

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة زيان عاشور الجلفة
مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها



مجلة التراث مجلة دولية دورية محكمة يصدرها
مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

العدد 04 - شهر ديسمبر - سنة 2012

ISSN: 2253-0339

الإيداع القانوني: 1934-2011

الرئيس الشرفي :

أ.د شكري علي رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة

رئيس التحرير :

بشيري عبد الرحمن

مدير المجلة :

د. لحرش أسعد المحاسن

الهيئة العلمية:

أ.د بوزيدي كمال	جامعة الجزائر	د. سناء الباروني	جامعة جندوبة تونس
أ.د بوغزالة محمد الناصر	جامعة الجزائر	د. بن داود ابراهيم	جامعة الجلفة
أ.د عبد القادر بن حرزالله	جامعة باتنة	د. حمادي نورالدين	جامعة الجلفة
أ.د سعيد فكرة	جامعة باتنة	د. فشار عطاالله	جامعة الجلفة
أ.د خير الدين سيب	جامعة تلمسان	د. عزالدين مسعود	جامعة الجلفة
أ.د عبد الستار عبد الحق الحلوجي	مصر	أ. هنرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة
د. عز الدين بوكربوط	جامعة الجلفة	أ. شلاي رضا	جامعة الجلفة
أ.د العوفي عبد الكريم	جامعة ام القرى	أ. درماش بن عزوز	جامعة الجلفة
أ.د عمر أنور الزبداني	قطر	أ. صدارة محمد	جامعة الجلفة
أ.د ذياب البداينة	الأردن	أ. بن حفاف اسماعيل	جامعة الجلفة
د. محمود محمد زكي	مصر	أ. معيزة عيسى	جامعة الجلفة
د. دهينة نصيرة	الجزائر	أ. شريط محمد	جامعة الجلفة

قواعد النشر في المجلة

تصدر مجلة التراث في شكل دوري ضمن الميادين التي تعنى بالبحوث و الدراسات الاجتماعية و الانسانية من كافة الأساتذة باحثي الجامعات و يشترط في الدراسات و الابحاث المراد نشرها ما يلي :

- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر في أي مجلة أو جزء من كتاب أو مذكرة أو أطروحة
- أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي و الموضوعية و الأصالة
- تقدم المقالات مكتوبة فيما لا يتجاوز 20 صفحة
- أن تكون الهوامش في آخر الدراسة
- أن يكون البحث مكتوبا بالآلة مع ارفاقه في شكل قرص و تكتب أسماء الباحثين و رتبهم العلمية و الجامعة التي يعملون لديها .
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها
- ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ، و لا يمثل رأي المجلة بالضرورة
- ترسل البحوث و جميع المراسلات الخاصة بالمجلة الى مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها



■

■

■



■

النظام الاجتماعي للمؤسسة.

د. بوكربوط عز الدين.

أستاذ محاضر (أ) في علم الاجتماع.

جامعة الجلفة.

الملخص:

تطرح المناقشات الحالية الدائرة حول مسألة النظام الاجتماعي للمؤسسة باعتبارها "اجتماعية محضة"، كما تتجه أسباب الصعوبات المتنامية الناتجة عن سوق العمل بدور المؤسسة كمركز مفضل للإدماج في المجتمع وكقطاع للتنمية الاجتماعية. والأكثر من ذلك فإن دور المؤسسات كفاعلين محوريين يتشكل بفضلهم نسيجاً اقتصادياً واجتماعياً ديناميكياً. لذا تطرح مسألة مكانة المؤسسة كبناء اجتماعي مؤسسي وثقافي. فما هو دورها كوحدة ضبط في المجتمع؟

تعتبر المؤسسة كمركز للإدماج وبالرغم من عدم تمكن كثيراً من الأفراد بالانتماء لوسطها تبرز موضوعاً مواضيع جديدة للتخمين السوسيولوجي وبخاصة فكرة "مواطنة المؤسسة" التي تعكس مبدأ حقوقها وواجباتها تجاه المجتمع.

Résumé

Les débats sur le système social de l'entreprise s'élargissent aujourd'hui à des considérations plus « sociétales ». Les difficultés croissantes du marché du travail tendent à remettre en cause le rôle de l'entreprise comme lieu privilégié d'insertion dans la société et comme vecteur de développement social. Mais aussi les limites du rôle des entreprises comme acteurs structurants de tissu économique et social.

Plus généralement, c'est la place de l'entreprise en tant qu'institution sociale et culturelle qui est alors en question. Quel rôle joue-t-elle comme instance de régulation au sein de notre société ?

L'entreprise est un lieu d'insertion, mais une proportion croissante de personnes n'y a pas accès. D'où l'émergence de nouveaux thèmes de réflexion, notamment autour de l'idée d'une «citoyenneté de l'entreprise», traduisant l'idée que celle-ci a des droits et des devoirs envers la société.

فهم النظام الاجتماعي للمؤسسة:

تتم سياسة التنمية بالمؤسسة لسببين، أولهما لأنها في مركز اهتمامات منتجي السياسات التنموية في الإقليم (إلى درجة اعتبارها مادتها الحية)، وثانيهما تشكل ميداناً مفضلاً لتجارب ونتائج

تطور الأنظمة الاجتماعية التي تنتجها ، و مادة لكثير من التحاليل، وشكلت هذه التجارب مناسبة هامة لإنجاز دراسات مفاهيمية متعددة حولها.

كما يوضح تيودور كبلو فمّن أجل تحويل الضعف إلى قوة، فإن المؤسسة تركز على ديناميكية إضافية ناتجة عن التفاهم الجماعي الذي يتطور بكيفية يمكن من إنتاج التضامن بين الفاعلين وينتج ضوابطاً وأشكالاً محددة من التعاون والعلاقات... الخ ، وتفسر هذه العلاقات بحقيقة أن >> حياة المؤسسة معقدة و مكثفة ضمن علاقات إستراتيجية متنوعة، تؤسسها في شكل مجتمع، مستقلاً جزئياً على الأقل، إذن لا تنفصل عن الهيمنة الشاملة للخارج.<< (1) لذا فالمصدر الدافع لفهم النظام الاجتماعي للمؤسسة لا يقوم إلا بتنشيط البنيات الاجتماعية الخارجية وتفكيك جزئياتها المنفصلة عن بعضها البعض والتي يساعد التداخل فيما بينها من تحديد طبيعة كل بنية عن الأخرى. يشكل هذا التصور الافتراض الجوهرى الذي يستند عليه تحليل علم اجتماع التنظيمات والذي يطبق في دراسة الأنظمة الاجتماعية لتطور المؤسسات، ويفترض فهم النظام الاجتماعي للمؤسسة الأخذ بعين الاعتبار >الكيفية التي تستجيب فيها، بصفة دائمة إلى الضغوطات التي تمارس على تطورها. وهذا ما يتطلب استغلال البناء الاجتماعي للتفاعلات التي تشكل بداخل علاقات التطور.< (2)

وبالإضافة إلى ذلك فإن العلاقة بين الثقافة/الناتج تنسج حول فكرتين أساسيتين، أولها يستند على تحليل الهدف المشترك، فالمستخدمين يسيرون في نفس الاتجاه لتحقيق نموذجاً محدداً مسبقاً في فترة تنسم بالتخصص و التنوع... الخ. فلا يمكن أن نتصور اليوم بأن المسير الذي يحمل ثقافة ضعيفة عن طبيعة البناء الاجتماعي للمؤسسة التي يديرها أو لا يحملها تماماً، لكونه ينسج استراتيجيات التحالف مع أصحاب النفوذ السياسى والمالى، يمتلك ثقافة تنظيمية هائلة لأن غياب الثقافة يؤدي إلى الفوضى، وتفضيل الذين لا يمتلكون المؤهلات المعرفية والعملية ويميلون إلى التركيز على علاقات الزمالة وعصبة الجهوية والمحسوبية والرشوة وبناء نظام مؤسسة مغلق على مكونات الاحتواء والاحتماء بالأقليات بحكم المناصب والسلطات المطلقة التي تمنحها هذه المناصب.

وثانيها، يؤكد البعض على تنمية الدوافع القوية التي تمارس تأثيراً إيجابياً على نفس رمز القيم والقواعد المشتركة، والتي تدعم الأفراد برضا معنوي، وبالتالي يتدعم مجهودهم في أداء المهام فبعض الممارسات التي تهيكّلها الثقافة تنمي الاعتبار للعمل، فمشاركة الأجراء في القرار ونظام المنح أفضل مثالا على ذلك (..). كما تعكس ثقافة مؤسسة (IBM) نموذجاً حياً عن ذلك أيضاً ففي سنوات

الثلاثينيات، كلنا يدرك بأن مستخدمي المؤسسة تميزوا بالصدق و بالدافعية. لكونها اتسمت بخصوصية الوفاق الذي ساد مستوى التسيير، إذ اعتمدت فلسفة المؤسسة على تنفيذ ما يأتي:

1-احترام حقوق الفرد.

2-واجب تقديم الخدمات من الدرجة الأولى، بل أحسن الخدمات في العالم.

3-الاستمرارية في إنجاز الأهداف بالبحث دائما عن الأفضل.

ارتبطت هذه الثقافة بمبدعها (الأب Tom Watson) و الذي استخلفه وارثه (الابن Tom Watson) الذي ترأس مجموعة IBM سنة 1962، وحدد بدوره الخطوط العريضة لتطوير الثقافة المستقبلية ♦. فالفلسفة و روح المبادرة في التنظيم أساس ترقية النظام الاجتماعي للمؤسسة مما يؤدي إلى مزيد من النماذج الأكثر ليونة في مستويات التسيير من المعرفة العملية التكنولوجية، والموارد المالية، و الأبنية، و القدرة على الإبداع.

ولا شك أن هذه المبادئ تساهم في النجاح، و بدورنا نعتقد بأنها تؤثر أقل من إرادة مجموعة أفراد تدفعهم المبادئ الإستراتيجية المضادة لأهداف التسيير والتنظيم المقننة التي يسعون إلى تنفيذها في الواقع للحفاظ على بعض المكتسبات التي يوفرها النظام الاجتماعي غير الربوي، وكثيرا من مسؤولي المؤسسات يفضلون هذا التصور الذي يستعب قوة الثقافة بالفعالية الاقتصادية*. فضلا عن ذلك نجد بأن مؤسسة VF Corporation** هذه المؤسسة دافعت عن مكانتها بنجاح كبير في قطاع شديد المنافسة في ألبسة الألعاب، واعتمدت في إستراتيجيتها على صنع المنتج الكلاسيكي بأسعار منخفضة، والمتخصصون في متابعة هذه المؤسسة يدركون الدرجة التي ساهمت فيها فلسفتها في تحقيق نجاحها.

فالمديرية والإطارات يلحون على الانضباط و النوعية، و يولون أهمية بالغة للتصنيع وللتنظيم ولتسيير الموارد المالية بحذر مع الرقابة المستمرة للمخزون. وهذه الثقافة التي يصعب تصورها في مؤسسة إشتهارية أو في مؤسسة تصدر منتوحات الترف (prêt-à-porter de luxe) حققت بالفعل نجاحها الدائم فيما بين سنتي 1978 و 1984 إذ بلغت أرباحها ما يعادل نسبة 400 %.

كما أن مؤسسة الخطوط الجوية السويسرية، حققت إدارتها بالاعتماد على تحسين الخدمات للزبائن وسرعة التنفيذ، ونوعية تجهيزاتها الممتازة، وتسيير مالي حذر، و تهيئة محيط ودي في العمل، في شكل صورة عائلية تقليدية سويسرية. لتجاوز مشاكل طاقاتها، فقد اعتنت بمعرفة جذب والاحتفاظ بزبائنها، و تمكنت هذه المؤسسة الجوية من توفير كل إمكانيات رضا متطلبات المتنقلين.

والجدير بالذكر أن هذين المؤسستين السابقتين، تتميزان بتكنولوجيات عالية، و بأبنية إدارية لينة، وبغياب تسلسل هرمي، و بثمين الإبداع، وتخصيص دفعات ذات كفاءات وبالصرحة القائمة في الاتصال الداخلي، وهذا النموذج من الثقافة لا يؤثر على كفاءات صانع الألبسة أو العامل في المؤسسة الجوية. بل ترتبط بضرورة بروز منفذ في حجم صغير المؤسس للإستراتيجية القائمة على الإبداع والبحث عن الدخول في سوق ، تحيط به مؤسسات قوية قائمة، تتوفر على أفضل موارد مالية.

فقد أوضحت دراسات جاي لورج و قوردن دونلسن حول اثني عشر مؤسسة أمريكية أهمية التصورات السابقة الذكر إذ تمت ملاحظتهما للتطورات الآتية:

- بأن رؤى المؤسسين لهذه الشركات، واضحة، و أنتجوا ثقافة منسجمة في مستوى المخطط الداخلي، و بالاتفاق مع خصوصيات المحيط الخارجي الذي تقوم فيه هذه المؤسسات.

-تساعد هذه الثقافة المسيرين على أخذهم كل يوم لقرارات معقدة، بتبسيطهم لعلميات القرار ويجعله منطقيا وأكثر تلاؤما مع المحيط.

- حينما تكون الوضعية مستقرة، يمكن للمؤسسة أن تشتغل لمدة سنوات متتالية، مع اكتفائها بتعديل بسيط لبعض جوانب فلسفتها.

- في حالة استحداث التغيير في المؤسسة، فبالموازاة يتم تطوير الثقافة تدريجيا بهدف الاحتياط من انخفاض الكفاءات.

لذا نعتقد بأن الدور المحوري للثقافة في احتواء النظام الاجتماعي للمؤسسة يتجسد في تحقيق النجاح الاقتصادي لأفضل المؤسسات ووفقا لدراسة اثني عشر مؤسسة سابقة، و بإجماع المتخصصين، تم الإلحاح على أهمية دور القائد وروح المسؤولية في تسيير المؤسسة، والمخاطرة المدروسة، والانفتاح، والإبداع والكفاءة، ويعتقدون بتواجد علاقة سببية مباشرة بين القائد والكفاءات الاقتصادية العالية، وهذا ما يؤكد أهمية الثقافة التطورية، وهذه الثقافة التطورية هي الثقافة التي (تفترض فلسفة تنظيم، وعقلنة قائمة على المخاطرة، والثقة وحب الفعل، وتعاون الأفراد تلقائيا بذل الجهود لحل المشاكل،

وتنفيذ الحلول. كما يسود المؤسسة شعور بالأمن، مما يعطي لكل فرد الضمان على أنه قادرا لمواجهة جميع الصعوبات، والتحكم في الوضعيات المحتملة. فضلا عن الشعور بنفس الحماس بتوجيه المؤسسة في طريق النجاح، وتميز أعضاء التنظيم بالقابلية للتكيف والإبداع.

الإبداع كحلقة في نظام المؤسسة:

إن الإبداع في المؤسسة أمرا حيويا لحياتها وفعاليتها ونجاحها، ويتحقق ذلك إما بفضل التطوير (تغيير ما هو كائن)، أو الابتكارات (الأنشطة الجديدة في المؤسسة)، وكل الأنشطة الإبداعية عبارة عن تعديلات ويمكن أن تنمي المؤسسة فعاليتها الإبداعية، حينما تعي طبيعة الإبداع، وتتعلم كيف يرقى بكيفية نشطة التعديلات والابتكارات غير المتوقعة. و في هذا المستوى بالذات تكمن حقيقة قدرة إنجاز الإبداع في المؤسسة، وتستند هذه المؤسسة على ستة مبادئ أساسية للإبداع وهي :

- الانتماء إلى أهداف المؤسسة.
 - المبادرة الفردية.
 - التجارب الرسمية.
 - فن الاستفادة من الفرص السعيدة.
 - الحوافز المختلفة.
 - الاتصال الداخلي في المؤسسة.
- وفي كل ذلك يبقى الانتماء إلى المؤسسة وتحديد أهدافها يستلزم بلوغ ما يأتي:
- هدفها التأكد من أن المصالح والأفعال تتجه نحو الأهداف الإستراتيجية للمؤسسة.
 - تسمح للأجير من اختيار الشكل الذي يهمله، وشعوره بالقدرة على حل مشكلاته مهما اختلفت الأسباب.
 - النشاط في ظل غياب دعم رسمي مباشر يبرز برغبة أداء شيء جديد ونفعي.
 - الإجراءات التي تتخذها المؤسسات بهدف ترقية اكتشافاتها العرضية لتصبح أكثر وضوحا.
 - يمكن أن تعطي الحوافز لأجير ما مفهوما جديدا لشيء يريد أدائه، أو قد تدججه في شيء ما يختلف تماما عما يريد أدائه.
 - تمارس كل مؤسسة أنشطة منتظمة و يجب أن تؤسس خطوطا للاتصال الضروري لتدعيمها.(3)

تفسر ليونة المؤسسات بكون أن بعض المصطلحات الأساسية، التي تسمح من تطورها المستدام غالبا ما تتهرب عن مجموع الفاعلين الاقتصاديين، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: من الذي يفكر في صحة المؤسسات ؟ وتبدو الإجابة الشكلية في كون لا أحد يفكر، ولن يفكر أحدا حقيقة في صحة المؤسسات.

فهناك ثلاثة مجموعات من الفاعلين الأساسيين الذين يشكلون المؤسسة (الزبائن، المساهمين والأجراء) و يتصرفون كمستغلين لهذه المؤسسة. ففي حالات عديدة، ينظر المساهم للنمو وللربح في المدى القريب، و يبحث عن تحقيق أقصى فعالية لاستثماراته. و يطلب الأجير التحصل على أكبر أجر ممكن و بأقل مجهود. وأخيرا يريد الزبون أسعارا منخفضة للمنتوج. لذا يعاني النظام الاجتماعي للمؤسسة باستمرار من الشروط المبالغ في تحقيقها و الناتجة عن ضغوطات هذه الجماعات الثلاثة.

- شرط الربحية في المدى القصير الذي تبرز عنه انعكاسات: تأخير الاستثمارات، التقليل من النفقات رغم ضرورتها، السلوك التجاري الذي يدفع بالزبائن إلى الاستهلاك، ويؤدي إلى الانحدار في علاقة الثقة.

- شرط الأجرة أو التقليل من وقت العمل مما يؤدي إلى تضيق التنافسية.

- شروط علاقة النوعية/السعر الشديدة التمدد ، والتي يفرضها أصحاب القرار الذين يشكلون

السوق، ويعدون الهوامش عن الخطر.(4)

على هذا الأساس تواجه المؤسسة اجتماعيا وضعا حرجا نتيجة صعوبة إعداد مستقبلها وتكييفها مع تغيرات محيطها وابتكارها و استثمارها. فحينما تشعر مجموعة الفاعلين الثلاثة بتحقيق رضا في المدى القصير قلما يهتمون بصحة المؤسسة، وهذه الوضعية عبارة عن إرث في التاريخ الاقتصادي. ففي بداية المرحلة الصناعية الأولى تميز المساهمون بقوة المساهمة، فهم الذين يجذبون وسائل جديدة والمؤسسات التي يسيرونها قليلة العدد، في سوق قائم على بنية الطلب. و وضعيات الاحتكار أو شبه الاحتكار لم تكن نادرة، كما أن الزبائن يتكيفون مع العرض، وقد عايشنا بعض المؤسسات مثل هذه الوضعيات كمؤسسة Winchester و Citroën و Bell وبعض المؤسسات مؤخرا كمؤسسة IBM.

ومن أجل الاستجابة لهذه الشروط الجديدة و من أجل الاقتراح في المدى البعيد إقامة نظام اجتماعي فاعل للمؤسسة ، يجب على المؤسسة تنفيذ التغيير في ثقافتها منذ الآن، إذ يعيب في

التنظيمات الحديثة غياب الثقة، ولا يسود مستوياتها الداخلية الحذر الشامل بين أصحاب الأسهم والأجراء، بل أيضا علاقات مصلحة فيما بينهم.

فالأجراء يشوبهم الحذر من المسؤولين، الذين يمثلون المساهمين، وهذا ما ينعكس بالدرجة الأولى على مستوى المدراء، الذين يتخوفون من مسأرتهم المهني، وأجرتهم أو على مناصبهم. ولذات الأسباب فمسؤولي المصالح يتخوفون من المدراء الذين يمثلون القائد، ومسؤولي المشاريع يتخوفون من مسؤولي المصالح، وهكذا دواليك. فمفهوم اللعبة الجماعية مفقودة أو غير كافية فكل فاعل يدافع عن مصالحه وهذه هي القاعدة السائدة في النظام الاجتماعي للمؤسسة، فكل شيء يباح ممارسته كالكذب والخيانة، بهدف التطور بسرعة واجتناب الجزاء في حالة الإخفاق.

وتوضع مصلحة المؤسسة دائما في المستوى الثاني بعد المصالح الخاصة، وتبعا للمناخ العام كلما كانت المؤسسة كبيرة، كلما اتسع خطر اندماج هذا النمط في التسيير وأصبح من الصعب التحكم في رقابة مباشرة لحقية الفساد الإداري في المؤسسة نظرا للتوسع في لامركزية القرار أو عدم إعادة الطلب في التدقيق المحاسبي لعمليات لعبة التسيير وكأنها حقبة سوداء لا يمتلكها إلا أصحاب القرار المترعين على أعلى مستوى الهرم.

ويستند الشك على عدة آثار ثانوية أيضا، فالأنانية تؤدي إلى خنق المعلومة، والتسيير عن طريق الرقابة وغياب المبادرة الذي يقضي على الابتكار أو على تحمل المخاطر و تنمي التفكير في الصراع وتضعف من التعاون والتضامن. وعموما تؤدي بالمؤسسة إلى القضاء على كل ما هو ضروري لازدهارها في زمن المعلومة و ما يرافقها.

لذا فلتجاوز هذه العوائق وتدعيم ازدهار النظام الاجتماعي للمؤسسة وفعاليتها في المدى البعيد يجب >>تنفيذ سياسة الصدق مع الزبائن والمساهمين والمتعاونين، بمعنى تنفيذ تسيير المؤسسة القائم على الثقة في المدى البعيد الذي يفرز نتائج إيجابية للمؤسسة، إذ نجد آثارها في كل المستويات: البقاء، النمو والمردودية>>(5)

ولكن يبدو ازدهار وثروة النظام الاجتماعي للمؤسسة ضعيفين حينما يعتمد على استخدام الشروط الكلاسيكية للمحاسبة، ويفترض بناء التقييم على أساس ما يأتي:

- رأس المال البشري، بمعنى المعارف وكفاءات المتعاونين، وانتمائهم للمؤسسة، وقدراتهم على الإبداع وثقافتهم وفلسفتهم.

- رأس المال الهيكلي، بمعنى التنظيم، العلامات و حقوق الاختراع، ونظام المعلومات (جهاز الإعلام الآلي و بنك المعلومات)، وفاء الزبائن و مميزاتهم الأساسية.

وفي نظر إيدفنسن ومالون فإن المفهوم القاعدي للنظام الاجتماعي للمؤسسة يكمن في القيمة و ليس في الربح. >> فهي التي تتيح القيمة ولا يشكل الربح للمؤسسة إلا أحد العوامل الأخرى للقيمة المنتجة. <<(6). وتستخدم هذه القيمة المنتجة في الاستثمار، والتكوين والإبداع.

ولكن لا يجب أن نتغافل عن الأشكال الجديدة التي تنتشر بسرعة، والقائمة على الوقت الجزئي للعمل، والعمل بمدة محددة، والعمل التعويضي، عقد التكوين، عقد فرص التعاون بأوقات متمركزة ، العمل بالتناوب، العمل القائم على الإلكترونيك، والتساؤل المطروح هو هل تحمل الأشكال الجديدة للعمل مفاهيم جديدة لوقت العمل، وأنظمة المفاضلة المختلفة وفقا لمفهوم الحاجات، والوقت الفردي والجماعي، و اكتساب تجربة مهنية؟

إن الإجابة عن مثل هذا التساؤل يقتضي منا البحث عن الليونة في تسيير المؤسسات الاقتصادية وطبيعة نظامها الاجتماعي والتي تتحدد بإمكانية أو >> قدرة الفاعلين على تحويل وتكييف المعايير والممارسات اليومية في مستوى التنظيم الزمني للنشاط أو للوظيفة أو للوضعية الاجتماعية. وأن الأهمية الأساسية لليونة لا يجب أن تتعارض مع ممارسة ما، حيث يهيمن مسبقا كنسق فرعي اللاتجانس في السلوكيات وفي صلابة وظائف التنظيمات من المنظور الزمني. <<(7) لذا فإن البحث عن احتواء قدرة الفاعلين لن تتجذر إلا في تفعيل حقيقي لمواطنة المؤسسة التي يعكسها نظامها الاجتماعي باستمرار.

الخلاصة:

نعتقد بأن الموارد التي تحتشدها إستراتيجيات المؤسسة- المفقود الحلقات- يمكن أن تعتمد على بناء نظاما اجتماعيا فاعلا يكمن في العمل على إعادة تأهيل، وتحويل الهوية الجماعية من أجل تحويل العلاقة التي تربط الفاعلين الاجتماعيين في مجالين متكاملين ويتمثلان في المؤسسة والمجتمع. لذا فالمواطنة تعطي معنا واضحا ومنسجما لكل المبادرات، وتنمح الذين يعتنقونها قدرة الفعل المتجدد، بتحفيزهم على الاستثمار في حقول جديدة للنشاط الإنتاجي والالتزام بتحقيقه ضمن صيرورة التعلم الجماعي الذي يساهم بدوره في تعزيز هوية النظام الاجتماعي وإدراكه.

-مراجع التهميش:

(1) Renaud (S.), L'entreprise une affaire de société, Dunod, Paris, 2003, p136.

(2) Heskett (K.J.L), Le second souffle de l'entreprise Culture et performances, Traduit de L'américain par Laurence Nico Laif, Les Editions d'organisation, Paris, 1993.

♦ Lors d'un discours à l'université de Columbia.

* بحسب دراسة ميدانية اشتملت 305 مجرأ عاماء، تم نشرها من قبل مجلة Fortune و معظم المبحوثين يعتقدون بأنه تتواجد ثقافة قوية هي شرط نجاح المؤسسة" أنظر ص 26 من نفس المرجع المذكور سابقا (K.J.L) Heskett.

** Vanity Fair.

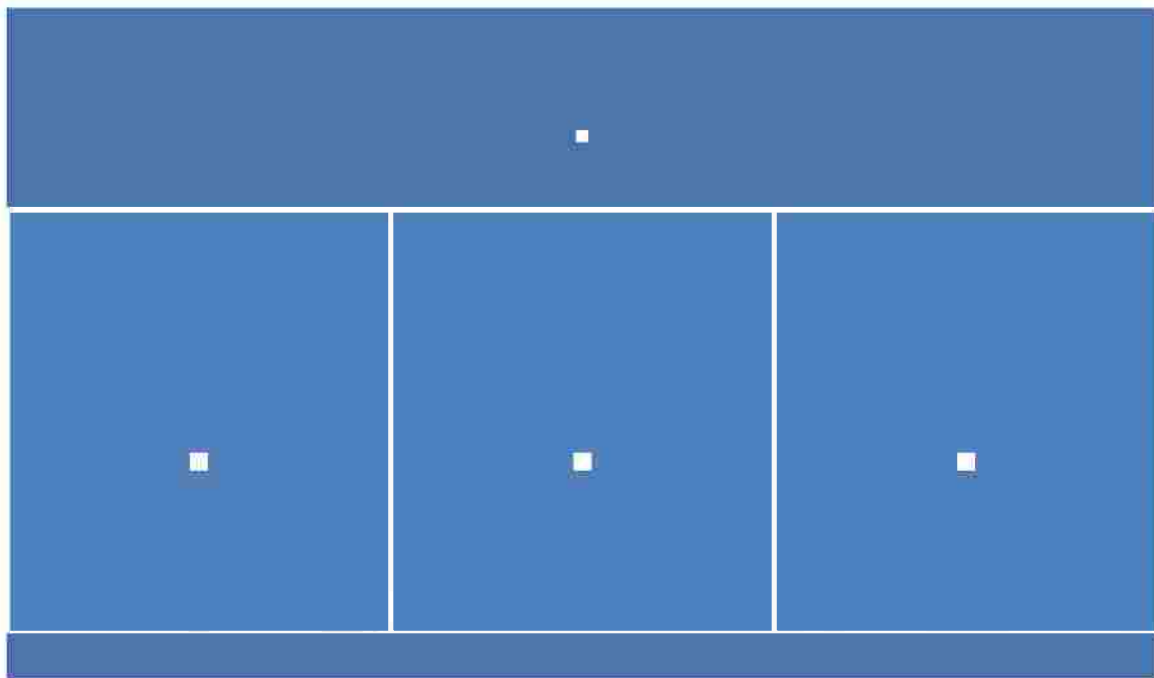
(3) Robinson (A.G.) et Steru (S.), L'entreprise créative. Comment les innovation surgissent vraiment. Traduit de L'anglais par René Piétri Adaptation: Eileen Tyack-lignot Edition d'organisation, Paris, 2000, pp15-21.

(4) Fustec (A.) Et Fradin (J.), L'entreprise neuronale. Comment maîtriser les émotions et les automatismes pour une entreprise plus performante. Ed. D'organisation, Paris, 2001, p165.

(5) Reichheld (F.F.), L'effet loyauté, Ed. Dunod, Paris, 1996, p29

(6) Edvinson (L.) et Malone (M.), Le capital immatériel de l'entreprise, Ed. Maxima Laurent du Mesnil, Paris, 1999, p145.

7) Fraccaroli (F.) et Sarchielli (G.), Temps-travail et développement de carrières, Traduction de l'Italien de Monica Meneghel, Ed. Octarès, Paris, 2007, p38.



عبد الكَرِيم بن مُحمَّد الفلكُون القسطنطيني الجَزائري (988-1073هـ)

وجهوده اللغوية

كتاب: فتح اللطيف في شرح أرجوزة المكودي في التصريف - أنموذجا -

د/ ابن ابراهيم السعيد

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب واللغات

جامعة الحاج لخضر - باتنة -

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمُرسلين
أشرف خلق الله محمدًا، صلى الله عليه وسلم تَسْلِيمًا، وعلى آله وصحبه
والتَّابِعِينَ، وبعد:

يُرجع الكَثِيرُ من النَّاسِ عِزُّوفَهُ عن التَّقَرُّبِ من مَيِّدانِ تَحْقِيقِ التُّرَاثِ إِلَى أَنَّ الدِّرَاسَاتِ الَّتِي
تُمَسُّ التُّرَاثَ، تَتَطَلَّبُ أَلْيَاتَ عِلْمِيَّةٍ خِاصَّةٌ، يَتَزَوَّدُ بِهَا الدَّارِسُ، وَيُحَسِّنُ أَصْطِنَاعَهَا
وَتُوظِّفُهَا وَإِيفَادَةَ مِنْهَا، فَضْلًا عَنِ الثَّقَافَةِ الْوَاسِعَةِ، وَالنَّظَرِ الثَّاقِبِ، وَالذِّكْرِ الْمُمْتِيزِ، لِيُوظِفَ
ذَلِكَ كُلَّهُ فِي تَحْلِيلِ النُّصُوصِ الْمُحَقَّقَةِ، وَدِرَاسِ تَحَاوُلِ دِرَاسَةٍ وَافِيَةٍ تَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى مَا أَرَادَهُ
مُؤَلِّفُ النُّص.

وقد خلف لنا أجدادنا تراثًا مخطوطًا في مختلف المعارف والعلوم، لم يلق العناية الكافية لإحصائه
وتصنيفه ودراسته وتحقيقه ونشره، رغم ما بذل من جهود فردية وجماعية جادة تستحق التقدير.

وقد وقع اختياري على نص تراثي لأحد العلماء الجزائريين الذين لم ينصفهم التَّاريخُ
في التَّعْرِيفِ بِجُهودِهِمُ الْعِلْمِيَّةِ، وَنَشَرِهِمْ أَعْمَالَ الْفِكْرِ، كَمَا عُرِفَ عَنْ
أَقْرَبِهِمْ، وَإِحْسَاسًا مِنْي بِأهمية العناية بالتراث عامة وبأعمال هذا الرجل خاصة تقربت من هذا
العلامة اللغوي للبحث عن مؤلفاته وآثاره التي ظلت فترةً زمنيةً كبيرةً حبيسةً المكتبات والزوايا، عُرضَةً
للتآكل والضَّياع، فبذلت جهدًا متواضعًا لدراسة وتحقيق وتصوير جملة من هذه الآثار؛ ليستفيد منها
الباحثون والدارسون على السواء.

فالمؤلف هو العلامة اللغوي (عبد الكَرِيم بن مُحمَّد الفَكُّون الجَزَائِرِي (988-

1073هـ)، والنص التراثي الذي أتناوله بالدراسة هو: (فتح اللطيف في شرح أرجوزة المكودي في
التصريف) كتاب في علم تصريف العربيَّة، مثالًا على جهود الرجل اللغوية.

وقسمت البحث قسمين:

1- القسم الأول: تناولت فيه المؤلف ومآثره

2- القسم الثاني: جاء للحديث عن الكتاب وقيمتها العلمية.

أولاً: التعريفُ بالمؤلِّف:

مؤلفُ كتابنا هو واحدٌ من أبناء مدينة قسنطينة⁽¹⁾، المدينة التي تضرِبُ بِجذورها في أعماق التاريخ، فهو: عبدُ الكريم بن محمَّد بن عبد الكريم الفُكُون⁽²⁾ التَّمِيمِي القَسْنِطِينِي (988-1073هـ)⁽³⁾، من أسرة اشتهرت بالعلم والصَّلاح، فنالت احتراماً واسعاً، لما لها من نُفوذٍ ديني واجتماعي وسياسي في مدينة قسنطينة، ونظراً للمناصب الهامة التي شغلها أبناءها في المُلْكُ جمع .

تعلَّم عبد الكريم على يد والده⁽⁴⁾ في زواوية العائلة، حيثُ شبَّ ونَمَا على حبِّ العلم والسَّعي في تحصيله وسطَ جوٍّ ثقافي عام، أحدثَ هُ توافدُ العلماء من تونس والمغرب على هذه الزواوية في مدينة قسنطينة، فكان لبعض شيوخه تأثيرهم عليه، فمنهم أخذَ مبادئ العلوم، وبأخلاقيهم اقتدَى، فحفظ القرآن الكريم، وتعلَّم النحو والصرف، وعلوم الشريعة .

ولم يُذكر أن سافر أو تنقَّل لطلب العلم، فقد كانت ثقافته محلّية في زاوية الأسرة وممن خالطه من العلماء الوافدين على مدينة قسنطينة⁽⁵⁾ .

وبعد وفاة والده عام: 1045هـ، تولَّى عبدُ الكريم الفُكُون وظائفَ عديدة مُباشرة، حيثُ أسندتْ له إمارة رُكْب الحجِّ، وهي وظيفة لا ينالُها إلا من كانَ جديراً بها، كما نالَ لقبَ مَشيخَة الإسلام والإمامة والتدريس في الجامع الكبير (الأعظم) في قسنطينة وهو الجامع الذي يقعُ في البطحاء قربَ دار الفُكُون⁽⁶⁾.

ويُذكرُ أنَّه كان من العلماء المنتفعين بعلمهم، فقد حرصَ طرفاً من العلوم المختلفة، وألَّف فيها كتباً ودرَّسها لطلَّبه، ثم ألقى الله في قلبه تركها والعكوف على حَضْرته بالقَلْب، وكان يقولُ إذا ذُكر له شيءٌ من هذه العلوم: قرأناها لله وتركناها لله⁽⁷⁾.

(1) كتبت (قسنطينة) في نفع الطيب: 480/2، وهو نطق عامة الجزائريين.

(2) قيل: إنَّ كلمة (الفكون) نسبة إلى (فكونة) بالأوَّس. ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1998، 349/2، والإفراني، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 1، 2004، ص: 251-252، وتعريف الخلف برجال السلف: ج1/165.

(3) قدم الدكتور أبو القاسم سعد الله أطال الله عمره - للمكتبة العربية كتابين تناول فيهما بإسهاب حياة هذا المؤنف، الأول بعنوان: شيخ الإسلام، عبد الكريم الفكون داعية السلفية (تأليف)، والثاني موسوم ب: منشور الهداية في كشف من ادعى العلم والولاية لعبد الكريم الفكون (تحقيق).

(4) محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1349هـ، ص: 309-310.

(5) أبو القاسم سعد الله، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، نثر الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1986، ص: 63.

(6) المصدر السابق: 69.

(7) الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906، ج1/163-166.

اشتغل بعلمي النحو والصرف، بحثا عن التفوق في علم العربية بين أقرانه، أوتجسيدا لتلك الرُّؤيا التي رآها في منامه مع جدّه عبد الكَرِيم، وهي رؤيا أقرب للنَّحْوِ يال منها للحَقِيقَة؛ لأنَّ هاتَ عود إلى تَأثير مَعنوي صُوفي، يقول عبد الكريم الفكون: (رأيتُ الجَدَّ- رضي الله عنه- في النَّومِ مَرَّتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، وفي إِحدَاهَا كَأَنِّي بِمَدْرَسَةِ دَفْنِهِ قاصِّداً نَحْوَ بَيْتِ الصَّوَّالَةِ، وكأنَّ هَـيْ خاطبُني من قَبْرِهِ، يَقُولُ: اقْرَأْ، وَنَاوِلْني قَرِطَاساً مَكْتُوباً فِيهِ بِالْأَصْفَرِ، فَتَأْمَلُتُهُ، فإِذَا فِيهِ: (قَالَ): فِعْلٌ مَاضٍ، أَوْ كَلَاماً هَذَا مَعْنَاهُ لَطُولُ عَهْدِي بِالرُّؤْيَا، فَإِنَّ تَبَهُّتُ، وَوَقَعَ بِي أَنِّي أَنْ هَـ إِذْنٌ مِنْ هَـ فِي الْأَشْيَاءِ لَعَلَّ بَعْلُ مِ النَّوَّاحِ، فَاشْتَغَلْتُ بِهِ فَحَصَلْتُ لِي فِيهِ مَلَكَةٌ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَذَلِكَ مِنْ بَرَكَاتِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) (8).

وهذه الرؤيا شبيهةٌ بالقصَّة التي رويها اللُّغَوِيُّونَ والنُّحَاةُ إِشارةً لأَوَّلِيَّاتِ عَلَمِ النَّحْوِ والبَاعِثِ عَلَيَّ التَّأليفِ فِيهِ، وما حَدَثَ بَيْنَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- وَأَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤْلِيِّ.

ولعلَّ الباعِثَ الْأَوَّلَ لِمَعْرِفَةِ عِلْمِ النَّحْوِ، وَفَهْمِ دَقَائِقِهِ، هُوَ مِلْزَمُهُ الشَّيْخَ مُحَمَّدَ بْنَ رَشَدِ الزَّوَاوِيِّ، يَقُولُ الْفَكُّونُ: (ولمَّا أَرَادَ اللَّهُ فَتْحَ الْبَصِيرَةِ فِي النَّحْوِ، لَأَزْمَتُهُ لِإِقْرَاءِ الْكِتَابِ لَهُ وَلَمْ يَنَظُرْ عَلَيْهِ، فَكُنْتُ أَسْتَحْسِنُ ذَلِكَ وَأَصْغِي لِأَشْعَارِ شَوَاهِدِ الْفَرَسِ، فَمَا هُوَ إِلَّا وَقَدْ حَصَلَ لِي ذَوْقُ مِ) (9).

وكذلك الْحُضُورُ الدَّائِمُ لِمَجْلِسِ إِقْرَاءِ الشَّيْخِ التَّوَاتِي بِتَوَجُّهِهِ مِنْ ابْنِ رَاشِدٍ، يَقُولُ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْفَكُّونُ: (فَقَدْ كَانَ يُحْتَنِي عَلَيَّ الْحُضُورَ مَعَهُ فِي دَرَسِ شَيْخِنَا التَّوَاتِي، وَكُنْتُ قَبْلَ ذَلِكَ لَا أَحْضَرُهُ، بَلْ لَا أَبْغِيهِ، وَلَا أَعْرِفُهُ كُلَّ الْمَعْرِفَةِ، وَمِنْ جَهْلِ شَيْئاً عَادَاهُ، ظَنَنْتِي بِأَنَّ النَّحْوَ هُوَ مَا قَرَأْتُ هُ مِنْ الْأَجْرُمِيَِّّةِ، قَامَ: فَعَلٌ مَاضٍ، وَزَيْدٌ: فَاعِلٌ، فَصَرْتُ أَحْضَرُهُ مَجْلِسَ الدَّرْسِ الْمَذْكُورِ) (10).

وقد لَازِمَ شَيْخَهُ التَّوَاتِي فِتْرَةً مِنَ الزَّمَنِ، يَقْرَأُ عَلَيْهِ كِتَابَ النَّحْوِ، وَالتَّفْسِيرِ وَالْفِقْهِ، مِمَّا جَعَلَهُ يَتِمَثَّلُ أَرَاؤَهُ وَيَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْقَضَايَا فِي مَوْلاَفَاتِهِ، وَخَاصَّةً كِتَابَهُ: (فَتْحُ اللَّطِيفِ) عِدَّةَ مَرَّاتٍ.

صَفَاتُهُ:

(8) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية، ص 118، ومنشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، عبد الكريم الفكون، تح: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1987، ص: 11، 52، 53.

(9) منشور الهداية: 106

(10) المصدر نفسه: 107.

لم تذكر لنا كتب التراجم من أخلاق عبد الكريم الفكون وصفاته الشَّيْءَ الكثير، فقد وصفَه صاحبُ كتاب تَعْرِيفِ الْخُلَفَاءِ بِرَجَالِ السُّلْطَانِ بِأَنَّ هَـ (كَانَ إِمَاماً يُقْتَدَى بِهِ)، وأنه (كَانَ فِي غَايَةِ الْإِنزَوَاءِ عَنِ الْخَلْقِ) (11)، وخاصةً فِي آخِرِ حَيَاتِهِ حِينَ تَرَكَ الْإِسْتِعَالَ بِالْعُلُومِ، وَالْعُكُوفَ عَلَى حَضْرَتِهِ، وَالتَّرَدُّدَ عَلَى الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ.

وشهدَ هو عَلَى نَفْسِهِ بِالْفَهْمِ وَقَصَّاحَةِ اللِّسَانِ، وَالْحَبْرَةَ فِي الْخَطِّ، فَقَدْ فَضَّلَهُ الشَّيْخُ التَّوَاتِي عَلَى أَقْرَانِهِ، وَكَلَّفَهُ بِإِمْسَاكِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةِ مَا يَطْلُبُ مِنْهُ لِيُنَظَرَ بِهِ الشَّيْخُ غَيْرَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، قَالَ: (وَكُنْتُ لِفَصَاحَةِ لِسَانِي أُمْسِكُ الْكِتَابَ وَأَقْرَأُهُ عَلَيْهِ لِلْمُنَاطَرَةِ) (12)، وَيُضَيِّفُ: (فَلَمَّا أَخَذْتُ الْكِتَابَ وَقَرَأْتُهُ عَلَيْهِ، بَسَطَ اللَّهُ لِسَانِي بِقِرَاءَتِهِ، فَكَأَنِّي إِذْ ذَاكَ كَاتِبُهُ أَوْ مُؤَلِّفُهُ فِي سُرْعَةِ الْقِرَاءَةِ وَمَتَانَةِ ضَبْطِ الْكَلِمَاتِ وَاتِّسَاقِ نِظَامِهَا ..) (13).

وينقل عبد الكريم الفكون أَنَّ ابْنَ رَاشِدِ الزَّوَاوِي يَشْهَدُ لَهُ بِالْفَصَاحَةِ وَالْفَهْمِ عِنْدَ الشَّيْخِ التَّوَاتِي مِنْ أَجْلِ تَمْكِينِهِ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ الَّذِي يَدْرُسُ مِنْهُ الشَّيْخُ فِي أَثْنَاءِ غِيَابِ مَنْ كَانَ مُمَسَكاً لِلْكِتَابِ، بِقَوْلِهِ: (وَيَذْكُرُ لَهُ مَا لِي مِنَ الْفَهْمِ وَفَصَاحَةِ اللِّسَانِ) (14).

– شيوخُه:

ضم كتاب منشور الهداية قائمة طويلة من أسماء شيوخه الذين أخذ عنهم شئى المعارف، ومن أبرزهم:

1 – مُحَمَّدٌ التَّوَاتِي الْمَغْرِبِي: الَّذِي أَخَذَ عَنْهُ النَّحْوُ وَالصَّرْفُ (15) ذَكَرَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْفُكُونُ عِدَّةَ مَرَّاتٍ فِي كِتَابِهِ: (فَتْحُ اللَّطِيفِ فِي شَرْحِ أَرْجُوزَةِ الْمَكُودِيِّ فِي التَّصْرِيفِ)، مُمْسِكاً بِأَرْثِهِ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الْقَضَايَا اللَّغَوِيَّةِ، وَقَدْ تَرَجَّمُ لَهُ فِي كِتَابِ مَنْشُورِ الْهُدَايَةِ وَوَصَفَهُ بِقَوْلِهِ: (الشَّيْخُ، الْأُسْتَاذُ النَّحْوِيُّ، آخِرُ الْمُتَكَلِّمِينَ، لِسَانُ حُجَّةِ الْمُسْلِمِينَ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ مَرْيَانَ التَّوَاتِي لَقَباً، أَصْلُهُ مِنَ الْمَغْرِبِ، انْتَقَلَ إِلَى جَبَلِ الزَّوَاوَةِ عَالِماً بِالنَّحْوِ، لُقِّبَ بِسَيِّوِيهِ زَمَانِهِ، ذَاعَ صِيَّتُهُ وَانْتَشَرَ عِلْمُهُ بَيْنَ الطُّلَّابِ، دَرَسَ فِي مَدِينَةِ نَقَاوَسَ، وَكَذَلِكَ فِي قَسَنْطِينَةِ، وَفِيهَا نَالَ شَهْرَةً) (16).

(11) تعرف الخلف: 167/1 .

(12) منشور الهداية: 106 .

(13) المصدر نفسه: 108 .

(14) المصدر نفسه: 108 .

(15) تاريخ الجزائر الثقافي: 522/1 .

(16) منشور الهداية: 58-59 .

ويروي المؤلف ما قرأه على هذا الشيخ، فيقول: قرأت عليه المُرادي⁽¹⁷⁾ سنةَ إحدى وثلاثين وألف مراراً، وعقائد السنوسي⁽¹⁸⁾ بشرحها، وابن الحَاجب⁽¹⁹⁾ بمطالعة التَّوَضُّعِ عليه والتذكرة للقرطبي، وحضرته للتفسير نحو العشرة أحزاب، وكتاب مسلم بن الحجاج بمطالعة الأبي⁽²⁰⁾ وغير ذلك من التَّوَالِيفِ، وقرأتُ عليه حَاشِيَةَ جَمَعَ التَّكْسِيرِ، على المرادي له من خطِّهِ إِلاَّ نَزراً منها، وكان - رحمه الله - يسرُّ بِمُـبَاحِثِي مَعَهُ⁽²¹⁾.

2 - الفقيه الفهم النَّحوي أبو عبد الله محمد بن راشد الزَّوَاوي: قَدِمَ من زَوَاوَة ونَزَلَ طالباً عند أهل الزَّوَاوِيَةِ المَشْهُورَةِ بأولاد الفَـكُونِ، وكان عبدُ الكريم آنذاك حديثَ السَّنِ لم يجمع بعدُ القرآنَ الكريم، وكغيره من الطَّالِبَةِ الوَافِدِينَ، حَضَرَ حَلَقَاتِ الشَّيْخِ التَّوَاتِي وَقرأ عليه المرادي، يقولُ عنه الفَكُونُ: (كان هو السَّبَبُ في تَعَلُّقِ قَلْبِي بعلم النَّحْوِ)⁽²²⁾.

3 - الشيخ إبراهيم الفلاري من الذين دفعوه لتعلم النَّحْوِ، حينَ تحدَّاهُ وأَخَجَلَهُ أَمَامَ جَمَعَ من العُلَمَاءِ والطَّالِبَةِ وَيَعْلَقُ على هذه الحادثة بقوله: (كنتُ ذا نفسٍ أَيْبَةٍ ومَعَ صَغَرِ سِنِّي لا أرضى أنْ أَكُونَ خَلِيَّ المَـعْرِفَةِ مِمَّا عَرَفَهُ غَيْرِي)، وَيَعْنِي بِهِ الفَلَّارِي.

4 - أبو الرِّبِّيعِ سليمان بن أحمد القَشِّي، أصله من بلدة نَقَاوسَ قرأ عليه: شَرَحَ الصُّغْرَى، والقَطْرَ، والأَجْرُومِيَّةَ بِشَرْحِهَا جَبْرِيلَ، وبعضُ أوائلِ الألفِيَّةِ⁽²³⁾ ومَعَ هذا الشَّيْخِ لم يحصلْ إِلاَّ على رَفْعِ الفَاعِلِ ونَصْبِ المَفْعُولِ وخَفَضِ المَجْرُومِ كما أَنَّهُ لم يُحَسِّنِ الفرقَ بين ذلك وَمَا لا بَسَّه من جهة المعنى⁽²⁴⁾.

- تلامذته⁽²⁵⁾: ومنهم:

1 - أبو مَهْدِي عَيْسَى الثَّـلَاثِيّ عَالِي: وهو أَشْهُرُ تَلَامِيذِ الفَـكُونِ، ذَكَرَ مَوْءَلَفَاتِ شَيْخِهِ في كِتَاب: (كَـنَزِ الرِّوَاةِ)، قرأَ عَلَيْهِ المَوْطَأَ للإمام مَالِكٍ والصَّحِيحَ لِحَيْحِينَ، والسَّنَنَ للأربَعِ، والشَّـفَاءَ للِقَاضِي عَيَاضٍ وغيره⁽²⁶⁾.

(17) ربما يقصد كتاب توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، أو شرح التسهيل .

(18) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، عالم تلمسان في عصره، له تصانيف كثيرة منها: شرح صحيح البخاري، وعقيدة أهل التوحيد وتسمى العقيدة الكبرى، وأم البراهين وتسمى العقيدة الصغرى، توفي سنة: 895 هـ . ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار الملايين، بيروت، ط: 7، 1986: ج 154/7، و تاريخ الجزائر الثقافي: 1/95-98 .

(19) عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، عالم بالعربية، توفي سنة: 645 هـ . ينظر: الفيروزبادي، البلغة، نح: محمد المصري، جمعية إحياء التراث، الكويت، 1407 ص: 143، والسيوطي، بغية الوعاة، دار المعرفة، بيروت، ص: 323.

(20) محمد بن خليفة بن عمر الوشتاتي المالكي، عالم بالحديث من أهل تونس، نسبته إلى (أبنة) من قرأها من مصنفاته: إكمال إكمال المعلم لفوائد كتاب مسلم، مات بتونس سنة: 828 هـ، الأعلام: 6/115 .

(21) منشور الهداية: 59 .

(22) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون داعية السلفية: 62، ومنشور الهداية: 106 .

(23) المصدران السابقان: 61، 60 على الترتيب

(24) المصدران السابقان: 61، 106 على الترتيب .

(25) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 89 وما بعدها .

(26) المصدر نفسه: 90 - 91 .

2 - أبوسالم العياشي المَغربي: حجَّ معه عام 1064هـ، ولازمه فترة من الزمن، أخذ عنه بعض العلوم ولاسيَّما الحديث، ويعدُّ كتابُه (رحلة العياشي) مصدراً هاماً لتأليف شيوخه عبد الكريم الفكون، فقد ذكر شرحَه على أرجوزة المَكودي واصفاً إيَّاه بالجودة والشُمول، وذكر دَيوانَه في مَدح النَّبِيِّ (ص) (27) ومحدد السنان في نحر إخوان الدخان (28).

3 - بركات بن باديس (ت: 1107هـ)، أخذ عن الفكون بعض الأجوبة في مسائل وألغز نَحْوِيَّة (29)

4 - أبو عمران مَوْسى الفكيرين: أحدُ تلامذة الشيخ التَّوَاتِي من علماء قَسَنْطِينَة، قرأ على الشيخ عبد الكريم الفكون كتاب المُرادي في النَّحو وغيره (30).

5 - الشيخ مخلوف: حضر مجلس عبد الكريم الفكون مراراً، قرأ عليه النحو وغير (31).

6 - عَاشُور الفكيرين: وهو ابن مَوْسى الفكيرين، قرأ على الفكون المُرادي في النَّحو، وشرح المَكودي على الألفيَّة (32).

7 - عَاشُور القَسَنْطِينِي: كان يقرأ النَّحو على الشيخ عبد الكريم ويسُفسرُه مسائل كثيرة في النَّحو والفقه والكلام، مُشافهةً وكتابةً، ذكر ذلك بقوله: (ولم يُزل يسُشكلُ كثيراً من المسائل، نحواً وفقهاً وكلاماً، ويأتيني بها مرةً ببطءٍ، ومرةً بالكتاباتِ، ومرةً مُشافهةً، فافتحُ عليه ما فتح الله به) (33).

8 - أبو عبد الله محمد البوقلمامي: قال عنه الفكون: (إنَّه من أصحَّ ابنا وتلاميذتنا، كان ذاك عقل جيِّد وفك رَصين، بطيء الفهم، ثقةً فيما يفهمه... ملازماً للقراءة عليّ... توفي بالطاعون (34).

- وفاته:

بعد حياة طويِّلة دامت ما يقرب من خمسين سنة وثمانين سنة (988-1073هـ) زاخرة بالجدِّ والاجتهاد والمثابرة في سبيل تحصيل العلم والمعرفة، والجلوس للإقراء والتَّعليم، وإمارة الوفود المتوجهة للبقاع المقدَّسة، صار عبد الكريم الفكون إماماً يُقتدى به بشهادة أهل

(27) عبد الله بن محمد العياشي، رحلة العياشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ج 2/516.

(28) المصدر نفسه: 396/2.

(29) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 93، وتاريخ الجزائر الثقافي: 268-269.

(30) منشور الهداية: 93-94. وشيخ الإسلام: 96.

(31) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 97.

(32) المصدر نفسه.

(33) منشور الهداية: 94.

(34) شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 96، ومنشور الهداية: 209.

عصره⁽³⁵⁾، مات عبدُ الكريم عن سنة عَالية في ذي الحجة من سَنَةِ 1073 هـ⁽³⁶⁾، تاركاً وراءَه
جُملةً من المَصَنَّفَاتِ في شَتَّى المَعَارِفِ.

– آثَارُهُ:

يذكرُ العياشي⁽³⁷⁾ أنَّ مَروياتَ عبدِ الكَريمِ الفَكونِ مُستوفاةً في فَهْرَسَةِ الشَّيخِ عيسى التَّعَالِي
في كِتَابِهِ: (كَنْزُ الرُّوَاةِ)، وقد سَرَدَ أبو القَاسِمِ سَعْدُ الله قَائِمَةً تَضُمُّ جُملةً من تلك
المؤلَّفاتِ، أذكرُ منها:

1 – فَتَحَ اللطيف⁽³⁸⁾: هو موضوعُ البَحْثِ، وسَأَتَنَاوَلُهُ بالدِّراسَةِ والتَّحْلِيلِ في
القسمِ الثَّانِي .

2 – مَنْشُورُ الهِدَايَةِ في كَشَفِ حَالِ مَنْ ادَّعَى العِلْمَ والوَلَايَةَ⁽³⁹⁾: هو كِتَابُ
فِي التَّوَكُّلِ رَاجِعٌ يَكْشِفُ عَنْ أَحْوَالِ النَّاسِ فِي عَصْرِ الْمُؤَلَّفِ، بِأَسْلُوبٍ سَهْلٍ يُوحِي
بِالنَّقدِ لِاجْتِمَاعِ الدِّينِيِّينَ، وَالسِّيَاسِيِّينَ .

3 – دِيْوَانُ فِي مَدْحِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَرْتَبُ عَلَى حُرُوفِ الْمُعْجَمِ.

4 – مُحَدَّدُ السَّنَانِ فِي نُحُورِ إِخْوَانِ الدُّخَانِ: يَحْتَوِي جُملةً من أَجْوِبَةِ الأئِمَّةِ حَوْلَ تَحْرِيمِ الدُّخَانِ،
وهو فِي عِدَّةِ كَرَارِيسٍ⁽⁴⁰⁾.

5 – الدُّرَرُ فِي شَرْحِ الْمُخْتَصَرِ: وهو شَرْحٌ عَلَى مُخْتَصَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَخْضَرِيِّ⁽⁴¹⁾.

6 – فَتَحَ المولى بِشَوَاهِدِ ابْنِ يَعلَى⁽⁴²⁾: ذَكَرَ الدُّكْتُورُ أَبُو القَاسِمِ سَعْدُ الله أَنَّهُ تَوَجَّدَ مِنْهُ نَسْخَةٌ
فِي مَخْطُوطَاتِ المَكْتَبَةِ العَبَّاسِيَةِ فِي البَصْرَةِ بِالعِرَاقِ رَقْم: ج/64، مذكورة في قِسمِ الآدَابِ والشَّعْرِ،
إِعداد: عَلِي الحَاقَانِي، طَبَعَ المَجْمَعُ العِلْمِيُّ العِرَاقِيُّ 1961م، القِسمُ الأوَّلُ عَدَدُ صَفَحَاتِهَا 324،
مبتورة الآخر⁽⁴³⁾.

7 – شَرْحُ شَوَاهِدِ الشَّرِيفِ عَلَى الآجْرُومِيَّةِ: التَّزَمَ فِيهِ عَقِبَ كُلِّ شَاهِدٍ ذَكَرَ حَدِيثٍ مُنَاسِبٍ
لِلشَّاهِدِ⁽⁴⁴⁾.

8 – حَوَادِثُ فَقَرَاءِ الوَقْتِ⁽⁴⁵⁾ .

⁽³⁵⁾ تعريف الخلف: 168/1 .

⁽³⁶⁾ رحلة العياشي: 514/2، وشجرة النور الزكية: 310 .

⁽³⁷⁾ رحلة العياشي: 514/2، والأعلام: 56/4.

⁽³⁸⁾ رحلة العياشي: 514/2، و تعريف الخلف: 168/1، وشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 150، 181 .

⁽³⁹⁾ شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 146، 167، وفتح اللطيف: 109

⁽⁴⁰⁾ رحلة العياشي: 521/ 2، و تعريف الخلف: 168/1، وشيخ الإسلام: 146، و منشور الهداية: 79 .

⁽⁴¹⁾ شيخ الإسلام عبد الكريم: 147 .

⁽⁴²⁾ هو مشروع بحث لنيل دكتوراه الدولة في جامعة الجزائر.

⁽⁴³⁾ تاريخ الجزائر الثقافي: 160/2 .

⁽⁴⁴⁾ شجرة النور الزكية: 310، والأعلام: 56/4، وشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 151، وتاريخ الجزائر

الثقافي: 160/2 . ولعل هذا الكتاب هو هو نفسه: كتاب فتح المولى السابق، كما ذهب إلى ذلك الدكتور أبو القاسم سعد الله .

⁽⁴⁵⁾ شجرة النور الزكية: 310، والأعلام: 56/4 .

9 - سِرْبَالُ الرِّدَّةِ فِي جَعْلِ السَّبْعِينَ لِرَوَاةِ الْإِفْرَاءِ عَدَّةً: فِي الْقِرَاءَاتِ (46).

10 - فَتَحُ الْهَادِي فِي شَرْحِ جَمَلِ الْمَجْرَادِي: فِي النَّحْوِ (47).

11 - شَرْحُ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ مِنَ الشَّاطِبِيَّةِ (48).

12 - فَتَحُ الْمَالِكِ عَلَى لَامِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ: كِتَابٌ فِي شَرْحِ لَامِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ (49)، أَشَارَ إِلَيْهِ

عدة مرات في كتابه فتح اللطيف .

13- تَقْيِيداً أورد ذكره في كتابه فتح اللطيف، ولم يشر إلى نوع هذا التقييد ففي شرحه

للفظة (الصَّلَاة)، قال: (بَيَّنَّا ذَلِكَ فِي تَقْيِيدِنَا عَلَى الْأَسْئَلَةِ الْوَارِدَةِ ..) (50).

القسم الثاني: كتاب فتح اللطيف في شرح أرجوزة المكودي في التصريف:

يَزْخَرُ التَّارِثُ اللَّغَوِيُّ الْعَرَبِيُّ بِجُمْلَةٍ غَيْرِ سِيرَةٍ مِنَ الْمَنْظُومَاتِ
التَّعْلِيمِيَّةِ فِي مُمْتَلَفِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ، كَالْقَرَاءَاتِ، وَالنَّحْوِ، وَالصَّرَفِ
وَالْعَرُوضِ، وَالخَطِّ، وَغَيْرِهَا، أَنْ شَاءَ أَحَبُّهَا بِغَرَضِ حِفْظِ وَاسْتَيْعَابِ
كَمِّكَائِهَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَالْعُلُومِ فِي جُمْلَةٍ مِنَ أَبِيَاتِ الشَّرْعِ وَلَعَلَّ هَذَا الْعَمَلُ
كَانَ يُوَايَسِّتُهَا بَعْدَ الْقَوْلِ: مَنْ قَرَأَ الْمُنْتُونَ حَازَ الْفَنُونَ .

وَتُبْرُزُ تِلْكَ الْمَنْظُومَاتُ قُدْرَةَ صَوْنِهَا عَلَى الْإِنْشَاءِ وَالتَّأْلِيفِ،
وَضَرْغِ الضَّرْبِ وَابْطِاقِ الْعَارِيفِ فِي أَبِيَاتِ الشَّرْعِ، يَتِيَسَّرُ غَرَسُهَا فِي
الذِّكْرِ وَيَسْتَهْلُ اسْتَظْهَارُهَا عِنْدَ الْحَاجَةِ، مِمَّا دَعَا الْعِلْمَاءَ إِلَى الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا
شَرْحاً، وَتَدْرِيساً وَتَعْلِيقاً، وَتَذْيِلاً، حَتَّى أَصْبَحَتْ عُنْوَاناً عَلَى الْمَعْرِفَةِ
وَالْتَّوْفُوقِ .

ومنظومة المكودي (51) واحدة من هذه المنظومات معروفة باسم: (البسطُ والتَّعْرِيفُ فِي نَظْمِ مَا
جَلَّ مِنَ التَّصْرِيفِ)، وهي الأرجوزة التي قام عبد الكريم الفكون بشرحها، ألفها صاحبها على
غرار منظومات من سبقه من العلماء، ومنهم أفاد، ومن نبههم استقى، وعلى من هجهم
سار، ضربَ فيها كلَّ مَاجَلٍّ وَمَا حَقَّقَ مِنْ مُصَنَّفَاتِ الْعُلَمَاءِ، فَجَاءَتْ سَهْلَةً الْفَهْمِ، كَثِيرَةً
الْعِلْمِ، كَمَا ذَكَرْ ذَلِكَ فِي مُقَدِّمَةِ أَرْجُوزَتِهِ .

(46) شيخ الإسلام: 147 .

(47) شجرة النور الزكية: 310، وشيخ الإسلام: 151، وفي تاريخ الجزائر الثقافي 160/2 (فتح الهادي بشرح المجرادي).

(48) شجرة النور الزكية: 310، شيخ الإسلام عبد الكريم: 150 .

(49) مخطوط خاص، حقق في جامعة الجزائر. رسالة دكتوراة 2008

(50) فتح اللطيف في شرح أرجوزة المكودي في التصريف، لعبد الكريم الفكون ص: 90. وينظر شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون: 146، 147 .

(51) أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح المكدودي عالم فاس وأديبها ونحوها، نسبته إلى بني مكدود قبيلة قرب فاس، وهو آخر من درس كتاب سيبويه بفاس، وبها مات سنة 807 هـ.

فـ(البَسْطُ والتَّعْرِيفُ): منظومةٌ تعليميَّةٌ، تُعالِجُ مباحثَ علم الصِّرف العَرَبِيَّ عددُها: تسعةُ أبيات وأربعمائة، كما نصَّ عليها الناظم، بدأها بمقدِّمةٍ في ستَّة وعشرين بيتاً تمهيداً للقرآن. وعلى غرار من سبقه في هذا الميدان، ضمَّنها الحمد لله على نعم المَعْرِفة بأسلُوب العرب نظماً ونثراً، ثم الصلاة على النَّبِيِّ (ص)، لينصَّ بعد ذلك على الهدف من تصنيفه، والتمثُّل في نظم ضوابط علم التصريف؛ وجاء هذا النَّظْمُ على بحر الرَّجَز، نظراً لكون هذا البحر عذباً وخفيفاً كما قال المصنِّف.

وقد بنى المكودي أرجوزته على طريقة النَّظْم السَّائدة من جعل كلِّ بيتٍ بقافيةٍ مستقلة، متطابقةٍ في الصدر والعجز، ثم بيَّن بعد ذلك ما احتواه هذا النَّظْم - رَغْمَ صغر حجمه - من غُررٍ وقوائدٍ جمَّة.

وأما عنوانها فيستمدُّ ممَّا ذكره صاحبها نفسه، حيث قال:

سَمِيَتْهُ بِالْبَسْطِ وَالتَّعْرِيفِ فِي نَظْمٍ مَا جَلَّ مِنَ التَّصْرِيفِ (52)

ونقفُ في هذه المقدِّمة على صورة واضحة، تُبرزُ لنا قيمة المؤلف ومكانته في عصره وبيئته أقرانه ونظراته لهؤلاء الأقران وكيف صَنَّفهم إلى: ناقدٍ متعسِّف، وعالمٍ غير مُنصفٍ في الحكم على منظومته، التي تُعدُّ في نظر - كبار أهل هذا العلم - من أفضل الأعمال اللُّغوية.

وبينَ المقدِّمة والتَّهائية، جمع المَكُودِي مَعْظَمَ المَوْضُوعَاتِ الصَّرْفِيَّةِ المَعْرُوفَةِ في كُتُبِ الأقدمين، بدايةً بمبحثِ التَّعْرِيفِ بعلم الصِّرف إلى مبحثِ الإدغام، بأسلوبٍ سهل، حسن السَّبك، يُدرِّكُ معه القارئ الأحكامَ والضوابطَ الصَّرْفِيَّةَ يُيسِّرُ ودونَ عَناء، فهي منظومةٌ شاملةٌ لكلِّ ماله صلةٌ بالمَوْضُوعَاتِ الصَّرْفِيَّةِ التي تناولها أهلُ هذا العلم، وبالتالي فهي مثالٌ للجهد الطَّيِّبِ الموقَّع في حفظ الثَّرائِ الصَّرْفِيَّةِ.

ووظف المكودي في عرض تلك المباحث الصَّرْفِيَّةِ في منظومته لفظيًّا: (القولُ في...) أحياناً، و(فصلٌ..) أحياناً أخرى، كقوله: (القولُ في أبنية الأسماء) (53)، و(القولُ فيما لاقَ من إدغام..) (54)، و(فصلٌ وإن فاء افتعال..) (55)، و(فصلٌ وحذفُ الواو..) (56). وقد علَّل الشَّارح سبب استعمال المكودي لذلك، فقال: (إنَّ ما كان من أصول المسائل يجعله ترجمةً، فيعبرُ عنه بالقول، وما كان من أبحاثِ البَابِ يجعله فصلاً، ولا مَشاحَّةً في الاصطلاح، فتأمله) (57).

(52) مخطوط كتاب البسط والتعريف في علم ما جل من التصريف، الإمام المكوني، ورقة: 2ب.

(53) فتح اللطيف في شرح أرجوز المكوني في التصريف: 126

(54) المصدر نفسه: 453

(55) المصدر نفسه: 371

(56) المصدر نفسه: 379

(57) المصدر نفسه: 143.

ومعروف أنَّ المكودي - رحمه الله - قد شرح ألفية ابن مالك مرتين: شرح كبير وآخر صغير، فلا شكَّ أنَّه لم يجد في قسم الصَّرف عند ابن مالك ما أرادَه، فأنشأ أرجوزته المطولة لتكونَ أعمَّ وأشملَ ممَّا وردَ في الألفيَّة، أو في الكافية الشَّافية على السَّواء، وفعلًا كان له ما أرادَ في منظومته، ورغم ذلك فإنَّ الرجلَ لم ينلْ حظَّه من التعريف به في كُتب الأقدمين ولم يشتهر كثيرًا - وإنَّ عُرِفَ بشرح ألفية ابن مالك - إلَّا أنَّه بقي مجهولًا بالنِّسبة للمنظومة (البسط والتَّعريف) التي لم تأخذ حقَّها في الظُّهور ولم تشتهر على السَّاحة اللغويَّة شهرةً غيرها من الأعمال اللغوية الأخرى، وأعني الصَّرفية منها، فما السرُّ في ذلك؟

لقد جازَّ التاريخُ على هذه المنظومة، فلم يهَيِّأ لها شُرَّاحًا من أمثال شُراح ألفية ابن مالك في النَّحو، كبدر الدِّين بن محمد بن مالك المعروف بابن النَّاطم، (ت: 686هـ)، وابن هشام (ت: 761هـ)، والمرادي (ت: 749هـ)، والأشموني (ت: 929هـ)، وغيرهم ممَّن لهم القدرة على إيصالها للنَّاس - تدريسيًّا وشرحًا وتفسيرًا - فظلت حبيسةً بين رُفوف المكتبات تنتظرُمن يحنو عليها لينشرها، إلى أن جاء العالمُ: ابن عبد الكَرِيم الفَكُون، و أبو بَكْر الدَّلَّي (58) في القَرْن الحَادِي عَشَرَ الهجري، فالتفتَ لها وبعثَها من مرقدها، لينبِّها النَّاسَ لهذا العملِ المغمور بعد مُرور ما يقربُ من ثلاثة قُرُون على تَاريخ تَأليفها في أواخر القَرْن الثَّانِي من الهجري، وفي القرن الحالي قام الشيخ عمر بن أبي خَفَص المعروف بالشيخ عمر بوحفص الزموري - رحمه الله (59) بشرح هذه الأرجوزة أيضًا شرحًا مطولًا وسَمَّه بـ (فَتَحُ اللَّطِيفِ فِي التَّصْرِيفِ عَلَى الْبَسْطِ وَالتَّعْرِيفِ)، وهي الشروح الثلاثة التي وصلت إلينا، وربما يكون هناك من اقتربَ من هذا العملِ قراءةً وإقراءً، وشرحًا وتدرسيًّا - إلَّا أنَّ أيدي الزمان لم تكنْ أُمينةً، فلم تسعفنا من الإطِّلاع على تلك الأعمال، وضاعت كغيرها من الأعمال الثَّرائية الكثيرة ؟

وأرجحُ أن تكونَ هناك شروحٌ أُخرى لمَ منظومة المَكودي في الفَترة ما بين تَاريخ تَأليفها، وتَاريخ الشروح الثلاثة، لأسبَاب منها:

1 - إنَّ المَكودي - عالمٌ فَاسٍ ونحويها - يُشهدُ له أنَّه دَرَسَ كتابَ سيبويه، فقد ركبَ البحرَ ونجا من أخطارِه، فكيف يُعقلُ أن تُجهَلَ أعمالُ هذا العالم ؟ خاصةً وأنَّه اشتهر بشَرَحِ رَحِينِ لَأَلْفِيَّةِ ابن مَالِك، ودُرِّسَ الشَّرْحُ الصَّغِيرُ فِي الدِّيَارِ الْمَصْرِِّيَّة (60) .

2 - لاشكَّ أن هناك حَلَقَةً مَفْقُودَةً ما بين تاريخ تَأليف المنظومة في القَرْن الثَّامِنِ الهجري، وتاريخ أوَّلِ شَرَحِ وصلنا في القرن الحَادِي عَشَرَ، وهي فَترةٌ طويلةٌ

(58) محمد بن محمد بن أبي بكر الدَّلَّاي، أديب، من علماء المالكية، من بيت إمارة في المغرب، من مصنفاته: فتح اللطيف في علم التَّصْرِيف، ونتائج التَّحْصِيل في شرح التَّسْهِيل وغيرهما، توفي بفاس سنة: 1089 هـ . الأعلام: 64/7.

(59) طبع الكتاب سنة 1991م، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، دون تحقيق.

(60) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: 97/2 .

جداً، فهل يُقبلُ الأَيُّ تنبه واحد من تلامذة الملك وودي أو أحد مريدِهِ، أو أحد الدارسين لهذا العمل فيقومُ بشرحه والتعليق عليه؟

ومما يُستغربُ له أنَّ هناك من أرخ لحياة المكودي ولم يذكر أنَّ له أرجوزةً في علم التصريف، وإن أشار إليه، فإشارته مقتصبة لا تفي بحقِّ الرّجل، وهو (عالم فاس وأديبها ونحويها وصاحبُ المقصورة، وشرح الخلاصة وغير ذلك من التّأليف)⁽⁶¹⁾.

ومن الإنصاف أن نجدَّ ونَجْتَهدَ لبعث مثُل هذه الإعمال التّراثية وإخراجها ووضْعها أمام الدّارسين بما لها وما عليها؛ لنسهم بما استطعنا في إزالة الغبار الجاثم على كثير من الأعمال التراثية، التي مازالت مهملة في رفوف المكتبات العامّة والخاصّة على السواء، ولعلَّ هذا ما دفعني للحديث عن هذه المنظومة، وتحليلها بقليل من الإيجاز، والتّعريف بصاحبها، وعبد الكريم الفكون بشرحه لهذه المنظومة قد أزاح ستار النسيان على هذه الأرجوزة، ولفت انتباه العلماء إلى قيمتها العلمية في مجال ميدان علم الصرف.

ويعد كتاب: (فتح اللّطيف في شرح أرجوزة المكودي في التصريف) معيناً ثرياً في الدراسات الصرفية، وهو من المراجع الشاملة لكثير من الآراء، ومن الكتب الصرفية القليلة التي وصلت إلينا، لذا فهو يُصنّف ضمن الكُتب الصّرفيّة الشّاملة لمادّة علم الصرف؛ نظراً لمّا احتواه من مباحث مُختلفة تخصُّ هذا العلم، كما أنّه يُوعد من الآثار التّراثية اللّغوية التي لم يكن لها حظٌّ وافرٌ لدى النّحاة والصّرفيّين على السواء. لدراسة وتدرّسه، شأن الكثير من الآثار الأخرى التي مازالت تحت رحمة الأربعة والتّآكل والضياع.

وليس لمُدّع أن يدّعي التجديد في مثل هذه الموضوعات، والوقوف على نتائج في نهاية بحثه، عدا إحياء نصٍّ من النّصوص القديمة وبعثه إلى الوجود وإنقاده إمّا يمكنُ إنقاده من هذا التّراث.

ويقتضي من يّ منهجُ البَحْث، الحديث عن النّقْاط التالية:

أ- نسبة الكتاب وصحّة عنوانه:

فنسبة الكتاب لمُصنّفه وصحّة عنوّانه، هما من المسائل الدقيقة التي تتطلّب من الباحث التّبصّر والتّأني؛ لتجنّب الأحكام العشوائية، حتّى تُنسب الأعمال لأصحابها، خاصة ونحن نعلم أن عدداً غير يسير من أسماء

(61) كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: 101-100/2.

المُؤَلِّفِين والمُؤَلِّفَات - في مِيدَان تَحْقِيق التَّرَاتُث - قد تَشَابَهَتْ أَسْمَاؤُهُمَا عَلَى النَّاسِخِينَ والمُحَقِّقِينَ والدَّارِسِينَ عَلَى السَّيِّئِ، مِمَّا سَبَّابُ خَلْطٍ كَبِيرٍ صَعَبَ إِلَى حَدِّ كَبِيرِ التَّيَقُّنِ مِنَ الْحَقِيقَةِ الْعِلْمِيَّةِ فِي هَذَا الْمِيدَانِ. وَلْتَفَادِي هَذَا الْخَلْطَ، حَاولْتُ أَنْ أَتَبَيَّنَ مَا وَرَدَ عَنِ الْكَتَابِ وَصَرَّاحِهِ فِي جُمْلَةٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ كَمَا ذَكَرَهَا أَصْحَابُهَا، وَخَلَصْتُ إِلَى أَنَّ نِسْبَةَ الْكَتَابِ لِعَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْفَرَّكَوْنِ صَحِيحَةٌ، وَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا شَكٌّ بِدَلِيلٍ:

1- أَنَّ الْمَصَادِرَ الَّتِي تَرْجَمُ لِعَبْدِ الْكَرِيمِ الْفَرَّكَوْنِ ذَكَرَتْ لَهُ كِتَابًا شَرَحَ فِيهِ مَتْنًا فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ⁽⁶²⁾

2- مَا جَاءَ فِي مَقْدَمِ نَسْبَةِ الْكَتَابِ عَلَى لِسَانِ مُؤَلِّفِهِ: (يَقُولُ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ، لَا بَسُّ ثَوْبِ التَّقْصِيرِ، الرَّاجِي مِنْ مَوْلَاهُ الْمَغْفِرَةِ عَلَى التَّقِيرِ وَالْقَطْمِيرِ: عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَّكَوْنِ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، وَأَصْلَحَ عَمَلُهُ، آمِينَ، بِجَاهِ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ)⁽⁶³⁾.

3- إِحَالَاتُ الشَّرْحِ إِلَى بَعْضِ مَوْأَلَفَاتِهِ فِي كِتَابٍ: (فَتَحَ اللَّطِيفُ فِي شَرْحِ أَرْجُوزَةِ الْمَكُودِيِّ فِي التَّصْرِيفِ) فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ، فَفِي حَدِيثِهِ عَنْ فَائِدَةِ عِلْمِ التَّصْرِيفِ قَالَ: (وَقَدْ ذَكَرْنَا نَبْذَةً مِنْ مَحَاسِنِ عِلْمِهِ فِي فَتْحِ الْمَلِكِ، فَانْظُرْ مِنْهُ..)، وَذَكَرَ الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ فِي حَدِيثِهِ عَنْ مَعْنَى (أَمَّا)، فَقَالَ: (وَفِيهَا أَبْحَاثٌ ذَكَرْتُهَا فِي شَرْحِنَا فَتَحَ الْمَلِكِ عَلَى لَا مِثْلِهِ ابْنِ مَالِكٍ)⁽⁶⁴⁾.

وَيُحِيلُ إِلَى مُؤَلَّفٍ آخَرَ مِنْ مُؤَلَّفَاتِهِ، حِينَ الْحَدِيثِ عَنِ الْجَاهِلِينَ الَّذِينَ يَدْعُونَ الْعِلْمَ وَالْمَعْرِفَةَ فِي زَمَانِهِ بِقَوْلِهِ: (وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي تَأْلِيلِنَا: مَنْشُورُ الْهِدَايَةِ فِي كَشْفِ حَالِ مَنْ ادَّعَى الْعِلْمَ وَالْوِلَايَةَ، مِنْ حَالَ الصَّنْفِينَ وَدَعَا الْفَرِيقَيْنِ مَا يَكْتَحِلُ بِإِثْمِهِ أَهْلُ الْكَمَالِ، وَيُرَوِّى مِنْ عَذْبِ فُرَاتِهِ أَهْلُ الْفَضْلِ وَالْإِفْضَالِ)⁽⁶⁵⁾

وَأَمَّا الْعَنْوَانُ فَقَدْ تَبَايَنَتِ الْأَرْوَاحُ فِي تَحْدِيدِهِ عَلَى النَّاسِ حَوْلَ التَّوَالِي:

1- نَصَّ الْمَوْلُفُ فِي مَقْدَمِ شَرْحِهِ عَلَى الْعَنْوَانِ، فَقَالَ: (سَمَّيْتُهُ فَتَحَ اللَّطِيفِ فِي شَرْحِ أَرْجُوزَةِ الْمَكُودِيِّ فِي التَّصْرِيفِ)⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶²⁾ رحلة العياشي: 391/2، وتعريف الخلف برجال السلف، 166/1-169، والأعلام: 56/4

⁽⁶³⁾ فتح اللطيف في شرح أرجوز المكوني في التصريف: 86.

⁽⁶⁴⁾ المصدر نفسه: 102.

⁽⁶⁵⁾ المصدر نفسه: 109.

⁽⁶⁶⁾ المصدر نفسه: 87.

2 - تحدّث أبو سَالم العيَّاشي المغربي (1037-1090هـ) ⁽⁶⁷⁾ عن شيخه الفَكون في رحلَته، ومدحَ الكتاب وأثنى على صَاحبه، وإجَادَته في عَرضه، ولم يذكرَ عنواناً لهذا الكتاب، مكتفياً بالقول: إنّ للفَكون شرحاً على أرجوزة المَكوذي في التَّصريف ⁽⁶⁸⁾.

3 - ونقرأُ في (كنز الرّواة) للثَّعالبي (1020-1080هـ) ⁽⁶⁹⁾ نصّاً صريحاً يخبرنا أنّ: (من تصانيف الفَكون: شرحه على المكوذي في التَّصريف الذي سمّاه: البسط والتَّعريف ..) ⁽⁷⁰⁾.

4 - ويذكرُ صاحبُ كتاب الأعلام عنواناً مُغايِراً، هو (شرح نَظْم المَكوذي) ⁽⁷¹⁾.

5 - ويشير الشيخ (مهري المولود) ⁽⁷²⁾ في تَصديده لكتَاب (فَتح اللّطيف في التَّصريف على البسط والتَّعريف)، للعلامة عمر بن أبي حفص - رحمه الله - إلى أنّ للشَّيخ عبد الكريم الفَكون شرحاً وجيزاً مخطوطاً لا يعرفه الناسُ قال: (ولم يكن لهذا المتن ⁽⁷³⁾ التَّفيس شرحٌ فيما نعلم، سوى شرحٍ وجيزٍ مخطوطٍ للعلامة الجليل عبد الكريم بن الفَكون القسنطيني، فرغ من تأليفه أوائل صفر من عام ثمانية وأربعين وألف...) ⁽⁷⁴⁾، فقد وصفه بالشرح الوجيز، وغير المعروف بين أهل العلم، ولم يذكر له عنواناً .

6 - كما أشار الدكتور بوعناني مختار في كتابه: المصنفات اللغوية للأعلام الجزائرية عبر القرون إلى أن عبد الكريم الفَكون له (شرح على البسط والتَّعريف في التَّصريف للمكوذي) ⁽⁷⁵⁾. ولعلَّ المتتبع لهذه النُّصوص ، يدرك مدى التَّباين الحَاصل في مَحاولَةِ تَحديد عُنوان واحدٍ للكتاب والاتِّفاق عليه، وهوما يفتحُ أمامَ الباحثين مَجالاتٍ واسعةً للبحث والتَّفتيش في حُبايا تراثنا، بغية تحقيق القَليل من الإجماع على الكثير من القضايا المتعلقة بالتُّراث .

⁽⁶⁷⁾ عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي أبو سالم، من أهل فارس، تلميذ الفَكون، قام برحلة دونها في كتابه (الرحلة العياشية) .
⁽⁶⁸⁾ رحلة العياشي: 391/2، وكذلك نقله صاحب كتاب: تعريف الخلف برجال السلف: 167/1. وينظر: شيخ الإسلام:

184

⁽⁶⁹⁾ أبو مهدي عيسى بن محمد الثعالبي (1020-1080هـ) ، ولد ونشأ في زواوة، واحد من تلامذة الفَكون، له جملة من المصنفات منها: (كنز الرواة) ، تناول فيه أسماء شيوخه والتَّعريف بهم وبمؤلفاتهم . الأعلام: 108/5 . وشذرات الذهب: 297/8 .

⁽⁷⁰⁾ نقلاً عن كتاب شيخ الإسلام: 185 .

⁽⁷¹⁾ الأعلام: 56/4

⁽⁷²⁾ الشيخ المولود مهري العطوي، كان إمام المسجد العتيق في مدينة وادي الزانتي .

⁽⁷³⁾ ويقصد بالمتن: منظومة المكوذي

⁽⁷⁴⁾ فتح اللطيف على البسط والتَّعريف للزموي: 5.

⁽⁷⁵⁾ مختار بوعناني، المصنفات اللغوية للأعلام الجزائرية عبر القرون، دارهوما، 2001، ص: 36.

ومع كلِّ هذه الاختلافات في تَحديد العُنوان، فإنَّ في تَصريح عَبد
الكَرِيم الفَكون في مُقدِّمة كتابه الخبرُ اليقِينُ، فالنصُّ صريحٌ في تحديد العنوان ولا يحتملُ أي
تأويل لعنوان آخر.

ولكن متى أُلِفَّ هذا الكتَاب ؟

لم أجدُ في كتُب التَّراجم القليلة الواقعة بين يدي، والَّذِي
تَرجمتُ حياة عبد الكَرِيم الفَكون إشارةً واضحةً تكشف تاريخَ تَأليف هذا
المُصنَّف، وقد أجتهد الدكتور أبو القاسم سَعد الله - جزاه الله خيراً - في تَحليل
جُملة من الأحْداث التاريخية في عَصْر عبد الكَرِيم الفَكون ؛ توَصَّل من خلالها
إلى أنَّ سنة 1048هـ هو تاريخُ تَأليف هذا المُصنَّف، وهو التَّاريخ نفسُه الذي
وجدته مدوناً في الصَّفحة الأخيرة من نسخة مكتبة جامعة قسطنطينية: (.. قال مؤلِّفه: وقد
فرغتُ من مُسودَّته غير مُراجع لها، ولا ناظر في مرقومها في يوم الأَحَد أوائل صفر الحَير من عَام
ثمانية وأربعين وألف) (76) ومُدوناً أيضاً على آخر صَفحة من النِّسخة (م) لم الكها علي
أَمقُران - رحمَه الله.

ب. مَوْضوعُ الكتَاب:

فمَوْضوعُ الكتَاب - كما صرَّح به مؤلِّفه - يتناولُ أبوابَ علم التَّصريف الذي يُعدُّ
(مِنْ أَعْظَمِ مَا يَنْطَوِي عَلَيْهِ الْجَنَانُ، وَيَتَعَاهَدُهُ اللِّسَانُ، وَيَشْرَفُ بِمَعْرِفَتِهِ الْإِنْسَانُ) (77).

ج - سَبَبُ التَّأليفِ:

يعودُ سَبَبُ تَأليف كتاب (فَتْحُ اللَّطِيفِ ...) إلى رغبة بَعْضِ طُلُبة عبد الكريم
الفَكونِ، ولم يذكر المؤلفُ اسماً ما، أو يصف لنا هذا (البَعْضَ) وصفاً، يَمَكِّنُنا من مَعْرِفة
بَعْضِ الجوانب الغامضة ممَّا كانَ يَحيطُ بالمُؤلِّف وعَصْرِهِ، كأسماء من كانَ
يَحضر خلقَاته، أو اسم أخ عَزِيز، أو رَفِيع مَرْتَبَةٍ استجَابَ لطلبه في وَضْع هذا
الكتَاب، فقد اکتَفَى بالقَوْل: (رَغِبَ مَنِّي بَعْضُ الطَّلَبَةِ أَنْ أَجْعَلَ لَهُمْ تَقْيِيداً عَلَى مَنْظُومَةِ
الشَّيْخِ الْعَالِمِ الْعَلَمِ النَّحْوِيِّ أَبِي زَيْدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَكُونِيِّ ...) (78).

د - الغايةُ من المُؤلف:

أَمَّا الغَايَةُ من المُؤلف، فهو تبسيط المَنْظُومَةِ الصَّرفِيَّةِ للطلبة، بشَرَح (يحلُّ
أَلْفَاظَهَا، وَيُعِينُ عَلَى فَهْمِهَا حَقَاقَهَا) (79)، وعليه فقد أَلْزَمَ الشَّارِحُ نَفْسَهُ الْإِبْتِعَادَ عَنْ

(76) فتح اللطيف على شرح أرجوز المكوني في التصريف: 483.

(77) المصدر نفسه: 86.

(78) المصدر نفسه: 86-87.

(79) المصدر نفسه: 87.

التفصيلات وكثرة الخلاصات التي تُشعبُ القضايا، وتُفوّت على الطالب فرصة الفهم والإدراك، (مُقتَصراً على فلكِ اللَّفْظِ وإِبانةِ المعنى، مُجانباً التَّطْوِيلَ في النَّقْلِ والبَحْثِ، وتَفَاصِيلِ الحُشْيِ، إلّا ما عَسَى أَنْ يَعْرِضَ إِرَادُهُ، أَوْ مَا لَا بُدَّ مِمَّا لَا يَسَعِي تَرْكُهُ).

منهجه في الكتاب:

حاولَ عبد الكريم الفُكُونُ تجسيدَ ما صرَّحَ به في مُقدمة كتابه في أثناء تناوله لشرح أبيات الأرجوزة، وكان يذكّر القارئ في كلِّ مرة بأنّه ملتزم بما رسمه لتبليغ مقاصده التي تَوخاها، والغايات التي سعى لتحصيلها من شرحه، وتتلخّص تلك المقاصدُ في:

- 1- تعريف المبتدئين بعلم الصّرف، وتدريبهم على مسائله، فالشرح لا يكون إلّا (تدريباً) للتعلم وتدريباً للطّالب وتنبهها له على كيفية أخذ الأحكام الغامضة من الألفاظ التي هي غير واضحة في تادية المُرَاد⁽⁸⁰⁾، وكلّ تفصيل هو إرشاد منه للطّالب وحثُّه على ضَبْطِ المسائل وحِفْظِ قِوَاهِهَا وَأَصُولِهَا.
- 2 - جُنبُ الاستطراد والتّطويل في عرض المسائل وشرحها، كقوله: (والمسألة تحتلُّ غير هذا، ولكنَّ هذا كافٍ في مقدّم الاختصار)⁽⁸¹⁾، وقوله: (وأدلتهم مذكورة في غيره، وجلبها يخرج عن المقصود)⁽⁸²⁾

3 - لم يُخالف - في أغلب الأحيان - من سبقه من شرّاح المنظومات التعلّيمية في كيفية تقديمه الأبيات وطريقة شرحها، فهو يذكّر البيت أو الأبيات من الأرجوزة مستعملاً الحرف (ص)، بديلاً لـ (قال المصنّف..)، أو ما في معناه، والحرف (ش) لمعنى (قال الشارح)، وهذا نهجه في كلّ الأرجوزة، لبدأ بعد ذلك بشرح تلك الأبيات، فيُفكِّرُ رُموزها، ويوضّح غامضها، مُتدرّجاً في عرض القضايا الصّعبة، يستعرض آراء النّوّاة فيها، مُبيناً صحّة المذهب الذي يوافقها، معارضا من يخالفها، مُدعياً ما ذلك بالأدلة والحدج بشواهد من القرآن الكريم، والحدّث النبوي الشريف، والشعر العربي، وأحياناً من مآثور كَلَامِ العرب، غير غافل شروحاً ما يقدّمه كشاهد، ممّا جعّله يستطرد أحياناً، فيطيل الحديث في جلب الأمثلة وتنويعها في المبحث دون الحاجة لذلك، يقول في نهاية حديثه عما كانت زيادة التضعيف فيه في موضع العين أو اللام: (وأفادك جلبنا لهذا الكلام زائداً على مثال النّظام ممّا كان على وزنه، فاعرفه، فقد طال بنا الكلام حتى خَرَجْنَا به عن المقصود...)⁽⁸³⁾.

(80) المصدر نفسه: 148.

(81) المصدر نفسه: 158.

(82) المصدر نفسه: 141، 130.

(83) المصدر نفسه: 165.

ولعلَّ تقديمَ أبيات هذه الطَّرِيقَةِ قبلَ الشَّرْحِ قد حَفِظَ لنا هذه المَنظومَةَ
من الضَّرِّياحِ كما ضَرَّاعُ جُزْءٍ غَيْرُ يَسِيرٍ من تَرائِثِ اللَّغَوِي، ممَّا
يُمَكِّنُ القولَ: إِنَّ كِتَابَ فَتْحِ اللَّطِيفِ هُوَ نُسْخَةٌ أُخْرَى لِأَرْجُوزَةِ المُكَّودِي .

فكيفَ عَرَضَ عَبْدُ الكَرِيمِ الفُكُونُ هذه الأبياتَ وكيفَ شَرَحَهَا:
إِنَّ تَبَايَنَ الموضوعاتِ الصَّرْفِيَّةِ التي تَضَمَّنَتْها أبياتُ الأَرْجُوزَةِ، كانتْ سَبَباً في عَدَمِ التَّزَامِ
المُصَنَّفِ طَرِيقَةً واحدةً في عَرْضِهِ للأبياتِ التي يَشْرَحُها، فهو لمَ يَلْتَزِمُ بِمَنْهَجِ مُعَيَّنٍ في شَرْحِ
وَتَفْسِيرِهِ لأبياتِ الأَرْجُوزَةِ، فقد أوردَ نصفَ البيتِ، والبيتَ الواحدَ، والبيتَينِ، والثَّلاثَةَ، بلْ
سَبْعَةَ أبياتٍ مرةً واحدةً .

إِلَّا أَنَّ هَذَا التَّفَاوُتَ في عَرْضِ الأبياتِ من ناحية، وشَرْحِها وتَفْسِيرِها احتوتْ هُ
من ضَرْبِ وَاِطِّصَ رَفِيَّةٍ من ناحية أُخْرَى، قد جَعَلَ مِنْهَجَهُ يَخْتَلُ، وكادَ يَغِيبُ، بِدَلِيلِ أَنَّ شَرْحَ
الْبَيْتِ الوَاحِدِ قد يَشْغُلُ نِصْفَ صَفْحَةٍ، أو صَفْحَةَ واحدةً⁽⁸⁴⁾، أو صَفْحَتَيْنِ أو
ثَلَاثَ⁽⁸⁵⁾، في حينَ يَشْرَحُ ثَلَاثَةَ أبياتٍ في صَفْحَةٍ وَاحِدَةٍ، بلْ سَبْعَةَ أبياتٍ في
صَفْحَةٍ وَنِصْفٍ⁽⁸⁶⁾ .

وهذا التَّفَاوُتُ في الشَّرْحِ، يَعُودُ لِمَا يَتَطَلَّبُ بَهُ كُلُّ مَبْحَثٍ صَرَفِيٍّ عَلَى
حَدِّهِ أَوْ يَرْجِعُ لِانْسِيَاقِ الشَّرْحِ أحياناً لِلإِسْتِطْرَادَاتِ التي قد تَكُونُ القَاعِدَةُ
الصَّرْفِيَّةُ فِي غَنَى عَنْهَا، وَهُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الشَّرْحُ فِي كُلِّ مَرَّةٍ .
وتَظْهَرُ الطَّرِيقَةُ التي سارَ عَلَيْهَا الشَّارِحُ لأبياتِ المَنظُومَةِ عَلَى النِّحْوِ التَّالِي:

1- التَّصْدِيرُ بِشَرْحِ الضَّرِّياحِ وَوَاِطِّصَ الصَّرْفِيَّةِ التي تَضَمَّنَتْها الأبياتُ
مُبَاشَرَةً مِثْلَ مَا يُصَادَفُنا فِي مَبْحَثِ: قَلْبُ الْيَاءِ وَأَوَّاءُ، قَالَ: (يَعْنِي أَنَّ الْيَاءَ السَّائِكَةَ الْمُفْرَدَةَ فِي
غَيْرِ جَمْعٍ، يَجِبُ إِبْدَالُهَا وَأَوَّاءُ إِذَا انْضَمَّ مَا قَبْلُهَا، نَحْوُ: (مُوقِنٌ)، أَصْلُهُ: (مُيَقِّنٌ)؛ لِأَنَّهُ مِنْ (أَيَقِّنُ)، فَقُلِبَتْ
الْيَاءُ وَأَوَّاءُ لِانْضِمَامِ مَا قَبْلُهَا)⁽⁸⁷⁾ . وكذلك فِي مَبْحَثِي الْاسْمِ الْمُجْرَدِ وَالْمَزِيدِ، وَزِيَادَةُ الْهَاءِ، وَغَيْرِهَا .
2 - الْبَدْءُ بِشَرْحِ بَعْضِ الْمُفْرَدَاتِ التي تَضَمَّنَتْها الأبياتُ لُغَةً
وَاصْطِلَاحاً: ففِي مَبْحَثِ كَيْفِيَّةِ الْوِزْنِ، قَالَ: (الفَصْلُ لُغَةً هُوَ الْقَطْعُ، وَفِي الْاَصْطِلَاحِ
قَطْعُ بَحْثٍ عَنْ بَحْثٍ لَا حَقَّ)⁽⁸⁸⁾ .

3- الْبَدْءُ بِشَرْحِ مَعَانِي الْأَلْفَاظِ اللَّغَوِيَّةِ:

(84) الأبيات رتقم: 107، و 207، و 213 من الأرجوز .

(85) الأبيات رتقم: 28، و 360-362 من الأرجوز .

(86) الأبيات رتقم: 132-138 . من الأرجوز .

(87) فتح اللطيف على شرح أرجوز المكوني في التصريف: 314.

(88) المصدر نفسه: 143.

فَقِيَ الْبَيْتَ رَقْمَ: (1) من الأرجوزة بَدَأُ مُبَاشِرَةً بِشَرْحِ جُمْلَةٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ نَحْوَقَوْلِهِ:
(الْحَمْدُ دُ: هُوَ الثَّانِيَّاءُ الْجَمِيلُ، الْإِخْتِيَارِي مِنْ نَعْمَةٍ أَوْ غَيْرِهَِا...). وَ
خَوَّلْنَا: أَيُّ مَلَكْنَا نَعْمَةً، بِمَعْنَى: أَعْطَانَا إِيَّاهَا...، وَ (الحجَّاءُ: هُوَ الْعَقْلُ...)⁽⁸⁹⁾

ومنه قوله أيضاً: (السَّلَهْبُ هُوَ الطَّوِيلُ، وَهَذَا الْمَثَالُ ذَكَرَهُ النَّاطِمُ لَمَّا وَقَعَ فِيهِ الْإِبْدَالُ وَالْقَلْبُ...)⁽⁹⁰⁾.

4 - الْبَدَأُ بِإِعْرَابِ بَعْضِ كَلِمَاتِ الْأَرْجُوزَةِ:

من نحو: (الْقَوْلُ: هُوَ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ هُوَ الْخَبَرُ الْمَحْذُوفُ هُوَ وَمُبْتَدَأُهُ، وَالتَّقْدِيرُ: هَذَا
بَابُ الْقَوْلِ...)⁽⁹¹⁾

5 - إِشْرَاكَ الْقَارِئِ:

كثيراً مَا يُلَاحِظُ عَلَى الشَّارِحِ مُحَاوَلَةُ إِشْرَاكِ الْقَارِئِ، مُخَاطَبَةً إِيَّاهُ
بِطَرِيقَةِ الْفَنَاءِ فِي شَرْحِ الْمُتُونِ وَالْمَنْظُومَاتِ، تَعْتَمِدُ عَلَى السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ
عَلَى النَّحْوِيِّ: فَإِنْ قُلْتَ لَمْ اخْتَصَتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ بِالزِّيَادَةِ دُونَ غَيْرِهَا مِنَ الْحُرُوفِ؟
قُلْتُ: أَوَّلَى مَا يَزِيدُ أَحْرَفُ الْمَدِّ وَاللَّيْنِ؛ لِأَنَّهَا أَخْفُ الْحُرُوفِ، وَأَقْلَهَا كَلْفَةً⁽⁹²⁾

وَقَدْ كَانَ أَسْلُوبُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْفَرَّاسِيِّ فِي هَذَا الشَّرْحِ حَسَنًا، سَهْلًا بَسِيطًا فِي
مُتَنَاوَلِ الْقَارِئِ فِي أَغْلَبِ الْأَحْيَانِ، فَلَمْ يَكُنْ سَهْلًا مَمْلَأًا، وَلَا مُجَزَّأً مُخَلَّأً،
بَرَزَتْ فِيهِ جُمْلَةٌ مِنَ الْمُصْطَلَحَاتِ اللَّغَوِيَّةِ فِي النَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْعَرُوضِ
بَشَرَكَلٍ لَا فَتْلَ لِلانْتِبَاهِ يَدْفَعُهُ لَذَلِكَ اسْتَقْصَاءُ الْحَقَائِقِ فِي عَدَدٍ غَيْرِ سِيرٍ مِنْ
آثَارِ الْقُدَمَاءِ، بَدَأَ بِالْخَلِيلِ وَسَيَّبَ وَيْهِ إِلَى شُيُوخِهِ الَّذِينَ أَخَذَ عَنْهُمْ عِلْمَهُ.

6 - النَّصُّ عَلَى ضَبْطِ الْأُبْنِيَّةِ وَالْأَمْثَلَةِ:

لَمْ يَلْتَزِمِ الشَّرَّاحُ طَرِيقَةً وَاحِدَةً فِي تَقْدِيمِهِ لِلْأَمْثَلَةِ وَأَوْرَاقِهَا، فَمَرَّةً يَذْكُرُ
الْأَمْثَلَةَ وَالْأَوْرَانَ مَضْبُوطَةً بِالشَّكْلِ وَيُنْصُّ عَلَى ذَلِكَ، وَأُخْرَى يَأْتِي بِهَا دُونَ ضَبْطِهَا، فَمِنْ
الْأَوَّلِ حَدِيثُهُ عَنْ أَوْزَانِ الْأَسْمِ الثَّلَاثِي الْمَجْرَدِ، قَالَ: (فُعِلَ): بَضَمُ الْفَاءِ وَالْعَيْنِ،
وَيَكُونُ: اسْمًا كَمَا مَثَّلَ بِهِ مِنْ لَفْظِ (عُنُقٍ) وَنَحْوِهِ: (طُنْبٍ) بِالطَّاءِ الْمَهْمَلَةِ وَالتَّوْنِ وَالْبَاءِ الْمُوَحَّدَةِ،
(جُمْدٍ) بِالْجِيمِ وَالْمِيمِ وَالدَّالِّ الْمَهْمَلَةِ...⁽⁹³⁾.

(89) المصدر نفسه: 92.

(90) المصدر نفسه: 441.

(91) المصدر نفسه: 114.

(92) المصدر نفسه: 172.

(93) المصدر نفسه: 128.

ومنه ما جاء في باب مسائل التمارين: (إِذَا قِيلَ لَكَ: ابْنِ لِي مِثَالَ مَلَكُوتٍ مِنْ بَنَى، فَإِنَّكَ تقولُ: بَنَوْتُ بِفَتْحِ الْبَاءِ وَالنُّونِ وَوَاوٍ بَعْدَهُ ثُمَّ تَاءٌ ...)⁽⁹⁴⁾.

ومن الثاني: قوله في مبحث مسائل التمارين أيضاً: (وإن بنيت من ضرب، و قتل مضعفين مثل جعفر، قلت: ضربت، و قتل...)⁽⁹⁵⁾ دون ضبط للأمثلة .

والملاحظ أن الشارح في باب أبنية الأسماء لم يراع الترتيب بين الوزن والبناء، فمرة يذكر الوزن مَضْبُوطاً بالشكل أولاً ثم يمثله، وأخرين يصح على المثل قبل الوزن . فمن الأول حديثه عن الخُمَاسِي المَجْرَد، قال: (الأول: فَعَلَّلَ بِفَتْحِ الْأَوَّلِ وَالْثَانِي وَالرَّابِعِ ويكون اسماً كما ذكر من لفظ: (سَفَرَجَل) ... الثَّانِي: فَعَلَّلْتُ بِكَسْرِ الْأَوَّلِ، وسُكُونِ الثَّانِي وَفَتْحِ الثَّالثِ ويكون اسماً كما مثل به من (قَرطَعب...)⁽⁹⁶⁾ .

ومنه أيضاً قولُهُ في زيادة الألف: (.. إِنَّ الْألفَ وَرَدَتْ زائدةً، وهي سادسةٌ في أوزان منها وَزْنٌ فِعْلِيٌّ بِكَسْرِ الْفَاءِ وَتَشْدِيدِ الْعَيْنِ مَقْصُوراً ...)⁽⁹⁷⁾.

ومن الثالث إني حديثُهُ عن مَسَائِلِ عَلُمِ التَّصْرِيفِ، وتقديمه أمثلة عليها، قال: (هَذَاتِ مِثَالٌ مِنَ النَّحْوِ بِبَعْضِ مَسَائِلِ هَذَا الْفَنِّ، فَذَكَرَ أَنَّ: تَغْيِيرَكَ لِلأَصْلِ الَّذِي هُوَ الْمَصْدَرُ، وهو: (فَضَّلَ) إِلَى (أَفْضَلَ)، وهو أَفْعَلُ تَفْضِيلٍ لِإِرَادَتِكَ بِهِ الزِّيَادَةَ فِي الْفَضْلِ، وكذلك تَصْيِيرَكَ (عَدَلًا) الَّذِي هُوَ مَصْدَرٌ أَيْضًا (عَادِلًا) اسْمَ فاعِلٍ لِإِرَادَةِ مَعْنَاهُ، وَإِلَى (عَدَلَ) فَعْلٌ مَضٍ؛ لِإِرَادَةِ الْحَدَثِ الْمَضِيِّ)⁽⁹⁸⁾.

وأحياناً يذكُرُ الكَلِمَةَ وَوزنَهَا دُونَ ضَرْبِهَا بِالشَّكْلِ، أَوْضَحَ بَطْجُ زُءٍ مِنْهَا وَإِهْمَالُ الْجُزْءِ الْآخِرِ، نَحْوُ:

- (سِرْبَالٌ، وَوزْنُهُ: فِعْلَالٌ)⁽⁹⁹⁾ .

- ومنه حديثُهُ عن زيادة الألف أيضاً: (وَقَدْ جَاءَتْ زِيَادَتُهُ ثَانِيًا، نَحْوُ: (طَابَقَ)، وَ (خَاتَمَ) بِفَتْحِ الْبَاءِ وَالتَّاءِ، وَوزْنُهُ: (فاعَل) بِفَتْحِ الْعَيْنِ)⁽¹⁰⁰⁾.

(94) المصدر نفسه: 439.

(95) المصدر نفسه: 444.

(96) المصدر نفسه: 135-136.

(97) المصدر نفسه: 189.

(98) المصدر نفسه: 117-118.

(99) المصدر نفسه: 176.

(100) المصدر نفسه: 186-187.

ولعلَّ العذرَ الذي نَلتمسُهُ للشَّرِّ اِرْحَ في عَدَمِ التَّزَامِهِ مِنْ هَجَا مُعِيَّانَا فِي التَّشْبِيلِ يَكْمُنُ فِي كَثْرَةِ أَبِيَاتِ الأَرْجُوزَةِ مِنْ نَحَايَةِ، وَكَمِ الأَوْزَانِ وَالْأَمْثَلَةِ الَّتِي احْتَوَى عَلَيْهَا الشَّرْحُ مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى .

غير أنَّه أحياناً يشعر برغبة الطالب في قراءة الألفاظ وأبنيتها مضبوطة بالشكل، فينص على ذلك، مثل ما ذكر حينما كان يتحدث عن زيادة التاء بقوله:

رابعُ الأمثلة التي ذكرها (تَرْتَب)، و يَنْبَغِي أَنْ يُضْبَطَ بِضَمِّ التَّاءِ وَسُكُونِ الرَّاءِ وَفَتْحِ التَّاءِ الثَّانِيَةِ، وَوَزْنُهُ: (تُفْعَل) بِضَمِّ التَّاءِ وَفَتْحِ الْعَيْنِ⁽¹⁰¹⁾.

6 - إِحَالَةُ الْقَارِئِ إِلَى الْمَصْنُفَاتِ :

وهي سمةٌ بارزةٌ في الشَّرِّحِ، ركزَ عليها عبدُ الكَرِيمِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَحْيَانِ، فِي نَهَايَةِ كُلِّ مَبْحَثٍ تَقْرِيْباً، وَهِيَ نَوْعَانِ:

أ- إِحَالَاتٌ لِمَوْلَّيَاتِهِ:

لهذا الكتَّابُ قِيَمَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ، فَهُوَ مَصْدَرٌ لِمُؤَلَّفَاتِ الشَّرِّحِ الْمَوْجُودَةِ وَالْمَقْصُودَةِ عَلَى السَّرِّوَاءِ، فَهُوَ يَحِيلُ الْقَارِئَ فِي كُلِّ مَرَّةٍ لِأَحَدِ مُؤَلَّفَاتِهِ مِنْ أَجْلِ اسْتِقْصَاءِ الْحَقَائِقِ وَالِاسْتِفَادَةِ فِي الْمَوْضُوعِ أَكْثَرَ .

فَفِي حَدِيثِهِ عَنْ اشْتِقَاقِ (الاسْمِ)، يَحِيلُ إِلَى كِتَابِهِ (شَرْحَ لَامِيَّةِ الأَفْعَالِ)، بِقَوْلِهِ: (وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ السَّمِّ وَهُوَ الِارْتِفَاعُ وَالْعُلُوُّ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَصَرِيِّينَ، لَا مِنَ الْعَلَامَةِ، فَيَكُونُ أَصْلُهُ: وَسَمًا، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْكَوْفِيِّينَ، وَحُجَّةُ الْفَرِيقَيْنِ ذِكْرُهَا يُوجِبُ التَّطَوِيلَ، وَقَدْ ذَكَرْنَا ذَلِكَ فِي شَرْحِنَا عَلَى لَامِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ، فَلْيَنْظُرْ هُنَاكَ)⁽¹⁰²⁾.

وَمِنْ إِحَالَاتِهِ لِلْكِتَابِ نَفْسِهِ فِي أَثْنَاءِ حَدِيثِهِ عَنْ (فَعْلٍ) الْمَضْمُونِ الْعَيْنِ بِقَوْلِهِ: (وَمَنْ أَرَادَهُ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْبَحْثِ، فَلْيَنْظُرْهُ فِي شَرْحِنَا: فَتَحَ الْمَالِكِ)⁽¹⁰³⁾.

وَمِنْهُ أَيْضاً إِحَالَاتُهُ لِكِتَابِهِ (مَنْشُورُ الْهَدَايَةِ)، قَالَ: (وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي تَأْلِيفِنَا مَنْشُورَ الْهَدَايَةِ فِي كَشْفِ حَالِ مَنْ ادَّعَى الْعِلْمَ وَالْوِلَايَةَ مِنْ حَالَ الصِّنفَيْنِ، وَدَعَا الْفَرِيقَيْنِ مَنِ يَكْتَحِلُ بِإِثْمِهِ أَهْلُ الْكَمَالِ وَيُرَوِّى مِنْ عَذْبِ قُرَاتِهِ أَهْلُ الْفَضْلِ وَالْإِفْضَالِ)⁽¹⁰⁴⁾.

وَقَوْلُهُ حِينَ شَرَحَهُ لِمَعْنَى (الْبَسْمَلَةِ): (وَأَمَّا جَوَابُ الْمُجِيبِ أَوَّلًا وَتَنْظِيرُهُ بِالشَّأَةِ فَغَيْرُ صَاحِحٍ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي تَأْلِيفِنَا فِي شَرْحِ طَالِعَةِ الْمُكُودِيِّ عَلَى الأَلْفِيَّةِ، فِيمَا قِيدَنَاهُ عَلَيْهِ فَلْيَنْظُرْ هُنَاكَ، وَقَصَدْنَا الْاِخْتِصَارَ) .

(101) المصدر نفسه: 221.

(102) المصدر نفسه: 88.

(103) فتح اللطيف على شرح أرجوز المكوني في التصريف: 429، وينظر: شرح لامية الأفعال للشارح، ورقة: 20 ب .

(104) فتح اللطيف على شرح أرجوز المكوني في التصريف: 109.

وفي حَدِيثِهِ عَنِ الْفَرَقِ بَيْنَ (النَّيِّبِ)، وَ(الرَّسُولِ) فِي مَقْدَمَةِ الْكِتَابِ،
إِحَالَةً لِمُؤَلَّفِهِ: (شَرْحُ الْمَكُونِ)، قَالَ: (وَإِلْخُلُفُ فِي ذَلِكَ شَهِيرٌ، فَلَا نَطِيلُ فِيهِ، وَقَدْ
ذَكَرْنَا بَعْضَ هَذَا فِي شَرْحِنَا لِلْمَكُونِ) (105)

وَلَمْ أَجِدْ مِنْ أَشَارٍ لِهَذَا الشَّرْحِ فِي الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ الَّتِي بَحِثْتُ فِيهَا،
وَبَالَتَ إِلَى صَعُبِ عَلَيَّ تَحْدِيدُهُ، هَلْ هُوَ شَرْحٌ عَلَى أَحَدِ شُرُوحِ الْمَكُونِ، وَوَدِي،
كَشَرَحِهِ لِأَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكِ السَّبَّاقِ الذِّكْرِي، أَوْ شَرْحِ مَقْدَمَةِ آجِرُومَ، أَوْ
لِلْمَقْصُورِ وَالْمَقْدُودِ، أَوْ غَيْرِهَا .

وَمِنْ إِحَالَاتِهِ أَيْضًا حِينَ كَانَ يَتَحَدَّثُ عَنْ مَعْنَى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (تَسْلِيمًا)، قَالَ: (وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ فِي تَقْيِيدِنَا فِي الْأَسْئَلَةِ الْوَارِدَةِ، وَأَوْضَحْنَاهُ إِضَاحًا
تَامًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ) (106). وَيُعَدُّ هَذَا التَّقْيِيدُ ضَمَنَ آثَارِ عَبْدِ الْكَرِيمِ
الْفَرَكَوْنِ الْمَفْقُودَةِ .

2-إِحَالَاتُ الْمَصَادِرِ غَيْرِهِ:

وَهِيَ كَثِيرَةٌ مَتَوَّعَةُ الْمَعَارِفِ، لُغَوِيَّةٌ، وَأَدَبِيَّةٌ، وَفَقْهِيَّةٌ، اعْتَمَدَ عَلَيْهَا عَبْدُ الْكَرِيمِ لِإِثْرَاءِ مَبَاحِثِ
كِتَابِهِ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَدَفَعَ الطَّالِبَ لِلتَّعَمُّقِ فِي الْبَحْثِ، وَالْأَخْذِ مِنْ مَنَاهِلِ الْعُلَمَاءِ عَلَى اخْتِلَافِ مَشَارِبِهِمْ
مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، وَسَاقَتَصَرَّ عَلَى ذِكْرِ أَمْثَلَةٍ مِنْ ذَلِكَ فِي مَا يَلِي:

مِنْهَا إِحَالَاتُهُ لِكِتَابِ سَيَبَوِيهِ: وَهِيَ كَثِيرَةٌ، كَحَدِيثِهِ عَنْ لِحَاقِ التَّضْعِيفِ فِي بَنَاتِ الثَّلَاثِ، قَالَ:
(قَدْ قَدَّمْنَا أَنَّ الْوَاقِعَ فِي كِتَابِ سَيَبَوِيهِ أَصَالَتُهَا، فَقَدْ قَالَ سَيَبَوِيهِ: هَذَا بَابُ لِحَاقِ التَّضْعِيفِ فِيهِ لَازِمٌ،
كَمَا ذَكَرْتُ لَكَ فِي بَنَاتِ الثَّلَاثَةِ، فَيَكُونُ عَلَى مِثَالِ: (فَعَّلَ) فِي الصِّفَةِ، نَحْوُ: (الْعَلَّكَدُ) وَهُوَ الْغَلِيظُ
الشَّدِيدُ الْعِنَقِ، وَ"الْهَلْقَسُ" وَهُوَ الْغَلِيظُ الشَّدِيدُ وَ"شَنْغَمٌ" وَقَعَ فِي كِتَابِهِ -رَحِمَهُ اللَّهُ- بِالْعَيْنِ وَالْغَيْنِ
كَمَا ذَكَرْنَا لَكَ .

وَقَدْ يَحِيلُ إِلَى رَأْيِ سَيَبَوِيهِ دُونَ ذِكْرِ لَفْظَةِ (كِتَابِ)، كَقَوْلِهِ: (وَقَدْ ذَكَرَ سَيَبَوِيهِ فِي
الْيَنَائِيِّ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَبِ يُخْرِجُهُ عَلَى الْأَصْلِ فَيَقُولُ مَخْيُوطٌ، وَمَبْنُوعٌ) (107)

وَذَكَرَ كِتَابَ الْمَقْرَبِ فِي حَدِيثِهِ عَنِ التَّوَّابِ الْغُبَيْرِيِّ الْوَاقِعَ فِي بَنَاتِ الْكَلِمَةِ لَغَرَضُ
لَفْظِي أَوْ مَعْنَوِي، قَالَ: (ذَكَرَ ابْنُ عَصْفُورٍ فِي مَقْرَبِهِ وَغَيْرِهِ أَنَّ التَّغْيِيرَ نَوْعَانِ..) (108) .

وَمِنْ ذَلِكَ إِحَالَاتُهُ الْقَارِئِ عَلَى كِتَابِ: (شَرْحُ التَّسْهِيلِ لِلدَّامِيْنِي) فِي أَثْنَاءِ حَدِيثِهِ
عَنْ لَفْظَةِ (الْأَلِ)، قَالَ: (وَالْمَشْهُورُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ، أَنَّهُمْ بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَقِيلَ:

(105) المصدر نفسه: 99

(106) المصدر نفسه: 90

(107) المصدر نفسه: 358-359.

(108) المصدر نفسه: 115.

عَثَرْتُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ، وَقِيلَ: جَمِيعُ أُمَّتِهِ، وَهُوَ قَوْلٌ يُنْقَلُ عَنِ الْإِمَامِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ هَـ الدِّمَاسِيُّ فِي شَرْحِ التَّسْهِيلِ (109).

ومنه أيضاً إحالته لكتاب **شرح الكافية الشافية لابن مالك** في حديثه عن المبنى لما يُسَمَّى فاعِلُهُ: (وهو بناءٌ أصليٌّ وهو مذهبُ ابن الطَّراوة والكُوفيين ونقله ابن مالك في شرح الكافية عن سيبويه و المازني) (110).

كما أحال القارئ إلى كتاب **شرح التسهيل للمراي** في حديثه عن الواو إذا وقعت قبلَ الألف والتَّوْنِ الرَّائِدَتَيْنِ في مثال فَعْلَان، قال: (مثله المِراي في شرح الألفية والتَّسْهِيل وغيره بِشَجِيان، قال في شرح الألفية: شَجِيان مثل ظَرَبَان من الشَّجْوِ، وأصله: شَجْوَان، فقلبت الواو ياءً ؛ لأنَّ الألف والنونَ في حُكم الانفصال أيضاً مثل تاء التَّأْنِيثِ) (111).

ونظراً لكثرة إحالاته، فَإِنِّي خَصَّصْتُ الْمَبْحَثَ التَّالِيَّ لِلْحَدِيثِ عَنْ مَصَادِرِهِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي اسْتَقَى مِنْهَا حُجْجَهُ وَأَدْلَتَهُ فِي أَثْنَاءِ عَرْضِهِ لِلْمَبَاحِثِ الصَّرْفِيَّةِ الْمُتَنَوِّعَةِ.

– مَصَادِرُهُ:

تُشِيرُ الْمَصَادِرُ الَّتِي اعْتَمَدَهَا عَبْدُ الْكَرِيمِ الْفَكَّارُ إِلَى ثَرَاءٍ وَتَنَوُّعٍ فِي زَوَادِهِ الْمَعْرِفِي فِي الْعُلُومِ اللَّغَوِيَّةِ، وَالْأَدَبِيَّةِ، وَكَذَا الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، فَهِيَ كَثِيرَةٌ وَمُتَنَوِّعَةٌ، وَ يُمْكِنُ تَصْنِيفُهَا إِلَى نَوْعَيْنِ:

1 – مَصْدَرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَالْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ: وَسَأَتَحَدَّثُ عَنْ هَذِهِ النَّقْطَةِ فِي

مَبْحَثٍ لَاحِقٍ

2- مَصَادِرُ تُمَثِّلُ كُتُبَ الْأَقْدَمِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي شَتَّى أَنْوَاعِ الْعُلُومِ مِنْ

نَحْوِ: كِتَابِ سَيْبَوِيَّةٍ، وَمَعَانِي الْقُرْآنِ لِلْأَخْفَشِ، وَمَعَانِي الْقُرْآنِ لِلْفَرَّاءِ، وَكُتُبِ الْغَرِيبِ وَالْمَعْاجِمِ، وَغَيْرِهَا، وَأُخْرَى تَمَثِّلُ بَعْضَ مَوْلَفَاتِهِ وَمَوْلَفَاتٍ مِنْ عَاصِرِهِ، وَجَاءَ ذِكْرُ هَذِهِ الْمَصَادِرِ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

– يُورَدُ اسْمُ الْمَصْدَرِ مَعَ ذِكْرِ صَاحِبِهِ، كَقَوْلِهِ: (وَكَذَا وَقَعَ فِي كِتَابِ سَيْبَوِيَّةٍ

(112)، وَمِثْلُهُ: (قَالَ ابْنُ جَنِّي فِي الْخَصَائِصِ: رَأَيْتُ أَبَا عَلِيٍّ غَيْرَ مُسْتَوْحِشٍ مِنْ لَابِتْدَاءِ السَّاكِنِ فِي لُغَةِ الْعَجَمِ) (113)، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: (ذَكَرَ ابْنُ عَصْفُورٍ فِي مُقَرَّبِهِ) (114).

(109) المصدر نفسه: 99-100.

(110) المصدر نفسه: 141.

(111) المصدر نفسه: 305.

(112) المصدر نفسه: 185.

(113) المصدر نفسه: 238.

(114) المصدر نفسه: 115.

- يوردُ اسمَ صاحبِ المَصَدْرِ دونَ ذكرِ اسمِ المَصَدْرِ، ممَّا يَصْعَبُ اهْتِدَاءَ الْقَرَأَى إِلَى مَوْطِنِ النَّصِّ الْمَنْقُولِ، كَقَوْلِهِ: (وَزَادَ الْأَخْفَشُ بِلَزٍ)⁽¹¹⁵⁾، ومثله: (وَقَالَ ابْنُ جَنِّي إِنَّ هَذَا مِنْ أَسْمَاءِ الضَّبِّ)⁽¹¹⁶⁾، وقوله: (وَحَكَّى ابْنُ دَرِيدٍ فِيهِ: جُلُوعٌ بَعْضُ اللَّامِينَ)⁽¹¹⁷⁾، أو كَقَوْلِهِ: (حَكَاهَا الْفَرَّاءُ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ ..)⁽¹¹⁸⁾

- يوردُ المَصْدَرَ دونَ ذكرِ اسمِ صاحبه، ممَّا يَسْبِبُ اشْكَالاً-أحياناً-لِلْقَارِئِ فِي تَحْدِيدِ أَصْحَابِ بَعْضِ الْمَصَادِرِ، يَقُولُ مِثْلًا: (وَنَحَا فِي الْمَشَارِقِ مَنَحَى آخِرُ فِي الْأَعْرَابِ) وَأَنَّهُ الْبَدَوِيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَرَبِ)⁽¹¹⁹⁾، وقوله: (نَقَلَ عَنْ بَعْضِهِمُ الْإِجْمَاعَ عَلَى أَنَّ هَلُمَّ مُرْكَبَةٌ، وَنَقَلَ الْإِجْمَاعَ فِي الْبَسِيطِ بِنَقْلِهِ عَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّهَا لَيْسَتْ مُرْكَبَةٌ، وَعَلَى الْقَوْلِ بِالتَّرْكِيبِ اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّتِهِ)⁽¹²⁰⁾.

- يوردُ أقوالاً ووجهات نظر مختلفة، دونَ الإشارة إلى المَصَدْرِ أَدْرَاقًا اسْتَقَى مِنْهَا ذَلِكَ، وَلَا إِلَى أَصْحَابِهَا، وَهُوَ مَا يَجْعَلُ الْبَحَاثَةَ فِي حَيَاةِ أُمَامِ حَقِيقَةً هَذِهِ الْأَرَاءِ، فَهَلْ هِيَ لِلشَّرَاحِ، أَمْ لغيرِهِ ؟

ويندرجُ ضمنَ هذا ما يَذْكُرُهُ مِنْ قَوْلِهِ: (وَذَهَبَ بَعْضُ التَّحَوِّيِّينَ)⁽¹²¹⁾، (وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ)⁽¹²²⁾، (وَنَقَلَ بَعْضُهُمْ ..)⁽¹²³⁾، (وَقَالُوا ...)⁽¹²⁴⁾، (وَقِيلَ ..)⁽¹²⁵⁾.

ومنه تلك النقول التي يوردها في أثناء الشرح دون الإلماع لإصحابها أيضاً، وفق ما يصادفنا من نقول من لسان العرب، ففي تفسيره لمعنَى (الْحِجَا)، قَالَ: (... لِأَنَّ الْعَقْلَ يَمْنَعُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْفَسَادِ فَيَحْفَظُهُ مِنَ التَّعَرُّضِ لِلْمَهَالِكِ فَشَبَّهَ السِّرُّ الَّذِي يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ الْمَانِعُ لِلْإِنْسَانَ مِنَ التَّرَدِّي ...)⁽¹²⁶⁾.

ويبقى أن نُشِيرَ إِلَى أَنَّ أَهَمَّ الْمَصَادِرِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا عَبْدُ الْكَرِيمِ الْفَرَّاءُ فِي هَذَا الشَّرْحِ بِصُورَةٍ لَافِتَةٍ لِلإِتْبَاهِ هُوَ كِتَابُ: تَوْضِيحِ الْمَقَاصِدِ وَالْمَسَالِكِ بِشَرْحِ أَلْفِيَةِ ابْنِ مَالِكٍ لِلْمُرَادِيِّ، وَهُوَ الْكِتَابُ الَّذِي قَرَأَهُ عَلَى شَيْخِهِ التَّوَاتِي، وَدَرَّسَهُ لَطَلَبَتِهِ الْوَافِدِينَ عَلَى قَسَنْطِينَةٍ، وَمِمَّا يَلَاحِظُ عَلَى عَبْدِ الْكَرِيمِ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ الْمَصْدَرِ إِلَّا قَلِيلاً، وَالْأَمْثَلُ كَثِيرُهُ

(115) المصدر نفسه: 129.

(116) المصدر نفسه: 165.

(117) المصدر نفسه: 130.

(118) المصدر نفسه: 245.

(119) المصدر نفسه: 194.

(120) المصدر نفسه: 476.

(121) المصدر نفسه: 267.

(122) المصدر نفسه: 137-147.

(123) المصدر نفسه: 474-475.

(124) المصدر نفسه: 261-295.

(125) المصدر نفسه: 295-301.

(126) المصدر نفسه: 39.

يمكن العودة إليها في النصّ المحقّق . كمّا لازمَ هَ كتابُ سَيويه في جَلِّ المباحث التي عالجَها في شرحه، يستَقي منه حجَجَه واستدلالاته في كلِّ قَضِيَّةٍ تقريباً .

شواهد:

1 - القرآن الكريم:

يَعُدُّ الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ أَعْلَى دَرَجَاتِ الْفَصَاحَةِ، فَهُوَ خَيْرُ حُجَّةٍ لِمَنْ أَرَادَ حُجَّةً لِاثْبَاتِ رَأْيٍ أَوْ نَفْيِهِ، أَوِ الْإِسْتِشْهَادِ لِدَعْمِ حُجْمٍ أَوْ رَفْضِهِ، وَلَمْ يُعْرِفْ أَنْ اخْتَلَفَ اثْنَانِ فِي ذَلِكَ .

وقد استشهدَ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْفَصَاحَةُ كَوْنُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَبَلَغَتْ عِدَدَ الْآيَاتِ أَرْبَعَةً وَسَبْعِينَ آيَةً ذَكَرَ وَجْهَ الْقِرَاءَةِ فِي عِدَدِ مِنْهَا، وَنَسَبَ بَعْضَهَا لِقِرَائَتِهَا، وَتَرَكَ الْبَعْضَ الْآخَرَ دُونَ نَسَبِهِ .

وقد نالتْ مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ الْحِظَّ الْأَوْفَرَ مِنْ هَذَا الْعَدَدِ، إِذْ بَلَغَتْ الْآيَاتُ الَّتِي اسْتَشْهَدَ بِهَا فِي هَذَا الْجُزْءِ ثَمَانِينَ آيَةً، وَوزَّعَ الْبَاقِي عَلَى مَبَاحِثِ الْكِتَابِ .

ففي البيت (26)⁽¹²⁷⁾ حين شرح معنى (الاستهداء)، أشار إلى أن الفعلَ (هَدَى) ورد في القرآن الكريم باعتبار التَّعَدِي عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهُ: مَعْدَى بِنَفْسِهِ نَحْوُ: ﴿وَهَدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽¹²⁸⁾، وَبِالْأَمِّ نَحْوُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾⁽¹²⁹⁾ وَبِـ(إِلَى) نَحْوُ: ﴿وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾⁽¹³⁰⁾ .

ودعّم لغة أهل الحجاز في فك صيغة الأمر المضاعف بآيات من القرآن الكريم؛ لأنها اللغة التي جاء بها القرآن غالباً، فذكر⁽¹³¹⁾ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَاعْظُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾⁽¹³²⁾، وَ﴿وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضْبِي﴾⁽¹³³⁾، وَ﴿وَلَا تَمْنُنْ﴾⁽¹³⁴⁾ .

2 - الحديث النبوي الشريف والأثر:

إنَّ الاسْتِشْهَادَ بِالْحَدِيثِ وَاعْتِبَارَهُ مَصْدَرًا مِنْ مَصَادِرِ الْاِحْتِجَاجِ، قَضِيَّةٌ أَثَارَتْ كَثِيرًا مِنَ الْجَدَلِ بَيْنَ النُّحَوِيِّينَ، فَتَشَعَّرَ بَوَا إِلَى مُؤَيَّدٍ وَمُعَارِضٍ، وَلِكُلِّ حِجَّتُهُ وَدَلِيلُهُ .

(127) المصدر نفسه: 113 .

(128) سورة الفاتحة، الآية: 6 .

(129) سورة الأعراف، الآية: 13 .

(130) سورة ص الآية: 22 .

(131) فتح اللطيف على شرح أرجوز المكوني في التصريف: 474 .

(132) سورة الأحزاب، الآية: 33 .

(133) سورة طه، الآية: 81 .

(134) سورة المنثر، الآية: 6 .

واستناداً لعدد الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في كتاب فتح اللطيف، يمكن القول: إنَّ الاستشهاد بالحديث الشريف، يعدُّ سمةً بارزةً في شرح عبد الكريم الفاكوري، فهو يستند إلى الحديث يستمدُّ منه الشاهد لدعم رأي، أو لتعليل مسألة، أو لتوضيح غامض في مجمل الظواهر النحوية أو الصرفية أو اللغوية التي تمرُّ معه، وهو بهذا العمل قد وافق الفريق المؤيد للاستشهاد بالحديث، وأكثر من الاستدلال به، ولا يفتقر ذلك منه؛ خاصَّة إذا علمنا أنَّه أُلِّف كتاباً عنوانه: (شرح شواهد الشريفة على الأجرمية)، والتزم فيه عقب كلِّ شواهد ذكر حديث مناسب للشواهد.

وقد بلغت شواهد الحديث في الكتاب ثلاثين حديثاً، منها (تسعة عشر حديثاً) جاءت في مقدمة الكتاب لبيان المعاني اللغوية، أما الباقية فكانت للاستشهاد على القضايا الصرفية المتنوعة.

أذكر منها على سبيل المثال ما استدللَّ المصنفُ به على ضرورة الإبتداء بالسملة في كلِّ أمرٍ بقرينه صلى الله عليه وسلم: ((كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْتَدَأُ فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرُ))⁽¹³⁵⁾ وقوله: ((كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْتَدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْذَمُ))⁽¹³⁶⁾.

كما استدللَّ على شرح معنى لفظي (ماهر)، و(باهر) بحديثين في قوله: (الماهر هو الحاذق، وقد مَهَرَ يَمْهَرُ مَهَارَةً، وفي الحديث: ((الماهر بالقرآن مع السَّفَرَةِ))⁽¹³⁷⁾، و(الباهر هو الغالب هنا، ومنه حديث: ((صَلَاةُ الضُّحَى إِذَا بَهَرَتِ الشَّمْسُ الْأَرْضَ))، أي: غلبتها نورها وضياؤها، وانجأ الليل إذا انتصف، ومُهَرَّةٌ كُلِّ شَيْءٍ: وَسَطُهُ⁽¹³⁸⁾.

وكما استدللَّ عبد الكريم الفكون بالأحاديث النبوية الشريفة على بيان المعاني اللغوية استدللَّ بها أيضاً على بعض المسائل الصرفية، نذكر منها على سبيل المثال: استدلاله على زيادة الياء رابعة في كلمة (نَفَرِيَّة) بقوله صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْعَفْرِيَّةَ النَّفَرِيَّةَ))⁽¹³⁹⁾.

واستشهاده على زيادة الهمزة أولاً في كلمة (إِثْمٌ) بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((أَنَّهُ أَمَرَ بِالْإِثْمِ الْمَرْجُوحِ، وَقَالَ: لِيَتَّقِهِ الصَّائِمُ))⁽¹⁴⁰⁾.

(135) فتح اللطيف على شرح أرجون المكويني في التصريف: 87.

(136) المصدر نفسه: 91.

(137) فتح اللطيف على شرح أرجون المكويني في التصريف: 111.

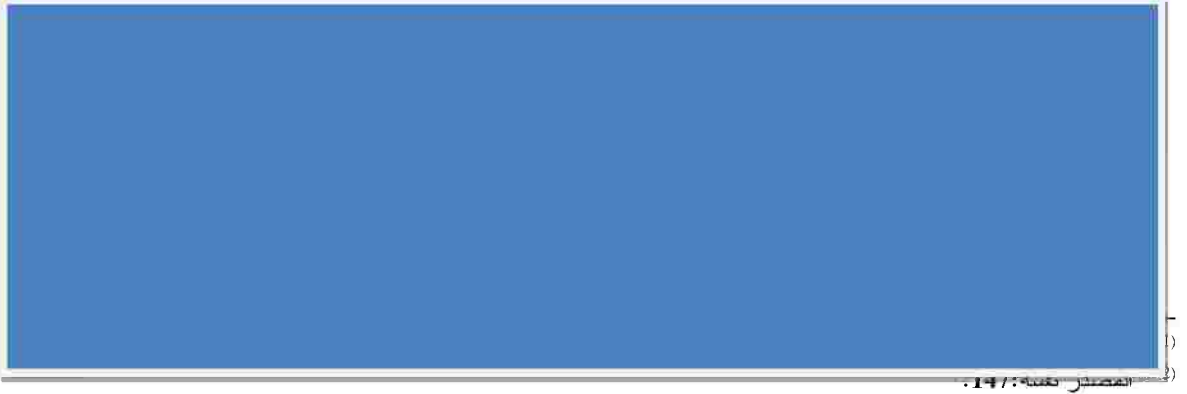
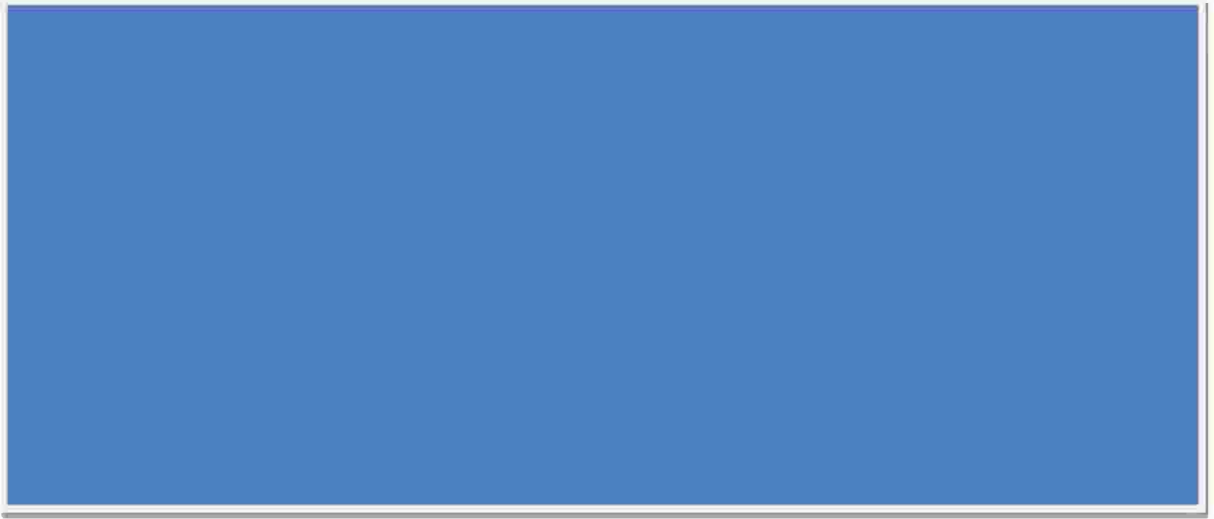
(138) المصدر نفسه.

(139) المصدر نفسه: 184.

(140) المصدر نفسه: 197.

كما استشهد بالأثر في كلمة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه عند الحديث عن أدلة الزيادة، وهو قوله: ((لا تَكُنْ إِمْعَةً إِنْ آمَنَ النَّاسُ ءَامَنْتَ، وَإِنْ كَفَرَ النَّاسُ كَفَرْتَ))⁽¹⁴¹⁾.

واستشهد على حذف همزة (أيمن) بقول الفقيه عروة بن الزبير (لَيْمُنُكَ لَيْمُنٌ ابْتَلَيْتَ لَقَدْ عَافَيْتَ)⁽¹⁴²⁾¹ وفي خاتمة المطاف، لا أقول إني أتيت على كل صغيرة وكبيرة في الكتاب بالدراسة والتحقيق، ولكنني بذلت جهدا متواضعا لخدمة تراثنا العربي راجيا من الله تعالى التوفيق ، وفوق كل ذي علم عليم.



الإمام أبو الحسن اللخمي ومكانته بين علماء المذهب المالكي

عبد القادر قطشة

أستاذ مؤقت بكلية العلوم الإسلامية

جامعة الجزائر 1

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

أما بعد:

فقد منّ الله على هذه الأمة المسلمة بأن حفظ لها دينها، فقال جلّ وعلا: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (1). فقيّض رجالا اصطفاهم واختارهم لخدمة هذا الدين، ليرشدوا المسلمين ويقوموا بتبليغ شريعة ربهم إلى الناس أجمعين، فأناروا الطريق لأنفسهم وللناس، وتوارث الناس هذا المشعل كابرا عن كابر، وكثر أهله وأتباعه، وأعظم من كان له اليد الطُّولى، في توريث هذا العلم ونشره، أئمة المذاهب الأربعة، الذين فاقوا أقرانهم، واتبعهم أكثر المسلمين.

فخدم أتباع هؤلاء الأئمة مذاهب أئمتهم فدونوا قواعدها وبينوا فرووعها، وانتصروا لها فكان منهم المنصف في نصرة مذهبه المعتدل في نقده لخصومه، ومنهم الغالي في نصرته المعتدي في نقد خصومه، وتتابع حملة هذه المذاهب حتى أنشأت مدارس فقهية تميزت كل مدرسة عن أختها بأصول وقواعد منهجية في تقرير العلوم والتدريس بل أصبح للمذهب الواحد مدارس متعددة تختلف عن غيرها في المنهجية، وتتحد معها في المضمون وتلتقي في الأصول كالمدرسة المالكية بالعراق التي تختلف عن المدرسة المالكية بالحجاز والقيروان وهكذا لكل مذهب مدارس. ومن المذاهب الفقهية الواسعة النِّطاق، الكثيرة الأتباع، المذهب المالكي الذي امتاز بكثرة التلاميذ الذين لازموا إمام المذهب وأخذوا عنه العلم، ورووا عنه الحديث، وتفقهوا بمذهبه، والتزموا أصول اجتهاده، وكانوا من أصقاع مختلفة، فلما رجعوا إلى بلدانهم حملوا معهم ما كانت تتمتع به شخصية الإمام مالك العلمية، فحملوا موطأه، وهو حصيلة اجتهاده. وحملوا في نفوسهم شخصيته العملية لما رأوا فيه من سِمات التقوى والصلاح اللذين حبا الله تعالى بهما هذا الرجل وارث علم الصحابة والتابعين.

1 - سورة الحجر الآية 09

ومن كانت لهم جولة وصول في نشر مذهب الإمام مالك في المغرب وإفريقية، علماء القيروان الذين صبروا على المحنة التي أصابتهم من الدولة العبيدية فثبتوا وواجهوا المعتقدات الفاسدة والتحريفات الباطلة، "فجزى الله مشيخة القيروان هذا يموت، وهذا يضرب، وهذا يسجن، وهم صابرون لا يفرون، ولو فروا لكفرت العامة دفعة واحدة".⁽¹⁾

ومن المبرزين والمشهورين من علماء القيروان، الذين كانت إليهم الرحلة علمنا الإمام أبو الحسن اللخمي القيرواني، صاحب (التبصرة) نزيل صفاقس، حائز رئاسة المذهب المالكي بإفريقية. قال صاحب شجرة النور الزكية: (أبو الحسن علي بن محمد الرّبيعي المعروف باللخمي الإمام الحافظ العالم العامل العمدة رئيس الفقهاء في وقته وإليه الرحلة)⁽²⁾.

وقال الحجوي: (اللخمي أحد الأئمة الأربعة المعتمدة ترجيحاً لهم في مختصر خليل)⁽³⁾ اشتهر بكثرة الاختيار فأكثر الأقوال في المذهب ولهذا بدأ به خليل حين ذكر الأربعة الذين خصهم بالتعين، لكثرة تصرفهم في المذهب فقال: (ومشيراً بالاختيار لللخمي إذا كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه، وإن كان بصيغة الاسم فذلك لاختياره من الخلاف).

لهذه المكانة العلية التي حازها الإمام اللخمي ارتأيت أن أتكلم عن سيرته الشخصية والعلمية وعن مكانته بين علماء المذهب المالكي

الدراسات السابقة:

برزت مؤخراً دراسات وأبحاث حول اللخمي وفقهه كان منها :

- أحكام البيوع من خلال تبصرة الإمام اللخمي دراسة وتحقيق . - من إعداد الطالب : عبد المجيد الكتاني أطروحة لنيل الدكتوراه وتضم أحكام البيوع الكتب التالية : الصرف ، التدليس بالعيوب ، السلم الأول ، السلم الثاني ، السلم الثالث ، بيع الآجال ، البيوع الفاسدة ، بيع الخيار ، بيع الغرر ، الوكالات .
- الإمام اللخمي وجهوده في تأسيس المدرسة النقدية عند المالكية بالمغرب " من إعداد الأستاذ: محمد مصلح لنيل درجة دكتوراه ، وقد طبع هذا العمل وصدر مؤخراً ضمن إصدارات دارالبحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث ب " دي. "

¹ - معالم الإيمان في صلحاء القيروان. عبد الرحمن الدباغ (292/2). تحقيق إبراهيم شيوخ. مكتبة الخانجي القاهرة.

الطبعة الثانية 1968 في ترجمة أبي جعفر محمد بن خيرون المعافري.

² - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية محمد مخلوف (117/1) دار الكتاب العربي

³ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي محمد بن الحسن الحجوي (215/2) مكتبة دار التراث الطبعة الأولى 1977

*الإمام أبو الحسن علي اللخمي واختياراته الفقهية ، من أول كتاب الطهارة إلى نهاية كتاب الجنائز ،
جمعا ودراسة ومقارنة ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ، مقدمة من
الطالب: محمد ووري بري .

*اختيارات الإمام اللخمي الفقهية من بداية كتاب الزكاة إلى نهاية أبواب الفقه، دراسة مقارنة . إعداد :
إبراهيم جالو.

ترجمة الإمام أبي الحسن اللخمي

للكلام عن السيرة الشخصية للإمام أبي الحسن اللخمي، ارتأيت أن أجمله في هذه النقاط بدءاً باسمه وكنيته
ونشأته ثم الكلام عن نسبه ونسبته ووفاته.

هو: علي بن محمد، هكذا ذكرت جل المصادر التي ترجمت له. لكن ورد في مجلة معهد المخطوطات العربية "علي
بن علي" وهو وهم واضح، ولم أجد له مستنداً في كتب التراجم.
أما كنيته: اتفقت كل المصادر التي ترجمت لعلنا أن كنيته: "أبو الحسن".

و هذه الكنية اشتهر بها في كتب الفقه المالكي، فغالبا ما يذكر "أبو الحسن اللخمي" وأحيانا أخرى يستغني عن
الكنية.

وبالنسبة لنشأته: لم تذكر لنا مصادر ترجمة أبي الحسن اللخمي - و للأسف الشديد - أي شيء عن أسرته التي
ترعرع فيها ولا عن مكانتها العلمية والاجتماعية، قصارى ما ذكرته نسبته لجده من أمه: ابن بنت اللخمي، ولم
أعثر على أية معلومات تتعلق بجده هذا، ونسبة المترجمين له يدل على أنه مشهور والله أعلم. أما عن أبيه "محمد
الربيعي" فلا يوجد أي أثر للحديث عنه، هذا فضلا عن إخوته و أقربائه اللهم إلا عن ابن بشير تلميذه الذي يقال
أنه قريب له، ولم أجد نوع القرابة بينهما. أما أسرته التي كونها فلا أثر للحديث عنها البتة
نسبه: هو عربي قح، ذلك أنه ينسب من جهة أبيه إلى الربيعي بفتح الراء والباء في آخرها عين مهملة وهذه النسبة
إلى ربيعة بن نزار وربيعة الازد .. (1)

أما من جهة أمه فهو ينسب إلى "اللخمي" وهذه نسبة إلى "لخم"، "ولخم و جذام قبيلتان من اليمن نزلتا الشام
(2) جاء في الأنساب للسمعاني: (3) ((و اللخمي - بفتح اللام وسكون المعجمة وبعدها ميم- هذه النسبة إلى
لخم بن عدي و اسمه مالك وهو أخو جذام واسم جذام عمر بن عدي وكانا قد تشاجرا فلخم عمر مالكا - أي

1 - اللباب في تهذيب الأنساب. ابن الأثير. مكتبة المثنى (16/2).

أما في معجم قبائل العرب القديمة والحديثة. عمر رضا كحالة. دار العلم للملايين الطبعة الثانية 1968
"الزبيعي" ربيعة بن نصر، بطن من لخم.

2 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. ابن خلكان (167/1). تحقيق إحسان عباس . دار صادر بيروت.

3 - الأنساب. السمعي. (132/5). تعليق عبد الله عمر البارودي. مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى 1988.

لطمه - فضرب مالك عمرا فجذم يده - أي قطعها - فسمي مالك لهما وسمي عمرو جذاما لهذا السبب)). فهو عربي قح ينتسب أصلا إلى قبيلة لخم.

نسبته: أما نسبته فهو ينسب إلى " اللخمي " نسبة لجده لأمه، ويعرف في كتب الفقه المالكي بهذه النسبة. أما نسبته إلى القيروان وصفاقس. فالأولى باعتبار النشأة والأصل: فنشأته بالقيروان وبها ترعرع، وفيها طلب العلم، وأما نسبته إلى صفاقس فباعتبار رحلته إليها واستقراره بها إلى الوفاة، وقد دفن هناك وقبره معروف كتبت عليه أبيات من الشعر:

هلال تبدى في علا الأفق ساطع و أشرق عنه الكون كالبرق لامع

أمير كريم علي زكي الفضائل مراد مراد الباي في العز طالع

فأحي ضريح الخبر علمه ظاهر أبي الحسن اللخمي يكن له شافع

فاسمه الكامل هو: أبو الحسن علي بن محمد الربيعي اللخمي القيرواني نشأة الصفاقسي موطنه. والجدير بالذكر هو:

اشترك علمين من علماء المالكية معه في الاسم والكنية والنسبة:

أحدهما: مغربي من سبته هو: أبو الحسن علي بن عبد الله اللخمي المتيطي صاحب كتاب النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام الشهير بـ " المتيطية " توفي سنة 570هـ.

وقد خلط بينهما بروكلمان وجعلهما شخصا واحدا، قال محقق العمر: (نلاحظ أن بروكلمان في أصل كتابه وملحقه { 383/1. ملحق 661/1 } قد خلط بين اللخمي التونسي علي بن محمد صاحب التبصرة وبين علي بن عبد الله بن إبراهيم اللخمي المتيطي الأندلسي صاحب كتاب النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام والمشهور باسم الوثائق المتيطية فجعلهما شخصا واحدا وذلك لاشتراكهما في الاسم والكنية والنسبة).⁽¹⁾

والثاني: دمشقي هو أبو الحسن علي بن محمد الربيعي يعرف بابن الهول صاحب كتاب فضائل الشام ودمشق. وقد خلط الزركلي⁽²⁾ بينه وبين أبي الحسن اللخمي صاحب الترجمة، ونسب الكتاب المذكور إليهما معا، قال في ترجمة ابن أبي الهول فصنف فضائل الشام ودمشق. وقال في ترجمة أبي الحسن اللخمي: وله فضائل الشام مخطوط بدار الكتب ألفه سنة 435هـ وقد تبعه في هذا الخلط أيضا محمد محفوظ صاحب تراجم المؤلفين التونسيين حيث قال: " مؤلفاته... 2- فضائل الشام ألفه سنة 435هـ بدار الكتب المصرية (كذا في الأعلام)".⁽³⁾ مع أنه لم يثبت عن أبي الحسن اللخمي رحلة خارج إفريقية فلم يدخل الشام أصلا، بل ولم يحج. فابن أبي الهول: علي بن محمد بن صافي بن شجاع الربيعي أبو الحسن، وسبب هذا الخلط هو اشتراكهما في الاسم والكنية والنسبة. والله أعلم

1 - كتاب العمر (683/1).

2 - الأعلام، الزركلي (327/4).

3 - تراجم المؤلفين التونسيين. محمد محفوظ (218/4) دار الغرب الاسلامي الطبعة الأولى 1984

وفاته : كما أسلفت توفي بصفاقس و بها دفن، وأرخ علماء التراجم الذين تناولوه بالترجمة أن وفاته كانت سنة 478 هـ إلا أن صاحب الديباج أّرخ وفاته سنة 498 هـ وهو وهم منه رحمه الله أو من الناسخ لاشتباه السبعين مع التسعين - بحذف النقاط-

سيرة الإمام اللخمي العلمية: للكلام عن السيرة العلمية للإمام أبي الحسن اللخمي، فأبدأ بذكر شيوخه ثم أقرانه ثم تلاميذه.

شيوخ الأمام اللخمي : من العلماء الذين ذكرهم مترجموه:

أبو الطيب عبد المنعم بن إبراهيم الكندي الشهير بابن بنت خلدون:⁽¹⁾ من فقهاء القيروان وصفه القاضي عياض بقوله: "من نبلاء هذه الطبقة و متفنيها وكان له علم بالأصول وحذق بالفقه والنظر" ومن مصنفاته الفقهية التعليق على المدونة، وصفه القاضي عياض: "بأنه تعليق مفيد". توفي سنة 435 هـ.

أبو إسحاق التونسي، إبراهيم بن حسن : ⁽²⁾ يرد في كتب الفقه بالتونسي، كان فقيها صالحا، عارفا بالحديث ووجوهه وتطبيقه على الفقه، مشهورا بذلك تصدى للفتوى بالقيروان على عهد المعز بن باديس وشاع صيته. " له شرح حسنة، وتعليق مستحسنة .. متنافس فيها على كتاب ابن المواز، وعلى كتب المدونة ". توفي رحمه الله 443 هـ. أبو القاسم عبد الرحمن بن محرز القيرواني: ⁽³⁾ أحد كبراء الفقهاء النظار رحل إلى الشرق وجال في عدة بلدان ولقي شيوخا في مختلف العلوم وسمع منهم وبعد عودته تفرغ للتدريس والتأليف بالقيروان. له مؤلفات عدة وصفت بأنها جادة ومفيدة والمذكور من هذه المصنفات بأسمائها في مجال الفقه :-التبصرة و هو تعليق على مدونة سحنون - القصد والإيجاز وهو كتاب كبير في الفقه توفي سنة (450 هـ).

أبو القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث الشهير السيوري:⁽⁴⁾ (أشهر شيوخ اللخمي لازمه أكثر من غيره) خاتمة أئمة القيروان وذوي الشأن البديع في الحفظ والقيام بالمذهب والمعرفة بخلاف العلماء قال الذهبي: ((كان آية في معرفة المذهب، بل في معرفة مذاهب العلماء زاهدا صالحا)). انتفع به خلق كثير منهم أبو الحسن اللخمي وعبد الحميد الصائغ وعبد الحق الصقلي.... له: التعليق على نكت المدونة. وقد أشار ابن ناجي إلى أن السيوري لم

1 - ترتيب المدارك (771/2). شجرة النور الزكية (107).

2 - ترتيب المدارك (766/2). الديباج (144).

3 - ترتيب المدارك (772/2). الديباج (325).

4 - ترتيب المدارك (770/2). الديباج (259).

يؤلف هذا الكتاب، و إنما أصحابه قيدوا عنه ذلك مما يسمعون منه في درسه لقول المازري في تعليقه على المدونة لم يؤلف السيوري إلا كراسة، وليس له تأليف. توفي -رحمه الله - 460هـ.

أقران الإمام أبي الحسن اللخمي: منهم:

أبو محمد عبد الحميد بن محمد المعروف بابن الصائغ (486 هـ)⁽¹⁾: قيرواني، سكن سوسة، وكان فقيها أصوليا زاهدا نظارا جيد الفقه. وصفه مخلوف بقوله "الإمام المحقق الفهامة الحافظ العلامة جديّ الفكر قوي العارضة". وبه تفقه أبو عبد الله المازري، وأخذ عنه من أهل الأندلس أبو بكر بن عطية. وأصحابه يفضلونه على أبي الحسن اللخمي قرينه تفضيلا كثيرا. "له: الإستلحاق لكتاب أبي إسحاق. هوتعليق على متن المدونة لسحنون أكمل به الكتابة التي بقيت على شيخه أبي إسحاق التونسي."

أبو إسحاق إبراهيم بن منصور القفصي: (...هـ)⁽²⁾: ((كان من فقهاء إفريقية وفضلائها.)) له: رفع الإشكال في المسألة النازلة في هلال شوال. جمع فيه آراء معاصريه من علماء القيروان والجريد، كأبي الحسن اللخمي وغيره. ذكره الونشريسي أحيانا بنسبته (القفصي)، وحينما ورد اسمه فيه (أبو منصور القفصي) والمرجح أن (أبو) محرفة عن (ابن). عاش إلى الربع الأخير من القرن الخامس.

تلامذة الإمام أبي الحسن اللخمي

لقد كانت للإمام أبي الحسن اللخمي الرحلة لطلب العلم، فقصده الطلبة من آفاق البلدان لينهلوا من علومه ويستفيدوا منه ومن الذين ذكرتهم لنا المصادر وهم قلة.

أبو الطيب الصفا قسي سعيد بن أحمد بن سعيد الينونشي:⁽³⁾ درس على أبي الحسن اللخمي ثم رحل إلى بلاد الأندلس، ذكره القاضي عياض في شيوخه وخصص له ترجمة في كتابه الغنية، وقال عنه: كان من المحققين في الفقه والكلام من أهل البلاغة والتألف والنظم والنثر. توفي سنة (501 هـ).

أبو علي الكلاعي الحسن بن عبد الأعلى:⁽⁴⁾ -نشأ بصفاقس ودرس على أبي الحسن اللخمي وعليه كان اعتماده ثم رحل إلى بلاد المغرب والأندلس وتجول في أقطارها. قال عنه عياض: ((.. محققا فهما فقيها أصوليا متكلم عارفا

¹ - ترجمته في: - المدارك (794-795). شجرة النور الزكية (117).

² - المدارك (772/2)، (796/2).

³ - الغنية (210).

⁴ - الغنية (140). تاريخ الإسلام (وفيات 501-520. ص106).

بعلم الهندسة والحساب والفرائض وغير ذلك من المعالم)). استقر في آخر عمره بأغمات و بها توفي في محرم سنة (505 هـ)

أبو الفضل يوسف بن محمد التوزري الشهير بابن النحوي ⁽¹⁾ : ولد بتوزر وبها نشأ وتعلم على بعض الشيوخ هناك ثم رحل إلى صفاقس قاصدا أبا الحسن اللخمي بعد استقراره باعتباره شيخ الفقهاء في وقته ولازمه مدة، درس عنه خلالها الفقه المالكي، وصحيح البخاري، ثم رجع إلى بلاده وتوجه في آخر أمره إلى قلعة بني حماد وبقي فيها إلى أن توفي سنة (513 هـ). قال ابن الأبار: أخذ صحيح البخاري عن اللخمي، ولما جاء سأل اللخمي: ما جاء بك؟ فقال: جئت لنسخ تبصرتك. فقال له: تريد أن تحملي في كفك للمغرب أو كلاما هذا معناه يشير إلى أن علمه كله فيها.

الإمام أبو عبد الله محمد بن علي المازري (بفتح الزاي عند الأكثر) ⁽²⁾ : إمام بلاد إفريقية وما وراءها من المغرب، كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد ودقة النظر، لم يكن في عصره للمالكية في أقطار الأرض أئمة منه، فهو عمدة النظار وتحفة الأبصار. قال القاضي عياض: ((أحد رجال الكمال في وقته)). تفقه بأبي الحسن اللخمي وعبد الحميد الصائغ وغيرهم، وتخرج على يديه علماء أجلاء ذكر كثيرا منهم محقق المعلم بفوائد مسلم. له عدة مؤلفات في ميادين شتى ففي الفقه: - شرح كتاب التلقين - التعليقة على المدونة. توفي سنة (536 هـ)

إبراهيم بن عبد الصمد التنوخي المهدوي الشهير بابن بشير ⁽³⁾ لم تذكر كتب التراجم تاريخ وفاته واكتفت بالإشارة إلى أنه كان حيا سنة (562 هـ). وقد كان ابن بشير من الفقهاء الأعلام البالغين درجة الاختيار والترجيح في المذهب المالكي، له قرابة بأبي الحسن اللخمي، وتفقه عليه كثير وانتقده في كثير من اختياراته واجتهاداته وتحامل عليه في كتابه التنبيه على مبادئ التوجيه. قال صاحب الديباج: ((كان رحمه الله إماما عالما مفتيا جليلا فاضلا ضابطا

¹ - كتاب العمر (464/1). تراجم المؤلفين (19/5).

¹ - الديباج (374). شجرة النور (127). وقد استوعب الشيخ النيفر مؤلفات هذا العلم الجليل. انظر المعلم (57/1-58).

³ - الديباج (143). تراجم المؤلفين (108/1).

متقنا حافظا للمذهب إماما في أصول الفقه من العلماء المبرزين في المذهب المترفعين عن درجة التقليد إلى درجة الاجتهاد و الترجيح)) له: - التنبيه على مبادئ التوجيه - كتاب التهذيب لمسائل التهذيب

- الأنوار البديعة في أسرار الشريعة - المختصر وغيرها من الكتب

أبو يحيى زكريا بن الضابط: (1) درس على أبي الحسن اللخمي وعليه كان اعتماده وكان معاصرا لأبي عبد الله المازري وبقي بصفافس لم يرحل منها وبعد وفاة شيخه أبي الحسن اللخمي تصدر للإفتاء، فاشتهر ولعل هذه الشهرة هي التي دفعت النصارى (الترمان) إلى قتله عند احتلالهم لبلاد الساحل، توفي سنة (543هـ). هناك ثلاثة تلاميذ ذكرت أسماءهم في كتب التراجم و لم أقف لهم على ترجمة:

- عبد الحميد الصفا قسي. - عبد الجليل بن مفوز. - محمد بن عبد الله الصقلي (503 هـ) (2)

مكانة الإمام أبي الحسن اللخمي في مجال الاجتهاد ومنهجه العلمي
مكانته في مجال الاجتهاد:

من خلال تراجم العلماء للإمام أبي الحسن اللخمي. الذين وصفوه بالاجتهاد فإنه يندرج في طبقة المجتهدين المخرجين والمرجحين في المذهب.

ذلك أنه مغرى بتخريج الخلاف كما ذكره القاضي عياض في مداركه. وكذلك في ترجيح الأقوال والروايات في المذهب بقوله وهذا أحسن وهذا أبين. وهذا أولى. وهذا أرجح... وتضعيفه كذلك بقوله وهذا ضعيف. وهذا غير صحيح... فقد مارس كلا الرتبين.

قال أبو زهرة أثناء كلامه على تقسيم الفقهاء في المذهب المالكي: "...ففي العصور التي تلت عصور التلاميذ، وتلاميذهم كانت الحاجة إلى التخريج ماسة، لوجود فروع كثيرة لم يعرف حكمها من المذهب فاحتاجت إلى التخريج أكثر من حاجتها إلى الترجيح، فكثرت التخريج، وقل الترجيح، فلما اتسع المذهب، وكثرت أحكام الفروع وتشعبت الأقوال، وكان الفرع الواحد يختلف حكمه باختلاف الأقوال المتضاربة، أحيانا كانت الحاجة إلى الترجيح والموازنة بين الأقوال من ناحية روايتها، ومن ناحية قائلها، ومن ناحية دليلها، وهذا العمل لا يقل عن التخريج في ذاته، وكل له زمان تكون الحاجة إليه فيه أكثر، والمخرج قد يرجح إن كانت الحاجة لذلك والمرجح قد يخرج إن كانت حاجته إليه، و هؤلاء في المذهب المالكي، المازري، وابن رشد، واللخمي، وابن العربي، والقرافي، والشاطبي، وغيرهم." (3) ولكثرة اختياراته وتخريجاته ونقده للأقوال "ابتدأ ينجح إلى اللحاق برجال دور التفريع في منزلتهم من الاجتهاد المقيد" على حد القول الفاضل بن عاشور. أي أن اختياراته وترجيحاته الفقهية خاصة خارج المذهب المالكي خولت له أن يلتحق برتبة المجتهدين المنتسبين. فكفى بها شهادة من هذا العلم لهذا العالم. فسلم له بالاجتهاد

1 - نزهة الأنظار مقيدش (279/2). دار الغرب الاسلامي.

2 - فهرست ابن عطية (ص61).

3 - الإمام مالك. أبو زهرة (354)

في التخريج والترجيح. ويجدر بي أن أسوق كلامه رحمه الله تعالى حيث قال عن أبي الحسن اللخمي: ((فهو الذي ابتداءً يتصرف.. بمعنى أنه ابتداءً ينجح إلى اللحاق برجال دور التفريع في منزلتهم من الاجتهاد المقيد، فكان في شرحه على المدونة "التبصرة" يعتمد أحياناً على نقد الأقوال من ناحية إسنادها فيعتبر أن أحد القولين أصح من القول الآخر أي إسناداً، وأحياناً ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول التي استخرجت بها، وهو ما يعبر عنه بالأولى يقول أحياناً: وهذا أولى، أو ينظر إلى أنه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعية من الشرع في تفريع ذلك الحكم وهو ما يقول فيه أحياناً: وهذا أرفع))

شروط الاجتهاد المتوفرة في الإمام (1):

بعد أن تحدثت عن مراتب المجتهدين في المذهب المالكي والرتبة أو المكانة التي يحتلها الإمام اللخمي من الاجتهاد في المذهب المالكي. وكونه مجتهداً مخرّجاً ومرّجحاً. أحببت أن أذكر بعض شروط الاجتهاد المتوفرة في الإمام اللخمي. ففي مجال اللغة يورد اختلاف أئمة اللغة ويناقش أقوالهم ويرجح ما يراه راجحاً. وقد وصفه القاضي عياض بقوله: (ذا حظ من الأدب) (2)

أما في التفسير يورد اختلاف المفسرين في الآيات التي استدلل بها، ثم يدلي برأيه ويقرر ما ترجح لديه. ثم هو قلما يورد باباً من أبواب الفقه إلا ويستدل له بالكتاب والسنة.

أما علمه بالسنة فهو يذكر روايات الحديث ومظاهرها في كتب السنة، ويورد اختلاف الألفاظ، ويرجح ويحكم على السند بالصحة أو الضعف أو الحسن ويذكر بعض رواة الحديث ودرجته وهذا نادر. لكن طريقته هذه تنبئ عن تمكنه من علم الحديث ذراية ورواية، وصفه عياض بقوله: (ذا حظ من الأدب والحديث) ووصفه مخلوف: (الإمام الحافظ) وكما ذكرت سابقاً قلما يورد باباً من أبواب الفقه إلا ويستدل له بالكتاب والسنة.

أما علمه بالإجماع فيظهر من ذكره للإجماع في فواتح الكتب والأبواب. وبما أنه سلم له باستقراء الأقوال. فعلمه بالاجتماعات فرع عن الاستقراء. قال عياض: (مغرى بتخريج الخلاف واستقراء الأقوال)، هذا بالنسبة للإجماع المذهبي، أما إجماع العلماء فله إطلاع عليه يظهر ذلك من خلال كتابه التبصرة كما أسلفت.

أما كونه عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام. فكتابه التبصرة يشهد له بذلك وقد وصفه القاضي عياض: (جيد النظر، حسن الفقه، جيد الفهم، وكان فقيه وقته) وقول مخلوف: (رئيس الفقهاء في وقته) وبما أنه حاز رئاسة المذهب المالكي بإفريقية وأصبح رئيس الفقهاء في وقته فهي مرتبة لا تكون إلا لمن سُلِّم له بالتمكن في علوم الاجتهاد. إضافة إلى ما سبق ذكره فقد كان (حسن الخلق، مشهور المذهب). يدل على عدالته وتقواه.

1 - تكلمت عليها الدكتورة نادية شريف العمري في كتابها الموسوم: الاجتهاد في الإسلام (ص58-117) مؤسسة

الرسالة ط2. 1985 - وكذا التخريج عند الفقهاء والأصوليين (321-342)

2 - ترتيب المدارك (797/2)

وكخلاصة لما سبق. فأستطيع الجزم بأنّ الإمام أبا الحسن اللخمي من المجتهدين المخرجين والمرححين في المذهب المالكي وقد استكمل شروط الاجتهاد في الجملة والله أعلم.

ثناء العلماء على أبي الحسن اللخمي:

لقد حظي الإمام أبو الحسن اللخمي بمكانة عالية و صف فيها بالعلم و الفهم بل وبالإمامة إلى جانب الخلق الرفيع والأدب السامي، وهذه بعض النقول على ما وقفت عليه من ثناء العلماء عليه - رحمه الله - .

قال ابن فرحون: (1) وكان أبو الحسن فقيها، فاضلا، ديناً، متقناً ذا حظ من الأدب.

القاضي عياض: (2) وكان أبو الحسن فقيها فاضلاً ديناً، مفتياً متقناً ذا حظ من الأدب والحديث، جيد النظر، حسن الفقه، جيد الفهم، وكان فقيه وقته... وكان حسن الخلق مشهور المذهب. قال الذهبي: (3) الفقيه المالكي .. وطال عمره و صار عالم إفريقية. وقال الوزير السراج: (4) حاز رئاسة إفريقية جملة و بعد صيته بها وقال محمد مخلوف: (5) الإمام الحافظ العالم العلم العمدة الفاضل رئيس الفقهاء في وقته إليه الرحلة وقال الفاضل بن عاشور: (6) الإمام اللخمي قال محمد محفوظ: (7) الفقيه النظار.

واختتم هذه السلسلة العطرة من الثناء، المفعمة بالتبجيل والاحترام لهذا الإمام بقول الأستاذ الشيخ مختار السلامي: (إنه جمع إلى العلم زينة العلماء، الخلق العالي والنباهة وجودة الفكر). (8)

أمّا مكانته في المذهب المالكي فإنه لا يخلو كتاب من كتب الفقه المالكي التي ألفت بعد الإمام أبي الحسن اللخمي إلا واسمه مع اختياره أو حكاية قوله مذكور إما مناقشة وردا و إما انتصارا وقبولا. فممن عاصره و نقلوا عنه على كلا الاعتبارين تلميذاه: المازري وابن بشير.

وابن رشد الجد وقفت على نقله لأقواله في كتابه البيان والتحصيل، وفي فتاويه، والقاضي عياض وغيرهم. وهكذا درج العلماء على حكاية أقواله واختياراته حتى أنه لم تخل كتب المختصرات الفقهية المالكية التي تعنى بذكر الراجح والمعتمد في المذهب من ذكر اختياراته وممن ذكرها:

1 - الديباج (298).

2 - ترتيب المدارك (797/2).

3 - تاريخ الإسلام (وفيات 470-480. ص 442).

4 - الحلل السندسية في الأخبار التونسية لبني الوزير السراج (322/1) تحقيق محمد الهيلة دار الكتاب العربي 1994

5 - شجرة النور (117).

6 - المحاضرات مغريبات. (79) .

7 - تراجم المؤلفين التونسيين (218/4).

8 - شرح التلقين (57/1).

- ابن شاس⁽¹⁾ في عقد الجواهر الثمينة - ابن الحاجب⁽²⁾ في مختصره الفقهي

- ابن عرفة في مختصره الفقهي

وشيخ المذهب بلا منازع الشيخ خليل في مختصره والذي اعتبره من الأئمة الأربعة المعتمدة ترجيحاً لهم وأقوالهم في المذهب المالكي. وهذه وحدها كافية في اعتباره إماماً من أئمة المذهب المالكي ومجتهديه. قال خليل في مقدمة مختصره: ((وب "الاختيار" اللخمي لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه وبالإسم فذلك لاختياره من الخلاف))⁽³⁾

قال الخطاب⁽⁴⁾: ((يعني أنه يشير بمادة الاختيار لاختيار اللخمي، لكن إن ذكر ذلك بصيغة الاسم نحو المختار والاختيار فذلك لاختياره من الخلاف لمن تقدمه وإن ذكره بصيغة الفعل نحو اختار واختير فذلك لاختياره في نفسه))⁽⁵⁾

وقال ابن مرزوق⁽⁶⁾: ((وأكثرهم اختياراً واعتماداً على ما يراه من تلقاء نفسه، اللخمي ولذا قدمه وخصه بمادة الاختيار)). وقال أيضاً: ((وترتيبهم في الذكر قد يكون بالتقدم الزماني وإن كان يسيراً في بعضهم، وقد يكون بالتقدم في فن الفقه خاصة من حيث الجملة وإن كان بعضهم أقعد في النقل وبعضهم أقعد في الفهم على حسب المواهب الإلهية والقسم الربانية، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم، فسبحان من جعل من فضله عليهم أن جعلهم أئمة يقتدى بهم في العلم والدين وخلد ذكرهم في الصالحات)).

أما ما قاله ابن عرفة من أنه "لا يجوز لأحد يقف في مسألة على نص ابن رشد ويأخذ فيها بكلام اللخمي..."، فقد رد عليه أحمد بابا التنبكي بقوله: ((وهذا الذي نقله عن ابن عرفة وإن كان له وجه ما، إلا أنه قد لا يوافق عليه، فقد مشى خليل في مختصره في مواضع عديدة على كلام اللخمي دون ابن رشد مع وقوفه على كلامه في ذلك الموضوع لنقله له في توضيحه))⁽⁷⁾ وباعتماد المختصرات الفقهية على اختياراته والنقل عنه، الأمر الذي يتضمن

1 - هو عبد الله بن نجم بن شاس، أبو محمد كان فقيهاً في مذهبه عارفاً بقواعده، صنف في مذهب مالك كتاباً نفيساً

الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة توفي سنة 610 هـ الديباج 229 شجرة النور 165 الفكر (220/2)

2 - هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل من

أدكى الأمة قريحة ثقة حجة له: الجامع بين الأمهات توفي سنة 646 هـ الديباج 289 شجرة النور 167

3 - مختصر خليل (11)، اعتنى به وحققه أحمد ثامر.

4 - هو محمد بن عبد الرحمن الرعيبي أبو عبد الله المغربي أصلاً المكي مولداً المعروف بالخطاب الحافظ الحجة له: مواهب

الجليل في شرح مختصر خليل، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام توفي سنة 954 هـ نيل الابتهاج 337 شجرة النور 270

5 - مواهب الجليل (49/1).

6 - أبو الفضل محمد أحمد بن مرزوق العجيسي التلمساني الشهير بالحفيد الحجة الحافظ له شرح على مختصر خليل لم يكمله

وشرح على التهذيب توفي سنة 842 هـ الفكر السامي (256/2) نيل الابتهاج 293

7 - نيل الابتهاج (171)

الاعتراف بصحة رأيه وتصويب اجتهاده، يؤكد لنا سقوط دعوى تمزيقه للمذهب المالكي في قول قائلهم: و لقد هتكت قلبي سهام جفونها * كما هتك اللخمي مذهب مالك⁽¹⁾ و قول الآخر: ⁽²⁾

واعتمدوا تبصرة اللخمي * ولم تكن لجاهل أمي
و لقد مزق باختياره * مذهب مالك لدى امتياره

وأنما دعوى لا تعتمد على أدلة وبراهين، وكيف يكون هذا وأقواله واختياراته معتمدة في المذهب. وأزيد هنا تعريزا لما ذكرت سابقا قول الغبريني وقد سأل أحد شيوخه وهو أبو القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي عن اختيارات اللخمي وغيره هل تحكى أقوالا في المذهب، قال الغبريني⁽³⁾: ((وسألته رحمه الله عن اختيارات أصحابنا المتأخرين من الفقهاء كاللخمي وابن بشير وغيرهما هل تحكى أقوالا عن المذهب فيقال مثلا في المذهب ثلاثة أقوال بما يقوله اللخمي أو لا ؟، فقال لي : إنما تكون الحكاية بحسب الواقع فيقال في المذهب قولان، ويقال قال اللخمي كذا، أو فلان كذا، ويعزى إليه ما قال. وسألت عن هذه القضية شيخنا الفقيه أبا القاسم ابن زيتون فقال لي: نعم، يحكى قول اللخمي وغيره قولاً في المذهب كما يحكى قول من تقدم من الفقهاء قولاً في المذهب. وهذان الجوابان جيدان: أما جواب الفقيه أبي العباس فإنه مبني على سبيل التوقف والورع. وأما جواب الفقيه أبي القاسم فإنه مبني على سبيل النظر لأنه رأى أن كل جواب بني على أصول مذهب مالك وطريقته فإنه من مذهبه والمفتى به، وإنما أفتى على مذهبه فيصح أن تضاف هذه الأقوال إلى المذهب وتعد منه))⁽⁴⁾

وقفــــــــــــــــة:

أحببت أن أختتم هذا المبحث بجواب عن سؤال فرض نفسه أثناء هذه الدراسة المتواضعة وهو: هل الإمام أبو الحسن اللخمي ضعيف في الأصول ؟

لقد استوفيتني كلام الشيخ مختار السلامي محقق كتاب شرح التلقين أثناء ترجمته للإمام أبي الحسن اللخمي بقوله (لذا كان المازري يتعقب كلامه - أي اللخمي - مصرحاً بأن حظه من الأصول ضعيف). ولم أقف على هذا

1 - فهرس ابن غازي - الموسوم ب: التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد (67). ابن غازي. تحقيق محمد الزاهي الدار البيضاء 1979. و هذا البيت ليس لابن غازي وإنما حكاة عن غيره حيث قال: "وأنشدني أيضا قال أنشدني أبو عبد الله العكرمي لبعضهم " وذكر الأبيات.

2 - هو محمد النابغة العلاوي الشنقيطي. صاحب نظم بوطليحية، البيتان في نظمه: اصطلاح المذهب (ص 623).

3 - أبو مهدي عيسى بن أحمد الغبريني التونسي قاضي تونس وفقهها وحافظ المذهب توفي سنة 815هـ
نيل الابتهاج 193 الفكر السامي (252/2)

4 - عنوان الدراية (117).

التصريح المنسوب للإمام المازري، ولعل الشيخ - حفظه الله - أستنتج من كلام المازري حيث يقول: (وإن كان رحمه الله ليس بخائض في علم الأصول، ولكن تعلق بحفظه منها ألفاظ ربما صرفها في غير مواضعها)⁽¹⁾ ولعلي أدلو بدلوي في هذا المقام فأقول:

- قول المازري (ليس بخائض في علم الأصول) تحمل - و الله أعلم - على معنى الغوص والتعمق فيه والترجيح في المسائل الأصولية المختلف فيها والتي تحتاج إلى خوض وغوص في علم الكلام كما هو معروف، وهذه الخِصِيَّة هي التي تحمل على وصف عالم ما بكونه بارعا في أصول الفقه، أو أصولي. وكون الإمام اللخمي ليس بخائض في علم الأصول بهذا المعنى لا يستلزم ضعفه في علم الأصول ففرق بينهما.

- وقوله كذلك (لكن تعلق بحفظه منها ألفاظ ربما صرفها في غير مواضعها) فكلمة "ربما" للتقليل وهذه لا ينجو منها أحد، بمعنى أنه ليس من شأنه صرفها في غير مواضعها، مع أنّ حكمه هذا كان أثناء سن الحداثة لما كان يملّي شرح التلقين وهو في حياة اللخمي وبعد وفاته ولم يكمله لأنه لما توفي اللخمي كان عمر المازري خمسا وعشرين سنة⁽²⁾.

وقد عثرت في فتاوى الإمام المازري على نص يصنف فيه الإمام اللخمي من الذين لهم تمكن في أصول الفقه فارتأيت أن أذكره.

سئل الإمام المازري عن تقليد العامي إذا تشعبت عليه الآراء.

فقال: ((هذه المسألة تتعلق بالأصول والذي ذكره الأصوليون أنّ فيها خلافا لهم في تقليد العامي عالما مات هل يجوز أم لا ؟ فمن منع أوجب عليه سؤال العالم المعاصر من أهل الاجتهاد الذين يجب الأخذ عنهم بما أداهم إليه اجتهادهم... لكن لم يعدم بالكلية من قرأ كتب المذهب و علم معاني الروايات وما اتفقت عليه من أصول المذهب وتفقهه في ذلك وهؤلاء أيضا يقل وجودهم، فالعامي إذا وجد من أشرنا إليه بهذه الأوصاف فلا ينبغي له أن يدع استفتاءهم وينظر لما في الصحف فإن الأخذ منها لا يوثق به إلا إذا أخذ بمضمونه الفقيه الذي ذكرنا وصفه عند عدم المجتهدين وقد يكون رواية مبنية على عادة يعرف ذلك من قرأ المذهب واتسع فيه وقرأ كتب المتأخرين كابن الكاتب والشيخ أبي إسحاق وشيوخنا نحن كالشيخ أبي الحسن اللخمي والفقيه عبد الحميد، فيكون العامي إذا سأل هؤلاء الذين يستجدوا في أصول الفقه ومسائل الخلاف وطرق النظر على ثقة بالمراد بما سطر في كتب... ((⁽³⁾

فهو في هذا النص جعله من الذين يستجدوا في أصول الفقه أي من الذين لهم باع في أصول الفقه لكن ليس بالمعنى الذي نفاه عنه من الخوض فيه، والله أعلم.

1 - أما قوله (لا يقع فيها حاذق بعلم الأصول)، ليس وصفا للإمام أبي الحسن اللخمي، والوصف ما ذكرت.

2 - شرح التلقين (57/1).

3 - فتاوى الإمام المازري جمع وتحقيق الطاهر العموري (ص 348) الدار التونسية للطبع 1994.

- هذا من ناحية حكم الإمام المازري عليه و توجيه كلامه.
- أما من ناحية الحكم عليه من خلال كتابه التبصرة فأقول :
- أنه اعتبرت تحريجاته في المذهب وسلم له في الكثير منها، والتخريج كما قال القرافي: (فلا يجوز التخريج .. إلا لمن هو عالم بتفصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد وما يصلح أن يكون معارضا وما لا يصلح، وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة^(*))⁽¹⁾
 - و بهذا الاعتبار فالإمام اللخمي له معرفة حسنة بأصول الفقه.
 - استعماله الواسع لعلم أصول الفقه في كتابه التبصرة وسبق أن أشرنا إلى هذا.
 - استنباطه لأصول شيوخ المذهب يدل عل تمكنه.
 - كونه سلم له بالاجتهاد في المذهب وهذه الدرج العلمية تتنافى مع الضعف في أصول الفقه.
- وأخيرا يمكن القول بأن الإمام أبا الحسن اللخمي له تمكن من أصول الفقه لكن ليس بدرجة من يغوص ويدقق في هذا العلم. والله أعلم.
- منهجه العلمي :** للحديث عن المنهج العلمي للإمام أبي الحسن اللخمي، التركيز على أعماله العلمية، من التدريس والفتوى والطريقة التي إتبعها في كتابه التبصرة فجاءت كالاتي :
- من حيث التدريس التدريس:**
- جلس أبو الحسن اللخمي للتدريس بالمسجد الذي أسسه لنفسه⁽²⁾، بعد نزوله صفاقس وقصده الطلبة الصفاقسيون وغيرهم فقد "كانت إليه الرحلة"⁽³⁾، وكانت دروسه تتمحور أساسا حول الحديث و الفقه.
- ففي مجال الحديث كان يدرس لطلابه صحيح البخاري الذي أخذه عن شيوخه القرويين، وقد أشرت سابقا إلى أن صحيح البخاري دخل في وقت متأخر إلى القيروان على يد أبي الحسن القابسي وعنه أخذ بعض شيوخ الإمام اللخمي.
- وقد كان للإمام أبي الحسن اللخمي دراية واسعة بالحديث وفقهه يظهر ذلك جليا من خلال بعض المواضع التي وقفت عليها من تبصرته، فهو حين يذكر الحديث:
- غالبا ما يشير إلى رواياته المختلفة، وبالتالي إلى الزيادات التي انفرد بها بغض الحديثين.
 - ينص على من خرج، ويبين درجته أحيانا. - يبرز محل الدلالة. - يورد بعض فهوم العلماء، ويرجح ما يراه صوابا.
 - ولا بأس أن أذكر بعض النماذج من كتاب التبصرة تؤيد و تؤكد ما ذكرته: قال:

¹ - الفروق للقرافي (195/2). تحقيق خليل منصور. دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1998.

^(*) - رحم الله القرافي كيف أنه حكم على معرفته بالأصول بأن تكون حسنة لا أن يكون أصوليا. "خائض في علم الأصول"

² - تاريخ صفاقس (141).

³ - شجرة النور الزكية (117).

وهذا حديث حسن السند ذكره النسائي. -وهذا حديث حسن صحيح ذكره الترمذي في مسنده. - وهذا حديث صحيح ذكره الترمذي في مسنده. -وقد روى الترمذي حديثا حسن السند. -وهذا الحديث وإن لم يكن بطريق صحيح فقد صحبه العمل. -وهذه الأحاديث ذكرها البخاري ومسلم ، وقد تضمن هذا الحديث ثلاث فوائد...وقد اختلف في معنى سقوط السكني، لفاطمة بنت قيس، فأخرج مسلم⁽¹⁾ أنها قالت: يا رسول الله أخاف أن يقتحم علي، فأمرها أن تتحول وذكر البخاري أنه كان بينهم شر فانتقلت لذلك... واختلف في قيمة الجن، فقال ابن عمر قطع النبي صلى الله عليه وسلم في مجن قيمته ثلاثة دراهم⁽²⁾.

وفي النسائي⁽³⁾ عن عائشة ثمنه ربع دينار، ومنه عن أنس⁽⁴⁾ ثمنه دينار ومنه عن ابن عباس⁽⁵⁾ ثمنه عشرة دراهم... لأن الحديث بالقطع فيما بلغ ثمن الجن ليس بصحيح⁽⁶⁾. وقول النبي صلى الله عليه وسلم، مؤداة، و مردودة واحد لأن من واد فقد رد ومن رد فقد واد، واللفظ مختلف والمعنى واحد.

إذا أقر الحر أنه سرق من حرز ربع دينار فصاعدا قطع إذا تبادى على إقراره فإن رجع وأتى بعذر لم يقطع واختلف إذا لم يأت بعذر هل يقال لحديث ماعز وقول النبي صلى الله عليه وسلم هلا تركتموه أو لا يقال، لأن الأصل في الإقرارات أن لا يعمل بها بالرجوع عنها و لأن قوله صلى الله عليه وسلم محتمل أن يريد بتركه أن يسأله هل له عذر. والأول أليق لأنه قال ألا تركتموه، ولم يزد على ذلك، ولأنه وقت الحاجة إلى بيان الحكم فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فهذه الطريقة الحديثية في كتاب التبصرة تعطي لنا صورة تقريبية عن الطريقة التي كان الإمام اللخمي يشرح بها صحيح الإمام البخاري، وهذه الطريقة تأثر بها الإمام المازري في كتابه المعلم فيبينهما شبه كبير في الطرح، والله أعلم.

أما في مجال الفقه، فكتابه التبصرة لا يتعرض للخلاف العالي بين المذاهب إلا نادرا، وإنما يركز على الخلاف المذهبي فقط، ويرجح ويوجه الروايات إلى غير ذلك.

1 - صحيح مسلم برقم 1480 ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر 1983 وفي البخاري برقم 5321

2 - أخرجه البخاري برقم 6298 ومسلم برقم 1684

3 - سنن النسائي كتاب السرقة رقم 4941

4 - في سنن النسائي عن أيمن برقم 4953 وليس عن أنس .

5 - سنن النسائي برقم 4960

6 - في صحيح مسلم برقم 1685 عن عائشة لم تقطع يد السارق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقل من

ثمن الجن فقول اللخمي: " الحديث بالقطع فيما بلغ ثمن الجن ليس بصحيح" غير صحيح والله أعلم

فقد تميزت دروسه في الفقه بالجمع بين فروع المذهب وأصوله ومناقشة الروايات والأقوال وتوجيهها وتعليلها وبيان أسباب الخلاف فيها وتقرير ما هو راجح منها، وهي طريقة ممتعة تدفع عن المستمع السآمة والملل.

أما المناقشة والاعتراض فقد كان لها حظ وافر في حلقاته، فهو منفتح في حلقاته يعطي للطلبة حق الاعتراض والمناقشة وإبداء الرأي، ويصغي إليهم، وينزل إلى آرائهم إذا ظهر له وجه صوابها وهذا من كمال تواضعه، وشدة حرصه على فهم طلبته، وتنمية الملكة الاستنباطية والاستدلالية لهم. ولا بأس في هذا المقام من عرض بعض ما ورد من مناقشة الإمام المازري لشيخه أبي الحسن اللخمي

جاء في **إيضاح المحصول**، للإمام المازري، قال: "وقد دار بيني وبين الشيخ أبي الحسن في هذا السؤال (إيجاب العزم في الأمر) مقام طويل حين قراءة **صحيح البخاري** عليه، وذلك أني عرضت له بمذهب القاضي في إيجاب العزم فاشتد إنكاره لذلك، واستبعده كما استبعده أبو المعالي الجويني هاهنا واستعظم القول به فلم يكن إلا قليلا، حتى قرأ القارئ "إذا التقى المسلمان بسيفيهما.." الحديث وفيه تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كون المقتول في النار بكونه حريصا على قتل صاحبه، فقلت هذا يشير إلى ما قاله القاضي... فأشار إلى أن هذا يرد الحديث الصحيح في أن من هم بالسيئة ولم يعملها لم تكتب.." وهي مناقشة طويلة.⁽¹⁾

وفي المعيار المغرب:

قال: (وقد ذكرت شيئا من ذلك - كون الجماد يسبح - عند اللخمي، وقلت له أن القاضي أبا الطيب يمنع من هذا، فقال لي قوله تعالى { وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ } ⁽²⁾. يدل على أن الجمادات كلها تسبح، وأنكر قول القاضي غاية الإنكار، وقال لي خلوا ما أنتم عليه من كلام الأصوليين، وكان رحمه الله يستقل كلام الأصوليين، فقال له عبد الجليل فهذه الحمى تسبح فقال نعم من الغيظ، فسكت عبد الجليل لما رأينا من غيظه).⁽³⁾

قال - المازري -: "ولقد كنت خاطبته على مواضع منها - مسائل أصولية - رأيته انحرَف فيها عن أغراض أهلها، فرمما أظهر قبولا لذلك، وربما استثقله".⁽⁴⁾

من حيث الإفتاء:

كانت للأمام أبي الحسن اللخمي جرأة قوية، وشجاعة نادرة على الإفتاء، لا يبالي بمن خالفه، أيا كان، ولم يكن يقلد أحدا في فتواه إلا إذا ظهر له وجه صواب قوله، وترجح لديه مستنده. وفيه يقول بعضهم في مدح طريقته:⁽⁵⁾

¹ - إيضاح المحصول من برهان الأصول المازري (82) عمار طالبي، دار الغرب الطبعة الأولى 2000.

² - سورة الإسراء الآية 44

³ - (345/12)

⁴ - شرح التلغين (61/1)

⁵ - فهرس ابن غازي - التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد (67). ابن غازي. تحقيق محمد الزاهي

واظب على نظر اللخمي وإن له * فضلا على غيره للناس قد بانا

يستحسن القول إن صحت أدلته * ويوضح الحق تبياننا وفرقنا

ولا يبالى إذا ما الحق ساعده * بمن يخالفه في الناس من كانا

ولعل هذه الخصيصة هي التي كانت وراء تلك الشهرة التي نالها، وطارت فتاويه بسببها شرقا وغربا. ولعلها أيضا كانت السبب أو من الأسباب في إساءة شيخه أبي القاسم السيوري الظن به. قال القاضي عياض: ((وكان السيوري يسيئ الرأي فيه كثير الطعن عليه)).⁽¹⁾

ولم يكن يسيئ الرأي فيه لسوء أخلاقه لأن كل من ترجم له إلا وذكر حسن خلقه وكمال أدبه. ولعل بعض المخالفات لشيخه في بعض الفتاوى حين يفتي بخلاف ما أفتى به شيخه، من الأسباب في إساءة الظن به والله أعلم.

وعلى كل فقد احتفظت لنا:

- فتاوى البرزلي (2) (3).

- وفتاوى الونشريسي (4) (5)

بكم هائل من فتاوى الإمام أبي الحسن اللخمي.

ومن خلال مطالعتي للكتابين لاحظت أن فتاواه قد طرقت عدة أبواب فقهية خاصة منها جانب المعاملات.

وتتميز هذه الفتاوى بـ:

- ارتباطها بمختلف مناحي الحياة. - اشتمالها على التوجيه والتعليل وعلى سبب اختيار القول المفتى به مع

عنايته بالأدلة. - إعلانه الصريح بمخالفته لأساطين المذهب، وهي جرأة وصراحة وشجاعة نادرة.

خاتمة البحث :

1 - يرى الشيخ محمد محفوظ، في كتابه تراجم المؤلفين أن (السيوري نوعا ما استراب من اللخمي الذي اشتهر إذ ذاك بفتاويه، وأنكر ميله إلى الخروج أحيانا من مذهب الأشعري، وكلام الأصوليين ..).

2 - أبو القاسم أحمد بن محمد القيرواني الشهير بالبرزلي من أعلام المالكية فقيه تونس أحد الأئمة في المذهب له جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام توفي سنة 844 هـ شجرة النور 245 الفكر السامي (256/2)

3 - الموسوم بـ : جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام

4 - أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني ثم الفاسي حامل لواء المذهب المالكي بالديار الإفريقية في وقته له: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك توفي سنة 914 هـ

نيل الابتهاج 87 شجرة النور 274

5 - الموسوم بـ: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب.

إنّ هذه الرحلة الممتعة والقصيرة، التي عشتها مع الإمام أبي الحسن اللخمي، أبرزت لي عدة جوانب من شخصية هذا العلم الجليل، أذكر منها:

- تحرره من التعصب المذهبي وتجرده للدليل، فهو حريص على الأخذ بما يؤيده الدليل من الكتاب و السنة والقياس ولو أدى ذلك إلى مخالفة الإمام مالك أو أحد كبار تلاميذه لا عن أغراض دنيئة من حب الشهرة والتطاول على العلماء.

- انفراده بطريقة خاصة في خدمة المذهب المالكي وهي الطريقة النقدية كما سماها العلامة الفاضل بن عاشور، والتي تجمع بين الطريقة العراقية والطريقة القروية.

- استعماله الواسع للأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكذا الأدلة التي انفرد بها المالكية عن غيرهم كعمل أهل المدينة وسد الذرائع والعرف... وهذا ينبئ عن تمكنه من هذا العلم والذي يخول له تبوء رتبة الاجتهاد في المذهب المالكي (الاجتهاد المقيد)، فهو ممن يؤصل ويخرج ويفرع ويوجه ويعلل ويقيس وينظر ويصحح ويضعف وينتقد، فقد استوعب فروع المذهب وأصوله، ومن نظر في كتابه "التبصرة" جزم بذلك .

- أنّ ما وُسم به من تمزيقه للمذهب المالكي وخروجه عنه هي دعوى غير قائمة على أسس سليمة، بقدر ما هي دعوة إلى التنفير منه، وترك آرائه واختياراته، ثم لم تلبث هذه الدعوى أن تلاشت وضعفت أمام اعتماد أئمة المذهب المالكي المبرزين المتأخرين وترجيحهم لبعض اختياراته وآرائه الفقهية، فقل أن تجد مؤلفا في فروع المالكية من المتأخرين إلا وقد نقل عنه.

- أن كتابه التبصرة ثروة فقهية هامة، وذخيرة من ذخائر المذهب المالكي، حوى في طياته آراء المتقدمين ونقل عن كتبهم التي لم نسمع إلا باسمها فحفظ لنا بذلك تراث أئمة المذهب المالكي. لذا فإنّ كتابه يحتاج إلى دراسة وتحقيق. لتعمر به مكتبة المذهب المالكي، ويفتح لنا آفاق الاجتهاد، فقد قال رحمه الله: (لا خلاف عندنا في مسائل الفروع أنّ القول فيها بالاجتهاد والقياس واجب، فإذا كان ذلك وكان إهمال كتبهم كُتِبَها وبيعها يؤدي إلى التقصير في الاجتهاد وألا يوضع مواضعه (فإنّ كتبها وبيعها واجب) لأنّ معرفة أقوال المتقدمين والترجيح بين أقاويلهم قوة وزيادة في وضع الاجتهاد مواضعه) (1) .

ولي في هذا المقام مقال آخر سوف ينشر قريبا إن شاء الله بعنوان "كتاب: التبصرة بين كتب الفقه المالكي" هذه أهم النتائج الذي وقفت عليها وقد حاولت جاهدا أن أعطي البحث حقه وأن أشبع القول فيه، فإن أصبت فمن الله وحده وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان.

{وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا اله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك}

¹ - التبصرة م ب (ق 239/ و أ)، وما بين قوسين زيادة يقتضيها السياق.

الإيقاع اللغوي في الأجناس النثرية و الكلام المرسل - فن الخطابة و المقامة و آيات القرآن الكريم نماذج تطبيقية

الأستاذة: راضية واكي

جامعة الجلفة

مدخل: الإيقاع الأدبي

الإيقاع اللغوي اللفظي مصطلح أدبي فني له حدوده وقوانينه في الشعر والنثر معاً فإنه ينطلق من مفهومه الاصطلاحي العام وهو التنظيم و الانتظام ليمارس مثل هذا الدور في سياق المستويات اللغوية ، إذ يناط به تنظيمها ليسهل أداء الوظائف المبتغاة من استخدامها . ولأنّ الأدب جزء من هذه اللغة، فإنه يعد لغة فوق اللغة، بمعنى أنه يُوظّف اللغة جمالياً (فنياً) في مفارقة واضحة للمستوى المعياري لهذه اللغة، فيما سمي حديثاً بالشعرية التي " هي إعادة تنظيم للغة العادية " ¹. و يتمّ هذا التنظيم من خلال مستويات عدّة أهمها المستوى الصوتي للغة، والذي يقوم بهذا الدور التنظيمي هو الإيقاع كمقياس لأنّه الميزان الحاكم لهذه العملية. فالإيقاع هو الميزان، والميزان هو الإيقاع، والعلاقة بينهما كعلاقة العين و البصر، وإذا أسندنا إلى الإيقاع وظيفة ما فإنه يصبح ميزاناً ضابطاً لهذه الوظيفة ¹.

و غالباً ما تكون الوظيفة المنوط بالإيقاع تنظيمها هي تحقيق (الشعرية) من خلال تشكيل العناصر اللغوية تقنياً، وشكلياً. وهذا ما عُرفَ في العصر الحديث عند جاكبسون بـ(نحو الشعر) ¹، فلا توجد كلمة في السياق الشعري منفصلة عن موسيقاها أو إيقاعها وذلك لأنها ليست مجرد كلمة ، بل هي مجموعة من التراكبات النصية على مستوى النص كله . ولذا فإن الكلمة تكون حاملة لخصائص هذه المستويات النصية ، ومثلة لها بما تحمله من خصائص ¹.

إذن الإيقاع " موجود في النثر و الشعر ، لأنّه يتولد عن رجوع ظاهرة صوتية أو ترددها على مسافات زمنية متساوية أو متجاوبة أو متقابلة " ¹، و لقد توسّعت النظريات النقدية المعاصرة في دراسته " لتصل به إلى مستوى أشمل من إيقاع الدور أو التكرار (الوزني)، و تسمح لنا بدراسة الإيقاع الشعري و النثري معاً، لأنّها ترى أنّ الإيقاع شديد الصلة بالنغم " ¹ الصوتي، و هذا ما يسمح بالعديد من الأجناس الأدبية التي تتميز بتوقعات صوتية مبنية على تلوينات البديع بالدخول في زمرة الإيقاع الأدبي.

سنركز في هذا البحث على الإيقاع في النثر و في القرآن الكريم لأنه يجمع بين مزايا النثر و الشعر جميعا؛ فقد أعفى نفسه من قيود القافية المتماثلة و صرامة الوزن الموحد، و التفعيلات التامة، و اختار لنفسه نسقا في الإيقاع شبيها بما يعرف في " النثر الفني " و هو إيقاع " الفاصلة القرآنية " وما فيها من خصائص صوتية نغمية تقوم على التماثل في عدد الكلمات و في صيغها و في أجراس حروفها.

أولا: الإيقاع في النثر الفني

لقد أضفى العرب القدماء على نثرهم من عناصر الإيقاع ما قرّبه إلى الشعر، و لشدة ولعهم بالإيقاع و إدراكهم لقيمتة الجمالية و التعبيرية لم يكتفوا باستعماله في صياغة الشعر، بل زيّنوا به كثيرا من أصناف كلامهم المنشور وأكثروا فيه من التوازن و التناسب و الازدواج و السجع و غير ذلك من المحسنات التي يمكن اعتبارها من الإيقاع الذي يتشكّل فيما عُرف بالنثر الفني من الاعتماد " على التناسب بين الجمل المتتابعة، بحيث تصبح متساوية في الطول أو القصر، ثم توافق هذه الجمل في عدد ألفاظها، أو عدد حروفها على أن يكون هناك تناسب و توافق أيضا بين المقاطع الممدودة و المقصورة، و أن يتحقق التشابه بين المقاطع بوجه عام " ¹، يقول ابن سينا: " و للعرب أحكام أخرى في جعل النثر قريبا من النظم، و هو خمسة أحوال:

أحدها: معادلة ما بين مصاريع الفصول بالطول و القصر

و الثاني: معادلة ما بينهما في عدد الألفاظ المفردة

و الثالث: معادلة ما بين الألفاظ و الحروف، حتى يكون مثلا، إذا قال: بلاء جسيم، قال بعده

و عطاء عظيم، لا عرف عظيم

و الرابع: أن يناسب بين المقاطع الممدودة و المقصورة، حتى إذا قال: بلاء جسيم قال بعده

مثلا: نوال عظيم، و لم يقل موهب عظيم، و إن كانت الحروف متساوية العدد.

و الخامس: أن يجعل المقاطع متشابهة، فيقال: بلاء جسيم، ثم لا يقال منيخ عظيم، بل يقال:

مناخ عظيم، حتى يكون المقطعان الممدودان يمتدان نحو هيئة واحدة، و هو إتباع الفتحة " ¹، و تكاد

هذه الأشكال تمثل أطرا عامة للإيقاع في النثر، الذي يشتمل على فنّ الخطابة، و الأمثال و الحكم،

و المقامات، و أسجاع الكهان.

و من الذين اشتهروا في الأدب العربي القديم بالنثر الفني و الفواصل المسجوعة و المقفاة و هم
كثير: الكهنة، الخطباء، كتاب الديوان، الجاحظ، أبو الفرج الأصبهاني، أبو العلاء المعري، الطبري،
أبو حامد الغزالي..

نموذج لخطب من أسجاع الكهان :

إنّ النثر الفني الإيقاعي يخضع لقوانين درسها بعض الفلاسفة العرب القدماء¹ عندما عالجوا
النثر الخطابي الذي اعتبروه أضرب في الإقناع، و اعتبروا الشعر أضرب في التخييل، لكن رغم ذلك هو
يأخذ من لغة الشعر ما يعينه على تحقيق الإقناع، فينتفع نفعا يسيرا من الوزن باستعمال الفواصل و
المصاريح الموقعة المقفاة التي تعتبر أهم أداة لوصل المعاني، و لفت انتباه المتلقي، سنأخذ على ذلك
أمثلة تطبيقية لمقاطع من خطب الكهان و أسجاعهم و سنكتبها بالطريقة السطرية حتى نلاحظ مدى
تشابههما بالقصائد المعاصرة في الموازنات الصوتية:

* الأولى ل (شق بن صعب) و هو من أحناف أهل الفترة، يصف فيها يوم القيامة حيث يقول:
" يوم تجزى فيه الولايات ،

يدعى فيه من السماء بدعوات ،

يسمع منها الأحياء والأموات ،

ويجمع فيه الناس للميقات ،

يكون فيه لمن اتقى الفوز والخيرات " ¹ .

* الثانية خطبة للأكثم بن صيفي و هو من الأحناف أيضا:

" الصدق منجاة،

و الكذب مهواة،

و الشرّ لجاجة،

و الحزم مركب صعب،

و العجز مركب وطيء.

العجز مفتاح الفقر،

و خير الأمور الصبر.

حسن الظنّ ورطة،

و سوء الظنّ عصمة" ¹.

* و المقطع الثالث حكم قضائي للكاهن الخزاعي يقسم فيه بالقمر و الكوكب و الغمام ، و لقد ذكروا أن أمية بن عبد شمس، وكان حسد عمه هاشماً على ماله، فدعا هاشماً إلى المنافرة فرضي هذا الأخير مكرهاً على أن يتحاكما إلى الكاهن الخزاعي . و كان ذلك ، فغلب الكاهن هاشماً على أمية ، مصدراً قراره سجعاً يقول:

" والقمر الباهر ،

والكوكب الزاهر،

والغمام الماطر، وما بالجو من طائر ،

وما اهتدى بعلم مسافر ،

من منجد وغائر ،

قد سبق هاشم أمية إلى المفاخر."

أما هاشم فأخذ إبل أمية فنحرها وأطعمها من حضره، و أمّا أمية فخرج إلى بلاد الشام فأقام بها عشر سنين تنفيذاً لحكم الكاهن¹.

تتجلى أطر الإيقاع في هذه المقاطع في وسائل أساسية¹ هي:

1- انتظام أصوات الكلمات داخل تقاسيم متعددة متتابعة للكلام على نحو ملذّ ممثلة في السجع يحدث نوعاً من التجاوبات الصوتية في (الولايات/ دعوات/ الأموات/ للميقات/ الخيرات)، (تجزى/ يدعى)، (يسمع/ يجمع)، (الأحياء/ السماء) في الخطبة الأولى، و(منجاة/ مهواة)، (الفقر/ الصبر) في الخطبة الثانية، (الباهر/ الزاهر/ الماطر/ طائر/ مسافر/ غائر/ المفاخر) في الخطبة الثالثة، التكرير (فيه) في الخطبة الأولى، (مركب/ الظن) في الخطبة الثانية، التجنيس (الباهر/ الزاهر)، (الماطر/ طائر)، (طائر/ غائر) في الخطبة الثالثة، المعطوفات (الصدق/ منجاة و الكذب مهواة) (حسن الظن.. و سوء الظن..) في الخطبة الثانية، (و القمر الباهر/ و الكوكب الزاهر/ و الغمام الماطر).

2- يجب أن يكون الكلام المكرر الموزن صرفياً مختلفاً في المفهوم معني لأنّه أهم وسيلة في تثبيت الكلام و تذكره مثل (الباهر/ الزاهر/ الماطر/ طائر/ غائر)، (مسافر/ المفاخر) في الخطبة الثالثة.

3- أن يكون الكلام الشري مقسماً لجمل معطوفة لكل منها نهاية محددة، مع تناسب في الطول و القصر، و توافق في حروفها، و تشابه في حركاتها و سكناتها، و طريقة

صياغتها صرفيا و تركيبها نحويا(الصدق منجاة/ و الكذب مهواة/ و الشرّ لاجاة)(العجز مفتاح الفقر/ و خير الأمور الصبر) في الخطبة الثانية، و الأسطر الأولى في الخطبة الثالثة.

4- التنعيم في القول الخطابي و هو مرتبط بعملية الأداء الشفهي من حيث تفاوت درجة صوت الخطيب من حيث الحدة و الثقل و العلو و الانخفاض، و يحقق هذا التلوين الصوتي موسيقى مناسبة للانفعالات النفسية و الأخلاق (مثل النداء و التوكيد و الاستثناء و التعجب و الاستفهام).

نموذج من المقامة الحلوانية للحريري:

و سنكتبها بالطريقة السطرية أيضا حتى نظهر التشابه مع الشعر التفعيلة خصوصا؛ لأنّ المقطع هنا لا يقوم على الموازنات الصوتية فقط بل هو مقطع موزون:

(حدثنا المخبر بهذه الحكاية :

فلما رأيتُ تلهّب جذوته،

و تألق جلوته،

أمعنت النظر في توّثمه،

و سرّحت النظر في ميسمه،

فإذا هو شيخنا السروجي،

و قد أقمر ليله الدّجوجي،

فهنّأت نفسي بمورده،

وابتدرت استلام يده)¹.

من الذين درسوا الإيقاع المسجوع في المقامات الروائي التونسي محمود المسعدي في رسالة للدكتوراه في الخمسينات باللغة الفرنسية بعنوان " بحث في إيقاع السجع في العربية " (Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe) و هي لافتة للنظر في المقترحات و المقاربات الإجرائية¹؛ خاصة في دراستها لقانون القافية في السجع، و اختزلها في ثلاثة وظائف(مهمة جدّاً في الشعر الحر)، وهي:

1- وسم نهاية تجمع إيقاعي؛ أي تحديد نهاية الوحدة الكلامية دلاليا، ففي الكلام

المسجوع ومنه الشعر الحر الفاصلة الإيقاعية هي التي تحدّد لنا متى نواصل الإنشاد و متى

نتوقف، ففي المثال السابق السطر الأول و الثاني وحدة كلامية متساوقة دلاليا و الرابط هو التقفية المسجوعة¹ (جذوته../مورده)،(السّروجي/ الدّجوجي) .

2- اعتبار القافية المتشابهة مقياس لإبراز الزمنية التي تميز وحدة كلامية، على منوالها نقيس التجمعات الإيقاعية المقفاة، و نقارن بينها وزنيا¹.

3- التجمعات القافية تؤشر إلى وحدة دلالية سواء أقامت على الترادف أم التفصيل أم التفرع و التنويع أم التناوب، فهي أول علامة على وجود ترابط دلالي بين وحدات دلالية تنتهي إلى معنى مشترك، و هذا مهم في الشعر المعاصر، لأنّ التحول على مستوى القوافي معناه تحوّل في مستوى المعنى¹.

و مما تفتن إليه الدكتور المسعدي هو اعتباره البناء الاشتقاقي الصرفي بمثابة الرحم الإيقاعي ، فهناك توزيع متساو و متناظر للصيغ الصرفية المتماثلة (تلّهّب/تألّق/توسّمه/ميسمه)، (جلوته/جذوته)، (رأيت/سرّحت/هناّت/ابتدرت) فيبدو أنّ اختيار الصرفي لبناء الكلمات لا يمكن تجاوزه إيقاعيا في نظم¹ المقامات و حتّى الشعر.

إضافة إلى القافية و الوزن الصرفي درس المسعدي التوازي على مستوى بناء المركبات الإسنادية، و أظهر أهميته في بناء إيقاع النص و توليده لتجاوبات إيقاعية؛ فنلاحظ أنّ الوحدات الكلامية المقفاة تبنى عادة بنفس التركيب الإسنادي كما هو وارد في السطرين (2/1)،(4/3)،(6/5) من النموذج السابق¹

ثانيا: الإيقاع القرآني (الفاصلة القرآنية)

القرآن الكريم يمتاز في كل سورة منه وآية ، وفي كل مقطع منه وفقرة ، وفي كل مشهد فيه وقصة ، وفي كل مطلع منه وختام بأسلوب إيقاعي فني¹. فالعربية لغة موسيقية ، والقرآن الكريم يسير على سنن العربية وأساليبها في التعبير فتميز أسلوبه بالإعجاز الصوتي والجرس اللافت للنظر . و الإيقاع في القرآن الكريم ليس غاية في حدّ ذاته و إنّما وسيلة فهو صورة للتناسق الفني، ومظهر من مظاهر تصوير معانيه، و أداة للتشخيص و الإيحاء، وآية من آيات الإعجاز التي تتجلى في أسلوبه المؤثر و المتميز. ويحوي القرآن الكريم إيقاعاً موسيقياً متعدد الأنواع ليؤدي وظائف جمالية متعددة إذ " إن الأثر الممتع للإيقاع ثلاثي : عقلي و جمالي ونفسي؛ أما العقلي فلتأكيد المستمر أنّ هناك نظاماً ودقة وهدفاً في العمل . وأما الجمالي فلأنه يخلق جواً من حالة التأمل الخيالي الذي

يضيف نوعاً من الوجود الممتلئ في حالة شبه واعية على الموضوع كله . وأما النفسي فإن حياتنا إيقاعية (فطرة): المشي والنوم والشهيق والزفير وانقباض القلب وانبساطه " ¹ .

لقد جمع النسق القرآني بين مزايا الشعر والنثر - مثله مثل الكثير من الشعر المعاصر الذي نظن أنه قد أخذ عنه هذه الخصيصة - ، و لعلنا لا نخطئ إن رددنا سحر هذا النغم و إعجازه إلى الجمع بين هذه المزايا جميعاً . يقول سيد قطب : " النسق القرآني قد جمع بين مزايا الشعر والنثر جميعاً ، فقد أعفى التعبير من قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة ، فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة ، و أخذ في الوقت ذاته من خصائص الشعر ؛ الموسيقى الداخلية ، والفواصل المتقاربة في الوزن التي تغني عن التفاعيل ، والتقفية التي تغني عن القوافي ، وضم ذلك إلى الخصائص التي ذكرنا فجمع النثر والنظم جميعاً " ¹ .

فالموسيقى القرآنية إشعاع للنظم الخاص في كل موضع، وتابعة لقصر الفواصل و طولها. كما أنها تابعة لانسجام الحروف في الكلمة المفردة، ولانسجام الألفاظ في الفاصلة الواحدة ¹ . فالعطاء الموسيقي في القرآن الكريم يأتي من اللغة إذ إنّ الموسيقى فيه لا تنبع من وزن شعري كالذي عرفناه في تفعيلات الشعر العربي ، ولكنها تنبع من اللغة نفسها ، وهي ائتلاف الأصوات في اللفظة الواحدة ، وفي سياق الألفاظ وتناسقها وتناغمها وأدائها للمعنى ودلالاتها عليه .

و لا شك أنّ الانتظام في الإيقاع النثري قابل للتحقق دون موازين الخليل، و أكبر دليل على ذلك النصّ القرآني . و لتأمل سور القرآن - مع تحفظ لبعض السور القصار التي لها فواصل موزونة - حتى نلاحظ أنّ الانتظام هنا لا يتمثل في تكرار ظواهر صوتية معينة على مسافات زمنية معينة بقدر ما يتمثل في انتظام، و تزايد في النفس و زخم و تنوّع في أجراس الأصوات .

إنّ منابع الإيقاع القرآني / الإعجاز الصوتي يمكن ردها إلى ما يأتي ¹ :

1- الموسيقى النابعة من تآلف أصوات الحروف في اللفظة الواحدة ، كما لا يخفى أنّ الأصوات متفاوتة في الجرس يقرع بعضها بعضاً حين تجتمع في اللفظ ، فينتج عن تقارعها المتناغم لغة موسيقية جميلة .

2- الموسيقى النابعة من تآلف الكلمات حين تنتظم في الترتيب جملاً و فقرات ؛ فالألفاظ المفردة تفرع الألفاظ المفردة المجاورة لها سابقاً ولاحقاً ، وينجم عن تقارعها المتناسق لغة موسيقية جميلة ¹ .

كما أن التلاؤم يكون في الكلام بتناسق النظم وتناسب الفقرات¹ . وليست آيات القرآن الكريم موزونة حسب قواعد السجع ، ولا يمكن أن نسمي ما فيه من جرس وإيقاع سجعاً ، لأن هذا الاسم مأخوذ من مصدر بشري هو سجع الكهان ، وسجعات القرآن توضع تحت اسم فاصلة؛ " تقع الفاصلة عند الاستراحة بالخطاب لتحسين الكلام، و تسمى فواصل لأنه يُفصل عندها الكلام"¹.

إعجاز النغم القرآني :

اتفق جميع العلماء قديماً و حديثاً على أنّ الإيقاع القرآني جزء من إعجاز القرآن الكريم، فموسيقاه لا تخرج عن كونها موسيقى لغوية هدفها هز مشاعر النفس وإذكاء الروح حتى تستجيب لأمر الله وتنقاد لشرعه.¹

ونحن عند قراءتنا للقرآن قراءة سليمة ندرك أنّه يمتاز بأسلوب إيقاعي ينبعث منه نغم ساحر يهر الألباب، ويسترق الأسماع، ويستولي على الأحاسيس و المشاعر. وأن هذا النغم يبرز بروزاً واضحاً في السور القصار والفواصل السريعة، و مواضع التصوير والتشخيص بصفة عامة ، و يتوارى قليلاً أو كثيراً في السور الطوال ، و لكنّه يظل دوماً ملاحظاً في بناء النظم القرآني .

كما أنّ هذا النغم القرآني ليبدو في قمة السحر والتأثير في مقام الدعاء- الذي ستنخذه نموذجاً للإيقاع القرآني- ، إذ الدعاء مخ عبادة المؤمن، بطبيعته ضرب من النشيد الصاعد إلى الله الذي هو أقرب من جبل الوريد؛ فلا يخلو وقعه في نفس المبتهل إلا إذا كانت ألفاظه جميلة منتقاة ، و جملة متناسقة متعانقة ، و فواصله متساوية ذات إيقاع موسيقي متزن .

والقرآن الكريم لم ينطق عن لسان النبيين والصديقين والصالحين إلا بأحلى الدعاء نغماً، و أروع سحراً وبياناً. كما أنّ النغم الصاعد من القرآن خلال الدعاء يثير بكل لفظة صورةً ، و ينشئ في كل لحن مرتعاً للخيال فسيحاً. فتصور مثلاً ونحن نرتل دعاء سيدنا زكريا ﴿عليه السلام﴾ شيخاً جليلاً مهيباً على كل لفظة ينطق بها مسحة من رهبة، وشعاع من نور، و تتمثل هذا الشيخ الجليل — على وقاره — متأجج العاطفة ، متهدج الصوت ، طويل النفس صبراً ، ما تبرح أصداً كلماته تتجاوب في أعماق شديدة التأثير، بل إنّ زكريا ﴿عليه السلام﴾ في دعائه ليحرك القلوب المتحجرة بتعبيره الصادق عن حزنه وأساه خوفاً من انقطاع عقبه بعد كفالاته لمريم و إحساسه بطعم

الأبوة ، و ها هو قائم يصلي في المحراب لا ينئى ينادي اسم ربه نداء خفياً ، ويكرر اسم (ربه) بكرة وعشياً ، ويقول في لوعة الإنسان المحروم ، وفي إيمان الصديق الصفي في هذه الآيات من سورة مريم : (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيحاً ﴿١﴾ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً ﴿٢﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴿٣﴾)¹.

إنّ البيان لا يرقى هنا إلى وصف العذوبة التي تنتهي في فاصلة كل آية بياؤها المشددة وتنويناها المحول عند الوقف ألفا لينة كأنها في الشعر ألف الإطلاق . فهذه الألف اللينة المرخية المناسبة تناسقت بها كلمات (شقياً) و (ولياً) و (رضىاً) مع عبد الله زكريا ينادي ربه نداء خفياً ، ولقد استشعرنا هذا الجو الغنائي ونحن نتصور نبياً يبتهل وحده في خلواته مع الله ، وكدنا نصغي إلى ألحانه الخفية تتصاعد في السماء، و نرى أنوار الاستجابة تتغشاه.

ولو تصورنا جماعة من الصالحين الأخيار مختلفي الأعمار، وهم يشتركون ذكرانا وإناثاً، شباناً وشيوخاً بأصوات رخيمة متناسقة تصعد معاً وتبسط معاً ، وهي تجأر إلى الله باكية تبغي وجهه و تحشاه، و تنشده هذا النشيد الفخم الجليل في آيات من سورة آل عمران : (...رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٢﴾ رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿٣﴾ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿٤﴾)¹. ففي تكرار عبارة (ربنا) ما يلين القلب ، ويبعث فيه نداوة الإيمان ، وفي الوقوف بالسكون على الراء المسبوقة بالألف اللينة ما يعين على الترخيم والترنم .

و لئن كان في موقف الدعاءين هذين نداوة ولين ، ففي بعض مواقف الدعاء القرآني الأخرى صخب ناتج عن ظلم رهيب؛ ها هو ذا نوح ﴿عليه السلام﴾ يدأب ليلاً و نهاراً على دعوة قومه إلى الحق، ويصر على نصحهم سراً وعلانية السنين الطوال ، وهم يصرون على أن يكونوا كُفَّاراً، و يفرون من الهدى فراراً ، ولا يزدادون إلا ضلالاً واستكباراً ، فما كان من نوح، و قد أيس منهم ، إلا أن يملكه الغيظ و يمتلئ فمه بالدعوات الثائرة الغضبي تنطلق في الوجود مديدة مجلجلة ، بموسيقاها الرهيبة ، وإيقاعها العنيف ، وما تتخيل إلا و سرعة الاستجابة، فالسماء متجهمه عابسة والأرض مهتزة مزلزلة ، والبحار هائجة مائجة ، و الهلاك قادم لا محالة

(وقال نوح رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا)¹.

أما الحناجر الكظيمة المكبوتة التي يتركها القرآن في بعض مشاهدته تطلق أصواتها الحبيسة . بكل كربها وضيقها وَجَّتْهَا وحشرجتها فهي حناجر الكافرين النادمين يوم الحساب العسير ، فيتحسرون ويحاولون التنفيس عن كربهم ببعض الأصوات المتقطعة المتهدجة ، كأنهم بها يتخففون من أثقال أوزارهم، يدعون ربهم دعاء التائبين النادمين يوم لا ينفع الندم ويقولون في سورة الأحزاب : (وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَا رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا)¹.

إنّ الموسيقى الداخلية لتنبعث في القرآن الكريم حتى من اللفظة المفردة في كل آية من آياته، فتكاد تستقل . بجرسها و نغمها . بتصوير لوحة كاملة فيها اللون زاهياً أو شاحباً، وفيها الظل شقيقاً أو كثيفاً. أرايت لونا أزهي من نضرة الوجوه السعيدة الناضرة إلى الله ، ولونا أشد تجهماً من سواد الوجوه الشقية الكالحة الباسرة في قوله تعالى في سورة القيامة : (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ تَطْلُ بَهَا فَاقِرَةٌ)¹. لقد استقل الإيقاع في لوحة السعداء بالتوازي بين لفظي (ناضرة) و (ناضرة) فيهما تصوير أزهي لون وأبهاء، كما استقل في لوحة الأشقياء بالتوازي بين لفظي (باسرة) و (فاقرة) في رسم أمقت لون و أنكاه .

التشكّل الإيقاعي (مصادر الإيقاع) في القرآن¹ :

سنحاول البحث في حقيقة الإيقاع القرآني/ الإعجاز الصوتي للقرآن و سننطلق من مقولة مفادها: الإيقاع القرآني ذو هدف ديني من جانبين : جانب الحافظ وجانب المستمع ؛ فالأول يساعده على حفظ القرآن وتذكره وتلاوته ، والثاني يجعله ينفع له ويتأثر به . ولعلنا نلمح أن إدراك الطفل لنغم الكلام وجرسه يسبق إدراكه لمعناه وأخيلته ، كما أن الإنسان لديه ميل غريزي أو استعداد فكري لالتقاط وتذكر جملة من المقاطع الصوتية المنغمة والمتردة أكثر بكثير من استعداده لالتقاط بعض المقاطع العادية غير الموسقة من الكلام¹ ، وكل من شاهد حفظة القرآن من الأطفال خاصة الأعاجم يعرف أنهم يجدون سهولة واضحة في حفظه وتذكره دون أدنى فهم لعباراته.

أحياناً قد نتساءل : ما مصدر الإيقاع في القرآن ؟ وإلام يرجع ؟ أو يرجع إلى الآيات بما فيها من قيم موسيقية ؟ أم يرجع إلى التنغيم بما فيه من قيم إنشائية أدائية ، أم يرجع إلى إحساس السامع بسحره الخفي و تأثيره في النفس ؟ وبكلمات أخرى هل يعود الإيقاع في القرآن إلى النص ، أو إلى المقرئ (التالي) ، أو إلى المتلقي (السامع) ؟ ولتناقش المصادر الثلاثة -لأننا نرى أنها نفسها مصادر الإيقاع في الشعر-.

أولاً : مصدر النص :

إيقاع القرآن ينشئ تدرجات صوتية مختلفة ، وكيفيات نغمية تتراوح بين الانتظام والتناسب ، وبين التوازن والتقابل ، تبعاً للفكرة أو للموضوع ، وللموقف أو للمعنى الذي يريد أن يعبر عنه أو يوصله .

ينبع الإيقاع في النص القرآني من اندماج عنصرين هما :

1 - انسجام في الترددات الصوتية للكلمات و العبارات داخل الآيات القرآنية.

2- الفاصلة القرآنية و تحديد مواقع الوقف.

ولعل التطبيق الإيقاعي على أحد السور القرآنية يكون مفتاحاً لتبيان التقرير التفصيلي لأنواع الإيقاع الصوتي للقرآن الكريم في الدراسات التي تروم البحث في الإعجاز البياني/ الصوتي للقرآن الكريم، و ليس هذا مناط بحثنا.

لقد ذكر العلماء الشرعيون أنه لا ضير في التصريح بورود الكثير من المقاطع الموزونة وتردد القوافي في مواقع الوقف في الفاصلات القرآنية، لكنهم اتفقوا " أنه ما وقع في القرآن من آيات موزونة أو مقفاة لم يكن عن عمد أو قصد، وإنما هو الكلام العربي الموسيقي في أكثر نواحيه، و قد يقع كلام الناس موزوناً دون إرادة الوزن "1. و قد أدرج د. إبراهيم أنيس في كتابه " موسيقى الشعر " شواهد لأوزان عروضية من الطويل و الكامل و البسيط و الوافر و الخفيف و الرمل و المتقارب و السريع و المنسرح و المديد و المتدارك و الرجز و مخّلع البسيط و المهجز و المجث و مجزوء الرمل مطبقة على آيات من القرآن الكريم¹.

ثانياً: المصدر المقرئ (المجوّد) - التنغيم :

نميز تلاوة القرآن من تنغيمه ، فالتلاوة بطرائقها الثلاث : الترتيل والتدوير والحدرد علم شرعي يتناول الحروف في مخارجها وصفاتها ، وهو علم قديم له أصوله وقواعده و فيه كتب عديدة، ولعل القرآن من هذه الجهة هو الحافظ الوحيد الذي حفظ العربية وطريقة نطق حروفها، ومن يستمع إلى المصحف مرتلا وفق أي قراءة من القراءات يستطيع أن يتمثل أحكام النطق ومواقع الوقف في لغتنا العربية¹ .

أما التنغيم أو التجويد فهو فن المقرئ الخاص، وكيفية أدائه للقرآن، مظهر من مظاهر الإبداع، أو محاولة من المرتل لإظهار براعته، علاوة على تعميق أثر النص الذي يقرؤه في نفوس سامعيه، وبهذه الدلالة يكون له جذر موسيقي، فهو والغناء صنوان يلتقيان في الأصل الإيقاعي وفي الجذر اللغوي ثم يفترقان أو يختلفان¹ .

لقد أشار الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن إلى أنّ من أراد " أن يقرأ القرآن بكمال الترتيل فليقرأه على منازله، فإن كان يقرأ تحديدا لفظ به لفظ المتهدد، و إن كان يقرأ لفظ تعظيم لفظ به على التعظيم"¹ كما أشار إلى أنّ تناسب القراءة الوعد و موضع التخويف و الأمر و النهي و الاستمالة و الاستعطاف و الإغضاب و الترغيب و التهيب¹ و منه لا يمكن قراءة القرآن بنغمة واحدة و لا بلحن واحد.

نجد في القرآن الكريم أمراً إلهياً للرسول ﷺ بترتيل القرآن (أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً) ¹؛ و أمراً آخر بقراءته على مكث (وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) ¹ و هذا ما أدى إلى ظهور علم القراءات و علم تجويد ؛ أي أداء القرآن بنغمية أثناء قراءته وفق أداءات موسيقية و آداب صوتية خاصة مقترنة بثلاث مصطلحات مهمة في علم القراءات القرآنية هي (التلاوة)، و(التجويد)، و(الترتيل)¹.

1. التلاوة: فهي القراءة المتأنية، بترسل، و تحقق و تبين، و تمهل في الأداء، يتحقق ذلك بإقامة الحروف، و بيان الحركات و تحقيقهما، و التمكن منهما في النطق من غير مبالغة و لا تكلف، و لا تطلق التلاوة إلا على القرآن الكريم.

2. التجويد: و معناه انتهاء الغاية في التصحيح، و بلوغ النهاية في التحسين، و هو حلية التلاوة، و زينة الأداء و القراءة القرآنية، و يتحقق ذلك بتحسين التلاوة عن طرق إعطاء الحروف

حقّها من المخارج و الصفات الذاتية مع الصفات المكتسبة العارضة كالإظهار و الإدغام و التفخيم و التزيق و غير ذلك.

3. الترتيل: حسن البيان و تنضيد الكلام مع حسن الصوت و التحزّن بالقراءة، و معرفة الوقوف، بتفسير الحروف و تقطيع القراءة؛ أي قراءة القرآن على مكث، و تمهل و على رسلٍ، لأنّ الترتيل يكون للتدبّر و التفكّر و الاستنباط¹.

لقد اعتنت كتب التجويد و القراءات بأصول الأداء، " فأوفت الطول و الوقف و الإيقاع حقّها من العناية و الدرس " ¹ ، و اعتمدت على معطيات علم الموسيقى و نتائجه من حيث أنّ " علم الأصوات و الحروف له تعلق و مشاركة للموسيقى لما فيه من صنعة الأصوات و النغم " ¹ ، و أكبر دليل على ذلك أنّ الكثير من الآراء النحوية المستمدة من القراءات القرآنية مأخوذة من صناعة الموسيقى كقول النحاة : " الحركات أنواع صاعد عال و منحدر سافل، و متوسط بينهما " ¹.

ثالثاً : مصدر المتلقي :

كما علمنا فإن الإيقاع يحدث بالإفادة من جرس الألفاظ و تناغم العبارات لإحداث التوافق الصوتي بين مجموعة من الحركات والسكنات لتأدية وظيفة سمعية والتأثير في المستمع. و يأتي الإيقاع في اختيار الكلمات من حيث كونها تعبّر عن قيمة التأثير الذي تحدثه وظيفة الكلمة في مدلولها الإيقاعي، فهو إحداث استجابة ذوقية تمتع الحواس وتثير الانفعالات. ¹ كما أنّ عدد الكلمات التي تكوّن الإيقاع بتركيباتها تعتمد تماماً على عدد الكلمات اللازمة لتوصيل المعنى في النثر .

لا شك أنّ في القرآن نوعاً من الموسيقى الخفيّة تلفظ فتأثر فينا، لكن كيف ندرك هذه الموسيقى، وهذا الإيقاع ؟ وهذا التساؤل يلحق به تساؤل آخر مكمل له هو : كيف نتلقى القرآن؟ فالدراسات النفسية والجمالية لعملية التلقي تثبت أنّ تركيب الأثر الفني لا يكون تاماً ولا كاملاً إلا إذا التقت في رحابه وتداخلت طاقتان الطاقة الكامنة في النص والطاقة المنبثقة عن التلقي¹.

والتقاء عالم النص وعالم المتلقي أمر ضروري لحياة النص، فللنص حياة تعج بالحركة و الامتداد بما يحمله من كلمات تعبيرية وصور فنية، وقيم موسيقية، وتركيبات بلاغية. أمّا عالم المتلقي فله حياة وخبرات جمالية وثقافية تتصف هي الأخرى بالحركة والتقابل و الامتداد. ومن خلال

عملية الإدراك تتصلح الحياتان، وتلتقي الطاقتان؛ الطاقة الكامنة في النص، والطاقة المنبثقة عن القارئ¹، ولن يكون التلقي كاملاً، ولن يدرك القرآن إدراكاً كاملاً، إلا إذا تداخل العلمان وتناغما. ومهما يكن على محلّ الخطاب القرآني أن يراعي أركاناً ثلاثة: "مخاطب يأخذ مبادرة الحديث، ومخاطب يكون له تأثير في اختيار المخاطب ألفاظه و تعابيره و أسلوبه، و ظروف جرت فيها عملية الخطاب..¹"

فالقرآن يملك قيمه الروحية والفنية الخاصة به، وهذه القيم لا تحضر إليه أو تفرض عليه، والمتلقي الذي يكابد قراءته وتدبره، ويعيش عالمه، ويحلله لا يجلب معه قيماً يتخيلها، أو لا يفترض في النص الذي بين يديه قيماً غير موجودة، إنه يكشف القيم الكامنة فيه. وفي حالة القرآن تبدو العلاقة بين النص وقارئه أقوى لأن الأمر يتعلق بالإيمان، و بتلاوته في العبادات، بتلك الحالة النفسية التي اشترط بعضهم وجودها لإدراك ما في الكتاب من جمال ومن أداء ومن إعجاز. وحين يعيش المتلقي عالم الإيقاع القرآني يجد نفسه في واحد من أربعة مواقف¹:

- 1- أن يشعر بالإيقاع وجوداً ونوعاً ويعلمه.
 - 2- ألا يلاحظ شيئاً اسمه إيقاع.
 - 3- أن يرى تناقضاً بين المعلومات التي يعرفها عن الإيقاع وهذا الذي يجده في النص.
 - 4- أن يحس الإيقاع ولكنه لا يستطيع أن يشرحه ويعلمه، أو يحدد مصدره.
- فالموقف الأول منطقي ومتماسك، والثاني يشير إلى أن الطاقة الكامنة أو المنبثقة معطلة كأن يكون المتلقي أعجمياً، والثالث يوظف هواه وإحساسه المغلوط لذلك حكمنا بفساد قواه المعرفية ولو جزئياً إذا أدّت به إلى تناقضات، أما الرابع فقد أغنانا عن التعليق عليه الخطابي حيث ذهب في رسالته عن إعجاز القرآن إلى أن "السبب قد يخفى و أثره في النفس واضح، وهذا لا يُقنع في باب العلم"¹؛ أي أنّ صاحبه من السواد الأعظم من العوام.

خاتمة:

في الأخير يمكننا اختزال مفهوم الإيقاع اللفظي- سواء كان نثراً أو شعراً- في توالي متحركات و سواكن ترتب ترتيباً معيناً تتألف منه المصاريح، و من ثمة فإنّ هناك تساويًا على المستوى الصوتي بين الحروف المتحركة و الحروف السواكن، و تساوي أجزاء الكلام¹ بما فيه

نهایات الفواصل و الوقفات، و بالتالي الإيقاع اللفظي يتضمن تناسباً في الحركات و السکنات، و تناسباً في أجزاء الكلام و تناسباً بين الكلام و الوقف يخص الشعر و النثر معاً¹. لذلك نقول: لقد ألهمت الفرضية الموسيقية الكمية المضبوطة رياضياً في الدراسات العروضية عن معاینة إيقاع النثر، فاختص الشعر بالوزن لينفصل عن النثر تماماً و يتكرس جنسه بعيداً عن أية مؤثرات. كما سُفِّهت كلّ محاولات البحث عما يميز الشعر عن النثر غير الموسيقى-رغم إثباتنا لورود الموسيقى و الإيقاع في النثر!- فأبي بحث لا يعد مجدياً ما دام يلتبس حججه خارج الاشتراك الأولي و الأساسي: الموسيقى بمفهومها المستقر والمستنبط من تجارب شعرية قديمة محددة الزمن والبيئة!

أما ورود الإيقاع في القرآن فتخرجه هو أنّ موسيقى القرآن هي موسيقى النفس، ويظل الإيقاع هو المعبر عن حالاتها، ويرتبط بحركة شعورها، لأنه في حقيقة الأمر هو صوت النفس البشرية، صوت حالاتها المتباينة، صوت فرحها وحزنها، أملها وأسها، غضبها وسعادتها. لقد صوّر حركة إحساسها، وكان صدى مشاعرها وانفعالاتها، وبلغ في ذلك الغاية، وأرى على الغاية تعبيراً و تأثيراً- فتعالى جدّ ربنا الأعلى- .

قائمة المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- أولاً: قائمة مصادر المتون (النماذج التطبيقية):
1. د. علي جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، نشر جامعة بغداد، ط2، 1413هـ-1993م.
 2. الفاخوري حنا، الموجز في الأدب العربي و تاريخه، المجلد الأول، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط2، 1411هـ-1991م.
 3. الشريشي أبو العباس أحمد القيسي، شرح مقامات الحريري، المقامة الحُلوانية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت(لبنان)، 1413هـ-1992م.
- ثانياً: قائمة المراجع حسب ورودها في المقال:

1. د. البحراوي سيّد ، العروض و إيقاع الشعر العربي (محاولة لإنتاج معرفة علمية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة(مصر)، ط1993م،
2. د. العياشي محمد ، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، تونس، ط1976م.
3. د. مندور محمد ، في الميزان الجديد، مكتبة نخضة مصر، القاهرة، ط2، 1987م، و ينظر كتابه في النقد و الأدب، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، (د،ت).
4. روي إلفت كمال ، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
5. الورتاني خميس ، الإيقاع في الشعر العربي الحديث (خليل الحاوي نموذجاً)، دار الحوار للنشر و التوزيع، دمشق(سورية)، ط 1، 2005م.
6. د. صالح صبحي ، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.
7. د. القنبي حامد صالح ، المشاهد في القرآن، دراسة تحليلية وصفية، مكتبة المنار، الأردن، ط1998م.
8. د. اسماعيل عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1955م.
9. قطب سيد ، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق ، القاهرة، ط14، 1993.
10. د. ناجي عبد المجيد عبد الحميد ، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت(لبنان)، ط1985م .
11. د. طبانة بدوي ، قضايا النقد الأدبي، دار المريخ، الرياض، ط1998م، ص147.
12. علي الصغير محمد حسين ، الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ العربي، بيروت(لبنان)، ط1، (د،ت).
13. الرافعي مصطفى صادق ، إعجاز القرآن، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط7، 1381هـ-1961م.
14. د. أبو المعال عبد الفتاح ، تنمية الاستعداد اللغوي عند الأطفال (في الأسرة و الروضة و المدرسة)، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان ، الأردن، ط1، 2006م.

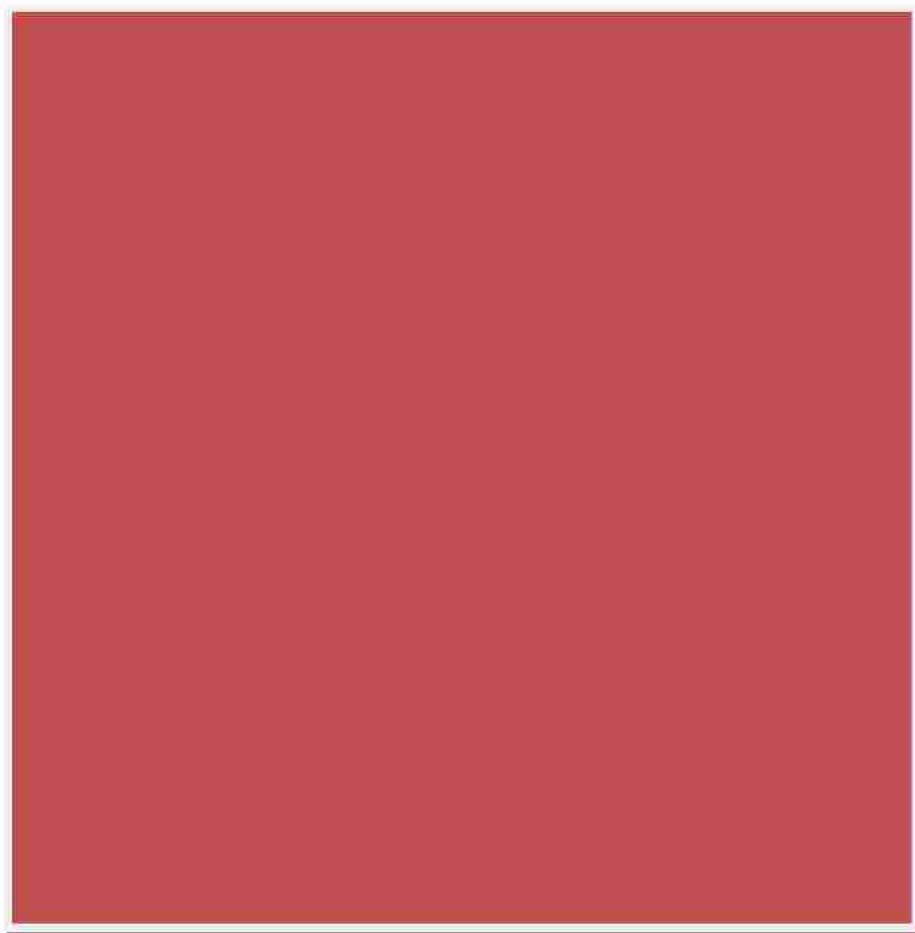
15. أنيس إبراهيم ، موسيقى الشعر ، دار القلم ، بيروت (لبنان)، ط4، 1973م، ص363.
16. حنون مبارك ، في التنظيم الإيقاعي للغة العربية (نموذج الوقف)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 1431هـ-2010م.
17. الزركشي بدر الدين محمد ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة(مصر)، (د،ت).
18. الداني أبو عمرو عثمان بن سعيد الأندلسي، التحديد في الإتيقان و التجويد، تحقيق: د.غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ، 2000م.
19. الطويل الشيخ عبد الله ، فن الترتيل و علومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، و مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية بالرياض، ط، 1420هـ-1999م.
20. ابن جني أبو الفتح عثمان ، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هندأوي، دار القلم ، دمشق(سوريا)، ط1، 1985م.
21. السيوطي جلال الدين ، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة، القاهرة(مصر)، ط1، 1976م.
22. د. فيدوح عبد القادر ، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق ، سوريا، ط1992.
23. الصكر حاتم ، ترويض النص(دراسة لتحليل النصي في النقد المعاصر إجراءات..و منهجيات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة(مصر)، ط1998م .
24. مفتاح محمد ، دينامية النص (تنظير و إنجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006م.
25. الخطابي أبو سليمان حمد ، بيان إعجاز القرآن، ضمن: ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة(مصر)، ط1387هـ-1968م.

ثالثا: الكتب المترجمة:

1. ياكوبسون رومان ، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي و مبارك الحنون، دار توبقال، للنشر، الدار البيضاء(المغرب)، ط1988م.
2. ويلك رونه ، أوستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبحي، دمشق(سوريا)، ط1972م.
3. سلدن رامان ، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة(مصر)، ط1998م.

رابعاً: المجلات و الدوريات:

1. د. نعيم يافى، عودة إلى موسيقى القرآن، مجلة التراث العربي تصدر عن إتحاد الكتاب العرب، العدد26، أكتوبر 1407هـ-1987م.
2. إبراهيم جنداري، الإيقاع في القصة القرآنية، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، العدد:379، تشرين الثاني، 2002م.



التجربة الصوفية في شعر الأمير عبد القادر

الرؤية أنموذجا

د. عبد الرزاق بن السبع

جامعة الحاج لخضر

باتنة

ملخص:

يتناول هذا المقال تجربة الأمير عبد القادر الصوفية من خلال رائيته الشهيرة ذلك أن أغلب الباحثين في هذا المجال يصنفون الأمير في خانة الشعراء المتصوفة التقليديين اللذين لم يمارسوا التصوف، وإنما سار مقلدا نهج سابقه. وعليه تحاول هذه الدراسة إمطة اللثام عن حقيقة هذه التجربة الروحية في حياته وكيف عاشها قولاً و فعلاً مع رصد لأهم المحطات و الأسباب التي كان لها أثر في سلوك الأمير نهج التصوف السني الصحيح.

RESUM

E

Le sujet traite les apparences d'expérience du soffia chez l'émir abdelkader à travers sa fameuse el-raia ou la majorité des chercheurs le considèrent comme l'un des poètes traditionnels dont ils n'ont pas pratiqué la vraie expérience tant qu'ils ont suivi la démarche ancienne, et dans ce cas cette étude essaie rendre la vérité plus claire sur la soffia chez l'émir et comment ce poète l'a recue vraiment et l'a pratiquée avec l'éclaireissement des grands points dont ils ont une grande importance sur le comportement de ce poète

يعتبر الأمير التصوف ((جهاد النفس في سبيل الله ، أي لأجل معرفة الله و إدخال النفس تحت الأوامر الإلهية ، و الاطمئنان و الإذعان لأحكام الربوبية لا شيء آخر من غير سبيل الله)) (1). للوصول إلى غاية سامية و هدف جليل باعتبار ((أن الصوفية هم سادات طوائف المسلمين)) (2). فمفهوم التصوف عند عبد القادر إذن ((هو جهاد النفس في سبيل معرفة الله عن طريق الرياضات الشاقة و العبادة الخالصة لله و الحضور الدائم له)) (3).

وما دمنّا نتحدث عن الأمير وعلاقته بالتصوف ، فإن المقام يفرض علينا أن نعود قليلا للوراء لنكشف الأسباب و الدوافع التي حملت الأمير عبد القادر على سلوك هذا الطريق الصعب الجليل في محاولة لاستعراضها ، ذلك أن التصوف قد ارتبط بحياة الأمير ارتباطا شديدا حتى يخال المرء وهو يتصفح حياته أنه خلق ليكون صوفياً، وما الإمارة و السلطان إلا محطات عابرة في حياته .

فالأمير تشرب الدين من صباه ، حيث نشأ في أسرة محافظة شديدة التدين يشهد لأفرادها بالتقوى و الصلاح و العلم و الزهد ، فأبوه كان (مرابطا) وشيخ الطريقة القادرية في الجزائر ، و الذي سعى جهده في تنشئة ابنه نشأة دينية علمية صوفية ، وتأهيله تأهيلا دينيا ليستخلفه في منصبه ، بل إن هم عبد القادر الأكبر في شبابه هو أن يصبح (مرابطا) مثل والده (4)، ولم يخطر بباله قط أنه سيتحمل ثقل أمانة الإمارة و قيادة الشعب ، فالظروف و الأحداث هما اللتان أجبرتاه على ذلك ((وإن دوره الحقيقي لم يكن إقامة دولة ، بل العبادة و التجرد والبعد عن هذا العالم)) (5).

و لنستمع إليه وهو يقرر هذه الحقيقة الثابتة لأحد الأساقفة الفرنسيين بقوله : ((لعلك قد اكتشفت من خلال حديثنا اننى لم أولد لأكون محاربا و لو يوما واحدا ، ومع ذلك فقد حملت السلاح طيلة حياتي ، ما أكثر غموض مغيبات القدر، ولم يكن سوى محض الصدفة أن وجدت نفسي بعيدا عن الدور الذي حدده لي ميلادي وترتيبي وميولي)) (6).

إضافة إلى هذا فقد لعبت الأحداث دورا رئيسا في توجه الأمير هذه الوجهة الصوفية فغني عن البيان أن المرحلة الأولى من حياة عبد القادر و نقصد بها مرحلة الإمارة والجهاد التي امتدت من 1246 – 1264هـ/1830-1848م قد شغلته عن هذا السبيل و انحصرت اهتماماته في الأمور السياسية و العسكرية حاملا أعباء أمة و قائدا لكفاح شعب، على أن ذلك لم يستمر طويلا مع عبد القادر فبانتهاء هذه المرحلة بدأت مرحلة جديدة هي مرحلة التصوف و العبادة و التجرد من متاع الدنيا الفانية (1) فكان أسرهِ (بامبواز Aumboise) من أهم المحطات التاريخية في تصوفه، فحين ضاقت عليه الأرجاء وتبدل حاله ، كان عزاءه الوحيد في سجنه أو خلوته إن صح لنا التعبير- هو الدعاء المتواصل

و الصبر الجميل ،ولنستمع إلى عبد القادر و هو يصور لنا حاله ، و يصف لنا نفسيته التعيسة يقول :
((دخلت مرة خلوة ، فعندما دخلتها انكسرت نفسي و ضاقت عليا الأرجاء ، و فقدت قلبي، و إذا
المعرفة نكرة ، و الأنس وحشة، و المطاينة مشاغبة ، و المسامرة منكرة ، فكان نهارى ليلي ، و ليلي
ويحا وويلا ، وأي قرية أردتها ابتعدت بها، فلم يبق مني من أنواع الصلوات إلى الصلاة فكان هذا ابتلاء
(8)).

وهكذا أتيح للأمير في هذه الخلوة التأمل و التفكير الروحاني الهادئ العميق فكانت ساعات
يومه و ليله عبادة وذكر و تبتل و ابتغال للمولى سبحانه و تعالى أن يفرج كربيه ويحل أزمته، فكانت
رحمة ربه أن من عليه بفضل عظيم حيث ((كانت ترد عليه الواردات في الوقائع مشيرة و أمرة بالصبر
(9)) ولذلك اعتبرت هذه المرحلة بمثابة حلقة الوصل بين مراحل التصوف عنده.

ومما زاد في أهميتها هو ذلك اللقاء بين الأمير و بين الصوفي الكبير الشيخ محمد الشاذلي القسنطيني
، الذي يبدو أن عبد القادر تتلمذ عليه ((وتلقى عليه مبادئ الطريقة الشاذلية و أصولها و ناقشه في
الموضوعات الصوفية))(10).

على أن أهم مرحلة من مراحل التصوف عنده هي تلك التي تلت إطلاق سراحه و فك أسرهِ
،ففيها ((تغلغل الأمير في علوم القوم و أظهر من دقائق الحقائق و عوارف المعارف ما يؤذن بسمو
مقامه وعلو قدره))(11) ولذلك يرجح ((أن يكون أدبيا أول اتجاهات الأمير، أما التصوف نفسه فآخر
ما اتجه إليه . . . فالتصوف أساس تراثه الموروث و الأدب و العلم ، كلاهما يرتبط ارتباطا عضويا بعلم
التصوف و موضوعاته و وسائله و أهدافه و مؤلفاته لا سيما التي اختارها الأمير))(12).

وكانت هذه الفترة الأخيرة أطول مراحل التصوف عند الأمير من الناحية الزمنية، إذ تمتد ما يقرب
الثلثين سنة قضاها الأمير عبادة و ذكرا، وقد ذكر جواد المرابط أن الأمير ((كان يدخل الخلوة أربعين
يوما في أشرفية (صحنايا) على قطرت الماء و على لوزة وتمر كل يوم ، و أحيانا يكون قوته في خلوته
كسرة خبز صغيرة مع قليل من زيت و تمر كل يوم))(13)، كان عبد القادر يفعل هذا في حين
يأكل عشرات الضيوف و عشرات الخدم من مطبخه و على مائدته.

وفي هذه المرحلة تم له الفتح العظيم إبان خلوته الصوفية الشهيرة حيث مكث في البقاع المقدسة
مجاورا الحبيب المصطفى لسنة ونصف السنة 1280-1289هـ / 1864-186 م، حاجا و مقبلا
فيها على العبادة و جهاد النفس و الخلوة ، حيث التقى فيها بالشيخ العارف بالله محمد الفاسي رئيس
الطريقة الشاذلية و تتلمذ عليه، وشرب عنه الطريقة ، إلى أن ارتقى في معارج الأسرار الإلهية((وتم له

الارتقاء في غار حراء لأنه انقطع فيه أياما عديدة إلى أن جاءته البشـرى و وقع له الفتح النوراني، و أنفتح له باب الواردات و استظهر من القرآن الكريم آيات، و من الحديث النبوي أحاديث صحيحة(14) و قد أشار الأمير إلى هذا في رائيته الشهيرة التي يمدح فيها شيخه الفاسي و مطلعها(15):

أمسعود جاء السعد و الخير و اليسر وولت جيوش النحس ليس لها ذكر

بعد هذه اللوحة المبسطة عن تجربة التصوف عند عبد القادر و الأسباب و الدوافع التي ساهمت في سلوكه هذا السبيل، ننتقل بعدها لنعيش مع شعره الصوفي ، و قبل أن نعـرض لتحليل قصيدته الرائية و دراستها لابد أن نسجل أن للأمير قصائد كثيرة في التصوف على حد قول محقق الديوان ((وإني لأعرف له كثيرا من هذا النوع يتناشده رجال الطرق في أذكـارهم ،على أيي و إن كنت قليل الشك في نسبته إليه فلا ريب عندي في أنه أصبح خليطا من قوله و قول سواه من الدخلاء على هذا الفن و مزيجا غريبا من أقوال متفاوتة الدرجات ، و أكثره محطم الوزن مضطرب المعنى ، يشق تخليص بعضه من بعض، وليس من وراء ذلك جدوى فنية ذات قيمة ، والذي بين أيدينا فيه الكفاية ليدل على مستواه في الشعر ، وعلى الفنون التي تعاطاها ، و منزلته بين شعراء عصره و أسلوبه وقدرته)) (16).

و للأمانة العلمية نسجل ملاحظة عبد الله الركيبي وهو يتحدث عن شعر التصوف عند عبد القادر حيث ذكر((أن هنالك من القصائد و خاصة التي قالها الأمير في التصوف تختلف في شكلها و ألفاظها أو عباراتها من مصدر إلى آخر فهي في ديوانه تختلف عنها في كتابه المواقف، و من هنا فإنها في الديوان تبدو سليمة إلى حد ما في أوزانها و تفعيلاتها، بينما تبدو في المواقف مكسورة نظرا للتقديم و التأخير في عبارتها مما يدعو إلى التساؤل، هل أن القصائد التي في المواقف هي الأصل ثم نشرت في الديوان بترتيب و صياغة جديدة؟ ومن قام بهذا العمل؟(17).

ومهما قيل عن شعر التصوف عند الأمير فإنه لا يحط من قيمته و جهده في هذا المضمار، و يكفيه فخرا أنه ((أول شاعر جزائري حديث كتب في التصوف نثرا ، وشعرا وترك تراثا ضخما بالقياس إلى غيره من العلماء و الشعراء في عصره ، وربما إلى من جاء من بعده على تفاوت بينهم قلة و كثرة)) (18) وإذا عد الأمير في بداية حياته شاعر العروبة والإسلام ((فإنه في آخرها يمكن اعتباره شاعر التصوف بلاغ منازع)) (19).

و القصائد التي بين أيدينا تحول كلها في دائرة شعراء التصوف الأقدمين مثل الحديث عن المتصوفة ووصف حالاتهم و انجذابهم أو مشاهدتهم و نشوتهم في حالة السكر والصحو، أو حالة الشك

التي تعتري المتصوف و هو يلتمس طريقة إلى حب الله، كما نجد التقليد واضحا في الموضوعات و الأفكار، بل إن الأمير يبدو في شعره الصوفي متأثرا إلى أبعد حدود التأثر ((بآراء محي الدين بن عربي في فتوحاته المكية و مقلدا لابن الفارض في كثير من صيغه وتعابيرها))(20).

ففي قصيدته الرائية (أستاذي الصوفي)(21) التي أنشدها الشاعر في مدح شيخه الناسك الصوفي محمد الفاسي و التي ((تعتبر من عيون قصائده الموثقة رواية و نسبة)) (22) حتى أن محمد السيد الوزير يراها ((أجمل و أطول مدائحه و ربما قصائده كلها)) (23).

فبعد مقدمة القصيدة التي صور فيها حالته البائسة الكنودة ،بلياليه الطوال، وأيامه الداجنة الحبلى بالهجران و الفراق و العذاب ،لحرمانه من رؤية هذا الشيخ المبارك ، لا يلبث أن يقدم الحل فتنفج أزمته التي خال أن حلقاتها قد استحكمت فيأتيه الفرج من حيث لا يحتسب ، فما هي إلا أياما معدودات حتى أتاه البشير يحمل إليه الخبر السعيد، متمثلا في دعوة شيخه له بالحضور إلى مكة المكرمة، فأية بشرى هذه و أية فرحة تملكك الأمير وهو يتلقى هذا النبأ السعيد ، فحالما وصلته، طار به جناح الشوق -الذي لم يخش له كسر- يقطع الفيافي و البراري و السهول فكل شيء يهون ولا بد أن تتم الرحلة مهما اشتدت الصعاب و تراكمت العقبات ، إنه الأمل الذي عاش الأمير يعد له الأيام و الليالي فليحققه و ليكن ما يكن .صحيح إن الدرب شاق و السفر طويل و مضني، لكن الغاية و الهدف أسمى و أجل أن تقف أمامها النوائب والمعوقات، فكل شيء يرخص في سبيل اللقاء و الوصال، إلى أن وصل الشاعر إلى بطاح مكة التي شرفها المولى و أعزها و رفع مقامها و قدرها بينه العتيق،و كعبتها المشرفة،فتسامت بذلك مجدا و علوا فلا يدانيها فخر ولا مجد،و أمام هذا المشهد الرهيب المهيب يقف عبد القادر متدبرا في آيات الله و حكمته،في أنه جعل بينه المعظم حرما آمنا يحرم فيه الصيد مع أنه مباح و مشروع في بقية أنحاء البسيطة ، مستشعرا عظمة المولى تبارك و تعالى مبديا فرحه و حبه،وهو يكرر لفظ(بطاح)و كأننا به يريد أن يصور أو ينقل لنا ذلك الجو الروحي الذي يمتلك النفس و هي تؤم هذه البقاع المشرفة فتزهده في حطام الدنيا و زخرفها لتلج بالروح والجسد في هذا العالم الروحاني المتشبع بالنفخات الإلهية،فلا قلق ولا خوف ولا اضطراب رحمة من رب الأنام((ولما لا والإنسان حين يؤم هذه البقاع المشرفة تنحسر ما بينه وبين خالقه الحجب فيغفر له ذنوبه،مصادقا لقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم(من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه)،وهذا ما عبر الشاعر عنه بقوله:من حلها حاشا أن يبقى له وزر(24):

إلى أن دعيتني همة الشيخ من مدى بعيدا ألا فادن فعندي لك الذخر
عن ذيلي الإطار وطار بي جناح اشتياق ليس يخشى له كسر وما بعدت
عن ذا الحب تهامة ولم يثنه سهل هناك ولا وعر إلى أن أنحنا
بالبطاح ركابنا وحطت بها رحلي وتم لها البشر بطاح بها البيت المعظم
قبلة فلا فخر إلا فوقه ذلك الفخر بطاح بها الصيد الحلال
محرم ومن حلها حاشاه يبقى له وزر

ومن عادة الصوفي أن يذيب شخصيته في المرشد حتى أنه ليؤثر عن ذي النون
المصري أنه قال: ((طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه)) (25) إلا أن اعتزاز الأمير
واعتداده بنفسه دفعاه إلى أن يساوي نفسه بنفس شيخه ولما لا؟ أليس الأمير سليل الشرف النبوي والعالم
المجاهد التقى الورع فحق له أن يفخر بذلك فهو لم ينس فروسيته ونسبه وخلال له الحميدة. وقد ورد أن
المريد الذي لم يجد الشيخ الذي يتأدب به، يأخذ عنه الطريقة عليه أن يهاجر إليه ويقيم عنده ولا يبرحه
حتى يؤذن له. ولكن الأمر هنا اختلف تماما لدى

شاعرنا، فالشيخ هو الذي قدم لزيارة عبد القادر بنفسه، واعتبر ذلك شرفا له، كما عد الأمير
ابنا له بالتبني الصوفي-إن جاز لنا التعبير بذلك- منذ أن خلق الله هذا الكون، فما السر يا ترى وراء
هذا؟ يجيبنا الأمير سريعا بأن هذه المنزلة وهذا الاحترام مرده إلى نسبه الكريم الطاهر الذي من به الله عليه
فنعم النسب ويا حبذا الذخر (26):

أتاني مربي العارفين بنفسه ولا عجب فالشأن أضحى له أمر
وقال فيني منذ أعداد حجة لمنتظر لقياك يا أيها البدر
فأنت بني مذ "ألست بربكم" وذا الوقت حقا ضمه اللوح والسطر
وجدك قد أعطاك من قدم لنا ذخيرتكم فينا ويا حبذا الذخر

على أن عبد القادر سرعان ما يتدارك الأمر و يعود ذلك المريد الذليل التابع لشيخه يطيعه
الطاعة العمياء ، فالأمير ليس مبالغا إن صرح انه قبل إقدام بساط هذا العارف بالله عند مثوله بين يديه
بعد طول انتظار له من شيخه، على أن هذا الخضوع والانحناء والتذلل قد أتى أكله ، فهذا هو شيخه
يرمي له بالبشارة فأفضى إليه بالسر وبذلك قضى أمرا كان مقدرا للأمير ، فنال به البركة و أصبح أهلا
لأن يعود من المتصوفة ، كان حاله كنهاس لا قيمة له ، ثم جاء هذا الشيخ فحواله إلى ذهب خالص
يتهافت الناس لامتلاكه (27):

ويشفق الأمير تارة ويتحسر أخرى على أولئك الذين حرموا من شربها فذلك هو الخسران المبين، فلو أن الملوك والسلاطين أنفسهم رأوا ختم إنائها لتخلوا طوعا عما يملكون من مال وجاه وسلطان بأنفس راضية، فهم يتنازلون عن كل هذا مقابل رشفة من هذه الخمر، حتى أن العلماء لو هبت عليهم ريحها وهم في حلقات العلم لما زلوا ولا أخطأوا، لأنها عين الصواب والحق، فهي العلم كل العلم (34)

فلو نظر الأملاك ختم إنائها تخلو عن الأملاك طوعا ولا قهر
ولو شمت الأعلام في الدرس ريحها لما طاش عن صوب الصواب لها فكر
فيا بعدهم عنها و يا بئس ما رضوا فقد صدهم قصد وسيرهم وزر
ويشرق في خاطر الأمير ذلك التوارث العرفاني دون انقطاع عن طلب العلم، فهذه الخمرة عنده هي العلم ومركزه، وكل ما حولها يدور في فلکها، ولذلك فلا يقربها إلا من خبرها وعرف قيمتها وهم- الصوفية-، أما غيرهم فلا يفقهون من أمرها شيئا، قد فاتهم الربح، وحققت عليهم الخسارة في الدنيا حين صرفوا عنها ولم يشربوها: (35)

هي العلم كل العلم و المركز الذي به كل علم كل حين له دور
فلا علم إلا خبير بشرها ولا جاهل إلا جهول بها غر
ولا غبن في الدنيا ولا من رزينة سوى رجل عن نيلها حظه نزر
ولا خسر في الدنيا ولا هو خاسر سوى واله و الكف من كأسها صفر
ويلغ الشاعر درجة كبيرة من التقليد حين يأتي بأبيات أبي نواس في وصفه للخمر العادية، ويضمنها قصيدته، على أن الأمير هنا يلح فيها على فكرة التصريح بالحب الإلهي، فالاختلاف بينهما هنا في التأويل فقط، وليس عبد القادر بمبتدع في هذا، فقد سبقه إلى ذلك كثير من الشعراء المتصوفة ((فالخمريات منبع فوار من منابع الأدب الصوفي، يكفي أن نورد لأمر الخمر أبي نواس قصيدة لا تختلف عن خمريات الصوفية المتأخرين إلا بالتأويل فقط، فقد سار شعراء الصوفية في الخمريات على آثاره وغرفوا من عبقريته وعبقرية أقرانه)) (36)، يقول الأمير: (37)

إذا زمزم الحادي بذكر صفاتها وصرح ما كنى و نادى نأى لصبر
استقني خمرا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرا إذا أمكن الجهر
وصرح بمن تهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللذات من دونها ستر

ثم يخلص للحديث عن تأثير هذه الخمرة في شاربها من المتصوفة فيصور لنا حالاتهم في لوحات معبرة، فقد هامت عقولهم، ودب في نفوسهم الانسراح و الانبساط فتراهم سكارى وما هم بسكارى بنشوتها لا يدرون بشيء مما يجري حولهم ، غمرتهم سعادة طاغية فأفقدتهم الإحساس بالواقع المادي، أعرضوا عن زينة الحياة الدنيا فتسامت أنفسهم وحلقت أرواحهم في الآفاق، يسبحون في ملكوت القدس الأعلى، هم ملوك الأرض و سادة الأنام، بهم الرجاء و عليهم الأمل، فقدوا الشعور بعالمهم الأرضي فهم حيارى لا يعرفون لهم سبيلا،

ليس لهم ذكر ولا فكر، فكل ما هناك أرواح شفاقة هائمة في عالم غريب لا يدركه إلا من <عب واغترف من هذا النبع: (38)

ترى سائقها كيف هامت عقولهم	ونازلهم بسط و خامرهم سكر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هم	وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفر
وقالوا فمن يرجى من الكون غيرنا	فنحن ملوك الأرض لا البيض والحر
تميد بهم كأس بها قد تولهوا	فليس لهم عرف وليس لهم نكر
حيارى فلا يدرون أين توجهوا	فليس لهم ذكر وليس لهم فكر

ولهؤلاء الندمان السكارى موسيقاهم الخاصة فهم لا يطربون لغيرها يرون جمال اللحن و حلاوته في أصوات آيات الله في كونه، فيطربون اذا ومض البرق، و يرقصون إذا قصف الرعد، يهب عليهم طيب النسيم فيزيد في سكرهم و نشوتهم، حتى لكأنهم مسحورين وما بهم إلا سحر الطبيعة وجمالها، ولرهاقة إحساسهم وشعورهم فهم يتأثرون لنشيج وحزن أضعف مخلوقات الله فيبيكهم هديل الحمام في الدجى، يسكبون دموع الرحمة و الخوف و الخشية، فيختلط هذا البكاء بذاك الطرب في النفس الصوفية فتذوب لها أكبادهم، وتقشعر منه جلودهم مهما بلغت من القوة ورباطة الجأش.

وعلى الرغم من قوة الصوفي وشدة احتماله، إلا أنه يضعف أمام ظباء وغزلان (رامة) حين تتبدى له بقاماتها الهيفاء، وعيونها الجميلة الأخاذة، فتسلب الأفئدة وتأسر الألباب، فلا ترى إلا عشاقا يهيمنون حبا ويزبون شوقا للقاء: (39)

فيطربهم برق تألق بالحمى	وبرقصهم رعد بسلع له أزر
وبسكرهم طيب النسيم إذا سرى	تظن بهم سحرا وليس بهم سحر
وتبيكهم ورق الحمام في الدجى	إذا ما بكت من ليس يدري لها وكر
بحزن وتلحين تحاوتنا بما	تذوب لها الأكباد و الجلمد الصخر

وتسييهم غزلان رامة إن بدت وأحداقها بيض وقاماتها سمر
ويخرج بنا عبد القادر للحديث عن معاناته وما قاساه في سبيل الحصول على هذه الخمرة التي
أطنب في وصفها وذكر محاسنها، فقد ضحى بكل غال ونفيس من أجل غايته، فهانت الدنيا في عينيه،
هجر الأهل والأحباب والغيد الحسان، وصارع العوادي والعدى، فلم تنته الطبيعة بجبالها وبحارها
وصحارها عن مواصلة المشوار وبلوغ ما تآقت نفسه إليه، فلا أحد كائنا من كان ومهما بلغت محبته
و درجته عند عبد القادر، بقادر أن يرده عن قصده، أليس هذا النوع من الحب والتضحية منتهى
الفروسية الحققة: (40)

وفي شمشها حقا بذلنا نفوسنا فهان علينا كل شيء له قدر
وملنا عن الأوطان والأهل جملة ولا فلا قاصرات الطرف تثني ولا القصر
ولا عن أصيحاب الذوائب من غدت ملاعبهم مني الترائب والنحر
هجرنا لها الأحباب والصحب كلهم فما عاقنا زيد ولا راقنا بكر
ولا ردنا عنها العوادي ولا العدا ولا هالنا قفر ولا راعنا بحر
وفي سبيل تحقيق غايته الأسمى، يستبدل الشاعر لباس العز والمجد بلباس الذل والهوان عن طيب
نفسه، بل إنه يجبد هذا الأمر - على الرغم من مرارته - لأن المولى تفضل عليه بهذا فأكرمه ووفقه
فحقق مبتغاه، فوجب الحمد والشكر لصاحبه: (41)

وفيها حلا لي الذل من بعد عزة فيا حبذا هذا ولو بدئه مر
وذلك من فضل الإله ومنه علي فما للفضل عد ولا حصر
وقد أنعم الوهاب فضلا بشرها فله حمد دائم وله الشكر
وما دام قد بلغ ما تآقت نفسه إليه، فهو بنعمة ربه يحدث، لأن ما وصل إليه وناله يعجز
الغير عن معرفته وإدراك قيمته، حتى ولو كانوا ملوكا، فلا يسعون إليه ولا يبذلون الأنفس في سبيله،
لأنهم انساقوا وراء شهواتهم، وزينت لهم الحياة الدنيا فباؤا بخسران مبین، فكل ما عندهم وما يملكون يتنازل
عنه الصوفي مقابل رشفة من هذه الخمرة، يذهب شاربا

بالفوز والفلاح والخير، ويعود المحروم منها بالحسرة والندم: (42)

فقل لملوك الأرض أنتم وشأنكم فقسمتكم ضيزى (43) وقسمتنا كثر
خذ الدنيا والأخرى أبأغيهما معا وهات لنا كأسا فهذا لنا وفر

ويهنيئ الشاعر نفسه و الصوفية في ختام قصيدته بهذا الفوز العظيم و التجارة الراجحة ، فقد غنموا بعد فقر وأمنوا بعد خوف فهم لا يحزنون ، نورهم يسعى بين أيديهم ومن خلفهم، بلغوا أعلى الرتب فهم في هدي من ربهم، أما غيرهم فحدث عنهم ولا حرج، تراهم في ظلمات يعمهون ، صم بكم عمي لا يفقهون من أمر دنياهم إلا ما بدا منها، على أعينهم غشاوة، انساقوا وراء شهوات الحياة و بريقها المزيف ، فهم كالأنعام أو أضل سبيلا، انطبق عليه قول المولى تبارك و تعالى: ((ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون)) (44) يقول: (45)

هنيئاً لنا يا معشر الصحب أننا
لنا حصن أمن ليس يطرقه دعر
فنحن بضوء الشمس والغير في دجى
وأعينهم عمي و آذانهم وقر
ولا غرو في هذا وقد قال ربنا
تراهم عيون ينظرون ولا بصر
وخلاصة القول أن هذه القصيدة قد أبانت عن صدق تجربة الشاعر الصوفية فقد عاشها قولا وعملا من خلال سلوكه في حياته العامة بجلائل الأعمال علما و درسا و جهادا و فروسية فكان حقه علينا أن ننصفه و ننزله المكانة التي هو أجدر بها.
الهوامش:

- 1- الأمير عبد القادر الجزائري كتاب المواقف في التصوف و الوعظ و الإرشاد ، مراجعة و تصحيح لجنة من علماء دمشق، منشورات دار اليقظة العربية ط2 دمشق 1969 م ج الموقف 71 ص141 2- نفسه م ج الموقف 209 ص428
- 3- فؤاد صالح السيد الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا و شاعرا المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985 ص 116
- 4 - شارل هنري تشرشر : حياة الأمير عبد القادر ت ر عبد القاسم سعد الله ش، و، ن، ت الجزائر 1986 ص40
- 5- نفسه ص 285

6- نفسه

ص 286

7- فؤاد صالح السيد المرجع السابق ص 12

8- الأمير عبد القادر الجزائري المصدر السابق مج 1 ص 471-473

9- نفسه مج ص 472

10- نفسه ص 133

11- نفسه ص 133

12- محمد السيد الوزير : الأمير عبد القادر ثقافته و أثرها في أدبه مكتبة الملك فيصل الإسلامية مصر
1966 ص 142

13- جواد المرابط : التصوف و الأمير عبد القادر الحسني الجزائري منشورات دار اليقظة العربية
دمشق 1966 ص 26

14- محمد ابن عبد القادر : تحفة الزائر في تاريخ الجزائر و الأمير عبد القادر شرح و تعليق ممدوح
حقي دار اليقظة العربية بيروت ط 2 1964 ص 695

15- الأمير عبد القادر الجزائري الديوان شرح و تحقيق ممدوح حقي دار اليقظة العربية بيروت 1964
ص 183

16- الديوان ص 15

17- عبد الله الركيبي الشعر الديني الجزائري ش،و،ن،ت الجزائر ص 200-253

18- نفسه ص 241

19- نفسه ص 242

20- محمد ناصر منتخبات من شعر الأمير عبد القادر المؤسسة الوطنية للكتاب 1981 ص 16

21- الديوان ص 183

22- زكرياء عبد الرحمان صيام: الصالة و التجديد في شعر الأمير عبد القادر، مجلة الثقافة عدد خاص
بمناسبة الـ\كرى المئوية لوفاة الأمير عبد القادر عدد 75 ماي-جوان 1983 الجزائر ص 291

23- محمد السيد الوزير لمرجع السابق ص 185

24- نفسه ص 295-296

- 25- محمد السيد الوزير : المرجع السابق ص 127
- 26- الديوان ص 185
- 27- الديوان ص 186
- 28- التوبة/ 128
- 29- نفسه ص 187-189
- 30- نفسه ص 192-193
- 31- الديوان ص 193
- 32- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن العربي ، دار المعارف، مصر ص 148
- 33- الديوان ص 193-194
- 34- نفسه ص 194-195
- 35- الديوان ص 194-195
- 36- بكري شيخ أمين: مطالعات في الشعر المملوكي و العثماني منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط 3 1980 ص 257
- 37- الديوان ص 195
- 38- الديوان ص 195-196
- 39- نفسه ص 196
- 40- الديوان ص 197
- 41- نفسه ص 197
- 42- الديوان ص 198
- 43- إشارة إلى قوله تعالى: (تلك إ\ان قسمة ضيزى) النجم 1 آية 22
- 44- الأعراف / 189
- 45- الديوان ص 19



الحداثة والتراث نحو تأصيل الحداثة

أ/ بوعيشة بوعمارة

جامعة -زيان عاشور- بالجلفة.

في مفهوم التراث:

جاء في لسان العرب لابن منظور معنى التراث في قوله: توارثناه: ورثه بعضنا عن بعض قدما⁽¹⁾ والتراث هو الموروث الثقافي والديني والفكري والأدبي والفني، وكل ما يتصل بالحضارة أو الثقافة كالقصص والحكايات والكتابات وتاريخ الأشخاص والقيم، وما عبر عن ذلك من عادات وتقاليد وطقوس.

ومفهوم التراث لم يعد ينحصر فيما «تحتويه المتاحف والمكتبات من آثار تعد جزءًا من حضارة الإنسان أو أنه "ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وفنون وعلوم في شعب من الشعوب" بل صار هذا المصطلح وثيق الارتباط بأنماط السلوك البشري الراهن، وبالحياة الحضارية للأفراد والأقوام والجماعات، وبكل ما له صلة بوجود الإنسان الحي على سطح هذه المعمورة من أنظمة وقيم ودساتير ومعتقدات ووسائل العيش وإمكانات التصور ونحو ذلك»⁽¹⁾.

فالتراث لا يحصر في ثقافة معينة أو حضارة ما «إنما هو عام وكل متكامل لا ينفصل بعضه عن بعض، إنه كل ما يتركه الأول للآخر ماديا ومعنويا، وهذه نظرة شاملة للتراث باعتباره الماضي المؤثر في الحاضر والمستقبل»⁽¹⁾، غير أنه لا يجب أن نفهم بأن التراث هو كل ما خطه الأقدمون وحفظته الصفحات السوداء، لأن التراث عند الشاعر هو ما يحبه من هذا الذي خطه الأقدمون وحفظته الصفحات، فيختار النماذج الصالحة للتفاعل ليؤسس رؤياه ورؤيته. «ومن هذه الرؤية الجديدة يبدع شعره الجديد، فالإبداع تواصل مع التراث وانقطاع عنه معا، ارتباط به وثورة على الفاسد منه، حتى لا يكون نسخة عنه وتقليدا له، والجديد ليس هدمًا للقديم، بل إنه إعادة قراءة لهذا القديم في ضوء التجربة الحديثة»⁽¹⁾.

فالشاعر الحديث يتصل بالتراث فيما يراه وظيفيا لتجربته، يغذيها وينميها، وهو ينقطع عما لا يسع مداركه وتحاربه ويمنحه الإبداع والتحديث، لأن الشاعر لا يحاكي ولا يقلد. وإنما يعبر بهذا التراث عن الواقع ولا يعبر عنه.

ورغم أن الشعراء لم يستطيعوا الوصول إلى مفهوم واحد ودقيق للتراث، إلا أنهم استطاعوا الحصول على شبه إجماع على ضرورة ربط العملية الإبداعية عموما والشعر خصوصا بهذا التراث، لأنّ مراجعتنا للتراث هي مراجعة للحاضر، وفهمنا للحاضر هو استشراف للمستقبل، ذلك أن الماضي عند معظم الشعراء «ليس شيئا منفصلا عن الحاضر والمستقبل، إنه يحيا الحياة الجديدة والإنسان المعاصر ينمو بنموه ويتطور بتطوره، فهو ليس كتلة جامدة أو مجرد كتاب أو مخطوط أو أثر محدد، بل جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان ومن واقعه المعيش، والقديم لا يبقى جامدا، بل يتطور عبر التاريخ والبيئات»⁽¹⁾.

التراث ليس هو الجمود والثبات لأنه قابل للتطور مع تطور الإنسان، لذلك ينبغي التفريق بين المفهومين: التراث والثبات بحيث لا نعتبر التراث نقيضا لكل تغير، وأن «نُميز بين توق العادة إليه كما وراثته، والتوق إلى شحن الحياة التي خلّفتها وتفجيرها، لكي نضيف إليه شيئا جديدا، التراث لكل شاعر هو في المعنى الأخير بين الإمكانات والقيم التي يزرع بها، وليس أخذا بالجملة لهذه القيم»⁽¹⁾. والشاعر لا يأخذ كل التراث، بل يتخير منه ما يخدم تجربته وينميها ويعبر عن حاضره ويرسم ملامح غده، فهو يفجر هذه الإمكانات والقيم والدلالات ليعث فيها حياة جديدة تكسبها التميز والخلود.

بين الحداثة والمعاصرة:

إنّ الحداثة تدلّ على المحتوى أو المضمون الذي هو متميز عما سبقه من أفكار، فلا علاقة لها بالزمان أو العصر، أما المعاصرة فتدل على الزمان المعين الذي نعيشه بكل ما ينتج عنه. ثم إنّ المعاصرة مصطلح ذو دلالتين: إحداها زمنية تاريخية، والأخرى أدبية نقدية:⁽¹⁾

المعاصرة زمنيا: المعاصرة زمنيا أو تاريخيا لا تتجاوز ثلث قرن من الزمن، فالتاريخ المعاصر لأي قطر من الأقطار لا يتجاوز تلك الفترة، التي تستوعب حركة جيل من الأجيال، وعمر الجيل في المتوسط هو ثلاثون سنة تقريبا، وعليه يتحدد معنى المعاصرة زمنيا.

المعاصرة أدبيا: المعاصرة باعتبارها مصطلحا نقديا، لا يمكن أن نصف بها أدبا إلا إذا كانت تتوفر في أدبه شروط المعاصرة، أي إنه يكتب بأحدث الأساليب والأدوات الفنية التي حققها الأدب في عصره.

فالمعاصرة تاريخيا تستوعب كل ما ظهر خلال جيل واحد، لكنها أدبيا - كمصطلح نقدي- تعني أن الأديب يبدع أدبه بأحدث الأساليب الفنية التي توصل إليها العصر، ومن ثمة فليس كل إنسان معاصر تاريخيا بالضرورة هو معاصر أدبيا، لأنه -وهو ضمن جيل معاصر- قد يكتب بأساليب وأدوات فنية قديمة.

ثم إنَّ «القصيدة -أيا ما كانت المدرسة الأدبية التي تنتمي إليها- لا يمكن أن تفلت من تأثير أمرين متلازمين:

الأول: الواقع المرحلي الذي يعيشه الشاعر...

الثاني: التراث الثقافي سواء أكان تراث الشعر العربي بوجه خاص، أم تراث الثقافة العالمية بوجه عام...»⁽¹⁾.

والحقيقة أن «لا تناقض البتة بين العاملين، فالتراث جزء من الواقع، إنه خلاصة الماضي وروحه، اللتان تشكلان عنصري الاستمرار والوجود المتجدد لأيّة أمة...، بل إنه يكون لكل فن، كذلك فإن الواقع ثمرة لحركة يسهم فيها الماضي نتيجة لفعل التراث، والشاعر -والأديب بصفة عامة- إن أغفل زاوية من هاتين الزاويتين لم يخلُ إنتاجه من مثله، ولم تتحقق له عوامل الجودة والإجادة». ⁽¹⁾ فالتراث أحد مصادر الإلهام الرئيسية لذلك لا بد من التعبير به عن الواقع والمستقبل، ونقل التجارب والمواقف المختلفة بأساليب وطرق فنية مبدعة، حتى تصبح المقولة صورة، والقصيدة أسطورة، كما قال أحد النقاد.

إن القصيدة المعاصرة تعكس محاولات مستمرة لرصد حركة الواقع بإزاء ثقافة التراث وعلى قدر الوعي، بالجدل القائم بين الواقع والتراث، والدفع بين الحاضر والماضي، تكون المغامرة المحسوبة في القصيدة المعاصرة، بحث عن بناء جديد، وتجربة غير مغطاه وجماليات غير مسبقة، لينتج الشاعر قصيدة بنية حية مركبة توحد بين الشاعر وعالمه، وتجمع بين الواقع والتراث وتستشرف المستقبل.

تأصيل الحداثة:

الفنان الأصيل، الشاعر الأصيل، «هو ذلك الذي يكشف قوانين الأصالة في عصره... ليصنع عملا فنيا وأدبيا أصيلا بقواعد ونظريات جمالية لا تأخذ كل مقوماتها من آثار الأقدمين ومخلفاتهم»⁽¹⁾، والأصالة بهذا المفهوم لا تعني الاستسلام، والتمسك بالقواعد والنظريات الجمالية القديمة، فهي لا تعني محاكاة الماضي وتقديسه ولا الإقامة فيه، بل هي خلق للقواعد وإبداع للنظريات الجمالية وإثبات للخصوصية.

ثم إن الحداثة لا تعني بناء أفق حضاري مشروط بما له صلة بماضي رهاناتنا وحاضرنا بل هي سيرورة وتحدد دائمين، إبدالاتها هي دمها، أو هي النبض الذي تقيس سيرورة حياتها وتأثيرها. ويبدو أن الحداثة «تصدر من الأصالة، وأتخما مصطلحان غير متناقضين، كما هو شائع، وذلك لأن من يقول بتناقضهما ينطلق من مبدأ خاطئ، فيدعي بأن الحداثة لا تكون إلا باتباع الغرب ... الانبعاث غير التنبيه، فقد يكون مصدر التنبيه غريبا، ولكن انبعاث أي أمة لا يكون إلا انبعاثا داخليا»⁽¹⁾.

فالحداثة إبداع لا يؤدي إلى الانسلاخ عن التراث، وهي «حداثة تظللها غمامة الموروث فتخرج منها دعوة صارخة إلى عالم جديد، لأن الارتباط بالتراث إذا اجتمع إلى العقلية الجديدة أدى إلى التغيير والسيرورة»⁽¹⁾، وهذا هو الإبداع الذي ينسجم مع المبدأ القائل بأن الحياة في تغيير مستمر، وهذا التغيير غير مرتبط بزمن، وإنما بظهور أصوات شعرية جديدة ذات تجربة معاصرة. وبذلك يمكن القول إن الحداثة، في الأدب المعاصر عامة وفي الشعر خاصة، لم تنقطع عن منجزات العرب القدامى فكرا وأدبا. ذلك أن «الماضي حاضر فيما بعده من عصور بأشكال مختلفة، وهو يمثل قوة تعزز بها الشعوب وصوره في عناصر الطبيعة، وفي الذات الإنسانية، وهو في دلالات اللغة وتطورها، وفي موسيقاها وإيقاعها، وهو في استمرار العادات والمعتقدات والتقاليد، ناهيك عن المعالم الأثرية الساخطة أمامنا، وإذا تخلت أمة ما عن جزء من تراثها سهل عليها أن تتخلى عنه جملة في يوم ما»⁽¹⁾.

فالحداثة شاخصة في تمثل الماضي، والنظر إليه بشمولية ووعي من خلال تمثله بمنظار جديد ورؤية جديدة، لأنه لا يمكن للإنسان أن ينسخ عن ماضيه وتراثه وإلا فقد هويته وهدم مستقبله، ذلك أن العلاقة بين الأمس واليوم والغد، وبين التراث والمعاصرة والحداثة «علاقة جدلية، وهي تشد الإنسان إلى أرضه وتاريخه، وتعزز الروابط القومية، وتبعث الثقة في النفس الجماعية، وتميزها من غيرها، وكل حداثة غريبة عن الجذور اصطناعية، سرعان ما تذبل أغصانها فتجف ثم تموت، فهي لا تجد جذورا تعيد إليها الحياة، ولا تجد تربة تتلاءم والجذور المستوردة»⁽¹⁾.

ولقد اعترف حتى أشد الرافضين للتأثر بالقديم باستمرار بعض الجوانب التقليدية في الأعمال المعاصرة، ومن ثمة فبناء القصيدة المعاصرة يتضافر في تشكيله الواقع والتراث، الحاضر والماضي، الذات والموضوع.

ومن ثمة فإن «أمر الحداثة الشعرية لا يمكن أن تكفله مفاهيم نظرية مجردة، لأن ما يكلفه هو المعالجات النصية الكاشفة عن صدور هذه النصوص الشعرية الكثيرة عن تفاعل مع الواقع الحديث وعن سبر لأغواره...، وهو على كل حال تفاعل يجمع بين رافدين هما: التراث ومحطة العصر»⁽¹⁾. ولذلك لم يستطع الشاعر المعاصر قطع صلته نهائيا بالتراث، كما أنه لم يقبع فيه، ولذلك فهو ينفصل عن التراث بقدر ما يتصل به، فهو ينفصل عنه في طريقه التعبير بالخروج عن الغنائية والمباشرة والتقدير والترتب في الإيقاع ووحدة البيت، ويتصل به فيحيي شخصه ورموزه في إطار ما يخدم حياته الخاصة وتجربته المعاصرة.

هكذا انطلق الشعراء المعاصرون من التراث «لتوظيفه والتعبير به عن تجارب معاصرة، وقد اختاروا منه ما يلائم تجاربهم، فلم يأخذوه جملة وتفصيلا، وإنما انتقوا من الحدث الإضاءة أو الموقف المناسب، وحوروا فيه بحيث يستطيع الشاعر أن يضحي تجربته، وقد أصبح للشاعر موقف من تراثه يصدر عن فلسفة جميلة، فهو لا يقدس التراث تقديسا غيبيا، ولا يرفضه رفض الجاهل، فتكونت لدى هؤلاء الشعراء رؤية جديدة تختلف عن الرؤية التي كان ينطلق منها شعراء عصر النهضة»⁽¹⁾.

أي إن همّ الشاعر ليس نقل جزء من التراث أو التعبير عنه، ولكن همّه الأساسي أن يعبر بهذا الجزء عن تجربته المعاصرة، وبذلك يكون قد حقق هدفين معا: أولاها أنه وجد وسيلة جديدة صالحة للتعبير عن تجربته، وثانيهما أنه وجد وسيلة إيصال هامة لقرب التراث من نفوس المتلقين، وبذلك يقترب الشعر من الحياة.

ومن الواضح أن ارتباط القصيدة المعاصرة بعناصر شتى من التراث «دليل على الحس القومي الذي تجسد في الشخص والافئعة والأحداث والمواقف، وليس هذا غريبا، فقد واكبت القصيدة المتكاملة بزوغ نزع قومية قوية بدءًا من الخمسينات، وتجلّى الوعي القومي بالتعبير عن الإحساس بما يصيب الأمة العربية، والتحذير من الخطر الماثل في تخلي المدينة عن قيمتها الأصيلة، والشعور بتدهور الخط القومي وتثبيت واقع التجربة، وتخلي المواطن عن الثورة والضحية.

يقول يوسف الخال في أهمية ارتباط الحاضر بالماضي وانبثاق الحداثة من التراث:

أواه يا صديقي الغريب، نحن جسد

كالورق الذي يهزّ، جسد

والسرّ في الجذور،

وها هي الجذور تسأل التراب عن مصيرها،

والنهر لا يجيب
في الصيف لا يجيب
من يا ترى يجيب هذه الجذور عن مصيرها.
يحضنها
يُرد عنها قسوة الشتاء، والربيع مقبل،
لابدّ مقبل
من القبور والحقول مقبل
فالموت والحياة واحد،
والأرض وحدها البقاء.⁽¹⁾

يرى "أدونيس أن العلاقة بين الشاعر العربي الحديث وتراثه تقوم على ثلاثة أسس: الأول هو أن الشاعر العربي الحديث أيّاً كان كلامه أو أسلوبه، وأيّاً كان اتجاهه، إنما هو تموج في ماء التراث، أي جزء عضوي منه، وذلك لسبب بديهي هو أن هويته الشعرية كشاعر عربي لا تتحدد بكلام أسلافه، مهما كان عظيماً، وإنما تتحدد بكونه يصدر عن اللسان العربي، مفصّحاً عن هذه الهوية بكلام عربي...

والثاني: هو أن هذا الشاعر العربي الحديث من حيث إنه تموج، هو تواصل في المدّ الشعري العربي حتى يكون ضدياً.

وأما الثالث: فلا يمكن هذا التواصل أن يكون فعالاً يغني الإبداع الشعري العربي إلا إذا كان كل لحظة خاصة من الممارسة الإبداعية، انقطاعاً عن كلام الشعراء الذين سبقوه، ذلك أن هذا الانقطاع هو الذي يحول دون أن يصبح الشعر تقليداً، أي دون أن تتحول الفاعلية الإنسانية إلى مجرد تكرار واستعادة، فالشعر لا ينمو إلا في نوع من الجدلية الضدية أو التناقضية.

إذا فالتموج في ماء التراث والحفاظ على اللسان العربي لا يتناقضان مع ضرورة البحث عن الموقع الإبداعي الخاص لكل شاعر من غير أن يكون ضدياً وتناقضياً.

الجدّة، الحداثة، المعاصرة:

إنّ مصطلح الحديث وما يشتق منه من ألفاظ من أكثر المصطلحات تداولاً، وأكثرها غموضاً في مجالي الفكر والأدب، ولعلّ تعسّر حدّ هذا المصطلح يرجع إلى ثلاثة أسباب⁽¹⁾:

أ/ اشتمال التراث النقدي العربي على هذا المصطلح، وعلى مصطلحات أخرى من جنسه، من نوع التوليد والاختراع والابتداء.

ب/ ظهور هذا المصطلح في المدونة النقدية الراهنة، لم يكن بمنأى عما وضع له من حدود في الكتابات النقدية الغربية.

ج/ التباس هذا المصطلح بمصطلح آخر هو "المعاصر" حتى إننا لنجد الناقد الواحد يستعملهما مترادفين.

والملاحظ أن هذا المصطلح قد اقترن عند النقاد والدارسين القدامى بالزمن، أي إن المحدث عندهم هو المعاصر، ثم جعلوه متعلقاً بحد السابق القديم، لكن بعضهم ذهب إلى أن الإحداث قد يكون اختراعاً وابتكاراً، وعندئذ يصبح المحدث مرادفاً للتجاوز.

إنَّ الحداثة صفة «تنصرف إلى الفعل، لأنَّ الحداثة قرينة (الإحداث) بالشعر في العصر، وذلك على عكس (المعاصرة) التي تنصرف إلى مجرد الوجود في العصر، دون أن تقتضي دلالة فعل الخرق الذي يقوم به الشعر ... و(الحداثة) فعل يقوم على الاختيار الواعي المتجاوز على عكس (المعاصرة) التي هي مجرد وجود في الزمان لا ينطوي على هذا النوع من الاختيار بالضرورة»⁽¹⁾.

ومن ثمة فالحداثة أخص من المعاصرة، فهذه الأخيرة ترتبط بالزمن فحسب غير أنهما قد تقترب من الأولى إن عني بها تمثل القيم السائدة في العصر الحديث والصدور عنها، مما يلد الجديد الذي لم يكن من قبل، أما الجودة فهي صفة الحديث أو المعاصر أو سواهما .. لكنها لا ترتبط مثلها بزمان ومكان محددين.

يميز أدونيس بين الجديد والحديث فيقول:

«للجديد معنيان: زمني: وهو -في ذلك- آخر ما استجد

وفني: أي ليس فيما أتى قبله ما يماثله

أما الحديث فذو دلالة زمنية، ويعني كل ما لم يصبح عتيقاً، وكل جديد بهذا المعنى حديث، لكن ليس كل حديث جديداً .. فالجديد يتضمن إذاً معياراً فنياً لا يتضمنه الحديث بالضرورة، وهكذا قد تكون الجودة في القديم، كما تكون في المعاصر»⁽¹⁾.

وينفي بعض النقاد والدارسين ارتباط الحداثة بالتجديد إلاَّ إذا نحا هذا التجديد منحى فكرياً معيناً لأن الجودة -بذاتها- لا تعني الحداثة، ولا بد للمقومات الجديدة من أن تتمحور حول المفصل

الصراعي للحدثاء، ذلك أننا نجد في بعض المراحل التاريخية أعمالاً جديدة تحرق في شكلها القواعد والأنماط السائدة خرقاً حاداً، مع ذلك تبقى ضمن الإطار الفكري السائد، ولا تخرج عليه عميقاً. وهذا ما يؤكد "أحمد جابر عصفور" أيضاً حين يبرز عدم التلازم الحتمي بين الجدة والحدثاء: « الجدة لا تعني التحول الجذري بالضرورة ولا تحمل بعداً مفهومياً يتصل برؤيا العالم في كل الأحوال»⁽¹⁾.

يتصل مفهوم الحدثاء في النقد العربي المعاصر بمصطلحي المعاصرة والجدة، وإذا كان مصطلحاً الحديث والجديد يحلان على المتبدل في الأدب، فإن مصطلح "المعاصرة" لا يحيل على ذلك بالضرورة إذ يمكن أن تكون المعاصرة صفة للأدب الذي ينقل أحوال العصر، كما يمكن أن تكون صفة لما يكتب في العصر ذاته دون تقييد بملايساته، ففي الحالة الأولى يكون الأدب محاكاة لواقع العصر ومنجزاته دون أن ينتج عن ذلك تحول في بناء الفنية، وفي الحالة الثانية يكون بعيداً عن روح العصر وإن قيل فيه ففي مصطلح الشعر المعاصر «يغلب البعد الزمني على البعد المفهومي، وبذلك ينطوي على قدر غير قليل من الاضطراب فهو قد يشمل كل شعر هذا العصر، أو الشعر منذ الحقبة الرومنسية فقط، أو منذ بداية الحرب العالمية الثانية، فهو إذن عائم معمم لا تتضح أبعاده، ولا تبين حدوده، بخلاف مصطلح الحدثاء ... بحمولته المعرفية المتعددة، وتقترب فيه الحدثاء بالإحداث ... كما أن الحدثاء تغيير جذري شامل يقوم على مفهوم رؤية العالم وبذلك هي نفي لكل ما هو غير حديث سواء أكان في الماضي أم في الحاضر»⁽¹⁾.

فالحدثاء تتميز عن المعاصرة وعن التجديد لأن ما هو جديد -اليوم- سيكون قديماً في الغد، والقديم - اليوم - كان جديداً في زمنه، كما يقول "ابن قتيبة"، لكن الحدثاء لا تقدّم وكل ما هو حدثاء اليوم أو أمس لن يصبح في الغد "لا حدثاء"، ونقيض الحدثاء ليس القدم، ولكنه السكونية اللاواعية، والحدثاء -حينئذ- هي الفعل الواعي أخذاً بالجوهري الثابت، وتبديلاً للمتغير المتحول، إنها صفة استكشاف أبدية في أغوار أبرز الحقائق الإنسانية، أقصد اللغة، وذلك من أجل كشف الحقائق العظمى لتصبح ثوابتاً مبدئية، ومن ثم السعي إلى تأسيس العلاقة معها على أصول متفاعلة مع طموح الإنسان وهوميه المتجدد، والتي تتحقق -دوماً- في اللغة ومن خلالها وبواسطتها، وكما يصدق هذا على اللغة إبداعاً، فإنه يصدق على فلسفة علاقتنا مع الموروث والعصر»⁽¹⁾، ومن هذا المنطلق نستطيع التمييز بين حقيقة الحدثاء ووهم المعاصرة.

شاعر الحدثاء ومثاقفة التراث:

سعى الشعراء المحدثون إلى إعادة التراث بكل شخصاته ووقائعه، وذلك بكشف كنوزه وتحليلتها، واستلهاهم ما فيها من قيم فكرية وروحية وفنية، إذ أدركوا «أنه لا نجاة لشعرنا من الهوة التي انحدر إليها بغير ربطه بتراثه العريق، ووصل أسبابه بما في ذلك التراث من عوامل القوة والنماء»⁽¹⁾.

«فليس التراث حركة جامدة، ولكنه حياة متجددة، والماضي لا يحيا إلا في الحاضر، وكل قصيدة لا تستطيع أن تمدّ عمرها إلى المستقبل لا تستحق أن تكون تراثا»⁽¹⁾، والقصيدة الحديثة استمرار متقدم للحساسية الشعرية العربية التي تمثلت في تراث شعري متنوع، فهي تنطلق من التراث لتتجاوزه إلى نفسها فتصبح مرجع ذاتها.

التراث بعامة –والعربي منه بخاصة– خلق للحياة والخلود يحتضن التجربة ويقدم الرؤية، ذلك كله في أسلوب قوامه التلميح والترميز، ولغة أساسها الإيجاز والتكثيف، وسمتها الإيجاء والظلال، كل هذا في بناء القصيدة المعاصرة، حتى «أصبح الخيال أكثر تعقيدا، والتصوير أثرى رمزية، والكلمة أبعد دلالة، وأصبحت الموسيقى أقرب إلى الهمس والنجوى»⁽¹⁾.

لقد حاول الشاعر المعاصر أن يعيد النظر في هذا التراث في ضوء العصرية لتقدير ما فيه من قيم ذاتية باقية، روحية وإنسانية، وتوطيد الرابطة بين الحاضر والتراث عن طريق استلهاهم مواقف الروحية والإنسانية في إبداعنا العصري.

إن تراثنا الشعري «هو الذي يجعل شاعرنا المعاصر صاحب نظرة ومنهج في تذوق الشعر وفهمه، فالشاعر ينمو أساسا من التراث، والشاعر يحمل تراثه الشعري في باطنه، ومن هذا التراث يكون انطلاقه ويكون فهمه وتقديره لدور الشعر»⁽¹⁾، فبعد الصبور يحث الشاعر المعاصر على قراءة التراث قراءة واعية موجهة، تفاعلية وموضوعية، تكون كفيلة بربطه بماضيه دون أن تحبسه في قوالب هذا الماضي وأساليبه إذ إن «هذا الموروث لم يكن لينتزع الشاعر العربي من عروقه أو من جذوره، ولكنه كان جديرا بأن يثير حوارا بينه وبين الموروث الشعري القديم»⁽¹⁾.

فعلى الشاعر فهم التراث ووعيه حتى يتغلغل في نفسه بحيث يصبح جزءا من تكوينه، يستطيع بعده أن يصل إلى أسلوبه الخاص، على أن يتجاوزه فيضيف إليه من تجربته الخاصة حتى يسيطر على اللغة، بل على الشعر لأن الشعر «ينمو من داخل التراث الشعري، والحوار الذي يدور في نفس الشاعر هو حوار بين تراثه الشعري وبين العالم، وإذا لم يرتبط الشاعر بتراثه الشعري كما يرتبط بالعالم، فلا مجال لعدّه شاعرا»⁽¹⁾.

لقد شغلت قضية العلاقة بالتراث النقاد والدارسين، فدعوا إلى ضرورة التمييز بين الاستسلام السلبي له، والتكيف الواعي معه في تشكيل الموقف النقدي السليم، والباحث العربي يرى في الناقد «حارسا للتراث الأدبي للجماعة أي عارفا به، وقادرا على إعادة تقديمه بحيث يكون مفهوما لأبناء العصر، لا بمعنى الفهم العقلي فحسب، بل بمعنى التجاوب الوجداني مع القيم التي يتضمنها أيضا، كما يجب أن يكون من ناحية أخرى قادرا على رؤية الجديد، الذي يعيد تشكيل القيم الفنية بحيث تعبر عن حياة المعاصرين وأفكارهم»⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذه الفلسفة، فلسفة قراءة وتشكيل الموقف من التراث، دخل الشعراء المعاصرون مجال التنظير «فقدّموا مواقفهم وأطلقوا العنان لمشاعرهم في صياغتها، فقد كانوا في مراحل تجريبية أولى سمح لهم فيها بقراءة الموروث الثقافي والإبداعي العربي قراءة ذاتية وإيديولوجية تارة، وقراءة استشرافية تأسيسية تارة أخرى، خاصة حين ترتبط هذه القراءة ارتباطا جدليا بقضية الحداثة، فلا تطرح قضية التراث إلا وقضية الحداثة حاضرة ضمن نص الحديث»⁽¹⁾، ويرجع ذلك إلى العلاقة التكاملية التي تجعل من الحداثة خلال هذا الطرح تراثا وحداثة، إنها «محاولة تركيب بين التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة»⁽¹⁾ عند البعض، وهي عند البعض الآخر «التغاير، وهي الخروج عن النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير»⁽¹⁾.

فتشكل موقفان متباينان إزاء التراث:

موقف يرى أن التراث هو أصل كل إبداع، إذ به وفيه يتم التحديث، وكل ادعاء بالقطع مع التراث هو وجه من وجوه التخلي عن الهوية، وموقف آخر يرى في ذلك ضرا بالشعر. لقد اتضح تشبث بعض الشعراء بالانتماء العربي في توظيف التراث العربي - إضافة إلى التراث الإنساني والعالمي - إذ «ذهب بعض الشعراء المعاصرين إلى خلق علاقات مثاقفة واعية ومتجاوزة في الوقت ذاته للتراث، وطالب بضرورة الانتماء وعن قناعة وإرادة للشعرية العربية، وطالب الشاعر العربي المعاصر مراجعة التراث حداثية»⁽¹⁾، فهذه العودة فنية لا تقوم على المتابعة والتقليد، ولا تدعو إلى المقاطعة والإهمال، وإنما تستلهم ذلك التراث في نتاجات مميزة تجمع بين الذاتية والموضوعية، الخاص والعام، الأصالة والمعاصرة، الماضي والحاضر، وحتى بين الحاضر والمستقبل.

أصبح الشاعر المعاصر يبدأ عملية الإبداع وهو واع لشروط الأصالة والمعاصرة، عارف حقيقة الواقع وجوهر التراث و« لحظة الاندماج المتوتر الفريد بين الحاضر والماضي هي ما يتوجب على

الشاعر العربي الحديث تحقيقه وعيا وممارسة، وعبر هذه اللحظة البالغة الفريدة يتم التحام الحاضر والماضي معا ليضيء أحدهما الآخر، ويصبح كل منهما أكثر معرفة بنفسه»⁽¹⁾.

فها هو "أدونيس" يطرح إشكالية إعادة النظر في الموروث الشعري العربي القديم بناء على مراجعة موضوعية وشاملة لما سماه بالأصل(*) لغرض فهمه وتقييمه على أساس أن الشعر العربي ليس تغييرا في البناء فحسب، وإنما هو تغيير في المفهوم ذاته وصولا إلى صهر كل الأجناس الأدبية في جنس أدبي واحد هو الكتابة، ووضع هذه الكتابة ذاتها موضع التجاوز الدائم، وتقييمها استنادا إلى هذا المنظور، بحيث تصبح قيمة النتاج الإبداعي ترصد من خلال ما يشير إليه من أبعاد الثورة الآتية⁽¹⁾.

وترى "نازك الملائكة" أن حركة الشعر الحر - حسب اصطلاحها - «لن ترسخ في تاريخنا حتى يدرك الشاعر الحديث أن تراثه القديم قد كان هو المنبع الذي ساقه إلى إبداع الجديد، ولعل إنكاره والمغالاة في النفور منه، مظهر من مظاهر ضعف الثقة بالنفس عند الأمم»⁽¹⁾.

ويرى عبد الصبور أن قراءة التراث الشعري قراءة منهجية وموضوعية متأنية ضرورة لا بد منها لانتقاء الإيجابي منه لأن «التراث هو جذور الفنان الممتدة في الأرض، والفنان الذي لا يعرف تراثه يقف معلقا بين الأرض والسماء ... التراث عنده هو ما يجد فيه غذاء روحه ونبع إلهامه وما يتأثره أو يتأثر به من النماذج، فهو مطالب بالاختيار دائما، مطالب بأن يجد له سلسلة من الأدباء والأجداد من أسرة الشعر»⁽¹⁾.

و«خير أجزاء القصيدة بل وأكثرها تميزا هي تلك التي تؤكد فيها آثار أسلافه الموتى من الشعر، خلّدوها في أقوى صورة»⁽¹⁾.

ذلك أن استلهام التاريخ ونفث روح الحياة في شخصياته يحملها على تخطي زمنها الذي عاشت فيه، لتكون حضورا عظيما في حياتنا ومستقبلنا، وحينها يتمازج الفعل التاريخي والفعل الإبداعي، ويتلاحم الواقع والرمز، ويصبح الوجود إبداعا.

يوجز "يوسف الخال" الأسباب الدافعة إلى إطلاق الحركة الشعرية الحديثة، فيقول: «حركة الشعر العربي الحديث، بعد منتصف هذا القرن، حركة ثورية تطويرية، تنبع من داخل تراث الأدب العربي لا من خارجه، وهي حقيقة تفرضها اللغة العربية وثقافتها، فالحركة نفضة هدفها رفع النفس العربية إلى مستوى الحداثة، ولا صلة لها بالصراع المألوف بين الجديد والقديم، أو بين الشباب والشيخوخة، فهي قديم يتجدد مع الحياة، شأنها في ذلك شأن الولادة الجديدة، فنحن لا نجدد لأننا قررنا أن نجدد،

بل لأن الحياة تتجدد فينا. فالمستقبل لنا ولا حاجة بنا إلى صراع مع القديم، وإذا كان من صراع فهو مع بعض دعاة الحركة الحديثة الجاهلين وشعرائها المزيفين»⁽¹⁾.

فقضية التراث تشكل تحديا حقيقيا للشعراء المحدثين على مستوى الموقف الفكري والتشكيل الجمالي، فهم لا يجددون لأجل أنهم قرروا ذلك وإنما صار التجديد بالنسبة إليهم ضرورة حضارية مثلما هو ضرورة حياتية، ذلك أن الفهم الصحيح للتراث يعد عاملا رئيسيا يكشف مدى حرص الأديب على تحقيق التجديد انطلاقا من تراثه.

ويرى "نزار قباني" أن «الخطر الأكبر الذي يحيط بالقصيدة العربية هو أن تقطع جذورها نهائيا مع الأصول الشعرية العربية، وتصبح طفلا بلا نسب، إن بعض شعراء الحداثة يطالبون صراحة بإسقاط الماضي واعتبار تاريخ الشعر العربي كله مجموعة من الخرائب والأنقاض لا قيمة لها، وهذا كلام سائب، لأن التجديد ليس انقلابا عسكريا يلغي كل ما سبقه بمرسوم، فالشعر العظيم هو نهر عظيم يتدفق من الأزل إلى الأبد، ويتصل مصبُه بمنبعه، وليس في العالم نهر له مصبٌ وليس له منبع»⁽¹⁾.

وهذا ما يؤكده "محمد الماغوط" قائلا: «هذا الشعر يجب أن ينمو أيضا ويتطور ويتجاوب مع حياتنا الجديدة المعدة: لغة وشكلا ومضمونا، ولكن دون المغامرة إلى حدّ الانقطاع عن الجذور، دون إمالة التراب فوقه، ثم حمل السراج للبدء في التنقيب عن جذور أخرى في مكان آخر»⁽¹⁾.

ورغم كل هذه المواقف المشيدة بالتراث فإن «النقد الحديث الذي يود أن يرافق شعراءنا الجدد عليه أن يلتفت إلى جوهر القصيدة العربية الحديثة، إذا أراد أن يكشف جوهر القصيدة العربية الحديثة»⁽¹⁾.

وإذا كان الموقفان السابقان يلغيان خصوصية التجربة الحديثة بتذويها في التجارب التراثية أو التجارب الغربية، فإن الموقف الثالث يدعو إلى قراءة الشعر العربي الحديث دون ربطه بأحد القطبين، لأن الواقع الذي أفرز هذه القصيدة يختلف عن الواقع الذي أنتج الشعر القديم أو الواقع الذي أنتج الشعر الغربي.

لابد من اقتراح موقف نقدي عربي حديث يغادر بأدبنا ونقدنا مساحة التبعية للنظريات الأدبية الغربية، ولا يعود بنا إلى وضعنا الجامد القديم، وليس هادينا إلى هذا المقترح مطلق الاختلاف، وإنما رعاية الأصالة والخصوصية التي لا تجعلنا في قطيعة مع تراثنا الإبداعي والنقدي، بل على العكس، نستمد روحه ونكهته وجمالياته دون أن نجس أنفسنا في أهدافه وقوالبه إبداعا، وقضاياه مصطلحاته نقدا، ودون أن نجتري الأسس الجمالية للإبداع الأدبي الإنساني بوجه عام.

فتجربة الشعر المعاصر إذا «تُخلص للتراث وإن تمردت على أشكاله وقوالبه، والشعر المعاصر لم يطرح قضية التراث جانبا - كما توهم بعض الناس - بل هو أعمق وأصدق ارتباطا بها ، وكل من يتجاوز عن قضية الشكل، ويتأمل هذا الشعر يلمس بوضوح كيف يعيش التراث في ثناياه، كل ما في الأمر أنه لا يعيش فيه شكلا وقالبا، كما كان الحال عند شعراء المدرسة الابتدائية، بل يعيش فيه كيانا بيانيا مقصودا إليه قصدا، وله أبعاده الفكرية والإنسانية ... وفي هذا يتحدد الفرق الجوهرى بين أن نعيش "في" التراث وأن نعيش "ب" التراث»⁽¹⁾.

إن موقف الشاعر العربي المعاصر من التراث قد حدد القيم الجمالية للتجربة الشعرية المعاصرة، حيث «أصبح التراث الإنساني لدى الشاعر المعاصر جانبا من تكوينه الشعري، وذلك أن تجربة الشاعر المعاصر محاولة جاهدة لاستيعاب الوجدان الإنساني عامة من خلال إطار حضارة العصر، وتحديد موقف الشاعر منه كإنسان معاصر»⁽¹⁾.

فالتثقف بالتراث والإفادة من معارفه ورموزه وأساطيره يسهم في تطوير إبداع الشاعر والارتقاء بأدواته التشكيلية وقدراته التعبيرية، لأن الاستلهام الخصب للتراث يشكل بعض أسرار جودة الكتابة الفنية في معظم التجارب، وموقف الشاعر المعاصر من الماضي قيما ومبدعات حسية: «يحدد الكثير من فاعلية رؤياه واتجاهها، كما يمكن لهذه الرؤيا بدورها أن تعيد إلى الفاعلية ما في ذلك الماضي من طاقة وسحر قادرين على إضاءة الحاضر»⁽¹⁾. وموقف الشاعر من عصره لا يحدده إطلاعه على أدب أمته منفردا، أو مكتفيا بنفسه، بل إطلاعه على أدبه الوطني أو القومي في سياق انتظامه الفاعل ضمن آداب العالم إذ لا يمكن للشاعر فهم ماضيه كما ينبغي، إلا في ضوء ما ينتجه الحاضر، وما يبدعه في لحظاته الراهنة، كما أن العكس صحيح تماما، أي إن فهم الشاعر لماضيه لا يتم على وجهه السليم إلا إذا كان مستضيئا بمطالب الحاضر.

يقول أدونيس: «إنني لم أعرف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد فقراءة "بودلير" هي التي غيرت معرفي بأبي نواس وكشفت لي عن شعرته وحداثه، وقراءة مالارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام، وقراءة "رامبو" ونرفال وبرتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها وبهائها، وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني»⁽¹⁾.

والحداثة الشعرية الفاعلة هي التي ترتبط بنظرة إلى العصر مستجداته من جهة، وإلى التراث وكوامنه التعبيرية القادرة على الاستمرار من جهة أخرى.

ففي موقف الشاعر من التراث «تتضح معالم الثورة، ومن ثم تتضح الحداثة ... فلما أخذ الشاعر يتساءل عن مدى ارتباطه بالتراث ومن ثم بالماضي وبالتاريخ -أصبح على أبواب ثورة جديدة»⁽¹⁾، ومن ثمة فالحداثة الشعرية ليست معادية للتراث -كما يرى البعض- فمن خصوصياتها تمثل التراث إنها لا تلغيه لأنها تساؤل مستمر عن الواقع.

إن توظيف التراث بطرق وتقنيات وأساليب متعددة ومبتكرة وسّع مفهومه وأضحى تراثاً إنسانياً، يقول "إحسان عباس": «وأما موقف الشاعر الحديث من التراث الحضاري بعامة فإن الحديث عنه يستلزم أن نوسع مدلول التراث ومجمله، إذ هو لم يعد تراثاً عربياً إسلامياً فحسب، وإنما غدا تراثاً إنسانياً»⁽¹⁾.

إنَّ توظيف التراث لم يكن وليد الترف الفكري ولا من أجل غرض فني بحث، بل نتيجة حاجة ملحة، مبني على وعي جمالي وثقافي، فبواسطته يعبر الشاعر عن جراح الذات والأمة، ويصور تصدعات الواقع، ويجسد القهر الروحي الناجم عن اختلال القيم والكبت الفكري الناتج عن الفساد الاجتماعي.

والنص الشعري بموجب توظيف التراث يتحول إلى بناء يجعل من النص متناً خصباً مفتوحاً أمام مختلف القراءات في ارتباطاتها بمختلف الزمكان، لا يستسلم للقارئ لأول وهلة ييسر وسهولة، ولا يطرح له مكنوناته، إلا بعد عسر متابعة وطول مراجعة.

ومعرفة الشاعر للعالم هي التي كانت وراء هذا النص الحدث، المنفتح-المنغلق، وهي المؤشرات والإشارات التي ترشد المتلقي إلى الطريق المباح المؤدي إلى المعنى.

الهوامش

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث)، ج3، دار صادر، بيروت، لبنان، ص907.

(1) مجدي وهبة، معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، ط2، 1984، ص10-11.

(1) فاتح علاق، مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربي الحر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2005، ص14.

(1) م ن، ص21.

(1) م ن، ص13.

(1) أدونيس، مقدمة ديوان "قصائد مختارة" ليوسف الخال، ص62.

- (1) طه وادي، جماليات القصيدة المعاصرة، دار معارف، مصر، ط2، 1989، ص231.
- (1) م ن، ص12.
- (1) م ن، ص ن.
- (1) عبد العزيز المقالح، أزمة القصيدة المعاصرة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص30.
- (1) خليل الموسى، بنية القصيدة العربية المعاصرة، منشورات اتحاد كتاب العربي، دمشق، سوريا، 2003، ص10.
- (1) يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1978، ص16.
- (1) خليل الموسى، بنية القصيدة العربية المعاصرة، ص16.
- (1) م ن، ص16.
- (1) حسن الطريق، القصيدة العربية الحديثة والمعاصرة بين الغنائية والدرامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تيطوان، مطبعة سيلكي إخوان، طنجة، المغرب، 2005، ص12.
- (1) خليل الموسى، بنية القصيدة العربية المعاصرة، ص43.
- (1) يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص213.
- (1) محمد الحبو، مدخل إلى الشعر العربي الحديث، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص15.
- (1) أحمد جابر عصفور، معنى الحداثة في الشعر المعاصر، فصول ع04، مج4، القاهرة 1984، ص37.
- (1) أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص99، 100، 136.
- (1) أحمد جابر عصفور، فصول ع04، مج04، القاهرة، 1984.
- (1) إبراهيم رماني، الغموض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1991، ص30/29.
- (1) عبدالله الغدامي، تشريح النص، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص15/14.
- (1) علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1997، ص58.
- (1) صلاح عبد الصبور، حياتي في الشعر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط1، 1969، ص113.
- (1) طه وادي، جماليات القصيدة المعاصرة، ص11.
- (1) صلاح عبد الصبور، الأعمال الكاملة: أقول لكم عن: (9)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص422.
- (1) م ن، ص427.
- (1) م ن، ص433-434.
- (1) شكري عياد، دائرة الإبداع، مقدمة في أصول النقد، القاهرة، مصر، 1986، ص153.
- (1) حبيب بوهرر، تشكل الموقف النقدي عند أدونيس ونزار قباني، ص40.

- (1) محمد عزام، الحداثة الشعرية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1986، يص 38.
- (1) م ن، ص 39.
- (1) حبيب بوهرر، تشكل الوقف النقدي عند أدونيس ونزار قباني، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اريد، وجدارا للكتاب العالمي، عمان الأردن، ط 1، 2008، ص 280.
- (1) علي جعفر العلاق، في حداثة النص الشعري، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 2003، ص 37.
- (*) الأصل مفرد بصيغة الجمع على أساس من أن الأصل عند أدونيس واحد وثلاثة في آن معا: الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف
- (1) ينظر: أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص 11.
- (1) نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 6، 1981، ص 65.
- (1) صلاح عبد الصبور، الأعمال الكاملة، أقول لكم عن: (9) الشعر، ص 152.
- (1) إليوت، مقالات في النقد الأدبي، تر: لطيفة الزيات، مكتبة الأنجلو، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص 06.
- (1) يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص 93.
- (1) نزار قباني، ما هو الشعر، ص 128 (نقلا عن جمال شحيد ووليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، ص 332-333).
- (1) م ن، ص ن.
- (1) محمد حسن عبد الله، مداخل النقد الأدبي الحديث، دار المصرية السعودية للنشر والتوزيع، ط 1، 2005، ص 16.
- (1) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضايا وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 3، 1981، ص 29.
- (1) السعيد الورقي، لغة الشعر العربي الحديث - مقوماتها الفنية وطاقتها الإبداعية، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط 1، 1979، ص 40.
- (1) علي جعفر العلاق، في حداثة النص الشعري، ص 35.
- (1) أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 2، 1989، ص 86.
- (1) إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي الحديث، ص 109.
- (1) م ن، ص 118.

الحرب وأهدافها بين الفقه الإسلامي والقانون الإنساني

دراسة مقارنة

الدكتور حرش أسعد المحاسن

أستاذ محاضر جامعة زيان عاشور بالجلفة

الأستاذة قريقر فتيحة

أستاذة مكلفة بالدروس

جامعة زيان عاشور بالجلفة

تمهيد

يعتقد الكثير من الناس أن القانون الدولي الانساني - وهو القانون الذي ينظم العلاقات أثناء الحرب وأثناء النزاعات المسلحة من أجل الحفاظ وحماية حقوق الإنسان وكرامته - هو وليد العصر الحديث أو نتج عن اتفاقيات جنيف أو سببه نشأة الصليب الأحمر وينسى أو يغفل عن ما قدمه الإسلام للبشرية كافة من تعاليم تحفظ كرامة الإنسان وحقوقه. فهل في الإسلام ما يكفي من أحكام في هذا المجال تنافس ما هو موجود في مدونات الأحكام للقانون الدولي الإنساني؟

سنتناول في هذه الدراسة أهداف الحرب في كل من القانون الإنساني والفقهاء الإسلاميين مستترين بنصوص المواد القانونية وبنصوص الآيات والأحاديث وأقوال الخلفاء الراشدين في هذا المجال وقسمت الدراسة إلى مطلبين الأول نتناول فيه تعريف الحرب والثاني أهدافها وختمت البحث بأهم النتائج.

المطلب الأول : تعريف الحرب

الحرب أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة أو جيل فمنذ قدم التاريخ وبنو آدم في نزاع مسلح مستمر وصراعات دائمة قال تعالى: {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفّار¹} فبسبب كفره للنعم الدائم وظلمه الراسخ لا ينفك الإنسان من الاعتداء والطمع، وأصبح تاريخ البشرية ملطخا بالدماء وأصبحت الحرب سمة أساسية من التاريخ البشري¹.

الفرع الأول : الحرب في الأمم الماضية

ففي دراسة أجرتها مؤسسة كارنيجي للسلام سنة 1940 عن حروب العالم في التاريخ ذكرت أن إحصاءا بين أنه منذ العام 1496 ق.م وحتى العام 1861 م . وهي دورة زمنية طولها 3357 عاما . شهدت البشرية 227 سنة من السلام في مقابل 1130 سنة من الحروب . بمعنى آخر هناك 13 سنة من الحرب مقابل كل سنة من السلام . ومعنى ذلك أن البشرية تواجه مرة كل خمسة أشهر على وجه التقريب نزاعا مسلحا عنيفا في مكان ما من العالم . و غالبا ما ينجم عن هذا النزاع كوارث إنسانية مروعة و خسائر جسيمة في الأرواح و الأموال و المعدات¹ .

تاريخ الحروب

إن تاريخ البشرية على الأرض يعبر عن حركة الإنسان و عدم استقراره وإن استمرار الحروب ينم عن طبيعة الإنسان القلقة وفطرته المتحفزة نذكر هنا أن هذه الحروب بكل أهوالها تدل على حيوية الإنسان وطموحه هذا الطموح الذي يعتدل فيحفز الإنسان إلى البناء والتشييد ، وينحرف فيدفعه إلى البغي والعدوان، وفي طبيعة الإنسان ميل إلى أن يغير واقعه الضيق ويثور على حياته المحدودة، وفي سبيل هذا التغيير ينشأ النزاع و يكون الصدام.

وينبغي الإشارة إلى أن المبادئ الأولى للقانون الدولي الإنساني موجودة منذ القدم فكانت محاولات لوضع تعاليم في هذا الباب عند الفراعنة وبعدهم في كل حضارات العالم كما سنرى مفصلا . ولنعرف الدور الذي لعبته الحرب في حياة الشعوب منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا نستعرض في عجالة تاريخ الحرب ومبادئ القانون الدولي الإنساني عند بعض الشعوب والأديان.

– الحرب عند قدماء المصريين :

كان المصريين القدماء يتوقعون الأخطار القادمة من الشرق على أيدي الآسيويين الذين يبرزون فوق الهضاب وينتهزون أية بادرة من الضعف للقيام بأعمال السلب والنهب وقد ورث المصريون في ذلك العصر عن أجدادهم فراعنة العصور السابقة تحذيرات كافية من أخطارهم¹. ومحاولة من فرعون مصر « رمسيس الثاني » لتقليل من الإخطار القادمة من آسيا ابرم معاهدة تعاون مع إمبراطور الفرس "خاسيتار" عام 1279 ق.م والتي حررت باللغة البابلية وهي من أقدم المعاهدات التي حفظها التاريخ و فيها تعهد الطرفان بتقديم المساعدة المتبادلة ضد الأعداء الداخليين¹.

وفي أواخر عهد الأسرة الثانية عشر بلغت مصر القديمة حدا من الضعف جعلها تلجأ إلى السحر لمحاولة سحق أعدائها بدلا من القوة التي كانت تفقدها فاستغل الهيكسوس هذه الفرصة فاحتلوها احتلال استيطان ، و حكموها ما يقارب 150 عاما إلى أن طردهم مؤسس الأسرة الثامنة عشر¹ .

– الحرب عند الإغريق :

سجل التاريخ اليوناني القديم سلسلة طويلة من الصراع بين أثينا وسبرطة فتعرضت بلاد الإغريق في القرن 18 ق.م للغزو من جانب قبائل هبطت من الشمال وأخذت تطرد السكان الأصليين واسترقاقهم ،وقد استقرت جماعة من هذه القبائل في إسبرطة. وانقسم اليونان على إثر هذا الصراع إلى عصابتين متنازعتين وسخرت إسبرطة كل مواردها ومدراستها لهذه الحروب. وكان الإسبرطيون يقضون حياتهم كلها في التدريب على الحرب حتى وضعت في برامج التعليم خطة كفيلة بتخريج الجندي المحارب من المدرسة ،وكونت أسطول ضخما فحاربت الفرس واستولت على أثينا.

و نظرا لأن الإسبرطيون كانوا يحكمون أناسا على أهبة التمرد دائما فكانوا دائما متأهبين للحرب و كان على كل شاب إسبرطي أن يخضع لتدريب عسكري خشن ابتداء من سن السابعة ، وكان للإسبرطيين صيت ذائع في أرجاء بلاد الإغريق من حيث دفاعهم عن وطنهم ضد هجمات المغيرين من الفرس وغيرهم¹.

ولقد كان الإغريق يقدسون الحرب ويمجدون المحارب إلى درجة أنهم صنعوا لها إلها يعبد هو الإله "زيوس"¹ ومن ناحية أخرى حارب اليونان مملكة "طروادة" حرب مشهورة نظم فيها الشاعر اليوناني "هوميروس" ملحمة المشهورة "الإلياذة"¹.

وكانت ضراوة الحروب اليونانية راجعة إلى اعتقاد اليونانيين بأنهم شعب مميز جدير بالخلود وبأن الشعوب الأخرى أقل كفاءة ومن هنا كانت علاقتهم بهذه الشعوب علاقة تسلط وعدوان¹ و نخلص من هذا كله أن الإغريق عرفوا الحرب كوسيلة لتحقيق الأهداف و الوصول إلى المجد و القوة¹.

الحرب عن الرومان :

ولم تكن روما أقل غطرسة من اليونان ،فقد نظرت إلى ما عداها من الشعوب الأخرى نظرة استعلاء واستكبار وفرضت نفسها على العالم بالسيف والقوة وتوسعت في حروبها حتى اشتبكت مع كثير من دول العالم القوية في ذلك الوقت.

ومن هذه الحروب : حروبهم مع اليونان التي احتلوا فيها سائر الممالك اليونانية ومعاركهم مع سكان قرطاجنة وحروبهم مع الفرس من أجل السيطرة على الشرق و قد بلغ من تعظيم الرومان للحرب أن صنعوا لها تمثالا وجعلوه إله الحرب وهو "مارس"¹ .

و كان الجيش الروماني مرتكزا على الحكم الإقطاعي ،و كان جيشا مرتزقا يقوده قادة من النبلاء يتولون مناصبهم غالبا بالوراثة لا بالكفاءة و المقدرة¹

الحرب عند الفرس :

كانت القوات العسكرية للفرس مشابهة للقوات العسكرية عند الروم فكان المرازبة والدهاقين يتولون قيادة الجيوش ويتحكمون في الأراضي الشاسعة والعقارات الكبيرة .

كما اعتمدوا على المناذرة لحماية حدودهم الجنوبية المتاخمة للجزيرة العربية وحدودهم الجنوبية الغربية المتاخمة للروم. وكانت العقيدة المجوسية مهيمنة على الفرس و أكثر أتباعهم ،و لم يكن للجيش هدف يوحد صفوفه ويسعى لتحقيقه غير الارتزاق كما كانت قيادته غالبا وراثية و قادته يعتمدون على حسبهم ونسبهم وحظوتهم لدى الأكاسرة لا على قابلياتهم العسكرية وكفاءتهم في القتال¹.

- الحرب عند الصينيين :

كانت معظم الحروب الصينية قديما قائمة على تنافس الأسر الحاكمة على السلطة و تثبيت دعائمها في الحكم و نفوذها في البلاد، و من تم كانت الحروب الداخلية أكثر من الخارجية. وعلى الرغم من كل هذه الأحداث نجد أن الصين سادها نوع من الرفق بضحايا الحروب من البلاد المغلوبة فكان الفيلسوف الصيني "كونفوشيوس" 497 ق.م ينادي بإنشاء هيئة تشترك في عضويتها الدول للتعاون من أجل الصالح العام لإيمانه بوجود قانون أساس العالم حكومة صالحة يخضع المفضل للفاضل و يدين الأقل صلاحية للأصلح¹.

الحرب عند العرب في الجاهلية :

كان المجتمع العربي الجاهلي مختلفا في تكوينه وطبيعته عن المجتمعات بمدلولها العصري وأصدق وصف له أنه مجتمع قبلي يتكون من قبائل متعددة لكل قبيلة تقاليدها وعاداتها. و لئن التقت بعض القبائل في مناسبات مختلفة، فإن هذا اللقاء لا يدوم إلا ريثما تنتهي المناسبة، ثم تعود كل قبيلة إلى مضارب خيامها لتشكل لها مجتمع صغيرا له حدوده و حماه و من تم فقد كانت حروب الجاهلية صورة لبيئتهم أي مجموعة من الغارات على الكلاً و الطعام أو لحماية الشرف والعرض أو المنافسة لإثبات القهر والتسلط، حتى تنقسم القبيلة الواحدة إلى مجموعات متحاربة فيما بينها في بعض الأحيان.

و لا يكاد التاريخ الجاهلي يحدثنا عن حرب بين العرب وغيرهم من الأمم المجاورة إلا عن موقعة " ذي قار" التي كانت بينهم و بين الفرس و حتى هذه الموقعة نجد فيها أيضا الروح القبلية تطل يرأسها فلا يحس الجاهلي فيها بعروبه بقدر ما يحس فيها بأعجاد قبيلته ولأن العرب قد انتصروا فيها على الفرس، فهو يتمنى أن لو كانت القبائل كلها قد اشتركت فيها حتى تنال شرف هذا الانتصار¹. يصور ابن خلدون طبيعة الحروب الجاهلية فيقول "إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسر، وريهما الخراب، فطبيعتهم نهب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ضلال رماحهم، وأيضا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام، وزجر الناس عن المفاسد إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً وغرامة"¹.

الحرب عند اليهود

الحرب عند اليهود أساسية تعبر عن علاقاتهم بغيرهم من الأمم و قانونهم السن بالسن، وريهم هو رب الانتقام. و يعتقدون أنهم أرقى الشعوب وأن تميزهم على سائر الأجناس منحة ربانية أعطاهم الرب إياها " أنتم أولاد الرب إلهكم لأنك شعب مقدس للرب إلهك و قد اختارك الرب لكي تكون له شعبا خاصا فوق جميع الشعوب على وجه الأرض¹ .

و لقد قامت الديانة اليهودية على أساس تمجيد شعب الله المختار وإذلال الشعوب الأخرى فلم تحظر الديانة اليهودية الحرب بل على العكس من ذلك فقد أباحتها و مجدتها. و لم تضع قيودا ممارستها أو على أساليب القتال فلم يميز بين الرجال والنساء والشيخ والأطفال وإباحة تدمير ممتلكاتهم. فبذلك كان القتل والتدمير مباحا في ظل تلك الديانة لتحقيق وعد الرب حسب اعتقادهم. وحتى إذا عقد اليهود الصلح مع أعدائهم فإنهم بهذا الصلح يستعبدون عدوهم و يستبيحون أرضه ، و لا يكون لهم من هذا الصلح إلا اسمه فقط لا حقيقته ، و كما يكون اليهود في حروبهم

وحوشا وسيلتهم التسخير وغايتهم التدمير فإنهم كذلك في أعقاب الحروب ينهبون الغنائم ولا يخضعون لقاعدة في الأسر والسي .

عند المسيحيين

ليس لدى المسيحيين تنظيم ديني للحرب، فلم يكن للمسيح عليه السلام شرعا لا في المسائل الداخلية و لا في المسائل الدولية و لكنه كان داعيا لتطهير النفوس بترويضها روحيا على مبادئ الأخلاق¹.

إن المتتبع للتعاليم التي ألقاها السيد المسيح عليه السلام على تلامذته كما يزعم النصارى يجد أن الديانة المسيحية قد نبذت فكرة الحرب أساسا ودعت إلى السلام والمحبة. والأنجيل الأربع مجمعة على أن من يقتل بالسيف فبالسيف يقتل. والرب في المسيحية هو رب السلام، و قد ورد في إنجيل " متى " على لسان السيد المسيح عليه السلام تأكيد على ذلك "سمعتم أنه قيل عين بعين و سن بسن وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين ومن سألك فأعطه ومن أراد أن يقترض منك فلا ترد" ¹

ومن هذا النص ونصوص كثيرة في هذا المجال يفهم ظاهرا أن المسيحية تدعوا إلى السلام و تكره الحروب و يفهم من مضمونها و تأويل نصوصها أنها تريد بذلك ترغيب أتباعها في الصفح و التسامح و تبغضهم في الاعتداء، و لكننا نجد أيضا في الكتب نفسها خلاف هذا الكلام . و قد يفسر هذا التناقض أن دعوة الأنجيل الأربعة إلى السلام دعوة عامة لنشر السلام بين البشر و ما جاء على لسان المسيح من كلمات الحرب إنما يعني الحرب على العصاة وأهل الشر ومن لا يصغي لنداء السلام، و إلا فإن التناقض بين هذه النصوص واضح¹. وقد يكون سببه التحريف الذي لحق بالإنجيل في القرون الموالية.

وهذا التعارض في النصوص أدى إلى موقف غير محدد من الحرب و كان السبب المباشر في قيام الصراع بين دعاة المسيحية و رجال الحكم في روما، فلقد كانت شعوب البحر الأبيض المتوسط كلها خاضعة للإمبراطورية الرومانية ووجدت المسيحية صعوبة في زحفها الروحي على روما لأن أتباعها كانوا يرفضون الانخراط في الجيش الروماني من جهة ولأن سياسة روما قائمة على الحرب والتوسع العسكري من جهة أخرى وهذا الصراع ظل قائما قرابة أربعة قرون¹ .

و من ثم بدأ رجال الدين يحاولون التوفيق بين روح المسالمة التي فهموها من التعاليم المسيحية و روح السيطرة العسكرية الموجودة في روما فظهرت بعض النظريات التي تتقبل الحرب و منها ما كتبه

القديس " إيزيدور " و " أمبرواز " و "أوغسطين" الذي دعا إلى التخلي عن فكرة المسالمة وسوغ فكرة الحرب و قسمها إلى عادلة و ظالمة أو مشروعة وغير مشروعة.

ولم تكذ تظهر نظريات الحرب في المسيحية و إقرار علماء اللاهوت بمشروعيتها حتى تخلى الراغبون فيها عن فكرة تقسيمها إلى مشروعة و غير مشروعة وانطلقوا يرفعون راية الحرب باسم الرب. ولا تغيب الحروب الصليبية عن ذاكرة التاريخ فقد قامت تحت أعلام المسيحية وباسم الرب ووصفها " حيون " بأنها تركت في التاريخ أقصى ما عرف من التعصب لا ضد المسلمين فحسب بل ضد مسيحي الشرق إذ أنهم بمجرد الاستيلاء على أورشليم اتهموهم بالإلحاد و التمرد على السلطة الشرعية سلطة البابا. فاضطهدوهم و حاربوهم وشردوهم ولقي مسيحيو الشرق ذلك بحسرة وألم. إن الصليبيين خدام الرب يوم أن استولوا على البيت المقدس رأوا أن يكرموا الرب بذبح سبعين ألف مسلم و لم يرحموا الشيوخ و لا الأطفال و لا النساء في مذبح استمرت ثلاثة أيام و لم تنتهي إلا لما أعياهم الإجهاد من القتل، وواضح من هذه الحروب أنها ليست هي الحروب المشروعة أو العادلة التي ظهرت في تقسيمات الحروب عند رجال الدين المسيحيين حينما قدموا نظرياتهم عن الحرب في أول الأمر على استحياء ولعل ذلك هو الذي يمهّد لنا الكلام عن الحروب في الإسلام¹.

الحرب عند العرب والمسلمين

إن تاريخ العرب قبل الإسلام و بعده مليء بذكر الوقائع والأيام و الحروب التي منها ما امتد لعشرات السنين ولعل أشهرها في الجاهلية حرب البسوس التي دارت بين بكر وتغلب وحرب داحس والغبراء التي دارت بين قبيلة عبس من جهة وقبيلتي فزارة وذيبيان من جهة أخرى. أما في الإسلام فقد دارت حروب كثيرة بين المسلمين والمشرّكين في بداية الدعوة كموقعة بدر وموقعة أحد وموقعة الخندق وموقعة حنين، أو كتلك التي دارت بين المسلمين والأمم الأخرى مثل حرب القادسية التي انتصر فيها المسلمون على الفرس وكذلك موقعة مؤتة وموقعة اليرموك اللتان دارتا بين المسلمين والروم. وتواصلت سلسلة الحروب لفتح الأمصار فاتجهت جيوش المسلمين غربا ففتحت شمالي القارة الإفريقية وواصلت غزواتها حتى وصلت إلى الأندلس، ثم خرجت منها غازية تجوب أنحاء بلاد الفرنجة حاملة إليها كتاب الله و طالبة إحدى الحسنين الشهادة أو النصر وكذلك اتجهت شرقا حتى بلغت بلاد الهند و الصين فما وهنت عزائمهم و لا كلت أنفسهم و لا فترت خيولهم .

والتاريخ يسجل بلائهم في كل تلك الغزوات والفتوحات هذا علاوة على ما دار بين المسلمين أنفسهم من معارك دامية في عهد الخلفاء الراشدين كموقعة الجمل وموقعة صفين والنهروان،

وكذلك حروب الأمويين للمناوئين لحكمهم مثل العلويين و الزبيريين والأنصار والخوارج والشيعة، ثم المعارك المتلاحقة مع العباسيين تلك التي أودت بخلافتهم و بحياة الكثير منهم. ثم حمل العباسيون الراية في ذات الطريق إلى آخر أيام دولتهم التي أسقطها التتار القادمون من الشرق بحرب قضت على الأرواح و الأموال و قدرا عظيما من الحضارة¹

الحرب في العصر الحديث

ولعل أهم التغييرات التي تناولت العلاقات بين المسلمين و غير المسلمين هو إقرار العلاقات السلمية بين الشعوب المختلفة دينا وعرفا. فقد عقد السلطان سليمان القانوني عام 1535 م معاهدة مع ملك فرنسا فرنسيس الأول تضمنت الاعتراف بأن السلم هو القاعدة التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم.

وبعد انهيار الدولة العثمانية عام 1918 هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وقعت بقية الولايات العربية والإسلامية تحت الاحتلال الأجنبي. فأصبح الثاني: لم الإسلامي تحت الاحتلال البريطاني والنصف الآخر تحت الحكم الفرنسي والهولندي والإيطالي والإسباني. وجاءت الحرب العالمية الثانية لتدوس على القوانين والأعراف الدولية، و بفضل تضحيات الشعوب المختلفة استطاعت أن تحقق الاستقلال، وتفرض بعض التوازنات الدولية بعد انهزام النازية وتأسست منظمة الأمم المتحدة لتحسم فيها الخلافات الدولية.

الفرع الثاني : تعريف الحرب

أولا: الحرب لغة

الحرب Guerre بالفرنسية و War بالإنجليزية ، هي أحد الأساليب القسرية أو الزجرية ، فهي تعرف لغة بالقتال بين فئتين ، وورد ذكر الحرب في القواميس المختلفة ، فالحرب في المورد تعني حالة الحرب أو فن الحرب ، و هي تعني العداء و الخصام و التصارع . و في قاموس أكسفورد تعني كلمة الحرب War التحارب ، و جاء: حرب بلا هوادة أي حرب شعواء أشد وطيسها . و جاء في الموسوعة العربية العالمية (1996) أن الحرب هي صراع بين مجموعتين كبيرتين تسعى إحداها لتدمير الأخرى.

ومن ثم فإن مفهوم الحرب يدور لغويا حول نقيض "السلم" و حول "القتال مع العدو"¹ و جمعها حروب.

و تدل كلمة الحرب "على القتال بالمعنى المادي على نشوبها، و أحيانا على حالة الحرب بين جماعتين أو أكثر"¹.

ثانيا: الحرب وفقا لقواعد القانون الدولي العام

ينظر للحرب في القانون على أنها خادم لغاية سياسية و يظهر أن الحرب عند بيان ماهيتها أنها إحدى وسائل السياسة للحصول على بعض المطالب وبذلك تكون الحرب هي أقصى صورة للتنافس البشري، و هي أشبه ما تكون بعملية التطور الذي يأخذ دوره بين الكائنات الحية في صورة صراع دائم¹.

لقد اختلف فقهاء القانون الدولي العام في تعريف الحرب و ليس هناك تعريف موحد حتى الآن يمكن إطلاقه على الحرب، لذلك سنعرض فيما يلي بعض التعريفات محاولة منا إلى الوصول إلى المعنى الحقيقي للحرب:

فيعرفها "فان غلان" أنها صراع عن طريق استخدام القوة المسلحة بين الدول بهدف التغلب على بعضها البعض.

ويعرفها "سوزيشوبر" بأنها عبارة عن صراع بين دولتين أو أكثر تستخدم فيها قواتها المسلحة في أعمال العنف متبادلة و هدف الحرب هو هزيمة الطرف الآخر وفرض شروط السلام التي استهدف الطرف الآخر إقرارها بشأن الحروب¹.

ويعرفها "شارل روسو" تقوم الحرب على قتال مسلح بين الدول بهدف تغليب وجهة نظر سياسية وفقا لوسائل نظمها القانون الدولي¹.

والحرب عادة تفهم على أنها " صراع مسلح يقع بين الدول بهدف فرض التوجيهات

السياسية و باستخدام وسائل تم تنظيمها بموجب القوانين الدولية"

تعرف الحرب كذلك " بأنها عداة مسلح بين دولتين أو مجموعتين من الدول أو بين دولة و

مجموعة من العصابات المنظمة التي تهاجمها من خارج حدودها"

تعتبر الحرب علاقة دولية و هذا ما يميزها عن الاضطرابات الداخلية فالنضال المسلح الذي يقوم بين بعض الجماعات داخل دولة ما أو الذي تقوم به جماعة من الأفراد ضد دولة أجنبية لا تعد حربا بل هو يخضع لأحكام القانون الجنائي للدولة التي يحدث فيها¹.

و من جهة أخرى النضال المسلح لا يعتبر حربا بالمعنى الدولي الذي يقوم به إقليم تائر في وجه حكومة الدولة التي يتبعها أو الذي تقوم به إحدى الدول الأعضاء في دولة ضد الحكومة المركزية.

إنما قد يخضع مثل هذا النضال لحكم الحرب الدولية إذا تطور إلى قتال منظم و أصبح للثوار قوات نظامية تشرف عليها سلطة تمارس باسمها أعمال السيادة على الإقليم الذي في حوزتها تسعى للاستئثار بالسلطان عليه في مواجهة الحكومة الأصلية.

و بشرط الاعتراف لهؤلاء الثوار بصفة المحاربين، سواء صدر هذا الاعتراف من الحكومة المذكورة أم من دولة أجنبية¹.

كما تعتبر الحرب دقة عالية بالطبل في مقابل هدوء العمل السياسي وأنها استمرار لسياسة بوسيلة أخرى، و أن الدبلوماسية طب بالعلاج وأن الحرب طب بالجراحة ، و الطب أفضل ما في الإنسان لإحداث أسوء ما يصيب الإنسان، و أننا إذا لم نحاول أن نقضي على الحرب فستقضي الحرب علينا¹.

و تعتبرها معظم الدول الوسيلة النهائية من وسائل إكراه التي يلجأ إليها لحل نزاعات إذا لم تفلح الوسائل السلمية في فض النزاع كالمفاوضات والتدخل الفردي والوساطة والتحقيق والتوفيق والتحكيم¹

و الغرض من كل هذا هو تحقيق الدول المتحاربة لطموحاتها المتمثلة في المصالح الوطنية و هذا ما يميز الحرب التقليدية عن إجراءات الحرية التأديبية التي تقوم بها الدول تحت إشراف المنظمات الدولية.

و لكن الاتجاه الحديث يميل إلى توسيع معنى الحرب بحيث يشمل كل حالة يتم فيها قتال مسلح دولي على نطاق واسع . حيث نبي على هذا أن قواعد قانون الحرب تنطبق على كل أحوال القتال المسلح الدولي واسع النطاق سواء أطلق عليها وصف الحرب أم لم يطلق عليها كما أن الكفاح المسلح ليس شرطا ضروريا فقد توجد الحرب قانونا ولا يوجد كفاح مسلح . و إن نية إنهاء العلاقات السلمية شرط جوهري لتوفر حالات الحرب فلو انعدمت لا توجد حربا قانونا لكن توجد إحدى حالات الكفاح المسلح¹.

ثالثا : الحرب وفقا لقواعد وأحكام الفقه الإسلامي

الحرب شرعت في الشريعة الإسلامية لرد العدوان الذي يقع من أعداء الإسلام على البلاد الإسلامية، فلم تشرع الحرب ليقاتل المسلمون كل من ليس بمسلم للإكراه على الإسلام فلا إكراه في الدين.

والدعوة للإسلام كانت بالحسنى والموعظة الحسنة¹ . أما إذا تعرض المسلم لأي مكره فقد اعترفت له الشريعة الإسلامية بحق الدفاع عن النفس على المستويين الفردي و الجماعي . ورفعت هذا الحق إلى مرتبة الواجب في بعض الظروف والحالات¹ . إلا أن الأهم و الأجدر بالدراسة هو أن كل خلاف حول العقيدة يؤدي إلى صدام مسلح و بالتالي فإنه يعتبر حرباً، سواء كانت بين أبناء أمة من جنس واحد، كغزوات الرسول صلى الله عليه وسلم أو حرب أبي بكر الصديق للمرتدين، أم كانت بين دولة و دولة أخرى، أو أمة وأمة كحروب المسلمين مع الفرس والروم¹ لذا يرى الفقهاء تقسيم الديار إلى أقسام:

القسم الأول : وهي دار السلام أو الدار التي تطبق فيها الأحكام الإسلامية ويكون أكثرها من المسلمين على خلاف ذلك .

القسم الثاني : دار معاهدة و هي دار غير المسلمين الذين ارتبطوا مع المسلمين بعهد.

القسم الثالث : دار الحرب.

والجدير بالملاحظة هنا أن هذا التقسيم هو بحكم الواقع لا بحكم الشرع¹. فلا توجد نصوص صريحة صحيحة على هكذا تقسيم.

كما أن هناك فقهاء من قسم الدنيا إلى دارين (دار الإسلام و دار الحرب) وهذا التقسيم لم يكن معروفا أيام الرسول صلى الله عليه وسلم أو أيام الصحابة و الخلفاء رضوان الله عليهم، وإنما وصفه الفقهاء في عصر التدوين الفقهي عندما تألبت البلاد المجاورة للمسلمين عليهم و كثرت الحروب بينهم فكان لزاماً على المسلمين مقاتلة هؤلاء الأعداء و صد هجومهم على البلاد الإسلامية .

ومن الفقهاء من يرى أن الدنيا كلها دار واحدة والأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم في السلام والحرب شيء عارض ولا يتقرر إلا لدفع عدوان والدفاع عن النفس و تعتبر البلاد دار إسلام إذا كانت الأحكام المنفذة فيه إسلامية ، أما إذا كانت غير ذلك فلا تكون دار الإسلام ، وكما يقول الكاساني أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عن الإسلام أو الكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف و معناه أن الأمان إن كان للمسلمين على الإطلاق و الخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار إسلام و إن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق و الخوف للمسلمين في الإطلاق فهي دار كفرو الأحكام مبنية على الأمان و الخوف لا على الإسلام و الكفر¹.

وتكون الدار دار الحرب إذا كانت الأحكام الظاهرة غير إسلامية و يشترط الإمام أبو حنيفة ثلاثة شروط في دار الحرب إذا تخلف أحدها لا تعتبر دار حرب وهذه الشروط هي :

- إذا كان القانون المسيطر غير إسلامي و ظهور الأحكام المخالفة للإسلام كإباحة الخمر و الزنا و الربا وغير ذلك مما يحرمه الإسلام .

- أن يكون الإقليم مجاورا للبلاد الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على البلاد الإسلامية ، و من المقرر في الفقه الإسلامي أن الصحاري و البحار التي تتصل بالبلاد الإسلامية حكمها حكم دار الإسلام لأنها تابعة لها و تحت سلطان المسلمين

- لا يستطيع المؤمن أو الذمي أن يعيش فيها بأمان الإسلام بل يعيش بعقد أمان يعقده مع المسؤولين فيها .

و يرى أبو حنيفة و أصحابه محمد و أبو يوسف أن دار الحرب تسمى دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها ¹ .

و يمكننا أن نضيف هنا القول بأن دار الحرب هي الدار التي يضطهد فيها المسلمون ويظلمون و يطردون من أرضهم و بيوتهم و يمنعون من التمتع بحرية الاعتقاد و ممارسة شعائرهم الدينية أو التي يصدر عنها اعتداء على المسلمين أو على دار الإسلام أو التي تحتل جزءا من دار الإسلام أو جمعت بين ذلك كله ¹ .

كما أنه يوجد من الفقهاء من يقسم الدنيا إلى ثلاثة أقسام ، فبالإضافة إلى دار السلام و دار الحرب تم إضافة دار المعاهدة و التي بدورها لا تصير دار حرب إلا إذا انقضت المعاهدة أو قامت بعمل معادي ضد دار الإسلام ¹ .

حيث أن هذه المعاهدة مع دار الإسلام و التي يتعهد بموجبها المسلمون الدفاع عنها كما حدث بين أبي عبيدة عامر بن الجراح و أهل حمص ، و بين صلاح الدين الأيوبي و أهل الشام ، أو يتعهد المسلمون بموجبها تأمين أهل تلك الدار على أنفسهم وأموالهم كما حدث بين أبي الصرح « في عهد عثمان بن عفان رضي الله » و أهل النوبة في مصر و كما فعل معاوية بن أبي سفيان مع أهل أرمينية ، و كما فعل عمر بن الخطاب مع أهل القدس " إيليا "

وهذا و قد أضاف بعض الفقهاء دار الحياد واستنادا إلى ذلك فإن البلد التي سكانها مسلمون و لكن نظامها الحياتي ليس إسلاميا و مع ذلك يمارس المسلمون فيها عقيدتهم الإسلامية و

شعائهم و عاداتهم و تقاليدهم و حق الدعوة إلى الإسلام بحرية تامة لا تصنف دار حرب و لا دار إسلام و يمكن تسميتها دار حياد¹ .

بالرغم من الأهمية الخاصة لتحديد مفهوم الحرب في الشريعة الإسلامية من الناحية الفقهية و التميز بن دار الحرب و دار الاسلام، إلا أن لفظ الحرب له معنى واسع و متغير حسب الوضعيات التي تتخذها الدولة المحاربة لذا فإن الحرب يتردد على المعاني التالية :

1 الجهاد :

جاء في لسان العرب الجهد (بالفتح) و الجهد (بالضم) الطاقة و فيه : الجهاد است فراغ الوسع و الطاقة من قول أو فعل.

فقد استعملت كلمة الجهاد في قوله تعالى : {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و إن الله مع المحسنين¹} وقوله تعالى : { ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه. إن الله لغني عن العالمين¹} وهي هنا بمعنى بذل القوة أو الكفاءة ولم تكن بمعنى القتال ويرجح هذا المعنى لأنها نزلت جميعا بمكة المكرمة فترة إعداد و تصحيح العقيدة وترسيخها¹

فهو بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله و إقامة المجتمع الإسلامي ومنه قوله صلى الله عليه وسلم " أفضل الجهاد حج مبرور¹ " وقوله " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " و بذل الجهد بالقتال نوع من أنواعه و أما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي و تكوين الدولة الإسلامية الصحيحة¹. حيث كان الجهاد في البداية جهادا بالقرآن و الحجة والبرهان { وجاهدكم به جهادا كبيرا¹. }.

ومن ثم فإن الإسلام ، رجح كفة السلم على الحرب ، و اعتبر الجهاد مبدء وقائيا تدعوا إليه الضرورة الاجتماعية و ليس مبدءا هجوميا عدوانيا¹. حيث يرى الفقهاء أن الحرب في ذاتها قبيحة و لكن الجهاد في سبيل الله تعالى حسن لأن هدفه هو إعلاء كلمة الله تعالى و حماية الدين الحق و منع الفتنة لأنّ الضرورات تبيح المحظورات¹.

أما ما ورد في السنة المطهرة في موضوع الجهاد فمنها أيضا على سبيل المثال لا الحصر:
عن أبي هريرة

رضي الله عنه قال : " جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : دلي على عمل يعدل الجهاد فقال لا أجد¹"

و عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه : أنه قال : "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض"¹ 1
و من هنا تظهر لنا حقيقة الجهاد بأن الغاية الأساسية منه هي فتح الطريق أمام الدعوة الإسلامية لكي تكون كلمة الله هي العليا و إن تحققت هذه الغاية بدون إراقة الدماء سواء كانت هذه الدماء لمسلمين أو غير مسلمين فإن هذا هو غاية ما يسعى إليه المسلمون و ما يتفق مع جوهر الإسلام¹

(2)- الحرب :

لا نجد علماء الفقه الإسلامي تناولوا في مؤلفاتهم لفظ الحرب إتباعاً للقرآن الكريم . و لما تحمله هذه الكلمة من معنى الصراع و التناحر و محاولة الاستيلاء على ممتلكات الغير بغير وجه حق غالباً، إنما عبروا عن الحرب بلفظ الجهاد و هو لفظ شرعي و لم يكن الجهاد يوماً قاصراً على مسعى القتال وحده ، و لم تكن كذلك كلمة الجهاد في عرف المسلمين و لا في مفهوم أهل اللغة مرادفة لكلمة حرب بمعنى إرغام الناس على اعتناق دين معين أو استيلاء على ممتلكاتهم ، كما فهم ذلك خطأ بعض علماء الغرب و شعوبهم¹ .
يقول تعالى { فأذنوا بحرب من الله و رسوله¹ } أي بالقتل ، و ذلك في وعيد أهل الربا . و من معاني الحرب المعصية و دليله قوله تعالى : { وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل¹ } بمعنى الويل و الهلاك¹ كما في قوله تعالى : { إن الذين يحاربون الله ورسوله¹ } أي يعصونه و تأتي بمعنى عدوان أو أعداء . كقول القائل انا حرب لمن حاربي اي عدو ويقال قوم حرب أي اعداء¹ .
و بما أن الحروب قدر محتوم على بني البشر فقد وضعت الشريعة الإسلامية للحروب نظاماً متميزاً و تفصيلاً دقيقاً لأسبابها ووسائلها وغاياتها ، و من ينظر لأحكام الحرب في التشريع الإسلامي يرى أن الإسلام كان له قدم السبق في تنظيم هذه الظاهرة ، فلا عجب و لا غرابة من دين اتسم بالوسطية والتسامح أن يفرض الرحمة و الإنسانية في سير المعارك في وقت كانت فيه جميع الأمم الأخرى غفلت عن ذلك .

إن من يتأمل تراث الإسلام في مسألة الرحمة في الحرب ويطالع على ما دونه علماءؤه و على رأسهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني¹ يلاحظ بجلاء أن الإسلام يمنح باستمرار إلى تغليب الجانب الإنساني في سير المعارك و يحمي ضحاياها ويضمن حقوقهم و الأهم من ذلك أن الإسلام أخضع

ذلك لنظام محكم و تشريع مدون في القرآن و السنة لا يجوز بأي حال من الأحوال تجاوزه أو التعدي عليه سيما تحت ضغط الحالات النفسية المتوترة التي تولدها الحروب ¹ .

(3)- القتال :

إن قتال في سبيل الله هو الجهاد الحق الذي وهو أشرف الأعمال وأفضلها ، كما أن لفظة القتال قد وردت في القرآن معبرة عن احتشاد كل من الفريقين لمناجزة الآخر و منازلته و هي تدل على استعداد المعسكرين و مواجهة كل منهما الآخر حيث وردت هذه الكلمة بلفظها في القرآن عشر مرات منها قوله تعالى { كتب عليكم القتال وهو كره لكم } ¹ .

و في ظل شريعة الإسلام فإنه لا يلجأ إلى القتال إلا بعد أن تستنفذ كل الطرق السلمية ويصبح القتال أمراً لا بد منه ، يسبقه إخبار العدو و دعوته إلى الإسلام قال تعالى { أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ظل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين } ¹ .

ثالثاً : الحرب وفقاً لقواعد وأحكام الفقه الإسلامي

الحرب شرعت في الشريعة الإسلامية لرد العدوان الذي يقع من أعداء الإسلام على البلاد الإسلامية، فلم تشرع الحرب ليقاتل المسلمون كل من ليس بمسلم للإكراه على الإسلام فلا إكراه في الدين .

والدعوة للإسلام كانت بالحسنى والموعظة الحسنة ¹ . أما إذا تعرض المسلم لأي مكروه فقد اعترفت له الشريعة الإسلامية بحق الدفاع عن النفس على المستويين الفردي و الجماعي .

ورفعت هذا الحق إلى مرتبة الواجب في بعض الظروف والحالات ¹ . إلا أن الأهم والأجدر بالدراسة هو أن كل خلاف حول العقيدة يؤدي إلى صدام مسلح و بالتالي فإنه يعتبر حرباً، سواء كانت بين أبناء أمة من جنس واحد، كغزوات الرسول صلى الله عليه وسلم أو حرب أبي بكر الصديق للمرتدين، أم كانت بين دولة و دولة أخرى، أو أمة وأمة كحروب المسلمين مع الفرس والروم ¹ لذا يرى الفقهاء تقسيم الديار إلى أقسام:

القسم الأول : وهي دار السلام أو الدار التي تطبق فيها الأحكام الإسلامية ويكون أكثرها من المسلمين على خلاف ذلك .

القسم الثاني : دار معاهدة و هي دار غير المسلمين الذين ارتبطوا مع المسلمين بعهد.

القسم الثالث : دار الحرب.

والجدير بالملاحظة هنا أن هذا التقسيم هو بحكم الواقع لا بحكم الشرع¹. فلا توجد نصوص صريحة صحيحة على هكذا تقسيم.

كما أن هناك فقهاء من قسم الدنيا إلى دارين (دار الإسلام و دار الحرب) وهذا التقسيم لم يكن معروفا أيام الرسول صلى الله عليه و سلم أو أيام الصحابة و الخلفاء رضوان الله عليهم، وإنما وصفه الفقهاء في عصر التدوين الفقهي عندما تألبت البلاد المجاورة للمسلمين عليهم و كثرت الحروب بينهم فكان لزاما على المسلمين مقاتلة هؤلاء الأعداء و صد هجومهم على البلاد الإسلامية .

ومن الفقهاء من يرى أن الدنيا كلها دار واحدة والأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم في السلام والحرب شيء عارض ولا يتقرر إلا لدفع عدوان والدفاع عن النفس و تعتبر البلاد دار إسلام إذا كانت الأحكام المنفذة فيه إسلامية ، أما إذا كانت غير ذلك فلا تكون دار الإسلام ، وكما يقول الكاساني أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عن الإسلام أو الكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف و معناه أن الأمان إن كان للمسلمين على الإطلاق و الخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار إسلام و إن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق و الخوف للمسلمين في الإطلاق فهي دار كفرو الأحكام مبنية على الأمان و الخوف لا على الإسلام و الكفر¹.

وتكون الدار دار الحرب إذا كانت الأحكام الظاهرة غير إسلامية و يشترط الإمام أبو حنيفة ثلاثة شروط في دار الحرب إذا تخلف أحدها لا تعتبر دار حرب وهذه الشروط هي :

- إذا كان القانون المسيطر غير إسلامي و ظهور الأحكام المخالفة للإسلام كإباحة الخمر و الزنا و الربا وغير ذلك مما يحرمه الإسلام .

- أن يكون الإقليم مجاورا للبلاد الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على البلاد الإسلامية ، و من المقرر في الفقه الإسلامي أن الصحاري و البحار التي تتصل بالبلاد الإسلامية حكمها حكم دار الإسلام لأنها تابعة لها و تحت سلطان المسلمين

- لا يستطيع المؤمن أو الذمي أن يعيش فيها بأمان الإسلام بل يعيش بعقد أمان يعقده مع المسؤولين فيها .

و يرى أبو حنيفة و أصحابه محمد و أبو يوسف أن دار الحرب تسمى دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها ¹ .

و يمكننا أن نظيف هنا القول بأن دار الحرب هي الدار التي يضطهد فيها المسلمون ويظلمون و يطردون من أرضهم و بيوتهم و يمنعون من التمتع بحرية الاعتقاد و ممارسة شعائهم الدينية أو التي يصدر عنها اعتداء على المسلمين أو على دار الإسلام أو التي تحتل جزءا من دار الإسلام أو جمعت بين ذلك كله ¹ .

كما أنه يوجد من الفقهاء من يقسم الدنيا إلى ثلاثة أقسام ، فبالإضافة إلى دار السلام و دار الحرب تم إضافة دار المعاهدة و التي بدورها لا تصير دار حرب إلا إذا انقضت المعاهدة أو قامت بعمل معادي ضد دار الإسلام ¹ .

حيث أن هذه المعاهدة مع دار الإسلام و التي يتعهد بموجبها المسلمون الدفاع عنها كما حدث بين أبي عبيدة عامر بن الجراح و أهل حمص ، و بين صلاح الدين الأيوبي و أهل الشام ، أو يتعهد المسلمون بموجبها تأمين أهل تلك الدار على أنفسهم وأموالهم كما حدث بين أبي الصرح « في عهد عثمان بن عفان رضي الله » و أهل النوبة في مصر و كما فعل معاوية بن أبي سفيان مع أهل أرمينية ، و كما فعل عمر بن الخطاب مع أهل القدس " إيليا "

وهذا و قد أضاف بعض الفقهاء دار الحياد واستنادا إلى ذلك فإن البلد التي سكانها مسلمون و لكن نظامها الحياتي ليس إسلاميا و مع ذلك يمارس المسلمون فيها عقيدتهم الإسلامية و شعائهم و عاداتهم و تقاليدهم و حق الدعوة إلى الإسلام بحرية تامة لا تصنف دار حرب و لا دار إسلام و يمكن تسميتها دار حياد ¹ .

بالرغم من الأهمية الخاصة لتحديد مفهوم الحرب في الشريعة الإسلامية من الناحية الفقهية و التميز بين دار الحرب و دار الاسلام، إلا أن لفظ الحرب له معنى واسع و متغير حسب الوضعيات التي تتخذها الدولة المحاربة لذا فإن الحرب يتردد على المعاني التالية :

1 الجهاد :

جاء في لسان العرب الجهد (بالفتح) و الجهد (بالضم) الطاقة و فيه : الجهاد استفرغ الوسع و الطاقة من قول أو فعل.

فقد استعملت كلمة الجهاد في قوله تعالى : {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و إن الله لمع المحسنين¹} وقوله تعالى : { ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه.إن الله لغني عن العالمين¹} وهي هنا بمعنى بذل القوة أو الكفاءة ولم تكن بمعنى القتال ويرجح هذا المعنى لأنها نزلت جميعا بمكة المكرمة فترة إعداد وتصحيح العقيدة وترسيخها¹

فهو بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله و إقامة المجتمع الإسلامي ومنه قوله صلى الله عليه وسلم " أفضل الجهاد حج مبرور¹ " وقوله " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر " و بذل الجهد بالقتال نوع من أنواعه و أما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي و تكوين الدولة الإسلامية الصحيحة¹. حيث كان الجهاد في البداية جهادا بالقرآن و الحجة والبرهان { وجاهدوهم به جهادا كبيرا¹ }.

ومن ثم فإن الإسلام ، رجح كفة السلم على الحرب ، و اعتبر الجهاد مبدء وقائيا تدعوا إليه الضرورة الاجتماعية و ليس مبدءا هجوميا عدوانيا¹. حيث يرى الفقهاء أن الحرب في ذاتها قبيحة و لكن الجهاد في سبيل الله تعالى حسن لأن هدفه هو إعلاء كلمة الله تعالى و حماية الدين الحق و منع الفتنة لأنّ الضرورات تبيح المحظورات¹.

أما ما ورد في السنة المطهرة في موضوع الجهاد فمنها أيضا على سبيل المثال لا الحصر:
عن أبي هريرة

رضي الله عنه قال : " جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : دلي على عمل يعدل الجهاد فقال لا أجد¹"

و عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه : أنه قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض¹"¹
و من هنا تظهر لنا حقيقة الجهاد بأن الغاية الأساسية منه هي فتح الطريق أمام الدعوة الإسلامية لكي تكون كلمة الله هي العليا و إن تحققت هذه الغاية بدون إراقة الدماء سواء كانت هذه الدماء لمسلمين أو غير مسلمين فإن هذا هو غاية ما يسعى إليه المسلمون و ما يتفق مع جوهر الإسلام¹

(2)- الحرب :

لا نجد علماء الفقه الإسلامي تناولوا في مؤلفاتهم لفظ الحرب إتباعاً للقرآن الكريم . و لما تحمله هذه الكلمة من معنى الصراع و التناحر و محاولة الاستيلاء على ممتلكات الغير بغير وجه حق غالباً، إنما عبروا عن الحرب بلفظ الجهاد و هو لفظ شرعي و لم يكن الجهاد يوماً قاصراً على مسعى القتال وحده ، و لم تكن كذلك كلمة الجهاد في عرف المسلمين و لا في مفهوم أهل اللغة مرادفة لكلمة حرب بمعنى إرغام الناس على اعتناق دين معين أو استيلاء على ممتلكاتهم ، كما فهم ذلك خطأ بعض علماء الغرب و شعوبهم¹.

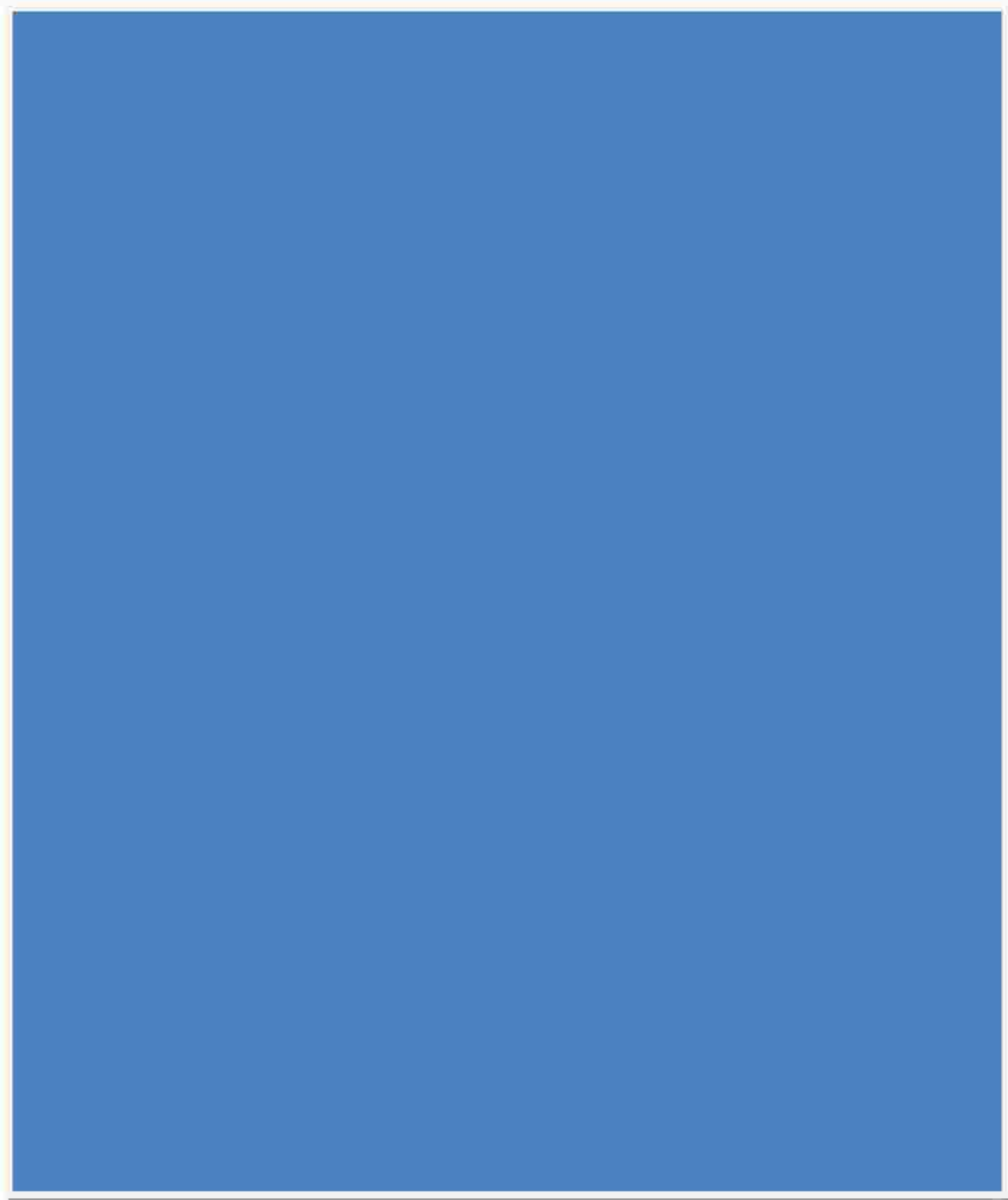
يقول تعالى { فأذنوا بحرب من الله و رسوله¹ } أي بالقتل ، و ذلك في وعيد أهل الربا . و من معاني الحرب المعصية و دليله قوله تعالى : { وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل¹ } بمعنى الويل و الهلاك¹ كما في قوله تعالى : { إنّ الذين يحاربون الله ورسوله¹ } أي يعصونه و تأتي بمعنى عدوان أو أعداء . كقول القائل انا حرب لمن حاربنى اي عدو ويقال قوم حرب أي اعداء¹ . و بما أن الحروب قدر محتوم على بني البشر فقد وضعت الشريعة الإسلامية للحروب نظاماً متميزاً و تفصيلاً دقيقاً لأسبابها ووسائلها وغاياتها ، و من ينظر لأحكام الحرب في التشريع الإسلامي يرى أن الإسلام كان له قدم السبق في تنظيم هذه الظاهرة ، فلا عجب و لا غرابة من دين اتسم بالوسطية والتسامح أن يفرض الرحمة و الإنسانية في سير المعارك في وقت كانت فيه جميع الأمم الأخرى غفلت عن ذلك .

إن من يتأمل تراث الإسلام في مسألة الرحمة في الحرب ويطالع على ما دونه علماءؤه و على رأسهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني¹ يلاحظ بجلاء أن الإسلام ينجح باستمرار إلى تغليب الجانب الإنساني في سير المعارك و يحمي ضحاياها و يضمن حقوقهم و الأهم من ذلك أن الإسلام أخضع ذلك لنظام محكم و تشريع مدون في القرآن و السنة لا يجوز بأي حال من الأحوال تجاوزه أو التعدي عليه سيما تحت ضغط الحالات النفسية المتوترة التي تولدها الحروب¹ .

(3) - القتال :

إن قتال في سبيل الله هو الجهاد الحق الذي وهو أشرف الأعمال وأفضلها ، كما أن لفظة القتال قد وردت في القرآن معبرة عن احتشاد كل من الفريقين لمناجزة الآخر و منازلته و هي تدل على استعداد المعسكرين و مواجهة كل منهما الآخر حيث وردت هذه الكلمة بلفظها في القرآن عشر مرات منها قوله تعالى { كتب عليكم القتال وهو كره لكم¹ } .

و في ظل شريعة الإسلام فإنه لا يلجأ إلى القتال إلا بعد أن تستنفذ كل الطرق السلمية
ويصبح القتال أمراً لا بد منه ، يسبقه إخبار العدو و دعوته إلى الإسلام قال تعالى {أدع إلى سبيل
ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ظل عن سبيله
و هو أعلم بالمهتدين¹ }.



تنظيم المؤسسات العقابية من خلال قانون 04/05 واهم الإصلاحات الواردة فيه

الأستاذ محميد حميد

أستاذ مساعد أ بجامعة الجلفة

مقدمة:

لقد تم طرح العديد من القوانين المتعلقة بتنظيم السجون الجزائرية بداية من الأمر 02/72 المتضمن قانون السجون وإعادة التربية المساجين أول قانون في الجزائر و أهم مصدر من مصادر السياسة العقابية في الجزائر لتليه العديد من الاوامر والمراسيم و القرارات المنظمة لهذا القطاع.

و كان للحرائق التي شهدتها السجون الجزائرية خلال سنة 2002، و التي امتدت و شملت العديد من السجون الجزائرية، و التي راح ضحيتها العديد من السجناء، أحد الأسباب التي دعت الدولة إلى التفكير بكل جدية في السياسة العقابية في الجزائر، ونظرا لما عرفتته الدولة ومؤسساتها من تطورات خاصة في ظل العولمة، تم إصدار قانون جديد هو قانون 04/05 المؤرخ في 06 فبراير 2005 والمتضمن قانون تنظيم السجون و إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، الذي جاء بسياسة جديدة تنظيمية و تسييرية للمؤسسات العقابية في الجزائر.

ولقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن إصلاح المجرم و تأهيله من أهم أهداف السياسة الجنائية و غاياتها، حتى لا يعود الجاني للإجرام مرة أخرى، و حتى يتمكن من أن يصبح عضوا نافعا للمجتمع الذي يعيش فيه، و من هذا المنطلق انتهجت السجون الجزائرية في الآونة الأخيرة العديد من السياسات و التوجهات و التي أسهمت في تحويل مفهومها و أهدافها من مؤسسات عقابية زجرية إلى مؤسسات إصلاحية تربوية و تأصيلية، و هذا حسب ما أقرته الدولة في إطار إصلاح العدالة، و الذي شمل بالضرورة إصلاح قطاع السجون الذي يضطلع على أحسن وجه بمهمتي الردع و إعادة تأهيل المحكوم عليهم .

والإشكالية التي نحاول الإجابة عليها في هذا المقال تتمثل في كيف تضطلع المؤسسة العقابية بمهامها لإعادة إصلاح و تأهيل المساجين لديها خاصة مع صدور قانون 04/05 المتعلق بتنظيم السجون، و ما هي أهم الإصلاحات التي جا بها هذا القانون؟.

و للإجابة على هذا التساؤل قسمنا البحث إلى فقرتين :

الفقرة الأولى: نتطرق فيها لتنظيم المؤسسات العقابية بموجب مختلف النصوص القانونية بوجه عام، حيث نتكلم عن الإدارة المركزية ومجال الموارد البشرية، كما نتكلم عن استحداث مدارس إدارة السجون، وفي الأخير نتكلم عن النظام الداخلي للمؤسسات العقابية.

الفقرة الثانية: نتطرق لدراسة النظام العام للاحتباس، حيث نتكلم عن دخول النزير، النظام الغذائي، الرعاية الصحية، الحق في الزيارات و الحق في المراسلات.

الفقرة الثالثة: نتكلم عن أهم الاتفاقيات الموقعة بين وزارة العدل ومختلف الهيئات، كاتفاقية التنسيق والتعاون في مجال التعليم والتربية والتكوين، واتفاقية الشراكة تتضمن تكوين وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، و اتفاقية المتعلقة بشروط وكيفيات تنظيم التربية البدنية والرياضية والنشاطات الترفيهية التربوية بالمؤسسات العقابية.

الفقرة الرابعة : نتكلم عن أهم الإصلاحات التي جاء بها قانون 04/05، وطرق الإدماج الاجتماعي للمساجين، و طرق تحفيزية أخرى للمساجين

الفقرة الرابعة: نتكلم عن الحقوق والواجبات الواردة في القانون الجديد 04/05، و طرق إعادة الإدماج، و أيضا واجبات المحبوسين، كما نتكلم أيضا عن النظام التأديبي للمساجين داخل المؤسسة العقابية .

الفقرة الخامسة: نتطرق إلى مناقشة قانون 04/05 المتضمن قانون إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين وطرح فكرة بدائل السجون، حيث نناقش هاته الإصلاحات من حيث النصوص القانونية و من حيث الهياكل البشرية والمادية، كما نتطرق إلى طرح فكرة بدائل السجون.

الفقرة الأولى: تنظيم المؤسسات العقابية بموجب مختلف النصوص القانونية:

لقد كان تنظيم المؤسسات العقابية في الجزائر قبل صدور الأمر 04/05 يخضع للأمر 02/72 المتضمن قانون تنظيم السجون و إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، بالإضافة إلى مجموعة المراسيم و القرارات التي جاءت في هذا المجال، سنحاول التطرق إلى تنظيم هذه الهيئة أو المؤسسة العقابية متبعين ما يلي:

أولاً: الإدارة المركزية ومجال الموارد البشرية

الفرع 01:- الإدارة المركزية

قبل إحداث المديرية العامة لإدارة السجون سنة 1998 بموجب المرسوم التنفيذي رقم 202/98 المؤرخ في 20 نوفمبر 1998، كانت الإدارة المركزية هي الهيئة المكلفة بإدارة وتسيير المؤسسات العقابية، و التي كانت تخضع في الترتيب السلمي للوزير العدل، و قد جاء في هذا الإطار قانون 180/89 المؤرخ في 25/جويلية/1989 لينظم الإدارة المركزية في وزارة العدل(1)، و تشمل مديرية إدارة السجون و إعادة التربية التي تتكون بدورها من :

أ-المديرية الفرعية لإعادة التربية، ب- المديرية الفرعية لشؤون السجون، ج- المديرية الفرعية لحماية الأحداث، ح- المديرية الفرعية لموظفي إعادة التربية، د- المديرية الفرعية للمالية و الوسائل.

1- راجع قانون 180/89 المؤرخ في 25/جويلية/1989 المنظم للإدارة المركزية في وزارة العدل.

وقد بقي العمل بهذه الإدارة و التي كانت تتبع وزارة العدل كما أشرنا إلى ذلك سابقا إلى غاية صدور المرسوم التنفيذي رقم 22/98 المؤرخ في 20 يونيو 1998 و الذي استحدث المديرية العامة لإدارة السجون(1)، و الذي جاء بتقسيم جديد للمديريات كما يلي :

أ/-: مديرية شروط الحبس: والتي تتضمن مهمة ضمان متابعة تطبيق الأحكام الجزائية للمحبوسين، و تسهر على تسيير المساجين و مسك الفهرس المركزي للإجرام، كما أنها تراقب ظروف الحبس في المؤسسات العقابية و المراكز المتخصصة لإعادة تأهيل الأحداث، و تسهر على احترام شروط النظافة و الصحة داخل المؤسسات العقابية، و تظم هاته المديرية 04 مديريات فرعية هي:

أ/1-المديرية الفرعية لتطبيق العقوبات:

تكلف هاته المديرية بمتابعة سير الملفات و الوضعيات الجزائية للمساجين، و تتابع و تراقب تطبيق العقوبات

السالبة للحرية، و تتابع الإشكالات المتعلقة بتنفيذ الأحكام الجزائية و المنازعات الناتجة عنها، كما تسهر على تصنيف المساجين حسب وضعياتهم الجزائية و وفقاً للتشريع و التنظيم المعمول بهما.

أ/2-المديرية الفرعية لمعاملة المحبوسين:

تعمل هاته المديرية على احترام حقوق للمحبوسين المنصوص عليها قانوناً، و تراقب ظروف الحبس بالمؤسسة العقابية، حيث تعمل على تحسينها و تسهر على أنسنتها، و توفير الشروط الضرورية في معاملة المحبوسين و المساجين.

أ/3-المديرية الفرعية للرقابة و الصحة:

من المهام الموكلة لهذه المديرية احترام قواعد النظافة و الصحة في المؤسسات العقابية و نظافة النزلاء و أماكن الحبس، و تراقب شروط النظافة و التغذية في المؤسسة العقابية، كما أنها تعد معايير الحماية الغذائية، و تقوم بالتأكد من المتابعة الصحية، كما تقوم باستغلال التقارير الطبية الواردة من أطباء المؤسسات العقابية، كما تطرح برامج الوقاية من الأمراض و الأوبئة.

أ/4-مديرية الفرعية لحماية الأحداث و الفئات الضعيفة:

تكلف هاته المديرية الفرعية بمتابعة تطبيق العقوبات السالبة للحرية المتعلقة بالأحداث، حيث تسهر على تطبيق برامج المعالجة الخاصة بالأحداث حسب البرامج التي تعدها مصالح المعنية و متابعتها، و تستغل تقارير قضاة الأحداث.

ب/-: مديرية أمن المؤسسات العقابية:

و هي المديرية الثانية التابعة لإدارة السجون، من مهامها السهر على الرقابة و الأمن داخل المؤسسات العقابية، و بهذه الصفة تتولى إعداد برامج الوقاية من الأخطار داخلها، و تشرف على مخططات الأمن

1- راجع المرسوم التنفيذي رقم 22/98 المؤرخ في 20 يونيو 1998 و الذي استحدث المديرية العامة لإدارة السجون.

والتدخل و مراقبة المساجين داخل المؤسسة و ورشات العمل، و تصادق على مخططات التدخل في حالة الأزمات بالتنسيق مع مصالح الأمن المعنية، كما تسهر على احترام تطبيق النظام الداخلي للمؤسسات العقابية، و تظم بدورها على مديرتين:

ب/1-المديرية الفرعية للرقابة والمعلومات:

حيث تقوم بدورها بجمع المعلومات حول امن المؤسسات العقابية، حيث تقوم بمعالجة المعلومات المتعلقة بحماية الأشخاص والمنشات والتجهيزات ونشرها علي المصالح المختصة، كما تراقب نظام الأمن في المؤسسات العقابية، وتقوم باقتراح الإجراءات الملائمة للوقاية من الأخطار التي تمس بأمنها، كما تقوم بإعداد بطاقات فنية للعتاد الأمني وبالتجهيزات الخاصة بإدارة السجون

ب/2- المديرية الفرعية للأمن الداخلي للمؤسسات العقابية:

تسهر على الأمن الداخلي لهياكل المؤسسات العقابية والتجهيزات، كما تقوم بالسهر على امن المستخدمين والمساجين، حيث تقوم بوضع مخططات امن المستخدمين والمساجين، كما تضع مخططات الأمن الداخلي للمؤسسات العقابية وفقا للتشريع والتنظيم المعمول به، وتتابع التاثير الأمني لعمليات تحويل المساجين، كما تسهر في الأخير على تسيير التجهيزات والوسائل الأمنية وصيانتها.

ج/- : مديرية البحث وإعادة الإدماج :

هي المديرية الثالثة في الهيكل التنظيمي للمديرية العامة لإدارة السجون، تكلف هاته المديرية بإعداد برامج إعادة الإدماج الاجتماعي وتتابع تطبيقها، وتسهر على تنفيذ برامج النشاط الاجتماعي للمحبوسين ، وتتولى تنفيذ برامج التعليم والتكوين المهني، وكل نشاط ثقافي و رياضي، كما تسهر على ترفية عمل المساجين في الوسط المغلق والمفتوح، حيث تعمل في هذا الإطار على تشجيع البحث العلمي، و في هذا الإطار تتفرع على هاته المديرية أربع مديريات فرعية هي : أ/- المديرية الفرعية للتكوين والتشغيل، ب/- المديرية الفرعية لإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، ج/- المديرية الفرعية للبحث العقابي، د/- المديرية الفرعية للإحصائيات.

د/- : مديرية الموارد البشرية والنشاط الاجتماعي :

تتمثل مهمتها في ضمان تاطير مصالح السجون وتسيير الموارد البشرية الموضوعة تحت تصرفها، وبهذه الصفة تتولى ترشيد استعمال الموارد البشرية، وتتولى تسيير المسار المهني لموظفي إدارة السجون و الأسلاك الأخرى الموضوعة تحت تصرفها، كما تسهر على برامج التكوين الأولى والتكوين المستمر، وتتفرع بدورها إلى 03 مديريات فرعية هي : أ/- المديرية الفردية للتوظيف والتكون، ب/- المديرية الفردية لتسيير الموظفين، ج/- المديرية الفردية للنشاط الاجتماعي

و/- :مديرية المالية والمنشات والوسائل:

تتولى هاته المديرية مهمة تزويد المصالح المركزية لإدارة السجون والمصالح الخارجية التابعة لها بالمنشات الأساسية والوسائل المالية الضرورية، وبهذه الصفة تتولى إعداد برامج المنشآت الواجب إنجازها وضمان تنفيذها ومراقبتها، وتعد بهذا الشأن تقديرات الميزانية الضرورية لتجهيز مجموع الهياكل التابعة لإدارة السجون، كما أنها تقوم بتسيير الاعتمادات المالية المخصصة في إطار ميزانيتي التسيير والتجهيز، وتضم في هذا الشأن 04 مديريات فرعية هي : أ/- المديرية الفردية للميزانية والمحاسبة، ب/- المديرية الفردية للمنشات القاعدية، ج/- المديرية الفردية للإعلام الآلي ، د/- المديرية الفردية للوسائل العامة

الفرع 02: مجال الموارد البشرية

يقسم أسلاك الموظفين بإدارة السجون إلى ثلاث رتب وهم : أ/-ضباط إعادة التربية، ب/-ضباط الصف لإعادة التربية، ج/-أعوان السجون، وهذا وفقا للمرسوم 89/85 المؤرخ في 23/مارس 1985، و التي نص عليها في المواد 03 و 04 و 05، يكون هؤلاء مكلفون بإعادة التربية والأمن وحفظ النظام و الانضباط داخل المؤسسات التابعين لها.

يدعى هؤلاء الموظفون لممارسة مهامهم ليلا ونهار، بل وحتى خارج حدود المدة الأسبوعية القانونية للعمل، ويلتزمون بارتداء الزي الرسمي وحمل شارات معينة عدا مراقبي أو مديري المؤسسات العقابية، وقد صدر قرار وزاري مشترك مؤرخ في 19 مايو 1998 يحدد إطار تنظيم المسابقات على أساس الشهادات و الامتيازات والامتحانات المهنية .

أما فيما يتعلق بالتصنيفات الموجودة في إدارة المؤسسات العقابية فنجد كما يلي :

1/- سلك ضابط إعادة التربية، وبه ثلاثة رتب هي: أ/- عميد ضابط إعادة التربية ، ب/- ضابط رئيس لإعادة التربية، ج/- ضابط إعادة التربية

2/- سلك ضابط الصف، وبه ربتين وهما: أ/- مساعد إعادة التربية، ب/- رقيب إعادة التربية.

3/- سلك أعوان السجون، ويضم ربتين هما: أ/- عون إعادة التربية، ب/- عون حراسة.

أما فيما يتعلق بالمناصب فقد حددتها المادة 58 من القرار الوزاري المشترك السابق، حيث حددت هذه المادة أسلاك موظفي إدارة السجون كما يلي:

1/- مراقب المؤسسات العقابية: و الذي يقوم بتطبيق القوانين والتنظيمات، كما يقوم بكل مهمة وقتية ودورية لتفتيش المؤسسات العقابية.

2/- مدير المؤسسة العقابية: يقوم بتسيير المؤسسات العقابية التي يديرها و كل المصالح التابعة لها(1)،

و —

1- تنص المادة 26 من قانون 04/05 على ما يلي: " يعين لدى كل مؤسسة عقابية مدير يتولى شؤون إدارتها، و يمارس الصلاحيات المخولة له بمقتضى هذا القانون، بالإضافة إلى ما يسند له من صلاحيات بموجب أحكام تنظيمية.

هناك نائب مدير المؤسسة العقابية الذي ينوب عن مدير المؤسسة العقابية و يسيرها، كما تحتوي المؤسسة العقابية على ما يلي :

أ/- كتابة الضبط المقتصد: يدير مصلحة المقتصدية، و هو بذلك يسير الممتلكات العقارية و المنقولة، و يمسك المحاسبة النوعية و السجلات و الجرد .

ب/- كتابة ضبط المحاسب: يسير مالية المؤسسة و قنوة المساجين(1)، كما يحضر ميزانية التسيير و التجهيز.

ج/- كاتب ضبط قضائي: يتابع الوضعية الجزائية للمساجين، و يراقب الطعون و الوثائق المتعلقة بتسيير المساجين، و يسهر على انتظامية حبس الأشخاص(2).

بالإضافة إلى موظفي قطاع السجون هناك العاملون داخل المؤسسات العقابية التابعين لوزارة الصحة مثل الأطباء العامون و أطباء الأسنان و مساعدا التمريض و مشغلو أجهزة الأشعة، و المخبريون، و

كلهم يعملون في مجال الصحة، و هناك أسلاك تابعين لوزارة الشباب و الرياضة كسلك مربى الشبيبة و سلك مربى المختصين في الشبيبة و المربين الرياضيين، و هناك التابعون لوزارة التكوين المهني و هم الأساتذة التعليم المهني و الأساتذة المختصين و مساعدتي تقني التربوي، و هناك التابعون لوزارة التربية كمعلمي المدارس الأساسية و أساتذة التعليم الأساسي و التابعين لوزارة الشؤون الدينية....الخ.

ثانيا: استحداث مدارس إدارة السجون:

لقد تم استحداث بموجب المرسوم التنفيذي رقم 233/91 المؤرخ في 14 جويلية 1991 المدرسة الوطنية لإدارة السجون تقوم بتكوين موظفي إدارة السجون بمختلف أسلاكهم و رتبهم، حيث تعتبر هاته المدرسة مؤسسة عمومية ذات طابع إداري تتمتع بالشخصية المعنوية و الاستقلال المالي، و تسمى مدرسة، و هي موضوعة تحت وصاية وزير العدل مقرها بسور الغزلان بولاية البويرة، أنيطت لها المهام التالية:

أ- تدريب مستخدمي قطاع السجون و رسكلتهم، ب- تحسين مستواهم، ج- تكليف عند الاقتضاء بتبادل الخبرات مع الهيئات و المؤسسات الدولية، و يشرف على هاته المدرسة مجلس إدارة، يتولى إدارتها مدير تحت وصاية وزير العدل أو ممثل عنه مدير.

1-القنوة: هي أموال الخاصة بالمساجين، وردت بهذا المصطلح القنوة في قانون 04/05.

2-تنص المادة 27 من قانون 04/05 على انه تحدث لدى كل مؤسسة عقابية -كتابة ضبط قضائية تكلف بمتابعة الوضعية الجزائية للمحبوسين، و كتابة ضبط محاسبة تكلف بمسك أموال وودائع المحبوسين وتسييرها.

كما تم بموجب القرار الوزاري المشترك رقم 03/يوليو/1995 إحداث ملحقة للمدرسة الوطنية بالمسيلة، و هي أيضا مؤسسة عمومية ذات طابع إداري لها شخصية معنوية مرتبطة ماليا بالمدرسة الوطنية لإدارة السجون، أما من حيث صلاحياتها هي استمرار لصلاحيات المدرسة الوطنية لإدارة السجون بسور الغزلان، كما صدر القرار الوزاري المشترك رقم 02 المؤرخ في 13 يوليو 1995 من أجل إحداث ملحقة للمدرسة الوطنية لإدارة السجون بقصر الشلالة بولاية تيارت، لها شخصية معنوية و ذمة مالية تابعة للمدرسة الوطنية لإدارة السجون، لها نفس صلاحيات و مجلس إدارة مثلها مثل ملحقة المسيلة.

ثالثا: النظام الداخلي للمؤسسات العقابية

تتمتع المؤسسة العقابية كغيرها من المؤسسات بنظام داخلي ينظم هاته الهيئة و يبين مختلف الصلاحيات لمختلف المصالح الموجودة داخل المؤسسة العقابية، و قد جاء في هذا الشأن قرار رقم 25 المؤرخ في 31

ديسمبر 1989 المتضمن النظام الداخلي للمؤسسات العقابية، وبموجب هذا القرار تشتمل المؤسسة العقابية علي مصلحتين وهما: كتابة الضبط القضائية وكتابة الضبط المحاسبة.(1)

إلا وانه وبموجب كل من المواد 25 و 27 من القانون 04/05 المؤرخ في 06 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمساجين، سمحت هاتين المادتين باستحداث مصالح أخرى، رأى المشرع الجزائري ضرورة وجودها لضمان حسن سير المؤسسة العقابية(2)، و ذلك تماشيا مع الإصلاحات التي جاء بها هذا القانون، كما نصت المادة 27 على استحداث المصالح التالية داخل المؤسسة العقابية و هي: أ- كتابة الضبط القضائية : تسهر تحت سلطة رئيس المؤسسة العقابية على نظام حبس الأشخاص، وإطلاق سراحهم ومتابعة وضعياتهم الجزائية.

ب- كتابة الضبط المحاسبة: تتولى حفظ أموال نزلاء المؤسسات العقابية. بالإضافة إلي المصلحتين اللتين سبق ذكرهما، تظم مؤسسات إعادة التأهيل وإعادة التربية والوقاية والمراكز المتخصصة بالأحداث المصالح التالية: (3)

أ- مصلحة المقتصدة , مصلحة الاحتباس, مصلحة الأمن.
ب- مصلحة الصحة والمساعدة الاجتماعية, مصلحة إعادة الإدماج.
ج- مصلحة الإدارة العامة, مصلحة التقييم والتوجيه.
وهناك مصالح أخرى تخص المراكز المتخصصة بالأحداث دون غيرها وتظم هذه المصالح :
أ-مصلحة الملاحظة والتوجيه : حيث طبقا للمادة 06 من المرسوم التنفيذي 109/06 المؤرخ في 08 مارس 2006 الذي يحدد كفايات تنظيم المؤسسة العقابية وسيرها، تقوم هذه المصلحة بدراسة شخصية الحدث من —

1- المادة 06 من القرار 25 المؤرخ في 31 ديسمبر 1989 المتضمن النظام الداخلي للمؤسسات العقابية.
2- راجع كل من المادتين 25 و 27 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
3- راجع المرسوم التنفيذي رقم 109/06 المؤرخ في 08 مارس 2006 ، الجريدة الرسمية العدد رقم 15
قبل الأطباء النفسانيين والأخصائيين الاجتماعيين، كما تعد تقارير لقاضي الأحداث، و تقترح في هذا الشأن توجيه هؤلاء الأحداث ومختلف التدابير التربوية الملائمة.
ب-مصلحة إعادة التربية: تتابع هاته المصلحة، وتأطر العمل التربوي والأخلاقي للحدث، وتتابع تكوينه التربوي والمهني، كما تقترح الحلول والتدابير المناسبة لإدماجه اجتماعيا.
ج-مصلحة الصحة : تتولى هاته المصلحة تنظيم التكفل الصحي والنفساني بالحدث نظرا لخصوصيته.

د-مصلحة الإدارة العامة والأمن: حيث تكلف بتسيير الشؤون الإدارية للمركز وموظفيه, كما تنظم العمل اليومي للموظفين, وتسهر على امن المركز والأشخاص وتسيير العتاد والوسائل.

الفقرة 02: النظام العام للاحتباس :

الفرع 01: دخول النزير:

يوضع النزير للمؤسسات العقابية بمجرد دخوله بمكان يعد خصيصا لاستقبال المساجين الجدد, وإذا كانت إمكانيات المؤسسة العقابية تسمح بذلك, يخضع النزير لفحص طبي قبل وبعد دخوله لهذه المؤسسة, كما يتم تفتيش النزير من قبل عون مكلف بذلك(1), ويزار في اليوم نفسه أو الذي يليه من قبل رئيس المؤسسة, ويتم تصنيف هؤلاء كل حسب سنه وجنسه وسوابقه العدلية, ويتم إيقاظ المساجين الساعة السابعة 07 صباحا من قبل رئيس مركز الحراسة, حيث تجري المناذاة العددية(2).

كما يحق للسجناء التفسح في الهواء الطلق لمدة 04 ساعات يوميا, كما يتم وتفتيش المحبوسين كلما دعت الضرورة لذلك ويحصل هذا التفتيش خاصة في: أ/- عند وصول المحبوسين وخروجهم, ب/- قبل وبعد إخراجه ورجوعه, ج/- قبل وبعد الزيارة والمحادثة, د-بعد كل التحركات والتفسح. كما يستمر التفتيش على الأمتعة والأشياء الخاصة بالمساجين من اجل ضمان ألا يكون المحبوسين قد ادخل أشياء أو ممنوعات قد تضر بنفسه وبغيره مثل: الأسلحة البيضاء أو الكحول(3).

الفرع 02: النظام الغذائي :

يتشكل النظام الغذائي من ثلاث وجبات يوميا, إلا انه يمكن منح حصص إضافية للسجناء الذين يقومون بأشغال مرهقة أو من يأمر طبيب المؤسسة العقابية بزيادة نصيبهم من نظامهم الغذائي, و أيضا المحكوم عليهم بالإعدام و الأحداث والنساء الحوامل والمرضعات والتي لها الحق في الاحتفاظ بمولودها معها داخل المؤسسة العقابية إلى غاية 24 شهرا.

الفرع 03: الرعاية الصحية:

يقوم طبيب المؤسسة بشكل إجباري بفحص النزلاء الداخليين والخارجيين, والمرضى الذين يصرحون بذلك —

1-رجل إذا كنا بصدد سجن الرجال وامرأة إذا كنا بصدد سجن النساء.

2-تبلغ عدد المناذاة 04 يوميا على الأقل.

3- راجع المادة 32 بموجب القرار رقم 25 بتاريخ 1989/12/31.

وكل نزير الذي يوضع في عزلة, كما يستطيع النزير التنقل للفحص بالمستشفيات إذا كانت حالته الطارئة تستدعي ذلك بعد اخذ رأي النائب العام.

الفرع 04: الحق في الزيارات:

لكل نزير الحق في الزيارة مدة أسبوعيا من قبل أصوله وفروعه وأقارب زوجه, وإخوته, وأولاد زوجه, وإخوته وأخواته, وفيما يخص الأحداث فترتفع بالنسبة لهم الزيارات إلى مرتين في الأسبوع, أما بالنسبة للمحامي فيمكنه زيارة موكله يوميا دون حضور أعوان المراقبة وبحرية تامة, وفيما يخص النزلاء وعمال الورشات الخارجية فيزارون في يوم عطلتهم الأسبوعية, أما بالنسبة للأجانب فيزارون من قبل الممثل القنصلي لبلدانهم مع مراعاة نفس الأحكام المطبقة على النزلاء الوطنيين, وعلى الزوار أيضا تقديم إثبات هوية عند الدخول ورخصة الاتصال المقدمة من طرف رئيس المؤسسة العقابية, كما تكون المحادثات مسموعة وفي حدود المسائل العائلية الخاصة, وإذا لاحظ العون أي تجاوز يقوم فوراً بإيقاف المحادثة, وفي حالة وفاة أحد أقارب النزير تقم له رخصة لحضور مراسيم الدفن, ويكون محروسا من قبل عونين من أعوان السجون (1)

الفرع 05: الحق في المراسلات :

لكل نزير الحق في المراسلة, إلا إذا كان خاضعا تحت طائلة العقوبة منع المراسلة, على أن تكون هذه المراسلات مراقبة إلا الرسائل المتبادلة بين المتهم ومحاميه أو السلطات القضائية

الفرع 06: الطرود والأشياء القيمة:

يمكن للنزير أن يتلقى من قبل أصله أسبوعيا قفة على أن لا يتجاوز وزنها 05 كلغ إلا أيام رمضان, فتكون القفة يومية وتزن كحد أقصى ثلاث كيلو غرامات يوميا, على أن تفتح الطرود والقفة, وتفتش من قبل الأعوان المختصين وبحضور النزير .

ولا يسمح للنزلاء إدخال كل ما يتعارض مع النظام الداخلي أو أي شيء يشكل خطرا على النزير, ولا يمكن حيازة أموال أو أي أشياء قيمة, إلا أنه يمكن تلقي حوالات أو مبالغ مالية تضاف لقنوة النزير, ويمكنه أن يرسل لعائلته مبالغ مالية من قنوته وذلك بترخيص من القاضي المختص .

الفرع 07: المساعدة الاجتماعية :

تعين لـدي كل مؤسسة عقابية مساعدة اجتماعية تقوم بعملها تحت سلطة قاضي تطبيق العقوبات، حيث تمارس عملها في حدود القانون الداخلي للمؤسسات العقابية و حفظ النظام و الأمن، فتقوم بحل المشاكل التي تعترض النزلاء أو عائلاتهم.

الفرع 08: المساعدة الروحية:

لكل نزير الحق في ممارسة شعائره الدينية، و له حرية المعتقد و حرية استقبال رجال الدين على أن لا يتعارض ذلك مع الأمن و النظام داخل المؤسسة العقابية، كما يمكن للنزير أن يحوز على الكتب الدينية في حدود ما يسمح به، و له حق ممارسة صلاة الجمعة و صلاة الأعياد.

1-راجع المادة 74 من القرار السابق ذكره.

الفرع 09: وسائل الإعلام:

لنـزلاء المؤسسة العقابية الحق في قراءة الجرائد و المجلات و مطالعة الكتب لتوفر السجون على مكتبات، كما يحق لهم متابعة البث الإذاعي و التلفزيوني يوميا.

الفرع 10: الحق في التعليم:

تشارك لجنة الترتيب والتأديب في وضع قائمة بالمساجين الراغبين في تسجيل أنفسهم من أجل التعلم، و يحترم في ذلك صغار السن و الأميين، و كغيره من المؤسسات تحتتم المواسم الدراسية بامتحان و مسابقات ن أجل الوصول إلى مستوى أعلى، و عند حصول هؤلاء على شهادات داخل المؤسسات العقابية لا يجب أبدا أن يشار أنها حصلت داخل المؤسسات العقابية ، كما يمكن للمحبوس أن يجري امتحانات خارج المؤسسة بشرط أن يكون ذلك بناء على إذن من الوزارة.

الفرع 11: الحق في التكوين المهني : يحق و يسمح للنزير بالتكوين المهني والتربص، و قد تم في ذلك

تم في ذلك برام العديد من الاتفاقيات بين وزارة العدل ووزارة التكوين المهني، و يتخذ هذا التربص إما شكل نظري أو شكل تطبيقي، و سواء تم داخل أقسام في المؤسسات العقابية في حد ذاتها أو في أقسام ملحقة بمراكز التكوين المهني.

الفرع 12: الحق في العمل التربوي : العمل داخل المؤسسة العقابية ليس عقابا في حد ذاته، وإنما هو

من بين وسائل إعادة الإدماج داخل هاته المؤسسات، فكل مسجون له الحق في حالة ما ساعدته ظروفه

الصحية القيام بعمل نافع وفقا للنظام والأمن والانضباط , ويتمتع النزير العامل في هذا الشأن من تغطية صندوق الضمان الاجتماعي.

الفقرة 03 : أهم الاتفاقيات الموقعة بين وزارة العدل ومختلف الهيئات:

لقد قامت وزارة العدل بإبرام العديد من الاتفاقيات من اجل إدماج نزلاء المؤسسات العقابية، كما قامت الوزارة بإبرام العديد من الاتفاقيات من أجل دعم وترقية هذا القطاع مع مختلف الوزارات الضالعة في مجال إعادة التربية وإدماج هذه المؤسسات وذلك من اجل تحسين مستواهم الدراسي والمهني والديني والرياضي، وسنحاول في هذا الصدد التطرق لهذه الاتفاقيات وإبراز ما جاء في بنودها.

الفرع 1: اتفاقية التنسيق والتعاون في مجال التعليم والتربية والتكوين:

لقد تم الاتفاق بين وزير العدل آنذاك السيد محمد ادمي ووزير الشؤون الدينية السيد ابو عبد الله غلام الله بتاريخ 1997/12/21، حيث نصت على إنشاء لجنة وزارية مشتركة تنشأ بموجب قرار بين الوزارتين، من مهامها وضع برامج مشتركة(1)، حيث يتولى بموجبها ناظر الشؤون الدينية التي توجد بدائرة اختصاصه المؤسسة العقابية وقاض تطبيق الأحكام الجزائية بإعداد برنامج دراسي مستمد من ذلك والمعد من قبل اللجنة الوزارية المشتركة، يقوم بموجبها رجال الدين بتحفيظ القرآن الكريم والوعظ والإرشاد وفق المقرر الدراسي،

1- راجع الاتفاق المبرم بين وزير العدل آنذاك السيد محمد ادمي ووزير الشؤون الدينية السيد ابو عبد الله غلام الله بتاريخ 1997/12/21، و الذي نص على إنشاء لجنة وزارية مشتركة من مهامها وضع برامج مشتركة. وتوفر وزارة الشؤون الدينية المراجع المقررة، وقد تم تدعيم المؤسسة العقابية بالكتب الدينية، حيث يتولى رؤساء المؤسسات العقابية تحديد أفواج الدراسة.

وبخصوص موظفي السلك الديني فلهم نفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها زملائهم من عمال المساجد باستثناء حصولهم علي عطلة تدوم 07 أيام إضافة لإجازتهم السنوية، كما يتولى مراقبة تطبيق البرنامج كل من قاضي تطبيق العقوبات وناظر الشؤون الدينية ومفتش التعليم القرآني ومفتش التعليم المسجدي والتكويني، حيث يقوم هؤلاء بزيارات تفقدية للمؤسسات العقابية كل حسب مجال اختصاصه، وتختتم الدورة الدراسية بامتحانات لتسلم بعدئذ للناجحين شهادات تشجيعية، على أن لا يذكر فيها حصولهم عليها داخل المؤسسة العقابية .

الفرع 02: الاتفاقية في إطار التعاون في مجال التربية والتعليم:

تمت هذه الاتفاقية بين وزارة العدل ووزارة التربية بتاريخ 2006/12/02، حيث أنه من بين المهام التي أوكلت لوزارة التربية بهذا الصدد القيام بتكوين خاص للمعلمين المكلفين بتأطير المؤسسات العقابية، كما تقوم هيئة تابعة لوزارة التربية والتكوين والتوجيه البيداغوجي لمعلمي المؤسسات العقابية. كما تقوم وزارة التربية بوضع كل المراجع المتعلقة بهذا المجال، سواء في مجال التعليم والتكوين عن بعد أو في مجال محو الأمية، كما تساهم في تأطير نزلاء المؤسسات العقابية، وتقوم أيضا بتنظيم امتحانات خاصة لتحديد بذلك مستوى الخاضعين لها.

كما تقوم المؤسسات العقابية بتوفير للمعلمين والمتعلمين جميع الظروف المادية من أجل الوصول إلى غاياتهم التعليمية في حدود القانون الداخلي للمؤسسات العقابية، كما تقوم الوزارة بإبلاغ وزارة التربية بأسماء المفرج عنهم قصد متابعة دراستهم حسب ما وصلوا إليه من مستوى دراسي أو تكويني.

الفرع 03: اتفاقية نموذجية لتكوين المساجين مهنيًا

تمت هذه الاتفاقية بين وزارة العدل ووزارة التكوين المهني والعمل، حيث تم بناء على هذا الاتفاق بين الوزارتين إنشاء أقسام للتكوين المهني ضمن 03 أنماط هي: أ- قسم ملحق خاص بالتكوين ينشأ داخل المؤسسة العقابية، ب- قسم اتفاقي يكون فيه نزلاء المؤسسات العقابية داخل مركز التكوين المهني، ج- قسم مدمج يدمج نزلاء المؤسسات العقابية مع غيرهم من الممتننين في مراكز التكوين المهني.

أما بخصوص الأقسام الملحقه فتلتزم وزارة العدل بهذا الشأن بتوفير التجهيزات والأدوات اللازمة، وبالنسبة للأقسام الاتفاقية يتم إعدادها من قبل مركز التكوين المهني، كما يوضع أساتذة التعليم المهني تحت تصرف قطاع العدالة ويقومون بتأطير الأقسام الثلاث، وتختتم الدورات التكوينية بامتحانات نهاية التبرص وفقا للتنظيم المعمول به داخل هذه المراكز، ويشارك في هذا الشأن مدير المؤسسة العقابية أو ممثله في اجتماعات اللجنة البيداغوجية الخاصة بالمساجين المتربصين التابعين لمؤسسته.

الفرع 04: اتفاقية الشراكة تتضمن تكوين وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين

تمت هاته الاتفاقية بين وزارة العدل ووزارة التكوين المهني ووزارة التشغيل والتضامن الوطني، حررت بتاريخ 08 ماي 2006، أهم ما جاء فيها انه لا يكفي أن يقوم نزيل المؤسسة العقابية بتبرص في مجال التكوين المهني وإنما الأولوية المسطرة هي ضمان منصب شغل دائم بعد خروجه ليكون بذلك إنسانا منتجاً، هذا الأمر دعا إلى خلق نشاطات لهؤلاء المساجين في إطار المؤسسة المصغرة و توفير القروض

المصغرة لهم، كما تلتزم وزارة التشغيل والتضامن الوطني باتخاذ التدابير اللازمة قصد إعادة إدماج المحبوسين المفرج عنهم ذوو الشهادات والكفاءات المهنية، وضمان رقابة طويلة مسيرتهم، حيث ويتولى في هذا الشأن قاضي تطبيق العقوبات والمدراء والولاة المكلفين والتعليم بإعداد مخطط سنوي لافتتاح أقسام التكوين في دورتي (فيفري وسبتمبر)، وترسل قوائم الأقسام حسب التخصصات، وتضبط بذلك قوائم المحبوسين المفرج عنهم المستفيدين من تدابير المراقبة والمتابعة قصد إدماج المساجين في أعمال تكون سندا لهم.

الفرع 05: اتفاقية تتعلق بشروط وكيفيات تنظيم التربية البدنية والرياضية والنشاطات الترفيهية التربوية بالمؤسسات العقابية

تمت هذه الاتفاقية بين وزارة العدل ووزارة الشبيبة والرياضة بتاريخ 03 ماي 1986، حيث يتم بموجبها للنزلاء بالمؤسسات العقابية الحق في ممارسة الرياضة البدنية التي تناسبهم ويختارونها، كما يقوم بتأطير هذه النشاطات تقنيون يعينون من قبل مسؤول الشبيبة والرياضة التي تقع بها المؤسسة العقابية، كما يمكن أن تنظم للعاملين بالمؤسسات العقابية تربصات تكوينية في هذا المجال إذا توافرت فيهم الشروط، ويتم هذا التربص سواء داخل المؤسسات العقابية أو بالهيئات التابعة لوزارة الشبيبة والرياضة.

الفرع 06: أهم الاتفاقيات الدولية:

لقد قامت الجزائر بهذا الشأن بإبرام الكثير من الاتفاقيات مع هيئات و مدارس دولية، نذكر منها المدرسة الفرنسية لإدارة السجون، والمدرسة الكندية، وذلك من اجل تدعيم العمل وعصرنة قطاع السجون، على أن يتمشى ذلك مع المتطلبات العالمية، وقد كانت اغلب هذه الاتفاقيات في مجال التكوين للعاملين بقطاع السجون من اجل رفع مستواهم وخبراتهم لتضاهي المستويات العالمية.

ودائما في إطار تنفيذ اتفاقية التعاون بين المديرية العامة لإدارة السجون وإعادة الإدماج والمدرسة الوطنية لإدارة السجون الفرنسية، توجه يوم السبت 28/10/2006 15 مديرا لإجراء تكوين تخصصي بمدينة اجات الفرنسية دام هذا التكوين شهرا من الزمن ابتداء من 29/10 إلى غاية 23/12/2006 , وقد جاء هذا التكوين دعما للإصلاحات المسطرة من طرف المديرية لتحسن ظروف الاحتباس ورسكلة

موظفي قطاع السجون, و من أجل التسيير الأحسن للمؤسسات العقابية وفقا للمعايير الدولية المبنية على احترام حقوق الإنسان وتبادل الخبرات

الفقرة 04 : أهم الإصلاحات التي جاء بها قانون 04/05

أدى تطور السياسة العقابية إلى تطور وظيفة السجن من وظيفة الانتقام و التعذيب إلى وظيفة العلاج و التأهيل، و أصبح الهدف الأساسي للتنفيذ العقابي هو تأهيل نزيل المؤسسة العقابية عن طريق إعدادة للاندماج في المجتمع من جديد كعضو صالح محترم لنظامه القانوني، و لهذا اهتمت الدولة بإصلاح السجون الذي هو جزء من إصلاح العدالة حيث تسعى الدولة من خلال ذلك إلى بناء دولة القانون و العدالة الاجتماعية.

ومن أجل تحسين ظروف الحبس و تحسين أوضاع نزلاء المؤسسة العقابية خاصة للتصدي لحالات الاكتظاظ تقرر وضع برنامج جاري إنجازه و الذي يهدف إلى عصنة السجون و يشتمل على الشروع في إنجاز 51 مؤسسة عقابية منها مركزين للأحداث بمواصفات دولية، بالإضافة إلى الشروع في إنشاء المدرسة الوطنية لإدارة السجون بالقلعة.

و بغرض إدراج مساهمة البحث العلمي في تطوير أساليب المعاملة من طرف الجهات المعنية بالدراسات لمسايرة واقع السجون و فئات المنحرفين، تم إعداد مرسوم تنفيذي لإنجاز مركز و طني للدراسات العقابية و الإجرامية(1)، وأيضا تم إدراج و استعمال التقنيات الحديثة حول الإعلام و الاتصال من خلال إنشاء شبكة وطنية المعلوماتية تربط كافة المؤسسات العقابية بالمجالس القضائية و الوزارة لمعالجة ما يتعلق بالوضعية الجزائية أو الصحية و الدراسية للسجين على مستوى كل مؤسسة عقابية.

بالإضافة إلى تحسين ظروف المعيشة بزيادة قدرات التزويد بمياه الشرب من خلال إنجاز خزانات المياه، و كذلك مواصلة تزويد المؤسسات العقابية بالتدفئة، و مواصلة اقتناء الأفرشة و الأغذية، و أيضا تعزيز التكفل الطبي و تعزيز الروابط الاجتماعية و الإنسانية للمحبوسين من خلال أنسنة ظروف الحبس، وهذه أهم الإصلاحات التي جاء بها القانون الجديد للسجون رقم 04/05 المؤرخ في 06 فبراير 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون و إعادة الإدماج للمحبوسين، فإلى أي مدى نجحت هاته الإصلاحات؟ و ما هو سبب أو الدافع لوضع قانون جديد لتنظيم السجون؟

الفرع 01: طرق الإدماج الاجتماعي للمساجين

إن القانون الجديد 04/05 أهتم بالطرق البديلة و الكفيلة بإصلاح هاته الفئة الجانحة من المجتمع، و خاصة فئة الشباب من خلال النواحي التالية:

أ- الجانب النفسي و الصحي(2):

إن الجزء الجنائي من أخطر الجزاءات القانونية التي يخشاها الأفراد، لهذا عند تطبيق الجزاء الجنائي و خاصة العقوبات السالبة للحرية يجب أن تحاط هذه العقوبات بكافة الضمانات الكفيلة بحماية الإنسان، وهذا ضمن إطار أنسنة السجون الذي يعد من الأهداف المسطرة في برنامج القانون الجديد للمؤسسات العقابية،

1- راجع أبواب مفتوحة على العدالة السياسية العقابية الجديد في ظل الإصلاحات قانون 04/05 المنظم بقصر العدالة.

2- و قد نصت المواد من 57 إلى 65 من قانون 04/05 عن الرعاية الصحية للمحبوسين.

وتكون هذه الضمانات أثناء تأدية السجين لهذه العقوبة، و بتوفر القدر الكافي من الرعاية الصحية و النفسية له، خاصة و أن غرض العقوبة الآن ليس الانتقام و إيلاء النزلاء المؤسسة العقابية و إنما هو الإصلاح و إعادة تأهيل هؤلاء المحبوسين.

و قد أصبحت وظيفة المؤسسات العقابية حاليا هي تقويم السجناء من خلال برامج التقويم والتأهيل، و قد سعت الدولة في هذا المجال للاهتمام بالجانب النفسي و ذلك بتعيين أطباء نفسانيين و مساعدين اجتماعيين على مستوى كل مؤسسة يسهرون على متابعة و مراقبة انشغالات المساجين، و لهذا وحسب قانون 04/05 الجديد يتم فحص المحبوس وجوبا من طرف الطبيب و الأخصائي النفسيين عند دخوله المؤسسة العقابية وعند الإفراج عنه، لهذا يكلف المختصون في علم النفس و المساعدون الاجتماعيون في المؤسسة العقابية بالتعرف على شخصية المحبوس و مساعدته على حل مشاكله الشخصية و العائلية و تنظيم أنشطته الثقافية و التربوية(1).

إن التكفل النفسي بالمحبوسين يسمح بضمان الأمن داخل المؤسسة العقابية من خلال تحويل شحنات الغضب و العدوانية المتواجدة لدى غالبية السجناء إلى رغبة ملأ الفراغ من خلال تحفيزهم التوجه إلى متابعة الدراسة و التكوين.

أما بالنسبة للرعاية الصحية فالحق في الرعاية الصحية مضمون لجميع فئات المحبوسين (2)، و لهذا تم خلال سنة 2005 مثلا إجراء 501590 فحص طبي ضمن صيغ الفحوصات التلقائية و الدورية،

كما تم في اختصاصات جراحة الأسنان إجراء 83.744 فحص يضاف إليها 40.338 فحص في العلاجات النفسية، و إلى جانب هاته الفحوصات سجل عدد كبير من التحاليل منها 239.422 تحليل مخبري و 8855 كشف بالأشعة(3).

و قد أكدت المادة 59 من قانون تنظيم السجون و إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين ذلك حيث نصت على ما يلي : " تقدم الإسعافات و العلاجات الضرورية للمحبوس، و تجرى له الفحوصات الطبية و التلقيحات و التحاليل للوقاية من الأمراض المتنقلة و المعدية تلقائيا."، أما بخصوص التجهيزات فقد تم دعم المؤسسات بالتجديد الكلي للأفرشة و الأغطية غير قابلة للاحتراق، بالإضافة إلى توزيع معدات وتجهيزات منها 45 حافلة لنقل المساجين و 05 سيارات إسعاف، كما هيئت العديد من قاعات المحادثة و قاعات الاستقبال الزوار...إلخ.

ب- الحق في التعليم:

يقصد بالتعليم تلقين نزير المؤسسة العقابية معلومات جديدة و جدية، و لا شك أن للتعليم أثر كبير في تأهيل —

1- راجع المادة 58 قانون 04/05 المشار إليه سابقا.

2- راجع المادة 59 من قانون 04/05 من القانون المشار إليه.

3- راجع مجلة الإدماج ، المديرية العامة لإدارة السجون العدد 02 سنة 2005

النزلاء، حيث بينت الدراسات الحديثة أن المساجين الأميين هم الفئة الغالبة في المؤسسة العقابية، و تعتبر الأمية إحدى العوامل التي تنشأ السلوك الإجرامي، وللتعليم أهمية كبيرة في استئصال العامل الإجرامي في كثير من الأحيان والذي نعي به هو الجهل.

إن التعليم يوسع المدارك وينمي القدرات ويساعد على التفكير الهادئ والسليم في الحكم على الأشياء وتقدير العواقب(1)، ويعد أسلوب منتج من أساليب المعاملة العقابية داخل المؤسسات العقابية وتعدد وسائل التعليم فنجد انه تتراوح أساليب التعليم و التي تتمثل في:- إلقاء الدروس والمحاضرات، -توزيع الصحف والمجلات، بالإضافة إلى إنشاء مكتبة داخل كل مؤسسة عقابية، والتي يجب أن تحتوي على كتب ثقافية ودينية وترويجية وكتب قانونية.

وإدراكا منها لأهمية التعليم فقد أولت إدارة السجون اهتماما كبيرا في هذا المجال، حيث تم توقيع اتفاقيات كثيرة في هذا المجال، منها الاتفاقية التي وقعت بين جمعية محو الأمية ووزارة العدل وهذا لإلقاء دروس

في هذا المجال بواسطة أساتذة مختصين أو موظفين تابعين للمؤسسات العقابية، كما تم الاعتناء بطريقة التدريس بالمراسلة، حيث وصل عدد الناجحين في السنوات 2001 و2002 و2003 في شهادات الدراسات التطبيقية قانون الأعمال في جامعة تكوين المتواصل إلى 100 نزيل ناجح. وقد عرف مجال التعليم إذا ارتفاعا واسعا في عدد الدارسين بالنسبة للنزلاء في مختلف الأطوار، وحسب نتائج الامتحانات المعلن عنها في مجلة رسالة الإدماج ارتفع عدد الناجحين إلى 3347 نزيل في الموسم الدراسي 2004/2005 مقابل 500 نزيل ناجح في الموسم الدراسي 94/95 (2). بالموازاة أيضا مع الجهود المبذولة من طرف إدارة السجون فقد تم تسجيل نسبة عالية من النجاح في شهادة البكالوريا وشهادة التعليم الأساسي، حيث انه بالمقارنة مع سنة 1999 تم نجاح 13 مترشح في شهادة البكالوريا و40 مترشح في شهادة التعليم الأساسي، أما بالنسبة للموسم الدراسي سنة 2003/2004 تم تسجيل نجاح 151 مترشحين للبكالوريا و117 في التعليم الأساسي (3).

أما فيما يخص التكوين، فيعد التكوين الركيزة الأساسية لإصلاح نزلاء المؤسسة العقابية، وهذا لما يوفره من سبل وفرص حقيقية لإصلاح وإعادة الإدماج الاجتماعي خاصة بعد مضي مدة العقوبة السالبة للحرية، ويتم التكوين المهني إما داخل المؤسسة العقابية أو في الورشات الخارجية أو في مراكز التكوين المهني (4).

إن الهدف من التكوين المهني وإمكانية الاستفادة منه في المؤسسات العقابية بالنسبة للمحكوم عليهم، يهدف إلى تأهيل السجناء وتلقينهم التقنيات والمهارات اللازمة لممارسة المهنة أو الحرفية أثناء تواجدهم في السجن، ليحظى النزلاء بعد الإفراج عنهم بضمان سبل العيش والكسب الشريف ليعود المجتمع فردا سوي —

1- عبد القادر قهوجي، علم الإجرام وعلم العقاب، الإسكندرية دار المعارف الجامعة 1995.

2- راجع، إصلاح العدالة، الحصيلة والأفاق وزارة العدل جانفي 2005 صفحة 44

3- راجع نفس المرجع صفحة 44

4- راجع المادة 93 قانون 04/05 المشار إليه سابقا.

بعيد عن السلوك الإجرامي، ويكون التكوين إما داخل المؤسسة العقابية أو في مراكز التكوين المهني وتحظى بتقديم شهادات في نهاية التبرص (1).

ج- الوعظ والإرشاد :

يتطلب تأهيل وإعادة إدماج المحكوم عليه فضلا عن التعليم والتكوين أن يتلقى قدرا من التهذيب الديني والخلقي، ونعني بالتهذيب الديني غرس القيم الدينية في نفس النزير بحيث تباشر تأثيرها على معتقداته مما بنفذه من ارتكاب الجريمة مستقبلا، وليس هناك أي شك في أهمية تلقي المبادئ الدينية في تقويم سلوك المنحرفين لاسيما وان الكثير من أن المحكوم عليهم يرجع جانب كبير من إجرامهم إلي نقص الوازع الديني(2)، أما بالنسبة للتهذيب الخلقي فنعني به إشباع المحكوم عليه بالقيم الاجتماعية والمبادئ السامية والتي لها تأثير مهم علي تفكيره وسلوكه مما يحول بينه وبين انتهاج سبيل الجريمة.(3)

ولقد كانت جهود الدولة ظاهرة من خلال الاتفاقية التي تمت بين وزارة العدل وبين وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والتي ترمي إلى توفير الوسائل لتنظيم هذا الجانب الأخلاقي والديني للمساجين وهذا عن طريق تعيين أئمة من اجل إلقاء دروس داخل المؤسسات العقابية لفئة المساجين، كما وجب السماح لكل نزير بقدر ما يكون ذلك في الإمكان بأداء فروضه الدينية، كأدائه الصلوات المقامة في السجن وحياسة كتب الشعائر والتربية الدينية، وقد بلغ في الجزائر عدد الأئمة والمرشدين التابعين لوزارة الشؤون الدينية 123 إماما موزعين عبر 100 مؤسسة عقابية يلقون دروسا في التربية والوعظ والإرشاد الديني لفائدة النزلاء.(4)

الفرع 02: إعادة تربية وإدماج الأحداث:

لقد أولت الدولة عناية كبيرة بإصلاح الحدث، وعاملته باعتباره مريضا يستحق العلاج وليس على أساس انه مجرم يستحق العقاب، وبالتالي وجب التوفير له العناية الصحية والنفسية الاجتماعية السليمة والعمل على إزالة مسببات الانحراف وبعث مبادئ المحبة والتعاون والاستقرار العاطفي في نفسيته، وهذا لان الحدث يفترض فيه البراءة والعفة، فكيف له أن يتوجه للجريمة والانحراف لولا أن هناك مسببات دفعته إلي ذلك سواء داخل أسرته التي يعيش فيها أو خارجها.

ولقد دلت الإحصائيات أن كثرة الطلاق يؤدي إلى انحراف الحدث وجنوحه، ولهذا زاد الاهتمام بهذه الفئة من المجتمع، كما وجب تربيتهم والاعتناء بهم وإدماجهم اجتماعيا، ولا معنى لعقابهم وإيلاهم، ويستفيد المحبوس الحدث علي وجه الخصوص من وجبة غذائية متوازنة وكافية لنموه الجسدي والعقلي، كما يستفيد من لباس مناسب له ورعاية صحية ونفسية وطبية مستمرة، وبالنسبة لعدد المراكز المعنية

بالحدث يوجد مركزين للتكفل بالأحداث المحبوسين وهما: مراكز إعادة التربية وإدماج الأحداث بسطيف وبقديل، كما تقرر —

1- مع العلم انه لا يجب الإشارة إلى أن الشهادة حصل عليها داخل السجن.

2- راجع فوزية عبد الستار , مبادئ علم الإجرام والعقاب بيروت صفحة 05 1985 صفحة 381

3- فوزية عبد الستار نفس المرجع صفحة 384.

4- راجع مرجع أبواب مفتوحة على العدالة صفحة 16

انجاز مراكز أخرى للأحداث المحبوسين بكل من بسكرة وسعيدة وبومرداس، ويوجد 63 جناح للأحداث بالمؤسسات العقابية التي تستقبل الأحداث المحبوسين، أما بالنسبة لقضاة الأحداث نجد 191 قاض على مستوى التراب الوطني.

الفرع 03: طرق تحفيزية أخرى

بالإضافة إلى طرق الإدماج أنفة الذكر هناك امتيازات أخرى تحفيزية لتقويم سلوك الفرد أو النزول داخل هذه المؤسسات، ويمكن أن تتطرق هنا إلى أنظمة واليات إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين وهي :

1- أنظمة إعادة الإدماج:

لقد نص قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج على عدة تدابير تهدف إلى جعل إعادة الإدماج حركية مستمرة ومتواصلة تراقب المحبوسين وتتدرج معه.

أ- الاستفادة من الإفراج المشروط:

ونعني به إطلاق سراح النزول قبل انتهاء مدة عقوبته، ويكون هذا الإفراج معلقا على شرط يتمثل في عدم إخلال المحكوم عليه بالالتزامات معينة يفرضها عليه القانون.

وقد نص المشرع الجزائري على الأخذ بنظام الإفراج المشروط على المساجين بعد انقضاء فترة معينة من العقوبات السالبة للحرية، ويكون انقضاء نصف المدة بالنسبة للأشخاص المبتدئين وثلث المدة بالنسبة للمحبوسين معتادي الإجرام.

وهذا الإجرام يتم بطلب من المعني بالأمر، كما يتم عن طريق تقرير يقدم من طرف مدير المؤسسة يوضح فيه سلوك الشخص، ويرسل هذا التقرير إلى قاضي تطبيق العقوبات، ويخضع في هذا الشأن لموافقة لجنة

تطبيق العقوبات، ويصدر قاضي تطبيق العقوبات مقرر الإفراج بعد اخذ رأي لجنة تطبيق العقوبات إذا كان باقي العقوبة يساوي أو يقل عن 24 شهر.

ب- نظام الورشات الخارجية(1):

إن أهمية العمل في مجال الإصلاح تم اعتماده من طرف النظام العقابي الجزائري كأحد الركائز الأساسية لاصطلاح النزيل، وهذا النظام ناتج عن تطور الفكر الإصلاحى ومبادئ حقوق الإنسان المنادية لاحترام كرامة المحبوسين، والغرض من هذا الإصلاح هنا أي استعمال العمل في السجون هو وسيلة للإصلاح والتأهيل لتقويم شخصية المنحرف.

وبالنسبة للقانون 04/05 الجديد المتعلق بتنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين نجد انه نص علي انه يقصد بالورشات الخارجية قيام المحبوسين المحكوم عليه نهائيا بعمل ضمن فرق خارج المؤسسة العقابية تحت مراقبة إدارة السجون لحساب الهيئات و المؤسسات العمومية.(2)

1-راجع المواد من 100 إلى 103 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.

2-راجع المادة 10 من قانون 04/05 ص 28.

إن العمل في هاته الورشات يكون في ظروف تشبه إلى حد ما الظروف التي يقام فيها العمل الحر، و من هاته الورشات الخارجية نأخذ على سبيل المثال مؤسسة البيئة المفتوحة ببلدية البيوض التابعة لولاية النعامة، و التي تبعد عن مقر الولاية بحوالي 60 كلم، أنشأت سنة 1986 و أغلقت سنة 1994 نظرا للظرف الأمنية التي عانت منها البلاد في تلك الفترة، و تم إعادة فتحها في جويلية 2003، تتربع هاته المؤسسة على مساحة قدرها حوالي 18 هكتار منها 11 هكتار مغروسة بأشجار الزيتون، و تتكون من 03 قاعات لإيواء المساجين تتسع ل:120 نزيل، و قد استفادت من الدعم المقدم من طرف المصالح الفلاحية على مشروع إنجاز حوضين لتجميع المياه و على ترميم بئرين و تجهيزهما بمضختين كهربائيتين للمياه.

ج-نظام الحرية النصفية(1) :

ترمي الاستفادة منه إلى تشجيع المحبوسين الذين يتابعون دروسا في التعليم والتكوين المهني، و الذي ينجزون أعمالا ذات الفائدة و هذا بالسماح للمحكوم عليه بمغادرة المؤسسة نهارا باتجاه مكان النشاط

الموجه إليه بغرض ممارسة عمل صناعي أو حرفي أو نشاط زراعي بنفس الظروف الممارسة في الحياة الحرة و بدون مراقبة مستمرة بشرط العودة مساءا للمبيت في المؤسسة.

و لهذا فحسب القانون 04/05 الجديد يقصد بنظام الحرية النصفية وضع المحبوس المحكوم عليه نهائيا خارج المؤسسة العقابية خلال النهار منفردا، و دون حراسة أو رقابة الإدارة ليعود إليها مساء كل يوم(2)، و يستفيد من الحرية النصفية المحكوم عليه المبتدئ الذي بقي على انقضاء عقوبة 24 شهرا، و المحكوم عليه بعقوبة سالبة للحرية و قضى نصف العقوبة و بقي على انقضائها مدة لا تزيد عن 24 شهرا(3)

و تعد المواظبة و الانضباط أهم الالتزامات على عاتق المسجون المستفيد، لأن أي مخالفة ترجعه إلى المؤسسة فورا مع إعلام قاضي تطبيق العقوبات بذلك.

د-إجازة الخروج

يجوز لقاضي تطبيق العقوبات بعد أخذ رأي لجنة تطبيق العقوبات مكافأة المحبوس حسن السيرة و السلوك المحكوم عليه بعقوبة سالبة للحرية تساوي 03 سنوات أو تقل عنها بمنحه إجازة خروج من دون حراسة لمدة أقصاها 10 أيام، و يمكن أن يتضمن مقرر منح إجازة الخروج شروطا خاصة تحدد بموجب قرار من وزير العدل حافظ الأختام(4)

وإجازة الخروج هاته تكون إما لأسباب اجتماعية خاصة أو مكافأة النزول المحكوم عليهم عن الخدمات التي يقدمها وحسن سيرته وسلوكه، وقد باشرت لجنة تطبيق العقوبات نشاطها وأداء مهامها وهذا من تاريخ جويلية 2005، ويمكن القول في هذا الشأن انه قد استفاد 1601 نزير من الإفراج المشروط، واستفاد 405 نزير من

1-راجع المواد من 104 إلى 108 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.

2-راجع المادة 104 من قانون 04/05.

3-راجع المادة 106 من قانون 04/05

4- راجع المادة 129 من قانون 04/05.

الحرية النصفية، و186 إجازة خروج . وبلغ عدد المفرج عنهم المندمجين في إطار الأنشطة ذات المنفعة العامة 83 مستفيدا.(1)

2-آليات إعادة الإدماج

توجد على كل مستوى مؤسسة عقابية لجنة تطبيق العقوبات انشأت بموجب المرسوم التنفيذي رقم 180/05 المؤرخ في 2005/05/17 ، من مهامها دراسة طلبات الإفراج المشروط الذي تقل مدتها عن 24 شهرا، كما تقوم هاته اللجنة بترتيب وتوزيع المحبوسين حسب وضعيتهم الجزائية وخطورة الجريمة التي حبسوا لأجلها حسب جنسهم وسنهم وشخصيتهم، ودرجة استعدادهم للإصلاح , كما تسهر هاته اللجنة على متابعة تطبيق العقوبات السالبة للحرية، وكذا دراسة طلبات إجازات الخروج والوضع في الوسط المفتوح والحرية النصفية والورشات الخارجية ، و تسهر وبالتالي على متابعة تطبيق برامج إعادة الإدماج وتفعيل آلياتها .

كما نجد لجنة تكييف العقوبات تقوم بدراسة طلبات الإفراج المشروط التي تفوق مدتها 24 شهرا، والتي يؤول الاختصاص فيها إلي وزير العدل والفصل في الطعون المعروضة، حيث انشأت بموجب المرسوم التنفيذي 181/05، وتوجد على مستوى المديرية العامة لإدارة السجون وإعادة الإدماج، كما نجد اللجنة الوزارية المشتركة لتنسيق نشاطات إعادة تربية المحبوسين وإعادة إدماجهم، والتي تم تنصيبها من طرف السيد وزير العدل حافظ الأختام بتاريخ 2006/01/30 التي كلفت بتنسيق برامج إعادة التربية وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين وتنفيذها ومتابعتها. (2)

الفقرة 04: الحقوق والواجبات الواردة في القانون الجديد

الفرع 01: حقوق المساجين وفق القانون الجديد لإعادة الإدماج

لقد نظم القانون الجديد لإعادة الإدماج الاجتماعي للمساجين شروط وقواعد لمعاملة المساجين داخل السجون، مما ترتب عليه واجب الرعاية لنزلاء المؤسسات العقابية، وقد تقررت الحقوق الإنسانية للمساجين والمعتقلين في القانون الدولي بواسطة عدد من الاتفاقيات والعقود التي لها صفة الالتزام، وهذا لحفظ كرامة المسجون وفق القواعد الدولية لحقوق الإنسان وذلك في جميع الجوانب وطيلة فترة بقاءه في السجن.

أ- الحق في الرعاية الصحية:

إن الرعاية الصحية من المتطلبات الضرورية في المجتمع, وهذا المفهوم لا يشذ بالنسبة للمحكوم عليهم في السجون, خاصة بعدما تأكدت النظرة الحديثة التي تثبت سياسة علاجية وتأهيلية حيال المساجين(3)، فالرعاية الصحية العامة تؤدي إلى الوقاية من الأمراض قد تصيب المحكوم عليهم وتمنع انتشارها بينهم,

1- راجع مرجع أبواب مفتوحة علي العدالة الصادرة عن إدارة السجون صفحة 10

2- المرسوم التنفيذي رقم 429/05 المؤرخ في 2005/11/08.

3- راجع علي محمد جعفر. العقوبات والتدابير وأساليب تنفيذها صفحة 155

ويعد الحق في الرعاية الصحية مضمون لجميع فئات المحبوسين(1), وتتمثل في الفحص الطبي والنفسي وتقديم الإسعافات والتحاليل الوقائية ضد الأمراض المعدية, والسهر على مراعاة قواعد الصحة والنظافة داخل أماكن الاحتباس من طرف طبيب المؤسسة, كما يتضمن أيضا الإشراف على مراقبة الوجبات الغذائية ومدي توازن قيمتها الغذائية الكافية.(2)

ب- الحق في الزيارات والمحادثة:

يتمتع السجين بحق زيارة أقاربه, كما يمكن الترخيص بزيارة جمعيات إنسانية أو خيرية خاصة إذا ما تبين أن في زيارتهم فائدة لإعادة إدماجه في المجتمع, كما أن للمحبوسين حق في زيارة الوصي عليه والمتصرف في أمواله, كما له حق زيارة محاميه(3)، حيث تكون زيارته بحرية وبدون حضور عون حراسة في غرفة المحادثة, أما بالنسبة للأجنبي نجد أن له الحق في زيارة القنصل الممثل لبلده(4)، والاستفادة من نظام إجازة الخروج تكون عبارة عن عطلة قصيرة الأجل دون حراسة يمنحها قاضي تطبيق العقوبات(5) وتعد حق الزيارة والمحادثة من حقوق الإنسان الواجب احترامها، والتي تعزز في نفس المحبوسين الرغبة في الإصلاح والحفاظ علي الاستقرار النفسي والمعنوي داخل السجن.

ج- الحق في المراسلات(6):

تسمح غالبية التشريعات بمراسلة المحكوم عليه, و يقصد بها تبادل المراسلات من المحكوم عليه للآخرين بالخارج, والتي تخضع بالطبع لرقابة المؤسسة العقابية، أما المراسلات الموجهة من طرف المحبوسين إلى المحامي فلا تخضع للرقابة، وكذلك بالنسبة للمحبوس الأجنبي فنجد له حق مراسلة السلطات القنصلية لبلده مع مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل.(7)

ح- أموال المحبوسين :

للمحبوس الحق في تلقي الحوالات البريدية أو المصرفية أو الطرود، والأشياء التي ينتفع بها في حدود النظام الداخلي للمؤسسة العقابية وتحت رقابة إدارتها، وبما انه وحسب المادة 17 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فانه لا يجوز تجريد أي احد من ملكه تعسفا، أي حماية هذا الحق مع عدم السماح للمحبوسين بالاحتفاظ بالنقود والمجوهرات والأشياء الثمينة لديه، ولا يصح أي إجراء أو تصرف من المحبوس إلا بعرفة موثق أو محضر قضائي أو موظف مؤهلا قانونا(8).

-
- 1-راجع المادة 57 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 2-راجع المادة 63 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 3-راجع المادة 67 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 4-راجع المادة 71 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 5-راجع المادة 129 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 6-راجع المواد من 73 إلى 75 من قانون 04/05 المشار إليه.
 - 7-راجع المادة 75 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا.
 - 8- راجع المواد من 76 إلى 78 من قانون 04/05 المشار إليه

خ- الحق في الشكاوي ورفع التظلمات :

إن المساس بحق من حقوق المحبوس قد يؤثر سلبا إذا لم يسمح للمحبوس بالدفاع عن هذا الحق، لذا يحق للمحبوس أن يقدم شكوى إلى مدير المؤسسة العقابية الذي عليه قيدها في السجن والنظر فيها والتأكد من صحة ما جاء فيها، واتخاذ الإجراءات القانونية اللازمة في شأنها، وعند تجاوز مدة 10 أيام ولم يرد عليها جاز للمحبوس إخطار قاضي تطبيق العقوبات مباشرة، كما يجوز للمحبوس أن يتقدم بشكواه إلى الموظفين المؤهلين والقضاة المكلفين بالفتيش الدوري للمؤسسات العقابية (1).

د- الرعاية الثقافية و الرياضة :

يحق للمحبوس الاتصال الدائم بالحياة الاجتماعية خارج أسوار السجن، ويكون ذلك من خلال الاطلاع على الصحف ومتابعة برامج الإذاعة والتلفزة، وتلقي أيضا المحاضرات في الجانب الثقافي والتربوي والديني، كما يمكنه بث برامج السمعية أو البصرية الهادفة إلى إعادة التربية بعد استشارة لجنة لتطبيق العقوبات أو لجنة إعادة تربية الأحداث حسب كل حالة.(2)

هـ- الحق في مطالعة الكتب :

تعتبر وجود المكتبة من مستلزمات الرعاية التعليمية التي تهيئ للنزيل سبل التزود بالثقافة العامة, مما يساعده علي قضاء معظم وقته في المطالعة وعدم الانشغال في التفكير في أوضاعه في السجن, وحسب إحصائيات أمريكية يقرأ السجين المتعلم 05 أضعاف ما يقرأه غير المسجون.

ك- الحق في التواصل الهاتفي:

يعتبر التواصل الهاتفي احد الوسائل التي تساعد المحبوس على الاتصال بالعالم الخارجي, وكانت المبادرة هنا بوضع هواتف ثابتة في كل السجون لتأمين هذه الخدمة للسجناء, ولهذا يمكن أن يرخص للمحبوس الاتصال عن بعد باستعمال الوسائل التي توفرها له المؤسسة العقابية, لكن ترك تطبيق هذه المادة عن طريق التنظيم, وتتم الاتصالات الهاتفية خلال الأوقات المرخص فيها بحركة المحبوسين كما هو منصوص عليها في النظام الداخلي للمؤسسة العقابية .

و- الخلوة الشرعية :

في إطار الحفاظ على روابط السجين الأسرية تم إحداث نظام الخلوة الشرعية التي يتيح الاختلاء بالزوج أو الزوجة, وقد طبقت الخلوة الشرعية قبل صدور قانون 04/05 إلا انه نظرا للظروف الأمنية التي عانت منها الجزائر خلال العشرية الأخيرة توقف العمل بها, ليشرع العمل بها في جانفي 2007, ويعتبر ذلك بادرة خير اقر بها المشرع لتقليص من الشذوذ الجنسي داخل المؤسسات العقابية واحترام آدمية الإنسان والاحتفاظ بروابطه .

-
- 1- راجع المادة 79 من قانون 04/05 المشار إليه.
 - 2- راجع المادة 92 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

الفرع 02: واجبات المحبوسين

لقد أعطيت لنزيل المؤسسة العقابية حقوق, وهذا يعني انه عليه واجبات يجب احترامها لحسن سير هذه المؤسسات, فيجب على المحبوس أن يحترم قواعد الانضباط, وان يحافظ على الأمن والصحة والنظام داخل المؤسسة العقابية(1), كما يتم تعيين محبوسين للقيام بالخدمة العامة للمحافظة على النظافة وضمان الأعمال المختلفة لحسن سير المصالح, وهذا بمراعاة ظروفه الصحية وكفائته ووضعيته الجزائية.(2)

ويجب علي المحبوس الامتثال للتفتيش في كل حين, وهذا حسب النظام الداخلي للمؤسسة العقابية المحدد لكيفية عملية التفتيش للاماكن والأشخاص(3)، كما يفرض النظام الداخلي للمؤسسة العقابية على المحبوس الامتثال للأوامر, وعدم القيام بأعمال الشغب والتمرد والعصيان, لان هذه الأعمال يترتب عليها عقوبات تأديبية في حق المحبوس.

الفرع 03: النظام التأديبي للمساجين داخل المؤسسة العقابية :

من أجل السير الحسن والانضباط داخل المؤسسة العقابية بما يضمن سلامة الأشخاص والممتلكات تفرض بعض التدابير وهي :

- أ- تدابير من الدرجة 01: و تشتمل على ما يلي:- الإنذار الكتابي - التوبيخ
 - ب- تدابير من الدرجة 02: و تشتمل على ما يلي:- الحد من حق المراسلة العائلية لمدة لا تتجاوز الشهرين،- المنع من استعمال الحصة المالية القابلة للتصرف لاقتناء حاجات لمدة شهرين على الأكثر.
 - ج- تدابير من الدرجة 03 وهي:- المنع من الزيارة لمدة لا تتجاوز شهرا ماعدا المحامي، - الوضع في عزلة لمدة شهر على الأكثر بعد استشارة طبيب المؤسسة.(4)
- وهذه التدابير تكون بعد الاستماع إلى المعني بموجب مقرر للسبب للمدير المؤسسة العقابية, والتظلم لا يكون سوى في العقوبات الدرجة الثالثة وليس له اثر موقوف.(5)

الفقرة 05 : مناقشة قانون 04/05 المتضمن قانون إعادة الإدماج الاجتماعي

للمحبوسين وطرح فكرة بدائل السجون :

إن الإصلاحات التي جاءت بها الدولة, من اجل عصرنه قطاع العدالة ومواكبته في الدول الأجنبية، أدى بالدولة إلى النظر جديا في وضع إصلاحات تواكب التطورات السياسية و الاقتصادية، كما دعتها إلى عصرنة قطاع السجون تماشيا مع الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الإنسان والتي صادقت عليها الجزائر.

1-راجع المادة 80 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

2-راجع المادة 81 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

3-راجع المادة 82 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

4-راجع المادة 83 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

5-راجع المادة 84 من قانون 04/05 المشار إليه سابقا

هذه الإصلاحات بقدر ما هي مفيدة بقدر ما تعاني من مشاكل سنحاول مناقشتها, وعلى هذا الأساس لجأت العديد من الدول لفكرة بدائل عقوبة السجن, وستتم هذه الدراسة إلى فرعين: الأول نناقش فيه قانون 04/05 بكل سلبياته وإيجابياته , والثاني نحاول فيه طرح فكرة البدائل السجون

الفرع 01: مناقشة الإصلاحات التي جاء بها قانون 04/05

تعاين العديد من الدول مشكلة ازدحام السجون واكتضاضها بالمقارنة مع الإمكانيات الاستيعابية لهذه السجون، مما أدى و يؤدي إلى اختلال وظيفتها وتكون له آثار سيئة على نزلائها، و التي تمثلت في تدني مستوى النظافة وتلوث الهواء وازدحام المساجين وبالتالي الخروج عن النظام في السجون. ولأن الجزائر من بين هذه الدول التي تعاني من هذه المشاكل مما يعيق بذلك هاته الإصلاحات التي جاءت بها المنظومة القانونية المتعلقة بالمؤسسة العقابية، فكيف لنا أن نطبق إصلاحات بهاته الضخامة في مؤسسات تعاني من ضيق المساحات وقدم هذه البنيات وبالتالي الاكتظاظ, ولهذا كان الاهتمام ببنية السجون يعتبر عملية ضرورية نظرا للصلة الوثيقة بين كيفية بناء السجن وصلاحياته لتحقيق أغراض العقوبة.

إن هذه الإصلاحات تحمل بصيص نور لنزيل المؤسسة العقابية إلا أن إدارة السجن عند تطبيق لها نجد هذا المشكل حجرة عثر في طريقها، فالإكتظاظ يؤدي إلى تكديس المساجين مع بعضهم دون مراعاة التصنيف، لهذا سنحاول تقييم حالة المؤسسات العقابية في ظل هذه الإصلاحات من جوانب كما يلي :

أ- من حيث النصوص القانونية :

إن المشكل لا يتمثل أبدا في قلة النصوص القانونية وإنما يتجلى المشكل بالأساس في مكان تطبيق أو المجتمع المطبق فيه هاته الإصلاحات، هذه الإصلاحات جاءت نوعا ما نقلا عن التشريعات الأجنبية المقارنة والتي هي رائدة نوعا ما في مجال حقوق الإنسان إلا أن العقلية الجزائرية ليست المكان الأصلح لتطبيق هذا الكم الهائل من النصوص، وما يمكن قوله في هذه المناسبة أن هذه النصوص جاءت عن طريق الضغط الذي تتعرض له الجزائر سواء من قبل المنظمات والهيئات الدولية أو من المنظمات المهتمة بحقوق الإنسان.

ب- من حيث الهياكل البشرية:

حتى تتمكن المؤسسة العقابية من لعب دور فعال في إصلاح وتأهيل المجرمين من خلال الإصلاحات الجديدة لإعادة إدماج هؤلاء، كان لابد أن تتضافر جهود كل القائمين في هذه المؤسسات من خلال البرامج المسطرة وتطبيق هذه البرامج على أرض الواقع.

لهذا تلعب الوسائل البشرية العامة في المؤسسات العقابية دورا هاما، لهذا كان لا بد أن تستفيد هذه الموارد البشرية من التكوين الجيد ورسكلة عمال هذا القطاع، و على هذا الأساس أقيمت تربصات داخلية عادة ما كانت تتم بين المدرسة الوطنية أو في ملحقاتها أو في الخارج في المدارس الفرنسية والكندية وحتى الاسبانية، هذه التكوينات شملت المدراء والأعوان الإداريين والتقنيين

ومن بين أهم الأمور المستحدثة هو وجود قاضي تنفيذ العقوبات الذي يسهر على تنفيذ العقوبة تنفيذا نافعا للشخص والمجتمع، ويكمل دوره دور مدير المؤسسة العقابية، كما انه رقيب عن كل عمل يصدر من المسجون أو ضده

ج- من حيث الجانب المادي:

إن الدراسات الحديثة أثبتت أن مكافحة الإجرام بالطرق الوقائية الناجحة تعتمد على إعادة إدماج المحبوسين وتكوينهم ومراعاة حالتهم الصحية والاجتماعية، وهذا يترتب في الحقيقة نتائج جد ايجابية، غير أن نجاح هذه السياسة يتطلب توافر وسائل مادية وهو ما يتطلب أيضا إعادة النظر في بعض بنايات المؤسسات العقابية هذه البنايات اغلبها هو موروث عن الاستعمار نذكر منها: سجن سركاجي بباب الواد ، سجن الزمالة ببرواقية ، سجن تازولت بباتنة ، سجن تلمسان ، وهران... الخ هذه السجون قديمة ولا زالت لحد الآن أدخلت عليها فقط بعض الترميمات فحسب، إلا أن ما يدعوا للتفاوض تصريحات وزير العدل الذي تجسدت على أرض الواقع فيما بعد والتي مفادها أن هناك مؤسسات جديدة في طور البناء، ويتم فيها تخصيص مساحات واسعة سواء في الغرف الفردية أو الاجتماعية عملا بالمعايير الدولية

وفي جلسة استماع بين رئيس الجمهورية ووزير العدل تم برمجة بناء 81 مؤسسة عقابية جديدة، ستظم هذه المؤسسات أجنبية مدعمة امنيا، كما خصصت وزارة العدل ميزانية معتبرة من اجل القيام بمهام إصلاح وتقويم المجرمين ، وفي هذا الإطار وفي إطار برنامج عصرنه العدالة والمؤسسات العقابية، عملت

الدولة علي تخصيص ميزانية معتبرة لإدارة وتسيير المؤسسات العقابية وتحديثها وتمويلها في إطار برنامج إصلاح العدالة .

الفرع 02 : طرح فكرة بدائل السجون

تثير الكثير من الشكوك حول أداء السجون بوصفها مؤسسات إصلاحية ووقائية، ففي ظل واقع هذه المؤسسات العقابية وما تعرفه من اكتظاظ وانتشار الجريمة داخل السجن في حد ذاته فيه. حيث تؤكد الدراسات في بريطانيا علي سبيل المثال إن 50% من المسجونين و 40% من المسجونات، وثلاثي الشباب المسجون و 8 من كل 10 من الأحداث يعودون مرة أخرى للجريمة في غضون سنتين من خروجهم في السجن، أما في الجزائر لا توجد إحصائيات رسمية إلا انه تشير بعض الدراسات إلى أن 45% تعود إلى الجزائر 2005.(1)

إن تحسين أوضاع السجون لن يؤدي بالضرورة إلى حلول عملية لمشاكلها، ولن يؤدي إلى إصلاح المساجين، فالسجون قديما وحديثا تركز على العقوبة في حد ذاتها حتى وإن برزت في شكل إصلاحي وتظل عاجزة عن تعديل السلوك الإجرامي للمنحرفين.

كما أن الاعتمادات المالية المقدمة للسجون تبقي ضئيلة والتي تشمل على الوسائل المادية والبشرية والتجهيزات الفنية، كما أن صعوبة إدماج المساجين بعد خروجهم من السجن وإدماجهم في المجتمع إنما يدل —

1- راجع مقال أمل فيطس تاريخ 2006/11/18 موقع الشروط علي الانترنت

على فشل السجن في أداء وظيفته الإصلاحية وقتل البرامج الإصلاحية والعلاجية داخله من اجل كل هذا نجد اغلب الدول انه من الضروري طرح فكرة بدائل السجون.

وفي الوقت الحالي يدعوا العالم إلى تبني اتجاه إصلاحي بديل يقوم على اتخاذ تدابير بديلة لعقوبة السجن، هذه التدابير تدعوا إلى تخطي أسوار السجن وفتح باب الإصلاح على المجتمع الحر لذاته، وليس المقصود من هذه البدائل فتح أبواب السجون على مصراعيها أو التساهل مع المجرمين وترك الفتنة وأصحاب السوابق ومروجي المخدرات يفسدون داخل المجتمعات الأمنة .. حيث أن هناك فكرتان متضاربتان **الفكرة الأولى:** أن المجرم ينبغي عقابه بعقوبة سالبة للحرية مقابل ما اقترفه من ذنب في حق المجتمع، **والفكرة الثانية :** ضرورة تأهيل هذا المجرم وإعادة إدماجه في المجتمع خلال فترة العقوبة، لذا طرحت

فكرة البحث عن بدائل المؤسسات العقابية (السجون)، حيث تكون هذه البدائل أكثر فائدة ومجدية في محاربة السلوك الإجرامي من السجون.

ويعتبر هذا الموضوع بالذات وخصوصا في المجتمع العربي الإسلامي من منطلق ما تفرضه علينا معتقداتها وقيمنا وأخلاقنا من وجوب الاهتمام بجميع أفراد المجتمع ممن اقترفوا سلوكا إجراميا

والمقصود بالبدائل هي مجموعة التدابير التي تحل محل السجن لإصلاح الجاني ولحماية المجتمع، أما التعريف الإجرامي لبدايل السجون فهي الإجراءات المتبعة التي يتخذها المجتمع لمعاقبة مخالفي قوانينه من إجراءات اجتماعية تهدف إلى إصلاح المجرمين وتطبيق العقوبة عليهم بسبب مخالفتهم للقوانين دون تنفيذ هذه العقوبة داخل أماكن حددت خصيصا لذلك، وعزلهم عن المجتمع لما يترتب عن ذلك من سلبيات.

إن من بين هذه البدائل إبقاء السجين في منزله، وعدم السماح له بالمغادرة إلى العمل أو الخدمة، بالإضافة للرقابة الالكترونية، حيث يتم وضع المجرمين في مراكز تسمى مراكز بدائل السجون ، وتقوم هاته المراكز في الولايات المتحدة الأمريكية على توجيه المخالفين للقانون للقيام ببعض الأنشطة كتنظيف الأماكن العامة والحدائق العامة... الخ ، وبعضها أنشطة داخلية حيث يقوم المخالفون بالعمل ذلك المركز خلال فترة العمل الرسمية

ومن بين هذه المراكز في الولايات المتحدة الأمريكية مركز الأمل للعلاج بالبرية، حيث يدير برنامجا خاصا للشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين 12 و 15 سنة، وتتراوح جرائمهم ما بين الهروب من المدرسة إلى القتل ومدة البرنامج 08 إلى 18 شهرا ومعدل البقاء في المعسكر 14 شهرا.

ويهدف هذا البرنامج لتوفير العلاج والرعاية في محيط غير عقابي مع تقديم الدعم الاجتماعي والأسري لمغادرين هذه المراكز ، وقد أظهرت النتائج العلاج في البرية أن نسبة 85% من المشاركين لا يعودون للجريمة .

كما طبقت استراليا هذه البرامج والمسمى ببرنامج الخدمة داخل الأحواض السباحة غرب استراليا، ويهدف هذا البرنامج لتغطي مشكلة التخريب المتعمد للممتلكات والسرقة، وكتائج لهذا البرنامج هو إنخفاض جرائم التخريب والسرقة.

ومن بين البدائل المقترحة في المملكة السعودية هي الغرامة والمصادرة و التعويض ومراقبة الشرطة و الاحتجاز القضائي، والتعهد والكفالة الحضورية، وإيداع مبلغ من المال على ذمة القضية والجلد والإفراج الشرطي، والحبس المنزلي والرقابة الالكترونية، بالإضافة إلى العمل لمصلحة المجتمع، وهناك العديد من البدائل والمطبقة فعليا في العديد من الدول منها ما يلي:

- يطبق الاحتجاز المنزلي في استراليا، - الوضع تحت الاعتبار في اليابان، - الدية بالمملكة السعودية، -إخلاء سبيل المحكوم عليه بناء علي تعهد شخصي، - العمل بحري تحت رقابة بهنغاريا، - الرقابة بالراصد الالكتروني في الولايات المتحدة الأمريكية .

الخاتمة :

إن التطور الاجتماعي الذي عرفته بلادنا يستدعي مراجعة القانون لتحديد سياسة عقابية جديدة مطابقة للمعايير العالمية في مجال المحافظة على الحقوق والحريات وكرامة الإنسان المحبوس، وقد جاء قانون 04/05 في هذا السياق ليرسم سياسة التكفل بالمساجين، وذلك بتخصيص مكانة متميزة في إعادة التأهيل وإعادة الإدماج الاجتماعي للمتهمين من خلال أسس اجتماعية، بالإضافة إلى انه يهدف إلى تكييف الإطار القانوني للوسط العقابي مع تحولات المجتمع وتطور الجريمة .

كما تم إدراج آليات جديدة لتطبيق برنامج إعادة التربية وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين من خلال إنشاء لجنة وزارية مختلطة لتنسيق نشاطات إعادة التربية ولجنة تطبيق العقوبات في كل مؤسسة ولجنة ترتيب العقوبات لدى وزارة العدل لإعادة إدماج الاجتماعي للمحبوسين ومتابعة المساجين المستفيدين من تدابير الإفراج المشروط ونظام الحرية النصفية ورخص الخروج، ومن ناحية أخرى يرمي هذا المشروع إلى تعزيز حقوق المساجين وأنسنة معاملتهم لاسيما في مجال حق الزيارة والاتصال، ونظام التأديب المطبق عليهم وتمكينهم من النشاطات الثقافية والترفيهية والرياضية.

فالقانون الجديد يمنح للمحبوس حقوق أفضل سواء للرجال والنساء خاصة في مجال الصحة والتغذية والتعليم والتكوين، كما يوفر ظروف أحسن لمتابعة طبية ونفسانية عند دخول السجين للسجن وأثناء حبسه وعند خروجه من المؤسسة العقابية.

تم أيضا إدراج أحكام هامه في مجال تعزيز المعاملة داخل السجون، كما تم تعزيز صلاحيات قاضي تطبيق العقوبات في هذا المجال، كما ينص قانون تنظيم السجون على أحكام تهدف إلى تدعيم الأمن في المؤسسات وحماية الأمن وصحة السجين.

إن الدولة الجزائرية عملت الكثير من خلال إدخال هذه الإصلاحات الهامة والتي لا ينكرها العاقل، فقد أدخلت الدولة من خلال هذا القانون ايجائيات كثيرة علي قطاع السجون، حيث تكفلت الدولة بالجوانب الطبية والاجتماعية والنفسية والصحية للسجين لتعيد له بذلك الثقة في نفسه وفي دولته.

فمن خلال الإصلاحات وحسب تطبيقها تكون بذلك المؤسسة العقابية قد قامت بجميع أهدافها والتي هي إنسانية وعقابية ورقابة ووقائية تخول المعاملة الحسنة للسجين وتأهيل وتقديمه وتكوينه عند الخروج.

المراجع:

- 1- إسحاق إبراهيم منصور، الموجز في علم الإجرام وعلم العقاب، ط02، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية الجزائر 1991.
- 2- أمين مصطفى محمد، علم الجزاء الجنائي بين النظرية والتطبيق، الجزء 02، دار الجامعة الجديدة للنشر 1995.
- 3- باهنام رمسيس، الكفاح ضد الإجرام. نشأة المعارف، الإسكندرية، 1996.
- 4- علي عبد القادر، فتوح الشاذلي، علم الإجرام والعقاب، منشأة المعارف، سنة 1998.
- 5- علي محمد جعفر، العقوبات والتدابير وأساليب تنفيذها، ط0، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1998.
- 6- فريد زين الدين بن الشيخ، العقاب والمؤسسات العقابية ومحاربة الجريمة في الجزائر، منشورات حلب الجزائر، سنة 1998.
- 7- عبد الستار فوزية، مبادئ في علم الإجرام وعلم العقاب، الطبعة 01، مكتبة دار الثقافة للنشر عمان 1998.
- 8- واضح الصمد، السجون وأثرها في الآداب العربية، الطبعة 02، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1995.

المجلات:

- 1- رسالة الإدماج الصادرة عن المديرية العامة لإدارة السجون وإعادة الإدماج العدد 01 مارس 2005.

2- أبواب مفتوحة على العدالة، السياسة العقابية الجديدة في ظل الإصلاحات الصادرة عن إدارة السجون افريل 2006.

القوانين :

- 1- أمر 02/72 المتضمن تنظيم السجون وإعادة تربية المساجين المؤرخ في 10 فيفري 1972
 - 2- أمر 04/05 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين المؤرخ في 06 فيفري 2005
 - 3- مرسوم تنفيذي 108/06 المؤرخ في 08 مارس 2006 المحدد لكيفيات تنظيم المؤسسة العقابية وسيرها
 - 4- مرسوم تنفيذي رقم 05 - 429 المؤرخ في 08 نوفمبر 2005 المحدد لتنظيم اللجنة الوزارية المشتركة لتنسيق نشاطات إعادة تربية المحبوسين وإعادة إدماجهم الاجتماعي ومهامها وسيرها
 - 5- مرسوم تنفيذي 05-430 المؤرخ في 08 نوفمبر 2005 يحدد وسائل الاتصال عن بعد وكيفية استعمالها من المحبوسين
 - 6- قرار رقم 25 بتاريخ 1989/12/31 يتضمن القانون الداخلي للمؤسسات العقابية.
- المواقع الالكترونية:
- 7- موقع وزارة العدل الجزائرية

قوة التسامح

قراءة جديدة من منظور سيكولوجي

الدكتورة أسماء خويلد

أستاذة علم النفس التربوي

جامعة زيان عاشور الجلفة . الجزائر

هل يمكن أن يكون التسامح قوة ؟ قد تبدو هذه المعلومة غريبة بعض الشيء، بل و مستهجنة عند البعض ، لكن الحقيقة هي أن التسامح يحررنا من قيود الماضي و يمنحنا القوة من الناحية النفسية ، كيف ذلك؟

أثبتت الدراسات الحديثة أن التسامح أو عدمه يؤثران في مرض القلب الوعائي و في السكتات الدماغية و في الصحة العقلية بإحداث تغييرات فيما يدعى : عبء اختلاف الاستتباب في التوازن الحيوي ، و هذا العبء يشير إلى جملة استجابات الجسم الطبيعية إزاء العوامل الكاربة ، حين يهددنا

أمر أو نشعر أننا غاضبون و عدائون ترتكس أجسامنا بأن تنتج استجابات لمكافحة الكرب في الجهاز العصبي و في جهاز الغدد ، نصبح ناشطين ممتلئين بالطاقة و مستعدين للعراك ، و هذا رد فعل جيد في المراحل الأولى ، و مع ذلك حين تستمر ردود الأفعال هذه مع الوقت يصبح العبء منهكا و يبدأ الجسم بالتداعي ، و هذه العملية معروفة باسم : تناذر التكيف العام ، و تتضمن ثلاث مراحل هي : المرحلة الأولى : يكون رد فعل إنذار مبدئي يحذر الجسم و يرفع طاقته لتقاء الأمر الكارب

المرحلة الثانية : هناك التطور المستمر للمقاومة الفعالة الناجحة لتقاء الأمر الكارب و تدعى التكيف المرحلة الثالثة : إذا استمر التهيج الجسمي و كان هناك إخفاق في حل المشكلة يحدث الاستنزاف و في هذه المرحلة قد يعاني الفرد من أمراض عديدة مثل : ارتفاع الضغط الدموي ، الارتكاس القلبي الوعائي ... الخ (هوارد كاسينوف، ريمون شيب تافرات، 2006، ص 342). أما من الناحية النفسية فقد يكون للغضب و عدم التسامح آثار وخيمة ، ذلك أن الفرد الذي لا يمكنه التسامح قد يكون فريسة سهلة للوقوع في دوامة القلق الدائم و عرضة للإصابة بأمراض نفسية مختلفة . و من الناحية الاجتماعية فعدم التسامح قد يصيب العلاقات الاجتماعية للفرد بالهشاشة و يبدو الأمر خطيرا حين يمس العلاقات الاجتماعية الهامة كالوالدين و الأبناء و الزوج أو الزوجة ... الخ .

بالنظر لما سبق يبدو أن إيجاد استراتيجية فعالة للقيام بالتسامح أصبح أمرا في غاية الأهمية، و لكن قبل أن نتطرق لذلك، ينبغي أولا التعرف على العوامل التي تؤدي بالفرد إلى عدم التسامح .

العوامل الراجعة إلى مرحلة الطفولة:

- إليك بعض العوامل التي تعود إلى مرحلة الطفولة و التي ربما تكون برحمت عقلك على استجابات " غير مفيدة و غير ملائمة " و لكنها تقوم على الإحساس بالغضب و بالتالي عدم التسامح
- 1 . هل تم إيذاؤك عاطفيا أو بدنيا على يد أحد أبويك أو أي شخص مهم آخر ممن كانوا يفقدون سيطرتهم على غضبهم غالبا ؟
 - 2 . هل كان يلقي عليك اللوم لأنك تجعل الآخرين يغضبون و يفقدون السيطرة على أعصابهم ؟
 - 3 . هل قوبلت بمحاولاتك الأولى للتعبير عن الغضب بالاستهجان أو بالعقاب بشكل جائر؟
 - 4 . هل تلقيت تشجيعا على أن تشعر بالغضب و تعبر عنه بطريقة خاطئة؟ (على سبيل المثال : " لا تقبل هذا الأمر منه ، لقنه درسا لن ينساه" أو " ليس لديها الحق في أن تفعل ذلك معك ، و لكن لا تدعيها ترى أنك متضايق ، فقط فتشي عن طريقة للانتقام منها!")

5 . هل تسببت في إيذاء الآخرين عن طريق غضبك و لكنك وجدت نفسك محروما من الإرشاد حول كيفية التعبير عن شعورك بطريقة أكثر أمنا ؟

6 . هل تمت تغذية عقلك بجرعة زائدة من صور الغضب المدمر و العنيف من خلال وسائل الإعلام؟ (مثل شرائط الفيديو و المجلات و الأغاني العنيفة)

العوامل الراجعة إلى مرحلة البلوغ :

الأمثلة التالية هي بعض الأمثلة الشائعة على العادات المرتبطة بمرحلة البلوغ و التي يمكن أن تجعل الاستجابات غير المفيدة و القائمة على الإحساس بالغضب في حالة نشاط، و قد تمارس هذه الأمثلة بوعي أو بدون وعي ، هل يبدو أي منها مألوفا لديك؟

- 1 . الأسلوب الهادئ في الحياة و تجنب الخبرات التي قد تثير الغضب
- 2 . التواجد مع أشخاص يفرحون و يكسبون عندما نقوم برد فعل غاضب بشكل خاطئ (مثل الرئيس في العمل الذي يشعر بالسعادة لأنه قادنا إلى نوبات الغضب)
- 3 . إيجاد وظيفة تدر علينا عائدا في مقابل عاداتنا (على سبيل المثال: تهدئة العملاء الغاضبين أو التعامل مع جمهور من المشاغبين) و عدم إعطاء أنفسنا وقتا كافيا كي نتحول عن أدوارنا المهنية (جيل لندنفيلد، 2004، ص156).

إستراتيجية التسامح :

قد يمكننا التسامح مع من ارتكبوا إساءات في حقنا ، مثل تصرف بشكل غير لائق ، أو كشف سر دفين ، أو المشاركة في شائعات غير مناسبة ، لكن هل يمكننا حقا أن نسامح جميع المسيئين أيا كانت فعلتهم ؟ ماذا عن الأشخاص الذين عاملونا بـ " شرٍٍ " مقصود و جدّي؟

وفق نظرية الإرشاد العقلاني الانفعالي لصاحبها ألبرت إليس و المعروفة باسم (ABC) فإن عدم القدرة على التسامح مع بعض الأشخاص يعود إلى الفكرة اللاعقلانية التالية : " يتصف بعض الناس بالشر و الجبن و على درجة عالية من الخسة و النذالة و لذلك يجب أن يوجه لهم العقاب و اللوم "

و عليه يرى ألبرت إليس أننا كي نتمكن من التسامح مع بعض الأشخاص ، علينا أن نتوقف عن تعريفهم بأنهم " بكليتهم " (حقيرون لا قيمة لهم الخطأ) و (غير أكفاء) و (شياطين) و (أولاد حرام) أو غير ذلك من الصفات .

يقترح إليس بدلا من ذلك تعريف الشخص المسيء على أنه " شخص معقد له سلوكيات متنوعة في سجل حياته بعضها مقبول و بعضها الآخر عدواني جدا و بغض يدعو للاشمئزاز... ففي الواقع لا يوجد شخص " كله " شرير و هكذا يفرق إليس بين الشخص و الفعل ، و بهذا فإن التسامح يعني تغيير ردود الفعل المعرفية الانفعالية السلوكية ، ينبغي على من يريد أن يمتلك قوة التسامح التفكير في مصطلحات مختلفة أوسع حول حياة من أساء له و الأسباب التي دفعته إلى أن يتصرف بشكل كره ، و حينئذ يشعر الفرد أنه أقل غضبا بل و يمكن أن يفكر في طريقة لمساعدة هذا الشخص المسيء .

و إذا كان ألبرت إليس يدعو للتركيز على الجوانب الإيجابية في شخصية المسيء و التفكير في الظروف التي أدت به إلى ارتكاب الخطايا بحقنا ، فإن ديفيد إيه ريتش يدعو إلى اعتبار المسيئين إلينا " مرضى " و هم بذلك يحتاجون إلى المساعدة حيث يقول : " كان ذلك منهجنا في الحياة ، لقد أدركنا أن من أساءوا لنا ربما مرضى من الناحية الروحية ، و على الرغم من أنه لم تعجبنا أعراض مرضهم و الطريقة التي أزعجوننا بها و لكنهم مثلنا كانوا مرضى أيضا ، ندعو الله أن يساعدنا على إظهار روح التسامح و الشفقة و الصبر معهم و التي تمنحها بحب و فرحة لصديق مريض ، عندما يسيء لنا شخص ما فلنفكر كما يلي : " هذا رجل مريض كيف أساعده؟ فليحفطني الله من الغضب " (ديفيد إيه ريتش ، 2005، ص 142) .

بناء على ما سبق يقترح ألبرت إليس الخطوة العلاجية التالية للتغلب على الغضب و الوصول إلى التسامح و الصفح عن الآخرين :

الخطوة الأولى : الغضب المكشوف

إن العملية العلاجية تبدأ بالاعتراف أنه قد وقع ظلم و أن الشخص قد عانى عذابا نفسيا و ربما ألما جسديا بسبب تصرفات مثل : خيانة صديق ، ضياع أموال بسبب إيداعها عند رجل خسيس ، التفرقة عنصرية ؟ أو العمرية التي قد ينجم عنها ضياع فرص عمل... الخ. على الأرجح أن الذي تعرض لهذه المواقف قد تبدلت نظرته للعالم من حوله و بدأ يفقد الثقة فيمن حوله و ربما يلجأ إلى إيمانه ، إن الاعتراف الكامل بحادث الإثارة و الغضب في حد ذاته و ما يرافقه من مشاكل هو أول خطوة في العملية .

الخطوة الثانية : اتخاذ قرار الصفح

و في هذه المرحلة يدرك الشخص المساء إليه أن الاستمرار في التركيز على الأذى قد يؤدي إلى آلام مبرحة " غير ضرورية " ، فنحن عندما نحرر مشاعر الغضب لدينا ، فإننا نواجه حشدا من العواقب الانفعالية ، على سبيل المثال : إذا رجع شخص ما إلى منزله و هو غاضب ، فضرب زوجته أو أطفاله ، فإنه بذلك قد يتخلص من جزء من الطاقة المصاحبة للغضب ، و لكنه بذلك يكون قد كون المزيد من طاقة الغضب على صورة كراهية الذات ، كما يكون في الواقع قد أعطى لمن يجبههم و يحبونه سببا ليغضبوا منه كما غضب منهم ، و في بعض الأحيان قد يرتكب جريمة مما يعرضه بالتالي إلى مسائلات قانونية، كان في غنى عنها، و في الواقع قد يجرمنا الغضب و عدم التسامح من :

. قد لا يمكننا التقرب من الآخرين

. يفقدنا الغضب الثقة في الآخرين و في أنفسنا ، و لن نكون موضع ثقة بالنسبة للآخرين

. يفقدنا الغضب حب الآخرين لنا

. بسبب الغضب نفقد الاستعداد للتغير و القدرة على التعلم و النضج و البصيرة

. يفقدنا الغضب الشعور بالأمل

. بسبب الغضب نفقد القدرة على التعايش مع أطفالنا و مع من نحب (إريكا إم هانتر ، 2005، ص

(65)

الخطوة الثالثة : مرحلة العمل

في هذه المرحلة يمكن للشخص المساء إليه البدء بتفهم الشخص المسيء من خلال : تفهم الطفولة البائسة للمسيء ، أو الضغوط التي كان يزرع تحتها وقت وقوع الذنب ، من الممكن أيضا أن يفكر في تأثير مواد على المسيء مثل الكحول أو المخدرات ، المرض النفسي أو قصور الدماغ ، في أسرة ذلك المسيء أو في ثقافته ، ما هي القواعد التي تعلمها حول معاملة الأطفال و المجرمين و النساء و كبار السن و الآخرين بصورة عامة ؟ يمكن أن يكون هذا المسيء ضحية التعليم الذي تلقاه، إن الهدف ليس إعفاء المسيء من مسؤولياته ، و لكن تفهم أفضل للمسيء و الظروف التي شكلته و أدت به إلى الإساءة على هذا النحو، إن الهدف هو تطوير الإرادة لتجربة التعاطف و الإشفاق نحو المسيء ، و هذا يعني تذكر الحوادث المؤلمة دون الرغبة في الانتقام (هوارد كاسينوف، رمون شيب تافرات ، 2006، ص 362).

يبدو هذا الطرح متوافقا جدا مع الافتراض المسبق الرابع من الافتراضات المسبقة في البرمجة اللغوية العصبية NLP و هو : يستخدم الناس أحسن اختيار لهم في حدود الإمكانيات المتاحة في وقت بعينه وفقا لهذا الافتراض فإن أي سلوك يفعله الإنسان يركز على قيمه واعتقاداته ويعتبر أحسن اختيار له في تلك اللحظة، وفهمنا لهذا المبدأ سيمكننا من الاتصال بالآخرين بدرجة إيجابية عالية (إبراهيم الفقي ، 2004، ص 21).

و يقترح هوارد كاسينوف و ريمون شيب هانتر أن يقوم الشخص المساء إليه بتصرفات إيجابية نحو الشخص المسيء مثل : زيارته أن كان مريضا ، تقديم هدية في أوقات الأعياد ، و الغريب هو أن الشخص المساء إليه هو الذي سيشعر شعورا طيبا حين يتم السلام و المصالحة (هوارد كاسينوف، ريمون شيب تافرات ، 2006، ص 362).

الخطوة الرابعة : التحرر و التعميق

في هذه المرحلة يبدأ الشخص المساء إليه في إدراك أن الصفح و التسامح قد أدى إلى تغيير معرفي و راحة انفعالية و يبدأ في النظر إلى الماضي بأسلوب مختلف محاولا استخلاص العبر و لم لا إفادة الآخرين من تجربته الشخصية.

و في هذا الإطار تقترح إريكا إم هانتر إستراتيجية للتعامل مع نوبات الغضب، تتضمن مقارنة بين النتائج الانفعالية و السلوكية للتصرف بغضب أو بحكمة ، يمكن توضيحها في الجدول الآتي (إريكا إم هانتر، 2005، ص 81):

جدول يوضح مقارنة بين النتائج الانفعالية و السلوكية للتصرف

بغضب أو بحكمة

الطريقة القديمة للشعور بالغضب	الطريقة الجديدة للتعامل مع الغضب
-------------------------------	----------------------------------

نشعر بالغضب	نتحمل مسؤولية شعورنا بالغضب بأن نقول لأنفسنا : " إني أشعر بالغضب "
نلقي اللوم على شخص آخر بسبب شعورنا بالغضب	ندرك أننا سنشعر بأننا أكثر قوة إذا طرحنا توجيه اللوم جانباً و عملنا على إيجاد حل مناسب
يكون رد فعلنا إما لفظياً أو جسدياً من خلال الانفعال الداخلي (الكبت) أو الانفعال الخارجي (الصراخ و التحطيم و قطع العلاقات ... الخ)	نستغل طاقة الغضب لطرح أسئلة و طلب المساعدة من أحد الأصدقاء
يشعر الشخص الآخر بالغضب منا	إذا حاول شخص إثارة أعصابنا عن قصد علينا أن ننتبه لذلك و نقوم بتحرير طاقتنا الانفعالية في الوقت المناسب و بالطريقة المناسبة
تتصاعد المجادلة حتى ينهك الطرفان و في الغالب سيبتعدان عن موضوع النقاش الأصلي ... و تكبر المشكلة	إذا كان الطرف الآخر متعمداً فعلينا أن نحتفظ باحترامنا لأنفسنا و نستخدم طاقتنا في المفيد و ليس في الصراعات

قائمة المراجع :

- 1 . إريكا إم هانتر (2005): الدليل الصغير لأقوى المشاعر ، مكتبة جرير ، الرياض، الطبعة الأولى.
- 2 . جيل لندنفيد (2004): الثقة العاطفية، مكتبة جرير ، الرياض ، الطبعة الأولى.
- 3 . إبراهيم الفقي (2004): البرمجة اللغوية العصبية ، المركز الكندي للبرمجة اللغوية العصبية ، كندا ، دون طبعة.
- 4 . ديفيد إيه ريتش (2005): كيف تنسجم مع الآخرين في كل وقت ، مكتبة جرير ، الرياض ، الطبعة الأولى.

5. هوارد كاسينوف ، ريمون شيب تافرات (2006): الغضب إدارته و علاجه، العبيكان ، الرياض، الطبعة الأولى

مسببات قطع العلاقات الدبلوماسية

من إعداد: الأستاذ رقاب محمد
جامعة الجلفة

تمهيد

يؤدي قطع العلاقات الدبلوماسية إلى تعكير صفو العلاقات الدولية حيث يقضي على وسيلة التفاهم بين الدول المتنازعة، ويغلق قنوات التفاوض بين الدول وتتعدد أسباب قطع العلاقات الدبلوماسية وتباين.

غير أن السمة الغالبة عليها هي تدهور وتدني مستوى العلاقات الدبلوماسية بين الدول الشيء الذي يؤدي بدوره إلى بروز خلافات بينها تتراوح بين الأزمات والنزاعات والحروب أو تباين إختلاف المواقف السياسية الذي يحدث دائما صداما بين مصالح الدول¹.

وقطع العلاقات الدبلوماسية هو إجراء خطير لا تقدم عليه الدول إلا لأسباب جادة وفي حالات معينة لأنها تملك الحق في إجراءات أقل خطورة مثل طرد المبعوثين المتواجدين لديها أو استدعاء ممثليها دون الحاجة إلى قطع علاقاتها الدبلوماسية¹.

لذا سعت الدول جاهدة للحد من انتشار استخدام هذا الإجراء وهذا بالبحث عن وسائل آليات للحد من استخدام هذا الإجراء الذي من شأنه أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى إعلان الحرب.

لذا سارعت الدول للبحث عن مسببات استخدام هذا الإجراء لذا ماهية مسببات قطع العلاقات الدبلوماسية؟

المبحث الأول: القطع بوصفه هدفا أساسيا

المطلب الأول: القطع في شكل ثنائي

الأسباب التي تدفع الدول إلى استخدام هذا الإجراء متعددة ومتنوعة وتنقسم إلى صورتين هما: القطع بسبب انتهاك قانوني، والصورة الثانية بسبب سياسي، لذا هناك أسباب سياسية وأخرى قانونية على الرغم من صعوبة التمييز بينها الأسباب السياسية والقانونية.

الفرع الأول: القطع بسبب انتهاك قانوني

من سمات المجتمع الدولي أنه جاء ليكفل ويحترم السيادة للدول، بحيث تحترم فيها كل دولة سيادة الدول الأخرى، وكل مساس بسيادة الدول يشكل خطرا كبيرا يعرض العلاقات الدولية إلى التدهور ثم الإنسداد¹. لذا أي تصرف غير ودي من دولة تجاه أخرى يعتبر إعتداء يمكن أن ترد عليه هذه الأخيرة بقطع العلاقات الدبلوماسية. فقطع العلاقات الدبلوماسية ممكن ان يكون كرد فعل لانتهاك حقوق الدول والقانون الدولي لاسيما في مجال حقوق الإنسان قطع العلاقات الدبلوماسية من جانب بريطانيا مع ليبيا سنة 1931 بسبب الاجراءات التي اتخذتها الأخيرة لإعادة الرق بصورة ير مباشرة عام 1980.¹

لذا اغلب حالات قطع العلاقات الدبلوماسية جاءت كرد فعل لانتهاك حقوق الدولة، ولتعدد أسباب القطع يمكننا التمييز بين عدة فئات هي¹:

الفئة الأولى: بسبب الاعتداء المباشر للدولة، وتكون الأسباب عادية مثل سوء تصرف أحد أعضاء البعثة الدبلوماسية تجاه الدولة المستقبلة. مثل الاعتداء على البعثة السوفيتية في تل أبيب سنة 1953، بعد الإلقاء قنبلة عليها فكان رد فعل الاتحاد السوفيتي بقطع العلاقات الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني.

الفئة الثانية: يكون القطع بسبب الاعتداء على الرعايا أي الأشخاص والأموال مثل الذي حصل سنة 1824، حيث طلب رئيس الولايات المتحدة إلى الكونغرس الأمريكي إيقاع الحجز على الأموال الفرنسية لإلزام على احترام معاهدة (جي)¹.

وردت فرنسا على هذا الفعل بقطع علاقاتها الدبلوماسية مع الولايات المتحدة الأمريكية. الفئة الثالثة: ويكون القطع بسبب التدخل في الشؤون الداخلية للبلاد، مثال على هذا القطع الذي أبلغته تونس في سنة 1968 لسوريا، بعد اتهام البعثة السورية في تونس بالقيام أعمال تخريبية، على ارتكاب عمال تخريب في لدولة التونسية.

ما أدى إلى قيام تونس بقطع علاقاتها الدبلوماسية مع سوريا¹. الفئة الرابعة: القطع بسبب انتهاك معاهدة أو اتفاقية دولية، ففي سنة 1946 قطع الولايات المتحدة الأمريكية علاقاتها الدبلوماسية مع ألبانيا لأن هذه الأخيرة رفضت تأكيد صحة المعاهدات والاتفاقيات المبرمة مع الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1939.

الفئة الخامسة: بسبب الاعتداء على الإقليم ففي سنة 1965 قطع كمبوديا العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة الأمريكية بسبب قيام طائرات أمريكية وفيتنامية جنوبية بإلقاء قنابل على قريتين حدوديتين كمبوديتين.

الفرع الثاني: القطع لأسباب سياسية
فحالات قطع العلاقات الدبلوماسية لأسباب سياسية هو الآخر متعدد، لان القطع ممكن أن يحدث لدوافع متعددة وقد يشكل القطع احتجاجا¹ أو ضغطا أو حتى تعبيرا عن السخط أو كل هذه الأسباب في الوقت نفسه، وكثيرا ما تكون الأسباب القانونية والسياسية متداخلة في الحالة الواحدة، وهناك عدة فئات لهذه الأسباب

الفئة الأولى: القطع بسبب الكرامة، مثل ما أذاعه الأمير (نوردوم سيهانوك) في سنة 1965، عن قطع العلاقات الدبلوماسية لبلده كمبوديا مع الولايات المتحدة الأمريكية¹. وقد أعلن رئيس الدولة (khmer) أن هذا القرار تم اتخاذه للدفاع عن كرامة الوطن بعدما نشرت الصحيفة الأمريكية (News Week) مقالة مهينة بحق الملكة (كوسناك) أخت الملك السابق (سورا ماريت) وأم الأمير (سيهانوك). فهذه الحالة تسمى: اعتبارات الكرامة المجروحة.

الفئة الثانية: القطع الناتج عن الاختلاف السياسي، ففي سنة 1962 قطع السنغال علاقاتها الدبلوماسية مع البرتغال ليس سبب الانتهاك المتكررة على إقليم السنغال من جانب الجيش البرتغالي، ولكن أيضا بسبب الرؤية السياسية وغياب الواقعية من جانب البرتغال في سياستها لإزالة الاستعمار كما قطعت فنزويلا علاقاتها الدبلوماسية تطبيقا لمبدأ (بيتا نكورت)¹، مع كل الأنظمة التي تصل للسلطة بواسطة الانقلاب العسكري.

الفرع الثالث: مبدأ هالشتاين:

ومبدأ أعلنه (فون بريستنانو) هو وزير خارجية ألمانيا الاتحادية في سنة 1955 وبموجبه فأن حكومة ألمانيا هي الحكومة الحرة الشرعية الوحيدة التي لها الحق التحدث باسم ألمانيا¹. ويعتد مذهب هالشتاين شكلا مميزا من أشكال رد فعل الدول عن أفعال دول أخرى أساءت إليها، يمكننا ذكر بعض الأمثلة والتطبيقات المشابهة لمذهب هالشتاين مثل: قطع العلاقات الدبلوماسية اليونانية مع كل دولة تعترف بدولة الأتراك القبارصة و تم تنفيذ هذا الأمر على بنجلادش سنة 1983. لما قررت الجامعة العربية بقطع علاقاتها الدبلوماسية مع كل دولة تعترف بالقدس عاصمة للكيان الإسرائيلي.

المطلب الثاني: القطع في إطار المنظمات والتحالفات

الفرع الأول: في إطار الدول العربية

بعد العدوان الثلاثي على مصر اتخذت العديد من الدول العربية إجراء قطع العلاقات الدبلوماسية ففي سنة 1956 قطعت مصر علاقاتها الدبلوماسية مع فرنسا وبريطانيا ومع استراليا لتأييدها للعدوان كما اتخذت جل الدول هذا الإجراء للتعبير عن عدم رضاها عن هذا العدوان، كما إن معاهدات الدفاع المشترك تنص على اتخاذ هذا الإجراء¹.

كنا قطع الدول العربية علاقاتها الدبلوماسية مع الولايات المتحدة وبريطانيا سنة 1967 عد العدوان الصهيوني من نفس السنة وأعلنت العديد من الدول حالة الحرب مع الكيان الصهيوني.

الفرع الثاني: القطع في إطار منظمة دول عدم الانحياز

عد انعقاد المؤتمر الثاني في القاهرة سنة 1964 لدول عدم الانحياز تم فيه التصويت على قرار طلب إلى كل الدول الممثلة في المؤتمر أن تقطع علاقاتها الدبلوماسية والقنصلية مع البرتغال، وكذلك قطع العلاقات الاقتصادية

والتجارية معها والوقف الكلي للعلاقات التجارية مع جنوب إفريقيا لذا القطع جاء في هذه الحالة نتيجة لقرار منظمة. كما قطع دول أوروبا الشرقية علاقاتها الدبلوماسية مع الكيان الصهيوني سنة 1967 على أعقاب العدوان الإسرائيلي.

المبحث الثاني: القطع بوصفه نتيجة

فقطع العلاقات الدبلوماسية في حالة تغيير السلطة بشكل غير دستوري، أو بسبب الانتقال من حالة السلم إلى حالة الحرب ليس إجراء مقصودا لذاته إنما هو لا يشكل في الحقيقة سوى النتيجة الضرورية لبعض التغيرات القانونية.

المطلب الأول: أثر التغير غير الدستوري للسلطة

الفرع الأول: التغير غير الدستوري يوقف العلاقات الدبلوماسية

حيث يحدث عد تغيير السلطة الانتقال من جمهورية وإلى العكس¹، وينشأ هذا التغير عقب الثورة أو الانقلاب على الحكم لذا نكون أمام وضع قانوني جديد يؤدي إلى أن أحد أطراف العلاقات الدبلوماسية قد تعرض لتغيير يتطلب من الطرف الآخر الاعتراف هذا التغير، لذا نكون أمام حالة وقف للعلاقات الدبلوماسية فنحن هنا أمام وضع غير عادي وغير دائم.

لذا قامت الدول أو الحكومات الناشئة عن الثورة والانقلاب بإعلام الدول الأخرى بالتغيير¹ وهذا ما يجري الآن في كل من سوريا وكما حدث سابقا في ليبيا جراء الربيع العربي، حيث تطالب هذه الدول أو الحكومات الجديدة بالاعتراف لتكسب الصفة القانونية الدولية.

بعد الاعتراف بحكومات هذه الدولة يتم تأكيد الوقف أو استئناف العلاقات الدبلوماسية فيما بينها.

الفرع الثاني: التغيير غير الدستوري قد يؤدي إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بعد حدوث تغيير غير دستوري للحكومات في إحدى الدول قد يحدث أن ترفض دولة ما الاعتراف بهذه الحكومة الجديدة التي نشأت عن الثورة فتلجأ إلى قطع العلاقات الدبلوماسية أو تتخذ الحكومة الجديدة إجراء القطع، وهذه حالة نادرة الوقوع.¹

والدول التي لها علاقات دبلوماسية مع دولة الحكومة غير الدستورية قد تقرر قطع هذه العلاقة لعدة أسباب ومن أهم الأسباب نذكر أن النظام الجدي يبدوا لها معارضا تماما، مثال ما حدث سنة 1919 حيث أعطى وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية تعليمات للقنصل الأمريكي في (هلنسكي) بعدم الاعتراف بالنظام الجديد إذا ما تبنت سياسة معارضة لتلك التي كانت تتبعها الحكومة المعترف بها¹.

و من الأسباب أيضا أن النظام الجديد غير مستقر تماما، لكن يقف بفضل المساعدات العسكرية الأجنبية مثل ها التبرير قدمته المملكة المتحدة لعد اعترافها بالحكومة الثورية في اليمن عدة ثورة 1962. كما أن الدول تعتقد أنه يجب اتخاذ بعض التدابير إزاء النظام الجديد الذي بدو لها غير دستوري و خطرا على المجموعة الدولية.

المطلب الثاني: بسبب الحرب

الحرب¹ ظاهرة سادت المجتمع الدولي المعاصر لكنها ليست ظاهرة جديدة ولا غريبة لأنها قديمة قدم الإنسان لإرتباطها بغريزة حب البقاء، شهدت عبر الزمن معارضين ومؤيدين لكل منهم أدلته وبراهينه في إثبات رأيه.

لكن الحرب اليوم صارت أمرا مستهجنا تمقته كل القوانين والمعاهدات الدولية لأن العالم شهد تحولا نحو مجتمع أكثر تقدما وتحضرا من ذي قبل، زيادة على ما خلفته الحروب من خسائر بشرية ومادية فإنها تخلف أيضا فجوة واسعة بين علاقة الدولتين المتحاربتين حيث يجمع أغلب كتاب القانون الدولي على أن الحرب تؤدي حتما إلى قطع العلاقات الدبلوماسية.

غير أن هناك حالات تقوم فيها الحروب لكن العلاقات الدبلوماسية تبقى قائمة ولتفصيل هذا الأمر ينبغي تحديد المعنى الصحيح للحرب ومعرفة أثارها على العلاقات بين الدول لذا يجب علينا دراسة نقطتين أساسيتين هما:

المقصود بالحرب، والنقطة الثانية أثر الحرب على العلاقات بين الدولتين.

الفرع الأول: المقصود بالحرب

نبدأ بالمقصود بالحرب¹ فهناك العديد من التعاريف للحرب تختلف وجهة النظر التي ينطلق منها لتعريفها، حيث يعرفها الدكتور " سعيد محمد أحمد باناجة¹ »:

" بأنها صدام بين قوتين مسلحتين لدولتين متنازعتين، ولا تكون هذه الحرب مشروعة إلا في حالتين: حالة الدفاع عن النفس لرفع إعتداء حصل فعلا أو لحماية حق إثبات لدولة ما انتهكته دولة أخرى دون مبرر. وتصبح الحرب غير مشروعة إذا تجاوزت هاتين الصورتين:

وما يمكن ملاحظته عن هذا التعريف هو أنه لم يحدد بدقة الخصائص والسمات التي تميز الحرب عن غيرها من المواجهات المسلحة والتي تجعل منها سبقا قويا في قطع العلاقات الدبلوماسية.

أما الدكتور سموحي فوق العادة فيعرفها بأنها: " القتال المسلح الذي ينشب بين دولتين أو أكثر في سبيل تحقيق هدف سياسي أو عسكري وتخوض غمارها جيوشها النظامية لحل النزاع القائم بينها بعد إخفاق جميع المساعي الدبلوماسية لإيجاد تسوية سلمية.

وتحاول كل منها من حيث النتيجة فرض إرادتها بالقوة على الدولة الثانية وإخضاعها لسيطرتها.

أما الدكتور " علي صادق أبو هيف¹ " عرفها بأنها: " تحكيم القوة بدل القانون ومبادئ العدالة.

وجاء تعريف الدكتور " أحمد سرحال " " نزاع مسلح بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي بقصد الوصول إلى هدف سياسي¹ " وفي هذا التعريف تبرز أهم الصفات التي تميز الحرب عن باقي النزاعات المسلحة الأخرى فلكي نميز الحرب عن باقي النزاعات يجب:

إستعمال القوة بشكل عام وغير محدود يشمل النزاع المسلح الجو والبر والبحر وهذا ما يجعل الحرب تتميز عن العمليات الانتقامية.

أن يكون أطراف الحرب أشخاصا دولية أي أن الحرب لا تقوم إلا بين أطراف تتمتع بالشخصية القانونية الدولية، مما لا يدع مجالا للشك في إستبعاد الحرب الأهلية والثورات الداخلية ما عدا حالة الاعتراف بالثوار والاعتراف لهم ببعض من الشخصية القانونية الدولية وفقا لمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها¹.

وبذلك تدخل ضمن إطار الحرب النزاعات التي تقع بين الدول فما بينها، والتي بين الدول والمنظمات الدولية مثل حلف شمال الأطلسي وبعض الكيانات المقاربة للدولة مثل الحكومات الوطنية في المنفى.

أن كون الهدف من النزاع سياسيا فالحرب تكون دائما لإثبات وجهة نظر سياسية مخالفة لوجهة الدولة الثانية حول مسألة معينة، خصوصا الإدعاءات الإقليمية في منازعات الحدود وبذلك تتميز الحرب عن

أعمال حفظ الأمن الجماعي التي تضطلع بها المنظمات الدولية خصوصا الأمم المتحدة بمقتضى الفصلين السادس والسابع من الميثاق.

وعموما إن الحديث عن الحرب بناء على قواعد القانون الدولي التقليدي يقتضي الإعلان الرسمي لها وفقا لما قرره إتفاقية لاهاي الثالثة 1907.

تطبيقا لمبدأ علانية التصرفات الدولية حيث تمنح الدول مدة الإنذار بوجوب تحقيق مطالبها في ظرف زمني معلوم، تعلن الحرب¹ عقب إنتهاءه بدون إجابة من الدولة الثانية أما الحروب المعاصرة فهي على حد تعبير الدكتور "أحمد سرحال" تعتمد بشكل رئيسي على عنصر المفاجأة وسرعة التحرك.

الفرع الأول: أثر الحرب على العلاقات الدبلوماسية

أما بالنسبة للنقطة المتعلقة بأثر الحرب على العلاقة الدبلوماسية بين الدولتين فإن معنى قيام حرب بين دولتين هو إستبدال حالة الود و السلام والتفاهم بينهما بحالة من العداء و هذا ما يجعل شبه إجماع لدى كتاب القانون الدولي على أن إعلان الحرب يعني حتما قطع العلاقات الدبلوماسية، و هو مبدأ كان قائما في ظل القانون الدولي التقليدي سابقا، حيث تقطع العلاقات تلقائيا بمجرد إعلان الحرب لتبقى كذلك إلى حين إستعادتها من جديد بعد إنتهاء الحرب.

ويؤكد « جير هارد فان غلان » ذلك بقوله إن نشوب حرب يؤدي إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بين الدول المتحاربة و إستدعاء كل دولة دبلوماسييها هؤلاء الذين يعودون إلى بلادهم حالما تجرى الإستعدادات اللازمة لعودتهم.¹

غير أن " محمد عمر المدني " يرى بأن قيام الحرب لا ينهي في حد ذاته مهمة المبعوث الدبلوماسي، بل ينهيها طرده أو سحبه الناجم عن الحرب أو إستياء العلاقة بن الدولتين.

وفي الوقت الراهن تبقى البعثات الدبلوماسية قائمة غير أن العلاقات الدبلوماسية بين الدول تتوقف بسبب عدم اللجوء إلى البعثات الدبلوماسية الإتصال بين الطرفين لتسوية المنازعات بينهما يضيف محمد عمر المدني قائلا بأن: "الوضع الآن يسير في هذا الإتجاه لاسيما بعد توقيع ميثاق الأمم المتحدة الذي لا يجيز التهديد بالحرب أو اللجوء إلى إستعمال القوة، إذا فلحروب تنشب لكن العلاقات الدبلوماسية تظل قائمة لأن مصطلح الحرب قد إستبدل بمصطلح النزاعات المسلحة الذي هو مصطلح مائع بن الحرب والسلام".¹

و رغم ذلك فإن الدول و إن كانت في حالة حرب لا بد لها من تطبيق ما جاءت به إتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية بخصوص وضع المبعوثين الدبلوماسيين في حالة النزاعات المسلحة، و هو ما جاء في المادة الرابعة و الأربعين (44) منها " على الدولة المعتمدة لديها حتى في حالة النزاع المسلح أن تمنح التسهيلات اللازمة لتمكين الأجانب المتمتعين بالمزايا و الحصانات من غير رعاياها و كذا أفراد أسرهم أيا كانت جنسيتهم من مغادرة إقليمها في أقرب وقت ممكن و يجب عليها خاصة و عند الإقتضاء أن تضع تحت تصرفهم وسيلة النقل اللازمة لنقلهم و نقل أموالهم"¹.

ولم تكتف الإتفاقية بالحفاظ على سلامة المبعوثين الدبلوماسيين فحسب بل أضافت إليها حماية المقار الدبلوماسية في الفقرة الأولى من المادة (45): " يجب على الدولة المعتمد لديها في حالة وجود نزاع مسلح إحترام و حماية دار البعثة الدبلوماسية وكذلك أموالها و محفوظاتها ».

ومن هذا المنطلق بالذات يمكن القول بأن توتر العلاقات الناجم عن الحروب يؤدي إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بين الدولتين لأنها تمثل جوهر العلاقات السليمة بين الدول على حد تعبير الدكتور " إبراهيم محمد العناني".

ومن أمثلة على قطع العلاقات الدبلوماسية بسبب الحرب نذكر: قطعت الدول العربية (بإستثناء الجمهورية اللبنانية) علاقاتها مع فرنسا بسبب العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 في ذلك الحين¹.

الحرب التي اندلعت ما بين فيتنام والصين عام 1979م و قطع العلاقات الدبلوماسية ما بين العراق والولايات المتحدة سبب حرب الخليج العسكري 1991.

الفرع الثالث: رأي الفقه الدولي في أثر الحرب على العلاقات الدولية
فيرى الإتجاه الأول إن وضع العلاقات الدبلوماسية أثناء الحرب يعود إلى إرادة الدولة فإن شاءت قطعها وإن شاءت أبقت عليها هنا يأخذ زمنا ثلاث مستويات أما القطع تمهيدا للحرب أو القطع جراء الحرب أو أن القطع بعد الإنتهاء.

أما الإتجاه الثاني يرى بأن القطع له أثر آلي أو " أوتوماتيكي" للإعلان الحرب لذلك الوضع هو وضع جديد يخالف للوضع السابق الذي كانت العلاقات قائمة فيه وقت السلم فالحرب إذا حالة إستثنائية تتغير بها كل العلاقات الودية إلى علاقات عداء.

وميل الدكتور "أحمد أبو الوفاء" إلى الاتجاه الأول مستندا إلى أن الواقع قد أثبت صحة هذه النظرية من خلال قام حروب بين الدولتين لم تقطع خلالها العلاقات الدبلوماسية بين الدولتين، كما هو الحال بالنسبة للحرب بين باكستان والهند سنة 1965 حول مشكل كشمير، والوضع نفسه الذي حدث في الحرب بين العراق وإيران حيث لم تقطع العلاقات الدبلوماسية بين الدولتين مدة تزيد عن (07) سنوات وأيضا ما حدث عند غزو تشيكوسلوفاكيا بواسطة قوات حلف شمال الأطلسي حيث لم تبادر تشيكوسلوفاكيا بقطع علاقاتها مع دول الحلف¹.

ومن الناحية القانونية أيضا هناك عدة نصوص لا تربط الحرب بقطع العلاقات الدبلوماسية لاسيما المادة الخامسة (05) من البرتوكول الإضافي الملحق باتفاقية جنيف سنة 1949 حيث تنص:

" لا يحول الإبقاء على العلاقات الدبلوماسية بين الأطراف المتنازعة أو تكليف دولة ثالثة برعاية مصالح أحد الأطراف ومصالح رعاياه لقواعد القانون الدولي الخاص بالعلاقات الدبلوماسية دون تعيين الدولة الحامية من أجل تطبيق هذا البرتوكول"¹.

من كل ما سبق نستنتج أن الحرب تؤدي إلى إنهاء العلاقات الدبلوماسية بالقطع أو غيره من الوسائل كقاعدة عامة يخرج عنها بعض الاستثناءات التي تحتفظ فيها بعض الدول بعلاقاتها حتى في حالات الحرب، وهذا الأمر محبذ لأنه يساعد على إنهاء الحروب والنزاعات ومعاودة السلام بل ويحل المشكل الذي يسببه قطع العلاقات وهو إنسداد قنوات الحوار والدبلوماسية بين الدولتين سواء بالحرب أو من دون حرب، لأن أي خلاف بين الدول لا حله إلا بالجلوس على طاولة المفاوضات والتفاوض¹.

والجدير بالذكر هنا أنه ليس بالضرورة أن يوجد خلاف بين الدولتين حتى يحدث قطع للعلاقات الدبلوماسية حيث يمكن لأي دولة قطع علاقتها بدولة أخرى إذا رأت أن هناك حاجة لذلك.

وفي الأخير مما يبدو أن قطع العلاقات الدبلوماسية يعد نظام قانوني، يتمتع بخصائصه الذاتية التي تجعل منه متميزا عن غيره من الظواهر القانونية الأخرى

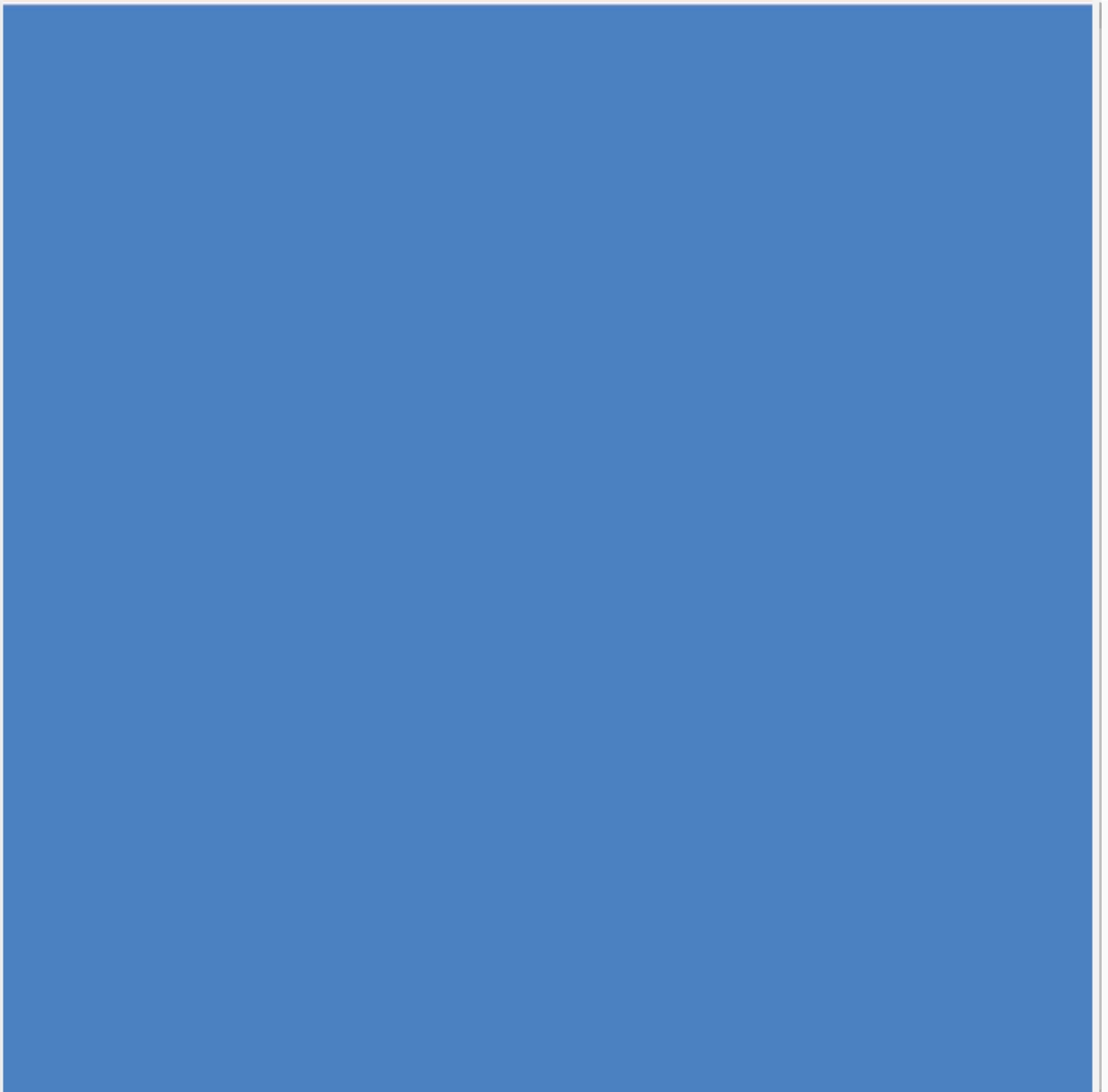
التي ترافقه في مجال العلاقات الدبلوماسية، مثل تخفيض مستوى التمثيل الدبلوماسي والوقف والتوقيف والإنهاء.

وتمثل طبيعة القطع بصورة مباشرة وأساسية بكونه عملا سيادي منفرد للدولة واعتباره حقا من حقوقها السيادية يجد هذه الإجراءات والذي نقصد به قطع العلاقات الدبلوماسية أسبابه على نحو رئيسي، إما

هدف تسعى إليه الدولة وذلك لأسباب سياسية أو انتهاكات من جانب الدول الأخرى لحقوقها القانونية.

أو لكونه نتيجة لتغير جذري للواقع القانوني والسياسي بالحر أو بالتغير غير الدستوري للسلطة فهو في حقيقة الأمر نتيجة ضرورية لبعض التصرفات القانونية السابقة المتمثلة في عدم الاعتراف بالسلطة غير الدستورية، أو اندلاع الأعمال العسكرية، أم النسبة لقطع العلاقات الدبلوماسية في إطار المنظمات الدولية فيتبين لنا أن الدراسات السابقة قد اقتصرت على معالجته بالمعنى الحرفي للقطع كتدبير قصري لا يتطلب استخدام القوة.

وفي الأخير تتعدد وتتطور مسببات قطع العلاقات الدبلوماسية ولعل من أهم الصور التي سيتطرق إليها الفقه الدولي هو آثار الربيع العربي على مستقبل العلاقات الدبلوماسية، وأيضاً ما تخلف لقاءات كرة القدم من آثار على العلاقة بين الدولتين ولا ننسى ما جرى في مقالة كرة القدم بين الفريق الجزائري والمصري وما خلفته من آثار قانونية وسياسية واقتصادية.



الفهرس

- النظام الاجتماعي للمؤسسة.
د. بوكربوط عز الدين . جامعة الجلفة
ص 04
- عبد الكَرِيم بن مَحْمُود الفلَكُون القسنطيني الجَزائري وجهوده اللغوية كتاب: فتح اللطيف -
أَمْوُذجا
د: ابن ابراهيم السعيد ، جامعة الحاج لخضر - باتنة-
ص 13
- الإمام أبو الحسن اللخمي ومكانته بين علماء المذهب المالكي
عبد القادر قطشة ، جامعة الجزائر 1
ص 36
- الإيقاع اللغوي في الأجناس النثرية و الكلام المرسل ، فن الخطابة و المقامة و آيات القرآن الكريم نماذج
تطبيقية
الأستاذة: راضية واكي ، ، جامعة الجلفة
ص 54
- التجربة الصوفية في شعر الأمير عبد القادر -الرؤية أَمْوُذجا-
د. عبد الرزاق بن السبع ، جامعة الحاج لخضر - - باتنة
ص 72
- الحداثة والتراث .. نحو تأصيل الحداثة
بوعيشة بوعمارة. ، جامعة -زيان عاشور- بالجلفة
ص 86
- الحرب وأهدافها بين الفقه الإسلامي والقانون الإنساني - دراسة مقارنة -
الدكتور لحرش أسعد المحاسن ، جامعة بالجلفة
ص 102
- الأستاذة قريقر فتيحة ، جامعة بالجلفة

- تنظيم المؤسسات العقابية من خلال قانون 04/05، واهم الإصلاحات الواردة فيه
الأستاذ محميد حميد ، بجامعة الجلفة
ص 122
- قوة التسامح - قراءة جديدة من منظور سيكولوجي -
الدكتورة أسماء خويلد، جامعة الجلفة
ص 157
- مسببات قطع العلاقات الدبلوماسية
الأستاذ رقاب محمد ، جامعة الجلفة
ص 164