقد على تقديم المعرفة الجديدة المتمثلة في حقوق معنوية، والتي تتوفر على شكل قطع غيار صغيرة تضاف إلى الآلات أو الأجهزة المطلوب تحديثها، أو على شكل برامج مخزونة في أقراص صغيرة يتم إدخالها في هذه الأجهزة.

والعمل المباشر الذي يتطلبه عقد التحديث يكاد يكون قليلاً جداً، وهو ما يحتاجه من تركيب القطعة أو إدخال البرنامج، وذلك بالمقارنة مع الكمية الكبيرة من العمل المبذول في متابعة التطورات العلمية والتكنولوجية والصناعية، وفي الحصول عليها، ثم تطويرها بما يناسب المستفيد من عقد التحديث، وإدخال التعديلات اللازمة في نظمه حتى يصير من الممكن لأجهزته أن تستوعب الاستفادة من هذه المعرفة العلمية الجديدة كما أن أثمان هذه الحقوق المعنوية لا تكون في العادة معروفة عند توقيع التحديث.

على أن معظم عقود التحديث كثيراً ما تشمل العمل وحده، بما فيه جزء معلوم بسيط وجزء مجهول كبير، ويترك ثمن الحق المعنوي ليتحملة الطرف الطالب للتحديث⁽⁶²⁾.

المبحث الثاني : حكم عقد الصيانة

عقد الصيانة وإن كان عقداً مستحدثاً، إلا أنه عقد قد توفر فيه سائر الأركان والشروط اللازمة لصحة العقد الشرعي، مما جعله عقداً شرعياً صحيحاً، فيقوم الالتزام بصيانة الشيء المبيع في الفقه الإسلامي على أسس صحيحة تدعمها مبادئ الشريعة الإسلامية الغراء وقواعدها العامة، فضلاً عن الفروع والتطبيقات الفقهية.

ذهب مجمع الفقه الإسلامي الدولي إلى القول باستقلالية عقد الصيانة وأن تكييفه وحكمه يختلف باختلاف صورته وإليك نص قراره:

«إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاده الحادية عشرة بالمنامة في مملكة البحرين من 25-30 رجب 1419هـ

(62) عقود الصيانة، د. منذر قحف، م. س: ص 12.

بعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع (عقد الصيانة) واستماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولاً: عقد الصيانة عقد مستحدث مستقل تنطبق عليه الأحكام العامة للعقود، ويختلف تكييفه وحكمه باختلاف صورته، وهو في حقيقته عقد معاوضة يترتب عليه التزام طرف بفحص وإصلاح ما تحتاجه آلة أو أي شيء آخر من إصلاحات دورية أو طارئة لمدة معلومة في مقابل عوض معلوم، وقد يلتزم فيه الصائن بالعمل وحده أو بالعمل والمواد.

ثانياً: عقد الصيانة له صور كثيرة، منها ما تين حكمه، وهي:

1- عقد صيانة غير مقترن بعقد آخر يلتزم فيه الصائن بتقديم العمل فقط، أو مع تقديم مواد يسيرة لا يعتبر العاقدان لها حساباً في العادة.

فالعقد يكيف على أنه عقد إجارة على عمل، وهو عقد جائز شرعاً بشرط أن يكون العمل معلوماً والأجر معلوماً.

2- عقد صيانة غير مقترن بعقد آخر يلتزم فيه الصائن بتقديم العمل، ويلتزم المالك بتقديم المواد. تكييف هذه الصورة، حكمها كالصورة الأولى.

3- الصيانة المشروطة في عقد البيع على البائع لمدة معلومة.

هذا عقد اجتمع فيه بيع وشرط وهو جائز سواء كانت الصيانة من غير تقديم المواد أم مع تقديمها.

4- الصيانة المشروطة في عقد الإجارة على المؤجر أو المستأجر، هذا عقد اجتمع فيه إجارة وشرط، وحكم هذه الصورة أن الصيانة إذا كانت من النوع الذي يتوقف عليه استيفاء المنفعة فإنها تلزم مالك العين المؤجرة من غير شرط، فيجوز اشتراطها على أي من المؤجر أو المستأجر إذا تعينت تعييناً نافياً للجهالة.

وهناك صور أخرى يرى المجمع إرجاءها لمزيد من البحث والدراسة.

ثالثاً: يشترط في جميع الصور أن تُعين الصيانة تعييناً نافياً للجهالة المؤدية إلى النزاع، وكذلك تُبين المواد إذا كانت على الصائن، كما يشترط تحديد الأجرة في جميع الحالات⁽⁶³⁾.

(63) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م. س: 11/ 279.

الفصل الثالث

أركان عقد الصيانة وآثاره

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : أركان عقد الصيانة

كأي عقد في الشريعة والنظام لا بد له من أركان يقوم بها العقد وتظهر صورته، وعقد الصيانة له ثلاثة أركان: العاقدان، والصيغة، والمعقود عليه.

1- العاقدان: هما مالك الشيء المصون له والصائن الأجير.

إنه حسب التصور يمكن أن يكون المصون له شخصاً معيناً، وأن يكون الصائن كذلك، ولكن هذه الصورة تكاد تكون معدومة في نشاط هذا النوع من خدمات (الصيانة)، كما تكون بين الشركات وهو الغالب، إذ إنه حتى الأفراد الذين لهم دور كبير في الحركة الاقتصادية، لا يظهرون في نشاطهم ذلك بأسمائهم الخاصة ولكن على شكل شركات.

والشركات بما لها من شخصية معنوية قابلة للإلزام والالتزام، فقد تحقق فيها الشروط المعتبرة في العاقلين، خاصة أن المسؤولين عليها الذين يقومون بتوقيع العقود هم أكفاء مقتدرون محاطون بخبراء في الحقوق والاقتصاد⁽⁶⁴⁾.

2- الصيغة: الصيغة في عقود الصيانة موثقة بكتابة واضحة، يقوم توقيع ممثل الشركة على العقد بالدلالة على الرضا الكامل والالتزام بما جاء في العقد.

3- المعقود عليه (الصيانة والإصلاح): والمعقود عليه في عقد الصيانة هو الصيانة والإصلاح وهي واجبات الصائن، أما الأجرة فيمكن أن تعد من التزامات المصون له، وتكون من منتهات عقد الصيانة في هذه الحالة.

وأما المدة فتعتبر ضابطاً لعقد الصيانة فتنتهي مسؤولية الصائن بانتهاء المدة المتفق عليها في العقد فيجوز الاتفاق بين كلا الطرفين الصائن والمصون له على

(64) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي للشيخ محمد المختار السلامي، م. س: ص 7.

المدة، سواء طالّت أو قصرت، فإن عقد الصيانة عقد محدد بأجل فهو عقد يتم بين الصائن والمصون له على أن يستمر ثلاث سنوات أو خمس سنوات مثلاً، وبانتهائها ينتهي العقد ليعاد النظر فيه من جديد.

ويمكن تكييف الأجرة على أنها من عناصر عقد الصيانة أو أثر من الآثار المترتبة على العقد.

والمعقود عليه يجب أن يكون معيناً ولو بالنوع، أما مقداره وعدده، فيجوز أن يكون غير معين وقت العقد بشرط إمكان تعيينه فيما بعد⁽⁶⁵⁾.

المبحث الثاني : آثار عقد الصيانة

عندما يتم الاتفاق بين طرفي عقد الصيانة وهما الصائن والمصون له تترتب آثار وأحكام على هذا العقد والتزامات لكل منهما:

المطلب الأول : التزامات الصائن

إن عقود الصيانة يتحمل فيها الصائن القيام بأعمال هي كالتالي:
أولاً: المراقبة الدورية، وهي مضبوطة في العقود في مشتملاتها وفي مواعيدها، وهي تشمل:

- 1 - تنظيف الأجهزة.
- 2 - مراقبة حسن سيرها.
- 3 - وضع الشحم أو الزيت في الأماكن الخاصة من الأجهزة ضماناً لسير الحركة الإنتاجية.
- 4 - وضع قائمة لقطع الغيار التي يحتاج إليها، وغالباً يشتريها صاحب المؤسسة (المصون له).
- 5 - إعلام المؤسسة (المصون له) عقب كل تفقد دوري بما لاحظته من خلل في الأجهزة يمكن أن يترتب عليه في المستقبل تعطل⁽⁶⁶⁾.

(65) المعاملات المالية، فتاوى فقهية معاصرة، علاء محمود الزعترى، ص 64.

(66) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، محمد المختار السلامي، م. س: ص 8.

6 - القيام بتسجيل كل الأعمال والملاحظات التابعة لكل زيارة مراقبة دورية ويرفع هذا التقرير إلى المؤسسة (المصون له).

ثانيًا: الحضور في المكان المعين في العقد إذا ما حدث خلل أو توقف في السير بعد إعلامه بوقت مناسب.

إن واجبات الصائن محددة في العقود والتزاماته مضبوطة، وإن ثمن القطعة التالفة يتحمله صاحب المؤسسة، ويقتصر دور الصائن بناء على مهارته في التعرف على موطن الخلل ثم يباشر إصلاحه إذا كان ممكنًا بدون تغيير أي قطعة أو يقوم بتغيير القطعة التالفة ووضع قطعة صالحة مكانها.

مسألة: هل يجوز اشتراط اليسير من المواد على العامل (الصائن)؟

جاء في المغني: «يجوز أن يستأجر كحالا ليكحل عينه؛ لأنه عمل جائز، ثم إنه إذا كان الكحل من العليل جاز، لأن آلات العمل تكون من المستأجر كاللبن في البناء والطين والآجر ونحوها، وإن شارطه على الكحل جاز، وقال القاضي: يحتمل ألا يجوز؛ لأن الأعيان لا تملك بعقد الإجارة، فلا يصح اشتراطه على العامل كلبن الحائط، ولنا أن العادة جارية به، ويشق على العليل تحصيله، وقد يعجز عنه فجاز ذلك، كالصبيغ من الصباغ، واللبن من الرضاع، والخبر والأقلام من الوراق...»

وقال أصحاب مالك: «يجوز أن يستأجره ليبني له حائطًا والآجر من عنده؛ لأنه اشترط ما لم تتم به الصنعة التي عقد عليها»⁽⁶⁷⁾.

فهذا يدل على جواز اشتراط الشيء اليسير من المواد على العامل، وأنه إذا لم يشترط فالرجوع إلى العرف المعمول به في مكان العقد، وبما أن عقد الصيانة قد تبين لي من تتبعها أنها تكاد تتفق في التصور العام وفي البنود الأساسية فإنني لم أجد أي عقد خلا عن بيان ما يلتزم به العامل حتى في الأشياء التافهة وهذه الطريقة محققة لما تقرر في الفقه الإسلامي⁽⁶⁸⁾.

(67) المغني لابن قدامة، م. س: 8 / 121.

(68) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، محمد المختار السلامي، م. س: ص 8.

وجاء في بدائع الصنائع: «ومن شروط الإجارة بيان العمل في استئجار الصناع والعمال؛ لأن جهالة العمل في الاستئجار على الأعمال جهالة مفضية إلى المنازعة فيفسد العقد حتى لو استأجر عاملاً ولم يسم له العمل من القسارة والحياطة والرعي ونحو ذلك لم يحز العقد، وكذا بيان المعمول فيه في الأجير المشترك إما بالإشارة والتعيين أو بيان الجنس والنوع والقدر والصفة»⁽⁶⁹⁾.

وجاء أيضاً- في شروط المعقود عليه:- «أن تكون المنفعة معلومة منعاً للمنازعة، فإذا كانت مجهولة ينظر إن كانت تلك الجهالة مفضية إلى المنازعة تمنع صحة العقد، وإلا فلا؛ لأن الجهالة المفضية للمنازعة تمنع التسليم فلا يحصل المقصود من العقد، فكان العقد عبثاً»⁽⁷⁰⁾.

فالمعيار الذي ربط به عقود الإجارة صحة أو فساداً هو إفضاء العقد إلى تحققه بدون نزاع أو إمكانية حصول النزاع والتأويل القريب لكلا الطرفين.

الربط بين الزمن والعمل:

كل عقود الصيانة فيها ضبط موعد بداية العمل بالعقد وموعد انتهائه، زيادة على تفصيل ما يلتزم به الصائن بالقيام به من أعمال.

ذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يجوز الجمع بين تحديد نوع العمل وتحديد المدة معاً، لأنه بجمعه بين العمل والمدة يكون المعقود عليه مجهولاً؛ لأنه ذكر أمرين كل منهما يجوز أن يكون معقوداً عليه، أعني العمل والمدة، أما العمل فظاهر، وكذا ذكر المدة بدليل أنه لو استأجره يوماً للخبازة من غير بيان قدر ما يخبز جاز، وكان الجواب باعتبار أنه جعل المعقود عليه المنفعة، والمنفعة بالوقت ولا يمكن الجمع بينهما في كون كل واحد منهما معقوداً عليه؛ لأن حكمهما مختلف؛ لأن العقد على المدة يقتضي وجوب الأجر من غير عمل؛ لأنه يكون أجيراً خاصاً، والعقد على العمل يقتضي وجوب الأجر بالعمل؛ لأنه يصير أجيراً مشتركاً، فكان المعقود

(69) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للعلامة علاء الدين أبي بكر الكاساني الحنفي المتوفى سنة 587هـ، 2579/5.

(70) بدائع الصنائع، م. س: 2579/5.

عليه أحدهما وليس أحدهما بأولى من الآخر، فكان مجهولاً وجهالة المعقود عليه توجب الفساد⁽⁷¹⁾.

وهذا الذي ذهب إليه أبو حنيفة غير مقنع؛ ذلك أن الجهالة متفية باعتبار أن الأجير لا يستحق أجره إلا بالعمل الذي أنجزه خلال المدة المتفق عليها، فإذا عقد مع الأجير عقداً على أن يحرق له أرضه في الأسبوع الذي يعقب نزول المطر، فإن استحقاق الأجير للأجر نتيجة لمحصل الحراثة وكونها في المدة المتفق عليها، فلو حرق له الأرض بعد شهرين وتبخرت مياه المطر، أو لم يقم بالعمل فلا يستحق الأجر، ولا جهالة؛ ولذا لم يوافق الصاحبان⁽⁷²⁾.

ومذهب الإمام مالك قد حرره ابن عبد السلام: «الذي قاله من يرتضي من الشيوخ أن الزمن الذي قيدت به الإجارة إن كان أوسع من العمل بكثير فلا يختلف في الجواز، وإن كان أضيق فلا يختلف في المنع، وإن كان الزمن مساوياً لمقدار العمل ففيه قولان: اختلف الشيوخ في تعيين المشهور منهما»⁽⁷³⁾.

فالعلامة ابن عبد السلام يجزم بأن الإجارة مع تحديد الأجل إذا كان الزمن أوسع من العمل جائز.

ومما قدمناه تبين أن تحديد العمل، وتحديد المدة في عقد الصيانة لا مانع منه، وإن كان غير مجمع عليه⁽⁷⁴⁾.

ثالثاً: التزام الصائن بشراء قطع الغيار:

ذهب كثير من العلماء المعاصرين إلى أن الصائن يلتزم بشراء قطع الغيار إذا تعذر إصلاحه المعطّب أو كان يستدعي نفقات تتجاوز حد السقف المتفق عليه في العقد، وأنه يتقاضى على هذا العمل الإضافي أجراً زائداً مقدراً بنسبة مئوية من ثمن القطعة التي اشتراها.

(71) المصدر السابق.

(72) عقود الصيانة وتكييفها الشرعي، محمد المختار السلامي، م. س: ص 9.

(73) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالخطاب المتوفى سنة 954هـ دار الفكر، 410/5.

(74) عقود الصيانة، محمد المختار السلامي، م. س: ص 9.

وتكثيف هذا البند أنه وكالة بأجر حدد فيها الأجر وتحقق رضا الموكل والوكيل، وكلاهما تصح منه الوكالة⁽⁷⁵⁾.

المطلب الثاني : ضمان الصائن

جاء في عقود الصيانة أن الصائن إذا لم ينبه المصون له إلى الخلل المتوقع فإنه ضامن لما يترتب من تقصيره في أداء ما التزم به.

وهو شرط مقبول: ذلك أنه ما استحق الأجر إلا ليساعد المصون له على دوام قيام الأجهزة والآلات بوظائفها، وأن تفقدها ليس أمراً مظهرياً فإذا أخل بواجبه فلم يحسن التأمل في جميع التجهيزات أو لم يكن جاداً في مراقبته، أو اطلع ولم ينبه، فقد أخل بالتزاماته ويتحمل المسؤولية.

وهذه بعض نصوص الفقهاء تشهد لهذا التوجه:

ففي المذهب الحنفي:

- الهلاك إذا كان بفعل الأجير مع التعدي يضمن اتفاقاً.
- الهلاك إذا كان بفعل الأجير بدون تعد لا يضمن اتفاقاً.
- الهلاك إذا كان بدون فعل الأجير ولا يمكن الاحتراز منه لا يضمن اتفاقاً.
- الهلاك إذا كان بدون فعل الأجير ويمكن الاحتراز منه ففيه أربعة أقوال:

- 1- لا يضمن عند أبي حنيفة.
- 2- يضمن سواء كان العامل رجلاً صالحاً أو طالحاً أو مستوراً.
- 3- يصالح العامل على نصف القيمة.
- 4- الصالح لا يضمن وغير الصالح يضمن والمستور يصالح على النصف.

(75) المرجع السابق، ص 9.

وأما إذا اشترط المؤجر الضمان والمعمول فيه بيد المؤجر، فالمفتى به أنه لا أثر للشرط، وفي الأشباه أنه ضامن اتفاقاً⁽⁷⁶⁾.

وفي المذهب المالكي: «يضمن الصانع إذا غر بفعل أو قول، ومثلوا له بالحمال يربط المحمول بحبل رث أو يمشي في موضع فيه تعثر، وكذا إذا تعدى بأن أفرط في السير فإنه يضمن.

فاشترط المصون له أن الصائن ضامن إذا لم ينبه للخلل الذي تسبب عنه التعطيل شرط مقبول لأنه غر بفعله».

وفي المذهب الشافعي: «ولو تلف المال في يد أجير بلا تعد لم يضمن إن لم ينفرد باليد، وكذا إن انفرد في أظهر الأقوال احترز بقوله: (بلا تعد). عما إذا تعدى فيضمن مطلقاً قطعاً، كما لو أسرف الخباز في الوقود أو ترك الخبز في النار حتى احترق، أو ضرب على التأديب والتعليم الصبي فمات؛ لأن تأديبه بغير الضرب ممكن»⁽⁷⁷⁾.

وعدم إعلام الصائن المصون له بالخلل المدرك للخبراء تعد منه أو تقصير وهما سواء في ترتب الضمان.

وفي المذهب الحنبلي: «العامل المشترك وهو الصانع، هو ضامن لما جنت يده، فالحائث إذا أفسد حياكته ضامن لما أفسد، نص عليه الإمام أحمد، والقصار ضامن لما يخرق من دقه أو مده أو عصره أو بسطه، والطباخ ضامن لما أفسده من طبيخه، والخباز ضامن لما أفسده من خبزه». وروي ذلك عن عمر وعلي وعبد الله بن عتبة وشريح والحسن والحكم وهو قول أبي حنيفة ومالك وأحد قولي الشافعي، وقال في الآخر لا يضمن ما لم يتعد»⁽⁷⁸⁾.

(76) ينظر: رد المحتار لابن عابدين، م. س: 40-42/5.

ينظر: شرح الخرشي على مختصر خليل، م. س: 26-28/7.

(77) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994م، 351-352/12.

(78) المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، 1968م، 103-104/8.

المطلب الثالث : التزامات المصون له

المتبوع لعقود الصيانة في وقتنا الحاضر يجد أنها نصت على ما يلي:

1- الالتزام بدفع أجر الصائن: وأجر الصيانة محدد في العقد، ويدفع على فترات كل شهر أو كل ثلاثة أشهر أو كل ستة أشهر، وهذا الأجر في مقابل العمل الموصوف والمحدد في العقد، كما يضم لهذا الأجر قيمة الأعمال التي ينجزها الصائن خارج ما التزم به في العقد، وهذه مضبوطة في العقد ببيان أجر ساعات العمل التي يقضيها الصائن، في أيام العمل وفي أيام الراحة، كما حددت أجرة التنقل إلى المكان الذي ترغب المؤسسة في إجراء الإصلاح به بقائمة تربط بين كل وحدة من المسافة، والأجر الذي يحسب في تعاملها، وأن هذه الإضافة تُضم إلى الفاتورة التي يلتزم المصون له بدفع قيمتها للصائن بمجرد تسلمها.

2- تسليم أجر الصائن:

جرت العقود على طريقتين:

الأولى: أن يقسم الأجر السنوي على فترات تدفع كل فترة مقدماً في بدايتها.

الثانية: أن يقسم الأجر السنوي على فترات يدفع كل قسط عند نهاية الفترة المحددة.

وبالرجوع إلى الأحكام المقررة في فقه المذاهب الأربعة نجد اختلافًا في اجتهاداتهم كما يلي:

الطريقة الأولى: اشتراط الصائن تسلم أجره مقدماً:

فالخفية لا يرون مانعاً من اشتراط التعجيل ويلزمون المستأجر بالوفاء بالشرط.

يقول الكاساني: فإن شرط فيه تعجيل البدل فعلى المستأجر تعجيلها والابتداء بتسليمها سواء أكان ما وقع عليه الإجارة شيئاً ينفع به كالدار والدابة، أم كان صانعاً أم عاملاً ينفع بصنعتة أو عمله كالقصار والصباع لأنهما لما شرطا

تعجيل البذل لزم اعتبار شرطهما لقوله - ﷺ - (المسلمون عند شروطهم)⁽⁷⁹⁾.
وكذلك الحكم عند المالكية والشافعية والحنابلة⁽⁸⁰⁾.

الطريقة الثانية:

أن يكون العقد على استحقاق الصائن أجره عند نهاية كل فترة تحدد بشهر أو ثلاثة أو ستة.

وهذه الطريقة هي الأصل عند أبي حنيفة؛ لأن الأصل أن ثبوت الحقين للمؤجر والأجير يثبتان في وقت واحد، فيثبت الملك للأجير في الوقت الذي يستوفي فيه المستأجر المنفعة؛ ولهذا كان الأصل عنده تأخير الأجرة إلى انتهاء العقد، ولما كان عقد الصيانة، المنافع فيه غير مرتبطة، فنهاية كل فترة يعرف بها تسلم المصون له المنافع واستحقاق الصائن أجره⁽⁸¹⁾.

وأما المذهب المالكي: فإن عقد الصيانة: هو من الإجارة المضمونة لتعلقه بالذمة لا بالشخص سواء أكان الصائن شركة أم شخصاً، إذ إن المؤسسة لا تشترط أن يقوم بالعمل فرد معين، وإذا كانت الإجارة في الذمة فالمالكية لا يجوزون تأخير الأجر إذا لم يشرع الأجير في العمل، وذلك بناء على قاعدة أنه لا يجوز تعميم الذمتين؛ لأنه إذا تعلقت الأجرة بذمة المؤسسة لتأخيرها شهراً أو ثلاثة أشهر أو سنة، والعمل متعلق إذا لم يشرع فيه تعلق بذمة الصائن فكان العقد مبنياً على الذمم، وهو ممنوع، أما لو شرع الصائن في العمل بمجرد العقد فلا مانع منه، عملاً بقاعدة قبض الأوائل قبض للأواخر⁽⁸²⁾.

والشافعية متفقون مع المالكية، ويشترطون في إجارة الذمم تسليم الأجرة في المجلس قطعاً إن عقدت بلفظ السلم كرأس مال السلم؛ لأنها سلم في المنافع.

(79) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، م. س: 6/2630.

(80) حاشية البناي على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي الطبعة الثانية 1356هـ، 7/3، مواهب الجليل، م. س: 5/392، مغني المحتاج، م. س: 2/334، المغني لابن قدامة، م. س: 8/17.

(81) ينظر: بدائع الصنائع، م. س: 6/24 - 25، 2628.

(82) ينظر: حاشية البناي، م. س: 3/4 - 7، مواهب الجليل، م. س: 5/394.

وكذا إن عقدت بلفظ الإجارة في الأصح نظرًا إلى المعنى فلا يجوز فيها تأخير الأجرة، ولا الاستبدال عنها، ولا الحوالة فيها ولا عليها ولا الإبراء منها⁽⁸³⁾.

وفي المذهب الحنبلي: يجوز اشتراط تأخير الأجرة: أنه إذا شرط تأجيل الأجرة فهو إلى أجله، وإن شرط مؤجلًا يومًا أو شهرًا أو أقل من ذلك أو أكثر، فهو على ما اتفقا عليه، لأن إجارة العين كبيعها، وبيعها يصح بثمن حال ومؤجل فكذا إيجارتها⁽⁸⁴⁾.

المطلب الرابع : جزاء الإخلال بالالتزام بالصيانة

إخلال البائع بالتزامه بصيانة الشيء المبيع يرتب مسئوليته العقدية، ويحول المشتري الحق في المطالبة بالتنفيذ العيني للالتزام بالصيانة، أو طلب فسخ العقد وطلب التعويض إذا كان له مقتضى، والأصل في الفقه الإسلامي أن شرط الصيانة لا يمنع من الرد بالعيب الذي لا يمكن إصلاحه، ولكن إذا أمكن زوال العيب قبل الرد بالإصلاح والصيانة، فإن الخيار يمتنع ويسقط الحق في الرد بالعيب.

والخيار الذي يثبت للمشتري في حالة إخلال البائع بالتزامه بالصيانة إما أن يكون خيار فوات الشرط إذا كان الالتزام بالصيانة ناشئًا عن شرط الصيانة الوارد في عقد البيع، أو يكون خيار العيب إذا كان الالتزام بالصيانة ناشئًا من التزام البائع بضمان عهدة المبيع وما يظهر فيه من عيوب.

وخيار فوات الشرط هو: خيار يثبت للمشتري بفوات الفعل المشروط من التعاقد فوق مقتضى العقد ويحول المشتري حق الفسخ لفقد الشرط⁽⁸⁵⁾.

أما خيار العيب فهو: حق يثبت للعاقد بمقتضاه عند اطلاعه على عيب يجهله بالمعقود عليه ويجعل له ولاية فسخ العقد وإمضائه⁽⁸⁶⁾.

(83) ينظر: مغني المحتاج، م. س: 2/334.

(84) ينظر: المغني لابن قدامة، م. س: 8/19.

(85) بدائع الصنائع 5/171.

(86) بدائع الصنائع 5/274.

فسخ العقد:

والفسخ عرّفه العلامة الكاساني بأنه: رفع العقد من الأصل⁽⁸⁷⁾.

كما وردت عدة تعريفات له بأنه: إنهاء للعقد الصحيح ناتج عن شرط أدرجه المتعاقدان في العقد أو شرط افترضه الشارع أو ناشئ عن استحالة تنفيذ الالتزام⁽⁸⁸⁾ أو هو نقض الحكم الناشئ عن العقد القابل لذلك⁽⁸⁹⁾.

وعليه يمكن القول: أنه إذا أخل الصائن بالعقد ولم يلتزم بمقتضاه فللمصون له الحق في فسخ عقد الصيانة، وإلزام الصائن بما قد ينشأ من الضرر المتوقع على المصون له، وقد يكون هذا الضرر كبيراً إذا ما كان مشروع الصيانة ومحله في المشروعات الضخمة والعلاقة كما في وقتنا الحاضر.

الظروف الطارئة على عقد الصيانة:

عرضت على مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مشكلة ما قد يطرأ بعد إبرام عقود التعهد ونحوها من العقود ذات التنفيذ المتراخي في مختلف الموضوعات: من تبدل مفاجئ في الظروف والأحوال ذات التأثير الكبير في ميزان التعادل الذي بنى عليه الطرفان المتعاقدان حساباتها فيما يعطيه العقد كلا منهما من حقوق وما يحمله إياه من التزامات مما يسمى اليوم في العرف التعامل بـ (الظروف الطارئة). وقد عرضت مع المشكلة أمثلة لها: من واقع أحوال التعامل وأشكاله توجب التفكير في حل فقهي مناسب عادل يقضي على المشكلة في تلك الأمثلة ونظائرها الكثيرة.

أولاً: في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد فأصبح بها تنفيذ

(87) بدائع الصنائع 5/ 285.

(88) النظرية العامة للفسخ في الفقه الإسلامي والقانون المدني - دراسة مقارنة، د. حسن الذنون، طبع جامعة المنصورة، 1946م، ص 32.

(89) فسخ العقد في الشريعة الإسلامية، د. علي أحمد مرعي، ص 32.

الالتزام التعاقدي يلحق بالملتزم (الصائن) خسائر جسيمة غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته؛ فإنه يحق للقاضي - في هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب - تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه إذا رأى أن فسخه أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له (المصون له) صاحب الحق في التنفيذ يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد بحيث يتحقق عدل بينهما دون إرهاب للملتزم (الصائن)، ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأي أهل الخبرة الثقات.

ثانياً: ويحق للقاضي أيضاً أن يمهّل الصائن إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر المصون له كثيراً بهذا الإمهال.

هذا، وإن مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المرهق لأحد المتعاقدين بسبب لا يد له فيه، وإن هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها⁽⁹⁰⁾.

خاتمة

هذه خاتمة تتضمن أهم نتائج البحث:

نتائج البحث:

- أن عقد الصيانة عقد مستحدث معاصر نشأ مع التطور المذهل في المجال الاقتصادي والصناعي.

- أن عقد الصيانة مهم وضروري لزيادة العمر الافتراضي للشيء المصون.

(90) الظروف الطارئة وأثرها في العقود، مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، الدورة الخامسة، القرار رقم (7).

- أن الالتزام بصيانة الشيء المبيع هو: تعهد البائع والمتج بعمل فحص للشيء المبيع ومراقبته دورياً وإصلاحه كلما حدث له خلل أو طراً عليه عطل لا يد للمشتري فيه خلال مدة معينة تبدأ من تسليمه الفعلي، بما يضمن استمرار الانتفاع به وتوقي أضراره.
- أن أبرز خصائص هذا العقد والتي تعد محاذير شرعية فيه هي: الجهالة والتعليق، واحتمال كونه بيعتين في بيعة.
- أن الصيانة تنقسم إلى صيانة دورية وقائية وإلى صيانة علاجية وإلى صيانة شاملة.
- أنه لا يوجد لعقد الصيانة تكييف موحد يشمل كامل صورته، ويعطي حكماً واحداً لهذا العقد.
- أن هذا العقد يشترط له ما يشترط للعقود الأخرى، من الشروط التي يتم بها نفي الجهالة عن العقد بتوضيح الثمن والمدة، وتحديد العمل ونوعيته والمواد والقطع المستخدمة فيه.
- أن تكييف هذا العقد يختلف باختلاف صورته، وحكمه يختلف باختلاف تلك الصور.
- أن هذا العقد ما زال محتاجاً إلى مزيد بحث واستقصاء لصورته المتجددة وتكييفه الفقهي.
- أن لعقد الصيانة أركاناً وهي: العاقدان والصيغة والمعقود عليه.
- لا بد في عقد الصيانة من توضيح التزامات كل من الصائن والمصون له كيلا يحصل نزاع أو خلاف ويرجع إلى العقد حال حدوث ذلك.

الآثار المترتبة على التّقبيل دراسة فقهية مقارنة

ثامر عموش جارد المطيري
وزارة الأوقاف إدارة الدراسات الكويت

تكلم الفقهاء قديماً في أثر القبلة، وما يترتب عليها من أحكام، وبسطوا الكلام فيها في مواضع عدة من كتب الفقه والفتاوى، وسردوا الخلاف العالي فيها، ووجدنا خلافتهم فيمن قبل وهو متوضاً، أو حال كونه صائماً، أو فيمن ظاهر أهله، وغير ذلك من الحالات والمواضع، وآثار ذلك على العبادات والعقود.

وقد تكلم ابن الأعرابي في كتابه «أحكام القبل» على بعض ذلك، لكن سرده في كتابه المذكور كان على نمط أهل الحديث، دون نظر فقهى عميق، أو سرد لأقوال الفقهاء وأدلتهم، ومن هنا أحببت أن أساهم في جمع هذه المسائل في بحث واحد تسهياً للقارئ الكريم، وليستنى له معرفة هذه الأحكام بأدلتها، ومناقشتها، وقد قسّمته إلى تمهيد وثلاثة مباحث:-

التمهيد: ويشتمل على تعريف القبلة لغةً واصطلاحاً، وبيان أقسامها.

والمباحث هي:

المبحث الأول: أثر التّقبيل في الطّهارة.

المبحث الثاني: أثر التّقبيل في الصّيام.

المبحث الثالث: أثر التّقبيل في الحجّ.

التمهيد

تعريف التقبيل:

- لغة: مصدر قَبَّلَ، والاسم منه القُبلة وهي اللثمة⁽¹⁾، والجمع قُبَل، وقد قَبَّل المرأة الصبي.

قال ابن فارس: القاف والباء واللام أصل واحد صحيح؛ كلمة تدلّ كلها على مواجهة الشيء للشيء⁽²⁾.

- واصطلاحاً: وضع الفم على الشيء ولثمه⁽³⁾.

قال العكبري الحنبلي: ل ث م : لثمتُ فم المرأة والصبي، ألثمته لثماً إذا قَبَّلته⁽⁴⁾.

ووردت في أشعار العرب كلُّ هذه المعاني.

- أقسام التقبيل وأوجهه:

ذكر بعض الفقهاء⁽⁵⁾ أنّ التقبيل على خمسة أوجه:

- قبلة المودة للولد على الخد.

- قبلة الرحمة لوالديه على الرأس.

- قبلة الشفقة لأخيه على الجبهة.

(1) لسان العرب؛ لابن منظور (25/11)، نسقه وعلق عليه: مكتب تحقيق التراث، الناشر: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى.

(2) معجم مقاييس اللغة؛ لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (51/5)، مطبعة البابي الحلبي وشركاه، 1389هـ، الطبعة الثانية.

(3) معجم لغة الفقهاء؛ للأستاذين: أ. د. محمد رواس قلعه جي و د. حامد صادق قنبي (ص120) طبع دار الفاس؛ سنة: 1408 - 1988 م الطبعة: الثانية.

(4) المشوف المعلم في ترتيب الإصلاّح على حروف المعجم؛ للعكبري؛ تحقيق: ياسين محمد السواس 1403هـ/ 1983م، نشر جامعة أم القرى مكة المكرمة. (2/694).

(5) الدر المختار ابن عابدين، (5/246) دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط. الثانية، 1987م؛ الآداب الشرعية؛ لابن مفلح، (ت: الأرناؤوط 2/246)، مؤسسة الرسالة، ط: 1419هـ - 1999م.

- قُبلة الشهوة لامرأته أو أمته على الفم.

- قُبلة التحية للمؤمنين على اليد.

وزاد بعضهم قُبلة الديانة للحجر الأسود.

المبحث الأول : أثر التقبيل في الطهارة

قال ابن المنذر: أجمع كلُّ من حُفظ عنه من أهل العلم على أن لا وضوء على الرجل إذا قَبَّل أمه أو ابنته أو أخته إكرامًا لهن وبرًا عند قدوم سفره؛ أو مسَّ بعض بدنه بعض بدنها عند مناوله شيء إن ناوَلها.

إلا ما ذكر من أحد قولي الشافعي، ولست أدري أيثبت ذلك عن الشافعي أم لا؟ ولو ثبت ذلك عنه لكان قوله الذي يوافق عوام أهل العلم أولى به⁽⁶⁾.

واختلف الفقهاء - رحمهم الله - في هذه المسألة إلى أقوال كثيرة ذكرها النووي في «المجموع»⁽⁷⁾، وأهمها ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: أن المباشرة بالقُبلة أو اللمس لا تنقض الوضوء مطلقًا، سواء كان بشهوة أو بغير شهوة.

وهو مذهب الحنفية⁽⁸⁾، والحنابلة في رواية، وهي اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁹⁾، وهو مروى عن عليّ وابن عباس رضي الله عنهما، وعطاء،

(6) المباشرة وأثرها في نقض العبادة؛ عبد العزيز الأحدي، (ص30) الناشر: دار البخاري، الطبعة الأولى.

(7) المجموع شرح المذهب؛ للإمام النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي (2/34)، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

(8) المغني شرح مختصر الخرقي؛ لابن قدامة، (1/124) دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، 1994م؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي (1/211)، ط: الأولى 1376هـ؛ غاية المرام شرح مغني ذوي الأفهام، عبد المحسن بن ناصر العبيكان (2/112)، الناشر: مكتبة العبيكان.

(9) مختصر الطحاوي؛ لأبي جعفر الطحاوي الحنفي (ص19)، عني بتحقيق أصوله والتعليق عليه: أبو الوفاء الأفغاني، عنت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن، 1370 هـ؛ المسوط؛ لشمس الدين السرخسي (1/68)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1398هـ؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛ للكاساني الحنفي (1/29)، طبعة دار الكتاب العربي، ط. الثانية؛ شرح الفتح القدير؛ للسيواسي (1/48)، الناشر دار الفكر، بيروت.

ومسروق، والحسن، والثوري⁽¹⁰⁾.

القول الثاني: أنها تنقض الوضوء إذا كانت بشهوة، ولا تنتقض إذا كانت لغير شهوة.

وهو مذهب المالكي⁽¹¹⁾، والحنابلة في المذهب⁽¹²⁾، وهو مروى عن الحكم، وحماد، وعلقمة، والنخعي، وإسحاق، والليث، والشعبي، وربيعه، والثوري في رواية⁽¹³⁾.

القول الثالث: أنها تنقض مطلقاً بمجرد التقاء البشريتين، ولو بغير شهوة أو قصد.

وهو مذهب الشافعية⁽¹⁴⁾، والحنابلة في رواية⁽¹⁵⁾.

وسبب الخلاف:

قال ابن رشد: سبب اختلافهم في هذه المسألة اشتراك اسم اللمس في كلام العرب، فإن العرب تطلق مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به عن الجماع، فذهب قوم إلى أن اللمس الموج للطهارة في آية الوضوء هو الجماع، وذهب آخرون إلى أنه اللمس باليد، ومن هؤلاء من رآه من باب العام أريد به الخاص، فاشتراط فيه اللذة، ومنهم من رآه من باب العام أريد به العام فلم يشترط اللذة فيه، ومن اشترط اللذة، فإنما دعاه إلى ذلك ما عارض عموم الآية من أن النبي (ﷺ) كان يلمس عائشة رضي الله عنها عند سجوده بيده وربما لمست⁽¹⁶⁾.

(10) المغني (124/1) (م.س)؛ المجموع (35/2) (م.س).

(11) المدونة؛ للإمام مالك (13/1) ت: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان؛ والإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر بن المنذر النيسابوري (23/1)، تحقيق: أبو حامد صغير أحمد محمد حنيف، طبعة دار طيبة - الرياض؛ والاستذكار لابن عبد البر (320/1)، ت: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000م.

(12) المغني (124/1) (م.س)؛ الإنصاف (211/1) (م.س)؛ غاية المرام (112/2) (م.س).

(13) المغني (124/1) (م.س)؛ المجموع (34/2) (م.س).

(14) المجموع (34/2) (م.س)؛ الأم، للشافعي (15/1)، خرّج أحاديثه وعلق عليه: محمد مطرجي، ط. دار الكتب العلمية؛ الحاوي؛ للماوردي (183/1) ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419هـ/1999م.

(15) المغني (124/1) (م.س)؛ الإنصاف (211/1) (م.س).

(16) بداية المجتهد؛ لابن رشد (1/36)، راجع أصوله: عبد الحليم محمد عبد الحليم، ط. دار الكتب الإسلامية.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بحديثين:-

الأول: ما رواه حبيب بن أبي ثابت عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قبل امرأة من نسائه وخرج إلى الصلاة ولم يتوضأ؛ قال عروة: قلت لها: من هي إلا أنت؛ فضحكت»⁽¹⁷⁾.

قال الشوكاني: الحديث يدل على أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء⁽¹⁸⁾.

واعترض عليه: بأنه ضعيف، وأنه من خصائص النبي (ﷺ).

وأجيب عن هذين الاعتراضين: أن تضعيف الحديث من قبل بعض العلماء قابل لتصحيح الحديث عند غيرهم.

أما أنه من خصائص النبي (ﷺ)؛ فغير مسلم؛ لأن التخصيص يحتاج إلى دليل.

الثاني: حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «فقدت رسول الله (ﷺ) ليلة من الفراش فالتمسته؛ فوقعت يدي على بطن قدمه، وهي في المسجد، وهما منصوبتان»⁽¹⁹⁾.

في هذا الحديث دلالة على أن اللمس لا يؤثر في الوضوء. وهو عام لم يفرق بين ما إذا كان اللمس بشهوة أو بغير شهوة.

واستدل أصحاب القول الثاني بالكتاب والسنة والمعقول:

(17) أخرجه أحمد في المسند (210/6) ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية 1420هـ، 1999م؛ وأبو داود في «سننه» في كتاب الطهارة، باب: الوضوء من القبلة (124/1) حديث (179)؛ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، والترمذي في «سننه» في الطهارة، باب: ما جاء في ترك الوضوء من القبلة (133/1) برقم (86) ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ وصححه ابن عبد البر، وقال الشيخ أحمد شاكر: صحيح لا علة له، وقد علله بعضهم بما لا يطعن في صحته.

(18) نيل الأوطار؛ للشوكاني (196/1)، دار الجيل، بيروت، 1973م.

(19) أخرجه مسلم في «صحيحه» في (كتاب الصلاة)، باب: ما يقال في الركوع والسجود (352/1) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري؛ ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- أمّا من الكتاب: فبقوله تعالى: ﴿أَوْ لَا تَسْتُرُ النِّسَاءَ﴾⁽²⁰⁾.

وجه الدلالة: أن اللمس هو الجسّ باليد لكنه مقيد في الآية بقصد الشهوة دون غيره للجمع بين الآية والأخبار، ولما ثبت أن النبي (ﷺ) كان يمسّ زوجته في الصلاة وتمسّه، ولو كان ذلك ناقضاً لما فعله عليه الصلاة والسلام⁽²¹⁾.
واعترض عليه: بأن الآية ليس فيها قيد الشهوة إذ لم يقل الله أو لامستم النساء بشهوة⁽²²⁾.

وأجيب: بأن الشهادة مظنة الحدث فوجب حل الآية عليه⁽²³⁾.

- وأمّا دليلهم من السنة؛ فبحديث عائشة رضي الله عنها المتقدم.
وبحديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه: أن رسول الله (ﷺ) كان يصلي وهو حامل أمّامة بنت زينب بنت رسول الله (ﷺ) فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها⁽²⁴⁾.

وجه الدلالة منهما: أن مجرد اللمس لا ينقض الوضوء ولو كان ناقضاً لانتقض وضوء النبي (ﷺ) واستأنف الصلاة لأن الظاهر من غمزه رجلها أنه كان من غير حائل⁽²⁵⁾.

وكذلك الظاهر أنه لا يسلم من لمس أمّامة عند حملها في الصلاة، ولكن لم يكن ذلك ناقضاً للوضوء؛ لأنه كان من غير شهوة⁽²⁶⁾.

(20) سورة النساء، الآية 43؛ سورة المائدة الآية 6.

(21) المغني (24/1) (م.س)؛ غاية المرام (109/2) (م.س).

(22) الشرح الممتع؛ للعثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت 1421هـ) (237/1) دار النشر: دار ابن الجوزي، ط: الأولى، 1422 - 1428 هـ.

(23) المصدر السابق.

(24) أخرجه البخاري في الصلاة، باب: إذا حل جارية (131/1) (الجامع الصحيح المختصر) لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت 256هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، البيامة، بيروت، ط 3، 1407هـ/1987م. ومسلم في الصلاة، باب: ما يقال عند الركوع والسجود (352/2) حديث رقم (486) (م.س).

(25) الشرح الممتع (237/1) (م.س)؛ غاية المرام (109/1) (م.س).

(26) المغني (124/1) (م.س).

- واستدلوا من المعقول؛ بأن إيجاب الوضوء بمجرد اللمس فيه حرج ومشقة عظيمة، إذ قلّ من يسلم منه، وما كان فيه حرج ومشقة فإنه منفي شرعاً⁽²⁷⁾.

واستدل أصحاب القول الثالث بالكتاب والأثر:

- أمّا دليلهم من الكتاب: فقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ تُسْتَمِرُّ النَّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾⁽²⁸⁾.

وجه الدلالة: قالوا: الآية صريحة بأن اللمس من جملة الأحداث الموجبة للوضوء، حيث عطف اللمس على المجيء من الغائط، ورتب عليها الأمر بالتيمم عند فقدان الماء؛ فدلّ على كونه حدثاً؛ كالمجيء من الغائط⁽²⁹⁾.

قال الإمام الشافعي: «فأشبهه أن يكون أوجب الوضوء من الغائط وأوجبه من الملامسة، وإنما ذكرها موصولة بالغائط بعد ذكره بالجنابة، فأشبهت الملامسة أن يكون اللمس باليد والقبلة غير الجنابة»⁽³⁰⁾، وأيضاً اللمس يُطلق على الجسّ باليد⁽³¹⁾، للأدلة التالية:

1 - قوله تعالى: ﴿لَمَسُوا بِأَيْدِيهِمْ﴾⁽³²⁾.

2 - وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا ثَلَاثًا مَلَكًا حَرَمًا﴾⁽³³⁾.

3 - قوله (ﷺ) لما عزّى الله: «لعلك قبّلت أو لمست»⁽³⁴⁾.

(27) الشرح الممتع (1/237) (م.س).

(28) سورة النساء، الآية 43.

(29) كفاية الأخيار؛ تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي (1/69)، ت: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان، الناشر: دار الخير، سنة النشر 1994م، دمشق؛ نيل الأوطار (1/194) (م.س).

(30) الأم؛ محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (1/15)، الناشر دار المعرفة، سنة النشر 1393م، بيروت.

(31) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لأبي بكر بن المنذر النيسابوري (1/127)، ت: صغير أحمد محمد حنيف. دار طيبة؛ المجموع (2/31).

(32) سورة الأنعام، الآية 7.

(33) سورة الجن، الآية 8.

(34) أخرجه البخاري، كتاب الحدود: باب: هل يقول الإمام للمقر لعلك قبّلت أو غمزت (4/178) (م.س).

وقال الماوردي: «الدليل في الآية من وجهين:

أحدهما: أنَّ حقيقة الملامسة اسم لالتقاء البشريتين لغةً وشرعاً.

الثاني: أنَّ اسم الملامسة اسم له حقيقة ومجاز، وقد يستعمل في الجماع والمسيح؛ فلم يَجْزُ أن يكون حقيقةً فيهما، ولا أن يكون حقيقةً في الجماع؛ لأنَّه بالمسيح أخصُّ وأشهر؛ فصار مجازاً في الجماع حقيقةً في المسيح، والحكم المعلق بالاسم يجب أن يكون إطلاقه محمولاً على حقيقته دون مجازة»⁽³⁵⁾.

اعترض على استدلالهم بالآية بما يلي:

1 - قد فسر ابن عباس رضي الله عنهما، وهو ترجمان القرآن، وعالم التأويل فيه، أنَّه فسر الملامسة في الآية بالجماع. وهو ما صوّبه إمام المفسرين الطبري في جامعه⁽³⁶⁾.

وقد تأكد هذا التفسير بفعله (عليه السلام) في الأحاديث السابقة، فقد كان يقبل، ويلمس زوجته، ولا يتوضّأ من ذلك⁽³⁷⁾.

2 - وَرَدَ عن أهل اللغة أن اللمس إذا قرن بالنساء يُراد به الوطء؛ تقول العرب: لمست المرأة أي جامعتها⁽³⁸⁾.

3 - أنَّ اللمس يحتمل الجماع؛ إما حقيقة أو مجازاً؛ فيحمل على الجماع توفيقاً بين الأدلّة⁽³⁹⁾.

(35) الحاوي (1/185-184) (م.س).

(36) مصنف ابن أبي شيبة (1/166)، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، د. ت.؛ فتح البر في الترتيب الفقهي لثمديد ابن عبد البر (3/348)، رتبته: محمد عبد الرحمن المغراوي، الناشر: مجموعة التحف والنفايس الدولية؛ جامع البيان؛ للإمام محمد بن جرير الطبري (4/102) الطبعة الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية.

(37) الاختيار؛ لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (1/10)، ت: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان - 1426 هـ - 2005 م. ط: الثالثة.

(38) بدائع الصنائع (1/30) (م.س).

(39) المصدر السابق.

وأما دليلهم من المأثور:

1 - ما أُرث عن عمر بن الخطاب: أنه قال: «الْقُبلة من اللّمس؛ فتوضّؤوا منها»⁽⁴⁰⁾.

2 - ما أُرث عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «قُبلة الرجل امرأته، وجسّها بيده من الملامسة؛ فمن قبل امرأته أو جسّها بيده؛ فعليه الوضوء»⁽⁴¹⁾.

اعترض عليه: بأنّه لا حجة في قول الصحابي؛ لا سيما إذا وقع معارضا لما ورد عن الشارع⁽⁴²⁾. وعلى فرض حجّيته يحمل على القُبلة أن تكون بشهوة.

وقد ردّ ابن تيمية رحمه الله على القول بوجوب الوضوء بمجرد اللّمس، أو تقييده بالشهوة بكلام نفيس حرّئي بطالب العلم أن يطالع عليه⁽⁴³⁾.

- الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة والاعتراضات الواردة عليها، تبين لي أنّ القول الرّاجح هو القول بعدم انتقاض الوضوء بمباشرة المرأة فيما دون الفرج، وتقبيلها، ولمسها مطلقا؛ سواء كان بشهوة أم لا؛ إلا إذا خرج منه شيء، والله أعلم. وذلك للأسباب التالية:

1 - لأنّ المعتمد في المسألة الآية عند القائلين بأنّ اللّمس ناقض، وقد سبق تفسير حبر الأئمة وترجمان القرآن بأنّ اللّمس هو الجماع، وهذا هو الصّحيح الذي اختاره الإمام الطبري والشوكاني وغيرهما⁽⁴⁴⁾.

(40) أخرجه الدارقطني وصححه (1/144)، علق عليه وخرّج أحاديثه: مجدي بن سعيد بن منصور، طبعة دار الكتب العلمية؛ والبيهقي في «السنن الكبرى» أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (1/124)، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت.

(41) أخرجه مالك في الموطأ ص (40) برقم (94) دار إحياء التراث - مصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي؛ والدارقطني (1/144) وصححه (م.س.)؛ والبيهقي في السنن (1/124) (م.س.)؛ وقال النووي: وهذا إسناده في غاية الصحة؛ المجموع (2/36) (م.س.).

(42) نيل الأوطار (1/195) (م.س.).

(43) مجموع الفتاوى (242-233/21) جمع: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، الطبعة الأولى.

(44) جامع البيان (4/105) (م.س.)؛ نيل الأوطار (1/195) (م.س.).

2 - وقد ثبت أنه (ﷺ) قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ.

3 - أن الأصل عدم النقص حتى يقوم دليل صحيح صريح على ذلك، ولم يرد لنا حديث صحيح ولا صريح، ولا صحيح غير صريح يوجب على من لمس امرأته الوضوء، أما الاستدلال بالآية على وجوب الوضوء من لمس المرأة؛ فهو في غير موضعه.

4 - أن هذا الأمر مما تعم به البلوى، فلو أوجبنا الوضوء به لكان في ذلك حرج ومشقة، وما كان كذلك؛ فإنه منفي شرعاً⁽⁴⁵⁾.

المبحث الثاني : أثر التقبيل في الصيام

نقل النووي وابن قدامة - رحمهما الله - اتفاق العلماء على أن القبلة، والمباشرة، واللمس بشهوة لا تنقض الصوم، ولا تؤثر فيه بشيء إذا لم يحدث عنها إنزال المنى⁽⁴⁶⁾.

ودليل ذلك: الأخبار المتواترة عن رسول الله (ﷺ) أنه كان يقبل وهو صائم.

قال النووي: ويستدل لعدم الفطر إذا لم ينزل بالأحاديث الصحيحة المشهورة: «أن رسول الله (ﷺ) كان يقبل وهو صائم»⁽⁴⁷⁾.

ومن هذه الأحاديث:

1 - حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «إن كان رسول الله (ﷺ) ليقبل بعض أزواجه، وهو صائم؛ ثم ضحكت»⁽⁴⁸⁾.

(45) المباشرة وأثرها في العبادة (ص 50) (م.س.).

(46) شرح مسلم (215 / 7) (م.س.)؛ المجموع (355 / 6) (م.س.)، المغني (20 / 3) (م.س.). وانظر: المبسوط (58 / 3) (م.س.)؛ فتح القدير (331 / 2) (م.س.)؛ الكافي في فقه أهل المدينة؛ لابن عبد البر (342 / 1)، ت: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني؛ والأنصاف (329 / 3) (م.س.).

(47) المجموع (322 / 3) (م.س.).

(48) أخرجه البخاري في الصوم، باب: قبلة الصائم (330 / 1) رقم الحديث (1928) (م.س.)؛ ومسلم في كتاب الصوم، باب: بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة (2 / 776) رقم الحديث (1106) (م.س.).

2 - عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله (ﷺ) يُقْبَل في رمضان، وهو صائم»⁽⁴⁹⁾.

3 - عن حفصة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله (ﷺ) يُقْبَل، وهو صائم»⁽⁵⁰⁾.

والأحاديث في ذلك كثيرة مشهورة.

وجه الدلالة من هذه الأحاديث:

دلّت هذه الأحاديث على جواز القُبلة، واللمس، والمباشرة للصائم في نهار رمضان، وأنها لا تفسد الصوم إن لم يحدث معها إنزال، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء⁽⁵¹⁾.

وأتفق الأئمة الأربعة على أنّ القُبلة، والمباشرة، واللمس؛ تنقض الصوم، وتؤثر فيه؛ إذا حدث معها إنزال المنّي⁽⁵²⁾.

قال البغوي: «وإذا أنزل بقُبلة أو مباشرة.. فسد صومه بالاتفاق»⁽⁵³⁾.

ودليل ذلك ما يلي:

1 - مفهوم الأحاديث السابقة دلّت على جواز القُبلة والمباشرة لمن يملك نفسه.

(49) أخرجه مسلم في كتاب الصوم، باب: بيان أن القُبلة في الصوم ليست محرمة (2/788) رقم الحديث (1106) وما بعده من الروايات (م.س).

(50) المصدر السابق، رقم الحديث (1107) (م.س).

(51) انظر: شرح معاني الآثار؛ لأبي جعفر الطحاوي (2/93) ت: محمد سيد جاد الحق، مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة.؛ المتقى شرح موطأ مالك، للإمام سليمان الباجي (2/46)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ؛ والمغني (3/20) (م.س)؛ نيل الأوطار (4/211) (م.س).

(52) انظر: الاختيار (1/132) (م.س)؛ فتح القدير (2/331) (م.س)؛ الكافي لابن عبد البر (1/342) (م.س)؛ المجموع (6/322) (م.س)؛ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي النجا الحجاوي المقدسي، (1/221)، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة؛ المغني (3/20) (م.س).

(53) شرح السنة؛ للإمام البغوي (6/278)، ت: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي.

قال ابن قدامة: «الحال الثاني: أن يمني فيفطر، بغير خلاف نعلمه؛ لما ذكرناه من أيما الخبرين، ولأنه إنزال بمباشرة؛ فأشبهه الإنزال بالجماع دون الفرج»⁽⁵⁴⁾.

2 - بحديث أبي هريرة: أن الله عز وجل قال في الصائم: «يدع طعامه، وشرابه، وشهوته من أجلي»⁽⁵⁵⁾.

وجه الدلالة منه:

دلّ الحديث على أن الصائم مأمور بترك الأكل والشرب والشهوة، وخروج المني بأي طريق كان؛ هو الشهوة الممنوعة في الصوم، ودليل ذلك:

قوله (عليه السلام): «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته، ويكون له أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في الحرام أكان عليه وزر؟، كذلك إذا وضعها في الحلال، كان له أجر»⁽⁵⁶⁾.

والذي يوضع هو المني⁽⁵⁷⁾.

3 - ولأنه إنزال بمباشرة؛ فأشبهه الإنزال بالجماع دون الفرج⁽⁵⁸⁾.

4 - ولأن الإنزال باللمس والقبلة قضاء إحدى الشهوتين، وهذا ينافي الصوم⁽⁵⁹⁾.

وخالف في ذلك الظاهرية. وهو ما ذهب إليه الإمام البخاري⁽⁶⁰⁾.

قال ابن حزم: «وَلَا يَنْقُضُ الصَّوْمَ حِجَامَةٌ، وَلَا اخْتِلَامٌ، وَلَا اسْتِمْنَاءٌ، وَلَا مُبَاشَرَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ، أَوْ أَمَتَهُ الْمُبَاحَةَ لَهُ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ، تَعَمَّدَ الْإِمْنَاءُ أَمْ لَمْ يُمْنَأْ أَمْذَى أَمْ لَمْ يُمَذَّ»⁽⁶¹⁾.

(54) المغني (3/20) (م.س).

(55) البخاري في الصوم، باب: فضل الصوم (584/2) رقم الحديث (1894) (م.س)؛ ومسلم في الصيام، باب: فضل الصيام، باب: فضل الصيام (807/2) رقم الحديث (164) (م.س).

(56) أخرجه مسلم في الزكاة، باب: إن الصدقة تقع على كل نوع من المعروف (1006) (م.س).

(57) الشرح الممتع على زاد المستقنع (387/6) (م.س).

(58) المغني (20/3) (م.س).

(59) الاختيار (132/1) (م.س).

(60) انظر: فقه الإمام البخاري؛ للدكتور نزار بن عبد الكريم (71/3)، مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.

(61) المحلى؛ لابن حزم (203/6، 205، 213) الناشر: دار الآفاق الجديدة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

وذكر ابن مفلح الحنبلي احتمالاً: أنه لا يفطر بالإنزال بالمباشرة، ومال إليه⁽⁶²⁾.

واستدلوا بما يلي:

1 - عدم ورود دليل من القرآن والسنة أنه يفطر بذلك، فإن أصل المفطرات ثلاثة: الأكل، والشرب، والجماع، وليس هذا منها، فيحتاج إلى دليل، ولا يمكن أن نفسد عبادة عباد الله إلا بدليل من الله ورسوله⁽⁶³⁾.

اعترض عليه: بأن ما سبق من ذكر الأدلة من السنة والقياس والمعقول، الدالة على فساد الصوم بالمباشرة، والقبلة، وغيرهما؛ من دواعي الجماع إذا حدث معها إنزال مني.

2 - بما أثر عن جابر بن زيد؛ أنه قال: «إن نظرت فأمني.. يتم صومه»⁽⁶⁴⁾.

واعترض عليه: بأنه لا يقوى على معارضة الأدلة السابقة، وأنه وارد في الإنزال عن طريق النظر والفكر، لا عن طريق المباشرة والقبلة. فلا يصح الاستدلال به في هذه المسألة.

الترجيح:

والذي يترجح عندي - والعلم عند الله - قول الجمهور لدلالة السنة الصحيحة على ذلك.

أثر التقيل المترتب عليه فساد الصوم

اتفق الأئمة الأربعة على وجوب القضاء لمن أفسد صومه بذلك⁽⁶⁵⁾.

(62) الفروع؛ محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (50/3)، عالم الكتب، ط4، 1985م؛ المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح الحنبلي (24/3)، النار: دار المعرفة، الطبعة الثالثة.

(63) انظر: المحل (205/6) (م.س)؛ الشرح المتمتع (6/389) (م.س).

(64) أخرجه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم (1/330)، باب: قبلة الصائم ووصله ابن أبي شيبة في مصنفه (70/3) (م.س).

(65) مختصر الطحاوي للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت321هـ)، (ص54) عني بتحقيق أصوله والتعليق عليه: أبو الوفاء الأفعاني، عنت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بجيدر آباد الدكن، 1370هـ؛ المدونة (1/195) (م.س)؛ الأم (2/100) (م.س)؛ المبدع (3/24) (م.س).

قال ابن قدامة: «ومتى أفطر بشيء من ذلك؛ فعليه القضاء، لا نعلم في ذلك خلافاً، لأن الصوم كان ثابتاً في الذمة، فلا تبرأ منه إلا بأدائه، ولم يؤدّه؛ فبقي على ما كان عليه»⁽⁶⁶⁾.

وأيضاً لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾⁽⁶⁷⁾.

فإذا كان المعذور إذا أفطر لعذر المرض والسفر يجب عليه القضاء، فغيره من باب أولى.

واختلفوا في وجوب الكفارة على قولين:

القول الأول: لا تجب الكفارة على من قبل، أو باشر أو لمس، فأمنى.

وبه قال جمهور الفقهاء، من الحنفية⁽⁶⁸⁾، والشافعية⁽⁶⁹⁾، والحنابلة في المذهب⁽⁷⁰⁾، والظاهرية⁽⁷¹⁾.

القول الثاني: تجب فيه الكفارة على من فعل ذلك فأمنى.

وبه قال فقهاء المالكية⁽⁷²⁾، والحنابلة في رواية اختارها الأكثر⁽⁷³⁾، وقال الزركشي هي المشهورة⁽⁷⁴⁾.

واستدل الجمهور بما يلي:

(66) المغني (22 / 3) (م.س.).

(67) سورة البقرة، الآية 184.

(68) المبسوط (58 / 3) (م.س.)؛ بدائع الصنائع (93 / 2) (م.س.)؛ فتح القدير (331 / 2) (م.س.).

(69) المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي (610 / 2)، تحقيق: محمد الزحيلي، الطبعة الأولى 1412هـ، دار القلم - دمشق؛ وحلية العلماء في معرفة مذاهب العلماء، لمحمد الشاشي القفال (ت507هـ)، (3 / 171)؛ الحاوي (435 / 3) تحقيق: د. ياسين أحمد، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبة الرسالة الحديثة - الأردن - عمان؛ المجموع (322 / 6) (م.س.).

(70) الإنصاف (316 / 3) (م.س.)؛ المغني (22 / 3) (م.س.)؛ كشاف القناع في متن الإقناع، لمنصور البهوتي (325 / 2)، طبعة دار الفكر.

(71) المحلى (213 / 2) (م.س.).

(72) المدونة (195 / 1) (م.س.)؛ الكافي لابن عبد البر (342 / 1) (م.س.)؛ المنتقى (48 / 2) (م.س.).

(73) الفروع (50 / 3) (م.س.)؛ الإنصاف (316 / 3) (م.س.).

(74) شرح مختصر الخرقي (591 / 2) (م.س.).

- 1 - أن القُبلَة والمباشرة معني للجماع لا على صورته الحقيقية، وذلك كافٍ لإيجاب القضاء دون الكفارة على سبيل الاحتياط⁽⁷⁵⁾.
- 2 - لا تجب الكفارة لتمكُّن النقصان في قضاء الشهوة⁽⁷⁶⁾.
- 3 - ولأنَّ الكفارة تندرجُ بالشبهات؛ كالحدود⁽⁷⁷⁾.
- 4 - ولأنَّ الأصل عدم وجوب الكفارة، ولم يرد نصٌّ، ولا إجماع، ولا قياس في وجوبها في هذه الحالة⁽⁷⁸⁾.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

1 - حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله. هلكت. قال: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ق: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟» قال: لا، قال: فسكت النبي ق، فبينما نحن على ذلك إذ أتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر، قال: «أين السائل؟» قال: أنا، قال: «خُذْ هذا فتصدق به». قال: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيتها أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك»⁽⁷⁹⁾.

وجه الدلالة منه:

قالوا: إن النبي ﷺ أوجب الكفارة على المجامع من غير استفصال عن الوقاع⁽⁸⁰⁾.

(75) فتح القدير (331/2) (م.س)؛ مجمع الأنهر؛ للعلامة عبد الرحمن بن محمد الحنفي (246/1)، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

(76) الاختيار (132/1) (م.س).

(77) فتح القدير (331/2) (م.س)؛ المبسوط (58/3) (م.س)؛ الاختيار (132/1) (م.س).

(78) المغني (22/3) (م.س).

(79) أخرجه البخاري في الصوم، باب: إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، رقم الحديث (1936) (م.س).

(80) شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (592/2)، تحقيق وتخرّيج: الشيخ عبد الله بن جبرين، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى؛ الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ت422هـ) (1/203)، الطبعة الأولى، دار الإدارة.

اعترض عليه: بأن النبي (ﷺ) لم يستفصل السائل؛ لأنه فهم منه الوقاع في
الفرج بدليل ترك الاستفصال⁽⁸¹⁾.

وقال الزركشي: «قوة النص تقتضي أنه جامع في الفرج، وكفى عن ذلك
بالمواقعة، وإذا؛ فالأصل براءة الذمة من الكفارة»⁽⁸²⁾.

2 - أن المباشر والمقبل أفطر في نهار رمضان على وجه الهتك لحزمة الصوم؛
فوجب أن تلزمهما الكفارة؛ كالجماع⁽⁸³⁾.

3 - ولأنها مباشرة اقترن بها الإنزال أشبهت المباشرة في الفرج⁽⁸⁴⁾.

واعترض على ذلك: بأنه لا يصح القياس على الجماع في الفرج لأنه أبلغ
بدليل أنه موجبها وإن لم ينزل، ويجب به الحد إذا كان الجماع محرماً⁽⁸⁵⁾.

قال ابن قدامة: «ولا يصح قياسه على الجماع لأن الحاجة إلى الزجر عنه
أمس والحكم في التعدي به أكد ولهذا يجب به الحد إذا كان محرماً»⁽⁸⁶⁾.

وبعد هذه الأدلة والاعتراضات يترجح عندي - والله أعلم - في هذه المسألة
أن قول الجمهور هو الصواب.

فمن قبل، أو باشر، أو لمس بشهوة في نهار رمضان، ثم أمنى لا تجب عليه
الكفارة.

وذلك لما يلي:

1 - أن النص في وجوب الكفارة ورد في الجماع، وما عداه من المباشرات
ليست في معناه⁽⁸⁷⁾.

(81) الكافي لابن قدامة (1/ 356) (م.س.).

(82) شرح الزركشي (2/ 592) (م.س.).

(83) الإشراف للقاضي عبد الوهاب (1/ 20) (م.س.).

(84) شرح الزركشي (2/ 591) (م.س.)؛ المغني (3/ 22) (م.س.)؛ الحاوي (3/ 435) (م.س.)؛ الكافي لابن عبد
البر (1/ 342) (م.س.)؛ المدونة (1/ 195) (م.س.).

(85) المجموع (6/ 321) (م.س.)؛ الحاوي (3/ 435) (م.س.).

(86) المغني (3/ 22) (م.س.).

(87) المجموع (6/ 342) (م.س.)؛ مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب
(1/ 443)؛ الناشر: دار إحياء التراث العربي.

2 - أن القبلة، والمباشرة، واللمس؛ ليست بجماع؛ فلا تجب فيها الكفارة⁽⁸⁸⁾.

3 - أن الأصل عدم الوجوب حتى يدل دليل على الوجوب، ولم يرد دليل على ذلك من الكتاب، والسنة، والإجماع، ولا من القياس الصحيح⁽⁸⁹⁾.

اتفق الفقهاء على أن الصائم إذا قبل، أو باشر، أو لمس؛ فأمدى؛ أنه لا تجب عليه الكفارة؛ لأنه لم ينزل عن الشهوة المباشرة⁽⁹⁰⁾.

واختلفوا في انتقاض الصوم، ووجوب القضاء إلى قولين:

القول الأول: أنه لا ينقض الصوم، ولا يؤثر فيه بشيء.

وهو قول الحنفية⁽⁹¹⁾، والشافعية⁽⁹²⁾، والحنابلة في رواية⁽⁹³⁾ اختارها ابن تيمية⁽⁹⁴⁾.

القول الثاني: أنه ينقض الصوم، ويوجب القضاء.

وبه قال المالكية⁽⁹⁵⁾، والحنابلة في الصحيح من المذهب⁽⁹⁶⁾.

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

1 - أنه خارج لا يوجب الغسل؛ فأشبهه البول⁽⁹⁷⁾.

(88) الشرح الممتع (423/6) (م.س).

(89) المباشرة وأثرها في نقض العبادة (ص146) (م.س).

(90) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت743هـ)، (1/324) وبهامشه حاشية أحمد الشلبي، طبعة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى سنة 1313هـ؛ التفریع؛ لعبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (1/307)، المحقق: حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى 1408 هـ - 1987 م؛ المجموع (6/323) (م.س)؛ المغني (24-20/3) (م.س).

(91) تبين الحقائق (1/324) (م.س)؛ فتح القدير (2/331) (م.س).

(92) الأم (2/98) (م.س)؛ المجموع (6/323) (م.س)؛ حلية العلماء (3/196) (م.س).

(93) المبدع (3/24) (م.س)؛ الإنصاف (3/301) (م.س)؛ الفروع (3/50) (م.س).

(94) اختيارات ابن تيمية (ص108) اختارها الشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد البعلبي المشهور بابن اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبعة السنة المحمدية، 1369هـ.

(95) المدونة (1/197) (م.س)؛ التمهيد (5/115)؛ المنتقى (3/48) (م.س).

(96) المغني (3/20) (م.س)؛ الفروع (3/50) (م.س)؛ الإنصاف (3/301) (م.س).

(97) المجموع (6/323) (م.س)؛ المغني (3/20) (م.س).

اعترض عليه: بالفرق بين المذي والبول؛ فإنّ المذي يخرج بشهوة بخلاف البول⁽⁹⁸⁾.

2- العمل بالأصل، وهو عدم الوجوب حتّى يدلّ الدليل على الوجوب⁽⁹⁹⁾.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

1 - حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كان النبي (ﷺ) يُقبّل وهو صائم، ويأشّر وهو صائم، وكان أملككم لإربه»⁽¹⁰⁰⁾.

قال الزركشي: «فيه إشارة إلى أن من لا يملك إربه يضره ذلك؛ سواء أمني أو أمذى»⁽¹⁰¹⁾.

2 - أنّه خارج تخلّل الشهوة خرج بالمباشرة؛ فأفسد الصّوم؛ كالمني⁽¹⁰²⁾.

واعترض عليه: أنّ حديث عائشة رضي الله عنها لا دلالة فيه، لا صراحة ولا إشارة على فساد الصّوم بنزول المذي عن طريق القبلة والمباشرة، وغاية ما دلّ عليه جواز القبلة للصائم الذي يأمن على نفسه، وكراهيتها للذي لا يأمن على نفسه.

أمّا قياسه على المني؛ فلا يصح؛ لأنّه مع الفارق.

قال ابن مفلح: «وقياسه على المني لا يصح؛ لظهور الفرق»⁽¹⁰³⁾.

وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين: «ولا دليل له صحيح - أي القول بأنّ المذي يفطر - لأنّ المذي دون المني؛ لا بالنسبة للشهوة، ولا بالنسبة لانحلال البدن؛ فلا يمكن أن يلحق به»⁽¹⁰⁴⁾.

(98) المغني (20 / 3) (م.س).

(99) الفروع (50 / 3) (م.س).

(100) أخرجه مسلم في الصّوم، باب: بيان أن القبلة في الصّوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، رقم الحديث (64) (م.س).

(101) شرح الزركشي (581 / 2) (م.س).

(102) المغني (20 / 3) (م.س)؛ الكافي (354 / 1) (م.س)؛ المبدع (24 / 3) (م.س).

(103) الفروع (50 / 3) (م.س).

(104) الشرح الممتع على زاد المستقنع (389-390 / 6) (م.س).

وَيُتَرَجَّحُ مِنْ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ أَنَّ مَنْ قَبَّلَ؛ فَأَمْذَى؛ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ لَمَّا يَأْتِي:
1 - أَنَّ الْقَوْلَ بِفَسَادِ الصَّوْمِ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ. وَمَا احْتَجَّجُوا بِهِ مِنَ الْأَدَلَّةِ؛ فَهُوَ
ضَعِيفٌ.

2 - أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ فُسَادِ الصَّوْمِ، فَيَبْقَى عَلَيْهِ.

3 - أَنَّ الصَّوْمَ عِبَادَةٌ يَشْرَعُ فِيهَا الصَّائِمُ عَلَى وَجْهِ شَرْعِيٍّ؛ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ
نَفْسِدَ هَذِهِ الْعِبَادَةُ إِلَّا بِدَلِيلٍ⁽¹⁰⁵⁾.

المبحث الثالث: أثر التَّقْيِيلِ فِي الْحَجِّ

لَا يَخْلُو حَالُ الْمُبَاشَرِ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَالْمَقْبَلِ وَاللَّامِسِ مِنْ أَمْرَيْنِ:

الأمر الأول: أَنْ يَبَاشَرَ الْمُحْرَمُ، أَوْ يَقْبَلَ، أَوْ يَلْمَسَ بِشَهْوَةٍ، وَلَكِنْ بَدُونِ
إِنْزَالٍ. فَاتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى عَدَمِ فُسَادِ حَجِّهِ بِهَذَا الْأَمْرِ، وَلَكِنْ تَلَزَمَهُ الْفِدْيَةُ⁽¹⁰⁶⁾.

الأمر الثاني: أَنْ يَبَاشَرَ الْمُحْرَمُ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ، أَوْ يَقْبَلَ، أَوْ يَلْمَسَ بِشَهْوَةٍ
وَيَنْزِلَ. فَاتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى وَجُوبِ الْفِدْيَةِ⁽¹⁰⁷⁾، بِهَذَا الْأَمْرِ، وَاخْتَلَفُوا فِي فُسَادِ الْحَجِّ
إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ:

القول الأول: أَنَّ الْحَجَّ لَا يَفْسُدُ بِالْقُبْلَةِ وَالْمُبَاشَرَةِ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَاللَّمْسِ،
وَلَوْ حَدَثَ عَنْهَا إِنْزَالٌ.

وهو قول الحنَفِيَّةِ⁽¹⁰⁸⁾، وَالشَّافِعِيَّةِ⁽¹⁰⁹⁾، وَالْحَنَابِلَةِ فِي الْمَذْهَبِ⁽¹¹⁰⁾.

القول الثاني: يَفْسُدُ الْحَجُّ بِالْمُبَاشَرَةِ فِيمَا دُونَ الْفَرْجِ وَالْقُبْلَةِ، وَاللَّمْسِ، وَإِنْ
حَدَثَ عَنْهَا إِنْزَالٌ.

(105) الشرح الممتع على زاد المستقنع (389-390/6) (م.س.).

(106) المبسوط (4/120) (م.س.)؛ بدائع الصنائع (2/195) (م.س.)؛ المجموع (7/306) (م.س.)؛ المغني (3/161) (م.س.)؛ الإنصاف (3/523-502) (م.س.).

(107) بدائع الصنائع (2/195) (م.س.)؛ الحاوي (4/223) (م.س.)؛ الإنصاف (3/523-502) (م.س.).

(108) المبسوط (4/102) (م.س.)؛ الفتاوى الهندية (1/244).

(109) المهذب (2/740) (م.س.)؛ المجموع (7/306) (م.س.)؛ الحاوي (4/223) (م.س.).

(110) المغني (3/161) (م.س.)؛ الإنصاف (3/502) (م.س.).

وهو قول المالكية⁽¹¹¹⁾، والحنابلة في رواية⁽¹¹²⁾.

القول الثالث: فرّقوا بين المباشرة فيما دون الفرج والقُبلة واللمس.

فقالوا: إن باشر دون الفرج؛ فأنزل.. فسد حجّه، وإن قَبَّل، أو لمس؛ فأنزل.. لم يفسد حجّه.

وهذا القول رواية للحنابلة اختارها الخرقي⁽¹¹³⁾.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

1 - بما أُرث عن علي وابن عباس γ أنها قالوا: إذا قَبَّل المحرم زوجته فليهرق دمًا⁽¹¹⁴⁾.

قال الماوردي: «ولم يفرق بين وجود الإنزال وعدمه، وليس يُعرف له مخالف»⁽¹¹⁵⁾.

2 - أن الوطء في الفرج أغلظ حكمًا من الوطء دون الفرج؛ فلم يجوز أن يستوي حكمهما في إفساد الحج، مع اختلافهما وتباينهما⁽¹¹⁶⁾.

3 - ولأنه استمتع لا يجب بنوعه الحد؛ فلم يفسد الحج، كما لو لم ينزل⁽¹¹⁷⁾.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

1 - بقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾⁽¹¹⁸⁾.

(111) التفریع (350 / 1) (م.س)؛ الكافي (396 / 1) (م.س).

(112) المغني (170 / 5) (م.س)؛ الإنصاف (502 / 3) (م.س).

(113) مختصر الخرقي (ص 46) (م.س)؛ الإنصاف (502 / 3) (م.س).

(114) أثر ابن عباس ذكره البيهقي (198 / 5) بدون إسناد؛ وابن حجر في التلخيص (283 / 2) (م.س).

(115) الحاوي (223 / 4) (م.س).

(116) المصدر السابق.

(117) المغني (162 / 3) (م.س).

(118) سورة البقرة، الآية 197.

والرّفث يتناول الجماع في الفرج وغيره⁽¹¹⁹⁾.

2 - ولأنّ المقصود من الجماع الإنزال، وهو أبلغ من الإيلاج؛ فجاز أن يفسد الحج به، إذا انفرد؛ كالإيلاج⁽¹²⁰⁾.

3 - ولأنّها عبادة يفسدها الوطء في الفرج؛ فأفسدها الإنزال عن مباشرة؛ كالصيام والاعتكاف، لا سيما ومنعُ الإحرام من المباشرة أشدُّ من منع الصيام؛ فإذا فسد ما لا يعظم وقعه فيه، فإفساد ما يعظم وقعه أولى⁽¹²¹⁾.

اعترض على أدلتهم بما يلي:

1 - أمّا الآية؛ فتقتضي حظر الإجماع، وإطلاق الجماع يتناول الوطء في الفرج دون غيره.

2 - أمّا القياس على الصوم فغير صحيح؛ لأنّ الصّوم أضعف حالاً من الحج؛ لأنّه يبطل من الوطء وغيره من الأكل والشرب، فجاز أن يبطل بالوطء دون الفرج، والحج لا يبطل بغير الوطء؛ فجاز أن لا يبطل بالوطء دون الفرج⁽¹²²⁾.

قال ابن قدامة: «والصيام يخالف الحجّ في المفسدات، ولذلك يفسد بتكرار النظر مع الإنزال، والمذي، وسائر محظوراته، والحجّ لا يفسد شيء من محظوراته غير الجماع؛ فافترقا»⁽¹²³⁾.

واستدل أصحاب القول الثالث بما يلي:

1 - أنّ الإنزال بالقبلة واللمس إنزال بغير وطء؛ فلم يفسد به الحج؛ كالنظر⁽¹²⁴⁾.

(119) الإشراف (234 / 1) (م.س)؛ الحاوي (223 / 4) (م.س).

(120) الإشراف (234 / 1) (م.س).

(121) الإشراف (234 / 1) (م.س)؛ الحاوي (223 / 4) (م.س)؛ المغني (161 / 3) (م.س).

(122) الحاوي (223 / 4) (م.س).

(123) المغني (161 / 3) (م.س).

(124) المصدر السابق.

2 - ولأنّ اللذة الوطاء فيها دون الفرج فوق اللذة بالقُبلة، فكانت فوقها في الواجب؛ فإنّ مراتب الاستمتاع على وفق ما تحصل به اللذة⁽¹²⁵⁾.
وللتّجيب تعلق في باب المصاهرة، وأبواب أُخر؛ كالإيلاء والظّهار وغيرهما، وفيما ذكرناه دليل على المقصود، وتوجيه للنظر والأثر، والحمد لله رب العالمين.

(125) المغني (161-162/3) (م.س.).

من آداب ما بعد الاستعمار إلى فقه التحيز من أجل ثقافة مُتحرّرة ومُحرّرة⁽¹⁾

عبد الواحد جهداني
كلية الآداب - أكادير

لقد قامت حركة «الاستعمار» الغربي في جانبها الثقافي على القضاء ومحو ثقافات ونظم الشعوب المحتلة باعتبارها تقف مانعا ومقاوما أمام الثقافة الوافدة الغازية المتناغمة مع مشروع حركة الاحتلال العسكري والسياسي. ومن جهتها قاومت الشعوب المحتلة هذه الحركة «الاستعمارية»، ليس فقط «عن طريق حركات التحرر الوطنية التي عرفناها، بل من خلال كتابات متنوعة امتدت على كل هذه الساحة من كوكب الأرض»⁽²⁾.

وفي الوقت الذي بدأ فيه مفكرو «المركز» يُنظرون لنهاية التاريخ، ونهاية الإنسان، ونهاية الحداثة الغربية، بدأ العالم «غير الغربي» ينتج نظام ثقافته من جديد بعيدا عن الهيمنة الغربية بجميع أبعادها السياسية والاقتصادية والمعرفية، من أجل تأسيس مرحلة الاستقلال الحقيقي القائم على الاستقلال المعرفي أولا، وكذلك من أجل المساهمة في مشاريع حضارية تعطي للإنسانية نماذج حضارية جديدة،

(1) أصل هذه المقالة مداخلة مقدمة إلى الندوة الدولية : « نقد الأنساق الثقافية ودراسات ما بعد الاستعمار نحو بدائل لتجديد النظرية النقدية »، المنعقدة بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية (المغرب) 24-25 ماي 2011.

(2) مقدمة ترجمة كتاب: الإمبراطورية ترد بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار: النظرية والتطبيق 7.

لعلها تعود إلى رشدتها الإنساني الذي فقدته في متاهات فلسفة الأنوار التي قادت الإنسان الأبيض ومن كان ولا يزال تحت سيطرته إلى الاختلال والاحتلال والتدمير.

ويمثل هذه المرحلة مفكرون ينتمون إلى ثقافات وبلدان مختلفة، وإن كانت الريادة فيها لبلاد الهند. ومن هؤلاء المفكرين: شاكربارتي⁽³⁾ ومامادو ضيوف⁽⁴⁾ وفرانز فانون⁽⁵⁾ وإدوارد سعيد، وعلي عزت بيغوفيتش وعلي شريعتي وعبد الوهاب المسيري وغيرهم.

– من بلاد الهند إلى ساحة التحرير :

ليس من الصدفة أن تخطو الهند، ذلك البلد الشرقي، المترامي الأطراف، أحد أكبر الديموقراطيات في العالم، خطواتها البطيئة ولكن المتواصلة، لتصبح أحد المراكز الحضارية التي سيعرفها العالم الجديد.

ما كانت الهند لتصل إلى هذه المكانة من النهوض الحضاري، لولا تلك الحركة الفكرية الاستقلالية التي انطلقت عبر مفكرها وباحثيها، والتي شكلت العمود الفقري لما سيعرف فيما بعد باسم «آداب ما بعد الاستعمار». هذه الحركة كان من أهم أهدافها الحصول على الاستقلال الثاني أي الاستقلال الفكري والمعرفي. فإذا كانت جيوش الغزاة والاحتلال قد عادت إلى قواعدها في لندن وباريس ولشبونة ومديد، فإن روح هذا الاحتلال ظلت سارية في شرايين البلاد التي قيل إنها «مستقلة»، بل تقوت وتأسست من جديد بلباس وطني على يد من خلف جيوش المحتل فكريا وسياسيا.

(3) ديبيش شاكربارتي (Dipesh Chakrabarty) : مؤرخ ومفكر بنغالي، أستاذ التاريخ واللغات والحضارات في شرق آسيا في جامعة شيكاغو. له إسهامات في دراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات التابع subaltern studies. من مؤلفاته : «تزييف أوروبا: الفكر ما بعد الاستعماري والاختلاف التاريخي».

(4) ما مادو ديوف (Mamadou Diouf) أحد الباحثين السنغاليين المرموقين في فترة ما بعد الاستعمار، ورئيس قسم الدراسات الإفريقية بجامعة ميشغان. من مؤلفاته : تاريخ السنغال: النموذج الإسلامي - الولوفي وحواشيه. و «مؤرخون و تواريخ : من أجل ماذا؟»

(5) فرانس فانون (Franz Fanon)، طبيب نفسي ومفكر مارتينيكي (يحمل الجنسية الفرنسية والجزائرية). أحد مؤسسي فكر ما بعد الاستعمار. عرف بنضاله ضد الاستعمار الغربي، وانضم إلى جبهة التحرير الجزائرية. توفي سنة 1961 وهو لم يتجاوز 36 سنة. من أهم مؤلفاته: معذبو الأرض.

– حول مصطلح «آداب ما بعد الاستعمار» :

يجب أولاً إزالة اللبس حول مصطلح آداب ما بعد الاستعمار، « فالمصطلح يتضمن، وهذا مفاده، أن الاستعمار قد انتهى، وأنا أصبحنا في مرحلة «ما بعد» في حين أن معظم الأمم لا تزال خاضعة ثقافياً واقتصادياً للدول المصنعة، عبر أشكال متنوعة من الاستعمار الجديد»⁽⁶⁾.

إن عبارة «ما بعد الاستعمار»، تبدو مُشكلة، وغير واضحة، لها معاني متعددة، ولكن لا تعني بالضرورة كل شيء. وإذا كانت السابقة «ما قبل» لا تشير إلى قراءة أفقية للتاريخ، ولا إلى ما بعدية للفترة الكولونيالية، فإنه، وكما يشير إلى ذلك ميغيل مولينو، لا يجب أخذها بشكل حرفي، ولكن من خلال مدلول / معنى مجازي، متعدد ومختلف.⁽⁷⁾

وتحدد باتريزيا كفلاتو Cafelato في مقدمة ترجمتها لكتاب غيتاري سيفاك « نقد عقل ما بعد الكولونيالية»، آداب ما بعد الاستعمار بأنه «فضاء نظري وعمل من أجل إعادة التفكير في آليات المعرفة وخرائط السلطة في رحلة ذهاب وإياب تاريخي وسردي، باحثين في الماضي وفي الحاضر، في نصوص الثقافة وفي رموز المتخيل عن الأسس التي أطلقت عليها غيتاري سيفاك العنف المعرفي للكولونيالية والإمبريالية»⁽⁸⁾.

إن «آداب ما بعد الاستعمار» هو رؤية معرفية لثلة من المثقفين الهنود وغيرهم، جيل ولد بعد «الاستقلال»، على الرغم من امتلاكهم معرفة دقيقة بالنظام الثقافي السائد، الذي هو النظام الغربي، عاشوا في عالم آخر، ليس العالم الفكري المسيطر. وانطلاقاً من تجربتهم الحياتية (صراع النموذج البريطاني، والنموذج الهندي)

(6) مقدمة كتاب الامبراطورية ترد بالكتابة، 15.

(7) Miguel Mellino, La critica postcoloniale, Rome, Meltemi, 2005.

نقلا عن :

Corsani Antonella et al., « Narrations postcoloniales », *Multitudes*, 2007/2 n° 29, p. 16.

(8) Gayatri C. Spivak, Critica della ragione postcoloniale, Rome, Meltemi, 2004.

نقلا عن :

Corsani Antonella et al., « Narrations postcoloniales », *Multitudes*, 2007/2 n° 29, p. 16.

والفكرية، انطلقوا في عملية هدم وبناء : هدم الرؤية المعرفية الغربية المسيطرة، وبناء منظومة معرفية من خلال الذات.⁽⁹⁾

كما أن من أهداف هذا المشروع الفكري إزالة الغشاء عن التفريق بين العنف الكولونيالي الذي مارسه الإنسان الأبيض على الآخر خلال غزواته وبين تلك القيم الإنسانية التي يدعيها، كما كان يحاول الإنسان الأبيض أن يُسوغها، ويصوغها تلامذته في البلاد «المستقلة»، ومن وجوها ما يطلق عليه «القوانين الدولية».

- أهداف «آداب ما بعد الاستعمار» :

إن مشروع «آداب ما بعد الاستعمار»، وانطلاقا من كتاب «الاستشراق لإدوارد سعيد و«معذبو الأرض» لفرانز فانون، وغيرهما من النصوص المؤسسة، لم ينحصر قط في مطالب سياسية واقتصادية، بل كانت له أهداف كبرى فكرية وفلسفية. ومن أهم أهداف هذا المشروع :

- التحرر من إمبريالية المنظومة المعرفية الغربية :

ظلت الدول التي أطلق عليها «الدول المستقلة» في العالم الذي أطلق عليه «العالم الثالث» تراوح مكانها، بل ازداد ارتباطها الفكري والمعرفي بالمركز، وبالتالي تخلفها، وابتعادها عن شعوبها وثقافتهم الأصلية. لم تجد نفعا كل تلك «المشاريع التنموية» المستوردة، من خلال تلك المؤسسات الغربية الحاكمة (البنك الدولي، المنظمة العالمية للتجارة، صندوق النقد...) بل ازداد التخلف والاستبداد، وازداد ارتباط النخب الفكرية والسياسية الحاكمة بالمركز الغربي.

وبالنسبة للعالم الإسلامي، وعلى الرغم من خصوصيته الحضارية والفكرية، فقد ظل يتنازع اتجاهان: اتجاه وافد يمثل الفكر الغربي سواء الرأسمالي أو الماركسي مرتبط بالسلطة وبالمركز الغربيين، واتجاه نابع من الذات يقاوم الهيمنة والتبعية. وبالرغم من أن مفكري الاتجاه الثاني وعلماء ظلوا ينادون بالاستقلال الفكري

(9) Béatrice COLLIGNON, Note sur les fondements des postcolonial studies, EchoGéo , Numéro 1/ juin - août 2007, p.4.

والحضاري، غير أنهم لم يستطيعوا أن يصوغوا ويبلوروا رؤية معرفية وفكرية تؤدي إلى هذا الاستقلال إلا في السنوات الأخيرة.

لقد كانت الهند، من ضمن دول «الهوامش والأطراف» سباقة إلى هذا الانجاز، بفضل ما أطلق عليه مفكروها «آداب ما بعد الاستعمار»، وكان من أهداف هذه الحركة الاستقلالية هو التحرر من سطوة وسيطرة المنظومة المعرفية الغربية أو بتعبير رامون غروسفوغل: Fondamentalisme eurocentrique.⁽¹⁰⁾ ويضيف غروسفوغل أن ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، باعتبارهما مشروعين معرفيين (épistémiques)، هما أجزاء أصيلة (intégrante) من المدفع الغربي، باعتبار أنهما يعيدان إنتاج - في عالم الأفكار - شكلا خاصا من كولونيالية السلطة والمعرفة.⁽¹¹⁾

أما الفيلسوف الكولمبي سانتياغو كاسترو غوميز Santiago Castro-Gomez فإنه يطلق على هذه الإمبريالية «إبستمولوجية الدرجة الصفر»، ومن خلال هذه الابستمولوجيا المدعاة، جعلت معرفة الإنسان الأبيض المعرفة الوحيدة القادرة على الوصول إلى العالمية، وبالتالي جعلت جميع المعارف البشرية الأخرى نسبية، وخاصة.⁽¹²⁾

من جهته، حاول شاكربارقي في كتابه الشهير «Provincialiser l'Europe»، والذي يعتبر «تلخيصا جيدا لمشروع آداب ما بعد الاستعمار»⁽¹³⁾، حاول أن يبين أن مشروع «آداب ما بعد الاستعمار» ليس فقط مشروعاً فكرياً وثقافياً وإنما أساسه التحرر من سيطرة الغرب (أوروبا، أمريكا، استراليا، وزيلندا الجديدة)، فالكتاب يطرح معالم لإعادة صياغة علاقة الغرب مع الآخر، من خلال جعل الغرب نقطة أو مركزاً من مراكز متعددة في العالم، وليس المركز.

(10) GROSFOGUEL Ramón, Vers une décolonisation des «uni-versalismes» occidentaux : le «pluri-versalisme décolonial», d'Aimée Césaire aux zapatistes, in Ruptures postcoloniales, p.119 .

(11) المرجع السابق 120.

(12) GROSFOGUEL Ramón. Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global, Multitudes, Multitudes ; 2006/3 - no 26 , p.53.

(13) COLLIGNON Béatrice, Note sur les fondements des postcolonial studies, p.3.

ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف، كان لا بد من الاستقلال المعرفي عنه، أو ما يعبر عنه بالاستقلال عن الرؤية المعرفية الغربية Occidental Paradigme، والتي تعتبر الخطوة الأولى والضرورية لهذا الاستقلال. فالتحرر من المنظومة المعرفية الغربية، شرط أولي لكل نهوض حضاري مستقل. والتحرر من امبريالية المنظومة المعرفية الغربية، يشير فيما يشير إليه، أن العالم يتكون من ثقافات وحضارات لها رؤاها الفكرية والثقافية والاجتماعية الخاصة بها، وبالتالي، فإن الغرب ليس هو مركز العالم، وأن علومه ورؤاه ليست عالمية كما يروج له، وإنما هي رؤى وعلوم من ضمن رؤى وعلوم إنسانية أخرى.

إن هذا التحرر لا يتم إلا عن طريق إبراز نسبية الغرب، أو بتعبير شاكر بارتي «Provincialiser l'Europe»، فنسبية الغرب ليست في الحقيقة سوى الكشف عن كيفية أن الأفكار الغربية العالمية، كانت في نفس الوقت وليدة تقاليد ثقافية وتاريخية خاصة، مما لا يمكنها ادعاء صلاحيتها للعالمية.⁽¹⁴⁾

لقد كان النضال والمقاومة المعرفية من أجل التحرر من الهيمنة المعرفية الغربية، أحد أهم التحديات التي خاضتها وما زالت تخوضها حركة «آداب ما بعد الاستعمار»، وأي حركة تسعى إلى النهوض المستقل من خارج قفص المنظومة الامبريالية الغربية.

— الانطلاق من الذات :

إن التحرر من الرؤية المعرفية الغربية، سيمكن شعوب الأطراف وحواشيها، من أن تكتب تاريخها، وتتعرف إلى ذاتها من خلال ثقافتها، وأيضا من خلال نماذج معرفية ستجتهد في صياغتها، لا انطلاقا من رؤى ومناهج مستوردة كما هو الحال في كثير من جامعات ومراكز أبحاث «العالم الثالث». لقد استطاع الغرب بامبرياليته المعرفية أن ينفي المعرفة والعلم عن باقي الشعوب والثقافات. وكما لاحظ رامون غروسفغل، فإنه عندما ينتج مفكرو الجنوب معارف غير كولونيالية (أي مستقلة) انطلاقا من منظومة معرفية غير غربية، فإنه لا يؤبه بهم ولا يعترف بمعرفتهم المنتجة، بدعوى أننا نكتشف في معارفهم هذه آثارا دينية،

(14) CHAKRABARTY Dipesh, Provincialiser l'Europe, p.20-21.

فولكلورية، أسطورية أو ثقافية، ولكن لن نجد آفاقا نظرية أو فلسفية مساوية لتلك التي ينتجها الغرب.⁽¹⁵⁾

وكما بيّنَ فالتان مودنبي V. Mudimbe في كتابه «اختراع إفريقيا» The «Invention of Africa»، وهو يسير على خطى إدوارد سعيد، «أن تصورنا لإفريقيا كان مرتبطا بوجود «مكتبة كولونiale، أي وجود مجموعة من النصوص كتبها المبشرون، والإداريون الكولوناليون، وعلماء الإثنوغرافيا، واختصار مرتبطا بكل الفاعلين الذين عملوا على استعباد إفريقيا»⁽¹⁶⁾.

وبالنسبة لمamadou ضيوف، والذي حاول صياغة نموذج معرفي إفريقي خالص،⁽¹⁷⁾ فإن «كشف التاريخ المدفون / المحبوس من طرف الاستكبار الكولونالي، وانتشاله من «ما بين قوسين» / السجن الكولونالي، فإنه كذلك كشف طرق التلاعب التي تنهجها المعارف الإثنولوجية والتاريخية، التي صاغتها المؤسسة الكولونiale ورسالتها الحضارية»⁽¹⁸⁾.

أما أرشي مفيجي Archie Mafeje، فيرى أنه حينما يدرس الصينيون الثقافة والمجتمع الصيني من خلال مصطلحاتهم وأهدافهم الذاتية، فإن عالم البحث الغربي لا يبدي أي اعتراض، لأن سيادة المعرفة الصينية على الصين معترف بها. ويضيف مفيجي أن الأفريقانية ليست سوى مطلب مشروع، حيث يدرس الباحثون الأفارقة مجتمعاتهم من خلال رؤيا داخلية، وأن يتوقفوا أن يكونوا عُرابَ خطاب فكري أجنبي.⁽¹⁹⁾

(15) RAMÓN GROSGOUEL , Vers une décolonisation des «uni-versalismes» occidentaux , le «pluri-versalisme décolonial», d'Aimée Césaire aux zapatistes, in Ruptures, 121.

(16) Amselle J-L, L'Occident décroché, p.16.

(17) L'Occident décroché, p.95.

(18) Mamadou Diouf, Sortir de la parenthèse coloniale, Un défi fondateur pour les historiens africains, Le Débat n° 118, 2002/1, pp.59-60.

(19) L'Occident décroché, p.65.

- من أجل إنسانية جديدة :

إن تخطيط صنم مركزية الغرب ورؤاه وتصوراته التي فرضها على العالم، سيفتح المجال إلى رؤى وحضارات إنسانية أخرى، ستشكل الإنسانية القادمة، القائمة على أسس التعدد والاختلاف، وليس على نمطية النموذج الغربي.⁽²⁰⁾ إن الخروج من هذه الصنمية المعرفية سيفتح آفاق الحرية والانعقاد لكل ثقافات وحضارات الإنسانية، إيذاها بميلاد فجر جديد للبشرية، قوامه الإنسان وليس السلع/ المادة، كما هو الشأن بالنسبة للرؤية الغربية. يتردد صدى الأمل ببشرية جديدة ومتنوعة في كتابات إيمي سيزير وفانون وغيرهما.

وهذا ما أوضحه إيمي سيزير aimé Césaire في كتابه «خطاب حول الاستعمار».

أما فرانز فانون، المفكر والشاهد على حضارة «الإنسان الأبيض» فيوجه في نهاية كتابه «معذبو الأرض» خطابه إلينا قائلا «دعونا لا نضيّع المزيد من الوقت في ابتهالات عقيدة أو محاكاة باعثة على الغثيان. لنترك أوروبا، تلك التي لا تكف عن الكلام عن الإنسان، ولكنها تذيب الناس أينما ثقفته، في كل زوايا شوارعها، وفي كل زوايا شوارع العالم. لقد انقضت قرون وأوروبا توقف تقدم البشر الآخرين، وتستعبدهم لتحقيق أهدافها وأمجادها»⁽²¹⁾.

يبقى سؤال مهم يواجه مفكري «آداب ما بعد الاستعمار»، وهو السؤال الذي طرحته مجلة «آداب ما بعد الاستعمار» في عددها الأول، والذي نراه مازال قائما لحد الآن، خصوصا فيما يتعلق بمفكري العالم غير الإسلامي : «كيف يمكن لاتجاه ما بعد الاستعمار أن يتجاوز أزمته وتناقضاته الضاربة الأصيل؟ كيف يمكنه أن يتحايّل أو يتمرد على السلطة النابعة من جذوره الأوروبية؟ كيف يمكنه أن يعلن مجرد إعلان، عن رغبته العارمة في ابتكار أساليبه الخاصة دون أن يتكلم دائما إلى الغرب؟ ومع كل طاقاته المعارضة هذه، هل يمكن للمشروع

(20) Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? (Entretien) avec MBEMBE Achille, Esprit, décembre 2006.

(21) FANON franz, Les damnés de la terre, p.301.

ما بعد الاستعماري على الإطلاق، أن يحرر ثقافته وتواريخه الخاصة - أي ثقافات العالم الثالث التي يمثلها - من وهدة «التبعية»⁽²²⁾.

- من آداب ما بعد الاستعمار إلى فقه التحيز:⁽²³⁾

ظل العالم الإسلامي عامة، والعالم العربي خاصة، يعيش من خلال المنظومة المعرفية الغربية. وعلى الرغم من صيحات المفكرين الإسلاميين في مواجهة التبعية الفكرية والتغريب، فقد ظلت المرجعيات الفكرية الغربية هي المسيطرة بواسطة عرابها من التيارات الفكرية الوافدة.

ولم تنج الجامعات ومراكز البحث العربية من هذه التبعية إلا نادراً، فهي إلى يومنا هذا، يمكن اعتبارها جامعات عربية بالاسم، تدرس المنظومة الغربية بحروف عربية.

(22) Postcolonial studies : a beginning..., Pstcolonial Studies, Vol 1, No 1, 1998, pp.7-11.

الإمبراطورية ترد بالكتابة 21.

(23) الفقه هنا مستعمل بالمعنى القرآني كما ورد في قوله - تعالى - «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ صَافَّةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [سورة التوبة، الآية 122]، أي أن الفقه يشمل جميع مناحي الحياة: فقه الأحكام الشرعية، وفقه السياسة، وفقه الاقتصاد، وفقه التربية... أما التحيز، فلغة الانضمام والامتلاك: يقول ابن فارس: (حَوَزَ) الْخَيْاءُ وَالْوَأْوُ وَالرَّاءُ أَضِلُّ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْجَمْعُ وَالْتَجْمُعُ، يُقَالُ لِكُلِّ جَمْعٍ وَنَاحِيَةٍ حَوْزٌ وَحَوَزَةٌ. وَحَمَى فَلَانَ الْحَوِزَةَ، أَيِ الْمَجْمَعِ وَالنَّاحِيَةِ... وَكُلُّ مَنْ ضَمَّ شَيْئًا إِلَى نَفْسِهِ فَقَدْ حَازَهُ حَوْزًا. وَيُقَالُ لَطِيبَةِ الرَّجُلِ حَوْزٌ. وَالْحَوْزِيُّ مِنَ النَّاسِ: الَّذِي يَنْحَازُ عَنْهُمْ وَيَعْتَزُّهُمْ. مقاييس اللغة 2/ 117-118.

وعند ابن منظور: وتجاوز الفريقان في الحرب أي انحاز كل فريق منهم عن الآخر. وحاوره: خالطه. وكل من ضم شيئاً إلى نفسه من مالٍ أو غير ذلك، فقد حازه حَوْزاً وحِيازَةً وإليه واختاره إليه. لسان العرب 5/ 341-342.

أما في الاصطلاح الحديث فقد عرفه عبد الوهاب المسيري - المنظر لهذا العلم الجديد - بقوله: >> ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم الإنسانية العربية ليست محايدة تماماً، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج. وهذا ما نطلق عليه اصطلاح «التحيز»، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها». إشكالية التحيز 1/ 10.

أما فقه التحيز فيسعى إلى إدراك التحيز الكامن في العلوم الإنسانية، وتجاوز هذا التحيز بمحاولة إنشاء النموذج البديل النابع من منظومتنا المعرفية.

وعلى العكس من ذلك، فإن أشقاءنا في القارة الإفريقية قد تنبهوا مبكرا لهذه التبعية الفكرية المدمرة للذات، والمكرسة للتبعية والعبودية الفكرية، فأسسوا أحد أهم القلاع الفكرية في إفريقيا من أجل الاستقلال الثاني، ونعني به مجلس تنمية البحوث الاجتماعية في أفريقيا:

Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique. والمعروف اختصارا بـ CODESRIA،⁽²⁴⁾ ينطلق هذا المجلس من أن خصوصية القارة الإفريقية في المجال التاريخي وكذلك في مجالا الإستراتيجيات اللازمة لتنمية للقارة. وبالنسبة لهذا المجلس، فإن تحلف إفريقيا تنموي سببه عدم صلاحية النظريات الوافدة، هذه النظريات التي يجب إعادة النظر فيها، من أجل فسح المجال لمنظومات معرفية paradigmes تكون أصلح للإجابة على حاجيات الشعوب الإفريقية.⁽²⁵⁾

أما في العالم العربي، فقد ظلت نخبة السياسية والفكرية التي سلمها الاستعمار مقاليد الأمور، تناضل حتى رmqها الأخير من أجل الدفاع عن الثقافة الوافدة، ومقاومة ثقافة الذات، تارة باسم التقدمية، وتارة باسم الحداثة، واليوم باسم الكونية.

إن إشكاليات هؤلاء، وهم للأسف الذين تسلموا مقاليد الأمور في عالمنا بعد جلاء عساكر الغزاة، أن الحضارة الغربية لم تبهرهم، بل «تمكنت منهم تماما، فتبنوا قيمها وصورها الإدراكية، وخرائطها المعرفية، بحيث أصبحوا لا يرون سوى ما يسمح لهم برؤيته، ولا يرددون سوى الشعارات التي يصوغها الغرب ثم يطرحها لهم. وهزيمة هؤلاء كاملة إلى درجة أنهم لا يتخيلون إمكانية تحدي النظام المغلق الذي تفرضه هذه الحضارة على كل العالم»⁽²⁶⁾.

(24) حول هذا المجلس ينظر : L'Occident décroché, pp.70-71.

(25) L'occident décroché, p.67.

(26) سبف الدين عبد الفتاح، حول التحيز في مفهوم النظام العالمي الجديد، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، س2، ع8، 1992، صص 7-8.

ولقد تنبه الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، منذ الستينات، أي بداية ما أطلق عليه «الاستقلال»، إلى هذا المرض الفكري العضال فسطر في مقدمة كتاب المفكر المناضل فرانز فانون «معذبو الأرض»، ما يلي: «عكفت النخب الأوروبية على تصنيع نخب أهلية. لقد انتقوا بضعة فتیان، وصكوا على جباههم، بقطعة حديد حامية، مبادئ الثقافة الغربية، وحشوا أفواههم بعبارات صائتة، وبكلمات ذات تراكيبي معقدة تكاد تعلق بين الأسنان. و بعد إقامة قصيرة في كنف الأم الأوروبية، أعيدوا إلى بلدانهم وقد تم تبييضهم. هؤلاء، الأشبه بأكاذيب سائرة على قدمين، لم يعد لديهم ما يقولونه لإخوتهم، إذ لم يعد في وسعهم غير ترديد الصدى القادم من باريس، ولندن، وأمستردام»⁽²⁷⁾.

وعلى الرغم من أن عالمنا العربي-الإسلامي له خصوصياته الحضارية والمعرفية، فلم يتبلور مشروع فكري متكامل، نابع من الذات، يؤسس للاستقلال الثاني، إلا من خلال مشروع مدرسة «أسلمة المعرفة»⁽²⁸⁾ والذي كان يسعى فيما كان يسعى إليه، إلى محاولة صياغة العلوم الإنسانية من خلال رؤية الذات، باعتبار هذه العلوم وليدة ثقافة أخرى، وتحمل في شرايينها وخلاياها الأسس الفلسفية لتلك المنظومة المعرفية التي انبثقت عنها.

ويرجع الفضل في انطلاق مشروع فكري استقلالي من رحم «أسلمة المعرفة» إلى المفكر عبد الوهاب المسيري - رحمه الله - وذلك من خلال مشروعه «فقه التحيز»، والذي بصحبة فئة قليلة العدد، قليلة الوسائل، استطاع أن يفتح آفاقا معرفية وبابا للاجتهاد الفكري من أجل النهوض الحضاري المستقل.

ينطلق فقه التحيز من أن الأمة الإسلامية لم تنل بعد استقلالها الحضاري والثقافي. وإذا كان الاستعمار القديم تميز باستعمار الأراضي، فإن الاستعمار الجديد يتميز باستعمار العقول والقلوب، وبالتالي يصوغ الدول على نموذج السياسي، والمجتمعات على نموذج الحضاري. لقد أصبح عقلا غريبا يقلد المرجعية الغربية، ويفكر بالمنطق الغربي.

(27) جان بول سارتر، مقدمة كتاب «معذبو الأرض» 17.

(28) حول هذا المشروع ينظر: إسلامية المعرفة، إسماعيل الفاروقي، ترجمة عبد الحميد أحمد أبو سليمان، دار المهادي، 2001.

وبما أن العلوم الإنسانية والاجتماعية المستخدمة في جامعاتنا ومعاهدنا، هي علوم وليدة رؤية وثقافة ونماذج غربية، وبعبارة أخرى فهي ليست محايدة، وإنما متحيزة للمركز المتمركز حول ذاته، على الرغم من ادعاءاته اليومية والمتكررة بموضوعية وعالمية هذه العلوم. وبالتالي، فإننا، بتبنينا لهذه العلوم، فإننا نتحيز ضد ذاتنا، وتبني رؤية الآخر ونتخلّى عن رؤية الذات.

ولهذا، فإن فقه التحيز، ومن أجل الخروج من مرحلة التبعية إلى مرحلة الاستقلال ثم مرحلة الإبداع الحضاري، يسعى أولاً إلى إدراك هذا التحيز الظاهر والكامن في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وبعد ذلك تجاوزه بصياغة نموذج معرفي بديل.

إن إدراك هذا التحيز يقصد به «السعي لكشف ما هو ذاتي أو خصوصي أو نسبي أو إقليمي - فيما تفرزه العلوم المستخدمة من الغرب أو المنطلقة من أسسه - أنه موضوعي و عام و مطلق و عالمي، مع إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها هذه العلوم»⁽²⁹⁾.

و هذا الإدراك يمر عبر ثلاث مراحل متكامل فيما بينها مكونة فقه التحيز: الخطوة الأولى: إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها العلوم الغربية أو إدراك ملامح الرؤية الكونية الغربية و تأثير هذه الرؤية على العلوم المختلفة. الخطوة الثانية: كشف مظاهر التحيز و أسبابه أي اكتشاف كيف تؤثر هذه الأسس الفلسفية أو تلك الرؤية الكونية في العلوم المختلفة.

الخطوة الثالثة: فتتعلق ببيان كيفية تجاوز هذا التحيز سواء من خلال إدراك ملامح الرؤية الكونية البديلة أو الآليات التي يمكن أن تساهم في تحييد آثار التحيز و تجاوزه.⁽³⁰⁾

وعملية إنشاء فقه التحيز ستؤدي إلى أن نمسك بالميزان الذي نصكه نحن وفق مرجعيتنا المعرفية، ثم نستورد ما هو موزون أي نقوم نحن بوزنه. وعلى هذا

(29) هشام جعفر، فقه التحيز: دراسة في أسس التحيز في العلم الغربي، منبر الحوار، ع 27، ص 146.

(30) المرجع نفسه.

فإننا لسنا ضد الوافد L'importé، ولكن ضد أن نستورد الميزان من الآخر لنزن به الأشياء. أما الذين يصرون على استيراد الميزان فهم يصرون في واقع الأمر على استيراد اختيارات الآخرين ورؤيتهم.

— نسبية الغرب :

من الأهداف المشتركة التي تجمع بين « آداب ما بعد الاستعمار » و « فقه التحيز »، هو الانطلاق من نسبية الغرب على حد تعبير عبد الوهاب المسيري. وباعتبارهما مشروعان للتحرر الفكري من مركزية المنظومة المعرفية الغربية، والانطلاق من الثقافة الذاتية، فلا بد أن نعيد الغرب إلى نسبيته وتاريخه وزمنيته، وأن يصبح عنصرا من عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وليس مركزا مهيمننا بتصوراته وآرائه وفلسفاته على باقي العالم. وبعبارة جامعة، فعلى الغرب أن يصبح غريبا وليس عالميا. إن هذه العملية، ستؤدي بنا - كما يقول عبد الوهاب المسيري، إلى فرز تلك الترسانة المعرفية الغربية التي اقتربت في أذهان البعض من التقديس، وعزل ما هو خاص بالغرب، وما يمكن أن يكون عالميا ومشاركا بين الإنسانية.

إن نسبية الغرب ليس الغرض منها التقليل من إبداعات الإنسان الغربي، ولا القطيعة المعرفية معه، ولكن الغرض الأساس هو رؤية الغرب باعتباره أحد التشكيلات الحضارية الإنسانية وليس التشكيل الوحيد، وعندها يمكننا التعامل معه بأريحية كما نتعامل مع باقي التشكيلات الحضارية الإنسانية الأخرى.

— إنسانية مشتركة، وتنوع ثقافي وحضاري وديني :

من الرؤى والتصورات التي يسعى فقه التحيز إلى ترسيخها، أن الله تعالى خلق الإنسانية {شُعُوبًا وَقَبَائِلَ} ⁽³¹⁾، وأن الغاية من هذا التنوع والاختلاف هو {لِتَعَارَفُوا} ⁽³²⁾. وأن هذا التنوع هو سنة إلهية ثابتة {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً} ⁽³³⁾.

(31) سورة الحجرات، الآية 13.

(32) سورة الحجرات، الآية 13.

(33) سورة هود، الآية 118.

وانطلاقاً من هذا الإطار المعرفي، فالرؤية الإسلامية، تقوم إذن على تنوع الوجود البشري من خلال مختلف الثقافات والحضارات والأديان. وبالرغم من أن الإسلام يعتبر نفسه هو الدين الخاتم، والناسخ لكل ما سبق، وأن ما سبقه من الأديان قد حُرف وغيّر، فإنه مع ذلك منح لأتباع مختلف الأديان حرية الاعتقاد والتدين، وهذا ما لا نراه اليوم في عواصم فلسفة الأنوار.

- آليات تجاوز التحيز والنموذج البديل :

هذه الممارسة النظرية المستقلة لا بد أن تستند إلى مجموعة من الأسس كما يجب أن تتوفر فيها مجموعة من الشروط:

أولاً: الاعتراف بوجود اللامحدود: أول نقطة في الرؤية المعرفية هو اعتراف بوجود اللامحدود، وأن الظواهر الإنسانية والطبيعية تحتوي داخلها على قدر من القداسة أو الحرمة وهذا لا يمكن أن يوجد إلا بالإيمان المطلق المتجاوز للمادة، وهذا المطلق المتجاوز للمادة تطلق عليه في الرؤية الإسلامية «الله» الذي كرم كل شيء في الكون من إنسان وجماد وحيوان، لأنه من خلقه. فجوهر العلم الإسلامي في رؤيته التي ينطلق منها، أن كل شيء خلقه الله له قيمة في حد ذاته.⁽³⁴⁾

ثانياً: الانطلاق من الإنسان الذي هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء. وبالرغم من الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي عالمي مثل بقية الكائنات. فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جماعية مستقلة، وهو الكائن القادر على صياغة ذاته حسب وعيه الأخلاقي الحر، فممارساته ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/ المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عن الظواهر الطبيعية.⁽³⁵⁾

ثالثاً: وإذا كانت نقطة الانطلاق في التأسيس لرؤية معرفية بديلة هو الاعتراف بمطلق تجاوز المادة فإن هناك مجموعة من الشروط التي تساعد وتساهم في علاج التحيز وإبرازه.

(34) عبد الوهاب المسيري: فقه التحيز، 1/ 64، في كتاب: «إشكالية التحيز».

(35) المصدر السابق 61/ 1.

1- لا بد أن يكون النموذج البديل نابعا من تراثنا الذاتي، ويقصد بالتراث هنا مجمل التراث الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية و المعنوية، ويشمل ما هو مكتوب و ما هو كامن أو يتضمن السلوك باعتباره قيما و تقاليد موجهة. والانطلاق من التراث لا يعني نسخ اجتهادات المجتهدين السابقين، وإنما يعني ذلك استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم.⁽³⁶⁾

2 - تنوع التراث الحضاري و الثقافي والفكري للعلوم؛ بإدخال التراث الفكري للحضارات العريقة التي تملك زادا معرفيا غزيرا، و الدعوة للاستفادة من مكاسب الشعوب المعرفية في فهم الإنسان و المجتمع و الطبيعة تقتضي منا رفض مقولة الفكر العلمي المعاصر التي تزعم أنه ليس هناك معرفة ذات مصداقية سوى المعرفة العلمية بالتعريف الغربي المعاصر لمفهوم العلم.

3- ومن شروط هذه الممارسة الاجتهادية المستقلة عن الغرب هو عدم اللجوء إلى التلقينية أي استخدام المفاهيم الغربية نفسها مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها أو محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم الغربية نفسها له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة لاستخدام الأنساق والنماذج المعرفية الغربية الكلية، وإن تغيرت الأسماء والمصطلحات.

4- التكاملية المنهجية التي تعني بالأساس إحلال مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات.

خاتمة:

في الأخير، ومن أجل بناء مستقبل حر و مشرق، لا بد أن ننعتق من العقال والشراك الملتف حول الكثير من العقول، ذلك العقال الذي يمنع الكثير منا بالتفكير إلا من خلال المنظومة المعرفية للآخر الكامنة في عقولنا ووجداننا.

نختم هذه المقالة بما ختم به الباحث المالي آدم سمسيكو مقالته «من المركزية الغربية إلى تعدد المراكز في العالم: دعوة من أجل تغيير النموذج المعرفي» بما يلي: لقد

(36) المصدر السابق 1/ 60.

حان الأوان للعلوم الإنسانية والاجتماعية للنفي، وأن تقبل قيم جميع المجتمعات البشرية، هذه القيم ترسخ في اللغة، والتي هي الحامل للثقافة والفكر.⁽³⁷⁾

مراجع البحث :

- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، تقديم وتحرير عبد الوهاب المسيري، القاهرة، نقابة المهندسين - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.
- الإمبراطورية ترد بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار: النظرية والتطبيق، بيل اشكروفت، جاريت جريفيثز، هيلين تيفين، ترجمة وتقديم خيرى دومة، عمان، ازمنة، 2005.
- معذبو الأرض، فرانز فانون، ترجمة سامي الدروبي وجمال الآتاسي، مراجعة عبد القادر بوزيدة، أنيب - دار الفارابي، الجزائر - بيروت، 2005.
- AMSELLE Jean-Loup , L'Occident décroché: Enquête sur les postcolonialismes , Fayard/ Pluriel, 2011.
- CHAKRABARTY Dipesh, Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale et la différence historique, Traducteur : Olivier Ruchet, Nicolas Vieillescazes, Editions Amsterdam; 2009.
- COLLIGNON Béatrice, Note sur les fondements des postcolonial studies, EchoGéo , Numéro 1/ juin / août 2007
- CORSANI Antonella et al., « Narrations postcoloniales », Multitudes, 2007/2 n° 29, p. 16.
- DIOUF Mamadou, Sortir de la parenthèse coloniale, Un défi fondateur pour les historiens africains, Le Débat n° 118, 2002/1.
- FANON Frantz, Les damnés de la terre, Préface de Jean-Paul Sartre et Alice Cherki ; La Découverte, 2002.
- GROSGUÉL Ramón. Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global, Multitudes ; 2006/3 - no 26 ; pp.53
- GROSGUÉL Ramón, Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimée Césaire aux zapatistes, in Ruptures postcoloniales , p.119-138.
- Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française, sous la direction de: Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe et Françoise Vergès, La Découverte, coll. «Cahiers libres», 2010.
- SAMASSEKOU Adama, De l'Eurocentrisme à une vision polycentrique du monde : Plaidoyer pour un changement de paradigme, Diogenes, 2010/1-2 (n° 229-230), pp. 214-230.

(37) Adam Samassékou, De l'eurocentrisme à une vision polycentrique du monde : plaidoyer pour un changement de paradigme, Diogenes n° 229-230, 2010/1-2, p.228.

عمان من خلال عدسات

اد. هلال الحجري

جامعة السلطان قابوس، عمان

مقدمة

على الرغم من استمرار الفجوة بين ثقافات الشرق والغرب، ثمة علاقة فريدة من نوعها تربط المملكة المتحدة بدول شبه الجزيرة العربية. إن فوتوغرافي القرن العشرين؛ لمجيئهم من المملكة المتحدة وتركيزهم على منطقة الشرق الأوسط، فإن عملهم كان لا بد أن يرتبط باتهامات توجيه الاستشراق والاستعمار الثقافي عبر عدساتهم. إن ويلفريد ثيسيجر (1910-2003)، و تشارلز بات (1935-2006) بريطانيان وثقا ثقافة عمان من خلال وسيلة التصوير الفوتوغرافي، ملتقطين البيئة الطبيعية، والمناظر الاجتماعية-الاقتصادية، والعسكرية للدولة في صور ثابتة. رغم أن كلا المصورين البريطانيين صوروا مواضيعها الإقليمية على أنها خام ومتقلبة، فإن مجموعة صور تشارلز بات الواسعة تدل على إدراك متطور لعمان بكونها مكانا متقدما باطراد عسكريا واقتصاديا ومحافظا على ثقافة غنية و متماسكة. فصور ثيسيجر في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تركز بشكل كبير على تصوير الموضوع من خلال وجوه الناس، راسمة الثقافة على أنها بدائية و رائعة. بينما عمل تشارلز بات، لكونه أنجز بعد أكثر من عقدين من عمل ثيسيجر، يصور أمة متمكنة رغم تنوعها الثقافي، حيث كانت قد شرعت في تحصين البنية التحتية وظهرت دولة قوية ونامية. إن الصور التي أنتجها المصوران الفوتوغرافيان تدل على تحول كبير في تصورات البريطانيين لأنظمة عمان الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية بين أواخر 1940 وبدايات 1970.

إن فوتوغرافبي السبعينيات بدأوا يواجهون تحديا غير مسبوق في تأطير أعمالهم ضمن سلسلة تاريخية وجمالية متصلة (Reeve and Sward 1984: 5). ولكن أعمال كل من ثيسيجر وبات يمكن وضعها الآن بسهولة ضمن سياق ثقافي، أي النظر إلى عمان أرضا، و ثقافة، وشعبا عبر عدسات الثقافة البريطانية خلال الأربعينيات والسبعينيات من القرن الماضي. تتمتع عمان بعمق و تنوع ثقافي ملحوظين، و تجسد نسيجاً اجتماعياً معقداً شهد تحولاً خلال النصف الأخير من القرن العشرين، ويمثل هذا التحول جزئياً مجموعة الصور المختلفة لكل من ثيسيجر وبات. ومع ذلك، رغم أن ثيسيجر كان موثقاً معروفا بحساسيته الثقافية، فقد التقطت صوره في وقت كانت فيه منطقة الشرق الأوسط لا تزال غرائبية في عيون الغرب؛ ولذلك فإن التغيرات الاجتماعية والسياسية العميقة في عمان لا تنعكس في أعماله، لأن البلاد لم تشرع في أحداثها أثناء تصويره لها. وعليه، رغم أن أعمال كل من ثيسيجر وبات تمثل التغيرات الفعلية التي شهدتها عمان بين الأربعينيات والسبعينيات، فإنه لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار العدسة الثقافية والسياق التاريخي، اللذين تم التقاط هذه الصور عبرهما.

عمان أساساً دولة عربية مسلمة، ولكن تنوعاً كبيراً يتغلغل في المنطقة من حيث اللغة والعرق، والقيم الثقافية. خلافاً لغيرها من الدول العربية التي تجسد تنوعاً مماثلاً، فإن المجموعات المختلفة في عمان ليست مقسمة جغرافياً أو اجتماعياً واقتصادياً. إن ترابطاً فريداً يكمن بين السكان في عمان تشكلت من خلاله الهوية العمانية بتؤدة. في مقاله المعنون «مجتمع عمان المتنوع» يكتب بيترسون «عمان وإثنياتها تتجاوز الحدود... الهوية العرقية فيها تتلاشى حيث مختلف الطوائف تمتزج على نحو متزايد في التعليم، ومكان العمل، والمناطق السكنية، والوظائف الاجتماعية، والعسكرية، و أماكن أخرى» (Peterson 2004: 33). في حين أن صور ثيسيجر لعمان تظهر البلد من حيث الثقافة والطبيعة، بشكل أساسي، نجد صور تشارلز بات تتعمق في السياسة والاقتصاد في عمان كما أنها تلفت الانتباه إلى الشعب و ثقافته. إن أعمال بات تكشف عن بلد تحول وشد من عزمه الدعم الاقتصادي الذي قدمته الطفرة النفطية لشبه الجزيرة العربية بداية من ستينيات القرن الماضي، جالبا التماسك لشعب كان مجزأً و قبلياً إلى حد كبير أثناء زيارة ثيسيجر.

المُصَوِّران:

ولد ثيسيجر في أديس أبابا في عام 1910، وهو ابن وزير ودبلوماسي بريطاني. وبعد تخرجه من كلية إيتون في المملكة المتحدة، قام ثيسيجر برحلات عديدة ممولة من الجمعية الجغرافية الملكية. فور إتمامه عملية استكشاف لم يسبق لها مثيل لنهر أوأش في أفريقيا، انضم ثيسيجر إلى خدمة السودان السياسية في عام 1935، وخدم في حملات كثيرة في الصحراء وحصل على رتبة رائد. ظل متمركزا في أفريقيا خلال الحرب العالمية الثانية، يقاتل مع «قوة جدعون» في أثيوبيا، قبل عمله في عمان مع «منظمة بحوث الجراد الصحراوية» بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. بين عامي 1945 و 1949، استكشف ثيسيجر المناطق الدنيا من شبه الجزيرة العربية، وعبر الربع الخالي مرتين موثقا أسفاره بالصور الفوتوغرافية والكتابة (Asher 1994: 19). مجموعته التي تتكون من 23000 صورة تم التبرع بها لمتحف «بيت ريفرز» في أكسفورد، وكتابه المعنون الرمال العربية، الذي نشر في عام 1959، يوفر صوتا سرديا لصوره الفوتوغرافية، والتي تعكس بوضوح إعجابه بالبدو وبلادهم (الشكل 1).

هذه الصور في مجموعة ثيسيجر والتي تبرز عمان هي بشكل عام متفرقة في محتواها؛ تصور مساحات من الصحراء كما أنها ترسم بورتريهات للناس، والمباني، والحيوانات (الشكل 2). كتاباته تقر بأن صمت الصحراء مثل إغراء كبيرا للرحالة، بما يتناقض بشكل صارخ مع ضجيج الحداثة السائد في الغرب، ولطالما وصف ثيسيجر الإجلال والرغبة اللذين حملهما لشبه الجزيرة العربية، لكونها ظلت غير معطوبة بآثار التصنيع و التمدن (Thesiger 1994: 242). يكتب بيرنز سيكون من السهل تصنيف ثيسيجر على أنه مجرد مستشرق، وغربي أراد «اكتشاف» أرض معروفة جيدا لسكانها منذ آلاف السنين» (Byrnes 2009: 59) و مع ذلك توفي ثيسيجر، و هو معروف بكونه واحدا من أعظم المستكشفين في القرن العشرين (Cocker 1992: 71). قبل وفاته في عام 2003، سئل ثيسيجر عما إذا كان عبر عن أسفه لتأثر الصحراء العربية بالأهداف العسكرية والاقتصادية، وقد أشار المستكشف إلى أنه لم يفعل؛ «لأن التغيرات كانت حتمية» (Hughes 2001: 43).

ومع ذلك، فإن الثيمة الثابتة في جميع عمل تيسيجر هو الربط بين المنطقة العربية والجمال الناشئ عن مقاومتها للصناعة. في نهاية الرمال العربية، يكتب تيسيجر: «ما كنت شخصيا سأرغب في عبور الربع الخالي بالسيارة. وكان لحسن الحظ هذا مستحيلا عندما قمت برحلاتي، لأنه أن تقوم برحلة على الجمال في وقت يمكن أن يتم ذلك فيه بالسيارة سيحول المشروع إلى مجرد حيلة» (Thesiger 1994: 243). مما لا شك فيه، أن تيسيجر كان حساسا لاتهامه بأنه كان منخرطا في الإمبريالية الثقافية عبر الصورة والكتابة، ولكن مجموعته الواسعة تدل على الإعجاب بالصحراء العربية و غرائبيتها.

بعد عقدين من قيام تيسيجر برحلاته الريادية عبر الربع الخالي، جاء تشارلز بات ليعمل برتبة رائد في «قوات السلطان المسلحة» بعمان خلال الفترة 1966-1978. كان بات مصورا هاويا قام بتوثيق خدمته التي دامت حوالي 12 سنة في عمان (الشكل 3). مع أن مجموعة صورهِ كاملة تتكون من أكثر من 7000 شريحة، اقتصر بيت «تشارلز بات عمان فوتو جاليري» على عرض 300 صورة مقسمة إلى فئات: الزراعة، والشواطئ والقوارب، والمباني والمناظر الطبيعية، وسباق الإبل، وتشارلز بات، والزهور والطبيعة، والطعام، والجيش، والنفط والتكنولوجيا، والمسيرات والعروض، والناس، والسلطان قابوس. «منحت جمعية الصداقة الإنجليزية العمانية» مبلغا قدره 3600 جنيه استرليني لـ «مشروع تشارلز بات»، من أجل حفظ عمله الواسع وفهرسته (Blankenhorn 2012: 38-39).⁽¹⁾

إضافة إلى كون الآثار الناتجة عن الابتكار التكنولوجي تعتبر جلية عند مقارنة تشارلز بات بعمل تيسيجر، فإن الاختلافات الأخرى تميز المجموعتين بوضوح عن بعضهما البعض. أبرزها أن بات كان أقل اهتماما بالصحراء كملاذ طبيعي بدائي آمن من قسوة الحداثة، وأكثر اهتماما بالتفاعل بين الجيش والاقتصاد في الثقافة العمانية. لقد فحص تيسيجر الناس والمكان في عمان، بينما استكشف بات المشهد المتعدد الأبعاد لأمة راسخة محاطة بتغيرات متطابقة. وربما على نحو

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر الموقع المختص بـ «مشروع تشارلز بات»، على الانترنت:
<http://www.sant.ox.ac.uk/mec/meca-charles-butt-project.html>

بارز، يكمن الفرق في أن الصور الفوتوغرافية لبات لا تظهر غرائبية عمان بنفس الطريقة التي فعلتها مجموعة ثيسيجر، وذلك لأن المسافة بين المصور والموضوع تقلصت إلى حد كبير في مجموعة بات. ففي حين يميل ثيسيجر إلى تمثيل موضوع واحد ضمن مساحة واسعة من الصحراء، عازلا على نحو مجازي الشخص، أو الحيوان، أو البناء عن الكاميرا والعالم المتقدم على حد سواء، نجد تشالز بات متفاعلا مع مواضيعه و مشاركا فيها. بمعنى آخر، كانت عمان في عين ثيسيجر عالما يثير الإعجاب والتقدير من مسافة بعيدة لنقاوته البدائية، وذلك ربما سعيًا منه للحفاظ على المنطقة غير ملوثة بالتكنولوجيا والمدنية الحديثة (الشكل 4). بينما كانت عمان في عين تشارلز بات متقدمة، ودينامية، ومرنة، ولذلك يمكن الوصول إليها (الشكل 5).

سياق التصوير الفوتوغرافي البريطاني في عمان

خلال البدايات الأولى لتاريخ الوسائط، استخدم التصوير الفوتوغرافي قناة ميسرة للاستعمار. في مقال لها بعنوان «أخلاقيات المشاهد»، تؤكد أزولاي أنه في كثير من الأحيان، المواجهة مع التصوير الفوتوغرافي لا تتطلب موافقة صريحة من مستخدميه، سواء كانوا مصورين أو مشاهدين... احتلال العالم كصورة يعني أن كل مواطن يمكن أن يرى - من خلال الصور الفوتوغرافية، وبالتالي من خلال عيون الآخرين - أكثر مما كان يمكن أن يرى بنفسه» (Azoulay 2005: 38). إن التصوير الفوتوغرافي هو تابع ثقافيا، وهو ممارسة تمثيل موضوع يمكن أن يوجد ضمن سياق ثقافي آخر من وجهة نظر المصور. الصور الفوتوغرافية تصبح حينئذ أدوات للتهيئة الاجتماعية عندما تجعل الناس، جمعا و أفرادا، والذين يتقاسمون السياق الثقافي للمصور مضطرين بعد ذلك لقبول منظوره (North 2005: 168). ثمة ثلاثة تغييرات جوهرية حدثت خلال عقدين من الزمن استغرقت فترة كل من ثيسيجر وبات. تتصل هذه التغييرات بوجهة النظر البريطانية حول الشرق الأوسط، والمشاهد الثقافية والاجتماعية والسياسية في عمان، وطبيعة التصوير الفوتوغرافي. جميع هذه التحولات توجه المقارنة بين المجموعتين؛ فالصورة بالنسبة لتشارلز بات أصبحت قناة للتفاعل مع الأرض والشعب أكثر من كونها

وسيلة لاحتلال المكان. ومن جهة أخرى، من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن إعجاب ثيسيجر بعمان لا يحول دون إمكانية أن تكون صورته أداة للاستيلاء على الأرض والشعب وإخضاعهما. علاوة على ذلك، فإن المسافة التي يضعها ثيسيجر بينه وبين مواضيعه تنضح حيناً، بلهفة المصور الواضحة في أن يصبح جزءاً من المكان ولكنه يواجه حواجز مجهولة تمنعه من القيام بذلك (الشكل 6). إن عمل تشارلز بات لا يعكس ذلك التوق، ولكنه بدلاً من ذلك، يكشف عن أرض إما أنها تم فتحها بالفعل، أو أنها من المحتمل عصية على ذلك، وفي كلتا الحالتين، فإن المصور مرتبط بعمان، راسخة بشعبها، وثقافتها، وأرضها (الشكل 7).

إن نقد إدوارد سعيد الشهير للمصورين والكتاب الغربيين أدان نواياهم بأنها تهدف إلى الخط من ثقافات الشرق وتشويه صورتها، خاصة العرب والمسلمين الذين كانوا أهدافاً محددة للامبريالية الثقافية (Said 2003: 13-14). جادل بارجرون في عام 2003 بأن الاستشراق استمر منذ أن فضح سعيد هذا الاتجاه في عام 1978، ولم تتغير المواقف الغربية تجاه الشرق الأوسط إلا بشكل سطحي فقط في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. ومع ذلك، فإن المؤلف يرى في الوقت نفسه بأن استراتيجية الفصل بين الغرب والشرق قد تضاءلت، وإن كانت تدريجياً، خلال القرن العشرين (Barger 2003: 7). وأكد سعيد أن الغربيين قد واصلوا تخيلهم أن شعوب الشرق هي متخلفة أزلياً وإرهابية، والأهم من ذلك، أنهم وضيعون منذ عدة قرون، كل ذلك محاولة للحفاظ على السلطة في المنطقة (Said 2003: 72). بريطانيا، على وجه الخصوص، بنت مفاهيم حول منطقة الشرق الأوسط على أنها بدائية وغامضة من الناحية الجغرافية خلال وقت مبكر من القرن العشرين واستمرت هذه المفاهيم حتى بعد الحرب العالمية الثانية (Culcasi 2010: 586)، وهذا هو السياق الزمني الذي وثق فيه ثيسيجر عمان.

مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، واصلت بريطانيا تأطيرها لدول الشرق الأوسط على أنها قابلة للاحتلال، وخصيصة بيئية، ومحرومة إلى حد كبير من الصناعة. وكانت المفاتيح المحددة للثقافات الشرق أوسطية هي الخلود، والعنف، والغموض، مع تأطير الثقافة العربية الإسلامية بكونها لا يمكن التنبؤ بها وأنها

قابلة للانفجار (Culcasi 2010: 585). إن عمل ثيسيجر يعكس التصور البريطاني للشرق الأوسط في نهاية الحرب العالمية الثانية بدقة، مع عدم وجود تنوع ثقافي واضح يسود مجموعته على الرغم من التنوع الكبير الذي كان موجودا في عمان في هذا الوقت. وعليه، كان ثيسيجر مشاركا عن غير قصد في تغريب شبه الجزيرة، وهو الذي ادعى في كتاباته أنه سعى إلى مقاومته.

في محاولة لتوثيق عمان والمناطق المحيطة بها، لعب ثيسيجر دورا في خلق تصور تبسيطي وضيق حول الأرض يوحي بأنها سهلة الاختراق ثقافيا. التصوير الفوتوغرافي بقدر ما هو وسيلة فنية هو أداة اجتماعية سياسية أيضا (Nickel 2001: 548)، والتحول الذي حدث بين عمل ثيسيجر وعمل بات واضح جدا.

إن الاتصال الذي حدث بين المملكة المتحدة والشرق الأوسط في نهاية الحرب العالمية الثانية حددته الانتهازية السياسية، والعسكرية، والاقتصادية (Eisenstadt and Pollack 2001: 549). كاميرا ثيسيجر كانت أداة غير مقصودة للإمبريالية الثقافية، والتي أعقبتها كاميرا تشارلز بات بالتوثيق. إن المصورين يختلفان اختلافا كبيرا في وصفها للبيئة الطبيعية، والمشاهد الاجتماعية والاقتصادية، والدور العسكري في عمان، مع إعجاب ضحل وناء مارسه ثيسيجر في جميع المواضيع الثلاثة متناقضا مع تشارلز بات، الذي اندمج مع مواضيعه وإن شاب ذلك بعض الغطرسة أحيانا.

المواضيع الطبيعية

رغم أن عمل ثيسيجر كان تكنولوجيا محدودا مقارنة بعمل بات، فإن الصور التي التقطها تدعمها أوصاف تفصيلية مبثوثة في كتبه، مثل هذا الوصف: توقفنا لنستريح قليلا على الرمال، ولم نزعج أنفسنا بالحديث، حتى وقف العوف على أخمصيه وقال لي: 'تعال'. نظرت فإذا ثمة كثنان صغيرة تشكلت عبر الرياح تنتشر في منحنيات متوازية مع الوجه الرئيسي عبر الجزء الخلفي لهذه التلال. وجوهها الحادة كانت جهة الشمال، ولم تجد الجمال صعوبة في الانزلاق إلى

أسفلها. هذه التلال كانت قرميدية اللون، و مبقعة بظلال عميقة الألوان، والرمل الأساسي، الذي ظهر بخض أقدامنا، كان أحمر ذا ظلال باهتة. لكن أهم المظاهر غرابة تمثل في وجود عدد من الحفر العميقة تشبه آثار حافر عملاق، وكانت تختلف عن الكثبان الهلالية الطبيعية، نظرا لأنها لم ترتفع فوق المناطق المحيطة بها، وإنما شكلت تجويفات في أرضية ذات رمال متموجة صلبة. بدت المسطحات الملحية في الأسفل البعيد عنا شديدة البياض (Thesiger 1994: 131).

الشكل الثامن يصور رفاق ثيسيجر وهم يستريحون أثناء عبور الربع الخالي، ووضع جمل متعب في المقدمة وبالتالي تقزيم ما تبقى من عمل في الصورة. تتقاسم السماء والرمال المشهد بالتساوي تقريبا، والصورة تنضح بالغرائية العربية. الطبيعة محددة في هذه الصورة على أنها خام، وجرداء، مع الإبل التي تمثل بلا شك أرضا بمنأى عن التكنولوجيا. كان ثيسيجر مهتما دائما في إظهار أسلوبه في السفر في صوره الفوتوغرافية، وذلك محاولة للفصل بين ثقافة البلدان التي ارتحل إليها وثقافة بريطانيا. كتاباته تعكس رهبة من المشهد الذي يظهر في صوره الفوتوغرافية، ولكنها أيضا تظهر شعورا بأنه ناء عن المكان. باختصار، إنه يعزل عمان من خلال وصف وتصوير أرضها، وناسها، وثقافتها على أنها مختلفة جدا عن العالم الغربي. إنه يجعلها مكانا غرائبيا يحمل سمة وحيدة وهي عدم ملامسته للصناعة. وهكذا فإن الاحترام الذي يظهره ثيسيجر لعمان ليس لجدارة شعبها أو ثقافتها وإنما لمقاومتها النسبية للحدثة، وهي مقاومة كانت سلبية إلى حد كبير، ومحددة جغرافيا.

إن الشيمة المهيمنة على عمل ثيسيجر، بصرف النظر عن وضع مسافة بين الكاميرا والموضوع، هي تقزيم الناس والمباني بالمناظر الطبيعية. يبين الشكل التاسع أسلوبا شائعا في مجموعة ثيسيجر، بظهور رجل مُصغّر بالصحراء. في هذه الصورة، حجم الرجل هو حجم الشجرة البعيدة، بينما الرمل والسماء يهيمنان على القطعة. إن الرجل مجرد من دوره في هذا المكان، وكان ثيسيجر مهتما بوضوح في علاقة الشعب العماني مع الأرض على أنها مختلفة جدا عن تلك التي يعرفها البريطانيون. إن المصور لم يحتف بالرجل الذي يمشي على الرمال، وإنما احتفى بعجز الرجل عن التأثير على الصحراء بأي شكل من الأشكال.

في المقابل، فإن جزءا كبيرا من مجموعة تشارلز بات المكرسة لطبيعة عمان لا تجعل الصحراء موضوعا مهيمنًا. الجزء الأكبر من صور بات الطبيعة يركز على الزهور والحيوانات، ولا يجعل موضوع الصورة متضائلا بحضور البيئة المحيطة. وعلى العكس، تظهر الصور وجود علاقة وثيقة بين المصور والموضوع، كما أن الموضوعات الطبيعية تستغرق الغالبية العظمى من فضاء العمل التصويري (الشكلان 10 و 11).

وخلافا لثيسيجر، كان بات مهتما بإظهار الجمال المتعدد الأبعاد لطبيعة عمان، ونادرا ما يظهر البشر في صورته متضائلين أمام العالم الطبيعي. في معظم الأعمال التي تركز على الطبيعة، يكون البشر غير موجودين. وعلاوة على ذلك، حتى مع الاستفادة من اللون، لقد أظهرت أعمال ثيسيجر المناظر الطبيعية قاحلة حيث الزهور والنباتات نادرة. إن عمل بات الذي يركز على الطبيعة يؤكد وفرة النباتات الغنية التي تنمو في عمان، بما لا يدع مجالا لتذكر صحارى ثيسيجر الميتة. ومع ذلك، فإن مجموعة بات تهمل العلاقة بين الشعب العماني والأرض. فبالرغم من كونه يحترم طريقة الشعب العماني في الحياة ويحتفي بها، فإنه فشل في إظهار كيفية ارتباط الناس بأرضهم بعيدا عن الاحتياجات الاقتصادية. لا ثيسيجر ولا بات عكس العلاقة التكافلية بين الأرض والشعب، فالمصور الأول ركز عمدا على أساليب جعلت الطبيعة مهيمنة على البشر، والمصور الثاني فصل الطبيعة كليًا عن الإنسان، ولم يظهر كيف أن الشعب العماني مارس الزراعة وصيد الأسماك كجزء لا يتجزأ من اقتصاده (الشكلان 12 و 13).

المواضيع الاجتماعية والاقتصادية

من الواضح جدا، أن الشعب العماني تطور اجتماعيا واقتصاديا خلال السنوات التي أعقبت المجموعتين. في عمل ثيسيجر، اقتصاد البلاد ليس واضحا. وخلافا لثيسيجر فإن بات مهتم بشكل كبير بالدور الذي قامت به شركات النفط في تشكيل الاقتصاد العماني. الصور التي التقطها لخرائق النفط في الصحراء تتعارض بشدة مع صور ثيسيجر للمناظر الطبيعية الصحراوية التي لم تلامسها

المدنية. في الشكل الرابع عشر، الرمال والسماء تتقاسمان المشهد كما هو الحال في الكثير من أعمال ثيسيجر، ولكن التأطير المركزي الذي عمله بات لدخان حريق النفط يمثل محور التصوير الكلي لديه. الدخان يربط الأرض بالسماء عاكسا في الوقت نفسه عبء الصناعة على الأرض.

وبالمثل، يظهر الشكل الخامس عشر النفايات الغازية الهائلة التي تطلقها النار في الصحراء. خلافا للنار التي تظهر في الشكل الرابع عشر الذي تم تصويره على مسافة بعيدة ومحددا في المقام الأول بالدخان. في هذه الصورة هو على مقربة من الكاميرا، الأمر الذي يعكس صلة أوثق بين المصور والموضوع. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجزء الأكبر من عمل ثيسيجر لا يوجد به وقت واضح من اليوم، بينما نجد هذه الصورة قد التقطت عند الغسق أو الفجر. التأطير الزمني للنار يخلق تأثيرا فريدا من نوعه لم يتولد من الصور الفوتوغرافية لثيسيجر؛ لأن مجموعة بات تتسم بانفتاح يجعلها تقاوم أي احتمال في أن ينظر إلى عمان على أنها غرائبية تماما. تضمين بات للوقت يجعل موضوعاته في متناول المشاهد؛ فليس هناك مسافة بين المشهد العماني، وأولئك الذين يتعاملون مع هذه الصور.

نظرا لأن الاقتصاد العماني شرع في التوسع منذ بداية السبعينيات في القرن المنصرم وأصبح مترابطا بشكل متزايد مع الأسواق العالمية (Mansur&Treichel 1999: 4)؛ فإن مجموعة بات تظهر دولة نامية لم تعد تعتمد على الزراعة كليا. التغيرات التي وقعت في عمان بين أواخر الأربعينيات وأواخر السبعينيات يمكن رؤيتها بوضوح شديد حين نضع المشاهد الصحراوية الجرداء التي يتضاءل أمامها الإنسان في مجموعة ثيسيجر جنبا إلى جنب مع الصور الفوتوغرافية لبات و التي تصور الأرض ذاتها و لكنها تحترق تحت نار النفط. لم تكن الطبيعة هي سيدة المشهد وقت زيارة بات لعمان، فالصناعة كانت قد بدأت الإحلال.

جزء كبير من شبه الجزيرة العربية كان رافضا السوق العالمية حتى العقود الوسيطة من القرن العشرين (Petersen 2004: 10-11). من نواح عدة، عززت الطبيعة المنغلقة للاقتصاد العربي من مواقف المستشرقين، وهذه المواقف لا تزال

قائمة على الرغم من اندماج الاقتصاد العربي مع الغرب. عمان وغيرها من دول الخليج العربي شهدت نموا سريعا خلال السبعينيات من القرن الماضي، مما كان له تأثير شديد على جميع المشاهد الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية، والسياسية، لشعوب المنطقة؛ فقد عززت سرعة التغيرات وتدفق الأموال إلى الاقتصاد من البنية التحتية الاجتماعية المحصنة التي تحدثت تقاليد قديمة تتعلق بأدوار الأسرة والمساواة بين الجنسين (Amin 1978: 22-23). بالنسبة لأية أمة، فإن التنمية الاقتصادية السريعة تشكل عائقا كبيرا للقيم والممارسات التقليدية، ولا شك أن عمان كافحت بوضوح في خلق علاقة حساسة بين نمو اقتصادها وثقافتها التقليدية.

الأسرة والعلاقة بين الجنسين

مع التطور الاقتصادي في عمان تعززت المساواة بين الجنسين في المجتمع العماني (Moosa 1999: 11). تقليديا، فإن النساء في عمان يتزوجن خلال سنوات المراهقة، وينجبن أطفالا في تتابع سريع. تمتع العمانيون دائما بارتفاع معدل المواليد، ومعدل وفيات منخفض نسبيا، ونتج عن ذلك نسبة عالية من الأجيال الشابة بين السكان. ومع ذلك، فإن بُنى السلطة الأبوية التي فرضتها الشريعة الإسلامية ما زالت مستمرة، ومن الصعب أن تحقق المرأة المساواة في مجالات السياسة، والوضع القانوني، والعمل. رغم ذلك، فإن الحركات النسوية الإسلامية التي استندت على القرآن في دعم المساواة بين الإناث كان لها تأثير لا يمكن دحضه على الدور الاجتماعي للنساء والفتيات في عمان، وهذه التغيرات كانت واضحة في وقت مبكر من السبعينيات (Eickelman 1993: 652-653).

إن النساء والفتيات شبه معدومات في مجموعة تيسيجر؛ في حين نجده يركز بشكل كبير على الرجال والفتيان في صوره الفوتوغرافية. والحقيقة أن موضوع الجنس عند تيسيجر يشكل جانبا من ازدواجية شخصيته وغموضها. وتظهر سيرته الذاتية وقصص رحلاته بوضوح أن حياته كانت ذكورية، بمعنى أنه كان 'أكثر ألفة إلى صحبة الذكور'، كما أخبر، بنفسه، جوستين ماروزي ذات

مرة (Marozzi 1988: 3). ويبدو أن ثيسيجر لم يكن فقط أعزب طوال حياته، لكنّه أيضاً كان كارها للنساء، كما يدّعي مايكل أشر (Asher 1994: 14). والواقع، أن ثيسيجر، في سيرته الذاتيّة، عن عمد أو بشكل عفوي، يعطي القارئ بعض الأدلّة على كرهه للنساء. منذ البداية، في طفولته، نخبرنا أنّه عندما كانت عائلته في الحبشة، كان نادراً ما يلتقي بأطفال بريطانيين آخرين، وأن الطّفلين اللذين رآهما في ذلك الوقت، كانا للقنصل البريطاني في أديس أبابا' لكنهما كانتا ابنتين ولم يكن لهما أيّ دور في حياته. وعندما ذهب إلى المدرسة، في إنجلترا وجد نفسه فجأةً في 'حشد من أربعين ولداً'. وهناك، عاش ظروفًا صعبة؛ لأن ناظر المدرسة كان رجلاً 'ساديًا' أعزب، وكان يضربه ويجبره أن 'يركع عارياً' بجانب سريره. كذلك يؤكّد ثيسيجر أنّه في كلية إيتون، وهيكلية مخصصة للذكور فقط، وتحظر النساء من دخولها، جرّب معظم 'التأثيرات التكوينيّة' في حياته (Thesiger 1987: 66-69). ومثل هذا المجتمع الذكوري الذي ألفه منذ صباه، عايشه أيضاً أثناء دراسته في أكسفورد، لكن هذه المرة برضاه واختياره. في كليّة ماجدولين اختار ثيسيجر دراسة التاريخ العسكري، وكانت 'تجربة مرضية'، حسب قوله، تحت إشراف 'رجل كان لا يسمح لطالبات الجامعة أن يدخلن فصله' (Thesiger 1987: 80). وفي شيخوخته، عندما سُئل ثيسيجر عما إذا كان أسف في أيّ وقت ما على عدم زواجه، قال إنه 'كان لديه اهتمام جنسيّ ضئيل جداً' (Attalla 1994: 260). وكل هذا العزوف عن النساء يفسر لنا غياب المرأة العمانية في صور ثيسيجر.

وعلى العكس من ذلك، نجد في مجموعة بات العديد من صور النساء والفتيات إضافة إلى الرجال، ويظهرون جميعاً متفاعلين مع بقية أفراد المجتمع (الشكل 16). الشكل السادس عشر يظهر امرأتين عمانيّتين تمشيان في الصحراء بين مجموعة من الرجال غير منقبات و يرتدين ملابس ملونة. ملابسهن الزاهية وموقعهن المركزي يجعلانها نقطة محورية واضحة في الصورة، وكونها بين ظهراي الرجال والأطفال يدل على حالة المرأة العمانية خلال السبعينيات؛ إذ أنها كانت تتمتع بقدر أكبر من الحرية الاجتماعية وإن كان دورها متمركزاً على الزوجية والأمومة. ولا يظهر في مجموعة بات أي نوع من الاضطهاد أو الدونية؛ فالمرأة تبدو ذات سلطة ومكانة في المجتمع. و مرة أخرى، يظهر لنا في عمل ثيسيجر

المناظر الطبيعية تهيمن على جميع البشر، إضافة إلى هيمنة مشهد الرجل على مشهد المرأة التي لا تكاد توجد في المجموعة إلا نادرا (الشكل 17).

الشعب والثقافة

كلتا المجموعتين تظهران الشعب العماني غرائبيا نوعا ما. ورغم أن بات لا يظهر في عمله الاقتصاد العماني غرائبيا، فإن صورته الفوتوغرافية للناس تمثل العمانيين رجالا ونساء وأطفالا منفصلين عن الثقافة الغريبة. ومع ذلك يظهر الناس في المجموعتين على نحو مختلف؛ فمن الواضح أن تيسيجر يظهر الرجل العماني في حالة اجتماعية واقتصادية مزرية، مرتديا ملابس قذرة وبالية تثير الشفقة (الشكل 17)، بينما يظهر بات الناس يتمتعون بالحيوية والسعادة (الشكل 18).

الشكل السابع عشر يظهر رجلا عجوزا، وجهه نحيل ومتجهم، ومجموعة تيسيجر في الحقيقة تؤوي عشرات الصور الماثلة. الشكل الثامن عشر من مجموعة بات يظهر صبيا صغيرا، أسنانه مشرقة وجلده صاف، ويبدو معافى وسعيدا. لقد تحسنت الحالة الاجتماعية والاقتصادية للشعب العماني بشكل كبير وسريع في السنوات التي تفصل المجموعتين، والشكلان السابع عشر والثامن عشر يمثلان تحولا إيجابيا في مجال الرعاية الصحية وغيرها من البنى التحتية والذي تحقق بعد 1970م. إن عمان في القرن الحادي والعشرين تقف في صف الدول النامية العشرة الأولى من حيث الرعاية الصحية والتعليم، وقد حدثت كل هذه التغيرات في بضع سنوات فقط أثناء أخذ الصور الفوتوغرافية لبات، متزامنة مع الطفرة النفطية التي أثرت على شبه الجزيرة العربية في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات (Lancaster 2003: 31). لقد بدأت حقول النفط في عمان إنتاجها عام 1967، محولة البلاد من كونها واحدة من أكثر دول العالم حرمانا تكنولوجيا، وتربويا، واجتماعيا إلى كونها نموذجا حقيقيا للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في غضون جيل واحد (Curtis 1995: 49).

إبان زيارة تيسيجر لعمان، كان عدد السكان في البلاد تغلب عليه الشيخوخة والأمية. وكانت الرعاية الصحية غير موجودة، ومعدل وفيات الأطفال كان عاليا.

ريتشارد كرتيس يصف حالة التخلف الذي عانت منه عمان خلال معظم القرن العشرين كما يلي: «رغم أن الجبال الوعرة والشواطئ الواسعة من بلادهم هي جميلة بشكل مذهل، فإن معظم العمانيين كانوا يعيشون في عزلة نسبية في واحات نخيل صغيرة يمكن الوصول إليها فقط عبر ممرات المشاة، أو في قرى صيد السمك التي لا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة القوارب على طول 1056 ميلا من سواحل بحر العرب والخليج العربي» (49: 1995). إن العزلة التي تحظى بإعجاب واضح في عمل تيسيجر كانت أيضا عاملا في إدامة سوء الرعاية الصحية، والأمراض المتفشية، والبنية التحتية الهشة لعمان خلال الخمسينيات والستينيات.

إن مجموعة بات تعكس شعبا يتمتع بالصحة والثراء الاقتصادي، والذين تحسنت نوعية حياتهم دون شك بفعل الانفتاح والصناعة التي طالما شجبتها تيسيجر بشكل صارخ في كتبه وصوره. مجموعة بات سبقت بوقت قليل أول أربع خطط خمسية عززت من مستويات إنتاج النفط جنبا إلى جنب مع أسعار النفط، وبناء الوزارات الجديدة، ومراكز التسوق، والمدارس، والمستشفيات، والمطارات، في غضون عقد واحد فقط (35: 2003 Lancaster). مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في عمان جاءت أيضا التحولات السياسية، وبناء جيش لعب دورا متوازنا في تحقيق الأجندة الوطنية.

السياسة والعسكرية

التصوير العسكري يجعل القتال، والأسلحة، والمعركة أمورا سهلة المنال (3: 1989 Moeller). في نص لها حول التصوير الفوتوغرافي العسكري في القرن العشرين، تزعم سوزان مولر بأن تقدم أية أمة من السهل النظر إليه عبر صور الحرب، لأنها تصور التحول في السياسة، والثقافة، والمجتمع في وقت واحد (4: 1989). ولدت موجة القومية العربية التي وقعت خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين ارتباطا لا ينفصم بين السياسة والحكم العسكري (146: 1999 Salem). بينما كانت قضايا القوى الإسلامية المتنافسة، والتغريب، والاستثمار الأجنبي، والديمقراطية تتصارع في معظم منطقة الشرق الأوسط،

كانت شبه الجزيرة العربية تحاول أن تركز على اقتصادها، والعالم السياسي لعمان كان لا يزال حيويًا ومتقلبًا في وقت زيارة بات.

في أعقاب الحرب العالمية الأولى، عادت عمان ومعظم الأراضي العربية الأخرى إلى حدودها الجغرافية والتشردم السياسي الذي حدث خلال القرون الوسطى المتأخرة (Ismael and Ismael 1999: 138). رسم البريطانيون معظم حدود منطقة الشرق الأوسط في عام 1922 في مؤتمر بغداد، ولم تكن الحدود معرفة ثقافياً ولا اقتصادياً. يكتب طارق إسماعيل و شريكته «لم تكن الحدود مستندة على انقسامات جغرافية طبيعية، أو لغوية أو دينية، بل كانت وقائع سياسية وليست جغرافية أو ديموغرافية، وكانت جزءاً من تصميم بريطانيا الكبرى لمنع أي وحدة وطنية للعرب عن طريق إنشاء أنظمة متنافسة ولكنها موالية للغرب في العراق والكويت والمملكة العربية السعودية» (1999: 133). إن الحدود المرسومة في العشرينيات من القرن الماضي ساهمت بشكل كبير في القومية المزدوجة التي من شأنها أن تحدد إلى حد كبير الشؤون السياسية في عمان وغيرها من دول الشرق الأوسط لعدة عقود متتالية.

حتى أواخر الستينيات، فإن عمان، والجزء الأكبر من الشرق الأوسط قد تحدد بالأهداف المتنافسة للقومية العربية والقومية المحلية. السلطة السياسية كانت متجذرة في مؤسسات الدولة، ولكن الحدود السياسية التي فرضتها على المنطقة الدول الغربية مثلت مظهراً ملموساً من البناء البريطاني للهوية العربية (Manea 2005: 111)؛ مما نتج عنه الحركة القومية العربية التي طالبت بهوية الشعوب العربية ومصيرها المشترك. في ذلك الوقت من زيارة ثيسيجر، تشكلت جامعة الدول العربية، ولكنها بقيت غير فعالة إلى حد ما على الساحة العالمية حتى تم إنتاج النفط ضمن خطط استراتيجية على مدى عشر سنوات في وقت لاحق (Ismael and Ismael 1999: 132). الميول السياسية في عمان اختلفت اختلافاً كبيراً، ولم يكن هناك التحام بين الدولة والجيش في نهاية الحرب العالمية الثانية. الشكل التاسع عشر لثيسيجر يصور رجلاً كهلاً يحمل بندقية ويرتدي خنجراً، وكأنه خارج للمصيد أو متسلح لحماية نفسه ضد اللصوص أو قطاع الطرق، وفي كلتا الحالتين لم يكن جزءاً من نظام عسكري رسمي.

خلال الستينيات، تحدت الحالة السياسية والعسكرية لعمان بتمرد ظفار في الجنوب والذي كان بين عامي 1962 و 1975. الثورة تم إخمادها بالتدخل البريطاني خلال السنوات الأولى من السبعينيات، وكان هذا هو السياق الذي أخذت فيه صور بات العسكرية. الشكلاان التاسع عشر والعشرون يظهران التقدم العسكري الذي أحرزته عمان منذ مطلع السبعينيات، بمشهد واضح في التنظيم العسكري والابتكار التكنولوجي. إن تولى صاحب الجلالة السلطان قابوس مقاليد الحكم في عام 1970 مثل تحولا في الأجندة الاجتماعية والسياسية للدولة، وأثبت كيف أن السياسات التقدمية يمكن أن تعزز رفاه الشعب العماني.

رغم أن التقدم البارز لعمان وقع خلال الثمانينيات والتسعينيات، حيث تطورت مستويات الرعاية الصحية، والتعليم، والإسكان بشكل كبير، كان التطور الذي بدأته عمان خلال السبعينيات واضحا في أعمال تشارلز بات. بين عامي 1970 و 1975، بدأت عمان إنهاء منهجية الممارسات السياسية والاقتصادية الانعزالية وشرعت في استكشاف علاقات أوثق مع الدول المجاورة (O'Reilly 1998: 71). وعليه، فإن عمل بات يوثق دولة راسخة في التطور السريع والاندماج في الاقتصاد العالمي، باقتراب ماثب اتخاذ المصور مع موضوعا تهم مثلا القضاء على الحواجز بين عمان وبقية دول العالم.

على الرغم من خلفية تيسيجر العسكرية، لا يوجد في عمله تركيز مكثف على الجوانب العسكرية أو السياسية في عمان. لم يكن تيسيجر مفتونا بشؤون عمان السياسية، أو الاقتصادية، أو العسكرية خلال زيارته؛ لأنه بالنسبة له فإن أيا من هذه الأمور كان يعارض فكرته حول ضرورة بقاء شبه الجزيرة العربية بعيدة عن العالم الصناعي المتمدن. و خلافا لتيسيجر، فإن بات كان مهتما جدا بالشؤون العسكرية للدولة؛ ربما لأنه كان يعمل في الجيش العماني في ذلك الوقت الذي أخذ فيه صور الفوتوغرافية. لم تكن هناك مسافة بين الكاميرا والأسلحة لأنه لم تكن هناك مسافة بين بات والحرب.

الخلاصة

إن التصوير الفوتوغرافي دعم حركة الفن المفاهيمي خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، في مناخ استجاب إلى حد كبير للعولمة الناشئة، والقلق السياسي، و التأثير المزدهر لوسائل الإعلام (Diack 2001: 14). المقارنة بين عمل بات وعمل ثيسيجر تعكس النسيج الاجتماعي المتناسك للشعب العماني خلال الفترة بين الخمسينيات والسبعينيات من القرن الماضي. إن التباين الكبير بين تصوير كل من ثيسيجر وبات لعمان، بأرضها وشعبها وثقافتها يثبت بوضوح التغيرات الفعلية في عمان، كما يظهر التحولات التي حدثت في المفاهيم البريطانية حولها.

في الوقت الذي زار فيه بات عمان، كانت الدولة تشرع في استقلالها الاجتماعي والسياسي وتحسين نفسها على نحو لم يسبق له مثيل كلاعب رئيسي في السوق العالمية. إن عدم وجود مسافة بين كاميرا بات والمواضيع التي صورها يشير إلى انحسار عزلة عمان على المسرح العالمي، لا سيما حين نقارنها مع صور ثيسيجر ذات الصبغة الغرائبية. كان لدى ثيسيجر إعجاب مشهود به لشبه الجزيرة العربية، ولكنه كان إعجاباً بأرض بدائية ما كان لها أن تتقدم. في صور الفوتوغرافية التي تركز على الطبيعة، الأرض تسيطر على الناس، والمباني، والحيوانات؛ الأرض هي المركز، والأشياء الأخرى هامشية. في عمل بات، يوضع الطبيعي جنباً إلى جنب في كثير من الأحيان مع الصناعي على نحو يظهر تدخل التكنولوجيا بشكل واضح في المناظر الطبيعية التي بدت غير ممسوسة في صور ثيسيجر.

بوضع بدائية عمان، و شعبها المعزول، و عدم تطورها الاجتماعي و الاقتصادي على قاعدة يضرب بها المثل، فإن عمل ثيسيجر جعل من القوى التي صيرت حياة العمانيين بائسة أمراً غرائبياً يغوي المشاهد الأوروبي و يلبي فضوله. ومع ذلك، كان ثيسيجر حازماً في موقفه من التقدم، أكان في منطقة الشرق الأوسط أو المملكة المتحدة أو أي مكان آخر، و قد ندد كثيراً بالدول الغربية على أنها «وحشية» ومصيرها الهلاك في النهاية: «لقد بدا لي من غير الخيالي كلياً، الافتراض أن حضارات اليوم إذا آلت إلى الاختفاء تماماً كما حدث لحضارتي بابل

والمملكة الآشورية، فإن كتب التاريخ المدرسية، لألفي سنة من الآن، قد تركزت بعض الصفحات للعرب، دون أن تذكر للولايات المتحدة الأمريكية شيئاً» (Thesiger: 1994: 89).

إن ثيسيجر يعلن مصرا باستمرار أن الصحراء العربية كانت مدينة فاضلة من نوع ما، وكلماته تذكرنا بشكل وثيق بأوصاف المستعمرين الأوروبيين لأميركا. كان الربع الخالي لثيسيجر مكانا مثاليا، لأنه كان قاسيا وخطيرا، وقوته وجاذبيته نشأت في المقام الأول من مقاومته للجشع الرأسمالي (Hout 2000: 131). ومع ذلك، فإن أوصاف ثيسيجر وصوره لعمان قدمت قناة مفتوحة من خلالها تمكنت الحضارة الغربية من استكشاف البلاد والتسلل إلى أرض أراد ثيسيجر بشدة أن يحميها منها.

حين زار تشارلز بات عمان ووثق تفاعله مع الأرض، والناس، والجيش، كانت اليوتوبيا المحتملة للمكان قد اختفت تماما. عمل ثيسيجر يعكس توق رجل غربي للعزلة والتردي الاقتصادي. الصور التي التقطها تظهر عمان وشعبها على أنها أرض موعلة في النأي، لأنه وعلى نحو عفوي لم يرد تلطيخ رغبته في عزل الأماكن العذراء عن دمار الحضارة الغربية، ولكنه في النهاية هذا ما فعله بالضبط من خلال إظهار قدر أكبر من عمان إلى العالم. ومع ذلك، عند المقارنة بين المجموعتين، فمن الواضح أن الشعب العماني في صور بات استفاد كثيرا من المكاسب الاقتصادية التي تحققت باكتشاف النفط خلال السبعينيات. ورغم أن الناس في صور ثيسيجر يظهرون قانعين، هم معزولون ومثقلون على ما يبدو بضغوطات بلادهم. وهذا عكس ما تظهره صور بات إذ يبدو الناس فيها أصحاء، وسعداء، و مفعمين بالحياة. و على الرغم من أن محدودية التكنولوجيا في عهد ثيسيجر كانت دون شك عاملا مؤثرا وراء هذه الاختلافات، فإن الناس والمناظر الطبيعية ظهرت في صورته على نحو مماثل، حتى في اللون؛ متجهمة ومتضائلة أمام الرمال والسماء.

إن مجموعة ثيسيجر تنضح بصور تكشف عن شعب معزول، يعيش في أرض جاحمة تحت رحمة الصحراء، بينما تكشف مجموعة بات عن عزيمة متقدة شهدت عمان خلال السبعينيات، مستعينة بالقوة الاقتصادية والاستراتيجية

السياسية في تحصين بنيتها التحتية الوطنية وجلب التماسك و الوحدة إلى ثقافتها. ورغم أن صور بات المتعلقة بيران النفط تشير إلى تفاقم هيمنة الإنسان على الطبيعة، فإنها تمثل في الوقت نفسه قدرة العمانيين على تقوية دولتهم، واقتصادهم، وأنظمتهم الاجتماعية. وكانت المدينة الفاضلة التي يحلم بها تيسيجر غير ملائمة لشعب كان يعاني من المرض والفقر، و غياب البنى التعليمية و الصحية.

قائمة المراجع

- Amin, Samir.1978.The Arab nation.Zed Press, London.
- Asher, Michael.1994.Thesiger: A Biography. Viking, London.
- Attallah, Naim. 1994.Speaking for the Oldie.Quartet Books, London.
- Azoulay, Ariella.2005. The Ethic of the Spectator: The Citizenry of Photography. *Afterimage* 33.2: 38-44.
- Bargerion, Carol L.2003. The Middle East: Some New Realities and Old Problems. *International Social Science Review* 78.1-2: 5-21.
- Blankenhorn, Raina.2012.Three views of Oman. Broadway, New York.
- Byrnes, Sholto.2009. The Silence of the Sands.*New Statesman* 20: 58-59.
- Cocker, Mark.1992.Loneliness and Time: British Travel Writing in the Twentieth Century. Secker & Warburg, London.
- Culcasi, Karen. 2010. Constructing and Naturalizing the Middle East.» *The Geographical Review* 100.4: 583-597.
- Curtiss, Richard H.1995. Oman: a Model for All Developing Nations. *The Washington Report on Middle East Affairs* Aug: 49.
- Diack, Heather.2011. Nobody Can Commit Photography Alone: Early Photo conceptualism and the Limits of Information. *Afterimage* 38.4: 14-19.
- Eickelman, Christine.1993. Fertility and social change in Oman: Women's perspective.*The Middle East Journal* Autumn 47. 4: 652-666.
- Eisenstadt, Michael, and Pollack, Kenneth M.2001. Armies of Snow and Armies of Sand: the Impact of Soviet Military Doctrine on Arab Militaries. *The Middle East Journal* 55.4: 549-578.
- Hout, Syrine C.2000. Grains of Utopia: The Desert as Literary Oasis in Paul Bowles's the Sheltering Sky and Wilfred Thesiger's Arabian Sands. *Utopian Studies* 11.2: 112-136.
- Hughes, Jonnie.2001. The Wanderer Retires. *Geographical* Sept: 40.
- Ismael, Jacqueline S., and Tareq Y. Ismael. 1999. Globalization and the Arab World in Middle East Politics: Regional Dynamics in Historical Perspective. *Arab Studies Quarterly* 21.3: 129-144.
- Lancaster, Pat.2003. Oman Is Different.*The Middle East* Apr: 31-41.
- Manea, Elham. 2005.Regional politics in the Gulf: Saudi Arabia, Oman, Yemen.Saqi Books, London.
- Mansur, Ahsan and Treichel, Volker.1999.Oman Beyond the Oil Horizon : policies toward sustainable growth. International Monetary Fund,Washington Dc.
- Marozzi, Justin. 1988. Plain Water after Cocktail of High Adventure: Lunch with the FT.*Financial Times*21 Nov: 3.
- Moeller, Susan D.1989.Shooting War: Photography and the American Experience of Combat. Basic Books,.New York.

- Moosa, Samira M.1999. New Trends in Home Economics in the Sultanate of Oman. Journal of Family and Consumer Sciences 91.5: 11-14.
- Nickel, Douglas R.2001. History of Photography: the State of Research. The Art Bulletin 83.3: 548-558.
- North, Michael.2005.Camera Works: Photography and the Twentieth-Century Word. Oxford University press,Oxford.
- O'Reilly, Marc J.1998.Omanibalancing: Oman Confronts an Uncertain Future. The Middle East Journal 52.1: 70-84.
- Petersen, Tore. Richard Nixon.2009.Great Britain and the Anglo-American Alignment in the Persian Gulf and Arabian Peninsula. Sussex Academic Press,Sussex.
- Peterson, J. E.2004. Oman>s Diverse Society: Northern Oman. The Middle East Journal 58.1: 32-45.
- Reeve, Catharine and Sward, Marilyn.1984.The new photography: a guide to new images, processes, and display techniques for photographers. Prentice-Hall,New York.
- Said, Edward.2003.Orientalism. Penguin,London.
- Salem, Paul. 1999. Politics and Culture: Toward an Arab Agenda for the 21st Century. Middle East Policy 6.4: 146-156.
- Thesiger, Wilfred.1994.Arabian Sands. Motivate,Dubai.
- Thesiger, Wilfred.1987.The Life of My Choice. Collins, London.

– الأشكال :

- جميع الأشكال من مجموعة تشارلز بات تم استرجاعها في 5 أكتوبر 2012 من:
<http://www.sant.ox.ac.uk/mec/mecaphotos-butt-oman.html>.
- جميع الأشكال من مجموعة ويلفرد ثيسيجر تم استرجاعها في 5 أكتوبر 2012 من:
<http://www.prmprints.com/collection/2813/thesiger-collection/arabia/page/1/view/63>.

الصور المختارة



(شكل 2)



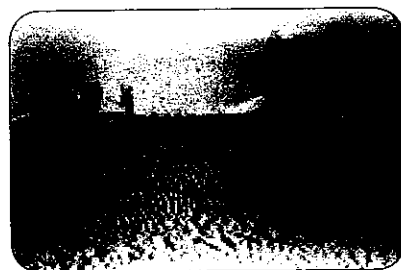
(شكل 1)



(شكل 4)



(شكل 3)



(شكل 6)



(شكل 5)



(شكل 7)



(شکل 8)



(شکل 10)



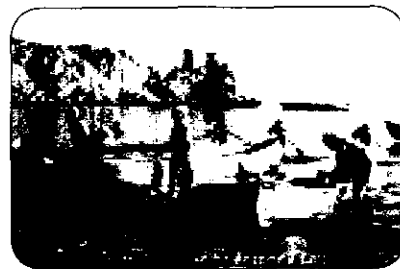
(شکل 9)



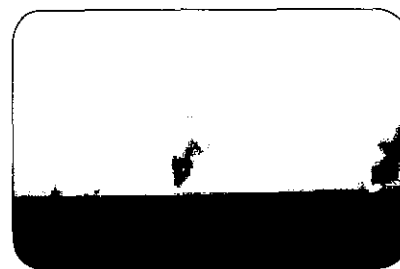
(شکل 12)



(شکل 11)



(شکل 13)



(شکل 14)



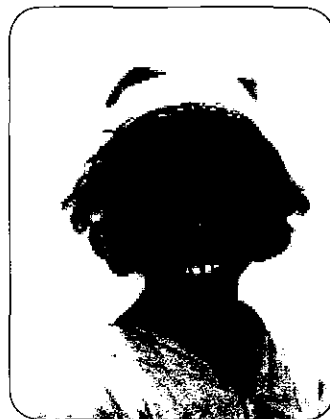
(شکل 15)



(شکل 16)



(شکل 17)



(شکل 18)



(شکل 19)



(شکل 20)



(شکل 21)

فَضُولُ مَنَزَعَاتِ

أوضاع نجد والحجاز وعسير خلال تقرير عثماني عام 1278هـ/1861م

ترجمة د. سهيل صابان

قسم التاريخ - كلية الآداب جامعة الملك سعود

أهمية التقرير وتاريخه

التقرير محفوظ في الأرشيف العثماني في تصنيف A.MKT.UM.522/36 وتاريخه (جمادى الأولى 1278هـ/نوفمبر 1861م)، ويقع في أربع صفحات من القطع الكبير. وقد كتب بخط الرقعة الجميل. وهو واضح ومقروء بدرجة كبيرة. إلا أن بعض الكلمات لم تكن واضحة للباحث في البداية؛ بسبب رداءة تصويرها. ثم تمكنا من فكها. والأصل في مثل هذه التقارير المرسلة من الحجاز إلى الباب العالي أن يشترك في تدوينها وعرضها والي الحجاز وأمير مكة المكرمة⁽¹⁾. أما هذا التقرير فقد أعد وأرسل من قبل أخ أمير مكة المكرمة الشريف علي بن عبد المعين⁽²⁾ والوكيل المساعد لإمارة مكة المكرمة محمد زكي⁽³⁾.

(1) انظر على سبيل المثال الوثائق الآتية: لأرشيف العثماني، تصنيف Y.EE.17/94, Y.A.HUS.232/62, Y.MTV.62/27, 172/37

(2) علي بن عبد المعين بن عون بن محسن، أخ أمير مكة الشريف محمد. عين في مجلس والا (مجلس الأحكام العدلية الأعلى) في إستانبول (بعد 7 رجب 1278هـ/ 8 يناير 1863م). وبقي في إستانبول إلى أن طلب نقله على مكة المكرمة؛ بسبب مرض أصيب به فيها (في 20 شوال 1285هـ/ 2 فبراير 1869م). الأرشيف العثماني، تصنيف

A.MKT.MHM.433/73. A.MKT.UM.531/32

(3) محمد زكي أفندي، ابن السيد أحمد زكي أفندي: له ترجمة مفصلة في إحدى تصنيفات الأرشيف العثماني.

ولم يتضح للباحث ما إذا كان التقرير قد أعد بطلب من الباب العالي أو بمبادرة شخصية من المعدّين. ومهما يكن من أمر فإن المنطقة كانت تعاني بعض المشاكل السياسية والاجتماعية، التي تطلبت المركزية في إستانبول في صورة واضحة من الأمر، وبالتالي تصدر أوامرها للمسؤولين الإداريين في المنطقة بإيجاد حلول لها، علماً أن معدي التقرير قد ذكروا في نهاية كل موضوع من الموضوعات الواردة في التقرير رأيهما في القيام بالحل الأمثل للمشكلات التي تحدثا عنها. ومما يجدر ذكره هنا أنهما وجها انتقادات بناءً لبعض سياسات الحكومة في المنطقة. مثل: توحيد أجرة الجمالين دون النظر إلى انتهاءاتهم القبلية، والاختلاسات المالية التي تقع في مخصصات الجند، وعدم انتظام العساكر على النحو المطلوب.. إلخ؛ ولهذا السبب فإذا استثنى رأيهما في بعض الأمور السياسية المتعلقة بنجد والتي تعكس رأي الدولة العثمانية إليه، فيمكن القول بمصداقيتهما فيما عرضا فيه من موضوعات، ولا سيما أنهما وجها انتقادات إلى سياسة الدولة ذاتها، كما سبق بيانه. يضاف إلى ذلك وبالنظر لكونهما أقرب الأقربين لوالي الحجاز وأمير مكة المكرمة، فقد كانا على اطلاع تام بأوضاع الحجاز وعسير ونجد في تلك الفترة.

وتكمن أهمية التقرير في عرض بعض المعلومات عن الحجاز ونجد وعسير في تلك الفترة، ووجهة نظر التقرير في الأوضاع العامة في الحجاز، وحركة المقاومة للعثمانيين في عسير، وبعض أعمال الإمام فيصل بن تركي وابنه الإمام عبد الله في نجد، والتدابير التي كان صاحبها التقرير يريان اتخاذها من لدن الباب العالي، إزاء تلك الأعمال والأوضاع في المنطقة.

وعلى الرغم مما عرضه التقرير من معلومات عن أوضاع العساكر وما يمت إليها بصلة، غير أنها أكدا في التقرير بأن الحلول العسكرية غير ذات جدوى، وأنه لا بد من استمالة شيوخ القبائل نحو الدولة. وهذا الذي حصل بالفعل بعد مدة

ومنها أنه من مواليد مكة المكرمة (20 ذي الحجة 1252هـ / 27 مارس 1837م). عين معاوناً (وكيلاً مساعداً) لإمارة مكة المكرمة (في 26 محرم 1275هـ / 5 سبتمبر 1858م) بدلاً عن خليل باشا. ومنح الوسام المجيدي (في 1276هـ / 1859م). وله تقارير أخرى قدمها إلى الباب العالي أثناء توجهه إلى إستانبول (1276هـ / 1859م).

الأرشفيف العثماني، تصنيف

A.DVN.MHM.29/30. A.MKT.DV.163/70, 178/31, 380/99. A.MKT.NZD.312/79, A.MKT.UM.324/83, 376/75, 410/64. DH.SAID.d.159/475. I.DH.411/27245. I.MMS.17/744

من الزمن (في عام 1284هـ/ 1868م)؛ إضافة إلى القيام باستمالتهم، فقد تنبعت الحكومة إلى ضرورة تثقيف المجموعات القبلية القاطنة في المنطقة بالأمور الدينية وضرورة تعليمهم مبادئ القراءة والكتابة؛ حيث كلفت مجموعة من طلاب العلم بالتوجه إلى المناطق القبلية التي غالباً ما كانت تقع فيها المقاومة للإدارة، وتتعرض القوافل التجارية فيها للنهب والسلب، ويخاف عابرو السبيل العبور منها. فكانت النتيجة مثمرة، ما أدى بالدولة إلى تكثير عدد المكلفين بتثقيف القبائل⁽⁴⁾.

محتوى التقرير

جاء التقرير تحت العنوان الرئيس: «تقرير عن منطقة الحجاز المباركة». وقسمت العناوين الفرعية الواردة في داخل التقرير على النحو الآتي:

- 1 - معلومات عن عربان حرب.
- 2 - معلومات عن أوضاع عسير.
- 3 - معلومات عن أوضاع نجد.
- 4 - معلومات عن أوضاع قبائل العربان القاطنين في أطراف مكة المكرمة.
- 5 - معلومات عن أوضاع أصناف العساكر القاطنين في منطقة الحجاز.
- 6 - أوضاع حكومة مكة المكرمة.

والحقيقة أن الموضوع الأساس الذي تضمنه التقرير من كل تلك التفاصيل هو عدم مقدرة العساكر العثمانيين في الحجاز على القيام بأداء واجهم تجاه أعمال القبائل، التي باتت في زيادة مضطردة، سواء في الحجاز أو في نجد أو في عسير. والسبب الأساس في ذلك بحسب التقرير عدم توافر الإمكانيات المالية المطلوبة. وتشمل تلك الإمكانيات مصروفات الجيش، ومخصصات العساكر العينية والنقدية.. إلخ. مع الإشارة إلى أنه حتى تلك المخصصات لا تفي بالأغراض

(4) حول هذا الموضوع بشيء من التفصيل انظر مبحث: الجانب التثقيفي للقبائل الحجازية في العهد العثماني، من كتاب: مكة المكرمة والمدينة المنورة/ سهيل صابان. - الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1426هـ. ص 154 وما بعدها

المطلوبة، لأنها كانت لا تصل إلى أصحابها من العساكر، وتعرض للاختلاس، ولا يصل منها إلى أيديهم إلا نصفها؛ على الرغم من أن الدولة العثمانية كانت تدفع مبالغ كبيرة كمخصصات لشيخ القبائل؛ بغية توفير الأمن بين الحرمين الشريفين، وتوقيف الأعمال المناوئة عن القيام بالتمرد في وجه الدولة.

واشتكى صاحب التقرير أيضاً من عدم انتظام العساكر على النحو المطلوب في مهماتهم العسكرية؛ بسبب تدميرهم من عدم حصولهم على ما يسد رمق عيشهم. وقد حمل التقرير شكاوى للصدر الأعظم عن سوء الأوضاع في الحجاز. حيث يذكر صاحب التقرير في نهاية كل فقرة أو شكوى أن القيام بتعديل الوضع منوط برأي الصدر الأعظم.

كما أشار التقرير إلى عدم إنصاف الدولة في التعامل مع القبائل التي تقوم بنقل الغلال والمهمات الحكومية بالإبل، سواء من جدة إلى مكة المكرمة أو من ينبع إلى المدينة المنورة أو من غيرهما. ففي الوقت الذي كانت تدفع أجرة نقل حمولات الإبل بمبالغ معينة في الحجاز، كانت تدفع ثلاثة أو أربعة أضعاف ذلك لقبيلة حرب، مما أدى الأمر إلى تدمير تلك القبائل من تصرفات الحكومة. وهذا يدل في الوقت ذاته على احتراز الحكومة من قبيلة حرب.

وأوضح معدّ التقرير أن الحلول العسكرية غير ذي جدوى في إخماد التمرد الذي كانت القبائل الحجازية تقوم به في وجه الدولة. وأشار إلى أن الحلول السلمية، واستمالة شيخ القبائل، ومنحهم الخلع والأموال كانت أكثر فائدة من القيام بأعمال عسكرية ضدها.

ومما يجدر ذكره هنا أن مصطلح «الإصلاحات» الوارد في التقرير و«المصلحة» يعني الحملة العسكرية. ومعظم الحملات العسكرية تسمى بالمصلحة. مثل المصلحة النجدية التي تعني الحملة العسكرية. وقد اتضح هذا للباحث من خلال مجموعة كبيرة من وثائق الأرشيف العثماني⁽⁵⁾. منها على سبيل المثال: حملة مدحت باشا على الأحساء عام (1288هـ/ 1871م) والتي سميت

(5) من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: «الفرقة العسكرية التي كلفت بالقيام بالإصلاحات في منطقة نجد»، ويقصد بها حملة مدحت باشا على الأحساء (عام 1288هـ/ 1871م) الأرشيف العثماني، تصنيف I.DH.44142؛ «القيام بإجراء إصلاحات (أي أعمال عسكرية) في داخل نجد (أي الأحساء) بناءً على قيام الإنجليز بالهجوم على قطر» (عام 1304هـ/ 1887م) الأرشيف العثماني، تصنيف DH.MKT.1419/8. إلخ

بالمصلحة النجدية، كما سبق. والحملة العثمانية على اليمن بقيادة محمد رديف باشا عام (1289هـ/ 1872م)،⁽⁶⁾ وكما يتأكد ذلك أيضاً من عبارة «المصلحة الحجازية» الواردة في هذا التقرير، والتي تعني إرسال العساكر بحملة على القبائل التي تقوم في وجه الدولة بالحجاز.

ومما يلاحظ على التقرير أنه غير واضح في بعض موضوعاته. وهذه هي المشكلة الكبرى التي تعترض الباحثين دائماً، وهي عدم تمكنهم من الاطلاع على تفصيلات الموضوع الذي يدرسونه. وهي واضحة لجهتي المراسلة في تلك الفترة. فعلى سبيل المثال يذكر في هذه الوثيقة أن الشريف «ألغى المعاهدة المذكورة». لكن أية معاهدة؟ فهي لم ترد في الوثيقة وهي غير واضحة. لكن إذا جرى البحث من خارج الوثيقة فسوف نتعرف على تلك المعاهدة..

وقد وضع الباحث المعقوفتين [] في بعض المواضيع التي احتاجتها الجملة أو الحمل في التقرير؛ بغية إكمالها؛ لتستقيم المعنى.

وفيما يلي ترجمة كاملة للتقرير:

تقرير عن منطقة الحجاز المباركة

معلومات عن عربان حرب

وكما هو معلوم لدى جناب الصدر الأعظم⁽⁷⁾ فإن عربان حرب القاطنين في الجبال الشاهقة الواقعة بين الحرمين الشريفين، قد تسلطوا على الحجاج الكرام منذ سنين عديدة. ويقومون بسلب الأمن في تلك الطرق المباركة بين الفينة

(6) انظر في هذا الصدد الخطاب الذي بعثه مدحت باشا إلى الصدارة العظمى في (8 ربيع الآخر 1288هـ/ 26 يونيو 1871م) والذي صرح فيه بـ «الفرقة العسكرية المكلفة بإجراء إصلاحات في منطقة نجد». الأرشيف العثماني، تصنيف I.DH.44230

(7) بناءً على عدم وجود تاريخ اليوم على التقرير (حيث ذكر فيه تاريخ الشهر والسنة: جمادى الأولى 1278هـ/ الذي يوافق شهر نوفمبر 1861م)، فلم يتضح للباحث إن كان الصدر الأعظم محمد أمين باشا (الذي بقي في الصدارة من تاريخ 6 أغسطس 1861م وحتى 22 نوفمبر 1861م)، أو فؤاد باشا (الذي عين في هذا المنصب في 22 نوفمبر 1861م). والمرجح هو الأول؛ باعتبار أنه كان معظم أيام الشهر في هذا المنصب.

والأخرى، فاقترضى أمر جناب السلطان⁽⁸⁾ القيام بتأديبهم والتنكيل بهم، فسيقت عليهم العساكر مرات عدة. وكلف ذلك الكثير من المصروفات. إلا أنه بسبب عدم توفير الحاجيات بالكامل والتي توقف عليها حصول المبتغى ومثل ذلك الأسباب الأخرى فلم يتم جني الفائدة من ذلك. وأدى عدم التغلب على تلك القبائل إلى قيامها بالمزيد من تلك الأعمال غير المرضية. وأدى ذلك إلى تخصيص بعض الأموال لها [لتوقيف أعمالها]، ونتج عن ذلك إزعاج لموظفي الدولة. ولأجل توفير أمن طرق الحرمين الشريفين إزاء تلك الظروف الضرورية وعلى الرغم من منح تلك الأموال لتلك القبائل؛ بغية تخليها عن أعمالها المذكورة، وفي الوقت الذي كان واضحاً أن القبائل لم تتخل عن القيام بالتعرض لقوافل الحجاج، وأن الطرق المباركة قد تعرضت لسلب الأمن وافتقدت له، فإن إمارة مكة المكرمة قد عهدت ومنحت [أي إمارتها من قبل الباب العالي] إلى جناب سيادة الشريف عبد الله باشا⁽⁹⁾ عام خمسة وسبعين⁽¹⁰⁾ [بعد المائتين وألف هجري؛ للقيام بتوفير الأمن اللازم للمنطقة]. وقد قرر مجلس خاص الوكلاء [الوزراء] الذي اجتمع بأمر من السلطان؛ لمذاكرة المصلحة الحجازية بضرورة القيام بتأديب عربان حرب، وأن ذلك وصل إلى درجة الوجوب. وقرر تشكيل مفرزة عسكرية قوامها خمسمائة نفر من الهجانة ومثلهم من العساكر السيارة [المتنقلة] وخمسمائة نفر من العساكر الخيالة؛ بغية الحملة على المذكورين والتي توقف تأديبهم عليها. وقد جرى تسطير النصائح اللازمة التي يتم إسدائها إلى شيوخ القبيلة المذكورة ورجالها العقلاء بجلب من يلزم منهم جلبه إلى مكة المكرمة، وتقديم تلك النصائح

(8) كان عبد العزيز بن محمود الثاني سلطاناً على الدولة العثمانية في وقت كتابة التقرير؛ حيث رقي لهذا المنصب في (26 محرم 1276هـ/ 25 يونيو 1861م). واستمر في الحكم حتى تاريخ (قتله أو انتحاره) في (11 جمادى الآخرة 1293هـ/ 4 يونيو 1876م).

(9) عبد الله "باشا" بن محمد بن عون: (1294-1237هـ/ 1877-1821م). شريف حسني، من أمراء مكة المكرمة. ولد فيها، وأقام بالآستانة، فأحرز رتبة الوزارة. ثم ولي إمارة مكة بعد وفاة أبيه سنة (1274هـ/ 1858م). فجاءها، وتسلم أمورها، واستمر فيها إلى أن توفي بالطائف. مداخل بعض أعلام الجزيرة العربية في الأرشف العثماني/ سهيل صابان. - الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1425هـ/ 2004م. ص 127

(10) ذكر إسماعيل حقي أوزون جارشلي أن تنصيب الشريف عبد الله لهذا المنصب كان في شهر رمضان من عام 1274هـ/ إبريل 1858م، وأنه باشر العمل في ربيع الأول من عام 1275هـ/ سبتمبر 1858م. أشرف مكة المكرمة وأمراؤها في العهد العثماني. مرجع سابق. ص 223

إليهم، وتقديم العديد من الخلع وإكسائهم بها وتقديم العديد من العطايا إليهم أيضاً، وذلك بعد أن وصل جناب الأمير المذكور إلى ذلك المحل العالي المبارك [أي قادماً من إستانبول إلى مكة المكرمة]. وبذلك تم تكريمهم وتهديدهم في الوقت ذاته، وإبراز مكانة الدولة إليهم من قبل إمارة مكة المكرمة. وبناءً على تلك التدابير المتخذة بفضل جناب السلطان، فقد تخلت تلك القبائل عن أعمالها السابقة مدة طويلة. فاستتب أمن الطرق المباركة وسلامتها. غير أنه بسبب عدم كفاية ميزانية جدة للمخصصات العسكرية المطلوبة، فلم يتم آنذاك توظيف ألف نفر من العساكر المذكورين. وعلى الرغم من تسجيل خمسمائة/ستمائة⁽¹¹⁾ نفر مؤخراً خلال سنة ونصف بالتدريج، إلا أنه بسبب عدم دفع مخصصاتهم إليهم في وقتها وزمانها، على غرار كافة أصناف العساكر، وعدم توفير أعلاف لدوابهم، وكذلك عدم وصول مستحققاتهم إلى أيديهم سوى النصف منها فقط؛ بسبب اختلاسات عديدة فيها، فقد تلفت أكثر من نصف إبلهم من الجوع، وتعرضوا هم بأنفسهم للفقر. وبناءً على ذلك فلم يتم تشكيل تلك الفرق العسكرية على الوجه المطلوب. كما لم يتم تسجيل شخص واحد ممن تقرر منهم تشكيل خمسمائة نفر من الخيالة بموجب الأمر السلطاني. وفي أثناء إعادة النظر في المصروفات العسكرية الجارية في الحجاز، وإلغاء آليات [مفارز] عونية، فقد جرى بذلك التقليل من عدد العساكر الموظفة⁽¹²⁾: الخيالة والمشاة. ولأجل نصب وإبقاء قادة العساكر الموظفة، فقد جرى العمل على خلاف المعتاد. فقام هؤلاء القادة باستخدام ما يقرب من نصف العساكر التابعين لهم؛ بحجة إكمال النقص، فأدى ذلك إلى نشوب نوع من الفوضى. كما أنه بناءً على عدم تأدية مخصصات خزينة جدة من الخزينة الجليلية [في إستانبول] في وقتها، وكذلك عدم إرسال الغلال المعد في مصر إلى [الحجاز] في وقته من المواسم التي ظهرت فيها الحاجة الماسة إليها، قد أدى كل ذلك إلى عدم التمكن من القيام بإجراء حركة عسكرية ضد عربان حرب. وبناءً على ذلك فقد تأخرت إجراء مقتضيات المصلحة العامة. وهذا بدوره أدى إلى جرأة أمراء عسير

(11) أي أن العدد ما بين خمسمائة إلى ستمائة شخص. والتحديد هنا غير دقيق. وهذا يرد في كثير من وثائق الأرشفة العثماني، التي تورّد في العادة العدد التقريبي.

(12) العساكر الموظفة: أي العساكر الذين تم تجنيدهم مقابل راتب شهري ولفترة محددة.

ونجد - الذين كانوا ينتظرون الفرصة السانحة في القيام بها - في أعمال التجاوز. وهو الأمر الذي جعل الموضوع يكتسب أهمية كبرى. وقد تجربنا لعرضه على جنابكم. والأمر إليكم.

معلومات عن أوضاع عسير

إن أهالي عسير مثل عربان حرب يسكنون في مواقع صعبة المرور وأماكن جبلية. وبناءً على متانة تلك الأماكن وحصانتها فقد جرى العمل الجاد في أثناء الإدارة المصرية؛ للقيام بإرسال قوة عسكرية عليهم؛ بغية إصلاح أوضاعهم⁽¹³⁾. وعلى الرغم من وقوع بعض الأماكن المذكورة في أيدي تلك القوات⁽¹⁴⁾، غير أنه لم يُمكن تفتيت شملهم بالكامل. ولما خرجت القوات المصرية منها في الفترة القريبة الماضية⁽¹⁵⁾، فقد وجهت السلطنة السنية أيلة⁽¹⁶⁾ جدة⁽¹⁷⁾ لكبار الوزراء العظام. ومن مقتضيات هذه الإدارة الجديدة أنه إن ترك الأهالي على

(13) عبارة «إصلاح أوضاعهم» الواردة هنا (بعد إرسال حملة عسكرية عليهم) تدل على ما ذهب إليه الباحث من أن القيام بإجراء الإصلاح أو الإصلاحات، تعني الحملة العسكرية التي يعقبها القيام بإصلاح إداري، أو توفير الأمن والاستقرار في المنطقة.

(14) ومن تلك الأماكن امتداد نفوذهم إلى الحديدة بحسب ما أفادته به الوثيقة العثمانية في (14 رمضان 1272هـ/ 19 مايو 1856م). الأرشيف العثماني، تصنيف 29/237. A.MKT.UM.

(15) تبدو هنا الإشارة إلى خروج القوات المصرية من الجزيرة العربية بعد عقد مؤتمر لندن عام 1256هـ/ 1840م.

(16) أيلة بفتح الهمزة، أكبر التشكيلات الإدارية في الدولة العثمانية. وهي تنقسم إلى سناجق، والسناجق إلى الأقضية والأقضية إلى النواحي (البلدات). وكانت تدار في البداية من لدن أمير الأمراء، ثم بعد منتصف القرن السادس عشر الميلادي من لدن الوزراء، الذين كانوا يجمعون بين الصفة الإدارية والعسكرية، ويمثلون السلطان في ولاياتهم. وكان معظم الأيالات هي الدول التي انضوت تحت لواء الدولة العثمانية. مثل قره مان، وقبرص والموصل ومصر.. إلخ

Osmanli Tarih Lugati.Ibid.p.106

وعلى الرغم من استخدام هذا اللفظ حتى بعد القرن التاسع عشر الميلادي - كما هو الأمر في التقرير الموجود بين يدي البحث -، غير أن لفظ «الولاية» أصبح أكثر استخداماً. والحقيقة أن مفهوم الأيالة يدل على معنى أوسع من مفهوم الولاية التي لم تستخدم في بدايات الحكم العثماني.

(17) هذه التسمية صحيحة، فهناك مجموعة كبيرة من وثائق الأرشيف العثماني صادرة في فترة التقرير الموجود بين أيدينا، وصفت جدة بـ «أيلة جدة»، وإن كان الأصح استخدام ولاية الحجاز في تلك الفترة حسب ما درج عليه الباحثون. الأرشيف العثماني، تصنيف

C.ML.699/28584, HAT.94/3838-E, I.MSM.86/2435, A.MKT.UM.468/1, 557/28.

A.MKT.NZD.422/1

حالمهم، ولم يُشرع لنزع حكوماتهم؛ بل هم أنفسهم قد ملّوا من الحروب التي وقعت فيما بينهم ليل نهار، واقتنعوا بالأماكن الواقعة تحت إداراتهم، وتخلّوا عن الحركات والتجاوزات على الغير مدة من الزمن. غير أنه بسبب ضيق المساحة التي قطنها أهالي عسير، وكونها جبلية صخرية، وبالنظر لعدم وجود أراضٍ صالحة للزراعة بأيديهم، وبما أنهم تعودوا على الراحة والأمان في تلك المدة، فإن واردات حكوماتهم لم تف بمصروفاتهم، فباتوا من جديد يسعون وراء توسيع الملك، فمدّوا أيديهم إلى الأماكن الواقعة تحت إدارة الحكومة السنية التي سبق نزاعها منهم في عهد الإدارة المصرية. فتجاوزوا حدودهم [الجغرافية] القديمة فاستولوا على بيشة وشمران⁽¹⁸⁾، كما سيطروا في الفترة القريبة الماضية على غامد وزهران⁽¹⁹⁾. وغضت أiyالة جدة الطرف عنهم. فحمل أولئك سكوت السلطنة السنية عنهم على ضعفها، واستعادوا جرأتهم من جديد، وباتت أiyالة اليمن قبل خمس أو ست سنوات في قبضة تصرفهم بالكامل، فحاصروا قلعة الحديدة⁽²⁰⁾ التي بها عشرون ألف نفر من المسلحين بالبنادق. غير أنه لحكمة من الله تعالى قد أصيب الجيش الذي أرسلوه بالوباء الشديد، فمات ثلثاه، ورجعوا إلى بلادهم مقهورين يائسين. وبناءً على توجيه جناب السلطان لإمارة مكة المكرمة الجلييلة للشريف عبد الله باشا، فإنه لما وصل إلى مقر عمله، وبما أن تلك الأماكن⁽²¹⁾ كانت تابعة لأiyالة جدة من القديم، فقد هددهم وخوّفهم بأنواع من التهديد بأنهم إن استمروا في غاراتهم تلك والاستيلاء على الأراضي، يكون ذلك مدعاة لغضب جناب السلطان عليهم، وسوف يجازيهم بشدة. حيث أرسل العديد من الخطابات والموظفين إلى أمير عسير من جهة، وأرسل [خطابات مماثلة] لبعض الشيوخ من

(18) أي المنطقة التي تقطن فيها قبيلة شمران.

(19) أي المنطقة التي تقطن فيها قبيلتنا غامد وزهران في الجنوب.

(20) بحسب إفادته الوثيقة العثمانية كان ذلك قبل (14 رمضان 1272هـ/ 19 مايو 1856م)، كما مر سابقاً. الأرشيف العثماني، تصنيف 29/ A.MKT.UM.237.

(21) أي بيشة والمناطق المجاورة لها التي كان يقطن فيها قبائل غامد وزهران وشمران، حيث كانت تابعة لولاية الحجاز، حسب إفادة التقرير. وحددت وثيقة عثمانية تاريخ تشكيل سنجق من قبائل بلقرن وشمران وبيشة، يكون ملحقاً بمنطقة عسير، وأحيلت إدارتها إلى محمد بن عايض بن مرعي، وذلك في (20 ربيع الأول 1282هـ/ 12 أغسطس 1865م). الأرشيف العثماني، تصنيف 28/ C.DH.28/1354.

أصحاب الكلمة النافذة من جهة أخرى، وأبرز لهم تصميمه على ذلك من خلال تهديدهم بالقوة الجبرية. ومن جانب آخر فقد قام بجلب [شيوخ] قبائل العربان وأكرمهم. ولأجل استمالتهم نحو الحكومة السنية فقد أرفق عدداً من العساكر بمعية الشريف محمد أبو شريد وأرسله إلى القنفذة التي تعد الحد الفاصل. وبناءً على تكليف الشريف محمد بذلك فقد وصل مع العساكر المذكورين إلى رأس الحدود⁽²²⁾. غير أنه بسبب نشوب بعض الخلل لنفوذ الأمير المذكور في تلك الفترة من خلال بعض تدابير [حيكت ضده]، وبناءً على عدم تمكنه من تجهيز العساكر بشكل جيد؛ بسبب بعض الشيوخ المعتبرين بذلك، فإنه لم يشرع في الحرب معهم؛ بل عمل على حل الموضوع من خلال وسائل سلمية، فأرسل الشريف خفثانه⁽²³⁾ مع موظفين مخصوصين إلى أمير قبيلة بني شهر المتوفى الشيخ جاري⁽²⁴⁾. وعلى الرغم من عدم وجود القوات العسكرية الكافية والمال والتموين في تلك المنطقة المباركة [لدى أمير مكة المكرمة] التي كانت في حرب ظاهرة مع المذكورين [أهالي عسير والمناطق المجاورة لها]، غير أنه بفضل من جناب السلطان ومن خلال اتخاذ تدابير حسنة وإقدام على العمل، استطاعت الحكومة آنذاك من القيام بالضغط على إمارة حلي وقبائل غامد وزهران الكبيرتين، وأخذها من الأمير المشار إليه واستردادها منه، فقد أرسل الضباط مع موظفي الزكاة إليها، غير أنه لم يمكن

(22) المقصود برأس الحدود هنا هو الحد الفاصل بين قوات الحكومة العثمانية وبين قوات ابن عايض وهي القنفذة.

(23) أي عبايته، وذلك دليلاً على حسن نواياه.

(24) هو الشيخ جاري بن ظافر بن مجدوع العسيلي. تولى إمارة محاليل في عسير عندما كان أخوه غرم بن ظافر متولى مشيخة العسالبة في الناص. فلما توفي هذا توجه الشيخ جاري إلى الناص لتولي المشيخة فيها. شارك مع أخيه غرم بقيادة قوة عسير مع عدد من شيوخ قبائل عسير لملاقاة جيش شريف مكة ومن معه من القبائل سنة 1207هـ / 1792م في مكان سمي الجرف من بلاد غامد. وكان للشيخ جاري علاقات طيبة مع آل حفظي، شيوخ وأمراء رجال الميع. وعاش تقريباً ثمانين سنة. تولى بعده ابن أخيه فايز بن غرم العسيلي الذي أسر مع أخيه علي ضمن أسرى عسير سنة 1289هـ / 1872م على يد رديف باشا.. من خلال لقاء شخصي أجراه - مشكوراً - عبد الله فايز الشهري مع الشيخ علي بن محمد العسيلي - مساعد مدير تعليم الناص سابقاً - وذلك في (18 جمادى الأولى 1429هـ / 23 مايو 2008م). ولمعرفة بعض الوثائق العثمانية عن نفي الشيخ فايز وأخويه علي ولاحق انظر: النفي من الجزيرة العربية في وثائق الأرشيف العثماني/ سهيل صابان. - مجلة العرب. - ج5، س42 (ذو القعدة - ذو الحجة 1427هـ / ديسمبر 2006م - يناير 2007م. ص 338-319

إقامة العساكر في تلك المنطقة التي كانت إدارتها بحاجة ماسة إليهم؛ بغية الحفاظ عليها بشكل مؤقت. وقد صدرت الموافقة السلطانية في العام المنصرم [أي عام 1277هـ/ 1861م] على تعديل المصروفات الحجازية، فألغيت آليات العونية⁽²⁵⁾ الخيالة والمشاة بمعرفة موظف الحسابات عارف أفندي المكلف بالأمر، وجرى التقليل من العساكر الموظفة وتنزيل رواتبهم، كما أن العساكر الموجودة قد اشتكت من قلة المال والتموين، وتعرضوا لضيق مالي شديد، مما أدى إلى سوء وضعهم الإداري بالكامل. وبناءً على ذلك فقد عدّ الأمير المذكور ذلك فرصة وغنيمة لاستغلالها، فعمل على فسخ المعاهدة المذكورة، وقدم مع عساكر كبيرة وقام بالاستيلاء على غامد وزهران. وبناءً على ذلك فقد اجتمع كافة موظفي الدولة العلية في مكة المكرمة في مجلس عام؛ لمذاكرة هذا الموضوع. وبناءً على القرار المتخذ فيها فقد كلف أخ جناب الأمير، سيادة الشريف حسين باشا بالقيام بالتوجه إلى المنطقة وبرفقته عدد من عساكر الخيالة والمشاة. غير أنه لم يتم تجهيز العساكر المذكورين في وقتها؛ بسبب عدم وجود المال والتموين. وبعد خمسة وثلاثين يوماً من القرار المذكور، تحرك الشريف حسين باشا مع العساكر المذكورين من مكة المكرمة. وفي تلك الفترة تمكنت تلك الجماعات المخالفة [للمحكومة] من زيادة قواتها وكسب المزيد من النفوذ. وبالنظر لكون الموقع الذي اعتزم العساكر التوجه إليه صعب المرور وأرضه جبلية، فإن الباشا [الشريف] المذكور لما لم يجد في العساكر المرافقين له الكفاية في مقاومة المذكورين [أهالي عسير]، وبما أن الشروع في قتال تكون نتائجه غير مؤكدة غير جائز، فقد اقتنع بضرورة حل المسألة سلمياً، فقبل بإبقاء إمارة حلي وغامد وزهران تحت إدارة الأمير المشار إليه على أن يدفع في السنة مبلغ ثلاثة آلاف ريال مع أربعة خيول إلى خزينة جدة. وبذلك

(25) ذكر إسماعيل حقي أوزون جارشلي في التعليق على الإصلاحات الجديدة التي عين الشريف عبدالله أميراً على مكة المكرمة؛ للقيام بها، مستنداً في ذلك على وثيقة عثمانية (جودت-داخلية: 1794): أنه ارتوي بأن هناك حاجة لإنشاء قوة عسكرية سيارة؛ لإصلاح العربان (البدو)، وتربيتهم وأن تتألف عناصر هذه القوة من أبناء الأتراك الذين سكنوا الحجاز مدة طويلة وتعودوا على هوائها، وتعين ضباطها بالانتخاب، وأن تطبق على هذه القوة أنظمة ألوية العساكر العونية، وأن تتألف من 1500 شخص، 500 منهم من الفرسان، و1000 منهم جمالة. أشرف مكة المكرمة؛ ترجمه خليل علي مراد. - بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1424هـ/ 2003م.. ص 223

وقع الصلح بين الطرفين. وقد قبض الباشا المشار إليه المبلغ المذكور لمدة سنة، فقسمه على العساكر الموظفين الموجودين في معيته محسوباً على رواتبهم. فبقيت تلك الأماكن تحت إدارة الأمير المذكور من خلال الشروط المشار إليها. وبناءً على ما ظهر من قلة في عدد العساكر في المنطقة المباركة [الحجاز] وقلة النقود، فإن تلك الأماكن [منطقة عسير] حتى لو تم نزاعها منهم [أي المخالفين للحكومة العثمانية] فلا يمكن توفير الحماية لأهالي عسير من ظلمهم وتعدياتهم. والحقيقة أنه بالنظر لقلة ثراء أهالي عسير بالمقارنة بعربان نجد⁽²⁶⁾، وقلة نفوذهم وعدم توافر أسباب التجاوز لديهم، وبناءً على سياستهم الداخلية، فإن تلك المصالحة المؤقتة سوف تتحول إلى صلح دائم، ويقومون بعرض خضوعهم للحكومة السنية. بل من الممكن قيامهم بالتعاون مع العساكر السلطانية إذا ما توجهوا إلى المنطقة. ولهذا السبب فإن رأى جناب صدارتكم ترك الأهالي في حالهم في الوقت الراهن، فهو الأصوب. ثم يمكن تجهيز القوات اللازمة من العساكر؛ للقيام بحركة عسكرية على عربان حرب؛ إذ إن ذلك من الأمور الحسنة.

معلومات عن أوضاع نجد

إن عربان نجد⁽²⁷⁾ هم الخصوم الأقوياء للحكومة السنية. فهم منذ أربعين إلى خمسين سنة⁽²⁸⁾، ومن خلال الجد في العمل والدسائس يعملون على توسيع الملك وكسب النفوذ والاستقلال. وبتعصبهم للمذهب الوهابي⁽²⁹⁾ الشنيع⁽³⁰⁾ لا

(26) أي أتباع الدولة السعودية الأولى.

(27) أي أتباع الدولة السعودية الأولى.

(28) هنا إشارة إلى الدولة السعودية الأولى التي قامت بالاتفاق الذي أبرم بين الإمام محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب في عام 1157هـ/1744م والتي استمرت حتى عام 1233هـ/1818م.

(29) الوهابية مفهوم اصطلاح عليها في الدولة العثمانية للدلالة على المقاومة التي لقيتها الدولة العثمانية في مناطق واسعة من الجزيرة العربية والعراق، على يد القوات السعودية، في المرحلة الأولى من تاريخها. ووجه تسميتها بالوهابية، نسبة إلى الشيخ محمد عبد الوهاب الذي قام بالدعوة السلفية لمحاربة البدع والخرافات، وإبعاد الناس من الشوائب التي تعلقت بالدين، وتصحيح مسارها، بعد انتشار كثير من الأمور المخالفة للدين الصحيح.

(30) هذا الوصف بحسب رأي الدولة العثمانية، التي فقدت نفوذها وسلطتها على معظم المناطق التابعة لها من الجزيرة العربية بعد تمكن قوات الدولة السعودية الأولى من تلك المناطق. ولذلك فأطلق العثمانيون

يتأخرون عن تحريك العربان بشكل دائم وبالقيام بالإفساد. وفي الوقت الذي كانت فيه المنطقة المباركة [الحجاز] ملحقة بأiale مصر، فإن هؤلاء ومن خلال زيادة قواتهم قاموا بالاستيلاء على الحرمين الشريفين. ولما قاموا بالقتل العام ونهب الأموال⁽³¹⁾، فقد أمر جناب السلطان بإرسال قوات عسكرية كبيرة من مصر عليهم، فجرت مجازاتهم والاستيلاء على كافة القرى والبلدات التي كانت بحوزتهم حتى الدرعية التي كانت مركز حكمهم. وعلى الرغم من ذلك وكما هو معلوم لدى الجميع، فإن العرب بشكل عام متعصبون في مسألة الدين أكثر من غيرهم من سائر الملل. ولهذا فإنهم يضخون بدمائهم وأرواحهم في سبيل الدين⁽³²⁾. وفي الزمان السابق فإن قبائل العربان كانت تتمكن من تشكيل الجماعات والحكومات من خلال الدعوة إلى التدين. وبما أنهم لا يتأخرون عن اختيار كل أنواع المشاق والمخاطر في سبيل الدين، فإن عربان نجد هؤلاء، وعلى الرغم من مشاهدتهم لقوة السلطان القاهرة، ومع ما جرى في حقهم من عقوبات شديدة متوالية عليهم، إلا أنهم لم يتعظوا بذلك؛ بل يقومون بين الفينة والأخرى بتشكيل الحكومات من خلال جماعات قليلة. حيث قاموا بالاستيلاء على بعض الأماكن التي كانت تحت حكمهم القديم. وقاموا بأنواع من المفساد، والتجرو في الإضرار بالناس. وتلك الأماكن الذي يقطنونها مساعدة للزراعة والتجارة بشكل كبير. كما أنه إذا اقتضى الحال فإنه باستطاعتهم التحصن فيها. ولهذا السبب فليس من السهل القيام بجلبهم واستمالتهم. وبسبب تعصبهم المذهبي فقد تيقن والي مصر المتوفي محمد علي باشا أن توفير الأمن الدائم لمنطقة الحجاز المباركة غير ممكن إلا بالقضاء على حكمهم وجماعتهم. وفي خضم الأحداث المصرية التي

الألفاظ والعبارات التي تنال منها؛ بغية تأليب الرأي العام ضدها. والمقصود بذلك التشجيع في هذا التقرير هو الأمر السياسي، الذي توضحه العبارة الواردة في السطر الأول (إن عربان نجد هم الخصوم الأقوياء للحكومة السنية) من مبحث: معلومات عن عربان نجد.

(31) هذه الإشارة تعكس وجهة نظر الدولة العثمانية في الأحداث التي وقعت في المنطقة.

(32) الحقيقة أن هذا مدح في مقام ذم. ووصف النجديين بالالتزام بالدين والتعصب له، كان سمة ظاهرة لما اتسمت به الدولة السعودية الأولى من الدعوة الإسلامية على أسس عقيدة السلف الصالح، التي سارت متزامنة مع توسع الحكم السعودي وانتشاره في الأطراف؛ نتيجة للاتفاق المشار إليه عام 1157هـ/1774م.

وقعت في الفترة الماضية، فقد سيق عليهم العساكر تلو العساكر، وأرسل المال والغلال اللازم، وجرى الاستيلاء على نجد بالكامل في مدة وجيزة، والقضاء على حكومتهم، وتم نفي فيصل⁽³³⁾ وغيره من الشيوخ من أولاد ابن سعود المقتول إلى مصر⁽³⁴⁾، وأقيم في العديد من مناطق نجد المناسبة عدد كبير من العساكر⁽³⁵⁾، وجرى تعيين موظفي الحكومة من لدن المتوفى المشار إليه [محمد علي باشا]. وإلى حين إخلاء منطقة الحجاز من العساكر والموظفين المصريين⁽³⁶⁾، فقد بقيت المنطقة المذكورة [أي نجد] تحت إدارة المشار إليه [محمد علي باشا] بشكل مستقل. ومهما كان السبب فإن فيصل بن [تركي آل] سعود قد تمكن من الفرار من مصر، وقدم إلى المنطقة المذكورة [نجد]، وبالنظر لكونه مشهوراً هناك وذو خلفية [سمعة كبيرة] فقد تمكن من الاستيلاء على الحكم بسهولة. وبناءً على وجود خبرة لديه؛ بسبب رحلاته المتعددة، فقد اطلع على أسرار العالم، كما أنه بسبب مشاهدته لقوة السلطنة السنية القاهرة فيها، فقد رجّح التعامل مع موظفي الحكومة السنية على مصالحه الذاتية، وامتزج معهم بحسن التعامل معهم، والأنس إليهم، مما كان دالاً على رجاحة عقله ودرايته وحكمته. كما أنه بسبب قابليته [الرائعة] في التعامل، فقد اتخذ طريق الاعتدال في التعامل مع قبائل العربان. فهذا جعل كل تلك القبائل تحبه. وبناءً على اعتياد سكان نجد على نعمة الأمن؛ بسبب ترك المخاصمة والسلاح، سواء في عهد الإدارة المصرية أو في عهد إدارة فيصل المذكور، فقد

(33) الإمام فيصل بن تركي بن عبد الله بن محمد بن سعود: (ت: 1282هـ / 1865م). كان عن حُل إلى مصر من أمراء نجد في أيام استيلاء جيش محمد علي باشا على بلاد نجد. وفر من مصر، سنة 1243هـ / 1827م). فعاد إلى نجد، وتولى الحكم (1249هـ / 1833م). إلى أن قدمت الحملة المصرية مع خالد بن سعود، فقاتله فيصل. وقوي أمر خالد بمن معه، فترك فيصل الرياض ورجل إلى الخرج. وبعد معارك كثيرة وافق فيصل على الرحيل إلى مصر سنة 1255هـ / 1839م) فأقام معتقلاً (إلى سنة 1259هـ) وهرب من مصر. وتشير إحدى الوثائق العثمانية إلى أن والي مصر محمد علي باشا أدخل سبيله. (MES.MUH.2433). فعاد إلى نجد. فدانت له الأحساء والقصيم والعارض، حتى أطراف الحجاز وعسير. وتوفي بالرياض. مداخل بعض أعلام الجزيرة العربية في الأرشيف العثماني. مرجع سابق. ص 160-159

(34) خلط هنا معدا التقرير بين الإمام عبد الله بن سعود بن عبد العزيز بن محمد، وبين الإمام فيصل بن تركي بن عبد الله بن محمد بن سعود. والمقصود من ذلك هم آل سعود المنفيون إلى مصر في بدايات عام 1234هـ / وأواخر عام 1818م، عقب قيام إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا بتدمير الدرعية عام 1233هـ / 1818م.

(35) هنا إشارة إلى الحاميات العسكرية التي أقيمت في بعض مناطق نجد في عهد الدولة السعودية الثانية.

(36) أي بعد مؤتمر لندن عام 1256هـ / 1840م.

توجهوا نحو التمدن، فأكثرُوا من زراعتهم وتجارَتهم، فبلغت الواردات السنوية التي كانوا يدفعونها إلى حكومتهم [أي إلى حكومة الإمام فيصل بن تركي] بشكل مقطوع مائتين وخمسين ألف ريال. وهذه المنطقة [نجد] هي من الممالك العثمانية الملحقة بأية جدة⁽³⁷⁾. وبناءً على ضرورة تخصيص رسوم عليهم لمصلحة الحكومة [أي العثمانية]، ففي عام ثلاثة وستين [ومائتين وألف هجري] وفي أثناء إمارة المرحوم الشريف محمد بن عون⁽³⁸⁾ على مكة المكرمة، جرى إرسال قوة عسكرية جزئية إلى نجد، قوامها خمسمائة أو ستمائة نفر بقيادة الشريف المذكور. وبعد أن تمكن من إجراء اتفاق واتحاد مع القبائل القاطنة في المنطقة، عرض على فيصل من خلال الاتصالات التي جرت بينهما بالواسطة، أن يدفع لخزينة جدة عشرة آلاف ريال سنوياً، وتقرر ذلك⁽³⁹⁾. وقد تم تحقيق المطلوب من خلال إرسال قوة عسكرية بسيطة. وقد تم تقديم المبلغ المذكور إلى خزينة جدة سنة بسنة إلى

(37) وذلك بحسب التشكيلة الإدارية الجديدة التي ألحقت فيها نجد بولاية الحجاز، بحسب العديد من الخطابات المرسلة من والي الحجاز إلى الباب العالي في تلك الفترة، منها ما يتعلق بمقاومة الإمام فيصل للحكم العثماني، ومنها ما يتعلق برفع الضرائب وتكليف الأهالي بها، ومنها الاتصالات التي وقعت بين والي الحجاز وأشرف بك - المندوب المنتدب من الباب العالي إلى نجد واليمن - . يضاف إلى ذلك أن علاقات الحكومة العثمانية بنجد في هذه الفترة كانت من خلال ولاية الحجاز. الأرشيف العثماني، تصنيف A.MKT.116/65, 127/35, 132/10

(38) محمد بن عبد المعين بن عون بن محسن: (1274-1204هـ/ 1858-1790م). شريف حسني، من أمراء مكة المكرمة. ولد بها ونشأ فيها. وسكن مصر مدة. فسعى له واليها «محمد علي باشا» لدى الحكومة العثمانية، فعين لإمارة مكة المكرمة سنة (1243هـ/ 1827م)، وعاد إليها فاستمر إلى سنة (1267هـ/ 1851م) وعزل. فتوجه إلى الآستانة، فأقام إلى سنة (1272هـ/ 1856م) وصدر مرسوم سلطاني بإعادته إلى الإمارة، فانتقل إليها. واستمر إلى أن توفي فيها. وهو جد «ذوي عون» من الأشراف. مداخل بعض أعلام الجزيرة العربية في الأرشيف العثماني. مرجع سابق. ص 194-195؛ أشراف مكة المكرمة وأمرؤها في العهد العثماني. مرجع سابق. ص 208-211

(39) وقد أفادت وثيقة عثمانية صادرة في (29 ذي الحجة 1273هـ/) بقبول الإمام فيصل بن تركي بدفع ضريبة سنوية إلى الحكومة العثمانية. الأرشيف العثماني، تصنيف A.MKT.UM.290/38 كما ذكرت وثيقة أخرى صادرة من قبل - وهي مذكرة مرفوعة من الصدر الأعظم إلى السلطان العثماني في (19 رمضان 1263هـ) - «أن خطاباً ورد من والي جدة جناب الباشا ذكر فيه أنه بسبب توجه أمير مكة المكرمة الذي دخل إلى البلاد النجدية بحملة عسكرية، فقد تمكن من جلب فيصل بن تركي، الذي تصدى لإمارة نجد، وأنه أجرى معه المذاكرات اللازمة؛ لتحديد الضريبة التي يدفعها إلى الحكومة، وأن الخطبة في منابر الجوامع الشريفة فيها قرئت باسم جناب الخليفة. الأرشيف العثماني، تصنيف A.MKT.132/10, I.MES. MUH.63/1808 وبناءً على ما قام به أمير مكة المكرمة والنتائج التي تمخضت عنها الحملة المذكورة، فقد أرسل خطاب سلطاني إلى شريف مكة المكرمة (في 29 شوال 1263هـ) بالتهنئة والشكر على ما قام به من عمل. الأرشيف العثماني، تصنيف C.DH.31/1537

الوقت الراهن⁽⁴⁰⁾. غير أنه بسبب كبر سن فيصل، وفقده لبصره، وكونه في وضع منتهي⁽⁴¹⁾، فإن ابنه [عبد الله] يختلف عن والده كثيراً، ولا يتبصر بالمستقبل؛ بل تابع لهواه وهوسه⁽⁴²⁾، ويسعى إلى توسيع الملك، وينشر الأراجيف والأكاذيب المختلفة ضد الحكومة السنية، وأيقظ ممن رغب في نشر المذهب الوهابي⁽⁴³⁾ من أمثاله، فقام بالإغارة على بعض القبائل التابعة للحكومة السنية، وقتل نفوسهم ونهب أموالهم، ما أدى إلى نشوب حالة من الاضطراب في المنطقة. وبناءً على تقليل عدد العساكر الموجودين في منطقة الحجاز، فقد زاد [أي عبد الله بن فيصل] من خصومته المركوزة في نفسه ضد الدولة العلية، فقام بقتل شيخ المشايخ في القصيم عبد العزيز⁽⁴⁴⁾ مع ثلاثة من أولاده وأتباعه، كما أنه قام بإعلان خصومته ضد كل الأهالي والقبائل المطيعة للدولة العلية⁽⁴⁵⁾، وأدخلهم بذلك في حكمه وتحت نفوذه. وبناءً على أعماله المذكورة تلك، فقد أثر ذلك على شيوخ العربان في المنطقة. فإن لم يتم وضع حد له من الآن، فإن رفع الأضرار التي يتسبب فيها سوف يكلف الدولة إرسال عدد كبير من العساكر عليه، وذلك يحتاج إلى مصروفات كبيرة كما لا يخفى على جنابكم. إن قطع تأثير أفكار الوهابيين، وتوقيف المذكور عن الحركات التي يقوم بها، مبني على إرسال قوة عسكرية إلى جهة الشرق [أي على نجد من الحجاز]، على أن تكون متيقظة في تحركاتها، دقيقة في أعمالها. وهذا الأمر بمرتبة الوجوب. والرأي لجناب وكالتكم الجليلة.

(40) أي عام 1278هـ / 1861م.

(41) أي لكبر سنه.

(42) هكذا وردت الأوصاف عن الإمام عبد الله بن فيصل في الوثيقة. وهي تخالف عما وردت في المصادر المحلية. ومن الواضح أن مرد ذلك إلى رغبة الإمام عبد الله في الاستقلال التام من الارتباط بولاية الحجاز العثمانية، ورفضه دفع الضريبة السنوية التي كان يدفعها والده إليها، كما يشير إليه النص العثماني.

(43) سبق التعليق على هذه المسألة وأن هذا مما أطلقه الخصوم على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

(44) هو عبد العزيز آل محمد، زعيم القصيم، الذي عزا عبد الفتاح أبو عليه سبب خلافه مع الرياض بتزعمه للثورة ضد حكم الإمام فيصل بن تركي، بتأييد من أشرف مكة المكرمة، وأنه قتل مع ثلاثة من أولاده بعد ملاحقة قوات نجد لهم في موقع يسمى أبار الشقيقة. للتفصيل انظر: تاريخ الدولة السعودية الثانية: -1256 1309هـ / 1840-1891م / عبد الفتاح حسن أبو عليه. - ط6. - الرياض: دار المريخ، 1421هـ / 2000م.

ص 124-129

(45) لم يبين التقرير ما هي تلك القبائل المطيعة للدولة العلية. ولكن يبدو واضحاً أن القصد من ذلك تلك القبائل التي كانت تدفع الزكاة لولاية الحجاز.

معلومات عن أوضاع قبائل العربان القاطنين في أطراف مكة المكرمة

إن قبائل العربان⁽⁴⁶⁾ القاطنة في أطراف مكة المكرمة كانت تقوم بأعمال نهب وسلب في طرق الطائف وجدة واليمن وغير ذلك من الأعمال؛ تهرباً من دفع زكوات أموالهم. وكانوا في حالة تمرد، كما لا يخفى عليكم. غير أنه منذ تولي الشريف المشار إليه [عبد الله بن محمد بن عبد المعين بن عون] لوظيفته في منطقة الحجاز المباركة [أميراً على مكة المكرمة]، فقد قام بالهجوم عليهم مرتين من خلال فرقة عسكرية جزئية، وتمكن من تأديب العربان المذكورين. وأدخلهم في دائرة الطاعة، وجرى تحصيل زكواتهم للسنين السابقة واللاحقة بالكامل. وبات الأمن والأمان متوافرين في الطرق المذكورة بدرجة لم تشهدهما المنطقة. ومنذ ذلك الوقت وحتى حينه⁽⁴⁷⁾ لم يظهر من العربان المذكورين ما يعكر الصفو. غير أن قيام الوهابيين في هذه الآونة ببعض الأعمال، قد أثر على أذهان كافة طوائف العربان، وأثر كذلك على القاطنين في أطراف مكة المكرمة أيضاً. وهذه القبائل قريبة من مكة المكرمة. وكانت الغلال والمهمات العسكرية تنقل من خلال إبلهم. وكان يتم دفع أجرة النقل إليهم بموجب الأسعار القديمة، بمقدار أقل من المعقول. وكان سعر الريال في ذلك العهد، عهد المتوفى محمد علي باشا، يساوي تسعة قروش. أما اليوم فإن السعر الجاري للريال في منطقة الحجاز هو ثلاثون قروشاً. وبسبب تفاوت السعر، فإن الأجرة التي تدفع إليهم الآن هي بمقدار الثلث [من قيمته الحقيقية]. ويصيب مبلغ عشرين أو ثلاثين باره⁽⁴⁸⁾ لكل إبل [على حملها]. أما الأجرة المماثلة فهي ثلاثة أو أربعة أضعاف هذا السعر. وبما أن نقل الغلال والمهمات

(46) جاء لفظ العربان هنا عاماً، وليس خاصاً بقبيلة معينة في أطراف مكة المكرمة. إلا أن ما ورد في الفقرة الأولى من خلاصة التقرير يفيد أن القصد من ذلك هم عربان قبيلة حرب.

(47) يبدو أن القصد من ذلك حتى الوقت الذي آلت الأمور في نجد إلى الإمام عبد الله بن فيصل في حياة والده، حيث جعل القبائل التي كانت تدفع زكواتها من قبل إلى ولاية الحجاز، تابعة له، وبالتالي تدفع إليه زكاتها.

(48) البارة: الاسم العام للنقد أو الفلوس والدرهم. وهو في الأصل معدن مضروب في عهد السلطان مراد الرابع (1623-1640م). وكان القروش الواحد (في عهد محمود الثاني: 1255-1223هـ/ 1839-1808م) يساوي أربعين باره. المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية/ سهيل صابان. - الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1421هـ/ 2000م. ص 51

الحكومية يتم كل يوم تقريباً، فإنه يتم استئجار إبلهم جبراً⁽⁴⁹⁾. وهذا يؤدي إلى انزعاج القبائل المذكورة من تصرفات الحكومة السنية. بينما تقوم الحكومة بدفع ضعفي هذا المبلغ لعربان حرب، الذين يرفضون الخضوع للحكومة، أجرة لنقل الغلال والمهمات الحكومية. وهذا بدوره يؤثر في القبائل الأخرى. ولهذا السبب فالمرجو من جنابكم الكريم وضع قاعدة عادلة لأجرة النقل⁽⁵⁰⁾، وإجراء تحسين في الموضوع. والأمر لمقامكم الجليل.

معلومات عن أوضاع أصناف العساكر الموجودين في الحجاز

وكما جرى بيانه سابقاً فإن أصناف العساكر الموظفة الموجودين في الحجاز وبسبب سوء إدارتهم فإن مخصصات نصف عددهم المقيدين رسمياً في السجلات غير موجودة. يضاف إلى ذلك أن مستحقات هؤلاء شابتها أنواع من الاختلاس. وإذا ما جرى إرسالهم بحركة عسكرية فإن النظام غير متوافر؛ بسبب سوء وضع خيولهم وقدم الأسلحة الموجودة بأيديهم. ولهذا السبب فإن الأموال التي تدفع هؤلاء العساكر الحكومية من رواتب ومخصصات هي مصروفات زائدة. وبناءً على عدم تبديل العساكر النظامية القاطنة في الحجاز منذ وقت طويل؛ وبسبب عدم تحملهم لحر الحجاز، فسوف يتعرض معظمهم للموت في وقت قريب. ويوجد النقص في صفوف عساكر كتائب إستانبول والأناضول من المتسلحين منهم بمقدار النصف. وهؤلاء الموجودين باقون تحت قيادة جافة [لا تتحرك]. كما أن السودانيين المحسوبين على عساكر «القرعة»⁽⁵¹⁾ في أيالة مصر، من عساكر

(49) جبراً أي رغماً عنهم؛ بسبب قلة السعر المدفوع إليهم، مقابل نقلهم للغلال. وهذه الفقرة اشتملت على نقد ذاتي للإدارة العثمانية في الحجاز، ومن موظفين تابعين لولاية الحجاز.

(50) من هذا القيد يتبين أن تحديد سعر نقل الغلال والبضائع التابعة للحكومة، كان يتم من إستانبول، وليس من الحجاز. كما يتبين من جهة أخرى تساهل الحكومة في الحجاز مع قبيلة حرب دون القبائل الحجازية الأخرى؛ رغبة منها في عدم الدخول معها في مشكلات؛ بسبب المقاومة التي كانت تلقاها الحكومة من قبيلة حرب بين الفينة والأخرى في مسألة المخصصات المالية والعينية.

(51) عساكر القرعة: أي الذين يتم ترشيحهم بالقرعة إما بالترتيب الأول أو الترتيب الثاني بحسب تاريخ ميلادهم.

Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu/Mehmet Zeki Pakalin.- Istanbul: M.E.B.1993: 2/323

آلية [مفرزة] الحجاز، وإن كانوا يتحملون مشاق السفر وشدة حر الحجاز، غير أنهم يقومون بين الفينة والأخرى بمعارضة ضباطهم والتمرد في وجههم. ولهذا السبب فلا يمكن الوثوق فيهم والاعتماد عليهم ويارسأهم رأساً إلى هذه المنطقة. وإذا ما تم إرسالهم وتوجيههم إلى منطقة ما إذا اقتضت الضرورة، فلا بد من إرفاق الأصناف الأخرى من العساكر [أي من غير السودانيين]. ويمكن إصلاح أوضاع أصناف العساكر السلطانية المستخدمين اليوم في هذه المنطقة المباركة، وتأهيلهم على نحو جيد ودون تجاوز المصروفات عما هي مخصصة لهم، بشرط تنظيمهم بشكل جيد من هناك [أي إستانبول]. والأمر منوط برأي جنابكم.

أوضاع حكومة مكة المكرمة

إن جناب الشريف المشار إليه [أي الشريف عبد الله بن محمد بن عبد المعين بن عون، أمير مكة المكرمة] ومن خلال الأفكار التي كان يود كسب الثقة الدائمة للسلطنة السنية، قد قام بتقوية نفوذ الولاية العظام [لولاية الحجاز]، ورجَّح حسن التماذج معهم على حساب مصالحه الوظيفية. ولهذا السبب فإن جنابه لم يكن يتدخل في الدعاوى والمصالحات الخاصة بالجوانب الحقوقية. بل إنه لم يكن يستقبل المعروضات من الأهالي. أما ولاية جدة فكانوا يقطنون في معظم الأوقات في جدة والطائف حسب مقتضيات العمل. وكانت الحكومة قد نصبت قائممقامين في مكة المكرمة⁽⁵²⁾، فبقيت شؤون الحكومة بأيدي رئيس القواسين⁽⁵³⁾ ووكيل الخرج⁽⁵⁴⁾ وأمثالهم. وبما أنهم كانوا يجهلون الأمور الشرعية

(52) أي بالنيابة عن الوالي. والحقيقة أن تعيين قائممقام على جدة، كان للإجابة عن الوالي في تسير شؤون جدة إذا كان الوالي مقيماً في مكة المكرمة. وإذا انتقل الوالي إلى جدة، فإن القائم مقام كان ينتقل إلى مكة، لتسيير الأمور الحكومية والتنسيق مع إمارة مكة المكرمة بالنيابة عن الوالي. وأقدم نص اطلع عليه الباحث عن قائممقام جدة، النص الذي يذكر الأموال التي كانت في ذمة القائم مقام أحمد باشا - والذي أصبح فيما بعد متصرفاً عليها - من جمارك جدة، يعود لما قبل (عام 1183 هـ / 1769 م). الأرشيف العثماني، تصنيف C.ML.137/5840

(53) المعنى اللغوي للكلمة هو صاحب القوس. والمعنى الاصطلاحي يعني المسلح الذي يرافق الوزير أو كبار رجال الدولة. وأطلق فيما بعد أيضاً على من يقوم بحراسة الممثلات الأجنبية. Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu. ibid: 2/215

(54) وكيل الخرج: أي المسؤول عن الصرف المالي في قصر أحد رجال الدولة. فهو الذي يقوم بتوفير كافة حاجيات القصر وشترتها، بعد أن يأخذ المال المطلوب من مدير أعمال المسؤول. Osmanli Tarih Lugati/Midhat Sertoglu.- Istanbul: Enderun kitabevi, 1986.p.357

ومزايا الحكومة، فإنهم كانوا يفصلون في القضايا الحقوقية من خلال الأحكام الشخصية من عندهم. فبات أصحاب الدعاوى يائسين من الأحكام الشرعية والعدل السلطاني ومحرومين من تطبيقها، مما اضطرهم إلى مراجعة القنصليات الأجنبية في دعاواهم، والذي أدى بدوره إلى أن وجد نفوذ للأجانب في بيت الله الحرام الذي هو قبلة أهل الإسلام⁽⁵⁵⁾. وهذا الأمر من الأهمية بمكان وجدير بالنظر الجاد فيه؛ لأنه من الأمور المهمة. ومقتضاه منوط برأي جنابكم.

[الخلاصة]

لقد تم في هذا البحث عرض أوضاع عربان نجد وحرب وعسير والقبائل القاطنة بمنطقة مكة المكرمة، تلك الأوضاع السابقة واللاحقة، بشكل مستقل عن كل منها، وبحسب الإمكانيات المتوافرة. وبناءً على ما جاء فيها فإن فتح باب الحرب على عربان حرب، مبني على توافر العدد الكبير من العساكر والتموينات الكثيرة. وهذا الأمر بحاجة إلى مبالغ كبيرة. والظروف الراهنة في الوقت الحاضر غير ملائمة لذلك. كما أن أهالي عسير، وبالنظر لكونهم قد عرضوا لإخلاصهم للحكومة بعد ما جرى معهم من [توثيق] للعلاقات في الآونة الأخيرة، وبما أنهم سوف لن يتجرأوا على نقض العهد الذي قطعوه على أنفسهم في المستقبل القريب [فلا حاجة لحملة عسكرية]. أما النجديون فبالنظر لكونهم يسعون؛ لتوسيع الملك، ويتجاوزون حدودهم [الجغرافية]، ويقومون بتحريك القبائل المطيعة [للدولة] وتشويش أذهانها، ويأذخال من يخالف أوامرهم تحت الطاعة بالقوة الجبرية، فإن أعمالهم المذكورة تؤثر على العربان الآخرين القاطنين في المنطقة

(55) ليس القصد من نفوذ الأجانب في بيت الله الحرام تسهيل دخولهم إليها أو السماح لهم بالدخول إلى مكة المكرمة، كما يفهم من سياق النص لأول وهلة. حيث لا يجوز ذلك شرعاً ألبتة. وقد تفانى العثمانيون في ذلك، ولم يسمحوا لأحد من غير المسلمين بالدخول إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة. كما يتضح ذلك جلياً في محاولات الرحالة الفرنسي شارل هوبر عام (1301هـ/1884م). خطاب عربي في الأرشيف العثماني لشارل هوبر/ سهيل صابان. - مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية. - س 11، ع 1 (المحرم - جمادى الآخرة 1426هـ/ مارس - أغسطس 2005م). ص 291-300

لكن المراد من النص قيام أحد مترجمي القنصلية الإنجليزية في جدة - على سبيل المثال - بالتوجه إلى مكة المكرمة، وهو مسلم هندي أو من جنسية أخرى بمتابعة أمر متعلق إما بالقنصلية أو أحد رعايا الإنجليز المسلمين..

تأثيراً كبيراً. ولهذا السبب فلا بد من الاهتمام بأمر تلك القبائل وحمايتها، والعمل على إرسال قوة عسكرية إلى جهة الشرق [أي نجد]، على أن يتم اختيار الوقت بدقة. وعلى الرغم من أن القيام بهذا الأمر وصل إلى درجة الوجوب، غير أنه بسبب عدم وجود العدد الكافي من العساكر بتلك الإصلاحات [أي الحملة]، وبالنظر لعدم إمكانية إرسال المزيد منهم من هناك [أي الأناضول أو إستانبول] كما لا يخفى، إلا أن إرهاب هؤلاء النجديين وتأديبهم متوقف على اتخاذ بعض التدابير من هناك. وبما أن مجرد إرسال العساكر عليهم، سوف لن يحقق المطلوب، فلا بد من إصلاح أوضاع العساكر الموجودين أولاً، ولا سيما بإبقاء من تم تنزيل عددهم من الفرقة الحجازية، وعددهم خمسمائة نفر كما في السابق. وإرفاق مائتي نفر من ششخانه [المسلحين بالبنادق] من العساكر النظامية السلطانية بهم، على أن تتحرك الفرقتان معاً إذا اقتضى الأمر. وعلى أن يحمل هؤلاء العساكر مأكْلهم ومشربهم معهم، على غرار العساكر السيارة [المتنقلة]، وشراء ناقة هجانة لكل واحد منهم، وتأدية رواتبهم ومخصصاتهم على غرار العساكر المذكورين [المتنقلة]، وفصل مائتي نفر من الخيالة من العساكر الموظفة، وإضافتهم إليهم [أي إلى الفرقتين المذكورتين]. وإذا ما وجهت نظارة [قيادة] هذه القوة السيارة وإدارتها ومخصصاتها إلى جناب الشريف المشار إليه [أمير مكة المكرمة]، فإنه كما يتم الحفاظ على قبائل العربان القاطنين بأطراف مكة المكرمة، فإنه إذا ظهرت الحاجة في إرسالهم إلى جهة الشرق [أي نجد]، فبالإمكان القيام بذلك وجعل هذه القوة [المتنقلة] الطليعة في أي حملة على جهة الشرق، وغير ذلك من الأعمال التي تنجح فيها. وبتوفيق من الله تعالى ثم بفضل جناب السلطان إذا ما أقدم جناب الشريف [أمير مكة المكرمة] على ذلك إقداماً حسناً، واهتم به، فإنه سوف يتم إزالة أضرار الوهابيين في مدة وجيزة، ويتم إدخال كل العربان القاطنين حتى مسقط رأس عبد العزيز المقتول: القصيم، تحت الطاعة. بل لعل الأمر يتجاوز ذلك فيصبح أهالي نجد كلهم تابعين للسلطنة السنية. ويضم مبلغ آخر على المقطوع السنوي الذي [يدفعونه] في الوقت الحالي للدولة العلية، ويكون بذلك قد جرى تقديم خدمة حسنة لها. وإذا نُمى ذلك إلى علم جناب صدارتكم، فإن الأمر في هذا وفي سائر الأحوال لحضرة من له اللطف والإحسان.

جهاى الأولى 278 [1هـ/ نوفمبر 1861م]

مساعد إمارة [مكة المكرمة] (ختم) محمد زكي

أخ أمير مكة (ختم) علي

تبين من المعلومات الواردة في التقرير، أن الضعف السياسي الذي أصاب الدولة العثمانية في أواخر عهدها في إسطنبول، انعكس على كافة مناطقها ومنها منطقة الحجاز. وقد رافقه الضعف المالي. فلولا ذلك الضعف المالي، لكان بإمكان الدولة إرسال الأعداد الكافية من العساكر إلى الحجاز، والقيام بالقضاء على ما يعكر صفوها فيه، والذي قلل من تأثير النفوذ العثماني في المنطقة. ولعل عدم دفع المخصصات المالية والعينية للعساكر - الموجودين في الحجاز على الرغم من قلتهم حسب إفادة التقرير - في وقتها، أثر على أدائهم العملي، فلم يكونوا يقوون في القيام بالحد من أعمال القبائل التي كثرت في تلك الفترة.

كما اتضح من التقرير أن المشكلات التي ظهرت أمام الوجود العثماني في المنطقة، لم تكن في منطقة واحدة؛ بل كان ذلك الوجود مهدداً في العديد من المناطق (الحجاز وعسير ونجد)، وإن اختلف حجم ذلك التهديد. لكن التهديد الأقوى كان قادماً من نجد؛ إذ إن الإرادة السياسية فيه - حسب ما ورد في التقرير - كانت تسعى إلى توسيع الملك، وزيادة النفوذ، ما جعل معدّي التقرير يطلبان القيام بحملة عسكرية قوية على نجد؛ للقضاء على تلك الإرادة. كما أن قبيلة حرب كانت تشكل مصدر تهديد آخر للنفوذ العثماني في المنطقة، وكان لابد من الإدارة العثمانية في الحجاز من القيام بالتقليل من ذلك التهديد.

ومع ما قدمه التقرير من معلومات عن انخفاض النفوذ العثماني في المنطقة بالمقارنة بالفترة السابقة، فإنهما كانا يريان أن الحلول العسكرية لن تكون ذات جدوى؛ بل لابد من استمالة شيوخ القبائل نحو الدولة بالأسلوب الذي يفهمونه، وهو ما حصل في الفترة اللاحقة؛ إذ خصصت الدولة مجموعة من طلاب العلم، نشرتهم في المناطق القبلية بالحجاز (عام 1284هـ/ 1868م). وقد جنت ثمارها بعد مدة من الزمن، لما بدأ تأثيرهم الديني والثقافي يظهر في تلك القبائل، ما أدى بمضاعفة المكلفين بالتوجه إلى المناطق القبلية.

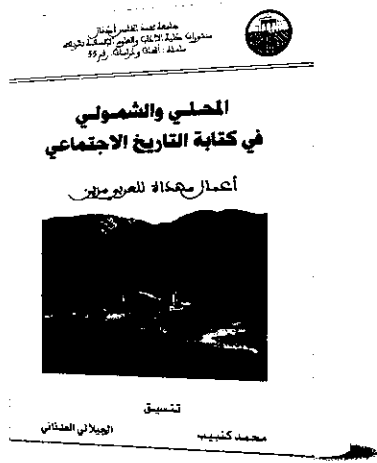
ولعل التقارير الأخرى المحفوظة في الأرشيف العثماني والمتعلقة بالأوضاع العامة في الحجاز ونجد وعسير، تسهم في التعرف على أوضاع المنطقة من خلال الأحداث التي جرت فيها.

در السلك و عروض بلیغ عن ائمة

قراءة في كتاب المحلي والشمولي في كتابات التاريخ الاجتماعي

حسن حافظي علوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط



اختار المنسق لهذا الكتاب عنوان المحلي والشمولي في كتابة التاريخ الاجتماعي، وأهتبل هذه المناسبة للتشديد على ما حالفهما من توفيق في هذا الاختيار. ذلك أن المحلي - كما هو معلوم - اسم منسوب إلى محل، وأما الشمولي فمن معانيه الاستيعاب والإحاطة بالشيء وتداعياته وانتشاره وعمومه. وفي اختيارهما لهذا العنوان الجذاب إشارة واضحة إلى افتتان الأستاذ المحفّظ به بتاريخ منطقة منسية من مناطق الهوامش، وهي تافيلالت

بعاصمتها سجللماسة التي لم يفلح أحد غير العربي مزين في تفسير معناها حين قال إنها مركبة من كلمتي سيگ بمعنى فوق والملاس التي تحيل في الأمازيغية القديمة - مع ألفاظ أخرى كأولماس وأگلمان وأگلموس - على الماء أو الأماكن التي يوجد بها الماء، وقد أضيفت تاء التأنيث إلى كلمة سيگلماس عند تعريبها وقلبت جيمها

البدوية إلى جيم مفصحة فصارت سلجلماسة⁽¹⁾. وهكذا أمكن للعربي مزين بهذا الاجتهاد الاشتقاقي في لغة الزاي المفخمة أن جعلنا نراجع آراء كثيرة حول أصل هذه الكلمة التي عانت كغيرها من أسماء الأماكن بالمغرب من تأويلات مجحفة تشي في أغلبها بنفس عروبي.

اهتم العربي مزين بالتاريخ المنوغرافي، المحدود في الزمان والمكان، لما يتيح من فحص دقيق للوقائع ومن تتبع لمختلف التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعمد في ذلك إلى الاستثمار المكثف للوثائق المحلية، مما مكّنه من ملء البياضات ومراجعة الأحكام الجاهزة. ولا مرأى في أنه كان يهدف من وراء ذلك إلى خدمة التاريخ الوطني في المقام الأول، لأن الذاكرة الجماعية للوطن جامعة لخصوصيات المركز والهامش معا، يجتمع فيها ما تفرق في غيرها.

والمتتبع لأعمال العربي مزين يدرك ما كان لهذا الرجل من دور وازن في إرساء أسس بناء المدرسة التاريخية المغربية فيما يرجع إلى تنوع المادة المصدرية وتحديد الأسئلة وآليات المقاربة، ناهيك عما تميز به من مزيد قوة اختصاص في تفسير التاريخ بالأماكن، وتوظيف الرواية الشفوية ونوازل البلاد الواحية والصحراوية، في تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية والذهنية لمجتمع عاش على الزراعة وفلاح النخل والتجارة الصحراوية في العصر الوسيط قبل أن يدخل عصر اقتصاد الكفاف والندرة والقلّة في الفترة التي اهتم بدراستها هذا الباحث. هذا وقد واصل المحتفى به اهتمامه بمناطق الواحات في أطروحته التي ناقشها بالسربون سنة 2007، وانصبت أبحاثه التي أعدها في الفترة الفاصلة بين تاريخ مناقشته لرسالته الجامعية ولأطروحته على دراسة الحياة الاجتماعية والدينية والأعراف بالمجتمع الواحي بالإضافة إلى العلاقات المغربية الإفريقية.

لقد حلّى هذا لكتاب في عيني، لأنه يضم بين دفتيه مقالات مهمة حول تاريخ دخول الإسلام إلى المغرب، وتاريخ الصلوات الصوفية بين المغرب والمشرق، وتاريخ المؤسسات ونظم الحكم في المرحلة الاستعمارية، والكتابة التاريخية عند المختار السوسي، والتاريخ الاجتماعي من خلال النصوص الأدبية، والعناصر

(1) انظر العربي مزين، سجللماسة، مذكرات من التراث المغربي، الرباط، 1984، ص: 25.

المؤسسة لكتابة تاريخ الواحات، وأهمية النوازل في كتاب تافيلالت، والمغرب والأزمة الاقتصادية العالمية، والتعدين بالجنوب المغربي في الفترة الممتدة من القرن 16 إلى القرن 19، وسوق العقار بالجنوب المغربي في القرنين 18 و19، وماضي المغرب وإكراهات الطبيعة، والإصلاحات في الوسط اليهودي بالمغرب في القرنين 19 و20، والتعدد الفقهي والمذهبي، وإسطوغرافيا ملاحات الجنوب المغربي، وطول أمد المقاومة للغزو الكولونيالي، ليختتم شقه الفرنسي بموضوع طريف حول وضعية الأستاذ الأجنبي المتعاون بكلية الآداب بالرباط في نهاية الستينيات. وتجدر الإشارة إلى أن لهذا الرصيد الوازن من المواضيع المختلفة خيط ناظم رفيع يتجلى في كون أغلب هذه المقالات قد شددت على المحلي أو انطلقت منه لتعانق الشمولي، أو أمعنت النظر في التفاعل بين المحلي والشمولي من خلال رصد عناصر التأثير والتأثر في إطار نوع من العلاقة التفاعلية مع المحيط الإقليمي والدولي.

وهكذا تتأكد أهمية المحلي في تداعياته وامتداداته ومعانقته للعوالم الخارجية من خلال التأريخ للطائفة القاسمية على مدى ما يناهز القرنين من الزمان من قبل عبد الله نجمي بأسلوب مشبع بنفس أهل الرقائق والدقائق من خلال رحلة حجازية قاسمية هي بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام لعبد المجيد المنالي وكتاب قاسمي آخر هو سلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية لمحمد المنالي، أخي سابقه، بالإضافة إلى مصادر ومراجع أخرى. والطائفة القاسمية موضوع هذه الدراسة طريقة جزولية شاذلية، تنسب إلى شيخ مجذوب غائب عن حسه، لم يغادر موطنه سهل الغرب، به ولد وعاش ومات ودفن بأرضم حيث زاويته الآن، اسمه قاسم بن أحمد بن للوشة السفياي (ت 1666/1077) أو بن بلوشة حسب ابن زيدان. وعلى الرغم من أن هذا الشيخ لم يغادر بلده فقد قدر لطريقته المجذوبية أن تنتشر في ربوع المغرب ثم تونس فمصر والشام. ويرجع الفضل في نشرها بالداخل والخارج إلى الشيخ علي بن عزوز المكناسي دفين زغوان بتونس (ت 1710/1122) ومحمد بن أحمد المزطاري المكناسي دفين مكة (ت 1695/1107) وأحمد بن علي المداسي الشهير بالسوسي (ت 1717/1130) دفين مراكش. أما سبب هذا الانتشار فهو فساد علاقة المتيمين إلى هذه الطائفة بالمخزن الإسماعيلي وانتقالهم إلى تونس والمساهمة في تحريج المجاذيب هنالك، ثم قيامهم برحلات حجية ترتب عنها

انتشار طريقتهم في صفوف المصريين وتأسيس الطائفة القاسمية بأرض الكنانة في كل من القاهرة ورشيد والإسكندرية ثم انتشارها بالشام على إثر تأسيس محمد بن خليل العجلوني الدمشقي لزاوية قاسمية بدمشق بعد أخذه عن الشيخ المزطاري عن طريق مباشر. وبهذا الانتشار الواسع الذي حققته طائفة مجذوبية انطلاقاً من مكان معزول في سهل الغرب تتأكد تداعيات المحلي وعمومه لمعانقة الشمولي كما يتأكد أيضاً أن المغرب ينبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلا⁽²⁾.

وتتجلى أهمية المحلي أيضاً في مقال الجيلالي العدناني حول التاريخ وهو اجس الكتابة عند المختار السوسي الذي شدد فيه على تأثر هذا العلامة بالمسافة الفاصلة بين البادية والمدينة في المجال الثقافي، وعلى التحول الذي طرأ على حياته بعد رحيله من سوس التي كانت لا تزال تنعم بالحرية إلى المغرب المستعمر، وعلى ما تحفل به آثاره الفكرية من إشادة بالدور الذي اضطلع به إقليم إلغ وسوس في إغناء التاريخ الثقافي الوطني. ومن ثم، فإن وفاء المختار السوسي للمحلي في مجمل كتاباته لا ينفصل عن اهتمامه بالشمولي، ولا يخرج عن ثقافته الفقهية التي كانت ترى في حب الأوطان عبادة. والوطن هنا بمعنى البلد، وهو محمول قول الفقهاء «ألا إن حب الأوطان من الإيمان»⁽³⁾.

ويصير الاهتمام بالمحلي هدفا منشودا في مقال جامع بيضا من خلال اعتماد ضباط الشؤون الأهلية والمراقبين المدنيين -الذين شكلوا العمود الفقري لنظام الحماية- على الحس السليم إلى جانب القوانين في معالجة الواقع المعيش بالمغرب، ومن خلال التأقلم مع الظروف المحلية، والعمل بما في الميدان والتريث في تعميم التجربة الجزائرية والتونسية والأخذ بعين الاعتبار للخصوصية المغربية. فكان من نتائج التركيز على معرفة المحلي من قبل هؤلاء الضباط والمراقبين أن أنجز بعضهم

(2) انظر عبد الله نجمي، من تاريخ الصلوات الصوفية بين المغرب ومصر خلال العصور الحديثة : الطائفة القاسمية (1822-1659/1237-1070)، ضمن كتاب المحلي والشمولي في كتابة التاريخ الاجتماعي، أعمال مهداة للعربي مزين، تنسيق محمد كنيب والجيلالي العدناني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة : أبحاث ودراسات، رقم 55، ص 31-81.

(3) انظر الجيلالي العدناني، التاريخ وهو اجس الكتابة عند المختار السوسي، ضمن كتاب المحلي والشمولي في كتابة التاريخ الاجتماعي، ص 83-114.

مونوغرافيات تعد اليوم من أهم مصادر إنتاج المعرفة في الدراسات التاريخية والسوسيولوجية والإثنوغرافية وغيرها⁽⁴⁾.

كما يحضر المحلي بقوة في مقال محمد الناصري حول الواحات بين مركزية المقدس وهامشية السياسي من خلال رصد الرهانات السياسية والاقتصادية وفترات الأزمة، وبروز المقدس ودور التصوف في التوجيه الروحي، وفي التراتبية الاجتماعية للمجتمع الواحي المركب، وفي التغيير الذي ما انفك يعيشه هذا المجتمع بفعل تبدل الأحوال مقارنة مع ما كان عليه الأمر في الزمن الماضي، فضلا عن الإكراهات التي يملها الوسط البيئي ودورها في تكريس ثقافة الندرة⁽⁵⁾.

هذه بعض الأمثلة من التأريخ للمحلي في علاقته بالشمولي كخط ناظم لأغلب مقالات هذا الكتاب. والواقع أنه لا يمكن الإحاطة في هذه العجالة بجميع ما يشتمل عليه هذا المؤلف من فوائد، نظرا لجودة أغلب المقالات وسلامة اللغة التي كتبت بها، إلا أنني أود التفاعل - على وجه الخصوص - مع مقال أحمد التوفيق الذي استوقفتني جودة بنائه وإحكام صناعته وركون صاحبه إلى المحلي في تفسير دخول الإسلام إلى المغرب واستعماله لمصطلح الانفتاح في مقاله الذي وسمه بعنوان «عودة إلى البحث في ظروف انفتاح المغرب الأقصى للإسلام»⁽⁶⁾. ومعلوم أن هذا المصطلح يعود بنا إلى جدل قديم حول ذاتية المؤرخ وموضوعيته، وتباين المواقف في توظيف مصطلحين لا يخلو كل منهما من نزعة ذاتية معبرة عن الانخراط في الفعل التاريخي والتماهي معه أو معارضته ورفضه انطلاقا من موقع الانتماء والموقف من القضايا. ويتعلق الأمر في هذا الجدل القديم بمصطلحي

(4) انظر جامع بيضا، ضباط الشؤون الأهلية والمراقبون المدنيون في المغرب : أية معرفة بالبلاد والعباد، ضمن كتاب المحلي والشمولي في كتابة التاريخ الاجتماعي، ص 115-127.

(5) انظر :

Mohamed An-Naciri, « Eléments pour une histoire des oasis : Etat, tribus et confréries », in *Entre le local et le global : écrire de l'histoire sociale, Mélanges dédiés à Larbi Mezzine*, Coordination Mohammed Kenbib et Jillali El Adnani, Publications de la Faculté des Lettres et des sciences Humaines de Rabat, série : Essais et Etudes, n° 55, pp : 31-59.

(6) يتصدر هذا المقال مقالات القسم العربي من الأعمال المهداة للأستاذ العربي مزين، ويشغل صفحات 19-29.

الفتح والغزو. فإذا كان الفتح هو النصر والغزو هو القصد، وكان من معاني الأول التغلب على البلد وتملكه - مما ترتب عليه فهم صارت الفتوحات بموجبه تعني ضم البلاد المفتوحة إلى الدولة الفاتحة واعتبارها ولاية من ولاياتها-، فإن من معاني المصطلح الثاني السير إلى قتال العدو وانتهابه. ولما كان استعمال المصطلحين معا لا يبرئ ذمة المؤرخ فقد حاول الباحث اقتراح بديل لهما، ولعل محاولته هذه من الحيلة. ذلك أن لفظ الانفتاح - الذي اقترحه كبديل - هو مصدر انفتح، ومعناه الانفياء والانفراج، وهو مستعمل في هذا المقال بمعنى "انفتح على" - وإن كان قد ورد في العنوان بصيغة «انفتح ل»، أي انفتاح المغرب للإسلام - الذي هو عكس انغلق. والواضح أن الباحث لم يستعمله بمعنى «انفتح عن» لأن معنى انفتح الشيء عن الشيء: انكشف عنه كانكشاف الأرض عن الكمة (الترفاس) أو انكشاف الظلمة عن الضياء في النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها.

ويحسن بي التذكير في هذا المقام بأن الجدل المرتبط باستعمال لفظي الفتح والغزو في الحديث عن دخول الإسلام إلى بلاد المغرب قد تم إحياءه بأخرة من قبل بعض المنافحين عن التهميش الذي طال الأمازيغية ممن تطفح كتاباتهم بنفس فضالي صرف ويعمدون إلى انتقاء روايات بعينها ثم يسبكونها في قالب إيديولوجي خدمة لأغراض ساسية. وعلى الرغم من أن أحمد التوفيق لم يصرح كما لم يلمح إلى الحشيات والملابسات التي حدث به إلى نحت مصطلح بديل لمصطلحي الفتح والغزو، فإن كلمة «عودة إلى البحث» التي وردت في عنوان مقاله تحيلنا على استحضاره لكل الأبعاد الذاتية الثاوية وراء استعمال المصطلحين معا والحمولة الإيديولوجية التي يصدر عنها مستعمليهما، إذ العودة هنا تعني الرجوع إلى أمر تم الإعراض عنه فيما قبل، وهي عودة لرجل افتقدته مجالس العلم لانشغاله بالسياسية، والعود أحمد.

هذا وقد استند الباحث في توظيفه لمصطلح الانفتاح إلى تحليل مختلف الروايات المتعلقة بحملة عقبة بن نافع على المغرب ووصوله إلى السوس الأقصى. وعمد إلى تفسير توغل الإسلام في دواخل المغرب بالعلاقة التعارضية بين أهل السهل والجبل، قياسا على الصراع الذي سوف يطبع العلاقة بين أهالي هاذين

المجالين في أواخر المرابطين وبداية الموحدين، مرجحا رواية نقلها ابن عذاري بمراكش عن أبي علي صالح بن صالح بن عبد الحليم -أحد رجالات الجبل المجاور لعاصمة الموحدين- حول دخول عقبة إلى المغرب. وهي الرواية التي سبق للمستعرب ليفي بروفنصال أن سلم بصحتها، بل عدها رواية حاسمة في التحقق من دخول عقبة إلى المغرب الأقصى في عهد يزيد بن معاوية، وقال إنه من غير المستبعد أن تحتفظ ذاكرة أهل الجبل بوقائع ترجع إلى ستة قرون ونصف. تذكر هذه الرواية أن عقبة بن نافع توغل في دواخل المغرب انطلاقا من طنجة، وأنه اخترق جبل درن عبر ممرين من الوعورة بمكان، واحد يتحكم فيه صنهاجة، ومنه عبر إلى الصحراء -أي درعة- والآخر يتحكم فيه المصامدة، وهو الذي استعمله في طريق عودته من درعة إلى أغمات. ويستفاد من نفس الرواية أن هؤلاء المصامدة هم الذين جازوا بعقبة إلى سوس انطلاقا من تاگموت قرب كيك، أي عبر وادي نفيس وممر تيزي-ن-تاست. وقد توقف أحمد التوفيق عند كلمة تاگموت هذه التي وردت في رواية ابن عبد الحليم، وكتب عنها في الهامش ما يلي: «تاگموت، بجيم بدوية، تحمل هذا الاسم عدة أماكن، وهو شكل طبوغرافي، ولعل ذلك ما جعل المؤلف -يعني ابن عبد الحليم- يحدد بأن المقصود تلك التي بقرب كيك، وهذه القرية هي مسقط رأس كاتب هذا البحث، وتسمى اليوم إمارغن، ولكن شواهد توثيقية وتاريخية تدل على اسمها القديم وعلى ما كان لها من ذكر في التاريخ»⁽⁷⁾. قال ابن عبد الحليم بعد ذكره لتاگموت: «وهم الذين ترك عندهم عقبة بن نافع اثني عشر رجلا من المرضى كانوا في عسكره حين جاز إلى سوس».

يحق لنا بعد هذا أن نتساءل، وفي ذهننا قصر المدة التي قضها عقبة في حملته على المغرب، وعدم معرفته بأحوال البلاد وبسالة أهلها، والمقاومة الشرسة التي ووجه بها حيثما حل وارتحل إلى أن لقي حتفه بتهودة في طريق عودته إلى القيروان على يد كسيلة، وما عرف به هذا القائد العربي من سوء معاملة للأهالي بإذلاله لعلية القوم وإمعانه في إظهار غلبة الغالب على المغلوب، وكيف أنه عانى الأمرين

(7) انظر أحمد التوفيق، عودة إلى البحث في ظروف انفتاح المغرب الأقصى للإسلام، ضمن كتاب المحلي والشمولي في كتابة التاريخ الاجتماعي، الهامش 45، ص 26.

في السهول فأحرى بالجبال. ولعل هذا ما قد يجعل التسليم بفرضية تقبل أهل الجبل لدعوة عقبة وتسهيلهم لعبور جيوشه بالممرات التي يتحكمون فيها ضدا على أهل السهل بدعوى تعارض المصالح من الأمور الصعبة للغاية.

يضاف إلى ما سبق ما تثيره رواية صالح بن عبد الحليم من تساؤلات في إطار علاقة الذاتي بالموضوعي في عملية التأريخ. ألا يكون لهذه الرواية علاقة برغبة هذا الرجل المصمودي في تأكيد أسبقية قبيلته في الدين وأفضليتها في المذهب في إطار تفاضلها مع غيرها من القبائل؟ أستحضر بمناسبة الإجابة عن هذا السؤال ما انتهى إليه محمد القبلي في مقال حفيظ حول مضمرة التشوف حين خلص إلى أن الحرص الشديد الذي أبداه التادلي في اختصاص بعض بطون قبائل المصامدة بالولاية والصلاح إنما كان الغرض منه محو الصورة الدموية التي التصقت بمصامدة الجبل في بداية حركة ابن تومرت⁽⁸⁾. ثم أليس لهذه الرغبة في تأكيد انفتاح المصامدة على الإسلام، وهُروُوعهم إليه، وإقبالهم عليه قبل قُدمه عليهم، علاقة بحرص بعض الروايات على قول إن الإسلام مطلوب على الدوام ما بقي الإنسان على وجه البسيطة. وأخيرا هل لانخراط هؤلاء المصامدة في سلك عقبة علاقة بما تواتر في كتب التصوف وغاب في كافة المصادر الأخرى المعتمدة في كتابة التاريخ حول قبائل رگراگة التي اعتنقت المسيحية في تاريخ ضارب في القدم، وكان بها حفدة حواربي السيد المسيح الذين لم يعبدوا غير الله تعالى، مما أكسبهم مكانة رفيعة وقداسة روحية بين القبائل. وهل له علاقة أيضا بما وصلنا من روايات صوفية أقرب إلى الأساطير منها إلى التاريخ عن صلحاء رگراگة، وهم سبعة رجال هاجروا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سمعوا به، وأسلموا وتكلم معهم عليه السلام بلغتهم وحملهم رسالة دفنت في رباط شاکر (سيدي شيكر) ما بين مراکش وآسفي (بإقليم شيشاوة الحالي).

تجدر الإشارة إلى أن الروايات القائلة بإقبال الرگراگيين على الديانات التوحيدية تعود إلى فترات أقدم من ظهور البعثة المحمدية، يشهد على ذلك ما

(8) محمد القبلي، حول بعض مضمرة «التشوف»، ضمن الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط : علائق وتفاعلات، دار توبقال للنشر، 1987، ص 21-40.

تحتفظ به الذاكرة الشعبية بمنطقة عبدة عن سيدي دنيان الذي يعتقد أن اسمه الحقيقي هو دانييل. وتذكر إحدى الروايات المتصلة به أن جفافا اجتاحت المنطقة التي يوجد بها ضريحه وامتد سبع سنوات، مما اضطر معه السكان إلى إرسال أربعين من وجهائهم إلى بلاد المشرق لإحضار رجل تقي يتبركون به فأتوا براهب مسيحي هو سيدي دنيان الذي كان من آثار قدومه عليهم أن انخرطوا في سلك الديانات التوحيدية وأعرضوا عن الشرك. والظاهر أن رواية استقدام سيدي دانيان هاته لا تخرج عن رغبة من حبكوها في تعزيز رواية الصلاح عند الرگراگيين، لأنها تهم منطقة تندرج ضمن مجالاتهم. يضاف إلى هذا أن التطلع المغربي إلى المشرق - باعتباره أرض الأنبياء - قد استمر بعد ظهور الإسلام مع الرواية القائلة برحيل الرگراگيين السبعة إلى لقاء الرسول المذكورة أعلاه، ومع ما روي كذلك عن سفر صولات بن وزمار أمير مغراوة إلى لقاء الخليفة عثمان بن عفان وعودته إلى المغرب بعد أن عقد له على قومه ووطنه، مما جعل هذا الأمير وقومه من مغراوة يختصون بولاء عثمان وأهل بيته من بني أمية، بالإضافة إلى الرواية القائلة باستقدام أهل تافيلالت للشریف الحسن بن قاسم لتجود ببركته ثمار نخلهم.

هذه بعض الأسئلة التي استحضرتها وأنا أنظر في هذا المقال المتميز الذي يستعيد زمن بدايات الإسلام بالمغرب وينحت لها مصطلح الانفتاح كبديل لمصطلحي الفتح والغزو. وقد ذكرني هذا المصطلح بما رواه أبو الحسن القاسبي في شرح المؤطا - في كتاب الجهاد منه - حول اختلاف الناس في أرض المغرب هل فتحت عنوة أو صلحا أو مختلطة، أي البعض عنوة والبعض صلحا. كما ذكرني أيضا برواية أخرى غالبا ما ترفق بسابقتها مفادها أن أحد عمال المنصور بن أبي عامر لما تغلب على فاس قال لأهلها: «أخبروني عن أرضكم أصلح هي أم عنوة؟ فقالوا لا جواب لنا حتى يأتي الفقيه - يعنون الشيخ أبا جيدة اليزغي - فجاء الشيخ المذكور فسأله العامل فقال: «ليست بصلح ولا عنوة، إنما أسلم عليها أهلها» فقال لهم: خَلَّصَكُم الرَّجُل»⁽⁹⁾.

(9) انظر محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس عن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، الدار البيضاء، 2004، III/115.

في ذمة الله

شهدت رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط خلال سنة 2013 وبداية سنة 2014 وفاة سبعة من أساتذتها الأجلاء الذين ينتمون إلى عدة تخصصات بعد أن أدوا - بكامل الاخلاص - رسالتهم العلمية الجامعية والتربوية وكوّنوا أفواجا هائلة من الخريجين الجامعيين ساهموا بذلك في تجديد بنية الحضارة المغربية الفكرية والثقافية إذ كانت حياتهم وعملهم في تكوين تلك الأجيال بمثابة جسر يربط مسار الفكر وتطوره، امتدادا مما قبل عهد الحماية وما بعد الاستقلال إلى الزمن الراهن، إنه جسر يجعل الجامعة المغربية تعيش استمرارية تلاقي في الفكر وأصالته وتحديثه، بما أنتج هؤلاء والذين من قبلهم، من المؤلفات الهامة، وقد ملأوا رحاب هذه الجامعات ومدّرّجاتها وأبائها بالعلم النافع فما تزال أصواتهم تتردد أصداءها بخشوع في جنبات تلك المدرّجات معلنة استمرارية علمهم واتصاله بعد الرحيل، مصداقا لحديث رسول الله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث...»، فكان ثالثها «علما ينتفع به»، فرحم الله هذه الزمرة وبارك خلفاءها وطمأن ذويهم، إنه سميع مجيب.

وتُقدم مجلة كلية الآداب التي طالما زوّدها بعلمهم وفكرهم وعملهم، ترحمًا عليهم وتكريما لهم هذا التعريف الأولي حتى تُتاح ترجمات وافية، بإذن الله، كما يلي :

الأساتذة	تاريخ الميلاد	تاريخ الوفاة	التخصص
محمد الدهان	1953	2013-02-20	علم الاجتماع
علال مزيان	1948-12-20	2013-03-12	اللغة الفرنسية وآدابها
ادريس بلمليح	1950	2013-03-12	اللغة العربية وآدابها
مولاي رشيد المصطفى	1940	2013-03-20	التاريخ القديم
سالم يفوت	1945	2013-09-14	الفلسفة
الطاهر وعزير	1925-03-17	2013-12-4	الفلسفة
محمد كسوس	1938-02-24	2014-02-8	علم الاجتماع

وفيما يلي صور الراحلين :

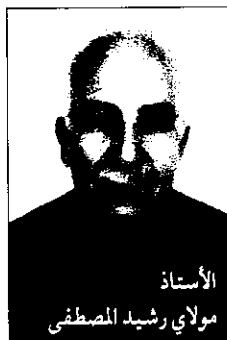
صور الراحلين



الأستاذ محمد علال مزيان



الأستاذ محمد الأمين



الأستاذ مولاي رشيد المصطفى



الأستاذ ادرين بلصليح



الأستاذ الطاهر زعزير



الأستاذ سالم ياقوت



الأستاذ محمد جيسوس

كلمة شكر

تشكر هيئة التحرير السادة الأساتذة الذين ساهموا في
مراجعة بعض المواد من ملف هذا العدد، وهم:

البيضاوية بل كامل محمد حيغو

العربي بوسلهام سعيد يقطين

جمال السعيد محمد المصباحي

نور الدين أفاية

عداد آي
قراق
للطباعة والنشر