

مجلة كلية الآداب

Journal of the faculty of arts

مجلة كلية الآداب مجلة علمية محكمة نصف سنوية
تصدرها كلية الآداب بجامعة بنغازي

ISSN: 2523 – 1871

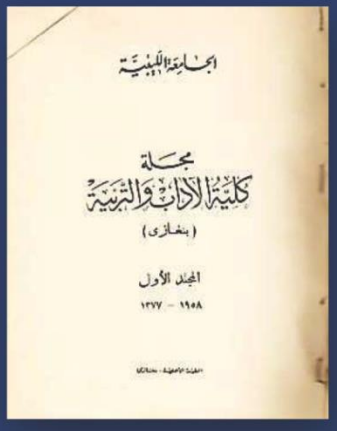
العدد
57
يونيو 2024

Instagram_ Account Facebook_ Account Twitter_ Account

هذا شعارنا

مجلة كلية الآداب
مجلة علمية محكمة
تصدرها كلية الآداب
بجامعة بنغازي

صدر العدد الأول من المجلة
العام 1958
تحت اسم
مجلة كلية الآداب والتربية



الرقم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية للمجلة الصادرة عن
الوكالة الدولية للترقيم الدولي

ISSN: 2523 – 1871

حقوق النشر والطبع
كلية الآداب - جامعة بنغازي

اسرة تحرير المجلة

أولاً: هيئة تحرير المجلة:

1- أ.د. ارويعي محمد على قناوي رئيس هيأة التحرير
2- أ.د.خالد محمد الهدار مدير التحرير
3- أ.د. محمد أحمد الوليد عضو التحرير
4- د.رمضان فرج العيص عضو التحرير
5- د.عائشة سعيد امتوبل عضو التحرير
6- د. عبد الكريم محمد قناوي عضو التحرير

ثانياً: الهيئة الاستشارية

7- أ.د. عزالدين يونس الدرسي أستاذ تاريخ - جامعة بنغازي
8- أ.د. محمد عثمان الطبولي أستاذ علم اجتماع - جامعة بنغازي
9- أ.د. عبد الرحيم البدري أستاذ علم نفس - جامعة بنغازي
10- أ.د.رحاب يوسف أستاذ علم المعلومات - جامعة بني سويف - مصر
11- أ.د.حنان بيزان أستاذ علم المعلومات الأكاديمية الليبية - طرابلس
12- أ.د. منصف المسماري أستاذ جغرافيا- جامعة بنغازي
13- أ.د . الصيد الجيلاني أستاذ جغرافيا - جامعة بنغازي
14- أ.د. إبراهيم أحمد المهدوي أستاذ مكتبات- جامعة بنغازي
15- أ.د. زينب محمد عبد الكريم زهري أستاذ علم اجتماع - جامعة بنغازي
16- أ.د. عبدالكريم الماجري استاذ تعليم عال بالجامعات التونسية.
17- Michel Vincent استاذ في الاثار الكلاسيكية بجامعة بواتييه ورئيس البعثة الاثرية الفرنسية في ليبيا
18- Sébastien Garnier استاذ مشارك بجامعة باريس 1 قسم اللغة العربية

ثالثاً: المنسق الفني للمجلة:

19- أ. عبد الله عمر المقصبي

رابعا: المدقق اللغوى (لغة عربية):

20- أ.د. أحمد مصباح اسحيم

خامساً: الاخراج الفني:

21- أيمن عبدالفتاح المسلاتي

محتويات العدد

الأصلُ اللّيبيُّ للقب الرَّبَّة أثينا بالاص: تريتونيا أو تريتوجينيا (دراسةٌ في الدّيانة والحضارة اللّيبيَّة من خلال المصادر الأدبيَّة والأثريَّة)	د. سالم يونس عبدالكريم	16
لَمَحَاتٌ من الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيَّة لابن عبد القادر الفاسي 1211-1212هـ/1796-1797م	د. رمضان محمد الأحمر	67
مسألة خلق القرآن دراسة تاريخية	د. نجاة مراجع العبار	118
العلاقة بين الأهلية و الذمة	أ. أمينة مراد الفاخري.	143
أثر دلالة مشكل الحديث في اختلاف الأصوليين والفقهاء من خلال مشكل الآثار للطحاوي بَابُ بَيَان مُشْكل مَا رُوِيَ عَنْ رَسُول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في أَسْآر السّبَاع وَالدَّوَابّ سوَاهَا منْ طَهَارَة وَمنْ غَيْرهَا	د. مصطفى عبد الفتاح العربي	174
العروض العربي في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي دراسة وصفية	د. احمد مصباح اسحيم	209
المضمر في فلسفة الحضارة عند شبنغلر والانتقادات التي وجهت له	د.السعيدي امبارك عبدالكريم	235
الفقار في منطقة هون .. دراسة مسحية تحليلية	د. الامين علي الامين عبد العاطي	270
ميناء مدينة توكرة الاثرية.. دراسة ميدانية تحت الماء	د. سالم محمد بوجنات	331
دلائل استمرار العمران الإسلامي في مدينة توكرة (تاوخيرا أو توخيرة) منذ الفتح الإسلامي إلى بداية الاحتلال الإيطالي (22-1330هـ/642- 1912م) .. دراسة أثرية ميدانية	د. مريم الزناتي إبراهيم د. فتح الله محمد بوعزة	374

طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي (297.443هـ / 909.1051م) .. دراسة تاريخية عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية (تفاعل السياسة مع الأرض والناس)	عرض : أ.جمعة المهدي كشبور	400
Problems Face Students of Benghazi university in Speaking English	Najah Ibraheem Aldrisee	413

شروط النشر في مجلة كلية الآداب

مجلة علمية محكمة تصدر نصف سنوية

الرؤية والهدف :

تحظى مجلة كلية الآداب بجامعة بنغازى بسمعة علمية واسعة، اعتماداً على تاريخها الطويل فى مجال النشر العلمى الذى مثل باكورة الأعمال العلمية الصادر فى ليبيا منذ تأسيسها فى عام 1958، وتسعى للحفاظ على الريادة فى مجال نشر البحوث العلمية الرصينة محلياً وعربياً.

وتهدف المجلة لنشر البحوث العلمية المبتكرة التي ينتجها أعضاء هيئة التدريس والباحثين من داخل الكلية والجامعة وخارجهما، بما يتوافق مع سياسات النشر العلمى والتوافق الموضوعى مع مجالات نشرها.

كما تسعى المجلة لأن تتصدر عملية النشر العلمي المحكم على المستويين المحلى والعربى. بالإضافة إلى أنها تطمح لأن تكون من أوائل المجلات الليبية التى تصنف ضمن قواعد البيانات العربية والعالمية، وأن تكون مثالاً يحتذى به فى الالتزام بضوابط نشر المجلات العلمية الصادرة عن المؤسسات الأكاديمية.

النطاق :

يشمل نطاق المجلة الموضوعات المصنفة ضمن مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، التى تتعلق بالاهتمامات الموضوعية للتخصصات العلمية التى تدرس فى الكلية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ والجغرافيا والفلسفة وعلم الآثار واللغة

العربية وعلم المكتبات والمعلومات وغيرها. كما أنها لا تمانع فى نشر أعمال المجالات العلمية التى تشترك مع اهتمامات أقسامها العلمية شريطة الإضافة العلمية المميزة للمعرفة البشرية.

المبادئ العامة:

1. تهتم المجلة بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وأعمال المؤتمرات العلمية، والأعمال المترجمة، وعروض الكتب وخاصة المؤلفة من قبل أعضاء هيئة التدريس بالكلية.
2. لا تُقبل الأعمال التي سبق نشرها، أو قبلت للنشر في مجلة أخرى، وعلى صاحب العمل أن يتعهد وفق النموذج المعد بعدم نشر عمله كاملاً أو مجتزءً وبأي لغة أخرى أو شكل آخر، إلا بعد الحصول على إذن كتابي من رئيس التحرير.
3. تخضع الأعمال المقدمة للنشر فى المجلة للتحكيم العلمي وفق الآلية المعتمدة من المجلة الموضحة لاحقاً.
4. تتولى لجنة التحرير النظر فى الاعتبارات الفنية الخاصة بترتيب نشر البحوث وتوزيعها داخل العدد، بما يتوافق مع سياسة النشر التى تتبعها. كما تحتفظ لجنة تحرير المجلة بحق إجراء التعديلات المناسبة التي تقتضيها تنسيقات النشر، وبما يكفل عدم المساس بمحتوى العمل المقدم للنشر.
5. الآراء والمعلومات الواردة فى البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة والجامعة.

6. لا يمكن استخدام البيانات المنشورة فى مقالات هذه المجلة فى إنتاج أعمال جديدة إلى بعد الحصول على موافقة كتابية من صاحب حق الملكية الفكرية.
7. تنتقل حقوق الملكية الفكرية للأعمال العلمية المنشورة لصالح المجلة والكلية بمجرد إخطار الكاتب بقبول عمله للنشر. وتتولى إدارة الكلية بالتنسيق مع لجنة المجلات العلمية المحكمة بالجامعة إدارة كامل حقوق الملكية الفكرية.

شروط النشر :

1. تُقبل البحوث العلمية المقدمة للنشر التى لا تقل عن 15 صفحة ولا تزيد عن 25 صفحة، متضمنة المستخلصين العربي والإنجليزي، والأشكال التوضيحية، وقائمة المراجع.
2. توضع واجهة للعمل تشمل عنوان البحث، واسم الباحث (أو الباحثين)، والدرجة العلمية والمؤسسة التى ينتمى إليها، والإيميل.
3. يقدم الباحث مستخلصاً لعمله (Abstract) باللغتين العربية والإنجليزية ، يتضمن مشكلة البحث وأهدافه والمنهجية المتبعه فى انجازه، وأهم النتائج والتوصيات، على أن لا يتجاوز 250 كلمة، ويذيل بكلمات مفتاحية فى نهاية المستخلص لا تزيد عن خمس كلمات.
4. تكتب الأعمال العربية بخط (Simplified Arabic)، بأحجام 16 للعناوين، و14 للمتن، و12 للجداول والأشكال والهوامش وتكون المسافة بين الأسطر 1.15 سم. أما الأعمال الإنجليزية والأجنبية فتكتب بخط (Times New

Romans) وأحجام 14 للعناوين، و12 للمتن، و10 للجداول والأشكال والهوامش، وتكون المسافة بين الأسطر 1.15 سم.

5. ترقم صفحات العمل بالأرقام العربية (1,2,3،...) في أسفل منتصف الصفحة، وستتولى هيئة التحرير إعادة ترقيم العمل وتنسيقه بحسب وروده داخل العدد.
6. تعتمد المجلة نظام الاستشهادات المرجعية في متن العمل، وفق نظام جمعية علم النفس الأمريكية (النسخة السادسة او السابعة) American Psychological Association(APA 6th / 7th ed.
7. عند اشتراك أكثر من مؤلف فى البحث يجب ترتيب أسماء الباحثتين بحسب نسب المشاركة والإسهام فى العمل.
8. يقوم الباحث بتعبئة نموذج التعهد الذى ينص صراحة على أن العمل المقدم للمجلةعملٌ علميٌ أصيلٌ وليس مستلاً من أى عمل آخر، ولم يسبق نشره أو تقديمه للنشر بأى وسيلة أخرى. كما يتعهد فيه الباحث بعدم تقديمه للنشر بأى وسيلة أخرى بعد هذا التاريخ، ولا يتم سحبه إلا بموافقة كتابية من رئيس التحرير.
9. ترسل الأعمال المراد نشرها، وجميع المراسلات والتظلمات الخاصة بالمجلة إلى رئيس التحرير عن طريق البريد الإلكترونى arts.journal@uob.edu.ly. كما يمكن تسليمها شخصياً لمكتب المجلة بكلية الآداب خلال ساعات الدوام الرسمى.

التحكيم :

تعتمد المجلة آلية تحكيم من مرحلتين أساسيتين هما:-

الأولى/ الفحص الأولى للمقال (البحث) المقدم للنشر من حيث التقيد بالشروط الشكلية للبحوث العلمية، ومدى الالتزام بضوابط نشر المجلة. وفى هذه المرحلة يحق للجنة التحرير أن تقرر قبول العمل العلمى أو رفضه، أو أن تطلب إجراء تعديلات شكلية عليه بما يتوافق مع ضوابط النشر فى المجلة.

الثانية/ يتولى مدير التحرير بالتنسيق مع عضو لجنة التحرير فى المجال الموضوعى اختيار محكمين متخصصين فى نفس تخصص العمل العلمى المقدم للنشر من داخل الكلية والجامعة أو من خارجها. وتصدر رسالة تكليف رسمي لتقييم العمل وفق نموذج معد لهذا الغرض، خلال فترة زمنية محددة، وبمجرد استلام رد المحكمين، يخطر صاحب العمل بالقرار الذي يمكن أن يكون:-

- قبول نشر العمل بدون تعديلات.
- قبول نشر العمل بعد إجراء تعديلات بسيطة أو جوهرية، يلتزم الباحث بإجرائها قبل النشر.
- رفض نشر العمل المقدم بشكل كامل.

أخلاقيات النشر:

تتبع المجلة سياسات واضحة للحفاظ على سمعتها العريقة فى مجال نشر البحوث العلمية، ومن هنا فإن الالتزام بأخلاقيات النشر العلمى يعد ضرورياً للحفاظ على هذه

المكتسبات المعنوية والمادية، لذا فإنها تضع له مجموعة من القواعد المنظمة على رأسها:-

1. التعريف بأهداف المجلة ومجالات نشرها، كي لا يؤدى ذلك إلى أى لبس فى إدارة الاهتمامات العلمية، واستلام المقالات، واختيار المحكمين.
2. الالتزام باختيار نخبة متميزة من أعضاء هيئة التدريس بالكلية لإدارة المجلة حفاظاً، على السمعة العلمية التى تحظى بها. كما تم تخصيص مكتب مستقل للمجلة يكفل ممارسة عمليات استلام المقالات والتدقيق والتحرير بحرية وكفاءة دون التدخل من أى طرف. وفى إطار العمل على تحسين كفاءة الإتاحة والنشر كلفت المجلة منسقاً فنياً يتولى رفع الأعداد المنشورة على منصة نشر المجلات العلمية بالجامعة التى تعتمد نظم نشر المجلات العلمية المفتوحة (OJS) وكذلك مشروع نشر ومشاركة المعرفة (PKP).
3. السرية فى إدارة الأعمال العلمية المقدمة للنشر، والحفاظ على خصوصية التعامل مع الأشخاص المعنيين بعملية التحكيم والنشر.
4. وضوح البيانات والمعلومات التى تنشرها المجلة فى مقدمة الأعداد المنشورة وعلى موقع المجلة والجامعة.
5. النص صراحة على حقوق الملكية الفكرية، باعتبار أن حقوق الملكية الفكرية محفوظة لصالح الكلية واللجنة المسؤولة عن إصدار المجلة.
6. إيضاح آلية التحكيم، والنص بوضوح على تاريخ نشر أعداد المجلة، وكذلك سبل النشر والإتاحة "مطبوعة، وإلكترونية".

7. النص صراحة على نسب إسهام أعضاء لجنة التحرير فى أعداد المجلة، مع إيضاح كيفية التحكيم.
8. طلب موافقة المبحوثين عندما يتعلق الأمر بجمع البيانات الحساسة أو إجراء تجارب علمية يجب تقديم ما يثبت موافقة المبحوثين على المشاركة فى البحث.
9. الالتزام بتطبيق إجراءات كشف الانتحال العلمى ونسب التشابه، واستخدام برامج الذكاء الاصناعى فى كتابة العمل المقدم للنشر.
10. فى حال وجود تضارب مصالح (Conflict of interests) أو خوف من أن تؤدى التنافسية لعرقلة إجراءات النشر، أو التأثير على قرارات التحكيم، فإن من حق المعنى أن يتقدم بطلب لرئيس تحرير المجلة يوضح فيه هذه المسألة.
11. ضرورة الالتزام بأخلاقيات النشر العلمى فيما يتعلق بالحصول على موافقة صريحة من المشتركين فى البحث عند نشر بياناتهم وما يدلون به من آراء، أو عند حصولهم على منافع مادية مترتبة على اشتراكهم فى البحث.
12. النص بوضوح على كيفية الحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للأعمال المنشورة، وفق التراخيص المعمول بها محلياً وعالمياً.
13. فى حال نشوء أى خلاف مع المجلة أو أحد أعضاء هيئة التحرير بخصوص إدارة الأعمال المقدمة للنشر، يحق للمتظلم تقديم شكوى لرئيس التحرير إذا كانت متعلقةً بممارسات النشر أو التحكيم أو تضارب المصالح.

الكلمة الافتتاحية

بقلم رئيس التحرير

أ. د ارويعي محمد على قناوي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين إلى يوم الدين وصلى الله على سيدنا محمد و على آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

يطيب لي ولزملائي بهيئة تحرير مجلة كلية الآداب أن نقدم للقراء الكرام والباحثين عن العلم والمعرفة العدد 57 من مجلة كلية الآداب لشهر يونيو 2024م.

جاء هذا العدد شاملا لباقة علمية متنوعة من الأبحاث العلمية الرصينة في مجالات التاريخ بمختلف فروعه واللغة العربية وعلومها والفلسفة والاجتماع والجغرافيا والآثار واللغة الانجليزية... وغيرها والتي نأمل أن تكون إضافة جديدة في مجالات العلم والمعرفة الانسانية ولنرتقي بها إلى مصاف المجلات العلمية وفقا للتصنيفات العالمية.

وأتوجه بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى زملائي أعضاء هيئة التحرير وفي مقدمتهم مدير التحرير الأستاذ الدكتور خالد الهدار الذي بذل جهدا مضنيا في سبيل اخراج هذا العدد إلى حيز الوجود وكافة أعضاء اللجنة الاستشارية للمجلة والمصحح اللغوي والمنسق الفني الذين بذلوا جهودا مضنية في سبيل انجاز هذا العمل العلمي المتميز وقد أنجز الجميع ما طلب منهم من عمل دون الحصول على أي مقابل مادي.

وأخص بالشكر السادة أعضاء هيئة التدريس الذين أسهموا بأبحاثهم العلمية في هذا العدد والذين لولاهم لما تمكنا من إنجازه في هذا الوقت وكذلك مقيمي الأبحاث العلمية

الذين لم يتأخروا عن أداء واجبهم العلمي بكل أمانة وموضوعية ولا زلنا نتطلع إلى تعاونهم معنا مستقبلا.

والشكر موصول للأستاذ الدكتور أحمد مراجع نجم عميد كلية الآداب والأستاذ الدكتور محمد أحمد الوليد وكيل الكلية للشؤون العلمية وإلى رئيس وأعضاء لجنة متابعة مجلة كلية الآداب والذين يتابعون عن كثب سير عمل المجلة بصفة دورية وإلى الأخت رويدا الجدي التي تكبدت ولازالت تتكبد عناء رفع أعداد المجلة السابقة والعدد الحالي إلى موقع المجلة ليكون متاحا للقراء الكرام والباحثين الأكاديميين في كافة أرجاء المعمورة.

ويشهد الله أن الجميع بذلوا أقصى جهودهم في أن تظل المجلة في مكانتها العلمية المرموقة وإذا كان هناك تأخير في صدور العدد في موعده المحدد فمرده إلى عدم استلام أسرة تحرير المجلة أية أبحاث علمية مقدمة للنشر.

وأنتهز هذه الفرصة لنوجه الدعوة مجددا إلى كافة السادة أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب وبمختلف الكليات العلمية ذات العلاقة بالجامعات الوطنية والعالمية إلى المساهمة في نشر أبحاثهم العلمية بمجلتنا الرائدة التي تعد وبكل فخر باكورة المجلات العلمية بجامعة بنغازي العريقة منذ افتتاحها سنة 1955م.

والله ولي التوفيق

رابط المجلة على الشبكة العالمية (النت)

https://journals.uob.edu.ly/JOFOA

دراسات في اللغة العربية

الأصلُ اللّيبيُّ للقب الرَّبَّة أثينا بالاص: تريتونيا أو تريتوجينيا (دراسةٌ في الدّيانة والحضارة اللّيبيَّة من خلال المصادر الأدبيَّة والأثريَّة)

د. سالم يونس عبدالكريم سالم
أستاذٌ مشاركٌ بقسم التّاريخ، شُعبة التّاريخ القَديم
كليَّة الآداب، جامعة عُمر المُختار (البيضاء/ليبيا)
Email: salem.younis@omu.edu.ly

المُستخلص:

يركّز هذا البحثُ على الخصائص اللّيبيَّة في عقيدة الرَّبَّة المحاربة العذراء أثينا، ومحاولةً منَّا لتمييز هذه الدّراسة فقد تناولنا جانبًا دقيقًا ومعقدًا يجمع بين علم اللُّغة وبين التَّاريخ السَّردي، فالرَّبَّة أثينا كانت من أكثر الرَّبَّات شهرةً في بلاد اليونان، كما أنَّها، وتحت أسماء أخرى، عُبدت في مناطق مختلفة من حوض البحر المتوسّط، منها ليبيا ومصر وفينيقيا وسوريا وكريت وإيطاليا وغيرها. وفي الدّيانة الإغريقيَّة أُطلقت على أثينا ألقابٌ عديدةٌ تعكس طبيعتها ووظائفها الدّينيَّة، فكان من بينها ألقابٌ مثل: بالاص أو بالاديون وتريتونيا أو تريتوجينيا، وهي ألقابٌ أثارت الجدل بين الباحثين، نظرًا لغموض معناها وأصلها. وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على المصادر الأدبيَّة، والأثريَّة على السَّواء، واتَّبعنا المنهج السَّرديَّ التَّحليليَّ، وفي الوقت عينه ناقشنا الآراءَ والنَّتائجَ الَّتي توصَّل إليها الباحثون الآخرون عن ذات الموضوع. وقد خلصت الدّراسة إلى عدد من النَّتائج أهمُّها: أنَّ الألقاب الدّينيَّة الَّتي وردت في هذا البحث كان لها بالفعل أصولٌ ليبيَّة، وأنَّ أثينا، تحت لقبها بالاص، كانت في الأساس ربَّة ليبيَّة انتقلت في زمن ما من شمال أفريقيا لبلاد اليونان.

الكلماتُ المفتاحيَّةُ:أثينا، بالاص، تريتونيا، تريتوجينيا، ليبيا.

Abstract:

This research focuses on the Libyan characteristics in the cult of the virgin warrior goddess Athena, and in an attempt to distinguish this study, we have dealt with a precise and complex aspect that combines linguistics with narrative history. The goddess Athena was one of the most famous goddesses in Greece, and she, under other names, was worshiped in various regions of the Mediterranean basin, including Libya, Egypt, Phoenicia, Syria, Crete, Italy, and etc. In Greek religion, many titles were given to Athena that reflected her nature and religious functions, Among them were titles such as: Pallas or Palladion and Tritonia or Tritogeneia, titles that caused some of controversy among scholars, because of ambiguity of its meaning and origin. In this study We relied on both literary and archaeological sources, and We followed the narrative-analytic Method, and at the same time we discussed the opinions and results that other researchers have reached on the same subject. The study reached a number of results, the most important of which are: that the religious titles mentioned in this research actually had Libyan origins, and that Athena, under her title of Pallas, was originally a Libyan goddess who transferred at some time from North Africa to Greece.

.**Keywords**:Athena, Pallas, Tritonia, Tritogeneia, Libya.

المُقدّمة:

يُعنى هذا البحثُ بدراسة الإسهامات الفكريَّة والحضاريَّة لقدماء اللّيبيّين، وبدراسة انتقالها إلى الحضارات الأخرى، حيث تتمثَّل مشكلةُ التَّأريخ الحضاريّ والفكريّ لقدماء اللّيبيّين في غياب المصدر اللّيبيّ نسبيًّا من ناحية، وغموض ما جاء عنه في المصادر الأجنبيَّة من ناحية أخرى، وعليه فإنَّ كتابة هذا التَّاريخ والتَّحقيق في تفاصيله تتطلَّب جهدًا كبيرًا وغوصًا عميقًا في كافة أنواع المصادر علاوةً على التَّركيز على المعاني والدّلالات والأصول اللُّغويَّة، فالمصادر المصريَّة قدَّمت مادةً علميَّةً لا بأس بها عن تاريخ ليبيا وحضارتها، لكنَّ غالبيَّة هذه المادة تشوبها العيوب، فهي إمَّا تفتقر للدّقة، أو يعتريها الغموض واللَّبس، وما يزيد الأمر تعقيدًا هو غياب مصادر أخرى معاصرة لها تسمح بإجراء التَّمحيص والمقارنة، فالمصادر الإغريقيَّة واللَّاتينيَّة، رغم غناها وتفصيلها في تاريخ ليبيا وحضارتها، إلَّا أنَّها جاءت متأخّرة كثيرًا عن المصادر المصريَّة، كما أنَّ المعضلة في التَّعامل مع مصادر الإغريق والرُّومان تكمن في احتوائها على مفاهيم مغلوطة أحيانًا أو محرَّفة في أحيان أخرى، وهذا التَّحريف إمَّا بسبب الفهم الخاطئ، أو بسبب الرَّغبة في الاستيلاء على الإنتاج الفكريّ والحضاريّ للآخرين.

وعليه فإنَّ هذه الدّراسة تُركّز على إثبات الأصول اللّيبيَّة لبعض الألقاب الدّينيَّة الَّتي أطلقها الإغريق ومن بعدهم الرُّومان على الرَّبَّة أثينا، الَّتي عرفتها المصادر باسم بالاص، ونسبت أصلها إلى ليبيا، حيث يُشكّل موضوع الألقاب جزءًا بسيطًا من دراسة أكبر عن الأصل اللّيبيّ للرَّبَّة أثينا نفسها، ومع أنَّ هذه الدّراسة كانت الأولى من نوعها، إلَّا أنَّ نتائجها جاءت مرضيةً إلى حدّ كبير، رغم الصُّعوبة في التَّعامل مع المادة المصدريَّة بهذا الشَّأن، خصوصًا المادة المتعلّقة بالتَّحليلات اللُّغويَّة، حيث تتمثَّل صعوبة هذا التَّعامل من ناحية في غياب اللُّغة اللّيبيَّة القديمة لكونها لغة غير مدوَّنة،

سيَّما في الفترة الفرعونيَّة والكلاسيكيَّة المبكّرة، أو في غموض المفردات الإغريقيَّة الواردة في هذا البحث، وفي عدم الاتّفاق على تفسيرها من ناحية أخرى.

أوَّلًا: الأصلُ اللّيبيُّ لأثينا بالاص:

تحدَّث هيرودوتس عن احتفال سنويّ تقيمه قبيلةُ الأوسيس عند بحيرة تريتونيس على شرف أثينا بالاص (Pallas)، تتعارك فيه عذارى القبيلة بالحجارة والهراوات، وقد وضَّح هيرودوتس أنَّهم يقومون بذلك، حسب قولهم، وفقًا لعادة محليَّة على شرف ربَّتهم الَّتي يعرفها الإغريق باسم «أثينا» (Herodotus. IV. 180)، كما بيَّن هيرودوتس أنَّ ملابس أثينا اقتبسها الإغريقُ عن النّساء اللّيبيَّات عند تريتونيس (Herodotus. IV. 189)، وهناك مصادرُ أخرى أكَّدت على كلام هيرودوتس عندما ربطت مولد أثينا بنهر تريتون أو ببحيرة تريتونيس في ليبيا، فهناك معلومةٌ تؤكّد على الأصل اللّيبيّ لأثينا بالاص المحاربة أقدم حتَّى من زمن هيرودوتس منسوبةٌ للكاتب الإغريقيّ التَّراجيديّ إيسخيلوس (المولود عام 525 ق.م)، أكَّد فيها على مولدها عند ضفاف نهر تريتون بليبيا (Aeschylus, *Eumenides*. 292–295)، وبالمثل قال الشَّاعرُ الملحميُّ أبولُّونيوس الرُّودسيُّ بمولد أثينا عند بحيرة تريتونيس بليبيا، حيث عثرت عليها ثلاث حوريَّات (أو بطلات) ليبيَّات يلبسن جلود الماعز، فربَّينها، وحمَّمنها في مياه تريتون (Apollonius Rhodius. IV. 1309–1311, 1348–1349, 1358)، وقد جاء عند سكيلاكس (في القرن الرَّابع ق.م)، أنَّ «أثينا التّريتونيَّة» كان لها في سرت الصَّغير معبدًا على جزيرة تريتونيس حيث يجري نهرُ تريتون (Scylax, *Periplus*. 110. (in): **GGM**. I. p. 88)، وحسب بلينيوس فإنَّ الشَّاعرَ كاليماخوس القوريني قد دعا بحيرة تريتونيس ببحيرة «بالاص» (Pallantian) (Pliny, *Natural History*. V. iv. 28)، وهذا الرَّبط بين أثينا اللّيبيَّة وبحيرة تريتونيس أكَّده أبولُّونيوس الرُّودسيُّ عندما وصف الرَّبَّة بالتّريتونيَّة (Apollonius Rhodius. I. 109)، بينما أشار الشَّاعرُ الرُّومانيُّ جايوس فاليريوس كاتولوس (في نهاية القرن الأوَّل

ق.م) لمينرفا (أي أثينا) مخاطبًا إيَّاها بسيّدة بحيرة تريتونيس السَّريعة (Catullus, *Poems*. LXIV. 395)، أيضًا دعا الجغرافيُّ الرُّومانيُّ بومبونيوس ميلا بحيرة تريتونيس (اللّيبيَّة)، حيث يصبُّ نهرُ تريتون، ببحيرة مينيرفا؛ لأنَّها، كما يعتقد المحليّون، قد وُلدت هناك (Pomponius Mela. I. 36)، وكذلك نعت الشَّاعرُ الرُّومانيُّ سيليوس إيتاليكوس أثينا اللّيبيَّة عند بحيرة تريتونيس بالمحاربة العذراء الَّتي انبثقت من الماء، ودهنت (أرض) ليبيا، قبل غيرها من الأراضي، بزيت الزَّيتون الَّذي اكتشفته بنفسها (Silius Italicus. III. 322*ff*)، وفي معركة كاناي (Cannae) بين القرطاجيّين والرُّومان، وقفت بالاص في صفّ القرطاجيّين واللّيبيّين، حيث دعاها سيليوس بـ«بالاص» الَّتي انبثقت من المياه اللّيبيَّة لبحيرة تريتونيس (Silius Italicus. IX. 296)، وهذه الشَّهادات وغيرها تقفُ، دون شكّ، دليلًا دامغًا على اعتقاد الإغريق والرُّومان بالأصل اللّيبيّ لأثينا بالاص وعلى ارتباطها ببحيرة تريتونيس.

ثانيًا: الأصلُ اللّيبيُّ لأثينا اليونانيَّة:

هناك معلوماتٌ تقول بدخول عبادة أثينا إلى بلاد اليونان والجزر اليونانيَّة على يد شخصيَّات ذات أصل ليبيّ قبل عهد هوميروس بنحو ثمانية أو سبعة قرون أو ربما أكثر، ونعني هنا دَناوس وبناته الدَّناويَّات، الَّذين هاجروا من ليبيا إلى بلاد اليونان، واستَّقر به المقام أخيرًا في آرجوس (= آرقوس) وأصبحوا أسيادًا عليها (LIMC. III. s.v. Danaos and Danaides. p. 337*ff*)، وبهجرتهم نقلوا معهم عقيدة الرَّبَّة أثينا، إذ أقاموا لها المعابد والتَّماثيل في جميع المناطق الَّتي مرَّوا بها (Herodotus. II. 182; Diodorus. V. 58. 1; Apollodorus. II. 1. 4; Pausanias. II. xxxvi. 8 and 6, xxxvii. 1–2; Strabo. 8. 6. 9)، وكانت بعض المصادر السَّالفة تشير إلى أثينا دَناوس بصفة الصَّاوية (Saïtis)، أي أنَّها كانت هي ذاتها نيت معبودة مدينة سايس في غربيّ دلتا النّيل، وفي ذات الوقت هي ذاتها بالاص اللّيبيَّة معبودة تريتونيس، وأثينا اليونانيَّة عند الإغريق (Rigoglioso, 2010: p. 23*ff*)،

وهناك ما يؤكّد على الأصل اللّيبيّ للرَّبَّة نيت، إذ يبدو من الثَّابت أنَّ ملوكَ الأسرة الصَّاوية السَّادسة والعشرين لم يكونوا في الأصل مصريّين، بل على الأرجح من أصول ليبيَّة، فسايس تقع على الفرع الغربيّ من النّيل باتّجاه الحدود اللّيبيَّة ولهذا كانت تعجُّ باللّيبيّين (Lepsius, 2010: p. 25)، وقد لاحظ كيس أنَّ المصريّين خلال عهد الدَّولة القديمة قد ميَّزوا هذه الرَّبَّة بعبارة «نيت من ليبيا»، كما لو أنَّها كانت رئيسة هذا الشَّعب المجاور الَّذي كان سكَّان وادي النّيل على الدَّوام في حرب معهم (Kees, 1961: p. 28)، أيضًا أشارت المصادرُ إلى انتقال عبادة أثينا مع إله الماء بوسيدون إلى بلاد اليونان على يد كادموس الفينيقيّ ذي الأصول اللّيبيَّة (Hard, 2004: pp. 571–572, 697)، وهو ابن عمّ دَناوس، فكادموس حسب الرّوايات هو أبن الملك الفينيقيّ آجينور (**OCD**. s.v. Cadmus and Agenor; Pausanias. III. xv. 8)، وآجينور هو ابن بوسيدون (اللّيبيّ) من الأميرة ليبيا، وهو شقيق بيلوس (Belus) اللّيبي والد دَناوس، وقد سافر آجينور إلى فينيقيا وأنجب مجموعةً من الأبناء من بينهم كادموس، الَّذي أرسله والده للبحث عن أخته أوروبا المخطوفة فاستقرَّ في تراقيا أوَّلًا، حسب أبولودوروس (Apollodorus. III. i. 1*ff*)، ومنها انتقل لجزر بحر إيجة وجزيرة ثيرا، ومنها إلى شبه جزيرة البيلوبونيز ببلاد اليونان، وهناك معلوماتٌ تستبعد أن يكون كادموس فينيقيًّا، وإنَّما مصريٌّ (Bernal, 1991: p. 102)، وقد ذكر باوزانياس وجود مذبح وتمثال للرَّبَّة أثينا أونقا (Onga) في طيبة اليونانيَّة، أقامهما كادموس، وعليه فقد حاول باوزانياس الرَّد على من يقولون بأنَّ كادموس قد جاء إلى أرض طيبة من مصر، وليس من فينيقيا، باستناده على أنَّ هذه الأثينا قد سُمّيت بالاسم الفينيقيّ أونقا (Onga)، وليس بالاسم المصريّ الَّذي دُعيت به في «سايس» (أي الصَّاويَّة) (Pausanias. IX. xii. 2)، وعلى أي حال فالإسهام الأكبر لكادموس يتمثَّل في نقله لعبادة ربّ الماء اللّيبيّ بوسيدون والرَّبَّة اللّيبيَّة الشَّبيهة بأثينا إلى بلاد اليونان، إذ أشار ثيوكريستوس (Theocrestus) القورينيُّ إلى التَّقليد الَّذي يربط عبادة

بوسيدون في جزيرة ثيرا مع كادموس (Ottone, 2002. p. 25)، وذلك وفق فقرة نقلها شارح بنداروس عن ثيوكريستوس (Theocrestus) القورينيّ، وليس عن ثيوفراستوس (Theophrastus) كما ورد عند الشَّارح (Calame, 2014. p. 338, n. 42)، يقول فيها إنَّ كادموس في رحلته للبحث عن أخته أوروبا نزل بجزيرة ثيرا، وأقام معبدًا تكريمًا لبوسيدون وأثينا (Schol. Pind. Pyth. IV. 10f, (in): Drachmann II, p. 98; **FGrHist**. 761 F3; Ottone, 2002.. p. 251; cf: Schol. Pind. Pyth. IV. 10b, (in): Drachmann II, p. 97)، وفي رودوس، عندما ضربته عواصف أثناء رحلته، أخذ كادموس على نفسه نذرًا بتأسيس معبد لبوسيدون، وبالفعل ما إن وصل سالمًا حتَّى أسَّس ناحيةً مقدَّسةً لربّه، وترك مجموعةً من الفينيقيّين لخدمة معبده، وذلك بُعيد زيارة دَناوس للجزيرة (Diodorus. V. 58. 2)، ثمَّ قدَّم التَّكريسات والنُّذور لأثينا ليندوس، أحدها عبارةً عن مرجل برونزيّ يحمل نقشًا بالحروف الفينيقيَّة، إذ يقول النَّاس أنَّه أُحضر لأوَّل مرَّة من فينيقيا لبلاد اليونان (Diodorus. V. 58. 3)، وبسبب هذه العلاقة القديمة بين نيت الصَّاويَّة وأثينا اليونانيَّة، لم تنقطع مصادرُ الإغريق عن تأكيد التَّرابط بين الرَّبَّتين (Plato, *Timaeus*. 21 E; Herodotus. II. 170, 175; Pausanias. II. xxxvi. 6 and 8; Hesychius, s.v. Νηίθ; Clement of Alexandria. Chap. II. P. 24; Origen, *Contra Celsum*. V. 29)، أيضًا بيَّن برنال وجود تشابه كبير بين طقوس احتفال نيت في سايس مع أعياد باناثينيا (Panatheneia) الَّتي تجري في مدينة أثينا على شرف الرَّبَّة أثينا (Bernal, 2006. p: 550*ff*)، ولهذا ظهرت صورةُ رأس أثينا على أولى إصدرات العملات من مدينة أثينا في عهد بيسيستراتوس (Pisistratus) (طاغية أثينا 600–527ق.م)، بملامح فريدة، حيث وُصفت صورتها على النَّحو الآتي: «رأسٌ بدائيٌّ لأثينا من جهة اليمين، العينان ممتلئتان وكرويَّتان، والشَّفتان سميكتان، والأذنان كبيرتان مع حلق» (Seltman, 1933. p. 48, n. 4,

(Pl. III. 16; cf: LIMC. II. 1. s.v. Athena, p. 982, no. 279)، أي أنَّ هذه العملة أظهرت أثينا بملامح أفريقيَّة سوداء، وهي ما ألهمت مارتن برنال لتسمية كتابه بأثينا السَّوداء (Bernal, 2006: p. 548, n. 42)، ويبدو أنَّ هذا التَّماثل بين الرَّبَّتين نيت وأثينا هو ما دفع أماسيس ملك سايس إلى تقديم الهدايا والعطايا لمعابد أثينا في المدن الإغريقيَّة، ومن بينها قوريني (Herodotus. II. 182, III. 47).

ثالثًا: الأصلُ اللّيبيُّ للقب تريتونيا أو تريتوجينيا:

وردت لفظة تريتوجينيا (Τριτογένεια) كلقب لأثينا عند هوميروس (Homer, *The Iliad*. IV. 515; Homer, *The Odyssey*. III. 378)، في القرن التَّاسع ق.م، ثمَّ عند هيسيودس (Hesiod, *Theogony*. 924)، في القرن الثَّامن، وأيضًا في قصيدة أورفيوس لأثينا (to) *The Orphic Hymns*. 32 (Athena) خلال القرن السَّابع أو السَّادس ق.م. ومع أنَّ فارنل يُرجح أن يكون هوميروس قد تعرَّف على لقب تريتوجينيا من خلال عبادة الرَّبَّة في معبدها عند نهر تريتون في آلاكوميناي بإقليم بيوتيا ببلاد اليونان، ومن بيوتيا انتقل هذا اللَّقب إلى ليبيا عن طريق مؤسّسي قوريني، الَّذين ماثلوا أثينا بربَّة ليبيَّة محليَّة كانت تُعبد بجانب المياه، ومنحوها لقب تريتوجينيا، ومن قوريني انتشرت حكاية ولادة أثينا اللّيبيَّة على نهر تريتون لبلاد اليونان (Farnell, 1896: p. 268)، إلَّا أنَّه من غير المستبعد أن تكون لهوميروس خلفيَّةً عن الأصل اللّيبيّ للقب تريتوجينيا، إذ تبيَّن معرفة هذا الشَّاعر لليبيا وأرض ليبيا (Homer, *The Odyssey*. IV. 85*ff*)، وعليه فقد جاء لقب أثينا تريتونيا (Τριτωνία) أو تريتوجينيا من اسم بحيرة تريتونيس اللّيبيَّة ونهرها تريتون، حيث حُدّد موقع هذه البحيرة، وفقًا للمصادر القديمة، في ليبيا.

وقد قدَّمت المصادرُ شهادات واضحة عن الأصل اللّيبيّ للقب أثينا تريتونيا، إذ يروي ديودوروس أنَّ نيسا (Nysa)، وهي المكانُ الَّذي أخفى فيه أمون اللّيبيُّ ابنه ديونيسوس من أمالثيا (Amaltheia) خوفًا عليه من انتقام زوجته ريا (Rhea)، تقع

على جزيرة ليبيَّة يحيط بها نهر تريتون (Diodorus. III. 68. 4–5)، حيث أوكل أمون مهمَّة حماية الطّفل لأثينا، والّتي قبل فترة وجيزة كانت قد وُلدت من الأرض، وعُثر عليها بجانب نهر تريتون، ولهذا السَّبب دعيت بالتريتونيَّة (Diodorus. III. 2. 70)، وصوَّر الشَّاعرُ لوكانوس زيارة أثينا لبحيرة تريتونيس بقوله: «هذه البحيرة كانت عزيزةً على بالاص أيضًا، فعندما وُلدت من رأس أبيها نزلت بأرض ليبيا قبل أيّ أرض أخرى ...، وهناك رأت وجهها في مياه البركة السَّاكنة، ووضعت قدميها على الحافة، ودعت نفسها بالتّريتونيَّة على اسم البحيرة الَّتي أحبَّتها» (Lucan, *Pharsalia (the civil war)*. IX. 348–354)، وقد أعطانا الشَّاعرُ الرُّومانيُّ ستاتيوس (في القرن الأوَّل للميلاد) في إحدى قصائده الملحميَّة دليلًا صريحًا على ليبيَّة لقب تريتونيا عندما قال: «قامت تريتونيا بنفسها بضرب التُّروس وهزَّت الرُّعب اللّيبيَّ، ميدوسا الَّتي تحرس صدرها» (Statius,_*Thebaid*, 12. 606–607)، وعلى ما يبدو فإنَّ بالاص وتريتونيا قد أصبحا لقبين شائعين عند مخاطبة الرَّبَّة أثينا (أو مينيرفا) خلال العصر الرُّومانيّ وهو ما يتَّضح من خلال قصائد الشَّاعر الرُّومانيّ فيرجيليوس (Virgil, *Aeneid*. II. 226, 615, 171, V. 704, XI. 483)، أيضًا نجد القدّيس أوغسطين (354–430ق.م) مواطن طاغاست في نوميديا الجزائريَّة، يقول بقدم مينيرفا (أي أثينا)، وأنَّها ظهرت لأوَّل مرَّة كفتاة صغيرة على ضفاف بحيرة تريتونيس، ومن هنا جاء اسمها تريتونيا، وقد أُلّهت بسبب غموض أصلها (Saint Augustine, *The city of God*. XVIII. 8)، وعليه فقد كان لأسطورة مولد أثينا على ضفاف بحيرة تريتونيس في ليبيا، كما يرى شيرفروليه فرنسوا، نتيجتان مهمَّتان: فأوَّلًا: تحصَّلت على الاسم الطُّبوغرافيّ تريتونيا، وثانيًا: تحصَّلت على لقب تريتوجينيا (Chevrollier, 2018–2019: p. 69).

رابعًا: لقبُ تريتونيا أو تريتوجينيا بمعنى الماء، وعلاقته بالعذريَّة والتَّطهُّر:

يرى فارنيل أنَّ مصطلح «تريتوجينيا» قد ظهر في الشّعر منذ عصر هوميروس، وفُسّر في ضوء العديد من الأساطير المحليَّة، ولكن نادرًا ما وُجد في كلّ العبادات الفعليَّة، فذلك الاسم سبَّب الحرج حتَّى للقدماء، حيث يُشار إليه من خلال تفسير وهميّ من النَّحويّين بأنَّ الكلمة تعني «وليدة الرَّأس»، على أساس أنَّ جذر الكلمة تريتو (Τρῖτο) في اللَّهجة البيوتيَّة يعني «الرَّأس»، وهي كلمةٌ، كما يراها فارنيل، ليس لها مثيلٌ في اليونانيَّة، وربما هي نسيجٌ من مخيلة النَّحويّين، وعليه يذهب فارنيل إلى القول بأنَّه من خلال شبيهات لهذه الكلمة مثل تريتون، وأمفيتريتي (Amphitrite) (زوجةُ بوسيدون وأمُّ تريتون) واسم تريتونيس الَّذي أُطلق على حوريَّة، وتريتون الَّذي أُطلق على الأنهار والبحيرات، يمكننا أنَّ نؤمن بأنَّ جذر الكلمة يعني «الماء»، ويُضيف فارنيل أنَّ ذلك يتأكَّد من خلال فقرة لأرسطوفانيس (Aristophanes) يتَّضح من خلالها أنَّ مصطلح «تريتوجينيا» يعني للإغريقيّ العاديّ «المولود بالقرب، أو المولود من نوع ما من المياه»، وكانت النّساءُ تناشدن تريتوجينيا لمساعدتهنَّ في رفع الماء، وعليه يستنتج فارنيل بأنَّ المعنى الفعليَّ للكلمة هو «حامل الماء»، ولكنَّه يتساءل لمَ أُطلق هذا الاسم على أثينا، ويُقدّم أحد التَّفاسير الَّتي تعتمد على أنَّ أثينا باعتبارها ربَّةً للأثير (أو للسَّماء الصَّافية) فقد فُسّرت الكلمة على أنَّها تعني «المولودة من الماء الأثيريّ»، ويعترف فارنيل رغم محاولاته السَّالفة بصعوبة تفسير مصطلح تريتوجينيا في عقيدة أثينا، لكنَّه يُرجح أنَّه اسم عبادة انتشر من تساليا أو بيوتيا، فأثينا كانت تجري لها عبادة محليَّة في عصور ما قبل التَّاريخ في هذين البلدين بجانب مياه تحمل ذلك الاسم (Farnell, 1896: pp. 266–267).

وعليه فإنَّ الغموض والحيرة الَّتي صرَّح بها فارنيل في تفسير معنى كلمة تريتو (Τρῖτο) عند النَّحويّين الإغريق تُفسح لنا المجال في ترجيح أجنبيَّة هذه اللَّفظة عن اللُّغة الإغريقيَّة، إذ أنَّ اسم تريتون نفسه في الإغريقيَّة غامض المعنى، أو غير

معروف الأصل (**OCD**. s.v. Triton; *Harvey, 1955: s.v. Trī'ton*)، وعليه يمكن حصر معاني تريتوجينيا من خلال ورودها في المصادر بالآتي: **1**– مصطلحٌ مشتقٌّ من بحيرة تريتونيس في ليبيا بالقرب من المكان الَّذي ولدت به أثينا، **2**– مصطلحٌ مشتقٌّ من نهير تريتون في بيوتيا، حيث عُبدت الرَّبَّة، وأيضًا، حسب البعض، وُلدت كذلك، **3**– مصطلحٌ مشتقٌّ من كلمة تريتو (trito)، الَّتي تعني عند البعض «الرَّأس»، حيث أنَّ أثينا قد وُلدت من رأس زيوس (Myrsiades, 2019: p. 290, n. 24)، وهناك من يرى بتفسير لقب تريتوجينيا بمعنى «المولود الأوَّل»، على أساس أنَّ المقطع الأوَّل –τριτο قد تغيَّر عبر الزَّمن من «ثلاثة» إلى «الأقدم» أو «الأوَّل» (Berg, 2001: p. 283)، وحسب شارح أبولُّونيوس الرُّودسيّ (Apollonius Rhodius, 1813: l. 109, p. 15) وربما تكون أسطورة مولد أثينا على الأنهار الثَّلاث في بيوتيا وفي تساليا والآخر في ليبيا حيث وُلدت أثينا، هي ما منحت الجذر –τριτο في لقب تريتوجينيا معنى «ثلاثة»، ولكن يجب أن نُلاحظ أنَّ أحد ألقاب أثينا كان التّريتونيَّة (Τριτωνία)، على اسم بحيرة تريتونيس (Τριτωνίς) اللّيبيَّة، مع العلم أنَّ نهر تريتون اللّيبيَّ الوحيد الَّذي كانت به بحيرة سُمّيت على اسمه. وفي سياق حديثه عن اللّاهوت المصريّ نقل ديودوروس عن كهنة مصر السَّبب في دعوة أثينا بلقب «تريتوجينيا»، ذلك لأنَّ طبيعتها تتغيَّر ثلاث مرَّات في العام، في الرَّبيع والصَّيف والشّتاء (Diodorus. l. 12. 8)، وقد يكون هذا التَّفسير هو ما دفع أوريك بيتس إلى إقتراح أنَّ العيد السَّنويَّ لربَّة تريتونيس اللّيبيَّة قد يُشير إلى علاقتها بفصول السَّنة (Bates, 1914: p. 204)، ومن جانبه يرى مارتن برنال بأنَّ كلمة تريتون، رغم ربطها الغامض بالكلمة اليونانيَّة «تريتوس» (tritos)، بمعنى «ثالث»، إلَّا أنَّ الجذر اليوناني trito–is كثيرًا ما يختلطُ بالكلمة المصريَّة tryt وهي اسمٌ من الفعل tr بمعنى «يحترم»، الَّتي تُستخدم بكثرة عن الإشارة للملوك والآلهة، وتأتي الكلمةُ المصريَّةُ twr الشَّبيهةُ بها بذات المعنى، لكنَّ برنال يرى بأنَّ المعنى الأقرب للكلمتين المصريَّتين هو

«يُطهّر»، وفي كتاب الموتى المصريّ ترد كلمة Twr كاسم لأحد أنهار الجنَّة، أو مكان أهل النَّعيم المفعم بالغلال الوفيرة والزّراعة المزدهرة (Bernal, 1991: p. 86)، وبالمثل كانت منطقة تريتون وبحيرة تريتونيس في ليبيا تُوصف بالثَّراء والوفرة كأنَّها الجنَّة (Diodorus. III. 53. 4–5, 68. 4–6, 69. 1–4; Scylax, *Periplus*. 110, (in): **GGM**. I. p. 88)، حيث تقع مدينة نيسا (Nysa) وتعيش الرَّبَّة أثينا اللّيبيَّة العذراء (Diodorus. III. 70. 1–3)، وفي معجم بدج الهيروغليفيّ تأتي كلمة tur بمعنى «يُنظّف» أو «يُطهّر» (Budge, 1920: s.v. tur)، ومن جانبه قام بيتس بإجراء مقارنة بين كلمات متشابهة في اللُّغة اللّيبيَّة القديمة وبين اللُّغة المصريَّة القديمة، وخلص إلى أنَّ العلاقة بين اللُّغتين هي واحدة في الأساس، وأنَّ اللَّهجات الشّمال إفريقيَّة القديمة المشابهة للهيروغليفيَّة قد بقيت في العديد من الأماكن ومنها سيوة (Bates, 1914: p. 81 and p. 84)، وفي حال قبلنا برأي برنال عن الأصل المصريّ لكلمتي tr وtwr بمعنى «يُطهّر»، وفي ذات الوقت قبلنا برأي بيتس عن أنَّ اللّيبيَّة والمصريَّة هي لغة واحدة في الأساس، فإنَّ كلمتي tr وtwr قد يكون لهما ذات المعنى في اللُّغة اللّيبيَّة، وبما أنَّ ليبيا انفردت دون غيرها، على عكس اسم نهر تريتون الشَّائع، باسم الحوريَّة أو البحيرة تريتونيس، فإنَّه يمكن التَّعامل مع هذه اللَّفظة الأخيرة للوصول لمعناها الكامل، وعليه، ووفقًا للمعطيات السَّالفة، يمكن تقسيم كلمة تريتونيس إلى مقطعين: المقطع الأوَّل: «تري» (Tri) بمعنى «طاهر»، والمقطع الثَّاني: «تونيس» (tonis) وهي لفظةٌ فينيقيَّةٌ (قرطاجيَّة) تُشير إلى اسم الرَّبَّة «تانيت» (Tanith أو Tanit) (Room, 2006: s.v. Tunis)، وعليه يُصبح معنى اسم تريتونيس هو «تانيت الطَّاهرة»، أو بمعنى أصحّ «نيت الطَّاهرة»، على أساس أنَّ حرف «التَّاء» في بداية اسم «تانيت» هو حرفُ تأنيث وفقًا للُّغة اللّيبيَّة القديمة. وعليه يرى فينيمان أنَّ وجود حرفي «تاء» في اسم تانيت هما نتيجةً لتأنيث اسم عنات (Anat) (Ana–t) في اللُّغة اللّيبيَّة المحليَّة لمنطقة قرطاج، (أي المنطقة المجاورة

لبحيرة تريتونيس)، فهذه كانت طريقة التَّأنيث في ذلك الفرع من اللُّغات الحاميَّة/السَّاميَّة، أي اللّيبو/بربريَّة (Vennemann, 2012: p. 458)، وهناك رأيٌّ يقول بأنَّ اسم «تانيت» هو نفسه اسم الرَّبَّة «نيت»، فحرف «التَّاء» (Ta) في اسم تانيت (Ta–Nit)، كما يرى بيرثولون، هو مجرَّد أداة تأنيث ليبيَّة (Bertholon, 1909: p. 8)، في حين أنَّ بقيَّة الاسم هو نسخة عن اسم نيت (Nit)، الرَّبَّة الرَّئيسة لمدينة سايس المصريَّة. وبناءً على ما سبق يكون معنى «تريتونيس» هو «نيت الطَّاهرة»، وليس من الغريب أن تكون نيت الأمّ العذراء هي ذاتها تانيت، فهذه الأخيرة رغم أنَّها عُبدت كملكة للسَّماء، إلَّا أنَّها كانت تُعدُّ في بعض الأحيان عذراء، على الرَّغم من مخاطبتها بألقاب مثل: «الأمّ» و«النوتريكس» (nutrix) (أي المرضعة) (Ringgren, 1988: p. 209)، مثلما هو الحال مع نيت العذراء الَّتي وُصفت وصوّرت على أنَّها مرضعة (Budge, 1904: p. 451)، حيث أنَّ فكرة العذراء الأمّ أو الأمّ العذراء كانت فكرةً أصيلةً في ديانات القدماء، لاسيَّما في شمال أفريقيا، وكانت خاصيَّةً للرَّبَّة نيت اللّيبيَّة ومثيلتها اليونانيَّة أثينا (Rigoglioso, 2010: p. 23*ff*).

وعليه يُصبح من المرجح جدًّا وجودُ أصل ليبيّ للقب تريتونيا أو تريتوجينيا، حيث يُشير بكامله إلى العذريَّة والطَّهارة الَّتي ميَّزت الرَّبَّة اللّيبيَّة بالاص، وميَّزت أيضًا مثيلتيَّها نيت وأثينا، بل وحتَّى الأمازونات، فبلوتارخوس أدلى بمعلومة صريحة عن وجود الاعتقاد بعذريَّة معبودة سايس، الَّتي ذكرها باسم أثينا، وعادلها بإيزيس (Plutarch, *Isis and Osiris*. 354, 9C)، بينما قال ديودوروس إنَّ أثينا اللّيبيَّة أختارت قضاء كلَّ أيامها عذراء (Diodorus. III. 70. 3*ff*)، والصّفة الَّتي وحَّدت الرَّبَّات الثَّلاث بلاص ونيت وأثينا هي أنَّهنَّ جميعًا كنَّ ربَّات عذراوات محاربات، ينحدرن من أصل واحد، نسبته ريقوقليوسو إلى شمال أفريقيا (Rigoglioso, 2010: p. 23*ff*)، ولهذا كانت الأمازونات اللّيبيَّات عند تريتونيس عذراوات محاربات (Diodorus. III. 52–53)، وعليه فإنَّ الدَّناويَّات، بالنَّظر إلى تسليحهنَّ لأنفسهنَّ

بالخناجر عند النّيل، أو بقتلهنَّ لأزواجهنَّ في ليلة زفافهنَّ، كنَّ كاهنات أمازونيَّات من شمال أفريقيا كرّسن أنفسهنَّ لخدمة نيت/أثينا (Rigoglioso, 2010: p. 125)، بل كانت الدَّناويَّات كاهنات للمولد الإلهيّ العذريّ (Rigoglioso, 2010: p. 123*ff*)، وعليه يمكن بسهولة النَّظر إلى أثينا كواحدة من الأمازونات اللّيبيَّات المحاربات، وهي حقيقةٌ ناقشتها بالتَّفصيل مارقريت ريقوقليوزو، الَّتي ترى أنَّ عذارى تريتونيس المحاربات عند هيرودوتس هنَّ من بقايا الأمازونات، وهنَّ في ذات الوقت يمثّلن الرَّبَّة نيث/أثينا نفسها، وبالتَّالي فإنَّ طقوس قبيلة الأوسيس عند تريتونيس قد تكون في الأصل بمثابة وسيلة للتَّكهن بشأن أيّ من العذارى هي الأنسب لتصبح كاهنةً لمفهوم التَّوالد العذريّ (parthenogenetic) بطريقة ربَّتهم ذات التَّوالد العذريّ (أي الولادة دون الاتّصال بالذَّكر) (Rigoglioso, 2010: p. 40).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُشير لقب تريتونيا أو تريتوجينيا إلى التَّطهُّر في المياه، وهو ما يُثبته ربط اختبار العذريَّة في احتفال بالاص العذراء بمياه تريتونيس، وهذه الفكرة تتَّفق تمامًا مع ربط الرَّبَّة نيت العذراء بالمياه الأزليَّة، إذ لاحظ واليس بودج أنَّ نيت في فترة سابقة كانت بالتَّأكيد تجسيدًا لشكل من أشكال الكتلة المائيَّة البدائيَّة العظيمة الخاملة، ويذهب بودج أيضًا للظَّن بأنَّ اسم نيت قد يكون مرتبطًا في معناه باسم نوت (Nut) الرَّبَّة المصريَّة البدائيَّة للكتلة المائيَّة للسَّماء (Budge, 1904: pp. 283, 451)، وعليه كانت الخاصيَّة الرَّئيسة للرَّبَّة نيت تتمثَّل في كونها البقرة المقدَّسة الخلَّاقة، المقترنة مع «مهت ورت» (Mht Wrt) أي: الفيضان العظيم أو المستنقع، أو المياه الأزليَّة، والتَّفاصيل عن هذا الشَّأن تعود غالبها إلى العصرين الصَّاويّ والبطلميّ في الألف الأوَّل قبل الميلاد، لكن هناك نصوصٌ أقدم من عهد الدَّولة القديمة المتأخّرة (2700–2500ق.م) والدَّولة الوسطى (2100–1750ق.م) توضّح أنَّ هذه الأفكار أقدم بكثير، وأنَّ عبادة نيت في سايس (عاصمة الأسرة الصاويَّة) في مستنقعات الدّلتا الغربيَّة معروفةٌ منذ عهد الأسرة الأولى وربما أقدم، فنصوص الأهرام تقول بينما تصف

مظهرًا من مظاهر نيت الرَّئيسة: «لقد جاءت نيت إلى بحيراتها الواقعة على حافة مهت ورت (أي المستنقع العظيم)...، نيت هي من تجعل العشب أخضرًا على ضفتي الأفق» (Bernall, 1991: pp. 87–88)، وهذا الاعتقاد اقترن أيضًا بمعبودة بحيرة تريتونيس، فغالبيَّة الفقرات الكلاسيكيَّة السَّالفة ربطتها، أو ربطت مولدها وظهورها، بتريتونيس وبنهرها تريتون.

فإذا كانت كلمة تريتون في أصلها، حسب رأي برنال، تعني «يُطهّر»، فإنَّ هذا المعنى يتَّفق مع ما ذهب إليه فارنيل عندما رأى أنَّ جذر تريتوجينيا يعني «الماء»، حيث تكون العلاقة بين الطَّهارة والماء واضحة في عقائد القدماء، كما أنَّ ذلك يتَّفق مع ما ذهب إليه أبولُّونيوس الرُّودسيُّ عندما قال إنَّ الحوريَّات اللّيبيَّات قد غسَّلن أو حمَّمن أثينا في مياه تريتون بعد مولدها عند بحيرة تريتونيس بليبيا (Apollonius Rhodius. IV. 1309–1311, 1348–1349, 1358)، وأيضًا ما ذهبت إليه غالبيَة الرّوايات من ربط مولد أثينا بالاص بمياه تريتونيس أو نهرها تريتون. وعليه نجد القديس أوغسطين يتحدَّث عن حالة من الحزن انتابته، حيث قال: «وبدا لي أنَّه من الجيد أن أذهب للاغتسال، إذ سمعت أنَّ اسم الغُسل (balneum) جاء من الكلمة اليونانيَّة (βαλανεῖον)؛ لأنَّه يطرد الحزن من العقل» (Saint Augustine, *The Confessions*. IX. 32)، وإذا استبعدنا اختلاف الحرف الأوَّل β في كلمة حمَّام اليونانيَّة عن الحرف الأوَّل Π الشَّبيه جدًّا به في الصَّوت في اسم بالاص، فإنَّ كلمة الحمَّام أو الغسل كأنَّها مقتبسة من اسم الرَّبَّة بالاص اللّيبيَّة، حيث استخدم أوغسطين كلمة βαλανεῖον بمعنى «الاغتسال»، وهو المعنى الشَّبيه في القاموس الإغريقيّ (**GEL**. s.v. βαλανεῖον)، أي «التَّطهُّر»، وعليه فقد يُصبح معنى بالاديون، وهو أحد ألقاب أثينا المشقُّ من لقبها اللّيبيّ بالاص، هو «المغتسلة»، أو «المُتطهّرة»، وهو ما يعكس أهميَّة التَّطهُّر أو الاغتسال في عقيدة الرَّبَّة اللّيبيَّة العذراء ومثيلتها الإغريقيَّة أثينا، وعليه قد يكون معنى اسم «أثينا بالاص» هو «أثينا المائيَّة»، فجذر كلمة بالاص

هو ذاته جذر كلمة بالوص (palus) في اللَّاتينيَّة، الَّتي تأتي بمعنى «البحيرة» (**OLD**. s.v. palūs[2])، ولهذا فقد استهلَّ الشَّاعرُ القوريني كاليماخوس قصيدته الموسومة بـ «حمَّام بالاص»، وهي قصيدة تروي دور النُّسوة في تطهير تمثال عبادة الرَّبَّة أثينا، بوصفه لعودة الرَّبَّة المحاربة أثينا بالاص لتوّها من المعركة، حيث كانت عازمةً على رعاية خيولها قبل الاهتمام بنظافتها الشَّخصيَّة، وعليه فقد حثَّ الشَّاعرُ نساء آرجوس، اللَّائي نعتهنَّ ببنات بيلاسقوس (Pelasgus)، على الإسراع لاستقبالها (Callimachus, Hymn V, *On the bath of Pallas*. 1–11)، واختتم كاليماخوس قصيدته بتأكيد عاجل على أنَّ أثينا بالاص قريبةٌ حيث صلَّى لها من أجل رعاية آرجوس الإيناخيَّة (Inachan) ورعاية إرث الدَّناويّين بأكمله (Callimachus, Hymn V, *On the bath of Pallas*. 140*ff*)، وعليه نجد هنا الشَّاعرَ القوريني يربط أثينا بالاص مرَّة أخرى بدَناوس اللّيبيّ وبناته، والواقع أنَّ أثينا كاليماخوس هي ذاتها أثينا التي عُبدت في قوريني، حيث في قصيدته آيتيا أشار كاليماخوس لمولد أثينا في ليبيا، علاوةً على دعوته لبحيرة تريتونيس ببحيرة بالاص. وتقترح فلورا ماناكيدو أنَّ مظاهر أثينا في ترنيمة كاليماخوس هذه تهدف إلى التَّذكير بأثينا اللّيبيَّة، وتعزيز الرَّوابط الدُّوريَّة بين الفضاءين (Manakidou, 2009: pp. 371–379)، ونحن هنا نؤمن بأنَّ أثينا بالاص عند كاليماخوس كانت ربَّةً ليبيَّةً عبدها اللّيبيُّون في نواحي قوريني، ونعني هنا الأسبيستي، فهناك شهادةٌ موثوقةٌ عن وجود نهر باسم تريتون في أرض الأسبيستي، وهو بيتٌ من الشّعر منسوبٌ لكاليماخوس القوريني ذكر فيه «مياه تريتون الأسبيستيّ»، وهذه الشَّذرة نقلها ستيفانوس في معجمه من الكتاب الأوَّل من قصيدة آيتيا (Aitia) الضَّائعة لكاليماخوس (Stephanus of Byzantium. s.v. Ἀσβύστα; Callimachus, *Aetia*. *fr*. 37. 1, (in): Pfeiffer)، وهي عبارةٌ عن ثلاثة أسطر باقية من قصيدة لكاليماخوس تتحدَّث عن مولد أثينا من رأس زيوس وتضع الحدث بالقرب من بحيرة تريتون الأسبيستيَّة (Acosta-Hughes and

(Stephens, 2012: p. 280)، أو نهر تريتون القوريني (Harder, 2012: p. 290)، وعليه يؤكّد مالكين، وفقًا لبعض المعطيات، أنَّ بحيرة تريتونيس كانت بالفعل تقع في قورينائيَّة، حتَّى أنَّه حدَّد موقع هذه البحيرة على الخريطة غرب قوريني (Malkin, 1994: pp. 181, 51, Map. 6)، وعليه تصبح أثينا بالاص أو أثينا تريتوجينيا، أو حتَّى الأمازونات، هن ذاتهنَّ الحوريات اللّيبيَّات اللّائي صوّرن في الرّيف القوريني بمعاطف من جلود الماعز، وكانت مهمَّتهنَّ رعاية الخصوبة والوفرة والأمومة (سالم، 2022: ص ص. 1–28).

خامسًا: لقبُ تريتونيا أو تريتوجينيا بمعنى حمل الماء، وعلاقته بالزَّواج والخصوبة والولادة:

بالإضافة إلى علاقة لقب تريتونيا أو تريتوجينيا بالماء والعذريَّة والتَّطهر، كانت له علاقة بالزَّواج والخصوبة، حيث كان حمل النّساء للماء في الجرار من الينابيع يُعدُّ طقسًا سحريًّا متَّصلًا بالزَّواج، وقد ناقش كوك هذه النُّقطة بالتَّفصيل (Cook, 1940: p. 370*ff*)، واستدلَّ كوك ببعض من تصويرات الدَّناويَّات بجرار الماء، غير أنَّهنَّ يظهرن منشغلات بالتَّحدث معًا أو بفحص مفاتنهنَّ في المرآة أكثر من سحب المياه من النَّهر (Cook, 1940: pp. 423–425, fig. 289)، وبهذه استخلص كوك أنَّ الدَّناويَّات كنَّ مجرَّد عوانس، متن قبل الزَّواج، وعليه فقد صوّرن في هاديس (عالم الموتى) وهنَّ يحملن الماء في الجرار (Cook, 1940: p. 426, fig. 290)، وهناك ترجحاتٌ أنَّ الدَّناويَّات كنَّ كاهنات للرَّبَّة أثينا/نيت وديميتر (Rigoglioso, 2010: p. 21)، ووفقًا لهذا الاستنتاج نفهم أنَّ كلَّ النّساء العذراوات أو غير المتزوّجات هنَّ دَناويَّات، مهمَّتهن المقدَّسة قبل الزَّواج هي حمل الماء أو جلبه من العيون والآبار، وهي وظيفةٌ لابدَّ أن تنتهي في نهاية المطاف بزواجهنَّ، لأنَّ جلب الماء من الينبوع أو زيارة مصادر المياه يوفّر للمرأة فرصة الزَّواج، وهو ما كان يجري عند بدو قورينائيَّة في العصر الحديث، حيث كانت الفتيات العذارى يتولَّين جلب المياه من الآبار، وكانت

هذه فرصتهنَّ للتَّعرف على عرسانهنَّ المستقبليّين. ولهذا نجد ديودوروس يذكر أنَّ الأمازونات اللّيبيَّات العذراوات عند تريتونيس من الممكن أن يصبحن أمَّهات وأن ينجبن الأطفال بعد إتمام خدمتهنَّ العسكريَّة (Diodorus. III. 52–53)، وقد وضَّح ديودوروس، نقلًا عن كهنة مصر، السَّبب في دعوة أثينا بلقب «تريتوجينيا»، ذلك لأنَّ طبيعتها تتغيَّر ثلاث مرَّات في العام، في الرَّبيع والصَّيف والشّتاء (Diodorus. I. 8 .12)، ولعلَّ هذا يشير إلى المراحل الَّتي تمرُّ بها أثينا التريتونيَّة، أو الأمازونة اللّيبيَّة من العذريَّة إلى الأمومة. وهناك ما يدلُّ على اعتقاد قدماء اللّيبيّين بضرورة دور الماء في خصوبة النّساء بشكل عام، سواء المتزوّجات أو غير المتزوّجات، وبهذه المناسبة نُشير إلى أنَّه قد شاعت بين البربر منذ القدم وحتَّى الزَّمن الحديث ممارساتٌ تستهدف الإخصاب، منها ما يتعلَّق بالاستحمام المقدَّس، حيث أنَّ الاستحمام المقدَّس يُخصّب المرأة، مثلما يُخصّب الماءُ الأرضَ مصدرَ الخيرات وكلّ الثَّراء، وفي القرن الخامس للميلاد استنكر القدّيس أوغسطين هذه العادة وعدَّها بقايا من الوثنيَّة، وفي منطقة الجريد جنوب تونس كان يجري احتفالٌ شعائريٌّ حتَّى القرن العشرين في 13 مايو من العام (أي في شهر الرَّبيع)، تخرج فيه النّساء، متزوّجات أو غير متزوّجات، عند الفجر ليستحممن في الوادي، عند مصدر مياه أو نبع لزيادة خصوبتهنَّ، ويبتهلن بالابتهال الآتي: «يا فرعون، طوّل شعورنا، وعرّض مؤخّراتنا، فرعون طوّل شعورنا كالنَّخيل وجريان الماء ...»، وتُظهر الإيماءات والكلمات الَّتي تتكوَّن منها هذه الطُّقوس روابط واضحة بالخصوبة والتَّخصيب، وبالمثل في قابس بتونس كان على العروس قبل إتمام الزَّواج أن تذهب للاغتسال في أحد الينابيع أو العيون أو الآبار، كأنَّها بذلك تمنح نفسها زوجةً لجنيّ الينبوع (Decret and Fantar, 1981: pp. 244–247)، وهذا الجنيُّ لم يكن في الواقع سوى إله الماء اللّيبيّ، الَّذي دعته المصادر الإغريقيَّة باسم «بوسيدون»، أو اللَّاتينيَّة باسم «نبتون».

وعليه فقد كان للماء علاقة وطيدة بتخصيب الدَّناويَّات، حيث يخبرنا أبولودوروس وهيجينوس أنَّه لحلّ مشكلة الجفاف الَّتي سبَّبها بوسيدون الغاضب في آرجوس أرسل دَناوس (اللّيبيُّ) بناته للبحث عن الماء، وقد نجحت إحداهنَّ وهي أميموني (Amymone)، بمعونة من بوسيدون، بعد أن ضاجعها، في الوصول إلى ينابيع ليرنا (Lerna) (جنوب آرجوس)، أو أنَّ بوسيدون فجر الينبوع لأجلها مستخدمًا حربته الثُّلاثيَّة (Apollodorus. II. i. 4; Hyginus, *Fabulae*. 169, 169a)، حيث دُعي هذا الينبوع على اسم الفتاة (Strabo. 8. 6. 8). وبالتَّالي يصبح من الواضح اقترانُ خصوبة الدَّناويَّات اللّيبيَّات بالماء، أو بكلمة أخرى يتَّضح دور الماء، أو ربّ الماء، في تخصيبهنَّ، وبهذا يمكنهنَّ أن يلعبن دور ربَّة الأرض الأمّ ديميتر، رغم كونهنَّ عذراوات، حتَّى أنَّ جذر اسم ديميتر يمكن أن يدخل في تركيبة اسم «الدَّنَاويَّات»، فاسمُ ديميتر يتكوَّن من مقطعين، المقطعُ الثَّاني ميتر (mêtêr)، ويعني «أمٌّ»، والأوَّلُ دي (De)، أو في صيغة أقدم دا (Da)، وكان اسمًا لربَّة أنثى تُضُرّعَ لها في صيغ قديمة باستخدام هذا المقطع، حيث أنَّ مقطع Da في اسم ديميتر القديم ربما له علاقةٌ بجذر دونو/دَنو (Don–u/dan–u)، ممَّا جعل اسمها: «أمَّ دا»، ولهذا كان للدَّناويَّات ارتباطًا شديدًا بالماء، وتأخذُ مارقريت ريقوقليوسو بهذا المعنى الأخير للاسم، وتقترح أنَّ ديميتر كانت ربَّةً عبدها سكَّانُ شمال إفريقيا، وأحضروها إلى سواحل بلاد اليونان (Rigoglioso, 2010: p. 101)، وبهذه المناسبة نستذكر الأميرة الآرجوسيَّة دَناي (Δανάη) المنحدرة من نسل هيبيرمينسترا الدَّناويَّة ابنة دَناوس (Larson, 1995: p. 74)، فاللَّفظة أو التَّسمية «دَناوي» (Δᾶναοί)، أو «دَناونس» (Danaūns)، كما يراها البعض، ربما يكون من معانيها «وليد الأرض»، على أساس أنَّها من اللَّفظة «دَناي» (Δανάη)، وهي من اسم «دَناوس»، ومنها لفظة «دَنايداي» (Δαναΐδαι)، الَّتي ترمز إلى السُّلالة المُنحدرة من دَناوس، ومن اسمه أيضًا جاء اسم بناته، فعُرفن بـ«الدَّناويَّات» (Δαναΐδες) (**GEL**. s.v. **Δᾶναοί**)، وأيضًا فإنَّ لفظة

«دَناي» (Δανάη) يمكنها أن تُعطي معنى الأرض الجافَّة، وهي لفظةٌ ترتبط مع لفظة «دَنوس» (Δανός)، وتُشير إلى امتزاج الأرض وتوحُّدها مع الهواء المُخصّب، وشاع استخدامها في خُرافة زيوس والأميرة الآرجوسيَّة «دَناي» (**GEL**. s.v. Δανάη)، وبهذا الخصوص لا يجب علينا أن نهمل التَّقارب الصَّوتي بين اسم «دَناوس» (Δαναός) واسم الأميرة الآرجوسيَّة «دَناي» (Δανάη)، فاسمها هو مجرَّد صيغة مؤنَّثة من اسم «دَناوس» (Dowden, 1992: p. 64)، وهكذا يتَّضح أنَّ «دَناي» هو مفرد للقب «الدَّنَاويَّات» بنات دَناوس، مثلما يتَّضح أنَّ معنى «الأرض الجافَّة» في اسمها يشير إلى عذريَّتها أو عنوستها. وبهذا الخصوص تقول الحكاية إنَّ زيوس عندما أراد التَّزاوج مع الأميرة الآرجوسيَّة دَناي نزل عليها في مخدعها، وتجسَّد في شكل وابل من المطر الذَّهبيّ فحملت منه بابنها بيرسيوس (Cook, 1914: p. 414)، وهناك تصويرٌ لهذه الأسطورة عبارةٌ عن رسم على آنيَّة من مشهدين، في الأوَّل تجلس دَناي على أريكة، وتنهمر عليها قطراتُ الماء، وفي الثَّاني تظهر وهي تحمل وليدها (Cook, 1940: p. 456, figs. 293, 294)، وهذه الحكاية تُظهر دَناي كما لو أنَّها كانت ربَّةَ أرض تحبل بواسطة الماء، تمامًا مثل أميموني الدَّناويَّة. ومثل هذه الحكايات تشير في واقع الأمر إلى التَّوالد العذريّ، الَّذي تحبل فيه المرأة دون وسيلة الذَّكر، تمامًا مثل مريم العذراء. ومثل هذا المعتقد مارسته النّساءُ ضمن طقوس «ثيسموفوريا» (Thesmophoria) اللّيبيَّة/المصريَّة، فقد ذكر هيرودوتس عيدًا لـ«ديميتر» بين المصريّين، وهو العيدُ الَّذي يُسمّيه الإغريق «ثيسموفوريا»، وقال إنَّ بنات «دَناوس» هنَّ من نقلنَ هذه الطُّقوس من مصر إلى بلاد اليونان (Herodotus. II. 171)، وطقوس «ثيسموفوريا»، وهو احتفالٌ تقيمه النّساءُ فقط على شرف ديميتر، ومن طقوسه الصَّومُ والتَّضحيةُ بالخنازير بإلقائها في الحفر أو الكهوف، ويتضمَّن ممارسةَ الفحش والتَّضحية، إذ كان هدفه تحقيقُ الخصوبة البشريَّة والزّراعيَّة (**OCD**. s.v. *Thesmophoria*; Rigoglioso, 2010: p. 150)، وبالتَّالي كانت طقوس

ثيسموفوريا تهدف للتَّأكيد على استقلاليَّة المرأة وقوَّتها، وعلى إمكانيَّة إنجابها دون الحاجة للرَّجل، فيما يشبه الأمومة العذريَّة (Rigoglioso, 2010: p. 153)، وقد دخل ديونيسوس على طقوس ثيسموفوريا بأليوسيس متأخّرًا، حيث كان يجري قتلٌ طقسيٌّ لإله ذكر، وبعدها يُحتفل بالمولود الجديد وهو ديونيسوس دون غيره، الَّذي خصَّب بيرسيفوني، ثمَّ وُلد منها من جديد (Rigoglioso, 2010: p. 157)، وبالمناسبة فإنَّ هذا العيد كان من الأعياد المميَّزة في عبادة ديميتر قوريني، تشارك فيه النُّسوة المتزوّجات فقط، وكان من شروطه صيام اليوم الأوَّل كحداد على فقدان ديميتر لابنتها (Callimachus, Hymn VI, *To Demeter*. 3–7)، وعليه فقد مارست النّساءُ اللّيبيَّات طقوس ثيسموفوريا في قوريني (Marshall, 2004: p. 132)، وذلك منذ عهد باتوس مؤسّس قوريني، الَّذي اجتاحته الرَّغبة في التَّجسس على ما تفعله النّساء في هذه الطُّقوس، فهاجمنه، وقمن بخصيه! (Aelian, *fr*. 44 Hercher (in): Goff, 2004, 136; *Suidae Lexicon*. s.v. Θεσμοφόρος (Δ 272)، وبالتَّالي كانت طقوس قبيلة الأوسيس عند تريتونيس بمثابة وسيلة لاختيار أنسب العذارى لتصبح كاهنةً لمفهوم التَّوالد العذريّ، بطريقة ربَّتهم ذات التَّوالد العذريّ (أي الولادة دون الاتّصال بالذّكر) (Rigoglioso, 2010: p. 40).

ووفقًا لما سبق قد يكون للقب تريتونيا أو تريتوجينيا علاقة بالولادة من الماء، أو بالماء، فقد قدَّم أبولُّونيوس الرُّودسيُّ اسم تريتون كما لو أنَّه اسمٌ قديمٌ لنهر النّيل (Apollonius Rhodius. IV. 267–270)، وهذا يُشير إلى الدَّور الخصوبيّ الَّذي لعبه تريتون في أرض ليبيا مثلما كان النّيل بالنّسبة لأرض مصر، بينما صوَّرت بعضُ المصادر تريتون على أنَّه ملكٌ أو إلهٌ ليبيٌّ، وعدَّته ابنًا لبوسيدون (Pindar, *Pyhtian Odes*. IV. 9–56; Herodotus. IV. 179; Diodorus. IV. 56. 6; Apollonius Rhodius. IV. 1731 – 1764; Schol. Pind. Pyth. IV. 57 and 61, in: Drachmann, II, pp. 105–106; Callimachus, Hymn II,

to Apollo. 90*ff*; Acesandros of Cyrene. frs. 3 and 4, in: **FHG**. IV. p. 285; Calame, 1996: pp. 94–95, n. 18; Calame, 2003: p. 61; Ottone, 2002: pp. 265, 285, 423; Jackson, 1987: p. 23)، وهو ما يُقرّب تريتون أكثر من أبيه إله الماء. وقد ارتبطت عبادة تريتون وبوسيدون ببحيرة تريتونيس اللّيبيَّة، وعليه فإنَّ هناك من يرجح أنَّ يكون تريتون هو ذاته بوسيدون في منطقة بحيرة تريتونيس (Cadotte, 2002: p. 334)، كما نودُّ التَّنويه إلى أنَّ هناك إشاراتٌ واضحةٌ عن الأصول اللّيبيَّة لربّ المياه بوسيدون (راجع: سالم، 2021: ص ص. 576–608)، حيث أكَّد هيرودوتس على معرفة الإغريق لبوسيدون من اللّيبيّين، وبأنَّ اللّيبيّين هم أوَّل الأمم الَّذين ظهر عندهم اسم بوسيدون منذ البداية، وكانوا يعبدون هذا الإله (Herodotus. II. 50)، وهنا نشير إلى أنَّ اسم بوسيدون (Ποσειδῶν) الَّذي أطلقه هيرودوتس، وغيره، على اسم إله الماء اللّيبيّ، هو صفةٌ أكثر منه اسمًا، ومعناه: «زوج الأرض» (**OCD**. s.v. Poseidon)، أي أنَّه كان الماءُ المخصّب للأرض، وقد قدّم هيرودوتس توضيحًا عن أثينا اللّيبيَّة معبودة تريتونيس اللّيبيَّة على أنَّها كانت في الأصل ابنةً لبوسيدون (اللّيبيّ)، من بحيرة «تريتونيس»، أو الحوريَّة تريتونيس (Herodotus. IV. 180; cf: Pindar, *Pythian odes*. IV. 20)، وأضاف هيرودوتس أيضًا أنَّ السَّاكنين حول بحيرة تريتونيس يُضحُّون لأثينا بشكل رئيسيّ، ثمَّ لتريتون، وبوسيدون (Herodotus. IV. 188)، وقول هيرودوتس بأنَّ أثينا بالاص كانت ابنةً لبوسيدون وتريتونيس يعني أنَّها كانت وليدة المياه، وهي حقيقةٌ قالتها مصادر أخرى سبق ذكرها، وربما ينطبق هذا الإعتقاد على الدَّاناويَّات أيضًا، حيث نجد الشَّاعرَ الرُّومانيَّ أوڤيديوس ينعت الدَّاناويَّات بلقب «بيليديس» (Belides) (Ovid, *Metamorphoses*. IV. 463)، أي «البعليَّات»، على اسم جدّهنَّ بيلوس، وهي إشارةٌ واضحةٌ إلى إنحدارهنَّ من صلب بيلوس أو بعل اللّيبيّ ابن بوسيدون، وهناك ما يشير إلى معادلة بيلوس لأبيه بوسيدون، حيث كانت لاميا، كما هو معروف، ابنةً

لبوسيدون (Pausanias. X. xii. 1; Plutarch, *De Pythiae Oraculis*. 398C; Dio Chrysostom, *Orations*. 37. 13)، لكن وفقًا لرواية وردت عند شارح أرسطوفانيس كانت ابنةً لبيلوس (من أمّه) ليبيا (Schol. Aristophanes, *peace*. 758, (in): Ogden, 2013: p. 98).

سادسًا: الأصلُ اللّيبيُّ لطقوس صبّ الماء، ودورها في الخصوبة والبعث:

ظهرت الدَّناويَّات بناتُ دَناوس في مختلف تصويرات الإغريق على الدَّوام وهنَّ يحملن جرار الماء عند الينابيع، أو يفرغنها في جرار كبيرة مدفونة (LIMC. III. s.v. Danaides. pp. 338*ff*, nos. 7*ff*)، ووفقًا لهوراك (Horace)، وهو ذاته كوينتوس هوراتيوس فلاكوس (Quintus Horatius Flaccus) المولود عام 65 ق.م في فينوسيا (Venusia) في أبوليا (Apulia)، فإنَّ بنات دَناوس كنَّ يسحبن الماء ويسكبنه داخل جرار تخزين (dolium) يتسرَّبُ الماءُ من قعرها كنوع من العذاب في العالم السُّفلي (Horace, *The Odes* (= *Carmina), III. xi, 22–27*)، وفي عمل أكسيوخوس (Axiochos) الأفلاطونيّ المنحول، غير مؤكَّد التَّاريخ، نجد كاتبه تحدَّث عن جلب الدَّناويَّات للماء دون توقُّف، وعن دلائهنَّ الَّتي ليست لها نهاية، أو قعر، وذكر أنَّ هذا كان مصيرهنَّ في عالم هاديس بسبب جريمتهنَّ (Pseudo-Plato, *Axiochos*. 371e)، وهي قتلهنَّ لأزواجهنَّ، وبما أنَّ الدَّناويَّات كنَّ المسؤولات عن موت أزواجهنَّ فإنَّ الشَّاعرَ الرُّومانيَّ أوڤيديوس يقول أنَّهنَّ كنَّ تكرارًا ومرارًا يبحثن عن الماء الَّذي ضيعنه (Ovid, *Metamorphoses*. 4. 462–463)، وعليه فقد اقترن استقرارُ دَناوس وبناته الدَّنَاويَّات في آرجوس بحلّ مشكلة الجفاف في هذا الإقليم (Apollodorus. II. i. 4; Hyginus, *Fabulae*, 169, 169a; Strabo. 8. 6. 8)، والحقُّ أنَّ مصادر الإغريق كانت تدعو أرض آرجوس بالأرض العطشى، كما جاء عند هوميروس (Homer, *The Iliad*. IV. 171)، وعند الشَّاعر والمسرحيّ التَّراجيديّ يوريبيدس (Euripides, *Alcestis*. 560) (480–406 ق.م)، لكن فيما

بعد أصبحت أرضها مليئةً بالينابيع وعيون المياه، والفضل تنسبه بعض المصادر لدَناوس وبناته الَّذين حفروا الآبار، مثلما أُشار الشَّاعر هسيودوس بعبارته الآتية: «آرجوس عديمة المياه دَناوس زوَّدها بمياه الآبار» (Hesiod, *Catalogues of Women and Eoiae*. 16)، والجغرافيُّ اليونانيُّ سترابون من جديد قال ذات العبارة، لكنَّه استبدل اسم دَناوس باللَّفظة الدَّالة على العذراوات الدَّنَاويَّات: «آرجوس عديمة المياه الدَّنَاويَّات (Danaai) زوَّدنها بمياه الآبار»، ولهذا السَّبب عبدت الدَّنَاويَّات مع أبيهن في آرجوس كما تُعبد الآلهة (Strabo. 8. 6. 8)، وكلُّ ما سبق يرمز بوضوح إلى دور الماء في إخصاب أرض آرجوس، فهسيودوس أعاد الفضل لدَناوس، بينما أعاده سترابون للعذراوات الدَّنَاويَّات (Cook, 1940: pp. 361–362)، وعليه فقد اشتهرت «الدَّنَاويَّات» في الأساطير بحملهنَّ للماء، وعليه فقد تحوَّلن في تراث الإغريق إلى حوريَّات وعذارى وجنّيَّات للمطر والنَّدى، بل أيضًا حوريَّات للينابيع (Cook, 1940: pp. 354, 358)، ووفقًا لما توصَّلت إليه هاريسون فإنَّ الدَّنَاويَّات قد صرن حاملات للماء، لكونهنَّ حوريَّات للآبار (Harrison, 1908: p. 620)، وفي جميع الإشارات عن دَناوس وبناته وعبادة أثينا نجد ما يفيد بعلاقة الأمر بالماء والأنهار (Pausanias. II. xxxvi. 6 and 8, xxxvii. 1–2)، وهنا نستذكر ما ذهب إليه فارنيل من أنَّ «تريتوجينيا» كان لقبًا تناجي به النّساء الإغريقيَّات الرَّبَّة صاحبة اللَّقب لمساعدتهنَّ في رفع الماء، وهي دون شكّ أثينا الشَّبيهة في صورتها بالدَّناويَّات. وهكذا يقترح كوك أنَّ عادة حمل الماء الَّتي حافظ عليها المصريُّون خلال العصر الهلينستيّ، هي عادةٌ دينيَّةٌ يمكن مقارنتها تمامًا بحمل المياه الأسطوريّ عند الدَّناويَّات، وأنَّ قدرة الدَّناويَّات على حمل الماء وصنع المطر كانت تُعدُّ نشاطًا مقدَّسًا مشابهًا لهذه العادات، وقد ذهب كوك إلى حدّ افتراض أنَّ قدرة الدَّناويَّات في العثور على الماء، حتَّى أصبحن سببًا في خصوبة أرض آرجوس، هي الَّتي أجبرت الملكَ الآرجوسيَّ الحاكم على التَّنازل عن العرش أثناء الجفاف الَّذي كان يجتاح الأرض عند

وصولهم (Cook, 1940: pp. 339, 362–363)، إذ تشير المصادر إلى أنَّ ملك آرجوس قد تنازل عن العرش لدَناوس، فسُمّي سُكَّان إقليم آرجوس على اسم الحاكم الجديد، فعُرفوا بـ«الدَّنَاويّين» (Δαναοί) (Apollodorus. II. i. 4; Pausanias. II. xix. 3–4, II. xvi. 1)، ووفقًا لبعض المعلومات المصدريَة يُرجح كوك أنَّ اسم Δανάκης ربما يشير إلى سكَّان الصَّحراء (Cook, 1940: p. 362)، حيث يشير المؤرّخ هيراكليديس من كيم (Herakleides of Cyme) (350 ق.م) في شذرة باقية من كتابه الثَّاني بيرسيكا (Persica) إلى أنَّ اسم (Δανάκης) بربريٌّ، وأنَّ هذه اللَّفظة تعني الميت أو الجاف (Heraclidis Cumani, *fr.* 3 (in): **FHG**. II, p. 97)، ومع ذلك هناك من يرى أنَّ لفظة Danaoí لها علاقةٌ بالكلمة السنسكريتيَّة dânu والَّتي تعني: السّيولة، الرُّطوبة، القطرات (Cook, 1940: p. 362)، وعليه فليس من المستبعد أن تكون الطَّبيعة الجافة لأرض ليبيا هي ما رسَّخت مفهوم الماء كرمز للخصوبة بين قدماء اللّيبيّين.

وبما أنَّ الدَّناويَّات كنَّ مسؤولات عن حمل الماء، أيضًا كنَّ مسؤولات عن صبّه، وعليه فإنَّ علاقتهنَّ بالماء كانت نفسها علاقة نيت وأثينا بهذا العنصر المهمّ في الحياة والبعث والتَّطهر. وفي هذا السّياق يقول ليسكو في حديثه عن علاقة نيت بالماء: لأنَّ الماء يمنح الحياة، فإنَّ الموتى كان يُقدَّم لهم الماء في قبورهم لإحيائهم، وهو ما يُفسّر النَّصَّ الجنائزيَّ القائل: «إنَّ نيت تأتيك بمرضعاتها عندما تنضب مياه النّيل..»، حيث أُشير إلى نيت مثل غيرها من الآلهة، في الأدب الجنائزيّ كلاعبة لدور نافع للميت (Lesko, 1999: pp. 50–51)، ويتَّضح تمامًا من خلال النَّص السَّابق علاقة نيت بالموتى، وبالعالم السُّفليّ، وربما كان هو ذاته الدَّور الَّذي لعبته أثينا الصَّاويَّة في آرجوس، إذ يقول باوزانياس إنَّ هناك بستانٌ مقدَّسٌ في ضواحي آرجوس يبدأ عند جبل يُدعى بونتينوس (Pontinus)، وإنَّ هذا الجبل لا يدع مياه الأمطار تفلت بعيدًا، بل يمتصُّها بداخله، ومنه ينبع نهرٌ يُدعى بونتينوس، وعلى قمَّة الجبل

معبدٌ لأثينا الصَّاويَّة بناه دَناوس (Pausanias. II. xxxvi. 8)، وهكذا يمكن أن نفهم أنَّ سكب الماء في الجرار عديمة القعر يُشبه صبَّ منيّ الرَّجل في رحم المرأة، أي أنَّه طقسٌ يهدف لإخصاب ربَّة الأرض، وفي ذات الوقت يمكن أن يكون هذا الماءُ هو الغذاء الَّذي يتغذَّى منه ابن الأرض الميت النَّائم في باطن الأرض بهدف بعثه من جديد، لكونه الإلهُ الممثّل للخصوبة والإنبات، حيث شاع في حوض المتوسّط الإعتقادُ بموت الإله وبعثه في هيأة طفل، وهذا الطّفل الإلهيُّ هو زيوس أو ديونيسوس في كريت، وأوزيريس في مصر، وأدونيس في سوريا وفينيقيا، وغيرهم (Frazer, 1911: p. 1*ff*)، وكانت هي ذاتها العقيدة الَّتي شاعت في ليبيا، فالشَّاعرُ التَّراجيديُّ إسخيلوس في عمله الموسوم بـ«المُستجيرات»، أو «المُتضرّعات»، جعل بنات دَناوس يناجين مرَّتين ربَّة الأرض الأمّ، وزيوس ابن الأرض (Aeschylus, *The Suppliant Maidens*. 890–892)، وهناك ترجحاتٌ أنَّ الدَّناويَّات كنَّ كاهنات للرَّبَّة أثينا/نيت وديميتر (Rigoglioso, 2010: p. 21)، ولكونهنَّ كاهنات لربَّة الأرض كان من واجبهنَّ ضمان خصوبة هذه الرَّبَّة، وضمان بعث طفلها الإلهيّ عن طريق صبّ الماء المتواصل داخل رحمها.

ومن الملفت للنَّظر أنَّ نجد أنَّ كلمة «libation» في الإنجليزيَّة وفي اللُّغات الأوروبيَّة، والَّتي تعني سكب سائل من أيّ نوع كقربان للموتى، هي في الأصل مأخوذةٌ عن الكلمة اليونانيَّة القديمة «ليبا» (λίβα) وتعني ذات المعنى، أي سكب السَّائل القربانيّ (GEL. s.v. λίβα)، وهي في جذرها تتَّفق تمامًا مع كلمة «ليبيا» أو الجذور المنبثقة عن تسمية ليبيا، كاسم الرَّبَّة ليبيا أو اسم أرض ليبيا (Λιβύη)، وأيضًا اسم العلم «ليبيس» (Λίβυς) بمعنى «ليبي»، وبالمثل تتَّفق معها كلمة λείβω الإغريقيَّة الَّتي تعني في السّياق الدّيني «يسكب» أو «يصبُّ» السَّائل، خاصَّةً النَّبيذ، كقربان (GEL. s.v. λείβω)، ومنها أنَّ كلمة λῐβάδιον تعني النُّهير الصَّغير أو الينبوع أو المكان الرَّطب (GEL. s.v. λῐβάδιον)، وغالبيَّة المعاني التَّالية لها في القاموس

تتعلَّق بالماء أو بالسَّائل أو بصبّه وسكبه، وبالمثل فإنَّ كلمة ليبيتيو (lībātiō) في اللَّاتينيَّة تعني تقدمة قربانيَّة، وخاصَّة إراقة السَّائل أو الشَّراب، وهي كلمةٌ تُجزَّاءُ إلى LIBO+TIO (OLD. s.v. lībātiō)، فالجذر فيها هو ذاته جذر اسم ليبيا في اللَّاتينيَّة، ومن الغريب أن نجد أنَّ اسم ليبر (Liber) في اللَّاتينيَّة يحمل ذات الجذر، وهو إلهٌ إيطاليٌّ للخضرة مماثلٌ لديونيسوس ويُعادل باخوس كإله للخمر (OLD. s.v. līber)، وهناك ما يُشير إلى أصله اللّيبيّ (Cook, 1914: p. 371*ff*)، وعليه قد يكون لعادة سكب السَّوائل للموتى والآلهة أصلٌ ليبيٌّ، إذ يرى كوك بوجود طقس دينيّ سحريّ غرضه إنزال المطر عن طريق سكب الماء داخل آنيَّة أو جرار مثقوبة من نوع píthos أو hydría لاقى رواجًا في شمال مصر، وفي طقوس وأساطير بلاد اليونان قديمًا، بل لاقى رواجًا بين من سمَّاهم كوك بـ«الإغريق–اللّيبيّين» أو «اللّيبو–إغريق»، ممَّن استوطنوا بلاد اليونان ومصر، وهذه العادةُ يُلصقها كوك أكثر بالقبيلة المُسمَّاة «دَناو» (Daanau) أو «دَناونا» (Danauna)، وكانوا من ضمن شعوب البحر الَّتي هاجمت مصر (مُتحالفةً مع اللّيبيّين) خلال عهد رمسيس الثَّالث بُعيد العام 1220 ق.م، ويُؤكّد كوك على أنَّ هذه القبيلة هي ذاتها القبيلة المعروفة باسم «الدَّناويّين» (Danaoi) عند هوميروس، وأنَّه لا يمكن فصلهم عن لقبهم السَّلفيّ «دَناوس» (Danaos)، أو عن بناته «الدَّنَاويَّات» اللَّائي اشتهرن في الأساطير بحملهنَّ للماء (Cook, 1940: p. 354)، وقد خصَّص كوك موضوعًا كاملًا في الجزء الأوَّل من مجلَّده الثَّالث لإثبات اختصاص الدَّنَاويَّات اللّيبيَّات بحمل الماء من خلال أدب الإغريق وديانتهم وفنونهم (Cook, 1940: p. 355*ff*)، إذ يرى كوك أنَّ عادة صبّ الماء داخل الآنيَّة المثقوبة في بلاد اليونان قد وُجدت في أكانثوس (Akanthos) بمصر السُّفلى الواقعة على الضّفة الغربيَّة للنّيل جنوب ممفيس، حيث يقع أشهر معبد لأوزيريس، وهو يعدُّها ذات العادة الَّتي نقلها دَناوس وبناته إلى بلاد اليونان (Cook, 1940: pp. 338–339, 354)، وقد تحدَّث ديودوروس في العصر البطلميّ عن

هذه المعلومة، إذا قال بوجود الكثير من العادات المصريَّة القديمة، منها أنَّه في مدينة أكانثوس الواقعة على النّيل في اتّجاه ليبيا توجد جرَّة مثقوبة يجلب إليها ثلاثمائة وستون كاهنًا، واحدًا كلَّ يوم، الماءَ من النّيل (Diodorus. I. 97. 1–2)، حيث كانت الطَّريقة اليونانيَّة القديمة لاستحضار المطر تتضمَّن سكب الماء من خلال غربال (Cook, 1940: p. 336; Rigoglioso, 2010: p. 124)، وعليه ربما يكون اللّيبيُّون أنفسهم قد استخدموا الجرار المثقوبة (أي الَّتي لها قعر يشبه الغربال) في سحر استحضار أو إنزال المطر (Cook, 1940: p. 353)، مثلما هو الحال مع الدَّاناويَّات، فاللّيبيُّون، وفقًا لهيرودوتس، عندما أحضروا الإغريق إلى نبع أبوللو (حيث أُنشئت قوريني) قالوا لهم: «أيُّها الرّجال الإغريق، هنا يجدر بكم أن تقيموا حيث السَّماء هنا بها ثقب» (Herodotus. IV. 158)، وربما يُفسّر ما تقدَّم الإصرارَ على تصوير الحوريَّات اللّيبيَّات في الرّيف القوريني وهنَّ يلبسن معاطف من جلود الماعز (على طريقة الرَّبَّة بالاص) ويمسكن في أيدهنَّ آنيَّةً أو أقداحًا لسكب السَّوائل من نوع باتيرا (patera)، أو فيالي (phiale) (Pensabene, 1987: p. 93*ff*, figs. 1*ff* ; Fabbricotti, 1987: pp. 236–237, fig. 17)، والفيالي هو وعاءٌ يونانيٌّ ضحلٌ يُشبه الباتيرا الرُّومانيَّة له بروزٌ أو حدبةٌ في منتصف قعره، ويُستخدم في العصور القديمة للشُّرب، أو لصبّ الإراقة (libations) (*Merriam–Webster dictionary*. s.v. Phiale)، وهذه الآنيَّة أو الأقداح أو الصُّحون كانت تُستخدم في الواقع لسكب السَّوائل المقدَّسة لأرواح الآلهة، أو الموتى، حيث كانت تُعدُّ غذاءً للموتى. وقد ارتبطت هذه الآنيَّة فنيًّا بتصوير مشاهد لدَناوس اللّيبيّ مع مجموعة من بناته، حيث ظهرت إحدهنَّ وهي تحمله ربما في مناسبة تأسيس معبد للرَّبَّة أثينا (Mannack, 2001: p. 88, pl. 18; LIMC. III, s.v. Danaos. p. 342, no. 2)، وفي واقع الأمر كانت الإراقة تصاحب بانتظام الطُّقوس الَّتي تتخلَّل الحياة اليوميَّة عند الإغريق، حيث تصبُّ النّساء الخمر في الوعاء، فيُسكب منه جزءٌ على الأرض للآلهة، بينما الباقي

يشربه الحاضرون، وهذه المشاركة بين الآلهة والبشر في الإراقة تعمل على تقوية العلاقة بين الطَّرفين، ولهذا أُستخدم جمع كلمة «الإراقة» (spondai) بالمدلول الرَّمزيّ أو الجزئيّ، ليعني «الهدنة» أو «المعاهدة»، لأنَّ الإراقة كانت جزءًا من عقد الأيْمَان (القَسَم)، كما أنَّ بعض أنواع الإراقة كانت مخصَّصة للموتى على وجه التَّحديد، حيث كانت تُسكب على الأرض أو على تلَّة الدَّفن (burial mound) بهدف إقامة رابطة بين الأحياء والأموات، وعليه كانت طقوس الإراقة تتمثَّل في سكب جزء من السَّائل على المذبح أو على الأرض أثناء تلاوة الصَّلاة، وفي أغلب الأحيان، كان السَّائلُ المعنيُّ عبارة عن خليط من النَّبيذ والماء، وقد يكون في بعض الأحيان نبيذًا نظيفًا، أو حليبًا، أو خليطًا من النَّبيذ والماء والعسل، أو خليطًا من الحليب والعسل (Zaidman and Pantel, 1992: pp. 39–41)، ومثلُ هذه العادات وجدت مثيلها بين قدماء اللّيبيّين، إذ ذكر هيرودوتس في سياق حديثه عن عادات النَّاسامونيس أنَّهم كانوا يعطون ويتلقَّون التَّعهدات بأن يشرب كلٌّ منهم من يد الطَّرف الآخر، وإذا لم يكن لديهم شيءٌ سائل يأخذون تراب الأرض ويلعقونه (Herodotus. IV. 172)، وبهذا يمكن تفهُّم الأصل اللّيبيّ لكلمة «ليبا» (λίβα) في الإغريقيَّة واتّفاقها مع جذر اسم ليبيا.

ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون للإراقة مفهوم الرّضاعة، ففي كريت غذَّت الحوريَّات العذراوات زيوس الرَّضيع ابن الأرض، الَّذي اشتهر بموته وبعثه مجدَّدًا، بحليب الماعز، أو بخليط من حليب الماعز والعسل (Hard, 2004: p. 75)، وفي ليبيا كانت أثينا (بالاص) مسؤولةً عن رعاية وحماية الطّفل الإلهيّ ديونيسوس الرَّضيع عند بحيرة تريتونيس (Diodorus. III. 68. 1–5, 69. 1–4, 70. 1–2)، وعند نقاشه لأحجار البيتولوس (βαίτυλος) (أي بيت الإله) الشَّبيهة بالأعمدة، وعن علاقتها بمائدة الإراقة ثلاثيَّة الأقدام الَّتي عَثر عليها في كهف دكتي بكريت، المكانُ الَّذي عُبد فيه زيوس الرَّضيع، تتبَّع إيڤانز أصلَ المرجل الثُّلاثيّ (tripod) العموديّ، وبيَّن أنَّ هذه الأعمدة المقدَّسة وُجدت بالفعل في كريت منذ الفترة الثَّالثة من العصر

المينويّ المتأخّر، وعليه فقد ربط إيڤانز هذا العمود بحجر زيوس الرَّضيع الَّذي ابتلعه كرونوس (وهو حجرٌ نيزكيٌّ)، وكانت المائدة البيتولويَّة لكهف دكتي تتضمَّن ثلاثةَ أوعية تشبه القدور لإراقة السَّوائل يقوم كلٌّ منها على عمود، بهدف إرضاع الطّفل زيوس أو تغذيته، وقد لاحظ إيڤانز وجود بروز دائريّ أكبر في السَّطح السُّفليّ لمصطبة المائدة، فعدَّه دليلًا على أنَّ المصطبة كانت تقوم فوق عمود مركزيّ صغيرّ، أيضًا أشار إيڤانز إلى أنَّ هذه المائدة البيتولويَّة كانت تتضمَّن شكلًا مخروطيًّا (أومفالوس) (Ομφαλος) ربطه إيڤانز بحجر أمون اللّيبيّ في سيوة، كما ربط مائدة الإراقة في كهف دكتي مع أخرى من قورينائيَّة، واستنتج أنَّها كانت تتعلَّق بزيوس محلّيّ عُبد على الأرض اللّيبيَّة (Evans, 1901: pp. 112–116, fig. 9)، وقد أثنى كوك على استنتاجات إيڤانز، وبناءً عليها قرَّر أنَّ مرجل دلفي هو تكرارٌ لعمود إيجيوس (Agyieús–pillar) الدّلفيّ، وبيَّن أنَّ الأعمدة المقدَّسة الَّتي أشار إليها إيڤانز هي ما أدَّت إلى ظهور الحامل ثلاثيّ القوائم (tripod–lébes) (ذي القدر) (Cook, 1925: p. 193)، أيضًا بيَّن إيڤانز أنَّ موائد الإراقة الدّكتيَّة هي ذاتها المذابح الَّتي صُوّرت على عملات من كريت، حيث تظهر فوقها كتلةٌ مخروطيَّةٌ واضحةٌ (Evans, 1901: p. 116, fig. 11)، وهي ذاتها المذابح ذات الكتل المخروطيَّة المتوَّجة بالأعمدة، الَّتي صُوّرت على عملات من قوريني مصحوبةً برؤوس أمون ما بين العامين 323 و305 ق.م، وعدَّها البعضُ تمثيلًا لقبر باتوس المؤسّس على شكل أومفالوس يعلوه عمود تقوم عليه جرَّة (Cook, 1925: p. 168, n. 3, figs, 114–115)، حيث من الواضح أنَّ الجرَّة غرضها سكب الماء لباتوس الميت. ومن غير المستبعد أنَّ عمود الأومفالوس هو ذاته عمود أوزيريس المعروف باسم «دد»، الَّذي يدخل في تركيبة اسم الإله «ددن» أو «ديدن» أو «ديدون»، الَّذي اشتهرت عبادته في النَّوبة، وورد اسمه في نقوش قدس أقداس معبد الوحي في سيوة، مقترنًا بالإله أمون في الاسم «ددن–أمون»، وهناك ترجيحٌ باقتباس اسم «دودونا» (أشهر مراكز عبادة زيوس ببلاد اليونان) من اسم

هذا الإله، وهناك نقطةٌ مهمَّةٌ لا يمكن تجاهلها وهي التَّقاربُ اللَّفظيُّ بين اسم «ددون» بمختلف أشكاله مع اسم «دَناوس» اللّيبيّ (سالم، 2014: ص ص. 250–251)، وفي كريت تحديدًا كان الأومفالوس يمثّل قبرًا كوميًّا لزيوس الميت، حيث دُفنت فيه سرَّة زيوس الوليد (Cook, 1925: p. 191)، وهذه الحكاية وردت عند ديودوروس وكاليماخوس، اللَّذين أشارا إلى أنَّ الكريتيّين كانت لديهم أيضًا نقطةٌ مركزيَّةٌ مقدَّسةٌ تُدعى «أومفالوس»، وهي المكانُ الَّذي سقطت فيه سرَّة الوليد زيوس (Diodorus. V. 70. 4; Callimachus, Hymns I, to Zeus. 42ff)، حتَّى أنَّ كلمة «الأومفالوس» في الإغريقيَّة تعني سُرَّة جسد الإنسان، أو مركز حدبة التّرس (Harrison, 1899. p. 242)، وعليه نحن نرى بالشَّبه بين عمود إيجيوس (Agyieús) وعمود أوزيريس، كما نرى بالشَّبه بين لفظة «إيجيوس» واسم مصر (Αἴγυπτος). وهذ الرَّأي يقوم على دراسة كوك المفصَّلة عن عمود إيجيوس، حيث كانت آرجوس من بين المناطق الَّتي أطلقت عليه هذا الاسم (Cook, 1925: pp. 160–166, figs. 100–109)، لكنَّ كوك أثبت أكثر أنَّ العمود كان يُوضع دائمًا في قمَّة الأومفالوس (Cook, 1925: pp. 166–168, figs. 111–115)، وعليه فقد كان أومفالوس دلفي متوَّجًا بعمود إيجيوس (Cook, 1925: p. 169)، وفي عام 1913 جرى اكتشاف الأومفالوس الأوليُّ لموحى دلفي مدفونٌ تحت مزار المعبد، كان عبارةً عن كتلة خشنة من الحجر الجيريّ مغطاة بالجصّ، مثقوبة من الأعلى إلى الأسفل بفتحة مربَّعة، ومن حافة هذا الثُّقب تخرج شفرةٌ حديديَّةٌ على شكل سكين مثبَّتة داخل الكتلة بزوج من المسامير، وعليه يرى كوك أنَّ الغرض من الثُّقب هو تثبيت عمود في قمَّة الأومفالوس، والملفت للنَّظر أنَّه على هذه الكتلة نُقشت أربعةُ حروف تؤرَّخ بالقرن السَّابع ق.م، ثلاثةٌ منها تدلُّ على اسم ربَّة الأرض «جا» (Γᾶ) في حالة المضاف، ويبدو أنَّ الحرف الأوَّل هو الرَّمز الغامض E (Cook, 1925: pp. 174–177, Pl. IX, a–c, figs. 119–120)، وبناءً على ما سبق نرى أنَّ الكتلة

المخروطيَّة إنَّما تُمثّلُ بطن ربَّة الأرض الحامل، بينما الأومفالوس أو الحفرة المركزيَّة تمثّلُ سُرَّتها، في حين أنَّ العمود يُمثّل الحبلَ السُّريَّ، حيث تُوضع الأواني على قمَّته ومنها يستمدُّ الطّفلُ الإلهيُّ غذاءه. وفي الواقع هناك ما يدلُّ على الأصل اللّيبيّ المصريّ الإثيوبيّ للأومفالوس في ديانة كريت ودلفي، بل هناك ما يثبت أنَّ الأومفالوس كان يمثّل قبرًا لأوزيريس، ومثيله ديونيسوس، أو زيوس الرَّضيع (سالم، 2014: ص. 262 وما بعدها)، كما أنَّ وظيفة إرضاع الطّفل الإلهيّ الميت في العقائد المصريَّة كانت خاصيَّةً من خصائص إيزيس وأختها نيفتيس، وهي ذاتُ الفكرة الَّتي قدَّمتها الألواح الأورفيَّة (The Orphic tablets) عن إرضاع الطّفل ديونيسوس أو باخوس (Bacchus) الميت، ويؤكّد في الوقت عينه على عمق التَّأثير المصريّ على المذهب الأورفيّ (Bernabé and San Cristóbal, 2008: pp. 306–308)، وعليه كانت هي ذاتها وظيفة النّساء أو الحوريَّات اللّيبيَّات في الرّيف القورينيّ، اللَّائي صوّرن على الدَّوام بمعاطف من جلود الماعز، وبصحبتهنَّ صغار الماعز أو الأطفال، بينما يمسكن بأقداح قرب صورهنَّ في إشارة إلى وظيفة الأمومة أو الإرضاع، وظهورهنَّ الدَّائم بمعاطف من جلود الماعز يقربهنَّ من أمالثيا العنزة الكريتيَّة، مثلما يقرّب تصوير صغار الماعز أطفالهنَّ من الطّفل ديونيسوس (سالم، 2022: ص ص. 1–28)، حيث اتَّخذ هذا الأخير مظهر الماعز أو الجدي للإفلات من الثُّعبان بيثون (Antoninus Liberalis, *Metamorphoses* (or: Transform). 28; Ovid, *Metamorphoses*. V. 329; Apollodorus. III. iv. 3)، حتَّى أنَّه حمل لقب الجدي (Hesychius. s.v. Ἐρίφιος ο Διόνυσος; Stephanus of Byzantium. s.v. Ἀκρώρεια).

وعليه فنحن نرجح أنَّ لجرار القبور أصلٌ ليبيٌّ، وأنَّ عادة سكب السَّوائل للموتى هي عادةٌ نقلها دَناوس وبناته من ليبيا لبلاد اليونان، فقد روى هيرودوتس أنَّ ياسون بعد أن بنى سفينته حمل على ظهرها مرجلًا (أو حاملًا ثلاثيَّ الأرجل)

(τρίποδα) برونزيًّا، وانطلق في طريقه إلى دلفي، فقذفت به الرّياح إلى ليبيا، فعلقت سفينته في مياه تريتونيس، فظهر له تريتون وعرض عليه أن يسلّمه المرجل في مقابل أن يرشده تريتون إلى ممر مائيّ للخروج من البحيرة، وهكذا استلم تريتون المرجل ووضعه في معبده، وجلس عليه وتنبَّأ لياسون بأنَّ مائة مدينة يونانيَّة ستؤسَّس على شواطئ بحيرة تريتونيس إذا تمكن أيٌّ من نسل طاقم آرقو من استعادة المرجل، ولمَّا سمع اللّيبيُّون ذلك أخفوا المرجل (Herodotus. IV. 179; cf: Apollonius Rhodius. IV. 1537ff.)، ورغم غموض مصير المرجل (أو الحامل الثُّلاثيّ) الَّذي أعطاه ياسون لتريتون، إلَّا أنَّ الرّوايات تؤكّد على وجوده في دلفي، حيث كان ياسون ينوي أن يضعه، وحسب المصادر كان أداةً ثلاثيَّةَ الأرجل تجلس عليه كاهنة دلفي عند التَّنبؤ (Strabo. 9. 3. 5; Diodorus. XVI. 26. 4–5; Euripides, *Ion*. 91–93, cf: Euripides, *Electra*. 980)، ومع ذلك فقد بَّينته التَّصويرات على شكل وعاء أو قدر بثلاثة أرجل عالية (Cook, 1925: p. 201*ff*, figs. 142ff)، وبما أنَّ المصادر قد بيَّنت أنَّ مرجل دلفي كانت تستخدمه بيثيا ككرسيّ، وبما أنَّه تشابه مع مرجل آخر، فقد ذهب الظَّن إلى أنَّ دلفي كان بها اثنين من المراجل، أحدهما مرجلٌ نبوئيٌّ (Mantic) للكاهنة بيثيا، والآخر مرجلٌ (أو قدرٌ) جنائزيٌّ لديونيسوس (Holland, 1933: p. 202)، وهذا الوعاءُ الأخيرُ ذكره كليمنت باسم (λέβης) في نقده لطقوس ديونيسوس السّريَّة في مذهب أورفيوس التَّراقيّ، حيث طبخ الجبابرة فيه جسد ديونيسوس الرَّضيع، بعد أن تمكَّنت أثينا بالاص من الهروب بقلبه، فتدخَّل زيوس وهاجم الجبابرة بالصَّاعقة، وعهد بأطراف ديونيسوس إلى أبولو، الَّذي حملها إلى بارناسوس بدلفي ودفنها (Clement of Alexandria, The Exhortation to the Greeks. Chap. II. 15 P; cf: Arnobius, Adversus Gentes. V. 19)، وهذه الأطراف والعظام هي نفسها بقايا الثُّعبان بيثون الَّذي قتله أبوللون في دلفي (Holland, 1933: p. 203)، وقد نقل ديودوروس عن تيمايوس أنَّ هذا الحاملَ

الثُّلاثيَّ القوائم (τρίποδα) البرونزيَّ الَّذي استلمه تريتون كان منقوشًا بأحرف قديمة، وظلَّ قائمًا حتَّى وقت قريب بين شعب يوسبيريديس (Diodorus. IV. 56. 6; cf: Timaeus. *fr.* 6, in: FHG. I. p. 194) (وهي بنغازي حاليًّا)، والأمر الأهمُّ هو أنَّ الشَّاعر ليكوفرون (الَّذي نشط في الإسكندرية أوائل القرن الثَّالث ق.م) عندما تطرَّق لحكاية السَّفينة آرقو في ليبيا استبدل المرجلَ الثُّلاثيَّ الأرجل بوعاء خلط متسع (كراتير) (κρατήρ) مصنوع من الذَّهب قدَّمته المرأة الكولخيَّة (ميديا) كهدية لتريتون، لأنَّه بيَّن لبحارة آرقو طريق الخروج بسفينتهم، وعليه فقد أعلن تريتون أنَّ الإغريق سيفوزون بالسّيادة على الأرض عندما سيأخذ شعبُ ليبيا (Λίβυς) الرُّعويُّ من وطنه الأمّ ويعطي لهيلينيّ (Ἕλλην) هديَّة العودة إلى الوطن (Lycophron, Alexandra. 886–894; cf: Hornblower, 2015: p. 341)، وبعد هذه الأبيات مباشرةً وضَّح ليكوفرون من هم هذا الشَّعبُ اللّيبيُّ الرُّعويُّ، عندما قال: «وسيقوم الأسبيستي، خوفًا من نذوره (أي نذور تريتون)، بإخفاء الكنز عن الأنظار في أعماق الأرض المنخفضة» (Lycophron, Alexandra. 895–896)، وعليه فقد تتوافق عبارة «أعماق الأرض» عند ليكوفرون مع «يوسبيريديس» عند تيمايوس، لكون الكلمتين ارتبطتا بعالم الأموات اللّيبيّ، وهنا يجب التَّنويه إلى أهميَّة ما قدَّمه ليكوفرون بذكره للأسبيستي في أسطورة تريتون والسَّفينة آرقو؛ لأنَّها ترتبط دون شكّ مع ما قدَّمه كاليماخوس عن «نهر تريتون الأسبيستيّ»، فكلا الرَّجلين كانا متعاصرين، وكلاهما أقام في الإسكندريَّة، وعليه فمن المرجح جدًّا أنَّ ليكوفرون كان مطلعًا على الأسطورة من خلال كاليماخوس ابن قوريني، كما لا نستبعد أيضًا أن تكون لكلمة ليبيس (λέβης) عند كليمنت الإسكندريّ علاقةٌ باسم ليبيا ومشتقاتها في الإغريقيَّة، وعليه فمن غير المستبعد أن يكون لمرجل دلفي أصلٌ ليبيٌّ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد روى هيرودوتس أنَّ سفينةً من ساموس، كانت مبحرةً إلى مصر، فانحرفت عن مسارها إلى جزيرة بلاتيا عند ساحل قورينائيَّة، ثمَّ أكملوا طريقهم من الجزيرة إلى مصر، لكن رياحًا شرقيَّة أبعدتهم عن

مسارهم فوجدوا أنفسهم عند أعمدة هيركليس في أقصى غرب ليبيا، وقد ساعدت هذه الفرصة السَّاموسيّين على تحقيق أرباح كبيرة من تجارتهم، وعليه فقد أخذ السَّاموسيُّون ستة تالنتات، أي عُشر أرباحهم، وصنعوا بها إناءً (كراتير Κρατήρ) من البرونز، «مثل مرجل آرجوسيّ (Argolic cauldron)» (نسبةً إلى آرجوس)، مزينٌ برؤوس غريفينات (Griffins) بارزة عند حوافه، ووضعوه في معبد هيرا الخاص بهم كهدية شكر (Herodotus. IV. 151–152)، وقد أشار هوميروس إلى الـ λέβης على أنَّها آنيَّة تستخدم لطهي الطَّعام وغسل الأيدي والأقدام (Homer, *Iliad*. XXI. 362–363, *Odyssey*. XII. 237–238)، لكنَّه لم يذكر مرجل الغريفينات، وعندما عدَّد الشَّاعرُ الكوميديُّ آنتيفانيس، الَّذي عاش خلال القرن الرَّابع ق.م، قائمة أفضل الأشياء وأفخمها، كان الـ (Ἄργους λέβης)، والَّتي تعني «المرجل من آرجوس» هو أفضل أنواعه (كآنيَّة للطَّبخ)، ويرجح دوقلاس أولسون بأنَّ المقصود هو الحاملَ ثلاثيَّ الأرجل (lebês) الَّذي كان يستخدم في طهي لحوم الذَّبائح، لكون الوصف في فقرة آنتيفانيس جاء ضمن ذكر الجزار والطَّباخ (Antiphanes, *fr*. 233, (in): Olson, 2021: p. 163–165)، ويذهب ساكوزكي للقول إنَّ المرجل الآرجوسيّ الَّذي وصفه هيرودوتس كان من أبرز الهدايا النَّذريَّة خاصَّةً في العصر العتيق، لكن مراجل الغريفينات كانت نادرةً في التُّراث المكتوب والمصوَّر، وأنَّ هذه الآنيَّة كانت تتشابه مع المرجل ثلاثيّ الأرجل عند الإغريق، فكلاهما كانت قدور، وكلاهما يمثّلان هدايا نذريَّة رائعة، ومع ذلك، كانت النَّظرة إليهما مختلفة بسبب أصولهم المختلفة جدًّا، ففي حين أنَّ الحامل ثلاثيَّ الأرجل عبارة عن أداة يونانيَّة عريقة تعود جذوره إلى العصرين المينويّ والميسينيّ، إلَّا أنَّ مرجل الغريفين كان منتجًا نصف يونانيّ ونصف شرقيّ، ربما جرى تصنيعه في النّصف الثَّاني من القرن الثَّامن ق.م، ولأنَّ هوميروس كان يجهلها، فقد كان هناك استنتاج بأنَّ مراجل غريفين قد أُخترعت في آرجوس، وبالتَّالي سُمّيت وفقًا لذلك، وعليه يذهب ساكوزكي في دراسته إلى مماثلة هذا الكراتير الآرجوسيّ مع آنيَّة

الدينوس (dinos) المزيَّنة بالغريفينات (Sakowski, 1998: pp. 61–82)، والدينوس هو دنٌّ أو وعاءٌ كبيرٌ، نرجح أنَّه مشتقٌّ من اسم دَناوس اللّيبيّ الّذي حكم آرجوس، وفي ذات الوقت كان هو ذاته جرار الدَّاناويَّات، وعليه نلاحظ أنَّ القدر الَّذي رُبط بتريتون وبشرعيَّة الإغريق في استيطان ليبيا، قد سُمّي إمَّا على اسم ليبيا، فعُرف باسم ليبيس (λέβης)، أو على اسم دَناوس اللّيبي وبناته الدَّاناويَّات، فعرف باسم دينوس (δῖνος). حيث أنَّ لفظة «دَناي» (Δανάη) ترتبط مع لفظة «دَنوس» (Δανός)، وقد شاع استخدامها في خُرافة زيوس والأميرة الآرجوسيَّة «دَناي» (GEL. s.v. Δανάη)، وفي نقاشه لمعاني كلمة دينوس (δῖνος) أو (δεῖνος) نقل أثينايوس معلومةً تقول إنَّ القورينيّين كانوا يُطلقونها على حوض الأقدام (Athenaeus, The Deipnosophists. 467f)، وعليه يصبح من المرجح جدًّا أنَّ آنيَّة الدينوس القورينيَّة تشير إلى الكراتير أو الوعاء أو القدر، أو المرجل اللّيبيّ، الَّذي عرفه الإغريق من الدَّناويّين في آرجوس، أو من اللّيبيّين في كريت، ودخل ضمن أدوات موحى دلفي لكونه كان مرتبطًا بالأرض وبالعالم السُّفليّ، وهذه الآنيَّة هي ذاتها الَّتي ذُكرت في أسطورة تريتون اللّيبيّ، وكانت سببًا في منح الإغريق الشَّرعيَّةَ في استيطان ليبيا.

الخَاتمة:

توصَّلنا في هذه الدّراسة لعدَّة نتائج نسردها في شكل نقاط على النَّحو الآتي:

1- بيَّنت الدّراسة عودةَ أصول الرَّبَّة أثينا اليونانيَّة، بكلّ خصائصها، إلى ليبيا، خاصَّة ليبيا الملاصقة لمصر، فكانت هي ذاتها نيت معبودة غرب الدّلتا، وهي ذاتها بالاص التّريتونيَّة، حيث انتقلت عقيدتها من ليبيا إلى بلاد اليونان، في زمن يُقدَّر بمنتصف الألف الثَّانية قبل الميلاد، على يد شخصيَّات ليبيَّة على رأسها دَناوس وبناته الدَّناويَّات، وكادموس الفينيقيّ ذي الأصول اللّيبيَّة.

2- يشير لقبُ تريتونيا أو تريتوجينيا في عقيد أثينا إلى ربطها بمياه بحيرة تريتونيس اللّيبيَّة.

3- يأتي لقبُ تريتونيا أو تريتوجينيا بمعنى الماء، وعليه فقد كانت له علاقة بالعذريَّة والطَّهارة، وهما خاصّيتان اختصَّت بهما أثينا اليونانيَّة ومثيلتها اللّيبية نيت/بالاص.

4- لعبت الدَّناويَّات اللّيبيَّات، على وجه الخصوص، دورًا في ترسيخ المفهوم الدّينيّ عند الإغريق عن لقب تريتونيا أو تريتوجينيا، كما لعبت دورًا في نقل الممارسات والمفاهيم المتعلّقة بطقوس إنزال المطر، وحمل الماء وصبّه، وهي طقوسٌ تهدف إلى الإخصاب والبعث والتَّوالد، كما أنَّ زيارة الدَّناويَّات الدَّائمة لمصادر المياه، كالآبار والينابيع، قد رسَّخت مفهوم الزَّواج والحمل عند الفتيات والنّساء، وبيَّنت دور إله الماء اللّيبيّ كسبب في خصوبة المرأة، مثلما كان سببًا في إخصاب الأرض الأمّ.

5- كانت لطقوس صبّ الماء أصلٌ ليبيٌّ، مارسته الدَّناويَّات في بلاد اليونان، مثلما مارسه اللّيبيُّون من قبل في أرضهم، وكان هدفُ هذا الطَّقس ضمان خصوبة الأرض الأمّ، وضمان البعث والولادة لطفلها الإلهيّ.

6- كان لندرة الماء في أرض ليبيا دورًا في إبراز أهميَّة هذا العنصر الحيويّ في عقائد قدماء اللّيبيّين، كما أنَّ جفاف أرض ليبيا قد ساعد على ترسيخ المفهوم عن الماء

كعنصر للإحياء والخصوبة، المرتبطين بإنتاج الأرض وخصوبة الإنسان والحيوان، وضمان البعث للموتى في عالمهم السُّفليّ.

قائمةُ المصادر والمَراجع

- المُختصرات:

- **AJA**. = *American Journal of Archaeology*.
- **BABesch**. = *Bulletin Antieke Beschaving*.
- **FGrHist**. = *Die Fragmente der griechischen Historiker, (ed.): F. Jacoby*.
- **FHG**. = *Fragmenta Historicorum Graecorum, (ed.): C. Müller*.
- **GEL**. = *A Greek–English Lexicon, compiled by: Liddell, H, and Scott, R*.
- **GGM**. = *Geographi Graeci Minores, (ed.): C. Müller*.
- **LCL**. = *Loeb Classical Library*.
- **ICS**. = *Illinois Classical Studies*.
- **JHS**. = *The Journal of Hellenic Studies*.
- **LIMC**. = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.
- **OCD**. = *The Oxford classical dictionary*, (ed. by): Hornblower, S. and Spawforth.
- **OLD**. = *Oxford Latin Dictionary (ed. By): Glare, P. G. W.*
- **QAL**. = *Quaderni di Archeologia della Libya*.
- ***RFIC***. = *Rivista di filologia e di istruzione classica*.

أوَّلًا: المصادرُ الإغريقيَّة واللَّاتينيَّة:

- Aeschylus, (in): **LCL**., (1963), (Trans. by): Smyth, H. W., Harvard University Press, London.
- Antoninus Liberalis, *Metamorphoses* (or: Transform): (1992), *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*, (Trans. and Comm. by): Celoria, F., London and New York.
- Apollodorus, (in): **LCL**., (1921), (Trans. by): Frazer, J. G., London.
- Apollonius Rhodius, (1813), *Argonautica: Scholia vetera in Apollonium Rhodium*, II, (ed. by): R. F. Ph. Brunck, Fleischer.
- Apollonius Rhodius, *The Argonautica*, (in): **LCL**., (1919), (Trans. by): Seaton, R. C., London.
- Arnobius, *Adversus Gentes*, (1871), (Trans. by): Bryce, A. H. and Campbell, H., Edinburgh.
- Athenaeus, *The Deipnosophists*, **LCL**., (1928), (Trans. by): Gulick, Ch. B., London.
- Callimachus, Vol. I, (no. d), (Ed. by): Pfeiffer, Rudolfus: Oxonii.
- Callimachus, (in): **LCL**., (1921), (Trans. by): Mair, A. W., London.
- Catullus, *Poems*, (in): **LCL**., (1921), (Trans. by): Cornish, F. W., London.

- Clement of Alexandria, (in): **LCL**., (1919), (Trans. by): Butterworth, G. W., London.
- Dio Chrysostom, (in): **LCL**., (1961), (Trans. by): Cohoon, J. W., Harvard University Press, London.
- Diodorus of Sicily, (in): **LCL**., (1946-), (Trans. by): Oldfather, C. H., Harvard University Press, London.
- Euripides, (in): **LCL**., (1964), (Trans. by): Way, A. S., Harvard University Press, London.
- **FGrHist**.
- **FHG**.
- **GGM**.
- Herodotus, (in): **LCL**., (1921), (Trans. by): Godley, A. D., Harvard University Press, London.
- Hesiod, *Theogony Works and Days Testimonia*, (in): **LCL**., (2006), (Trans. by): Most, G. W., Harvard University Press, London.
- Hesiod, *The Homeric hymns and Homerica*, (in): **LCL**., (1929), (Trans. by): Evelyn-White, . G., London.
- Hesychius, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, (2020), Vol. IIa, E-I, (Ed. by): Latte, Kurt and Cunningham, Ian, De Gruyter.
- Homer, *The Iliad*, and *The Odyssey*, (in): **LCL**., (1946-1947), (Trans. by): Murray, A. T., Harvard University Press, London.

- Horace, *The Odes* (= *Carmina),* (in): **LCL**., (1952), (Trans. by): Bennett, C. E., Harvard University Press, London.
- Hyginus, *Fabulae*, (2007), (in): *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae, Two Handbooks of Greek Mythology*, (Trans. by): Smith, S. and Trazaskoma S. M., Hackett Publishing Company,Inc. Indianapolis/Cambridge.
- Lucan, *Pharsalia (the civil war)*, (in): **LCL**., (1962), (Trans. by): Duff, J. D., Harvard University Press, London.
- Lycophron, *Alexandra*, (in): **LCL**., (1921), (Trans. by): Mair, A. W., London.
- Origen, *Contra Celsum*, (1872), (in): The Writings of Origen, Vol. II, (Trans. by): Crombie, F., Edinburgh.
- Ovid, *Metamorphoses*, (in): **LCL**., (1960), (Trans. by): Miller, F. J., Harvard University Press, London.
- Pausanias, (in): **LCL**., (1918–), (Trans. by): Jones, W. H. S., Harvard University Press, London.
- Pindar, *The Odes*, (in): **LCL**., (1915), (Trans. by): Sandys, J., London.
- Plato, (in): **LCL**., (1981), (Trans. by): Bury, R. G., Harvard University Press, London.
- Pliny, *Natural History*, (in): **LCL**., (1949–), (Trans. by): Rackham, H., Harvard University Press, London.

- Plutarch's Moralia, *Isis and Osiris* and *De Pythiae Oraculis*, (in): **LCL**., (1969), (Trans. by): Babbitt, F. C., Harvard University Press, London.
- Pomponius Mela, (1998), *Pomponius Mela's Description of the World*, (Trans. by): Romer, F. E., Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Pseudo-Plato, *Axiochos* (= Axiochus), (1981), (Trans. by): Hershbell, J. P., Scholars Press.
- Saint Augustine, *The city of God*, (1954), (in): *The fathers of the Church*, Vol. 24, (Trans. by): Walsh, G. G., and Honan, D. J., the Catholic University of America Press.
- Saint Augustine, *The Confessions*, (1953), (in): *The fathers of the Church*, Vol. 21, (Trans. by): Bourke, V. J., the Catholic University of America Press.
- *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, (1910). (Ed. by): Drachmann. A. B., Vol. II, Lipsiae.
- Scylax, *Periplus*, (2011), *Pseudo-Skylax's Periplous, The Circumnavigation of the Inhabited World*, (Trans. and Comm. by): Shipley, Graham, Bristol Phoenix Press.
- Silius Italicus, *Punica*, (in): **LCL**., (1968), (Trans. by): Duff, J. D., Harvard University Press, London.
- Statius, *Thebaid*, (in): **LCL**., (1961), (Trans. by): Mozley, J. H., Harvard University Press, London..

- Stephanus of Byzantium: (2006), *Stephani Byzantii Ethnica*, Vol. I: Α–Γ, (Trans. by): Margarethe Billerbeck, Walter de Gruyter.
- Strabo, (in): **LCL**., (1954), (Trans. by): Jones, H. L., Harvard University Press, London.
- *Suidae Lexicon*: (1967), *Suidae Lexicon*, (in): *Lexicographi Graeci*, Vol. I, Pars. II: Δ–Θ, (Ed. by): Adler, Ada.
- *The Orphic Hymns*, (2013), (Trans. by): Athanassakis, A. N. and Wolkow, B. M., The Jones Hopkins Universty Press, Baltimore.
- Virgil, *Aeneid*, (in): **LCL**., (1986), (Trans. by): Fairclough, H. R., Harvard University Press, London.

ثانيًا: الكتب والدَّوريَّات:

- Acosta-Hughes, Benjamin and Stephens, Susan, (2012), *Callimachus in Context: From Plato to the Augustan Poets*, Cambridge University Press.
- Bates, Oric, (1914), *The Eastern Libyans*, London.
- Berg, Van Den, (2001), *Proclus' Hymn, Essays, Translations, Commentary*, Brill.
- Bernabé, Alberto and San Cristóbal, Ana, (2008), *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Brill.

- Bernal, Martin, (1991), *Black Athena*: *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. II, Rutgers University Press.
- Bernal, Martin, (2006), *Black Atheans*, Vol. III. Rutgers.
- Bertholon, Lucien, (1909), *Essai sur la religion des Libyens*, Tunis.
- Budge, Wallis, (1920), *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Vol. II, London.
- Budge, Wallis, *The gods of the Egyptians*, Vol. 1. New York, 1904.
- Cadotte, Alain, 2002, "Neptune Africain", (in): *Phoenis*, Vol. 56, No. 3/4. (pp. 330-347).
- Calame, Claude, (2003). *Myth and History in ancient Greece, The Symbolic Creation of a Colony*, Tr. by: Daniel W. Berman, Princeton and Oxford Press.
- Calame, Claude, (2014), "Narrative Semantics and Pragmatics: The Poetic Creation of Cyrene", (in): *Approaches to Greek Myth*, (ed. by): Edmunds, L., Second Edition, Johns Hopkins University Press, Baltimore. (pp. 280-352).
- Calame, Claude, (1996), *Mito e storia nell'Antichità greca*, edizioni Dedalo.

- Chevrollier, François, (2018-2019), "Pallas Chez Apollon: figures et cultes d'Athéna en Cyrénaïque, de l'époque archaïque à la fin du Haut-Empire", (in): *Karthago* 31. (pp. 65-95).
- Cook, Arthur, (1914), *Zeus, a study in ancient religion*, Vol, I, Cambridge.
- Cook, Arthur, (1925), *Zeus, a study in ancient religion*, Vol, II, Cambridge.
- Cook, Arthur, (1940), *Zeus, a study in ancient religion*, Vol. III, Cambridge.
- Decret, François et Fantar, Mhamed, (1981), *L'Afrique du Nord dans L'Antiquité, Histoire et Civilisation*, Paris.
- Dowden, Ken, (1992), *The Uses of Greek Mythology*, Routledge.
- Evans, Arthur, (1901), "Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations", (in): **JHS**. 21. (pp. 99-204).
- Fabbricotti, Emanuela, (1987), "Divinità Greche e divinità Libie in rilievi di età Ellenistica", (in): **QAL**. 12. (pp. 221-244).
- Farnell, Lewis, (1896), *The Cults of the Greek States*, Vol. I, Oxford.

- Frazer, James, (1911), *The Golden Bough*, Part III: *The Dying God*, 3rd Edition, London.
- **GEL**.
- Goff, Barbara, (2004), *Citizen Bacchae, Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, University of California Press.
- Hard, Robin, (2004), *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, Routledge.
- Harder, Annette, (2012), *Callimachus: Aetia*, *Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Vol. 2, Oxford University Press.
- Harrison, Jane, (1899), "Delphika.–(A) The Erinyes. (B) The Omphalos", (in): **JHS**. Vol. 19. (pp. 205–251).
- Harrison, Jane, (1908), *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge.
- *Harvey, Paul, (1955), The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford.
- Holland, Leicester, (1933), "The Mantic Mechanism at Delphi", (in): **AJA**. 37, No. 2. (pp. 201–214).
- Hornblower, Simon, (2015), *Lykophron: Alexandra, Greek Text, Translation, Commentery and Introduction*, Oxford University Press.

- Jackson, Steven, (1987). "Apollonius' Argonautica: Euphemus, a Clod and a Tripod", (in): **ICS**. 12. (pp. 23–30).
- Kees, Hermann, (1961), *Ancient Egypt: A cultural topography*, Chicago.
- Larson, Jennifer, (1995), *Greek Heroine Cults*, Wisconsin.
- Lepsius, Carl Richard, (2010), *The XXII. Egyptian Royal Dynasty, with Some Remarks on XXVI, and Other Dynasties of the New Kingdom*, Cambridge University Press.
- Lesko, Barbara, (1999), *The great goddesses of Egypt*, Oklahoma.
- **LIMC**.
- Malkin, Irad, (1994), *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press.
- Manakidou, Flora, (2009),"Callimachus'Second and Fifth Hymn and Pindar: A Reconstruction of Syggeneiai between Old and New Greece,"(in): **RFIC**. 137. (pp. 351–379).
- Mannack, Thomas, (2001), *The Late Mannerists in Athenian Vase-painting*, Oxford.

- Marshall, Eireann, (2004), "Women and The transmission of Libyan Culture", (in): *Women's Influence on Classical Civilization*, Routledge. (pp. pp. 127-137).
- *Merriam-Webster dictionary*.
- Myrsiades, Kostas, (2019), *Reading Homer's Odyssey*, Rutgers University Press.
- **OCD**.
- Ogden, Daniel, (2013), *Dragons, Serpents and Slayers in the Classical and early Christian Worlds, A Sourcebook*, Oxford University Press.
- **OLD**.
- Olson, Douglas, (2021), *Antiphanes Sappho – Chrysis, Fragmenta incertarum fabularum, Fragmenta dubia Translation and Commentary*, Vandenhoeck and Ruprecht.
- Ottone, Gabriella, (2002), *Libyka: Testimonianze e Frammenti, (I Frammenti Degli Storici Greci, 1)*, Tivoli (Roma), Tored.
- Pensabene, Patrizio, (1987), "Statuine fittili votive dalla χώρα cirenea", (in): **QAL**. 12. (pp. 93-169).
- Rigoglioso, Marguerite, (2010), *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, Palgrave Macmillan.
- Ringgren, H., (1988), "The Religion of Ancient Syria", (in): *Historia Religionum, Volume 1 Religions of the Past*, (ed.

by): Bleeker, C. J. and Widengren, G., Brill. (pp. 195-222).

- Room, Adria, (2006), *Placenames of the world: Origins and Meanings*, 2nd Edition, McFarland and Company, Inc., Publishers, Jefferson and London.
- Sakowski, Anja, (1998), "Darstellungen von Greifenkesseln", (in): **BABesch**. LXXIII. (pp. 61-82).
- Seltman, Charles, (1933), *Greek Coins: A History of Metallic Currency and Coinage Down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*, London.
- Vennemann, Theo, (2012), *Germania Semitica, Trends in Linguistics Studies and Monographs 259*, (ed. by): Noel Aziz Hanna, P., Walter de Gruyter.
- Zaidman, Louise and Pantel, Pauline, (1992), *Religion in the ancient Greek city*, (Tr. by): Paul Cartledge, Cambridge.

- سالم يونس، (2014)، *المماثلةُ بين أمون وزيوس من خلال المصادر الأدبيَّة والأثريَّة*، أطروحة دكتوراة، كليَّة الآداب، جامعة عين شمس.

- سالم يونس، (2021)، "إلهُ البَحْر اللّيبيّ (أو بوسيدون اللّيبيُّ)"، مجلَّة المختار للعلوم الإنسانيَّة، المجلَّد 39، العدد 3. (ص ص. 576-608).

- سالم يونس، (2022)، "ملابسُ البدويَّات اللّيبيَّات الشَّرقيَّات الجلديَّةُ (دراسةٌ في الحضارة اللّيبيَّة القديمة من خلال المصادر الأدبيَّة والأثريَّة)"، *مجلَّة المختار للعلوم الإنسانيَّة*، 40. (ص ص. 1-28).

لَمَحَاتٌ من الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيَّة لابن عبد القادر الفاسي 1211ـ1212هـ/1796ـ1797م

د. رمضان محمد رمضان الأحمر

عضو هيئة التدريس بقسم التاريخ - كلية الآداب

جامعة بنغازي

R.ALAHMER@Gmail.com

ramdan.alahmar @uob.edu.ly

المستخلص

حَظِيَت كُتُب الرّحْلات بأهمية خاصة في عملية التدوين التاريخي وفي الكشف عن تاريخ الشُّعوب والأُمم والأجناس المختلفة. وقد كان لليبيا نَصيباً وافراً من كتابات هذه الرّحْلات، ولا سيما الرّحْلات الحجَازيّة الْمَغْربيَّة إلى الأراضي المقدسة، حيث أنَّ مُدُن ليبيا وقُرَاها كانت دائماً مَحَطَّات نُزُول وتَزَوّد لأصحاب هذه الرحلات وهم في طريقهم إلى الحجاز. وفي هذا المقال نهدف للاستفادة من إحدى هذه الرّحْلَات في الكشف عن جزء من تاريخ ليبيا، وهي الرحلة الحجازية لابن عبد القادر الفاسي، التي لا يزال كتابها مخطوطاً لم يُحَقّق ويُنشر بعد. وباستخدام المنهج التاريخي الاستقرائي الذي يعتمد على استقطاع النّصوص التاريخية من مصادرها، ثم استقراؤها واستنباطها وتحليلها وتوظيفها بعد ذلك، تَمَكّنَت الدراسة من التّعَرّف على لمحات من أوضاع ليبيا السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال ما دَوَّنَهُ صاحب الرحلة من مشاهدات وملاحظات عايشها بنفسه أو سَمعَ بها تعكس واقعها الصحيح آنذاك. وقد توصلت الدراسة إلى أنَّ مادة المؤلف عن هذه الموضوعات كانت قَيّمَة وغَنيّة بالتفاصيل التي لا نجدها عند الكثير غيرها من الرّحْلَات، مما جعل هذه الرحلة متميزة في مضمونها، ذات أهمية في مخطوطها. الأمر الذي حَتَّمَ انتهاء الدراسة والنتائج بتوصية إلى المهتمين بالتاريخ اللّيبي بزيادة العناية بمخطوط هذه الرحلة، والعمل على استخراج ما جاء فيه من مادة تاريخية، تُفيد في الكشف عن موضوع آخر لم تتطرق له هذه الدراسة وهو الجانب الثقافي والفكري، الذي لم يَنْسَاهُ صاحب الرّحْلة من مُعَايَناته وتَدويناته المتميزة.

الكلمات المفتاحية: الرّحْلَة، ابن عبد القادر، ليبيا، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية.

Abstract

Travel books gained special importance in the process of historical writing and at revealing the history of peoples and nations. Moreover, Libya had a large share of writings on these travels, especially the Hejaz-Moroccan Journeys to the Holy Lands. Whereas the cities and villages of Libya were always landing stations for the people of these trips and provided supplies for them on their way to the Hijaz. In this article, we aim to benefit from one of these journeys in revealing part of the history of Libya, which is the Hijazi journey of Ibn Abd al-Qadir al-Fassi. In addition, the book on this journey is still is still an unpublished manuscript. Moreover, by using the historical inductive method, which depends on quote historical texts from its sources, then extrapolate it, understand it, elicit information it and use it afterwards, the study was able to identify the Glimpses of the political, economic and social conditions of Libya through the notes made by the traveler in his manuscript. The study also concluded, after its completion, that the author's information about this topic was accurate, abundant, and rich in details that we did not find it in other Journeys, Which made this journey, is distinctive and its manuscript is important. Finally, the study ended with a recommendation to those interested in Libyan history to increase interest in the manuscript of this journey and work on extracting what it contains at historical material, It is useful in revealing another topic that this study did not address, Especially that Ibn Abdul al-Qadir did not forget it from his previews and distinguished comments.

Key words: The journey, Ibn Abd al-Qadir, Libya, The political, The Economic, The social.

المقدمة:

بسْم الله الرَّحْمَن الرَّحيم وبه نَستعين والصّلاة والسّلام على أشرف الخلق وخاتم الأنبياء والمُرسلين، محمدٌ العربيّ الأمين، الْمُنَّزل رحمة للعالمين، فَأمَّا بعد:

قد سَبَقَ أنْ نُشرَ لنا مَقَالٌ تَاريخيٌّ منذ مُدَّة، كان عن: "**جُغرافية ليبيا وعُمرانها من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيَّة لابن عبد القادر الفاسي 1211-1212هـ/1796-1797م**". وفيه ترجمنا لابن عبد القادر الفاسيّ وتَعَرَّفْنَا على رحلته إلى الأراضي المقدسة التي نالت منها ليبيا –ما نالته من الكثير غيرها من الرحلات المغربية– من مشاهدات ابن عبد القادر الفاسي ومُعَايناته عنها وملاحظاته لأوضاع أهلها المختلفة، ثم كتابتها وتدوينها في مخطوط رحلته، التي من خلال استقطاعها –أي الملاحظات والمشاهدات عن ليبيا وأهلها– استطعنا أنْ نَستخلص منها ما يُفيدنا في توضيح جُغرافية ليبيا من خلال اهتمامه بالتعريف بمصادر المياه وتحديد مواطنها وذكر أسماء الآبار والمَعَاطن وغيرها، بالإضافة إلى تحديد أماكن المُدن والبقَاع المختلفة، وحساب المسافات بينها بكل أمانة ودقَّة. إلى جانب عرضه لعُمران ليبيا بما جاد به من وَصف لمُدُن وتجمعات بشرية فيها، ناهيك عن وصفه لبعض ما تَبَقَّى من أطلال مُدُن وآثار قُرَى كانت زاهرة على أرض ليبيا فيما سبق. (الأحمر، 2022، ص17-42).

ومن خلال العرض السابق توصلت الدراسة إلى عدة نتائج مفيدة، إلى جانب توصيات كان من أهمها تلك الموجهة إلى الباحثين والمهتمين بتاريخ ليبيا، تدعوهم إلى زيادة الاهتمام بدراسة رحلة ابن عبد القادر الحجازية، لإخراج ما يمكن إخراجه من

فوائدها ومعلوماتها الغنية عن ليبيا في وقتها. فَمَخطوط هذه الرحلة لا يزال يحتاج إلى المزيد من الدراسات والبحوث المُعَمَّقَة، للكشف عَمّا جاء فيه من مادة تاريخية عن أوضاع ليبيا السياسية وأحوال أهلها الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب حياتهم الدينية والعلمية. فهو على حسب اطّلاعنا عليه ودراستنا له لا يزال يحتوي من المادة المَصدريَّة التاريخية ما تُغَطّي هذه الجوانب وتُثْريها إن شاء الله. (الأحمر، 2022، ص36).

هكذا كانت توصيتنا في مقالنا السابق، واليوم بعد أنْ رَزقنا الله الهمّة والْمَقْدرَة أخذنا على عاتقنا كتابة هذا المقال الجديد الذي يُعَدُّ تنفيداً للتوصية سالفة الذكر، وفيه تناولنا موضوع: **"لَمَحَاتٌ من الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرحلة الحجازية لابن عبد القادر الفاسي 1211-1212هـ/1796-1797م"**.

وقد استخدمنا في كتابته عدة مناهج من مناهج البحث التاريخي، كان في مقدمتها المنهج المختص بقراءة النصوص العربية وتحقيقها، بالإضافة إلى المنهج التاريخي الاستقرائي الذي يعتمد على استقطاع النّصوص التاريخية من مصادرها، ثم فهمها واستقرائها وتوظيفها بعد ذلك. إلى جانب المنهج الاستنباطي، والتحليلي، وكذلك المنهج المقارن للمادة التاريخية المستقاة من رحلة ابن عبد القادر ومقارنتها مع غيرها من الرحلات التي سبقتها أو تلك التي أردفتها.

ويكمن السبب من وراء استخدام هذه المناهج المتعددة، هو لتحقيق أهداف الدراسة والوصول إلى أقصى حَدّ من الحقيقة التاريخية لموضوعاتها المطروحة، التي اخْتُزلَت في ثلاثة مباحث رئيسة جاءت على النحو الآتي:

المبحث الأول: لمحات من الأوضاع السياسية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ.

المبحث الثاني: لَمَحَاتٌ من الحياة الاقتصادية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ:

المبحث الثالث: لَمَحَاتٌ من الحياة الاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ:

وقبل الخوض في مَضَامين هذه المباحث والتفصيل فيها، رأينا من المستحب أنْ نأخذ ونختصر من ترجمة ابن عبد القادر والتعريف برحلته، وهو مما ذكرناه سالفاً ونشرناه في مقالنا السابق –الذي أشرنا إليه أعلاه– وذلك لمَن لم يقرأه أو يَطَّلع عليه.

وبكل اختصار صاحب هذه الرحلة ومُدَوّن هذا المخطوط هو: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد القادر الفاسي الفهري، فَقيه مَالكيٌّ، وُلدَ بمدينة فاس المغربية سنة 1166هـ/1753م، في مُحيط عائلي مَليء بالعلم والعلماء، فهو سليل الأسرة الفاسيّة الكبيرة التي أنجبت العديد من العلماء المشهورين والأدباء اللّامعين. وقد تُوُفيَ ابن عبد القادر في مدينة فاس أيضاً سنة 1213هـ/1798م. وقُبَيل وفاته، تحديداً سنة 1211هـ/1796م، كان قد شَدَّ الرّحَال حَاجّاً من مسقط رأسه فاس إلى مَكّة المكرمة في رحلة مَرَّ في طريقه فيها بالجزائر وتونس وليبيا ومصر، ثم رجع إلى المغرب في السنة التالية (1212هـ/1797م) بعد أنْ زَارَ الحرمين الشَّريفَين وسائر الأماكن المقدسة. (الأحمر، 2022، ص19–20).

وقد حَذَا ابن عبد القادر –في رحلته هذه– حَذْوَ من سَبقوه من الرَّحَّالة والحُجَّاج المغاربة، حيث عَرَّفَنَا بأغلب مراحل رحلته التي قطعها، وعرض لنا أقصى ما جادت به

مشاهداته ومعايناته وملاحظاته سواء في طريق ذهابه أو إيابه، ودَوَّنَ كل ذلك في كتاب لا يزال مخطوطاً لم يُحقق أو يُنشر بعد على حسب علمنا. وقد وقفنا على نسختين من هذا المخطوط، نسخة أُوْلَى كانت بخزانة بلدية الإسكندرية، وحالياً محفوظة بمكتبة الإسكندرية، تحت رقم حفظ: (3578/ج جغرافيا)، وهي بخَطّ مَغْربيّ قديم. ونسخة ثانية مُصَوَّرة موجودة بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، تحت رقم حفظ: (1054 جغرافيا)، وميكروفيلم: (48116)، وهي بخطّ مَشرقيّ مقروء، منقولة عن نسخة للمخطوط بخط مَغربي كما أشار الناسخ لها، وليس من المستبعد أنْ تكون منقولة من النسخة التي كانت بخزانة بلدية الإسكندرية التي أشرنا إليها سالفاً. (الأحمر، 2022، ص21).

وهذه النسخة الْمَشرقيّة جاءت تحت عنوان: "**رحلة ابن عبد القادر الفاسي من مدينة فاس**". وهي التي سنعتمد عليها في كتابة مقالنا هذا إسوةً بما فعلناه في المقال السابق؛ وذلك لأنها أوضح خَطّاً وأسهل قراءةً وأتقن تصويراً من النسخة المغربية.

والله المستعان...

المبحث الأول: لمحات من الأوضاع السياسية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ.

في الحقيقة تَمَيَّزت رحلة ابن عبد القادر عن الكثير من الرحلات المغربية الأخرى بأنها أوردت لنا معلومات وفيرة عن الأوضاع السياسية السائدة في ليبيا في زمنها. فكثيراً من الحجاج المغاربة الذين دَوَّنوا رحلاتهم نجدهم لا يُعطون لهذا الأمر أهميته، حيث يكون جل تركيزهم منصباً –كما عَوَّدونا– على المياه ومراحل السَّفر ومَحَطَّات

النُّزُول والظّعن، إلى جانب الاهتمام بالجانب الديني الرَّوحاني من زيارة الأضرحة والمقامات والأولياء الصالحون...الخ، مروراً بالاهتمامات الثقافية بذكر من التقوه من أهل العلم في المدن والأقاليم التي زاروها، وتوضيح انطباعاتهم عنها وتقويمهم لها من حيث المعرفة أو الجهل إلى غيرها من الانطباعات.

لكن ابن عبد القادر في رحلته هذه نجده إلى جانب اهتمامه بما سبق، فهو لم يكن بخيلاً في سرد مادته التوثيقية بخصوص الأوضاع السياسية في ليبيا زمن رحلته، وهذه حَسَنَةٌ تُحْسَبُ له وتجعل من مخطوط رحلته ذو أهمية كبيرة، فَبخلاف ما يُستفاد منه فيما ذكرناه أعلاه كغيره من الرّحّالة، فإنَّ فيه –أي المخطوط– نُصُوصاً تُعْطي صورة واضحة عن أوضاع ليبيا السياسية في وقت الرحلة وانعكاساتها على حياة الناس ومعاشهم في أثناءها.

فَبمُجَرّد دخول ابن عبد القادر مع ركبه لمدينة طرابلس في طريق ذهابهم، نجده يستهل الحديث في مخطوطه ويُعَرّفنا باسم حاكم البلاد ومُتَوَلي أمورها آنذاك، على النّحْو الآتي:

"ذكر نُزولنا بمَحْرُوسَة طرابلس

وفي هذه الأيام الثلاثة السالفة الذكر جعل الباشا يوسف مُتَوَلي حكم طرابلس ونواحيها يبعث خدامه وأصحابه كل يوم بمَؤونة للركب. ولما قاربنا البلد بَعَثَ الباشا يوسف بن علي بن أحمد –باني المسجد القريب من باب مدينة طرابلس الذي هو في غاية الاتْقَان بحيث لم يُرَ مثله– ولده لملاقاة الرَّكْب في نحو خمسمائة من الخيل

والرُّمَاة وجعلوا يلعبون بالبارود حتى دخلنا بمهرجان عظيم...". (ابن عبد القادر، ورقة 22 أ).

والباشا يوسف بن علي بن أحمد (1210–1246هـ/1795–1830م)، الذي ذكره ابن عبد القادر، هو ثالث وُلَاة الأسرة القَرمَانَلّيَّة التي حكمت ولاية طرابلس الغرب (ليبيا)، منذ سنة 1123هـ/1711م، على يد مؤسسها أحمد الأول القَرمانَلّي (1123–1158هـ/1711–1745م). الذي تَوَلَّى الأمر من بعده ابنه محمد باشا القَرمانَلّي (1158–1168هـ/1745–1754م)، ومنه إلى ابنه علي باشا القَرمانَلّي (1168–1208هـ/1751–1793م) وهو والد يوسف باشا الذي أشار إليه ابن عبد القادر. وقد تَعَرَّضَ علي باشا القَرمَانَلّي لاضطرابات داخلية، كما انْتُزِعَ الحُكْم منه بواسطة رجل مُغَامر جَرِيء يُدْعَى "علي أفندي"، والمعروف بـ "علي برغل"[1]، فدخل على إثرها علي القَرمانَلّي ومعه وَلَدَيْه أحمد باشا ويوسف باشا في نزاع مع علي برغل لمدة سنتين تقريباً، ظهرت فيها شخصية يوسف باشا القيادية، الطامحة للحكم على حساب أخيه الأكبر أحمد بن علي. (ميكاكي، دون تاريخ، ص10، 83، 84، 89، 90. 120).

ونَترك لابن عبد القادر سرد أحداث هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ ليبيا كما أوردها في مخطوط رحلته، لا سيّما أنه يُعَدُّ معاصراً لها، فَسَنَة نُزُوله في مدينة طرابلس

[1] يقال إنه سُمِّيَ بـ "**علي برغل**"، لأنه أطعم جنده البُرْغُل بدلاً من الأرز الذي انقطع مجيئه من مصر إلى طرابلس. كما عُرِفَ بأسماءٍ أخرى منها: "**علي الجزائرلي**"، نسبةً للجزائر التي عاش فيها مدة طويلة. وكذلك "**علي الطرابلسي**"، نسبةً إلى مدينة طرابلس التي حكمها لحوالي سنتين، وأيضاً "**علي بن آدم**"، نسبةً إلى والده. (ابن إسماعيل، 2012، ص62، هامش 1). وأطلقت عليه الآنسة تولِّي اسم "**علي بن زوول**". (تولِّي، 1967، ص510).

هي السنة الثانية من تَولي يوسف باشا القَرمَانَلّي الحكم فيها. والنَّصُّ التاريخي الذي ذكره ابن عبد القادر في هذا الخصوص سنقوم بمعالجته قليلاً من حيث الصياغة، بتَصَرُّف بَسيط منَّا بتغيير بعض المفردات التي جاءت غامضة لأنها تخص عصره بأخرى مفهومة في عصرنا الحالي، مع إضافة بعض الكلمات هنا وهناك خدمةً للنَّصّ وزيادةً في توضيحه تسهيلاً على القارئ، وذلك مع الاحتفاظ بأسلوب المؤلف في الكتابة وسياقه السَّردي للأحداث.

فَممَّا ذكره ابن عبد القادر عن أوضاع ليبيا السياسية قُبَيل مجيئه إليها بما مَفادُهُ أنَّ:

والد الباشا يوسف القَرمانَلّي هو الذي كان مُتَولّياً بمحروسة طرابلس وله ولدان أحمد ويوسف هذا، ثم إنّ رجلاً يقال له علي باشا المعروف الآن ببرغول (برغل) زَوَّرَ كتاباً على لسان أهل طرابلس، وضَمَّنَهُ أنّ وجاق (إيالة) طرابلس لا حاكم له، وأنّ الحاكم الذي به لا قدرة له على شيء، وقد خَشوا على المدينة المذكورة أنْ يَستولى عليها كَفَرَة النّصارى دَمّرهم الله، وإنهم يطلبون أنْ يَتَوَلَّى حُكمهم علي باشا المذكور. وذهب بالكتاب المذكور بنفسه إلى إسطنبول إلى السُّلطان العثماني، لأنَّ له يداً هناك من بعض دائرته[2]، ودفع له الكتاب المذكور فَصَدَّقَهُ في ذلك ووَلَّاه وجاق طرابلس وكتب له بذلك وبعثه وبعث معه من يعضده في ذلك، وأَتَى محروسة طرابلس فدخل إليها مُوَلَّى بها فخرج منها علي والد الباشا يوسف وولداه وأهله وحواشيه وركبوا البحر، وذهب

[2] أي له معارف قادرين على خدمته وهم مُقَرَّبون من السُّلطان العثماني.

الجميع لمحروسة تونس إلا يوسف هذا نزل بمَحَلَّة[3] جمعها من نواحي البلد بالزَّرارية[4] مقابلاً للبلد، وأظهر أنه نائب والده في ذلك وخليفته، وجعل يحارب علي باشا القادم على البلد المذكورة والآخر يقابله بمثل ذلك، فَلَمَّا فرغ ما عند يوسف من البارود وآلة الحرب والمال أظهر حيلة لمحلته، بأنَّ والده كتب له أنّ له مالاً بجابس[5] فليذهب إليه بمحلته ويأخذه ويفرق على الْمَحَلَّة ويرجع لمحاربة علي باشا، فذهبوا لجابس فَلَمَّا وصلوا إليها أظهر حيلة أخرى أنَّ المال بعث إليه والده المذكور وأخذه بعد أن بعث إليه ذلك، وأنه كتب إليه ليقدم لمحروسة تونس في جملة الْمَحَلَّة التي بيده، وهناك يدفع له كل ما يحتاج إليه وتحتاج له الْمَحَلَّة ويمدهم بمَحَلَّة أخرى ليُقْدمُوا على حرابة (مقاتلة) علي باشا المذكور، فامتثلوا أمره وذهبوا معه إلى أنْ وصلوا لمَحروسة تونس، فبينما هم كذلك إذ قدم الخبر على حَمُّودَة باشا (1196–1229هـ/1781–1812م) مُتَوَلّي حكم تونس

---

[3] المَحَلَّة: في لهجة ذلك الزمان بِمَعْنَى الفرقة من الجيش، وتعني أيضاً الحملة. (حسن، 2001، 207/1، هامش 4).

[4] يعرفها أهل طرابلس باسم "الظَّهرة". وفي ذلك يقول الرّحّالة الزبادي الفاسي المنالي (ت: سنة 1209هـ/1794م): "... وأهل البلد يُسَمُّونها الظَّهرة من الظُّهُور لأنها ظاهرة؛ أي عارية من النَّخيل بخلاف العمارات المُتَّصلة بهذا البلد في كل جانب، فإنّها كلها وسط النَّخيل والحُجّاج يُسَمُّونها الزَّرارية باسم رملة متصلة بها، بينها وبين البلد يَعْمُرُ بها سُوقٌ عظيمة". (المنالي، ورقة 11 أ).

والظَّهرة: اسم للمِنْطَقة التي تقع جَنوبي الشّعاب بمدينة طرابلس. ولِعُلُوِّها على مستوى أرض المدينة سُمِّيَت الظَّهرة، وهي من الظُّهُور ضد الخَفاء. (الزّاوي، 1968، ص224).

[5] جابس: قابس، وهي مدينة بين طرابلس وصفاقس على ساحل البحر (البحر الأبيض المتوسط)، فيها نخل وبساتين غربي طرابلس الغرب، بينها وبين طرابلس ثمانية منازل، وهي من أعمال إفريقية، وبها مياه جارية. (الحموي، 1977، مج289/4).

ونواحيها، بأنَّ علي باشا استولى على جربَة[6] وهي في إيالة حكم تونس وعمالته، فاهتمَّ بذلك حَمُّودَة باشا واغتمَّ منه، فَتَوَجَّهَ إليه يوسف هذا وقال: "**لا تهتم بهذا الأمر ولا يَغُمُّكَ حَالُهُ وَجّهْني لمحاربته وجَهّزْني وأنا آخذ جربَة إن شاء الله وكذلك آخذ محروسة طرابلس**". (ابن عبد القادر، ورقة 142 أ–ب).

فَوَجَّهَهُ بمَحَلَّة عظيمة مُشتملة على الخيل والرجال وغير ذلك من كل ما يحتاج إليه من آلة الحرب والمدافع والمال وغير ذلك، وطالَبَهُ بأنْ يتوجه إليه مَصحوباً معه مراكب بالبحر يَستعين بها على ذلك.

فَتَوَجَّهَ من عنده لناحية طرابلس فَلَمَّا قارب تلك النواحي جعل يُفَرّق مَحَلَّتَهُ بالطُّرُقات، وذهب في نحو ألف من الخيل حتى أَتَى جربَة ليلاً، وعبر بخيله في المراكب لناحية جربَة وتَسَوَّر ليلاً على القصبة التي بها حاكم جربَة من قبَل علي باشا، وقتل بعض حُراسها حتى دخل لحصن الحاكم وقتله وجلس موضعه ونَصَّبَ راية على ذلك. فَلَمَّا كان وقت الصباح أجلس أحد أصحابه من أهل محلته بالقصبة حاكماً بها، وفُتحَ باب المدينة وأعلنوا بنصر حَمُّودَة باشا، ووَجَّه (أرسل) إليه لمَحروسة تونس رأس الحاكم الذي قُتل، فَلَمَّا مَثَلَ بين يَدَي حَمُّودَة باشا فَرحَ بذلك غاية وسُرَّ به وأمر كل من في إيَالَته من الحاضرين أنْ يُواصلوا (يُكْرِمُوا) من قَدَّم الرأس المذكور. (ابن عبد القادر، ورقة 142 أ).

[6] جِربَة: جزيرة معروفة في الجمهورية التونسية، تقع مقابل قابس على خليج قابس، وقد يُطلق على المدينة الواقعة في هذه الجزيرة اسم "واحة السوق"، وهي تقع في ولاية مَدْنِين. وبها العديد من صناعات الفَخَّار والسَّجَّاد وصيد الإسفنج والأسماك. (شامي، 1993، ص151).

وتَوَجَّهَ يوسف في الْمَحَلَّة المذكورة لمحروسة طرابلس ونزل عليها، وأمر من في المركب المصحوبة معه أنْ يخرجوا بنفس نزوله عليها أربعين مَدفعاً بالبحر بَغْتَةً، فَلَمَّا أخرجوا المدافع تابعهم بإخراج مثلها في البَرّ بالمحاربة، فَدَهَشَ أهل البلد غاية الدهش ولحقهم من الرعب ما لحقهم، فَلَمَّا توجهوا للمَحَلَّة من ناحية سور المدينة ونظروا إليها ورأوا ما لا يقدرون على مقابلته، تَجَلَّدوا وجعلوا يقاتلونهم بالمحاربة، فَلَمَّا مَضَت أيّام وهم على هذه الحالة وَجَّه يوسف هذا نحواً من خمسة وعشرين رجلاً ليلاً للباب الصغرى –النافذة للحصار المعروفة بباب الغدد– ووَجَّهَ معهم الزّفت والقطران والزيت وحَنَّكُوها ليلاً وأهل البلد لا يشعرون، وأوقدوا بها ناراً ودخلوا فَلَمَّا أتوا للباب الثانية لم يقدروا لها على شيء، فَتَوَضَّأَ كل واحد منهم وراءها نكاية لهم وخرجوا لمَحَلَّتهم، فَلَمَّا أصبح الحال وجدوا الباب الأولى محرقة وأثر الرجال دخلوا إلى الباب الثانية، فاشتَدَّ دهشهم ورعبهم فلا يمكن علي باشا المذكور إلا الهروب والفرار من البلد، فَجَمَعَ جميع متاعه الذي له بها وشَمَّرَ ساعد الجد في الهروب، وركب البحر ليلاً في عياله وأقاربه صُحْبَة متاعه، وهرب ولم يشعر به أحد من أهل البلد ولا من أهل الْمَحَلَّة. (ابن عبد القادر، ورقة 142 ب–143 أ–ب).

فَلَمَّا أصبح الحال أُلْفِيَتْ باب قُبَّته مفتوحةً، فَدَخَلَ إليها بعض خدمته فلم يجدوا لها أثراً هنالك، فَشَعَرَ بذلك بعض اليهود فَتَسَوَّر من السور ونزل للمَحَلَّة وأخبر بذلك يوسف المذكور، فلم يُصَدّقهُ وخَشَى أن تكون حيلة وخَديعة ومَكيدة، فَرَدَّ اليهودي ووَجَّهَ جُمْلَةً من أصحابه ليلاً وتَسَوَّروا على سورها، فَأَلفوا بعض الحُرَّاس نائمين فَأَوثَقوهم بالحبال وأجلسوا من يحرسهم، ومَضوا فَأَلفوا حُرَّاساً آخرينَ فَقَتلُوهم ودخلوا للحصار لمَحَلّ المملكة، فلم يجدوا أحداً هناك ولم يجدوا متاعاً أصلاً إلا الفُرُش الحَفيلة (الكثيرة) بمَحَلّ

المملكة، فَرَجَعُوا ونزلوا وأخبروا بذلك يوسف فَصَدَّقَهُم حينئذ ورام دخول البلد واستباحة دمائهم وأموالهم، فأعلن أهل البلد بنصره وطلبوا منه أنْ يَعفيهم وادَّعوا أنهم كانوا مُكرهون فيما فعلوا، فَعَفَا عنهم ودخل البلد ووطنها وكتب إلى والده في المحروسة تونس، فَقَدمَ عليه والده وأخوه أحمد ومن أُضيفَ إليهما. (ابن عبد القادر، ورقة 143 ب).

وبعد أنْ سرد لنا ابن عبد القادر كيفية استرجاع القَرمَانَلّيّينَ لسُلطانهم في ليبيا، يسترسل في المقام نفسه ويوضح لنا الطريقة التي وصل بها يوسف باشا القَرمَانَلّي لسدَّة الحكم على حساب أخيه أحمد، وهي في مجملها تنطوي على الدهاء والْمَكر والخداع، ومما جاء في رواية ابن عبد القادر:

أنَّ والد يوسف باشا وأخيه أحمد لما قَدمُوا عليه استظهر والده المذكور بفَرَمَان – وهو كتاب من عند حاكم تونس– بأن أحمد المذكور يكون باشا البلد ويوسف يكون باي، والباي في عُرفهم أَحَطُّ مَرتَبةً من الباشا وتحت حكمه وكلمته. فَأَسَرَّها يوسف في نفسه ولم يُبْدهَا لهم طلباً لرضاء والده، وبَقوا على هذه الحالة إلى أنْ تُوفي والدهما علي المذكور، فَحَضَرَ يوسف المذكور بين يَدَي أخيه أحمد وقال له:

"إنَّ الأمر لك وكَلامُكَ هو المسموع لكَونكَ أنت الباشا، وأمَّا كلامي فلا يُسْمَعُ، فَأْمُر أهلنا وأقاربنا أنْ ينزلوا للمَنْشيَّة خارج البلد بالزَّرارية ويسكنوا هنالك، ليَتَوَسَّع علينا الحال ويبعدوا عنا لئَلّا يلحقنا كلام ولا غيره من هؤلاء الأقارب، وإنْ أمرتهم أنا بهذا الأمر لا يسمعوا لي كلاماً". (ابن عبد القادر، ورقة 144 أ–ب).

فأجابه بأن: **"قد أصبت الصَّواب، لكن سأذهب للمَنْشيَّة وانظرها وأُعَينُ لكل واحد منهم مَنزلاً يَليقُ به".** (ابن عبد القادر، ورقة 144 أ–ب). فَلَمَّا خرج أحمد من محروسة طرابلس

مُتَوجّهاً للمَنْشيَّة بهذا القصد، غَلَّقَ يوسف باب المدينة ورام محاربته وحلف له إن هو تَوَجّهَ إليها ليقتُلَنَّهُ، فَمَضَى أحمد باشا بسلام لمحروسة تونس في جُمْلَة من أصحابه، ووطنها وهو بها الآن تحت إيالة حَمُّودة، وأمَّا علي باشا المعروف الآن ببَرغول فقد توجه لقاهرة مصر بمتاعه ووطنها. (ابن عبد القادر، ورقة 144 أ–ب).

وإذا رَكَّزنا على رواية ابن عبد القادر وسرده لهذه الأحداث –سواء عن فتنة علي بُرغل أو كيفية وصول يوسف باشا لحكم ليبيا– نجدها في أروع ما يكون؛ ممتلئة بالحوادث والمعلومات والتفاصيل الدقيقة، كما بها الكثير من الحوارات الدائرة بين شخوصها في إضافة جديدة للنَصّ التاريخي عن الأسرة القَرمَانَلّيَّة، التي لا نجدها في غيرها من الكتب المَصدرية التي كَتَبَت عن تلك المرحلة على حَدّ علمنا، والتي من المؤكد أنَّ ابن عبد القادر كان قد استقاها وسمعها من أهالي طرابلس –الشاهدين على حوادثها– عند مُكُوثه فيها للراحة ومُصَاحبته لبعض عُلمائها وفُقهائها، مما يُعَدّ إضافة تاريخية جديدة لمَن يُريد الكتابة عن الأسرة القَرمَانَلّيَّة في ليبيا، ولا سيّما أنّ ابن عبد القادر من الكُتّاب الذين تُؤخذ رواياتهم على مَحمل الجد، فهو فَقيهٌ عالمٌ، سَليل أسرة اشتهرت بالعلم والعلماء، هي الأسرة الفاسية الغَنيَّة عن التعريف.

ونعود لابن عبد القادر وملاحظاته عن الوضع السياسي في ليبيا في أثناء مروره بأقاليمها ومُدُنها، حيث نَفهم من خلال كتاباته –سواء في طريق ذهابه أو إيَّابه– أنّ سلطان يوسف باشا السياسي كان يشمل –إلى جانب إقليم طرابلس– أكثر المناطق والمُدُن السّاحلية الليبية الأخرى، تلك التي في المنطقة الوسطى أو الشرقية، متمثلةً في حواضرهما سرت وابن غازي (بنغازي)، وفي ذلك يقول ابن عبد القادر وهو في طريق ذهابه:

"ومن الغد رحلنا قبل طلوع الفجر ونزلنا بابن غازي على مسيرة ثلاث ساعات، فَوَصَلْنَا لابن غازي من طرابلس على مسيرة مائة ساعة وأربعين ساعة غير كسر... وهي الآن في إيالة حاكم طرابلس". (ابن عبد القادر، ورقة 134 أ–ب).

وأيضاً في طريق عودته من الحَجّ مُروراً بالمنطقة الوسطى من ليبيا ذكر:

"ومن الغد رحلنا عند الفجر وبتْنَا على مسيرة أربع ساعات بأرض سرت بعد أنْ خرجنا من برقة وقت الظهر... وهم الآن في حكم يوسف صاحب ولاية طرابلس، فَبلادهم بسَبَبه بلاد هَناء وعافية". (ابن عبد القادر، ورقة 134 أ–ب).

ولم يَنْسَ ابن عبد القادر أنْ يُعطينا معلومات عن بعض حركات التَّمَرُّد التي قادتها بعض القبائل الليبية الرافضة لحكم يوسف باشا القَرمَانَلّي زمن رحلته، وفي ذلك يقول:

"ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وبتنا بعد الزَّوارات العامرة[7] على مسيرة خمس ساعات وربع الساعة... وعرب تلك النَّواحي يُقال لهم النَّوايل... فلم يدخل منهم واحد هنالك لهُروبهم من تلك النَّواحي؛ لأنهم امتنعوا من الدخول في بَيعة الباشا يوسف، فَفَرُّوا من إيَالته وعَمَالته". (ابن عبد القادر، ورقة 150 أ–ب).

[7] الزّوارات العامرة أو الزُّوارة العامرة: هي المنطقة التي ذكرها الكثير من الحُجَّاج المغاربة في رحلاتهم باسم الزُّوارة الشرقية وهي المعروفة بالزُّوارة الكبرى (الأحمر، 2022، ص29). وكانت تُعرف أيضاً باسم "كوطين" إلى أن هُجِرَ هذ الاسم، وتُسَمَّى حالياً بـ"زوارة" فقط. وهي تقع غربي مدينة طرابلس بنحو 109كم (الزّاوي، 1968، ص175).

وقبيلة النَّوايل التي ذكرها ابن عبد القادر هي قبيلة عربية لازالت مقيمة في ليبيا ومعروفة باسمها إلى يومنا هذا، وهي تنحدر من بُطُون دباب من قبائل بني سليم، وهم قوم شبه رُحَّل في ذلك الوقت، إذْ يعيشون في الخيام بصفة دائمة، وينتقلون في منطقة الجفارة المجاورة للعجيلات، حيث تقيم بعض شعبهم بصفة دائمة (دي أغسطيني، 1978، ص413، 414)، ولا سيما في زوارة والعَسَّة والجّميل ورقدالين وزلْطن وجنان بن نصيب ووادي المقطع (مَنَّاع، 2013، ص512).

وفي المقام نفسه –بخصوص حركات التَّمَرُّد على الحكم القَرَمَانَلّي– يذكر ابن عبد القادر سيف النصر[8] ورفضه لحُكم يوسف باشا، وفي ذلك يقول:

"ومن الغد رحلنا بعد طُلُوع الشمس ونزلنا قبل الغروب على مسيرة ست ساعات بعد أنْ مَرَّ الركب بماء كثير بمَواجن منحوتة في حجارة. ومن الغد ركبنا صباحاً ولقينا ضُحَى الباي سلومة ابن أخت الباشا يوسف وخليفته بابن غازي، في خَيل كثيرة، ورَحَّبَ وهَشَّ وبَشَّ وهو في وسط مَحَلَّة، يريد محاربة سيف النَّصر لعَدم طاعته الباشا يوسف المذكور، ونزلنا قبل الغروب على مسيرة خمس ساعات". (ابن عبد القادر، ورقة 36 ب–37 أ).

[8] كما ذكره ابن عبد القادر في مخطوط رحلته باسم شيخ العرب سيف النصر غيث، ووصفه بأنه: "**رَجلٌ مُسنٌّ غَليظُ القَلب لا يَخلو من جَفوة ومن شُحّ وبُخْل**". (ابن عبد القادر، ورقة 36 ب). وقد بَيَّنَّا أسباب وصفه له بهذه الصفات الجارحة في المبحث الأخير من المقال، وهو الموسوم بـ "لَمَحَات عن الحياة الاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ".

وسيف النّصر هو شيخ قبيلة أولاد سليمان، وهم عرب يرجع نسبهم إلى بنو دباب بن مالك من بني سليم (المقريزي، 1916، ص67). وقد استوطنت قبيلة أولاد سليمان المنطقة الوسطى والغربية من ليبيا ثم انحصرت بعد ذلك في الجنوبية (فَزَّان). وقد اشتهرت بمُناهضتها للأسرة القَرَمَانَلّيَّة منذ استيلائها على حكم ليبيا، فكانت لها صَولات وجَولات في معارضتها لحكمهم، استمرت لعشرات السّنين مات على أثرها الآلاف من الطرفين. وسيف النصر نفسه شيخ القبيلة المذكور أعلاه كان قد لَقيَ مصرعه في إحدى تلك الجولات في معركة طاحنة ضد قُوَّات يوسف باشا سنة 1804م. وقد استمر تمرد قبيلته من بعده على القَرمَانَلّيّينَ بقيادة ابنيه غيث وأحمد إلى أنْ تمكن يوسف باشا من قتلهما بحلول سنة 1808م. ثم تجدد تمرد القبيلة من جديد في ثورة حفيده عبد الجليل بن غيث بن سيف النصر سنة 1831م، التي استمرت لسنوات عديدة، حيث انتهى حكم القَرمانَلّيّين على ليبيا سنة 1835م ولا تزال نيران الثورة مستعرة لم يستطيعوا إخمادها، إلى أن تمكنت القوات العثمانية من ذلك في معركة قارة البغلة الفاصلة في وادي بَيْ[9] سنة 1842م، انتهت بمقتل عبد الجليل وأخيه سيف النصر وبعض أبنائهما، وهجرة الكثير من أفراد قبيلة أولاد سليمان إلى تشاد طلباً للنجاة. غير أنَّ من بَقي منهم في ليبيا ظَلَّ على تمرده للإدارة التركية، مُسَبّباً لها الإزعاج حتى السنوات الأولى من بداية القرن العشرين. (الطوير، 2003، ص55-59).

[9] هو واد من أودية طرابلس المشهورة، يأتي من الجنوب الغربي من الحَمَادة، ويَصُبُّ في تاورغاء. ويُقال إنَّ بعض روافده تأتي من جبال الهروج وهو أكبر الوديان في طرابلس. (الزّاوي، 1968، ص340).

ونَترك أمر أولاد سليمان وطبيعة علاقتهم بالقَرَمَانَلّيين ومن بعدهم العثمانيين، ونعود لابن عبد القادر ليستكمل لنا باقي انطباعاته عن الوضع السياسي في طرابلس إبَّان نزوله فيها، ذاكراً لنا بعض صفَات يوسف باشا القَرمانَلّي وطبيعته في الحكم، مُلخّصاً لبعض سياسته الخارجية مع الدول الأجنبية في فقرة مَفَادها:

"وأميرها الآن [أي طرابلس (ليبيا)] الباشا يوسف المذكور، في غاية الضَّبْط والاتْقَان، مُشتغل بنكاية العدو الكافر، وقد سَلَّطه الله على أعدائه الظَّلَمَة، وله مراكب بالبحر قَلَّ ما سَفر مركب منها ويرجع بغير غنيمة، وهو رجل صغير السّنّ كبير العقل، مُجتنبٌ للفواحش، مُتقن لأحكامه، مُشتغل بالجهاد، مُبَاين لأهل الفَساد". (ابن عبد القادر، ورقة 22 ب).

ولم يدر ابن عبد القادر أنَّه في فقرته المختزلة هذه كان قد لَخَّصَ بكل اقتدار السياسة التي استطاع بها يوسف باشا بناء مَجْدٌ له في الحكم، مُضيفاً شهرة للأسرة القَرَمَانَلّيَّة، مُخَلّداً اسمه واسمها في الذاكرة الشعبية وفي التاريخ، كونه امتلك أسطولاً بحرياً قوياً يُعَدّ من أقوى أساطيل البحر المتوسط آنذاك، صارع به أساطيل القُوى الغربية متفوقاً عليها، مما جعله واسع الشّهرة مَرهوب الجانب، تَسعى تلك الدول لعقد تحالفات معه، في أغلبها تتضمن دفع إتاوات لحكومته مقابل حماية أساطيلها العابرة للمتوسط من سَطوة الأسطول اللّيبي وهَيمَنَة سُفُنه.

المبحث الثاني: لَمَحَاتٌ من الحياة الاقتصادية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ:

بطبيعة الحال أنَّ الاستقرار السياسي لأيَّ دولة من الدول سيؤدي إلى استقرار في الأوضاع الاقتصادية، إن لم نقل ازدهارٌ أو رخاءٌ وذلك حسب القوة البشرية والمقومات الطبيعية والثروات التي تمتلكها تلك الدولة. وفي حالة ليبيا فإنه يُفهم من حديث ابن عبد القادر في مخطوط رحلته أن الاستقرار السياسي التي حصلت عليه البلاد في السّنين الأولى من حكم يوسف باشا القرمانلي قد جعلها في أوضاع اقتصادية جيدة جداً، فَممَّا قاله عن ذلك بالخصوص:

"**وطرابلس الآن عند أهل النَّواحي في غاية الرَّخاء فإنَّ القمح بها بنحو عشرين أُوقيَة للنوبية، والنوبية بها خمسة أمداد كبيرة من مَدّنا الكبير الفاسي، والشعير بنحو عشر أَوَاق قديمة للنوبية، وبها كثير من الخضر والفواكه والسّمن والزيت والسّلع**". (ابن عبد القادر، ورقة 144 ب).

وكذلك وهو يحدثنا عن أهل سرت بقوله: "**وهم الآن في حكم يوسف صاحب ولاية طرابلس، فَبلادهم بسببه بلاد هناء وعافية**". (ابن عبد القادر، ورقة 134 أ–134 ب).

أما في بنغازي فقد اشتكى ابن عبد القادر من نقص بعض السلع التي احتاجها ركبه مَؤُونَة للسفر تحديداً من الحبوب، مما جعلها غالية الأسعار، وفي ذلك يقول: "... **أقمنا هناك [أي في بنغازي] لقضاء الركب مآربه من الشعير والدقيق والإبل وغير ذلك من مُؤْنَة السَّفر، وهو في غاية الغلاء حتى كاد لا يوجد قمح ولا شعير، فألقينا القمح بها على حساب كيل الحضرة الإدريسية بعشرين أُوقية للمَدّ والشعير بالنصف من ذلك**...". (ابن عبد القادر، ورقة 37 أ).

وفي الوقت نفسه نجده يُثْني على تَوَفّر سلَع غذائية أخرى بكثرة في بنغازي تصل إلى درجة الرخاء، وذلك في جملة استدراكية أعقبت الأولى، مَفَادُهَا: "... **إلاَّ أنَّ السّمن والزيت واللَّحم ونحو ذلك موجود كثير الوجود على هذه الحالة ألفيناها الآن**". (ابن عبد القادر، ورقة 37 أ).

وتأكيداً على ذلك نجد ابن عبد القادر يَستشهد بما قاله الرحالة العَيَّاشي (ت: 1090هـ/1679م)، عنها عندما نزل فيها وهو في طريق ذهابه للحَجّ سنة 1072هـ/1661م، فَنَقْتَبِسُ مما ذكره في حَقّها الآتي:

"**وقد وصفها أبو سالم بغاية الرخاء فقد ذكر في رحلته ما صورته، وهي: أي مَرسَى ابن غازي حَسنة بسَفح الجبل الأخضر بينها وبين سُلُوك مسافة يوم... وفي ذلك الْمَرْسَى تُصَبُّ أودية السَّمن والعَسل والشَّحم والودك من الجبل الأخضر الذي لا أخصب منه ولا أكثر إداماً فيما رأينا من البلاد، وتحمل كل ذلك السُّفُن إلى طرابلس وجربة وما يإزائهما من البُلدان**". (العَيّاشي، 2006، 201/1. ابن عبد القادر، ورقة 37 أ– ب).

ونَصُّ العَيَّاشي هذا إلى جانب توضيحه على أنَّ الرخاء الغذائي التي كانت تعيشه بنغازي آنذاك كان سَبَبَهُ المباشر ما يُجْلَبُ لها من منتوجات الجبل الأخضر، فإنّه في الوقت نفسه يُشير إلى نشاط حركة التجارة الداخلية والخارجية (التصدير) عبر ميناء المدينة، من جَرَّاء توفر هذه السِّلع وحاجة الأسواق الخارجية إليها. وقد استمر ميناء بنغازي نشطاً في حركته التجارية إلى زمن نزول ابن عبد القادر في المدينة، فَممَّا قاله عنه:

"ومن الغد رحلنا قبل طلوع الفجر ونزلنا بابن غازي على مسيرة ثلاث ساعات... وابن غازي مدينة ذات بنَاء مُتَّسع غير مُتقن، وعليها مَرسى يُؤْتَى إليها من محروسة طرابلس ومن تونس ومن التُّرك بالسّلع والفواكه". (ابن عبد القادر، ورقة 37 أ–ب).

ولم تكن الحركة التجارية النشطة مقتصرة على مُدُن طرابلس وبنغازي فقط، فإنها كانت تشمل أغلب مناطق ليبيا ولا سيما تلك التي كانت تقع على طريق الحُجَّاج، فَمَوسم الحَج وما يشهده من مُرُور الأركاب المَغربيَّة المختلفة بأرض ليبيا في طريق ذهابها أو إيَّابها من الحجاز، جعل من المُدُن والقُرَى والمناطق الليبية المختلفة سُوقاً تجارية دائمةٌ وفي الوقت نفسه رائجةٌ؛ وذلك بما يَفِدُ عليها من أعداد غفيرة من الحُجَّاج المسافرين، الذين يجدون فيها بُغيتهم من الزاد، فَيَشترون منها ما يُعينُهُم في سَفَرهم الشّاق من مُؤَن ضرورية، كالطعام والملابس والإبل والدواب المختلفة للامتطاء وغيرها من لوازم السَّفر البَرّي.

فإلى جانب أسواق طرابلس وبنغازي وسرت حَدَّثَنا ابن عبد القادر عن أسواق أخرى زَخرت بها مناطق وقُرَى ليبية نزل بها ركبه للتسوق والشّراء، فَممَّا ذكره عن ذلك:

"ومن الغد رحلنا بعد الشروق ومَرَرْنَا على الشماس والفوار على مسيرة أربع ساعات... وعلى الشماس المذكور قصبة صغيرة[10] تُعرف بقصبة أولاد علي معداة لخَزْن الشعير وغيره... واشترى الركب من هذه القصبة ما يَكفيه من الشّعير والتّمر المجلوب لها من سوى[11] وذلك في غاية الغلاء". (ابن عبد القادر، ورقة 41 أ).

---

[10] القصبة: مدينة صغيرة أو قرية كبيرة، يكون لها عادةً سور وسوق. (ناجي ونوري، 1973، ص255).

[11] هكذا جاءت في المخطوط، والمقصود واحة (سِيوَة)، التي تقع حالياً ضمن حدود جمهورية مصر العربية.

وكذلك في طريق العودة تَسَوَّقَ ركب ابن عبد القادر من القصبة نفسها:

"ومن الغد رحلنا عند الشروق ونزلنا نهاراً بمعطن الشّماس والفوار لشراء الشّعير من قصبة أولاد علي التي هنالك، وبِتْنَا هنالك واشْتُرِيَ الشّعير منها بحساب أربع أواق لمد فاس الإدريسية". (ابن عبد القادر، ورقة 129 أ)

وأيضاً ذكر:

"... ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وجاوزنا حبس فرعون المتقدم[12]، وبِتْنَا هنالك –عند قبر يُزَار صاحبه يقال له: سيدي عثمان– في أرغد عَيش وأَتَمّ نعمة والحمد لله بعد أنْ سَقَى الركب الماء من غدير ماء مطر، وسير هذا اليوم كله مَرْعَى للإبل والبهائم لكَثرة الكلأ كأنه فصل الربيع، وأَتَى عرب تلك البلد بالغَنم للبَيع، وبالتّمر وبالشّعير وبالإبل والسّمن ومن احتاج لشَيء اشتراه. وغنم هذه البلد في غاية السّمن، وهؤلاء العرب يُقال لهم المسيكات". (ابن عبد القادر، ورقة 130 أ–ب).

وأضاف في المقام نفسه على أرض سرت ما بين مَعْطَن الزَّعفران وقُصُور حَسَّان:

[12] يقع مباشرة غرب منطقة التّميمي الليبية للذاهبين إلى مصر والحجاز، وقد قال فيه ابن عبد القادر: **"وهو سِجْنٌ مَنْحُوتٌ في حجارة تحت الأرض، بابه على وجه الأرض وهو كبير جداً وبه بئر ماء، هكذا أشاع على ألسنة الحُجّاج أنه حَبْسُ فرعون، كان يسجن به من قاهرة مصر والله أعلم بغيبه".** (ابن عبد القادر، ورقة 40 أ).

"ومَرَرْنَا على نَجَع[13] ورفلة وأولاد سليمان واشْتَرَى الركب منهم التَّمر بأبخس ثمن والغنم والإبل والشَّعير". (ابن عبد القادر، ورقة 135 ب).

كما لم يَنْسَى ابن عبد القادر –فيما يخص الأوضاع الاقتصادية– أنْ يُشيرَ إلى أهم دخل ومورد لخزائن دولة يوسف باشا القَرَمَانَلّي في ذلك الوقت، وهو الغنائم التي يحصل عليها الأُسطول اللّيبي من غزواته في البحر المتوسط وهجومه على سُفُن الدول الغربية وأَسْر ما يقع منها والاستحواذ على ما فيها، وفي ذلك يقول ابن عبد القادر:

"وأميرها الآن الباشا يوسف المذكور في غاية الضَّبْط والاتقان مُشتغل بنكاية العدو الكافر، وقد سَلَّطه الله على أعدائه الظَّلَمَة، وله مراكب بالبحر قل ما سَفر مركب منها ويرجع بغير غَنيمة". (ابن عبد القادر، ورقة 22 ظ).

"وأما مَرْسَى محروسة طرابلس فَقَلَّمَا يَمُرُّ يوم واحد ولا تدخل لها مَركبٌ غَنيمة فَتحاً من الله على مُتَوَلّي حُكمها الباشا يوسف، فقد سَعدت به تلك البلاد كلها وهو قائم بها أَتَمّ القيام، لا شغْلَ له إلاَّ أنْ يَسْعَى في جَلب المنافع لها ودَفع المَضار عنها، فَجَزاهُ الله خيراً عكس ما كان مُتَوَلّياً قبله". (ابن عبد القادر، ورقة 141 أ–ب).

وقد ظَلَّ الغزو البحري وما يَنجم عنه من غنائم أهم مَورد اقتصادي للأسرة القَرَمَانَلّيَّة، فامتلأت لذلك خزائنهم بالأموال، وغَصَّت حَمَّامَاتُهم بالأسرى، ولا سيما من الأوروبيات التي اتَّخَذَ منهن بعض الحكام والأمراء زوجات لهم، واستمر الحال على ما هو عليه إلى أنْ استطاعت الدول الأجنبية التدخل والنجاح في إنهاء نشاط البحرية

---

[13] النَّجَع: جمعها نُجُوع، وهي مستوطنات بَشَرِيّة، بَدَوِيّة صغيرة، قَبَلَيّة في أغلبها، متنقلة دائماً، يتبع أهلها مساقط الغيث طلباً للكَلأ والعُشْبَ أينما وُجِد، لذلك يعتمدون على بُيُوت الشّعر (الخِيَام) في إيوائهم. (ابن منظور، دون تاريخ، 4353/48. العوامي، 2010، ص29).

الليبية التي كانت تمثل أهم إيرادات الدولة الاقتصادية، والذي كان سبباً غير مباشر لانتهاء الحكم القَرَمَانَلّي للبلاد، مع ضعف حكام هذه الأسرة وتنازع أفرادها على السلطة، مما عَجَّلَ في عودة ليبيا لحظيرة الدولة العثمانية والحكم التركي المباشر منذ أوائل يونيو سنة 1835م. (ميكاكي، دون تاريخ، ص. ى، ن).

المبحث الثالث: لَمَحَاتٌ من الحياة الاجتماعية في ليبيا من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسيّ:

إلى جانب ما سبق فقد أتحفنا ابن عبد القادر الفاسي في مخطوط رحلته بنُصُوص ومعلومات توضح لنا بعض جوانب الحياة الاجتماعية لليبيين في ذلك الوقت، فَمن أول ما نزل ابن عبد القادر بطرابلس أعطانا انطباع عن طبيعة أهل البلاد وأخلاقهم وكيفية تعاملهم مع الغريب، وفي ذلك يقول:

"وهذه المدينة في نفسها هي كما وصفها أبو سالم في رحلته[14] بقوله: مساحتها صغيرة، وخيراتها كثيرة... ومآثرها جَليلة ومَعَايبها قليلة... إلى ما جمع لأهلها من زكاء الأوصاف وجميل الإنصاف وسَمَاحة على المعتاد زائدة، وعلى المُعتافين[15] بأنواع المبرة عائدة، لا تكاد تَسمع من واحد من أهلها لَغْواً إلا سَلاماً، ولو لمن

---

[14] هو الرحالة أبي سالم العياشي صاحب رحلة ماء الموائد المعروفة بالرّحلة العَيَّاشيَّة، والنَصُّ أعلاه الذي استشهد به ابن عبد القادر هو مقتبس مما ذكره عن ليبيا في تلك الرحلة. (العيّاشي، 2006، 135/1).

[15] المُعتافين أو المُعتافون: هم الذين يَتَزَوَّدون للسفر. ومفردها مُعتاف، واعْتَافَ الرجل: إذا تَزَوَّدَ زَاداً للسفرِ. (الزبيدي، 1987، 198/24).

استحقَّ ملاماً، سيَّما مع الحُجَّاج الواردين ومن انتسب إلى الخير من الفقراء العابدين، فإنهم يُبالغُون في إكرامهم ولا يألون جهداً في إفضالهم عليهم وإنعامهم". (ابن عبد القادر، ورقة 22 ب–23 أ).

ويَضرب ابن عبد القادر مثلاً على سَمَاحة أخلاق أهل طرابلس وحُسْن تعاملهم بأنْ ذكر أنَّه عقب دخوله لطرابلس:

"ولَقيتُ هناك رجلاً مُسنّاً راكباً على حمَار، يُتَوَسَّمُ فيه الخير والصَّلاح، ويُنَوّهُ به أهل بَلده سُميَ لنا سيدي عبد الحميد الكردوني، فَدَعَاني من غير معرفة ورَحَّبَ بي غاية وهَشَّ وبَشَّ، وطلبنا منه الدعاء الصالح فَدَعَا لنا، وطلب منَّا الدعاء فَدَعْونَا له بعد أنْ سأل نسبتنا، نرجو من الله القبول". (ابن عبد القادر، ورقة 23 أ).

وحُسْنُ أخلاق أهل طرابلس ليس بجديد، ومدح الغرباء لهم ليس بعَجيب، فقد أشاد بطرابلس وأهلها الكثير من الرَّحَّالة والجُغرافيين والمؤرخين المسلمين قديماً وحديثاً، وما دَوَّنُوه في كتبهم يَشهد على ذلك، ويَكفينا في هذا المقام ما أورده ابن عبد السلام الناصري (ت: 1239هـ/1823م)، في رحلته الحجازية المَوسومة بالرحلة الناصرية الكبرى، حيث قال:

"والحاصل مَدح البلد وأهلها، وحُسن أخلاقهم، وجُودهم، سارت به الرُّكْبَان...". (الناصري، 2013، ص333).

وكان أكثر ما تظهر مَكَارم أخلاق الليبيين في طريقة معاملتهم للحُجَّاج المغاربة عند مرورهم من البلاد والنُّزُول فيها للراحة –سواء في طرابلس أو برقة أو فَزَّان– والتزود بالمُؤَن وهم في طريق ذهابهم أو عودتهم من الحجاز، فيستضيفونهم ويُكرمون وفادتهم بإعداد الطعام لهم. وكانت هناك أماكن بعينها عُرفَت بذلك في ليبيا حتى أنَّ

الحُجَّاج المغاربة كانوا يعرفونها من قبل مَجيئهم للبلاد، وذلك بما سَمعوه عنها من الحُجَّاج الذين عَبَروا أرض ليبيا من قبلهم، أو ممَّا قرأوه بخصوصها في كتب الرحلات الحجازية السابقة لهم. ومن تلك الأمكنة التي اشتهرت بذلك لدرجة أنْ عُرفَ اسمها باسم الوجبة التي اعتاد أهلها تقديمها للحُجَّاج، وهي قرية صغيرة أو زاوية بمنطقة ساحل حامد أو الأحامد[16]، التي عَرَفَهَا الحُجَّاج المغاربة باسم "**سيدي بوعصيدة**"؛ لأنَّ الوليّ الصالح الشيخ سيدي بوعصيدة وأبناءه من بعده والمرابطين سُكَّان هذه المنطقة، عُرفوا بذلك لمَا كانوا يُقَدّمونه للحَجيج من عَصيدة باللَّحم. (الورثيلاني، 2008، 219/1، 717/2).

ويُخبرنا ابن عبد القادر أنّه وركبه في رحلة إيّابهم، قد مَرُّوا بساحل حامد وهناك زاروا ضريح الولي الصالح سيدي بوعصيدة، بقُبّة على ساحل البحر، فأكرمهم أهل تلك الناحية وضَيَّفوهم بالطعام، الذي اشتهروا به واعتادوا أنْ يُطْعمُوه لمَن مَرّ بهم من الحُجّاج وغيرهم. وفي ذلك قال:

"**مَرَرْنَا نهاراً بضريح الولي سيدي بوعصيدة وتَعَرّض لنا أهل تلك الزاوية بقصَع كثيرة من العصيدة يُسَمّونها تلك النَّواحي البازينة –بباء موحدة وزاي بعد الألف– أَزْيَدُ من أربعين قَصْعَة، وذلك دَأْبهم مع الركب**". (ابن عبد القادر، ورقة 136 ب–137 أ).

وفي الحقيقة أن ابن عبد القادر قد انفرد وتَمَيّزَ عَمّنْ سَبقوه من الرّحّالة –من أمثال ابن ناصر الدرعي (الرحلة، ص204، 661)، وابن الطَّيِّب الشرقي الفاسي (2014، ص311–312)، والحُضَيكي السوسي (2011، ص88)، والورثيلاني (2008، مج219/1،

[16] بلد بجوار مدينة لُبْدَة، وهو مُلاصق لمدينة الخمس، وطوله من الشرق إلى الغرب نحو 18كم، وينتهي الذاهب منه إلى الشرق بعين كعام، ومن هناك يدخل إلى أرض زليتن. (الزّاوي، 1968، ص179).

مج717/2)، وابن عبد السّلام النّاصري (2013، ص356)– الذين نَزلوا هم الآخرون ضُيُوفاً مُكرمين على أهل تلك المنطقة، وتحدثوا عن هذه العَصيدة وغاب عنهم ذكر اسمها، في حين ذكره ابن عبد القادر وسَجَّلَهُ لنا في مخطوط رحلته باسم "**البَازين**". وهو وجبة غنية عن التعريف، لا تزال تُعرف إلى يومنا هذا بالاسم نفسه، وتُعَدُّ من أشهر وجبات الأطعمة وأعرقها عند أهالي إقليم طرابلس، وهي عَصيدة من دقيق الشعير كانت تُمَثّل الغذاء الرئيس لهم. (الْوَزّان، 1983، 98/2).

وإذا كان الكرم وحُبّ الضيافة من السّمات الغالبة على أخلاق أهل ليبيا في ذلك الوقت، فإنَّ ذلك لا يَعني أنه لم تكن هناك انحرافات اجتماعية وظواهر سلبية ظهرت في المجتمع آنذاك، من ذلك ظاهرة اللُّصُوصيَّة والحرابة، التي انتشرت في بعض مناطق ليبيا ولا سيما تلك التي تقع على الطرق والمسالك التي يرتادها المسافرين ولا سيما الحُجَّاج منهم، وقد تعرض ابن عبد القادر لشيء من ذلك، وقد سَجَّلَهُ لنا في مخطوط رحلته، وهو كالآتي:

"**ومن الغد وهو يوم الجمعة الثامن عشر من رمضان سَقَيْنَا الماء من معطن الزَّعفران وبتْنَا هنالك على مسيرة ست ساعات أيضاً عند الغروب... ومن الغد رحلنا قبل الفجر بنحو ثلاث ساعات وبتْنَا على مسيرة سبع ساعات عند الغروب على غير ماء، ولم نَسر ليلاً لمخافة الطريق بسبب العرب ظهروا هنالك، ونهبوا بعض الإبل من الركب لأُنَاس كانوا مسافرين بالركب قاصدين نحو فَزّان**". (ابن عبد القادر، ورقة 35 ب).

كذلك في طريق عودته:

"ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وبتنا بكنينس[17]، نزلناه عند العصر لتعرض عرب الزاوية من البداوة للركب، وراموا نهبه محتجين بما وقع لابن قدورة منهم بمغربنا من قطعه بأمر مولانا المنصور بالله لسَعْيه بالفساد في تلك البلاد. وعند مَبيتنا قَدمَ علينا السَّيّد علي بن بليطان، أحد خَدَمَة الباشا يوسف مُتَوَلّي حكم طرابلس كان بابن غازي لقضاء غرض وتَوَجَّهَ معنا لمَحروسة طرابلس، فاستعان به الشيخ حفظه الله على رَدّ العرب المذكورين عَمّا أرادوه وأبدى لهم من الخيل حتى سَلك الركب بلطف الله". (ابن عبد القادر، ورقة 131 ب).

وأيضاً:

"ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وبتنا بعد الزَّوارات العامرة على مسيرة خمس ساعات وربع الساعة... وعرب تلك النَّوَاحي يُقال لهم النَّوايل، وهم معروفون بالنَّهْب للحَجّ وكَفَى الله أمرهم لأَهل الركب، فلم يدخل منهم واحد هنالك لهروبهم من تلك النَّوَاحي؛ لأنهم امتنعوا من الدخول في بَيعة الباشا يوسف، فَفَرُّوا من إيَالته وعَمَالَته". (ابن عبد القادر، ورقة 150 أ–ب).

ويُفهم من النُّصُوص السابقة أنَّ الحرابة كانت موجودة على أرض ليبيا وأنَّ حكومة يوسف باشا القرمانلي كانت تحاول الحَدّ منها وفرض هَيبة الدولة والقضاء على رُوح التَّمرد عند بعض القبائل التي كانت تمتهنها، وذلك بإجبارها على الدخول في طاعة الدولة والانصياع لنظامها. وفي الحقيقة إنَّ القرمانليين اشتهروا بعنايتهم بالحَجّ واحترامهم لحُجَّاج بيت الله الحرام سواء من الليبيين أو المغاربة الوافدين، فكانوا يحتفون

[17] يقصد قِمينس: وهي قرية تقع جَنوبي مدينة بنغازي بنحو 52كم. (الزّاوي، 1968، ص285).

بنزولهم في طرابلس مُقَدّمين لهم ما أمكن من سُبُل الراحة والإعانة والتسهيلات لمواصلة رحلة حَجّهم. (العياشي، 2006، مج178/1. الورثيلاني، 2008، 209/1-210).

وفي هذا المقام لم يَفُوتْ ابن عبد القادر أنْ يُسَجّلَ لنا جانباً من اهتمام يوسف باشا برَكب الحَجّ الفاسيّ الذي كان فيه ابن عبد القادر نفسه، وكيف أنْ حكومته استقبلت دخول الركب لطرابلس باحتفال كبير كانت صبْغَة الدولة حاضرة فيه، وفي ذلك يقول ابن عبد القادر:

"... **وفي هذه الأيام الثلاثة السَّالفة الذكر جعل الباشا يوسف مُتَوَلّي حكم طرابلس ونواحيها يبعث خُدَّامُهُ وأصحابه كل يوم بمَؤُونة للركب. ولما قاربنا البلد [أي طرابلس] بعث الباشا يوسف بن علي بن أحمد... ولده لملاقاة الركب في نحو خمسمائة من الخَيل والرُّمَاة، وجعلوا يَلعبون بالبارود حتى دخلنا بمَهرجان عَظيم، فَلَمّا وَصَلنَا لأقواس الزَّرارية، جعلت المدافع تخرج من أبراج البلد، ونزل الركب بالزَّرارية...**". (ابن عبد القادر، ورقة 21 ب).

وعلى ما يكن، فقد عرفنا أنَّ من ضمن الاحتفالات الرسمية للدولة في زمن يوسف باشا القرمانلي هي الاحتفالات الخاصة بمَوسم الحَج، سواء أكانت احتفالات استقبال أركاب الحج المغربية عند نزولها في طرابلس، أو تلك الخاصة بانطلاق تلك الأركاب من طرابلس لمواصلة طريقها عبر التُّراب اللّيبي من الغرب إلى الشرق وُصُولاً إلى مصر، ومنها إلى الحجاز. فَمنَ العادة أنْ يكون في رفقة تلك الأركاب حُجَّاجٌ ليبيون يستغلون فرصة نزولها في طرابلس فَيَلتحقون بها ويَستأنسون بمرافقتها، لذلك فإنَّ أيام انطلاق قوافل الحَجّ هذه وخروجها من طرابلس تُعَدُّ من الأيام المشهودة في المجتمع الليبي آنذاك، (العياشي، 2006، 177/1). تكون مَليئة بالاحتفالات والأهازيج، وازدحام الْمُشَيّعينَ من أقارب الحُجَّاج وأصدقائهم، الذين يَمشون مع القافلة في بعض الأحيان

لمسافة أكثر من يوم من طرابلس إلى منطقة تاجوراء، لتوديعهم الوداع الأخير مُتمنين لهم الحفظ والسَّلامة في سَفَرَهم. (العياشي، 2006، 1787/1. الشرقي، 2014، ص117–118. الورثيلاني، 2008، 211/1–212).

وإلى جانب احتفالات مَوسم الحَجّ ذكر لنا ابن عبد القادر مناسبة أخرى كان أهل طرابلس يحتفون بها ويُعدّونها من المواسم الاجتماعية المهمة، من ذات الصّبغة الدينية والنفحة الرَّبَّانيَّة، وفي ذلك يقول:

"من أحسن ما رأيت بطرابلس أنهم يَعتنون أَشَدُّ اعتناء بليلة النصف من شعبان، يُعدونها من أحفل المواسم، ويَقدون بها مصابيح بالمساجد، ويُحيون ليلهم بالذّكر والصَّلاة والتّلَاوة، فَجَزاهم الله أحسن الجَزاء". (ابن عبد القادر، ورقة 140 ب–141 أ).

وكان ابن عبد القادر –مثله مثل أغلب العلماء والفقهاء من أصحاب الرحلات الحجازية المغربية– يُحبُّ زيارة الأضرحة وقُبُور الأولياء الصّالحين في طريقه والتَّبَرُّك بها، لذلك فقد وَجَدَ ضالته في ليبيا، مُبَيّناً لنا شَيءٌ من عادات أهلها وأعرافهم في ذلك الوقت، وهي انتشار ظاهرة زيارة أضرحة الأولياء وقُبُور أصحاب الكرامات كما كانوا يزعمون، لذلك كَثُرَت المزارات في البلاد، وقد أشاد الكثير من الرَّحَّالة الحُجَّاج المغاربة –الذين مَرُّوا بأراضي ليبيا– بكثرة الصّالحين فيها سواء من الأحياء أو الأموات ولاسيّما في إقليم طرابلس، حَتَّى قيل: إنَّ أرض عَمَالة طرابلس تَنْبُتُ الصَّالحين كما تَنْبُتُ الأرض الْعُشْبَ. (الورثيلاني، 2008، 197/1). وإنها معروفة بالمَجاذيب[18] الذين تُؤْثَرُ

[18] المجَاذيب: جمع مَجْذوب، وهو في اصطلاح الصوفية من ارتضاهُ الحقُّ سبحانه لنَفسهِ واصطفاه لحَضرة أُنْسِهِ وطَهَّرهُ بماء قدسهِ، فَحَازَ من المنح والمواهب ما فاز به في جميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب. (البستاني، 1987، ص97). والمجذوب بصفة عامة هو المتزمت في الدين

عنهم كَرَامات وحكَايات غريبة تَدُلُّ على صدقهم في مَواجدهم (العَيّاشي، 2006، 141/1). ولقد أشار التجاني (ت: بعد سنة 717هـ/1317م) في رحلته أكثر من مرة إلى كثرة الْمَزَارات من الأضرحة في المساجد والأربطة التي يقصدها الناس طلباً للبركة، حيث قال: "**وبخارج البلد [يقصد طرابلس] مَحَارس قديمة ومساجد كثيرة مشهورة بالفَضل مَزُورة للبركة**". (التجاني، 2005، ص247). وفي مَوضع آخر أضاف: "**وعلى السّاحل بطوله مساجد كثيرة، وهي مساكن للصالحين قديماً وحديثاً شهيرة، والناس يَزورونها ويَتَبَرَّكون بها**". (التجاني، 2005، ص220).

أما ابن عبد القادر فَيُحَدّثُنَا عن هذا الموضوع بقوله:

"**وكانت طرابلس فيما مَضَى بها مَزاراتٌ كثيرةٌ لكَثير من أكابر الصّالحين، وسَبَبُ جَفَاء مَزاراتها الآن كما قال أبو سالم والله أعلم: أنَّ البلدَ قد تداولته أيدي المسلمين والنَّصَارى مراراً عديدة...**". (ابن عبد القادر، ورقة 23 أ. العياشي، 2006، 141/1-142).

ونَترك لابن عبد القادر الحديث عن بعض تلك المَزارات التي زارها بالخصوص في طريق رحلته عبر ليبيا ذهاباً وإيَّاباً، وقد سَجَّلَهَا لنا في مخطوط رحلته، وهي كالآتي:

"**ومن الغد وهو يوم الجمعة السادس والعشرون من شعبان مَرَرْنَا ضُحَى على قُبَّة، فَسَأَلْنَا المرابطين أولاد بومَريم من أهل ذلك الأرض على صاحبها، فأخبرونا بأَنَّهُ**

بالذُّهُول، ويعتقد أنَّه تَتَجَلَّى له رُؤَى وإلهام، أو هو مجنون، أو أبله، ومعروف عند المشارقة أنَّ المجانين والْبُله أولياء مُلهَمون. (دوزي، 1980، 155/2).

من الخَوامس[19] أيضاً، والحُجَّاج يُعَظّمُونه ويُنَوّهون به. وبتنا بالزُّوارة العامرة بعد أنْ سَقَى الركب الماء من الزُّوارة الخالية". (ابن عبد القادر، ورقة 21 ب–22 أ).

"وزرنا سيدي عبد الوهاب بمَحروسة طرابلس بباب البحر، له ضريح هنالك بطرف مَسجد صغير، ويُسَمَّى مَولى البحر له مَزارة مشهورة". (ابن عبد القادر، ورقة 22 أ).

"ومن الغد وهو يوم الجمعة الحادي عشر من رمضان بتْنَا بساحل حامد على مسيرة ست ساعات، وزرنا في هذا اليوم سيدي مفتاح –دَفين بلاد أسلين[20]– بن الولي سيدي أبي فارس دَفين قرب ساحل حامد". (ابن عبد القادر، ورقة 24 أ).

"وزرنا في هذا اليوم سيدي بوعصيدة[21]وغير ذلك من الصَّالحين بقُبَب على ساحل البحر...". (ابن عبد القادر، ورقة 25 أ).

---

[19] الخَوامِس: مفردها خَمْسِيٌّ: خَمْسِيَّة: المذهب الخامس، أي المذهب الخامس من مذاهب أهل السنة. وهو الاسم الذي يُطلقونه اليوم على بَنِي مزاب. (دوزي، 1980، 207/4). وبَنِي مزاب: قوم أكثرهم من قبائل زناتة البربرية، سكنوا منطقة في شَبَكة من سلاسل جبال تُسَمَّى بجبال الشَّبَكة، الواقعة جنوب الجزائر بين الأغواط والمنيعة، ومنهم أَخَذت المنطقة تسميتها، وأغلبهم على المذهب الإباضي. (طلّاي، 1996، ص3). وكذلك إباضية ليبيا –ولا سيما إباضية جبل نفوسة وزوارة– استخدموا لَفظة الخَوامس للتعريف بأنفسهم، لاعتقادهم بأنهم يُمَثِّلون المذهب الخامس من مذاهب أهل السُّنّة بعد الحَنفيّ والمَالكيّ والشَّافعيّ والحَنبليّ.

[20] يقصد سيلين: وهي قبيلة كبيرة تنحدر من أحد فروع القبيلة البربرية كتامة (جذم البرانس). كانت تستوطن –ولا زالت– منطقتها التي عُرِفَت بها، والتي شغلت في العصر الحديث إحدى ضَواحي مدينة الخمس (هي من ضمن الخمس حالياً). (دي أغسطيني، 1978، ص192–194). وهي قد استوطنتها منذ القدم، يقال منذ عهد أفريقش بن قيس أحد مُلُوك التبابعة، وكان لها دَورٌ في محاصرة مدينة لُبْدَة إبَّان سَطوة الإمبراطورية الرومانية، وقد اعتنقت الإسلام بعد الفتح الإسلامي، واستقرَّ بأرضها –إلى جانب سُكَّانها القدم– قبائل عربية وفدت مع الهجرات المتتالية. (مَنَّاع، 2013، ص339).

"ومن الغد زرنا صباحاً سيدي أحمد بوراس العجمي، وزرنا بعد ذلك سيدي سلام وهو سيدي عبد السلام الأسمر، وبتنا بالدَّفْنيَّة[22] على مسيرة ست ساعات". (ابن عبد القادر، ورقة 26 ب).

"... وَوَرَدَتْ علينا بعد نصف اللَّيل من اليوم المذكور امرأة تُعرف بالدرويشة عافية، يُتَوَسّم فيها الخير، والحُجّاج يَقصدون زيارتها لما يعلمون من حالها وتُخبر بمُغَيّبَات وتَصدق في ذلك، فَزرْنَاهَا وباتت عندنا، ومن الغد وهو يوم الأحد الثالث عشر من رمضان وصلنا مسراتة مَدفَنُ الشيخ الشهير، شيخ الطريقة ومَعدن الحقيقة سيدي أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البَرنوسي، الفاسي الدار، الشهير بزَرُّوق رضي الله عنه، على مسيرة ست ساعات، ودخلت مدشراً قبل مدشر مَدفنه فَصَلَّيْتُ الظهر هناك بِمَسجد الخطبة، وزرت الشيخ سيدي محمد بن عامر بقُبَّة بطرف المسجد". (ابن عبد القادر، ورقة 27 أ–ب).

"ومن الغد أصبحنا مقيمين فَتَوَجَّهنا لزيارة الشيخ زَرُّوق –نفعنا الله ببركاته آمين– عند صلاتنا الصبح، فَزرْنَاهُ وتَبَرَّكنا بأثره نَرجو من الله القَبول. وزرنا قبراً بلَصْق قَبر الشيخ المذكور يُعرف بسيدي منصور، وسألنا عنه بعض من حضر بضريحه فأجابنا بأنه كان يخدمه وتَزَوَّجَ بعده زوجته المسراتيَّة، لأنه تُوُفيَ رضي الله عنه عن زوجتين إحداهما فاسيَّة والأخرى مسراتيَّة". (ابن عبد القادر، ورقة 28 أ).

"وفي صَبيحة الغد عُدْنَا لزيارة الشيخ زَرُّوق في جُملة الركب لتأخره عن زيارته إلى وقت السَّفَر، وسفرنا وزرنا ضُحْوَة اليوم سيدي بوشعيفة ومَزارَتُهُ هنالك مشهورة،

---

[21] فراغ في المخطوط.

[22] الدَّفْنِيَّة: هي الأرض المُنحصرة في المسافة بين مَدينَتَيْ زليتن ومصراتة، تبتدئ من زليتن وتنتهي إلى مصراتة بفندق بُورُوَيَّة، حيث يبلغ طولها حوالي 26كم. (الزّاوي، 1968، ص133).

وهو أقدم من الشيخ زَرُّوق على ما حَكَى لنا أهل تلك البلد". (ابن عبد القادر، ورقة 34 ب).

"ومن الغد رحلنا بعد الشروق وأتينا العَقَبَة ضُحَى على مسيرة ساعتين وثلث الساعة... ووقفنا بها على قَبر عَمّنا المرابط سيدي يوسف رحمة الله عليه، تُوُفّيَ بها بعد إيَّابه من الحَجّ سنة سبعين بموحدة ومائة بالأفراد وألف". (ابن عبد القادر، ورقة 40 ب).

"ومن الغد رحلنا بعد الشروق ونزلنا بعد العشاء الأخيرة بمَعطن الشمام على مسيرة عشر ساعات ونصف الساعة، بعد أنْ صَلَّيْنَا الظهر بمَقْبَرة بها قَبرٌ يُتَبَرَّك به يُقال لصَاحبه سيدي عبد الرحمن البَرقاوي". (ابن عبد القادر، ورقة 42 ب).

وفي طريق عودته ذكر ابن عبد القادر:

"ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وجاوزنا حبس فرعون المتقدم، وبِتْنَا هنالك عند قبر يُزَار صاحبه يقال له سيدي عثمان في أرغد عيش وأَتمَّ نعمة والحمد لله". (ابن عبد القادر، ورقة 130 أ).

"مَرَرْنَا نهاراً بضريح الولي سيدي بو عصيدة... ومن الغد رحلنا بعد صلاة الصبح وبتنا على مسيرة خمس ساعات بسانية بعد ضريح سيدي عطية". (ابن عبد القادر، ورقة 136 ب–137 أ).

"... بعد يومين ذهبت لمَحروسة طرابلس وزرت ضريح الشيخ سيدي عبد الوهاب وتَبَرَّكْتُ بأثره...". (ابن عبد القادر، ورقة 137 ب).

وهكذا، ومن خلال النُّصُوص السابقة التي أوردها ابن عبد القادر يتضح لنا كثرة الأضرحة والمَزارات التي كانت موجودة على أرض ليبيا، والتي تَدُلُّ على اهتمام الأهالي بها والمحافظة على وجودها، فهي تعكس موروثهم الاجتماعي الذي نشأت عليه أجيالهم، فالمجتمع اللّيبي كأيَّ مجتمع بسيط في ذلك الوقت، كان أهله يعتقدون في فضل الصّالحين، فتجدهم دائماً ما يتناقلون روايات عن كَرَاماتهم ويَتَبرّكون بذكرهم وأخبارهم ويَتَأَسُّون بطريقهم (المالكي، 1994، 2/383-384). فكانت قُبُور هؤلاء مَزَاراً للكثير من الليبيين، طلباً لبركتهم التي يطمعون لنَيلها لكَي تُسَخّر لهم قُوَى علْويَّة لا يُدركها العقل ولا يُحَدّدُها المَنطق، ترعاهم في حياتهم وتُسَهّل عليهم فتح الأبواب المُغلقة (الأحمر، 2023، ص405). وقد كانت عادة تقديس الأولياء وزيارة أضرحتهم والتّوَسُّل عندها عادة قديمة عند بربر المغرب عامةً جاءت من أفكار دينية من قبل إسلامهم وتوارثوها إلى ما بعد إسلامهم (أوليري، 1982، ص195). ولا تزال منتشرة بين سُكّان الشّمال الأفريقي إلى يومنا هذا (بشير، 2005، ص124-125). وكانت عادة الكثير من الأهالي عند زياراتهم لتلك القُبُور أنْ يُقَدّموا إليها النُّذُور والقَرابين، بنَحْر الأضاحي على حسب الحالة المادية للزائر، فهي تتنوع ولا تخرج عادة عن الثّيران والأبقار والأغنام والماعز والإبل والدَّجاج والدّيَكَة. (الطّاهر، 1969، ص163، 173).

وعلى ما يكن، نختم حديثنا في هذا المبحث بناحية اجتماعية أشار إليها ابن عبد القادر في طريق رحلته، وهي المصاهرة التي كانت بين ابن الأسرة الحاكمة في المغرب، وابنة سيف النصر غيث شيخ قبيلة أولاد سليمان. حيث أنَّ عاهل المغرب كان قد أرسل –برفْقَة الركب الفاسي الذي كان فيه ابن عبد القادر– هدية إلى الشيخ سيف النصر، إلى جانب الهدية التي أرسلتها له ابنته، وفي ذلك يقول ابن عبد القادر:

"ومن الغد رحلنا عند طُلُوع الشمس... وسَقَى بعض الركب الماء من مَعطن الجرد على ساحل البحر، وسبب نُزُولُنَا بذلك الوقت مُلاقاة شيخ العرب سيف النصر غيث، لَقينَا هنالك ودَفع له الشيخ كتاب مَولانا المنصور والصّلَة التي بَعَث إليه صُحبته، ودفع له الصّلة التي بَعَثَت إليه ابنته حفصة صُحبة زوجة مولانا المنصور بالله، وهو رجل مُسنٌّ غَليظُ القلب لا يَخلو من جَفوة ومن شُحّ وبُخْل، فإنَّ بنته حفصة بعثت إليه صلَة لها بال تزيد على الألف مثقال، وبعثت صُحبة ذلك وصيفاً لها يقف على ذلك ويحرسه حتى يدفع إليه، وطلب منه أنْ يُواسيه بحمل يركبه لكثرة إبله ومتاعه فلم يجبه لذلك، فضلاً عن أن يصل ولد مولانا المنصور بالله المَصحوب بالركب بشَيء قَليل أو جَليل". (ابن عبد القادر، ورقة 36 ب).

وفي الحقيقة أنَّ ابن عبد القادر لم يذكر لنا سبب جَفوة الشيخ سيف النصر مع الوفد الذي جلب معه الهدايا، وعدم اهتمامه بأصهاره على الرغم من مكانتهم العالية ومقامهم الكبير كونهم الأسرة الحاكمة في المغرب الأقصى، ولا سيما أنه كان في صُحبة الوفد والهدايا المحملة زوجة سلطان المغرب المنصور بالله وولده، وهو أمر يدعو للحيرة والعجب، فهذه ليس من أخلاق العرب اللّيبيين، الذين –كما وضحنا فيما سبق– تغلب على طباعهم احترام الغريب وإكرام الضيف وحسن معاملته ولا سيما إذا كان الضيف أو الضيوف من الحُجَّاج العابرين، فما بالك إذا كانوا من الحُجَّاج وفي الوقت نفسه أصهارٌ تربطهم علاقة زواج وما ينجم عنها من اختلاط في الدماء والأنساب والأعراق. وهذا ما دعانا للدهشة من موقف الشيخ سيف النصر من الوفد والهدايا، الذي ذكره لنا ابن عبد القادر في مخطوط رحلته، متحاملاً فيه على الشيخ واصفاً إياه بالجَفوة وسوء المعاملة والبُخل والشُّح، ولَكنَّهُ لم يُوضَّح لنا أسباب ذلك.

لكننا نجد الإجابة عند الآنسة تُوللّي[23]، التي كانت معاصرة لأحداث تلك الفترة، مسجلة وقائعها في رسائلها التي كانت تُرسلها من طرابلس، ففي إحدى تلك الرسائل نجدها تحدثنا عن يزيد ابن سلطان المغرب آنذاك[24]، واصفةً إياه –مما أجمعت عليه الروايات حسب قولها– بأنه: "**من أكثر الأشخاص حطَّة وَدَناءَة**". (توللي، 1967، ص135). وكيف أنه قام في سنة 1787م باغتصاب ابنة الشيخ سيف النصر بالقوة والعنف، وإنْ كان قد أعادها في السنة التالية زوجة له في مَوكب فَخم وعظيم، ولأجل أنْ يُهَدّئ من رَوع أبيها الشيخ أقسم له أغلظ الأيمان بأنها سَتُصْبحُ الملكة حين اعتلائه العرش. كما أخبرتنا الآنسة توللي أنه إلى سنة 1789م كان يزيد لا يزال يُكْرِهُ ابنة الشيخ –(حفصة)– ويُضطرها على البقاء معه، وكانت هي تَكره خُلقه وتَشمئز من

---

[23] هي شقيقة القنصل الإنجليزي المستر ريتشارد تُوللي، الذي جاء إلى ليبيا ممثلاً لبلاده للمرة الثانية لمدة استغرقت عشرة أعوام (1783–1793م)، في بلاط الأسرة القَرَمَانَلِّيَّة، تحديداً زمن حكم علي باشا القرمانلي. وكان في صحبته أخته الآنسة توللي، التي استفادت من قربها من الأسرة الحاكمة وأمضت السنوات العشر في تسجيل كل ما لاحظته عيناها وسمعته أذناها من أحداث ووقائع سياسية وتقاليد وأخلاق اجتماعية، مُدونة كل ذلك بدقة وأمانة في رسائل كانت تبعثها إلى متلقى مجهول الهوية. فكانت تلك الرسائل –بما تضمنته من مادة غَنِيَّة وخِصْبَة– من أهم المصادر الأساسية لدراسة تاريخ الأسرة القَرَمَانَلِّيَّة بصفة عامة، وعهد علي باشا القرمانلي والسنوات السابقة لعهد يوسف باشا بصفة خاصة. (تولّي، 1967، ص7، 25، 54–55).

[24] هو الْمَوْلَى يَزيد بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل الحسني العلوي، كان في خلاف مع أبيه السّلطان وقد انشقّ عليه، فَقَصَدَهُ أبوه يُريد استصلاحه فَتُوُفِّيَ في الطريق إليه سنة 1204هـ/1789م، فبايعته بالسَّلطنة بعض أمصار مملكة أبيه، في حين خالفته أمصار أخرى مُبايعين لأخيه هشام بما في ذلك مَرَّاكش، فَدَخَلَ عندها في نزاع وحروب مع أخيه هشام، واستطاع دخول مَرَّاكش عُنوة، واستمرَّ في حَربِهِ إلى أنْ أُصِيبَ برصاصة في خَدِّهِ في إحدى المعارك، فعاد إلى مراكش فَتُوُفِّيَ ودُفِنَ بها سنة 1206هـ/1291م. (الزركلي، 2002، 8/187–188).

سُلوكه، ولكنها لا تجرؤ على الهروب إلى أبيها مَخافة أنْ تُعَرّضَ حياته للخطر، فَيَقَعَ ضحية خيانة الأمير يزيد وانتقامه. (تولّلي، 1967، ص331، 335).

ومن هذه المعلومات التي أتحفتنا بها الآنسة تُولّلي نستطيع أنْ نَتَفَهَّم موقف الشيخ سيف النصر من أصهاره، فَعَلَى الرغم من أنَّه في وقت رحلة ابن عبد القادر وقدوم الوفد والهدايا كان الأمير المُغتَصب يزيد قد تُوُفّيَ، إلا أنَّ الشيخ سيف النصر على ما يبدو لم يَنْسَى له ما حَلَّ به من إهانة جَرَّاء فِعلته المُخِلَّة بالشَّرف في حَقّ ابنته –حتى وإنْ كان قد أصلحها بالزواج بعد ذلك– فذلك مما أوغر قلبه، وأَثَّرَ سلباً على علاقته بالأمير المغربي في وقتها، وبأهله من بعده، فلم تنجح –على ما يبدو– صلاتهم وهداياهم –التي منها الصّلَة التي بعثها المَوْلَى المنصور بالله[25] حسب رواية ابن عبد القادر– في جَبْر خاطره وترطيب قلبه ونسيان مواجعه، وهو ما يُزيلُ عَنَّا الغبش ويُجَلّي الحقيقة لفَهْم موقف الشيخ سيف النصر من وفد أصهاره وهداياهم، الذي لم يُوَضّحُهُ لنا ابن عبد القادر وفَسَّرَته لنا الآنسة تُولّلي بما جادت به من معلومات قَيّمة بالخصوص.

[25] هو الْمَولَى سليمان بن محمد بن عبد الله، الشريف العلوي، بُويِعَ له بفاس بعد وفاة أخيه الْمَولَى يزيد، كانت أيامه كلها ثورات وفِتَن وحُروب، انتهت باستقرار المُلك له في المغرب الأقصى. كان عاقلاً، باسلاً، مُحِبّاً للعلم والعلماء له آثار في عمران فاس وغيرها، تُوُفّيَ بِمَرّاكش سنة 1238هـ/1822م. (الزركلي، 2002، 133/3).

الخاتمة:

من خلال ما أوردناه في هذه الدراسة من مادة تاريخية استقطعناها من مخطوط الرحلة الحجازية لابن عبد القادر الفاسي، للكشف عن بعض الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في ليبيا في زمن الرحلة، فإنه قد تَكَوَّن لدينا بعض الملاحظات والنتائج التي تتعلق بتلك المادة، وهي كالآتي:

– كان سرد ابن عبد القادر للأوضاع السياسية التي مَهَّدَتْ لوُصُول يوسف باشا القَرمانلي للحُكم –وكيفية تعامله مع أزمة علي بُرغل واستخدامه الحيلة في التَّغَلُّب عليه، ومن بعد ذلك في تَحَايُله على أخيه الأكبر أحمد وافتكاك حُكم ولاية طرابلس منه– في أروع ما يكون، فكانت روايته لتلك الأحداث دقيقة للغاية، مُشَبَّعَة بالتفاصيل الصغيرة، بل نجد فيها أحاديث وحوارات داخلية، كأنَّ ابن عبد القادر كان يَرغبُ في أنْ يُوصل إلينا الأحداث التاريخية التي جرت في ذلك الوقت في صورة متكاملة وحَيَّة، مَليئة بالحركة والإحساسات والانفعالات، فأقل ما نقول عن نَصُّهُ التاريخي عنها بأنه عَرضٌ ناطق للأحداث، وكأنه سيناريو أُعدَّ لإنتاج فيلم أو مسلسل تاريخيّ، ويُعَدُّ ما فيه من مادة إضافة جديدة لمَن يريد الكتابة عن الحُقبة القرمانلية في ليبيا.

– أما عن الأوضاع الاقتصادية فإنَّه على الرغم من قلَّة المادة المُستنبطة من مخطوط الرحلة، فإنَّها تُعْطينَا انطباعٌ واضحٌ للتعرف على أوضاع الليبيين المَعيشيَّة في ذلك الوقت، وتبيَان أهم دَخل اقتصاديّ كان للدولة القَرَمَانَلّية آنذاك، وهو الغزو البحري ضدَّ سُفُن النَّصَارى وما ينجم عنه من غنائم، الذي كان يُعَدُّ أكبر مورد لخَزائن يوسف باشا القَرَمَانَلّي ومَصدر قُوَّته وشُهرته.

– وفيما يخص الحياة الاجتماعية فنجد ابن عبد القار قد أتحفنا في مخطوط رحلته بمعلومات تُعَدُّ متميزة عن غيرها من الرحلات، فقد استفرد بذكر "**البازين**"، كونه وجبة معتادة يُقَدّمها أبناء الوليّ الصالح الشيخ سيدي بوعصيدة وأبناءه من بعده والمرابطين سُكَّان المنطقة للحُجَّاج العابرين. كما عَرَّفنا بأسماء بعض القبائل الليبية المستوطنة في ذلك الوقت منها قبائل: أولاد سليمان، وأولاد بومريم، وورفلة، والنَّوَايل، وعرب المسيكات، وأولاد علي. مُعْطياً ملاحظاته عن طبيعة أهل البلد وأخلاقهم والتعريف بجزء من معتقداتهم وموروثهم الاجتماعي.

– هذا إلى جانب تعريجه على موضوع المُصَاهرة التي كانت بين سلطان المغرب الأقصى والشيخ سيف النصر شيخ قبيلة أولاد سليمان، ووصفه لسَيف النصر بأوصاف جارحة دون التوغل في تفسير الأسباب الحقيقية لذلك، فنعتقد أنَّ ابن عبد القادر كان يقصد هذا الشُحّ في السَّرد، فكيف لا وهو لا يستطيع الطعن في أمير من أمراء الأسرة المغربية المالكة بما لها من جَبروت وسُلطان، لا سيما أنَّ بعض أفراد هذه الأسرة كانوا يَحُجُّون معه في الرحلة نفسها. وهذا التقصير المتعمد من ابن عبد القادر وبتره للحدث التاريخي ومسبباته، وعدم اهتمامه بإكمال المعلومة وتفسيرها المنطقي الصحيح، جعل من قارئها يلتبس عليه الأمر، ويعجز عن فهم حقيقتها وما خَلَّفَتْهُ من توابع طبيعية.

ومهما يكن من الأمر، نختتم نتائجنا في هذا المقال بتوصية جديدة لمن يرغب في دراسة مخطوط رحلة ابن عبد القادر الحجازية، فَعَلَى الرغم من توضيحنا لما جاء في الرحلة عن جُغرافية ليبيا وعُمرانها، ولَمَحَات من أوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإنَّ هناك جَانبٌ آخرٌ لم نكشف عنه بعد في مخطوط الرحلة، وهو الجانب الثقافي والفكري في ليبيا كما عاينه ابن عبد القادر بنفسه، لذلك نُوَصّي من لَدَيه رغبة لدراسة مثل هذه الموضوعات بطرق هذا الباب وفتح مَغالقه، فإنَّ ما أوره ابن

عبد القادر من إشارات ومشاهدات وملاحظات عن ليبيا وما دَوَّنَه في مخطوطه بالخصوص، يُفيدُ في الكشف عن هذا الجانب وتوضيحه، ويسمح بإعداد دراسة يكون فيها –بإذن الله– طَرحٌ جَديدٌ وإضافة، وإثراء للمكتبة التاريخية الليبية.

والله وَليُّ التوفيق

مصادر البحث ومراجعه

– القرآن الكريم (برواية قالون عن نافع المدني).

أولاً: المصادر:

1. المصادر المخطوطة:

– الفاسي، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد القادر. (مخطوط مصور). رحلة ابن عبد القادر الفاسي من مدينة فاس. تحت رقم حفظ (1054 جغرافيا)، وميكروفيلم (48116). القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

– المنالي، أبو محمد عبد المجيد بن علي بن محمد الزبادي الفاسي (مخطوط مصور). بُلُوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام. تحت رقم حفظ (D1808). الرباط: الخزانة العامة.

2. المصادر المطبوعة:

– الآنسة توللّي. (1967). عشرة أعوام في طرابلس. (عبد الجليل الطاهر، المترجم). بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع.

– التّجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد. (2005). رحلة التّجاني. (حسن حسني عبد الوهاب، المقدم) طرابلس–تونس: الدار العربية للكتاب.

– الحموي، شهَاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. (1977). معجم البلدان. بيروت: دار صادر.

– الدَّرْعي، أبو العَبَّاس أحمد بن محمد ابن ناصر. (2011م). الرحلة الناصريّة 1709–1710م. (الطبعة 1). (عبد الحفيظ ملوكي، المقدم والمحقق) أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع.

– الزَّبيدي، محمد المرتضى الحُسيني. (1987). تاج العروس من جواهر القاموس. (مصطفى جازي، المحقق). الكويت: وزارة الإعلام.

– السّوسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحُضَيْكي. (2011). الرحلة الحجازية. (الطبعة 1). (عبد العالي لمْدَبّر، المحقق) الرباط: مركز الدراسات والأبحاث والتراث.

– الشرقي، محمد الطيب بن محمد بن موسى الفاسي. (2014). رحلة ابن الطيب من فاس إلى مكة المكرمة. (عارف أحمد عبد الغني، المحقق) دمشق: دار العراب– دار نور حوران.

– العَيّاشي، أبو سالم عبد الله بن محمد. (2006). الرّحلة العَيَّاشيّة 1661–1663م. (الطبعة 1). (سعيد الفاضلي، وسليمان القرشي، المحققون) أبو ظبي: دار السّويدي للنشر والتوزيع.

– الفاسي، الحسن بن محمد الوَزَّان المعروف بليون الإفريقي. (1983). وصف إفريقيا. (الطبعة 2). (محمد حَجّي ومحمد الأخضر، المترجمان) بيروت: دار الغرب الإسلامي.

– المَالكيّ، أبو بكر عبد الله بن محمد. (1994). كتاب رِيَاض النُّفُوس في طبقات علماء القيروان وإفْريقيّة وزُهَّادُهُم ونُسَّاكُهُم وسيَر من أخبارهم وفَضَائلهم وأوصافهم. (الطبعة 2). (بشير الْبَكّوش، المحقق). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

– المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد. (1916). البيان والإعراب عَمَّا بأرض مصر من الأعراب. (إبراهيم رمزي، الناشر والمراجع) مصر: مطبعة المعارف.

– الناصري، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام. (2013). الرحلة النَّاصريَّة الكبرى. (الطبعة 1). (المهدي الغالي، المحقق) المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

– بن محمد، سيدي الحسين. (2008). الرّحلة الورثيلانية الموسومة بنُزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار. (الطبعة 1). (محمد بن أبي شنب، المُصَحّح) القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

– بن مَنْظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرّم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقة. (دون تاريخ). لسان العرب. (عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، المحقّقون) القاهرة: دار المعارف.

– حسن، الفقيه حسن. (2001). اليوميات الليبية 958-1248/1551-1832. (الطبعة 2). (محمد الأُسْطَى، وعَمَّار جُحَيدر، المُحَقّقَان) طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية.

ثانياً: المراجع:

1. الكتب:

– الأحمر، رمضان محمد رمضان. (2023). طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي – تفاعل السياسة مع الأرض والناس. (الطبعة 1). لندن – القاهرة: الناشرون دارف المحدودة– دار الفرجاني.

– البستاني، بطرس. (1987). مُحيط المحيط– قاموس مُطَوَّل للغة العربية. بيروت: مكتبة لبنان.

– الطّاهر، عبد الجليل. (1969). المجتمع اللّيبي دراسات اجتماعية وأنثروبولوجيَّة. (الطبعة 1). صيدا–بيروت: المكتبة العصرية.

– الطوير، محمد امحمد. (2003). ثورة عبد الجليل سيف النصر ضد الحكم العثماني في ولاية طرابلس الغرب (1831–1842م). (الطبعة 1). الزاوية: منشورات فايد.

– العوامي، رمضان الصالحين. (2010). ثقافة الرحيل. (الطبعة 1). طرابلس: المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية.

– أوليري، دي لاسي. (1982). الفكر العربي ومركزه في التاريخ. (إسماعيل البيطَار، المترجم). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

– بشير، عبد الرحمن. (2005). اليهود في المغرب العربي 22–462هـ/642–1070م. (الطبعة الأولى). القاهرة: عين للدراسات والبحوث التاريخية والاجتماعية.

– بن إسماعيل عمر علي. (2012). انهيار حكم الأسرة القَرَمَانَلّيَّة في ليبيا 1795–1835. (الطبعة 2). طرابلس: المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية.

– دوزي، رينهارت. (1980). تكملة المعاجم العربية. (محمد سليم النّعَيمي، المترجم) الجمهورية العراقية: وزارة الثقافة والإعلام– دار الرشيد للنشر.

– دي أغسطيني، هنريكو. (1978). سكان ليبيا – القسم الخاص بطرابلس الغرب. (الطبعة 2). (خليفة محمد التليسي، المُعرّب) ليبيا– تونس: الدار العربية للكتاب.

– طلّاي، إبراهيم محمد. (1996). الإباضيَّة ليسوا من الخوارج. مزاب– ولاية غرداية: دون نشر.

– مَنَّاع ، محمد عبد الرازق. (2013). الأنساب العربية في ليبيا. بنغازي: دار برنيتشي للكتاب.

– ميكاكي، رودلفو. (دون تاريخ). طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القَرمَانلي. (طه فوزي، المترجم) طرابلس: دار الفرجاني.

– ناجي، محمد ومحمد نوري. (1973). طرابلس الغرب. (أكمل الدين محمد إحسان، المترجم) طرابلس: دار مكتبة الفكر.

2– القواميس والموسوعات والمعاجم:

– الزّاوي، الطّاهر أحمد. (1968). معجم البلدان الليبية. (الطبعة 1). طرابلس: مكتبة النور.

– الزّركْلي، خير الدين. (2002). الأعلام – قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. (الطبعة 15). بيروت: دار العلم للملايين.

– شامي، يحيى. (1993). موسوعة المدن العربية والإسلامية. (الطبعة 1). بيروت: دار الفكر العربي.

3– المجلات والدوريات:

– الأحمر، رمضان محمد رمضان. (2022). جُغرافيّة ليبيا وعُمرانها من خلال مخطوط الرّحْلَة الحجَازيّة لابن عبد القادر الفاسي 1211–1212هـ/1796–1797م. مجلة كلية الآداب، جامعة بنغازي. (العدد الثاني والخمسون).

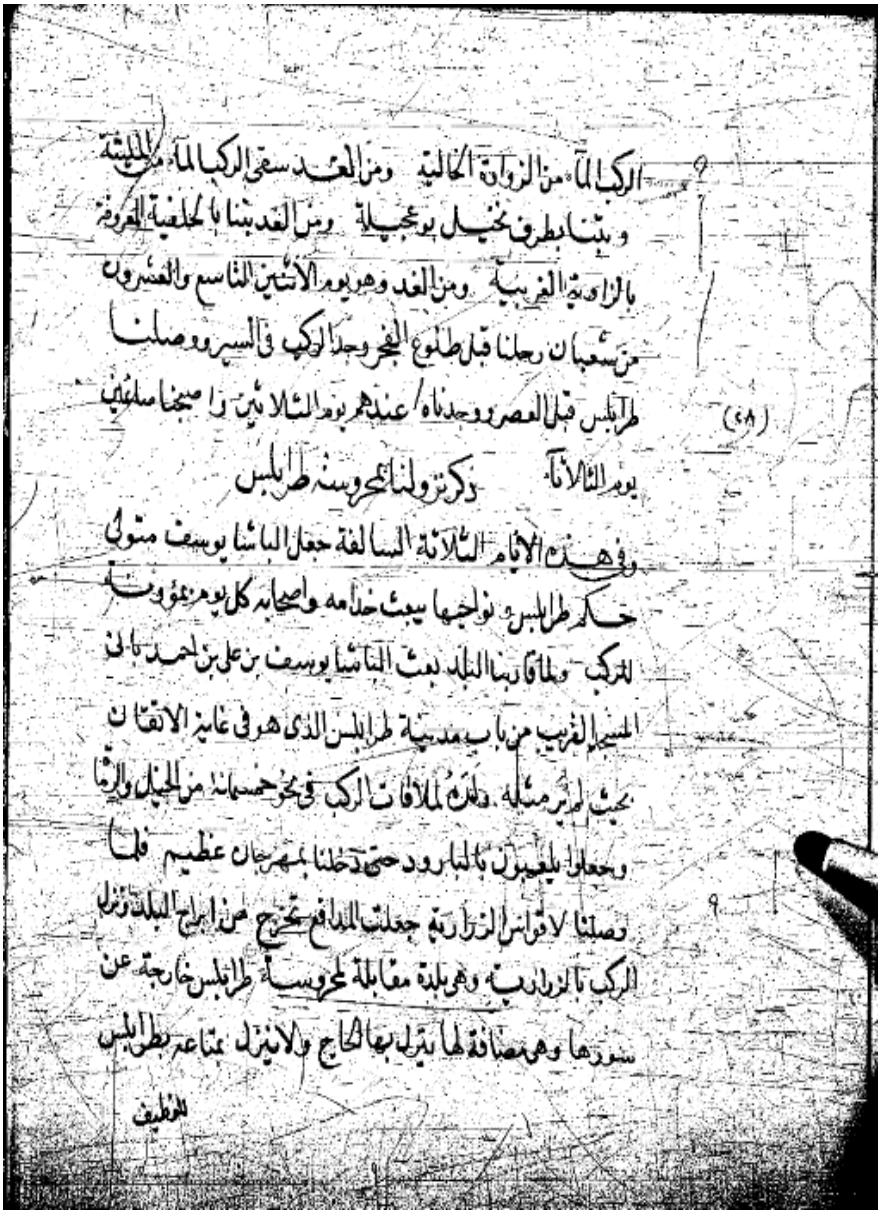
الملاحق

ملحق (1)



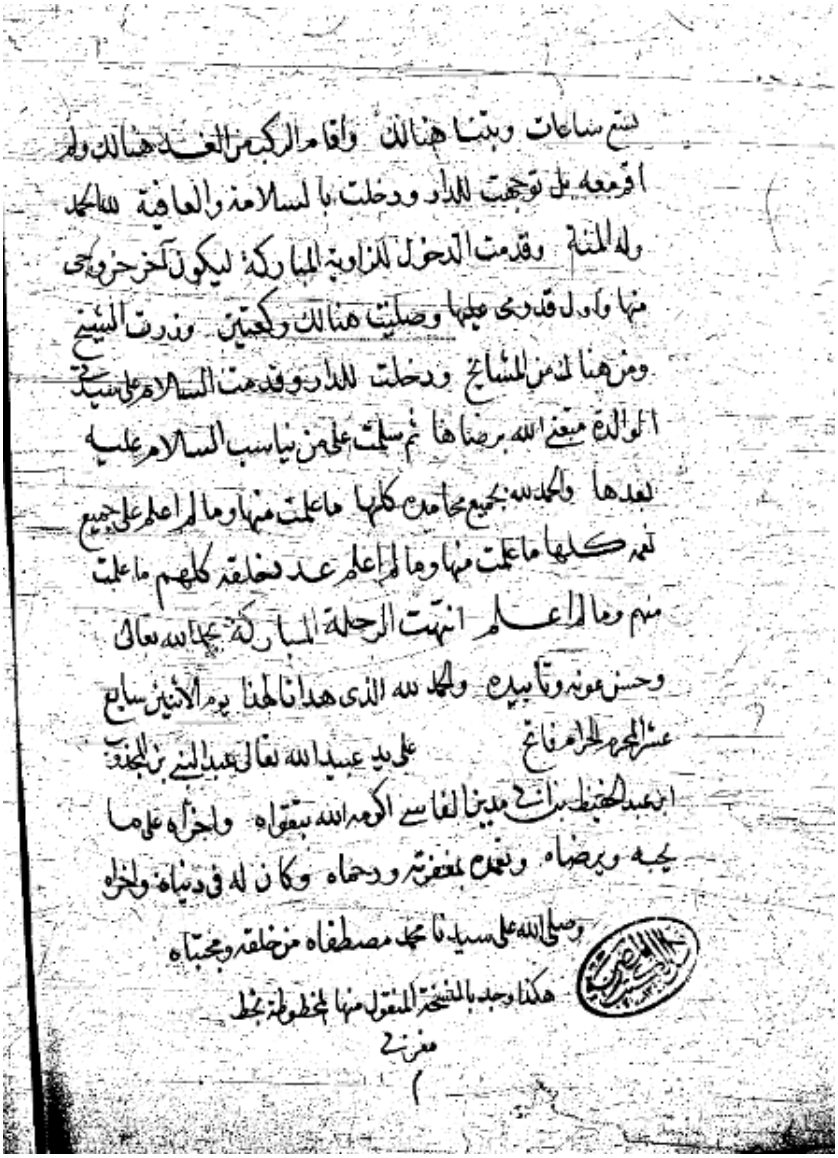
الورقة (2 أ) من المخطوط وفيها مقدمة وذكر خروج المؤلف من مدينة فاس حرسها الله

ملحق (2)



الورقة (22 أ) من المخطوط وفيها ذكر نزول المؤلف بمدينة طرابلس حفظها الله

ملحق (3)



الورقة الأخيرة من المخطوط ونهاية الرحلة الحجازية لابن عبد القادر الفاسي

مسألة خلق القرآن
دراسة تاريخية

د.نـجاة مراجع العبار
محاضر في التاريخ إسلامي
عضو هيئة تدريس بجامعة بنغازي
nalabar@yahoo.com

الملخص:

تعد مسألة خلق القرآن من أخطر المسائل التي شهدها التاريخ الإسلامي ، ومن بين أكبر المحن التي راح ضحيتها عدد كبير من العلماء والفقهاء ، واستمرت قرابة خمسة عشر عاما ، والتي ترى أن القرآن مخلوق كسائر المخلوقات التي خلقها الله سبحانه وتعالى ، بمعنى أنه

حادث ، أي أنه موجود مسبوق بالعدم ، فهو كائن بعد أن لم يكن ، أي أن الله خلقه بعد أن لم يكن موجودا ، فيعتريه ما يعتري مخلوقاته من فناء وهلاك.

وهذا الوصف للقرآن ينفي أن يكون صفةً من صفات الله وهي الكلام.

وقد ظهرت هذه المحنة في المئة الثانية بسبب انتشار أفكار ناتجة عن اجتهادات من قبل فرقة المعتزلة في عصر الخليفة العباسي المأمون ، وإن كان لها جذور سابقة إلا أن أمرها قد تعاظم في عصره ، فقد كانت بطانته من المعتزلة ، فأثروا فيه واستقر على رأيهم ، فتبنّى هذا القول وعمل على نشره وامتحان العلماء والفقهاء فيه ، وعزل كل من لا يؤمن به ، بل تعدى الأمر إلى التعذيب ، مثلما حدث مع الإمام أحمد بن حنبل ، وأحيانا القتل.

الكلمات المفتاحية: مسألة خلق القرآن _الخليفة المأمون _ المعتزلة _الإمام أحمد بن حنبل.

Abstract:

Quran is Sue is considered as one of the most dangerous issues of Islamic history, and the largest tribulations, that a large number of scientists and jurisprudents had been its victims. It also was going on fifteen years long. It thought Quran is a creature such as other creatures those created by Allah Almighty.

In the sense that it happened existed in is nothingness preceding. That Allah was created it after it was not present, so it exposed to patio and death such as his other creatures. The description of Quran is that it is a characteristic of the characteristics of Allah and it is a speech. That tribulation appeared in the second hundred because of ideas diffusion which came by hard work Almouatazalah sect in Alabbasi caliph Maamoun era. Even it had previous roots, but they had been growing in his era. Because of his retinue were from Almouatazalah, they effected on Maamoun and believed on their opinion He also took up that speech and worked to disseminate it, examined the scientists and jurisprudents, and deposed whom didn't believe in it. The matter went over step to punish such as

what happened with Alemam Ahmed ben Hanbel and sometimes to kill.

The Key words: Quran Create issue, caliph Maamoun– Almouatazalah– Alemam Ahmed ben Hanbel.

المقدمة:

قال الرسول: (صلى الله عليه, وسلم) "ألا أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"(ابن حنبل :د.ت، 19/3)، فالصدع بالحق عظيم يحتاج إلى قوة وإخلاص، فالمخلص بلا قوة يعجز عن القيام به، والقوي بلا إخلاص يخذل، فمن قام بهما كاملاً فهو صدّيق ، ومن ضعف فلا أقل من التألم والإنكار بالقلب ، ليس من وراء ذلك إيمان، فلا قوة إلا بالله".

نحن بصدد الحديث عن دولة لو لم يكن فيها رجال يمتلكون القوة والإخلاص في الإيمان – الذي ساعدهم على الصدع بالحق في وجهه الأزمات – لضاعت هذه الدولة وتقاسمتها الأهواء والأفكار المضللة ، وهي الدولة العباسية.

وتكمن أهمية الموضوع في تسليط الضوء على مسألة خطيرة بنيت على اجتهادات وأفكار دخيله على حدود الإسلام ، غير مبنية على دليل أو برهان ، كان لها أثرها على التاريخ الإسلامي ، وقد بدأت بجدل بسيط ثم تحولت إلى محنة عظيمة كادت تؤدي إلى مفاتن أعظم تتيح لمتبنيها تأويل وتفسير النصوص القرآنية حسب هواه.

أما عن سبب اختيار الموضوع فهو إلقاء الضوء على مسألة مهمة في التاريخ الإسلامي وبيان أثرها عليه.

وتهدف الدراسة إلى توضيح هذه المسألة من منظور تاريخي ، من خلال الحديث عن بداية ظهورها كمجرد فكرة في عصر الخليفة المأمون ، وكيفية تطورها حتى أصبحت مسألة خطيرة أدت إلى مفاسد جمة ، وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة عناصر، تناول المبحث الأول الحديث عن حركة الترجمة في عهد الخليفة المأمون ودورها في دخول علوم الأوائل إلى العراق ، باعتبار أن الفتنة تبلورت في عهده ، وتمحور المبحث الثاني على ظهور مسألة خلق القرآن وارتباطها بالأمام أحمد بن حنبل ، أما المبحث الثالث فكان عن تطور المحنة واستمرارها في ظل خلفاء المأمون ، وهم الخليفة المعتصم بالله ، والخليفة الواثق بالله ، أما المبحث الرابع فكان نهاية لهذه المحنة في عهد الخليفة المتوكل ، ثم تأتي خلاصة البحث مبينة أهم النتائج التي تمخض عنها البحث ، ثم قائمة بالمصادر والمراجع المعتمد عليها في البحث، وقد كان المنهج السردي التاريخي القائم على تتبع الأحداث التاريخية في مظانّها الأصلية هو المنهج المعتمد في البحث .

. المبحث الأول: حركة الترجمة في عهد الخليفة المأمون (198–218هـ/813–833م) ودورها في دخول علوم الأوائل إلى العراق:

أسهمت العديد من الأسباب والدوافع في الاهتمام بحركة الترجمة وتطورها في البلاد الإسلامية ، منها ما يعود إلى اهتمام الخلفاء بالترجمة والنقل والاختلاط المباشر الذي حدث بعد الفتوحات الإسلامية مع سكان البلاد المفتوحة ، والرغبة في النهل من مناهل المعرفة لديهم(عبدالحميد: د.ت، 76،86) ، إلى رغبة سكان البلاد المفتوحة بالتعريف بتراثهم وتحقيق مكاسب مادية ومعنوية من خلاله ، إضافة لانتشار الفرق المختلفة ، الأمر الذي أسهم في حدوث جدل ونقاش فيما بين المسلمين أو بينهم وبين أهل الذمة، فأرادوا استخدام ذات أسلوبهم في الجدل ومقارعة الحجج معهم ، الأمر الذي دفعهم إلى ترجمة كتب الفلسفة والتبحر فيها (اليوزبكي : 10،1977/24).

فحركة الترجمة بلغت ذروتها في عهد الدولة العباسية (132–656هـ /750–1258م) وأصبحت جزءًا من الحضارة الإسلامية آنذاك ، واطّلع من خلالها المسلمون على علوم الأمم المختلفة العقلية منها والنقلية (المهدوي :2014، 321) .

فقد كانت حركة الترجمة قبل قيام الدولة العباسية مجرد محاولات فردية حين عُنىَ بعض أمراء الدولة الأموية (40–132هـ/662–750م) وولاتها بترجمة بعض الكتب_ وإن كان للأمويين بإبقائهم على المؤسسات العلمية لأهل الذمة المتمثلة في المدارس في حرّان ونصيبين ونيسابور وغيرها من المدارس؛ الفضل في حفظ العديد من الكتب العلمية والفلسفية التي تمت ترجمتها فيما بعد.(اليوزبكي :24/6) _مثلما كان على يد الأمير خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان ، الذي اشتهر بحبه لعلم الكيمياء ، الأمر الذي دفعه إلى ترجمة بعض الكتب في هذا المجال واستدعائه إثر ذلك مجموعةً من الفلاسفة اليونان ممن كانوا يقيمون في مصر، وممن تفصحوا في العربية ، وأمرهم بنقل الكتب من اليونانية والقبطية إلى العربية.

كذلك ما قام به الخليفة مروان بن الحكم (64–65هـ/683–685م) حين أمر الطبيب السرياني ماسرجويه أن ينقل كتابا في الطب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية. (ابن النديم :د.ت.303/7، قدحات : 48/20207) ويبدو أن الأمويين كانوا متخوفين من عملية الترجمة ، فقد ذكر بن أبي أُصَيبعَة قيام الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (61–101هـ/681–720م) باستخارة الله أربعين يوما قبل أن يخرج ترجمة كتاب أهرن بن أعين في الطب من خزائن الكتب.(ابن ابي اصيبعة :د.ت ،232، صالح:2011،240)

ومع ذلك فإن حركة الترجمة نشطت بشكل أوسع من خلال تعريب الدواوين وتعريب السكة الإسلامية والطراز ، والتي أحدثت ثورة في التاريخ الإسلامي ، فأصبحت تكتب باللغة العربية بعد أن كانت تكتب بلغات محلية قبل سيطرة المسلمين عليها ، والتي

كانت في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (65-85هـ/684-705م) وابنه الوليد(86-96هـ/705-715)(ابن ابي اصيبعة ، 232).

وعندما قامت الدولة العباسية ظلت حركة الترجمة في البداية مقتصرة على احتياجات الدولة من علم الحساب والتنجيم والطب وغيرها من العلوم البعيدة عن الخلافات العقدية(المهدوي ، 324)، إلا أن ما بذله الخليفة هارون الرشيد (170-193هـ/786-808م) من جهود في سبيل الترجمة كانت بمثابة البذور الأولى لتطورها والتي ثمنت بتحولها من جهود فردية ضيقة تنتهي بانتهاء القائمين عليها أفرادًا كانوا أو حكامًا إلى عمل مؤسسي وأمر من أمور الدولة ، وذلك بعد تبنّي الحكام لها ، لاسيما بعد إنشائه لبيت الحكمة في بغداد(215هـ/830م) وتزويدها بالعديد من الكتب الأجنبية ليتم ترجمتها إلى العربية (قدحات ،49).

و بلغت منتهى ذروتها في عهد الخليفة السابع المأمون بن هارون الرشيد لسببين ، أولهما اهتمام المأمون نفسه ، حيث أعلن انحيازه للعلم والفلسفة على وجه الخصوص ، فأولى اهتمامه ببيت الحكمة، وعمل على إعادة إعماره وتوفير كل ما يحتاج إليه المترجم ، حتى أصبحت حركة الترجمة علامة فارقة في عهده .(قدحات ،49، العنزي :2018،181) والتي كان ينفق عليها بسخاء ، فكثيرا ما كان يعطي وزن ما يترجم له ذهبا ، وذلك حين أعطى الطبيب حنين بن إسحاق من الذهب زنَةَ ما ينقله إلى العربية ، وصار على نهج الخليفتين المهدي (158- 169هـ/775-785م) وهارون الرشيد في تخصيص 500 دينار شهريا للمترجمين ، ما أسهم في تهافت العلماء عليهم طلبا للرزق والمال ، إضافة إلى دخولهم لأروقة الحكم من خلال تبحّرهم في هذا المجال ، فنجدهم يعكفون على تعلم العربية إلى حد إتقانها لتكون عونا لهم في نقل تراث بلادهم إلى العربية. (قدحات ،33،39)

وكان من ضمن ما أسهم في توسع حركة الترجمة في عصر المأمون هو قيامه بجلب الكتب اليونانية من بلاد الروم ، فعند انتصاره على الروم عام (215هـ/830م) طلب من ملك الروم إعطاءه ما عنده من كتب الفلسفة التي ألقوها في سراديب بعد انتشار الديانة النصرانية في بلادهم(الجبوري :2015، 22/ 168،1166)- ما يبين لنا مدى تأثير هذه الكتب على إحداث اضطرابات في الدولة كانت في غنى عنها فرأت في إخفائها الحل الأمثل لذلك -(فإنها ما دخلت في ملة إلا وزلزلت قواعدها) (القفطي :2005، 30) بدل الغرامة المفروضة عليهم ، فوافق ملك الروم على طلبه ، وأرسل المأمون وفدًا عمل على جلبها ، واستعان بالمهرة من المترجمين فأحكمت ترجمتها ، وحمل الناس على قراءتها(ابن صاعد: 1912، 48) .

ومن أهم ما تميز به عهد المأمون في مجال الترجمة هو اعتماده على العنصر البشري المتخصص ، فلم يعتمد على النقلة والمترجمين فقط ، بل كان اعتماده على هيئة مختصة من المترجمين ليتوخى الإتقان فيما يترجمه ويعيد صياغته ليؤدي ما كان في أصله ، ما أسهم في إعادة ترجمة الكثير من الكتب التي ترجمت من قبل ، والتي حوت الكثير من الأخطاء بسبب الترجمة الحرفية فأعيد تصحيحها ومقارنتها بأصولها ، فتولى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب اليونانية والسريانية ، وأبو سهل بن نوبخت ترجمة الكتب الفارسية ، وقد كان لهؤلاء المترجمين عدد من الطلبة تحت إشرافهم ، الأمر الذي أسهم في إعداد جيل من المترجمين المؤهلين ، فكان للطبيب يوحنّا عدد من الطلبة الذين خلَفوه في العمل ، منهم حُنين بن إسحاق الذي كان يتقن أربع لغات ، وبدوره عمل حُنين على إعداد ولده إسحاق لتولي الأمر من بعده .(قدحات ، 50،51) فترجمت العديد من الكتب ، أو ما يسمى بعلوم الأوائل وخاصة الفلسفية منها التي كانت في السابق محل جدل لدى الحكام والفقهاء والعامة على حد سواء ؛ لما تحويه من مخالفات للعقيدة الإسلامية .

وبسبب هذه الترجمة تسربت أفكار مخالفة لعلماء المسلمين ، وأسهمت في تشكيل تيار فكري مضادّ كان هدفه في البداية التسلح بسلاح خصومهم من أعداء الدين الإسلامي ، من أجل تكوين ردود منطقية مقنعة، أو حتى في الجدل الديني القائم بين المسلمين أنفسهم بسب ظهور الفرق والأحزاب الدينية المختلفة الذي عرف بعلم الكلام(صالح ، 241)، فشاعت المناظرات التي أفرد لها الخليفة المأمون مجلسا منظما تمتع أعضاؤه بالحرية التامة في التعبير عن آرائهم ومناقشاتهم (الجبوري ، 22/ 172).

وهناك من يرى أن نشأة المأمون كانت سببا في ميوله للقياس والعقل وتأثره بمذهب الاعتزال ، فقد نشأ عند يحي بن المبارك اليزيدي المعتزلي(ابن خلكان : 1977م، 6/183–189) وصديقة ثمامة بن اشرس(البغدادي : 1988م، 152 وهامشها 1) فكان لهما الأثر الكبير في توجهاته العقدية ، إضافة إلى شيوخه أبي هذيل العلاف (الهمذاني :1985، 157،154).

وإبراهيم النَّظَّام(الزركلي :1،2002/43).

فجالس المتكلمين وأخذ يناصرهم وصرحوا بأقوال لم يكونوا يستطيعون التصريح بها لرفض الحكام والعامة لها (الدبور: 2013، 29/275،274).

وثانيهما التركيبة الاجتماعية للمجتمع العباسي القائم على أجناس وثقافات متعددة ، فقد كانت نظرة العباسيين للموالي تختلف عن نظرة الأمويين لهم ، إذ إن سياسية التسامح التي أبدتها الدولة العباسية نحوهم وما تمتعوا به في كنفها من رعاية وحماية ؛ أسهمت في تغلغلهم في الدولة ، وفي مشاركتهم في شتى مجالات الحياة ، ونقل معارفهم بعد إتقانهم للغة العربية التي أدت إلى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، وجعلت من بغداد مقصدا لكل طالب علم ، وكعبة القصاد من العلماء.(حساين :2014، 22)

إضافة إلى ما كان من الأمة نفسها آنذاك ، حيث وجد فيها شوقٌ إلى العلم والبحث وكثرة العلماء في كل مصر من أمصار المسلمين ، فوافق ذلك القول "أن الناس على

دين ملوكهم" ، فقد كانت العلوم نوعين : علوم دينية ، وأخرى عقلية، وما يهمنا في هذه الوريقات العلوم الدينية التي منها ما يرجع إلى أحكام الأعمال والتوحيد ، وهي الفقه وأصوله وأدلة ، تلك الأحكام من القرآن ، ومنها ما يرجع إلى أصل الدين ، وهو علم الكلام والتوحيد (وهو صلب موضوعنا) القائم على إثبات للعقيدة الدينية عن طريق الأدلة العقلية ، فظهرت إثر ذلك اعتقادات خالفت ما كان عليه عامة المسلمين وجمهورهم وعلماؤهم المعروفون بأهل الحديث والسنة ، والمستندون في آرائهم إلى النصوص السمعية من الكتاب أو السنة أو أثر من آثار الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو السلف الصالح.(الخضري بك :1989، 196)

. المبحث الثاني: مسألة خلق القرآن ومحنة الإمام أحمد بن حنبل(وجدي :د.ت ،3/624):

تأتي مسألة خلق القرآن بمعنى نفي صفة الكلام عن الله عز وجل ، والزعم بأن الله سبحانه يوجد كلامه في بعض مخلوقاته ، كالشجرة مع نبي الله موسى (عليه السلام) وجبريل مع رسولنا محمد (صلى الله عليه وسلم)(السويد :د.ت ، 19)، وهو قول الجهمية،(الشهرستاني :1992، 72، ابن تيمية :3،2005/518)، والمعتزلة (الحاج :2009،173،الحنيني :2010، 8)، الذين أظهروا أن مقصدهم توحيد الله تعالى وحده ، لأنه هو الخالق وكل ما سواه مخلوق ، فسار على نهجهم خلق كثير ممن لا يعرف حقيقة أمرهم.(الحنيني ، 6،الرومي :1997، 32)

وقد كانت البذور الأولى لهذا الخلاف في مدينة البصرة على يد الجعد بن درهم(الذهبي : 1963، 1/399) معلم الخليفة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (127–132هـ/ 691–750م) والجهم بن صفوان في خراسان ، اللذين أخذاها عن بيان بن سمعان ، وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم الذي سحر الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وطالوت أخذها عن لَبيد ، وهو من اليهود ، وكان يقول هذا القول

بخلق التوراة(ابن كثير : 1998، 199/13،الحنيني ، 6)، وقد عرفوا باسم المعتزلة أو القدرية ، ومن بين المسائل التي تكلموا وخالفوا الجمهور وأهل الحديث فيها مسألة القدَر ، وأفعال العباد مخلوقة لهم لا لله ، ولذلك يستحقون عليها الثواب والعقاب ، وأن المقصود بالقضاء والقدر ما يمنحه الله لعباده من التوفيق والخذلان، ويقابل ذلك رأي العامة أن أفعال العباد مخلوقة لله ليس للعباد ، إلا أن جريانها على أيديهم ، وهذا ما أطلقوا عليه اكتساب العباد ، كذلك تناولوا صفات الله تعالى بالتأويل الذي نهى عنه السلف ، خاصة الصفات الجبرية ، فقد نَزَّه المعتزلة الله عن ثبوت صفات قائمة بذاتها من القدرة والإرادة والسمع والبصر والنزول والحياة والكلام ، وقالوا إن الله قادر بذاته، والذي دعاهم إلى قول ذلك هو خوفهم من تعدد القدماء الذي يتنافى مع التوحيد ، ويقابل ذلك قول العامة إن الله قدير بقدرته ، وهي صفة قائمة بذاتها، وتفرع عن ذلك مسألة من أخطر المسائل التي أثيرت في عهد الخليفة المأمون ، وهي مسألة خلق القرآن أو محنة خلق القرآن كما اصطلح على تسميتها(شلبي ،: 1982، 182/3)، والتي أضحت من أعظم الفتن التي عصفت بالأمة الإسلامية ، فالأمة مازالت على أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله ، ولا يعرفون غير ذلك حتى ظهور هذه المحنة، وهي القول بأن القرآن مخلوق لأنه أصوات وحروف ، وهي ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره، وتضاف إلى الله تعالى إضافة تشريف، كبيت الله وناقة رسول الله، واللوح المحفوظ ، وجبريل (عليه السلام)(امين : 1933، 713/3–714)، حيث نفى المعتزلة أن يكون القرآن صفة من صفات الله، وقالوا بأنه مخلوق كسائر المخلوقات وليس كلاماً قديماً أزلياً لم يخلقه الله ؛ لأن الله وصفاته وحدة لا تقبل التجزئة، ومحال أن يكون القرآن صفة من صفاته ، وقد أيد المتكلمون بذلك رأيهم بالعديد من الأدلة العقلية والنقلية، سواءً بالمناظرات الكلامية أو عن طريق الاستدلال بالآيات القرآنية التي وضعوها لخدمة أو توضيح فكرهم(شلبي ،182/3)، مثل قوله تعالى: (اللهُ خَالِقُ كُلّ شَيْء)(سورة البقرة ، الآية 30)، وقوله (لَيْسَ كَمِثْله شَيْء)(سورة البقرة الآية 6)، كذلك

قوله (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)(سورة يوسف الآية 2)، وقوله (مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ)(سورة الأنبياء الآية 2)، وقد عبر الرافضون لهذا الكلام ودللوا بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو الخلفاء الراشدون (رضوان الله عليهم) لم يدعوا لمثل هذا الأمر.(امين ، 716/3)

وظهرت هذه المسألة في عهد الخليفة المأمون بسبب مخالطته قومًا من المعتزلة منهم وزيره أحمد بن أبي دُؤَاد (البغدادي : 2001، 233/5–234)الذي كان متضلّعاً في علم الكلام وذا كلمة مسموعة عنده ، فحسّنوا له القول بخلق القرآن ، وكان الخليفة المأمون يتردد في القول بها بادئ الأمر حتى أضحت هذه المسألة أزمة بعد أن أبدى الخليفة المأمون رأيه فيها سنة (212هـ/ 827م) فكان اعتقاده أنه متى أعلن رأيه للعلماء وفقهاء الأمة أجابوه إلى إعلان رضاهم ، فكانت النتيجة عكس اعتقاده ، فقد تكلموا فيه ووصفوه بأنه مبتدع، بل غلا بعضهم بتكفير من يقول ذلك .(الذهبي : 9،1997/472 ، الخضري بك ، 200) بينما فرق علماء السلف بين القول والقائل، فالقول قد يكون كفراً، أما القائل فلا يحكم بكفره إلا بعد قيام الحجة عليه وإزالة الشبهة عنه ، كما حكم العلماء على الجهم بن صفوان لقيام الحجة عليه.(الكناني :1777 ، 3 حاشية رقم 1)

ويمكن القول إن عصر الخليفة المأمون كان العصر الوحيد الذي شهد ظهور هذه الأفكار بشكل واضح وباستخدام الحجج وبتأييد الخليفة نفسه ، فقد أحجم من سبقه من الخلفاء عن الخوض في مثل هذه التجربة، لعدم تأييدهم لمثل هذا النوع من الجدل أو الأفكار ، بالإضافة إلى مراعاتهم للعامة الرافضين لها(الخضري بك ،200،197)، ولم يكن بوسع الخليفة المأمون التراجع عن قوله ، فعمل على تأييده بالبرهان بأن عقد مجالس للمناظرة جمع فيها العلماء من المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث(الجبوري ، 176/22)، والتي كان يهدف من خلالها – حسب ظنه – إلى أن يتفق العلماء على رأي فتجتمع كلمة الأمة ولاسيما فيما يتعلق بمباحث أصول الدين ومباحث الإمامة(الخضري بك ، 200،197)، وفات المأمون أن الأمر في الجدل الديني

والمناظرة العلمية ليس من السهولة وأن الحجة يقتنع بها قوم ولا يقتنع بها آخرون، وأن عالماً قد يقيم على قوله بينة، ويظن أنها انحصرت فيما قال ، فإذا عالم آخر يوفق إلى بينه لم تتجه إليها أنظار الباحثين من قبل.

فبعد عودة المأمون إلى بغداد سنة (214هـ/ 819م) جمع حوله وجوه الفقهاء وأهل العلم من بغداد ، وأباح لهم الكلام في كافة الأمور الدينية ، واستمر هذا الجدل والكلام أربع سنوات(الذهبي ،472/9،عدنان : 2019 ،18)، ولكن في سنة (218هـ/ 833م) أخذت المسألة طابعاً سياسيًا ، وتدخلت السلطة الحاكمة في فرضها بالقوة ، فقد قرر الخليفة المأمون أن يستخدم سلطانه في نشر أفكاره بجعل القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة يعاقب كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد ، بعد أن أوعز له ابن أبي دؤاد وهو في الرَّقة بإرسال عدة كتب إلى عامله في بغداد إسحاق بن إبراهيم يأمره فيه بصفته إماماً للمسلمين أن يجتهد في إقامته الدين، وأن يجتهد في مسألة خلق القرآن ، وأن يعمل على امتحان كبار المشايخ ممن لهم شأن في الدولة أو على صلة بالحكام(هدارة :1966، ،136)، ومن يرفض القول منهم أبطلت شهادته ولم يقطع حكماً بقوله ، وأن يمنع من الحديث والفتوى في السر والعلانية ، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره (امين ،819/3)، ثم ما لبث أن أرسل بكتاب آخر ليبين فيه عقوبة الإعدام لمن يقول بغير ذلك(الطبري :1967، 644-631/8 ، امين ، 823-814/3، العبادي : د.ت ، 112.).

بدأ عامل الخليفة المأمون في تنفيذ الأوامر بأن عمل على امتحان الفقهاء ، فأجابه بعضهم وخالفه البعض الآخر، وكان من أول من امتحن في هذه المحنة الإمام عفان بن مسلم (الذهبي : 81/3-82)الذي حبس عنه عطاؤه بسبب امتناعه عن القول بأن القرآن مخلوق(التميمي : 2006، 339/5). وقد عمل الخليفة المأمون على التركيز على اختيار المشاهير من العلماء والفقهاء لامتحانهم لعلوّ مكانتهم عند الناس ، وبعد صيتهم بغية ذيوع الفكرة بسهولة بين الناس في حال اقتناع العالم أو الفقيه بها، وقد

استخدم بعضهم الحيل ، وهو مبدأ التقية كوسيلة للنجاة(التميمي ، 344/5 والتي تليها).

ومن أشهر من خالفه من العلماء والفقهاء الإمام محمد بن نوح (الصفدي : 2000، 91/5)والإمام أحمد بن حنبل الذي ارتبط اسمه بهذه المحنة حتى صارت تعرف باسم مسألة خلق القرآن ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل ، فلم يكن الإمام أحمد بن حنبل ممن عكف على دراسة الملل والنحل والفرق المختلفة ، إذ كان ينهى الناس عن علم الكلام الذي يتناول العقائد بطرق فلسفية ، فكان يذم أهل الكلام وإن أصابوا ، إلا أنه قدر لذلك الغدير الساكن المطمئن أن تلقى فيه أحجار تفسد عليه اطمئنانه ، وأن يمتحن أبلغ محنة ، وما لبثت رياح هذا الخلاف أن اصطدمت به(الذهبي ، 81/3–82) ، فقد أصدر الخليفة المأمون كتابه إلى عامله بطرطوس بامتحان الإمام أحمد بن حنبل ، فإن أقرّ بخلق القرآن يخلى سبيلُه ، وإن امتنع عن القول فتقطع يداه ورجلاه ، فلما قرئ على الإمام أحمد بن حنبل كتاب الخليفة المأمون أجاب بأن القرآن كلام الله ، وكلام الله غير مخلوق ، وكاد عامل الخليفة ينفذ أوامر الخليفة فيه لولا توسط بعض الفقهاء والعامة في أمره(أبو زهرة : د.ت ، 44،45)، وظل الإمام أحمد سجينًا في طرطوس على الرغم من وفاة الخليفة المأمون، ثم نقل بعد ذلك إلى الرَّقة ومنها إلى بغداد.(التميمي ، 340/5)

. المبحث الثالث: تطور المحنة واستمرارها:

. الخليفة أبو إسحاق محمد المعتصم (218–227هـ/ 833–842م):

لم يكن الخليفة المعتصم أقل من سلفه في الأخذ بهذه المسألة بالرغم من عدم اقتناعه بها فلم يكن سوى منفذ لوصية أوصاه بها أخوه الخليفة المأمون قبل وفاته يحثه على المضيّ في هذا الأمر(امين ، 823/3):(يا أبا إسحاق أدنُ منّي، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في خلق القرآن)(الطبري ، 648/8، أبو زهرة ، 71)،لأجل ذلك لم تنته

هذه المحنة بوفاة الخليفة المأمون ، بل اتسع نطاقها وزادت ويلاتها ، وكانت شراً مستطيراً على المتوقفين من الزهاد والعلماء والفقهاء والمحدّثين ، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل.(بن حسان :10،16)

واستمرت هذه المحنة ، وظل الإمام أحمد بن حنبل رافضاً القول بما قاله غيره من العلماء ، وظل مصمماً على قوله عند مناظرته عن القول بخلق القرآن ، ولم يُثنه عن ذلك ما لقيه من التعذيب في سجنه سنة(220هـ/835م) أو حتى في مجلس المعتصم نفسه، فقد وقف له ستين جلادًا ، وتم وضعه معلَّقًا بين السماء والأرض ، وكان الخليفة المعتصم يستمر في سؤاله فإن ظل على قوله يستمر جلده ، ولم يترك في كل مرة حتى يغمى عليه، وينخس بالسيف فلا يحسّ به ، واستمر على ذلك نحو 28 شهراً وقيل 29 ، فلما استيأسوا منه أطلق سراحه وأعيد إلى بيته وقد أثخنته الجراح ، وظل الإمام في بيته حتى التأمت جراحه ثم أخذ يدرس الناس بالمسجد(أبو زهرة ، 72).

. الخليفة هارون الواثق بالله بن المعتصم (227–232هـ/842–847م):

وقد اتبع الخليفة الواثق بالله سيرة أبيه وعمه في هذه المحنة ، بل كان أشد ضراوة فيها ، فقد كان على درجة عالية من العلم حتى لقب بالمأمون الأصغر(التميمي ،5/هامش 2 ص341 340، أبو غدة : 1971، 9)، فشملت كافة الأمصار ، وأصبحت الشغل الشاغل للدولة والناس خاصتهم وعامتهم ، فقد كتب الخليفة الواثق إلى قاضيه في مصر محمد بن أبي الليث بامتحان الناس أجمعين(الشواورة : 2008 ،65)، واتخذ مجموعة من التدابير لتحقيق ذلك بأن عمل على توسيع نشر الفكرة وتعميمها باستخدام المساجد والمنابر ، حين أمر بأن يكتب عبارة القرآن مخلوق على باب بيت الله الحرام ، وكذلك على سائر المساجد ، وحرص أن تكون بطانته من المعتزلة (ابن الجوزي ، 44)، وأضحى العلماء يساقون إلى بغداد ليمتحنوا في هذه المسألة ، فاشتد البلاء

وهرب الكثير من الفقهاء ، وقتل من رفض القول منهم في حين رضخ البعض الآخر، إما قناعة أو عن خوف لا بل بلغ الأمر امتحان العامة أيضا ، فأمر سنة(231هـ /846م) بامتحان أهل الثغور جميعا ، فأجابوه إلا أربعة أشخاص قام بقتلهم ، ثم أمر لأهل الثغور بالعطايا ، ووصل به الأمر إلى أن عمل على امتحان الأسرى ، فمن قال بخلق القرآن فُوديَ بدينار، ومن أبى تُرك في يد الروم ، فبلغ عدة من فُوديَ به أربعة آلاف وستمائة فيهم أربعمائة من أهل الذمة ،(وكيع :د.ت ، 175/2، الشواورة ، 66،67) ما يدل على تعصب الخليفة هارون للفكرة واقتناعه بها ورفض أي معارض لها ، فامتلأت في عهده السجون ، وكثر القتل وإن لم يتعرض للإمام أحمد بن حنبل بالتعذيب كما فعل من سبقه لإثبات الإمام على رأيه ، كما رأى الخليفة الواثق أن ثبات الإمام أحمد بن حنبل وصبره على ما لقيه من تعذيب وسجن قد عزز من مكانته عند الناس ، وزاد من شيوع فكرته وسخط العامة عليه .

فقد تعدى الأمر مسألة الاختلاف في الرأي لديهم، بل أصبحت محنة قاسية نزلت على الإسلام وأئمة المسلمين ، وأضحت اختباراً للنفوس والسرائر حتى إذا اشتدت المحنة زادوا احتراما وإجلالاً للممتحَنين ، فما كان منه إلا أن منعه من الاجتماع بالناس ، فظل الإمام مختفياً حتى مات الواثق ، وبعدها عاد للدرس والتحديث مكرماً (مسكوية :2002، 4/98–99،أبو زهرة ،71)، وتعرض الكثير ممن ظل على رأيه في هذه المسألة للتنكيل ، وطالت حتى من كان له دور وباع طويل في تأسيس الدولة العباسية ، مثل أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي ، الذي كان جده مالك بن الهيثم أحد نقباء الدولة العباسية ، والذي تعرض للقتل بسبب هذه المحنة (ابن الجوزي ، 43–44، أبو زهرة ، 72).

كذلك أخذ بهذه المحنة أكثر أصحاب الإمام الشافعي ، وأحد علماء مصر أبو أيوب يعقوب يوسف بن يحيى البويطي (السبكي : 2،1993/164،162)الذي امتحن من قبل قاضي مصر فأبى البويطي أن يقول بخلق القرآن ، فحُمل من مصر على بغلة

مقيدًا إلى بغداد ، ومات في سجنها وهو مكبل بالحديد سنة(231هـ/ 854م)(أبو غدة ، هامش 8/1)، وقيل إن الخليفة الواثق قد ملّ هذا الأمر وتمنى لو يجد له مخرجاً، إذ تخلى عن امتحان العلماء ، وإن كان لا يزال على القول بخلق القرآن إثر سماعه لمناظرة العالم أبي عبد الرحمن الآذرمي(السمعاني :د.ت ، 72/1–73) مع ابن أبي دؤاد بين فيها أن القول بخلق القرآن شيء لم يرد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا عن الصحابة (رضوان الله عليهم) فكيف يكون لك علم به(ابن الخطيب ،272/11–276).

. المبحث الرابع: انتهاء المحنة:

. عهد الخليفة جعفر المتوكل على الله بن المعتصم (232–247هـ/ 847–861م):

استمرت هذه المحنة حتى عهد الخليفة جعفر المتوكل بالله _وإن كانت قد خفّت وطأتها _ الذي أمر برفع هذه المحنة ، وأن يترك الناس وشأنهم فيما يعتقدون سنة (234هـ/849م) وكتب بذلك في الآفاق ، فكسب بذلك ثناء الجمهور وتجاوزوا عن هفواته، وانطفأت الفتنة التي حصدت العديد من العلماء والمحدثين ، ولقوا منها صنوفا شتى من العذاب ، فمنهم من أجاب خوفا ، ومنهم من أجاب مرغما من غير أن يعقل المعنى ، ومنهم من أبى أن يجيب وصبر على ما ناله من العذاب(امين ، 326،327/3، أبو زهرة ، 72)، كالإمام أحمد بن حنبل الذي عانى لمدة أربع عشرة سنة ، فأصبح الإمام بطلاً من أبطال التاريخ الذين ابتُلوا فأحسنوا في البلاء ، وصبروا فيما يعتقدون الصبر الجميل الذي أسهم في أن يقتدي به الكثير في نشر الفكرة السليمة وذيوعها(الطبري ، 135/9 –139، الخضري بك ، 204–205)، فقد اضطهد الخليفة المتوكل المعتزلة وأزال سلطانهم، وانتقم منهم بأكثر مما فعلوا أيام الخليفة المأمون ، وعزلهم من الوظائف الحكومية ، وقبض على رأسهم في قصر الخلافة أحمد بن أبي دؤاد وسجنه ، ووضع لهم تعاليم في منتهى الشدة ، فتوقف

المتكلمون ، وانتصر رجال الحديث، فكان عصر المتوكل خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادئ ، وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار(أبو زهرة ، 73)، حتى قيل فيه :(الخلفاء ثلاثة أبو بكر الصديق رضي الله عنه يوم الردّة ، وعمر بن عبد العزيز في ردّ مظالم بني أمية ، والمتوكل في محو البدع ، يعني القول بخلق القرآن)(بكري :338/1866،2، الشواورة ،80)، فانتهت هذه المسألة التي كبر فيها الخلاف ، وهي من أهون المسائل وأيسرها(الخضري بك ، 205) ، والتي كادت تعصف بالأمة الإسلامية لما فيها من مخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح القائلين بأن القرآن كلام الله ، وأنه صفة من صفاته لا يجوز إنكارها ، وإلى ما فيها من فساد للعقيدة واتباع غير سبيل المسلمين تصل إلى حد تكفير حامل هذا الفكر بعد أن تقام الحجة عليه والعياذ بالله .

. الخلاصة:

– أثرت ترجمة الكتب الفلسفية على المجتمعات الإسلامية بأن أسهمت في تسرب العديد من الأفكار القائمة على تحليلات فلسفية بعيدة كل البعد عن العقيدة الإسلامية.

– إن السجال الفكري الذي أثير حول مسألة خلق القرآن بدا بسيطاً ثم ما لبث أن تشكلت منه أبرز القضايا الكلامية التي عدت من أعظم الفتن التي عصفت بالأمة الإسلامية.

–فتحت هذه المسألة منحنى جديدا ظهر في تلك الفترة ، حيث تمتع أصحاب هذا الاتجاه (المعتزلة) بحرية كبيرة استطاعوا من خلالها نشر أفكارهم ومعتقداتهم ، إضافة إلى تربعهم على سياسة الدولة فترة طويلة من الزمن.

– برزت من خلال هذه المحنة شخصية الإمام أحمد بن حنبل الذي صمد رغم ما لقيه من أصناف من العذاب ، فذاع صيته وأحبته العامة خلاف ما كان من بعض الفقهاء الذين رضخوا للقول إما قناعة وإما للنجاة بأنفسهم .

– أصبحت هذه المحنة شرًّا مستطيرا ، فهي لم تفرق بين الفقهاء والعامة ، وأضحت امتحانا لكافة طبقات المجتمع راح ضحيتها عدد كبير من الناس.

– إن البحث في هذه المسألة لا يزال يحتاج إلى الخوض في ثناياه ، سواء من الناحية الفقهية أو التاريخية ، فقد ظهرت أصداء لهذه المحنة ، واستمرت لفترة من الزمن ، مما لا يتسع للمناقشة بشكل واسع من خلال هذه الوريقات.

قائمة المصادر والمراجع

. أولاً: المصادر:

- القرآن الكريم.

–ابن أبي أصيبعة،(د.ت)، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق : نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

– البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد،(1988) الفَرْق بين الفرق وتبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت ، مكتبة ابن سينا، مصر.

–بكري، حسين بن محمد بن حسن الديار،(1867م) من تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، المطبعة الوهبية، مصر.

– التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم،(2006م) كتاب المَحن، تحقيق :يحيى وهيب الجبوري، ط1، دار الغرب الإسلامي بيروت.

–ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحَرَّاني، (2005) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، حققه : أحمد معاذ حقي، مكتبة الملك فهد الوطنية،المدينة المنورة.

– الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب،(2001) تاريخ بغداد مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردیها، حققه : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1 بيروت.

– ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني،(د.ت)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة القاهرة.

– ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، (1977) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه : إحسان عباس، دار صادر، لبنان.

– الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الحافظ شمس الدين، (1997م) سير أعلام النبلاء وبهامشه أحكام الرجال في ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق : محيى الدين أبي سعد بن عمر بن غلامة العمري، دار الفكر بيروت.

– السُّبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن بقيّ الدين، (1993م) طبقات الشافعية الكبرى، المحقق : محمود محمد –عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط2، (د. م).

– السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي،(1753م)، الأنساب، المحقق :عبد الرحمن بن المعلمي اليماني وآخرون، دار المعارف العثمانية (د .م).

– الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم،(1992م) الملل والنّحَل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط2،بيروت.

– ابن صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد، (1912م) طبقات الأمم، نشره لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

– الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك،(2000م) الوافي بالوفيات، تحقيق واعتناء : أحمد الأرناؤوط –تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت.

– الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (310هـ/ 922م) (1967) تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق :محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ط2 القاهرة.

– ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، (2001م) الأنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق : قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، ط1،القاهرة.

– القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف،(2005) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت.

– ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي،(1998) البداية والنهاية، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط1 الجيزة.

– مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، (2002) تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق : سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

– ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، (1963) تحقيق علي محمد البجاوي، مصر.

– ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالوراق،(د.ت)، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحْدَثين وأسماء كتبهم، تحقيق : رضا_ تجدّد.

– الهمذاني، عبد الجبار، المنية والأمل، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، قدم له وحققه وعلق عليه :عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، (مصر، 1985م).

– وكيع، محمد بن خلف بن حيان،(د.ت)، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت 175/2.

ثانياً المراجع:

– أمين، أحمد،(1933) ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي ،المملكة المتحدة.

– الجبوري، شاكر محمود أحمد، (2015) الحركة الفكرية والعلمية في عهد الخليفة المأمون (198–218هـ/813–838م)، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، ع 7 ، تكريت.

– الحاج، محمد أحمد، بسام علي العموش، (2009) قاموس العقيدة ألف مصطلح في العقائد، الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط1 عمان.

–بن حسان، محمد بن إبراهيم بن إبراهيم، سلسلة مصابيح الهدى /. .http:www.shamela.ws

– حساين، محمد، قدور ملوك،(2014) دور حركة الترجمة والنقل في الحياة العلمية إبان العصر العباسي الأول (رسالة ماجستير غير منشورة) إشراف شعيب مقنونيف، كلية الآداب واللغات، الجزائر.

– الحنيني، ناصر بن يحيى ، (2011) مآلات القول بخلق القرآن دراسة عقيدية معاصرة، مركز الفكر المعاصر، الرياض.

– الخضري بك، محمد، الدولة العباسية (1 – 2)، مؤسسة دار الكتاب الحديث (بيروت، 1989م).

– الدبور، عبد العزيز موسى،(2013) معارضة أهل السنة للعلوم العقلية (الكلامية والفلسفية) الأسباب والدوافع، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع 4 ،مصر.

– الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان،(1997) مسألة خلق القرآن وموقف علماء القيروان منها ودورهم في الذَّبّ عن مذاهب السلف، مكتبة التوبة، الرياض.

– الرويجل، مصطفى،(2019) خلق القرآن بين الجدل الفكري والتوظيف السياسي، مؤمنون بلا حدود، الرباط.

– الزركلي، خير الدين، (2002) الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط15،لبنان

–أبو زهرة محمد،(د.ت)، ابن حنبل حياته وعصره–آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.

– سالم، السيد عبد العزيز(1977) دراسات في تاريخ العرب في العصر العباسي الأول، مؤسسة شباب الجامعة ،الإسكندرية.

– السويد، سعاد بنت محمد، (د.ت)، الرد على الفلاسفة والمعتزلة والاتحادية في كلام الله ، جامعة الأزهر ،المنوفية.

– شلبي، أحمد (1982) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط7 ،القاهرة.

– الشواورة، فتحي يوسف، (2008) خلافة الواثق بالله، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف حسين الكساسبة، جامعة مؤتة ،الأردن.

– صالح، خالد يوسف، (2011) حركة الترجمة في بلاد الشام في العصر الأموي (41–132هـ/661–750م) مجلة أبحاث، كلية التربية الأساسية، العدد الأول، العراق.

– العبادي ، أحمد مختار ،(د.ت)، في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية بيروت.

– عبد الحميد ، عرفان (د.ت)، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد ، دار التربية ،بغداد.

– عدنان ، للّاعائشة ، (2019) ،مسألة خلق القرآن في الفكر الكلامي ، مجلة الإبراهيمي للعلوم الاجتماعية والإنسانية ، العدد 4 ، جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريريج/ المغرب.

– العنزي، منيف ثاني فاضل،(2018) دراسة تحليلية لتطور حركة الترجمة في العصرين الأموي والعباسي وأبرز الآثار المترتبة عليها، مجلة البحث العلمي، ع 19 .

–أبو غدة، عبد الفتاح،(1971م) مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدّثين وكتب الجرح والتعديل، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت.

–قدحات، محمدعبد الله، نور الدين الشابي،(2020م) العلاقة بين السياسة والفلسفة في العصر العباسي الأول (132–232هـ/750–847م) عصر الخليفة المأمون أنموذجا، مجلة تطوير، جامعة مولاي الطاهر، العدد التاسع ،الجزائر.

– الكناني، عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون(1777) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، تحقيق : على بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم ،المدينة المنورة.

– محمد فريد، وجدي ، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر (بيروت، د.ت).

– المهداوي، فخري حميد رشيد،(2014م) الترجمة في عهد الخليفة المأمون، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية، العدد التاسع.

– هدارة، محمد مصطفى،(1966م) المأمون الخليفة العالم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الإسكندرية .

_اليوزبكي، توفيق سلطان، (1977)التعريب في العصرين الأموي والعباسي، المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدارسات التاريخية .

العلاقة بين الأهلية و الذمة

أ.أمينة مراد محمود الفاخري.

عضو هيئة تدريس / قسم الدراسات الإسلامية .

كلية الآداب / جامعة بنغازي .

aminamured1973@gmail.com

مستخلص البحث: يقوم البحث أساسا على الإجابة على سؤال مهم هو :

ما هي حقيقة الأهلية في اللغة و الاصطلاح، و كذلك الذمة ، ثم ما هي العلاقة بين الأهلية و الذمة ؛ لأن في المسألة خلاف بين الفقهاء و الأصوليين من حيث إثبات الأهلية و إنكار للذمة أو إثبات الأخيرة بشقيها الإيجابي و السلبي أو السلبي فقط .

و المنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي من جهة و المنهج الاستنباطي و التحليلي من جهة أخرى ؛ لأن طبيعة البحث تتطلب استقراء و استنباطا و تحليلا للجزئيات .

أما أهم النتائج فهي :

1–الأهلية نوعان أهلية وجوب و أهلية أداء و هي مرتبطة بحياة الإنسان و كمال عقله.

2–الذمة لها جانبان ، إيجابي هو اكتساب الحقوق ، و سلبي هو تحمل الواجبات .

3–الذمة مرتبطة بأهلية الوجوب و ليس بأهلية الأداء .

Research Abstract: Understanding Legal Capacity، Liability، and Their Interrelation

This research primarily aims to address a fundamental question concerning the essence of legal capacity and liability، exploring the relationship between them. The divergence between jurists and legal theorists regarding the proof of legal capacity and the denial or affirmation of liability، whether positive، negative، or solely negative، is a central focus. The methodology employed combines inductive reasoning with deductive and analytical approaches، necessitated by the need to observe، deduce، and analyze intricacies.

Key findings include the classification of legal capacity into two forms: capacity of obligation and capacity of performance، both intricately linked to human life and the completeness of one's intellect. Liability is delineated into two aspects: positive، involving the acquisition of rights، and negative، entailing the assumption of duties. Importantly، liability is associated with the capacity of obligation rather than the capacity of performance.

In conclusion، this study sheds light on the nuanced concepts of legal capacity and liability، emphasizing their interplay and distinct characteristics within legal frameworks.

المقدمة :

الحمد لله الذي اصطفى خير البرية المجتبى محمد صلى الله عليه و سلم و آله تسليما كثيرا ، لقد أثار عنوان البحث حقيقة الأهلية و الذمة و العلاقة بينهما مسائل تتعلق بعلمي الفقه و الأصول ، أبرزها حقيقة الأهلية و الذمة لغة و اصطلاحا ؛ لأن حقيقة الثانية ليست مثل حقيقة الأولى من حيث الوضوح ، الأمر الذي تطلب سبر أغوارها في كتب الفقه و الأصول ، ثم معرفة أنواع الأهلية من حيث تكاملها مع كمال الأنسان من كونه جنينا إلى بلوغه العقل و الرشد ، ثم معرفة العلاقة بينهما عند الفقهاء و الأصوليين الذين هم بين معترف للأهلية منكر للذمة ، و بين معترف للاثنين معا ، مختلفا في ثبوت شقي الذمة الإيجابي و السلبي معا أو السلبي فقط بهدف تيسير المعاملات و تكيفها تكيفا عقلانيا ، فهي وعاء تقديري فرضي إذ قد يحتاج الأنسان إلى بيع شيء غير موجود كما هو في السلم أو أن يشتري يثمن لا يملكه أو إذا أتلف مال غيره فيكون ضامنا في ذمته لمن أتلف ماله .

و كان الأمر سيتوقف عند نقاش الفقهاء و الأصوليين بين الاعتراف و الإنكار للذمة ثم ترجيح القول بينهما ، لولا رأي فريد للفقيه المالكي القرافي الذي أثرى النقاش بفكره و سعة اطلاعه ، حيث إن الاتجاه السائد في هذه المسألة هو أن الذمة وعاء للأهلية لكونه مناط الصفة الإنسانية ، و يحكي الديباني إجماع أهل العلم إلا أن رأي القرافي هو أن الذمة مناطها العقل و الرشد و بالتالي لا يثبت إلا للشخص البالغ العاقل ،و دلل على ذلك و بسط القول فيه من خلال حديثه عن الفرق 183 بين قاعدة الذمة و بين قاعدة أهلية التصرف ، حيث يرى أن هذه الأخيرة مناط ثبوتها التميز لا التكليف ببلوغه عاقلا راشدا ، و بهذا يظهر أن المسألة محل البحث ليست محل إجماع كما يرى البعض ، و هذا إن دل على شيء فيدل على ثراء الفكر الإسلامي فقهاء و أصولا في عرض المسائل و تحقيق القول فيها .

إشكالية البحث :

تظهر إشكالية البحث في الإجابة على الأسئلة الآتية:

1- ما هي حقيقة الأهلية و الذمة في اللغة و الاصطلاح .
2- كيف اختلف الفقهاء و الأصوليين في العلاقة بين الذمة و الأهلية .
3- ما هو رأي الفقيه الأصولي القرافي في الذمة و علاقتها بأهلية التصرف .

أهداف البحث :

1- إجلاء الغموض الذي يلف مصطلح الذمة كوصف شرعي قابل للإلزام و الالتزام .
2- بيان قيمة رأي الفقيه المالكي القرافي الذي انفرد – حسب رأي- بقول يخالف الإجماع.
3- إظهار الثراء الفكري للفقهاء و الأصوليين في معالجة المسائل الفقهية .

أهمية البحث :

تتجلى الأهمية في بيان الأثر العملي في العلاقة بين الأهلية و الذمة من جهة من يتولى قابلية الإلزام و الالتزام بحسب مراحل عمر الأنسان المختلفة من كونه جنينا مرورا بالصبي غير المميز إلى الصبي المميز إلى الشخص البالغ العاقل الرشيد ، حيث اختلفت الآراء في ذلك بين من يقول بالإجماع و من يرى أن المسألة محل خلاف الأمر الذي يستوجب التدقيق في ذلك و الوصول إلى رأي فيها .

الدراسات السابقة :

1- العلاقة بين أهلية الوجوب و الذمة : د.محمد على الشرفي دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي و القانون الوضعي ،و يتناول فقط أهلية الوجوب و علاقتها بالذمة

مقارنا ذلك بالقانون الوضعي ، وهي جزئية تتعلق بالحقوق و الواجبات التي يتحملها الأنسان من بداية حياته .

2- علاقة الذمة بالأهلية في الفقه الإسلامي: محمود العمري ، تتناول أهم الخلافات في تعريف الذمة في الاصطلاح و تعريفها عند الفقهاء ثم توضيح خصائص الذمة و استقلال الذمة المالية ، و بيان معنى الأهلية و أقسامها و علاقة الذمة بالأهلية.

المنهج المتبع في البحث :

لأن طبيعة البحث ذات بعد فقهي أصولي، فقد اتبعت جملة من المناهج، أولها المنهج الوصفي في ضبط المصطلحات الأهلية و الذمة، و بيان أنواع الأهلية ، و المنهج الاستقرائي في تتبع آراء الفقهاء و الأصوليين و رأي الإمام القرافي في علاقة الذمة بالأهلية، و المنهج التحليلي بذكر الآراء في المسائل المختلف فيها .

خطة البحث :

المبحث الأول : الأهلية لغة و اصطلاحا و أنواعها .

المطلب الأول : الأهلية لغة .

المطلب الثاني : الأهلية اصطلاحا .

المطلب الثالث : أنواع الأهلية .

المبحث الثاني : الذمة لغة واصطلاحا .

المطلب الأول : الذمة لغة .

المطلب الثاني : الذمة اصطلاحا .

المبحث الثالث : علاقة الذمة بالأهلية .

المطلب الأول : آراء الفقهاء و الأصوليين .

المطلب الثاني : رأي الإمام القرافي .

المبحث الأول : الأهلية لغة و اصطلاحا و أنواعها :

المطلب الأول : الأهلية لغة :

جاء في القاموس المحيط الأهلية بمعنى " هو أهل لكذا . أي . مستوجب للواحد و الجميع " (الفيروزابادي ج 3 ص 33)، فهي " مصدر صناعي لكلمة أهل بمعناها لغة الصلاحية " (الموسوعة الكويتية ج7 ص151) ، و بمعنى أكثر وضوحا الأهلية عبارة عن الصلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه " (الجرجاني 1983ص 40).

كما تستعمل أيضا بمعنى الجدارة و الكفاية لأمر من الأمور " فيقال فلان أهل للرئاسة ، أي هو جدير بها ، أو فلان أهل للعظائم أي هو كفؤ لها"(الزرقاء 1963 ص 738).

إن المعاني الثلاثة السابقة و غيرها من المعاني تدور حول حقيقة أن الأهلية في الدلالة اللغوية هي الصلاحية ، أي صلاحية الإنسان لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات ، و هذه الصلاحية هي الكفاءة و الجدارة لاكتساب تلك الحقوق و تحمل الالتزامات .

و القول إن الأهلية هي الصلاحية و الجدارة و الكفاية هي معان لا تختلف كل منها عن الآخر في شيء من حيث اللغة ، بل تتظافر جميعا و تخدم الهدف الذي تقرر و هو الصلاحية .

و سنرى في المطلب القادم أن هذا المعنى – أي الصلاحية – انتقل إلى الحقيقة الشرعية كعادة العلاقة بين الحقيقة اللغوية و الحقيقة الشرعية أو الاصطلاحية ،إلا أن الدلالة اللغوية عادة ما تكون واسعة تشمل كل أفراد المصطلح من حيث إن الدلالة الشرعية محدودة في معنى ضيق ، فالصلاحية في الشرع هي الصلاحية لممارسة حقوق معينة و اكتساب التزامات معينة أيضا ، و في اللغة كل اكتساب حق صلاحية أي أهلية و كل تقيد بالتزام صلاحية ، و هذا غير موجود في الشرع ففي الأخيرة مثلا يثبت للجنين حقوق محددة فقط مثل الميراث و النسب و الوصية مع له أهلية ناقصة .

المطلب الثاني : الأهلية اصطلاحا :

إذا كان هذا هو شأن الأهلية لغة من حيث دلالتها على معنى واحد هو الصلاحية ، فإن دلالتها اصطلاحا تختلف باختلاف المعرفين لها فقهاء كانوا أم أصوليين .

أ- الأهلية عند الفقهاء :

فعند الفقهاء " أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور و طلب منه ، و هي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية الوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه " (البزدوي 1974ج3ص237)،

أي " الصلاحية للوجوب له و عليه شرعا أو لصدور فعل منه على وجه يعتد به شرعا " (التفتازاني ج11ص313)، " فصلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه هي الأمانة التي أخبر الله عز و جل الإنسان بها و ألزمه إياها ، قال تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

﴿ وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ﴾ الأحزاب 33(الديباني 1995 ج1ص149) .

و بالمفهوم العام الشامل تعرف بأنها " صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله صالحا لأن تثبت له و تثبت عليه الواجبات و يصح منه التصرفات " (شلبي 1959 ص 382)، أي " صفة يقدرها الشارع في الشخص فتجعله محلا صالحا لخطاب التشريع "(الزرقاني 1967ج1ص 739).

ب–الأهلية عند الأصوليين :

" أما في اصطلاح الأصوليين فهي قسمان : أهلية وجوب و أهلية أداء " (زيدان 2013 ص 72) ،و الذي يمكن قوله في هذا المطلب هو أن الفقهاء – كما ذكرنا في المطلب الأول – أخذوا التعريف اللغوي للأهلية و هي الصلاحية عموما أي الصلاحية لأي شيء و نقلوه إلى الحقيقة الشرعية ، لذلك جاءت الأمور متناسقة مع بعضها البعض ، و هذا هو الشأن الغالب في العلاقة بين المعاني اللغوية و الشرعية في كثير من المصطلحات الفقهية .

إلا أن الحقيقة اللغوية جاءت أكثر دقة فهي جعلت الصلاحية هي الصلاحية لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات ، و هي حقوق و التزامات تتدرج مع عمر الإنسان من كونه جنينا إلى الوصول إلى سن البلوغ و الرشد ، فالصلاحية الكاملة لا تثبت للجنين بل تثبت له ناقصة ثم تتدرج نحو الكمال مع اكتمال عقله و نضجه .

أما الأصوليون فقد جعلوا الأهلية أكثر تحديدا و وضوحا ، فقسموها إلى قسمين أهلية وجوب و أهلية أداء ، و هذه هي عادة الأصوليين أهل الدقة في وضع المصطلحات ثم ضبطها ، فلم يكتفوا بتعريف الفقهاء بأنها الصلاحية لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات بل قسموها إلى قسمين : أهلية وجوب و أهلية أداء .

و سنتكلم عنهما كنوعين للأهلية في المطلب الثالث أنواع الأهلية .

المطلب الثالث : أنواع الأهلية :

كما ذكرنا في المطلب السابق بأن الأصوليين قسموا الأهلية إلى أهلية وجوب و أهلية أداء إلا أن هذا التقسيم عام ،فهناك تقسيم أكثر دقة للأهلية من حيث أنواعها كما بين ذلك الأصوليون .

فأهلية الوجوب صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه ، أي صلاحيته لأن تثبت له الحقوق و تجب عليه الواجبات ، " و أساس ثبوت هذه الأهلية هي الصفة الإنسانية ، و لهذا كانت موجودة في كل أنسان من بدء ظهور الحياة فيه إلى انتهائها ، فهي ملازمة لوجود الروح في الجسم من غير نظر إلى كبر أو عقل أو غير ذلك و يطلق الفقهاء عليها اسم الذمة " (شعبان 1995 ص278).

فهي " تتحقق بمجرد وجود الإنسان سواء أكان بالغا أم كان جنينا ، و سواء أكان رشيدا أم غير رشيد ، و سواء أكان حرا أم عبدا " (أبوزهرة ص 161).

و " تنقسم فروعها و أصولها واحد و هو الصلاح للحكم ، فمن كان أهلا لحكم الوجوب بوجه كان أهلا للوجوب و من لا فلا " (البزدوي 1974 ج4ص238).

و " الأهلية بهذا المعنى الواسع لا تثبت لكل شخص يل قد تثبت له منها جزء أو أجزاء على حسب كمال الشخص في جسمه و عقله و نقصانه ، و هي تتدرج مع الشخص حتى تصل إلى درجة الكمال ، فكلما كان الشخص ناقصا كانت أهليته ناقصة ، و كلما قل نقصه زادت أهليته " (شلبي 1959ص 383 ، 383).

" فأهليات الأشخاص صفات تكاملية ؛لأنها بحسب الإيضاح السالف هي مراحل تكامل الإنسان جسما و عقلا " (الزرقاء 1963ج2ص739).

" فهذه الأهلية ذات عنصرين : إيجابي يتمثل في كسب الحقوق ، و سلبي يظهر في تحمل الواجبات " (الجروشي 2003ص49).

و أول مراحلها ثبوت الحقوق له ثم الحقوق عليه ، فهي تتدرج مع الإنسان في مدارجه ، و الإنسان يبدأ جنينا ثم صبيا غير مميز ، لهذا تنقسم أهلية الوجوب إلى قسمين : أهلية وجوب ناقصة و أهلية وجوب كاملة .

أ–أهلية وجوب ناقصة :" فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح له الحق لا ليجب عليه ، فإذا ولد تصير ذمته مطلقة " (التفتازاني ص 325) ، و لكن هذه الحقوق معرضة للزوال بالنظر قبل الانفصال عن الأم فهو جزء منها حسا و حكما ، أما حسا فلأن قراره و انتقاله بقرار الأم و انتقالها كيدها و رجلها و سائر أعضائها ، و أما حكما فلأن يعتق بعتقها و يرق باسترقاقها .

و من جهة أخرى فهو معد للانفصال و صيرورته نفسا عنها ، فلم يكن له ذمة مطلقة أي كاملة فتجب له حقوق هي العتق و الإرث و الوصية و النسب و لا يجب عليه شيء حتى و لو اشترى له الولي شيئا ، فلا يجب عليه الثمن و نفقة الأقارب (البزدوي 1979 ج4ص 239 ،240).

لذلك " فإن أهلية الأداء لا وجود لها في مرحلة الحمل حيث يكون فيها الإنسان جنينا تنعدم أهلية الأداء في حقه لعجزه تماما ، و يرى بعض الفقهاء إقامة وصي على الجنين و منحه كافة الحقوق و الصلاحيات المقررة للأوصياء كإدارة أمواله أو التصرف فيها وفق القواعد الشرعية و الإجراءات المتبعة في هذا الشأن لدى البعض ، و عليه فإنه يمكن قبول ما يحتاج إلى قبول لمصلحته نيابة عنه " (الديباني 1995ج1ص155).

ب–أهلية وجوب كاملة :

و هي أهلية تثبت بمجرد الولادة ، سواء أكان الإنسان غير مميز أو مميز ، و على ذلك يثبت له ما يأتي :

أولا: تكون له ذمة صالحة للالتزام بالتصرفات التي يقوم بها الولي و هي جائزة بحكم الشرع ، و يتقيد الصبي بهذه التصرفات إذا بلغ راشدا و لا يسعه أن يتخلى عن أحكامهم .

ثانيا : يثبت له في حالة كل ما هو من مئونة المال ، فيجب في ماله الخراج و العشر و الزكاة على رأي الجمهور؛ لأن الزكاة هي مئونة المال لا يحتاج إلى نية حتى يشترط فيه كمال العقل .

ثالثا : تلزمه أيضا الواجبات التي فيها شبهة المئونة المالية و هي نفقة الأقارب ؛ لأنها ليست عبادة خالصة ، بل هي مئونة مالية أوجبها الشرع لتنظيم الأسرة .

رابعا : ضمان ما يتلفه الصبي ؛ لأن ذمته صالحة لوجوب كل ما هو مالي مادام ليس من قبيل العبادة التي فيها خطاب تكليفي يحتاج إلى نضج عقلي عند البالغين و هذا الواجب المالي يؤديه عنه وليه أو وصيه (الدبوسي 2001 ص417– السمرقندي 1984 ج 11 ص743).

و أساس ثبوت أهلية الأداء هو التمييز و ليست الصفة الإنسانية كما في أهلية الوجوب ، لهذا فالجنين في بطن أمه ليس له أهلية أداء و كذلك الصبي غير المميز الذي لم يبلغ السابعة ، فكلاهما تثبت له أهلية الوجوب فقط .

و هذه الأهلية نوعان قاصرة و كاملة ، فالقاصرة باعتبار قوة البدن و تكون للصبي المميز قبل أن يبلغ و المعتوه بعد البلوغ ؛ لأنه بمنزلة الصبي المميز ، و الكاملة تبنى على قدرتين قدرة فهم الخطاب و ذلك بالعقل و قدرة العمل و يكون ذلك بالبدن ، فقيل

التمييز لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ، لأنه تكليف ما لا يطاق (السرخسي ج2 ص 341).

فأهلية الأداء ثابتة بالقدرتين " قدرة فهم الخطاب و قدرة تحمل العمل ، فإذا لم جميعا ، فلا أهلية للإنسان " (السمرقندي 1984 ج1 ص743)، بحيث إذا صدر عنه عقد أو تصرف كان معتبرا شرعا و تترتب عليه أحكامه ، فإذا صلى و صام و حج أو فعل أي واجب كان مسقطا عنه الواجب ، و إذا جنى على غيره في نفس أو مال أو عرض أخذ بجانيته و عوقب عليها بدنيا و ماليا ، فأهلية الأداء هي المسؤولية و أساسها كما ذكرنا التمييز .(خلاف 1972 ص 136).

فالأهلية بمعناها العام لها علاقة بالتكامل الجسمي و ليست العقلي فقط ، فالإسلام تكاليف دينية تتطلب القوة البدنية إلى جانب الوعي العقلي كالعبادات مثلا من صلاة و صوم و جهاد ، لهذا فالتكامل التدريجي يهيئ الشخص أولا لثبوت الحقوق له و هو الجنين ثم لثبوت الحقوق عليه و هو الصبي غير المميز ثم لصحة بعض التصرفات و هي الصبي المميز ثم في النهاية يتهيأ للمسؤولية الكاملة عن كل تصرف و هو البالغ الرشيد ، فكما قسمنا أهلية الوجوب فإن لأهلية الأداء مراحل هي ناقصة و كاملة .

أ–أهلية أداء ناقصة :

و هو دور التمييز ، و يبدأ من سن السابعة و ينتهي بالبلوغ ، فالإنسان في هذه المرحلة عقل و لكنه قاصر ، فلا يطالب بأداء شيء من العبادات كالصلاة و الصيام و الحج إلا على وجه التعليم و التهذيب ، و لا يؤاخذ بأقواله و أفعاله مؤاخذة بدنية ، فإن قيل إن الصبي المميز مأمور بالصلاة قلنا أنه مأمور من جهة الولي ، و الولي مأمور من جهة الله تعالى ، إذ قال عليه السلام " مروهم بالصلاة و هم أبناء سبع ، و أضربوهم عليها و هم أبناء عشر " (ابن حنبل ج4 ص 186) .

أما تصرفاته المالية فهي تنقسم عند العلماء إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : تصرفات نافعة نفعا محضا ، كقبول الهبات و الوصايا و الهدايا و الصدقات ، فهذه تصح و تنفذ من غير توقف على إجازة أحد .

القسم الثاني : تصرفات ضارة ضررا محضا ، بحيث يترتب عليها خروج شيء من ملكه بدون مقابل كالهبات و الإقرارات و الوصايا و الأوقاف و الطلاق ، فهذه لا تصح أيضا و لو أجازها الولي .

القسم الثالث : تصرفات دائرة بين النفع و الضرر مثل البيوع و الإجارات و الشركات و الزواج ، فهذه تصح و لكنها موقوفة على إجازة الولي أو الوصي ، فإن أجازها نفذت و إن لم يجزها بطلت .

ب–أهلية أداء كاملة :

و هو دور البلوغ عاقلا ، و في هذا الدور توجه إليه التكاليف الدينية ، فيطالب بالصلاة و الصوم و الحج من جهة ، و من جهة أخرى يؤاخذ على كل أفعاله من الجنايات من قتل و زنا و سرقة و قذف ، و من جهة ثالثة فإن عقوده و تصرفاته المالية فإنه لا يسلم إليه ماله إلا إذا بلغ رشيدا بإتفاق الفقهاء .

المبحث الثاني : الذمة لغة و اصطلاحا :

المطلب الأول : الذمة لغة :

أصل الذمة في اللغة مأخوذ من الذم ، و له معنيان :

1–الذمة بالكسر العهد ، قال تعالى : ﴿ **لَا يَرۡقُبُواْ فِيكُمۡ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ** ﴾ **التوبة 8** ، أي عهدا (الفيروزابادي ج4 ص 115)، الذمة العهد (الأزدي 1987 ج1 ص 118) ، الذمة لغة " العهد ؛ لأن تقضه يوجب الذم ، فمنهم من جعلها وصفا فعرفها بأنه

وصف يصير به الشخص أهلا للإيجاب له و عليه ، و منهم من جعلها ذاتا فعرفها بأنها نفس له عهد ، فإن الإنسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له و عليه عند جميع الفقهاء بخلاف سائر الحيوانات " (الجرجاني 1983 ص 107).

فهي لغة العهد " لأن نقضه يوجب الذم ، و منه يقال أهل الذمة للمعاهدين من الكفار ، و هي أمر مختلف فيه من جعلها وصفا عرفها بأنها وصف يصير به الشخص أهلا للإيجاب له و عليه ، و منهم من جعلها ذاتا ، و لهذا عرفها بأنها نفس لها عهد ، فإن الإنسان يولد و له ذمة صالحة للوجوب له و عليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة و ملك النكاح و يلزمه عشر أرضه و خراجها بالإجماع و غير ذلك من الأحكام " (الكفوي 1992 ج2 ص 346).

2–قال أبو عبيدة : الذمة الأمان ، في قوله عليه الصلاة و السلام و يسعى بذمتهم أدناهم (مرعشلي ص 1733).

و ممن عرف الذمة بأنها ذات صاحب تقويم الأدلة في أصول الفقه و كشف الأسرار من حيث إن " الذمة عبارة عن العهد في اللغة ، فالله تعالى لما خلق الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل و الذمة ، فصار بالذمة أهلا لوجوب الحقوق له و عليه ، فثبت له حق العصمة و الحرية و المالكية ، بأن حمل حقوقه و ثبتت عليه حقوق من الله تعالى التي سماها أمانة " (الدبوسي 2003ص 417 / البزدوي 1974 ج4 ص 236).

و ميزان الأصول " فأهلية الوجوب لكونه أدميا حيا له ذمة ، و هو العهد مع الله تعالى في قبول الأمانات و الحقوق المشروعة " (السمرقندي 1984 ج1 ص 743).

و ممن عرفها بأنها وصف صاحب التلويح على التوضيح في قوله " و الذمة في الشرع وصف يصير به الإنسان أهلا لما له و عليه ، قال تعالى : ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** ﴾ الأعراف 172 ، هذه الآية إخبار عن

عهد جرى بين الله و بني آدم و عن إقرارهم بوحدانية الله تعالى و بربوبيته و الإشهاد عليهم دليل أنهم يؤخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده ، فلابد من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم تثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي و الشرعي " (التفتازاني ج1 ص 323).

و صاحب فصول البدائع حيث قال : " هي حقيقة عهد جرى بين الرب و العبد كما في قوله تعالى " و إذ أخذ ربك من بني آدم ظهورهم الآية حيث فسروه بأن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام أخرج ذريته من ظهره مثل الذر و اخذ ذلك الميثاق و أعادهم إلى ظهره " (الفناري 2006 ج1 ص 313).

ذكر من عرف الذمة أنها وصف أو ذات جاء بناء على قولين : الأول أنها وصف يجب له الإيجاب له أو عليه دون ذكر الذمة ، و الثاني بناء على أنها ذات أي نفس لها عهد و الدليل الآية 172 من سورة الأعراف حيث فسر الفقهاء الآية على أن هناك عهد جرى بين الله تعالى و بني آدم منذ خلق آدم عليه السلام ، و هذا العهد القديم للإنسان قبل أن يولد يطلق عليه اسم الذمة ، بدليل أنها تثبت للجنين في بطن أمه حيث تثبت له بعض الحقوق كما أشارنا سابقا ، فتكون الذمة لغة ذات لا وصف ، مع أننا سنرى في المطلب الثاني من يخلط عليه الأمر فيعرف الذمة على أنها وصف و في الحقيقة يريد أن تكون ذاتا .

المطلب الثاني : الذمة اصطلاحا :

تعددت تعريفات الذمة عند الأصوليين قديما و حديثا تبعا لفهم كل منهم لهذا المصطلح الذي ناله شيء من الغموض بخلاف مصطلح الأهلية ؛ لأن هناك من هو منكر لها أصلا كما سنرى في المبحث الثالث في علاقة الذمة بالأهلية .

أولا : الذمة عند الأقدمين :

1-الذمة " عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب و الاستجاب بناء على العهد الذي جرى بين العبد و الرب يوم الميثاق " (البزدوي 1974 ج4 ص 238).

2-الذمة " في الشرع وصف يصير به الإنسان أهلا لما له و عليه ، قال تعالى :﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** ﴾ **الأعراف 172**(التفتازاني ص 323).

3-الذمة " اصطلاحا عند الجمهور حقيقة عهد جرى بين الرب و العبد كما تدل الآية ، (الفناري 2006 ج1 ص 313) .

4-الذمة " شرعا مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا و عرفها بأنها وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب له و عليه و منهم من جعلها ذاتا و هو اختيار فخر الإسلام عليه الرحمة و لهذا عرفها بأنها نفس لها عهد ، فإن الإنسان يولد و له ذمة للوجوب له و عليه بإجماع الفقهاء حتى تثبت له ملك الرقبة و ملك النكاح و يلزمه عشر أرضه و خراجها بالإجماع و غير ذلك من الأحكام " (البغوي 1992 ج2 ص 346) .

5-الذمة " هي الصفة الفطرية التي تثبت للإنسان حقوق قبل غيره أو وجبت عليه واجبات لغيره " (الغزالي ص 84) .

ثانيا : عند المعاصرين :

1-الذمة " أمر فرضي تقديري اعتباري فرض وجوده ليكون محلا للديون و سائر الالتزامات و التكليفات يقدر وجودها ليكون الإنسان صالحا للإلزام و الالتزام " (أبو زهرة ص 261).

2–الذمة " عندهم – أي الفقهاء – وصف شرعي يصير الإنسان أهلا لما يجب له و عليه " (شعبان 1995 ص 278) .

3–الذمة هي " الصلاحية لاكتساب الحقوق و التحمل بالواجبات إجماعا ، و لا تثبت أهلية الوجوب إلا بناء على قيام الذمة ، إذ أن وجود ذمة صالحة هي محل الوجوب " (الديباني 1995 ج1 ص 151) .

4–الذمة " هي الصفة الفطرية الإنسانية التي تثبت للإنسان حقوق قبل غيره و وجبت عليه واجبات لغيره " (خلاف 1972 ص 135) .

5–الذمة " وصف شرعي اعتباري مفروض وجوده في الإنسان ، و به يصير الإنسان أهلا للوجوب له و عليه " (حسين ص 224).

ذكرنا كل التعريفات التي توصلنا إليها بالبحث ، لهدف ضبط مصطلح الذمة عند الأصوليين و الفقهاء ؛ لأنه يترتب عليه فهم البحث فهما دقيقا و يخدم فكرة البحث ، و لاحظنا على تعريفات المعاصرين للذمة أنهم ليسوا دقيقين في التعريف من حيث كونها وصفا أو ذاتا ، بل يركزون على أنها امر فرضي تقديري وضعه الفقهاء و الأصوليين لضبط الوعاء الذي تنصب فيه الحقوق و الواجبات ، فالفقهاء القدامى أكثر دقة في ضبط مصطلح الذمة من حيث كونها ذاتا .

و مناط الأهلية المتصلة بالذمة مختلف فيه بين من جعلها مناط الإنسانية و من جعلها مناط الحياة ، فلننظر أولا في ذلك ثم نرجح بعد ذلك أهمية الخلاف ، يقول صاحب المستصفى " أهلية ثبوت الأحكام في الذمة مستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف و البهيمة لما لم يكن لها أهلية فهم الخطاب بالعقل لا بالقوة لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها " (المستصفى ص 84) .

و صاحب كشف الأسرار " أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة ، أي لا تثبت هذه الأهلية إلا بعد وجود ذمة صالحة ، لأن الذمة هي محل الوجوب ، و لهذا يضاف إليها و لا يضاف إلى غيرها بحال ، و لهذا اختص الإنسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة " (البزدوي 1974 ج4 ص 237).

و عبدالوهاب خلاف " فالذمة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي بها يثبت للإنسان حقوق قبل غيره ووجبت عليه واجبات لغيره ، و هذه الأهلية أي أهلية الوجوب ثابتة لكل إنسان بوصف أنه إنسان " (خلاف 1972 ص135).

و محمد سلام مدكور " و أهلية الوجوب مناطها الصفة الإنسانية و لا علاقة لها بالسن أو العقل ، و لهذا يعتبر أصلها في الجنين إذ يقول الأصوليين إن أهلية الوجوب تكون ناقصة في الجنين قبل ولادته ، فإذا ولد كانت له أهلية الوجوب كاملة " (مذكور 1969 ص 276).

و محمد أبو زهرة " فأهلية الوجوب تتحقق بمجرد وجود الإنسان " (أبو زهرة ص 161).

و زكي الدين شعبان " أما أهلية الوجوب فهي صلاحية الإنسان لأن تكون له حقوق و عليه واجبات ، و أساس ثبوت هذه الأهلية الحياة ولهذا كانت موجودة في كل إنسان من بدء ظهور الحياة فيه إلى انتهائها ، فهي ملازمة لوجود الروح في الجسد من غير نظر إلى كبر أو عقل و يطلق عليها الفقهاء اسم الذمة " (شعبان 1995 ص 278).

نقول إن مناط ثبوت الذمة هل هي الصفة الإنسانية أم الحياة ، فمن المنطق أن الذمة تثبت للإنسان لهذا فالحيوان لا ذمة له ؛ لأن الله تعالى لما خلق الإنسان كما سبق الذكر أكرمه بالعقل و الذمة ، لهذا فإن مناط الأهلية يكون هي الصفة الإنسانية ، ثم أن هذه الصفة الإنسانية لا تكتمل و لا تظهر إلا بالحياة ، و لهذا تثبت أولا للجنين أنه كائن حي مهيأ للانفصال عن أمه بصفته الإنسانية و تكتمل هذه الذمة بولادته حيا ؛ و

لأن البحث له علاقة بعلم أصول الفقه و هو علم يتصف بالدقة في مصطلحاته ، فيكون أساس ثبوت الذمة هي الصفة الإنسانية لكائن حي .

المبحث الثالث : علاقة الأهلية بالذمة :

المطلب الأول : آراء الفقهاء و الأصوليين :

لقد سبق الحديث عن الأهلية ، و تبين لنا نصيبها من الوضوح ، إلا أن هذا النصيب لم يتعدها ليشمل الذمة ' فهذه الأخيرة كانت محل جدل و خلاف بين الفقهاء و الأصوليين بين منكر لوجودها أصلا و بين معترف بها كفكرة شرعية كغيرها من الأفكار التي يحتاج إليها الفكر الإنساني ، و بهذا تكون الذمة من الناحية الشرعية من حيث الوجود بين أتجاهين :

1-إتجاه منكر لحقيقة الذمة .

2-إتجاه معترف بوجودها .

1-الإتجاه الأول : منكر لحقيقة الذمة :

وردت أقوال هذا الاتجاه في كتابين ، الأول كتاب كشف الأسرار ، ما نصه " ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في أصول الفقه أن تقدير المال في الذمة لا معنى له ، و أن تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع و العقل إليها " (البزدوي 1874 ج4ص 233) ، و الثاني كتاب شرح التلويح على التوضيح ما مفاده " لما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ، و لا حاجة إليه في الشرع ، وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجود الحكم على المكلف بثبوته في ذمته " (التفتازاني ج1ص321)، فهذا الرأي ينكر وجود الذمة من الأساس و لا يعترف بها و

يعتبها من الترهات و الخيال الذي لا يحتاج الشرع و العقل ؛ لأنها خيال و وهم و ليست واقع ملموس .

و مؤلفا الكتابين ردا على منكري الذمة بقول الأول " بل الشرع مكنه بأن يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا و شرعا فهي ثابتة بالإجماع ، فمن أنكرها فهو مخالف للإجماع " (البزدوي 1974 ج2 ص238) ، و رد الثاني بتحقيق الذمة لغة و شرعا و أثباتها بالنصوص ، و بدأ في تعريف الذمة لغة و اصطلاحا كما في المبحث الثاني ،(التفتازاني ج1ص321).

و بالإضافة إلى الفقهيين الأصوليين السابقين أضاف الشيخ أبوزهرة قائلا " إن فرض الفقهاء لوجود أهلية الوجوب أمرا اعتباريا سموه الذمة ...هي أمر فرضي تقديري اعتباري ، و فرض أمر تقديري ليس بأمر غريب عن قضايا الشرع و القانون فكثير من الأمور الشرعية و القانونية أمور تقديرية فرض الشارع وجودها " (أبوزهرة ص161).

و مع أنني لم أطلع على الفريق الذي ينكر وجود الذمة – حسب اطلاعي – إلا أن كلام الشيخ أبو زهرة في منتهى المنطقية ؛ لأن كثير من قضايا الشرع و القانون هي أمور تقديرية اعتبارية ، و خير مثال على ذلك " الشخصية القانونية " فالأصل في الشخصية أن تكون للإنسان الطبيعي ، إلا أن التطور البشري أوجد نوعا من المؤسسات و الهيئات و الجمعيات هي حصيلة مجموعة من الأموال أو الأشخاص أو الاثنين معا ، فأضفى عليها الشرع صفة الشخصية المعنوية نظرا لما أثبتته الحياة العملية من أهمية كبيرة قدمها هذا الشخص المعنوي ، الأمر الذي اعترف له الشرع بصفته المعنوية في الحدود التي تسهل عليه القيام بمهامه بينما يختص الإنسان الطبيعي بأمور و حقوق لصيقة بشخصيته لا يمكن أن تلحق بالشخص المعنوي كالحق في الزواج و النسب و الميراث و غيرها من الحقوق .

لهذا فإن فرض أمر تقديري ليس له واقع ملموس لا يخالف الفكر الفقهي و الأصولي ، بل بالعكس يخدم كثير من القضايا الفقهية و الأصولية التي امتلأت بها كتب الفقه و الأصول و لو تتبعنها لسودنا كثيرمن الصفحات في هذا المجال مثل الأركان و الشروط و الموانع و غيرها.

2-الإتجاه الثاني :

على الجانب الآخر اعترف معظم الفقهاء و الأصوليين بوجود الذمة ، و أوردوا لها العديد من التعريفات كما ذكرنا في المبحث الثاني ، فهذا الاتجاه يعترف بالذمة كفكرة شرعية و لا ينكر وجودها كحقيقة اعتبارية دعت إليها الضرورة لتسهيل بعض الحقائق الشرعية ، أما عن مناط ثبوتها فهو الصفة الإنسانية ، " فأهلية ثبوت الأحكام في الذمة مستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول العقل الذي به فهم التكليف ...حتى أن البهيمة لم يكن لها أهلية فهم الخطاب بالعقل و لا بالقوة لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها "(الغزالي ص84).

أو بمعنى آخر منشأ هذا الوصف الشرعي – الذمة – في الإنسان هي " الفطرة التي فطر الله عليها إذ كونه مجموعة من حواس ظاهرة و قوى عاقلة و نفس باطنة اقتضى أن يكون للإنسان استعداد خاص ليس لغيره من الحيوانات ، و بهذا الاستعداد استأهل للوجوب له و عليه ، فالذمة هي العقل ؛لأن المجنون له ذمة ، أنما هي خاصة بالإنسان التي تثبت له من تكوينه الخلقي " (حسين ص 225) .

إذا كما سبق القول الأهلية مناط ثبوتها الذمة ، وهذه الأخيرة مناط ثبوتها الصفة الإنسانية . و هذا الاتجاه بعد اتفاقه على أن الذمة أساسا للأهلية اختلفوا في المدى الذي تعتبر فيه الذمة أساسا للأهلية، و ذلك على رائيين :

1–الذمة أساس لثبوت الأهلية بشقيها (السلبي و الإيجابي).

أي أهلية تحمل الالتزامات (السلبي) و اكتساب الحقوق (الإيجابي).

2–الذمة أساس لثبوت الأهلية بشقها السلبي ، أي تحمل الالتزامات .

الرأي الأول : هو رأي الكثير من الفقهاء و ألأصوليين قديما و حديثا ، فالبزدوي يرى أن الذمة وصف يصير به الإنسان أهلا للإيجاب و الاستيجاب ، فالجنين و أن كانت له أهلية وجوب ناقصة إلا أنه لم يكن له ذمة مطلقة أي كاملة حتى صلح لأن يجب له الحق في العتق و الإرث ، و لم يجب عليه ، أي لا يصلح عليه نفقات الأقارب و نحوها ، فهو إذا انفصل عن الأم بالولادة ظهرت ذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه ، أي صار أهلا بسب ذمته للوجوب له و عليه (البزودي 1974 ج4ص 240)، و كذلك صاحب شرح التلويح ، فأهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له و عليه (التفتازاني ص323).

و حديثا يرى كل من عبدالوهاب خلاف و أحمد فرج على سبيل المثال أن الذمة هي الأساس في ثبوت أهلية الوجوب بشقيها السلبي و الإيجابي ، و في هذا يقول عبدالوهاب " الذمة هي الصفة الفطرية الإنسانية التي تثبت للإنسان حقوق قبل غيره ، ووجبت عليه واجبات لغيره "(عبدالوهاب خلاف 1972ص136)، أما أحمد فرج فيقول " أساس ثبوت هذه الأهلية للإنسان ذمته التي هي محل الوجوب " (حسين ص224).

فهذا الرأي لا يختلف مع غيره في أن الذمة مناطها الصفة الإنسانية ، أي يرى أن الذمة وعاء تقديري يشمل الجانب السلبي (الالتزامات) و الإيجابي (الحقوق)أي الأهلية في أكمل صورتها .

الرأي الثاني : يشترك فيه كل من أبوزهرة و مصطفى الزرقاء و مذكور ، فكلهم متفقون مع الرأي الأول في أن الذمة وصف اعتباري مناطه الصفة الإنسانية إلا أنه يختلف

معه في المدى الذي تعتبر فيه الذمة أساسا للأهلية ، فيرى أنصار هذا الرأي أن الذمة أساس مناط الأهلية – أهلية الوجوب– بشقها السلبي ، و في هذا يقول أبوهرة " فالذمة أمر فرضي تقديري اعتباري ، فرض موجود ليكون محلا للديون و سائر الالتزامات والتكليفات " (أبوزهرة ص161).

أما مصطفى الزرقاء فيمكن تلخيص قوله في أن أهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق و تحمل الالتزامات ، و بذلك فإن هذه الأهلية لها شقان :

الشق الأول : الشق الإيجابي وهو قابلية الإنسان لثبوت الحقوق له و هذه تثبت للإنسان بمجرد كونه جنينا بإتفاق الجمهور .

الشق الثاني : الشق السلبي و هو قابلية الإنسان لثبوت الحقوق عليه و هذه الأخيرة تتكون من عنصرين :

أ–قابلية التحمل : أي أهلية الشخص أن تجب عليه الحقوق ، أي تحمل الالتزامات ، و هذه مناطها الحياة أو الصفة الإنسانية .

ب–قابلية أو محل مقدر يتسع لاستقرار تلك الالتزامات فتنتزع من شخص الإنسان لشغله تلك الالتزامات حال ثبوتها و تفرغ منها بسقوطها و مناطها الحياة و هذا المحل هو الذمة (الزرقاء ج2ص740/739).

أما مدكور فيرى " أن الذمة معنى تتعلق به الالتزامات و هي ما على الشخص من حقوق ....و بناء على ذلك يخرج الجنين من أن تكون له ذمة و إن كانت له أهلية وجوب ناقصة" (مدكور 1969ص275).

الرأي الراجح هو رأي الفريق الأول ؛ لأن الذمة هي أمر فرضي تقديري ، و مادام هي كذلك فلا يمنع من أن يشمل جانبي الأهلية سلبا و إيجابا حتى يكون للجنين ذمة ، و

لكنها ناقصة و هي تحمل الحقوق ثم كاملة و هي اكتساب الحقوق و تحمل الواجبات ثم أهلية الأداء بحسب البلوغ الجسدي و العقلي .

المطلب الثاني :رأي الإمام القرافي :

لقد عرضنا في المبحثين الأول و الثاني لحقيقة الأهلية و الذمة لغة و اصطلاحا و أنواعا ، ثم عرضنافي المبحث الثالث المطلب الأول آراء الفقهاء و الأصوليين إلا أن هناك محاولة جديدة في سياق البحث تختلف عن كل ما سبق ألا و هي محاولة الفقيه المالكي القرافي في كتابه الفروق في الفرق 183 بين قاعدة الذمة و قاعدة أهلية المعاملة حيث يطرح إشكالية البحث بشكل مغاير يختلف عن كل ما سبق عرضه فيخرج عن إجماع الفقهاء على النحو التالي :

يبدأ الفقيه محاولته باعترافه بأن تحديد الذمة أمر ليس بالسهل بقوله " اعلم أن الذمة قد أشكلت معرفتها على كثير من الفقهاء و جماعة يعتقدون أنها أهلية المعاملة ، فإذا قلنا أن زيد له ذمة معناه أنه أهل لأن يعامل " (الفروق 1998مج 3ص379). ثم يشرع بعد ذلك في بيان حقيقة الأهلية و الذمة قائلا إنه " لابد من بيان الحقيقتين ، و إلا فلا يتحصل من هذه العمومات و الخصوصات مقصود ، قلت : العبارة الكاشفة عن الذمة أنها معنى شرعي مقدر في المكلف قابل للالزام و اللزوم ، و هذا المعنى جعله الشرع مسببا على أشياء خاصة منها البلوغ و الرشد ، فمن بلغ سفيها لا ذمة له ... أما أهلية التصرف فحقيقتها عندنا قبول يقدره صاحب الشرع في المحل و سبب هذا القبول المقدر التمييز " (الفروق 1998مج3ص382/381).

وبعد أن حدد حقيقة المصطلحين يبدأ في إجراء مقارنة بين الحقيقتين بقوله " هما حقيقتان متباينتان بمعنى أنهما متغايرتان و تحقيق التغاير بينهما أن كل واحدة من هاتين الحقيقيتين أعم من الأخرى من وجه و أخص من وجه ، فإن التصرف يوجد

بدون الذمة ، و الذمة توجد بدون أهلية التصرف " (الفروق 1998مج3ص379) على النحو الآتي :

1–مثال أهلية التصرف بدون الذمة و تكون للصبيان المميزين حيث يصح بيعهم و شرائهم و يقف اللزوم على إجازة الولي ... اتفق الجميع على عدم الذمة في حقه .

2–مثال الذمة بدون أهلية التصرف و تكون للعبيد ، فإنهم محجور عليهم لحق السادات ، فهم لا يملكون و لا يجوز لهم التصرف إلا بإذن السادات سدا لذريعة إفساد مالهم .

3–مثال أهلية التصرف مع الذمة معا ، و يكونان في حق الحر البالغ الرشيد ، فإن له أهلية التصرف و له ذمة ، و عن هذه الحالة يقول : فمن اجتمعت له هذه الشروط رتب الشرع عليها – أي الذمة– تقدير معنى فيه يقبل أرش الجنايات و أجر الإجارات و أثمان المعاملات و نحو ذلك من التصرفات .

4–الحالة الرابعة نستنتجها من الأمثلة الثلاثة السابقة و هي انعدام أهلية التصرف و الذمة و تكون للصبيان غير المميزين و السفهاء ، لأنه يرى أنه " لا جرم من لا يكون هذا المعنى مقدرا في حقه لا يصح في حقه شيء من هذه الأمور فلا ينعقد في حقه سلم و لا ثمن إلى أجل و لا حوالة و لا شيء من ذلك " (الفروق 1998 مج3 ص382).

و لأن عنوان فرقه 183 هو بين قاعدة الذمة و بين قاعدة أهلية المعاملة فإنه يرى أن الفرق بينهما في نقطتين :

الأولى : أهلية التصرف أهلية و قبول خاص ليس فيه إلزام و لا التزام و الذمة معنى مقدر في المحل قابل لهما .

الثانية : إن الذمة يشترط فيها التكليف من غير خلاف أعلمه بخلاف أهلية التصرف التي يشترط فيها التمييز .

و يختم رأيه بقوله " هذه هي حقيقة الذمة و بسطها والعبارة الكاشفة عنها و السبب الشرعي الذي يقدر الشرع عنده المعنى الذي هو الذمة " (الفروق 1998 مج3ص382).

تحليل رأي القرافي :

1–ذكرنا عند الحديث عن تعريف الذمة لغة أن فريقا من الفقهاء و الأصوليين يرون أنها وصف و يرى آخرون أنها ذات ، أما القرافي فيرى أنها معنى شرعي مقدر في المكلف ، فهو لا يرى أنها لا ذات و لا وصف .

2–ذكرنا أيضا عند تعريف الذمة اصطلاحا أن أغلبية الفقهاء و الأصوليين يرون أن مناط ثبوتها هو الصفة الإنسانية ، و بناء على هذه الصفة لا تثبت بالنسبة للكائنات الحية إلا للإنسان سواء أكان صغيرا أو كبيرا ، رجلا أو امرأة ، حرا أم عبدا بينما نجد عند القرافي اتجاه آخر هو أن الذمة رغم كونها معنا شرعيا لا تثبت إلا بشروط منها البلوغ و العقل .

3–هذا القول الذي وصل إليه ربما سببه تصور دار في ذهنه حول إمكانية تحمل الصبيان غير المميزين للالتزامات ، لذلك قال أنهم عديمو الذمة ، و فهمنا ذلك من قوله لا ينعقد في حقه سلم و لا ثمن إلى أجل ، و لكن هذا التصور عالجه الفريق الأول القائل بالذمة لكل من ثبت له الصفة الإنسانية كما ذكرنا سابقا.

4–من شروط تحمل الذمة عتد القرافي أن يكون الشخص بالغا راشدا ، فمن ضمن هذه الشروط يفهم أن يكون عاقلا أيضا من باب أولى ؛ لأنه مرحلة سابقة على الرشد ، و على رأي القرافي لا يكون للمجنون بالإضافة إلى السفيه أهلا للذمة ، إلا أن الفريق القائل بالذمة يرد على هذا القول بأن الذمة هي الصفة الإنسانية ، فالذمة ليست هي العقل ؛ لأن المجنون له ذمة ، إنما هي خاصية الإنسان التي تثبت له من تكوينه الخلقي.

5–ما استنتجه القرافي من موقف الفقهاء الخاص ببيع و شراء الصبيان المميزين بأنه متوقف على إجازة الولي حيث قال : اتفق الجميع على عدم الذمة في حقهم فقد فسر هذا الإجماع على انعدام الذمة ، إلا أن الموضوعين مختلفين ، فالفقهاء ناقشوا موضوع صحة عقد الصبي المميز من عدمه بشأن شروط العقد و العاقد ، فمن اعتبر البلوغ و الرشد شرط نفاذ جعل عقده صحيح متوقف على الإجازة و هذا رأي الجمهور ، و من جعله شرط انعقاد جعله باطلا حتى و لو بإذن الولي و هو رأي الشافعية ، فالفقهاء ناقشوا هذه المسألة بعيدا عن الأهلية و الذمة و ليس كما تصور القرافي .

الرأي الراجح :

لا شك في أن الفريق القائل بأن الصفة الإنسانية هي مناط ثبوت الذمة المرتبطة بالأهلية هو الفريق الراجح ؛ لأن الذمة هي وعاء تقديري تنصب فيه الحقوق و الالتزامات ، فهي فكرة اعتبارية الهدف منها تفسير الحقائق الفقهية و الأصولية ، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء .

الخاتمة :

1-إن المعنى اللغوي للأهلية بأنها الصلاحية قد وافق المعني الشرعي موافقة تامة ، ثم اختلف بعد ذلك في الصلاحية بين كونها صلاحية لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات وبين الصلاحية في التعبير عن الإرادة تعبيرا ينتج أثرا شرعيا .

2-لا أهلية كاملة للجنين مع أن بعض الفقهاء يرون إقامة وصي عليه و إعطائه الصلاحيات لحماية حقوقه و إدارة أمواله وفق القواعد الشرعية .

3-الأهلية نوعان : وجوب و أداء ، وكل منهما تنقسم إلى قسمين : أهلية ناقصة و أهلية كاملة ، و هي مرتبطة بحياة الإنسان و كمال عقله ، بحيث تتدرج في الظهور منذ كونه جنينا إلى بلوغه عاقلا رشيدا .

4-الذمة هي الصفة الإنسانية بحيث يقتصر وجودها على الإنسان و تثبت له سواء أكان كبيرا أو صغيرا ، رجلا أو امرأة ، حرا أو عبدا .

5-الذمة مرتبطة بأهلية الوجوب و ليس أهلية الأداء كما ذهب إليه الفقيه القرافي ؛ لأن مناط الأولى الصفة الإنسانية و ليس التمييز في الثانية ، لأن القول بأن الصبي المميز لا يتحمل الالتزامات مرده إلى أن هناك ولي له سلطة تؤهله لذلك .

ثبت المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية حفص.

أبوزهرة محمد، أصول الفقه :. دار الفكر العربي – القاهرة .

الأزدي، أبوبكر محمد بن الحسن ، (1987) جمهرة اللغة :.دار العلم للملايين –بيروت.

البخاري، علاء الدين، (1974) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. دار الكتب العربي – لبنان .

الجرجاني علي بن محمد بن علي، (1983) التعريفات :.دار الكتب العلمية – بيروت.

الجروشي ، سليمان(2003) نظرية العقد و الخيارات. منشورات جامعة قاريونس – بنغازي.

حسين، أحمد فرج، الملكية و نظرية العقد، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية .

خلاف، عبدالوهاب(1972) علم أصول الفقه.دار القلم –الكويت.

الدبوسي، أبو زيد عبدالله،(2001) تقويم الأدلة في أصول الفقه :.دار الكتب العلمية –بيروت.

الديباني، عبد المجيد،(1995) المنهاج الواضح في علم أصول الفقه ، منشورات جامعة قاريونس – بنغازي .

الرباط ، خالد ، و أخرون، الجامع لعلوم الأمام أحمد :.

الزرقاء، مصطفى (1963) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، مطبعة جامعة دمشق.

الزرقاء، مصطفى، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي :.مطبعة جامعة دمشق.

السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي،.دار المعرفة– بيروت .

السمرقندي، علاء الدين أبوبكر محمد(1989) ميزان الأصول في نتائج العقول مطابع الدوحة – قطر.

شعبان، زكي الدين،(1995) اصول الفقه الإسلامي، منشورات جامعة قاريونس– بنغازي ط6.

شلبي، محمد مصطفى،(1959) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، مطبعة دار التأليف – مصر.

الغزالي، أبي حامد محمد، المستصفى. دار أحياء التراث العربي – لبنان .

الفناري، محمد بن شمس الدين (2006) فصول البدائع في أصول الشرائع، دار الكتب العلمية – لبنان.

الفيروزابادي، محمد بن يعقوب القاموس المحيط.

القرافي، أبي العباس أحمد (1998) الفروق، دار الكتب العلمية– لبنان.

الكفوي ،أبي البقاء بن موسى (1992) الكليات. ط2 .

مدكور، محمد سلام، (1969) الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية – القاهرة.

مرعشلي نديم و مرعشلي أسامة (إعداد و تصنيف) الصحاح في اللغة و العلوم.

وزارة الأوقاف و الشئون الإسلامية – الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية .. ط2، دار السلاسل – الكويت.

أثر دلالة مشكل الحديث في اختلاف الأصوليين والفقهاء

من خلال مشكل الآثار للطحاوي

بَابُ بَيَان مُشْكل مَا رُوِيَ عَنْ رَسُول اللّه ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ في أَسْآر السّبَاع وَالدَّوَابّ سوَاهَا منْ طَهَارَة وَمنْ غَيْرهَا

د. مصطفى عبد الفتاح محمد العريبي

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة بنغازي

المقدمة

حاز الشافعي في كتابه **(اختلاف الحديث)**، والطحاوي في كتابه **(شرح مشكل الآثار)**، فضل سبق التأليف في هذا العلم، فبات ما كتبا مرجعا لمن ألف فيه، ويعد الحاكم النيسابوري (405هـ) أول من أدخل مختلف الحديث في علم مصطلح الحديث في كتابه (معرفة علوم الحديث)، لمّا جعله النوع التاسع والعشرين من علوم الحديث، (1977م: ص 122)، ثم تبعه الخطيب البغدادي (463هـ) في كتابه (الكفاية)، حيث قال: "**باب القول في تعارض الأخبار، وما يصح التعارض فيه وما لا يصح**" (1375هـ: 132)، ولكن كتاب **(شرح مشكل الآثار)** للطحاوي من أعظم ما صنف في هذا الباب، في أحاديث الأحكام وأدلة المسائل الخلافية، صنفه مرتبًا على الكتب والأبواب الفقهية، وذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله –ﷺ– في الأحكام التي يتوهم أن بعضها يتعارض مع بعض، مبينا الناسخ منها والمنسوخ، والمطلق والمقيد، وما يجب به العمل وما لا يجب، مبرزا حجية كل فريق من الخلاف، وقد جاءت طبعات الكتاب مختلفة في عنوان كتاب الطحاوي، فمنهم من سماه: **(مشكل الآثار)** كما ورد في طبعاته الأولى، ومنهم من سماه: **(شرح مشكل الآثار)** كما في آخر طبعة له بتحقيق شعيب الأرناؤوط، وسماه بعضهم: **(بيان مشكل أحاديث رسول الله** –ﷺ–)، كما وجد على نسخة من نسخه المضبوطة، ويعد كتابه هذا من أجمع الكتب في هذا الباب، حتى إن السخاوي وصفه بأنه من أجل كتب الطحاوي (2003: 67/4)، ولكنه عاب عليه مسألة الترتيب، وقد أعرب الطحاوي في كتابه **(مشكل الآثار)** عن منهجه في طرائق دفع الإشكال عن الحديث، حيث يجمع الأحاديث التي ظاهرها في باب، ثم يورد ما صح عنده من أسانيد في مرويات الباب، ثم يعقد الدراسة من خلال المقارنة بين جميع المرويات، على طريقة التفسير الموضوعي، أو التنقيح عند الأصوليين، ويختم المبحث بحكمه، بما ظهر له من اجتهاد في النظر إلى المعاني، من خلال طرق إزالة

الإشكال بالتوفيق بين الحديثين، وذلك بالشرح وتوجيه المعنى –وهو الأكثر– أو رفع الإشكال ببيان النسخ، وإن تعذر رفع الإشكال يحكم بتضعيف أحد الحديثين، أو الدفع بالتعارض الظاهري بين الأحاديث، وهو المسلك الثاني، الذي يغلب في كتابه، جامعا بين شرح المعنى وبيان الأحكام في الحديث النبوي، وإزالة الإشكال عنه في وقت واحد.

وعلى الرغم من مركزية الطحاوي في حركة التأليف؛ ولا سيما في كتابه (مشكل الآثار)، إلا أنه لم يسلم من المؤاخذات، ما يجعل هذه المؤاخذات مدخلا نظريا لطرح مشكلة البحث فضلا عن أثرها في التطبيق.

مشكلة الدراسة:

يرتكز العمل في مختلف الحديث على إزالة التعارض بين الحديثين وفقا لمسالك الأئمة المرسومة والمبينة، ما يجعله لا يظهر إلا في صورة واحدة، وهي عند وجود تعارض في الظاهر بين حديثين أو أكثر، أما العمل في المشكل؛ فواسع، بدءا من تأمل المعاني التي يحتملها اللفظ، وضبطها بناء عليه، إلى غير ذلك من الاجتهادات لتعدد صورة؛ ومنها:

أ. التعارض بين الحديثين، وكان أحدهما موافقا للقرآن والآخر مخالفا.

ب. التعارض بين الحديثين، وكان أحدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا.

ج. التعارض بين الحديثين، وكان أحدهما موافقا للإجماع والآخر مخالفا.

د. التعارض بين الحديثين، وكان أحدهما موافقا للعقل والآخر مخالفا. (ابن الحاجب، 1424هـ–2004م: 669/3)

وهذه الصور مضبوطة بضوابط، جرى العمل بها لدفع التعارض، ولكن مشكلة الدراسة تبرز في مصطلح الدراسة نفسه (مشكل الحديث) والعلاقة بين علمي (مشكل الحديث ومختلف الحديث) في كتب أعلام هذا الفن، وأبرزهم الطحاوي من ناحية، ويتقرر أن مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، وإن كان بينهما علاقة عموم وخصوص، فكل مختلف مشكل، والعكس ليس كذلك، أما واقع مؤلفات المشكل

والمختلف في كتب أعلام هذا في هذا الفن، فهي على اتجاهين: (الفوزان، 1428هـ: 51)

الأول: كتب خلطت كثيرا بين مختلف الحديث ومشكل الحديث، حتى باتا شيئا واحدا، ويعد كتاب (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة، وكتاب (شرح مشكل الآثار) الطحاوي مثالا على هذا الصنف من التأليف، حيث تضمن الكتابان مختلف الحديث ومشكل الحديث معا، ما ينبئ أن مختلف الحديث ومشكل الحديث عندهما شيء واحد، طبقا لتسمية كتابيهما، ويغتفر للطحاوي ما لا يغتفر لابن قتيبة؛ لأن مصطلح (مشكل) عام، فيسع مصطلح (مختلف)، خلافا لمن جعل اختلاف الحديث ومشكل الحديث نوعا واحدا، ومنهم الكتاني في كتابه (الرسالة المستطرفة) حيث قال: "**ومنها كتب في اختلاف الحديث، أو تقول: في تأويل مختلف الحديث، أو تقول: في مشكل الحديث، أو تقول: في مناقضة الأحاديث**" (الكتاني، 2001م: 158)، ووافقه أبو زهو، عندما نص في أحد عناوين كتابه (الحديث والمحدثون) عليه بقوله: "**علم تأويل مشكل الحديث**"، ثم قال: "**هذا فن جليل، ويسمى أيضا تأويل مختلف الحديث، وعلم اختلاف الحديث**"، فقد عد العلمين علما واحدا، لا تمايز بينهما، لذلك عرف مشكل الحديث بعد ذلك بقوله: "**مشكل الحديث هو: أن يرد حديثان يناقض كل منهما الآخر ظاهرا**" (1958م: 471)، ولكن التعريف ينطبق على مختلف الحديث، ولا ينطبق على مشكل الحديث.

ويظهر الاتجاه الثاني في كتب ميزت غالبا بين مختلف الحديث ومشكل الحديث، ويعد كتاب (اختلاف الحديث) للشافعي مثالا على هذا التمييز، فقد جاء مقتصرا على الأحاديث المتعارضة تعارضا ظاهريا، فتطابق مضمون الكتاب مع عنوانه، وإن قيل: إن أربعة أبواب من كتابه جاءت لبيان معاني بعض ألفاظ الأحاديث، دون أن تكون تطبيقا للأحاديث المتعارضة، وهي: باب النجش، وباب في بيع الرجل على بيع أخيه، وباب بيع الحاضر للبادي، وباب الضحايا. (الشافعي، 1406هـ-

1986م: 113 وما بعدها)، ولكن أبرز المآخذ على الطحاوي في مشكله مشكلة الترتيب والاختصار، ولكن الحكم عليه بعدم إتقان الصناعة الحديثية يدعونا للتساؤل عن دقة أحكامه، ولا سيما أن دلالة المختلف تؤثر في اختلاف الحكم فقها وأصولا (السخاوي، 1424 هـ– 2003: 67/4).

أسئلة الدراسة:

بناء على العرض السابق يبرز سؤال رئيس: ما أثر دلالة مشكل الحديث في اختلاف الأصوليين والفقهاء من خلال مشكل الآثار للطحاوي؟، ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية أبرزها: ما مسلك الطحاوي في دفع الإشكال؟ وهل التعارض ظاهري؟ وما إحكام الطحاوي للصناعة الحديثية؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، وهي:

1–عرض مشروع بحثي عن (مشكل الحديث من خلال مشكل الآثار للطحاوي)؛ لأهمية هذا العلم ومركزية صاحبه، حيث بلغ عدد أبوابه (1002) باب، ولم تعن الجامعات الإسلامية بالكتاب بوصفه مشروعا بحثيا، وهو محل عناية ورعاية في التراث، فالأولى دراسة الكتاب، ولا سيما أن العلماء سجلوا مآخذ بارزة في منهجه

2– بيان أثر دلالة مشكل الحديث في اختلاف الأصوليين والفقهاء من خلال مشكل الآثار للطحاوي

مصطلحات الدراسة:

أولا: مختلف الحديث:

مختلف الحديث لغة:

الأصل في دلالة المختلف الاختلاف، والمراد عدم الاتفاق بين الناس في القول إلى التنازع، ما أدى إلى أن يستعار الاختلاف للمنازعة والمجادلة (الراغب الأصفهاني،

1412هـ: ج1 ص294)، وذلك بين في قوله تعالى:﴿ **فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ** ﴾، [سورة مريم: 37]، وقوله: ﴿**وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ [سورة هود: 118]، ويطلق على غير المتساوي، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ**﴾ [سورة الأنعام:141] (الفيروز آبادي، 2005: 807/1).

أما (مختلف الحديث)؛ فمركب إضافي، من باب إضافة الصفة إلى الموصوف؛ فوصف الحديث بأنه مختلف، بكسر لام (مختلف) الأكثر استعمالا، والمراد الحديث نفسه، والإضافة بمعنى (من)، والمعنى: المختلف من الحديث، على أنه اسم فاعل، ومن فتح اللام، فجعله مصدرا ميميا، والمراد الاختلاف نفسه، والإضافة بمعنى (في)؛ أي: الاختلاف في الحديث. (الدوسري، 2011م: ص23، القاري (د.ت): ص 363، أبو شُهبة، 1996م: 441).

مختلف الحديث اصطلاحا:

ذهب الشافعي إلى أن: "**المختلف: ما لم يمض إلا بسقوط غيره**"، (1938م: 341) وعرفه الحاكم (405هـ) بالسنن المتعارضة (1977م: 122)، أما النووي (676هـ)؛ فقد عرفه بذكر نوعه؛ بذكر الحديثين المتضادين في المعنى ظاهرا، فيرفع التضاد بالجمع أو الترجيح (د.ت): 651/2)، وخصصه ابن حجر (852هـ) بما أمكن فيه الجمع فقط. وقد أشار العراقي في (ألفيته) (2002م: 108/2) إلى الاختلاف في مختلف الحديث هل هو مختلف الحديث عاما في الأحاديث المتعارضة يمكن فيها الجمع أو النسخ أو الترجيح، أم محصور في الأحاديث المتعارضة التي يمكن الجمع بينها، قال:

وَالْمَتْــنُ إِنَّ نَافَاهُ مَتْنُ آخــر وَأَمْكَنَ الْجَمْعُ فَلَا تَنَــافُرْ
أَوْ لَا فَإِنَّ نَسْمَحُ بَـدَا فَاعْمَلْ به أَوْ لَا فَرَجِّحَ وَاعْمَلَنَّ بالْأَشْبَه

وقد أغفل الحفاظ في تعريفهم لمختلف الحديث قيدا مهما، هو صحة كل من الحديثين المتعارضين، خلافا الطحاوي، والذي نص على ذلك بقوله: "**الاختلاف في**

مثل هذا إنما يكون بعد تكافؤ الأسانيد فيه، وثبوت الروايات له، فأما إذا كان بخلاف ذلك، فلا يكون كما ذكرت" (باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ في المشي في النعل الواحدة: (3/ 388).

ثانيا– مشكل الحديث لغة:

أ– مشكل الحديث لغة:

تعني دلالة لفظ (مشكل) في العربية عند إطلاقها (الأمور المشتبهة وغير الواضحة) ما يوجب اختلاطًا في الفهم، فيقال: "أشكل عليَّ الأمر: إذا اختلط"، (الرازي، 1983: 168/1)، ويطلق الأشكل على اللون المختلط ، (ابن منظور، 357/11، الزبيدي272/29)، وقد رسم جرير صورة ماء دجلة بـ (الأَشَكَّلَ) لما اختلط بالدم؛ فقال: (انظر طبقات فحول الشعراء لابن سلام: (297/2)،

فَمَا زالت الْقَتْلَى تَمَوَّرَ دماؤهابدجْلَة حَتَّى مَاء دجْلَة أَشَكَّلَ

وتستبان دلالة (المشكل) في معنى (الاختلاط والالتباس) لاشتقاق (المشكل) من (أشكل).

ب. مشكل الحديث اصطلاحا:

وتتطابق دلالة المعنى اللغوي للمشكل مع تعريفات الأصوليين له، حيث نصوا على أن الاختلاط والالتباس وعدم التبين لا يزول إلا بإمعان العقل والنظر، أوعن طريق دليل آخر. فقد نص السرخسي (483هـ) في تعريفه للمشكل على أنه: "اسم لما يشتبه المراد به، بدخوله في إشكاله، على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الإشكال". السرخسي، 1395هـ: 168/1)، وينظر: الملا الهروي القاري، شرح نخبة الفكر: (801/1)، ابن أمير حاج، 1316هـ–1318هـ: 159/1).

ولا يختلف تعريف المشكل عند المحدثين عن المعنى اللغوي، فهذا ابن فورك (406هـ) ينفي التشبيه عن الأحاديث المتعلقة بصفات الله سبحانه بالتأويل اللغوي والعقلي، تماشيا مع مذهبه في تأويل الصفات. ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه: ص

.37

أما الطحاوي فيذهب إلى أن المراد بـ (مشكل الحديث) التوهم في تصور معاني مستحيلة، أو معارضة لقواعد شرعية ثابتة في الأحاديث مروية عن رسول الله –ﷺ– بأسانيد مقبولة فقال: "فإني نظرت في الآثار المروية عنه –ﷺ– بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها". (1994م: 6/1). وانظر: خياط، 2001م: 30–31).

وتعيين دلالة المشكل عند الطحاوي مخصوصة بالآثار الصحيحة المروية عن رسول الله –ﷺ– أو مما كان في حكمها، أما الضعيف فلا يتعين بيان دلالته، إلا إذا ترتب عليه خلاف فقهي بين المذاهب، أو جيء به استدلالا لدفع الشبهات عن النصوص الشرعية بالتعارض مع الأدلة الشرعية، من قرآن وإجماع وقياس (ابن قتيبة، 1419هـ –1999م: 114–184)، ولا يدفع الإشكال إلا بالنظر والتأمل؛ لاستغلاق فهمه.

ويظهر استعمال المشكل (في بيان الأمر الخفي) في دلالة المشكل عند الأصوليين والمحدثين، زيادة عن دلالته الأولى بمعنى إزالة اللبس والإشكال، وقد أبرز أبو علي الجياني في كتابه (تقييد المهمل وتمييز المشكل) هذا الاتجاه، ويعد الطحاوي أول من استعمل المصطلح في دلالة رفع الالتباس، في كتابه (شرح مشكل الآثار)، حيث أورد الأحاديث المتعارضة فيما بينها، أو المتعارضة مع أي القرآن، أو التي فيها لبس وإشكال ثم بين اللبس وإزالته. (محمود، 1975م: 290، وخياط، 1421هـ–2001م: 341)، وضبط الطحاوي كذلك الكلمات والعبارات التي تؤثر في المعنى، من ذلك قوله: باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله –ﷺ– من قوله: "تَجَاوَزَ اللهُ لي عَنْ أُمَّتي مَا حَدَثَتْ به أَنَفْسُهَا، مَا لَمْ يَنْطقْ به لسَانٌ أَوْ تَعْمَلُهُ يَدٌ". (1994م: 4/ 320)،

وبين اختلاف المحدثين واللغويين في لفظ (أنفسها)، فالمحدثون يرون نصب السين على المفعولية، واللغويون يرون رفع السين على الفاعلية، ورجح الطحاوي قول المحدثين. (ابن حجر، 1379هـ: 161/5)

حدود الدراسة:

عرض الطحاوي في الباب المعنون بـ (في أَسْآر السّبَاع وَالدَّوَابّ سوَاهَا منْ طَهَارَة وَمنْ غَيْرهَا)، ما يجعل السؤال مطروحا حول (سؤر الدواب والسباع هل هو طاهر أم نجس؟)

نتائج الدراسة:

1. إن دلالة المشكل عند الطحاوي مخصوصة بالآثار الصحيحة المروية عن رسول الله –ﷺ– أو مما كان في حكمها، أما الضعيف فلا يتعين بيان دلالته إلا إذا ترتب عليه خلاف فقهي بين المذاهب، أو جيء به استدلالا لدفع الشبهات عن النصوص الشرعية بالتعارض مع الأدلة الشرعية، من قرآن وإجماع وقياس، (ابن قتيبة: 1999م: 144، 184) ولا يدفع الإشكال إلا بالنظر والتأمل؛ لاستغلاق فهمه.

2. يظهر استعمال المشكل (في بيان الأمر الخفي) في دلالة المشكل عند الأصوليين والمحدثين، زيادة عن دلالته الأولى بمعنى إزالة اللبس والإشكال، وقد أبرز أبو علي الجياني في كتابه (تقييد المهمل وتمييز المشكل) هذا الاتجاه.

3. يعد الطحاوي أول من استعمل المصطلح في دلالة رفع الالتباس، كتابه (شرح مشكل الآثار)، حيث أورد الأحاديث المتعارضة فيما بينها، أو المتعارضة مع أي القرآن، أو التي فيها لبس وإشكال ثم بين اللبس وإزالته. (محمود، 1975م: 290، وخياط، 2001م: 341، وانظر: الطحاوي، 1994م: 7/1، 69، 77، 149، 59/2، 187، 244).

4. ظهرت عناية الطحاوي في كتابه (مشكل الآثار) في الردّ على الذين

يطعنون في السنة، ما جعل الكتاب أعظم كتبه؛ ولاسيما في بيان المشكل، حيث يظهر التعارض الظاهري بين الأحاديث عند مقارنتها، وهو مردود بوسائل الدفع إما بالنسخ أو التخصيص أو التقييد أو النفي بإثبات النص الأول وتضعيف الثاني.

5. تظهر مسألة عدم العناية بالترتيب، وضم الأبواب المتجانسة إلى بعضها، بل تعد أبرز المثالب في كتاب (مشكل الآثار)، ما يجعل الباحث يجد صعوبة في البحث، وقد طبع الكتاب الأصل طبعة كاملة بتحقيق شعيب الأرناؤوط، وحل مشكلة عدم الترتيب، فصنع فهارس لأبواب جميع الأجزاء، وفهارس لأطراف الأحاديث التي في الكتاب، لكنه –وإن جمعها في مجلد واحد– لم يرتبها، بل تركها على ترتيب المؤلف، وقد ترتب الكتاب كله من قبل أحد الباحثين، وهو أبو الحسين خالد بن محمود الرباط، حيث رتبه على الأبواب الفقهية، وسماه: (تحفة الأخبار بترتيب شرح مشكل الآثار) (1999م)، لكن هذه المآخذ على الإمام أبي جعفر الطحاوي لا تنقص من كتابه، ولا تنزل من درجته، فهو إمام هذا الفن، وأوسع كتاب ألف فيه هو كتابه، وقد اختصر هذا الكتاب أبو الوليد الباجي (474هـ)، فحذف أسانيده، وقلل طرقه، وهذبه ورتبه، وضم كل نوع إلى نوعه، كما اختصر هذا المختصر أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي وسماه (المعتصر من المختصر من مشكل الآثار).

6. في طرائق دفع الإشكال عن الحديث، يجمع الحديثين التي ظاهرها كل حديثين ظاهرهما في باب، ثم يورد ما صح عنده من أسانيد، في مرويات الباب، ثم يعقد الدراسة من خلال المقارنة بين جميع المرويات، على طريقة التفسير الموضوعي أو التنقيح عند الأصوليين، ويختم المبحث بحكمه بما ظهر له من اجتهاد في النظر إلى المعان، من خلال طرق إزالة الإشكال التوفيق بين الحديثين وذلك بالشرح وتوجيه المعنى وهو الأكثر، أو رفع الإشكال ببيان النسخ، وإن تعذر رفع الإشكال يحكم بتضعيف أحد الحديثين، أو الدفع بالتعارض ظاهري بين الأحاديث وهو المسلك الثاني، الذي يغلب في كتابه، جامعا بين شرح المعنى وبيان الأحكام في الحديث النبوي، وإزالة

الإشكال عنه في وقت واحد.

7. بيان القدر المشكل من الحديث هو مطلب البحث وغايته عند الطحاوي، ومن بيان الأحكام وتبيان مشكلها التي جاءت فيها، من أجل نفي الإحالات عنها والشبهات، ما يستوجب إيراد القضية تحت مسمى (باب)، مثال ذلك قوله باب ما قد روي عن رسول الله –ﷺ– في أشد الناس عذابا يوم القيامة (الطحاوي، 1994م: 10/1)، وقوله: باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله –ﷺ– ؟ من قوله: "**إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ، فَلَا يَبرُّكَ كَمَا يَبْرُكَ الْبَعِيرُ**"، (الطحاوي، 1994م: 168/1)، ثم يذكر حديث الباب بسنده، وما انتهى إليه من أسانيد، موردا أقوال الصحابة والتابعين بالأسانيد كذلك، مبينا الاختلاف الواقع في الألفاظ، حاكما على الأسانيد قبولا أو ردا، وعلى الرواة جرحا وتعديلا، نافيا التعارض بين الأحاديث بنفي التعارض مجملا، موردا جوابه عن الاعتراض، مبينا وجه التوفيق بين ما تعارض ظاهرا واتفق حقيقة.

8. وقع الخلاف بين الفقهاء في حكم سؤر الآدمي، هل هو طاهر أم نجس؟ وكذلك وقع الخلاف سؤر ما كان مكروهاً لحمه عند بعض العلماء، وكذلك وقع الخلاف بين الفقهاء في حكم السؤر الدواب والسباع هل هو طاهر أم نجس؟

وقد عرض الطحاوي في الباب لأحاديث **أَسْآر السّبَاع وَالدَّوَابّ** بادئة ذي بحديث أصل الباب، وهو طهارة الماء، في حديث ابن عمر، وحديث عَطَاء بْن يَسَار، عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ وعَنْ أَبي سَعيد الْخُدْري.

مناقشة النتائج

يذهب الطحاوي إلى أن المراد بـ(مشكل الحديث) التوهم في تصور معاني مستحيلة، أو معارضة لقواعد شرعية ثابتة في الأحاديث مروية عن رسول الله –ﷺ– بأسانيد مقبولة، قال: "**فإني نظرت في الآثار المروية عنه ﷺ بالأسانيد المقبولة، التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها وتبيان ما**

قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها" (1994م: 6/1)، وانظر: أسامة خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، (30 –31).

وسوف نناقش جملة ما توصلت إليه من نتائج من خلال عرض مرويات الباب بيان الإشكال في الباب والجواب عنه.

يورد الطحاوي الإشكال في الباب بقوله: "**كَيْفَ تَقْبَلُونَ هَذَا الْحَدِيثَ فِي أَسْآر السبَاع وَالدَّوَاب وَأَنْتُمْ تَرْوُونَ عَنْ رَسُول الله – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – فِيهَا مَا يُخَالفُ مَا قَدْ رَوَيْتُمُوهُ فِي هَذَا الْبَاب فِيهَا**" (الطحاوي، 1994م: 7/ 64 رقم الحديث (2646) – الرباط، 1999م: 234، رقم الحديث 221) وقد أورد أكثر من عشرين حديثا، وذكر جواباته عن الإشكالات المطروحة

أولا: وجه الإشكال عند الطحاوي:

أورد الطحاوي حديث ابن عمر "**إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْن فَلَيْسَ يَحْمِلُ الْخَبَثَ**" (شرح مشكل الآثار: 7/ 63 رقم الحديث (2644)– الرباط، 1420هـ– 1999م: 233، رقم الحديث 219) مبينا طهارة الماء، وأورد الحديث الثاني والثالث عن عبد الله بن عمر عن أبيه جوابا عن حكم سؤر السباع وهي ترد الحياض في البادية (1994م: 64/7 رقم الحديث (2645): 1999م: 234، رقم الحديث 220).

وأورد الحديث الرابع عن عَطَاء بْن يَسَار، عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ وعَنْ أَبي سَعيد الْخُدْري، وأعلَّه بضعف عَبْد الرَّحْمَن بْن زَيْد بْن أَسْلَمَ، ومدار الحديث عليه (1994م: 7/ 65 رقم الحديث (2647) –الرباط، 1999م: 236، رقم الحديث 222)، ثم عرض حديثين عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ عنه في (سؤر الكلب) بزيادة لفظ الترتيب.

ثم عرض ما روي، عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ عنه في (سؤر الهرة) وأردفها برواية أم المؤمنين عائشة ورواية قتادة عن النبي –ﷺ–

وأجاب عن الاعتراض في مسألة الوقف والرفع في حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة، فقال: "**فَكَانَ جَوَابُنَا لَهُ فِي ذَلِكَ بِتَوْفِيقِ اللهِ جَلَّ وَعَزَّ أَنَّ أَيُّوبَ فَوْقَ هِشَامٍ فِي الْجَلَالَةِ وَالثَّبْتِ، فَزِيَادَةُ مَا زَادَهُ عَلَيْهِ فِي إِسْنَادِ هَذَا الْحَدِيثِ مَقْبُولَةٌ، وَقُرَّةُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَوْقَ هِشَامٍ فِي الثَّبْتِ وَالْحِفْظِ لَمْ يَكُنْ دُونَهُ فِي ذَلِكَ، مَعَ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ سِيرِينَ قَدْ كَانَ إِذَا أَوْقَفَ أَحَادِيثَ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَسُئِلَ عَنْهَا أَهِيَ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-؟ فَيَقُولُ: كُلُّ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ** "-ﷺ- (الطحاوي، 1994م: 7/ 70 رقم الحديث (2652) –الرباط، 1999م: 242، رقم الحديث 227).

ثم يستشكل برواية عائشة لطهرة سؤر الهرة والتأكيد على مسألة رواية حديث أبي هريرة مرفوعا فقال: "حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْهَرَوِيُّ، **قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، وَيَحْيَى بْنُ عَتِيقٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ أَنَّهُ: كَانَ إِذَا حَدَّثَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فَقِيلَ لَهُ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-؟ قَالَ: كُلُّ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-" قَالَ فَدَلَّ ذَلِكَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَفَعَ هَذَا الْحَدِيثَ مَرَّةً، فَأَخَذَهُ عَنْهُ كَذَلِكَ أَيُّوبُ وَقُرَّةُ، وَأَوْقَفَهُ عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ مَرَّةً لَمَّا قَدْ أَعْلَمَ النَّاسَ أَنَّ كُلَّ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-، فَسَمِعَهُ مِنْهُ هِشَامٌ كَذَلِكَ، وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-فَقَالَ قَائِلٌ: فَقَدْ رَوَتْ عَائِشَةُ عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ- فِي سُؤْرِ الْهِرِّ إِثْبَاتَ طَهَارَتِهِ**". (الطحاوي، 1994م: 7/ 70–الرباط ، 1420هـ– 1999م: 243) ثم جاء بحديث عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ لبيان موافقهم لمذهب أبي هريرة، فقال: "كَمَا حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَرْزُوقٍ، قَالَ :حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللهِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدٍ، وَكَمَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خُزَيْمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فِي حَدِيثِ ابْنِ مَرْزُوقٍ، قَالَ: " **إِذَا وَلَغَ السَّنَّوْرُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلْهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا**"، وَفِي حَدِيثِ ابْنِ خُزَيْمَةَ قَالَ أَحَدُهُمَا " **يَغْسِلُهُ مَرَّ**" وَقَالَ الْآخَرُ " يَغْسِلُهُ مَرَّتَيْنِ"

وذكر رواية أبي زرعة شاهدا لرواية ابن سيرين: "كَمَا قَدْ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْن يُونُسَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيد الْجَوْهَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ الْكِلَابِيُّ، عَنْ عِيسَى بْن الْمُسَيَّب، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله – **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** –: "**السَّنَّوْرُ مِنَ السَّبُعِ**" (الطحاوي، 1994م: 7/ 75–77 رقم الحديث 2657– الرباط، 1999م: 250–252 رقم الحديث 235).

ثم ذكر أربعة أحاديث **رويت عن أم المؤمنين عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا في طهارة سؤر الهرة، اعترض على الأول بتضعيف أبي الرجال قال:** "فَكَانَ جَوَابُنَا لَهُ في ذَلِكَ بتَوْفِيق الله جَلَّ وَعَزَّ وَعَوْنه أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ ممَّا أَخْطَأَ مُؤَمَّلٌ في إِسْنَاده عَن الثَّوْري، فَرَوَاهُ عَنْهُ عَنْ أَبي الرجَال، وَأَبُو الرجَال الثقَةُ الْمَأْمُونُ، وَإِنَّمَا هُوَ عَنْ حَارِثَةَ بْن أَبي الرجَال، وَهُوَ ممَّنْ يُتَكَلَّمُ في حَديثه، وَيُضَعَّفُ غَايَةَ الضَّعْف" (مقدمة ابن الصلاح: ص 284.

واعترض على الحديث الرابع برواية أم داود فقال: "**فَتَأَمَّلْنَا هَذَا الْحَدِيثَ، فَوَجَدْنَاهُ قَدْ رَجَعَ إِلَى أُم دَاوُدَ بْن صَالح، وَلَيْسَتْ مِنْ أَهْل الروَايَة الَّتي يُؤْخَذُ مِثْلُ هَذَا عَنْهَا، وَلَا هيَ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ أَهْل الْعِلْم، ثُمَّ نَظَرْنَا هَلْ رُوِيَ في هَذَا الْمَعْنَى غَيْرُ هَذَا الْحَدِيث ممَّا يَدُلُّ عَلَى طَهَارَة سُؤْر الْهر؟** (شرح مشكل الآثار: 7/ 73 رقم الحديث 2654– الرباط، 1999م: 245 رقم الحديث 231)

واعترض على حديث قتادة بأن المقصود فيه طَهَارَةُ سُؤْرِهَا، وأن العمل مخالف لقولي عَبْدُ الله بْنُ عُمَرَ وَأَبُو هُرَيْرَةَ، قال: "**فَكَانَ قَوْلُهُ إِنَّهَا لَيْسَتْ بنَجَس قَدْ يَحْتَملُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ به في كَوْنهَا في الْبُيُوت وَفي مُمَاسَّتهَا الثيَابَ لَا في طَهَارَة سُؤْرِهَا، وَإِنَّمَا الَّذي فيه طَهَارَةُ سُؤْرِهَا في هَذَا الْحَدِيث، فعْلُ أَبي قَتَادَةَ فيه مَا قَدْ فَعَلَ مِنْ تُوَضؤُهُ به، وَقَدْ خَالَفَهُ في ذَلكَ رَجُلَان مِنْ أَصْحَاب رَسُول الله – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَبْدُ**

الله بْنُ عُمَرَ وَأَبُو هُرَيْرَةَ، فَذَهَبَا إِلَى نَجَاسَتِه". (الطحاوي، 1994م: 7/ 74 رقم الحديث 2655 – الرباط، 1999م: 246 رقم الحديث 232)

والحديث مداره على إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، واختُلف عليه، فرواه ابن عُيينة، واختُلف عليه على وجوه، منها:

– ما أخرجه أحمد: "قال إسحاق بن عبد الله: حدثتني امرأة عبد الله بن أبي طلحة، أن أبا قتادة. (الرسالة: 37/ 211)

– ما أخرجه عبد الرزاق: "قال إسحاق بن عبد الله عن امرأة عن أمها عن أبي قتادة. (1983م: 99/1).

– ما أخرجه الحُميدي: "قال إسحاق بن عبد الله عن امرأة –أظنها امرأة عبد الله بن أبي قتادة –عن أبي قتادة. (1996م: 1/ 398)

– ما أخرجه أبو عُبيد في (الطهور) قال إسحاق بن عبد الله عن امرأة عن أبي قتادة. (1994م: 205)

ووصف ابن عبد البر والبيهقي ابن عيينة بالوهم، ورَجَّح البخاري والترمذي رواية مالك. (الكردي: 1444هـ: 2/ 27، 28)، وأعل ابن مندة (حميدة بنت عبيد بن رفاعة الأنصارية) بالجهالة، (الجوهر النقي: 345). وهي تابعية، زوجة إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، وهي ثقة عند ابن حبان مقبولة عن ابن حجر. (ابن حبان، 1973م: 6/ 250، ابن الملقن: 2004: 1/ 554: 558، ابن حجر 2021: 995/15، ابن حجر 1986م: 747، ابن الأثير، 1994م: 242/7).

وقد صحح الحديث ابن خزيمة، وابن حبان في صحيحيهما، والبغوي (ابن المنذر، وابن عبد البر والنووي، وابن الملقن، والألباني واحتجَّ به إسحاق بن راهويه.(الكوسج، 2002م: 2/ 453). تكتب الأرقام بالعربية لا الهندية

حديث حميدة لا ينزل عن رتبة الحسن، لأن مالك لا يُدخل في كتابه إلَّا الثقة عنده، أما كبشة فلم يرو عنها غير حميدة، وذكر ابن حبان في (الثقات) أن لها

صحبة، وتبعه المستغفري، والزبير بن بكار، وأبو موسى. (الإصابة:157/14، تهذيب التهذيب: 12/ 447) وتابع حسين المعلم وهمام بن يحيى مالكا عن إسحاق، عن أم يحيى –زاد همام: (يعني امرأتَه)، عن خالتها بنت كعب –زاد همام: (وكانت عند عبد الله بن أبي قتادة) الحديث، كما عند البيهقي في السنن الكبرى (2003م، العلمية: 1/ 373)، ورواه البيهقي في (2003م، العلمية: 373/1)، من طريق عفان، عن همام، عن يحيى بن أبي كثير، به، فمن كان هذا حالها فحديثها أولى بالقبول. (الشلاحي، 2012)،وجاء ما روي عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ وابن عمر في (سؤري الكلب والهرة) في ثنايا الباب، ليستدل بهما على نجاسة سؤر الهرة، فقال في دفع الإشكال عن الحديث الأول: "**فَكَانَ فِي ذَلِكَ إِخْبَارُ رَسُولِ اللهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – بِنَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ، كَإِخْبَارِهِ بِنَجَاسَةِ سُؤْرِ الْكَلْبِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ خَالَفَ مِمَّا يُطَهَّرُ مِنْهُمَا، فَجَعَلَهُ فِي الْكَلْبِ سَبْعًا، وَفِي الْهِرَّةِ مَرَّةً**"، وأثار مسألة وقف الحديث على أَبي هُرَيْرَةَ مرّة أخرى (الطحاوي، 1994م: 7/ 68 رقم الحديث (2650) (تحفة الأخيار: 241، رقم الحديث 225) فجاء في الحديث الثاني برواية أَبي صَالح السَّمَّان عَنْ أَبي هُرَيْرَةَ (الطحاوي، 1994م: 7/ 75–77 رقم الحديث 2657– الرباط، 1999م: 250–252 رقم الحديث 234) ليقرر أن مذهب أَبي هُرَيْرَةَ رَضيَ اللهُ وابن عمر أَوْلَى من مَذْهَب قتادة فيه، لموافقة سَعيدُ بْنُ الْمُسَيب وَالْحَسَنُ وَيَحْيَى بْنُ سَعيد الْأَنْصَاريُّ منَ التَّابعينَ لهما.

ثانيا: بيان الإشكال:

جاءت الأحاديث في باب (ما ينجس من الماء) بناء على تساؤلات، ما يجعل الماء المنهي عنه مستلزم النجاسة، وأن حكم النجاسة لا تعم الماء كله بل بعضه، كما أن تعيين المقدار بالْقُلَّتَيْن هُوَ الْمُتَعين، والأصل في النهي الْبَوْل في الْمِيَاه الراكدة، ولأن مُجَرَّد الْبَوْل لَا يُنَجسهَا، سَدًّا للذَّريعَة؛ لأن عدم الاكتراث بطهارة الماء، والذي عليه معاش الناس وحياتهم يفسده، لأن مقصود النهي مراعاة مَصَالح الْعبَاد، وَحمَايَتهمْ ممَّا

يُفْسد عَلَيْهِمْ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْه، فَظَهَرَ بُطْلَان الاسْتدْلَال بهَذَا الْحَدِيث عَلَى النجاسة بمُجَرَّد الْمُلَاقَاة في كُلّ تَقْدِير. (البعداني، 1440هـ –2019م: 35/1)، ويدل مفهوم هذا الحديث على أن الماء إذا لم يبلغ الحد الموصوف بـ(قلتين) فهو مظنة لحمل الخبث، فوجب الاحتراز والاحتياط، والجزم بنجاسته مقرونا بتغير، لا بمجرد الاختلاط، واختلف العلماء في الحديث، فضَعَّفَهُ ابْنُ عَبْد الْبَر (1387هـ: 335/1، 2000: 335/1، السهارنفوري، 2006 م)، والحديث صحيح بطرقه، وإسناده حسن، صحَّحه الترمذي، وابن خزيمة، والعقيلي، وابن المنذر، وابن حبان، والدار قطني، والحاكم، والبيهقي، وابن عبد البر، والبغوي، والنووي، وابن الملقن، والألباني، واحتجَّ به إسحاق بن راهويه؛ لأَنَّ رُوَاته ثقَات، لَيْسَ فيهمْ مَجْرُوح وَلَا مُتَّهَم، وذهب ابن القيم إلى أنَ الاحْتجَاج بحَديث الْقُلَّتَيْن مَبْنيّ على صحة سند الحديث، وثبوت وصله ورفعه.

أما الاعتراض بأنه مرسل؛ فغير قادح، لوصل الثقات للحديث، فضلا عن أنهم أَكْثَر منْ الَّذينَ أَرْسَلُوهُ، فَهيَ زيَادَة منْ ثقَة، وَمَعَهَا التَّرْجيح، أما الاعتراض بأنه موقوف؛ فقد رواه مُجَاهدٌ عن ابْن عُمَرَ موقوفا، وَرَجَّحَه الْمزيُّ، والْبَيْهَقيُّ في سُنَنه، وَابْنُ تَيْميَّةَ، وجاء الرفع عن ثقة، وهي زيادة، فضلا عن أن عُبَيْدُ الله أَوْلَى منْ مُجَاهد في أَبيه، لمُلَازَمته لَهُ، وَعلْمه بحَديثه، وَمُتَابَعَة أَخيه عَبْد الله لَهُ.

أما الاعتراض بأنه مُضْطَرب، فَلا يَقْدَح فيه، لثبوت سَمَاع الرواة عن الْوَليد بْن كَثير، ومنهم: (مُحَمَّد بْن عَبَّاد وَمُحَمَّد بْن جَعْفَر)، فقد نفى عنه الاضطراب الدار قطني، والحاكم، والبيهقي، مرجحين أنه محفوظٌ على الوجهين، فضلا عن أن الاضطراب في الإسناد يكون بالمخالفة بإبدال الراوي، ولا مرجح لإحدى الروايتين على الأخرى، ووجه الاضطراب في ضعف الحديث عدم ضبط الراوي، وفي الحديث انتقال من ثقة إلى ثقة، ما يجعل القول بأنه مضطرب السند غير صحيح. واعترض باضطراب متنه، فجاء في رواية "**إِذَا كَانَ الْمَاء قُلَّتَيْن**" وَفي بَعْضهَا "**إِذَا بَلَغَ الْمَاء قَدْر**

قُلَّتَيْن أَوْ ثَلَاث" كذلك فإن مقدار الْقُلَّتَيْن مقدر بقلَال هَجَرَ، ولأن رَسُول الله – **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** – ذَكَرَهَا لَهُمْ في حَدِيث الْمعْرَاج، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهَا مَعْلُومَة عنْدهمْ.

كذلك فإن الحديث مفهوم، والمفهوم حجة عن طريقي التَّخْصيص التَّعْليل، وهو مُقَدَّم عَلَى الْعُمُوم وعَلَى الْقيَاس الْجَليّ، وهو عَامٌ في سَائر صُوَر الْمَسْكُوت عَنْهُ، وخرج العدد مَخْرَج التَّحْديد وَالتَّقْييد. وأجيب بأن تقديم المفهوم عَلَى الْعُمُوم محل نزَاع بَيْن الْأُصُوليينَ وَالْفُقَهَاء، لأن خُصُوص المفهوم يَقْتَضي التَّقْديم، وَعموم المَنْطُوق يَقْتَضي التَّرْجيح، لذا اعتبروا هذا المفهوم ملغا بمنطوق حديث أبي سعيد: (الماء طهور لا ينجسه شيء)، أخرجه أحمد (2001م، الرسالة 17/ 356) ، وأبو داود (صيدا: 1/ 17)، والترمذي (1975م: 95/1)، والنسائي (1986م: 174/1) فضلا عن أن شرط العمل بالمفهوم عدم معارضته بـ(منطوق صحيح)، وهو ما اختاره ابن تيمة، وتأييد الْمَفْهُوم هُنَا قَدْ تَأَيَّدَ بحَديث النَّهْي عَنْ الْبَوْل في الْمَاء الرَّاكد، وَالْأَمْر بإرَاقَة مَا وَلَغَ فيه الْكَلْب، وَالْأَمْر بغَسْل الْيَد منْ نَوْم اللَّيْل. الراجحي (2028 م)، الراجحي؛ شرح صحيح ابن خزيمة: 17/6، صهيب عبد الجبار: 190/22، ابن تيمية، 2005: 21/ 24، ابن الملقن 2004م: 408/1، 409)، ويمكن الجمع بين الحديثين على اعتبار أن الماء الطاهر فوق القلتين –وهو مذهب جمهور الفقهاء– وقد نقل الإجماع على ذلك ابن الهمام من الحنفية (1970م: 67/1، وانظر: العيني، 2000م: 1/ 373، الكاساني، 1986م: 67/1)، ونقل الإجماع كذلك ابن عبد البر (1387هـ: 327/1، 2000م: 103/2)، وقال ابن رشد في بداية المجتهد (2004م: 30/1) "ويتحصل عن مالك في الماء اليسير تقع فيه النجاسة ثلاثة أقوال، قول: إن النجاسة تفسده، وقول: إنها لا تفسده إلا أن يتغير أحد أوصافه، وقول: إنه مكروه".

أما حديث أبي هريرة عن النبي –ﷺ– قال: "**طَهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يُغسل سبع مرات، أُولاهن بالتراب**" ، فيروى من ثلاثة عشر طريقا:

– الأول: من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وله أربع طرق عن الإمام مالك وهشام بن عروة وسفيان بن عيينة وعبد الرحمن بن أبي الزناد.

– الثاني: طريق محمد بن سيرين عن أبي هريرة، ورواه الطحاوي بوجوه عن ابن سيرين، منها: عن أيوب والضبعي وقرة بن خال وهشام بن حسان وهشام، ويروى كذلك عن قتادة والأوزاعي وسالم الخياط ويونس بن عبيد.

– الثالث والرابع: من طريق أبي رزين وأبي صالح عن أبي هريرة.

– الخامس: من طريق ثابت بن عياض مولى عبد الرحمن بن زيد.

– السادس: من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن.

– السابع: من طريق همام بن منبه.

– الثامن: من طريق عبيد بن حنين مولى بن زريق.

– التاسع من طريق أبي رافع.

– العاشر من طريق الحارث بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي الذيب.

– الحادي عشر: من طريق عبد الرحمن بن أبي عمرة.

– الثاني عشر: من طريق عطاء بن يسار عن أبي هريرة.

– الثالث عشر من طريق الحسن عن أبي هريرة. أخرجه مسلم (1334هـ: 162/1، أبو عوانة 2014 م: 337/2، ابن أبي شيبة 1989م: 1/ 159، ابن حنبل، 2001م، الرسالة: 314/15، عبد الرزاق (1403 – 1983م: 96/1، الدار قطني 2004م: 105/1، أبو داود، 2009م: 53/1، الطبراني، 1995م: 84/2، الحاكم، 1990م: 265/1). والحديث متفق عليه، والخلاف في "أولاهن بالتراب"، وهشام ثبت في روايته عن ابن سيرين، قال: "أولاهن بالتراب"، ولم يختلف عليه، لا في إسناده، ولا في متنه، إلا ما روي من وجه شاذ بلفظ (الشرب) بدل (الولوغ)، والمحفوظ من حديث هشام بلفظ (الولوغ)، ولفظ (الشرب والولوج) كلاهما محفوظ في هذا الحديث، وهما متقاربان في

المعنى. (ابن عبد البر (1387هـ: 264/18، 2000م: 205/1، ابن الملقن، 2004م: 545/1).

وأما أيوب السختياني؛ فقد اختلف عليه فيه، فرواه عنه مرفوعًا:

– سفيان بن عيينة، ومعمر بن راشد، أخرجه الشافعي في الأم (5/1)، وفي اختلاف الحديث (105)، وفي المسند (8)، والحميدي (1996م: 2/ 428، 968) وفيه: "رفعه مرة"، وأبو عوانة (2014 م: 177/1، 542) ، وأبو بكر الشافعي في مجلس له برواية أبي الحسن بن مخلد البزاز طريق الحميدي، ووقع عنده موقوفًا. البيهقي في السنن (2003م: 241/1)، والبغوي في شرح السُّنَّة (1983م: 2/ 73، 289)، وقال: "هذا حديث صحيح".

– ومعتمر بن سليمان، (الصنعاني، 2013 م: 96/1، 331)، وأحال لفظه على لفظ هشام بن حسان "أولاهن بالتراب" بغير شك، ورواه عن عبد الرزاق، أو من طريقه: (ابن حنبل، 1995م: (265/2)، وأبو عوانة (1/ 177/ 541)، والبزار (17/ 203)

– وعبد الوارث بن سعيد، فيرويها محمد بن عمر القصبي [وهو ثقة من أصحاب عبد الوارث. (الخطيب البغدادي، 1997: 231/3) ابن شاهين، 1984م: 205، الذهبي، 1417هـ –1997م: 96)، قال: حدثنا عبد الوارث: حدثنا أيوب، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله –ﷺ–: "**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات، أولاهن أو أخراهن بالتراب، والسنور مرة**"، وغلط القصبي في إدراج قوله: "والسنور مرة" في المرفوع، والمحفوظ عن أيوب، بل: وعن ابن سيرين: عن أبي هريرة موقوف. أخرجه البيهقي (2003م، العلمية: 248/1).

– وسعيد بن أبي عروبة، فأخرجها أحمد (2/ 489)، قال: حدثنا محمد بن جعفر، قال: وسئل عن الإناء يلغ فيه الكلب؟ قال: حدثنا سعيد، عن أيوب، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، عن رسول الله –ﷺ– أنه قال: "يغسل سبع مرات، أولاهن بالتراب"، وأخرجه

من طريق غندر البزار (204/17، 209)، وهذا إسناد صحيح؛ لولا أن غندر سمع من ابن أبي عروبة في الاختلاط، على حد قول ابن مهدي في الكواكب (1981م: 45) – ورواه عن أيوب به موقوفًا: معتمر بن سليمان، أخرجه من طريق أبي داود: البيهقي في السنن (1424هـ– 2003م، العلمية: 248/1) وأخرجه من طريق حماد بن زيد: ابن المنذر في الأوسط (1985م: 305/1–306)، والدارقطني (64/1)، والبيهقي في الخلافيات (2015م: 3/ 68، 905– 906) وحماد بن زيد، وإسماعيل ابن علية.

ونخلص إلى أن هشام بن حسان وأيوب السختياني وقتادة رووا حديث أبي هريرة عن ابن سيرين، جاء ذكر لفظ (أولاهن بالتراب) عن هشام وقتادة، أما أيوب، فقد شك في المروي أبو عبيد القاسم بن سلام في الطهور (1994م: 254) ، ومن طريقه: ابن حزم في المحلى (112/1).

وأما أبو صالح، وأبو رزين، والأعرج، وثابت الأحنف، وهمام بن منبه، وأبو السدي عبد الرحمن، فقد رووه عن أبي هريرة، ولم يذكروا "التراب"، أخرجه مسلم (279/2)، وعبد الرزاق (1/ 96) ، وابن حبان (110/4) ، وابن المنذر (229/1)، والبيهقي في السنن (1424هـ – 2003م، العلمية: 240/1)، وفي الخلافيات (1436هـ – 2015م: 3/ 28–29)، وأخرجه البزار (17/ 132/ 9725)، وأبو بكر محمد بن يحيى المروزي في زياداته على كتاب الطهور لأبي عبيد (203، والذهبي 1998م: 2/ 717) وانفراد ابن سيرين به صحيح، لأنه من أثبت أصحاب أبي هريرة، ولا يرى الرواية بالمعنى، لكن جاء في روايته "أولاهن بالتراب"، وجاء في حديث عبد الله بن مغفل: "وعفروه الثامنة بالتراب"، وكلاهما صحيح. انظر في الجمع بينهما: (البيهقي، 2003م، العلمية: 242/1) ، ابن دقيق العيد، 1987م: 76/1)، ابن الملقن، 1987: 311/1)، واحتج عليهم بأن (الأمر بغسل الإناء بولوغ الهرة) في حديث أبي هريرة مدرج، (الراجحي: 16/9)، والجمهور على طهارة سؤر الهرة؛ والعلة في الطهارة التطواف على الناس في بيوتهم، فلا يمكن التحرز منها، تماشيا مع القاعدة

(المشقة تجلب التيسير)، ولا سيما أن الحديث اقترن بالعلة، ما يجعل الحكم ثابتا، وهو طهارة سؤرها، خلافا للحنفية، فقد ذهبوا إلى الطهارة مع الكراهة، لأن النجاسة سقطت للتطواف، وبقيت الكراهة لإمكان التحرز، وكذا سؤر الفأرة والحية عندهم، محتجين بأن أحاديث الباب دلت على طهارته، ولكنهم أثبتوا حكم الكراهة عملاً بحديث غسل الإناء لولوغ الهرة. (السرخسي: 50/1، العيني: 444/1).

والخلاف في غسل الإناء الذي ولغ فيه الهرُّ؛ إذ قيل يُغسل، وهو قول أبي هريرة وسعيد بن المسيب، ومحمد بن سيرين، وعطاء، وقتادة، والحسن، وقد جاء عن أبي هريرة خلافه، فعلى هذا يكون لأبي هريرة قولان في المسألة. أخرجه أبو عبيد في الطهور (222) ومن طريقه ابن المنذر في الأوسط (302/1) قال: نا علي بن معبد، عن أبي المليح: الحسن بن عمرو الفزاري، عن ميمون بن مهران، أنه سئل عن سؤر السنور؟ فقال: إن أبا هريرة كان لا يرى بأسًا، وربما كفى له الإناء، وقال: إنما هو من أهل البيت، ونص حديث أبي قتادة على طهارة عينه، وطهارة سؤره، حيث نفى النجاسة عن ذاتها، لما بين أنها إنها ليست بنجس، ليكون علة في الوضوء من سؤرها، أما بولها وروثها ودمها؛ فنجس. (الدبيان، 1436هـ: 328/1-331)

أما سؤر الحمار والبغل؛ فالصحيح من أقوال العلماء طهارة سؤرهما. (الباجي، 63/1، النووي، 1347: 607/2) وأحمد في أحد قوليه (المرداوي، 1955م: 342/1، البهوتي، 1968م: 192/1)، واختاره ابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم؛ لاشتماله على علة التطواف لمسيس حاجة الناس إليها، ما يجعل التحرز صعبا. (ابن الصلاح، 1986م: 284) وهو مكروه عند الحنفية. (الكاساني: 65/1، الزيلعي، 1314هـ: 1/ 34) ، نجس عند الحنابلة. (المرداوي، 1955م: 342/1) واختلاف الحكم سؤرها مبني على الاختلاف في الحكم ذواتها. (اللهيميد: 28/6: 30)

أما سؤر سباع الطير، فطاهر عند الحنفية وسؤر سباع البهائم نجس. المبسوط (51/1، 52)، بدائع الصنائع (1/ 64)، تبيين الحقائق (33/1). وهما طاهران عند

المالكية (المنتقى للباجي (62/1)، الدسوقي (د.ت): 1/ 44) وعبر بعضهم بكراهة سؤر ما لا يتوقى النجاسة منها إلا أن يشق الاحتراز منه فلا كراهة. (النووي، 1347: 1/ 223).

أما سؤر الكلب، فمذهب جمهور الحنفية (السرخسي 1993م: 48/1، الكاساني: 64/1.، النووي، 1347: 221/1، المرداوي، 1955م: 310/1، البهوتي، 1968م:181/1)، أنه نجس خلافا للمالكية. (الحطاب، 1992م : 74/1).

واستدل الجمهور بحديث أبي هريرة "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات، أولاهن بالتراب"، ووجه الاستدلال أن النبي –ﷺ– أمر جعل طهارة الإناء من ولوغ الكلب، بغسله، دون نظر إلى تغير أوصافه، واستدل المالكية على طهارة سؤره بقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 4]. ووجه الاستدلال إباحة أكل ما أمسكت الكلاب، دون غسل المكان الذي أمسكته معه، مع وجود السبب، وهو اللعاب، كما أن الكلاب كانت تدخل في المسجد في عهد رسول الله –ﷺ– فلم يزيلوا آثارها بالغسل. (البخاري: 1993: 174)، قال الحافظ في الفتح: زاد أبو نعيم والبيهقي في روايتهما لهذا الحديث من طريق أحمد بن شبيب المذكور موصولًا بصريح التحديث.

وقيل إن زيادة لفظ "فليرقه" زيادة شاذة. (المرداوي، 1955م: 1 342، المقدسي، 2003م:256/1، البهوتي، 1968م: 1 192). فقد خالف علي بن مسهر أكثر من خمسة عشر حافظًا؛ لأن النجاسة ليست للإناء وحده. (الدبيان؛ (1436هـ)، الشاملة، 328/1: 331)

ويمكن الجمع بين الحديثين على اعتبار أن الماء الطاهر فوق القلتين، وهو مذهب جمهور الفقهاء، فلا تعارض بين الأحاديث، ونخلص إلى أن مذهب أبي هريرة في نجاسة سؤر الهرة معتبر، والراجح في مسألة ولوغ الكلب أن أدلة القائلين بالطهارة أقوى، ولكن العمل بالقول بالنجاسة أحوط، والقائلين به أكثر، وتعين القول بالتراب

لثبوته عن أبي هريرة من طرق صحاح، فتعين القول به على كل من بلغه ذلك أو وقف عليه –كما هو الشأن في نصوص السنّة، والله الموفق للصواب.

المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم:

ثانيا: المصادر والمراجع:

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (1989م). المصنف في الأحاديث والآثار. تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت.(ط1). – لبنان: دار التاج. الرياض: مكتبة الرشد.

ابن الأثير، (1994م) أسد الغابة في معرفة الصحابة. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك (1979م). النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية. بيروت.

ابن الحاجب (2004م). شرح مختصر المنتهى الأصولي. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. (1986م). معرفة أنواع علوم الحديث=مقدمة ابن الصلاح. تحقيق: نور الدين عتر. سوريا: دار الفكر–. بيروت: دار الفكر المعاصر:

ابن الملقن، عمر بن أحمد (1997م). الإعلام بفوائد عمدة الأحكام. تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح. (ط1). السعودية: دار العاصمة للنشر والتوزيع.

ابن الملقن، عمر بن أحمد (2004م). البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير. تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. (ط1). الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري (1985م). الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف. (ط1). الرياض: دار طيبة.

ابن النديم، محمد بن إسحاق (1978م). الفهرست. بيروت: دار المعرفة.

ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (1970م). فتح القدير على الهداية. (ط1). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده.

ابن أمير حاج، محمد بن محمد (1983م). التقرير والتحبير. (ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1995م). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.

ابن حبان ، محمد بن حبان (1973م). الثقات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

ابن حزم علي بن أحمد (د. ت). المحلى بالآثار. دار الفكر. بيروت. (د. ط)

ابن حنبل (2001م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق (د.ت) (1992م). صحيح ابن خزيمة. تحقيق: محمد مصطفى الأعظم. بيروت: المكتب الإسلامي. بيروت

ابن دقيق العيد (د.ت). إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام. مطبعة السنة المحمدية

ابن رشد الجد؛ محمد بن أحمد (1988م). البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. تحقيق: محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد بن محمد (2004م). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الحديث – القاهرة

ابن شاهين عمر بن أحمد بن عثمان (1984م). تاريخ أسماء الثقات. تحقيق: صبحي السامرائي. (ط1). الدار السلفية. الكويت. ط1.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (1387هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي. ومحمد عبد الكبير البكري. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد(2000م.) الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا. محمد علي معوض.(ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (1995م). تاريخ دمشق. تحقيق: عمرو بن غرامة العموري. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع..

ابن قتيبة الدينوري. عبد الله بن مسلم (1999م.). تأويل مختلف الحديث. (ط2). المكتب الإسلامي– مؤسسة الإشراق.

ابن قدامة المقدسي. عبد الله بن أحمد بن محمد. (1986). المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر(1997م). البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط1). دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

ابن كيال، بركات بن أحمد الخطيب. (1981م). الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات. تحقيق: عبد القيوم عبد رب. (ط1). بيروت: دار المأمون.

ابن منظور، محمد بن مكرم (1414هـ). لسان العرب. (ط3). بيروت: دار صادر.

أبو داود سليمان بن الأشعث (2009م). سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي.(ط1). بيروت: دار الرسالة العالمية.

أبو داود سليمان بن الأشعث (د.ت). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (1392هـ). المكتبة العصرية. صيدا – بيروت

أبو زهو. محمد محمد. (1958م). الحديث والمحدثون (عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية) (ط1). مصر: مطبعة مصر

أبو شُهبة. محمد بن محمد بن سويلم (1403هـ). الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. دار الفكر العربي.

أبو عُبيد (224هـ) القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (1994). الطهور. حققه وخرج أحاديثه: مشهور حسن محمود سلمان. (ط1). جدة: مكتبة الصحابة.

أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني(1438هـ). المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم. تحقيق: رسائل جامعية وبحوث أكاديمية بكلية الحديث الشريف بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. (ط1). الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ط1

أبو نعيم؛ أحمد بن عبد الله الأصبهاني (1996م). المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الباجي، سليمان بن خلف بن سعد (1993م). المنتقى شرح الموطأ. (ط1). مصر: مطبعة السعادة.

البخاري، محمد بن إسماعيل.– (1993م) صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغا. (ط5). دمشق: دار ابن كثير. دار اليمامة.

البخاري، محمد بن إسماعيل.(د.ت). التاريخ الكبير. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (1988م). مسند البزار. المنشور باسم البحر الزخار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. (ط1). المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

البعداني؛ محمد بن علي الفضلي. (2019 م). فتح العلام في دراسة أحاديث بلوغ المرام "حديثيا وفقهيا مع ذكر بعض المسائل الملحقة". (ط4). صنعاء: دار العاصمة للنشر والتوزيع.

البغوي، الحسين بن مسعود (1983م). شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش. (ط2). دمشق. بيروت: المكتب الإسلامي ط2.

البهوتي، منصور بن يونس (2000م). كشاف القناع عن الإقناع. تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل. (ط1). السعودية.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (2003م). السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط3). بيروت: دار الكتب العلمية.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (2015م). الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه. تحقيق ودراسة: فريق البحث العلمي بشركة الروضة. بإشراف محمود بن عبد الفتاح أبو شذا النحال. (ط1). القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع.

الترمذي، محمد بن عيسى (1975م). سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1.2). ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض (ج 4. 5). (ط2). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي (1987م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط4). بيروت: دار العلم للملايين.

الحاكم النيسابوري (1990م. المستدرك على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. (ط1). دار الكتب العلمية. بيروت.

الحاكم النيسابوري (405هـ). محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (1977م) معرفة علوم الحديث. تحقيق: السيد معظم حسين.(ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.

الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (1412هـ). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. (ط1). دار القلم. الدار الشامية– دمشق بيروت.

الحطاب، محمد بن محمد الطرابلسي المغربي.(د.ت). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. (ط3). بيروت: دار الفكر.

الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير (1996م). مسند الحميدي. حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ. دار السقا. دمشق. ط1.

الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (1357هـ) الكفاية في علم الرواية. صححه: أبو عبدالله السورقي. (ط1). حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (1997م): تاريخ بغداد. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت.

خياط. أسامة بن عبدالله. (2001م). مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء. دار الفضيلة للنشر والتوزيع. ط1.

الدار قطني علي بن عمر بن أحمد (2004م). سنن الدار قطني. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط1

الدبيان؛ دبيان بن محمد (1436هـ). موسوعة أحكام الطهارة. أدلة ومسائل وقواعد وضوابط (ط3).

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (د ت). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر

الدوسري. سعد فجحان (2011). قواعد رفع الاختلاف في الحديث النبوي. (ط1). . مؤسسة الرسالة ناشرون.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (1997م). معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (1998م). تذكرة الحفاظ. دار الكتب العلمية. بيروت.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (د.ت). ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ دار الكتب العلمية؛ تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. (1985 م.). سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. (ط3). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الراجحي؛ عبد العزيز بن عبد الله (2028م). توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم.(ط1). مركز عبد العزيز بن عبد الله الراجحي. ط1.

الراجحي؛ عبد العزيز بن عبد الله (د.ت) شرح صحيح ابن خزيمة دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net .

الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد (1952م.) الجرح والتعديل. (ط1). حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية.

الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد (2006 م). العلل. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي. (ط1). مطابع الحميضي.

الرازي، ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد (د.ت). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط4). بيروت: دار العلم للملايين.

الزركلي خير الدين بن محمود. (2002م). الأعلام. دار العلم للملايين. ط15- أيار / مايو

الزيلعي، عثمان بن علي (1314هـ). تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (1993م) المبسوط. دار المعرفة. بيروت.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (د.ت) أصول السرخسي. دار المعرفة. حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية.

السهارنفوري، خليل أحمد (2006 م). بذل المجهود في حل سنن أبي داود. اعتني به وعلق عليه: تقي الدين الندوي. مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية. الهند. ط1.

الشافعي (204هـ). محمد بن إدريس (1986م). اختلاف الحديث. (ط1). بيروت: دار الكتب العلميةط1.

الشلاحي؛ خالد بن ضيف الله (2012م). التبيان في تخريج وتبويب أحاديث بلوغ المرام. (ط1). دار الرسالة العالمية. أعده للشاملة: رابطة النساخ. تنفيذ (مركز النخب العلمية). وبرعاية (مؤسسة سليمان الراجحي الخيرية)

الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله (1993م). نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. (ط1). دار الحديث. مصر.

الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله (1999م). إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أحمد عزو عناية. (ط1). دمشق. دار الكتاب العربي.

الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله (د.ت). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. دار المعرفة. بيروت.

الصنعان، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (1983م). المصنف. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. (ط2). الهند: المجلس العلمي. بيروت: توزيع المكتب الإسلامي.

صهيب عبد الجبار (2014) كتاب الجامع الصحيح للسنن والمسانيد. الشاملة.

الطبراني، سليمان بن أحمد (1995م). المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين – القاهرة

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة(1415هـ). شرح مشكل الآثار. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة

العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (2002م.) شرح (التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي). تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن.(1969م.) التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان ومحمد عبد المحسن الكتبي. (ط1). المدينة المنورة: المكتبة السلفية.

العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (1986). تقريب التهذيب. تحقيق: محمد عوامة.(ط1). دار الرشيد – سوريا. ط1.

العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (2024) تهذيب التهذيب. باعتناء: إبراهيم الزيبق. عادل مرشد.(ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر(1379). فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة.. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (د.ت). الفروق اللغوية. حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

العينى (855هـ). بدر الدين . محمود بن أحمد (2000م). البناية شرح الهداية. تحقيق: أيمن صالح شعبان. (ط1) بيروت: دار الكتب العلمية. –(د.ت)

عمدة القاري. شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

فوزان؛ عبد الله (1428هـ). مختلف الحديث عند الإمام أحمد– جمعا ودراسة. مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع.

الفيروز آبادى، محمد بن يعقوب (2005م). مختار الصحاح. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. (ط8). بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

القاري علي بن (سلطان) الملا الهروي. (د.ت). شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر. حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم. بيروت: دار الأرقم.

الكاساني، علاء الدين. أبو بكر بن مسعود (1986م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود.(ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.

الكتاني، محمد بن أبي الفيض جعفر (2000م). الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة. تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي. (ط6). دار البشائر الإسلامية

كحالة. عمر رضا (د.ت). معجم المؤلفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الكردي، أشرف بن نصر بن صابر (1444هـ). العلامة المحدث مصطفى بن العدوي. (ط1). مصر: دار اللؤلؤة. دار مكة.

الكوسج؛ أبو يعقوب المروزي إسحاق بن منصور بن بهرام (2002م). مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. عمادة البحث العلمي. (ط1). المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.

اللهيميد، سليمان بن محمد. (د.ت). شرح بلوغ المرام بطريقة سؤال وجواب. [كتاب إلكتروني بترقيم الشاملة]

محمود. عبد المجيد. (1975م). أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

المرداوي علي بن سليمان (1955م). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تحقيق: محمد حامد الفقي. (ط1). مطبعة السنة المحمدية.

مسلم؛ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (1334هـ). الجامع الصحيح – صحيح مسلم. تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري وآخرون. دار الطباعة العامرة. تركيا

النسائي؛ أحمد بن شعيب (2001م). سنن النسائي. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. (ط1). بيروت: مؤسسة الرسالة.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (1344هـ – 1347هـ). المجموع شرح المهذب. إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي.

العروض العربي في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي
دراسة وصفية

د. احمد مصباح اسحيم
استاذ مشارك بقسم اللغة العربية وآدابها جامعة بنغازي
Ahmedasheem4@gmail.com

ملخص البحث باللغة العربية:

يقوم هذا البحث ببحث موضوع العروض العربي في كتابات الدكتورة هنية علي الكاديكي رحمها الله أستاذة الأدب الإسلامي والعروض العربي بقسم اللغة العربية وآدابها منتصف التسعينات.

تُبحَث مسألة العروض العربي في كتابات الدكتورة هنية علي الكاديكي ؛ باعتبارها تتبنى فكرة جديدة في مادة العروض العربي، تحاول من خلالها تسهيل العروض للطلاب، وتوسيع دائرة العروض وإخراجه من أسر التفعيلات الخليلية وصولاً إلى الإيقاع العروضي الجديد، منطلقة من مصطلح الدوائر الإيقاعية بديلاً عن التفعيلة العروضية في الشعر الحر، وهو ما اعْتُبِرَتْ به مجددة في درسها ومنهجها.

ملخص البحث باللغة الإنجليزية:

This research delves into the exploration of Arabic prosody as presented in the scholarly works of the late Dr. Haniyya Ali Al-Kadiki, a distinguished professor of Islamic literature and Arabic prosody who worked in the Department of Arabic Language and Literature during the mid-1990s. Dr. Al-Kadiki's approach to Arabic prosody is examined, particularly her innovative concept aimed at simplifying the understanding and application of prosodic principles for students. Her work challenges the traditional constraints of Khalilian meters, advocating for an expanded scope of prosody that embraces a novel rhythmic framework. Central to this framework is the concept of "rhythmic circles," proposed as an alternative to established metrical patterns in free verse poetry. This research analyzes Dr. Al-Kadiki's contributions, highlighting their significance in reshaping pedagogical approaches and methodological perspectives within the field of Arabic prosody

مقدمة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فأضع بين يدي القارىء قراءة وصفية عن كتابات الدكتورة المرحومة هنية الكاديكي عن العروض العربي، بين مستويي التأصيل والتجديد؛ في محاولة لاستجلاء موقفها من العروض العربي، لا سيما وأنها ترنو إلى التجديد في الدرس العروضي برؤية معاصرة.

- **إشكالية البحث:** تتحدد إشكالية البحث في بيان مرتكزات الرؤية التجديدية للدكتورة هنية الكاديكي في مدارستها لعلم العروض العربي تنظيرا و تطبيقا بدءا من محاضراتها بقسم اللغة العربية وآدابها بآداب بنغازي عام98م ورسالتها في موضوع الدكتوراة حول الرجز العربي عام 2000م، وانتهاء بمؤلفها: في علم العروض العربي تأصيل وتجديد وتطبيق، حيث دارت حول طريقة المرحومة د.هنية الكاديكي في تدريس مادة العروض أسئلة كثيرة عن جدواها ومدى تفاعل الدارسين معها طلابا وباحثين، فضلاً عن كثير من التساؤلات حول جذورها وانتمائها، وهو ما سنحاوله في هذا البحث.
- **أهداف البحث:**

1- التعرف على أصول البحث العروضي عند الدكتورة هنية الكاديكي.

2- بيان طريقتها في التقطيع العروضي.

3- إبراز بعض وجهات النظر الخاصة بالمرحومة – د.هنية الكاديكي – فيما يخص أوزان الخليل والدوائر الخليلية وغيرها.

4- تحديد هوية المنحى العروضي الخاص بطريقة د. هنية الكاديكي .

- **أهمية البحث:**

تتجلى أهمية البحث في هذا الجانب في تحديد هوية الممارسات العروضية في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي لاسيما وأنها ظلت متفاعلة متواصلة مع هذا العلم في أعمالها العلمية بعد صدور كتابها في علم العروض العربي عن دار الفضيل للطباعة والنشر سنة 2012م، حيث كانت لها ملاحظات عن تفعيلتي: (متفاعلن ومفاعلتن) ليستا أصليتين في علم العروض العربي وهو بحث علمي صدر عن مجلة مجمع اللغة العربية سنة2020م ؛ وهو سبب وجيه لبحث موقف الدكتورة هنية على الكاديكي من بعض القضايا في علم العروض العربي.

ولابد للباحث في قضايا علم العروض أن يكون ذا خلفية ثقافية لأصول هذا العلم في كتابات المعاصرين؛ ليستعين بها في النظر إلى الحدود الفكرية والعلمية التي تناقشها الدكتورة هنية الكاديكي في هذا المجال، فالفضل للسابق في التنظير والتأطير، ولابد منها في العرض والاستنارة والنقاش.

- الدراسات السابقة:

1- **كتاب المدارس العروضية** للدكتور: عبدالرؤف بابكر السيد الصادرسنة 1985م عن الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، وهو كتاب يعرف بعلم العروض العربي نشأة وتأليفا ومصطلحا ناسبا هذا العلم إلى واضعه الخليل بن أحمد الفراهيدي174هـ، عارضا مراحل تطوره ابتداء من تلاميذ الخليل بن أحمد رحمه الله ومعاصريهم كالأخفش وأبي إسحاق الزجاج وغيره، وهو – هذا الكتاب – يؤصل للمسائل العروضية بالوجهة التراثية مع إيراد بعض ملاحظات المحدثين حول موقفهم النقدي من بحور الخليل بن أحمد رحمه الله .

2- **كتاب : في البنية الإيقاعية للشعر العربي نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم الإيقاع المقارن** للدكتور كمال أبو ديب الصادر سنة 1987م

وعنوان الكتاب نفسه يكشف عن مضمونه إلا أن الدكتور أبا ديب يبين في تأصيل التحول إلى الإيقاع بديلا عن العروض الخليلي في العصر الحديث بداية بشكري عياد في دراسته موسيقى الشعر العربي، إذ أنها المثير له ولمعاصريه في بدء التحول من مركزية العروض الخليلي المتواترة والمسيطرة على المناحي الشعرية والنقدية لقرون، حيث إنه يقول:" إن عمل الخليل يخفي النوى الإيقاعية المؤسسة بتركيزه على التفعيلات الوزنية الكبيرة التي تضلل الباحث بتنوع أسمائها وأشكالها وتحجب عن نظره وجود نوى أساسية تدخل في تركيب الوحدات الإيقاعية كلها، ولقد فتح عياد أمامي مدى جديدا لم أكن قد تنبهت لأهميته، رغم أنني كنت قد قرأت بحث فايل بعناية وهوعن مدى النبر ودوره في الشعر العربي، ولعياد أدين بتطور بحثي في الاتجاه الذي تطور به، وإن كنت أقدم فرضية جديدة تختلف عن الفرضية التي قبلها عياد، وحاول تطبيقها على الشعر العربي".(أبوديب، 1974 ص10)

من خلال هذا النص يظهر أساس التحول في النظر العروضي الجديد المعتمد على الإيقاع بدءا بالنبر ومن ثم بقية الظواهر الصوتية الخاصة باللغة العربية كالتنغيم والإمالة والوقف وغيرها، ومن مداخل الكتاب النظرية التي يؤصل بها لموسيقى الشعر تسجيله للصراع بين مناصري العروض الخليلي والمجددين له، حيث يؤاخذ على شكري عياد إجحافه بمجهودات د. محمد النويهي في كتابه **في الشعر الجديد** الذي عد فيه الدكتور أبو ديب تناول النويهي للنبر في كتابه وأمثلته التي يناقش بها هذا المصطلح دراسة ممتعة مضيئة؛ لكنها دراسة جمالية لحركية الإيقاع التي تنبع من نمط واحد من النبر فقط، هو النبر اللغوي الذي تمتلكه الكلمات المفردة معزولة عن أي سياق شعري وقائمة بذاتها في حالة وجودية يمكن تسميتها مطلقة.....إلخ.

3- دراسة بعنوان: **في إيقاع الشعر العربي للدكتور محمد أحمد وريث**، الصادر عن الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان عام2000م الذي ابتدأ فيه بأصول علم العروض عند العرب باعتماده دوائر الخليل رحمه الله أساساً لما يسميه كثيرون اليوم بالتناظر الإيقاعي، معتمدا على خصوصيات النظام الصوتي للغة العربية، وباعتبار أن علم العروض بصفته نظاما وزنيا إيقاعيا موسيقيا منفردا بمزاياه، ناقدا بذلك كثيرين ممن وجه كلمة الشعر إلى غير وجهتها، فضلا عن قولهم عنها بأنها غير عربية أصلاً.....إلخ، والدكتور وريث في بحثه لمسألة الإيقاع والدوائر العروضية عند الخليل يسير بوجهة منصفة قائلا:" ليس معنى هذا أن نظام الخليل بن أحمد الوزني قد بلغ الذروة من الكمال، أو تنزه عن النقائص، إذ إننا نجد في بيئته العامة التي تقوم على دوائره الخمس من التناقض – في بعض الأحيان – مايثبت لنا أن تركيب تلك الدوائر إن هو إلا تركيب نظري، سرعان ما يعتريه التفكك عند أول تطبيق عملي باختلاف أعاريض كل بحر وضروبه، فيما يسمى بالزحافات والعلل..... إلى أن يقول: إن النقاد والدارسين منذ عصر الخليل بن أحمد وإلى وقتنا لم يستطيعوا وهذا أمر منطقي وواقعي أن يصلوا فيه إلى أمر سواء" (وريث،2005، ص14)

كما جعل الدكتور وريث من الإيقاع خاصية عامة عند أغلب الأمم في أوجه تعبيراتها المختلفة إلا أنه يعلي من الجوانب الإيقاعية الخاصة باللغة العربية في جانبها المقدس القرآن الكريم والحيث الشريف، وفي شقها التعبيري الأدبي شعره ونثره.

4- دراسة بعنوان: **الأسلوبية الصوتية** للدكتور محمد صالح الضالع، الصادر عن دار غريب بالإسكندرية سنة 2002م، وهي دراسة تجنح في تأطيرها وتأصيلها إلى الربط ما بين القديم بوجهته التراثية عند العرب مع ما وصل إليه الدرس

اللساني الجديد معتمدا مصطلح الأسلوبية الصوتية التي هي فرع من الأسلوبية الجديدة phonostylistik وتهتم بالجانب الصوتي والفونولوجي في النصوص الجميلة ، وقيمة هذه الدراسة تتجلى في ربط مناحي الأسلوبية الصوتية باللسانيات المقارنة، مقارنا مابين العبرية والعربية في نموذجه التطبيقي الواو بين العربية والعبرية، ثم إلى بلاغة التقسيم، وصولا إلى التصاعد القولي في نماذج من القرآن والحديث والنصوص التوراتية والخطب النبوية الشريفة، منتهياً إلى الإيقاع الشعري بين الأداءين الكلامي والغنائي الذي جعله العروضيون المحدثون منجزا خاصاً فريداً تمكنوا من خلاله من إثبات تحول البناء العروضي المجرد إلى الأداء اللغوي الصوتي الذي يجمل ملامح الإيقاع وقوالبه مثل: التنغيم والنبر والاستغراق الزمني بنوعيه الفونيمي والجملي، وهو– د.محمد صالح الضالع– يؤطر موقفه هذا بكلام الدكتور محمد حماسة، إذ يقول: " إن هناك جانبين: أحدهما الوظائف النحوية التجريدية، وهذه لا يمكن التفرقة فيها بين أنماط الكلام، غير أن الشعر أكثر استغلالاً للإمكانات المتنوعة التي يتيحها النظام النحوي لاستخدام هذه الوظائف كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، وغير هذا .....وأما الجاني الثاني فهو الصورة الصوتية المنطوقة او المكتوبة التي تصدر وفقاً لذلك النظام المجرد، وتكسو هيكل هذا النظام المجرد لحم المفردات، وقد تحققت فيها الشروط الصرفية والنحوية والدلالية، وتضاف للشعر هنا شروط الوزن والقافية، وذلك عندما عرف القدماء الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى حيث كانوا ينطلقون من أن الشروط الأخرى متحققة".(حماسة،1999م، ص93)

دراسة محمد صالح الضالع تحقق في مغزى تطبيقها إثبات قيمة الوزن داخل النص بأي صورة كان ذلك النص لا سيما علم العروض العربي ومدى امتداده في البحث اللساني الجديد.

5- دراسة بعنوان: **البنية الإيقاعية في شعر البحتري**، للدكتور عمر خليفة بن إدريس، من منشورات جامعة بنغازي سنة 2002م وهي دراسة مبنية على تتبع الإيقاع وتفعيلات الشعر في ديوان البحتري، مؤطرا للوزن والإيقاع في الشعر العربي وبصورة خاصة دلالات مصطلحي الإيقاع والأوزان عند النقاد مبينا أن مصطلح الإيقاع قد شابه كثير من اللبس وتداخل مع عدة دلالات أو استعمالات كالوزن، والنبر، والجرس الصوتي، أو التكرار المقطعي، والأغرب في رأي الدكتور عمر خليفة بن إدريس أن يطلق الإيقاع على العروض، وقد اعترض على هذا التداخل في الاستعمال والاطلاق، ثم ما لبث أن بين أن سبب ذلك يرجع إلى الشيوع، ويبدو حسب رأي الدكتور عمر خليفة أن استعمال الإيقاع بمعنى الوزن، واستعماله بمعنى الجرس الصوتي قد لقي قبولا، وباتا أكثر تردداً في ما له صلة بهذا الموضوع (بن ادريس، 2002، ص23) ومن أبرز نتائج هذه الدراسة أن هناك توفيقا بين البناء العروضي والبناء الصرفي إذ يشكلان مدخلا لدراسة الجانب الإيقاعي في شعر البحتري وتتنزل في هذا الجانب ظواهر أسلوبية إيقاعية تندرج تحت ما يسمى بعلم البديع وهي ظواهر ترتبط بشكل أو بآخر بحقل العناصر العروضية؛ لأنها عامل من عوامل بناء الإيقاع قبل أن تكون أداة تحسين وتجميل، ومن هنا برز ما يمى بالتوازن الصوتي.

6- دراسة بعنوان: **في التظيم الإيقاعي للغة العربية** لمبارك حنون، الصادرة عن الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، سنة 2010م وهي دراسة ذات إطارين نظري وتطبيقي ولمؤلفها رؤية توافقية تجمع ما بين التراث الأصيل والحداثي المقنع ومجال تطبيقاته على القرآن الكريم والشعر العربي، ومن جميل نتائج أبحاثه للظاهر الصوتية العربية إعلاؤه من جهود علماء التجويد والقراءات

والأصوات والعروض، جاعلا كل مظهر من مظاهر تلك العلوم ومباحثها مكونا لما يعرف بالظاهر التطريزية .

هذه الدراسات وغيرها اطلع عليها صاحب هذا البحث ليكون من خلالها رؤية واصفة لمراحل تكوين الدرس العروضي تأصيله وتجديده في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي، وما يمكن استشرافه حول البحث العروضي عندها يتحدد في الآتي:

1- أصول البحث العروضي عند الدكتورة هنية الكاديكي ومنطلقاتها التطبيقية فيه.

2- تصنيف هذه المنطلقات ضمن مسار البحث العروضي ومدارسه إن جاز أن تكون له مدارس.

لايمكن للبحث في فكر علم من الأعلام من خلال كتاباته إلا أن يُتَعَرَّفَ على سيرته، وقد حاولت جاهدا أن أتحصل على موجز لسيرتها، كما أن لي صلة بالمرحومة فقد عرفتها وأنا طالب بقسم اللغة العربية، ودرست على يديها، وكانت آنذاك رئيسة للقسم.

وبعون الله وتوفيقه جُمعَ مايخص مادة هذه الدراسة من خلال كتابات الدكتورة هنية الكاديكي حول علم العروض، وما يخص الشعر من تحويرات من خلال دراستها الكبيرة لبحرالرجز، وهي رسالتها للدكتوراة، وكتابها المنهجي في علم العروض العربي تأصيل وتجديد وتطبيق، وعدة مقالات حول تفاعيل الشعر العربي وتحويراتها؛ لتكون بذلك الصورة المنهجية للكتابة واضحة إلى حد مقبول.

- **منهجية البحث:** المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي، مع بعض التحليلات والمتابعات لما سيتم وصفه من المادة المقصودة بالبحث؛ ليتسنى للقاريء الحكم على أسس علم العروض عند الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله تعالى .

- **خطة البحث:**

تضم خطة البحث مايأتي:

1- مقدمة البجث.

2- التمهيد : بعنوان الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله تعالى سيرة وتعريف

3- الجانب الثاني الدراسة: وتضم مبحثين هما:

4- المبحث الأول: الرؤية العروضية للدكتورة هنية الكاديكي [الأصول والامتدادات]

5- المبحث الثاني: العروض العربي في العصر الحديث [نظرة في التجديد والبدائل]

6- خاتمة البحث

7- قائمة بالمصادر والمراجع.

التمهيد : الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله تعالى سيرة وتعريف

- **المرحومة :د. هنية علي الكاديكي (مسيرتها العلمية وسيرتها الأكاديمية)**

من مواليد مدينة بنغازي، وتحديدا في زنقة الكوافي بمنطقة وسط البلاد بنغازي، عاشت في كنف والدها ووالدتها رحمهما الله، وأحبت الشعر منذ نعومة أظفارها، درست الابتدائية والإعدادية والثانوية في بنغازي على يد رعيل من الرائدات والرواد في ذلك الجيل الفريد، وتأثرت في المرحلة الثانوية بالأستاذ سعيد عبدالباقي من جمهورية مصر العربية، أخذها والدها رحمه الله إلى مصر لدراسة الطب في كلية الطب بجامعة عين شمس فقبلت مرغمة ودرست إعدادي طب والسنة الأولى فيها ثم لاحت لها فرصة الانتقال عقب وفاة أستاذها الذي تمنى أن يراها دكتورة في قسم اللغة العربية التي تعشق

فتمكنت من تحقيق هذا الأمل فانتقلت طالبة منتظمة في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية آداب عين شمس فكانت أول طالبة ليبية تدرس في هذا القسم.

- في المدة (1975 –1977م) عادت إلى مصر للحصول على درجة الدكتوراه وسجلت أطروحتها التي كانت بعنوان (جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام، مخطوط للشيرزي بإشراف د. عبد المحسن سلام ولكن الظروف السياسية بين مصر وليبيا حالت دون ذلك فعادت إلى بنغازي لممارسة العمل في التدريس بالقسم إلى يومنا هذا محاضرة ومتعاونة.

تمكنت من التحضير لنيل الدكتوراه في قسمها ببنغازي مصرّة على أن تكون أول أطروحة تُحضر وتناقش فيه لنيل هذه الدرجة من عضوة بدأت حياتها العملية معيدة به لتشهد بها إلى بنغازي وتعشق – وكانت المناقشة في يوليو سنة 2001م وكانت بعنوان (الرجز، تطوره وعلاقته بالقصيد في العصر الأموي) بإشراف أ.د. محمد فرج دغيم.

- المناصب التي شغلتها:

1- رئيسة قسم اللغة العربية بكلية الآداب – جامعة قاريونس – بنغازي حالياً (1993 – 1998م).

2- عضو اللجنة الإدارية بمجلس تنمية الإبداع الثقافي – بنغازي – (2003م). فكان بذلك أول معيدة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بالجامعة الليبية وأول رئيسة قسم في كلية الآداب بجامعة قاريونس، وأول امرأة تعين عضو لجنة إدارية بمركز تنمية الإبداع الثقافي؛ لتكون أول امرأة من برقة تُعين عضواً فاعلاً بمجمع اللغة العربية الليبي بطرابلس منذ عام 2013م إلى الآن، وهي عضو مؤسس في جمعية أصدقاء اللغة العربية ببنغازي .

- الكتب المؤلفة:

1- كتاب (الشعراء المخضرمون بين الجاهلية والإسلام) نشرته جامعة قاريونس عام 1989

2- كتاب (الرّجز، تطوره وعلاقته بالقصيد في الشعر الأموي) وهي أول رسالة دكتوراة في قسم اللغة العربية وآدابها بإشراف أد. محمد فرج دغيم، في العام الجامعي 2000م.

3- كتاب في علم العروض العربي، تأصيل وتجديد وتطبيق، صدر عن دار الفضيل للطباعة والنشر، سنة 2012م، ولها عدة أبحاث ودراسات في العروض العربي وتفعيلاته منها:

1- دراسة في علم العروض العربي بعنوان (البحر المتدارك ، وهل تداركه الأخفش على الخليل؟) نشرتها الحولية – في المجلد العاشر العدد العاشر – الجزء الثاني – 2013م.

2- دراسة في علم العروض بعنوان " (فاع لاتن) ومس تفع لن) تفعيلتان مفروقتا الوتد مرفوضتان " نشرتها " مجلة اللسان المبين " الصادرة عن جامعة طرابلس في عددها السابع – سنة 2012م .

3- دراسة في علم العروض العربي بعنوان (المقتضب والمجث والمضارع بين القبول والرفض) نشرتها حولية المجمع – ليبيا – في المجلد الحادي عشر سنة 2014م .

4- (أرجوزة أبي النجم العجلي البائية بين جمع علاء الدين أغا والاستدراك عليه) نشرتها حولية المجمع – ليبيا – العدد الثالث عشر – أكتوبر سنة 2016م.

5- دراسة في علم العروض العربي بعنوان " متفاعلي" و(مفاعلتي) تفعيلتان ليستا أصليتين" نشرتها مجلة المجمع (الحولية) في العدد السابع عشر (1442هـ /2020م)

ولها دواوين شعرية من بينها:

- ديوان شعر بعنوان (دفقات حُبّ) نشر مجلس تنمية الإبداع الثقافي عام 2003م.
- ديوان شعر بعنوان (بنغازي عشقي) نشر بدار الفضيل – بنغازي عام 2013م.

هذا عن سيرة المرحومة الدكتورة هنية علي الكاديكي، وكما هو ظاهر للقارىء فقد كانت حياتها مليئة بالعلم والمثابرة والنشاط العلمي والإبداعي في شتى صوره ومحافله، ويظهر للقارىء عنايتها بعلمي العروض والأدب، تأليفا وبحثا ونظماً، وفيما يأتي الحديث عن الجانب العروضي في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله تعالى .

الجانب الأول:

- **علم العروض العربي في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله تعالى :**
- **المبحث الأول :** الرؤية العروضية للدكتورة هنية الكاديكي [الأصول والامتدادات]

من المعلوم ضمنا لدى دارسي علوم العربية أن واضع علم العروض هو الخليل بن أحمد 174هـ رحمه الله، وهذا ما نجده عند الدكتورة هنية الكاديكي التي تعد نسبة هذا العلم إلى الخليل بن أحمد رحمه الله أمراً قطعياً بخلاف من شكك في هذه النسبة إليه، تقول في مفتتح رسالتها للدكتوراة عن الرجز: إن الخليل بن أحمد رحمه الله هو واضع علم العروض (هنية الكاديكي، 20001م، ص19)، ناقلة أقوال تلاميذه ومعاصريه ومن جاؤا بعده عنه كالأخفش 215هـ في كتابه القوافي، والزجاج 311هـ، وابن جني 392هـ في كتابه الخصائص، مؤصلة كل مصطلحات علم العروض من مظانها،

ضابطة لأبياتها التي تستشهد بها ضبطا دقيقاً بخط اليد؛ الأمر الذي عُد ميزة لرسالتها فضلاعن مضامينها في موضوع الرجز تطوره وعلاقته بالقصيد في العصر الأموي.

كما أنها – رحمها الله – تجل بحور الخليل باعتباره مؤسس هذا العلم، متلوا بالأخفش، وموقف النقاد والأدباء مما أضافه، فهي من حيث التأسيس خمسة عشر بحراً عند الخليل رحمه الله، وستة عشر عند الأخفش الذي زاد بحر المتدارك (عمرخليفة بن إدريس، 2002م، ص24)

وما أن تتأمل مجلدي رسالتها في الرجز تطوره وعلاقته بالقصيد حتى يقع بصرك على أصول صنعة علم العروض ألا وهي طريقة التقطيع العروضي، وإظهار تفعيلات البحور بصورة حديثة ورموز تعتمد على ما يعرف بالمقطع الصوتي، مثل قول دريد ين الصمة:

يا ليتني فيها جدع أخب فيها وأضع

وهنا يبرز سؤال عن ماهية التقطيع الصوتي لدى الأسلاف رحمهم الله، ولماذا اتخذت المرحومة د. هنية الكاديكي طريقة التقطيع بناء على المقطع الصوتي؟

أجابت عن هذا السؤال واضعة القاريء في صورة واضحة عن الوجهة العروضية في كتابتها، ولعل في ذلك جزءا من فكرها في تلك الأطروحة، إذ أنها تحاول إثبات وجهة جديدة في البحث العروضي لعدة قضايا منها ما يخدم الشعر العربي بشكل عام، والحديث المؤتلف والمختلف أحيانا عن القديم، أو ما يسمى بالشعر الحر الذي تحقق فيه الإيقاع والتعبير وخرج عن دائرة عروض الخليل، تقول: " للدكتور عبد المنعم الزبيدي فضل علي كبير؛(هنية الكاديكي، 2002م،ص19) وذلك لما نبهني إلى طريقة التقطيع العروضي بالمقاطع الصوتية، والمقطع عنده هو أصغر وحدة صوتية لغوية في النطق، وهو في الشعر أربعة أنواع:

أ- مقطع صغير : يتألف من حرف متحرك مثل: لُ، ف، ورمزه: (-)

ب-مقطع طويل: يتألف من حرف متحرك يليه ساكن مثل: كم، لن، رم، ورمزه (-

ج- مقطع طويل: يتألف من حرف متحرك مدت حركته مثل: ما،في، ذو ورمزه: (-)

د- مقطع شديد الطول: يتألف من حرف متحرك يليه ساكنان، الأول بمد، والثاني من دون مد، ولايرد هذا المقطع إلا في الروي، وهو يستعمل كثيرا في الرجز، علما بأنه قد استقاها من المستشرقين الذين استعملوها في دراساتهم ومنها مقالاتهم في دائرة المعارف الإسلامية، وذكرها جويار في كتابه: نظرية جديدة في العروض العربي، وقد طبع سنة 1876م، ترجمة منجي الكعبي، وذكرها د.صفاء خلوصي في كتابه فن التقطيع الشعري والقافية، وذكرها إيفالد قبلهما في القرن التاسع عشر الميلادي، أما الأخفش فقد حدد المقاطع في العربية قبلهم جميعا دون أن يكر مصطلح المقطع صراحة، وذلك في كتابه العروض الذي صدر بتحقيق د. أحمد عبد الدايم عبدالله".(الكاديكي، ص21،22)

هذا عن رموز التفعيلة العروضية عند الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله، أي أنها تتبنى وجهة العروضيين المحدثين اعتماداً على المقطع الصوتي، وفي كتابها في علم العروض العربي تأصيل وتجديد وتطبيق تقول رحمه الله:" ولما كانت بعض الدراسات الحديثة لعلم العروض العربي قد اختارت الطريقة الصوتية الحديثة القائمة على المقاطع مقتنعة أنها كفيلة بتسهيل عروض الخليل، ورأت أن الدراسات العروضية القديمة لا تتفق تماما مع أسلوب أبناء هذا العصر في التفكير؛ لأنها لم تتمكن من تحديد العناصر التي تتكون منها الأوزان تحديدا صحيحا، ومن المعروف الآن أن تقسيم أصوات اللغة إلى متحرك وساكن لا يقوم على أساس صحيح، وكذلك التوحيد بين الصائت الطويل(حرف المد) والصامت غير المتبوع

بصائت، وإطلاق اسم (الساكن)عليهما هو أيضا مخالف لما استقر عليه علم الأصوات اللغوية".(التنوخي، 2004م،ص34–35)

هذه الغاية أو المقصد عند الدكتورة هنية الكاديكي ،وقد أوضحتها أتم توضيح في كتابها علم العروض العربي الصادر 2012م زمن صدور هذا الكتاب؛ مما يعني أن الرؤية العروضية قد تضافرت محاسنها ورجحت فضائلها لديها من حيث التقريب والتيسير للعروض العربي، مع إمكانية الانفتاح به نحو المقطع وتكراره واتساقه زمنا وتعبيرا، فيوافق مناحي الإبداع الشعري الجديد؛ لذا نجدها تؤكد هذه الغاية وتصرح بها فتقول:" رأت هذه الدراسة التي أقدمها في جوهرها على الأصوات والمقاطع، ولكنها لا تقف عند معنى الصوت أو معنى المقطع، إنما تتجاوز ذلك إلى الأنساق التي تتخذها الأصوات والمقاطع في الشعر" (الكاديكي،2012م ص35)

لك أن تنظر أيها الباحث في رسالة الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله عام 2001م، وكتابها في علم العروض العربي الصادر عام 2012م لترى صورة مركزة لرؤية حديثة في العروض العربي أساس تكوينها الدكتور عبد المنعم الزبيدي رحمه الله، ثم تأصيلها وربطها بمقاصد المقطع الصوتي في وجهة العروضيين المحدثين، واعتباره مدخلا للتفعيلة في الشعر العربي، وليس العكس؛ لأن التفعيلة تخرج غيرها وتنفيه، وتدخل مَنْ هو من جنسها وتؤيه.

ولسائل أن يسأل عن أصول البحث العروضي في العصر الحديث عن ماهياتها وطرائقها مادام أن بعض المستشرقين كجويير قد صار وفق هذا الطرح مجددا في الدرس العروضي، والسؤال : ما أبرز نموذج يستظهر لنا موقف الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله من الصناعة العروضية بين القديم والحديث، **وسأختار للإجابة عن هذا السؤال الفرضية القائلة بأن أول الشعر رجزٌ**

البحث في الوزن والعروض العربي يستدعي بداهة البحث عن أصول الشعر وبداياته، لا سيما وأنه قول موزون مقفى؛ لذا نرى أن كثيرا من النقاد القدامي والباحثين المحدثين يصف الرجز بأنه من قديم الشعر الصحيح خلافا للرافعي الذي يرى بأنه ليس بشعر، وإنما هو وزن كأوزان السجع، وأنه الأصل في اهتدائهم إلى أصل الشعر، ومن أبرز آراء المستشرقين حول مشطور الرجز رأي المستشرق تيودورنولدكه الذي وصفه– منهوك الرجز– بأنه أقدم صور الشعر العربي على الإطلاق. (بدوي، 1979م، ص17)

ومما هو معلوم أن تعامل الأدباء والنقاد عربا ومستشرقين مع بحر الرجز كان على نحو يجمع ما بين علم الآثار والمسائل الحياتية البيئية، وذلك من خلال تأصيله وارتباطه بالْحُدَاء، وخَطْو الإبل، مع إقحامهم للرمل أيضا وهو صوت نزول المطر أو الحث في السير، اللذيْن يوحيان بأقدمية هذين الوزنين وارتباطهما ببيئة العربي أيما ارتباط.

وبالنظر إلى بحر الرجز، وموقعه ضمن دوائر العروض الخليلي نجد أنه في الدائرة الثالثة مع الهزج والرمل، وقد سمي مجتلباً؛ لاجتلاب تفاعيله من بحور الدائرة الأولى (دائرة المختلف) فاجتلب [مفاعيلن] الذي بني عليه الهزج من الطويل، واجتلب [مستفعلن] الذي بني عليه الرجز من البسيط، واجتلب [فاعلاتن] الذي بني عليه الرمل من المديد، وسأحاول الوقوف على هذه الدائرة في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله تأصيلا وتطبيقا؛ للأسباب الآتية:

1– أنها تحدد منهجية الدكتورة هنية الكاديكي عروضيا.
2– تبين موقفها من التفاعيل الخليلية، والكيفية التي تريد أن تكون فيها متابعة للعروضيين المحدثين وفي مقدمتهم أستاذها المرحوم الدكتور عبد المنعم الزبيدي.

3- ما النتائج التي خرجت بها الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله بعد مناقشة أصول الرجز ضمن دائرته واجتلابه من البسيط؟

تقول رحمها الله:" ارتكز الخليل ومن رأى رأيه في عدم تقديم دائرة المجتلب على غيرها على فكرة الوتد الذي عده أصلاً والسبب الذي عده فرعا، وبذلك تكون دائرة المجتلب كالفرع لغيرها؛ لأن بحورها مجتلبة من دائرة الطويل، وهذه لا تجتلب بحورها من غيرها فهي أصل نفسها، وإن كان أمين الدين الحلي قد مس أمراً مهما، وذلك عندما أشار إلى أن ما كان أبسط أو أقرب إلى البساطة هو أولى بالتقديم مما ليس كذلك" (الكاديكي، 2002م، ص97).

والأبسط أو الأقرب إلى البساطة عند المحلي هو المفرد من الأوزان عند الجوهري393هـ، وذلك عندما قسم الأوزان إلى مفردة ومركبة (ابن رشيق،1974م، 136/1)وهنا تحاول – د.هنية – تأصيل موقف الأدباء والنقاد من دائرة المجتلب، ثم تقول:

"وهو الساذج منها عند حازم القرطاجني 684هـ، حينما قسمها إلى ساذجة ومركبة، وإن كان الشنتريني ت 550هـ، قد قسم الدوائر العروضية إلى خمس دوائر: ثلاث منها قدمها ونعتها بالبسائط، واثنين منها أخرها ونعتها بالمركبتين، جاعلا دائرة المجتلب الثانية في الترتيب، وهذا يعني أن المفرد هو البسيط من الأوزان، وهو الصافي منها عند نازك الملائكة في عصرنا الحديث عندما قسمت البحور إلى صافية وممزوجة. (الكاديكي،2002م، ص97)

ثم أتت إلى رأي أستاذها المرحوم الدكتور عبدالمنعم الزبيدي فتقول: " وقد رأى الدكتور الزبيدي رأياً آخر عندما قرر " أن من حق دائرة المجتلب أن تكون الأولى لا الثانية في نظام العروض العربي، معللا ذلك بأنها تؤلف في عروض الشعر العربي الاوزان الأساسية التي تفرعت منها أو تطورت عنها الأوزان الأخرى جميعاً، وبأنها تحوي

مجموعتين عروضيتين أو إيقاعيتين هما مجموعتا الرجز والهزج اللين يتقاربان في معناهما ويؤلفان مع الرمل أوزان الغناء العربي الأولى التي كانت تستعمل في غناء الحداة والرعاة وهم يسوقون الإبل والمطي" (الكاديكي، 2002م،ص98)

ثم تصرح قائلة: " ولا يختلف رأينا كثيرا عن رأي الدكتور الزبيدي في أن من حق دائرة المجتلب أن تتقدم الدوائر الأخرى، باعتبار أن الرجز والرمل والهزج، من حيث الوزن تشكل أوزان الغناء العربي الأولى عند العرب **فأول الشعر رجز**".(الكاديكي،2002م ص98)

يظهر للقاريء الآن كيف أخذت الدكتورة هنية الكاديكي القول بأولية الرجز في الشعر من خلال دائرة المجتلب، ومعتمدها في ذلك تتبع المصطلح عند أرباب الصناعة الأدبية واللغوية والعروضية في الوجهة التراثية، والمحدثون كذلك ساروا على هدي الخليل في دائرة المجتلب ببحورها الثلاثة، وما اختلاف المصطلحات من ساذجة ومتركبة إلى مفردة ومركبة، وصافية وممزوجة إلا ترداد لما علل به الأسلاف تسمية دوائر الخليل الخمس المعروفة والتي من بينها دائرة المجتلب.

هذا عن الرؤية العروضية وأصولها عند د.هنية الكاديكي ، والتي كانت فيها ما بين رؤية تأصيلية أدبية من خلال قضية تأصيل الشعر العربي وأولية الرجز عن سائر بحور الشعر العربي؛ وهو ما ظهر في بحثها الكبير عن الرجز؛ لتضيف آراء أهل الأدب من خلال الصنعة العروضية في أصول الشعر العربي مع ترجيح الآراء حول أسبقية بعض الأوزان دون غيرها، والسؤال الآن عن الصناعة العروضية في العصر الحديث وما موقف الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله منها؟ وهو ما سيكون في المبحث الثاني بمشيئة الله تعالى.

- **المبحث الثاني: العروض العربي في العصر الحديث [نظرة في التجديد والبدائل]**

اتفقت الدكتورة هنية الكاديكي رحمه الله مع أستاذها الدكتور الزبيدي في اعتبار ما يسمى بالمجموعة الإيقاعية بديلاً عن الدوائر العروضية، وهو رأي صرح به الدكتور الزبيدي في كتابه مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي، وهو كما يقول الدكتور شكري عياد مأخوذ عن المستشرقين (عياد،1999م، ص163).

وقد أخذت بمصطلح المجموعات الإيقاعية في كتابها في علم العروض العربي، وجعلت منه مصطلحا يجب الأخذ به واعتماده في الرؤية العروضية الحديثة، وقد عرفته قائلة: " المجموعات الإيقاعية هي مجموعات عروضية إيقاعية أحلها بعض العروضيين المحدثين – ممن نظروا إلى نظرية الجوهري نظرة خاصة– محل دوائر الخليل، فقد نظر الجوهري إلى الرجز نظرة غايرت نظرة الخليل، وذلك عند عده المنسرح والمقتضب من الرجز، وعلى هذا فالرجز مجموعة عروضية إيقاعية أولى تضم إلى جانب بحر الرجز بحور السريع والبسيط والمقتضب والمتدارك، والرمل مجموعة عروضية إيقاعية ثانية، تضم إلى جانب بحر الرمل بحور المديد والخفيف والمجتث، والهزج مجموعة عروضية إيقاعية ثالثة تعتمد تفعيلة المتقارب أصلا لها.....وكذا الأمر بالنسبة إلى المجموعة الأولى المسماة بمجموعة الرمل ومجموعة الهزج المتقاربية الأصل".(الكاديكي،2012م، 340)

ولعل سائلاً يسأل : هل يعد مصطلح الوحدات الإيقاعية بديلاً مقبولاً للدائرة العروضية أم لا؟

إن إحلال البنى الإيقاعية محل الدوائر الخليلية في الشعر الحديث أمر قد يكون مقبولاً؛ انطلاقاً من أن المنتج الأدبي اليوم هو الخارج عن دوائر الخليل، وليس الخليل بن أحمد رحمه الله مذنباً في هذا، إذ أن الإبداع الشعري لايزال حتى اليوم على أوزان

الخليل وتفاعيل العروض العربي، ولم يجد من نظم الشعر على بحور الخليل قيداً يأسره أو حاجزا يحجزه عن التعبير وهو بين أظهرنا اليوم.

وقد قيل عن بلاغة السكاكي والقزويني إنها بلاغة جامدة لم تجدد نفسها، بل انحصرت ضمن علمي المعاني والبيان والمحسنات البديعية، وصارت شروح التلخيص فلكا دواراً منع أذهان أبناء هذه الأمة من الابتكار في المعاني وأصاب القرائح بجمود الأخيلة وروعة التصوير، فجاءت الأسلوبية بديلا عن بلاغة الأقدمين وتبعها طائفة منهم بإحسان وتأصيل يصل إلى عبد القاهر الجرجاني معتبرين أن بلاغة العرب هي أسلوبية الأقدمين، فهل يتكرر الأمر نفسه في العروض المبني على الوحدات الإيقاعية؛ في إحلاله بديلا عن دوائر الخليل رحمه الله أم لابد من همزة وصل بين الوحدات الإيقاعية ودوائر الخليل؟

قدم أحد الباحثين من جامعة يوتا هو د.زكي عبدالمالك نظرية عروضية جديدة نشرت مترجمة في مجلة اللسان العربي عام 1982م التابع للمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، حيث جعل للعروض لديه يدور ضمن ثلاثة مستويات منها:

الأول : يهتم بتكوين الأوزان النظرية وتتكون من تفعيلتين:

- القصيرة: فاعولن ورمزها أ
- الطويلة: فاعوللتن ورمزها ب

مع الأخذ في الاعتبار : التكرار: تكرار المقاطع أو تكرار متكامل أو تكرار متبادل

الثاني: التكرار المنظم للمقاطع الطويلة والقصيرة في الشطر لتمييز الوزن، ويحدث ذلك بتخفيض مقاطع معينة، مع الانتباه إلى مصطلح: التخفيض المعياري.

وقد وضع د. كامل محمد جمعة تفاعيل الخليل إلى جانب تفعيلات د. زكي عبدالمالك (جمعة، 2009م،ص194)، وظهر له بذلك أوزان معيارية تتطلب تماثلا، وترتيبا

معياريا ونسبيا، وحكم بذلك على البحور الخليلية بالكثرة أو الشيوع، أو عدم الشيوع كما نجده في وصفه للمجتث بأنه نادر، وبناء على هذه القراء المعيارية حذف بعض بحور الخليل وتسمى هذه النظرية بنظرية **التخفيض المعياري**، ومن جملة نتائج هذا التخفيض استبعاد وزن المنسرح، وقد عدها د. كامل جمعة نظرية تعاني من الإيجاز المفرط، وتحتاج توضيحا بالشواهد الشعرية إلى أن يقول:" لا نرى أنها قد قدمت إطار عمل مفيد لتحليل أكثر شمولا، ويكفي أن البحور عنده أربعة وعشرون بحرا، ولوترك له الأمر في تهذيبها أو تعديلها ربما أضاف فوق ذلك؛ لأن الشعر في ميزان علم العروض العربي ما جاء على طريقة العرب وألفته أسماعهم، أو شذ عن أسماعهم، أو ندر، وفيه إثبات لعروبة قائله وعربية لسانه.

وفي العام نفسه جاء الدكتور أحمد مستجير في كتابه : (في بحور الشعر الأدلة الرقمية لبحور الشعر العربي) الصادر عن دار غريب للطباعة بالقاهرة عام 1980م) .

ولا أزيد في الحكم عليها فما قاله الدكتور كامل جمعة عن نظرية زكي مبارك التي تحتاج إلى توضيح وإفادة أيضا يقع عليها.

نعود إلى رؤية الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله المتبنية للعروض بوجهته الحديثة المعتمدة على المقاطع الصوتية، ومرتسمة خطى أستاذها الزبيدي ويقولان بالمجموعات الإيقاعية، وهي كما نرى الآن نظرية، بالنظر إلى التخفيض المعياري لزكي عبد المالك، والرقمي لأحمد مستجير، فهل يمكن اعتبار المجموعات الإيقاعية همزة وصل بين العروض الخليلي والعروض الحديث؟

إنها بلا شك نظرية جديدة ورؤية حديثة تحتاج إلى بحث ومتابعة أكاديمية من قبل الدارسين في جامعاتنا الليبية والعربية.

نتائج البحث

نخلص بعد قراءة علم العروض في كتابات الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله إلى الآتي:

1- أنها تنطلق من عروض الخليل بن أحمد رحمه الله في التعريف والتأصيل.

2- يبدأ التجديد في الدرس العروضي عند الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله بالإمام الجوهري أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري 398هـ، وهو أول الخارجين عن دوائر الخليل بن أحمد.

3- أقرت الدكتورة هنية رحمها الله بمصطلح المجموعات الإيقاعية بديلا عن الدوائر الخليلية، بدءا من الجوهري وانتهاء بالزبيدي رحمهما الله.

4- للمرحومة الدكتورة هنية الكاديكي رسالة علمية وغاية تعليمية تصبو إليها ألا وهي تيسيرعلم العروض عبراكتساب الطالب أو المتلقي أذنا عروضية وموسيقية تمكنه من اكتشاف البحر وتحديد التفاعيل العروضية له.

5- من الغايات التعليمية في تدريس العروض عند الدكتورة هنية الكاديكي هي تعليم المتلقي حسن الإنصات والاستماع، مع صواب الكتابة والتمكن من الضبط بالشكل.

6- يتخذ درس العروض عند الدكتورة هنية الكاديكي رحمها الله صورة تعليمية تربوية؛ لأن للحرف العربي زخرفته الخاصة ورونقه منطوقا ومكتوباً، وتلك غاية تحاول خلقها في ذهن الطالب الذي سيصير ذات يوم معلماً.

قائمة بالمصادر والمراجع

أبو ديب، كمال (1974) ، في البنية الإيقاعية للشعر العربي نحو بديل جذري لعروض الخليل ومقدمة في علم الإيقاع المقارن، الطبعة الأولى، بيروت ، دار العلم للملايين،.

الأثري، محمد بهجة (1928)، تاريخ نشوء الرجز وتطوره، أرجوزة أبي النجم العجلي، مجلة المجمع العلمي العربي دمشق ، المجلد السابع.

أنيس، إبراهيم (1978)، موسيقا الشعر، الطبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية.

بدوي، عبد الرحمن (1979) ، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلين، بيروت دار العلم للملايين.

بن إدريس، عمر خليفة (2002)، البنية الإيقاعية في شعر البحتري، منشورات جامعة بنغازي.

بن إدريس، عمر خليفة، (2002) في العروض والقافية، دراسة حول الشعر العمودي وشعر التفعيلة، منشورات جامعة قاريونس.

التنوخي، عزالدين (1946) ، إحياء العروض، دمشق، المطبعة الهاشمية.

جمعة، كامل محمد (يونيو 2009)، النظرية العروضية للدكتور زكي عبدالمالك، مجلة فيلولوجي، كلية الألسن، العدد52.

حماسة، محمد عبداللطيف، (1990) ، الجملة في الشعر، القاهرة، مكتبة الخانجي.

الدماميني، محمد بن أبي بكر (1998)، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، تحقيق الحساني حسن عبدالله، القاهرة ، مكتبة الخانجي.

عبد المالك،زكي (يونيو 2009)، النظرية العروضية للدكتور زكي عبدالمالك، مجلة فيلولوجي، كلية الألسن العدد52،.

القيرواني،الحسن بن رشق (1963)، العمدة في محاسن الشعروآدابه ونقده، تحقيق:محمد محيي الدين عبدالحميد، ط3، مصر، السعادة.

الكاديكي، هنية علي (2000) ، الرجز تطوره وعلاقته بالقصيد، رسالة دكتوراة بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بنغازي، بإشراف: أد. محمد فرج دغيم.

الكاديكي، هنية علي (2012)، في علم العروض العربي، تأصيل وتجديد وتطبيق، دار الفضيل للنشر والتوزيع.

وريث، محمد احمد (2000)، في إيقاع الشعر العربي، الصادر عن الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

يونس، علي (1989)، نظرة جديدة في موسيقى الشعر، الهيأة المصرية للكتاب.

المضمر في فلسفة الحضارة عند شبنغلر والانتقادات التي وجهت له

السعيدي امبارك عبدالكريم كارة
استاذ مشارك بقسم الفلسفة – كلية الآداب جامعة بنغازي.
التخصص: فلسفة الحضارة.
Saeidy.abdolkarm@uob.edu.ly

ملخص البحث:

فلسفة الحضارة عند شبنغلر من الفلسفات التي أثرت الكثير من الجدل حولها. و لاقت العديد من الانتقادات. فالأسلوب و المصطلحات المستحدثة في دراسته للحضارة و تقييمه للحضارة الغربية على أنها في طور الانهيار بسبب انحدار الجانب الروحي لديها، و طغيان القيم المادية، مما أدى إلى اضمحلال اهتمامها بباطن الحضارة، الإنسان الذي هو محور الحضارة. إضافة إلى ذلك فإن تمت غموض يكتنف طرحه الفلسفي في العديد من القضايا. عليه فإن غاية البحث الكشف عن ذلك المضمر و مدى صحة الانتقادات التي وجهت له. و ذلك باتباع المنهج التحليلي النقدي المقارن.

الكلمات المفتاحية (المضمر ، الحضارة، شبنغلر، تحليلي نقدي).

The research summary:

Spengler's philosophy of civilization Is one of the philosophies that have raised much controversy about it. And she received a lot of criticism. The style, and the new terms in his study of civilization and his assessment of Western civilization as being in the process of collapse due to the decline of the spiritual side, and the tyranny of material values, to the decline of Its interest in the Interior of civilization human which is the focus of Civilization. In addition, there has been ambiguity surrounded by his philosophical proposition in many issues. So, the purpose of the research Is to reveal that implied and the validity of the criticism leveled at him. This is by following the comparative critical analytical approach. Keywords (inclusive, civilization, Spengler, critical analytical).

المقدمة:

تُعد فلسفة شبنجلر للحضارة مثيرة للجدل. فالمصطلحات و المنهجية التي اتبعتها في دراسة الحضارة بعيدة كل البعد عن نهج من قبله و كذلك معاصريه. و مما زاد من حدت الانتقادات له حكمه على الحضارة الغربية بأنها في طور الانهيار. إضافة إلى ذلك تمت بعض القضايا مسكوت عنها أو مضمره في فلسفة الحضارة عند شبنغلر. منها على سبيل المثال، اعتباره للحضارات بانها كيانات ثقافية مقفلة، و هذا يلقي بشيء من الغموض حول طبيعة العلاقة و التواصل بين الحضارات،.

الإشكالية التي يتناولها البحث هي مفهوم الحضارة عند شبنغلر و الغموض الذي شاب فلسفته، مما جعل البعض يصفها بالتشاؤمية و أحياناً بالبيولوجية. و كذلك اشكالية الحتمية و الإرادة.

التساؤلات : ، هل تمت علاقة بين مفهوم الحضارة و المصطلحات عند شبنغلر؟

- هل يشير تصور شبنغلر لصيرورة الحضارة طبيعة بيولوجية ؟.
- إلى أي مدى يمكن أن يكون شبنغلر تشاؤمياً في تصوره لمصير الحضارة الغربية ؟.

يفترض الباحث ، إن تمت غموض يكتنف طرح شبنغلر من حيث المفاهيم.

- قراءته لمصير الحضارة الغربية و وصفه إيَّها بانها في طور الانهيار في عصر تشهد فيه ازدهاراً مادياً، كانت سبباً في وصفه بالتشاؤمي.
- وجود علاقة بين الطبيعة البشرية و بين الفعل الحضاري، مما جعل الحضارة تتخذ مصيراً يتطابق مع مصير مبدعها.

يهدف البحث إلى الكشف عن ذلك المضمر في فلسفة الحضارة عند شبنغلر و تبيان مدى صحة الانتقادات التي وجهت له. و كذلك مدى صحة حكمه على الحضارة الغربية.

المباحث:

- طبيعة الحضارات.
- العلاقة بين الحضارات.
- النظرة الكونية للوجود الحضاري.
- طبيعة القضاء و القدر (وجود الحرية و حدودها)
- الحتمية و الإرادة في نهج الحضارات
- الخاتمة.
- يتبع البحث المنهج التحليلي النقدي المقارن.

الكلمات المفتاحية (المضمر، الحضارة، شبنغلر، تحليلي نقدي).

طبيعة الحضارة :

من طبيعة الحضارة إنها نتاج فعل الإنسان ، نفسٌ تحمل قيماً ثقافية تحدد طموحاتها و آليات تفاعلها مع الظروف التي توجهها . و هذه القيم الثقافية يرى شبنغلر أنها كيانات حية حياة النفس البشرية ، و هي تفهم لغتها و وسيلة تفاعلها في صيرورتها الوجودية . فالأنفس الحضارية كونها كيانات ثقافية حية فهي تمتلك خصوصية تمثل رموزاً يصعب على ما عداها فهما و حل لغزها لغة و مضمونا . فهي وليدة معاناة و تجارب روحية باطنية قبل أن تتبدى للعيان في صورة تعبير عن الذات يمكن وصفها بالولادة أو اخرج للشكل (الحضارة) من لا شكل له .

ف ((النفس هي فكرة الوجود ، ..... و الحياة هي الشكل المنجز في الصير كما هي متجهة اتجاه لا يُرد و لا ينقض و أنها مشحونة في كل خطوة من خطواتها بالقضاء و

القدر و الإنسان البدائي يحس بهذه الحقيقة احساسا مظلما قلقا)). (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ، ص 231).

إنها فكرة الوجود التي ساقها وصفاً للحضارة عند تعريفها . هذا الوجود الحضاري الذي فاضت به النفس البشرية بعد أن امتلأت ثقافة بفضل جزعها و خوفها على مصيرها ، الذي لا يمكن أن يبقى ساكنا . لكنه يبقى عصي على الفهم و التقمص للحضارات الأخرى ، مهما اجتهدت فلن تطال شيء من جوهرها . فالحضارات على شاكلت طبيعة حاملها ، بقيمها و روحانيتها و ماديتها . إنها تجربة و معاناة يصعب فهمها بكامل مأساتها و مضامينها ، فبقدر ما تحمل كلمة إنسان من مخاوف ، قدرات ، غايات ، ... إلخ من مضامين باطنية عميقة ، فإن ما يطاله إدراكنا منها ما هو إلا تعبير ، شكلا و ليس الحقيقة ببواعثها ومعاناتها . إضافة إلى ذلك خلقة الإنسان بتركيبة ثلاثية القوى ، عاقلة و غاضبة و غادية كما يُشخصها أفلاطون في جمهوريته و المجتمع الحضاري مبني على تلك الطبيعة ، بيد أنها ليست ورثية أو عرقية كما أعتقد أفلاطون .

فالمجتمعات في صيرورتها تتفاعل مع ذاتها و محيطها تارة بالحكمة ، و تارة بالقوة الغضبية الغيورة ، و أخرى بالحاجة الشهوانية . كما أن الحوادث القاسية مثلما تنعكس على سحنة الفرد تنعكس على المجتمع الحضاري بأسره و قد تتحول إلى طابع و سمة تكسو بعض الحضارات . فقد تكون النكتة طابع لحضارة ما للترويح عن النفس و التخفيف من حجم المأساة التي يعيشها ، و قد تحمل ملامح الوجه شيء من الصرامة دلالة على قسوة الحياة ... إلخ من الأحوال المعبرة عن التفاعلات التي يبديها المجتمع الحضاري و تظهر في ملامح شخصيته .

و الحضارة قائمة على الترابط الذي يجعل منها توصيف لطبيعة نسق واحد لمجموع أفرادها و ما تمر به من ظروف و هي مجرى صيرورتها . فلا وجود لحضارة واحدة للعالم . ((فكل شيء ينطق بلسان جوهر نفس واحدة فقط . و تنشأ في الوقت ذاته ،

لعوالم الأفراد هذه كما عيشت و اختبرت من أشخاص ينتمون إلى حضارة واحدة ، أو جماعة روحية واحدة رابطة مشتركة يُعين تفاوت الوجدانات و الأحاسيس و الأفكار في مقدرتها على التبليغ ، أي إمكان جعل ما ابدعه الإنسان بنفسه لنفسه وفق طراز وجوده الخاص به بواسطة وسائل تعبير كاللغة أو الدين ، .. .. إبداعات ... .. إشارات تكون هي نفسها رموزا)) . (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ،ص 308–309) .

كذلك الحضارات ليست إلا شكلاً لحقيقة متباينة الظروف و المعاناة ، لكل نفس أو حضارة لغتها و اشكالها الخاصة في الإبداع لذلك فهي مقفلة و صعبة الإعادة على نفس الشاكلة ، فهي رهينة رمزها الأولي و صيرورة زمن لا يرجع إلى الوراء كما تأبى التوقف عن السير في اتجاه معاكس لصيرورة الروح . فالإعادة لها مستحيلة لا يضاهيها في الاستحالة إلا طلب ابنة كليب لإيقاف الحرب حين قالت أريد أبي حيا . موت الحضارة هو مفارقة الجوهر (الروح) للشكل (الجسد) و استحالة استرجاع التجربة و استيرادها يعني اننا لن نطال منها إلا أشكال ميتة. فالتجربة وليدة ظروف زمانية و معاناة لا يدركها إلا من كابدها و سطر ملامحها ، حتى الأجيال اللاحقة المنتمية لنفس الحضارة يصعب عليهم استرجاعها ، فهي أشبه بمحاولة ارتداء قميص و نحن في سن الخمسين كنا نزّهوا بارتدائه أيام الطفولة ، إنه حال من يرثي شبابه حين مشيبه . فبقدر ما نحن بحاجة لزي يلبي حاجاتنا و يحفظ هويتنا ، محتاجين لما يتوافق مع ما وصلنا إليه في صيرورتنا ، فالمتغيرات التي طرأت أكبر من أن يحتويها ذلك القميص ، و لن تكون المحاولة سوى علامة تدل على حالة من الإفلاس و العجز الحضاري ، أو ما اسماه شبنغلر بالأحلام الرومنطكية التي تصيب الحضارة حين تنهار . ففي حالة الإنسان الفرد ما يجسد ارتباط التجربة بمن عايشها ، حين يقال لا يدرك الآلام إلا من يكابدها . و هو بهذا يود القول أن على من أراد اقتباس شيء من حضارة أخرى عليه يعيش الآلام التي كابدها ذلك المجتمع

الحضاري ، و أن يعيد الزمان من اتجاهه في صيرورته إلى الوراء و هذا أمرٌ منافي لطبيعة الوجود . فالزمن لا يألف الارتداد. (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 213). فالحضارة تحمل طابع الإنسان الذي انتجها بطموحه و حركته بما يكبده جزع في صيرورته .

لذلك يقول شبنغلر: ((إنني أميز فكرة حضارة ما بأنها المجموع النهائي لإمكاناتها الباطنية من ظاهراتها الحساسة أو من مظاهرها على صورة التاريخ كواقع مكتمل منجز و هي علاقة النفس بالجسد الحي ..... أن الحضارة هي الظاهرة الرئيسية لكل تاريخ ماض و مستقبل)).(شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 214).

و الحضارة تولد في الوقت الذي توقظ فيه نفس ذات روحانية عظيمة و لكل حضارة عمرها و رموزها . (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 217 ، 219) .

و لأن النفس بطبيعتها الطامحة لبلوغ الكمال و رغباتها في تجسيده و ما تحمله بداخلها من حيز الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل المتحقق و المتجسد على الأرض التي تمثل موطناً لها ، و الأنفس التي تنتمي إليها . ناهيك عن حالة الجزع التي تتملكها ، فإن كل ذلك يدفعها حتماً في صيرورتها تجاه مصير لا مناص من بلوغه .

فكل ذلك يمكننا من فهم صيرورة دورة الحضارة من ولادة و شباب و شيخوخة . هذه الصورة التي تراءت لجل الباحثين في صورة حسية ملموسة فوسمَتْ نظريته بالبيولوجية . ذلك قصوراً في فهم مقاصد شبنغلر . فهو يعبر عن حراك روحي ثقافي شعوري داخل النفس البشرية ، لا خارجها ، سعياً لإخماد جزعاً مصيري يراودها و يتحداها . فكلما تبدى لها أنها قهرته بتشكيله في صورة إنجاز حضاري ، ظهر لها في صورة أخرى أو أن ما أنجزته لا ترى فيه الشكل الذي يلبي طموحاتها . فهي حالة خوفٌ يتبعه خوف و نفس لا تستكين . أنه اتجاه صوب مصير جُبلت النفس البشرية على خوضه إلى أن تستنفد كل إمكاناتها الروحية ، فليس تمت ما تفيض به بعدها .

و هنا يبرز تأثير غوته في مغامرة فاوست و أغواء الشيطان الذي دفعه لترك الطنف المُريح الساكن و يندفع نحو المجهول الذي يمثل حتفه ، هي قصة خروج آدم و حواء من الجنة بإغواء الشيطان لهما و ايهامها بأن بلوغ كمال الملك و الخلود حقٌ حُرما منه و يقع في حدود قدرتهما . ذلك النقص الذي لم تبلغه رغم امتلاكها سبل الراحة و الشقاء الذي اختارته بإرادتها الضعيفة . و هنا يتفق توينبي معه في توصيف هذه الطبيعة بأنها تمثل عناد النفس الذي يدفعها نحو الحركة . فإذا كان الشيطان لا يقوى على امتلاك الإنسان أو مضاهاة الرب في كماله ، فليس أمامه سوى دفع الإنسان لمخالفة ربه ليكون سقوطه إلى الأرض بداية رحلة شقائه لتحقيق طموحاته بعد أن كان في جنة ربه كامل البراءة و المعرفة (راجع توينبي، أ، 1960 ج1، ص 105–106) .

إنها صيرورة لا تعرف الارتداد نحو الماضي الذي هو صيرٌ خلفته وراءها و أصبح ماض فعلته في ظروف ليست كالتي تحييها في حاضرها . من هنا يمكن الإجابة على السؤال التالي : كيف تفقد الأشكال حيويتها و من بينها الدين ؟ يقول شبنغلر : ((النغمة الحية التي لا يستطيع المرء أن يخبرها إلا بوصفها يقينا باطنيا ، تبدو مقيدة بقانون لا ينقض ، حولت الصورة الدينية للعالم إلى نظام ميكانيكي كئيب صارم متجهم)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 272). و تلك هي شيخوختها و مدنيتها التي تمثل تكرار لحلول جامدة ميتة متخشبة لا إبداعات ثقافية روحية بها . إنها صورة باهته مُملة تبعث على السأم لنفس متمردة على الواقع رامت الاتجاه و المغامرة بغيت تحقيق كمال عصي المنال . إنه الخريف الذي يسبق الشتاء القاتل برتابته و ماديته التي تبرز من خلاله الذوات الفردية مقابل الذات الحضارية (الأمة) ، باعتقادها أنها امتلكت ما يخمد جزعها . إنها حالة الحضارة الغربية كما يصفها ريتشارد كوك في كتابه انتحار الغرب ، حيث يقول: ((أن الفرد الذي يحسَّن نفسه، و الواثق، و المسؤول ، و المتجذر تجذراً كاملاً في مجتمع ليبرالي مع إحساس بالواجب نحو ذلك المجتمع ، هو الفرد

الذي يتلاشى الآن تدريجياً ، و في مكان الإيمان لدينا اللا أدرية أو النسبية ، و في مكان التفاؤل لدينا الجبرية ، و في مكان الاحساس بالتقدم لدينا التحذيرات المسبقة ، و في مكان الأحلام لدينا الكوابيس . ..... و في مكان المعنى و الهدف لدينا المال)) . (كوك، ر ، 2009 ص 20–21) .

فتمرد النفس الفردية على الهوية الحضارية يُندر بانهيار الحضارة . و الموت هو مفارقة الروح للجسد . فلكل حضارة ، بوصفها جسد ، مصدراً لوجوده ، روح تبث الحياة فيها ، أنه كيانها الثقافي مصدر الفيض و الإبداع الحضاري . فمتى ترهل كيانها الثقافي فَقدَ سمتْ الحياة و اكتسب صفة الميت و مفارقته للوجود الفاعل ، و لم يبقى منه إلا أشكال باهتة إن لم تكن زائفة لجسد يمكن تسميته حضارة مكتملة الدورة و صارت مدنية متخشبة.

ف ((كل ما هو جميل يختفي باختفاء نبضات الحياة في الإنسان و في الطبقة و الشعب و الجنس الذي يُحسُّ به بوصفه جمالاً خاصاً مُميزاً في الإيقاع الكوني العام . فالجمال الذي كان يشع به النحت و الشعر الكلاسيكيان ، هو شيء مختلف عن الجمال الذي يشعان (النحت و الشعر) به أمام عيننا)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 355) . فهذه الفن الذي هو من فيض النفس خلال صيرورتها في مرحلة من المراحل الزمنية ، هو جزءٌ من صيرورة الزمن و لا يقوى أن يجاري الزمن في ديمومته ، و ما عطاءه و أثره في النفس إلا مرحلة زمنية محدودة و من ثم تفتقد وجوده في الوجدان و يمسي بشكله الباهت الفاقد للحيوية بحكم الميت.

هي حالة أشبه بوصف أفلاطون لحالة الجسد بعد مفارقة الروح له حيث يصير خرابا ، فاقد للشعور و لا حيوية تسكنه ، بل سببية تكرارا أنماط متخشبة . فالروح أو الثقافة الحية هي التي تتجلى مظاهرها في الجسد المتمثل في الحضارة . إنها صيرورة تعبر عن تحد باطني لما ترى فيه خطرا وجودياً لذاتها أو عائقاً لتقدمها. و أبرز ما يدل على أن مفهوم الحياة الباطنية (النفس) و بعيدا عن المفهوم

البيولوجي ، قوله ((إن قنعتنا بما هو كائن قد أصبح صير ، و بأن ما هو طبيعي هو مدرك عميق الجدور ، و بأن العالم كواقع هو مبني على الأنا بوصفه جهدا قد تحقق ..... أن كل شيء مهما كان شكله أو نوعه أو جوهره ، يجب أن يكون على كل حال ، تعبير عن شيء حي)) (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ص 113) .

فالصير كونه جهدا للانا خلال صيرورتها بما تحمله من معاناة و حنين يحتم عليها السير في اتجاه يمثل قدرها المحتوم الذي لا مناص بلوغه مهما بلغ إنجازها او طال أمد بقائها ، يدل على إنه ليس بيولوجيا بل روحيا. فالحتمية و الاتجاه ، على وجهتها و موضوعيتها في توصيف طبيعة نسق صيرورة الحضارة لم تحظَ بالقبول لدى الكثير من الباحثين . و أبرزهم توينبي حيث يرى في حتمية انهيار الحضارة جبرية تخالف طبيعة الحضارة التي يمكن أن تعاود النهوض من كبوتها ، و يرى أن فكرة شبنغلر لما فيها من حتمية الفناء لا تعبر عن طبيعة الحضارة . (راجع توينبي ، أ، 1960 ج 1، ص 416-417) .

مما يجدر الإشارة إليه إن شبنغلر يرى أن كل شيء مرتبط بالصيرورة أو الزمان فهو زائل لا محالة. حيث يقول: ((إن كل شيء في مجرى الصير فان. و ليست الشعوب و اللغات و الأجناس و الحضارات وحدها زائلة فانية)). (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ، ص 313).

بالعودة إلى ما سبق ذكره حول اتفقهما على إن النفس البشرية مدفوعة جبرا في بداية وجودها الحضاري ، و الاختلاف المنهجي بينهما ، و مفهوم الاتجاه عند شبنغلر بوصفها استمرار لذلك الإغواء الذي أخرجها من جنتها التي تمثل الراحة و السكون ، فليس لها أن تتوقف عن السعي وراء حنينها . من ناحية أخرى فإن توينبي في دراسة يُقر بوجود شيء مما اسماه بالحتمية في السلوك و الطبيعة البشرية في بعض الدراسات ، لكنا طبيعتها الباطنية تجعلها من غير الممكن وضعها موضع التحقق العلمي . و يضرب مثالين على ذلك كروميل الذي يعزو انتصاره إلى الله و نابليون يرده إلى

حسن الطالع . لكن توينبي لم يُعيد النظر في منهجه باعتباره ليس بإمكانه احتواء الوقائع بباطنها ، بل رأى أن المعرفة الباطنية غير كافية للتكهن بنتائج دقيقة . (راجع توينبي، أ، 1960 ج 1 ص 113) . إضافة إلى ذلك فإن المثال الذي أورده توينبي للتدليل على بيولوجية و جبرية نظرية شبنغلر لا يتوافق مع طرح شبنغلر . و على وجه التحديد في النقاط الآتية :

[1] ، لم يربط شبنغلر بين نهاية البيولوجية المادية و نهاية الحضارة ، بل بقدرة المجتمع على الإبداع و استمرار أعضائه في الترابط من خلال شعورهم المشترك بحالة الجزع . و انهيار الحضارة يعود إلى انعدام الترابط الاجتماعي و بُروز الأنانية الفردية و تحول الفعل الحضاري من الاتجاه نحو الباطن الإنساني إلى الخارج بالتوسع المادي كما هو الحال في المدنية الغربية .

فكل حضارة لديها رمز أولي يرفقها مند ولادتها ، و تنشئ رموزاً لكل شكل من الأشكال التي يُنتجها و يحظى بقدسية و احترام ، يشعر به بدون تعريفه ، فكل رمز لغز نشعر به ننساق نحوه نمتثل له بسلوكياتنا ، أنه العادات والتقاليد و الثقافة و المعمار ، إنها الحضارة بكافة جوانبها التي تحكم تفاعلنا داخل و خارج المجتمع ، حتى غدت سيمات خاصة تميز شخصية كل حضارة عن غيرها ، و الخروج عليها بالغ الصعوبة . و إن حدث فإن وسائل الدفاع الذاتي تبذل قصار جهدها لمُعالجته خشية وقوع الفوضى التي تؤدي إلى انهيار الحضارة ، مما يفضي إلى حتمية موتها ، ببعدها عن البناء الباطني و بحثها عما تفتقده في الخارج بالتوسع المادي و الجغرافي الذي يستنزف قواها دون أن تحقق التوافق و الانسجام الذي منبع وجودها و قوتها. و هذا ما أكد عليه توينبي أيضا عند تبيانه ما المقصود بالحضارة على إنها ذلك الفعل المتجه من الميدان الخارجي إلى الميدان الداخلي للشخصية النامية . (راجع توينبي، أ، 1960 ج 1، ص 437) . يبدو أن الخلاف بينهما منهجي أكثر مما هو فكري . يتضح ذلك من قوله عند ، رفضه للحضارة بأنها كائن حي ،: ((تمثيل المجتمع

بالشخصية أو كائن حي لن يهيئ لنا تعبير مناسب يبين علاقة المجتمع بأعضائه الأفراد . ..... أن المجتمع البشري ذاته هو نظام العلاقات بين الكائنات البشرية . فإنها كذلك حيوانات اجتماعية ، بمعنى تعجز عن البقاء على الإطلاق إن افتقرت إلى وجود هذه العلاقة بين بعضها البعض . و بالتالي فإن المجتمع هو حصيلة العلاقات بين الأفراد ، و تبرز هذه العلاقات من ثنايا تطابق أفعالهم الشخصية)) . (توينبي، أ، 1960 ج 1، ص 353–354) .

مما سبق يتضح أن الفارق يكمن في أتباع توينبي المنهج السببي الحسي الذي بتتبع الظواهر الحضارية لاستخلاص العلاقات الظاهرية دون الغوص الوجداني الباطني الذي يستند إلى الشعور و المعايشة لتلك البنية الاجتماعية .

فتمت فارق بين توينبي و شبنغلر ، فارق في الفهم ، بين باحث في المتحقق (صير) و بين باحث في الوقائع و مُعايشتها من خلال صيرورتها . ((فإن الحقيقة تبقى ماثلة أمامنا ، حقيقية وجودها المشترك في كل نوع من انواع الفهم ، فذاك الذي يتطلع إلى الصيرورة و المتحقق فيها ، فإنما يختبر التاريخ ، أما ذاك الذي يشرحهما بوصفهما صيراً و متحققاً فإنما يطلع على الطبيعة)) . (شبنغلر، ا، ج 1 ، 1964 ص 200) . فالصيرورة تفاعل حيوي و مُعايشة للوقائع ، بينما الصير هو ما تم تحقيقه فهو ماضي ثابت فاقد لصفة التوتر لذلك فهو سياق ينطبق عليه ما ينطبق على الطبيعة .

فبالتحليل لانتقادات توينبي لشبنغلر في النقاط التالية سيتبين هذا الجانب إضافة إلى جوانب أخر . إن ما وصفه توينبي بوضع العربة أمام الحصان حين وصف انهيار الحضارة بأنها جبرية تربط الحضارة بتلاحق الأجيال ، و أن أحدهم يبدع الحضارة و آخر يهدمها. (راجع توينبي، أ، 1960 ج 1، ص 417). يمكن اعتباره وصف مبتسر. ذلك لأن شبنغلر لم يربط صيرورة الحضارة بجيل بعينه ، فهو يتحدث عن جملة الأفكار و الآمال التي شكلت الرؤية و الفعل الحضاري الذي تتحسس الرمز الأولي ، الرباط الإنساني ، الذي جمع بين افرد الحضارة الواحدة بإحساسهم أنهم

ينتمون إلى حضارة واحدة و مصير واحد . و يُفَنّد بشكل صريح لا لبس فيه علاقة الأجيال بانهيار الحضارات . ففي عرضه لحركة الصير الشاملة لكل ما هو موجود التي رأى إن مآله إلى الفناء حتما بقوله : ((إن شيء في مجرى الصير هو فان ، و ليست الشعوب و اللغات و الأجناس و الحضارات هي وحدها زائلة فانية ، فعقب بضعة قرون من يومنا هذا لن تكون هناك حضارة غربية .... . و هذا لا يعني أن تتالي الاجيال البشرية قد فشل ، بل إنما يعني فشل الشكل الباطني لأمة قد صنعت من عدد من الاجيال إشارة واحدة مفردة لم يعد لها وجود . فالمدنية الرومانية مثلاً و هي أشد رموز الوجود الكلاسيكي قوة و مناعة ، كانت لها ، مع ذلك بوصفها شكلاً ، ديمومة لا تتجاوز بضعة قرون)). (شبنغلر، ا ، ج [1] ، [1964] ص [313]) . بل الأدهى من ذلك أن توينبي هو من إشارة إلى الأجيال و عجز الثالث عن التخلص من الوثنية الرومانية الكلاسيكية و هو يعتنق الديانة المسيحية بأن ادخل إلى المسيحية طقوس و معتقدات وثنية مازالت تكسوها حتى الآن ، و هو ما يعده انتكاسة أبعدت الحضارة الغربية عن روحانيتها التي اكتسبتها من العقيدة المسيحية . حيث يقول : ((أن الحضارات المنتمية إلى الجيل الحضاري الثالث . وهي التي طفق تاريخها يحمل بين طياته نهضة الحضارة السالفة و ينقلها على طول المدى . كان ينبغي لها . لذلك . أن توفق غاية التوفيق في أن تخلّص من شباك العقيدة الدينية التي بعثتها الحضارة السالفة إلى الوجود)) (توينبي، أ، 1960 ج 3، ص [205]) . و يصفها بأنها حالة من الارتقاء بما هو مادي إلى ما هو روحي (راجع توينبي، أ، 1960 ج 3، ص [198] - [200]) .

فما و صفه توينبي بالانحطاط العنصري و العرقي و اعتباره علَّة انهيار الحضارة عند شبنغلر و مقاربته بالنظرية العرقية التي ترى أن تلقيح الحضارة بدم جديد ليس صحيحا (راجع توينبي، أ، 1960 ج 1، ص [416] – [418]) .

يقول شبنغلر: ((إن هذا الاكتمال الباطني والظاهري ، الخاتمة ، التي تنتظر كل حضارة حية ، هو مغزى جميع الانحطاطات التاريخية ، بما فيها الانحطاط الكلاسيكي الذي نعرف به معرفة تامة ، وبما فيها من انحطاط آخر يشابه الانحطاط الكلاسيكي في مجراه ، وديمومته ، هذا الانحطاط الذي سيشغل القرون الأولى من دورة اللاليفية القادمة من الأعوام ، لكننا نرى الآن طلائعه ونحس به حولنا ، أعني أن به انحطاط الغرب)) (شبنغلر، ا ، ج 1 ، 1964 ص 218). فلم ينسب شبنغلر الحضارة لعرق بعينه ، بل ذهب إلى القول بأن لكل جماعة بشرية حضارتها و مدنيتها الخاصة ، و إن فكرة استيراد أو سكب دم جديد في الحضارة المنهارة من حضارة أخرى حل غير مجد ، لأن الحضارة إبداع روحي لا يمكن تشرُّبه من حضارة أخرى . و هو يتفق مع توينبي على أن أي محاولة لاستيراد حلول من حضارة أخرى لمعالجة الأزمات الحضارية سعيٌ غير مثمر . و هو ما اسماه توينبي بنزعة المسايرة . (راجع توينبي، أ، 1960 ج 1، ص 418-419) .

إن بعض أقوال توينبي تفوح منها رائحة القدرية و الجبرية التي يمقتها ، إلا أن حتمية توينبي – إذا جاز التعبير ، محاطة بشيء من الأمل و التحفيز ، و يتبين في ذلك دراسته لحالة الحضارات المتعثرة و إمكانية نهوضها ، بقوله : ((فإنه على الرغم من أن ست عشرة لعلها قد انقرضت ..... و أن تسعا أخرى قد تكون الأن على شفا الموت ، فإن الحضارة الغربية – و هي السادسة و العشرون – ليست مُكرهة على تسليم زمام مصيرها إلى تحكيم الاحصاءات العمياء . فإن قبس الطاقة المبدعة الإلهي ما يزال حياً فينا ، و إن قُيضت لنا نعمة اضرامها ناراً ، فإن النجوم تعجز عن هزيمة جهودنا لبلوغ هدف جدّها)) . (توينبي، أ، 1960 ج 1، ص ص 427) . يضاف إلى ذلك استعانته بفلسفة برجسون ذات الطابع الحيوي الصوفي التي تتفق مع فلسفة شبنغلر . يقول برجسون : ((لقد أحس الصوفي العظيم بأن الحقيقة تتدفق عليه من نبعها كأنها قوة جارفة . و تنحو رغبته – بمعاونته الله له – إلى استكمال مشيته تعالى في تكييف

الأنواع البشرية ، وفقا لإرادته ... و يتجه الصوفي العظيم نفس اتجاه وثبة الحياة)) . و يستخلص توينبي من ذلك فكرته التي يمكن أن تُسهم في إعادة الحضارة الغربية للنهوض من انهيارها حيث يقول : ((هذه التناقض هو لغز العلاقة الاجتماعية الديناميكية التي تنشأ بين المخلوقات البشرية ، عند انبعاث الشخصيات ذات الإلهام الباطني)). (توينبي، أ، 1960 ج 1، ص355–356) .

فمن الملاحظ في القول الأول وجود كلمة (موت) و بالتالي ألا يحق لنا وصف توينبي بالبيولوجي طالما أن موت الحضارة هو نهاية الصيرورة من الولادة مروراً بالشباب ثم الشيخوخة ؟ . ثم إن الاستناد إلى قبس الطاقة المبدعة الإلهي أليس فيه ما يضمر نزعة قدرية استهجنها في حديثه عن الحلول الحتمية غير القابلة للقياس و التحقق العلمي ، و ضرب مثال كروميل و ردّهُ انتصاراته لله ، و نابليون لحسن الطالع ؟ . لا أعتقد إن توينبي في هاتين القضيتين تجاوز الحقيقة التي أدلى بها شبنغلر، سوى بعدم التصريح و إعطاء أملاً زائف للمجتمع الغربي ، بأن بالإمكان النهوض من جديد ، في حين جرأة شبنغلر و موضوعيته دفعته إلى التصريح ، الذي كان سبب في وصفه بالتشاؤمي ، بأن الحضارة الغربية قد استنفذت طاقاتها الروحية و بلغت مدنيتها مند العصر الروماني الكلاسيكي ، و ما نراه الآن ما هو إلا تكرار لخمر قديمة في كأس جديدة و يبعث على الاشمئزاز . و مازالت تدور في فلك ماديتها .

[3] ، قول توينبي السالف الذكر ينطبق عليه وصفان ، أدناهما رفع معنوية أبناء حضارته ، و هذا لا علاقة له بالبحث العلمي . و أعلاهما تحيز للذات و هو ما يسمى اوهم القبيلة و اوهم الكهف ، و هذا منافي للموضوعية . و ينطبق عليه قول شبنغلر ((مؤرخ اليوم إذ يتبجح " بموضوعيته " يكشف بسذاجة و بطريقة لا شعورية عن تحيزه)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 194) .

و هذا ربما يكون مرتبط بكراهية الطبيعية البشرية للإجبار . و هذا العامل النفسي لا يدحض حقيقية مفادها إن كل وجود لابد له من زوال . تلك الحقيقة التي تلفظ بها

الأمير أبو فراس الحمداني و هو يلفظ أنفاسه الاخيرة فقال لابنته المفجوعة : أبنيتي لا تجزعي كل الأنام إلى زول .

بيد إن الجزع يبقى جزء من تناقضات الوجود و صيرورة الحضارة رغم إدراك النفس البشرية لهذه الحقيقة . هذا من ناحية . و من ناحية أخرى صعوبة اللغة الفلسفية المستخدمة من قبل شبنغلر . فهي كما يصفها كوك ((عمل غامض غير مفهوم ، و فيه اسهاب ، و مع ذلك فهناك ومضات من البصيرة اللامعة . و كتاب مذهل في مداه و في علمه ..... و هو ما يجعل تلخيص اطروحته امراً مستحيلاً و بغض النظر فإن ما اعطاه شبنغلر للعالم كان تعبيراً مثيرا مستفزاً . فهو بمعنى من المعاني غير تغيراً دائما إدراك الغرب و فهمه و إدراك الغرب لذته و فهمها ، و ربطه بانهيارها . و كانت الحضارة الغربية مهما يكن ما عناه بذلك ظاهرة معاصرة ، مقدر لها السقوط مثلما كانت قد نهضت تماماً)) . (كوك، ر ، 2009 ص 22–23) . ناهيك عن طبيعة الشخصية الحضارية للأمة الألمانية التي تحتوي شيء من القوة و الصرامة و الاعتزاز بالهوية التي استطاعت بها أن تتجاوز العديد من الأزمات .

العلاقة بين الحضارات:

إذا كانت الثقافة هي الكيان الحي الذي تقوم عليه الحضارة . و بما أن العالم متعدد الحضارات ، فما طبيعة العلاقة بين الحضارات ؟.

ربما يكون ذلك هو المسكوت عنه تفصيلاً ضمن نقاط عدة في فلسفة الحضارة عند شبنغلر ، لكنه يبقى السؤال يستدعي المحاولة لإماطة اللثام عنه . فالتواصل داخل الحضارة يبدو واضحاً في العلاقة بين أفراد الحضارة الواحدة ، بل هو ضرورة للحفاظ على الذات الحضارية المتماسكة . فالذاتية من علامات التفكك الحضاري . إلا أنه في العلاقة بين الحضارات لم يُظهر إلا الوجه السلبي للتواصل ، مثل علاقة الحضارة الرومانية بالحضارة العربية . سواء أكان في حديثه التوسع الجغرافي بوصفه وجه من وجوه المدنية و انهيار الحضارة ، أو في وصف خول المسيحية للحضارة الرومانية

المأزومة . فهل هذا يعني انعدام فكرة التواصل بين الحضارات في فلسفة شبنغلر ؟ . أم إن عمق الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية شكل جزعاً لديه ألقى بظلاله على اهتماماته كأولوية تخص كيانه الحضاري ؟ .

لا ينفي شبنغلر وجود اتصال بين الحضارات ، و يتضح ذلك من خلال حديثه عن المنهج الباطني لدراسة الحضارات و تاريخها . ولكن لا يولي اهتماماً كبيرًا بذلك التواصل قدر اهتمامه بالتواصل بين افرد الحضارة الواحدة و التحذير من النزعة الفردية التي تؤدي إلى تدهور أو افول الحضارة الذي عنون به كتابه . لذلك نجده يشير إليه إشارة عابر في حديثه المنهج و المورفولوجيا في دراسة الحضارات و تاريخها بقوله : ((نحن إذا ما أردنا أن نتعلم المعرفة بالأشكال الباطنية التي تكرر دورتها في كل زمان و مكان ، فإن المورفولوجيا المقارنة بين النباتي و الحيوان قد أمدتنا مند طويل زمن بالمناهج . ففي مصائر الحضارات المتعددة التي تتبع الواحدة منها الأخرى ، أو التي تنمو احداها إلى جانب الأخرى ، أو تلامس الواحدة منها الثانية ، أو تغمر هذه تلك بظلالها ، أو تخمد إحداها أنفاس الأخرى ، أقول في مصائر هذه الحضارات يضغط كمال محتوى التاريخ البشري)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 213–214) .

و يرى أن جميع الحضارات ترعرعت تحت وصاية حضارة أخرى، عدى الحضارات المصرية و الصينية و المكسيكية. ففي الحضارات يظهر أثر غريب يدل على صلتها بحضارة ما. فالحضارة الغربية الكلاسيكية تأثرت بالحضارة العربية عند انتقال المسيحية إليها، و هذا التأثير حدث في خضم صراع سيطرت فيه روما عسكرياً على المشرق العربي بينما نالت الحضارة العربية من الحضارة الرومانية ثقافياً. و الحضارة العربية خضعت لتأثير الحضارة المجوسية و لذلك يصفها في بعض الأحيان بالمجوسية خاصة عندما يتعلق الحديث بما قبل الإسلام. و يرى أن النفس المجوسية بلغت اكتمالها العلمي في بغداد و البصرة على يد الفاربي و الكندي، و هذا يعني ارتباط أفراد الحضارة برمزهم كونهم مُنتمين إلى لها رمزها الأولي الخاص رغم انتهائها إلى دين

عالمي تشترك فيه مع أمم أخرى. و الحضارات تقتبس احداها من الأخرى، فالأعمدة الاغريقية هي اقتباس من الاعمدة الفرعونية المصفوفة بشكل منظم في القاعات، لكن الاغريقي خلع عليها طابعه الخاص.(راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 388،361،533،379،363).

إن نمو حضارة في أحضان حضارة أخرى أو الاقتباس من غيرها لهو أمر يبعث على التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الاقتباس و بين تفرد الحضارات بشخصياتها، أو مقفلة أمام غيرها استناداً إلى رمزها الخاص. ربما يكون الاقتباس لا يمس روح الحضارة المتمثل في رمزها الأولي الذي يقوم بإعادة صياغته بما يخدم طبيعتها المتفردة.

مما سبق يتضح إنه يؤكد على وجود صور عديدة للتواصل بين الحضارات . و بالرغم من أنه لم يولّ هذا التواصل مساحة كافية من التفصيل إلا إنه يمكن أن نستشف بعض الصور عن طبيعته .

اولاّ : إن الصراع بين الحضارات جزءً من صيرورتها ، فكل منها تسعى لأثبات ذاتها و جزعاّ من طغيان الأخرى عليها .

ثانيا : إن المنهج الباطني عند شبنغلر يجعل من طبيعة الحضارة جزء في حراك جدلي ثلاثي المستوي في هذا الوجود الكوني ؛ جدل داخل الحضارة ، و جدل مع الطبيعة ، و جدل الوجود الكامل الذي تمثل الحنين الذي تصبو إليه . و ندع الخوض في تفاصيل هذه الجدلية إلى الفقرة التالية .

، عوامل قيام الحضارات . لم يتناولها شبنغلر بشكل مباشر و خَلُصَ البعض من قراءتهم له ، أنه يعتبر الدين من عوامل قيام الحضارات . إلا إن الرجوع إلى تعريف شبنغلر للحضارة يشي بغير ذلك ، فالدين والفن والدول والزي ...إلخ كلها أشكال تعبر بها النفس الحضارية عن ذاتها و ما تحمله من قيم ، و تتكشف من خلالها هويتها الحضارية . ربما هذا ما يفسر حقيقية إن الأديان تصبغ بهوية الحضارات التي تتبناها

باعتبارها تلبي حاجة روحية . مثل ما هو الحال في الديانة المسيحية في المشرق العربي ليست كما هي في الحضارة الرومانية . و هو ما دفع بالقسيس الافريقي الأب هيغا من الكاميرون إلى القول : ((ليست المسيحية ديانة غربية ، بل ديانة شرقية استولى عليها الغرب الذي طبعها بطابع فلسفته و حقوقه و ثقافته ، و راح يُقدّمها على هذه النحو لشعوب العالم الآخر ، و يحق لنا أن نطبع بدورنا الديانة نفسها بطابعنا المميّز دون العودة إلى رفع الفلسفة الأرسطية التومائية إلى مصاف وحي الإلهي ولا الفكر البروتستانتي الجرماني أو الانجوسكسوني، ولا حتى إلى عادات وتقاليد الغالبين و الإغريقيين..... التي أضفت عليها أوروبا بالطابع المسيحية إن لم نقل طابع التأليه)) . (غارودي، ر 2002 ، ص 53). فالدين له صبغة حضارية مرتبطة بصيرورة الحياة و ما يطرأ عليها مستجدات تتطلب تقييماً تهبه حظوة القبول . و قد تطال حالة التحديث الدين نفسه من خلال ادخال بعض الأفكار و العادات الدينية الجديدة ضمن التراث الديني. إضافة إلى ذلك فإن النص الديني يُعاد بلورته في تصورات وفقا للضرورة الزمانية و المكانية التي تفرضها متطلباتها لاستمرار الوجود الإنساني القدر على التعبير عن الذات في صور عديدة روحيا و وجدانيا عاطفياً ، كالقيم الثقافية و الدينية خاصة لتجسيدها واقعاً مجسدا يمثل الهوية الشخصية للحضارة . و لذلك رأى أن الحضارة الرومانية لم تجد حلا لأزمتها الحضارية بإدخال المسيحية إلى بنيتها المادية مما دفعها إلى إضافة الصبغة اليونانية المؤمنة بالتجسيد ، مما سرع من وتيرة انهيارها.

،إن اعتبار الحضارة هي فكرة الوجود . و هذا يعني أن خلف الشكل المنجز أو الوجود المتحقق عامل آخر ، و هو اللغة الباطنية التي يرومها شبنغلر دافع روحي وجداني يتمثل في الجزع أو الخوف على المصير . مما يؤكد أن وجود الأمة و الانتماء إليها و الجزع على مصيرها عاملاً أساسيًا في قيام الحضارات . فهي من فاضت روحها وجودًا بالقيم الحضارية تعبيرًا عن هويتها ، حاملة و حامية لها بوصفها تعبيراً عن كينونتها

التي لا تقبل المساس بها ما دامت تملك القدرة على ذلك . فقوة الانتماء على النقيض من هيمنة الأنا الفردية التي تُندر بانهيار الحضارة. إنها جدلية بين شيء و ضده التي تحملها الأمة بداخلها . فقد تظهر عوامل مختلفة لوجود الحضارات و يهب لكل حضارة طبيعتها المتفردة . لكنها لا تخرج عن سطوة عامل واحد يطال كافة الحضارات ، و هو عامل التعارض الذي يطال حكمه سائر الوجود . فمن بين السياق و التوتر الحيوي يتشكل الوجود الواعي باستمرار . و بناءً عليه فإن الحضارات خطت أولى خطواتها يوم خرجت من سكونيتها و أدركت نقضها .

إن ما سبق استخلاصه يمكن اعتباره ردًا على الانتقاد الذي أورده عصام عبود . فما قاله عن البيولوجية فقد سبق الرد عليه في فقرات سابقة و أيضا توضيح مفهوم الحتمية (الجبرية) . أما خصوصية كل حضارة بعامل خاص، فإن شبنغلر يرى أن لكل حضارة طبيعتها المتفردة و ظروف صيرورة خاصة ، بيد أن التعارض منهج وعامل عام يسري على كل الحضارات و يتجاوز خصوصية كل حضارة و عاملها الخاص . و هذا يقودنا إلى انتقاد آخر يذكره مشير باسل عون حيث يقول: ((يعيب عليه المنتقدون أنه أغفل عن حقيقة انتمائه الغربي الأوروبي ، فسارع إلى استخراج خصائص الثقافات الأخرى ، مُخالفاً ما سبق أن أعلنه من استحالة التداخل والتنافذ و التقابس بين الثقافات)) (عون، م 2022) .

فيما يتعلق بما أغفله ، فهو ليس أغفل بل أن موضوعيته قادته إلى ذلك ، و هي تحسب له لا عليه . أما عن استخراج خصائص الثقافات الأخرى ، ذلك لأن الوجود الحضاري لا يُعرف إلا بأضداده ، بما يميز ثقافة عن عداها من الثقافات . فالتعارض بقدر ما هو عامل يدفع بالحضارة للحركة فهو منهج ، فادراك الآخر كونه نقيض له جزءٌ من ادراك الذات و بما تمتاز به عن غيرها . فلولا القبح فما ادركنا الجمال ، و لولا الشر ما ادركنا الخير ، و لولا الخاص لما ادركنا العام . فهي حد الفصل الأنا و الآخر . و هذا لا يتعارض مع رفضه لاستيراد حلول من حضارة أخرى ، لأن في ذلك

مساس بالهوية ، و اقحام كيان غريب إلى ذاتها التي شكلت واقعها وفق ظروفها الزمانية و مكانية و المزاجية . و رغم ضرورة البحث في الحضارات الآخرى ، و ادراكه بأن الحضارات كيانات ثقافية مقفلة ، يُقِرُ بصعوبة النفاد إلى باطنها ، حيث يقول : ((و بالتأكيد أننا لا نستطيع أن نفهم النفس الهندية أو المصرية إلا فهماً ناقص ، و ذلك كما تتبدى هذه النفس من خلال اشخاصها و عاداتها و آلهتها و لأهوتها ، و كلمات الجدر عندها و فكرها و مبانيها و أعمالها)). (شبنغلر، ا ج [1] ، [1964] ص [309]) . و لربما لو أغفل دراسة الحضارات الآخرى لوجه له النقاد النقد الذي قيل لابن خلدون بأن دراسته لم تتناول سوى حضارة واحدة مما يدفع للتشكيك في مصداقيتها ، رغم أنه يعتمد في ذلك على وحدة الطبيعة البشرية .

في كل الأحوال إذا كان تمت انتقاد يمكن توجهه لشبنغلر هو أنه لم يستطع الافلات من سطوت الجزع التي تملكه حين شعر بدنو أجل الحضارة الغربية ، مما جعل دراسته منصبة على التحليل الداخلي لبنية الحضارة و آلية تفاعلها و طبيعة صيرورتها التي تفضي إلى ذلك المصير المفجع . فبالرغم وصفه لنشأت الحضارات بقوله ((نعم أن كل الحضارات (باستثناء الحضارات المصرية و المكسيكية و الصينية) قد نمت تحت وصاية حضارة أعرق منها قدماً . فعالم شكل كل حضارة يظهر آثاراً غريبة عنه)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1،ص 388) .

إلا إن تلك الإشارات الباهتة لم تعط صورة واضحة عن طبيعة التواصل بين الحضارات . فلا يمكن أن توجد حضارة دون أن لها علاقة بمثيلاتها من الحضارات ، أيا كان نوع تلك العلاقة سلباً أو ايجابا ، فإن ذلك يُعد جزءً من بنية التعارض الذي يحكم سائر الموجودات في هذا الكون . يبدو أن القول بأن ازدهار الحضارات و انهيارها رهن بقوتها الداخلية و قدرتها على المواجهة طغيان التأثير الخارجي عليها . و كأنه يؤمن برأي أفلاطون ، بأنه لا يمكن أن تنهار دولة بفعل خارجي ما لم يعترها الضعف من الداخل . (راجع أفلاطون ، 1969 ، ص 249) .

ربما تعود نظرته السلبية في العلاقة بين الحضارات إلى أنه لا يؤمن إلا بالأصيل في الحضارات . الأصيل الذي تفيض به النفس البشرية ، ذلك اللصيق بها التصاق الروح بالجسد في صيرورتها . يكتسب وجوده من صلته بالرمز الذي تتحسسه النفس و هي تجسد شعورها بتوتره و هو يصارع الزمن الذي لا يكف عن السير في اتجاه معاكس لسيرها . لذلك يحتقر كل فكر دخيل مهما بلغت علامته و يعتبره فاقداً للقيمة . و مما يدلل على ذلك قوله : ((إذا ما قارنا " ديوفانتوس " بأرباب الرياضيات الذين دفعوا بهذا العلم قدماً إلى الأمام ، و قابلنا بينه و بين ابولونيوس و ارخميدس أو بينه و بين " جاوس " و " كروتشي " و ريان ، يتضح لنا أن شكل لغته على وجه التخصيص ، شكل بدائي . و هذا " الشيء ما " الذي كنا حتى الآن ننسبه إلى الانحطاط الكلاسيكي المتأخر ، سنتعلم في الوقت الحاضر أن نفهمه و نقدره ، و ذلك أثناء عملية التلقيح و التهذيب التي نجريها على أفكار نعزوها إلى الفن الكلاسيكي المتأخر و المحتقر ، حيث تبدأ نظرتنا إلى هذه الأفكار بوصفها تعبيراً مجرباً لحضارة عربية مبكرة أخذه بالنمو)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 158) . و بالرغم من وجاهة هذا الرأي إلا أنه يبقى وجود شيء من التأثير و التأثر جزء من الطبيعة الجدليّة للحضارات .

،من المفاهيم التي كثيراً ما تُطرح على أنها علامة فارقة بين شبنغلر و توينبي ، مفهوم التحدي و الاستجابة . هذا المفهوم واضح و جلي لدى توينبي بحديده له بحركة الين و الينج (حدي و الاستجابة) و الذي يُظهر الإنسان في أسمى صورة الإبداع حين يكون مستوى الضغط على الإنسان في معدل وسطي بين الإفراط في القسوة المحبطة للفعل و بين الليونة التي لا تستفز قوى الإنسان لتطوير ذاته ، مما يدفع بالحضارة نحو التقدم ، و يشبه توينبي هذا التقدم بحركة الركشة (العربة) أثناء مسيرها ، إذ أن تكرار دوران العجلة على الأرض الذي يمثل الجدل بين التحدي و الاستجابة هو من يدفع العربة نحو الأمام . (راجع توينبي، ا ، ، 1960 ج1، ص 424-425) .

بيد إن هذه الصورة تبدو مستترة لدى شبنغلر متضمنة عامل التعارض الذي يُظهر لها حنين جديد في كل حين يشدها نحوه مما يدفعها إلى فعل جديد يكشف ما تضمره داخلها من فكرة (فكرة الوجود) التي ساقها شبنغلر في تعريفه للحضارة . الجزع و الخوف على المصير و دفعه للإنسان لأتخاد موقف ، يعني وجود تحد يستوجب استجابة ، سواء كان طموح تسعى لبلوغه أو خطرا يتهدده هي حالة متكررة . فكل تقدم هو إبداع يقهر جزعا ، ليكون ذلك الإبداع شعوراً يكشف عن جزع أخر يُولّد توتراً جديداً ، و هكذا دواليك تستمر الإبداعات إلى تلفظ الروح أخر ابداع يمكنها أن تفيض به . فهذا مرتبط بمفهوم الصراع بين الروح بوصفها كيان ثقافي و المخاطر التي توجهها ، بين حنين يشدها نحو ذلك المستعصي (الكمال) و رعب يدفعها وسط نقيضين (الزمان و الفراغ). إنه حاضر الإنسان الواقع بين مستقبل (حنين) يشده و بين ماض لا يمكن العودة إليه . ف ((التحول من المستقبل إلى الماضي لأمر يستعصي على الإدراك ، و لذلك فإن للزمان دائما ، في تعارضه و الفراغ ، غموضاً محبطاً ظالماً ، لا يستطيع معه أي إنسان جدي أن يتقي شره تماماً)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 169) . إن ما لا يستطيع المرء اتقاء شره هو ما يطلق عليه عادة غدر الزمان تعبيرا عن الاحباط عقب النكسات .

إنه حال يشبه حالة المضمر و الصريح في مفهوم المنهج الجدلي ، فبقدر وضوحه عند هيجل و ادراجه ضمن فلسفته ، كان مضمر عند ابن خلدون و شبنغلر لا يُفهم إلا من سياق الحديث عن التناقض الذي تحمله عوامل قيام الحضارات بداخلها . إذ أن العامل بعينه يكون سبب في قيام الحضارة و انهيارها ، ذلك ما نجده في مثال المعزوفة و النغم الخفت السالف الذكر المعبر عن حالة الجدل داخل الحضارة . مع الأخذ في الاعتبار إن الفعل إرادي واع عند شبنغلر . إلا إنه غير واعي عند هيجل و يتحقق الوعي بعد إنجاز الفعل ليكون قاعدة لفعل غير واع جديد و هكذا دوليك في صيرورة

متتالية إلى أن تبلغ الكمال المطلق للوعي الحضاري. (راجع صبحي، ا ، 1989 ص 205 .

النظرة الكونية للوجود الحضاري:

و إذا قارنا بين المنهج الجدلي المضمر عند شبنغلر و الصريح عند هيجل ، و يمكن استخلاصه من فلسفة شبنغلر و صياغته في ثلاثة مستويات :

الأول : بين النفس و الشكل ، من خلال ممارستها للفعل الذي ينقل جملة الأفكار الآمال التي تعج بها النفس و التي تحقق بها وجودها المتحقق في الشكل الحضاري الذي تمكنت من الوصل إليه و هي تصارع واقعاً لا يمثل كمال تسعى إلى بلوغه ، و رمزاً يُرافق احساسها الباطني . فبقدر وضوح و شفافية ذلك الرمز الأولي في النفس تكون قيمة إبداعاتها الحضارية و الشكل المنجز في دورتها الجدلية في صراعها مع ذاتها و مع الزمن الذي يسير عكس اتجاهها . و هو أيضا جدل بين انحطاط الروح بهبوطها إلى الأرض و بين نقائها الذي فقدته بنزولها من علياها و تسعى إلى بلوغه . فكل ذلك يحتم عليها الصير عبر صيرورة حبلى بالأحداث المفجعة و السارة علَّها تحقق وجوداً حضاريا يُعبر عن ذاتها و تبلغ حنينها المفقود الذي يشدها إليه .

الثاني : بين التاريخ الحضاري و الطبيعة . يرى شبنغلر أن هناك تعارض بين التاريخ و الطبيعة ، و هو ما يكشف لنا عن جوهر الإنسان ، ففعل الإنسان خلال وجوده في الطبيعة و تفاعله معها هو جدل بين ثابت (الطبيعة) و متحول (الإنسان بتاريخه) . ف ((التاريخ هو صيرورة حاضرة تتجه إلى المستقبل و تتطلع وراءها في الماضي . أما الطبيعة فتقف خارج كل زمان ، و طابعها هو الامتداد ، و هي لا تمتلك صفة اتجاهية ، لذلك فإن للطبيعة ضرورة رياضية ، و للتاريخ ضرورة تراجيدية . و لكن كلا العالمين عالم التأمل و الامعان)) (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ،ص 301) . و تعبير عن وحدة في آن واحد . فالطبيعة جزءٌ من ميدان الفعل الحضاري للإنسان و لا

فعل له بدونها إلا ذلك الفعل التأملي الفكري الخالص المتعلق بالذات نفسها ، بل حتى في هذا الفعل قد تستعين بالطبيعة محاكات تستخلص منها عبر تزيدها خبرة في تجاوز العقبات التي تعترض نهجها الذي تسلكه .

ف ((الطبيعة والتاريخ ..... تعبير عن صورة واحدة متجانسة حسنة الترتيب تفيض روحانية حية)) (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ،ص 125) . و هذه الرؤية تتماهى مع الفلسفة الحيوية التي يرى أن الوجود بأكمله ذو طبيعة روحانية حية ، بيد أن تمت تفاوت في الحيوية بين الموجودات بما فيها الإنسان و الطبيعة التي هي أقل حيوية و مؤَسُمَه بشيء من الصفاقة أو التباطؤ في النشاط و الحيوية . (راجع غريغور، ف ، ب ت – ص 82) . فبين السياق بتباطؤه ، و التوتر بحركته الفاعلة تباين لكنه ضرورة طبيعية لاستمرار الوجود.

و هذه الجدلية في مجملها تمثل رموزاً و إشارات محسوسة نهائية لا تُجزأ ، فهي تعبير عن شخصية حضارية واحدة ، و ذات صلة بالرمز الأولي . و هي ((لدى الشخص المستقبل بحسه معنى مُعرف فوري باطني أكيد ، و هي غير قابلة للتبليغ بواسطة العقل . فإيضاح زخرف دوري أو عربي ..... و المعاملات و الطقس الديني ، و مطلع و هيأة و مشية و سحنة إنسان ما ..... و أشكال متصلة و بيئة الإنسان و الحيوان، و فوق كل هذا لغة الطبيعة الصامتة بما فيها ..... كل هذا انطباع كنائي (رمزي) عما فوقنا من كون ، و عكس هذا تماماً هو الفهم المتجانس الذي ينشئ العائلة ، الطبقة ، العشيرة ، و اخيراً الحضارة من الإنسانية العامة و يجمعها على ما ذكرت من شاكلت)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 306) . إن ما سبق يحدد صورة الجدل بين جدلية الوجود بأسره بين تناقض و وحدة بين كافة المخلوقات الكونية ، و علاقة الإنسان بذلك العالم الذي يحيط به و يسكن ذاته في آن واحد . فهو العالم الذي نحيا و نُمارس الفعل الحضاري فيه و به من خلال ما فيه من إمكانات تهيئ المجال للأبداع إذا ما احسنا التفاعل مع الجزع الذي يقض المضاجع . و لذلك ينبغي

عدم طرح السؤال ما هو العالم ؟ بل ينبغي السؤال عما يعنيه العالم لنا، لأن ذلك هو ما يحدد مضمون فهمنا لما ينبغي فعله لنحقق ما نصبو إليه و مدى إمكانية تحقيقه . (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 307) .

الثالث: هو الوجود الإلهي يصفه شبنغلر ، بالرمز النهائي للوجود (الله) ، (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 128 إنه الرمز الذي يمثل كمال تفتقده النفس البشرية ، و لن تبلغه ، لكنها تفنى فيه . فصيرورة الروح رحلة لتحقيق رسالة دينية تشعر بها بفطرتها مند بواكير وجودها . ذلك ما يُسْتَشف من قوله ((هناك ما تشير إليه كلمات مصير افتقاد إلهي، رسالة دينية، هو ضرورة محتومة لا تستغنى عنها الحياة)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 233). و هنا تبرز النزعة الدينية التي تسألنا عن وجودها في بداية البحث ، و تتجلى بوضوح في صورة جدلية في عرضه للفكرة التي تحملها الديانة المسيحية عن علاقة الإنسان بربه بقوله : ((عبرت اللغة المسيحية عن التعارض بين الشعورين بالعالم (الحنين إليه والرعب منه) بالجملة التالية : فلتخف الله و لتحبه)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 170) .

هذا الوصف الباطني للأحداث مثل : المفجع و المرعب و جميل و حبيب ما هي إلا تعبير عن شعور باطني يعبر عن مُتناقضات كثير تسكن الروح ، و تسعى إلى أن تبدع بها حياة حضارية خاصة بها تميزه عن غيرها من الحضارات في سلوكها الداخلي و مع محيطها حضارات و طبيعة جغرافية و علاقة كونية مع الله الذي يتميز بالوحدانية ((ذلك لأن النفس الفاوستية لا يوافق ابداً على ثنائية القوى في العالم . فالله وحده كل شيء)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 344) . كل ذلك ينشأ من خلال التصورات التي تشكلها و هي ماضية في صيرورتها .

، طبيعة القضاء و القدر (وجود الحرية و حدودها) .

فالجزع و غموض مفهوم التواصل مع اعتبار النزعة الاستعمارية للمدنية جزء من القضاء و القدر ، يدفع إلى التساؤل ؛ هل الاستعمار كظاهرة للمدنية قدر في صيرورة الحضارة بحتمية من خارجها أي خشية تطاول الحضارات الآخر عليها بعد أن استنفذت مخزونها الإبداعي ، و بمعنى أخر فقدان الثقة في ذاتها ، أم أنه جزءٌ من طبيعتها التي تسعى الخلود بالسيطرة على كل ما في الوجود و صبغه بألوانها الثقافية تعبيراً عن انانيتها ؟ .

هذا التساؤل الباعث على الحيرة التي ترك العالم فيها ، كانت سبب في الباسه من قبل المُحللين له وشاح التشاؤم.

إضافة إلى ذلك ، إن مبعث هذا التساؤل هو ما نشهد في عالمنا المعاصر من مدنيات مصارعة تسعى إلى فرض انماطها الثقافية على باقي الحضارات مستعينة بإمكاناتها العلمية و الاقتصادية و العسكرية .

إن الحضارات ما هي إلا أشكال التعبير الروحية و المادية التي جسدتها الروح ، روح الأفراد المنتمين إلى شخصية حضارية واحدة على رقعة من الأرض شكلت جغرافيتها بما تحمله من رمز أولي يعبر عن ذاتها . ((و هنا نشعر لأول مرة بوجود تلك الذاتيات الأرقى، التي تشكل ولادتها و نموها و انحطاطها الجوهر الحقيقي للتاريخ، و التي هي سر الألوان الجمة و التبدلات الغفيرة التي تطرأ على سطح التاريخ . إن الروحانية الكلاسيكية التي بلغت مرحلتها النهائية في ذكاء الرومان البارد والتي تشكل كامل حضارتها من أفكار وأعمال وأثار " الجسد" ، جسد الحضارة الرومانية ، إنما ولدت قرابة عام 1100 قبل الميلاد في البلاد الواقعة بالقرب من بحر ايجه ، أما الحضارة العربية، فإنما بدأت تنبت و تفرخ في الشرق مستترة وراء المدينة الكلاسيكية . منذ عهد اغسطوس . و قد بُعثت بكاملها من تلك المنطقة الوقعة بين أرمينيا و جنوبي جزيرة

العرب، و بين الإسكندرية و مدينة زيزفون)). (شبنغلر، ا ، 1964، ج 1 ،ص 156) .

فكل حضارة عبرت عن ذاتها بما تمتلك من إمكانات روحية و ما وهبته لها الطبيعة من موارد جسدت من خلالها هويتها الحضارية . فكل ما هو ماثل أمام ابصارنا أو ساكناً في وجداننا هو شكل تمكنت الروح من ترجمته من فكرة للوجود تحملها بداخلها إلى واقع مجسدا عبر ردح من السنين بل قرون من المخاض المتتالي و صور تزداد وضوحا خلال صيرورة السنين لتصل إلى شكلها المكتمل . ((و يطابق ما اكتشفته النفس الكلاسيكية بشخص فيثاغورس (450) من رقم " ابولوني " و حجم مُقاس ، و هما خاصان بها و مميزان لها ، ..... من تصور لرقم هو طفل هوى فوستي (نسبة إلى فاوست) شجي إلى اللانهائي . و يوازي الرقم بوصفه حجماً مجرداً ملازماً لوجود الأشياء ، ارقاماً هي مجرد علاقة مجردة . و إذا ما سُمح لنا بوصف العالم الكلاسيكي أو الكون ، بأنه يرتكز إلى حاجة عميقة إلى الحدود المرئية ، و بأنه يتألف نتيجة لهذه الحاجة ، من مجموع الأشياء المادية ، فإننا عندئذ نقول بأن تصوراتنا للعالم ، هي صورة لتحقق (أو تجسد) فراغ لا نهائي ، فراغ تبدو فيه الأشياء المرئية كحقائق نظام أدنى ، نظام محدود أمام وجود اللا محدود)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 161) .

هذه التجربة و مثيلاتها في الحضارات الآخر تعبير عن عالم باطني حي يكسو وعي و شعور الروح رفقة حنين نابع من نعيم حياتها الباطنية بما فيه من تناقض كونه عصي على اللمس و مستوعب لألاف الأشكال التي يستوعبها مع قلّتْ قدرتها على الإشارة إليه . و هو الرعب الذي يمثل اتجاهً يدفعها نحو مصير تحقق من خلال الصير اتجاهه و الشكل الذي يجسد اكتمال حقيقتها واقعا ملموسا و تاريخاً لم يكن مذكوراً و لم يبصر النور لولا ذلك الصراع الذي خاضته . فالخوف المتمثل في الرعب من العالم الذي يشغل باطنها هو سر صيرورتها و إبداعاتها التي نراها في صور متعددة في

الحياة ، خرجت من الروح نتيجة لذلك الإحساس الخصب المتمثل في الرعب و ما خلقه من توتر و تناقض داخل الذات . (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 169-170) .

و هنا يكمن السر الباعث التساؤل . هل القضية ذات علاقة بالحنين الذي يشدها إليه ، أم بالرعب أو الجزع الذي يسكنها ؟ . ((أن الحنين يكمن هو الكامن وراء الرعب ، و هو يناسبه و يلائمه و ليس العكس .

فالأول لا يخضع للعقل ، بينما الثاني هو خادم العقل و عبده ، و دور الأول تحدده الخبرة و التجربة ، بينما دور الثاني تحدده المعرفة و عيشه)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 170) .

الحتمية و الإرادة في نهج الحضارات:

قد يكون شبنغلر قد أراحنا من أسبقية الوجود الشبيهة بالسؤال أيهما أسبق في الوجود البيضة ام الدجاجة ، لكنه لم يفصل فصلاً بيناً بين الحتمية و الحرية كي يتسنى تحديد المسؤولية البشرية من عدمها . فإذا اخذنا بتلك بالسطوة الخالصة لذلك الحنين بخصائصه المذكورة و كونه المستعصي على اللمس ، فإن مسلك المدنيات صار حتميا إلى حدما ، و ما يجعل حتميته ليست بالقطعية أنه ترك الباب مشرعاً أمام الخبرة و قدرتها على تحديد دوره . و إذا كان الأمر مرتبط بالرعب خادم العقل ، و إذا كانت ((الإرادة تحتل في صورة النفس المكانة ذاتها التي يحتلها الخلق في صورة الحياة)) (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 545) ، و إذا كانت الحروب تشن بوصفها حالة غريزية تعود إلى غريزية الصراع من أجل البقاء بصورة دائمة و دون هدف كتلك الطبيعة التي جُبلت عليها الحضارة الكلاسيكية ، (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 546) . فإن القضية تصبح مرتبطة بالاختبار و الخيارات المتاحة و حُسن التدبر مما يعني أن تمت مسؤولية عن أغلب الأفعال التي سلكتها الحضارات . و لا يبقى إلا القليل المجبرة عليه

بحكم ظروف داخلية ، أو واقع فُرض عليها بفعل حضارات أخرى أو مظاهر طبيعية لم تكن في الحسبان . فعلى سبيل المثال يتحدث شبنغلر عن بسمارك و الحرب التي خاضها من أجل توحيد ألمانيا كضرورة لإنهاء التمزق الداخلي و تشكيل الدولة القومية التي تعبر عن الهوية الحضارية للأمة الألمانية . (راجع شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 279) . و إذا استثنينا هذه الحالة و الحالات المشابهة لها لكونها حدث بحكم الضرورة ، و الضرورات تُبيح المحظورات ، فإن ما يبعث على الحيرة تعظيمه للحرب و إن كان ذلك في مقارنة بين الحرب و ما يترتب عليها و بين الجوع و ما يترتب عليه . فما الداعي ذلك إذا كان يرى في الحروب دليل على بدء انهيار للحضارة واتجاه نحو خارج الروح التي هي محور اهتمام الفعل الحضاري ؟ يقول شبنغلر :((أن الحرب هي مبدع كل الأشياء العظيمة ، لكن الجوع هو مدمرها ففي الحرب يُصْعد الموت الحياة ، و يرتقي بها مراراً إلى درجة من زخم لا يُصد أو يُقَاوم ، و الذي يضمن مجرد وجود النصر ، لكن الجوع يُقوظ في الحياة ذاك النوع من الخوف البشع الخسيس الدنيء اللاميتافيزيقي ، الخوف على الحياة ، حيث ينهار تحت وطائه عالم الشكل الأرقى للحضارة انهياراً بائساً و يبدأ الصراع العاري من أجل الوجود بين الحيوانات البشرية)). (شبنغلر، ا ، 1964، ج 2،ص 712).

إن الضرورة قد تفرض ذلك للحفاظ على الذات الحضارية دفاعاً عن دين أو حرية أو كرامة وطن ، في حين أن سطوة المادة و الجوع تفقد الإنسان حيويته الروحية و تجعل هدفه البقاء على قيد الحياة دون هدف كما هو الحال في المدنية العالمية ، التي تُفقد الإنسان فحولته التي تحدث عنها نيتشة عند الحديث عن الغزو الصليبي للحضارة العربية التي وصفها بالفحولة التي تفتقدها الحضارة الغربية .

فإذا كانت الموت حقيقية و مصير ، فالحياة قوة و إرادة ، ربما ذلك يبرر هذا التمجيد باعتباره تحرير للروح من ادلال يتربص بها ، بيد أن الحروب التي تخوضها المدنية بغية التوسع الخارجي هي نوع من انواع الانهيار الحضاري . ففي مثل هذه الأحوال

يكون القدر تعبير عن عجز الحضارة عن مواجهة الظروف التي تحيط بها . هذا العجز الحضاري هو ما يُفقد الحضارة القدرة على إقناع ذاتها و محيطها ، بأنها تملك القدرة على الحفاظ على ذاتها في هذا العالم المفجع المليء بالمتربصين ، فليس أمامها من سبيل سوى اللجوء إلى ما تملك من قوة مادية بعيداً عن لغة الإقناع و الحوار . و هذه الحالة نجدها في شخصية الغرب الكلاسيكية ، ف ((لقد كانت هذه النفس إرادة و لا شيء غير إرادة . و قد احتاجت إلى هدف لحنينها الكولومبوسي)) . (شبنغلر،أ. 1964 ج1، ص 623) إن هذا التفسير يدعمه وجود التعارض بين الحنين و الرعب و كافة المكونات الوجودية في الذات الإنسانية و الحضارية و العالم الذي تحيا فيه الحضارات . فهو يجمع بين الخوف و الاطمئنان و الأنا و الآخر و الزمان بتعارضه مع المكان و مع توتر الإنسان . فهذا ((الرعب من العالم لا يهدأ إلا عندما يقوم شكل اللغة الفكرية بطرق النحاس ليصنع منه أوعية يأسر الغامض داخلها و يسجنه و يجعله واضحاً مفهوماً . ..... إن الإرهاب الأعمى ، و الرعب الديني و التوحيد العميق و الكآبة ، و البغضاء و الدوافع الغامضة التي تدفع بنا كي نقترب و نخوض الغمرات أو نفر ، أن كل هذه الأحاسيس الناجزة التكوين لنفس ناضجة ، تكون في مرحلة الطفولة مشوشة ملوثة داخل الحيرة الرتيبة)) . (شبنغلر، ج [1] ، [1964] ص [171] – [172]) . إنها جدلية الخشية و الأمل .

الخاتمة:

هذه الجدليَّة المُعبرة عن صراع الإنسان مع ذاته لضبطها خشية الانحدار الحضاري هي ما يدفعها إلى تحسس رمزها الأولي. و لذلك فإن الروح في حالة خوف دائم و توتر بغية تحقيق الفكرة التي تحملها تجسيداً لهويتها و رمزها الأولي الذي يميزها عن غيرها من الحضارات. و هذه الحضارة تحمل طبيعة لا تختلف عن طبيعة الروح التي فاضت بها. فحتمية انهيار الحضارة مرتبطة بقدرة الروح الإبداعية على الاستمرار في مواصلة الإبداع الذي تفرضه صيرورة الوجود.

إذ الاستمرار في الوجود مرتبط بموقع الإنسان في صيرورة الوجود الحضاري، فالنظرة الكونية للوجود الحضاري عند شبنغلر قائمة على التعارض بين الموجودات بما فيها الإنسان و الطبيعة التي هي أقل حيوية، و التي قد تكون عائقاً أو مستفزاً للإنسان، إضافة إلى الوجود الإلهي الذي يمتلك الفاعلية المطلقة و الكمال الذي تفتقده الروح الحضارية ليتحقق الخلود. فلم يكن شبنغلر بيولوجياً لأنه يصف الحضارة بأنها فكرة الوجود. و لم يكن تشاؤمياً، بل واقعياً شخَّص طبيعة الحضارة وفقاً الطبيعة البشرية بما تحمله من قيم روحية باطنية و مادية حسية و غريزية و ضعف و قوة . هذه المتناقضات من جهة، و من جهة أخرى تعارض مع الآخر سوءً كان حضارة أخرى أو طبيعة يسعى لتسخيرها لغاياته الوجودية.

المصادر و المرجع

- ابن خلدون (1988)، مقدمة ابن خلدون – بيروت – دار إحياء التراث
- أفلاطون، (1969) ، الجمهورية – ترجمة حنا خباز ،بيروت ، دار القلم
- بدوي ، ع ، (1982) ، شبنغلر، بيروت ، دار القلم
- بيكون ، ف ، (2017) – الاورجانون الجديد (إشارات صادقة في تفسير الطبيعة) ، ترجمة . عادل مصطفى ، القاهرة . مؤسسة هنداوي .
- توينبي، أ. (1984)، الحضارة في الميزان ،ت، أمين محمود الشريف– القاهرة، دار إحياء الكتب العربية
- شبنغلر، ا ، (1964)، تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة احمد الشيباني – ط ¹ ،بيروت – مكتبة الحياة.
- صبحي ، ا (1989)، في فلسفة التاريخ – ط ² – بنغازي – جامعة قاريونس .
- غارودي ، ر (2002) ، الأصوليات المعاصرة أسبابها و مظاهرها ، ترجمة خليل أحمد خليل – باريس – دار عام ألفين .
- فيشر، هـ(ب ت)، تاريخ أوربا في العصر الحديث، ترجمة احمد نجيب هاشم، دار المعارف، القاهرة .
- كوك، ر . سميث، ك (2009) ، انتحار الغرب ،ترجمة محمد محمود التوبة – ط ¹ – أبوظبي، هيئة أبوظبي للثقافة و التراث .
- لتوسير ، ل (1981) ، مونتسكيو السياسية و التاريخ، ت، نادر زكريا، بيروت، دار التنوير .
- لوبون ، غ . (2013) ، حضارة العرب – ترجمة – عادل زعيتر، ط ا – مؤسسة هنداوي – مصر.

- وايتهيد ، ا (1960)، مغامرة الأفكار – أنيس زكي حسن ، ط ¹ – بيروت – مكتبة الحياة .

المجلات و المواقع الإلكترونية:

- الطراونة فاطمة ، (2016)،عوامل تدهور الحضارة الغربية (دراسة تاريخية سوسيولوجية تحليلية في ضوء نظرية الفيلسوف الألماني اوسفالد شبنغلر) ، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية ، مجلد 43 ، ملحق 3 الجامعة الأردنية.
- عبود عصام– شبنكلر، موسوعة كشاف
- عون، مشير باسيل (29 نوفمبر 2002) تشخيص الحضارة الغربية في فلسفة الألماني اوسفالد شبنغلر ،الاندبيديت العربية .
- مسيعد نبيل، (جوان 2012) نقد التفسير العرقي للحضارة ، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية المجلد 61 / العدد 16.
- مكناوتون، ديفيد (9 اغسطس 2019) ، فلسفة شبنجلر وأمارات الضياع الغربي، ترجمة: طريف السليطي ، موقع فلسفة .

www.kachaf.com/encyclopedia.phphttps://www.kachaf.com/encyclopedia.php

الفقار[26] في منطقة هون ، دراسة مسحية تحليلية

(الجزء الأول)

د. الامين علي الامين عبد العاطي

استاذ مشارك بكلية الاداب / جامعة الجفرة

Lamin27511969mm@gmail.com

[26] ـ الفقارة: أورد ابن منظور في لسان العرب لفظة "فقارة " وقال معناها يؤدي الى الفقر، وهذا ربما يكون بعيدا عن المصطلح المقصود، بينما جاء في القاموس المحيط حيث أورده الفيروز ابادي في سياق الجمع فقال " فقار، وفقرات، وهي عظمة الظهر، ونعود الى ابن منظور لنجد انه يشير في مادة فقر الى ما يؤدي المعنى المقصود " فقرت البئر إذا حفرت لاستخراج مائها. والقير: الابار المجتمعة الثلاث فيما زاد، فيقول " وقيل هي ابار تحفر وينفذ بعضها لبى بعض وجمعه فقر " والفقير هو مخرج الماء من القناة. ((بعثمان -2013م – ص 2).

ملخص:

تعد مشكلة الجفاف من المعضلات التي ارقت الانسان منذ ظهوره على وجه الأرض ، و زادت بعد الاستقرار البشري وظهور المستوطنات البشرية في بدايات العصر الحجري الحديث ، وقد ارتبط توفر المياه بوجود الحضارات منذ القدم ، ومن هنا سعى الانسان الى وجود مصادر متعددة للمياه ، وقد عانت المناطق الجافة من هذه المشكلة اكثر من غيرها وخاصة لشح المطار بها او لعدم وجود مصادر دائمة للمياه كالعيون والانهار ،ومن هنا فقد توصل الانسان في الالف الرابعة قبل المياه الى اختراع تقنية هيدروليكية لجلب المياه من المصدر الى حاضرات الانسان ، وقد سميت بأسماء عدة فقد عرفت عند الأفغان باسم كيراز وعند العمانيين واليمنيين باسم " الفلاج " بيمنا عرفت في الجزائر وليبيا باسم الفقارة او الفكارة او الفجارة ويطلق عليها اسم خطارة وجمعها خطارات في بلاد المغرب يطلق عليها أيضا اسم (الكاريز يس) ، بينما مصطلح الفقارة في لغة التاما هاك هو افلي وجمعها افلان ويطلق عليها في الصين اسم كانيرجينغ واسم قناة الجغرفي في سوريا والأردن واسم كريجا في تونس ، ورغم كل هذه التسميات الا انها تتصف بذات الطريقة وتسلك نفس الهدف ، وتعتبر منطقة الصحراء الكبرى عموما وليبيا خصوصا لكونها من اشد المناطق جفافا على وجه الأرض . حيث استطاع الانسان في هذه المناطق استخدام هذه التقنية مكونا مدن داخل هذا النطاق الجاف وتدل الاثار المعمارية المتبقية على حجم وضخامة هذه المدن، ومن خلال دراسة هذه التقنية داخل منطقة الجفرة عموما ومدينة هون خاصة من تتبع خطوط هذه التقنية وتحديد أنواعها ومساراتها وأساليبها المختلفة ، ومحاولة وضع تواريخ لها ، وأخيرا وضع مجموعة من النتائج والتوصيات التي تصب جميعها للمحافظة عليها وزيادة دراستها بشكل دقيق .

الكلمات الدالة: الصحراء، فزان، الفقارة، هون، المياه الجوفية.

Foggar in Hon Survey analysis

(part One)

summary:

The problem of drought is one of the dilemmas that have troubled man since his appearance on the face of the earth, and it increased after human settlement and the emergence of human settlements in the early Neolithic era. The availability of water has been linked to the existence of civilizations since ancient times, from here man sought to have multiple sources of water, and the regions suffered. Dry areas suffer from this problem more than others do, especially due to the scarcity of airports there or the lack of permanent sources of water such as springs and rivers. Hence, in the fourth millennium before the waters, man invented a hydraulic technology to bring water from the source to the human beings. It was called by several names. The Afghans as Kiraz, and to the Omanis and Yemenis knew it as “Al-Falaj,” while it was known in Algeria and Libya as Al-Faqara, Al-Fakara, or Al-Fajara. It is called Khatara and its plural is Khatara in the Maghreb. It is also called (Al-Karyez Yasin), while the term for Al-Faqara in the Tama Hak language is Afli and its plural is Aflan. In China it is called Kanirjing, the name of the Jaghr Canal in Syria and Jordan, and the name Kreja in Tunisia, and despite all these names. However, it is

characterized by the same method and pursues the same goal. The Sahara region in general and Libya in particular, is considered one of the driest regions on Earth. In these areas, man was able to use this technology to form cities within this dry area, and the remaining architectural monuments indicate the size and magnitude of these cities, and by studying this technology within the Al-Jufra region in general and the city of Hun in particular, by tracing the lines of this technology and determining its various types, paths and methods, and trying to develop Dates for it, and finally, a set of results and recommendations were developed, all of which aim to preserve it and increase its careful study.

المقدمة:

لقد أظهر السكان في الحضارات القديمة وعلى وجه الخصوص في المناطق القاحلة شكلا رئيسيا من أشكال التكيف مع الجفاف وندرة المياه والبيئة القاسية من خلال تطوير الخبرة الفنية والخبرة الاستدلالية على النظم التقليدية لحصاد الموارد المائية الاصلية والمركبة التي من بينها التقنية التقليدية التي تسمى الفقارات (كيتار – أفلاج – كهريز ، الخ ...) ، حيث قامت الحضارات القديمة ، وابرزها الفرس والرومان ببناء الأنظمة الهيدروليكية لتوصيل المياه الى حاضراتهم وخاصة وان امتدادات المياه كانت شحيحة في الكثير من مدنهم وقراهم ، حيث اخترع الفرس هذه القنوات لنقل المياه من طبقات المياه الجوفية الى السطح منذ حوالي 3000 سنة مضت ، وقد قام الرومان أيضا ببناء القنوات لنقل المياه السطحية أو الجوفية من مصادرها إلى نقاط التوزيع في المدن والحقول ، ويعتبر نقش الإمبراطور الاشوري سرجون الثاني وخلفه سنحاريب من اقدم الوثائق التي تشير الى الطرق القديمة في تتبع المياه الجوفية وكيفية جلبها والاستفادة منها .(Golzari & Rabb2023 – pp.215, 217) ، وتعتبر تقنية الفقار هو عمل فذ استطاع الانسان بواسطته اصطياد المياه السطحية للاستفادة منها في حياته اليومية وبتالي محاولته التغلب وهذه الأنظمة القديمة المستدامة المتدفقة فيها المياه بالجاذبية ، وفرت إمدادات مياه متجددة ، امكن الاعتماد عليها في مناطق تتميز بندرة المياه ولفترات زمنية طويلة ومنها ما هو مستمر الى يومنا الحاضر ، على مشكلة الجفاف وندرة المياه ، ومن بين هذه المناطق هي منطقة فزان في الصحراء الليبية والتي بدأت في عملية الجفاف منذ الالف الثالث قبل الميلاد ، حيث يشكل الجفاف الشديد في منطقة فزان عموما تحديات جسام أمام الاستيطان البشري بها ، ويبدو ان الصحراء الليبية تعرضت الى انقلاب مناخي في الزمن الجيولوجي الحديث الهولوسين حيث شهدت منطقة الصحراء تزايد الجفاف

خاصة في الشمال الافريقي أدى الى تكوين الصحاري وانقراض الغابات وهجرة الانسان والحيوان ، (شرف الدين – 1991م – ص 5) ، ويثير هذا الامر الكثير من التساؤلات حول كيفية تمكن الجرمنت والشعوب اللاحقة من ممارسة الزراعة المستقرة بالمنطقة بالرغم من هذه الظروف المناخية القاسية ، وتهدف هذه الورقة الى دراسة الفقار داخل مدينة هون ، معرجا على ظهور هذه التقنية في منطقة فزان عموما وانتشارها وتوزيعها داخل هذا الإقليم برمته باعتبار ان هون تقع داخل منطقة الجفرة وهذه الأخيرة جزء لا يتجزأ من إقليم فزان ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان منطقة وادي الآجال بشكل خاص حظيت بدراسات جيدة حول هذه التقينه بواسطة ولسون وما تنقلي واخرون وهذا الامر ساهل علينا في أحيان كثيرة اجراء مقارنات علمية ، وظهور العديد من المميزات لمنطقة الدراسة من حيث تقنيات الانشاء وربما ان هذا الامر يرجع الى الطبيعة الجيولوجية للمنطقة .

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الى محاولة التعرف على هذه التقنية الزراعية داخل مدينة هون وفك الكثير من الطلاسم المتعلقة بها إضافة الى ومحاولة وضع الحلول للمحافظة على ما تبقى منها وخاصة ان أكثر 90%منها قد تعرض لتدمير بفعل التطور الزراعي والمعماري الذي أصاب خطوطها، بالإضافة الى التوسع في استخدام الابار والميكنة الحديثة.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة في تناولها للموضوع على ثلاثة مناهج في الأن ذاته وهو المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، وذلك لكونها دراسة مسحية تتصف بطابع الأثري الصرف.

حدود الدراسة:

يتمثل الحد المكاني للدراسة بمدينة هون من الحد الجنوبي وهو المنطقة المحاذية لجبال السوداء واما الحد الشرقي فتتمثل في الحدود الإدارية لمدينة ودان واما الحد الغربي فهي الحدود الإدارية لمدينة سوكنه، اما الحد الشمالي فهو المتمثل في منطقة الودي والتي تبعد عن وسط المدينة بحوالي أربعة كيلومتر شمالا. اما الحد الزماني للدراسة فهي منذ منتصف الالف الأولى قبل الميلاد وحتى القرن السادس الميلادي.

إشكالية الدراسة:

تكمن إشكالية الدراسة في ان اغلب خطوط الفقار تعرضت لدمار بفعل التوسع الزراعي والتوسع الحضري. مما استرعى ضرورة دراسة وتوثيق هذا الإرث الثقافي، حتى يتسنى لنا انشاء قاعدة بيانات خاصة بهذه المنشئات ذو الأهمية الكبيرة.

الموقع والتكوين الجيولوجي

تقع مدينة هون ضمن نطاق بلدية الجفرة في وسط ليبيا بين دائرتي عرض 26–30 شمالا، وخطي طول 15–19 شرقا، (انظر الخريطة رقم 1).





(خرائط توضيحية لموقع منطقة الدراسة)

المصدر

www .2markers . com

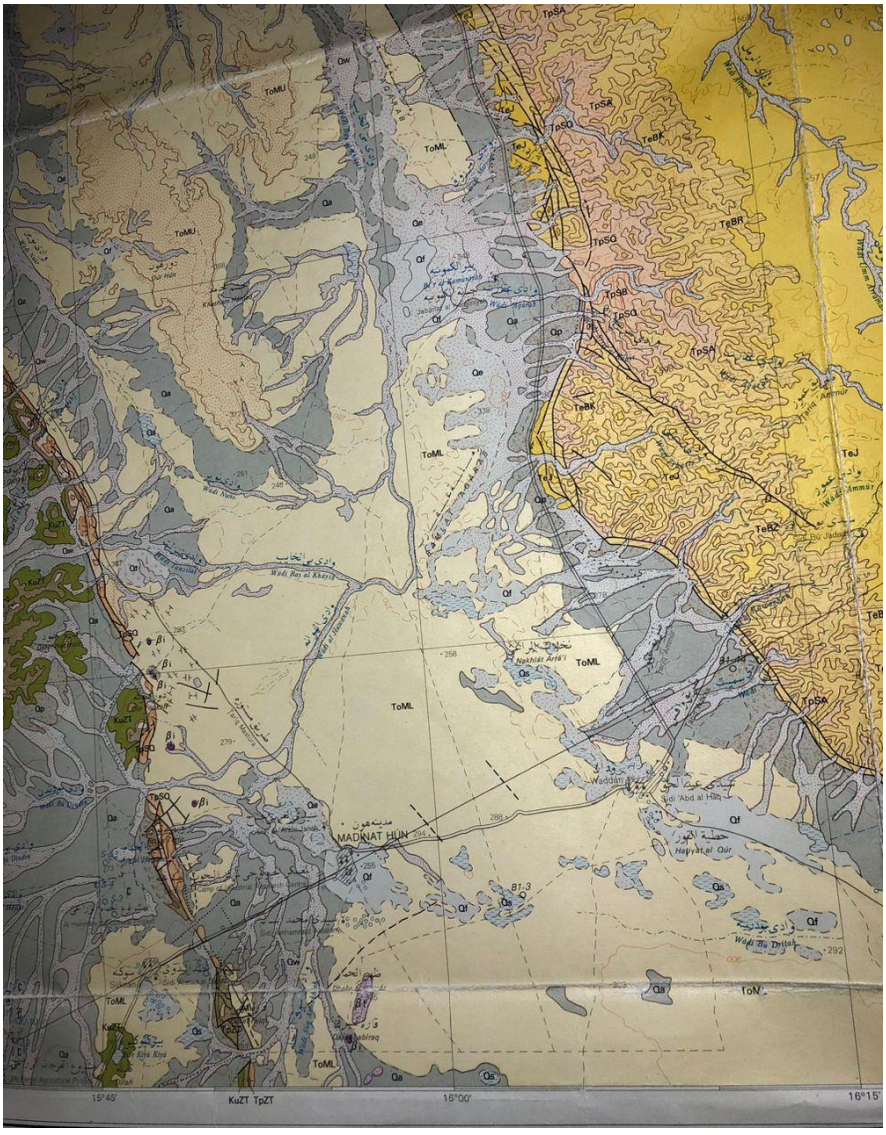
(الشكل رقم 1)

حيث تُحيط بها مجموعة من المرتفعات ، ساهمت عوامل التجوية الميكانيكية والكيمائية وعوامل التعرية خاصة الرياح في تشكيل مظاهر السطح ليس في مدينة هون فقط ولكن في كافة مناطق بلدية الجفرة ، غير ان أهم الجبال التي تحد مدينة هون من الناحية الجنوبية والغربية هي جبال السوداء والذي يبلغ ارتفاعها 651 م حيث ترجع في تكوينها الى الثورات البركانية البازلتية حيث تظهر متصلة في مركزها متقطعة عند أطرافها وتنحدر تدريجيا في اتجاه الغرب والجنوب الشرقي بينما تتكون منحدراتها الشمالية من مجموعة من التلال مثل وادي مؤنس (الهرام . 1995م ص ص 128-129)، وتخترق جبال السوداء عدة اودية والتي تعتبر روافد لوادي بي الكبير الذي يصب في خليج سرت. ويرجع التاريخ الجيولوجي لمنخفض هون الى بداية العصر

الطباشيري الأعلى وصاحبه التقدم التدريجي للبحر المتوسط حيث ترسبت الصخور السفلى في بيئة بحرية مفتوحة وتبعها انخفاض في عمق البحر وتوقفه عن الامتداد اثناء ترسب الصخور العلوية ، ونظرا لحركة ارتفاع الجفرة في الشمال وحركة ارتفاع قارقاف في الجنوب عادتا لتصبحا نشطتين مرة أخرى فأخذ البحر في الانحسار ، واثناء ذلك ترسبت صخور منطقة الحاد أما صخور بوراس والقتلة فإن تقدم البحر كان واضحا ، وأما انحساره عن المنطقة في الحد الغربي من الحوض في أوائل عصر الايوسين فيتمثل في رواسب زاكم ، وفي شرق المنخفض ظهرت الرواسب التي تدل على انحسار البحر في عصر الايوسين كما ان رواسب عصر الاوليجوسين التي ملات المنخفض تدل على بيئة بحرية وقارية ، كما ان انسياب البازلت خاصة في جبل السودا قد أثر على المنطقة بتغطيتها بصخور الباليوسين وتكوين معزول نينة وفي خلال العصر الرابع تكونت أنواع مختلفة من الرواسب ومازالت تتكون الى يومنا هذا (الشركسي واخرون . 2006م . ص ص 28–30). ويتوسط منخفض هون الهضبتين الشرقية والغربية، ويتمثل التراكيب الرئيسية بالمنطقة وهي عبارة عن منظومة من الصدوع التي تكون الحدود الشرقية والغربية للمنخفض، وهذه الصدوع المتعددة تأخذ اتجاه شمال شمال غرب – جنوب جنوب شرق، وهذه تقطعها صدوع أخرى لها اتجاه شرق شمال شرق – غرب جنوب غرب. ويبلغ طول المنخفض ما يزيد عن 120 كلم، وقد هبط المنخفض الى أكثر من 500 متر وذلك اثناء العصر الاوليجوسين. (جيولوجية هون – 1980–لوحة هون) .[27] انظر الشكل رقم 2. وهو يفصل بين جبل ودان في الشرق وجبل السوداء، ويبدو ان سطح هذا الاخدود غير مستوي فهو ينحدر تارة نحو الشمال وتارة أخرى نحو الشرق، على حين تنبع أكثر الوديان من الحافة

[27] - لمزيد من المعلومات حول جغرافية ليبيا وجولوجيتها ومصادر المياه انظر: – Country profile – Libya 2016- food and Agriculture Organization of the United Nations – PP4-13 – www. Fao. Org .

الغربية التي ربما تعد أكثر مطرا وأكثر ارتفاعا لتنتهي داخل الاخدود. (الدناصوري – 1967م – ص 427).



(جيولوجية منطقة هون)

جيولوجية منطقة هون – 1980 – لوحة هون

(الشكل رقم 2)

أما التربة فهي تتكون من خليط من الجزئيات العضوية من النباتات والحيوانات المتحللة وجزئيات معدنية مختلفة ، وهي غالبا تربة رملية كون المنطقة تقع في النطاق الصحراوي ، كما تنتشر أنواع أخرى من التربة في المنطقة كما هو الحال في انتشار التربة الجيرية في المنطقة الممتدة بين هون وودان ، وتختلف تربة الأقاليم الجنوبية الصحراوية الجافة وان كان جلها فقيرة من المواد الضرورية كالنتروجين والفسفور والبوتاسيوم الى جانب انخفاض قدرتها على الاحتفاظ بالرطوبة لسرعة نفاذيتها ، وانعدام البناء فيها ، مما ضاعف مشكلة التعرية في تللك المناطق (بوخشيم . 1995م. ص 256)، اما التربة في الرسوبية في قيعان الاودية فهي ناتجة عن ترسيب المواد المختلفة في فترات زمنية مختلفة ومن مواد متباينة حيث تحتوي على كميات متفاوتة من الحصى والحجارة الصغيرة وقوامها يتراوح بين الرملي الحصوي إلى السلتي الطيني، وهي محلية وغير ملحية وتتراوح درجة حموضتا بين المعتدلة إلى القلوية، كما أن كميات كربونات الكالسيوم، الجبس متفاوتة، وجميعها تربة صحراوية فقيرة في عمومها من حيث إمكانياتها الزراعية. (محمود، 1964م، ص 129)، وتعتبر الصخور التحت سطحية التابعة للعصر الطباشيري السفلي وكذلك صخور الباليوزي (الدهر القديم) هي المصادر الرئيسية للمياه الجوفية بالمنطقة (جيولوجية هون – 1980 – لوحة هون).

تعريف الفقارة:

يمكن ان تعرف الفقارة بانها طفرة في التكنولوجيا الهيدروليكية وقد اتاحت للناس استغلال مياه الواحات بكميات كبير ودون استهلاك للطاقة (Remini and Rabah 2012 , P 3) وهي تقوم علي انها سلسلة من الابار متصلة ببعضها البعض والبعد بين هذه الابار يختلف باختلاف مناطق الفقارونفس الشأن

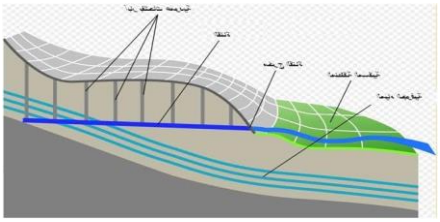
بالنسبة لعمق البئر (مشكان ، طارق – ب ت – ص 1) ، والسطح القاعدي لكل بئر ينخفض نسبيا عن البئر الذي سبقه وهذا يكون في مجموعه سطحا مائلا نسبيا باتجاه الميل الأرضي بحيث يسمح للمياه بالتجمع والانسياب طبيعيا تحت تأثير الجاذبية الارضية . ويكون الميل الأرضي للسطح أكبر من الميل الأرضي المكون من قواعد الابار فيكونان مستقيمان غير متوازيين وهو ما يسمح بالتقائهما في نقطة هي مكان خروج مياه الفقار الى سطح الأرض، (الريشي واحميد، 2018 م، ص 245) وذلك بواسطة ساقية تدعى (اغيسروا) او (اغسرو) وتوجه الى الموزع ليتم تقسيمها عبر نظام ري دقيق يسمى بنظام الحبة. (مشكان، طارق – (ب ت) –ص 1).

ويمكن الاستنتاج من مما سبق مكونات هذا النظام الفريد من أنظمة الري القديمة حيث تتكون من البئر الام Mother Well وهو البئر العميق الذي يقع في اول القناة ويمتد عموديا ليلامس الخزان الجوفي . او الجزء الثاني فيطلق عليه بئر او ابار التهوية والتنظيف Shaft وهي عبارة عن سلسة من الابار تحفر على مسافات متباعدة وهذه المسافات تكون متساوية أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى وهذا الامر تحددها طبيعة الأرض وموقع البئر وان كانت تتراوح ما بين 5 الى 10 متر في الغالب وتتلخص أهمية هذه الابار إضافة الى وظيفتها اثناء فترة اعداد القناة هي وظيفة التنظيف والتهوية وكذلك دخول وخروج عمال الحفر وتسمى باسم ا(الحسيان) في المغرب ، وكانت هذه الابار تغلق بواسطة جذوع النخيل ثم تغطي بجلود الحيوانات والتي كانت في الغالب من الأغنام ثم تغطى بطبقة من الطين وهذا الامر يمنع تعرض هذه الابار الى عمليات التعرية المختلفة وخاصة الرياح وانجرافات التربة اثناء حدوث عواصف مطرية [28] ، وقد ذكر ماتنقلي وولسون انها ربما تغطى بعضها بمواد قابلة للتلف مثل اغصان النخيل (Sterry,et . al 2022 (P48 ، كما ايد الدناصوري

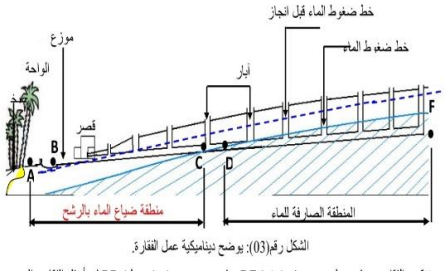
[28] ـ هذه المعلومة تم استقائها من الأستاذ صالح عباس السنوسي أحد المزارعين بمدية هون حيث أشار الى هذا الامر اثناء إقامة مزرعته في ضواحي مدينة هون الجنوبية ولازالت الفقارة موجودة الى يومنا هذا.

(الدناصوري 1967 م – ص 357) ، أما القسم الثالث فهو يتمثل في القناة الافقية Galleryوهي التي تربط البئر الام بمخرج الفقارة وغالبا تأخذ شكلا دائريا او بيضاويا يتراوح قطرها ما بين 47– 52 سم ، وتنحدر هذه القناة بشكل تدريجي خفيف حتى لا يحدث انجراف في مسارها وتسمى أحيانا باسم (النفاد) (بوسعيد 2023– ص 4) ، وأخيرا تأتي نقطة خروج الفقارة الى سطح الأرض وهي اخر هذه المراحل ويتم ذلك وفق أنظمة و قوانين معينة . (انظر الرسم التوضيحي رقم 3 –– A–B–C– D–E– F–G) . ويرى زيقرت من خلال الرسم المعروض في متحف جرمة الى ان الفقار تجمع مياه الامطار من السطح ، وليس من طبقة المياه الجوفية ، وذلك من خلال فتحات عمودية تسرب المياه الى اسفل ، (Wilson and Mattigly –2003– P 236) وهذا الامر لا يجانبه الصواب ، وربما يدل على تراكم الردميات حول فوهة البئر هو ربما لمنع تسرب المياه الجارية للدخول اليها ،وأيضا تساعد على رسم خط الفقار افقيا من خلال هذه الردميات (Wilson 2009– P20) ، ويؤيد بلامة هذا الرأي (Remini and Achour 2013– P105) – حيث يقوم بحفر الابار أولا وعلى مسافات محددة تفتضيها الطبيعة الجغرافية للمكان ثم بعد ذلك يقوم بحفر النفق الافقي بارتفاع محدد عن قاع البئر ، وربما يقوم بهذا الامر الأخير مجموعة من الفرق في ذات الوقت ، (Goblot .1979 . P25) ، وان كنت لا أؤيد هذا الامر بشكل كامل فاغلب هذه الابار يوجد بها ردميات حول فوهتها ولكن ليست بحجم ردميات الحفر ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فلاشك بان هذه الفوهات كانت تغطى حماية لها من عوامل التعرية المختلفة وليست المياه الجارية فقط كما ذكر ولسون ولكن أيضا حتى لا يقع فيها حيوان او انسان على حد سواء ، وقد تم العثور على احداها وهي مغطاة كما سبق وان ذكرنا بغصان النخيل ومغطاه بجلود حيوانية ، وهي تختلف نوعا ما عن ما هو موجود في الجزائر حيث ذكر بلامة في اثناء حديثة عن الفقار في الجزائر انها كانت مغطاه بالواح صخرية (Remini – 2010 ,)

P 108 ، وقد استخدمت أدوات وتقنيات متعددة لإنجاز هذه القنوات ، حيث قام العالم الإيراني لكرجي برسم هذه التقنيات في كتابه التنقيب عن الماء الخفي . حيث يوضح فيه أدوات التحديد والتسوية والقياس وغيرها اثناء القيام بحفر الفقار . (انظر الشكل رقم 3 K) . (Bensir 2020 – PP51– 52) .



(A)

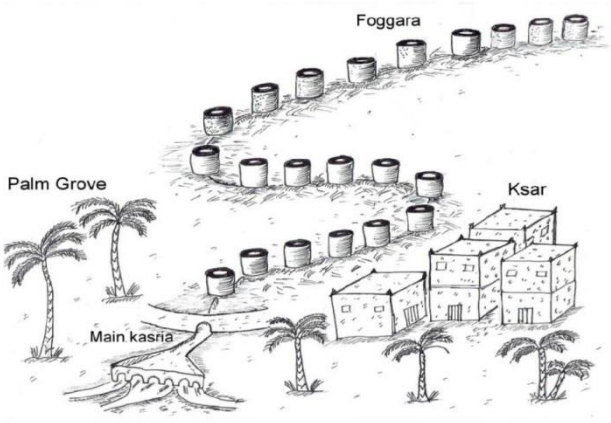


الشكل رقم(03): يوضح ديناميكية عمل الفقارة

(B)

(أجزاء الفقار)

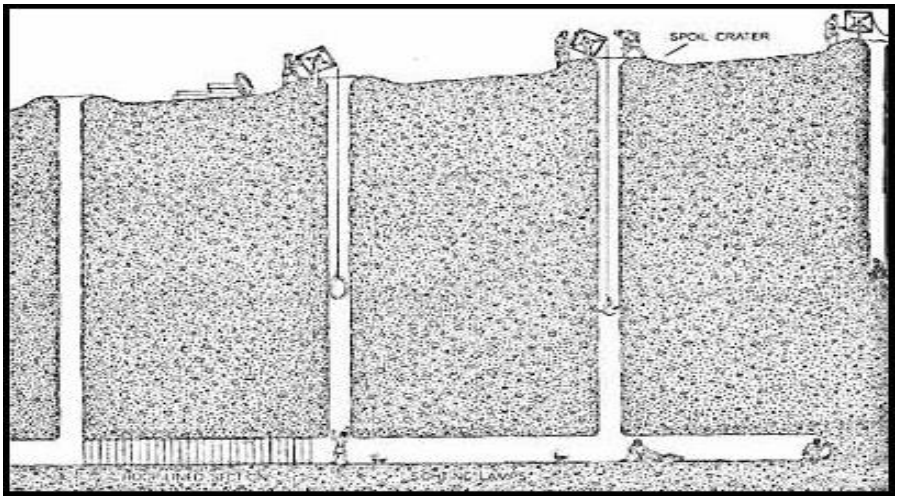
(نذير – 2011 م – ص 271) (المصدر . (Wikipedia Qanat



(C)

(هندسة انشاء الفقار)

(Remini & et . al . 2014 ,P34)



(D)

(طريقة انشاء الفقار)

(مشكان ، طارق (ب ت) – ص 3)



(E)

(اعمال الحفر في الفقار)

(IDDA ,SALEM . et . al . – 2021 – P438) Gentelle ,Sep 2009 –)

(P72



(F)

(القسيرية وتوزيع المياه)

(بوسعيد 2023 . ص 5)

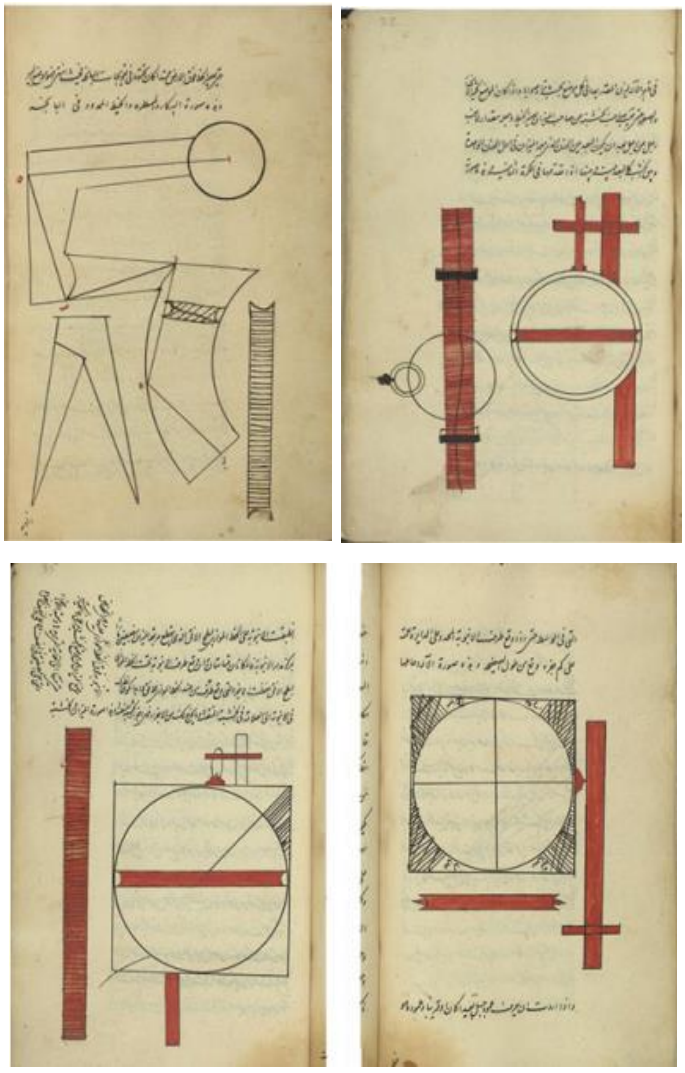


(G)

(توزيع المياه داخل الحقول)

LabOasis –(N. D)oasis Traditional Water Systemes .

(www.laboasis. Org. P6)



(K)

(أدوات التحديد والتسوية والقياس)

[29](Bensir 2020 – P51)

(الشكل رقم 3)

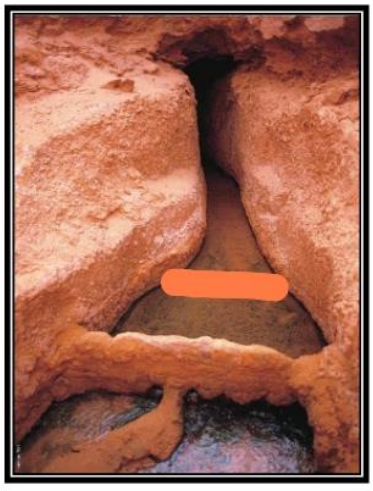
[29] - لمزيد من المعلومات انظر : Negar Sanaan Bensi – (2020)-The Qanat System: A Reflection on the Heritage of the Extraction of Hidden Waters- Delft University of Technology- Holland . PP 48 – 53 .

مصطلحات الفقارة:

تنفرد الفقارة بقاموس مصطلحي ثري معظم مفرداتها محلية وهي على النحو التالي بالنسبة للمغرب العربي.

أولا: تتعلق بالأجزاء الفقارة:

- **أمرر:** هو المكان الذي يقفز فيه الماء من الأعلى الى الأسفل داخل الفقارة.
- **أدفر:** هي حاسي، أو حويسي، تستعمل هذه التقنية للتغلب على الحجارة الصماء وقت الحفر.
- **لكراع:** عدة ابار تخرج من الفقارة في جهة من الجهات لزيادة الماء.
- **أمسرح:** أنفاد أطول من العادة.
- **أنفاد:** نفق تجري به المياه تحت الأرض يصل البئر بالبئر الاخر.
- **أغيسروا:** نفق قريب من سطح الأرض في اخر الفقارة. (انظر الشكل رقم 4).



(مخرج الفقارة :أغيسروا)

(نذير –2011 م – ص 268)



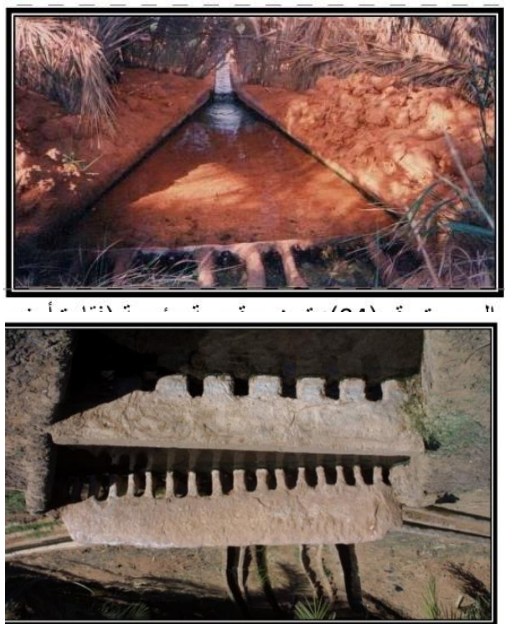
(مخرج الفقارة :أغيسروا)

(Remini , & et.al, 2010 – P114[ )

(الشكل رقم 4)

- **الحاسي:** وهو البئر
- **الفوهة:** الجزء الخارجي من بئر على الأرض مربوط بالحجارة والطين
- **ازراف :** ربط فم البئر بالحجارة والطين .
- **امازر:** وهو الفرق بين مستويين أحدهما مرتفع والأخر منخفض.
- **تازنوت :** عند وجود صخرة كبيرة في البئر يضطر العامل للحفر تحتها وتسمى العملية بتازنوت .
- **القسيرية:** حجارة من التافزة قابلة لتوزيع الماء في السواقي كلا حسب ما يملك من حبات. (انظر الشكل رقم 5). (نذير –2011 م – ص 266). وفي بعض الأماكن تصنع من النحاس وهي صغيرة ومثقبة وتسمى كذلك (الحلافة) وهي تصنع للغرض ذاته. (LabOasis –(N.D) P6) .[30]

[30] - لمزيد من المعلومات حول أجزاء الفقارة انظر: - Nasiri , F & Mafakheri , M ,S - 2005 - Qanat water supply systems: a revisit of sustainability perspectives – Environmental Systems Research – 2005 .PP2-5.



(القسيرية)

(نذير –2011 م – ص 269)

(الشكل رقم 5)

ثانيا تتعلق بالكادر البشري:

يشرف على العمل بالفقارة وصيانتها وقياس مياهها كادر متخصص يتكون من:

- **الشاهد:** وهو الذي يمسك الزمام يوم الكيل، وعادة يكون الامام او أحد كبار الملاكين.
- **الحساب:** وهو تملى عليه مقادير المياه من طرف الكيال التي يسجلها على الطين المعد للكيل.

- **الكيال:** وهو المشرف على الة الكيل الشقفة، وهو الخبير في حساب انسياب المياه وهو المسؤول على تهيئة كافة الظروف الملائمة للعملية، ويساعده حارس يقوم بإبعاد المارة عن الساقية حتى لا يعرقل عمل الكيال.
- **الخدام:** وهو الذي يتولى اعداد الطين ومساعدة الكيال واعداد القسرية ان لم تكن موجودة. (بعشمان (2013م – ص 3).

أصناف الفقارة:

تصنف الفقار الى صنفين رئيسيين وذلك تبعا الى الميل وطرق التوزيع، فمن حيث الميل، فهنالك الفقارة ذات الميل الكبير ومياهها جارية جدا وتسمى (السلقعة) ، وهنالك ذات الميل المنخفض وجريان مياهها بطيئة جدا وتسمى (المؤنثة) وهنالك الفقارة العادية والتي هي متوسطة في سرعة مياهها .ان انها تتفرع بعد ذلك الى عدة أنواع وذلك بحسب مصدر الماء وهي كتالي :

الفقارة الالبية (البين): وهي تسمى كذلك الفقارة الكلاسيكية، وهي الفقارة الأكثر شهرة والأكثر وصفا للدارسين، وهي في العادة تخترق الحجر الرملي السطحي وتسير بشكل انسيابي الى المنخفض لتصل الى البساتين. وقد وجدت لها امثلة عديدة في الجزائر كمنطقة توات مثلا ويبلغ قوة تدفقها حوالي 2.8 متر مكعب في الساعة، وهذا النوع يكون فيه التدفق طوال السنة ولا يتوقف ال بحدوث اغلاق للقناة او حفر بئر قريب من خط الفقارة فيصيبها بضعف وأحيانا بتوقف.

الفقارة ذو العروق: وهذا النوع من الفقارة تستقي مياه من خلال العروق في باطن الأرض ولهذا فيصعب تتبع مصادر مياهها، إضافة الى ان مياهها ثابتة طيلة السنة، وذات جودة أكبر من النوع الأول، وقد وجدت امثلة عديدة لهذا النوع من الفقارة في الجزائر في منطقة أولاد سعيد، ويبلغ متوسط تدفقها حوالي 10.8 لتر في الساعة،

إضافة الى انه يتم تغطية الابار والقسرية بألواح وذلك لحمايتها من المخاطر الطبيعية والبشرية.

فقارة الحديقة: وهذا النوع من الفقارة قليل جدا إذا ما قورن بسابقتها، ولم يتم الا تسجيل سبعة منها في الصحراء الجزائرية، وهي تقع عادة أسفل الفقارات الالبية ولا يزيد طولها عادة عن كيلو متر ونصف، وهي بسيطة ولا تحتاج الى أي عملية قياس وليست مزودة بقسيرية وربما يعود السبب في هذا لكونها فقارة عائلية، حيث ان المياه تمر مباشرة الى المجن، تم بحجر مغطى بقماش حتى يتم التحكم في عملية الري.

فقارة العين: وهو الفقار الذي يستقي مياهه من خلال العيون والينابيع الطبيعية وهو عكس الفقار الكلاسيكي، ومن أفضل الأمثلة هو فقار حنو في الجزائر، ويكون لهذا النوع من الفقار مدخل مدجن واحد عكس الفقار الكلاسيكية التي يكون لها أكثر من مدجن، وهذا النوع يشبه فقار (الفلج) العيني بسلطنة عمان.

فقار الجبل: وهو الذي يجمع مياهه من خلال العروق المائية التي تقع في اطراف الجبال من خلال الجريان السطحي للمياه، وهذا النوع شبه منقرض نتيجة للتغيرات المناخية، والصفة المميزة لهذا النوع من الفقار هو عدم ثبات التدفق وذلك تباعا لنسبة التدفق للعروق الجبيلية تبعا لغزارة الامطار، وتجف في الفترات الحارة، وقد تم الكشف على بعض الأمثلة في الجزائر مثل فقار واحة تاغيت، وهذا النوع من الفقار عرضت للإغلاق وذلك بسبب الطمي الذي تقذف به الاودية في الفترات الممطرة (Remini . et.al, 2010 – PP10– 113). اما من حيث نظم التوزيع فهنالك نوعيين:

فالوقتية: وهي التي تقسم مياهها على البساتين بالوقت باعتبار العلامات الفلكية كالقمر والنجوم في الليل، وحركة الظل بالنهار.

المشطية: وهي التي تجمع مياهها في القسيرية، وعن طريق المشط تنساب المياه الى السواقي بحسب ملكية كل فرد. (بعثمان (2013م – ص 3).[31]

تاريخ الفقارة :

وهو نظام مائي يعتبر اقدمها الذي ابتكره الانسان وقد ظهر اول مرة في ايران عند الاشوريين منذ اكثر من ثلاثة الاف سنة، بينما يرى ENGLISH ان الفقار نشأت في محيط ارمينا منذ ما يزيد عن 2500 سنة مضت، وانها انتشرت بسرعة في جنوب وغرب اسيا وشمال افريقيا خلال الفترة الاخمينية (331–550 ق. م) وقد شجع الحكام الاخمنيين على بناء الفقار ورصد حوافز تشجعيه للناس لكي يشقوا الفقار وسمحوا لحفاري وبناة الفقارات وورثتهم بالاحتفاظ بالأرباح التي جنوها من إقامة الفقار ، ويذكر بوليبيس كيف حاول ارسكس تدمير القنوات (الفقارات) وقطع امدادات المياه وذلك بهدف وقف تقدم انتكوس نحو العاصمة البارثية ،(الريشي ، ص 8) حيث اثناء حملة سرجون الثاني الاشوري (721– 705 ق . م) على الميديين اكتشف شبكة من القنوات تحت الأرض قرب بحيرة اورمية ، وان ابنه سنحاريب حصل على سر تشيد القنوات وعمل نظاما مشابها له قرب نينوي ، وشيد قناة اورمية ليروي مدينة اربيلا[32](عبد الستار ،2023م ص 1) ، بينما يرى البعض أمثال عربية ان

[31] ـ لمزيد من المعلومات حول نظام التوزيع انظر: Remini, B & Achour, B & Kechad , R - 2010 - La foggara en Algérie : un patrimoine hydraulique mondial - Revue des sciences de l'eau - Volume 23, numéro 2, 2010 . Algeria. PP 113-114.

[32] ـ لمزيد من المعلومات انظر : وسيم رفعت عبد المجيد – 2016 – سرجون الاشوري – دار الجوهري – بغداد – ص ص 34-35 ، 63 .

كذلك حول الجدل عن أصل الفقارة انظر:

- Briant, Pierre – (2001) - irrigation et drainage dans l'Antiquité, qanats et canalisations souterraines en Iran, en Égypte et en Grèce - séminaire tenu au Collège de France - France - PP 143 – 146 -

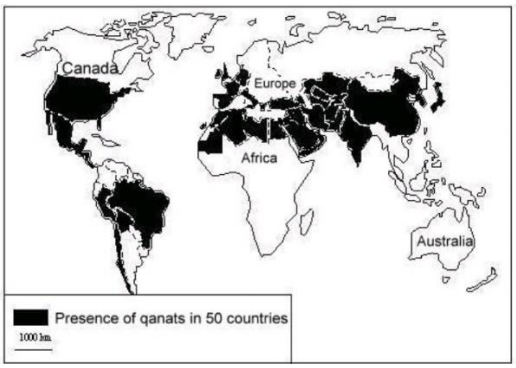
ابتكار هذه التقنية كان على يد الكنعانيين حيث عثر علماء الاثار في عين جبحون الكنعانية على اقدم اثر لهذه التقنية (عريبة 2007م ، ص 18) ، ويعتقد انها استخدمت في قرطاجة في العصر الروماني (Keenan1977– P 338) ، حيث يعتقد البعض ان مهاجرين جاوؤا من بلاد اليمن عقب سقوط مملكة زينوبيا مملكة تدمر في القرن الرابع الميلادي واسسوا هذه التقنية خلف الخطوط الرومانية وذلك هروبا من العبودية للرومان (Baradez 1949 ,P 23) ، وقد وانتشرت شرقا في نهاية المطاف الى الصين ، وغربا الى مصر بحلول القرن الخامس قبل الميلاد ، حيث اشارت الكتابات الهيروغليفية المصرية الى ان الإمبراطورية الفارسية كانت قد اهدت فكرة القناة الى مصر بعد سيطرة دارا الأول على مصر سنة 518 ق . م. وان الفضل يعود الى سكيلاك الضابط في جيش دارا هو اول من شيد القناة لجلب المياه الى واحة الخارجة (الستار ،2023م ، ص 1) ، الوثيقة الأكثر موثقيه التي تؤكد وجود القنوات في هذا الشأن ، حيث كتب بوليبيوس في هذه الفترة ما يلي " إن الأنهار تجري من كل مكان عند قاعدة جبل الرز ، وقد نقل الناس الكثير من المياه من مسافة طويلة عبر القنوات الجوفية ، بتكلفة و عمالة كبيرة و" (Yazdi, A & Askarzadeh , S (2007) , P 313) ، وبعد ذلك انتشرت في حوض البحر المتوسط خلال العصر الروماني ، وأدخل المغاربة Moors الفقار الى اسبانيا ، وقدمت لاحقا الى أمريكيا اللاتينية عن طريق الغزاة الفاتحين . (Wilson and Mattingly –2003– PP (235–236) ، ويذكر المؤرخ الاغريقي بوليبيوس في القرن الثاني قبل الميلاد ان الايرنيين شيدوا القنوات حيث يقول " شيدوا – شقوا – قنوات في الصحراء تحت الأرض بجهود كبيرة ومكلفة خلال مساحات كبيرة في البلاد وجاءوا بالمياه الى الصحراء من مصادر كانت غامضة للناس الذين استخدموا تللك المياه " (الستار ،2023م، ص 2

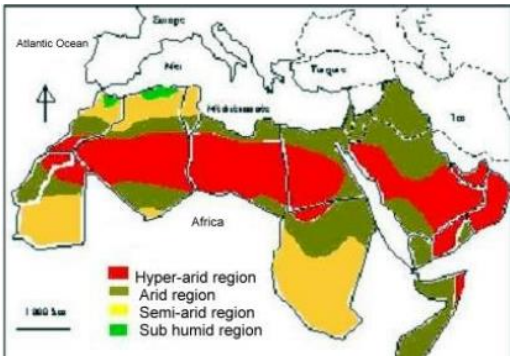
) وقد عرف عند الأفغان باسم كيراز وعند العمانيين واليمنيين باسم " الفلاج " بيمنا عرف في الجزائر وليبيا باسم الفقارة او الفكارة او الفجارة ويطلق عليها اسم خطارة وجمعها خطارات في بلاد المغرب يطلق عليها أيضا اسم (الكاريزيس) ، بينما مصطلح الفقارة في لغة التاما هاك هو افلي وجمعها افلان (Gast 1951 – P1) و (Remini . et . al. 2014 – PP259–260) .ويطلق عليها في الصين اسم كانيرجينغ واسم قناة الجغر في سوريا والأردن واسم كريجا في تونس ، وبالرغم من التشابه من حيث التقنية عامة الا ان هنالك اختلافات من حيث مصدر المياه وكذلك تقنية تقاسم الماء (Remini , et . al . 2010 – PP105–106) .

وقد ذكرها ابن خلدون (808 هـ /1406 م) في كتابه العبر ، وهو ممن اعجبوا بالفقارة ونظامها ، جاء ذلك في معرض حديثه عن قبائل المنطقة ونشاطها قائلا " وهي هذه البلاد الصحراوية غريبة في استنباط المياه الجارية ، ولا توجد في تلول المغرب ، وذلك ان البئر تحفر عميقة بعيدة المهوى ، وتطوى جوانبها الى ان يوصل الى الحجارة الصلدة ، فتنحت بالمعاول والفؤوس الى ان يرق جرمها ، ثم تصعد الفعلة ويقذفون عليها زبرة من حديد تكسر طبقها على الماء فينبعث صاعدا فيعم البئر ، ثم يجري على وجه الأرض واديا ...." (جعفري 2010 م – ص 140).

خُلاصة القول ان نظام الفقارة في الوطن العربي ، كان نظام فاعل امام البيئة الصحراوية القاحلة الا انه من 11500 فقارة تم رصدها في العالم العربي يعمل منها اليوم حوالي 4200 فقارة موزعة على 16 دولة عربية ، حيث تتصدر سلطنة عمان الدول العربية في استخدام هذه التقنية اليوم بحوالي 3017 فقارة (فلج) وتأتي في المرتبة الثانية الجزائر بحوالي 903 فقارة ، بينما تأتي المغرب في المرتبة الثالثة بحوالي 150 فقارة (خطارة) بينما تأتي سوريا بحوالي 30 فقارة (قناة رومانية) ، وبينما تتدفق المياه مرة أخرى في بضع عشرات من القنوات في جميع انحاء اليمن والمملكة العربية السعودية والامارات العربية المتحدة والأردن وتونس وليبيا ومصر ، الا

ان جلها معطل في العراق (Remini and Rabah 2012 ,P1) . (انظر الشكل رقم 6).





(انتشار الفقار حول العالم)

(Remini, B , Kechad R, 2012 (Remini . et . al .2014 –P261) , P4)

(الشكل رقم 6)

الفقارة في إقليم فزان : –

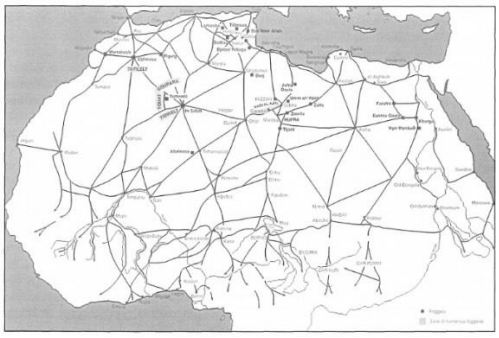
وهو اكبر واكثف وجود للفقار خارج ايران يوجد في الصحراء الليبية (Wilson 2009 , P21) اغلب الظن ان نظام الفقار وصل من مصر

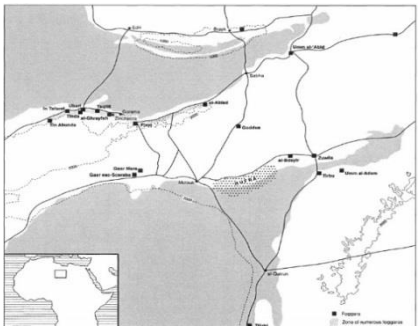
في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، حيث تم استخدام Foggaras في واحة عين مناوير في الغرب صحراء مصر في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، ويفترض أن هذه التكنولوجيا وصلت إلى فزان على طول طرق التجارة الناشئة (Sterry . et . al . 2022 – P54) ، حيث أدت أعمال المسح الاثري الفرنسي في منطقة عين المام بالخارجة الى التأكيد على استخدام الفقار في مصر خلال الفترة الاخمينية ، وجود 22 فقارة مع الأنظمة المرتبطة بها ، في حين ان اعمال التنقيب في معبد اوزوريس ، كشفت عن بعظها وهي تتمثل في العقود المتعلقة ببيع واستخدام حقوق المياه من الفقارات والتي لا تقل عن ستة فقارات مختلفة ومؤرخة بسنوات حكم الملوك الاخمينيين لمصر الى النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد (Chauveau, 1996, PP. 32–47) ، وهنالك راي يقول ان الفضل يعود الى الرومان في القرن الأول الميلادي ولهم الفضل في نشر هذه التقنية في ليبيا وباقي دول الشمال الافريقي ، بينما يرى اخرون أن الفضل ربما يعود للعرب في جلبها الى فزان في أوائل العصور الوسطى ، مستندين الى ان الكثير منها مرتبط بحصون الطوب اللبن أو الجسور التي تعود الى هذه الفترة .(Wilson 2009 , PP21– 23) ، وقد ساهمت هذه التقنية الجديدة بشكل كبير في انتشار الزراعة وهذا الامر حدى بسكيلاكيس Scylacis الى ان يصف الجرمنت بأنهم اثرياء ويملكون أراضي زراعية خصبة وشاسعة في إقليم فزانيا 109 (Scylacis –1882 – P) ، وقد انتشرت هذه الفقار في فزان بشكل كبير باستثناء منطقة وادي الشاطئ والتي تزخر بعدد كبير من عيون المياه ، وهذه الينابيع تتغذى من طبقة المياه الجوفية من الحجر الرملي الديفوني [33] المغطاة بحجر رملي مضغوط يحافظ على المياه تحت ضغط طفيف ، وتسمح التصدعات الطبيعية او الاصطناعية في طبقة الغطاء بتدفق المياه في الينابيع الطبيعية او الارتوازية (Despois 1946 – P 20) ، بينما قد وجدت حوالي 550

[33] ـ الديفوني : عصر جيولوجي ونظام من حقبة الحياة القديمة Paleozoic وذلك نسبة الى مقاطعة Devon الواقعة غرب إنجلترا وهو يمتد الى 60.3 مليون سنة .

فقارة في وادي الآجال فقط ، ومن خلال الصور الجوية التي التقطت سنة 1960 م وصل طول بعض الفقارات من حوالي 100 كيلومتر الى 4.5 كيلومتر (Wilson and Mattingly 2003 ,P237)، ويمكن العثور على طول وادي الآجال على بقايا مئات الفقار ، وعلى بعد 160 كيلومتر من الأبيض و حتى تين ابوندا ما بعد اوباري غربا حيث تقد سلسلة الصور الجوية التي التقطت من قبل Hunting air Surveys في عامي 1958– 1968 م حصيلة لتلك الفقارالتي يمكن تتبعها ويبلغ مجموعها حوالي 531 فقارة بالإضافة الى 100 فرع بين رافد أو مغذي ، حيث تتكون طبقة المياه الجوفية في وادي الآجال المستغلة من الابار من وسط الوادي من رواسب المراوح الفيضية وهي تعلو طبقة طينية صماء غير نفاذية تقع فقط على عمق امتار قليلة من سطح ، حوالي 2 متر حول جرمة وحتى 15 مترا في الفجيج والقراية (Despois 1946 – P56 , 22) ويعتقد ديوك Djuke ان الجرمنت استطاعوا من خلال هذه التقنية استخراج ما لا يقل عن 30 مليار جالون من المياه على مدار 600 سنة تقريبا (Veeldhuis 2010 , P4) ، كذلك عرفت الفقارات في نواحي متعددة من فزان منها زله والفقهاء وهون وودان ((Wilson and Mattingly 2003 , P238)) كما يذكر Despois عدة مجموعات أخرى من الفقار منها في الطويلة والحفرة والشرقيات واكثر من 12 قرب البدير وما لا يقل عن 6 في مسكوين وما بين 15–20 حول زويلة وهنالك 4–5 في تربو ونحو 15 او 16 في زويه (Despois 1946 – P56) ، وكذلك تم الكشف عن واحدة فقط في الطرف الجنوبي من مدينة سوكنه قرب احد القصور والمسمى محليا بقصر فقار . ومما هو جدير بالذكر انه يصل اطوال هذه الفقارات القريبة من جرمة الى حوالي 30 كيلومتر بمتوسط عمق 10 امتار وان كان البعض منها يصل أحيانا الى 40 كيلومتر (Wilson and Mattingly 2003 , P238) . وقد انتشرت الفقارات من فزان بواسطة الجرمنت الى الشمال حتى وصلت الى الجنوب التونسي وجبال الاورس في

الفترة الرومانية (القرن الرابع – الخامس الميلادي) ونتيجة الى انهيار الطرق التجارية مع أواسط افريقيا إضافة الى قلة الايدي العاملة واضف الى كل ما سبق ذكره هو التغيرات المناخية والتي أدت الى هبوط مستوى المياه الجوفية ، كل ذلك أدى الى هجر اغلب الفقار في بواكير العصور الوسطى وبتالي تقلصت المساحات الزراعية واضحت الزراعة تعتمد على مياه الابار في المقام الأول ، وقد وردت إشارات عديد عند بعض الرحالة الذين زاروا المنطقة منذ منتصف القرن الماضي حيث أشار كلابيرتون الى فقارة في شمال شرق واحة سبها في منطقة الطويلة بالقرب من تراغن وأخرى في ام العبيد حيث قال " بئر ام العبيد القديم – هنالك استمرار لأبار جميعها متصلة (فيما بينها) عبر مصرف ادنى النبع – على مسافات من بعضها تقارب 10 – 14 ياردة – رأيت مثيل لها في انحاء أخرى من فزان بالقرب من مواقع القلاع القديمة – لا يعلم العرب او الفزانيين الحاليين من صنعها " (Wilson 2016– PP 224–228) ، ويبدو ان بارث Barth لم يلاحظ هذه الفقارات بالرغم من ذكائه حيث ذكر حديث متداول محليا على الصلة التي تربط البئر بالأخر بالقرب من منطقة تكركيبة حيث قال " هنالك في تكركيبة قول سائد للفضول مفاده أنه هنالك من أعلى قمة في المنحدرات التي تحد الوادي على الجانب الجنوبي ، نبع يصدر منه نهر او جدول ينساب عبر الوادي تحت الأرض وكان هنالك وهنا على صلة ، في الأصل بعدة قنوات أو اعمال مجرى تؤدي الـى هذه القناة الجوفية ، لكنها جميعا ردمت "(Barth 1965 – P 148) ، (انظر الشكل رقم 7) .





توزيع الفقار في إقليم فزان

(Wilson 2016 – PP225–231)

(الشكل رقم 7)

وخُلاصة القول ان منطقة فزان تعرضت بعد القرن الحادي عشر ومقدم العرب من قبيلتي بني هلال وبني سليم ولغزوات السودانيين في القرن الثالث عشر ثم حكم أولاد محمد القادمين من مراكش في القرن الخامس عشر، لذألك أصبحت تهمل الفقارمع بداية القرنيين الحادي والثاني عشر ، وان كان ما ذكره المؤرخين العرب من الازدهار التي كانت تعيش فيه منطقة وادي الآجال وسبها في القرنيين العاشر والحادي عشر يدل على استمرار استخدام هذه التقنية ابان تلك الفترة ولكنها اهملت ما بين القرنين الثالث والخامس عشر ، ولا شك في ان عمليات السلب والنهب التي انتهجها البدو قد ساهمت بشكل فعال في تدمير الكثير من المنشأت المعمارية والفقرات منها .(الدناصوري ، 1967 م ، ص 359) .

الفقار في هون

الحقيقة ان الفقار في مدينة هون قد اعتراه تدمير كبير وذلك يعود الى التوسع الحضري والزراعي في الان ذاته، إضافة الى التوسع في استخدام الابار، وخاصة ان جلها – الفقار –يقع اليوم داخل المزارع الحديثة أسواه بالمدن القريبة منها وهي ودان وسوكنه حيث نُلاحظ هذا التوسع الزراعي بشكل كبير (انظر الجدول رقم 8). وهذا الأسباب مجتمعة ساهمت بشكل كبير في تلاشي خطوطها ولم يتبق منها سوى بعض الابار(Shaft) التي تظهر بين الفينة والاخرى والتي غالبا اثناء عمليات اعداد الأرض للزراعة والتي يتم ردمها بشكل مباشر لجهل الناس بماهيتها في الكثير من الأحيان، الا انها لا تعدو ان تكون اباراً مُنفصلة ولا تُشكل خُطوطا كاملة، الا في بعض الحالات، وربما يعود السبب في بقائها الى كون الأراضي الواقعة بعها لم يتم استصلاحها بعد ومنها الفقار الواقع في مزرعة العطشان مثلا.

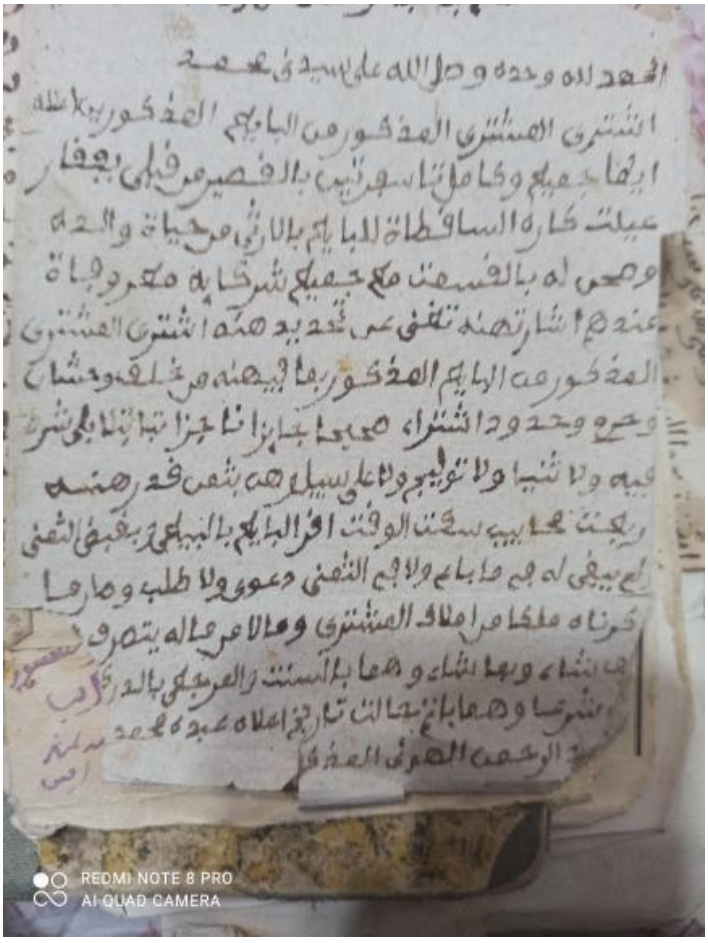
المستشعر	تاريخ الصورة	المساحة المزروعة هكتار	النمو من الفترة السابقة
MSS	Dec1975	691	
MSS	Oct1987	3066	%343
TM	July1990	4630	%60
ETM+	July2001	4526	%2–
ETM+	April2005	5243	%16
ETM+	March2011	6121	%17

(التوسع الزراعي في منطقة الجفرة) (EAMENA – 2016–P 5)

(الشكل رقم 8)

وهو لا يختلف عن ما وقع للفقار في منطقة وادي الاجال وخير مثال ما حدث في منطقة الطويش والتي فقدت نصف فقاراتها نتيجة لهذا الامر ، ويمكن تتبع هذا الامر من خلال الصور الجوية للقمر كورونا 1972 م وغيره ، والحقيقة انه لايزال ممكن تتبع حوالي تسعة عشر قناة جنوب ودان اليوم وذلك من خلال صور الأقمار الصناعية وينتهي بعضها بمجموعة صغيرة من المباني والحدائق وبعضها يتكون من اكثر من فرع ، مما يوحي بوجود محاولات لزيادة كمية التدفق الى القناة الرئيسة – EAMENA (2016–PP2–3) ، إضافة الى ان العديد من هذه الفقارات داخل هون يقع اليوم تحت منطقة القصير وهي احدى القرى الصغيرة في ضاحية مدينة هون الجنوبية والتي اعتراها توسع معماري ملحوظ ، إضافة الى ان هذه الفقارات قد انتهى استخدامها منذ فترة طويلة جدا ، الى درجة ان أهالي المدينة لم يوردوا أي ذكر لها ، وقد اطلق مسمى (الجهال) على العديد من القصور والفقار التي تعود الى فترات مجهولة الأصل والتاريخ عند سكان مدينة هون ، وان كانت قد ذكرت في بعض الوثائق القديمة كحجج و حدود للأملاك الخاصة وهي غير محددة التاريخ (انظر الشكل رقم 8) ، كذلك ان العديد من ابار هذه الفقارات قد استغلت في زرع فسائل النخيل وخاصة ان المسافة بين كل بئر واخر تتراوح ما بين 5 – 8 امتار وهو البعد المناسب لغرس فسائل النخيل حيث يتمثل الحد الأمثل لزراعة فصائل النخيل الى 7 الى 8 امتار بين كل فسيلة وأخرى ، ويعتبر احد هذه الفسائل القديمة وهي تسمى (تاسفرت [34]) من اكثر هذه الأنواع شيوعا ، حيث يبدو ان السكان وجـدوا هذه الابار علـى هيئة حفر مغطاة جزئيا او كليا بـالرمل الناعم (السافي) فساعدهم هذا على وضع النخيل فيها ، واذا حللت نص الوثيقة السابقة الذكر تلاحظ ذكر للفقار وان المشترى من النخيل من النوع القديم التاسفرت ، ولدينا العديد من الأمثلة الموجودة حاليا .

[34] ـ الحقيقة ان اغلب أسماء فسائل النخيل تعود الى مسميات ذات أصل بربري قديم ، مثل التغيات والتامج والتاسفرت وتاليس وغيرها وهي أسماء مؤنثة تبدء بحرف التانيث في اللغة البربرية .



ترجمة الوثيقة:

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد

اشترى المشتري المذكور من البائع المذكورين أعلاه أيضا جميع وكامل تاسفرتين من قبلي بفقار عيت كاره .....

(الباحث 2022م)

(الشكل رقم 8)

حيث وجدت اكثر من 27 فقارة موضوع فيها النخيل من نوع التاسفرت ، ومما يدعم هذا الرائ وجود ستة ابار لم توضع فيها فسائل النخيل وهي موجودة متفرقة بين سلسلة النخيل التي تقع جميعها على خط الفقارة ، ويبدو ان عملية الغرس هذه لم تتم في فترة واحدة حيث ان اعمار هذه الفسائل ليست واحدة وربما يكون الامر أيضا راجع الى عملية يطلق عليها محليا (الترقيع) وهو عملية يقصد بها استبدال فسائل النخيل التي لم تنمو بأخرى وهذا الامر يتم عادة بعد سنة من وضع الأولى او ربما استبدالها بأنواع أخرى اكثر جدوى كما لاحظنا ذلك حيث عوض بنوع أخرى يسمى (التغيات) بدلا من التاسفرت الأولى وان كان العدد الأعظم بقى لتاسفرت ،(انظر الشكل رقم 9)، والامثلة على هذا كثيره داخل منطقة الدراسة . ويبدو انه بحلول القرن الحادي عشر لم يكون لها أي وجود حيث أشار البكري في كتابه المسالك والممالك في اثناء حديثه عن هون بقوله " هول (هل) مدينة سكانها كثيرون ولها مساحات شاسعة من النخيل وعيون ماء عديدة " (طلبة 2003 م ، ص 183) حيث لم يشير في اثناء حديثه عن هذا النظام من المياه وان كان هنالك الكثير كن الآراء حول ما هو المقصود من اشارته لمدينة (هل) وربما يرى البعض انه يقصد سوكنه اليوم وليس هون وهذا الراي غير صحيح ويدعم رائينا هذا هو ما أورده الشيخ الطاهر الزاوي في كتابه معجم البلدان حيث ذكر " هون واحة كبيرة وعند أهلها شيء من رفاهية العيش ، ولهم مهارة في دبغ الجلود وتطريزها بالحرير وبها زراعة محلية تسقى بالقواديس " (الطاهر الزاوي 1968م – ص 334) ، ومن

خلال هذا النص نلاحظ نقطتين الأولى انها يتطابق مع وصف البكرى من حيث حجم المدينة والثانية انها تسقى بنظام ري وهو القواديس [35] ، وربما يؤكد هذا الامر انه في عام 1818م وصفها الرحالة الإنجليزي جورج ليون حيث ذكر " لها ثلاثة أبواب وبها مبنى مشيد يرجح انه كان قلعة [36] كبيرة اما الحدائق والبساتين فهي تحيط بالقرية من كافة نواحيها بشكل دائري وباتساق منتظم وتسقى بالإبار " (جودة 1976م ، ص 60) وهذا دليل اخر على نظام الري الذي كانت تعتمد عليه المدينة وهو الابار، وليس الفقار والا لورد ذكرها عند الرحالة .

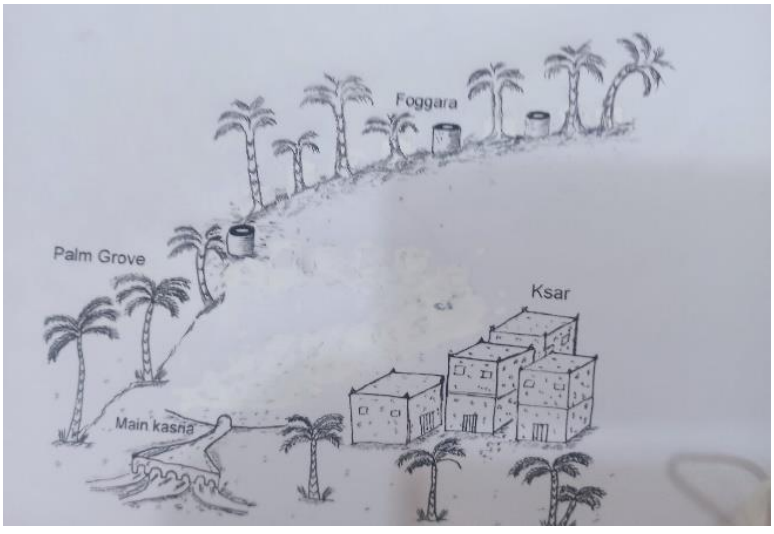


[35] ـ القواديس: وهي تتكون من سلسة من القواديس يتم تحركها بمساعدة عجلتين مسننتين وذلك بواسطة حيوان او حيوانين مدربين لهذا العمل، وقد تم اختراع هذه الالة في مصر على الأرجح حوالي عام 2000 ق. م.

[36] ـ هي احدي المباني التي تقع في الطرف الشمالي الغربي من المدينة الحويلة والتي تقع الى الشمال من مدينة هون اليوم بحوالي 1.400 كليومتر ، ومن خلال الطراز المعماري ومواد البناء المستخدمة في الانشاء على الأرجح ان تكون احدى القصبات الجرمنتية . لمزيد من المعلومات انظر: (عبد العاطي – 2022م . ص 4) بحث غير منشور .



(التوسع الزراعي وزحفه على الفقار)



(رسم توضيحي لخط الفقارة محورة بعد Remini)

(الباحث 2018م)

(الشكل رقم 9)

اشكال الفقارة:

الشكل المستطيل :

وهو الأكثر شيوعا في المنطقة وهو من نوع الفقار الكلاسيكي ، وتتراوح قياساته بين 110 سم * 47سم وهو منفذ بشكل غاية في الدقة ويبلغ متوسط عمق البئر من حوالي 5 متر الى 7 متر (انظر الشكل رقم A. 10)، وهو يشبه من حيث التصميم الفقارة في منطقة توات وكورارة في الهاجر بالجزائر (انظر الشكل رقم B .10) ، ويلاحظ وجود أماكن لوضع القدم وذلك تسهيل عملية الدخول والخروج من البئر سواء اثنا ء عملية الحفر او اثناء عمليات التنظيف والصيانة والتي كانت ولا شك تتم بشكل دوري للمحافظة على استمرار عمل الفقارة ، وهي موجودة على طول البئر وفي الظلع القصير من المستطيل وبشكل معاكس ، وربما ساعدت طبيعة الأرض وصلابتها بتنفيذه بهذا الشكل . (انظر الشكل رقم D.10) ، اما بالنسبة للقناة فقد كانت مغلقة بفعل الطمي وذلك يرجع الى عدم التنظيف والصيانة لفترة طويلة ، الا انه من السهل تحديدها حيث يتراوح قطرها 47سم ، وهي ترتفع عن قاع البئر بحوالي 35 سم وربما هذا الامر يتطابق مع ما هو موجود في نوع الابار الدائرية ولذات الغرض والمتمثل في فلترة لمياه القناة من الاتربة والحصى وبتالي سهولة تنظيفها وعد م السماح لها بدخول القناة (انظر الشكل رقم E 10) ،ويقع هذا البئر ضمن سلسلة من الابار لفقارة تتألف من حوالي 13 بئرا في مزرعة الأخ سامي العطشان في الطرف الشرقي من الطريق الدائري (N 15°58'26"E"45'05°29) ، وهي تتجه من الجنوب الشرقي الى الشمال الغربي (انظر الشكل رقم 11) ويبدوا ان لها روافد حيث توجد مجموعة من الابار تأتي من الجنوب وتلتحم مع هذه الفقارة وهي موجودة في ذات المزرعة وبحالة جيدة وهي في شكلها تأخذ شكل الحرف (Y) وهي مشابه الى ما تم

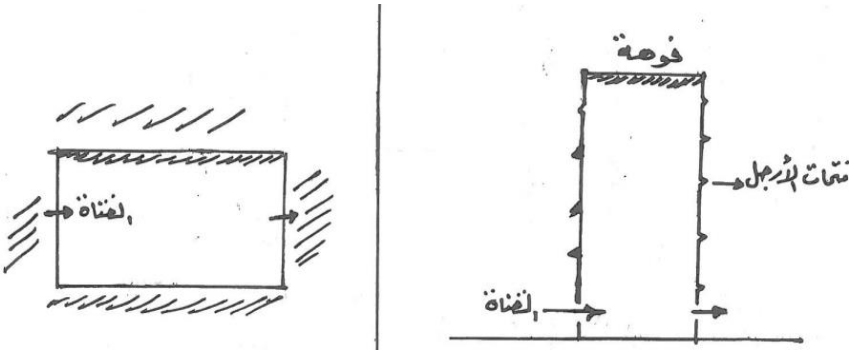
الكشف على نماذج منها في قدم الجانب الغربي لـ "تجاليت" المحاذي باتجاه بطن الوادي حيث تم الكشف عن آثار إقامة جرمية وجبانة أهرام من الطين(ماتنجلي ، (2006 م ، ص ص 3–4) .



(طريقة الحفر وشكل الفقار)

(A) (B)

(الباحث 2022 م) (IDDA ,SALEM & et .al .– 2021 – P436)



(C)

(رسم توضيحي لشكل الفقارة بمسقط افقي وعمودي)

(الباحث)

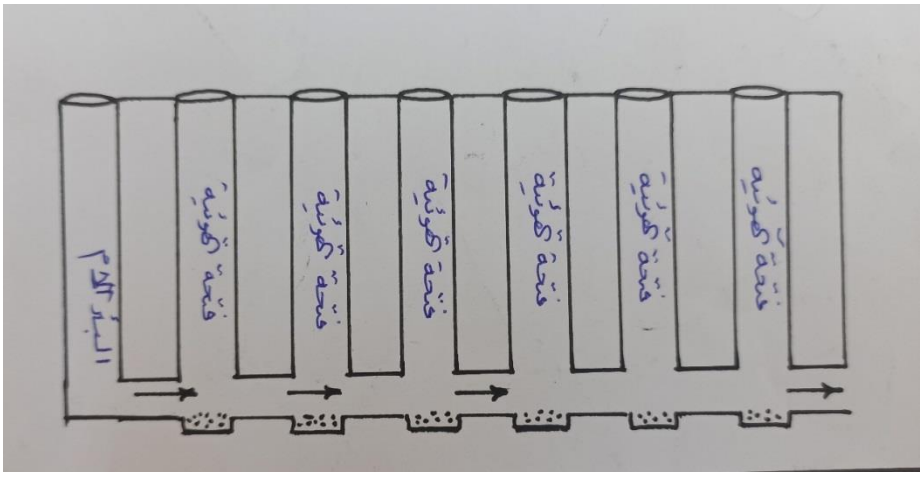


(D)

(أماكن موضع الاقدام في البئر)

(الباحث 2018 م)

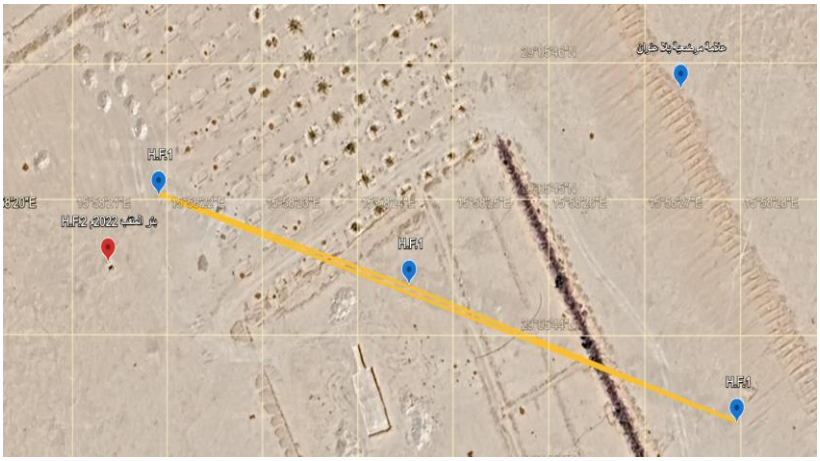
(E)



(رسم توضيحي لطريفة فلترة المياه)

(الباحث)

(الشكل رقم 10)



(التوسع الزرعي وزحفه على خطوط الفقارة)

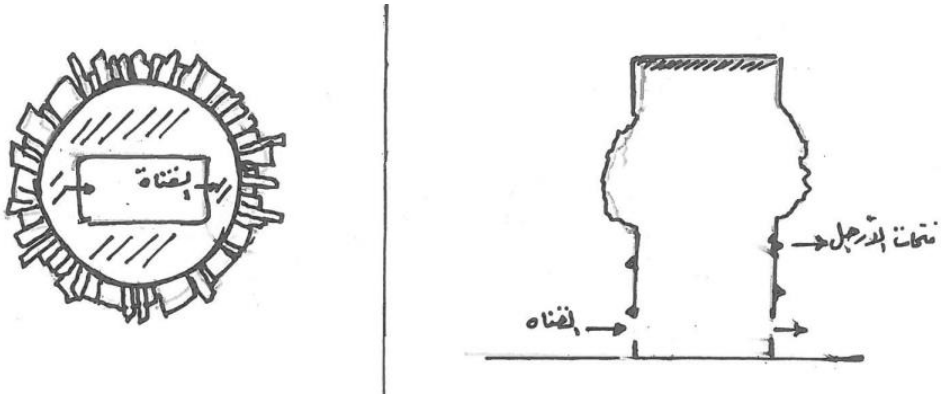
(الباحث)

(الشكل رقم 11)

ثانيا: الفقارة ذات الراس الدائري:

وهو أقل شيوعا من النوع الأول ، ويبدوا انه من نوع فقار الجبل لان خطوطه قريبة من السلسلة الجنوبية من الجبال السود واكثر قربا من منطقة قرارة الهوانة ، وقد لاحظ احد المزارعين والتي تقع احدى الابار في مزرعته تدفق المياه في الفقارة في اثناء هطول الامطار في سنة 2018 م وهذا الامر ربما يعزز رائينا القائل بان هذا النوع من الفقارات يتغذى بمياه الامطار ، يبدو انه مقام من جزئيين، الجزء الأول وهو العلوي منفذ بشكل دائري الى عمق 210 سم وهو عادة يشيد بصفوف من الحجارة الطينة أي على هيئة صفوف مشيدة بطوب غير محروق في جزئه العلوي وهي مختلفة من حيث الارتفاع وعدد الصفوف وذلك تبعا لطبيعة الأرض المقام عليها الفقار، ثم بشكل مستطيل في جزئه السفلي ويبدو ان السبب الرئيسي في هذا يرجع الى طبيعة الأرض الهشة. (انظر الشكل رقم A,B,C12). وهو يتفق مع اشكال الفقار في منطقة وادي الآجال (انظر الشكل رقم A13) في نصفه العلوي حيث يكون دائري الشكل بقطر 1.14 سم بينما يختلف عنه في جزئه السفلي فبينما يكون دائريا من الأعلى الى أسفل في فقار وادي الآجال ينقسم الى قسمين في فقار هون وربما يعود السبب في هذا الى طبيعة الأرض. ومما يلاحظ وجود حفر لوضع الاقدام في جزئه السفلي وعدم وجودها في جزئه العلوي، واغلب الظن انه تم الاستعانة بوسيلة أخرى للصعود والنزول للبئر ربما بواسطة حبال او سلالم تسحب بعد الانتهاء من عملية الحفر او عمليات التنظيف والصيانة ، اما بالنسبة للقناة فهي تأخذ شكلا دائريا تقريبا حيث يبلغ قطرها حوالي 48سم وهي ترتفع عن قاع البئر بحوالي 30 سم وربما يكون هذا الامر بمثابة تنقية للمياه من التربة و الحجارة والتي تكون مصحوبة للمياه اثناء جريانها في القناة (انظر الشكل رقم) B13)، واثناء الدخول للقناة بضعة امتار لاحظنا انها تميل الى الناحية الشمالية الغربية .(انظر الشكل رقم A 14) ، وقد تم الكشف على اعداد كبيرة منها ، وقمنا بعملية تنظيف لاحد هذه

الابار في مزرعة الأخ الصادق عباس N 15°56'03"E"50'04°29حيث توجد اكثر من ثلاثة ابار داخل المزرعة[37] N 15°56'03"E"50'04°29 وهي بحالة جيدة .ويوجد الرابع خارجها ثم تمتد الى الاتجاه الشمالي والى ان تصل الى مزرعة الاخ ناجي عبدالله ، ومن الملفت للملاحظة ان هذه القناة تنقسم الى قسمين احداها يتجه شمال شرق والأخر شمال غرب ، وقد تم تبطين هذه الزاوية بحجارة من البازلت الأسود وربما يعود السبب في هذا الى محاولة منع انجراف الزاوية الحادة الفاصلة بين القناتين ، إضافة الى ان القناة في هذا الجزء تتصف بالكبيرة حيث يبلغ متوسط ارتفاعها حوالى 1.30 متر ومتوسط عرضها حوالي 90 سم ، (انظر الشكل B/ C14) .



(رسم توضيحي لشكل الفقارة)

(الباحث)

(الشكل رقم 12 A)

[37] ـ قمنا بعملية التنظيف في سنة 2022م صحبة الدكتور مفتاح الحداد والأستاذ سعيد الورفلي .



B C

(الفقار ذو الراس الدائري)

(الباحث 2021م)

(الشكل رقم 12 B/C)



(اشكال الفقار ذو الشكل الدائري في منطقة وادي الاجال)

(Wilson and Mattingly –2003 – P 18)

(الشكل رقم 13 A)



(صورلقنوات المياه الخاصة بالفقارة)

(الباحث 2022م)

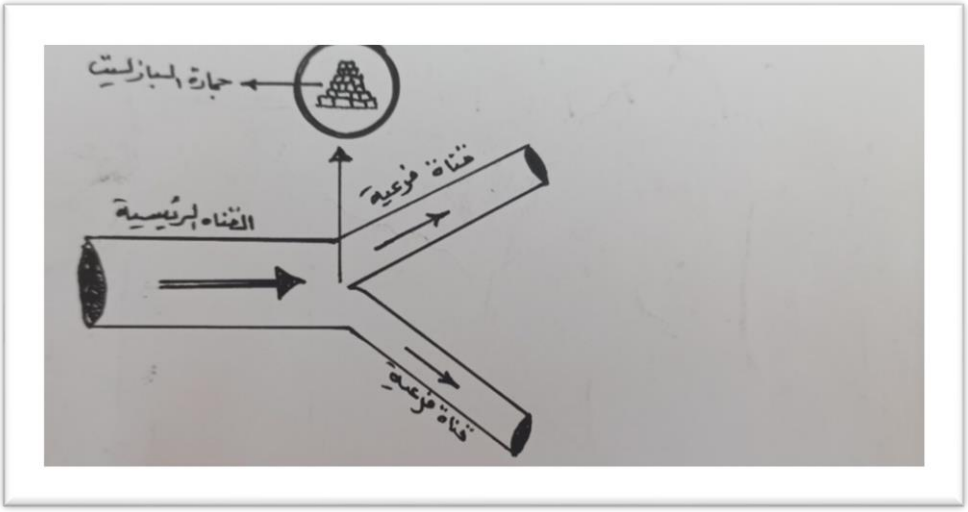
(الشكل رقم A14)



(خط الفقار والتوسع الزراعي والحضري)

(الباحث)

(الشكل رقم B14)



(رسم توضيحي للتوزيع القناة)

(الباحث)

(الشكل رقم C14)

الفقارة المربعة:

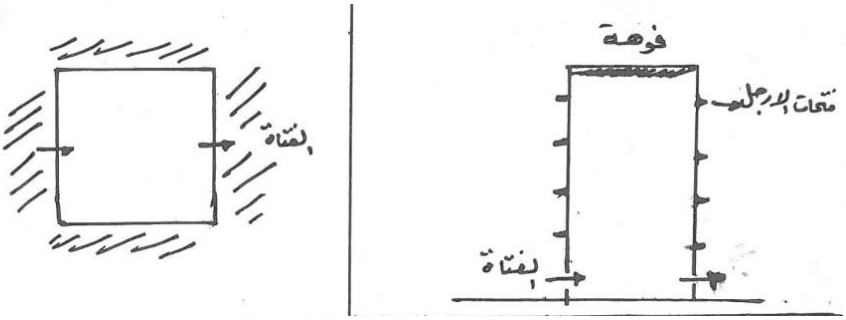
وهي اقل هذه الفقارات شيوعا وهي تقع في الطرف الشمالي لمنطقة بينوه الشرقية، 29°06'32"E 15°56'09"N ، (انظر الشكل رقم A 15) وهي عبارة عن ابار صغيره نسبيا تتراوح طول اضلاع المربع 68*68 سم ، وهو من نوع الفقار الكلاسيكي ، (انظر الشكل رقم B 15) والحقيقة انه لم يتم الكشف الا على ثلاثة ابار فقط واثنين منهما يقعان في مزرعة عبيد أما الثالث فيقع خارج المزرعة في اتجاه الغرب في ارض فضاء . (انظر الشكل رقم C15).



(خط فقارة وزحف التوسع الزراعي)

(الباحث)

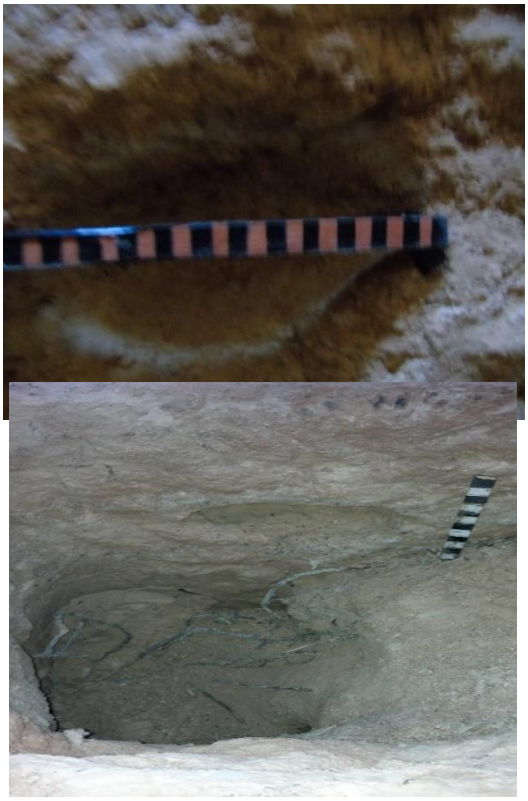
(الشكل رقم 15 A)



(رسم توضيحي لهندسة الفقار ذو الشكل المربع)

(الباحث)

(الشكل رقم 15 B)



(الفقار ذو الشكل المربع)

(الباحث 2018م)

(الشكل رقم 15 C)

الفقارة المُلغاة :

وهو مجموعة من الابار تم التخلي عنها او ان المشروع قد فشل كما هو الحال في اثنين من الابار تم الكشف عنهم في الجنوب من مدينة هون داخل احدى المزارع وقد تم اكتشافها بالصدفة في اثناء تجهيز الأرض لزراعة النخيل (انظر الشكل رقم 16) حيث يبدوا بان العمل لم يكتمل بهما وهما قريبان من بعضهما بعض حيث تبلغ المسافة بينهما حوالي ثلاثة امتار فقط ، والملفت للنظر بان احدهما

منجز بشكل رائع بينما الاخر حدث فيه انهيار من جزئه العلوي وربما كان هذا هو السبب الأساسي لتخلي عنه ، كما انهما لا يجتاز عمقهما أربعة امتار ولا توجد بهما أي قناة من الأسفل ، إضافة الى خلو البئر المنجز من أي حفر الخاصة بوضع الاقدام لتسهيل عملية الصعود والنزول للبئر في جزئه العلوي ، حيث تبدء هذه الحفر المنشأ بشكل معاكس لبعضها بعد حوالي 2.40 متر بدء من فوهة البئر ، وربما ان هذا الامر له علاقة بمحاولة السيطرة على العمال وعدم السماح لهم بحرية الخروج ، وربما ان هذا الامر يتطابق مع الراي القائل بتسخير العبيد والسجناء في انجاز هذه الاعمال الشاقة ، او ربما لخوفهم من حدوث انهيار في جزئه العلوي اذا قاموا بإنشاء هذه الحُفر نظرا لهشاشة الارض ، وان كنت ارجح الرأي الأول عن الرأي الثاني ،29 N 15°56'01"E"15'04° وهذا الامر يتطابق مع الأمثلة التي وجدت في منطقة وادي الآجال .(Sterry et. al. 2022 –PP54–55).



(الفقار المُلغاة)

(الباحث2020 م)

(الشكل رقم 16)

الخاتمة

تعتبر القنوات تراثا إنسانيا عظيما، حيث ساهمت هذه التقنية الهيدروليكية في الإدارة المستدامة للمياه الجوفية عبر فترات زمنية طويلة أنتج عنه تطورا حضاريا بالغ الأثر في المناطق الجافة، وقد تميزت هذه التقنية بتقنيات معمارية معينة اثناء مراحل اعدادها، وهذا الامر قد لعب دورا كبيرا في أداء مهامها، في هذا البحث توصل الباحث الى مجموعة من النتائج:

1–ان نظام الفقار ليس نظاما اقتصاديا فقط، انما يصاحبه نظام اجتماعي دقيق جدا يختص بتنظيم، العمليات الخاصة بتوزيع النسب والتحكم في هيكلها والمحافظة علية من حيث التنظيف والصيانة المستمرين، إضافة الى عمليات الانشاء واختيار خطوط عبورها، أي انه نظام معقد و دقيق في الان ذاته، ولاتزال لدينا الكثير من الشواهد الحية على هذا الامر لازالت موجودة في الجنوب الجزائري الى يومنا هذا.

2–لا يمكن وضع تحديد دقيق لتاريخ بداية او نهاية استخدام الفقار، الا ان تاريخ الانتهاء من استخدامها ربما يكون سابقا للقرن السادس ميلادي، أي ان هذا يخالف انتهاء استخدامها في منطقة وادي الآجال كما أورد ذلك ولسون وما تنقلي، وربما يمكن وضع تاريخ تقريبي وذلك بناء على ضعف الاستيطان البشري نتيجة لزيادة الجفاف وعدم القدرة على توفير المياه نتيجة لنضوب مصادر مياه الفقار.

3–وجود الكثير من القنوات الفرعية لبعض الفقارات كما هو الحال في الفقارة (HF1) التي تقع الى الشرق من الطريق الدائري الأول وربما كان الهدف من هذا هو زيادة التدفق للقناة الرئيسة ربما بسبب نضوب في بعض مصادر المياه او ربما بسبب زيادة

التوسع الزراعي مما يستدعي زيادة في الموارد المائية وهذا الامر يتطابق مع ما تم الكشف عنه بواسطة الأقمار الصناعية في ودان كما سبق وان ذكرنا .

4-يمكن ان نستنتج الأسباب التي أدت الى انتهاء استخدام الفقارات في المنطقة وربما هي ذات الأسباب التي أدت الى انتهائها في منطقة فزان عموما:

أولها: نضوب مصادر المياه السطيحة ربما نتيجة للاستخدام المفرط لهذه المصادر دون وجود بدائل مناسبة وقد ساهم اتساع الرقعة الزراعية والحاجة الماسة للمياه في هذا الامر.

ثانيا: ضعف التجارة مع بداية القرن الرابع الميلادي أدى هذا الامر الى ضعف الايدي العاملة وخاصة ان جلها من العبيد، وهي التجارة الرائجة التي كانت مع الرومان، وهذا بدوره أدى الى عدم القدرة على صيانة وتنظيف هذه القنوات وبتالي أدى الى دمارها.

ثالثا: ضعف الإنتاج الزراعي والذي كان جزء كبير منه متصل بعملية الزراعية.

رابعا: علماء الزراعة والمناخ يؤكدون على ضرورة إعادة النظر في استخدام هذه التكنولوجيا القديمة، وعلى وجه الخصوص، من اجل توفير مياه الري في المناطق القاحلة كوسيلة مستقبلية للبحث عن حلول لمشكلة الجفاف والتصحر، إذا بالإمكان دمج التقنية التقليدية لبناء القنوات مع الأدوات والتقنيات الحديثة المتوفرة الان، وقد يكون ذلك ممكنا وذلك بمواصلة تحسين أداء امدادات المياه بهذا النظام من حيث فترة الخدمة والصيانة الطويلة والمنخفضة التكاليف.

خامسا: اغلب الفقار الموجودة بالمدينة هي من النوع الكلاسيكي والذي يعتمد على الابار كمصدر للمياه، الا ان البعض منها ربما يعود الى النوع المسمى بفقار الجبل وهذا النوع يكون مصدر مياهه من خلال الامطار التي تصب في الوديان في الفترات المطيرة، وهو ربما يستمد مياهه من منطقة قرارة الهوانه وهي تقع الى اقصى الجنوب

بمحاذة جبال السوداء حيث توجد العديد من ما يسمى محليا (البالوعه) او عين الأرض ، وهي عبارة عن تجويف ارضي يبتلع مياه الامطار داخله .

لا يمكن تحديد عدد في مدينة هون خاصة والجفرة عامة، ولا توجد أي إحصائية او دراسة لها سابقة وهذا يختلف مع ما هو موجود في منطقة وادي الآجال والمناطق المحيطة بها والتي تم حصر حوالي 550 فقارة ، وهذا الرقم يعتبر تصحيحا لما أورده سكارين Scarin في عام 1934م ودسبوي Despois في عام 1946 م واللذين أعطيا عدد 150 أو 200 فقارة فقط . الا ان عدد الابار التي يتم الكشف عنها في انحاء متفرقة من مدينة هون يوحي بشئان، الأول: ان طول هذه الفقرات يتراوح ما بين أربعة الى تسعة كيلومتر، ثانيا وجود اعداد كبيرة منها واغلبها ذو روافد متعددة.

معظم الفقار في مدينة هون يتراوح طولها ما بين أربعة الى تسعة كيلومتر نظرا لبعد مصادر المياه وهو يناقض ما هو موجود بمنطقة وادي الآجال التي يتراوح طولها ما بين نصف كيلو متر الى أربعة كيلومترات، واغبها قطعت داخل ارض من الطين والحجر الجيري، وتبلغ المسافة بين كل بئر واخر من 5–8 متر وفي بعض الاحيان 3.80 متر، وهذه المسافة تقارب الى حد بعيد ما هو موجود بمنطقة وادي الآجال وفقار الجزائر ولكنها تختلف اختلاف كبير عنما هو موجود في سورية وإيران حيث تكون المسافة عادة 20–30 متر وقد تصل الى 50 متر.

التوصيات:

- الحاجة إلى توثيق مواقع الفقارات ومجاريها أمام تقدم التطور الحضاري للمدينة، وذلك بواسطة معدات حديثة مُتمثلة في طائرة دورن وروبرت مجهزة لتصوير هذه القنوات باعتبار ان الولوج لها يشكل خطرا كبيرا.

- ان هذه القنوات المدفونة تشكل خطراً يهدد بانهيار المباني الواقعة اعلى هذه القنوات التي لا بدً من أخذها في الحسبان في اثناء التخطيط التنموي للمدينة.

وأخيرا اين تتجه كل هذه الفقار ....

المراجع

المراجع العربية :

- بوخشيم،(1995م) – الغلاف الحيوي – الجماهيرية دراسة في الجغرافية – تحرير : الهادي مصطفى أبولقمة ، وسعد خليل القزيزي – الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والاعلان – سرت – ليبيا .

– بوسعيد ، أحمد – (2023م) – الفقارة " قوام الحياة في الواحات – البوابة الالكترونية لحاملي شهادة البكالوريا – الجزائر

- جودة ، مصطفى – (1976 م) – من طرابلس الى فزان – الدار العربية للكتاب – ليبيا – تونس .

– جيولوجية هون – 1980م – لوحة هون .

– الدناصوري ، جمال الدين (1967 م) – جغرافية فزان – دار ليبيا للنشر والتوزيع – بنغازي – ليبيا .

- الزاوي ، الطاهر احمد – (1968 م) – معجم البلدان الليبية – الطبعة الأولى – مطبعة النور – طرابلس – ليبيا .

- الشركشي ، ونيس عبد القادر ومصطفى منصور جهان و مصباح محمد عاشور– (2006م) جوانب من جغرافية الجفرة – الطبعة الأولى – رؤيا للكتاب – زليتن – ليبيا .

- طلبة ، جمال الدين – (2003 م) – المسالك والممالك – الجزء الثاني – الطبعة الأولى – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

– عبد العاطي ، الأمين علي الأمين – (2022 م) – التطور الحضاري لمدينة هون – بحث مقدم في مهرجان الخريف شهر أكتوبر 2022م – غير منشور .

– عبد المجيد ، وسيم رفعت (2016) – سرجون الاشوري – دار الجوهري – بغداد .

- عربية ، موساوي – (2007 م) – الفقار في منطقة توات واثرها في حياة المجتمع – دراسة تاريخية اثرية – الجزائر .

- محمود ، خالد رمضان وعدنان رشيد الجنديل – (1964 م) دراسة الترب والحقل – طرابلس – ليبيا .

- مشكان ، طارق –(ب ت) الفقارات المائية في الواحات الليبية – بحث غير منشور .
- الهرام ، فتحي أحمد – (1995 م) التضاريس ، الجيومرفولوجية – الجماهيرية دراسة في الجغرافية – تحرير : الهادي مصطفى أبولقمة ، وسعد خليل القزيزي – الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والاعلان – سرت – ليبيا .

المراجع الأجنبية .

- – Abrades , B (1949) – L " Organisation Romaine done la sud Algerian – Paris .
- –Barth , H – (1965) – Travels and Discoveries in North and Central Africa – London .
- – Bensi , Negar Sanaan – (2020) – The Qanat System: A Reflection on the Heritage of the Extraction of Hidden Waters – Delft University of Technology –Holland –
- – Briant, Pierre – (2001) – Irrigation et drainage dans l'Antiquité, qanats et canalisations souterraines en Iran, en Égypte et en Grèce – séminaire tenu au Collège de France – France .

– Despois , (1946) – Mission scientifique du Fezzan – (1944–1945) III Geographie bumaine – Algiers .

- – Gast, M – (1951) – Encyclopedie Berbere – (Foggara) VOL 19 – Paris .

–Idda ,S & Bruno, B & Marcel, K& Hamidi, M–(DEC 2021) Revealing the Foggara as a Living Irrigation System through an Institutional Analysis: Evidence from Oases in the Algerian Sahara– . International Journal of the Commons – Algeria.

- – Keenan , (1977) – The Tuareg – People of Ahaggar – London

- Nasiri , F & Mafakheri , M ,S –(2005) – Qanat water supply systems: a revisit of sustainability perspectives – Environmental Systems Research – 2005

- – Scyacis Caryandensis – Periplus – Geographlci Graeci Minores – Paris – 1882 –1..
- – Veldhuis ,Djuke (2010) – Away from the Bench :Fluids and Foggaras – Bluesci – London .
- – Wilson ,A – (2009)– Foggaras in ancient north Africa or how to marry a Berber princess – PRINCESS – London
- – Wilson , A– (2016) – Foggara irrigation and early state formation in the Libya Sahara : the Garamantes of Fazzan – Libyan Sahara – London .
- – Wilson & Mattingly (2003) , Irrigation Technologies: Foggaras, Wells and Field Systems.” In The Archaeology of Fazzān. Vol. 1, Synthesis, edited by David J. Mattingly, 234–78. London: Society for Libyan Studies.

الدوريات العربية :

– بعثمان ، عبد الرحمن محمد (2013 م) – نظام السقي فـي الجنوب الغربي الجزائري (نظام الفقارة في منطقة توات – انموذجا) – مجلة كان التاريخية – السنة السادسة – العدد الثاني والعشرون – الجزائر .

– بلامة ، عائشة مرزاية وعبد القادر لعبودي (2007 م) – الفقار : إمكانية المحافظة عليها وتطويرها – مجلة البحث الزراعي – العدد20 .

– جعفري ، احمد (2010م) – الفقارة – نظام السقي الصحراوي العجيب – مجلة التراث – السنة الحادية عشرة – العدد 131 – هيئة أبوظبي للثقافة والاعلام – العين – الامارات العربية

– شرف الدين ، خلف الله يس ابوعلي(1991م) – الصحراء الليبية في عصور ما قبل التاريخ – مجلة اثار العرب – العدد 2 – مصلحة الاثار – طرابلس – 1991 م .

– الريشي ، هويدي و احميد ساسي (2018 م) – أنظمة الري القديمة بالفقارات في واحة الفقهاء – مجلة كلية الاداب – العدد 42 بنغازي – ليبيا .

– ماتنجلي، دافيد وأندرو ويلسون (2006 م) – زراعة الصحراء : إسهام الجرميين في جنوب ليبيا – ترجمة : أسامة عبد الرحمن النور – أركاماني مجلة الاثار والأنثروبولوجيا السودانية – السودان .

– نذير ، معروف – (2011 م) – الفقارة بتيميمون – المؤتمر الدولي على مصادر المياه في الصحراء (الاقتصاد والحماية) – من 19 – 20 يناير – الجزائر .

الدوريات الأجنبية :

Boualem , R & Rabah , K – (2012) – The foggara in the Arab world – Geographia Technica, No. 1, 2012 . London .

– Boualem , R & Achour, B & Kechad , R – (2010) – La foggara en Algérie : un patrimoine hydraulique mondial – Revue des sciences de l'eau – Volume 23, numéro 2, 2010 . Algeria.

– Boualem , R & Achour , B –(2013)– The qanat of the Greatest Western Erg– American Water Works Association · May 2013 – London .

– Boualem , R & Kechad . R , Achour.B – (2014) The collecting of Groundwater by the Qanats : A Millennium Technique Decaying – Larhyss Journal – N 20 – Decembre .

– Boualem , R & Kechad . R , Achour.B –(2014) – The Foggara system of irrigation in Arid regions – GeoScience Engineering – VOL –LX . October – London .

– Gentelle, P – (2009)–Sans carte , pas d' Analyse de pays age en Iran et en Afghanistan, comprendre l'organisation agricole des réseaux de qanat et de karez, d'eau souterraines dans les steppes et 328eserts – CNRS– N21 – Sep 2009 – Paris –

- Golzari, Elaheh & Rabb, Péter –(2023) - Finding Groundwater in East and West- Építés – Építészettudomány 51 – Budapest, Hungary .

- M. Chauveau, M – (1996) – Les archives d'un temple des oasis au temps des Perses, in Bulletin de la Societe {ran9aise d'egyptologie, 137

- Sterry, M &. Mattingly,D & Wilson,A –(2022) - Foggaras and the Garamantes: Hydraulic Landscapes in the Central Sahara – The Oriental Institute of the 329 deserts329329y of Chicago Oriental Institute Seminars • N 13

- Yazdi, Ali Asghar Semsar& Askarzadeh, Samira – (2007) - A Historical review on the Qantas and historic hydraulic structures of Iran since the first millennium B.C - International History Seminar on Irrigation and Drainage - Tehran-Iran May 2-5, 2007

المراجع الالكترونية:

- عبد الستار ، مؤيد (2023م) – القنوات الاروائية تحت الأرض من ابتكارات الميديين – sotkurdistan . net .
https //

– EAMENA (2016) – Endangered archaeology in al Jufra , Libya –https.www. eamena . org

– LabOasis –Oasis Traditional Water Systemes . www.laboasis. Org . .

ميناء مدينة توكرة الاثرية
دراسة ميدانية تحت الماء

د. سالم محمد بوجنات
قسم الآثار/ كلية الآداب/ جامعة بنغازي
bojanat@yahoo.com

ملخص

تُعد الموانئ بالمدن القديمة من أهم المرافق، التي يدل وجودها وحجمها على أهمية وحجم المدن المرفقة بها، والتنوع في منافذ اتصالاتها الخارجية وتعاملاتها التجارية، ومدى استقلالها التجاري والخدمي، الذي يُعد من المؤشرات الدالة على استقلالها السياسي.

لذلك فإن الدراسات المتعلقة بإجراء مسوح ميدانية، على الشواطئ وتحت مياه البحر، لغرض الكشف عن الأدلة المادية، لإثبات حقيقة وجود ميناء بمدينة ما، ومحاولة التعرف على أقسامه، وبالتالي حجمه، تُعد بالغة الأهمية، وتنعكس على فهم أكبر للمدينة نفسها.

وتأسيساً على ذلك فإن هذه الدراسة ترتكز على مسح ميداني، تحت مياه البحر وخارجها قبالة مدينة توكرة، يهدف إلى توثيق كل الملامح الطبيعية والمعمارية، ومن ثم دراستها بالتحليل والمقارنة، بغية التأكد مادياً من وجود ميناء بمدينة توكرة، ومحاولة التعرف على حجمه، ومدى التنوع والتعدد في أقسامه، الأمر الذي ينعكس على تنوع وظائفه، وبالتالي على فهم نشاط المدينة، واتصالاتها الخارجية وتعاملاتها التجارية.

ومن خلال اجراء هذه الدراسة، فقد تبين بالأدلة المادية، وجود ميناء ذو حجم كبير، يؤدي وظائف متعددة، منها المتعلقة بالتجارة والتواصل، ومنها المتعلقة بالصيد البحري بمدينة توكرة، تنتشر أقسامه في رقعة تحت الماء تتجاوز مساحته 2.5 هكتار.

كلمات مفتاحية: توكرة، ميناء، مسح تحت الماء، رصيف، كاسر امواج.

Abstract

Ancient harbours are considered among the most crucial facilities, serving as indicators of the importance and size of the cities associated with them. Their evidence and size reflect not only the magnitude of the cities but also variety in commercial transactions, external communications, and independent commercial and service – a key factor of political autonomy. Consequently, field surveys conducted on the coasts and underwater are indispensable for revealing evidence that substantiates the existence of a harbour in a specific city and helps to envisage its arrangements, thereby establishing its overall size. This, in turn, contributes to a deeper understanding of the city itself.

Building on this rationale, the focus of this study is based on a comprehensive field survey both underwater and off the coast of the city of Tocra. The objective is to meticulously document all architectural elements and natural features for subsequent analysis and comparison, aimed at confirming the presence of a harbour in Tocra. Through conducting this study, it has been revealed with tangible evidence the existence of a large harbour with multifunctional roles, including those related to trade,

communication, and maritime fishing in the city of Tocra. Its facilities are dispersed over an underwater area exceeding 2.5 hectares.

Keywords: Tocra, harbour, survey underwater, mole, breakwater.

مقدمة

يهتم هذا البحث بدراسة ميناء مدينة توكرة الاثرية دراسة وافية، ويرتكز صلبها على إجراء مسح ميداني، تحت الماء وخارجه، في الشريط الساحلي الممتد قبالة مدينة توكرة، بغية التأكد من وجود ميناء بمدينة توكرة من عدمه، وفي حال وجود بقاياه تهدف الدراسة الى توثيقها، وتسجيل بقايا عناصره، بالتصوير والرسم والوصف، وتقديم مخطط له، ومناقشة الأدلة المادية مناقشة مستفيضة، تستند إلى المقارنة والقياس، بعناصر ومواد بناء الموانئ القديمة المعروفة، في إقليم كيرينايكي وخارجه.

سوف يتم تركيز البحث والتقصي خلال هذه الدراسة على المعالم والعناصر التي تتألف منها الموانئ في المدن القديمة، سواءً كانت معالم طبيعية أو عناصر معمارية أو لقى صغيرة.

إن الكشف أثناء عملية المسح خلال هذه الدراسة في شواطئ مدينة توكرة، عن بعض من بقايا هذه العناصر، سيمثل دون شك أدلة مادية دامغة لا تقبل التأويل لوجود ميناء بمدينة توكرة، ومن ثم يأتي دور حجم الرقعة التي تنتشر فيها هذه العناصر أو أعدادها لتحديد حجم الميناء، وبالتالي فهم حجمه التجاري، الذي ينعكس بكل تأكيد على فهم حجم التبادل التجاري والتواصل الخارجي للمدينة، مع مدن حوض البحر المتوسط.

الدراسات السابقة

لقد ظلت بوابة الاتصالات الخارجية البحرية والتعاملات التجارية البحرية لمدينة توكرة حتى فترة السبعينات من القرن العشرين محاطة بغموض كلي، فانعدام وجود خلجان و رؤوس واضحة على شاطيء مدينة توكرة، وكذلك انعدام وجود عناصر

معمارية ظاهرة، أو حتى بقايا من عناصر للميناء في توكرة من جانب، وموقع المدينة وحجمها، باعتبارها مدينة ساحلية واحدى المدن الخمس الكبرى في اقليم كيرينايكي، واحتضانها لكل العصور الكلاسيكية(اليونانية والرومانية)، وما كشف فيها من أدلة تؤكد وجود اتصال خارجي بحري، خاصة مع بلاد اليونان من جانب أخر، جعلت العديد من المختصين طوال العقود الماضية، يعتقدون دون دليل مادي أن مدينة توكرة لا تمتلك ضمن مرافقها ميناء خاصاً بها، وأن تعاملاتها التجارية وحركتها البحرية تتم عبر موانئ المدن القريبة منها، خاصة مدينة بتوليمايس(طلميثة)، أقرب المدن القديمة إليها، لقد تم تداول هذا الاعتقاد النظري، لفك أحجية مدينة بهذا الحجم، ولها اتصالات خارجية، وليس بها ميناء.

إن هذا الاعتقاد بقي سائداً لفترة من الزمن، برغم ورود إشارة عند باري جونز وجون ليتل (Jones and Little,1971) في دراسة لهما (عام 1971)، عن المستوطنات الساحلية في إقليم كيرينايكي، تشير إلى احتمالية وجود كاسر أمواج (Breakwater)، في الطرف الغربي من المدينة، على مسافة(100م)من الشاطئ في عرض البحر، وفي عمق (4م)، وأثناء شروعنا في تنفيذ هذا العمل استمعت إلى رواية من أحد الصيادين المحليين من توكرة وصف لي فيها أساسات جدار تحت الماء يمتد من الغرب إلى الشرق في نفس الموقع الذي أشار إليه باري جونز وجون ليتل.

غير أنه في عام (1972)و(1973) انقشع جزء كبير من هذا الغموض، عندما نُشرت في عام(1972)دراسة لكل من: روبرت يورك وجون ليتل وديفيد ديفيدسون، بعنوان،(مسح المرافئ القديمة في إقليم كيرينايكي)،(Yorke, Little and Davidson,1972) ،ثم اعاد يورك و ديفيدسون نشر نفس النتائج عام(1973)، في دراسة بعنوان،(طلميثة وتوكرة مرافئ رومانية من إقليم كيرينايكي)، (Yorke and Davidson, 1973) ، وهي تُعد أول نتائج تلفت الانتباه إلى وجود ميناء بمدينة توكرة، فقد تحدثوا خلالها عن وجود بقايا لبعض العناصر المعمارية، التي تدل على

وجود ميناء اصطناعي بمدينة توكرة، أهم هذه البقايا هي تلك التي تشير الى وجود رصيفي حماية(Moles)، يمتدان من الشاطئ الى عرض البحر، وقد أرجعوا الميناء إلى الفترة الهللينستية من تاريخ المدينة، بحكم تعامد هذين الرصيفين مع شارعين من شوارع المدينة في الفترة الهللينستية.

وبرغم المآخذ التي سجلناها على هذه الدراسة؛ التي لم تكن تستهدف ميناء مدينة توكرة بشكل مباشر، ووقعت في أسطر قليلة لا تتعدى نصف صفحة واحدة في المقالين، كونها قدمت نتائج دون أن تعرض الأدلة المادية، كصور لبقايا الأرصفة، أو وصف لمواد البناء المستخدمة في تلك الأرصفة، أو مناقشة لأية أدلة قادت إلى تلك النتائج، إلا أنها تظل أول دراسة أكدت على وجود ميناء في مدينة توكرة، وهي المحفز الرئيسي لنا، ومن الأساسات التي بنينا عليها لخوض غمار هذه الدراسة.

في عام (1985) أكد فريق الغوص التابع لملتقى الملاحة للعائلات بالتعاون مع مراقبة أثار بنغازي وجود مرفأ عند ساحل المدينة،(التحرير،1985)، وقد صاحب تقريرهم أيضاً قصور في عرض الادلة.

في عام (2007) تمت مناقشة رسالة ماجستير في جامعة بنغازي، بعنوان: (مدينة تاوخيرا "توكرة" في التاريخ القديم "620ق.م : 645م")،(سالم بوجنات، 2007) ،أكد فيها الباحث من خلال زيارة تقصي سريعة تحت الماء، وجود تلك البقايا التي سبق وأنْ تحدث عنها يروك وليتل وديفيدسون، غير أن هذه الدراسة لم تكن خاصة بالميناء، فبالتالي لم تكن معمقة، ولم يتم خلالها تقديم ما يفيد بتوثيق أدلة مادية.

وفي عام(2014)نوقشت في جامعة ليستر رسالة دكتوراه، بعنوان: (مواقع المرافئ الرومانية على ساحل إقليم كيرينايكي)،(Hesein,2014)، تحدث فيها الباحث عن ميناء مدينة توكرة، إلا أن هذه الدراسة لم يتم خلالها تنفيذ أي عمل ميداني تحت الماء في ميناء مدينة توكرة، وقد ركزت على دور موانئ إقليم كيرينايكي في مجالات التجارة

والتواصل بين المدن، ومن حيث تصنيفها وتسلسلها الزمني، وفي معظم جوانب هذه الدراسة، استند الكاتب فيما يتعلق بميناء مدينة توكرة، على المعلومات الميدانية التي وردت في دراسة يورك وليتل وديفيدسون سالفة الذكر.

منهجية الدراسة

من خلال وضعنا لما ورد بالدراسات السابقة وخاصة دراسة(Yorke, Little and Davidson) بالاعتبار، وأيضاً من خلال ما هو معروف عن مواقع انشاء الموانئ القديمة خلال الفترات الكلاسيكية، التي تؤسس في معظم الأحوال على شاطئ البحر المقابل للمدينة بشكل مباشر أو القريب منها، (Graauw,2023)، فقد تم تنفيذ زيارات أولية للشريط الساحلي خارج مياه البحر شمال المدينة مباشرة، بطول امتداد المدينة من أسوارها الغربية إلى الشرقية وهي مسافة (690م)، بالإضافة إلى مسافة (500م) شرق المدينة وأيضا (500م)غربها، بإجمالي مسافة تصل الى (1690م)، قبالة سواحل المدينة، لمحاولة التأكد ما اذا كانت هناك إشارات طبيعية أو معمارية لوجود ميناء بمدينة توكرة، على الشاطئ شمال المدينة، أو الشاطئ القريب منها شرقاً أو غرباً، أو امتداد له أو أية أقسام تابعة له، في نفس الفترة الزمنية، أو أقسام تمثل فترات حضارية مختلفة، وباعتبار أنه لم نلحظ وجود لأية خلجان أو رؤوس طبيعية على الشاطئ، وباعتبار أنه قد تمت ملاحظة وجود محجر شبيه بالمزلقة (Slipway) – وهو عنصر من عناصر الموانئ القديمة – محفورا في السطح الرملي المتحجر (سطاح)، خارج مياه البحر، وملاصق لها من طرفه الشمالي، على شاطئ البحر شمال المدينة مباشرة، إلى الغرب من الأسوار الشرقية للمدينة بمسافة (125م)، فقد مثلت لنا هذه المزلقة أهم إشارة خارج مياه البحر، تشير لاحتمالية



الصورة 1: محجر شبيه بالمزلقة (Slipway) (بواسطة Drone)(الباحث)

وجود ميناء، وتشجع على خوض غمار عملية مسح تحت الماء شمال المدينة مباشرة، فقد تقرر بناء على ذلك أن تكون منطقة المسح تحت الماء هي منطقة المياه الممتدة على طول المدينة، لمسافة تربو على (690م)، من قبالة أسوارها الغربية إلى قبالة أسوارها الشرقية.



الصورة2: حدود منطقة المسح تحت الماء(Google earth2023)(الباحث)

إن هذه المنطقة التي تم تحديد طرفيها الشرقي والغربي تُعد منطقة واسعة ، وهذا يتطلب أثناء تنفيذ عملية المسح تحت الماء اتباع أسلوب مختلط بين أسلوبي المسح الشامل والمسح المكثف، تنفذ على مرحلتين، تكون الأولى شاملة وسريعة تحدد فيها مناطق بقايا العناصر المعمارية المعروفة للموانئ البحرية القديمة أو مواد بناءها إنْ وجدت، ومن ثم يتم تنفيذ المرحلة الثانية المكثفة، لتوثيق العناصر المعمارية التي تم تحديدها توثيقاً دقيقاً، في منطقة محددة أصغر بطبيعة الحال من السابقة.

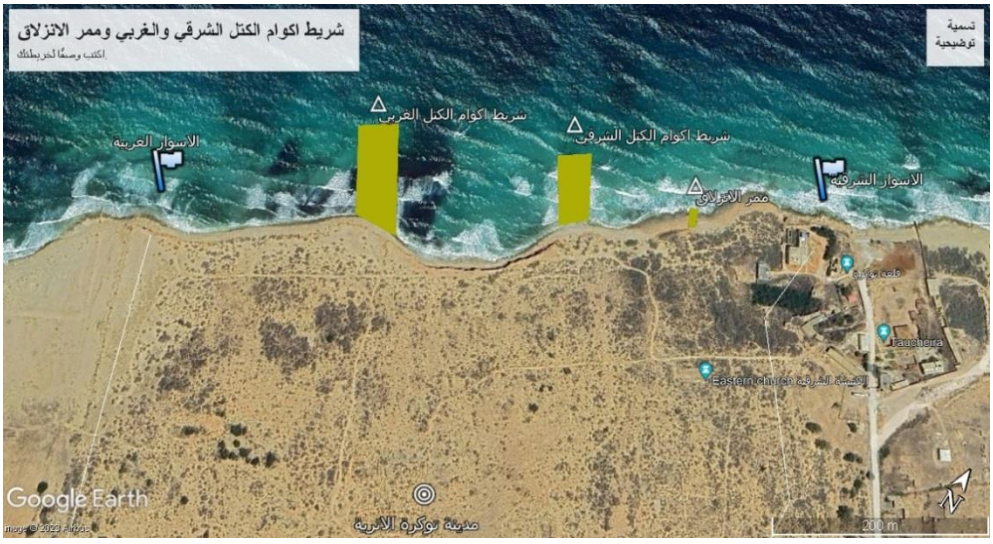
- **المسح الشامل (extensive survey)**

لقد تم تنفيذ عملية المسح الشامل على المنطقة التي تم تحديدها على النحو السابق من بداية شاطئ البحر وترك الحد الشمالي في عرض البحر مفتوحا ليحدده انتهاء أو اختفاء أخر ملامح لبقايا أي عنصر من عناصر الميناء.

وعلى هذا الأساس تم الشروع في عملية المسح الشامل، مع المحافظة على مسافة بعد (50م) من شاطئ البحر، لمحاولة العثور على أية بقايا معمارية تربط بين اليابسة وبين عرض البحر، مع ترك الحد الشمالي لمنطقة المسح مرناً، لتوسعته باتجاه عرض البحر لأية مسافة كانت، المهم أن تكون في سبيل تتبع أثر ما، تم العثور عليه بالفعل داخل منطقة الخمسين مترا، ويمتد إلى عرض البحر.

وبالقليل المتوفر من الأدوات اللازمة للسباحة والتوثيق، أهمها زعانف القدمين التي تساعد على السباحة والغطس، وعدسات توضيح الرؤية تحت الماء، وكاميرة تصوير تحت الماء، وشاخص بطول (1م)، انطلقت هذه المرحلة التي تم خلالها تحديد موقعين تحت الماء، تتكوم بهما انهيارات لأعداد كبيرة من الكتل الحجرية الضخمة، وأخرى كبيرة، ونوع ثالث متوسط الحجم وإنْ كان يظهر نادراً، جميعها كتل حجرية مشذبة بعناية، وهي في الغالب مستطيلة الشكل برغم اختلاف أحجامها.

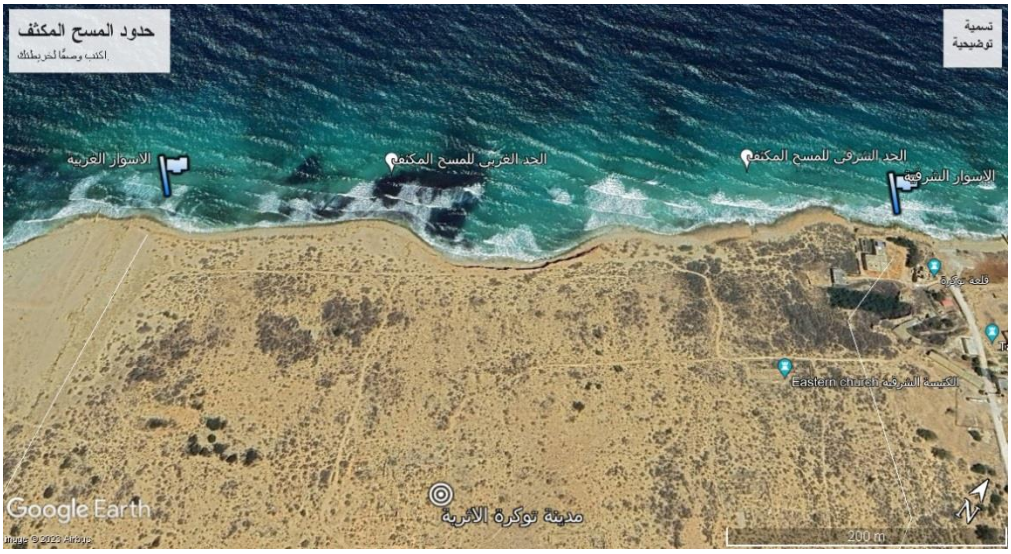
هذين الموقعين أحدهما إلى الغرب من المزلقة بحوالي (110م)، والأخر إلى الغرب من الأول بحوالي (180م)، هذين الموقعين تتكوم بهما الكتل الحجرية المنهارة على شكل شريط، يبدأ من شاطئ البحر ويمتد باتجاه عرض البحر، الأول الشرقي ينتهي عند حوالي (50م)، والثاني الغربي يجتاز سقف الحد الشمالي المبدئ لمنطقة المسح، ليصل امتداده من شاطئ البحر باتجاه عرض البحر إلى حوالي أكثر من (70م)، أما باقي منطقة المسح فهي عبارة عن مناطق ذات قيعان رملية، خالية من أية ظواهر أثرية تحت الماء.



الصورة3: مناطق شريط الكتل الشرقي والغربي وممر الانزلاق (Google earth2023)(الباحث)

- **المسح المكثف (Intensive survey)**

لقد تم تنفيذ عملية المسح المكثف على المنطقة التي ظهرت بها إشارات واضحة تدل على إمكانية وجود عناصر معمارية لميناء مدينة توكرة، وهذه المنطقة تمتد من محيط المزلقة شرقاً وحتى نهاية شريط أكوام الكتل الحجرية الغربي، وهي منطقة تمتد في مجملها الى مسافة (350م)، رمزنا لها بالحرفين (TH)، اختصاراً لعبارة (Tocra Harbour).



الصورة4: حدود منطقة المسح المكثف(Google earth2023)(الباحث)

وقد تم تقسيم هذه المنطقة إلى خمسة مناطق صغيرة على النحو الآتي:

1. (THA): المنطقة الممتدة من قبالة المزلقة حتى شريط الكتل الشرقية.
2. (THB): منطقة شريط الكتل الحجرية الشرقية.
3. (THC): منطقة الحوض بين شريط الكتل الشرقية و شريط الكتل الغربية.
4. (THD): منطقة شريط الكتل الحجرية الغربية.

5. (THE): المنطقة بين الأطراف الداخلية لأشرطة الكتل الشرقية والغربية.

بعد تقسيم هذه المناطق الصغيرة بدأت عملية تنفيذ المسح المكثف في كل منطقة على حدة بشكل متتالي بدءً من الشرق إلى الغرب، وقد تم تسجيل وتوثيق البقايا الأثرية بهذه المنطقة بالوصف والرسم والتصوير الفوتوغرافي والتصوير الجوي بواسطة طائرة درون (Drone)، والنتائج سوف نوردها في الجزء الخاص بنتائج أعمال المسح الميداني تحت الماء من هذه الدراسة.

نتائج أعمال المسح الميداني تحت الماء

أولاً: المنطقة الممتدة من المزلقة حتى شريط الكتل الشرقية(THA):

هذه المنطقة تمتد (110م) من الشرق الى الغرب، وتمتد (50م) من الشاطئ إلى عرض البحر، وبتنفيذ عملية المسح بها تبين أن قاعها رملي، خالي من أية تشكيلات معمارية، أو بقايا تشير إلى وجود أي عنصر معماري من عناصر الموانئ داخل الماء، والعنصر الوحيد الذي يمكن الحديث عنه يتواجد خارج الماء، ولكنه يرتبط بهذه المنطقة ارتباطاً مباشراً، وهو المحجر الشبيه بالمزلقة(Slipway) في الموانئ القديمة، ورمزنا له (THA1)، وحوض صغير من الآجر بالطرف الجنوبي من المزلقة،(THA2)، وعدد (4) خوابي (vats) الى الغرب منها مباشرة، (THA3).

1. محجر شبيه بالمزلقة(THA1)

هو عبارة عن تشكيل منقور بالسطح الرملي المتحجر بعمق (60سم)، مما يجعل أرضيته تستوي مع مستوى مياه البحر، بل وحتى يدخل جزء منه في بداية البحر، مما يجعله ممراً يربط بين اليابسة والبحر، يسمح بإدخال القوارب والزوارق الخفيفة عبره من اليابسة إلى البحر، أو خروجها من البحر إلى اليابسة.

هذا الحوض أو الممر أبعاده (16م×5.50م)، وإن كان يبدو أن طوله يمتد إلى أكثر من (16م)، أسفل انهيار من كتل حجرية مختلفة الأحجام مختلطة بالأتربة.

وجدت المزالق في العديد من الموانئ، لاستخدامها في إدخال وإخراج القوارب والسفن عبرها، من اليابسة إلى البحر والعكس كذلك، منها على سبيل المثال ميناء مدينة بتوليمايس القريب،(Yorke and Davidson, 2017)، وهي تأخذ نفس هذا الشكل الذي نحن بصدد توثيقه في مدينة توكرة، وإن كنا لا نملك دليلا مادياً لنؤكد أن هذا التشكيل قد مارس دور المزلقة في فترة من الفترات، إلا أنه بإمكاننا التأكيد بأنه في الأساس كان عبارة عن محجر، قطعت منه الكتل الحجرية التي استخدمت في تشييد العناصر المعمارية للميناء داخل البحر، مستندين في ذلك على التطابق في شكل وأبعاد أربع كتل حجرية، لا زالت في مكانها الأصلي داخل هذا التشكيل، لم تكتمل عملية قطعها، مع شكل وأبعاد الكتل الحجرية التي لاحظنا انتشارها بكثرة في قاع البحر التي نظن أنها تمثل أجزاء من عناصر الميناء.

وباعتبار أنه لاوجود لمحجر ملاصق لمياه البحر غير هذا المحجر، وهو لا يكفي لتشييد كل عناصر الميناء، فإننا نرجح أن المحجر الواقع غرب القلعة التركية الايطالية وجنوب محجر المزلقة بمسافة(50م)– وهو أقرب المحاجر للبحر ولهذا التشكيل الذي يأخذ شكل الممر– هو المحجر الذي استخدم لقطع باقي الكتل التي شيد منها الميناء، خاصة وأن المدخل الوحيد لهذا المحجر يقع في ضلعه الشمالي المقابل تماماً للمزلقة، وهذا ربما يفسر اختيار موقع المحجر الشبيه بالمزلقة، وشكله الذي يظهر على شكل ممر، لتسهيل عملية نقل الكتل الحجرية، القادمة من المحجر الرئيسي إلى مياه البحر، بحيث يبدو بعد ذلك يتم تحميلها على طوافات، لنقلها الى امكانها المخصصة لها داخل مياه البحر.



الصورة5: المحجر الشبيه بالمزلقة والكتل الاربعة بمكانها الاصلي داخله، (ش.ام)(الباحث)

بعد هذا الاستخدام ربما استخدم هذا المحجر كمزلقة خاصة بقوارب الصيد لصغر حجمها، لإدخال وإخراج قوارب الصيد، حيث استحدث في نهايته حوض تم تشييده من الآجر والأحجار الصغيرة الغشيمة، قد تكون له علاقة بتجميع الأسماك والاحتفاظ بها طازجة لفترة أطول، بالإضافة إلى عدد من الخوابي غرب هذا المحجر مباشرة.

2. حوض الآجر(THA2)

في طرف المزلقة من الناحية الجنوبية يوجد حوض شُيد بأحجار صغيرة غشيمة رُبطت ببعضها بمونة من الآجر، أبعاده(3.30م×2.20م) وارتفاعه(1.50م) وسمك جدرانه(30سم).



الصورة6:حوض الآجر،(ش.1م)(الباحث)

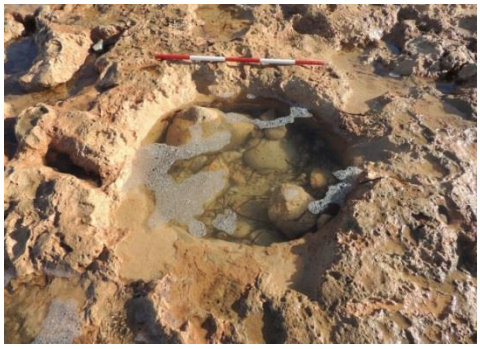
هذا الحوض يظهر أنه متأخر عن فترة محجر المزلقة، وهذا يتضح من خلال أسلوب بناء جداره الغربي، الذي يظهر فيه انحناء الى الداخل، لتفادي وجود كتلة حجرية كبيرة، ليست في مكانها الأصلي، تمتد على الحافة الغربية للمزلقة، إن بناء هذا الحوض في فترة لاحقة يؤكد فكرة تغير وظيفة المزلقة، وإن كان في جميع الأحوال فان كل الوظائف دون شك لها ارتباط بالبحر.



الصورة7:الجدار الغربي لحوض الآجر،(ش.30سم)(الباحث)

3. الخوابي (THA3)

إلى الغرب مباشرة من المزلقة توجد اربع خوابي، منقورة بنفس السطح الرملي المتحجر، الذي نقرت به المزلقة، وهي ذات شكل متشابه، كل منها عبارة عن خابية نقرت بشكل دائري، بقطر(1م)، وبعمق غير محدد، بسبب تراكم الردميات بهن، وفي كل الأحوال فإن المزلقة، وحوض الآجر، والخوابي الاربع، من الواضح أنها ترتبط ببعضها لأداء وظيفة بعينها، كان يمارسها سكان مدينة توكرة، في إحدى فتراتها التاريخية، ولها ارتباط بالبحر، وأقرب هذه الوظائف خاصة بعد انتهاء دور المزلقة الأساسي، كمحجر ومزلقة لنقل الكتل الحجرية من البر إلى البحر خلال مرحلة بناء الميناء، هي وظيفة صيد الأسماك.

الصورة8: الخوابي،(ش.1م)(الباحث)

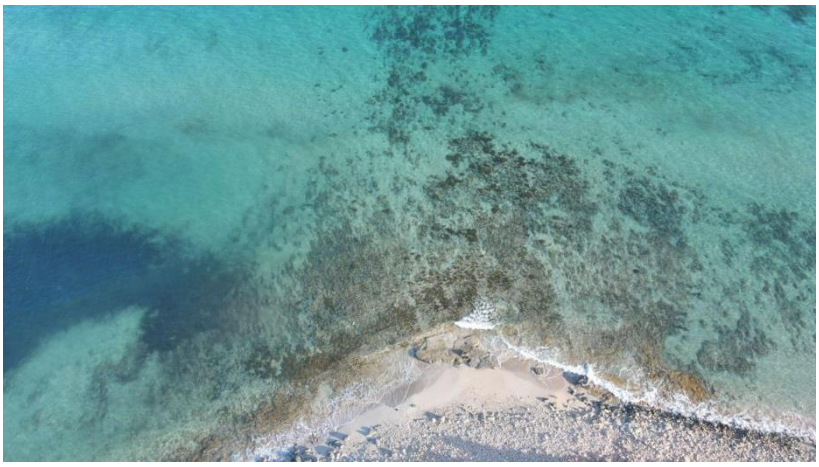
لقد تم توثيق هذا النوع من الخوابي في العديد من الموانئ، في مناطق مختلفة من العالم القديم، وفي ليبيا بشكل خاص في العديد من الموانئ، من أهمها مينائي بتوليمايس وبوللونيا، وقد قدم محمد بيانكو حولها دراسة قيمة(Hesein,2014)، أظهرت علاقة هذه الخوابي بمجال الصيد البحري، فقد استُغلت في عدة وظائف، أهمها الحفاظ على ناتج الصيد البحري طازجاً لمدة أطول.

وفيما عدا ذلك، فإن هذه المنطقة تحت الماء قبالة محجر المزلقة، وحتى أكوام الكتل الحجرية الشرقية، لا يوجد بها ما يشير إلى أي عنصر معماري من عناصر الموانئ، وهي منطقة ذات قاع رملي، عمق المياه فيها يصل إلى حوالي (2.5: 3م)، عند أقصى نقطة تبعد عن الشاطئ باتجاه البحر.

ثانياً: منطقة شريط الكتل الحجرية الشرقية(THB)

هذه المنطقة هي عبارة عن شريط بمتوسط عرض (25م)، يمتد أمام راس صغير من شاطئ البحر باتجاه عرض البحر الى مسافة حوالي (50م)، هذا الشريط عبارة عن أكوام من الكتل الحجرية، بعضها متوسطة الحجم، واخرى كبيرة، واغلبها ضخمة الحجم، جميعها منحوتة بشكل جيد ومشذبه بعناية، وإن كان فعل حركة مياه البحر

وتياراتها قد أثرت على حواف بعضها، بحيث أصبحت بعض الحواف تأخذ شكلاً مستديراً.



الصورة 9: بداية شريط الكتل الشرقي (بواسطة Drone)(الباحث)



الصورة 10: الكتل الضخمة قبيل نهاية الشريط الشرقي من جهة عرض البحر.(الباحث)

إن هذه الكتل الحجرية تنتظم في ثلاثة احجام تقريبا، المتوسطة أطوالها أقل من (1م)، وهي تتراوح ما بين (70سم:1م)، وعرضها ما بين (60: 70سم)، وارتفاعها ما بين (40: 70سم).



الصورة11: نموذج من الكتل المتوسطة (80×70×60سم)(الباحث)

والحجم الكبير من هذه الكتل يتراوح أطوالها ما بين (1: 1.30م)، وعرضها ما بين (60: 80سم)، وارتفاعها ما بين (40: 70سم).



الصورة12: نموذج من الكتل الكبيرة(1.30م×70سم×40سم)(الباحث)

وأما الضخمة فأطوالها تتراوح ما بين (1.50: 2م)، وعرضها (60: 80سم)، وارتفاعها (40: 70سم).



الصورة13: نموذج من الكتل الضخمة(2م×70سم×40سم)(الباحث)

إن هذا الحجم الضخم لكتل حجرية منحوتة بشكل مستطيل ومشذبة بعناية، لم يسبق لنا ملاحظته في مدينة توكرة قبل الآن، في كل مبانيها الظاهرة وحتى في أسوارها ذات الطابع الدفاعي، التي لا نستغرب أن تُستخدم فيها كتل ضخمة الحجم، بحكم الوظيفة الدفاعية، لذلك لا يمكن تفسير تصميم هذا الشكل، بهذا الطول وبهذا الارتفاع المنخفض، إلا لمقاومة قوة حركة مياه البحر وتياراتها، وقد راينا دراسات سابقة قد سجلت هذه الأحجام الضخمة من الكتل الحجرية، في موانئ طلميثة وسوسة، سنوردها في الجزء الخاص بالمناقشة من هذه الدراسة.

وعلى هذا الأساس وبرغم انهيار البناء الذي كانت تمثله هذه الكتل، إلا أن أحجامها، طولها وارتفاعها البسيط، – وهي تبدو أبعاداً هندسية صممت عمداً لمقاومة تيارات مياه البحر– وانتظام انهيارها في شريط محدد، يمتد بشكل متعامد نحو شاطئ المدينة، قادما من عرض البحر ،أدلة تؤكد أن هذه الكتل كانت تمثل رصيفاً بحرياً، يُعرف اصطلاحاً باسم (Mole)، وهو رصيف يتعامد من عرض البحر نحو اليابسة، الغرض منه حماية حوض الميناء، الذي تتحرك فيه السفن، من الرياح والتيارات المائية.

ثالثاً: منطقة الحوض(THC)

هذه المنطقة هي الواقعة بين أكوام الكتل الحجرية الشرقية(THB)، وأكوام الكتل الحجرية الغربية (THD)، وهي تفصل بينهما بمسافة (180م)، لقد تم مسح هذه المنطقة، ولم يتم العثور فيها عن أية تقسيمات معمارية قائمة، أو حتى منهارة، فهي منطقة ذات قاع رملي، وأهم ما يميزها أن المياه فيها أعمق من المناطق الأخرى المحيطة بها، حيث يصل عمق المياه فيها عند منتصف المسافة بين الأكوام الحجرية الشرقية والغربية، وعند طرفها الشمالي، الذي تم تحديده سلفاً لمنطقة المسح إلى حوالي (5م).

إن اعتقادنا بأن منطقة الأكوام الحجرية الغربية(THD)لابد وأنها كانت تمثل رصيف (Mole)أخر، كعنصر ثان من عناصر الميناء في توكرة، بالإضافة إلى العمق الزائد في منطقة الحوض عن المناطق المحيطة بها، وكذلك القاع الرملي الخالي من أية تشكيلات معمارية، أو انهيارات لكتل حجرية كبيرة، كل ذلك ما جعلنا نطلق على هذه المنطقة اسم منطقة الحوض(Basin)، فمنطقة الحوض في الموانئ القديمة هي المنطقة الرملية، ذات العمق المناسب لحركة السفن والزوارق، والمحمية طبيعياً أو معمارياً، لتدخل بها السفن القادمة للرسو.



الصورة14: النصف الخارجي من الحوض مع بداية ظهور شريط الكتل الغربي(بواسطة Drone)(الباحث)

رابعاً: منطقة شريط الكتل الحجرية الغربية(THD)

هذه المنطقة مشابهة إلى حد كبير لمنطقة الرصيف الشرقي(THB)، فهي أيضاً عبارة عن شريط بمتوسط عرض(35م)، يمتد من شاطئ البحر باتجاه عرض البحر، غير أنه يفوق في امتداده نحو عرض البحر المسافة التي وصل إليها الرصيف الشرقي، فقد تم تتبع الكتل الحجرية الضخمة المنهارة في هذه المنطقة إلى أكثر من (70م).



الصورة15: بداية شريط الكتل الغربي من الشاطئ(بواسطةDrone)(الباحث)

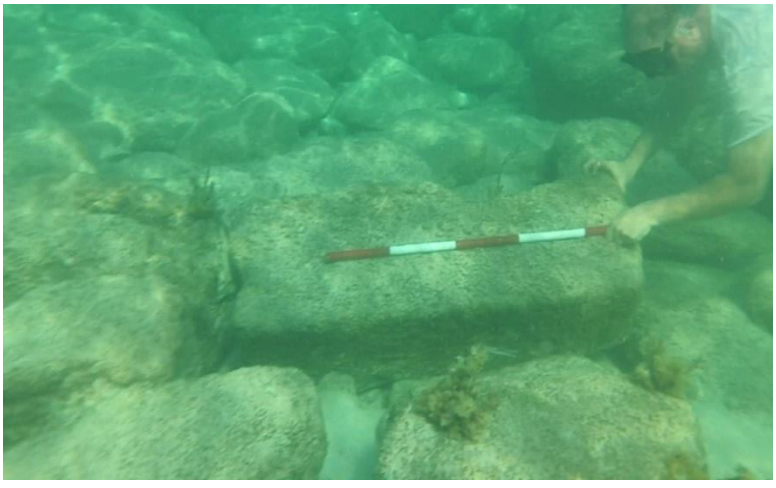


الصورة16: لقطة عامة عند منتصف الشريط الغربي(الباحث)



الصورة17: لقطة عامة قبيل نهاية الشريط الغربي(الباحث)

وهذا الشريط(THD) أيضاً عبارة عن أكوام حجرية، تتألف من أعداد كبيرة من الكتل الحجرية المنحوتة بشكل جيد والمشذبة بعناية، وهي أيضاً كما في الرصيف الشرقي(THB) تنتظم في ثلاثة أحجام، بنفس الأبعاد التي سلف ذكرها في الرصيف الشرقي، فالقليل منها متوسطة الحجم، وقليل منها أيضاً كبيرة، ومعظمها ضخمة الحجم.



الصورة18: نموذج من الكتل الكبيرة(1.30م×50سم×40سم)(الباحث)



الصورة19: نماذج من الكتل الضخمة(1.50م×50سم×40سم)(الباحث)



الصورة20: نموذج من الكتل الضخمة(1.50م×70سم×40سم)(الباحث)



الصورة21:نموذج من الكتل الضخمة(2م×70سم×40سم)(الباحث)

غير أن ما يميز هذا الشريط(THD)عن الرصيف الشرقي(THB)هو امتداده داخل عرض البحر، بمسافة تفوق الرصيف الشرقي اكثر من (20م)، وكذلك فإن أعداد الكتل الحجرية خاصة الضخمة أكثر مما هي في الرصيف الشرقي.

ولكن التميز الأبرز في هذا الشريط الغربي(THD)هو الكشف عن أحد جدران الرصيف الغربي، لايزال أحد صفوفه قائما في مكانه الأصلي، وقد رمزنا له بالرمز(THD1)، هذا الجدار يمتد تقريباً من بداية الثلث الأخير من الشريط الغربي متجهاً إلى عرض البحر، بسمك حوالي (70سم)، ثم عند مسافة تصل إلى حوالي (72م) من الشاطئ ينكسر هذا الجدار بزاوية شبه قائمة، ليتجه نحو الغرب، لمسافة حوالي (10م)، ثم يختفي، وقد رمزنا إلى الجدار المتجه غرباً بالرمز(THD2).



الصورة22: بقايا احد جدران الرصيف الغربي(بواسطةDrone)(الباحث)

أيضاً فقد تم الكشف عن بقايا صفين متوازيين من كتل حجرية ضخمة، كل منهما بسمك(70سم)، يمتدان لمسافة حوالي (5م)، وتفصل بينهما مسافة حوالي (3م)، يتجهان نحو الغرب، يظهر أنهما كانا ينطلقان أساساً من الرصيف الغربي(Western mole)، وبقاياهما منهارة بشكل واضح في المسافة بينهما وبين الرصيف الغربي، وهما

يمثلان الرمز(THD3)، إن هذان الصفان يتجهان نحو الغرب بشكل مواز للجدار المنكسر نحو الغرب في طرف جدار الرصيف الغربي(THD2)، ويحاذيانه من الناحية الجنوبية، أي أنهما أقرب منه إلى شاطئ البحر، وتفصل بينهما وبينه مسافة حوالي (15م)، ومن الواضح جداً أن هذين الصفين (THD3) يمثلان الجدارين الخارجيين لأحد أرصفة التحميل(Quays)، الذي يبدو أنه بعرض حوالي (5م)، والجدار(THD2) المنكسر إلى الغرب بعدهما في طرف جدار الرصيف الغربي، يبدو أنه أحد جدران رصيف تحميل أخر، الغرض منهما رسو السفن والقوارب، وإنزال وتحميل البضائع من خلالهما، وحماية منطقة حوض رسو أخرى إلى الغرب من الرصيف الغربي، قد تحتوي على أرصفه تحميل أخرى غير رصيفي التحميل سالفي الذكر.



الصورة23:بقايا صفين متجهين الى الغرب انطلاقا من جدار الرصيف الغربي(بواسطةDrone)(الباحث)

ومما يتميز به رصيف الحماية الغربي (Western mole)أيضاً، هو العثور على عدد من الكتل الحجرية، التي تعرف باسم المراسي (Anchor)، وهي عنصر مهم

من عناصر الموانئ، هذه المراسي قد تم العثور في الرصيف الغربي على أربعة منها، اثنان منها متشابهان في الشكل والحجم، عبارة عن كتلة حجرية ضخمة مستطيلة الشكل، أبعاد الأولى(THD4) (2م×80سم×50سم)، والثانية (THD5)(1.50م×70سم×50سم)، في منتصفهما ثقب مربع الشكل، أبعاده (15سم×15سم)، يستخدم لإدخال حبل المرساة، الذي يربط بها، ومن طرفه الأخر يربط في السفينة أو القارب.



الصورة24: مرساه (2م×80سم×50سم)(الباحث)



الصورة25: مرساه (1.30م×70سم×50سم)(الباحث)

ومرساة أخرى(THD6) تأخذ أيضاً الشكل المستطيل، ولكنها أصغر حجما من الاثنين السابقتين، فأبعادها (1.20م×60سم×40سم)، وفتحتها أيضاً مربعة الشكل بنفس الأبعاد (15سم×15سم)، غير أنها في أحد أطراف الكتلة الحجرية وليست بمنتصفها.



الصورة26: مرساه(1.20م×60سم×40سم)(الباحث)

والرابعة(THD7)عبارة عن كتلة حجرية مربعة الشكل أبعادها (60سم×60سم×60سم)، توجد بها فتحة بنفس الاتساع في منتصف أحد أضلاعها.



الصورة27: مرساه مربعة الشكل(60×60×60سم)(الباحث)

خامساً: المنطقة ما بين الأطراف الداخلية لأشرطة الكتل الحجرية الشرقية والغربية(THE):

لقد تم مسح المنطقة الممتدة من طرف الرصيف الغربي(Western mole) داخل عرض البحر، باتجاه الشرق إلى المنطقة قبالة الرصيف الشرقي(Eastern mole) داخل عرض البحر، وأثناء تنفيذ عملية المسح تحت الماء في هذه المنطقة، لم يتم تسجيل وجود أية أساسات منتظمة، أو حتى بقايا كتل حجرية كبيرة منهارة، قد تشير إلى وجود كاسر أمواج (Breakwater) في هذه المنطقة، التي سبق وأن أشار(Yorke and Davidson) إلى وجود كاسر أمواج بها، أو كما خُيل لنا أثناء المراحل الأولى من هذه الدراسة، عندما تم الكشف عن الرصيف الشرقي، والرصيف الغربي، وقبل أن يتم الكشف عن الجدران الممتدة باتجاه الغرب، إلى الغرب من الرصيف الغربي.

وعلى أية حال فإن هذه المنطقة حالياً خالية من أي آثار، قد تشير إلى وجود كاسر أمواج في هذه المنطقة، بغرض حماية منطقة الحوض، بين الرصيفين الشرقي والغربي، غير أن النفي في مثل هذا النوع من الدراسات المتعلقة بالمسوح تحت الماء، يجب أن لا يكون قطعياً، وذلك بحكم المتغيرات التي تحدث بين الحين والأخر في قيعان البحار، بسبب حركة مياه البحر وتياراتها، التي تؤدي بأوقات مختلفة إلى ردم مناطق وكشف مناطق أخرى، برفع مستوى الرمال في الأولى، وجرفها في الأخيرة، وعلى ذلك إن كان هناك وجود لكاسر أمواج فعلا في هذه المنطقة، قد يظهر في مواسم أخرى، يكون فيها مستوى الرمال في قاع هذه المنطقة أكثر انخفاضاً مما هو عليه الآن، وإن كان بقياسنا لارتفاع المياه في هذه المنطقة خلال هذه الدراسة وجدنا أنها تصل إلى (5م)، وفي بعض الأماكن تتجاوز ذلك، وهي بذلك أكثر عمقاً من طرف الرصيف الغربي(THD)الملاصق لها، والذي تظهر فيه البقايا الأثرية للرصيف الغربي بوضوح، مما يشير إلى عدم تعرض القاع إلى عملية ردم، بل ربما العكس من ذلك تماماً، ولكن تظل كل الاحتمالات واردة، وقد تكشف مواسم أخرى، أو دراسات أخرى، عن وجوده الذي لم يثبت لنا في هذه الدراسة بأي حال من الأحوال.

المناقشة

فور الانتهاء من أعمال المسح وبشكل خاص تحت الماء، أصبح من المؤكد وجود ميناء بحري بمدينة توكرة، وذلك عبر الكشف عن الأدلة المادية، التي لا تحتمل التأويل لأهم العناصر المعمارية لهذا الميناء، كذلك فإن المساحة التي تنتشر بها هذه العناصر وتنوعها وتعددها، تشير إلى أن الميناء من نوع الموانئ الكبيرة متعددة الوظائف.

أولاً: أحجام الكتل الحجرية وأسلوب انهيارها

إن الكتل الحجرية الضخمة المنهارة تحت الماء، لا يمكن بأي حال من الأحوال تفسيرها بأنها تعود لأية مباني أخرى خارج البحر، فأسلوب انهيارها في شكل شريطين(THB)(THD)، يمتدان من شاطئ البحر باتجاه عرض البحر، لمسافات تجاوزت في إحداهما السبعين متراً، مع خلو المناطق على يمين وشمال كلا الشريطين من هذه الكتل، يُعد اول وأهم دليل على انها تعود لأبنية بحرية، تمثل اجزاء من الميناء، وبدراسة الموانئ القديمة في العديد من المدن، خاصة في ليبيا، وبشكل خاص المدن القريبة من مدينة توكرة، كمينائي بتوليمايس (طلميثة)، (Yorke and Davidson,2017) وابوللونيا(سوسة)،(Flemming,1959,60,64,21)، فإنه لا يوجد بناء يمتد بهذا الشكل، إلا البناء الذي يُعرف برصيف الحماية(Mole)، الذي يمثل عنصراً من أهم عناصر الموانئ، الغرض منه حماية أحواض الرسو(Basins) من الرياح والتيارات المائية.

كذلك فإن أحجام الكتل الحجرية المستخدمة، والتي معظمها تتراوح أطوالها بين (1.50: 2م)، لم يتم تسجيلها في أي مبنى أو جزء في المدينة خارج مياه البحر،(Boardman and Hayes, 1966,1973) (Jones,1983) (Buzaian, 2000) (smith and Crow,1998) (Bentaher, 1994,97) (خالد الهدار،2006).

بالإضافة إلى أن أبعاد هذه الكتل، التي تظهر بطول كبير، وارتفاع منخفض، وعرض مناسب، يعطيها مزايا هندسية، خاصة بمقاومة حركة تيارات مياه البحر وأمواجه، فالطول والعرض يعطيان ثقلاً في الوزن، يساعد على مقاومة التيارات، والانخفاض الواضح في ارتفاعها يساعد على انسياب مياه البحر المندفعة للمرور من حولها، دون التحكم فيها، ودفعها من أماكنها.

ومما يؤكد أن هذه الكتل لا يمكن أن تعود لمباني أخرى على اليابسة قرب شاطئ البحر، أن هذه الكتل الضخمة بأبعادها التي سبق ذكرها، قد سُجلت مثيلاتها أيضاً في مينائي بتوليمايس و ابوللونيا،(Yorke and Davidson,2017)(Flemming,2021).

ثانياً: عناصر الموانئ المتوفرة بميناء توكرة

لقد تم تركيز البحث والتقصي من خلال هذه الدراسة على المعالم والعناصر التي تتألف منها الموانئ، فكما هو معلوم هناك معالم طبيعية للموانئ(Natural elements)، كالخلجان والرؤوس والجزر الصغيرة القريبة من الشواطئ، وعناصر معمارية أو معالم صناعية(Artificial elements)، كرصيف الحماية(Mole)، وكاسر الأمواج(Breakwater) ورصيف التحميل (Quay) والمزلقة(slipway)، والمنارة(Lighthouse)،والمخازن(Storage)، وحوض الرسو(Basin)، بالإضافة إلى أنه قد تم البحث والتقصي عن أية لقى أخرى تحت الماء تتعلق بالموانئ، كالمراسي (Anchors)وحطام السفن(Wreck)،(Graauw,2022)، (Yorke and Laronde,1990;)، (Flemming,1959,60,64,21)، (Davidson,2017 .(Hesein, 2014)،(Laronde and Sintes, 1998

إن العثور على معظم هذه المعالم والعناصر واللقى أو حتى بعضها، ستمثل أدلة مادية قاطعة على وجود ميناء بمدينة توكرة.

ومن خلال هذه الدراسة فقد تم الكشف في الشاطئ المقابل لمدينة توكرة على العديد من عناصر الموانئ، كما هو مبين بالجدول الآتي:

عناصر الميناء	العدد
ارصفة الحماية (Moles)	2
ارصفة التحميل (Quays)	2
احواض الرسو (Basins)	2
مراسي (Anchors)	4
محجر شبيه بالمزلقة (slipway)	1
خوابي (Vats)	4

جدول1: اقسام وعناصر الموانئ المتوفرة بميناء توكرة وأعدادها، (الباحث)

وبناء على هذه الادلة المادية، فإنه بالإمكان القول أن مدينة توكرة كانت تتمتع بوجود ميناء بحري بها، شأنها شأن المدن الكبرى، لاسيما القريبة منها كمدينتي بتوليمايس(طلميثة) وابوللونيا (سوسة)، وبما أنه لم يتم العثور على أية معالم طبيعية، وبما أن كل عناصر الميناء التي تم الكشف عنها هي عناصر معمارية، فإننا نتفق هنا مع (Yorke and Davidson)، في تصنيفه كميناء اصطناعي (Artificial Port).

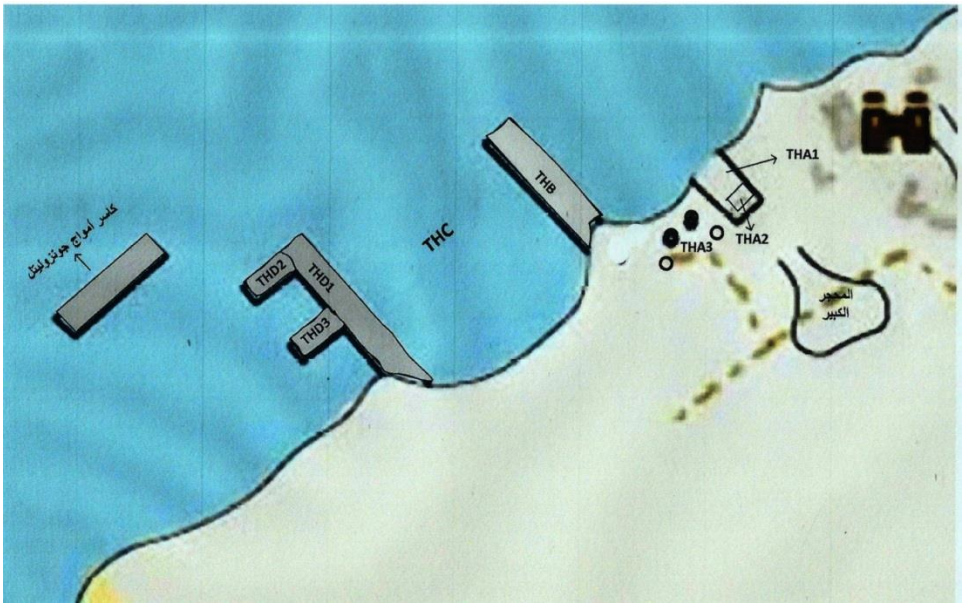
ثالثاً: حجم الميناء ووظائفه

كما كان العثور على بعض من عناصر الموانئ وبعض اللقى المتعلقة بها قد مثل لنا أدلة على وجود ميناء بمدينة توكرة، فإن أعداد وأحجام هذه العناصر واللقى والمساحة المنتشرة بها ستحدد حجم الميناء، إن كان مجرد مرفأ صغير ذو وظيفة محددة، كأن يكون مرفأ لصيد الأسماك، أو أنه من الموانئ الكبيرة، التي تستقبل السفن وتُبحر عبرها، لأغراض تجارية ولأغراض التواصل الخارجي، بحيث تربط المدينة بالعالم الخارجي القريب والبعيد، أو من النوع الكبير الذي يستخدم لكل تلك الأغراض.

وبقياس المسافة من الحد الشرقي لآخر بقايا تم الكشف عنها من الميناء في الشرق، وحتى الحد الغربي لآخر بقايا تم الكشف عنها في الغرب، وأيضاً من الشاطئ وحتى الحد الشمالي لآخر بقايا تم الكشف عنها في عرض البحر، تبين لنا أن المساحة التي يشغلها ميناء مدينة توكرة تتجاوز (2.5 هكتاراً).

ضمن محيط هذه الرقعة الكبيرة كشفت هذه الدراسة عن وجود تعدد في نفس العناصر، التي يتألف منها الميناء، منتشرة في مناطق مختلفة على هذه الرقعة، كوجود رصيف حماية في طرفها الشرقي(THB)، وأخر في غربها(THD)، وكذلك وجود منطقتي رسو، إحداها تتمثل في حوض الرسو الكبير(THC)، في منتصف الميناء، بين رصيفي الحماية الشرقي والغربي، ترتبط بالرصيفين، والأخرى غرب رصيف الحماية الغربي، ترتبط برصيف الحماية الغربي، وبرصيفي تحميل(THD2)(THD3) غرب رصيف الحماية الغربي.

إن التعدد في عناصر الميناء في مناطق متباعدة، يبين أن مخطط الميناء كان يشتمل على منطقتي رسو، ربما كانت مخصصة لحركة الزوارق والسفن، ذات العلاقة بالتبادل التجاري، والعلاقة بالتنقل لأغراض التواصل، وربما حتى للأغراض الحربية، بالإضافة إلى منطقة ثالثة(THA) شرق رصيف الحماية الشرقي، يظهر أنها ترتبط بصيد الأسماك، وهي المنطقة التي يقابلها على الشاطئ وجود الخوابي وحوض الآجر والمحجر الشبيه بالمزلقة.



المخطط1. مخطط ميناء مدينة توكرة، (اعداد الباحث)

إلى جانب اتساع مساحة الميناء، وتعدد عناصره المعمارية الرئيسية، مما يدل على كبر حجمه، هناك أيضاً تعدد في احجام المراسي، مما ينعكس بطبيعة الحال على أوزانها، الأمر الذي يدل بوضوح على استقبال الميناء لأحجام مختلفة من السفن والزوارق والقوارب، الأمر الذي يشير أيضاً الى كبر حجم الميناء وتعدد وظائفه، التي تتنوع بين الصيد البحري، واتصال المدينة وربطها بالعالم الخارجي، بالإضافة إلى الوظيفة الأهم، وهي وظيفة التبادل التجاري، مع مدن ومناطق العالم القديم، خاصة مدن وجزر بلاد اليونان، التي اثبتت دراسات سابقة أجريت في المدينة، وجود علاقات تجارية بينها وبين تلك المدن والجزر من بلاد اليونان ، (Boardman,1968).

وفي ختام هذه المناقشة يمكننا القول من خلال الأدلة المادية المكتشفة، ومن خلال المقارنة والاستنتاج، أن مدينة توكرة كان بها ميناء كبير متعدد الأغراض، أهمها

أغراض النقل والتواصل، مع مدن ومناطق العالم القديم، بالإضافة إلى أغراض اقتصادية، من خلال حركة التبادل التجاري والصيد البحري.

التوصيات

1- لابد من استمرار العمل بدعم أكثر وإمكانيات تقنية أكبر، وبشكل خاص في المنطقة ما بين رصيف الحماية الغربي والأسوار الغربية للمدينة، وكذلك في المنطقة من طرف رصيف الحماية الغربي في داخل البحر، والاتجاه شرقا، لإعادة التأكد من وجود كاسر أمواج، لحماية حوض الرسو الشرقي.

2- في حال قررت مصلحة الآثار الليبية تنفيذ المطلب القديم الجديد، وهو تنفيذ مشروع كاسر أمواج حديث من الكتل الإسمنتية، لحماية المدينة والحفاظ على آثارها من الإنجرافات السنوية المستمرة، بفعل أمواج البحر، فإن هذه الدراسة توصي أن لا يوضع هذا الكاسر في منطقة ما بين الشاطئ وحتى مسافة (100م) في عرض البحر، وذلك للحفاظ على البقايا الظاهرة وغير الظاهرة من الميناء، وتوصي هذه الدراسة أن يوضع هذا الكاسر؛ إما على المنطقة الرملية الملامسة لشاطئ البحر، أو عند مسافة (100م) من الشاطئ في عرض البحر.

الشكر والتقدير

بداية أتقدم بجزيل الشكر والامتنان للسيد محمد هاشم، مراقب آثار توكرة، والسيد صالح بومكيحلات، مدير مكتب آثار توكرة، على منحي الإذن لإجراء هذه الدراسة، كما أتقدم بالشكر والعرفان، للدكتور أحمد بوزيان والدكتور خالد الهدار والدكتور أحمد سعد، على تزويدي ببعض المراجع القيمة المتعلقة بهذه الدراسة، كذلك أتقدم بموفور الشكر وخالص التقدير للدكتور خيري عبدالله، أستاذ التصميم الحضري بجامعة نتونقهام ترنت في المملكة المتحدة، على مساعدته القيمة في رسم مخطط الميناء، كما أوجه الشكر والتقدير للسيد فرج عبدالكريم مدير مكتب آثار طلميثة، على مساعدته المهمة في التقاط بعض الصور القيمة، والتي أثرت البحث، بواسطة طائرة درون (Drone)، وفي النهاية لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الكبير، للطالبين في قسم الحاسوب، بكلية الآداب والعلوم/توكرة، الطالب أنس لديرع والطالب محمد بوجنات، اللذين رافقاني طوال فترة العمل الميداني، خارج الماء وتحت الماء، وكانا لي خير عون بمساعدتهم في إنجاح عملية التصوير، وبشكل خاص تحت الماء، فقد اضطلعا بهذا الجانب في كل مراحله الصعبة، وختاماً أوجه عظيم الشكر و التقدير للأستاذ محمد فرج عبد المطلوب الذي تطوع مشكوراً لمراجعة هذا البحث لُغوياً.

قائمة المراجع

اولا: المراجع العربية:

التحرير، (1985) ملتقى الملاحة للعائلات، الثقافة العربية، 11-12،.

الهدار، خالد، (2006) دراسة القبور الفردية والصندوقية واثاثها الجنائزي في تاوخيرا(توكرة القديمة)مابين اواخر القرن الخامس ق.م والقرن الاول الميلادي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، مجلدين.

بوجنات، سالم محمد، (2007) مدينة تاوخيرا (توكرة) في التاريخ القديم (620ق.م : 645م)، رسالة ماجستير، جامعة بنغازي.

ثانياً: المراجع الاجنبية:

Bentaher, F., 1994, General account of recent discoveries at Tocra, Libyan studies, 25, pp. 231-243.

Bentaher, F.,1997, Recherches Sur les Monuments Et L'urbanisme de Taucheira-Tocra-En Libye, Unpublished PhD thesis, Universite De paris- Sorbonne (Paris iv).

Boardman, J., 1968, Reflection on the Greek pottery Trade with Tocra, Libya in History,p.89.

Boardman, J. and . Hayes. J, 1973, Excavations at Tocra 1963-1965. The archaic deposits II and later deposits, The

British School of archaeology at Athens , supplementary 10:oxford

Boardman, J. and . Hayes. J,1966, Excavations at Tocra 1963-1965. The archaic deposits 1, The British School of archaeology at Athens , supplementary 4:oxford

Buzaian, A.M.,2000, Excavations at Tocra (1985-1992) , Libyan Studies 31: 59-102

Flemming, N.C., 1959, Underwater adventure in Apollonia, Geographical Magazine 31: 497–508

Flemming, N.C., 1960, Apollonia revisited. Geographical Magazine 32: 522–30.

Flemming, N.C.,1964, Underwater survey of Apollonia. preliminary report. In: J. Du Plat Taylor (ed.), Marine Archaeology: Developments During Sixty Years in the Mediterranean. Hutchinson, London: 168–78.

Flemming, N.C. 2021. Apollonia On My Mind. Sidestone Press, Leiden.19-469

Graauw, A., 2022, PALAEOPORTOLOGY, Ancient Coastal settlements, Ports and Harbours, vol. III, Ancient Port Structures 7-448.

Graauw, A., 2023, Location of ancient harbours on the Red Sea – An attempt, Research Associate, Université Lumière Lyon 2, Archéorient (UMR 5133), 1-59

Hesein, M., 2014, Bridging the Eastern and Western Mediterranean: The Roman Harbour Sites on the Coast of Cyrenaica, North-Eastern Libya, Unpublished PhD thesis, University of Leicester.

Jones, G. D. B., 1983, Excavation at Tocra and Euhesperides, Cyrenaica, Libyan Studies 14: 109-121

Jones, G. D. B. and little, J. H.,1971, Coastal settlement in Cyrenaica, The Journal of Roman Studies 61: 64-79

Laronde, A. 1990. Recherches sous-marines dans le port d'Apollonia de Cyrenaique. In: G. Lincea (ed.), Atti del Convegni Lincei. Giornata lincea sull archaeologica Cirenaica (Roma, 3 Novembre 1987).Accademia Nazionale dei Lincei, Rome: 75-81.

Laronde, A. and Sintés, C. 1998. Recherches recentes dans le port d'Apollonia. In: La Cirenaica in età antica. Atti del convegno internazionale di studi (18-20 maggio 1995). Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Macerata: 301-10.

Smith, D. and Crow, J., 1998, The Hellenistic and Byzantine Defences of Tocra(Toucheira), Libyan Studies 29:35 – 82

Yorke, R., Little, J. and Davidson, D.,1972, A Survey of Ancient Harbours in Cyrenaica,Libyan Studies, Third annual report: 3–4

Yorke, R. and Davidson, D., 1973,Tolmeita and Tocra – Roman Harbours of Cyrenaica, Libyan Studies, 19–23

Yorke, R. and Davidson, D., 2017, The Harbour at Ptolemais: Hellenistic City of the Libyan Pentapolis, The International Journal of Nautical Archaeology 46.1: 48–71

دلائل استمرار العمران الإسلامي في مدينة توكرة منذ الفتح الإسلامي إلى بداية الاحتلال الإيطالي

(22ـ1330هـ/642ـ1912م)

دراسة أثرية ميدانية

د. مريم الزناتي إبراهيم
عضو هيئة تدريس بكلية الآداب والعلوم توكرة
Marimib54@gmail.com
د. فتح الله محمد بوعزة
عضو هيئة تدريس بكلية الفنون العمارة ـ جامعة درنة
fathallahbouazzah@gmail.com

ملخص البحث:

يقدم هذا البحث المُعنون بـ (دلائل استمرار العمران الإسلامي في مدينة توكرة (تاوخيرا أو توخيرة) منذ بداية الفتح الإسلامي إلى بداية الاحتلال الإيطالي) دراسة لاستخدام المسلمين لبعض المرافق المعمارية البيزنطية بالموقع الأثري في مدينة توكرة خلال الفترة المبكرة. من بين تلك المرافق الحصن البيزنطي الذي استخدم رباطاً أو محرساً للحامية العسكرية الإسلامية في إطار مراقبة السواحل لتأمين الإقليم ككل من الخطر الرومي. ويبدو أن هذا الاستخدام استمر حتى القرن الثاني عشر على أقل تقدير. كما استخدم المسلمين مرافقًا أخرى استخداماً مدنياً مثل الحمامات البيزنطية؛ بل هناك دلائلٌ على بناء بيوت وحوانيت في هذه الحقبة. ومن المنشآت التي شيدت في توكرة القلعة العثمانية الإيطالية التي تعود لفترة متأخرة من عمر الدولة الإسلامية. ويمكن الاعتماد على بعض الشواهد الأثرية والنصوص التاريخية كدليل على استمرار العمران في المدينة طيلة العصور الإسلامية المتعاقبة، ولأهمية هذه الدراسة كانت النتائج معتمدة على منهج البحث الأثري الميداني.

أهمية الدراسة: نظرا لنقص الدراسات المختصة في الآثار الإسلامية في إقليم برقة (المدن الخمس) بشكل عام وفي مدينة توكرة بشكل خاص ولاسيما في الفترة المبكرة من قيام الدولة الإسلامية ارتأينا تسليط الضوء على آثارها الإسلامية وتتبع تاريخها الأثري الإسلامي وتسلسلها الزمني وإثبات أن هذه المدينة ظلت عامرة ومأهولة بالسكان طيلت العصور الإسلامية وليس خلال الفترة الإسلامية المبكرة فحسب. وتهدف الدراسة إلى جمع التراث العربي والإسلامي في مدينة توكرة والتحقق منه بإبراز الأدلة الأثرية الإسلامية الدامغة، وما يؤيدها من نصوص تاريخية والعمل على نشرها. وسيتبع في هذا العمل منهج البحث الأثري الميداني. حدود الدراسة: يشمل الإطار المكاني على مدينة توكرة، وبينما يمتد الإطار الزماني من الفتح الإسلامي إلى بداية الاحتلال الإيطالي للمدينة 22-1330هـ/ 642-1912م.

الكلمات المفتاحية: استمرار – العمران – الإسلامي – توكرة

Research Summary:

This research entitled (Evidence of the Continuation of Islamic occupation in the ancient city of Tocra 'Teucheira or Taucheira' from the beginning of the Islamic conquest to the early date of the Italian Occupation). It examines the Muslims' use of some Byzantine architectural buildings within the city of Torca and the Byzantine fortress is one of them. This was utilised by the Islamic troops as a headquarter for guarding garrison within the framework of coastal surveillance to secure the region as a whole from the Roman threat. This use seems to have continued until the twelfth century at least. Muslims also used other facilities for civilian purposes, such as the Byzantine baths. There is also evidence of the construction of houses and shops during this era. The Ottoman citadel at Tocra was the last construction, which dated to a late period of the Islamic State. It is possible to rely on some archaeological evidence and historical texts to prove the continuation of urbanization in the city throughout successive Islamic eras. Due to the importance of this study, the results were built up based on the field archaeological approach.

The importance of the study: In respect of the lack of specialised studies on Islamic antiquities in the province of Cyrenaica

(Pentapolis) in general and in the city of Tokra in particular, especially during the early period of the establishment of the Islamic State, we decided to shed light on its Islamic archaeological evidence by tracing its history and chronology. The study aims to prove that this city remained inhabited throughout the Islamic era, not only during the early Islamic period. This can be achieved by collecting, investigating, and publishing Islamic heritage found in the city of Tocra. This is to provide and publish clear Islamic archaeological evidence that is supported with textual data. This research will follow the field archaeological approach. This study covers the area which is now known Tocra and embraces the time spanned from the Islamic conquest to the beginning of the Italian occupation 1330-22 AH / AD 642- 1912.

محاور البحث:

يشتمل البحث على ملخص، ومقدمة تُعرّف بمدينة توخيرا، ونبذة عن موقعها الجغرافي وتاريخها؛ وصولاً إلى الفتح الإسلامي للمدينة، كما تناولت الدراسة القرائن والشواهد الأثرية التي تؤيد استمرار العمران في مدينة توكرة طيلة العصور الإسلامية المتعاقبة، ثم خاتمة لأهم النتائج والتوصيات التي خلصت إليها الدراسة، فضلا عن تدعيم البحث بمخططات وصور جوية لمرافق بيزنطية إسلامية، وأخرى إسلامية إيطالية، كما أشتمل البحث على صور لبعض اللقى الأثرية الإسلامية، وقائمة للمصادر والمراجع.

موقع المدينة وتاريخها:

تقع مدينة توخيرة على الشريط الساحلي لسهل بنغازي الذي يظهر على شكل مثلث ضلعاه البحر المتوسط وسلسلة مرتفعات الجبل الأخضر، وتمثل هذه المدينة رأس المثلث من الجهة الشمالية الشرقية (بوجنات، 2011م – ص 25)،

ويمتلك موقع المدينة مقومات طبيعية جعلَتها بيئةً مناسبة لسكنى الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ حتى وقتنا الحاضر، لوقوعها في سهل منبسط تُربته جيدة، وأمطاره وفيرة، ناهيك عن تعدد الموارد الاقتصادية، فقد عثر أدوات حجرية كان يستعملها الإنسان في هذه المنطقة منها الفؤوس الحجرية السبعة التي تعود للعصر الحجري القديم الأسفل، كما عثر على عدد من الأدوات الحجرية في وادي سلايب بالقرب من توكرة، بل عُثر أيضًا على نقوش صخرية في وادي زازا جنوب برسس. (الهدار، 2020– ص 5).

وقد اشتهرت توخيرة بوصفها واحدة من المدن الخمس (كيريني = شحات، وابوللونيا = سوسة، وبطولمياس= طلميثة، و يوسبريدس/برنيكي= بنغازي) التي استوطن بها الإغريق حوالي 620 ق.م، ثم أعقبهم الرومان والبيزنطيون وما يؤكد أن هذه البلاد كانت عامرة بالسكان أثناء فترات الاستيطان الاغريقي والروماني والبيزنطي، آثار هذه الحضارات الشاخصة للعيان في الإقليم بشكل عام، و لعل البحر الذي يمكن عَبَرهُ الاتصال بالأمم الأخرى شجع أيضاً على الاستقرار في إقليم المدن الخمس بشكل عام. (الهدار، 2020– ص 5)

فقد أثبت المسح الأثري تحت المياه الذي أجرته بعثة جمعية الدراسات الليبية بلندن سنة 1972م في الطرف الشمالي للمدينة أن لتوكرة ميناء برصيفين أنشئ بتزامن مع التخطيط الهلينستي للمدينة. (لترك ، 1398هـ/ 1978م – ص13)

وفيما يخص تسمية هذه المدينة فقد عُرفت أولاً باسم (تاوخيرا) ويُعتقد أن التسمية محلية ليبية عرفت قبل استيطانها من قبَل الإغريق، ولا يعرف على وجه التحديد متى تطورت من مستوطنة صغيرة إلى مدينة واضحة المعالم بأسوارها ومخططها، وحول سيادة هذه المدينة نجدها تابعة لكيريني تارةً، ومستقلة عنها ومتحالفة مع برقة تارةً أخرى، ثم تابع لها، كما وقعت تحت حكم البطالمة في مصر عام 322 ق.م حيث أطلقوا عليها اسم(أرسينوي) بدلا من تاوخيرا؛ تكريما من بطليموس الثاني أو الثالث للملكة أرسينوي. كما عرفت المدينة باسم (كليوباتريس) منذ عام34 ق.م؛ نسبة إلى كليوباترا سيليني ابنة انطونيوس وكليوباترا. (نصحي ، 1388و.ر/1979م– ص 83 ومابعدها) (عبده، 2020– ص 87) (ديفيد، سميث؛ كرو، جيمس، 1998 – ص 7–8) (الهدار ، 2020– ص 5–6) وتَصَحَّفَ اسمُ المدينة بعد الفتح الإسلامي إلى توكرة، وقد أشار إلى ذلك الإدريسيُ في القرن الثاني عشر الميلادي. (الادريسي ، 1422هـ/ 2002م –ص 313–315)، و لعل في الاسم للدلالة على طيب أرض توكرة ووفرة خيراتها حيث يقال تَوَكَّرَ الطائر: امتلأت حوصلته، وتَوَكَّرَ الصبي امتلأ بطنه (ابن سيده، 1417هـ/–1996 ص 324)

أما الفتح الإسلامي لمدينة توكرة فقد جاء مرتبطاً بفتح إقليم برقة ككل، إذ لم يذكر صراحة في المصادر العربية، وقد بدأ هذا الفتح عام 22هـ/ 642م جرى صلحًا بقيادة عمرو بن العاص، وقد اشارت المصادر القبطية المصرية إلى أن توكرة كانت آخر معقل للقوات البيزنطية في الإقليم، إذ يبدو أنها لعبت دور في التصدي للفاتحين بفضل تحصيناتها القوية، لا سيما بعد أن وصل إليها حاكم الإقليم المدعو أبوليانوس مع الحاشية و الجيش و القادة و جميع أركان دولته وأثريا مدينة سوزوسا (ابوللونيا=

سوسة)، الأمر الذي يرجح تحول توكرة إلى عاصمة للإقليم بعد سقوط سوسة و استقرارهم بها، مما استدعى تعزيز الإجراءات الدفاعية التي تطلبت بناء قصر محصن داخل المدينة لإقامة الحاكم وجنوده، وهو ما عرف بالحصن البيزنطي المتأخر، لكن ذلك لم يستمر طويلا؛ إذ سرعان ما دخلها الفاتحون المسلمون. وقد لاحظ الباحثون آثارًا لحريق على محاور ارتكاز مدخل أو بوابة القلعة، و هذا الذي يدل على وقوع معركة بين القوات الإسلامية والقوات البيزنطية المدافعة عن الحصن، وهناك من يعتقد أن فتح توكرة تم في الحملة الثانية على الإقليم في الفترة ما بين 23–24هـ / 644–645م. (جودتشايلد، 1999–ص 411– 424) (ديفيد، سميث؛ كرو، جيمس، 1998 – ص 7–8) (كنريك و بوزيان، 2013– ص51)

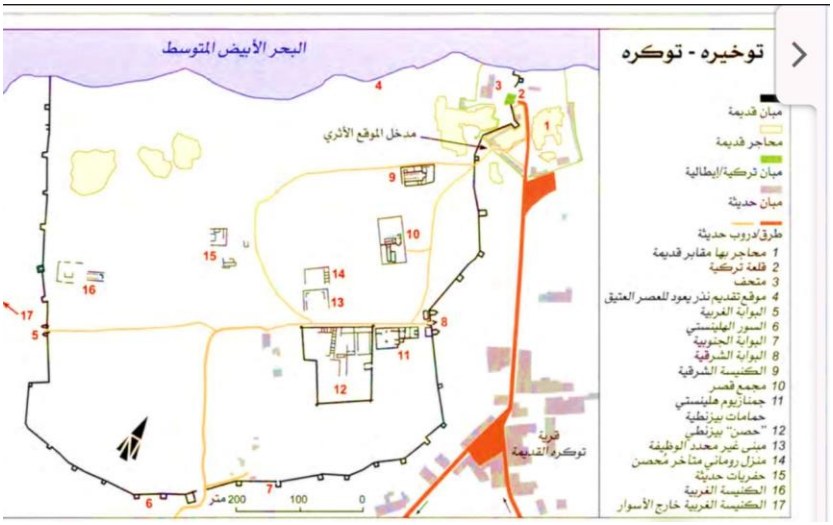
ويبدو أن بعض القوات الإسلامية قد استقرت في المدينة للمشاركة في تأمين الإقليم، بل استغلت حصون إقليم برقة كقاعدة لتجمع جيوش الفاتحين حتى الأعوام اللاحقة لولاية ابن العاص، وذلك عندما اتخذها ابن السرح سنة 27هـ قاعدة متقدمة لفتح إفريقية. (ابن الأثير ع.، 1987–ص482) (ابن الرقيق القيرواني، 1994–ص47) (اسرافيل و يوسف، 2021– ص179–180) كما لعبت هذه الحصون دورا فعالاً لكونها نقطة ارتكاز للجيوش الإسلامية خلال العصرين الأموي والعباسي باعتبار إقليم برقة أرضَ رباط للجهاد ضد المتربصين بدولة الإسلام، و لمقاومة الخارجين عن سلطان الخلفاء من تيارات مختلفة في افريقية. (اسرافيل و يوسف، 2021– ص179–180)

وما يرجح اسمرار الحياة في توكرة واستقرار بعض القوات الإسلامية للمشاركة في تأمين الإقليم ما ذكره اليعقوبي (ت 284هـ/897م) أنه يوجد "حول مدينة برقة (المرج) أرباض يسكنها الجند وغير الجند"– ويقصد بالأرباض النواحي أو الضواحي ومفردها ربض– . (ابن منظور ، 1414هـ –ص 152)، وذكر اليعقوبي (اليعقوبي ، 1422هـ ص181) أن أكثر من يسكن مدينة برقة وضواحيها أجيال متعاقبة من الجند القدامى،

وأشار إلى ازدهار برقة وأسواقها ومحارسها الواقعة على الساحل حيث قال: "ومدينة برقة في مرج واسع وتربة حمراء شديدة الحمرة، وهي مدينة عليها سور وأبواب حديد وخندق، أمر ببناء السور المتوكل على الله، وشرب أهلها ماء الأمطار يأتي من الجبل في أودية إلى براك عظام قد عملتها الخلفاء والأمراء لشرب أهل برقة، وحوالي المدينة أرباض لها يسكنها الجند وغير الجند، وفي دور المدينة و الأرباض أخلاط من الناس وأكثر من بها جند قد صار لهم الأولاد والأعقاب.... وعلى ساحل البحر مدينة يقال لها أجية بها أسواق ومحارس ومسجد جامع وأجنة ومزارع وثمار كثيرة وساحل طُلميثة ترسي المراكب فيه بعض الأوقات"

ومن المرجح ان مدينة توكرة ظلت عامرة بالسكان إلى ما بعد هجرة قبائل بني هلال وبني سليم في القرن الخامس هجري/ الثاني عشر الميلادي) الذين ساهموا في تغيير وجه الإقليم من الناحية السكانية والسياسية، ولم يتسببوا في خرابه كما شاع عنهم، حيث ذكر الإدريسي (الادريسي ، 1422هـ/ 2002م –ص 313–315) أن توكرة " قصر كبير عامر آهلٌ، وفيه قوم من البربر، وحوله أرض عامرة وسوان يزرع عليها القطاني والشعراء ومحيطة بها".

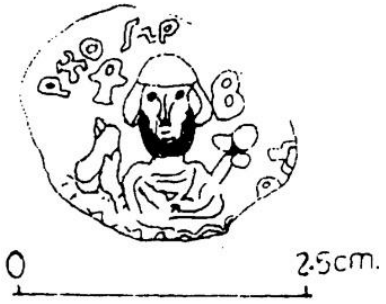
أما بخصوص القرائن الأثرية التي تُؤكّد استمرار العمران خلال العصور الإسلامية المتعاقبة في توكرة تندرج تحت نوعين من الأدلة: الأولى آثار معمارية، والثانية لقى أثرية تمثلت في العملة والفخار الإسلامي.

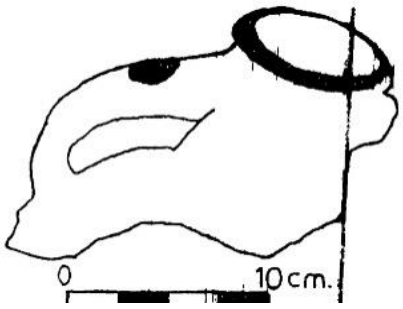


(شكل1) مخطط لمدينة توخيرة – توكرة عن فيليب كنريك

أولا: القرائن الآثارية المعمارية:

تؤكد الدراسات أن المستوى العلوي لكل المباني التي اكتُشفَت من قبل الآثاريين في توكرة تؤرخ أساسا بالعصر البيزنطي، إلا أنها استخدمت من قبل المسلمين فقد شملت هذه المباني على إضافات وتحويرات تعود على الأغلب إلى العصر الإسلامي المبكر، لاسيما في مبنيين: (الحمامات، والحصن البيزنطي، وقد كشفت أرضيات هذه المباني على كَم كبير من اللقى الأثرية المؤرخة بشكل دقيق، والتي تعود للقرنيين السادس والسابع الميلاديين، أهمها مقبض جرة تحتوي على ختم يجسّد شكل تمثال نصفي لإمبراطور بيزنطي يشبه تمامًا ما يوجد على العملات البيزنطية) (BENTAHER, 1997, p. 175). ولذلك فمن غير اليسير تمييز المواقع التي فتحها المسلمون في الحقبة المبكرة عن المواقع البيزنطية المتأخرة (جودتشايلد، 1999–ص 411– 424) (كنريك و بوزيان، 2013– ص51).





(شكل 2) رسم توضيحي لمقبض جرة عليه ختم يجسد تمثال لإمبراطور بيزنطي عن فؤاد بن طاهر

1- الحمامات البيزنطية:

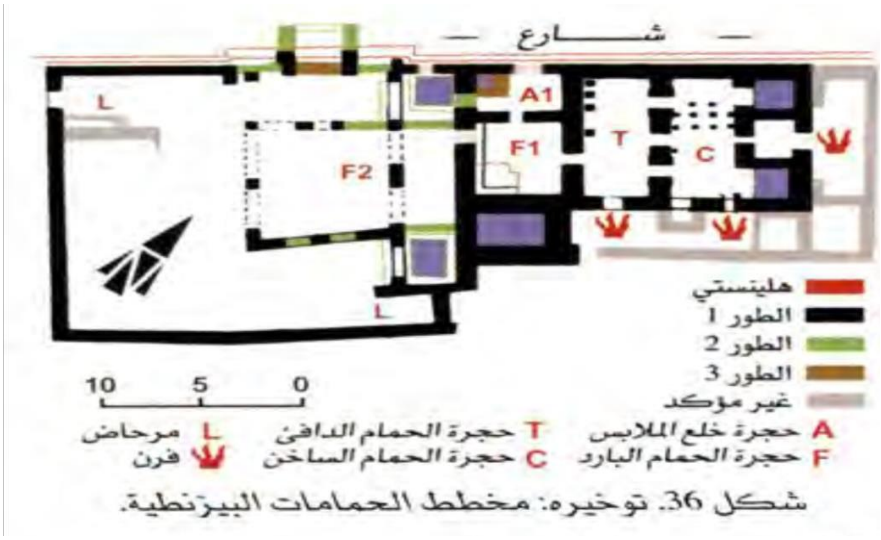
تؤكد الدراسات الميدانية السابقة أن هذه الحمامات بنيت داخل الجمنازيوم الهلينستي ملاصقة لجداره الشمالي و قد مرت هذه الحمامات بثلاث مراحل بنائية أدخلت عليها خلالها الكثير من التحويرات و التعديلات يصعب تأريخها على نحو دقيق، و لكن يرجح ان هذا المرفق بني خلال عهد الإمبراطور جستنيان (527- 565م) أو قبله بقليل خلال عهد الإمبراطور اناستاسيوس (491-518م)، ثم أُحدث على البناء تعديلات خلال عهد هيراكليوس وما بعده(360-648م) (الهدار، 2020- ص35)، وقد ظل البناء مستخدما إلى ما بعد الفتح الإسلامي؛ ما يؤكد ذلك العثورٌ على نقش على قطعة من الحجر الجيري وجد في كومة من أحجار الصالة الرياضية، مكتوب داخل شكل دائرة من زخارف نباتية له من الأسفل ربطة يتدلى منها شريطين يتوسط هذا الشكل كتابة لاتينية يعلوها نقش بخط كوفي بسيط للفظ الجلالة(الله) وفق قرأت د. إيناس بوبطانة وهي القراءة الصحيحة للنقش، كما حددت تاريخه وفق أسلوب الكتابة إلى القرنين السابع والثامن للميلاد

(Bubtana (2019)P73-74) وكان كنريك وبوزيان قد أشار إليه بالقول "بنقش في مدح الله" (كنريك و بوزيان، 2013– ص51)، دون قرأته بشكل دقيق، النقش محفوظ ضمن مقتنيات مصلحة آثار توكرة؛ ومع ذلك فإن تعديلات كبيرة أجريت على بناء الحمام خلال العصر الإسلامي تمثلت في إغلاق المدخل الأصلي المطلّ على الشارع كلياً – مشار إليه باللون البني في المخطط أدناه– مع فتح مدخلين جديدين في الجدار المتبقي من الجمنازيوم الهلينستي، وحداً منهما كان قبالة أحد المغطَسين الباردين؛ مما ترتب عليه إزالتهُ، والثاني كان في الأساس يقود إلى حجرة خلع الملابس التي أضيف إليها لاحقاً مغطَسٌ باردٌ صغيرٌ، – المشار إليها بـ A1–F1 _ فضلا عن مقعد أو مصطبة في أحد أركان غرفة الحمام البارد المنتمية إلى بناء الحمام الأصلي.

ومن جهة أخرى ذكر فليب كنريك أن اللقى الإسلامية المبكرة المكتشفة في هذه الحمامات تبرهن على استمرار الحياة لفترة طويلة في توكرة بعد الفتح الإسلامي (كنريك و بوزيان، 2013– ص51) (ديفيد، سميث؛ كرو، جيمس، 1998 – ص 7–8).



(شكل 3) نقش بخط كوفي بسيط للفظ الجلالة (الله) وجد في الحمامات البيزنطية عن إيناس بوبطانة



شكل 36. توخيره: مخطط الحمامات البيزنطية.

(شكل3– أ) مخطط للحمامات البيزنطية عن فيليب كنريك

2– الحصن البيزنطي الإسلامي:

قبل الخوض في اكتشاف هذا الحصن وتاريخ تشييده وأقسامه المعمارية، ينبغي ادراك معنى كلمة الحَصْن التي تشير إلى المكانٌ المنيعٌ قويٌ، وقد أطلق على معظم الحصون وصف القصور إذ تعد أغلب المنشآت الساحلية المحصنة قصوراً، بينما يطلق على المنشآت المحصنة الداخلية حصوناً. (مؤنس، 1985 –ص 258) (اسرافيل و يوسف، 2021– ص179–180)

والحقيقة أن الحصون الإسلامية نوعان الأول منشآت رومانية وبيزنطية سابقة عن الفتح الإسلامي، هذه قد تحتاج إلى ترميم وتدعيم لإعادة استخدامها، والنوع الثاني استحدث كحصون جديدة لتكون قواعد دفاعية لمواجهة التهديدات المختلفة لاسيما الآتية عبر البحر. (اسرافيل و يوسف، 2021– ص179–180)

ومن المعلوم أنه عثر على هذا الحصن أثناء الحفريات التي نفذت تحت إشراف جوتشاليد في الفترة ما بين 1962– 1965م، يرجح (جودتشايلد، 1999–ص 411–424) أن بنائه يعود لآخر العصر البيزنطي الإسلامي بينما يرى كنريك (كنريك و بوزيان، 2013– ص51) أنه بني سنة 618م، بسبب الغزو الساساني لمصر، ولعل

الأمر اللافت للنظر أنه – بخلاف القلاع الأخرى الواقعة في إقليم قورينائية– يفتقر للأساسات العميقة والثابتة، وقد بنيت جدرانه العريضة من حجارة أخذت من مبان سابقة، ويستقر البناء على أرضية مرصوصة، مما يبرهن على أنه بني على عجل على مساحة مفتوحة أزيلت منها المباني السابقة لتوفر مجالا مناسبا للرماية. (جودتشايلد، 1999–ص 411– 424)



(شكل 4) صورة جوية تبين مخطط الحصن البيزنطي الإسلامي ويظهر بوضوح أحد الأبراج الدائرية من الإضافات الإسلامية في الضلع الشمالي الغربي. عن محفوظات مراقبة اثار توكرة

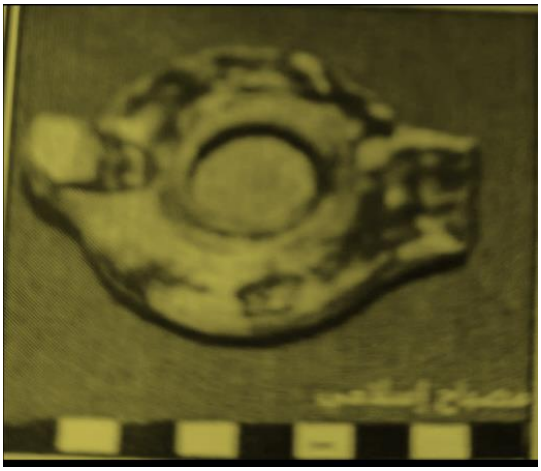
ويقع هذا الحصن داخل سور المدينة، على الجانب الجنوبي من الشارع الطولي (الديكيومانوس ماكسيميوس)، ويتصف بكونه قلعة كبيرة نسبياً، وشكله العام أقرب إلى حرف (L) اللاتيني، والبناء غير مستوي الأضلاع ابعاده 119× 112 م، والجدران الخارجية ثخينة دُعمت أركانه الأربعة من الخارج بأبراج؛ اثنان منها مستطيلة من أصل البناء في الضلع الجنوبي الشرقي (رقم 2) وآخران مستديران في الضلع الشمالي الغربي يعدان من الإضافات الإسلامية (رقم3)، يولج إلى الحصن من مدخل واحد متسع يتوسط الضلع الشمالي الشرقي، (رقم 1). والشارع الطولي مغطى بطبقة سميكة تقوم عليها بعض الجدران غير متقنة البناء، استُخدم في تشييدها أحجار كبيرة من مباني

قديمة، لعلها كانت ضمن بعض البيوت والحوانيت الإسلامية. (لترك ، 1398هـ/ 1978م – ص13).

و هناك من يؤكد على ان حفريات جودتشايلد في المدينة الأثرية كشفت العديد من البيوت الإسلامية غرب القلعة البيزنطية الإسلامية (ديفيد، سميث؛ كرو، جيمس، 1998 – ص 7–8).

وأما مرافق الحصن الداخلية فيلاحظ أنها تتركز في النصف الشمالي الغربي من الحصن أكثر من النصف الجنوبي الشرقي، وقد ظهر مقسمًا إلى عدة أفنية (فناء شمالي شرقي– فناء جنوبي غربي– فناء أوسط) وغرف ثكنات، وحمام صغير يبدو أنه خصص لقائد الحصن؛ تصميمه موافقا لما كانت عليه حمامات الفترة البيزنطية المتأخرة.

وأكدت الأدلة المادية المذكورة أن هذا الحصن قد بني ليستقر به حاكم الإقليم أبوليانوس أو يكون ثكنة لحاميته العسكرية وتجهيزاتها، وما يهمنا هنا أن الأدلة تبين أن المسلمين أعادوا استعماله بعد فتحهم المدينة واستقرارهم بها؛ إذ أجرَوا كثيرًا من التعديلات على حجراته، وقد أضيف لأسواره برجان مستديران، وظل هذا الحصن مستخدما حتى القرن العاشر الميلادي وربما بعد هذا التاريخ، و الدليل على ذلك العثور على مصباح إسلامي من الخزف المزجج ذي اللون الأخضر داخل مبنى أو ربما برج في الديكومانوس ملتصقًا بالجدار الشمالي الغربي للحصن يعود للحقبة نفسها (الهدار، 2020– ص 38–39)



(شكل 5) مصباح إسلامي عن د.خالد الهدار و د.فؤاد بن طاهر

3- القلعة التركية الإيطالية:

تتموضع هذه القلعة في موقعا متميزا عند الزاوية الشمالية من المدينة الأثرية، وقد استُخدمت أحجار السور المنهارة في تشيدها، وتاريخ بنائها غير معروف على وجه التحديد، و من المرجح أنها بنيت في أواخر العهد العثماني الثاني (1835-1912م)، وتعد هذه القلعة من بين الحصون والقلاع التي شيدها العثمانيون في عموم إقليم برقة، -وهي أخر ما تم بنائه- في إطار سعيهم إلى إنشاء سلسلة من التحصينات العسكرية أقيم بعضها داخل المدن وبعضها الأخر على الطرق الخارجية المهمة لإحكام السيطرة عليها، ومن الأهداف رغبة هذه السلطة في قمع القبائل العربية المناوئة لسياسة جمع الضرائب، وسوء المعاملة التي انتهجتها ضد السكان (الدراجي، 2023- ص 53-54)، ومن الجدير بالذكر أن أول إشارة إليها تحدد موقعها على الخارطة كانت أواخر شهر يوليو عام 1910م؛ من قبَل عالم الآثار الإيطالي فردريكو هالبهر، الذي وصفها - في معرض حديثه عن آثار المدينة- بأنها قلعة صغيرة الحجم، بنيت بواسطة الأتراك؛ لتشكل حامية يقطنها ضابط صف وعشر جنود، يتألف البناء من مجموعة من الحجرات ، يقع بجانبها مصلى هدمه الإيطاليون فيما بعد. ويبدو أنها شيدت قبيل

زيارته للمدينة؛ إذ لم يذكر وجودها أحد من الرحالة الذين زاروا المدينة من قبل و أَتَوا على ذكر آثارها شرحا و تصويرا (الهدار، 2011– ص 6).

وتجدر الإشارة إلى أن القلعة شهدت كثيراً من التحويرات بعد الاحتلال الإيطالي للبلدة سنة 1913م، وقد حالت تلك التغيرات دون التَعَرُّف على مخططها الأصلي، ومن هذه الإضافات برج مرتفع للمراقبة، ومدخل صغير من الناحية الشمالية الشرقية، ومرقاة من سبع درجات يؤدي إلى الطابق الثاني، كما أضافوا مطبخا، وغرفتين آخرَتَين، فضلا عن السور الخارجي المحيط بالقلعة (كنريك و بوزيان، 2013– ص51) (الهدار، 2011– ص 6) وبقايا هذه القلعة لاتزال صامدة تشرف على مدينة توكرة وتعد من أهم معالمها الأثرية، وهي من الشواهد التي شَهدَت كثيرا من الأحداث التاريخية.



(شكل6) صورة جوية للقلعة التركية الإيطالية. عن محفوظات مراقبة آثار توكرة

ثانيا: اللقى الآثارية:

1- العملة:

من الثابت استخدام الفاتحين المسلمين للنقود البيزنطية في وقت مبكر من الفتح الإسلامي لليبيا عامةً وإقليم المدن الخمس خاصةً، وفي هذا الصدد يذكر (جودتشايلد، 1999–ص 411– 424) أن عملات هرقل كانت شائعة التداول عند البيزنطيين والمسلمين في المواقع البيزنطية المتأخرة التي سيطر عليها العرب المسلمين. وتجدر الإشارة إلى أن استخدام هذه النقود كان بكل ما تحمله من صور ورموز مثل صور لهرقل وولديه، غير أن الصلبان التي تعلوا رؤوسهم، والصليب أعلى المدرجات بالظهر قد حورت وأصبحت حرف T؛ وذلك لإبطال المغزى الديني لها، هذا في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية كانت العملة تحمل صور هرقل وولديه بملابس وملامح عربية، كما ظهر بدل الحرف (T) أعلى العمود كرة صغيرة، وأصبح يحيط بالعمود هامش من الكتابات العربية (بسم الله، لا إله إلا الله وحده، محمد رسول الله) بالخط الكوفي (رمضان، 2008م –ص 57).

ومن حسن الحظ عثور المنقبين خلال الحفريات التدريبة لطلبة قسم الآثار بكلية الآداب جامعة قاريونس على قطعتين من العملات الإسلامية المبكرة من الأنواع التي لم يُكتشَف مثلُها في برقة حتى الآن، ونُقش على الوجه في كلتا القطعتين عبارة التوحيد (لا إله إلا الله)، بينما نقش على الظهر (محمد رسول الله) (BENTAHER, 1997, p. 175) ،BENTAHER,) P.231.1994)

ومن الجدير بالذكر أن كلا القطعتين قد أعيد سكها على عملات بيزنطية، وقد عثر عليها بالقرب من الجدار الشمالي من الحجرة المحجوزة في المبنى (1).



(شكل 7) رسم تخطيطي لعملة أموية عن د. فؤاد بن طاهر

وهذه العملات يؤرخ لها بالفترة ما بين 79–132هـ/ 698–749م أي تعود للعصر الأموي، ولها أهمية خاصة في كونها تدل على أن الحياة استمرت في المدينة بعد الفتح الإسلامي (BENTAHER, 1997, p. 175). (BENTAHER, P.231.1994) بل تثبت القرائن والأدلة المادية التي تمتلكها مراقبة أثار توكرة ان الحياة استمرت بالمدينة في عصور إسلامية أبعد بكثير من العصر الأموي، إذ يوجد بخزائن مراقبة آثار توكرة درهم فاطمي، فاقد تاريخ ومكان الضرب، عثر عليه في مستوطنة فلينوا في قرية المبني بالقرب من توكرة، يعود إلى عهد المعز لدين الله الفاطمي، قياس الدرهم 19.5.

اما وجه الدرهم: تتوسطه نقطة مركزية ثم هامش الداخلي يفصله عن النقطة المركزية دائرة خطية، ثم كتابة الشهادتان، (لا إله الا الله محمد رسول الله").

هامش الأوسط: يفصله عن الهامش الداخلي دائرة خطية " كتب فيه "وعلى أفضل الوصيين ووزير خير المرسلين"

هامش خارجي: مقصوص مطموس الكتابة يفصله عن كتابات الهامش الأوسط دائرة خطية.

ظهر الدرهم:

تتوسطه نقطة مركزية مماثلة للموجودة على الوجه، ثم هامش داخلي يفصله عن النقطة المركزية دائرة خطية ثم كتابة في الهامش الداخلي نصها" المعز لدين الله امير المؤمنين"

هامش الأوسط: يفصله عن الهامش الداخلي دائرة خطية وقد كتب في الهامش الأوسط كتابة نصها "دعا الامام معد لتوحيد الإله الصمد"

هامش خارجي: مقصوص مطموس الكتابة يفصله عن كتابات الهامش الأوسط دائرة خطية.



(شكل 8) صورة عملة فاطمية محفوظة بخزائن مراقبة آثار توكرة دون رقم تسجيل، ينشر لأول مرة.

وتمتلك مراقبة آثار توكرة عملةً عثمانيةً من فئة البارة، وهي عملة نحاسية مؤرخة بسنة 1255 ضرب القسطنطينية تعود إلى عهد السلطان عبد المجيد (1255-1277هـ/ 1839-1861م). وتجدر الإشارة إلى أن هناك نوعان من البارة نحاسية وفضية متساويتان في القيمة، كانت متداولة في طرابلس الغرب في الفترة من 1252-1269هـ. (الشركسي ، 1991م –ص 50- 59).

وبالنظر إلى هذه العملة يحمل الوجه: كتابة تمثل توقيع السلطان فيما يُعرف بالطغراء الخاصة بالسلطان "عبد المجيد محمود خان، أما الرقم (16) أسفل الطغراء يشير إلى العام السادس عشر من تولي السلطان عند توليه الحكم، على يمين التوقيع هناك زخرفة

تمثل فرع من نبات الإكليل، ويحيط بالكتابة دائرتين الأولى خطية والثانية من كويرات أو حبات متماسة.

الظهر: كتب بشكل دائري "عز نصره ضرب في القسطنطينية سنة 1255" (1855م) وهو تاريخ ارتقاء السلطان للعرش (كولن ، 2011م ص288)، ويلاحظ رسم نجمة خماسية الأضلاع أعلى كلمة سنة وتحت الأرقام، ويحيط بالكتابة دائرتين الأولى خطية والثانية من كويرات أو حبات متماسة.



(شكل9) صورة لعملة عثمانية من فئة البارة محفوظة بخزائن مراقبة آثار توكرة دون رقم تسجيل، تنشر لأول مرة.

2- الفخار:

من الواضح أن ما جري على العملة من استعمال المسلمين جرى أيضا على الأدوات الفخارية من مصابيح وأواني مختلفة. والدليل العثور على مصباح إسلامي من الخزف ذي اللون الأخضر داخل مبنى أو برج في الديكومانوس ملتصقا بالجدار الشمالي الغربي للحصن (الهدار، 2020- ص38).

الواقع ان مواقع مدينة توكرة الأثرية تبشر بتقديم معلومات وفيرة وجديدة ولو وضعت ضوابط لعمليات التنقيب، وتركيز الاهتمام بالطبقات الأولى للمواقع التي يتم البحث فيها

والتي قد تمد الباحث بمعلومات قيمة عن الآثار الإسلامية لاسيما في ظل تطور تقنيات التنقيب والكشف عن الآثار.

الخلاصة:

سلطت الدراسة الضوء على إعادة استخدام المسلمين لبعض العمائر البيزنطية في توخيرا، وأهمها الحمامات والحصن، وذلك بعد تحويرها وتعديلها بما يتناسب وحاجة المسلمين إليها؛ دون المساس بمخططها العام؛ وهذا الإجراء اتبع في مرافق بيزنطية أخرى في الإقليم كيرينايكي.

و تفيد الدراسات الميدانية لمبنيي الحمامات البيزنطية والحصن البيزنطي الإسلامي المتأخر أن هذين المبنيين ظلا مستخدمين خلال فترات طويلة بعد الفتح الإسلامي، يؤكد ذلك تعديلات معمارية كبيرة أجريت على بناء الحمام والحصن البيزنطي، كذلك بناء القلعة العثمانية التي شيدت قبيل نهاية العصر العثماني في بداية القرن العشرين، ومن الأدلة الأثرية نقوش بالخط العربي، ولقى متنوعة منها آنية خزفية وعملات معدنية من العصر الأموي، والفاطمي، والعثماني. بل ما يؤيد استمرار العمران الإسلامي في توكرة وإقليم برقة بشكل عام؛ ما ورد بهذا الخصوص من معلومات في بعض المصادر التاريخية.

ومن النتائج التي خلصت إليها هذه الورقة البحثية ملاحظة اهمال البعثات الأجنبية للآثار الإسلامية المبكرة والتركيز على الآثار الكلاسيكية، عليه توصي هذه الدراسة بضرورة تعدل الاتفاقيات المبرمة مع البعثات الآثارية الأجنبية التي تُمنح تراخيص للتنقيب في المواقع الأثرية في البلاد وإلزامها بتحري الدقة والموضوعية في البحث ودراسة المواقع بكل محتوياتها في صياغها الزمني والمكاني؛ بحيث لا يتم تدمير الطبقة السطحية التي قد تمد الباحثين بمعلومات قيمة عن الآثار الإسلامية لاسيما في ظل تطور تقنيات التنقيب والكشف عن الآثار.

وتدعوا الدراسة إلى تكاثف الجهود واستمرار عمليات التنقيب العلمي المدروس في هذه المدينة التي تبشر بالتقديم معلومات قيمة قد تميط اللثام عن جوانب من الغموض الذي يكتنف تاريخها وآثارها؛ وما يبعث على الأمل أن مراقبة آثار توكرة تبذل جهوداً ذاتية مضنيةً في الاهتمام بمعالمها الأثرية بما يلزم من توثيق وتسجيل وترميم وحفظ وصيانة.

المصادر والمراجع

ابن الأثير عز الدين الجزري. (1987). الكامل في التاريخ،ج2. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن ثغري بردي جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن عبدالله الظاهري. (1963). النجوم الزاهرة في ملوك المصر والقاهرة،ج 1. القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومي– دار الكتب.

ابن سيدة أبو الحسن علي بن إسماعيل. (1417هـ/–1996). المخصص ج2، كتاب الطير (المجلد الأولى). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن عذاري ابو عبدالله محمد. (1983). البيان المعرب في أخبار المغرب، ج الأول. (كولان وليفي بروفسنال، المحرر) بيروت: دار الثقافة.

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم. (1414هـ). لسان العرب، ج7، (المجلد 3). بيروت: دار صادر.

الادريسي محمد محمد بن عبد الله بن يحيى بن علي بن حمود . (1422هـ/ 2002م). نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

بوجنات سالم محمد. (2011م). مدينة توخيرة (توكرة) منذ تأسيسها وحتى الفتح الإسلامي 620م–645م، بنغازي: دار الفضيل للنشر والتوزيع.

الدراجي سعدي إبراهيم. (1444هـ/2023) بنغازي دراسة في العمارة الإسلامية، بغداد: الدار الجامعية للطباعة والنشر والترجمة.

الدوريات والمصادر الالكترونية

ديفيد، سميث؛ كرو، جيمس. (1998). التحصينات الهلينستية والبيزنطية في توكرة(توخيرة). (ترجمة سالم بوجنات – أحمد سعد ميلود 2018م، المحرر) *الدراسات الليبية*(1998) .

رتشارد .جورج جودتشايلد. (1999). *دراسات ليبية*. (عبدالحفيظ الميار و أحمد اليازوري، المترجمون) طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية.

الشركسي محمد مصطفى. (1991م). *سك وتداول النقود في طرابلس الغرب(1551-1911م)*. طرابلس: مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي.

صالح كولن . (2011م). *سلاطين الدولة العثمانية*. (منى جمال الدين، المترجمون) القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر.

عاطف منصور محمد رمضان. (2008م). *النقود الإسلامية وأهميتها في دراسة التاريخ والحضارة الإسلامية*. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق.

عبده عبدالله كامل موسى. (2020). دراسات في الحضارة والآثار الإسلامية في ليبيا. القاهرة: دار الآفاق العربية.

القيرواني ابو اسحاق إبراهيم ابن الرقيق. (1994). *تاريخ أفريقية والمغرب*. (محمد عزب محرر) طرابلس: دار الفرجاني للنشر والتوزيع.

كنريك فيليب ، و بوزيان أحمد مصطفى. (2013). *دليل المواقع الأثرية في ليبيا قورينائية(إقليم المدن الخمس)* . (أحمد بوزيان و عبدالله الرحيبي، المترجمون) تونس: السلفيوم.

لترك علي سالم.(1398هـ/ 1978م). مدينة توكرة، توخيرا القديمة.مقدمة تاريخية ووصف عام لآثارها (ط 2. طرابلس: نشرت باشراف الإدارة العامة للبحوث والدراسات التاريخية. الدار العربية للكتاب.

مؤنس حسين. (1985م). رحلة الأندلس، حديث الفردوس الموعود. الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع.

نصحي إبراهيم . (1388و.ر/1979م).انشاء قوريني و شقيقاتها. بنغازي: جامعة قاريونس.

الهدار خالد محمد. (2020). ما يجب أن تعرفه عن آثار مدينة توكرة ، جولة ما بين آثارها. تأليف ما يجب أن تعرفه عن آثار مدينة توكرة ، جولة ما بين آثارها . شحات: مصلحة الآثار الليبية.

الهدار خالد محمد. (3 يوليو ، 2011). القلعة التركية الإيطالية في توكرة. آفاق أثرية، العدد 0 ص7. <https;//www.noor-book.com

اليعقوبي أحمد بن اسحاق. (1422هـ ص181). *البلدان* (المجلد الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

يونس امحمد، عبدالله اسرافيل، و خليفة خليفة يوسف. (يناير، 2021- ص179-180). الرباطات والمحارس الإسلامية المبكرة في إقليم برقة. *مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية*.

المراجع الأجنبية

Bentaher, F. H. (1997) Taucheira-tokra-en libye presente etsoutene these poure le doctorat du nouveau regime en regime en art et archeologie directeur dethese monsier le professeur ande laronde annee.

Bentaher,F. H. (1994). General account of recent discoveris at tocra. Libyan studies.

Bubtana,I.M,(2019),Continuity and. Change in early Islamic in Cyrenaica (7th to 10th contures),Doctoral thesis ,Durham University publication.

Goodchild, R. (1965-1967). The Roman Public Baths (d' Apollonia), Apollonia, the port of Cyrene, Excavations by the University of Michigan.

طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي

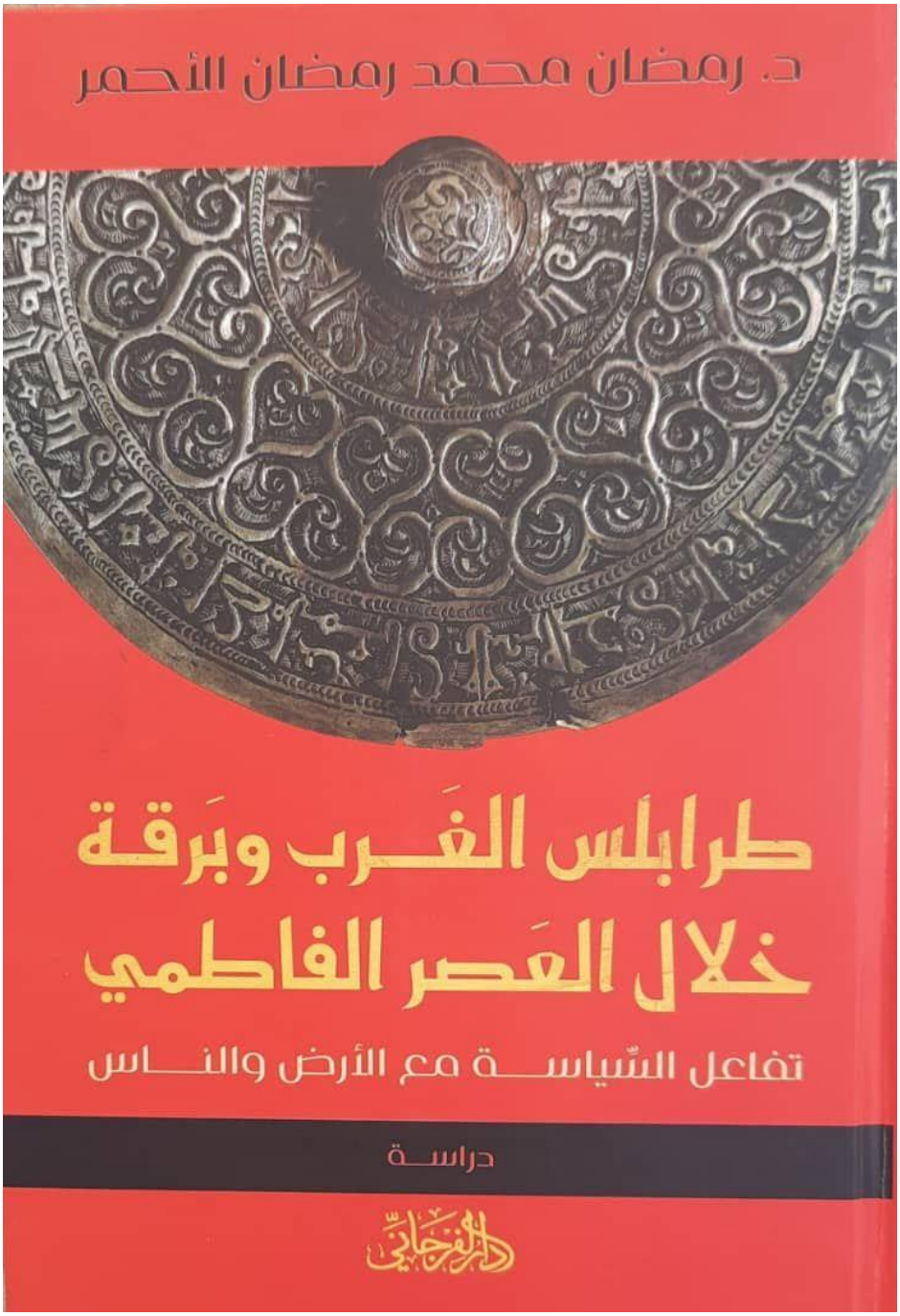
(297ـ 443هـ / 909ـ 1051م)

دراسة تاريخية عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية

(تفاعل السياسة مع الأرض والناس)

عرض : أ .جمعة المهدي كشبور

أستاذ مشارك بقسم الآثار


د. رمضان محمد رمضان الأحمر
طرابلس الغَرب وبَرقة
خلال العَصر الفاطمي
تفاعل السّياسة مع الأرض والناس
دراسة
دار الفرجاني

المؤلف : الدكتور . رمضان محمد رمضان الأحمر ، أستاذ مساعد بقسم التاريخ / جامعة بنغازي،حصل على درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي،من جامعة بنغازي (قاريونس سابقا) سنة 2010م، و حصل على الدكتوراة في تخصص تاريخ وحضارة إسلامية ،من جامعة ملايا (UM) بماليزيا سنة 2019م،له أهتمامات بحثية في التاريخ الإسلامي والمخطوطات العربية القديمة،صدر له كتاب في طبعتين عن الحياة الاجتماعية في مصر في عصر الدولة الفاطمية ، إلي جانب العديد من البحوث والمقالات المنشورة في دوريات ومجلات عربية و أجنبية،ومشاركات في المؤتمرات التاريخية المحلية والخارجية .

الناشر : دار الفرجاني ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2023 م .

الكتاب من الحجم المتوسط 24.5 سم × 17.5 سم .

عدد الصفحات : 500 صفحة .

عدد فصول الكتاب : ستة فصول ، كل فصل منها تضمن ثلاثة مباحث .

الوصف الخارجي للكتاب : غلاف كرتوني سميك ذو لون أحمر .

الواجهة الأمامية : تحمل عنوان الكتاب مختصرًا ،وبخط أصفر اللون ،مع ذكر لاسم المؤلف والناشر ،أما من حيث التصميم فتسيطر على واجهة الكتاب صورة للنصف السفلي من مرآة فضية تعود للعصر الفاطمي ، مقتنيات متحف بناكي للفن الإسلامي Benaki Museum of Islamic Art بمدينة أثينا . اليونان ، أهم ما يميزها الزخارف النباتية والكتابات الكوفية المورقة، المتضمنة لعبارات دعائية لصاحبها (نعمة كاملة وعافية وسلامة وعظمة) غير أنه يعاب على مصمم الغلاف وضعه لصورة المرآة معكوسة الإتجاه.

الواجهة الخلفية : وهي أيضا حمراء اللون ،يعلوها رسم للقصر الفاطمي المحصن، الموجود بمدينة اجدابيا الليبية ، باعتباره أحد الاستراحات التي نزل بها الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ،أثناء انتقاله من المنصورية إلي عاصمة ملكه الجديدة القاهرة سنة 361 هـ ، وهذا الرسم نفذه في الأصل الرحالة ريمون باشو J.R.Pacho عندما زار المكان سنة 1824م ونشره في كتابه Relation d` un Voyage dans La Marmarique ويكتسب هذا الرسم أهميته من كونه يقدم لنا وثيقة تعكس الحالة التي كان عليها القصر الفاطمي ،منذ مائتي سنة مضت،عندما كان في وضع أفضل مما هو عليه اليوم ، وأقرب إلي الوضع الذي شيد عليه زمن الفاطميين .

وإلي الأسفل من رسم القصر دون المؤلف نبذة تعريفية بكتابه جاء فيها :

منذ أن أعلن الفاطميون عن قيام دولتهم الجديدة في أفريقية (تونس) في أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ،رأوا في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة (ليبيا) أهمية كبيرة لمشروعهم العسكري والسياسي والمذهبي في العالم الإسلامي شرقه وغربه ، حيث كانت طرابلس استراتيجيًا هي بوابة الدخول لإفريقية ،وبلاد المغرب الإسلامي كله لاولئك القادمين من المشرق ، في حين كانت برقة جغرافيًا هي بوابة الدخول لمصر ، وبقية بلدان المشرق الإسلامي لأولئك القادمين من المغرب ، فهما يمثلان العصب الحيوي الذي يربط ما بين المشرق والمغرب ،والجسر الأرضي الوحيد الآمن لتحقيق أحلام الفاطميين السياسية ،وأمانيهم الواسعة في التوسع ،ومد سيطرتهم على كل أقاليم العالم الإسلامي ، ومحاولتهم نشر مذهبهم الشيعي فيها ، فكان نجاح مشروع الفاطميين في المنطقة متوقفًا على السيطرة على الإقليمين والمحافظة على استتباب الأمور فيهما ، وهذا ما عمل الفاطميون على تحقيقه بمجرد قيام دولتهم الناشئة في أفريقية ، وتحت حكم الفاطميين وسيطرتهم شهدت أرض طرابلس وبرقة وسكانها زخمًا جديدًا في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، جاء كونه مواكبًا لمتطلبات الدولة الجديدة

،وتطلعاتها الواسعة ، تجسيدًا حقيقيًا لاندماج السياسة مع الأرض والناس ، وتفاعلها مع البيئة المحيطة والمجاورة .

الإهـداء : استهل المؤلف كتابه بالبسملة ،ثم إهداء خَصَّ به كُتَّاب ليبيا ومؤرخيها المعاصرين الأوائل :

الطاهر أحمد الزاوي ، محمد مصطفى بازامة

علي مصطفى المصراتي ، خليفة حسين التليسي

الذين فاح . ولا يزال يفوح . من كتاباتهم عشق الوطن وتعبق من أسطرها العزة به ....

وافتتح المؤلف كتابه بتصدير من 7 صفحات ،و توطئة من 9 صفحات ،وذيله بخاتمه اشتملت على خلاصة البحث ونتائجه في 10 صفحات ، بالإضافة إلي مجموعة فهارس ،منها فهرس للخرائط و آخر للأشكال وثالث للصور و رابع للمحتويات.

الدراسة التحليلية للكتاب

فكرة الكتاب وتطورها :

ذكر المؤلف وهويقدم لكتابه أن فكرة إعداد هذه الدراسة ومضت عنده سنة 2012 م، عندما صدر له كتابه الأول تحت عنوان (الحياة الاجتماعية في مصر في عصر الدولة الفاطمية) ففرحته يومها بكتابه الجديد ،خالطها شيء من الإحساس بالتقصير ،باتجاه بلاده و تاريخها ،وساوره حينها شعور بأنه خذلها من غير قصد ، لان ليبيا كانت الأولى بدراسة تاريخها الإسلامي ، فمصر كانت . ولازالت . تزخر بالبحاث والكُتاب الذين تناولوا كل عصورها وفتراتها و موضوعاتها التاريخية ،بالبحث والدراسة والتأليف ، بينما ليبيا في أمس الحاجة لجهود أبنائها في الكشف عن ماضيها ، وسير

من نزلوا بها واستوطنوها ،لاسيما أن تاريخ ليبيا خلال العصور الإسلامية الوسطى ،وفي الحقبة الفاطمية بالذات ، تعاني من النقص الشديد في مادته التاريخية .

وتحت تأثير هذه المشاعر والقناعات تولدت لدى المؤلف فكرة الكتابه عن تاريخ ليبيا خلال الحقبة الفاطمية، فكان موضوع أطروحته للدكتوراة بعنوان (الحياة الاقتصادية والاجتماعية في أقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي : دراسة تاريخية (297 ـ 443 هـ) ، أجازتها أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة ملايا الماليزية ،في الثاني من يوليو 2019م ، وقد أدرك المؤلف بعد حين أنه من المفيد للمكتبة التاريخية الليبية ،أن يرى هذا الجهد العلمي المبذول النور ، بدل أن يظل رهين الجامعة و صاحبه ، فيطبع في كتاب يكون في متناول الجميع ،فتعم بذلك الفائدة ،ويصبح نطاق انتشاره والاستفادة مما حوته الأطروحة ،من معلومات قيمة ،وما عالجته من قضايا ،وماتوصلت له من نتائج ،أوسع وأشمل ،يرجع إليه عامة القُرَّاء وطلبة العلم والمتخصصون ، ولتكتمل حلقات الموضوع المدروس ،وتغطي مادته جميع الجوانب التاريخية والحضارية،المتعارف عليها ، قرر الباحث أن يضيف لخطتها ،فصلين كاملين ،أولهما عن جغرافية البلاد ،والثاني عن أوضاعها السياسية خلال العصر الفاطمي ، لا يقل أحدهما أهمية عن الأخر ، ويعيد النظر مرة أخرى في تنسيق وتقسيم ما حوته الأطروحة من فصول ومباحث ،بحيث تتلاءم مع شكلها الجديد على هيأة كتاب ، بل إن الأمر تطلب منه إجراء تعديل على العنوان نفسه (قارن مابين عنوان الأطروحة والكتاب) .

الهدف من الكتاب و أهميته :

الهدف الأساسي الذي أعد من أجله الكتاب أن هناك خلفية مفقودة من تاريخ سكان الإقليمين خلال العصور الإسلامية الوسطى ، حيث حاول مؤلف الكتاب من خلال فصوله و مباحثه ملءَ هذا الفراغ التاريخي ،وهو ما تطلب منه جمع شتات المادة

العلمية الخاصة بالإقليمين ،التى كانت مبعثرة مابين مصادر التاريخ الإسلامي العام، ومصادر تاريخ مصر الإسلامية، ومصادر تاريخ المغرب الإسلامي ، وغيرها من كتب الرحالة والجغرافيين والحجاج والعابرين ،وما أسفرت عنه بعض المكتشفات الأثرية من مخلفات تلك الفترة .

وتكمن أهمية موضوع الكتاب في أن تاريخ طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي ،لم يعالج من قبل ،كونه موضوعا مستقلا بذاته ،ولم تسلط عليه الأضواء بدرجة كافية ، فاغلب ما كان موجودًا ،هو مجرد فقرات ومقالات قصيرة مبعثرة ،في حشد متنوع من الكتب والمؤلفات التاريخية العامة سواء عن المشرق أم عن المغرب .

ويزيد من أهمية الكتاب أنه قد يفيد في توضيح بعض القضايا التاريخية منها على سبيل المثال ؛ معرفة كيفية تأثير الفاطميين على سكان الإقليمين ،في بعض النواحي الاجتماعية التي لا تزال متوارثة عند بعض الأهالي الحاليين من سكان ليبيا ، وفشلهم في المقابل في نواح أخرى ،كعدم قدرتهم على نشر المذهب الشيعي بينهم ،الذي لا نجد له أي وجود أو قبول بين أغلب أهالي الأقليمين سواء في العصر الفاطمي أو غيره.

فصول ومباحث الكتاب :

الفصل الأول : جغرافية إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي .

ويحتوي على ثلاثة مباحث هي :

- الموقع والتسمية والحدود الجغرافية والتاريخية .
- التضاريس والمناخ .
- أشهر المدن والقرى والواحات المكونة للإقليمين .

الفصل الثاني : الأوضاع السياسية في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي . ويتضمن ثلاثة مباحث هي :

- قيام الدولة الفاطمية في بلاد المغرب وسيطرتها على إقليمي طرابلس الغرب وبرقة
- أوضاع طرابلس الغرب السياسية بين بني زيري الصنهاجيين وبني خزرون الزناتيين في ظل الخلافة الفاطمية .
- أوضاع برقة السياسية بين بني زيري الصنهاجيين وعرب بني قرة في ظل الخلافة الفاطمية .

الفصل الثالث : الزراعة والرعي والصناعة في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي .

ويحتوي على ثلاثة مباحث هي :

- الزراعـة .
- الرعـي وتربيـة الحيوانات .
- الصناعة والحرف اليدوية .

الفصل الرابع : التجارة والنظم الاقتصادية في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي .

ويشتمل على ثلاثة مباحث وهي :

- التجـارة
- المؤسسات الاقتصـادية .
- السياسات المالية .

الفصل الخامس : المجتمع في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة و أسس تكوينه خلال العصر الفاطمي .

- عناصر السكان .
- طبقات المجتمع .
- المرأة ودورها في المجتمع .

الفصل السادس : مظاهر الحياة الاجتماعية في إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي .

- أحوال المعيشة (الأغذية ،الألبسة ، المساكن)
- الأوضاع الاجتماعية العامة .
- المناسبات الأسرية والاحتفالات والاعياد الدينية .

قائمة المصادر والمراجع :

اشتملت هذه القائمة الطويلة على المؤلفات التي استمد منها الباحث مادة كتابه ، وقد قسمها وفصلها على النحو التالي ، مراعياً في ذلك القواعد والأسس المتعارف عليها في تصنيفها :

المصادر المخطوطة و عددها 10 . **المصادر المطبوعة و عددها 143 .**

المراجع العربية و عددها 119 . **المراجع المعربة و عددها 29 .**

المراجع الأجنبية و عددها 4 .

المجلات والدوريات والندوات والمؤتمرات العلمية العربية وعددها 43 .

المجلات والدوريات والندوات والمؤتمرات العلمية الأجنبية وعددها 3 .

الموسوعات و المعاجم ودوائر المعارف وعددها 17 .

الرسائل العلمية الغير منشورة و عددها 8 . المواقع الإلكترونية وعددها 4 .

كلمة أخيرة في حق الكتاب :

منذ الأيام الأولى لصدور هذا الكتاب سعيت لامتلاك نسخة منه ،وكانت سعادتي به كبيرة ،فقد قضيت في قراءته أوقات ممتعة ومفيدة للغاية ،وشعرت بالجهد العظيم الذي بذله الباحث في تأليفه ،معتمدا في ذلك على رصيد ضخم من المعلومات التاريخية ،وغير التاريخية ،عن إقليمي طرابلس الغرب وبرقة خلال العصر الفاطمي ،أستقاها من عدد كبير من المصادر والمراجع ذات الصلة بموضوعه ، ومستعينا بما حباه به الله من قدرة على السرد التاريخي المنظم لمجريات الأحداث ،والطرح العلمي الموثق لموضوعات كتابه وأفكاره ، وهو ما أنتج لنا . في رأيي . مرجعًا مميزًا ،يسلط الضوء على حقبة مهمة في تاريخ ليبيا في العصور الوسطى،اتفق المؤرخون على وصفها بالعصر الفاطمي ، نسبة للدولة الفاطمية التي ظهرت في المغرب وامتدت نحو الشرق ،باعتبارها واحدة من أكثر الدويلات الإسلامية شهرة وفاعلية ،شكلت ليبيا بإقليميها طرابلس الغرب وبرقة ،جزء مهمًا من أمتدادها الجغرافي والحضاري ولعبت دورًا بارزًا في مجريات تاريخها ، سواء قبل انتقالهم لمصر أو بعده .

لا شك في أن صدور هذا الكتاب ،سيساهم في سد فراغ كبير في المكتبة التاريخية الليبية لطالما شعرنا به ، وانتظرنا من يتصدر له من الباحثين الجادين ،فيجمع شتات مادته من متون المخطوطات والكتب والوثائق ،و يعيد النظر في محتواها ،ويجتهد في أستكمال ما فيها من نقص ،ومناقشة ما اشتملت عليه من آراء ، فضلًا عن معالجة القضايا الشائكة والمتداخلة ،والروايات الغريبة، وتصحيح ما أشتملت عليه من أخطاء ،ومن ثم يعيد سرد تاريخها بشكل علمي منظم، ولغة سليمة سهلة الفهم ،جيدة الأسلوب

،تكون عونًا للقارىء على تتبع الأحداث وفهمها ، وتساعد الباحثين الجدد ،وطلاب العلم والمعرفة ،على الوصول لمبتغاهم منه بكل يسر .

ولعلني لا أبالغ إذ قلت بأن المؤلف قد وفق إلي حد كبيرفي الإتيان بشيء مما ذكرناه آنفًا ، وأنجز لنا عملاً سيظل لفترة طويلة ،مرجعًا وعونًا لكل باحث في تاريخ ليبيا الإسلامي ، وإن تجمعت لدي بعض الملاحظات حول الكتاب ،وهي حتمًا لا تنقص من شأنه ،إلا أنني آثرت أن لا أتطرق لها هنا،في هذه المساحة المخصصة عادة ،لعرض الإصدرات الجديدة والتعريف بها ، بعيدا عن المراجعات النقدية .

دراسات في اللغات الاجنبية

Problems Face Students of Benghazi university in Speaking English

Najah Ibraheem Aldrisee
Lecturer in the English Department at the faculty of Languages, Benghazi
najaldrisee87@gmail.com

Abstract

The main theme of the research is going to be about the difficulties faced by English department students when attempting to speak in a foreign language (English in this case). How they overcome these problems when speaking. The data was collected in terms of questionnaires and interviews answered by ten randomly selected students, also personal experience of teaching students to speak. The results of this research demonstrated the challenges students will find out and why their speech is being restrained by many elements as lack of confidence, not enough practice, less motivation and so on, in an attempt by the researcher will to list some steps to help them enhance their speech and overcome these problems.

ملخص بالعربي

الموضوع الرئيسي للبحث سيكون حول الصعوبات التي يواجها الطلاب عند محاولتهم التحدث بلغه اجنبيه. وكيف يتغلبون على هذه المشاكل عند التحدث. وتم جمع البيانات من خلال الاستبيانات والمقابلات التي أجاب عليها الطلاب، إضافة الى تجربة شخصية لتعليم الطلاب التحدث. أظهرت نتائج هذا البحث ان الطلاب سيكتشفون سبب تقييد كلامهم وافتقارهم الى الثقة وسيحاولون سرد بعض الخطوات التي تساعدهم على تحسين كلامهم

Introduction

This study aims to explore the problems the students of Benghazi university face while attempting to speak English.

English as a language has a different position when it is compared to other languages, as it is viewed as a bridge in communication due to its international preference. English is a very well-known language as if it is not the first language of any country it will definitely be the second. (Pandey, 2021)

In other words, it is a worldwide language, in order for an individual to survive in a society the least to be done is to learn, understand, and speak English. As most of the students with no actual early knowledge and practice of a language, struggle to speak fluently. Although, students in Libya as other countries are exposed to the language since early years in their education for about twelve schooling years, they clearly face serious problems when it comes to speaking. (Pandey, 2021)

Students obviously have a problem when it comes to speaking, as English language students start to figure out their anxiety of speaking in class at the university. When they have reached this stage of education, as speaking is taught individually in class separately they have to actually speak in front of their colleagues which will raise some issues effecting their performance.

Second Language Acquisition

Ellis (1997:3) defined second language (L2) acquisition as “the way in which people learn a language other than their mother tongue, inside or outside of a classroom".

There is a difference in the terminology of learning or acquiring a language as whether this language is a second language or a foreign language. A language learned in a country where it is spoken naturally it is considered a second language (SL), while if learned in a country not considered as an official language it is a foreign language(FL). (James B. Wold, 2006).

Cook (2002) notes that "L2 users are not necessarily the same as L2 learners. Language users are exploiting whatever linguistic resources they have for real-life purposes. Language learners are acquiring a system for later use"

In Libya English is common and the most shared language after Arabic, in other words it is the second language in the society of Libyan people.

The Difficulties of Speaking in a Second Language

When people interact in an another language they often face some obstacles as limited learning environments, thinking in another language, mother tongue use, hesitation, lack of confidence, anxiety,

inhibition- fear to commit errors, losing face, criticism, shyness, grammar, pronunciation, poor vocabulary and other reasons, lack of motivation, here we will look at some of these obstacles (Dalem, 2017).

Limited Learning Environments

The learning process starts in class but is supposed to be applied and practiced outside the classroom environment. The students are forced to communicate and interact in class under the supervision of the teacher with certain instructions. The absence of this environment outside class with no teacher, instructions or colleagues to interact with, the performance of the learner is limited and suppressed as there is no guidance, context or others that use the language properly.

Aleksandrzak, M (2011) stated that in class the space for interacting may also be limited in two senses as the time and the number of students available as the teacher is unable to provide each student equal time for participation which effects their practice of the language leading to a slower progress of speaking or even preventing them to be able to express themselves in the second language.

Another way students are not able to interact properly might be due to the domination of other learners having a higher level of proficiency, guiding the class discussion and participating in a more decent and relaxed sense, giving other students the feeling that they are not good enough to participate. As well-known practice is the key for progress and perfection especially if the learning process has got

anything to do with language "a language is best learned through using it, rather than learned and then used" (Thornbury 2007: 119).

Anxiety, Shyness and Fear to Commit Mistakes.

Learners of a second language could possibly master or obtain a high level of competence in the skills of the language while speaking might cause a problem as when learners come to a point in class where they have to speak in front of others they suffer what is called a "mental block" both teachers and learners are aware of this situation, as they experience a case of stress, anxiety, and shyness which prevents or impedes their learning or speaking development. Learners are afraid of the teacher's judgement as well as their colleague's criticism. Anxiety experienced in this situation as associated with learning a language is different from any other kind of anxiety. many recent approaches to teaching suggested other methods as communicative learning and suggestopedia as they emphasis group and pair work and reduce self-work and individual participation which expose the learner's weaknesses as well as stresses him to produce when he is unable. (Tanveer, M. 2007)

The Influence of Mother Tongue

The lack of understanding and ability to communicate or convey a message may push learners to use their first language to be able to fill in the gap missing in their second language. The habit of speaking naturally also effects the usage of the first language in class. Krashen (1981) has quoted that "syntactic errors in adult performance" also

has an impact on the production of the second language due to first language usage.

Mother tongue interference may prevent the learner to acquire second language in a fluent and decent way, to actually be able to express themselves freely in the second language without showing any sign of the first language. (Jahan Khan 2016). Learners could experience two types of influence when learning a new language, might be either positive transfer or negative transfer. A positive transfer is when the learner figures a technique to master the rules of his first language, he then will apply the same strategy to learn the second language rules and acquire the language in a similar manner especially if the first language and the second language are similar in vocabulary, grammatical or phonological system, in this case transfer is much easier for learners, achieving a larger amount of acquisition. While negative transfer occurs when languages do not have much in common or the learner's attitude towards the language prevents him from facilitating the process of learning a language not benefiting from the similarities between both languages. (Schmid, 2013).

Lack of Motivation

Putri, A (2016) resulted from his study that motivation is an essential factor in any process in life, especially when it is involved in the learning process. Learners will open up elicit, receive and produce in a proper manner that enables acquisition of a language.

A learner being able and willing to participate, ask questions, discuss, listen, experiment and except correction all relies on the

amount of motivation received from the teacher and less judgement attitude. The efficient amount of encouragement provided by the teacher allows the learner to learn and produce the language.

Carlton (2003) points out that if some characteristics are not present, prove there is lack of motivation as in **persistence**, the ability of the learner to stay and bear a task or activity for a long period of time, while an unmotivated learner cannot resist to practice or participate in something in such a state which results in not learning or producing. The **choice of tasks** contributes or demotivates the learner in the sense when he is not able to succeed in a certain task he will not be able to challenge himself and choose a challenging task that would get more out of him, instead they would choose an easy task to be able to succeed. These characteristics are true for young and adult learners.

Poor Vocabulary

Vocabulary is the base for language whether it is spoken, written, heard, or read, as it is the first unit used to build a sentence to convey a certain message. In speaking in particular words should be present immediately to be produced and that's what makes it challenging to master. Huwari, I (2019) in his study conducted that students under investigation suffered shortness of vocabulary leading to lack in confidence enabling student to speak in class. Students expressed that their vocabulary was insufficient to a level that they were not able to argue or discuss any topic which reduced their contribution in class.

Findings

A questionnaire was filled in by ten English language department students at Benghazi university to collect data of their overall idea of learning the language and how their speech has been effected in a good or bad way, also how they think of their specialty and the main aim to study English as a second language.

Students mostly have experienced the language while studying and come to the conclusion that it is meant to be learnt for interaction, which is the main purpose and not just study the language for the sake of education as to receive a certificate at the end of the course.

The students also want to experience a native like interaction to practice the language they are attending to master, a component they mainly lack in their society and educational system. Surprisingly students under study long for a higher level or certificate in English after finishing their courses in the future.

Nearly half of the students under research have specialized in English and learned to talk to use it as an occupation, mainly for financial purposes. Most of them decided to learn English out of their own desire and not due to the effect of family and friends.

These statistics and percentages were arrived at by calculating a ratio and proportioning the results to the total number as seen in the coming text.

Although there is a small percentage (%30) of the students that were told or forced to learn the language by family or friends, and

that has affected their learning process as they are not really happy or comfortable about the experience.

When it comes to the point to actually using the language (%50) of the students actually use the language and speak with others, and are happy to do so, finding minimum discomfort while speaking regardless of their level and proficiency.

While the other %50 of students don't use the language and are tired of learning how to speak in English, this sample of students are the same students that were forced to learn the language by family and friends.

Most of the students think that the experience of learning the language turned out to be a wonderful experience, and are happy about their choice. Which is an excellent attitude towards the language to help them carry on learning and achieve better.

When it comes to the students and how they think of the opportunities in class and their space to speak nearly more than (%50) of them feel deprived of their right and time to speak and practice this skill in class.

Other students say that the class environment is motivating despite their space to actually interact properly. %70 of the students despite the other factors noticed that their English has improved one way or another with the integration of other skills from other classes.

Some students find that their personality aids them to learn a language and use it, other students have a gift of being able to pick up

a language and acquiring the vital elements of the language to interact with others easily.

At last but not least the main element in the learning process which is the teacher's personality also affects the students, as %40 of the students are surely affected by the teacher's personality, while %30 of the students don't feel so, and are not affected by the teacher's personality, and another %30 are only sometimes affected by the teacher.

The students were interviewed and asked about the difficulties that prevent them of speaking and what they exactly face in class. As the main focus were on the negative side and elements that did not help to improve their speaking. The main phrases stated by students are;

Through the student's replies and own words, it is clear that there are students that experience dilemmas in learning the language.

we felt shy when asked to stand in front of the whole class and speak,
we were afraid to make mistakes and be criticized by the teacher or other students, we struggled with lack of vocabulary,
we don't have enough time to practice in class,
we are tempted to speak as other students dominate the class and the teachers attention,
we are unable to interact outside the class among other students as it feels weird and most of us are used to speak in Arabic outside classes.
Nobody in our surrounding at home know the language, which prevents us from practicing the language.

We don't have enough listening tracks to listen to in class.

We feel like the teacher expects us to speak freely, while we can't.

The students mainly struggle and suffer due to these factors unfortunately some of the students were unable to express themselves properly in English and had to speak in their mother tongue language (Arabic) to be understood. This may display the main problem as the students were unable to express their feelings and concern of the dilemma discussed in the target language (English). Problems as A. hesitation in speaking according to interviews by students was mainly due to:

1. poor vocabulary.
2. lack of awareness of structure (grammar sequence and patterns).
3. Week, shy, unconfident personality.
4. Fear of criticism from both (teacher and student).
5. Not enough practice in class, outside class, and at home.
6. Teachers high expectations of students.
7. The domination of other students in class.
8. Not enough listening exposure in class.

Conclusion

The researcher used a qualitative case study to understand the difficulties of speaking English faced by students at the university of Benghazi, while the difficulties were stated, steps were listed in an attempt to try to overcome these problems and improve student's speech. The **Participants** at the faculty of language, all sharing the same mother tongue and were third semester students while their

English level was nearly the same, they answered a questionnaire and were interviewed by the researcher, the study results were also based on previous observation during teaching by the teacher whom were interviewed by the researcher to gather as much data concerning the students under investigation.

The researcher, noticed that the students face certain difficulties learning the language. Difficulties which differ from one learner to another according to many factors, such as personality, different learning styles, aptitude, motivation and attitude. All these factors influence the language learning proficiency especially here in Libya where they are not exposed to English unless it is in a classroom setting.

Recommendations

The researcher has implied steps for students and teachers to apply together to overcome speaking difficulties:

1. Enrich vocabulary to be able to express, either by vocabulary in class or self-reading.

2. Practice speaking with colleagues every day conversations outside class even for a certain amount of time, create a situation and record yourself speaking on your own to get used to the language fluency.

3. Teachers should give enough listening tracks in class and for homework to listen to, exposing the students to different situations and vocabulary.

4. Teachers should not criticize students too much, or expect them to do very well, or know something above their level.

5. Students need to let go of the urge of perfection and except failure.

6. Students should not be discouraged when a conversation does not go well, and be able to work out a closure.

7. Students need to control the speed and layout of the conversation.

8. The teacher should control the class interaction equally among students despite their level of proficiency.

Mainly students should work on their weak points and improve their speech, teachers are also responsible for students' proficiency and improvement during the course to organize the class time and participation among students to provide them with a decent time of practice.

Reference

Ado Amaja, J. (2022). Challenges Encountered by Learners of English as a Second Language. International journal.

Aleksandrzak, M. (2011). Problems and challenges in teaching and learning speaking at advanced level. Adam Mickiewicz University Press Pozan.

Dalem, M. (2017). Difficulties of Speaking that are Encountered by English language Students at Al Margeb University. Premise Journal of English Education 6(2):20.

Ellis, R. (1997). Second Language Acquisition. Oxford: Oxford University Press.

Carlton, Martha PhD. (2003). Motivation Learning in Young Children.

Fathi Huwari, I. (2019). Problems Faced by Jordanian Undergraduate Students in Speaking English. International Journal of Innovation, Creativity and Change. Jordan

Jahan Khan, T. (2016) Obstacles in Learning English as a Second Language among Intermediate Students of Districts Mianwali and Bhakkar. Open Journal of social science. Pakistan.

James B. Wold, (2006) Difficulties in Learning English as a Second or Foreign Language. Regis University

Thornbury, S. (2007). How to Teach Speaking. London: Pearson Education Limited.

Krashen, S.D. (1981) Second Language Acquisition and Second Language Learning. Pergamon Press Inc., Oxford.

Pandey, P.S. (2021). English as the Bridge of Universal Communication.Jalan Gubernurnur No. 3, Indonesia.

Putri, A. (2016). Low Motivation in Learning Speaking English. Education Department University of Riau Kepulauan.

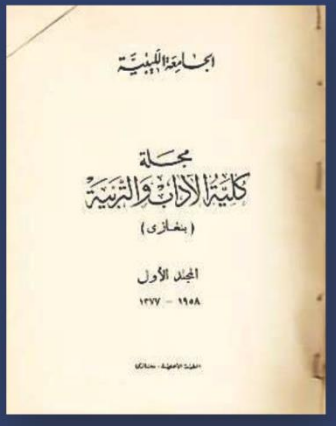
Monika S, Schmid. (2013). First language Attrition. Wires Cognitive Science.

Tanveer, M. (2007). Investigation of the factors that cause language anxiety for ESL/EFL learners in learning speaking skills and the influence it casts on communication in the target language. University of Glasgow.

Vivan cook, R. (2002). Background to the L2 user: Portraits of the L2 user.
https://www.justlearn.com/blog/what-are-the-difficulties-of-learning-a-second-language-and-how-to-overcome-them

The College of Arts Journal is a semi-annual peer-reviewed scientific journal
Issued by the Faculty of Arts at the University of Benghazi

The first issue of the magazine was published
The year 1958 under the name Journal of the College of Arts and Education



This is our logo

مجلة كلية الآداب
1958
The Faculty of Arts Journal

The international standard number for the electronic version of the magazine issued by International International Numbering Agency

ISSN: 2523 – 1871

Copyright
Faculty of Arts - University of Benghazi

مجلة كلية الآداب

1958

Journal the Faculty of Arts

Journal
the Faculty of Arts

The College of Arts Journal is a semi-annual peer-reviewed scientific journal
Issued by the Faculty of Arts at the University of Benghazi

ISSN: 2523 – 1871

Issue
57
2024Jun

Instagram_ Account Facebook_ Account Twitter_ Account