

# البحائر



# البصائر

المجلد ١٠ - العدد ١

ربيع الثاني ١٤٢٧هـ / مايو ٢٠٠٦م

## هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. نزار الريس

مساعد رئيس التحرير

د. خالد الجبر

## الأعضاء

أ.د. توفيق الحسيني

أ.د. أمل الفرحان

أ.د. تيسير أبو عرجه

أ.د. محمود عطا حسين

د. ياسر الرجال

أمينة السر

الآنسة لينا شديد

المراسلات باسم رئيس التحرير

مجلة البصائر

جامعة البترا

ص. ب. (٩٦١٣٤٣)

عمّان (١١١٩٦) - الأردن

الاشتراك السنوي في المجلة

١- الأردن :

أ- للأفراد (٥) خمسة دنانير أردنية

ب- للمؤسسات (١٠) عشرة دنانير أردنية

٢- الخارج :

أ- للأفراد (١٠) عشرة دولارات أميركية

ب- للمؤسسات (٢٠) عشرون دولاراً أميركياً

### جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي بحث فيها أو تخزينهما في نطاق استعادة المعلومات أو نقلهما بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من رئيس التحرير .

All rights reserved. This Journal or any part of it, may not be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any means without prior permission, in writing, from the Editor-in-Chief.

التصميم والإخراج الفني والطباعة

شركة المدينة لأعمال المطابع

هاتف 5411339 . تليفاكس 5411040

ص. ب. 841075 عمان 11184 الأردن

## قواعد النشر والتوثيق في المجلة

١. أن لا يزيد البحث عن (٢٥) صفحة؛ (٧٥٠٠) سبعة آلاف وخمسمائة كلمة.
٢. أن لا يكون سبق نشره، أو أرسل إلى مجلة أخرى، وأن يرفق الباحث إقراراً خطياً بذلك.
٣. أن يراعى في البحث ما يلي:
  - الأخذ بالأصول العلمية إحاطة، واستقصاء، وخطوات بحث، والحرص على التوثيق وحسن استخدام المصادر والمراجع.
  - كتابة البحث بلغة سليمة، والعناية بما يلحق به من خصوصيات الضبط، أو الرسم، أو الأشكال.
  - يزود الباحث هيئة التحرير بثلاث نسخ من بحثه مطبوعاً بخط (Traditional Arabic 18) على جهاز الحاسوب، ويرفق معها القرص المرن الذي يحتوي على المادة المطبوعة بعد إجراء التصويبات، وكذلك بعنوان بريده الإلكتروني إن وجد.
  - يُرفقُ بالبحث ملخص في حدود (٢٠٠) كلمة باللغة التي كتب بها، وآخر باللغة الثانية التي تعنى بها المجلة.
  - تدوين التعليقات والحواشي والمصادر والمراجع في آخر البحث (العربية والإنجليزية).
٤. يُحكّم البحوث أساتذة مختصون في الجامعات ومراكز البحوث والدراسات.
٥. يبلغ الباحث بنتيجة التحكيم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ وصول البحث للمجلة، وبمعدّل نشره إن أجازته المحكمون، وأجريت التعديلات التي يطلبون إجرائها.
٦. يزود الباحث بنسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، وبعشرين فصلاً (مستلة) من بحثه.
٧. أن يلتزم الباحث بأصول التوثيق المعتمدة في المجلة على هذا النحو:
  - تدوين الإحالات المرجعية في نهاية البحث مسلسلة بأرقام تبدأ من الرقم (١) داخل قوسين، ولا تُعتمد أية طريقة أخرى فيها مهما تكن مادّة البحث؛ وتشمل عندما ترد أول مرة التوثيق الموصوف أدناه كاملاً.
  - ترتيب المعلومات البيلوغرافية إن كان المرجع كتاباً على النحو الآتي: المؤلف بدءاً بالاسم الأول فالعائلة أو الشهرة، ويليها فاصلة، اسم الكتاب بارزاً بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة، اسم المترجم أو المحقق إن وجد متبوعاً بفاصلة، معلومات النشر محصورة بين قوسين، (مكان النشر متبوعاً بنقطتين: الناشر متبوعاً بفاصلة، سنة النشر)، ويلي القوس الأخير فاصلة يتبعها رقم الصفحة؛ هكذا: محمد بن سلام الجُمحي، طبقات فُحول الشُّعراء، ٢، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤)، ١ ص ٣٠٦.
  - ترتيب المعلومات البيلوغرافية إن كان المرجع مجلّة على النحو الآتي: المؤلف بدءاً بالاسم الأول فالعائلة أو الشهرة، ويليها فاصلة، عنوان البحث بين علامتي تنصيص متبوعاً بفاصلة، اسم المجلة بارزاً بالحرف الأسود، عدد المجلة متبوعاً بتاريخها بفاصلة، رقم الصفحة، ثم نقطة؛ هكذا: عبد المعطي ارشيد، "محدّدات أسعار الأسهم في بورصة عمّان"، مجلّة البصائر، ٨٤ ع ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤، ص ٢٠٢.
- إذا تكرر ذكر المرجع في حاشيتين متتاليتين دون أن يكون بينهما فاصل، توثق الحاشية بذكر: المرجع (المصدر) نفسه، أو (نفسه) بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة، فرقم الصفحة. أما إذا كانت الصفحة نفسها من المصدر نفسه، فيذكر الموقع نفسه بالحرف الأسود.
- وإذا تكرر ذكر المرجع في غير حاشية، وكان يفصل بين كل حاشية وأخرى مرجع آخر أو أكثر، توثق الحاشية بذكر اسم المؤلف متبوعاً بفاصلة، فعبارة المرجع المذكور بالحرف الأسود، ففاصلة، فرقم الصفحة.

٨. الأفكار الواردة في البحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٩. يخضع ترتيب البحوث في المجلة لاعتبارات فنيّة حسبّ.



# المحتويات

## بحوث باللغة العربية

- مفهومها الخاصة والعامه في منظومة العصر العباسي الثقافية  
د. عصام سخيني ..... ١١
- التزامات الجوار في العقارات المبنية (دراسة مقارنة)  
د. صاحب عبيد الفتلاوي ..... ٤٧
- أثر تكنولوجيا المعلومات في الأداء الوظيفي للعاملين  
(دراسة تطبيقية في دائرة ضريبة دخل مدينة عمان)  
د. حسن علي الزعبي ..... ١٠٧
- أثر القروض الخارجية على تطوير القطاع السياحي في الأردن للفترة ١٩٩٠-٢٠٠٣  
د. سعد خضير الرهيمي ..... ١٤١
- تقييم العوامل المؤثرة في قرارات مقدري ضريبة الدخل لمواجهة التهرب الضريبي  
في المملكة الأردنية الهاشمية من وجهة نظر مقدري ضريبة الدخل  
د. طلال جيجان العلكاوي ..... ١٦٧
- أثر البيئة التعليمية والمناهج الدراسية في مستوى المعرفة بمخاطر قرصنة  
البرمجيات والحد منها  
د. عاصم الشيخ، د. عبدالله عبدلي ..... ٢٠٧

## بحوث باللغة الإنجليزية

- التحولات غير المبررة في الترجمة الأدبية  
قصة غسان كنفاني «الصغير يذهب إلى المخيم» نموذجاً  
د. علا الدباغ ..... ٢٠٧

\* الترتيب يخضع لاعتبارات فنية حسب.



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

د ٢٠٠٠ / ٧٠٣

رقم التصنيف الدولي

ISBN ١٦٠٥ - ٩٥٢٢

## بحوث باللغة العربية

## مفهوما الخاصة والعامة في منظومة العصر العباسي الثقافية

د. عصام سخيني  
جامعة البترا الخاصة (عمان)

### ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تفحص المعنى الذي ألصق بالمصطلحين النقيضين، الخاصة والعامة، كما استخدمتهما ثقافة العصر العباسي. ويتضمن المصطلحان "طائفتين" في مجتمع ذلك العصر، صورت الأولى منهما وقد امتلكت جميع المزايا العقلية والأخلاقية والمادية التي تؤهلها للاستحواذ على قمة المجتمع، وبالتالي تسوغ لها الحق في التسيد، بينما أسندت هذه التصورات دورا حصريا للعامة، وهي في حضيض الهرم الاجتماعي ومحرومة من جميع تلك المقومات، قوامه إشباع حاجات الخاصة ومتطلباتها. كذلك يتفحص هذا البحث المقاييس التي تم بموجبها هذا التراتب المجتمعي، ويسعى إلى التعرف على أصناف الناس التي ينطبق عليها كل من هذين المصطلحين.

# ***Al-khassah* and *al-ammah* in the Abbasid Culture**

**Issam Sakhnini, Ph.D.**

University of Petra (Amman)

## **Abstract:**

The aim of this work is intended to investigate the meaning attached to the two antithetical terms of *al-khassah* (the elite or notables) and *al-ammah* (the commonalty or plebs), as they were used in the culture of the Abbasid period. The terms denoted two different societal strata in that period, the first of which was envisaged as having all the moral, intellectual and material qualities that entitled it to occupy the top of the political, social and cultural pyramid of the society, thus having the right to sovereignty, while the exclusive role of the latter, laying down at the bottom and deprived of such merits, was deemed as satisfying the wants of the first. The present work also examines the criteria upon which such stratification was based, and endeavors to point out precisely what categories of people were included in each of the two terms.

(١)

يتجه هذا البحث نحو دراسة مفهومي الخاصة والعامة كما يتبديان في المنظومة الثقافية في العصر العباسي، بمعنى نظرهما إلى هاتين الفئتين وموقفها منهما وتعاملها معهما. فهو - كما يراد له - ينتمي إلى جنس دراسة تاريخ الأفكار والمفاهيم وفق ما تتشكل في القوالب المصطلحية.

والمقصود بالمنظومة الثقافية هنا في هذا البحث هو المجموعة المتشابكة من الآراء والأفكار والرؤى والمعتقدات والنظريات والمفاهيم المجردة كما تم التعبير عنها كتابة أو كلاماً منطوقاً جرى تدوينه. وبهذا المعنى لا تقتصر هذه المنظومة على أن تكون نتاج المشتغلين بالفكر والأدب وقضاياهما وحدهم، بل يتسع الإطار ليشمل كل نص يتضمن أياً من مفردات هذه المنظومة بغض النظر عن كون صاحبه ينتمي إلى هذه الدائرة المحددة بلفظة "مثقفين". بمعناها التقني البحث، أو كان يقع خارج هذه الدائرة.

أما اختيار العصر العباسي ليكون الإطار الزمني لهذا البحث فكان لغير سبب. فمن ناحية أولى، شهد هذا العصر تحولات اجتماعية - اقتصادية وسّعت من هوة الشروخ الطبقيّة وعمقتها بشكل أكثر حدة مما كانت عليه الأوضاع في الأزمنة السابقة، من مثل تضخم الحيازات الزراعية، وتسارع وتيرة التجارة وتصاعدها بشكل غير مسبوق، وازدياد الثراء وزيادة كمية السيولة النقدية، وتوسع قاعدة العمال الحرفيين، وتعاطف تجارة الرق. وبذلك تبرز في هذا العصر خطوط التراتب الاجتماعي واضحة المعالم مما يتيح تبينها بدقة، ورصد الشرائح الاجتماعية المتكونة على جانبي كل خط منها بشكل أكثر وضوحاً مما كانت تسمح به الأوضاع التي كانت سابقة لهذه التحولات.

ومن ناحية ثانية، نضجت المفاهيم والمصطلحات في هذا العصر ووصلت إلى ما يقرب من حد الكمال على مختلف الصعد الفكرية والفقهية واللغوية، وبذلك يصبح من اليسير فهم مدلولات هذه المفاهيم في هذا العصر أكثر من أي زمن آخر قبله. ويزيد من أهمية هذا الأمر أن هذه المفاهيم وثقت كتابة بعد أن دخلت الثقافة العربية عصر التدوين بدءاً من أواسط القرن الثاني الهجري، وهو أمر يوفر المصادر المكتوبة لدراسة المفاهيم المطلوب البحث فيها أكثر من الاعتماد على

الروايات الشفهية بكل ما يعتور هذه الروايات أحيانا من احتمالات عدم الوثوق بها والقطع فيها بيقين.

ومن ناحية ثالثة، لفتت العامة في العصر العباسي الأنظار إليها في تحركاتها الاجتماعية والسياسية وانغماسها في الاضطرابات الناجمة عن الصراعات على السلطة (كالصراع بين الأمين والمأمون مثلا)، وكذلك مبادراتها إلى ثورات مقتصرة عليها تقريبا (مثل ثورة الزنج وقبلها ثورة الزط). وبذلك فقد بدت العامة حقيقة مادية قائمة لتتعامل معها الثقافة في زمنها وصفا وإعطاء رأي.

## (٢)

استخدمت الثقافة العربية القديمة كلمة طبقة (وجمعها طبقات) لتدل بها على معان مختلفة. غير أن الأغلب والأعمأ أنها ضمنت الكلمة معنى الجيل أو الترتاب الزمني المنحدر من الأعلى إلى الأدنى (من الأقدم إلى الأحدث) لجماعات من الناس توالى ظهورها في الزمان<sup>(١)</sup>. وعند البحث عن المعنى المعجمي العربي لكلمة طبقة، نجد — من جملة معانيها — أن "لسان العرب" يورد أن "الطبق" تعني الأمة بعد الأمة، كذلك تعني الكلمة الجماعة من الناس، أو الجماعة من الناس يعدلون جماعة مثلهم.

وإلى جانب هذا المعنى استخدم لفظ طبقات مرادفا، وأحيانا بديلا للفظي أصناف وأقسام. فالناس عند أخوان الصفا "أصناف وطبقات"، وقد جعلهم كاتب رسائلهم سبعة "أقسام": "منهم أرباب الصنائع والحرف والأعمال، ومنهم أرباب التجارات والمعاملات والأموال، ومنهم أرباب البنائيات والعمارات والأملك، ومنهم الملوك والسلطين والأجناد وأرباب السياسات، ومنهم المتصرفون والخدامون والمتعيشون يوما بيوم، ومنهم الزمنى والعطل وأهل البطالة والفراغ، ومنهم أهل العلم والدين والمستخدمون في الناموس"<sup>(٢)</sup>. ويلاحظ في هذا التقسيم الذي نص عليه إخوان الصفا أنه يخلو تماما من معنى الترتاب الرأسي، فهم لا يفصحون في هذا النص عن أي من الطبقات أو الأصناف أو الأقسام هي في الأعلى وعن أي منها التي هي في الأدنى، فالترتيب الوارد باستخدام الواو العاطفة لا يعطي دليلا على أن "الإخوان" تقصدوا — على الأقل في هذا النص — من استخدام كلمة

طبقات أن يرسموا هرما اجتماعيا يتراتب بناؤه من الأعلى إلى الأسفل أو من الأسفل إلى الأعلى.

إلى جانب ذلك نجد في أوعية الثقافة العربية القديمة ما يدل أحيانا على معنى التراتب الرأسي تتضمنه كلمة الطبقة. فـ"طبقات الناس [وفق لسان العرب] في مراتبهم". ونصادف في كتاب "تاج الملوك" المنسوب للجاحظ تعبيرات من نوع "الطبقة العالية"، و"الطبقة الوسطى"<sup>(٣)</sup>، و"الطبقة السفلى"<sup>(٤)</sup>، لكن دون أن يعين المحتوى الاجتماعي لهذه الطبقات الثلاث. كذلك نجد في نص لإبراهيم بن المدير (سوف نرده بعد قليل) ما يشير إلى هذا الفهم التراتبي الهرمي لكلمة الطبقة. وهذا الفهم نجد ما يشي به أيضا لدى إخوان الصفا الذين قرنوا بين تعبيرين: "طبقات الناس في أمور الدنيا و"مراتبهم" في أمور الدين، ما يجعل البنية الاجتماعية لديهم تتخذ الصفة الرأسية التي ترتب فيها الطبقات بعضها فوق بعض بحيث يكون محتوى الطبقة قائما على ركيزتين معا: أمور الدنيا وأمور الدين. وهذه الطبقات بهذا المعنى هي تسعة عند "الإخوان": "منهم أهل الدين والشرائع والنبوات وأصحاب النواميس ومن دونهم من الموسومين بحفظ أحكامها ومرعاة سنتها والمعروفين بالتعبد فيه، ومنهم أهل العلم والحكماء والأدباء وأصحاب الرياضات الموسومون بالتعاليم والتأديب والرياضيات والمعارف، ومنهم الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والمعلقون بخدمتهم من الجنود والأعوان والكتاب والعمال والخزان والوكلاء ومن شاكلهم، ومنهم البناء والزارعون والأكرة والرعاة للشاء وساسة الدواب ورعاة الحيوان أجمع، ومنهم الصناع وأصحاب الحرف والمصلحون للأمتعة والحوائج جميعا، ومنهم التجار والباعة والمسافرون والجلابون للأمتعة والحوائج من الآفاق، ومنهم المتعيشون الذين يعيشون في خدمة غيرهم وقضاء حوائجهم يوما بيوم، ومنهم الضعفاء والمكذون ومن شاكلهم من الفقراء والمساكين"<sup>(٥)</sup>.

وبخلاف كلمة طبقة، حَمَّالة المعاني المختلفة والإيحاءات المتباينة، شاع في الثقافة العربية القديمة مصطلحا الخاصة والعامة للدلالة على هذا التقسيم الرأسي للناس، أو المجتمع، إلى مجموعتين إحداهما هي الأعلى (الخاصة) والأخرى هي الأدنى (العامة). وبغض النظر عن الاختلافات الجزئية في تعيين المحتوى البشري وأيضا

الوظيفي والمهني لكل من هاتين المجموعتين، فقد تحددت مراتب الناس في إطار هذه الثنائية صعودا أو انخفاضا.

(٣)

يقع ضمن تخوم الخاصة أصناف من الناس اختلفت "قوائمهم" بين نص وآخر، فهي قد تطول أو تقصر، وتلتقي عند أصناف معينة يتردد إدراجها في بعض القوائم، كما يضاف إليها أو يُنقص منها في قوائم أخرى. وفي هذه جميعا فإن الخاصة هي ما يمكن أن توصف عموما بأنها النخب السياسية والثقافية والمالية. أما العامة في هذه القوائم فهي مُجَهَّلة على الأغلب ويمكن أن يشار إليها إجمالا بالوصف السليبي: غير الخاصة. فـ "خواص الناس" عند الصائب<sup>(٦)</sup>، وهو صاحب "رسوم دار الخلافة"، هم "الوزراء والكتاب والحواشي والأصحاب والأمراء والقواد والأشراف والقضاة والشهود والتناء [=الدهاقين] والتجار وأولو المروات والأحوال الوافرات". وهذه الخاصة واسعة القاعدة، فالصائب يقدر عددها في زمن المعتضد (الخليفة العباسي بين ٢٧٩ و٢٨٩هـ / ٨٩٢ و٩٠٢م) بما لا يقل عن خمسين ألف إنسان في بغداد وحدها.

وأوضح من هذا التصنيف ما جاء في "الرسالة العذراء" لإبراهيم بن المدبر (ت. ٢٧٩هـ / ٨٩٣م)، أحد ممثلي ثقافة عصره فقد كان من الكتاب المترسلين الشعراء وقد تولى عددا من الولايات الجلييلة في زمن المتوكل كما استوزره المعتمد العباسي<sup>(٧)</sup>. فوفقا له هناك "طبقة علوية" تضم أربع طبقات فرعية أو درجات، وأخرى دونها تضم أربعاً أيضاً. فـ "الطبقة العليا" هي "الخلافة التي أجلَّ الله قدرها، وأعلى شأنها عن مساواتها بأحد من أبناء الدنيا في التعظيم والتوقير... والطبقة الثانية الوزراء والكتاب الذين يخاطبون الخلفاء بعقولهم وألسنتهم، ويرتقون الفتوق بأرائهم ويتجملون بآدابهم. والطبقة الثالثة أمراء ثغورهم وقواد جيوشهم. والطبقة الرابعة القضاة فإنهم وإن كان لهم تواضع العلماء، وحلية الفضلاء، فمعهم أهبة السلطنة وهيبة الأمراء. أما الطبقات الأربع الأخرى فهم الملوك [يعني الحكام الذين استقلوا بسلاطهم]... والثانية وزراؤهم وكتابهم وأتباعهم الذين بهم تفرع أبواهم وبعنايتهم تستباح أمواهم. والثالثة هم العلماء الذين يجب توقيهرهم في الكتب

لشرف العلم وعلو درجة أهله. والرابعة أهل القدر والجلالة والظرف والحلاوة والطلاوة والعلم والأدب"<sup>(٨)</sup>. أما سائر الناس دون هذه الفئات أو الطبقات الأربع، فقد استغنى ابن المدبر، بنص ما كتب، عن ترتيبهم، لكنه أجملهم بـ"التجار والسوقة والعوام".

أما الفضل بن يحيى البرمكي فقد أجمل الطبقات التي ينطبق عليها وصف الخاصة بأربع، وميزها من سائر الناس الذين يقعون ضمن تخوم العامة. ونستذكر أن الفضل (١٤٧-١٩٣هـ / ٧٦٥-٨٠٨م) كان من "خاصة الخاصة"، فقد وزر للخليفة العباسي هرون الرشيد، وولي خراسان، وكان من أكثر الناس أموالاً. والطبقات الأربع عنده هي: "ملوك قدمهم الاستحقاق، ووزراء فضلهم الفطنة والرأي، وعلية أنهمهم اليسار [الثروة والغنى]، وأوساط ألحقهم بهم التأدب". أما سائر الناس فهم "زبد وجفء، وسيل غشاء"<sup>(٩)</sup>.

وعند تحليل مفردات هذه "القوائم" بعد أن ندججها معا نجد أن ما يجعل الفرد ينتمي إلى الخاصة عاملان اثنان ليس من الضرورة توفرهما معا في الشخص الواحد نبيينهما كما يلي:

العامل الأول منهما هو الوظيفة المجتمعية السامية التي يؤديها الفرد وهي التي تؤهله لمنصب التسيد والرفعة، ومنها الخلافة والإمارة والوزارة والقضاء والملك والقيادة. ويلاحظ في قائمة "الطبقات" عند إخوان الصفا (وقد سبق أعلاه إيرادها بالنص) أن أعلى مراتب الناس عندهم "طبقتان": أهل الدين والشرائع، وأهل العلم، وتعلو هاتان الطبقتان طبقة الملوك والسلاطين ومن إليهم.

وقد احتل كتاب الدواوين مكانة مرموقة ضمن هذه الفئة. فقد ذكر أن بعض المهالبة قال لولده: "تزيوا بزى الكتاب فإن فيهم أدب الملوك وتواضع السوقة"<sup>(١٠)</sup>. وأورد صاحب "العقد الفريد" قولاً في حق الكتاب رفعهم فيه إلى مرتبة قريبة من مرتبة الخلافة: "الكتابة أشرف مراتب الدنيا بعد الخلافة، وهي صناعة جليلة تحتاج إلى آلات كثيرة"<sup>(١١)</sup>. ونسب إلى الخليفة العباسي السابع المأمون قوله بأن "الكتاب ملوك على الناس"<sup>(١٢)</sup>. واعتبر إخوان الصفا أن "صناعة الكتابة موضوع شرعي وعمل إلهي بما سطرت الحكمة ونطقت الشريعة، وهي أجل الصنائع كلها"<sup>(١٣)</sup>. كذلك يرى الجهشياري أن الملوك "تقدم الكتاب،

وتعرف فضل صناعة الكتابة، وتحطي أهلها، لما يجمعونه من فضل الرأي إلى الصناعة، وتقول: هم نظام الأمور، وكمال الملك، وبهاء السلطان، وهم الألسنة الناطقة عن الملوك، وخُزَّان أموالهم، وأمنائهم على رعيتهم وبلادهم" (١٤).

غير أن الكتاب ما كانوا في بعض الأحوال بمنحى من اتهام بالانحطاط الذي إن لم يكن يخرجهم من دائرة الخاصة فقد كان يصمهم بصفات، وهم في مواقعهم، بعيدة عما كان متصورا للخاصة من رفعة وتمايز هما مقصوران عليها، وفق تعبير التوحيدي "لا يوجد الأدب إلا عند الخاصة والسلطان ومدبريه" (١٥).

فهذا الجاحظ يصف "فبح الكتابة" بأنها "لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم. ولم ترَ عظيما قط تولاها بنفسه أو شارك كاتبه في عمله. وكل كاتب فمحكوم عليه بالوفاء، ومطلوب منه الصبر على اللأواء... [و] أحكامه أحكام الأرقاء، ومحله من الخدمة محل الأغبياء" (١٦). كذلك نجد من يقدر بأشخاص بعينهم تقلدوا مناصب عليا في الإدارة ووصلوا إلى أعلى الدرجات على سلم صنعة الكتابة. فهذا أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف الشيرازي الجكار (ت. ٣٨٨ هـ/ ٩٩٨ م)، وقد كان وفق تصنيف ثنائية الخاصة/ العامة في الذروة من الخاصة، فقد تقلد ديوان الرسائل لعضد الدولة البويهى طول أيامه، وعُدَّ من وزرائه وخواص ندمائه (١٧)، يجد من يحط من قدره لصفات كامنة فيه من جهة، ولأصله "الوضيع" من جهة ثانية. فقد لقي من خاطبه بالقول: "إذا لم تبذل جاهك لمتلهف، ولا عندك فرج لمكروب، ولا بر لضعيف، ولا عطاء لسائل، ولا جائزة لشاعر، ولا مرعى لمنتجع، ولا مأوى لضيّف، فلمَ تخاطب بسيدنا، وتُقَبَّل لك اليد، ويقام لك إذا طلعت؟" (١٨). كذلك وجد من طعن فيه لذلك الأصل الوضيع: "فقد كانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس" (١٩).

غير أنا نظن أن الطعن بهذا الرجل، وقد جعلناه مثلا، لم يكن بسبب الموقف من أصله، بقدر ما أن هذا الأصل كان قد اتخذ مدخلا لإبراز صفاته غير الحميدة. فما عرف عن المجتمع العباسي عامة أن الحراك الاجتماعي الرأسي فيه كان أبرز سماته، إذ نجد أن الطرق كانت فيه ممهدة، ومفتوحة على اتساعها، لارتقاء أعداد لا حصر لهم من الأشخاص على سلم الهرم الاجتماعي (والسياسي أيضا) من أدنى درجاته إلى قمته أو إلى مواقع لصيقة بالقمة. وجوازات السفر إلى

هذه القمة كانت متعددة ومختلفة محتومة بالمواهب الشخصية، أو الثروة، أو الاصطنعاء، أو الترقى في سلم العمل العسكري. فبحانب الأرسقراطية، خاصة العربية منها التي كانت مكوئناها أسرا بعينها، والتي كانت تحتل في كل الأحوال مكانة متميزة في الهرم، فإن الشرائح الاجتماعية جميعا كانت مشاتل خصبة لإفراز وزراء وملوك وقادة وكتاب دواوين كان وصولهم إلى مواقعهم السامية في الهرم يعتمد على جهود الفرد الذاتية وليس له صلة بالضرورة بالدرجات الوراثية التي احتلها الآباء والأجداد. وقد تطول القائمة إلى غير حد إن أحصينا أولئك الذي ارتقوا إلى تلك المواقع وأصولهم من شرائح اجتماعية متواضعة، فنكتفي إذن بالإشارة إلى أمثلة قليلة لها دلالتها الكبيرة على ما نذهب إليه. الأول الربيع بن يونس وهو من أعظم الشخصيات الإدارية التي ظهرت في عهد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور وقد كان حاجبه كما وزر له، وهو من أصل تحيط به الشكوك، فتذهب روايات إلى أنه مولى من نسل حفار قبور، بينما تقول روايات أخرى إنه ابن شرعي لوالده يونس الذي أنكر بنوته وباعه في سوق الرقيق، كما تقول روايات غيرها إنه لقيط استرق منذ طفولته<sup>(٢٠)</sup>. وكان الربيع قد التحق بخدمة القصر عبدا من عبيد السفاح، الخليفة العباسي الأول، الذي قام بإهدائه إلى أخيه المنصور، فعهد إليه هذا، بعد أن تولى الخلافة، ببعض الأعمال الكتابية، ثم تقدم في المناصب إلى أن أصبح وزيرا. والمثال الثاني هو أحمد بن عمار الذي وزر للخليفة العباسي الثامن المعتصم بن الرشيد، وقد كان أبوه طحانا من أهل المدائن<sup>(٢١)</sup>.

والمثال الثالث إيتاخ أحد كبار رجال الدولة في عهد ثلاثة من الخلفاء العباسيين المعتصم والواثق والمتوكل. وقد كان إيتاخ غلاما من أصل خزري اشتغل طباحا لبعض قادة الترك، وقد اشتراه المعتصم ووجد فيه مواهب خاصة فرفعه وولاه معونة سامراء. وفي عهد الواثق ارتقت مكانته فكان إليه "الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبريد والحجابة ودار الخلافة"، وقد كانت هذه هي مرتبته مع المتوكل في بداية عهده قبل أن ينقلب عليه الخليفة ويأمر بقتله<sup>(٢٢)</sup>.

الأصل "التواضع" إذن لم يكن عائقا أمام الفرد للارتقاء إلى دائرة الخاصة ما دام قد انتمى إليها بحكم وظيفته السياسية أو الإدارية. كذلك الأمر مع العامل الثاني من عوامل الانتماء إليها والقائم على صفات خاصة بالفرد تجعله مؤهلا

لدخول الحلقة ولأن يكون مقبولا فيها دون أن يشغل بالضرورة وظيفة إدارية أو سياسية أو أن يكون له وضع عسكري متميز. هذه الصفات تنطبق على من يوصفون بأنهم أهل العلم والأدب واصحاب القدر وأولو المرات والأشراف. وقد تطور مصطلح الأشراف حسب مراحل التاريخ العربي المتعاقبة، إذ كان النسب أساس الميزة الاجتماعية بين القبائل قبل الإسلام، بينما ظهرت بالإسلام فئة تميزت بتضحيتها للدين الجديد من الصحابة وأبنائهم، وكان الجيش يتألف من القبائل، واستمر النسب والعمل مقياس الكيان الاجتماعي طوال فترة صدر الإسلام. واستعمل تعبير الأشراف للإشارة إلى الأرستقراطية العربية من القبائل المختلفة، وحين حاول العباسيون جعل الحكم إسلاميا بعناصره الحاكمة، نجد إشارات إلى أشراف العجم، وإن بقي النسب العربي يتمتع بميزة خاصة. وما يلاحظ أن لقب الأشراف تركز في العصر العباسي على العباسيين والعلويين، وأصبح صفة ملازمة لهم وبذلك تحدد مفهومه. وحين تسلط الأجنبي من بويهيين وسلاجقة، وتلاههم المغول، شاعت تعابير "الأعيان" و"الكبراء" و"الخاصة"، مقابل تعابير العامة والعوام والسوقة<sup>(٢٣)</sup>.

وقد كان للعلماء والأدباء خاصة مساحة متسعة في حلقة الخاصة. وقد جاءتهم هذه المكانة من طريقين: الأول من جانب مجتمعهم الذي نظر للعلم عامة، وللأدب كذلك، نظرة احترام وتكريم. والطريق الآخر كان من خلال نظرة العلماء والأدباء أنفسهم لأنفسهم، فهم كانوا بصورة ما الأكثر تعبيرا عن ثقافة عصرهم، فكان من الطبيعي أن أدخلوا في نسيجها أقوالا صدرت عنهم، أو نسبوا لغيرهم، تلحقهم بالخاصة وتجعلهم من صلبها. وقد ذهب الأدباء والعلماء أحيانا مذهباً متطرفاً في النظر لأنفسهم نظرة تبجيل لا يزاومهم فيها فئة أخرى من الفئات. فهذا خالد بن صفوان، من فضحاء العرب المشهورين وقد أدرك الخليفة العباسي الأول أبا العباس السفاح<sup>(٢٤)</sup>، لا يرى في الناس إلا الخطباء والأدباء والعلماء، ففي قول ينسب له - وهو كانت له كلمات سائرة - جاء أن: "الناس ثلاث طبقات: طبقة علماء، وطبقة خطباء، وطبقة أدباء، ورجحة بين ذلك يغلون الأسعار، ويضيقون الأسواق، ويكدرون الماء"<sup>(٢٥)</sup>.

عند هذا المفصل نتساءل أين في ثنائية الخاصة والعامة يقف التجار الأثرياء

وأصحاب اليسار؟ يمكن للمرء أن يتوقع أن يكون التجار قد احتلوا مكانة مرموقة في المجتمع العباسي الذي احتلت التجارة مكانة بارزة في اقتصاده. فهم بما كانوا يتمتعون به من تميز في مجال الأعمال يفترض بهم أن يكونوا قد حققوا مكانة اجتماعية تتناسب مع مكانتهم الاقتصادية، وتوهمهم بذلك لدخول حلقة الخاصة. غير أن الأمر لم يكن كذلك بدهاءة. فمن جهة أولى نظر للتجارة نفسها بوصفها ذات قيمة عالية في تكوين الاقتصاد والمعاش ورفاهية المجتمع. وقد صُنّف غير كتاب، ورسالة، في إظهار هذه الأهمية العالية التي تمثلها التجارة في المجتمع الإسلامي، وهو ما فعله الجاحظ في رسالته "كتاب التبصر في التجارة"، وما عرضه أيضا أبو الفضل الدمشقي في كتابه "الإشارة إلى محاسن التجارة"، وهو قد وصفها بأنك "إذا ميزت من جميع المعاش كلها وجدتها أفضل وأسهل للناس" (٢٦). غير أنه من جهة مقابلة لم يحظ التجار أنفسهم بإجماع على تمييزهم الاجتماعي الذي يؤهلهم للانتساب إلى الخاصة. فإذا كان الجاحظ قد كتب رسالة في مدح التجار، فنلاحظ - على الرغم من ذلك - أن هؤلاء دخلوا مرة في قائمة الخاصة (كما عند الصائبي)، ومرة ألحقوا بالعوام (كما عند إبراهيم بن المدبر). فهل كان الرأي منقسما حول مكانتهم الاجتماعية؟ نرانا نميل إلى أن نظرة "الثقافة الرفيعة" للتجار كانت بإجمال نظرة سلبية. فمحمد بن عبد الملك الزيات، الذي شغل الوزارة سنوات في عهد المعتصم وامتدت وزارته إلى عهد الواثق وإلى شطر من عهد المتوكل (٢٧)، اعتبر التجارة نوعا من الذل وهو كان يمارسها قبل أن يرتقي إلى منصب الحكم والوزارة. فقد ذكر عنه أنه كان يقول "إن أمير المؤمنين [المعتصم] صنعني صنيعة تفرّد، نقلني من ذل التجارة إلى عز الوزارة" (٢٨). وقد نسب قول للأصمعي تساءل فيه: "ما للتاجر وللبرذون؟" (٢٩). وفي مثل هذا التساؤل استهانة بشأن التجار، فقد كانت البراذين في ذلك العصر مما يتفاخر بركوبه لندرتها وغلاء ثمنها وروعة منظرها. ونجد عند التوحيدي وصفا مقذعا للتجار وقد نسبه لـ "بعض البلغاء": "... أما أصحاب الأسواق فإننا لا نعدم من أحدهم خلقا دقيقا ودينا رقيقا وحرصا مسرفا وأدبا مختلفا ودناءة معلومة ومروءة معدومة... ويبلغ أحدهم غاية المدح والذم في علق واحد في يوم واحد مع رجل واحد إذا اشتراه منه أو باعه أياه... يرضى لك ما لا يرضى لنفسه، ويأخذ منك بنقد ويعطيك بغيره،

ولا يرى أن عليه من الحق في المبايعة مثل ما له. إن استنصحته غشك وإن سألته كذبك وإن صدقته حربك... "(٣٠).

فهل كان انغماس التجار في أعمال السوق وما تفرضه من ممارسات، وصفها التوحيدي، هو سبب هذه النظرة السلبية تجاه التجار؟ ربما كان الأمر كذلك. لكن يضاف إليه أيضا عوامل أخرى أحدها تقدير المجتمع العالي لشاغل الوظيفة الإدارية العليا أو تلك العسكرية فإن قورن التجار بها هبطت منزلتهم عنها. وأخرى تراث انتقل إلى الثقافة العربية - الإسلامية من تقاليد البادية والبدو التي لم تكن تنظر باحترام كبير لمهنة التجارة مقارنة باكتساب الرزق عن طريق الغزو ومن الغنائم التي كانت تتأتى من هذا الطريق. وفي الجاهلية وصف التاجر العربي بالبخل، كمثل قول الشعر الجاهلي معاوية بن أوس:

وَزَقُّ سَبَّأْتُ لَدَى مَتَحَرِّرٍ      أُسَيُودُ كَالرَّجُلِ الْأَسْحَمِ  
ضَرَبْتُ بِفِيهِ عَلَى نَحْرِهِ      وَقَائِمُهُ كَيْدَ الْأَجْذَمِ  
إِلَى التَّاجِرِ الْعَرَبِيِّ الشَّحِيحِ      حِ أَوْ خَمْرٍ ذِي التُّطْفِ الطَّمْطَمِ (٣١)

وقد امتدت هذه النظرة إلى العصور الإسلامية، فهذا شاعر من العصر الأموي، هو الحَيْقَطَانُ، الذي "كان يفضل في رأيه وعقله وهمة" كما وصفه الجاحظ، يأخذ على أهل مكة تجارهم التي ينظر إليها باحتقار، وليس فيها إلا التجارة:

وَلَا مَرَعٌ لِلْعَيْنِ أَوْ مُتَقَنَّصٌ      وَلَكِنَّ تَجْرًا وَالتَّجَارَةَ تُحَقَّرُ

ويشرح الجاحظ معنى البيت بقوله: "ليس بما متزهات، وصيدها حرام، وإنما بما تجار والتجار يحقرون" (٣٢).

ويضاف إلى ذلك نظرة الأرستقراطية الفارسية للتجارة التي ظلت موروثه في المجتمع الإسلامي كما سنبين بعد قليل، وهي لم تكن نظرة إيجابية فظان الطبقات الفارسي استبعد تماما التجار وأصحاب المهن من قائمة الطبقات العليا.

وعلى خلاف التجارة كمهنة كان الثراء رافعة مهمة في إيصال الناس إلى مكانة سامية على مدارج الهرم الاجتماعي. والثراء كانت مداخلة مختلفة منها -بالإضافة إلى التجارة- شغل الوظيفة العامة، خاصة مناصبي الوزارة والولاية على

الأقاليم، وامتلاك الأراضي، وما كان يسبغه الخلفاء والملوك والسلاطين وكبار رجال الدولة من أموال على الأتباع والحاشية والمخلصين، وتنصيب بعض المتنفذين أنفسهم حماة لضعاف أصحاب الأراضي بحيث كان هؤلاء يسجلون أراضيهم بأسماء أولئك المتنفذين لمنع الاعتداء عليها مقابل مبالغ معينة يتقاضها هؤلاء (نظام الإلجاء). وفي جميع الأحوال يبدو أن الثقافة الرفيعة في العصر العباسي نظرت للأثرياء نظرة احترام وتقدير رفعتهم بها إلى حلقة الخاصة. فهذا ابن قتيبة يقول: "إن الحسب ... من فضائل الآباء، وقد يكون الرجل لا شرف لآبائه، ويكون له مال فيصطنع المعروف ويعتقد الدين فتنبسط الألسنة فيه بجميل الذكر والشكر فيقوم المال له مقام الحسب فيكون حسيباً"<sup>(٣٣)</sup>. حتى إن المال، وفقاً لابن قتيبة نفسه، يحو مساوئ الرجل وكأنه يغسله من ذنوبه، فقد "يكون الرجل كثير الذنوب كثير الخطأ فيُغفر ذلك من أجل يساره"<sup>(٣٤)</sup>. وقد نسب إلى الشاعر أبي العتاهية قوله:

أَحَبُّكَ قَوْمٌ حِينَ صَرَّتْ إِلَى الْغِنَى      وَكُلُّ غَنِيٍّ فِي الْعُيُونِ حَلِيلٌ<sup>(٣٥)</sup>

وقد وجد شاعر أن هناك وسيلتين اثنتين فقط للوصول إلى الحكام: المال والعقل، فقد جاء رجل إلى الحسن بن سهل، وزير المأمون، يلتمس صلته، فانشغل عنه هذا مديدة، فكتب إليه:

المال والعقلُ مِمَّا يُسْتَعَانُ بِهِ      عَلَى الْمَقَامِ بِأَبْوَابِ السَّلَاطِينِ  
وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي مِنْهُمَا عَطِلٌ      إِذَا تَأَمَّلْتَنِي يَا ابْنَ الدَّهَاقِينِ<sup>(٣٦)</sup>

بخلاف التجار، إذن، الذين اختلفت النظرة إليهم ما بين رفعهم إلى زمرة الخاصة أو الهبوط بهم إلى دائرة العامة، أدخلت الثقافة الرفيعة في العصر العباسي الأثرياء في إطار الخاصة.

#### (٤)

لم تبين المنظومة الثقافية تعريفا محمدا للعامة، وبذلك يجوز القول إن العامة هي جميع شرائح المجتمع التي لم يرد لها ذكر في "قوائم" الخاصة. فهي تشمل، على ذلك، الصناع، بمختلف أصنافهم، والتجار (عند من جعلهم في إطار العامة)،

وعمال الزراعة، والمشتغلين في قطاع الخدمات، والباعة في الأسواق، والخدم، والرقيق بتنوع الأعمال التي كانوا يؤدونها، والعاطلين عن العمل. وليس لدينا في الحقيقة إحصاءات يمكن الاطمئنان إليها عن أعداد كل من هذه الشرائح في المجتمع العباسي، فمصادرنا التاريخية القديمة تفتقر إلى هذا النوع من المعلومات. لكن نفترض أن تنوع الصناعات وتضخم الإنتاج الصناعي من حيث الكم، وفرا كلاهما قاعدة مادية لازدياد عدد المشتغلين في الصناعة والحرف. كما أن اتساع المدن في العصر العباسي إلى حدود عظيمة غير مسبوقة وما نتج عنه من غلبة طابع الحياة المدنية على مجتمع هذا العصر كان من نتائجها تكاثر من يشتغلون في الخدمات من باعة في الأسواق وعمال في المرافق العامة وخدم. وفي مثل على هذا يقدر أحمد بن أبي طاهر طيفور (٢٠٤-٢٨٠ هـ / ٨١٩-٨٩٣ م) في كتابه "تاريخ بغداد" (٣٧) عدد المشتغلين في حمامات بغداد في زمنه بنحو من ثلاث مئة ألف نفر ما بين حمامي وقيم وزبال ووقاد وسقاء (٣٨). ونرجح أن هذا الرقم مبالغ فيه إذ هو يقدر عدد سكان بغداد في زمنه بنحو من مليون ونصف المليون نسمة (٣٩)، فلا يعقل أن يكون خمس سكانها من العاملين في الحمامات، وإن كنا نستفيد من الرقم للدلالة على اتساع حجم هذه الفئة من العاملين في هذا القطاع. كذلك كان لانعاش القطاع الزراعي في معظم أطوار العصر العباسي أثره الكبير في تزايد عدد العاملين في هذا القطاع أكانوا من الأحرار أم من الرقيق. ويخبرنا الطبري، كمثال له دلالته على هذا العدد الكبير، بأن العاملين في موقع واحد من مواقع استصلاح الأراضي (كسح الطبقة الملحية عن سطح الأرض) في جنوب العراق (عام ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م.) كانوا "خمسة عشر ألف غلام" (٤٠). والرقيق كذلك احتلوا مساحة واسعة في تركيبة المجتمع في العصر العباسي، فقد ازدهرت التجارة فيه نتيجة الطلب المتزايد عليه من جانب قطاعات متعددة: الجيش الذي اتجه منذ عهد الخليفة العباسي الثامن المعتصم نحو الاعتماد على الرقيق كمكون أساسي من مكوناته، وأصحاب الملكيات الزراعية الكبيرة الذين وجدوا في الرقيق مصدرا للعمالة الرخيصة يضاعف من أرباحهم وثرواتهم، وقصور الخلفاء والحكام والمترفين التي أصبحت تغص بما فيها من غلمان وخصيان وجوار، يؤدون مختلف الأعمال من حراسة وخدمة وأعمال ترفيه. وفي هذا يخبرنا أحد مصادرنا التاريخية القديمة بأنه

كان في دار الخليفة العباسي المقتدر "أحد عشر ألف غلام خصيان غير الصقالية والروم والسود"<sup>(٤١)</sup>، كذلك ضم قصر الخليفة المتوكل أربعة آلاف سرية<sup>(٤٢)</sup>.

ويبدو أن نسبة عالية من العامة كانت ممن يمكن وصفهم بالمهمشين اقتصاديا، إذ يذكر أحد مصادرنا أن عدد "العراة" في موقعة واحدة في بغداد خلال حرب الأخوين الأمين والمأمون كان مئة ألف شخص<sup>(٤٣)</sup>، وصفة العراة أطلقت على مجموعات من الناس شاركت في القتال الدائر وهم يلبسون ما يستر العورة فقط، وبأسلحة بدائية، وتذكر مصادرنا أنهم كانوا من "الدعار والشطار" و"باعة الطريق وأهل السجون والأوباش والرعاك والطرارين"<sup>(٤٤)</sup>.

وبغض النظر عن هذه الأرقام ودلالاتها، فمن المؤكد أن العامة كانت تمثل قاعدة الهرم الاجتماعي العريضة، بينما كان هذا الهرم يديق في القمة التي كانت تحتكرها الخاصة.

### (٥)

إن ذلك التنوع -المشار إليه- في مكونات الخاصة من حيث العناصر المختلفة التي يشملها هذا اللفظ يطرح تساؤلا عما إذا كانت تلك الخاصة تشكل طبقة اجتماعية بالمفهوم الحديث الذي يعنيه مصطلح طبقة. نرانا نميل إلى أن المفهوم الماركسي عن الطبقات، الذي يقوم أساسا على العلاقة ما بين مفهوم الطبقة وملكية وسائل الإنتاج، لا ينطبق على الخاصة. فهذه كانت تضم، وفق "القوائم" التي أشرنا إلى بعضها، شرائح من الناس مختلفة ومتباينة في وظائفها الاجتماعية لا يمكن تعريفها بأنها الفئة التي تتحكم بوسائل الإنتاج أو تملكها. صحيح أن من بين هذه الشرائح من راكموا ثروات طائلة، لكن هذه الثروات لم تتحقق لديهم بفضل دخولهم في عملية الإنتاج، بل هم اكتسبوها بوسائل مختلفة كانت بعيدة عن هذا المجال وقد أشرنا إلى بعضها. وفي هذا الشأن يمكن أن نستثني من هذا الحكم أصحاب الملكيات الزراعية الكبيرة الذين كانوا بشكل أو بآخر يمتلكون وسائل الإنتاج ويديرون مصالحهم إما مباشرة بأنفسهم أو عن طريق وكلاء لهم إن كانوا هم من أصحاب المناصب العليا في الدولة. غير أن هؤلاء كانوا "من جملة الخاصة" التي كانت تضم إلى جانبهم شرائح مختلفة ومتنوعة، حتى إننا نجد من بينها من

كانوا فقراء ومعدمين لكن عدوا من الخاصة لتمتعهم بمواهب معينة أهلتهم ليكونوا من أفرادها. ونجد هؤلاء في صفوف الأدباء والمفكرين، والمثل الأكثر دلالة عليهم كان التوحيدي الذي جاع حتى أكل نبات الأرض، ومع هذا فقد كان في الذروة من الخاصة بصفته من أهل العلم والأدب الذين عدوا دائما منها.

وإذا كان المفهوم الماركسي عن الطبقات لا ينطبق على الخاصة فنرى أن خير ما توصف به الخاصة هو أنها "مجموعة مقام رفيع" وهو المقابل العربي، الذي نميل إلى تفضيله، لمصطلح Status Group الفييري (نسبة إلى الفيلسوف الاجتماعي الألماني ماكس فيبر). فبعكس كارل ماركس الذي جعل العامل المادي هو الأساس في ظهور الطبقات الاجتماعية ارتأى فيبر أن العامل الإيديولوجي، الذي يتجسد في الحقل الديني أو الثقافي أو السياسي أو العلمي، هو الذي يسبب تراتب المجتمع في طبقات مختلفة لها درجات متفاوتة من المترلة والسمعة الاجتماعية. فـ"مجموعة المقام الرفيع" وفق ذلك هي "طبقة" اجتماعية تشكلت بفعل عوامل دينية أو ثقافية أو سياسية أو إدارية أو علمية وتموضعت في قمة الهرم الاجتماعي متخذة سمت الرفع والتسيد المجتمعي. وهذا ما ينطبق إلى حد بعيد على مفهوم "الخاصة" بالمعاني التي سبق ارتيادها.

ومثل هذا المفهوم نجده واضحا عند الفارابي (توفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠م)، فهو يجد تمايز الناس وتفاوت منازلهم قائمين على أساس الملكات العقلية ولا علاقة لهما بمكتسباتهم المادية ولا بدورهم في عمليات الإنتاج. فعنده أن أعلى الناس مترلة هم الأفاضل الذين هم ذوو الآراء في الأمور العظام، ويليهم حملة الدين وذوو الألسنة والبلغاء والشعراء والكتاب ومن يجري مجراهم، ثم المقدرين وهم الحسّاب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم، ثم المجاهدون والمقاتلة والحفظة ومن يجري مجراهم، ثم المليون أي مكتسبو الأموال من فلاحين ورعاة وباعة ومن يجري مجراهم<sup>(٤٥)</sup>. ونلاحظ في هذا التصنيف أن الساسة والحكام لم يدخلوا صراحة في المجموعة الأولى التي نظر إليها الفارابي على أنها ذات المقام الأرفع في هرميته، ربما دمجهم في فئة "ذوي الآراء في الأمور العظام" التي يمكن ترجمتها بلغة حديثة بأنهم "صانعو القرار" في المجتمع، أو قد يكون ذلك عائدا إلى "أرستقراطيته" الفكرية القائمة على كونه فيلسوفا، فلم يرد أن يقر صراحة بأن ثمة

متزلة أعلى في المجتمع من متزلة أصحاب الفكر.

(٦)

إن متزلة المقام الرفيع هذه في مفهوم الثقافة السائدة في العصر العباسي، رسمت للعامّة وظيفة أساسية، تكاد تكون وحيدة، هي خدمة الخاصّة وإشباع رغباتها ومتطلباتها. فالعامّة، وفق الجاحظ، هي "أداة للخاصّة تبتدئها للمهن، وتزجي لها الأمور، وتصلو بها على العدو، وتسد بها الثغور"، كذلك فهم "جند للدفع وسلاح للقطع، وكالترس للرامي والفأس للنجار"<sup>(٤٦)</sup>. كما أن العامّة، حسب التوحيدي، "هم الهمج الرعاع، إن قلت لا عقول لهم كنت صادقاً، وإن قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقاً، إلا إنهم في العدد من جهة النسبة العنصرية والجلبة الطينية والفسرة الإنسانية، وفي كونهم في هذه الدار عمارة لها ومصالح أهلها، ولذلك قال بعض العلماء: لا تسبوا الغوغاء فإنهم يخرجون الغريق ويطفئون الحريق ويؤنسون الطريق ويشهدون الأسواق"<sup>(٤٧)</sup>.

في مقابل هذه الوظيفة المجتمعية للعامّة (خدمة الخاصّة) لم تعترف الخاصّة للعامّة إلا بأدن الحقوق، أو قل بما يمكنها من تأدية واجباتها نحو الخاصّة. فهذا أبو جعفر المنصور، الخليفة العباسي الثاني، يعلن: "ما لنا وللعامّة، إنما تحتاج العامّة إلى ثلاث خلال، فإذا فعل ذلك بهم فما حاجتهم: أقيم لهم من ينظر في أحكامهم فينصف بعضهم من بعض، ويؤمن سلبهم حتى لا يخافوا في ليلهم ولا نهارهم، ويسد ثغورهم حتى لا يجيئهم عدوهم"<sup>(٤٨)</sup>. ولأن حاجاتها من الخاصّة (هنا ممثلة بالحاكم أو الخليفة) منحصرة في هذه الثلاثة الأمور، فهي محرومة تماماً من أي حق في النظر إلى ما يدور في مجالس الخاصّة من شؤون أو الاطلاع على أحوال مجموعة المقام الرفيع". في ذلك نقل التوحيدي عن أبي الفضل ابن العميد (ت. ٣٦٠هـ/ ٩٧١م) الذي وزر لركن الدولة أبي الحسن بن بويه<sup>(٤٩)</sup> قوله: "قد والله ضاق صدري بالغيظ لما يبلغني عن العامّة من خوضها في حديثنا، وذكرها أمرنا، وتتبعها لأسرارنا، وتنقيرها عن مكنون أحوالنا ومكتوم شأننا. وما أدري ما أصنع بها، وإني لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل، وتنكيل شديد، لعل ذلك يطرح الهيبة ويجسم المادة ويقطع هذه العادة. لحاهم الله، ما لهم لا يقبلون على

شؤونهم المهمة ومعاشهم النافعة وفرائضهم الواجبة؟ ولم ينقبون عما ليس لهم ويرجعون بما لا يجدي عليهم، ولو حققوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة" (٥٠).

والخاصة لكي تحقق غاياتها من العامة كانت تفترض في هذه الأخيرة أن تبذل لها الطاعة وتنصاع لمشيئتها. فقد حكى عن عبد الله بن عياش المتوفى، وكان من صحابة الخليفة أبي جعفر المنصور (٥١)، قوله: "لم تتقرب العامة إلى الملوك بمثل الطاعة، ولا العبيد بمثل الخدمة، ولا البطانة بمثل حسن الاستماع" (٥٢). وبالطاعة تصل العامة إلى منتهى سعادتها وفق كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ: "سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها" (٥٣).

غير أنه مع هذه الطاعة المرتجاة تظل الخاصة في موضع شك في نيات العامة ومقاصدها وتخوف منها، إذ هناك إقرار من ممثلي الخاصة بالعداوة التي تكنها العامة تجاه الخاصة. فعند الجاحظ أن "أسباب عداوات الناس ضروب... الفقير عدو للغني... وبغضاء السوق موصولة بالملوك" (٥٤). ويرى ابن عبد ربه أن "من شأن الرعية قلة الرضا عن الأئمة وتحجر العذر عليهم وإلزام اللائمة لهم... ولا سبيل إلى السلامة من ألسنة العامة، إذ كان رضا جملتها وموافقة جماعتها من المعجز الذي لا يدرك والممتنع الذي لا يملك" (٥٥). وليس الخوف من العامة إن تحركت ألسنتها فقط، بل يمتد هذا الخوف إلى صمتها أيضا فلعلها في هذا الصمت تضمر شرا لا تفصح عنه يفوق في احتمالاته ما يصدر عنها من أفعال. وفي هذا كتب أبو مسلم، أحد أركان الثورة العباسية على الأمويين والي خراسان في عهد السفاح ومطلع عهد المنصور، في رسالة له إلى الخليفة يقول: "إنا كنا نروي عن ملوك آل ساسان أن أخوف ما يكون الوزراء ما سكنت العامة" (٥٦). وتشتد خشية الخاصة من العامة إن اجتمعوا، فقد نسب إلى واصل بن عطاء، المتكلم المعتزلي، قوله عن العامة إنهم "ما اجتمعوا إلا ضروا ولا تفرقوا إلا نفعوا. فليل له: قد عرفنا مضرة الاجتماع، فما منفعة الافتراق؟ قال: يرجع الطيان إلى تطيينه، والرائك إلى حياكته، والملاح إلى ملاحته، والصائغ إلى صياغته، وكل إنسان إلى صناعته. وكل ذلك مرفق للمسلمين ومعونة للمحتاجين" (٥٧). وترداد هذه الخشية إن كان للعامة زعيم ينظم صفوفها ويقودها. فـ"العوام [كما يرى الجاحظ] إذا كانت نشزا

[=متفرقين] فأمرها أيسر ومدة هيجانها أقصر. فإذا كان لها رئيس حاذق ومطاع ومدبر وإمام مقلد، فعند ذلك ينقطع الطمع ويموت الحق ويقتل المحق<sup>(٥٨)</sup>.

العامّة، إذن، مخوفة الجانب ومشكوك فيها أكانت تتحرك أم كانت ساكنة. وإرهاها هو الوسيلة التي تتوسلها الخاصّة ليس فقط لقمع تحركها، إن حدث، بل أيضا كفعل استباقي يمنع إمكانية هذا التحرك، وقبل أن يكون. كتب الجاحظ: "جعلت ملوك العجم على رؤوسها التيجان، وجلست على الأسرة وظاهرت بين الفرش. وهل يملأ عيون الأعداء ويرعب قلوب المخالفين ويحشو صدور العوام إفراط التعظيم وتعظيم شأن السلطان والزيادة في الأقدار إلا الآلات؟ وهل دواؤهم إلا في التهويل عليهم؟ وهل يصلحهم إلا إخافتك إياهم؟"<sup>(٥٩)</sup> وهذه الصورة التي رسمها الجاحظ ما كانت تغيب عن الحكام، وهم خاصّة الخاصّة، في العصر العباسي إن تيسر رسمها لأنفسهم أمام من هم أدنى منهم منزلة. فهذا الإمام مالك بن أنس يصف لنا مجلس أبي جعفر المنصور وصف شاهد عيان، وقد زاره بناء على استدعاء من الخليفة نفسه: "...دخلنا عليه، فإذا هو جالس على فرش قد نضدت، وبين يديه أنطاع قد بسطت، وجلالوزة بأيديهم السيوف يضربون الأعناق"<sup>(٦٠)</sup>. ولترسيخ هذا النوع من الهيبة كان الفضل بن سهل (ذو الرياستين) وزير المأمون يجلس على كرسي مجنح ويحمل فيه، وكان في ذلك يذهب مذهب الأكاسرة فإن وزيرا من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي ويتولى حمله اثنا عشر رجلا من أولاد الملوك<sup>(٦١)</sup>.

وتتميز ثقافة الخاصّة في المعاملة بين ما كانت ترتجيه هي من السلطان وتلك الموجهة إلى العامّة. فبينما كانت تطلب من السلطان أن يتعامل معها برفق ومحبة كانت تحثه على التعامل مع العامّة بالقسوة والتشدد. فهذا الطرطوشي يتبنّى ما نسب إلى أنوشروان، الملك الفارسي الذي كانت المصادر العربية تحتفي به باعتباره معدنا للحكمة والعدل، فيما كان يكتبه إلى عماله، أو ولاته: "سُسْ خيار الناس بالحجة، وامزج للعامّة الرغبة بالرهبنة، وسُسْ سفلة الناس بالإخافة"<sup>(٦٢)</sup>. ويذهب سبط ابن الجوزي هذا المذهب بداهة، فالرعايا عنده على ضربين: "خواص وعوام، فنبغي أن يكون التفقد لأحوال الخواص أكثر لأنهم الأداة والإدالة، وأما العوام فلتكن سياستهم ممزوجة بالتحويف والرفق"<sup>(٦٣)</sup>. ويذهب ابن الطقطقا إلى أبعد

من ذلك، "فلكل صنف من الرعية [كما كتب] صنف من السياسة، فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يساسون بالرغبة الممزوجة بالهيبة، والعوام يساسون بالرهبة وإلزامهم الجدد المستقيم وقسرهم على الحق الصريح" (٦٤).

وكانت الخاصة تتوقع أن تجد لدى حاشية السلطان كرما في المعاملة ورفقا وحنوا إن حدث أن اقتربت منه أو أذن لها بالدخول عليه، وعلى العكس من ذلك كانت تتشدد في ضرورة رسم صورة فظة وخشنة لطريقة التعامل التي يجب أن تكون مع العامة. فالجاحظ يحتفي بقول منسوب إلى كسرى أنوشروان يصوغ به مواصفات يجب أن تتوفر في حجاب الملك الذين جعلهم نوعين: أحدهما للخاصة والآخر للعامة ولكل منهما صفات مختلفة من حيث طريقة التعامل والاستقبال. ذلك بأنه "ينبغي أن يكون صاحب إذن الخاصة رجلا شريف البيت، بعيد الهمة، متواضعا طلقا، معتدل الجسم، بهي المنظر، لين الجانب، ليس ببذخ ولا بطر ولا مرح، لين الكلام، طالبا للذكر الحسن، مشتاقا إلى محادثة العلماء، ومجالسة الصلحاء، محبا لكل ما يزين عمله، معاندا للسعاة، مجابا للكذابين، صدوقا إذا حدث، وفيا إذا وعد، متفهما إذا خوطب، مجيبا بالصواب إذا روجع، منصفا إذا عامل، أنسا مؤنسا، محبا للأخيار، شديد الحنو على المملكة، أديبا له لطافة في الخدمة، وذكاء في الفهم، وبسطة في المنطق، ورفق في المحاورة، وعلم بأقدار الرجال وأخطارها". وتختلف هذه الصفات اختلافا بيّنا في "حاجب العامة"، فـ"ينبغي أن يكون حاجب العامة عبد الطاعة، دائم الحراسة للملك، مخوف اليد، خشن الكلام مروعا، غير باطش إلا بالحق، لا أنيسا ولا مأنوسا، شديدا على المريب، غير مستخف بخاصة الملك ومن يهوى ويقرب من بطانته" (٦٥).

إن احتكار الخاصة للتسيّد المجتمعي ومترلة المقام الرفيع جعلها تنظر بممانعة لارتقاء العامة إلى تلك المكانة السامية التي وضعت نفسها فيها، فهي تمثل الذروة بينما العامة تقبع في الحضيض (٦٦). وأي ارتقاء من الحضيض إلى الذروة يهدد بالخطر والزوال النظام الذي أقامته الخاصة واحتكرت قمته. وفي ذلك نقرأ ما كتبه أحد الخاصة: "قالت الحكماء: موت ألف من العلية أقل ضررا من ارتفاع واحد من السفلة. وفي الأمثال: زوال الدول باصطناع السفل" (٦٧).

(٧)

ولكي تبرر الخاصة هذا الاحتكار للقمة دون العامة وتوسغ مكائنها فيها، وأيضاً لكي تضفي مشروعية على وظيفتها المجتمعية كخادمة لها، صاغت منظومة من التصورات تجاه العامة تحط من شأنها وتستهيبن بها وتجعلها من حيث ملكاتها العقلية ومكوناتها الأخلاقية وقيمها غير مؤهلة للصعود والارتقاء. وتدور هذه التصورات حول موضوعتين رئيسيتين، إحداهما أن العامة رقيقة الدين إن لم تكن معدومته، والأخرى أن قواها العقلية منحطة وفهمها محدود. فالتوحيدي يريدنا أن نعلم أن العامة "لا يعرفون العقل ولا يحقون حده ولا يدقون حلاته" (٦٨). كذلك كتب الخليفة العباسي السابع المأمون إلى إسحق بن إبراهيم نائبه في بغداد - لدى افتتاح حملته في امتحان القضاة والمحدثين في قضية خلق القرآن - يقول: "... وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استقصاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله وقصور أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته" (٦٩). ويرى التوحيدي "أن العامة لا توحيد لها" (٧٠)، لأنها قاصرة العقل فلا تعرف إلا المحسوس أما "المعرفة الحقة" عنده، ف"هي معرفة الموجودات الروحية العلية والأجرام الناطقة وأمور الغيب عامة، وهذه المعرفة تعلق على أفهام العامة وأشباه العامة" (٧١). لذلك فإن "العامة تطلق كدورها تحريفاً وتخويفاً، فتتزل عن كنه الحقائق لإلفها حضيض الأمور بما تراه العين وتسمعه الأذن. ومن وراء البصر والمسموع معدن الحكمة الإلهية وبحار الأسرار الملكوتية ومصادر نفس الأنفس الزكية وموارد طمأنينة الأرواح الطينية ومعارج رواة العقول الصافية" (٧٢).

وفي التفصيل، رأى الجاحظ أن أصحاب بعض الحرف يقعون في أدنى مراتب العقل، فكتب: "سمعنا قول بعضهم: الحمق في الحاكة والمعلمين والغزالين، قال: والحاكة أقل وأسقط من أن يقال لهم حمقى، وكذلك الغزالون، لأن الأحمق هو الذي يتكلم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش، والحاكك ليس عنده صواب جيد في فعال ولا مقال" (٧٣).

وقد رسمت هذه التصورات التي حاكمت بها الخاصة العامة صورة نمطية لها تشملها جميعا دون أي تمييز ما بين أفرادها أو فئاتها. فانتفاء الفرد للعامة يحمل بالضرورة سمات عقلية مشتقة من النمطية العقلية التي حُشرت العامة- من حيث هي جماعة- في إطارها. "فالعامة والباعة والأغنياء[؟] والسفلة [عند الجاحظ] كأنهم أعزاز عام واحد، وهم في باطنهم أشد تشابها من التوأمين في ظاهرهما، وكذلك هم في مقادير العقول وفي الاعتراض والتسرع، وإن اختلفت الصور والنغم [=اللغات] والأسنان والبلدان... ألا ترى أنك لا تجد بدا في كل بلدة وفي كل عصر للحاكة من أن يكونوا على مقدار واحد وجهة واحدة من السخط والحمق والغباوة والظلم، وكذلك النحاسون على طبقاتهم من أصناف ما يبيعون، وكذلك السماكون والقلاسون [=الضاربون بالدف]، وكذلك أصحاب الخلقان [=الثياب البالية] كلهم في كل دهر وفي كل بلد على مثال واحد وعلى جهة واحدة" (٧٤).

كذلك رسمت الخاصة للعامة إطارا نمطيا لقيمتها الأخلاقية وضعتها ضمن محدداته، هي جملة وأشخاصها منفردين. فإذا كانت هناك أسباب تجعل بعض الناس يتجه للصناعات، فإن أخلاق أصحاب هذه الصناعات تبدو للخاصة أنها من جبلتهم وليس لهم خيار فيها. وفي هذا نقرأ ما كتبه الجاحظ: "أما الصناعات فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يصير حائكا، وتقصر بعضهم على أن يكون صيرفيا، فهي وإن قصرته على الحياكة فلم تقصره على خلف المواعيد وعلى إبدال الغزول وعلى تشقيق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة، ولم تقصر الصيرفي على التطفيف في الوزن والتغليظ في الحساب وعلى دسّ المموه" (٧٥). كما أن "كل حجّام في الأرض شديد الاستهتار بالنبذ وإن اختلفوا في البلدان والأجناس والأسنان" (٧٦).

إن هذه الصورة التي رسمتها الخاصة للعامة تجعل من الضروري وجود نسقين أخلاقيين متميزين أحدهما للخاصة والآخر للعامة. فعند إخوان الصفا أن "كبر النفس يليق بالرؤساء ويصلح للملوك وسياسة الجماعات، أما الرعية والأعوان والأتباع والخدم فلا يصلح لهم كبر النفس ولا يليق بهم" (٧٧). وفي "التاج" نقرأ: "أن من أخلاق الملوك سرعة الغضب وليس من أخلاقهم سرعة الرضا... [فـ] رضا الملك بطيء جدا لأنه شيء تمنعه النفس أن يفعله وتدفعه عن نفسه، إذ كان

في ذلك جنس من أجناس الاستخذاء وخلق من أخلاق العامة<sup>(٧٨)</sup>.  
وقد استكملت الخاصة أبعاد هذه الصورة المرذولة التي وضعت العامة في إطارها بنظرة تميزت بكثير من الاحتقار لها والازدراء، فيروى عن هرون الرشيد أنه كان ليلة بالخيرة "فلما كاد أن يتنفس الصبح قال لجعفر بن يحيى [البرمكي]: قم بنا نتنفس هواء الخيرة قبل أن تكدره أنفاس العامة"<sup>(٧٩)</sup>. أما الفضل بن يحيى البرمكي فقد وصف سائر الناس الذين هم دون الخاصة (وقد ورد ذكرهم فيما سبق) بأنهم "لكع لكع، وربيطة أفضاع، هم أحدهم طعامه ونومه"<sup>(٨٠)</sup>. واللكع هو اللئيم والعبد والأحمق، والربيطة هي الدابة المربوطة، والأفضاع هم المقهورون. ونجد لدى إخوان الصفا أن بعض الصنائع (مثل صناعة الكناسين والسمادين والمدلكين) هي من "الصنائع المهينة والأعمال الخسيسة"<sup>(٨١)</sup>.

#### (٨)

ربما لا يحتاج الأمر منا إلى تأكيد أن هذا النسق من مفهوم الخاصة لنفسها، ومفهومها للعامة ليس له صلة بالمبادئ الإسلامية التي أرست قواعد المساواة بين الناس، جاعلة مقياس التمايز بينهم قائما على أساس مزدوج من الإيمان والعمل الصالح. وكانت المرة الأولى في التاريخ الإسلامي، التي "قُنَّ" فيها هذا المقياس ليشكل ما يشي بالمراتبية المستندة إليه، هي عندما أوجد الخليفة الراشد الثاني عمر ابن الخطاب ديوان العطاء وقسم الناس، من حيث استحقاقهم المالية (أو أعطياتهم من الفياء)، ضمن شرائح متفاوتة ومتدرجة من الأعلى للأدنى وفقا لسابقتهم في الإسلام، وأيضا على أساس أسبقيتهم في الحروب التي خاضها المسلمون ضد أعدائهم. وقد استثنى الخليفة من هذا المقياس قلة من المسلمين كان منها العباس بن عبد المطلب، عم النبي (ص)، الذي جعله ضمن الشريحة التي تقع على رأس القائمة، وأيضا أمهات المؤمنين اللواتي ألحقهن أيضا بتلك الشريحة من حيث العطاء، والحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب لمكانتهما في ذرية النبي (ص)، فألحقهما بشريحة ارتفعت منزلة عن الشريحة التي وضع فيها أقرانها. ولم يميز أمير المؤمنين في قائمته التراتبية ما بين العرب الأقباح والموالي والعبيد<sup>(٨٢)</sup>.

غير أن هذا التمييز ما بين الناس القائم على مقياس الإيمان والعمل الصالح

(بمعناه الواسع)، والذي ترجمه الخليفة عمر بلغة الأرقام (التفاوت في مقدار العطاء الذي فرضه للشرائح المختلفة)، اضطرب مع نشوء أحوال اقتصادية واجتماعية وسياسية أنتجت، مجتمعة وبتقاطع فيما بينها، صورة جديدة للمجتمع الإسلامي تراتب الناس فيها على قواعد لا تمت إلى تلك الرؤية التي صاغها الإسلام للمساواة ما بين الناس، إلا ما كان هناك من فروق بينهم وفق المقياس الذي أشرنا إليه. وقد ضمنا هذا البحث إشارات إلى تلك الأحوال المتغيرة ما يجعل البحث عن أصول مفهومي الخاصة والعامّة، كما سادا في العصر العباسي، يتجه - في جانب كبير منه - إلى تلك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسة التي كانت قائمة آنذاك، ليستخلص بالنتيجة أن هذين المفهومين كانا، في صورة من الصور، من نتاج تلك الأوضاع، أو هما جزء من البنية الفوقية لهذه الأوضاع المادية.

غير أن ما يجب أن يضاف إلى ذلك أن تلك الأوضاع إن شكلت أساسا لمفهومي الخاصة والعامّة فقد استدعت الثقافة العربية التراث الفارسي (الذي سبق الإسلام) لتضفي على هذه الثنائية شكلها المؤسسي، ولتمنحها شيئا من "الحكمة" كانت ضرورية لتسويغها. فقد تعرف المسلمون في العصر العباسي إلى ذلك التراث كما لم يتعرفوا إليه من قبل، من خلال قناتين: تأثير العناصر الفارسية نفسها، والترجمة التي اتسعت في ذلك العصر اتساعا غير مسبوق، واحتفوا به، خاصة ذلك الجانب منه المتصل بـ "حكمة" ملوك الفرس وحسن إدارتهم لدولتهم، وأيضا ببهائهم وعظمتهم كما نقلنا إليهم عن طريق تينك القناتين. وقد يصلح مثلا على ذلك أن الطرطوشي، صاحب كتاب "سراج الملوك"، أورد ستا وأربعين إشارة إلى ملوك الفرس ووزرائهم واستشهادا بأقوالهم (كسرى أنو شروان، أردشير، اسفنديار، أبرويز، سيرويه، بزرجهر) تدل جميعا على تسليمه واحتفائه بحكمة ملوك فارس وبما سنوه من أنظمة لإدارة الدولة وتراتب الناس (في مقابل ذلك أورد ثلاثين إشارة فقط إلى عمر بن الخطاب وقولا منسوباً إليه). وفي مثل ثان أن الجهشياري مهّد لكتابه عن الوزراء والكتّاب بمقدمة طويلة دارت حول محور واحد تقريبا هو إبراز حكمة ملوك فارس ووزرائهم في إدارة شؤون الدولة وأساليبهم في الحكم وطرائقهم في التعامل مع الرعية، وهي جميعا نالت إعجابه فجعلها مدخلا إلى ما كتبه في شؤون الوزارة والكتابة عند المسلمين<sup>(٨٣)</sup>. وإلى ذلك أوردنا قبل في ثنايا

هذا البحث غير نموذج يبين هذا التأثير الذي أحدثه التراث الفارسي في الثقافة العربية.

وهكذا لا نعدم في أوعية هذه الثقافة ما يؤكد صراحة أن مفهوم الخاصة لتراتب الناس كان في الجانب المؤسسي منه، وفي حكمته، مستوحى من النموذج الفارسي الذي احتفت به ثقافة الخاصة. فالتوحيدي يقر بذلك دون مواربة: "من دفع مزية الفرس في سياستها وتدابيرها وترتيب الخاصة والعامّة بحق ما لها وما عليها فقد عاند" (٨٤). ويقول صاحب "تاج الملوك" عن ملوك الأعاجم: "عنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامّة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها" (٨٥).

ولكن إلى أي حد كانت تخوم الخاصة والعامّة تتطابق مع التخوم التي رسمها الفرس لتقسيم الناس إلى طبقات؟ نرى أن الروحية واحدة بين النظامين وأن خطوطهما العريضة تكاد تتلاقى، وإن كانت لدى الفرس أكثر وضوحا وصرامة. فيروى أن أردشير بن بابك هو أول من قنّن تقسيم الناس فجعلهم أربعة أقسام. "فالأول الأساورة من أبناء الملوك، والقسم الثاني النساك وسدنة بيوت النيران، والقسم الثالث الأطباء والكتاب والمنجمون، والقسم الرابع الزراع والمهّان وأضراهم" (٨٦)، كما ألحق رجال التجارة بالطبقة الأخيرة. ويبدو أن هذا التقسيم كان حديديا، فلم يكن يسمح لأحد بتجاوز طبقته، إذ يذكر البيروني أن الملوك القدماء المعنيين بصناعتهم كانوا يلزمون كل طبقة ما إليها من عمل أو صناعة أو حرفة، ولا يرخصون لأحد في تجاوز رتبته ويعاقبون من لم يكتفِ بطبقته، وقد صار هذا الالتزام بالطبقات كالنسب (٨٧).

وعلى خلاف هذه القيود الصارمة كان نظام الخاصة والعامّة من حيث الواقع العملي أقل تشددا. فعلى الرغم من أن ثقافة الخاصة كانت ترفض انتقال العامّة إلى الحلقة الخاصة بها (وقد أشرنا قبل إلى أمثلة من هذا الرفض)، إلا أن الحراك الاجتماعي الشاقولي النشط في زمن العباسيين كان باستمرار، وبشكل عملي، يكسر القاعدة التي رسمتها الخاصة بتحريم صعود من هم في حضيض العامّة إلى ذروة الخاصة. ففي هذا الزمن لم تكن حالات استثنائية تلك التي يرتقي فيها مملوك من صغار الجند إلى موقع القيادة العليا في الجيش أو إلى منصب الولاية، ولا

تلك التي يصعد فيها من هو في منزلة "وضيعة" -حسب وصف الخاصة لها- إن بسبب أصله أو حرفته، ليحتل منصب الوزارة أو ما هو أسمى منه بأن يفوضه الخليفة بكل الأمور "ما وراء بابه"، وقد أشرنا إلى نماذج من حالة هذا الصعود في صفحات سابقة من هذا البحث.

ويلاحظ أن هناك توافقا ما بين فهم الخاصة للتراتب الاجتماعي ونظام الطبقات الفارسي لجهة تسكين السلطة السياسية العليا ومن يدور في فلكها على رأس القائمة. وقد شذ عن هذا التوافق بعض الفكر الفلسفي الإسلامي كما لاحظنا ذلك (في صفحات سابقة من هذا البحث) عند إخوان الصفا الذين جعلوا أعلى المنازل لـ "أهل الدين والشرائع والنبوات وأصحاب النواميس ومن دوتهم من الموسومين بحفظ أحكامها ومراعاة سنتها والمعروفين بالتعبد فيه"، وخصصوا المنزلة التي تلي تلك نزولا لـ "أهل العلم والحكماء والأدباء وأصحاب الرياضات"، بينما انحدر إلى المرتبة الثالثة "الملوك والسلاطين والأمراء والرؤساء وأرباب السياسات والمعلقون بخدمتهم". وقد جاء ذلك بالتأكيد منسجما مع العقيدة الإسماعيلية التي كان عليها إخوان الصفا والتي حظيت بالإمامة فيها بالمكانة الأعلى في الدولة والدعوة الدينية معا. فقد استعاضوا بالإمامة عن الخلافة التي كان عليها الأمويون فالعباسيون، كما أن الإمام "هو نائب الرسول، والقائم مقامه في الحفاظ على أسس الدين وحماية الشريعة ومنع أي تغيير أو تبديل في أصولها وأسسها"<sup>(٨٨)</sup>. ومن هذا يمكن فهم لماذا كانت القمة قد خصصت لتلك الفئة التي جاء النص عليها أعلاه والتي يمكن تأويلها بالإمامة وما يدور في محيطها، بينما انحدر أصحاب السلطان على السفح إلى المرتبة الثالثة.

## (٩)

وفي زي خاتمة نقول: إن الخاصة والعامة من حيث هما فئتان سكانيتان في المجتمع، احتلت الأولى منهما مقام المنزلة الرفيعة والثانية منزلة الحضيض، إن كانتا من صنع عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، فإن المصطلح الذي ينطبق على هذه الثنائية كان من صياغة ثقافة الخاصة. فهي التي أضفت على المصطلح معناه، وعينت

مكونات شقيه (الخاصة والعامّة) بسماته وخصائصه العقلية والأخلاقية، وبرفعته أو دونيته، وبوظيفته في المجتمع. فمصطلح الخاصة لم يخلُ قط من أي من المعاني التالية أو منها مجتمعة: التسيد والسمو والشرف والأخلاق الحميدة والأدب والدين والعقل والنظافة المادية، بينما على النقيض منها كان مصطلح العامة يتضمن معاني المهانة والانحطاط وانعدام القدرات العقلية ورقة الدين والنجاسة الأخلاقية والمادية.

## الحواشي

- (١) انظر هذا المفهوم للطبقة في المقدمة التي كتبها أكرم ضياء العمري لكتاب: **كتاب الطبقات للإمام المحدث أبي عمرو خليفة بن حياط شباب العصفري**، الطبعة الثانية، تحقيق وتقديم أكرم ضياء العمري، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، ص ص ٤١-٥١ م.
- (٢) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، إعداد وتحقيق عارف تامر، (بيروت وباريس: منشورات عويدات، ١٩٩٥)، الجزء الأول، ص ص ٣٠٥.
- (٣) **الجاحظ (منسوباً إليه)**، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق محمد أديب أحمد وعارف الزين، (بيروت: دار الفكر ودار البحار، ١٩٥٥)، ص ٤٥.
- (٤) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٩.
- (٥) **رسائل إخوان الصفا**، الجزء الثالث، ص ٣٥٣.
- (٦) أبو الحسين هلال بن الحسن الصائبي، **رسوم دار الخلافة**، ط ٢، عني بتحقيقه والتعليق عليه ميخائيل عواد، (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٦)، ص ٢١.
- (٧) أخباره لدى: أبو الفرج الأصبهاني، **كتاب الأغاني** (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د.ت.)، ج ١٩، ص ص ١١٤-١٢٧؛ وترجمته لدى خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط ٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، م ١، ص ٦٠.
- (٨) نص "الرسالة العذراء" في: أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: الشطر الثاني من رسائل العصر العباسي الأول**، (بيروت: المكتبة العلمية، دت، تاريخ مقدمة المؤلف ١٩٣٨)، الجزء الرابع، ص ص ١٧٦-٢١٢. وقد ورد لدى أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، **كتاب العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، ج ٤، ص ص ١٨٠-١٨١، نص مماثل مع اختلافات طفيفة يتحدث عن الطبقات كما وردت لدى ابن المدبر، إلا إنه منسوب لإبراهيم بن محمد الشيباني، وهو أديب وكاتب، أصله من بغداد واستقر في القيروان وترأس ديوان الإنشاء لبني الأغلب ثم للفاطميين إلى أن توفي سنة ٢٢٣هـ/ ٩١١م.
- (٩) أبو بكر أحمد بن محمد ابن الفقيه الهمداني، **مختصر البلدان**، بعناية دي غويه،

(ليدن، ١٣٠٢هـ-)، أورده فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٥٢.

- (١٠) ابن عبد ربه، ج ٤، ص ١٧١.
- (١١) نفسه، ج ٤، ص ١٧٩.
- (١٢) فهمي عبد الرزاق سعد، مرجع سابق، ص ٨٩.
- (١٣) رسائل إخوان الصفا، ج ٥، ص ١٠٣.
- (١٤) محمد بن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، تاريخ مقدمة المحققين ١٩٣٨)، ص ٤.
- (١٥) أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ج ٣، ص ٦١.
- (١٦) الجاحظ، "أخلاق الكتاب"، في ثلاث رسائل لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الطبعة الثانية، سعى في نشره يوشع فنكل، (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٢ هـ-)، ص ٤٢.
- (١٧) انظر ترجمته لدى الزركلي، ج ٢م، ص ٢٩.
- (١٨) التوحيدي، الإمتاع، ج ٣، ص ١٤٨-١٤٩.
- (١٩) نفسه، ص ١٥٠.
- (٢٠) انظر كأمثلة من هذه الروايات: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، المجلد الثامن، ص ٤١٤؛ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٧٢)، المجلد الثاني، ص ٢٩٤؛ الأصبهاني، الأغاني، الجزء السابع عشر، ص ١٢١، محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، ص ١٧٧.
- (٢١) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، (المدينة المنورة: نشر أسعد طرابزوني الحسيني، تاريخ الانتهاء من التحقيق ١٩٦٦)، ص ٢٨١.
- (٢٢) الطبري، المجلد الخامس، ص ٨٤-٨٥.
- (٢٣) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، الطبعة الرابعة،

- (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٩٣-٩٤.
- (٢٤) انظر ترجمته لدى الزركلي، المجلد الثاني، ص ٢٩٧.
- (٢٥) ابن عبد ربه، ج ٢، ص ٢٩٣.
- (٢٦) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة، (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ)، ص ٤٧.
- (٢٧) انظر عن وزارته في هذه العهود الثلاثة: ابن الطقطقا، ص ٢٣٣-٢٣٤.
- (٢٨) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، كتاب خاص الخاص، قدم له حسن الأمين، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت)، ص ٨.
- (٢٩) الجاحظ، البخلاء، ج ٢، ص ١٦٦.
- (٣٠) التوحيد، الإمتاع، ج ٣، ص ٦١-٦٢.
- (٣١) الجاحظ، "فخر السودان على البيضان"، في: رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٨٨.
- (٣٢) نفسه، ص ١٨٨، كذلك انظر ص ١٨٠.
- (٣٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، فضل العرب والتنبيه على علومها، تقدم وتحقيق وليد محمود خالص، (أبو ظبي: منشورات الجمع الثقافي، ١٩٩٨)، ص ١١٣-١١٤.
- (٣٤) نفسه، ص ١١٥.
- (٣٥) نفسه، ص ١١٥.
- (٣٦) ابن الطقطقا، ص ٢٢٢-٢٢٣.
- (٣٧) انظر ترجمته في: الزركلي، م ١، ص ١٤١.
- (٣٨) انظر: الخطيب البغدادي، م ١، ص ١١٧.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٤٠) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري - تاريخ الأمم والملوك، (دمشق: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م ٥، ص ٢٠٨.
- (٤١) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ٣٨٤.
- (٤٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الطبعة الخامسة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ١٢٢.
- (٤٣) نفسه، ج ٣، ص ٤١٧.
- (٤٤) الطبري، م ٤، ص ٥٤٨، ٥٥٠.

- (٤٥) أبو نصر الفارابي، الحروف، بعناية محسن مهدي، (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ١٣٣-١٣٤.
- (٤٦) الجاحظ، "مقالة العثمانية"، في رسائل الجاحظ، ج ٤، ص ٣٦-٣٨.
- (٤٧) التوحيدي، الإمتاع، ج ١، ص ٢٠٥.
- (٤٨) الطبري، م ٤، ص ٣٦٩.
- (٤٩) أخبار أبي الفضل ابن العميد في: ابن خلكان، مجلد ٥، ص ١٠٣-١١٣.
- (٥٠) التوحيدي، الإمتاع، م ٣، ص ٨٥-٨٦.
- (٥١) بعض أخبار المنتوف في: الطبري، مجلد ٤، ص ٣٣١، ٣٦٦، ٣٧٤.
- (٥٢) المسعودي، ج ٣، ص ٢٨.
- (٥٣) الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، ص ٣٧.
- (٥٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الجليل، ١٩٩٦)، مجلد ٧، ص ٩٦.
- (٥٥) ابن عبد ربه، ج ١، ص ٨٠.
- (٥٦) الجهشيارى، ص ١١١.
- (٥٧) الجاحظ، "رسالة إلى أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد" في: رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٢٨٣.
- (٥٨) نفسه، ص ٢٨٤-٢٨٥.
- (٥٩) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وتقديم فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨)، ص ٤٤٣.
- (٦٠) ابن عبد ربه، م ١، ص ٥٤.
- (٦١) الجهشيارى، ص ٣١٦.
- (٦٢) محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، (لندن: مؤسسة الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠)، ص ٤١٩.
- (٦٣) سبط ابن الجوزي، المجلس الصالح والأنيس الناصح، تحقيق فواز صالح الفواز، (لندن: مؤسسة الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩)، ص ٥-٥١.
- (٦٤) ابن الطقطقا، ص ٤١.
- (٦٥) الجاحظ، "كتاب الحجاب"، في: رسائل الجاحظ، ج ٢، ص ٣٩-٤٠.
- (٦٦) انظر تعبيرى "ذروة الخاصة" و"حضيض العامة" لدى: أبو حيان التوحيدي، المقابسات، الطبعة الثانية، حققه وقدم له محمد توفيق حسين، (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩)، ص ٥٦.
- (٦٧) الطرطوشي، ص ١١٧.

- (٦٨) التوحيدى، المقابسات، ص ١٨٤.
- (٦٩) الطبرى، م ٤، ص ٦٤٢.
- (٧٠) التوحيدى، المقابسات، ص ٥٦.
- (٧١) نفسه، ص ٤٠.
- (٧٢) نفسه، ص ٣٦٢.
- (٧٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ص ١٣٧.
- (٧٤) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ص ١٠٤-١٠٥.
- (٧٥) نفسه، ج ١، ص ١٤١.
- (٧٦) نفسه، ج ٢، ص ١٠٥.
- (٧٧) رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ٣٣٠.
- (٧٨) الجاحظ، التاج، ص ١٦٨.
- (٧٩) الثعالبى، ص ص ٥٠-٥١.
- (٨٠) انظر الحاشية رقم ٩ أعلاه.
- (٨١) رسائل إخوان الصفا، ج ٥، ص ١٠٣.
- (٨٢) انظر تفصيلات ذلك لدى: أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، (بيروت: دار الحدائث، ١٩٨٨)، ص ص ٢٣٠-٢٥٠؛ وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.)، ص ص ٤٢-٤٧.
- (٨٣) الجهشيارى، ص ص ١-١١.
- (٨٤) التوحيدى، الإمتاع، ج ١، ص ٢١٢.
- (٨٥) الجاحظ، التاج، ص ٦٦.
- (٨٦) نفسه، ص ص ٦٧-٦٨.
- (٨٧) محمد بن أحمد البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة، (حيدر آباد الدكن، ١٩٥٨)، ص ص ٧٦-٧٧، نقلًا عن: فهمى عبد الرزاق سعد، ص ٥١.
- (٨٨) عارف ثامر فى مقدمته لـ رسائل إخوان الصفا، ص ٤٦. وانظر ما كتبه فى هذه المقدمة عن فكر إخوان الصفا الإسماعيلى.

## المصادر والمراجع

- (١) الأصهباني، أبو الفرج؛ كتاب الأغاني. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د.ت.
- (٢) التوحيدي، أبو حيان:
  - كتاب الإمتاع والمؤانسة. صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.
  - المقابسات. ط٢، حققه وقدم له محمد توفيق حسين، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩.
- (٣) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل؛ كتاب خاص الخاص. قدم له حسن الأمين، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.
- (٤) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
  - البيان والتبيين. تحقيق وتقديم فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨.
  - (منسوبا إليه) التاج في أخلاق الملوك. تحقيق محمد أديب أحمد عارف الزين، بيروت: دار الفكر ودار البحار، ١٩٥٥.
  - ثلاث رسائل لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. ط٢، سعى في نشره يوشع فنكل، القاهرة: المطبعة السلفية ومكبتها، ١٣٨٢ هـ.
  - كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦.
- (٥) الجهشياري، محمد بن عبدوس؛ كتاب الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، تاريخ مقدمة المحققين ١٩٣٨.
- (٦) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي؛ تاريخ بغداد أو مدينة السلام. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- (٧) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٧٢.
- (٨) الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي؛ الإشارة إلى محاسن التجارة. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ.
- (٩) الدوري، عبد العزيز؛ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. ط٤، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢.

- (١٠) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا. إعداد وتحقيق عارف تامر، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ١٩٩٥.
- (١١) الزركلي، خير الدين؛ الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- (١٢) سبط ابن الجوزي؛ الجليس الصالح والأنيس الناصح. تحقيق فواز صالح الفواز، لندن: مؤسسة الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩.
- (١٣) سعد، فهمي عبد الرزاق؛ العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- (١٤) ابن سلام، أبو عبيد القاسم؛ كتاب الأموال، بيروت: دار الحدائث، ١٩٨٨.
- (١٥) السيوطي، جلال الدين؛ تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- (١٦) شباب العصفري، أبو عمرو خليفة بن خياط؛ كتاب الطبقات. ط٢، تحقيق وتقديم أكرم ضياء العمري، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.
- (١٧) الصابئ، أبو الحسين هلال بن المحسن؛ رسوم دار الخلافة. ط٢، عني بتحقيقه والتعليق عليه ميخائيل عواد، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٦.
- (١٨) صفوت، أحمد زكي؛ جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: الشطر الثاني من رسائل العصر العباسي الأول. بيروت: المكتبة العلمية، دت، تاريخ مقدمة المؤلف ١٩٣٨.
- (١٩) الطبري، محمد بن جرير؛ تاريخ الطبري - تاريخ الأمم والملوك. دمشق: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- (٢٠) الطرطوشي، محمد بن الوليد؛ سراج الملوك. تحقيق جعفر البياقي، لندن: مؤسسة الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠.
- (٢١) ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا؛ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٩.
- (٢٢) ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد؛ كتاب العقد الفريد. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.
- (٢٣) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل؛ كتاب الأوائل. تحقيق محمد السيد الوكيل، المدينة المنورة: نشر أسعد طرابزوني الحسيني، تاريخ الانتهاء من التحقيق ١٩٦٦.
- (٢٤) الفارابي، أبو نصر؛ الحروف. بعناية محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
- (٢٥) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم؛ فضل العرب والتنبه على علومها. تقديم وتحقيق وليد محمود خالص، أبو ظبي: منشورات الجمع الثقافي، ١٩٩٨.

- (٢٦) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين؛ مروج الذهب ومعادن الجوهر. ط٥، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.
- (٢٧) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم؛ كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.



## التزامات الجوار في العقارات المبنية (دراسة مقارنة)

د. صاحب عبيد الفتلاوي

### ملخّص البحث:

يتناول هذا البحث أحد موضوعات القانون المدني المهمة التي تتعلق بتنظيم التزامات الجار مع جاره في العقارات المشيّدة، سواء المتلاصقة منها في البناء الأفقي، أو التي تقع بعضها فوق بعض في نظام الطوابق والشقق. وتبرز أهمية هذا الموضوع من إمكانية توفير حلول لكثير من المشاكل الناجمة عن الاحتكاك بين الجيران، والتي هي في تصاعد مستمر، بسبب ازدياد البناء العمودي، وتقلص مساحات المساكن في البناء الأفقي، مع ازدياد حاجة الإنسان إلى الأرض. وتستعرض هذه الدراسة التجارب القانونية للدول في هذا المجال، وتستخلص منها الحلول الناجحة لتنظيم هذه الالتزامات، في ضوء التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي انعكس على سَكَن الإنسان وسلوكه.

# **Obligations of neighborhood in real property: A comparative study**

Dr. Sahib Obeid Al-Fatlawi

## **Abstract:**

This essay examines a subject related to civil law governing the obligations of neighbors in real property whether in joined buildings or in buildings above or below each other i.e. floors and apartments. The importance of this subject arises from the need of resolution of difficulties results from the interaction between neighbors. Theses difficulties are due to many reasons such as establish floors above each other and the limited- size of apartments.

This essay spots light on the experience of other countries in this subject pointing out the appropriate solutions governing the obligations of neighborhood in the light of economical and social developments.

## المقدمة:

تعتبر علاقات الجوار من أقدم العلاقات التي عرفها تاريخ الإنسانية؛ سواء أكانت على صعيد العلاقات بين الدول المتجاورة، وما يترتب عليها من التزامات وحقوق واجبة الاحترام، وهو ما يخرج عن نطاق دراستنا لتعلقه بالقانون الدولي العام، أم العلاقات الخاصة بين الجار وجاره بالنظر إلى التلاصق بين الجيران في البناء الأفقي، أو التزامات الجوار في البناء العمودي وما يترتب على ذلك من التزامات قانونية بين العلو والسفل، وما يتعلق منها بالأجزاء المعدة للاستعمال المشترك.

ويلاحظ الباحث في هذا الموضوع -قبل كل شيء- اهتمام أقدم التشريعات التي ظهرت على وجه البسيطة بهذه الالتزامات، وكأنها نظام حياة إنساني عرفته البشرية منذ معرفتها لأبسط النظم القانونية. ومعنى آخر، فإن هذه الالتزامات سبقت غيرها في الظهور على الصعيد القانوني، مما يؤكد اهتمام الإنسان بها للانطلاق إلى آفاق أوسع في البناء القانوني.

وحيثما جاءت الشريعة الإسلامية الغراء، كان هذا الموضوع من أولويات تنظيمها الشرعي، فوصفت علاقات الجوار بأدق الأوصاف، ودعت إلى رعاية حقوق الجار، وعدم التجاوز عليه بأي حال، ليس من باب التنظيم القانوني فقط، وإنما من باب خلق العلاقات الإنسانية بين الجار وجاره، واعتبار ذلك أساساً شرعياً للشواب والعقاب.

وحيثما بدأ التقدم التقني والعلمي، وبدأت أعداد البشر في الازدياد بشكل كبير، أخذت الدول بالاتجاه صوب البناء العمودي (الرأسي)، حيث البناءات التي تضم العديد من الطوابق والشقق، ومثل هذا النظام المعماري الجديد -بقدر ما هو ضروري لمعالجة أزمة السكن، واحتواء أكبر قدر ممكن من السكان الباحثين عن الاستقرار العائلي بشروط ميسرة- هو بحاجة إلى مزيد من التنظيم القانوني الدقيق، لتوثيق علاقات الجوار وبنائها على أسس قانونية صحيحة، يعرف الجار فيها ما له وما عليه، وما يعد خالصاً ملكه، أو ما يعتبر من الأجزاء المشتركة المعدة لخدمة الجميع. يضاف إلى ذلك أن هذا البناء العمودي بحاجة إلى إدامة صلاحيته وصلاحية ما فيه من خدمات، مما يقتضي التزام الجميع بالوفاء بالتزاماتهم تجاه هذا الكيان المشترك الذي أصبح جزءاً من الثروة الوطنية، إذ يلاحظ عدم اكتراث بعض

الملاك في العمارات السكنية بالتزاماتهم المادية، واتكاهم على الآخرين، وهو ما يحتاج إلى ضوابط أكثر حزمًا لإجبارهم على الاهتمام بالأجزاء المشتركة والخدمات دوئما تأخير.

إن اختياري لبحث هذا الموضوع يعود لملاحظتي للنقص القائم في النصوص القانونية المعالجة له، مما يضطر معه القاضي أو المعني بالأمر إلى الاستعانة بالقوانين المقارنة الأخرى، أو العودة إلى الأحكام الواردة في الفقه الإسلامي عموماً، ومجلة الأحكام العدلية ومُرشد الحيران على وجه الخصوص. وليس لي أي اعتراض على ذلك، ولا يعد الرجوع إلى تراثنا الزاخر مثلبة، ولكن النقص الذي أتحدث عنه مقارنة بالقوانين الأخرى قد يكون ملفتاً بالنسبة لموضوع بهذا المستوى من الأهمية، يحتاج فيه القاضي إلى نصوص كافية ومعاصرة يستعين بها لمواجهة ما يستجد من مشكلات.

وسأحاول في هذا الجهد مناقشة الثغرات القانونية التي تَعْتَوَّرُ التنظيم القانوني للالتزامات الجوار، من خلال تعميم وتعميق ما هو صائب منها، وإصلاح ما هو قائم من نصوص أو هو بحاجة إلى إعادة النظر بما يتفق وروح العصر، وإضافة ما نحن بحاجة إليه من نصوص سبقتنا إليها الدول الأخرى وأثبتت نجاحتها وفعاليتها على الصعيد العملي.

ولكي نصل إلى ما رسمناه من أهداف لهذا البحث وضعنا الخطة الآتية:

المبحث الأول: التطور التاريخي للالتزامات الجوار.

المبحث الثاني: التزامات الجوار في البناء الأفقي.

المبحث الثالث: التزامات الجوار في البناء الرأسي (العمودي).

ثم نختتم البحث بمجملة من الآراء والمقترحات.

## المبحث الأول

### التطور التاريخي للالتزامات الجوار

قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع وجدنا من الضروري التعرّيج على جذوره في عمق التاريخ، وكذلك موقف الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي منه وكيفية تصديهما له، وأخيراً أولياته في القوانين الوضعية الإنسانية التي كانت أساساً

لما صدر من قوانين معاصرة تناولت هذا الموضوع بمزيد من الاهتمام. وعليه سنقسم هذا المبحث ثلاثة مطالب، نتناول في الأول منها موقف التشريعات القديمة من التزامات الجوار؛ وفي الثاني موقف الشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامي من هذه الالتزامات؛ بينما سيخصّص المطلب الثالث لدراسة تاريخ هذه الالتزامات في القوانين المعاصرة.

## المطلب الأول

### موقف التشريعات القديمة من التزامات الجوار

عرفت أقدم التشريعات في العالم التنظيم القانوني لالتزامات الجوار، فقانون حمورابي - باعتباره أقدم وأدق القوانين القديمة - بعد أن ميز بين الملكية العامة والملكية الخاصة، وقال بأن الملكية العامة هي الأموال المخصصة للعبادة أو المخصصة للمرافق العامة، وما عدا ذلك فهو من الأموال الخاصة - عاد وحمى الحقوق الجوارية، فإذا بنى الجار في أرض جاره عن سوء نية، تملك الجار البناء دون مقابل، أما إذا كان البناء بحسن نية، فيدفع الجار الذي يملك الأرض قيمة البناء ويتملكه، وفقاً لنص المادة (٧١) من هذا القانون. وهذا الحكم قريب من قواعد التملك بالاتصاق أو الاتصال التي نصت عليها القوانين الحديثة.

كذلك حمى هذا القانون الحقوق الجوارية في الأراضي الزراعية مما يلحقها من أضرار بسبب إهمال الجار لصيانة سُدُوده، فإذا أدى هذا الإهمال إلى انهيار أرض الجار وإغراقها، التزم الجار المهمل بالتعويض استناداً لنصوص المواد (٥٣-٥٦) منه. وتدل نصوص قانون حمورابي مما تضمنته الألواح المكتشفة، على أن الأرض الزراعية كانت مقسّمة إلى قطع ممسوحة ومحددة بأوتاد وركائز ثابتة ومحاطة بسيياج، حيث تتحدد الملكية ويمتنع التجاوز عليها.

وكانت ملكية العقار تُثبت بوثيقة تتضمن حدود العقار ومساحته وموقعه ومالكه، وما يترتب عليه من حقوق ارتفاق وما يستحق له من نصيب في الري<sup>(١)</sup>.

وهناك القوانين الآشورية التي ظهرت في الدولة الآشورية، والتي تعتبر من الدول الراسخة في بلاد ما بين النهرين، وكانت تتصف بقدمها وإبداعها في حضارتها وسلطانها، ولذلك لا يخلو كلام الباحثين عن حضارة وادي الرافدين من إشارة إلى الآشوريين وما صنعوه في التاريخ القانوني القديم.

لقد وردنا من العهد الآشوري القديم (٢٠٠٠-١٣٥٠ ق.م) عدة ألواح طينية، وتم التعرف على تسعة ألواح مسمارية منها تضم مواد قانونية هامة، ترجع بتاريخها إلى العهد الآشوري الوسيط. ويضم اللوح الثاني من هذه الألواح ما يقارب عشرين مادة قانونية يتعلق بعضها بالأراضي والعقارات، والاعتداء على أملاك الغير، وتحديد مسؤولية ذلك.

وتشير مواد هذا اللوح أيضاً إلى الأضرار التي يوقعها الجار بدار جاره، وضرورة تعاون الجميع للاستفادة من مياه الآبار ومياه الأمطار من أجل سقاية مزارعهم<sup>(٢)</sup>.

وفي عام ١٨٨٣م نشر (بنجس) ملخصاً لرقيم طينيٍّ محفوظ في المتحف البريطاني يحتوي مواد قانونية من فترة العهد البابلي الحديث (حوالي ٩٠٠-٥٣٩ ق.م). وفي عام ١٨٨٩م قام (بايزر) بنشر ترجمة النص الكاملة، ثم قام بترجمة نفس الرقيم الطيني بعد (بايزر) كل من (فنكلر) و(مايسنر). وقد صنّفت هذه المواد القانونية مجموعتين رئيسيتين، تختص المجموعة الأولى بالتجاوزات على الأموال. ومن أهم ما عالجته هذه المجموعة تعويض المتضرر عما أصابه من ضرر، ومن ذلك تعويض صاحب الحقل المتضرر بما يساوي ما ينتجه الحقل المجاور من غلة في ضوء المادة الثانية من هذه المجموعة. وتتحدث المادة الثالثة من المجموعة عن التعويض الواجب دفعه إلى المتضرر في حالة إغراق حقله نتيجة عدم تقوية سداده البئر، حيث نصّت على التعويض بما يوازي إنتاج الحقل المجاور أيضاً<sup>(٣)</sup>.

وقد نظمت القوانين الرومانية التزامات الجوار، ووضعت كثيراً من الوسائل التي يحمي فيها الجار حقوقه أو يلحق الضرر بأمواله، من ذلك مطالبته بوقف الأعمال الجديدة التي تضرّ بملكه، أو درء الضرر الذي يهدّده جراء أثلولة عقار جاره للسقوط، أو بسبب الأعمال الخطرة التي يجريها جاره على عقاره<sup>(٤)</sup>. كذلك كانت جريمة الإضرار بالغير؛ كترك الشخص ماشيته في أرض الغير وإتلاف المحصولات الزراعية، والإهمال المسبّب لحريق دار الغير، وقتل الرقيق والحيوانات المملوكة للغير، موضع عقوبات شديدة<sup>(٥)</sup>.

وفضلاً عما تقدم، فقد عرف الرومان نوعاً آخر من الجرائم ووضعو لكل منها عقوبة، ومن هذه الجرائم جريمة قطع أشجار الجار التي يعاقب عليها بغرامة،

هي مبلغ معين عن كل شجرة تقطع من الأسفل<sup>(٦)</sup>.

## المطلب الثاني

### موقف الشريعة الإسلامية من التزامات الجوار

عالجت الشريعة الإسلامية التزامات الجوار، أو ما نستطيع تسميته أخلاقيات الجوار، معالجة عقائدية وتنظيمية في الوقت نفسه. فمن الناحية العقائدية اعتبرت احترام الإنسان لجاره أمراً مقدساً يدل على عمق إيمانه بالخالق عز وجل، ومستوى ما يتمتع به من سمو أخلاقي يجسد روح الإسلام ومبادئ الشريعة الغراء.

وهذا ما تؤكد الأحاديث النبوية الشريفة، كقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم: (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه)، وفي قوله حتى ظننت أنه سيورثه وجوه أمهاتها أنه أنزل الجوار منزلة الرحم، وأنه أوجب له حقاً في المال. وكذلك قول رسول الرحمة صلى الله عليه وسلم: (خير الأصحاب خيرهم لصاحبه وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره)<sup>(٧)</sup>.

وعن أبي هريرة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو يصمت)<sup>(٨)</sup>.

أما من الناحية التنظيمية أو القانونية، فالإسلام دين إيجابي واقعي، وهو نظام حياة شامل، تكتمل فيه للفرد والجماعة وسائل الأمن والسعادة في إطار تعاوني مبعثه البر والرحمة والأخوة. ومن هنا، وتحقيقاً للمصالح الإنسانية، قيد الإسلام حق الملكية في منشئها واستعمالها وانتقالها، بما يحقق المصلحة الفردية والمصلحة العامة، فهو لم ينظر إلى الفرد كوحدة مستقلة عن المجتمع، كما أنه لم ينظر إلى حقوقه على أنها غاية في ذاتها، بل اعتبر الفرد وحدة إنسانية، تعيش في إطار اجتماعي وترتبط بغيرها ممن يشاركونها هذا العيش برباط المصالح المشتركة. ومؤدّى ذلك أن استعمال الأفراد لحقوقهم مقيّد بالأثر المترتب عليه إلحاق الضرر بالآخرين. والشخص يعدّ مسيئاً لاستعمال حقه إذا ترتب عليه وقوع ضرر بغيره، وينتقل عندها الفعل المأذون فيه إلى فعل ممنوع منه، سواء كان ذلك الضرر صغيراً أو كبيراً. والضرر الواقع بالأولاد نتيجة استعمال المالك للملكه وتصرفه فيه، هو في

الغالب الأعم يقع بين الجيران، وإذا لم يكن على الوجه المعتاد، فإن الاستعمال حينئذ يشكل تعدياً ومجازة للاستعمال المشروع، فلا يُمكنُ منه ويُجبرُ على عَدَمِهِ، ويضمن ما ترتّب على فعله للغير<sup>(٩)</sup>.

وإذا تصرف المالك تصرفاً يلحق بجاره ضرراً فاحشاً، فإن المالك يُمنع منه، والضرر الفاحش ما يَمنع المنفعة الأصلية المقصودة من البناء كالسُّكنى، أو يضر البناء بأن يجلب عليه وهنا ويكون سبب الهدامه، كأن يتصرف في ملكه تصرفاً يمنع به الشمس أو الهواء أو الضوء عن جاره، وكأن يفعل في ملكه ما يضر بالجيران برائحته أو صوته أو حركته، كأن يبني في ملكه فرناً أو مدبغة أو طاحونة، لما في ذلك من الضرر الفاحش الذي لا يمكن التحرُّز عنه، فلا ضرر ولا ضرار، والضرر يُزال، ودرء المفسد مقدّم على جلب المنافع<sup>(١٠)</sup>.

وليس للمالك، على ما ذهب إليه المالكية والحنابلة في المشهور وبعض الشافعية، أن يتصرف في ملكه تصرفاً يقصد به أن يضر بجاره ولو كان قليلاً، أو كان ما يعود على الجار من النفع أقل مما يلحقه من الضرر، لأن مدار التصرف في الملك مبني على عدم الضرر بالجيران. إن حرية المالك لا يحدُّها ولا يقيدُها إلا ما يلحق الجار من الأضرار الفاحشة، أما الأضرار اليسيرة فلا تعتبر، ولا ضمان عليه فيما يقع بسببها على ملك الغير، لأنه لا ضمان إلا مع التعدي وهو ليس بمُتعدّ هنا، ولأن الجواز الشرعي ينافي الضمان<sup>(١١)</sup>.

ويذهب جانب آخر من الفقه الإسلامي إلى أن كل من يتغى في تكاليف الشريعة الإسلامية غير ما شرّعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعَمَلُهُ في المناقضة باطل. فإذا استعمل صاحب الحق حقه، وقصد من هذا الاستعمال تحقيق أغراض غير مشروعة؛ كالأضرار بالغير أو التلاعب على قواعد الشريعة، فإن هذا الاستعمال غير مشروع، لأن الشريعة بُنيت على جلب المصالح ودرء المفسد<sup>(١٢)</sup>.

وفي باب التعاون بين الجار وجاره وعدم إلحاق الأذى به، جاء في نيل الأوطار للشوكاني ما نصّه: (عن أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره؛ ثم يقول أبو هريرة: ما لي أراكم عنها معرضين؟ والله لأرmin بها بين أكنافكم!)، (وعن ابن عباس: قال رسول الله