مُؤَتِّمَةِ النِّسَاءَ

روفِتُوُةُ جَمِيعَ أُقْتُولِ
وزَيْجَةُ الفِتْحَةُ

الْسَّنَةُ السَّتِّسَةُ وَالْثَّلَاثُونُ - الْعَدْدُ ۴۴۰۰ تَشُرِّينِ أَوِلِّ أَكْتُوْبِرَ ۲۰۰۰
المعرفة

مجلة شهابية شهابية

تصديرا

ذكر الآثار في الجغرافيا الكبيرة الوراثية

رئيسي التحرير

عبد الكريم الناصيف

أمين التحرير

محمد سليمان

الإنتاج الفني

بسام تركياني

السنة التاسعة والعشرون - العدد ٤٤٥

عشرم أكتوبر ٢٠٠٠
تنويه

المراسلات باسم رئيس التحرير

جاده الروضة - دمشق - الجمهورية العربية السورية هاتف ٢٢٣٣٢١٩

ترتيب مواد العدد يخضع لأعتبارات فنية، ولإعلاقته بالقيمة

المادة أو الكاتب.

المواد التي تصل إلى المجلة لاتعاد إلى أصحابها سواء أُنشرت

أم لم تنشر.

ترجوّ العرف، من السادة أن يرسلوا موضوعاتهم متسوّقة

على الآلة الكاتبة، وذلك تسهيلًا للعمل...

سعر التسخة الواحدة (١٥) ليرة أو مابعدنها

تضاف إليها أجرة البريد خارج البلاد
في هذا العدد

المستورة: مها قنوت
وزيرة الثقافة

المؤتمر: المرأة والدراسات والبحث

- د. هاني حبيبي: تصريحة
- نزار عبد الله: مشروع التفسير الاقتصادي العربي في القرن الواحد والعشرين
- د. محمد قاسم عبد الله: ميكانيكية الزمن: اتجاهات وتطبيقات حديثة
- د. مصطفى الكفرى: ظواهر اقتصادية في الدولة العربية الإسلامية
- عبد الحكيم القدو: نمط من تاريخ سوريا القديمة

الأدب

- شعر
- خالد محمي الدين البرادي: يوم غابت فاطمة
- راتب سكك: الندية العجمة، والشاعر الأعمى

قصة

- جبيلة
- مراه الذبول

الفرصة

- د. محمد البخارى: عرب آسيا المركزية: آثار وملامح
- عبد الرحمن خروش: نظرية الإشارة بين أراء القدماء ودراسات الحديثين
- د. فاروق أسيلم: عبارات الشفري: قراءة في سيرته وشعره
- عبد الرحمن الحليبي: نافذة على الوطن العربي

كتاب شهر

- ميخائيل عيد: فلسفة التاريخ القديمة
يطيب لي في بداية كلمتي أن أوجه التحية لكم ولبلدكم الصديق، وأن أهنئكم على ترويكم هذه الدورة الهامة. كما يطيب لي أن أتقدم بالشكر للسيدة الأمين العام للأمم المتحدة السيدة كوفي عنان على بيانه الافتتاحي، وكذلك أتوجه بالشكر إلى رئيسة لجنة أوضاع المرأة على الجهود التي بذلتها حتى الآن للوصول بهذه الدورة إلى الغاية المنشودة.

(6) كلمة السيدة الدكتورة مها قنوت وزيرة الثقافة في مؤتمر المرأة العالمى السدى العاعد في الولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ (9-9) حزيران لعام /2000م/
السيد الرئيس

أسمحوا لي بدايةً أن أنقل إليكم تحيات
السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية
السورية وأمنيته الصادقة بأن تكلل اجتماعات هذه الدورة
بالنجاح المأمول والذي يساعد على تحقيق الأهداف التي
نسعى إليها في هذا المؤتمر: أما بعد
فإن التلقي من جديد بعد خمس سنوات مضت
على مؤتمر بكين... فإن هذا يعني أننا نستشعر حاجة ملحة
للقاء نقوم فيه أداءً ونستعرض معاً خططنا التي وضعتا
منذ سنوات خمس... فأين نحن الآن؟ ماذا فعلنا بعد بكين؟
هل انطلقت أمالنا مجنحة بسراب الحلم... سيارة خلف وعد
الأمني... غيمة تحمل العطاء وعداً... مهيبة بحماس شهدته
العالم قبل سنوات... هل بدأنا نترجم خطواتنا في طريق
لم يكن في يوم من الأيام مفروضًا بالزهرة... هل حاولنا
 ولو قليلاً أن نبدي ما اكتشف العالم في السنوات الأخيرة
من خوف وفقر وحاجة إلى الطمأنينة...؟
هل امتدت أصابع النساء تتشابك كي تقف في وجه
كل ما من شأنه أن يردها إلى الأوراء أو يعيق تطورها...؟
أم أن أغنية التعثر ما زالت حِداءً تنشده المرأة في مشارق
الأرض ومغاربها...؟

بيد أن الحاجة إلى تكاتف النساء وصمودهن تبدو
في الآونة الأخيرة أكثر الحاجاً لأن ما يعترض العالم
من جهة وضعفها الاقتصادي والاجتماعي سوف يهدد مسيرة
المراة. بل مسيرة الحضارة الإنسانية لأعوام طويلة.

إن النساء في بلدي ينظرون إلى هذه الدورة على أنها
تضعيل للإصرار لم يتراجع، وتشبّت لعازبة لم تتبدد، ووقفة
آخر نحو دفع جديد إلى الأمام ونحو تقدم وتطور لا بد منه.
فإذا كانت الأهداف تتمحور في المساواة والتنمية
والسلام، فإن المساواة تعني ما يبذلله العالم من أجل تكافؤ
الفرص بين المرأة والرجل، إذ لنما متخصصين مع المرأة ضد
الرجل ولا مع الرجل ضد المرأة بل نحن مع تحقيق العدالة
بين الطرفين حين يأخذ كل ذي حقوق حقه تباعاً لكفاءته
وجهده وعمله. بعد ذلك فالعدالة ان يحمل الطرفان عبء
الحياة ومواجهتها، والذين أن يتريع في العرق طرف بينما
يجرّا العرقية طرف الآخر متعب كل الحياة ...

وعلى هذا فإن المساواة هي في تحقيق العدالة وفي تكافؤ
الفرصة وفي الإحساس أن أحداً لا يشعر بالقهور وسلب
الحقوق. ونحن في سورية نعتز بما وصلت إليه المرأة من تحقيق لهذه الفرص المتكافئة تطبيقاً لما تعتمده السياسة الحكيمة للسيد الرئيس حافظ الأسد من اهتمام كبير بقضية المرأة ودفع مستمر لكل ما يتعلق بتطويرها وتعزيز حضورها في كل المجالات. إذ لم تعد العلاقة في بلادنا بين المرأة والرجل علاقة بين طرفين متقابلين بل أصبحت علاقة بين طرفين مترابتين ينظرن نحو وجهة واحدة تتركز فيها مصالح الوطن وقضاياها الأمة وسعادة الإنسان. فلا فرق عندنا بين المرأة والرجل في قوانين العمل، فالمرأة في سورية تنال أجراً متساوية مع الرجل كما تتمع بفرص عمل متساوية في مختلف مناحي الحياة، وهي تواجه الحياة مع الرجل بجهد أكبر كي يبدأ معاً القرن الحادي والعشرين بكل تتحدياته.

أما التنمية... فهي شغلنا الشاغل نساءً ورجالاً، بل إن المرأة تشعر أن عليها أن تضاعف الجهود دائماً لأن إرثها الإنساني حملها جهوداً مضاعفةً كي تلحق بالركن الحضاري فتماشي الرجل وتسابقه شأنها في ذلك شأن كل نساء الكون. وتقوم سورية بعملية التنمية الاجتماعية
معتمدة على الذات، مركزة على حسن تنفيذ النماذج البشري من ذكور وإناث على أساس قويمة تعتبر أن الإنسان هو غاية الحياة وهو منطلقها. فالتعليم الإلزامي في المراحل البدنية ومجانية التعليم بكل مراحله دون تمييز بين الذكور والإناث، كما أن الخدمات الصحية أصبحت شبه مجانية للجميع، ونص التشريعات التي تكفل مساهمة المرأة على قدر المساواة مع الرجل لتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية كي تصل المرأة إلى أعلى مستويات الحياة.

من جهة أخرى فقد عزز تنفيذ الاستراتيجية الوطنية بعد بكين، ونهج التعددية الاقتصادية في سورية تمكن المرأة من زيادة مساهماتها في النشاط الاقتصادي، ودعم دورها الإنتاجي. واسست لجنة سيدات الأعمال الصناعيات في منتصف عام 1999 لتوزيع جهود المرأة وتفعيل دورها في التنمية الصناعية، وحققت المرأة العربية السورية باستمرار حضوراً متميزاً في جميع مواقع السلطة واتخاذ القرار، فقد تقلدت مناصب وزارية ومؤطرة مثيرة في الجيش والشرطة وقيادة الأحزاب السياسية، وفي السلطة التشريعية زادت نسبة أعضاء مجلس الشعب
وعينت المرأة في منصب نائب عام في الدولة لأول مرة عام/1998، ليضاف بذلك موقع آخر إلى مواقع صنع القرار.
وتساهم المنظمات الشعبية والجمعيات الأهلية التطوعية بفاعلية في حركة المجتمع وتقدمه، مما لا شك فيه أن منظمة الاتحاد العام النسائي في سوريا قد دفعت مسيرة المرأة نحو مراحل متقدمة من الوعي وتنظيم الجهود، وحققت مزيداً من فرص تعليم المرأة وتأهلها ومشاركتها بشكل أكثر فعالية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

أما السلام… فهو الهاجس الذي تعيشه المرأة في بلادي، إذ هي كانت وما تزال تعاني من حالة خرق دائمة من إسرائيل بكل ما من شأنه أن يتورج حلم السلام إلى واقع مأمول. فإسرائيل التي تزعم أمام العالم أنها تعمل من أجل السلام في الشرق الأوسط، ترفض تنفيذ أسوأ مؤتمر مدرد benefici على قرارات مجلس الأمن ذات الصلة وبضمان الأرض مقابل السلام، الأسس التي من دونها لا يمكن تحقيق سلام عادل وشامل في الشرق الأوسط، إضافة إلى ما تعانيه المرأة.
العربية السورية من واقع الاحتلال الإسرائيلي للجولان وما تتعرض إليه من شتى أشكال العنف ومن انتهاك واضح من قبل إسرائيل لحقوق الإنسان ومن قهر وضغط تعانيه المرأة السورية تتقاسمها مع أختها الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي الذي ينتهك بشكل صارخ ميثاق الأمم المتحدة، ومبادئ القانون الدولي، والقانون الدولي الإنساني، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

إن سورية تؤكد مجدداً أن خيارها الاستراتيجي هو السلام العادل والشامل الذي يجب أن يكون خياراً لإسرائيل أيضاً، أخذين بين الاعتبار أن سورية لن تتخلى عن ذرعة واحدة من ترابها الوطني، ونحن نحن مجتمع الدولة، من على هذا المنبر الهمام، على مساندة سورية في مطالبتها بتطبيق قرارات الأمم المتحدة وخصوصا القرارات 242 و338، ونؤكد ضرورة انسحاب إسرائيل الكامل من الجولان السوري المحتل إلى خط الرابع من حزيران عام 1967 كي يسود السلام العادل والشامل، السلام يضمن حقوقنا وكرامتنا، كي يعم المنطقة الاستقرار اللازم.
وتعود الحياة إلى ما خربته الحرب وأنهكه العدوان.
ولا يفوتني أن أشير إلى أن المجتمع الدولي على يقين أن الشعوب الحرة لا يمكن أن تموت مهما طال الاحتلال...
والدليل على ذلك هو لبنان بصموده وصمود شعوبه في الجنوب، الذي حقق الانتصار على العدوان الإسرائيلي فولى منهما من الأراضي اللبنانية المحتلة. حيوا مع شعب لبنان ونساء لبنان، جنوب لبنان. وانتصار لبنان.
وفقنا الله جميعاً لما فيه خير المرأة والمجتمع والإنسان في كل مكان على وجه الأرض.
والسلام عليكم.
الدراسات والبحوث

دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة
د. هاني يحيى نصري

مشروع النهضة الاقتصادية العربية في القرن الواحد والعشرين
نزار عبد الله

سيكولوجية الزمن: اتجاهات وتطبيقات حديثة
د. محمد قاسم عبد الله

ظواهر اقتصادية في الدولة العربية الإسلامية
د. مصطفى الكفري

لحاث من تاريخ سورية القديمة
عبد الحكيم الدنون
دعوة للدخول
بتاريخ الفلسفة

د. هاني يحيى نصري

للتعريف بالفلسفة:
كي تلبى مثل هذه الدعوة كما في عنوان
هذا البحث، شأنها شأن أي دعوة أخرى لأمسية أو لقاء أو لنزهة، عليك أن تلتزم بقواعدها قبل أن تسأل عما فيها، فإذا أن دعوتلك للعشاء مثلاً لن تسألني ماذا سأطعمك، قبل أن تسأل عن مكان الدعوة ووسيلة الوصول إليها؟!

* د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة من الولايات المتحدة.
آخر مؤلفاته: "أخبار سقوط غزّة"
إن مكان هذه الدعوة إلى تاريخ الفلسفة بدأ من عند الإغريق، وزمانتها في القرن السادس قبل الميلاد، وتحديداً من مدينة ميلوتوس الأغريقية في آسيا الصغرى، التي هي اليوم على شواطئ تركيا (1). حيث ظهر الفيلسوف طاليس الذي استطاع من خلال منهج الحوار المحدد حول الظواهر الطبيعية، أن ينتبا بخصوص الشمس عام 585 قبل الميلاد. فما هو منهج الحوار المحدد هذا، الذي مكن طاليس من رصد ظاهرة طبيعيه بدقة توازي دقة أجهزتنا المتقدمة التقنية اليوم؟

إن منهج الحوار المحدد أو الديالكتيك، يعني بكل بساطة متعنيه العبارة الأغريقية القديمة: ديا/logos أي أن تحتسب نفسك أو تسمع سوى رأيك الشخصي.

ونحن اليوم لا استعمل كلمة المونولوج إلا بالمعنى الفني الغنائي، حيث يقف الغناء أو الرجال النقدي، ويعتبر جام طبقات وجماعاته على من يريد أو ما يريد أن ينقد.

هذا هو الصف الوحيد من المونولوج الذي نراه، أما المونولوج الخطير الذي لا أراه، لكنه يقتلك بكل نظرية معرفية عندها، فهو عدم سماع الآخر، والاستفادة بكامل رأي لأيديصر من أناناتا المتطرسة.

لكن من غطاس هذه الأنما، ودفعها إلى انكار قيمة أي تجربة إنسانية مع الواقع سواء؟

الجواب هنا في المناخ الديموقراطي، إذ بدون هذا المناخ - والذي ساد لأول مرة في تاريخ البشرية عند الإغريق، ولن نتحدث عن أسباب سياسته. أقول: بدون هذا المناخ لن تستطيع أن تحتكي بأفكار، والرجل المحاط بالعبيد.

والأندرا والتراب والترابيات الإجتماعية، لن يحترم عند الآخر أي رأي،
ولن يجد فيهم أي تحريمه وحودية يمكن الاستفادة منها.
الديالوج لا يخفه أن يكمل إذاً إلاً بين أكفاء، بينما المونولوج لا يشمر
إلاّ حوار الطرشان، والعمل الحيادي إجتماعياً الذي يشجع هذا على حساب
ذاك أو العكس، هو وجود أو انتفاء النبيذوراطية أي وجود أو انتفاء
الأندرا.
مجتمع الأندران هو الشرط الضروري إذاً لصناعة حوارات محددة،
أي حول مواضيع لا يوجد المتحاورون عين محاورها الأساسية،
وهم يحاربون تجربة بعضهم البعض مع هذه المحاور، ويفيدون
من اختصارها.
إن التجمعات المنزلة "سماوية" من أجل متعة مثل هذه الحوارات خوفاً
من أي تهمة تطالها من سوء فهم "الأندرا" إذا صبح التعبير تخسر لعبة
سطوع الحقيقة، وتنجر حتماً لباطنجة مونولوجية ضحلة، تنمر بدل
الفيلسوفة، الإله اللاضرعي لكل تفسير: الدوغماغية والانغلاق
والتعصب، وعند هذا تخرج "العقائد" تحت غطاء البحث عن الحقيقة
والفيلسوفة، وهي لائحة لها بأيّ صلة شرعية.
الدعوة التي أقدمها لك الآن أنها القارئ إذاً للدخول في تاريخ
الفلسفة، هي دعوة إلى الحوار المحدود، لكن بين أكفاء، هذا هو شرطهما،
أما وسيلة الوصول عليها فهي مستحيلة بدون ديوغرافيا لأنك إذا ليست
مثل هذه الدعوة وفي ذهنك أي سماوية "مونولوجية" متعالية، أو أي عقيدة
عمية- دوغماغية- لأنك تعرف الحقيقة وتملكها، فإنك سوف تستهين
بمحاررك، ولن تهتم بأن تحريمه وحودية خاصة، وهذا يختلف كل نظريات
علم النفس الإجتماعي المعاصرة، فنحن كي (نتمني إلى أي ثقافة إجتماعية

---

Page dimensions: 518.4x737.3
[Image 0x0 to 518x737]
يجب أن نتمثل مجموعة هائلة من المعلومات، التي تشكل جماع معرفتنا عن هذه الثقافة، والكثير من هذه المعلومات تنقل لنا بشكل شفهي على شكل تعليمات وتعاليم، من أهلاً وأساتذتنا، والأخرين الذين نحتك بهم(1)، فإذا كانت هذه التعاليم والتعليمات منقولة لنا بشكل وعلمي، يبرز هذه العقيدة أو تلك "Dissonance"، فقد تؤدي تلك التبريارات بالجماعات إلى أقصى حدود السلوك اللاعقلاني، بدءًا من قبول الأزياء الغريبة للموضة، "Guyana" وانتهاء بالخضوع إلى أشد الآراء المطرفة، كما حصل في من انتحار جمعي لجماعة "Jones" التي غادرت الولايات المتحدة لتعيش في أذفال تلك الدولة، "غويا" من أمريكا الجنوبية(2).

إن "جونز" الذي شكل تلك الجماعة ثم طالبها بالانتحار، شأنه شأن أي دوغماتي حزبي، لم ير من تجربة أتباعه الحياتية ما يستحق النقاش والحوار، رغم أنه ريبث الثقافة الديمقراطية الغريبة، وهذا يعني أن الديمقراطية ليست نظام حكم سياسي فقط، بل موقف شخصي فلسفى، بكونه لا يمكن قيام أي فلسفة، وهو يقوم في أساسه على مركزي:

- أهمية الحوار العلني العقلاني المحدد، ورفض السراي.
- أخذ التجربة الحياتية- الوجودية- للآخر الذي تحاوره بعين التقدير الذي تقوم عليه عظمة كل فردية وفردية ضمن النوع.

وإذ يركز عالم النفس اليوم على تعزيز الجوانب غير المرغوبة في الشخصية، في كيفية الحوار وتعزيزه مع الآخرين، والتعامل مع رفض وقبول الأفكار(3) لا يزال ينضج مع ذلك المطلب الأفغاني القدم بضرورة

Ibid, P 324. (2)
Ibid, P 307. (3)
أحد التجربة الحياتية للأعر بين التقدير والفرادة والأهمية، بقدر أخذ أهمية عملية متماثلة لثقافتنا من خلال المعلومات الشفاهية التي تلقاهما من مجتمعاتنا على تعديها.

ذاك المطلب هو أسس تاريخ الفلسفة، وليس أسس تاريخ الفلسفة بالرغبة في معرفة الحقيقة والبحث عنها فقط، عبر سبيل العقل لا النقل وحده، ذلك أن حب الحكمة والشعور بالدهشة إزاءها إزاء كل هذا الوجود، لا يمكن أن ننتج فلسفة دون الأسического متنه الحوار المحدد، وبغير هذه الأساسي تظل التقريرية والنقدية الاعتقالية والدموغرافية والشرقية سيدة الموقف.

موضوعات الفلسفة قبل السقراطية وطروحاتها:

على أسس منهج الحوار المحدد بين أنداد ذوي تجارب محترمة، حول إشكالات مهم مانريد تحديده، تبرز صعوبات تحديد هذا الوجود المتواجد من ذلك، ومدى علاقته مع المواقف المشتركة الأخرى، والوجودات المجردة أيضاً، أي تبرز مشكلة الوجود كما هو مختلف وموجود أمامنا، لذلك قيل إن كل تاريخ الفلسفة منذ مقبل "سقراط" وحتى اليوم، عبر ألفين وخمسة ستة مئة سنة، هو في رصد علاقية المواقف في لاهياء فرادةها مع الوجود في عظمة شمولها، وبعبارة فلسفية:

"رصد الأنثروبولوجيا في علاقاتها الحيوية مع الكوزمولوجيا".

أي أن المشكلة الرئيسية في الفلسفة والتي أثيرت عبر تاريخها، وتثار الآن، ومستقل موضوع نقاش حواري متعدد التحديبات إلى الأبد، هي ما الوجود في الموجودات، ما الوجود في التواجد، أي ما الوجود في الموجود.

فنحن البشر وجدنا أنفسنا في عالم لا بد لنا في اختياره، ووجدنا قواعينا تحكمنا في هذا العالم من كل جهة، ولنا قدرات في هذا التواجد تسمح لنا بأن نضع هذا القانون في مواجهة ذلك، كي نحقق ما نريد، وتسمي المسؤولية تلك القدرة: بالحرية.
هذه الحرية ليست حبيسة الذاتية فقط، بل رهينة الموت والفناء أيضاً، 
حتى لبيدو الإنسان وكأنه في كل سلوكه الحياتي مجموعة من مرات بين جري 
والولادة والموت.

وإذ كنان الزمن هو الذي يحدد هذا البين ظهر السؤال الفلسفي
القديم: كيف يمكن لأمر لا ينادي التنكيم بكل مادة، وأعقاب السؤال الحديث
عن الزمن، بالقول إنه نتاج المادة وبدعها الرابع - إن شئت - ينشأ معها
منذ أول ظهورها في الفراغ الذي تنشأه(1)، وهكذا ظللت مشكلة الزمن
منذ "هرقلتس" الذي قال: (في النهر نفسه نحن ننزل ولاننزل، إننا نكون
ولا نكون) (2)، حتى "هوكنت" الذي دعا إلى الغاء مفهوم الزمن المطلق
ومشكلة الزمن لا تزال تؤثر كل إنسان لأن به تحوَّل الدهر الذي يفسيري
كل شيء، فيه أساس مشكلة الموت. أي إلغاء الوجود أو فك الإرتباط معه
من خلال تحلل التواجد - هذه الكبونة -.

وعلى ذات الشاطئ الذي ولد فيه "طلاليس" Thales وفي الزمن نفسه
تقرباً ولد "هرقلتيس" Heraclitus في القرن السادس قبل الميلاد، للاحظ أن العلاقات المخفية في الوجود أقوى من كل العلاقات الظاهرة فيه، لذلك
قال: (إن الطبيعة تتحى أن تتحفى) (3)، كيف هي تفعل ذلك؟
كان الجواب "الهرقلتسي في قانون وحدة النقيضات، قال: (الأشياء
الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، والملح يجف، والجاف

Stephen Hawking, A Brief History of time, Bantam Books, N.Y.1997, (1) 
P17-39. 
(2) مجاهد ماجاه، شذرات هرقلتيس، دار الثقافة، القاهرة 1985، ص 94. 
Ibid, P23. (3) 
(4) النشرات، مرجع سابق، ص 108.
冶صاب بالرطوبة(1)، ولكن لماذا كل التناوب المجهد للأشياء ولننا،
والذي نسميه"الصرورة"، لأن كل الأشياء الأساسية شيء واحد؛ تماماً
كهرقيطس الشاب الذي هو نفس "هرقيطس" الكهل، فعلياً بالحكامة
إذا محاولة فهم الغرض الذي يوجه الأشياء، شرط أن (لاندعو نلقي
بالتمينات كيفما اتفق عن أعظم الأشياء وأخطراها(2)، ألا وهو الغرض
أو اللاضر الذي يوجه الأشياء عبر الصيرورة، التي تخضع لها لايكونا
أن نتجنب قوانين النتائج الخشنة فيها؛ رغم أن الناس والأشياء التي تلاقت
عبر هذه القوانين، تسعى لايقاف خرقاء وتزويقنا لتلاقينهم، عبر قوانين
تلاقى المشابهات الخشنة، وعبر البحث الفلسفي عن الشواب وراء
المتغيرات التي تحكم كل صيرورة، بينما الواقع كما يؤكد "هرقيطس"
لايدل على امكان بلغ لا لحظة تلاقي كل المشابهات في الكون، وللحظة
امكان توقف الصيرورة فيه، فمثل هذه اللحظة الإفتراضية تلقى التواجد،
والسؤال الهام هو: هل يمكن أن يبقى أي وجود إذا ألغى
التواجد، ونماذا لا يمكن وجود موجود دون المرور بهذا التواجد الأخرى
الخاضع للصيرورة؟ وأي "الوجود" أو قانون كلي للكون (الأشياء جميعاً
تظهر إلى حيز وجود بتفتضى هذا القانون(3))، يعمل عبر كل عظمة
هؤلاء وجود من أهل هذا التواجد- الكينونة- التفافه، لذلك قال
"هرقيطس": (ويخلفون وراءهم أطفالاً ليصبحوا بدورهم ضحايا القدر
والصبر(4).

(1) الشذرات، مرجع سابق، ص 98
(2) الشذرات، مرجع سابق، ص 172
(3) المرجع السابق، ص 82
(4) المرجع السابق، ص 57
إن موضوع الموت والصبر وراء التواجد و "الموغوس" أي رابطة القوانين ببعضها، وحتى العدمية هي موضوعات مارونية لامفارقة، والفرق بين الأمواء أي الحامل لكل عيان ظاهر، والمارقة الخالق له، هو الفصل الفارق بين الدين والفلسفة، كما وراء الطبيعة لا يعني ما هو خلف هذا الوجود، بل يعني حوامله المقومة له، وهذه الحوامل التي يمكن للعقل التعامل معها براتب، لافي شذرات ماتبقى من كتب "هرقلطي"، بل في شذرات ماتبقى من كل الفلسفة قبل السقراط، من كل ميتافيزياء، وقد عالجها كل فيلسوف بجانب حواري محدد، في نهج حواري حدد من خلال فكره أطر السير فيه، وقد خضع الإطار "هرقلطي"، شأنه شأن كل محدد محدد بعالج مطلقات، إلى الكثير من التفسيرات المختلفة، وحتى التفسيرية فنطروة "ماركس" للدكتوراه، مشاً كانت حول المنهج "هرقلطي"، ونأمل أن نصل هنا أن الموضوعات التي طرحها الفلسفة منذ بداياتها، هي ذات الموضوعات التي نطرحها الآن، والفرق هو فقط اختلاف العقل العملي، أما العقل النظري الفلسفي فواحد في منطقاته النظرية النظرية، التي لا يليث العقل العملي إلا أن يضيق حدود تجربتها، ليضيعها في تشبعات إجابات تفوق أصدق وأدق ثم بالتالي أوسع، وبعبارة أخرى فإن العقل العملي التجريب يفرض نفسه على مسارات تاريخ الفلسفة عقبًا ومن داخلها، خلافاً للعقل النظري الذي يطالب الفلسفة دومًا بتأكيده اعتقاديته.

ولعل المسألة أوسع من أن تقتنص على هذين النطاقين العقل والنقل، أو العقل العملي والعقل النظري، لأن التفسيرية تطال وجهات النظر، وحتى أكثرها ادعاء للحيادية الموضوعية، فكل وجهة نظر تخرج عن الحوار المحدد منهج البحث عن الحقيقة حتى ولو نحو وجهة النظر الذاتية في فهم تلك الحقيقة، هي وجهة نظر تفسيرية، ونحن لا نستطيع تخطي
هذه الذاتية في أي أمر، فما بالك حين نبحث ونؤول شذرات فلسفية غير متكاملة كما في معظم جماع الفلسفة قبل السقراطية.

فإذا نحن اتبناها إلى أسس تعسفيتنا هذه، في طرحنا لموضوعات وطرقَة الفلسفة قبل السقراطية، قلنا لأن حتمية ماتقرر حولها فقط، بل من احتمال الوعظية والتقريرية النقلية فيما نقول، ومن أثرها فينا أيضاً، وفي من ندعوه للدخول معنا في شعاع تاريخ الفلسفة كجزء من تجربة انسانية قصيرة العمر - الفلسفة- بالنسبة إلى عمر الإنسان على الأرض 2500 سنة -مطروحة من 35 ألف سنة- عمر الإنسان الحديث على الأرض»، وأقصر بشكل لا يذكر بالنسبة لعمر العقل الكلي أو "اللوغوس" حسب تعبير "هرقلطس" في الكون ككل(1).

فإذا كان "اللوغوس" كما قرر "هرقلطس" هو العقل الكلي، فالإنسان مرآته العاكسة، وهذا يقود إلى سؤال زودنا به العقل العملي اليوم، "Big Bang"، ومن نتائج معرفتنا بالمدة التي تفصلنا عن الاتحاد الأول، والسُّؤال هو: لماذا اعتبر "اللوغوس" على الأقل 20 مليون سنة حتى يرى انعكاسه بالإنسان كمخلوق (كل معرفة بعدما يستفيق هو الموت، وكل معرفة خلال الرقاد هو النوم(2))، وكأن هناك دوماً عظيمة لا تتحلل إلا إلى ضحكات، وضحكات وسخيف يارسهما الإنسان يومياً بسبب كل هذه العظمة من جهة أخرى، إضافة إلى استهتار واضح من العقل الكلي يعنى الزمن وأثره الغالب علينا بالصبرة، أي استهتار نينا.

فإذا كانت ضحكاتنا ناشئة من نقصنا ونقص الحكم في أنفسنا، فعظمة العقل الكلي التي أدت إلى هذا النقص، هي عظمة قائمة على "كوزموس" متوافرة، من توازنة تنشأ كل حكمة، ونحن

(1) من 15-20 مليون سنة.
(2) المرجع السابق، ص 44.
إذا أحبينا الحكمة لأننا نحب التوازن، وهو فينا من جهة أخرى، فنحن والكون "كوزموس" من طبيعة واحدة، أساسها الثابت هو التوازن، لكننا نختلف اختلافاً الجزء عن كل كل.

لكن لكي تعرف معنى التوازن عليك أن تتقن التعامل مع الرياضيات والأعداد، كما قال "فضاغورس"، وعلى هذا الأساس لم يعد يتحدث عن الحكمة التي هي رهن العقل الكلي "اللوغوس" وحده، بل راج يتحدث عن حبيها، فاستحداث "فضاغورس" لنا عبارة الفلسفة لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، كما استحدث عبارة "كوزموس" بدل «أسترونومي» و"آسترونيوجي- تنجيم".

ونظراً للطبيعة المشتركة بين الرياضيات والمنطق التي أكدها بعد ذلك "رسل"، وقبلها مفهوم المهندس الصانع، الذي استعاره الشاعر الصوفي "ويليام بلاك" من مفهوم الصانع أو الله في الفلسفة الإسلامية أقول: نظراً لصلة كل هذا مع الفلسفة، فالفلسفة ليست أكثر من لعبة معادلات فكرية، يجب أن تكون الأحرف المعبرة عنها بدقة وصرامة الأرقام الرياضية.

وعلى هذا الأساس قامت كل فلسفة "أفلاطون" بعد ذلك، في كل تلك الصلة الروضية في كل حواراته مع الفياغورية، فكل مطلب التحديات والتعريفات على لسان "هسيم" لديه لا يخرج عن هذا الإطار، تماماً كما لم يخرج "فضاغورس" عن الشاطئ الذي ولد فيه كل ممن "طلبس وهرقل" القريب من "أي شاطئ" "Mileus"، وعلى أفكاره تمت مثلت "الأفلاطونية" و"الأرسطوطيتة" "Samos" إلى حد أن كل من الأكاديمية المشتركة و"السقطر" الأرسطوطي، كننا تحت شعار: "لن يدخل هذا المكان أي جاهل بالرياضيات".
هكذا تجد أن دعوتي لك أيها القارئ للولوج في تاريخ الفلسفة، لم تبدأ من المدارس المختلفة للفلسفةقبل السقراطية، بل سارت على خطى مدرسة أساسها "طاليس"، وقاعدتها الأرسطو طاليا التي لازالت حية وفعالة في كل تلفسف اليوم، مروراً ب"هرقلإطس"، ثم "فيثاغورس" ثم "سفراط فأل فلاطون"، فأرسطو، من منطلق أن هؤلاء العظام يجعل عن السفسطة الذين تخللوهم، وتساموا بينهم، كانوا أول من قاد تلك الهيبة الطبيعية أقصى: العقل الإنساني من وظيفته التطورية التلاؤمية كيميائيً دفاعي من أجل البقاء عبر اختيار الأنواع تماماً كجلد الدب أو مخلب السبع أو جناح الطائر، في تفرعات الإنتاجي الطبيعي أقول: قاد هؤلاء العظام العقل من كونه أداة البقاء وتلاؤم فقط إلى اعتطائه وظيفة جديدة له، كي يصير أداة استبصار وكشف للمحقيق، علماً بأنه لم يخلق أصلاً لتلك الوظيفة.

ومن هنا جاء ادعاء الفلسفة التعسفية بأنها: "تشبه بالله على قدرا ماتسمح به الطبيعة البشرية"، أن العقل لا يخضع للعقل، وهذا هو عنصر التمرد وحتى الهرطقة في كل تلفسف، يكشف معرفة هذه التعسفية الأساسية في كل تلفسف، بأن أداة التي هي العقل، لم تصمها الطبيعة أو الصانع من أجل التلفسف بل هي مصنوعة أصلاً من أجل البقاء فقط.

النقط في العقل الإنساني ليس نتيجة بنقص من مكونه، سواء كان الطبيعة أو المهندس الصانع أو واجب الوجود، أو الله وماشئت له من أسماء حسنى، بل ناحي عن كونه لم يصنع من أجل كمال التلفسف، بل صنع من أجل البقاء كأداة تلاؤم ليس إلا، لكن هؤلاء:

- طاليس
- هرقلإطس
- فيثاغورس
- أفلاطون
- والارسطو طاليا كلها.

حوروا وظيفة العقل هذه لأجل البحث عن الحقيقة، على أمل إدراك الحق، فقادونا إلى معارج الحضارة التي مازنا نرقاها، فأنهم الذي لن يبقى على السير الطاغي لحضاراتنا الإنسانية المعاصرة، والناضجة التي سارت نحو هذه المعاصرة، يجعل منهم المؤسسين الحقيقيين لكل معارفنا اليوم، فدراستنا لهم اليوم مختلف عن دراسة أعلام تاريخ أي شعب بائد، بأن تساؤلاتهم لا زالت حية فعالة، تبحث عن إجابات من عقولاً النظري والعملي إلى اليوم، لذلك أدعو الداخل معي في تاريخ الفلسفة مع هؤلاء، إلى التوأسمين أمامهم، إذ أكاد أقول: إنه ولاسؤول فلسفي لأي مبتدئ بدراسة الفلسفة، وحتى متقدم بها قد يخطر علي بالله، وليس عند هؤلاء طرح مشابه ومحاولات إجابة عليه.

ومثل هذا الادعاء وتلك الدعوة، قد لا يستطيع أن أهرمين عليهما بأن أعرض كل مقالات هؤلاء الرجال لاستحالة ذلك، فيكفي كدليل آخر كي تتأكد ما أقول: أن تبدأ بقراءاتهم لنجد نعموه كما فعلوا معي خلال الأعوام السبعة والعشرين الماضية.

ولأنني لم أدعكم إلى قراءة كل تاريخ الفلسفة، ففي ذلك تعد على مائدة تتفسك من أجهزة في هذه الحياة، يكفي أن استعرض عالك بسرعة ما بين "ثياغوراس" و"سقراط" من فلسفة، قبل أن نستعرض معا الأرسطو طاليا وجذورها، التي أدعى أنها لا زالت فعالة في فلسفةتنا إلى اليوم.
 فلاسفة بين فيثاغورس وسقراط:

كما للرياضيات رموزها بالأعداد التي بها تشكل المعادلات الرقمية
المستحقة بشكل لايسمح للخطأ أن يطالها، كذلك لكل شيء رموزه الصوفي
الخاص، وعلى هذا فرمز الحكم الذي هو عند الإغريق: طائر البحارة
المشجو عندنا- كذلك رمز جها هو أن تعبر عنها معادلات فكرية صارمة
بالفلسفة، وهذا الجانب الصوفي عند فيثاغورس» بجانب الجانب الرياضي
عندما، فلا يتناوبان على كل تفليس إلى اليوم، وحين يغلب أحدهما تبرز
العلوم، وحين يغلب الآخر يبرز الشعر الصوفي، كمحاولة لوضع معادلاتنا
الفكرية الفلسفية الذاتية بتعتبر ذوقية جمالية ذاتية وشعري أحيانا،
ذلك كانت محاولة «أكزانوthon» لإبراز أن أفكار كل إنسان هي الوحيدة
التي من خلقه وحده، ولا يغيرها إلا التعلم من الآخر، أي ماسميناه:
منهج الحوار الديموقراطي المحدد.

ترجم كارل بوير Karl Popper القصيدة التالية لأكزانوthon:

التي يقول فيها تعليقاً عن هذا الرأي:

مؤكد أن أحداً لم ولن يعرف الحقيقة
وهي محجوبة حتى على الآلهة
وعن كل ما يمكن أن نسمنهم
وان هي خرجت بالصدفة من أي فم
فصاحبه لن يقدر أن يتابعها في كل مداها
لأن كل شيء نعرفه هو تخمين بتخمين.
أليس الله أحياذ ذبيبة أفقب مثلهم
وهو مع أهل الشمال أزرق العينين أحرم الشعر
إلى درجة أنه حتى لو كان للبهائم الله

The Greeks and their world, on the pre- Socrates, Op. Cit. – (1)
لكان مثلهم جارحاً أو ذا قرين،
فكل يصوغ على شاكلته تصويرات (1).

هذا يعني أن الحكمة التي هي رمز الحقيقة التي راح يحبها الفيناغوريون، لا يمكن أن يرغم لها إبطائر ولا لأي أمر محدد، لأنها متنوعة تنوع عدد الملائين من الناس التي تنشدها،

وبعبارة معاصر طرح «أكرانوتوان» مشكلة الذاتية والموضوعة،
في تداخلها مع الفردية والتنوعية، مبدأ التأكيد على أن أساس كل تفسير، هو أحد أهمية الفردية الإنسانية لكل فرد وتجربته الحياتية بين الحساب، والتقدير لا الإهمال الطفولي الدكتاتوري، مع مراعاة نسبة الذاتية في طرحها للمعلوميات التي تمس الآخرين، كمفهوم الألوهة ومايشرئى من أنه حقيقة عند فلان، لاقية له عند آخر.

إذ كل ماعرفه معرفة بعينية هو مجرد اقتراحات من الحقيقة،
هذا هو ما أكده «بروير» في بداية هذا القرن، بناء على منهج استناد الفلسفة الإغريقية قبل السقراطية الذي افتتحه «الوجودية» منذ النسطرة.

والعودة إلى الفلسفة الإغريقية القديمة نلحظ تأثير «أكرانوتوان» كان قوياً على «برينميس» لذلته، الذي أكد أن الفردية والفردية ليست حكراً على النوع البشري والحي فقط، بل هي في كل شيء، أما مانظمه «شواد» ولاشيئ، فهو مالاستطيع التواصل معه أو قياسه -اللامقاس حسب التعبير المعاصر- فكل شيء كان له نوع من الوجود والفردية، ثم انتقل إلى آخر، فالأشياء خالية في دهر دائم لأول ولآخر، إذا صح التعبير.
وهذا ما كان يعبر عنه في الفكر والفلسفة العربية الإسلامية «الＤｅｒية»،
وهي إشكالية فلسفية ظلت تلاحق الفنون الكوكليوجين أمثال «بروير» في حواره مع رجال العقل العملي أمثال «أشيتن» حتى هذا العصر.
ناهيك عما سيبيه هذه الفلسفة من أفكار تفاهمية فصي الأسطير التي صاغها "سقراط" كأسلوبية البحرية "الأشوروية" لتاكيد خلود الروح في حوار "الفيديو" مثلاً، حيث أخذها على محمل الشيشية، الذي رأته بعض الفلسفات الإسلامية الباطنية أنه تعبير عن نوع من الوحي "السقراط، رضي الله عنه" كما ظنت له من قداسة، فجعلت من الفلسفة ضريراً من الذين كما لم تستطع فهمها إلا كذلك.

وبعبارة أخرى إن إفكار وجود الله ظل يركز على القول بالله، وما يرافقها من نزيلة المادة، إلى أن أثبت العقل العملي المعاصر: بداية هذا الكون بفتق رتق المادة مع "الانفجار الأول" قبل 15 إلى 25 مليون سنة، أي أن الكون بداية، دون أن يثبت إلى الآن عما إذا كان لمضادات المادة بداية أيضاً ومن أين تولدت؟!

هكذا ظلت فلسفة «برمانيدس» Parmenides موضوع جدل وحوار دائم، لمحاولتها اقحام الفكر الإنساني بولووج باب فهم المصير، من غير الاعتماد على أي تقديرية أو حتمية تقليدية، وطبيعية أن مثل هذا المطلب من العقل النظري، يعزل عن أي عون من العقل العملي، وان كان محراً لهذا الأخير، ببحث علمياً بأصل المادة، إلا أنه مطلب يسار الزهاة بالشيء بالله حسب الطاقة البشرية، ونما هذا الشيء لابد وأن أثار وبسائر شبهات الهرطقة، التي كانت في عصور الجاهلية العربية سبباً شأن محاكمة "التفشي" في أوروبا تودي بالأبرياء وتزويج النهم على الفرق، والكل في جهل مطابقة بأن المسألة لانخرج عن كونها ضرباً من الرياضة الفكرية الفلسفية العنيفة، وعندها لايزير ولايأي حال من الأحوال العنف الجسدي مع ممارسها عقلياً، لأنه لايحل أشكالها إلا شعبياً من العقل العملي، ولا يستظل تجاح كل جيل وتتعب بكل عقل، حالما يحاول الغوص بأول اشكاليات الوجود كما هو موجود.
بدايات العقل العملي:

تبنيت الفلسفة الأغريقية القديمة إلى استحالة بناء أي حوار فلسفياً محدد وإن كان ديمقراطياً، على افتراضات نظرية بحتة، إذ يبدو أن العقل النظري الإنساني قادر على تصور مكنات لا نهاية لها، ولأن أفكاره من خلقه كما أكد "أكزانوفان"، فكل ذلك هي حال عواكه الممكنة.

هذه العوالم الذاتية على أهمية كل فضائل تعدديتها الأدبية، هي بالنهما محكمة بعالم واحد من كل هذه التعدديات، فقط هو عالم الواقع.

فإذا كان لكل قادراً على أن يصور على شاكلته تصوراته، فتلك التصورات لن تكون حقيقية مالم تكن واقعة، وحتى الآن خارج مانظنة أنه اطار العلم، مكد أن الشعوب والأفراد الذين صاغوا مسألة من التصورات والمبادئ لأنفسهم ولأمتهم، ولم يقرأوا واقعهم النفسي والإجتماعي فيها، يفاجؤون بالاحياءات النفسية والإجتماعية والسياسية من كل نوع وصف؟ لماذا؟

لأن للعقل النظري منطقه، الذي إذا ابتعد عن العقل العملي، أو أغاضي عنه لأنه لا يعجبه واقعه، أو لأي سبب آخر، يجره هذا الأخير إلى مواقعه قسرًا، ولا يمكن أن يحصل العكس، خذ مثالاً من البيولوجيا، حتى لأي حال أن نقف بسياسة الفلسفة لم أعطيتكم مثالاً قريبًا من علم الاجتماع- تجاه أن الإنسانية قد تخطت مئات السنين بالتفسيرات النظرية لسبب الأمراض، قبل أن يكشف "باستور" طبيعتها الميكروية ثم الفيروسية، لكن أي رأي نظري بعد هذا الكشف "كالعين والرفقية" وسواها هو مهدلة بكل معنى الكلمة.
أما إذا سمحت لي أن استعمل عبارة "هرقليطس" في مكتبي القول:
أن الأمر يبدو كما لو أن اللوغوس- أي العقل الكلي- اختياره الخاص،
الذي قد تلاقاه أنت في أحد احتمالات دراسة الإحتمال في العقل النظري
صدفة، كما عبر عن ذلك "أزراوان" : "إن هي خرجت، بالصدفة
من أي فم"... لكنه- أي لكن اللوغوس- يمسك باختياره الخاص بكل
صبر وعناية وفجرسه على وليك، حتى تتأكد منه بالعقل العملي،
الذي تعد التجريبية وسيلة الوحيدة للكشف عنه، أن ذلك تسمية واقعية
أو واقعًا- كتابية عما وقع من غربال الإحتمال- فنقضية له أو نحاول
أن نخضع له.

تلك هي لعبةنا في كشف الحقيقة مع "الlogueos"، وهذا هو أساس
منطقها الذي خضع له الفلاسفة الذين سموا بالطبيعيين قبل "سقراط"؟?

ومهم نفسهم الذين يسمون اليوم بالواقعيين والعقلانيين والتجربيين،
وحتى من يزعمون بأنهم ماديون يحاولون أن يتضموا تحت هذا اللواء، لواء
استخراج الحقيقة ما يقع وينزل منها في الواقع كما هو معطى، لا كما تريده
أي مثالية مهما كانت مثيرة، وإنما كانوا، لا يمكنهم بالفكرة والتجريبية المنهجية العملية.

فكيف ظهر هؤلاء التجربيين رواد العقل العملي لأول مرة في تاريخ
الفكر الإنساني؟!

في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر قائد ديوكراطي
اغريقي لي طاقات اعتبارها معاصرة خارقة، اسمه "أميديلقل
"Empedocles"، (1)
ليؤكد أن لشيء واقعي إلا ما تقدمه لنا الحواس، وكما أكد "برمنديس"
بأن المادة لا تأتي إلى الوجود من العدم، فهي لن تعود أيضاً، وهذه المادة

(1) - زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأناكوند المصري 1963، ص. 29.
كما تظهرها لنا الحواس تتألف من عناصر أربعة- النار والملام والهواء والتراب- ومن اختلافها وتفككها تظهر كل الأشياء، وتبزوئن ثم تعود لنظرة ثانية، حسب احتمالات الاقتران بين تلك العناصر، لذلك إذا أردنا أن نعرف ما هي هذا التواجد اكتشفت الآن- علينا النظر في كيفية امتزاج هذه العناصر التي تشكل كل شكل أمامنا، »Form«، وقد ذهب به حماسه لهذه النظرية- التي بني عليها كل الواقع الطبيعي والتجاربي حتى القرن الوسطى- أن اختبرها بنفسه، بأن ألقى بنفسه في بركان جبل إيتنا كي يعيد التراب والماء الذي في جسده إلى النار الأزلية، التي كان يظن أن جانب طاقاته الخارقة يعود إليها.

أبيدوس في إذا كنا شهيد التجربية الأول، أعقبه عدد لا حصر له من العلماء الذين اختبروا نتائج أبحاثهم على أنفسهم، مختلفين عن يستشهد من أجل أفكاره كما فعل «سقراط» مما بعد، بأن كانوا يتحركون بدوافع فلسفية مشابهة، ليجسدوا شجاعة العقل الإنساني الناتجة عن التفكير، في أقصى أمكن تحققاتها البطرية.

لكن إذا كانت المادة لاتظهر إلا على شكل تناوب بين العناصر الأربعة، مرة رطبة وأخرى جافة وثالثة أثيرية ورابعة مكثفة ترابية، فهذا يعني أن لها جوهرًا ثابتًا وراء صور تغيراتها، يتشكل بصورة من صور هذه العناصر الأربعة، ليعود ويأخذ شكل صورة أخرى فلاشي، رولد ولا شيء يوجد ويزول، أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن الثابت وراء تبادل العناصر الأربعة لا تبدلاتها اللانهائية هو ذرة المادة "Atom" التي قيل بها "ليوبسيوس- و - ديوقريطس" وكلمة "آئوم" باللغة الفينيقية تعني: "لم يكن تجزئته"، فإذا كان هنا جزء لا يزال تجزئته، فهذا يعني أن الصيغة لانطالة، فهو أزلي- قديم- غير مخلوق ؟ هذه المادة الطبيعية قال بها الأخريات قبل دراسة الذرة المعاصرة فوضعوا هذا الفهوم في الذهن.
البشري، إلى أن تم تدمير الذرة في القرن الماضي وبالتالي تغيير العناصر أثناء هذا التدمير، كما أن مثل هذه الأقوال رشحت إلى الفكر الماركسي الذي سمي نفسه بالفكر المادي الداليكنتيكي، قبل أن تظهر نظرية الكواتريوم التي تعني أن أصل المادة ذبذبات - موجات - مثقالة، ما غير مفهوم الفيزياء الذي ظل ثابتاً منذ ديموκρيتوس وليوسبيسوس، Democritus- Leucippus، أبو الفيزياء المعاصرة والمادية الفلسفية، وقد كان مذهبهم يسعى بالطبيعي أو بالفلسفة الطبيعية التجريبية إذ شنت، التي هرطقت عليها الكثير من المثاليات التي قالت: بإستحالة الاتصال وال剧院ات كما عند ليبرتيز لاحقاً، يحاول شروندورف المعاصرون تحديد علاقات الاتصال في رياضياته في القرن الماضي، لمحاولة حل إشكالية اللحمة بين المفصلات ولو ذهنياً.

دخول الفلسفة إلى الحياة المدنية:

مع هذا المختصر الفكري النظري والتجريبي العنيف، نقل العقل الإنساني من وظيفته الطبيعية الأساسية كأداة للتلاعب، والبقاء، والإنقاذ والإصتفاء الطبيعي، إلى البحث في إشكاليات الوجود عبر معارج الحقيقة المتداخلة المختلفة، بمتجه الحوار العلني الديمقراطية المحدد، أقول: عبر هذا المختصر ومع رسوخ بل واهتزاز النظام الديموقراطي في "المدينة الدولة" الأغريقية، اشتد الطلب على أقوال هؤلاء الحكمة في المدينة، لتعضد هذا الرأي ضد ذلك، أو هذا الاتجاه الذي يسعى لكسب أصوات الناس ضد منافسيه، أو حتى لمجرد التمتع العقلية الراقة التي يؤمنها بلا شك كل قول فلسفي محكم.

لذلك برز تدريس الفلسفة كمهنة تكسب لطلاب المعرفة في أثينا، وكوارد أساتذة المدارس، وحتى للمحاجمين في قاعات القضاء، ولأي في هذه الدعوة للدخول معي في تاريخ الفلسفة لم أذكر إلا من رآيتهم الأكثر إيضاحاً لقصصي، في شرح تسلسل تاريخ الفلسفة
لذلك برز تدريس الفلسفة كمهنة تكسب لطلاب المعرفة في أيونا، ولأكد دور أساتذة المدارس، وحتى للمحامي في قاعات القضاة، ولأتي في هذه الدعوة للدخول معي في تاريخ الفلسفة - لم أذكر إلا من رأيتهم الأكبر إيجاهًا للفصيدي، في شرح تسلسل تاريخ الفلسفة قبل سقراط إلى الآن، لن أذكر كل الأساتذة والمحامين قبله من كانت كلمة سلفواي تعني هويتهم، ولن أتجنب أن يكون في أي مدينة أفريقية قدية سوي أيونا فإليها وحدها نقل السلفواي - الأساتذة - الفلسفة قبل السقراط بكل فروعها المادية والفلسفية والطبيعية والتجريبية، وكل من هؤلاء السلفواي كان يبني رأسياً من آراء هؤلاء، ليزدري به فنونه الادبية والخاطبة وصرفاته، أو ليكتب منه بالتدريس فقط، حتى صار السلفواي أكثر بكثير من رواد الفلسفة الأوائل، ثماماً كما المهنيون اليوم أكثر بكثير من العلماء.

والمدن اليونانية القدة التي كانت كتابة عن دول مستقلة، لمواطنة لنهم خارج أسوارها فيها، كانت بحاجة إلى مجالس تشريعية وتنفيذية وقضائية لا يمكن أن يسدها إلا الأبرز من بين كل المواطنين، وهم محدودون عدداً ونوعياً!

وبعبارة أخرى كان هناك طلب على السلفواي، وخاصة في مدينة أيونا التي كانت تناثرها تيارات فكرية معارضة، تؤدي إلى إلغائها بين الديمقراطية إلى الأولى، وحتى الدكتوروية في كثير من الأحيان، حتى لكون ازدهار الفلسفة منذ بداياتها يتسبب عكسياً مع اضطراب أحوال المجتمع.

وبالعودة على مانحن فيه نستطيع على ذكر اثنين من أهم السلفواي في أيونا: "أنكساغوراس" الذي كان أول من قدم الفلسفة لأثينا، بشكل متشابه فياختلاف مذاهبها حسب عبارة "بروتاغوراس " الإنسان وحدة هو معيار كل شيء".
وطبيعة هذا الاختلاف يمكن أن تفسر بكثرة تعدد دروب الحقيقة بقدر تعدد وغاية فردية الأفراد السالكين في هذه الدروب، فليس الإنسان معيار كل شيء كما يحلو له أن يضع المعايير، بقدر ما هو زاوية فريدة - رغم كثرتها - هي واحدة في رؤية كل الأشياء، دفعة واحدة.

هذا الوجود المنصب على رأس الإنسان دفعة واحدة، حتى قبل أن يكون مسلحاً بي أي فهم له، عليه أن يتعامل معه بأداة تلازم تهدف إلى البقاء لالمعبرة التي تطالب بها الفلسفة، لذلك من الأسهل له أن يقول: "إن مايبدا لم صحيحاً هو صحيح ومايبدا للك صحيحاً هو أيضاً صحيحاً"، وبالتالي لا يوجد سوى منافع متبدلة، لاحقية يمكن أن نستم بها جميعاً وننشدها جميعاً، ولن نصل إليها إلا كنوع على أحسن الأحوال لا كأشراد، لقصر حياتنا بشكل هزلي أمام مسعانا طويل الأمد، مسعى التفسر؟

فبدلاً من أن نكسر حيانتنا من أجل الفلسفة يجب أن نكسر الفلسفة من أجلنا، ولأجل هذا الغرض يجب أن نستخدم منطقتها من أجل الإفهام للاجل الإقناع وإبراز التفوق على الخصوم، وخاصة في مايجلب منفعته، قضائياً أو سياسياً، أو حتى تعليمياً لإقرار الآخرين بتفوقنا، وبالتالي إتباعهم لنا، وماجهتنا من مثل هؤلاء الأتباع.

وهناك مثال على الإفهام: اجتمع اثنان من السفاسطة على رجل عند:

كلب فقالا له:

- تقول أن لديك كلباً
- نعم وله جراء
- وهم يشبهونه وهو والدهم
- أكيد لأنني رأيته يسفد أمهم
- وهو لك
- مؤكد
- فهموا أب وهو لك وكل أب لك ماذا يكون؟ فاجراء ماذا تكون؟

بدون شتيمة يحاول النفسي اقناع محدثه بأنه قادر على اقصائه دوماً، وجعله ابن كل بامام الناس، فهل من عبودية أشد من هذه، وهل من سيطرة على الآخر أمثن؟!

هذا ولقن الأقناع وسائل أخرى غير الإفهام وهي استحالة المحاجة وإليك مثالاً:

في اتفاق مكتوب بين نفسي وتعلمي أنه التلميذ يدفع أجأ أستاذه بعد أن يتنفف هذا الفن بعد أن يربح أول دعوى قضائية له، وإبتهاء المدة المحددة طالب الأستاذ تلميذه بالدفع له بدلاً وتعابه، فما كان من التلميذ إلا أن قال:

 لن أدفع لك حتى ولو ربحت دعوى ضدي، لأنك لو ربحت الدعوى، فسوجب الاتفاق بينا لن أدفع لك لأنني خسرت أول دعوى، ولم أربحها، وإذا ربحت أنا الدعوى لن أدفع لك لأنني بحكم القضاء لن أدفع؟!

فأجاب أستاذه كلا:

إذا خسرت أنت الدعوى ستدفع لي موجب حكّم المحكمة،

أما إذا ربحتها أنت، فستدفع لي موجب الاتفاق بيننا؟!

وهكذا يكافأ الحجم بقي الأمر معلقاً واستحالت المحاجنة، وملت
هذه الإشكالية ناتجة برأي "غوريجياس" من رغبتي في التعبير عن الأشياء
بالأصوات والأحرف والكتابة، بينما المعرفة في أساس معياناً الأغريقي
"Epistemology" التي منها كلمة "Epistem"
تعني أن تنظر بالعين، ثم أخذت معيّنة النظر بالبصرة بعد ذلك عبر البحث
عن المفاهيم بالتجريد، وسواها كان النظر بالعين أو بين العقل، فالأصوات
والكلمات لا يمكنها أن تعبّر عن المرئيات ولا عن النوايا ولا الضمانات(1).

ووهذه الإشكالية لا زالت تراقب الفكر الإنساني إلى اليوم. فيما تعبر
عنها "البئوية" المعاصرة بإشكالية الدال والدلالة، ومنشأة العلماء
في كل لغة، وعبارة سيفتية الإنسان لايفهم من الآخرين، وإن هو فهم
من ذاته وتجاربه شيئاً فهو عاجز عن نقله، وهكذا نقل السفاحية مشكلة
المعرفة من الطبعة إلى الإنسان، وظل الشعار "الدلالي" الأثري:
"أن إعرف نفسك الذي وصلنا في الحضارة العربية الإسلامية بالقول الشائع:
«من عرف نفسه فقد عرف ربه»، أقول: «ظل هذا الشعار شعاراً سفاحياً
بكل معنى الكلمة، وأساس مغالطته هو مطالبة العارف بأن يعرف وكان
النفس غير صاحبه ونفته، وإن كانت جداً كذلك فصاحبه لأنفس له،
وبذلك تصبح هذه العبارة على النحو التالي: علبةك أن تعرف نفسك في كيان
غير نفسك لتعرف ما هو؟! فكّل إنسان له "أنا" وليس منفصلاتنا وفي آناء
نفس يجب أن تعرفها "أنا" لها نفس ... وهكذا إلى ماليهاية.

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، دار النشر، بيروت
1984، ج 1، ص 95.
مشروع النهضة الاقتصادية العربية في القرن الواحد والعشرين

نزار عبد الله

مقدمة:
حكم العثمانيين على الوطن العربي أربعة قرون باسم الخلافة الإسلامية وعاشت الأمّة العربية أثناء تلك الحقبة عسفاً سياسياً وركداً فكرياً واقتصادياً وتخلفت عن ركب التطور في العالم.

(6) نزار عبد الله: باحث من سورية، دبلوم في الاقتصاد. مـن مؤلفاته: "الموذج الدولي دول العالم الثالث".
وجزا الاستعمار الأوروبي الوطن العربي، فحرزه إلى دوليات صغيرة وشل قوى الإنتاج وذرم البنى الاقتصادية، وشكل بنى اقتصادية هيئة متانة بين أجزاء الأمة العربية مرتبطاً باقتصاد الدول المستعمرة.

* - وأخذ خلال ذلك أشكالاً متنوعة من احتلال مباشر إلى استعمار حديث واستيطاني. وأقامت الامبريالية العالمية والصهيونية قاعدة استعمارية استيطانية اقتصادية عسكرية في فلسطين، الهدف منها إقامة التجزئة أبدية ومنع الوحدة العربية بشتى السبل، لتحميش العرب ومعهم من التطور. فليس بوضع أي قطر مفرداً، مهما كبر، أن يشكل دولة مستقلة عسكرية، تضاهى الدولة القومية الشاملة. بحيث تكون "إسرائيل" القاعدة الفصلية في نهب ثروات الوطن العربي، والتمكين للغرب الأطلسي، الذي تولت زعامته الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية.

* - بدأت مرحلة جدّيدة بعد اتفاقيات "كاب ديفيد" المشرومة والحرب العالمية الثالثة التي شنها العدو الغربي على الأمة العربية بتدمير القطر العراقي العربي في مطلع التسعينات، من مرحلتي الصراع بين العرب والعرب. وتم قتل وإبادة أكثر من مليوني عربي خلال الخصاع الاقتصادي المستمر. إسرائيل مشروع استعماري بالنسبة للإمبريالية العالمية والصهيونية العالمية. وقد وصل نقطة انعطاف مهمة، إذ أصبحت إيراداتها بالنسبة للعديد الغربي أكثر من تكليفه بكثير. لإسرائيل عمر اقتصادي كأي مشروع استعماري. بوسعة تنحن العرب أن نطيب هذا العمر أو نقصره.

* - إن كل خطوة في طريق الوحدة العربية والتقدم تقصر هذا العمر. وبالعكس، كل ما نحننا في تحقيق هذا المشروع الاستعماري الغربي، كلما تقدمنا نحو تحقيق الوحدة العربية والتقدم.
الترابط عضوي بين دحر العدو الاستعماري والتقدم نحو هدف وحدة الأمة العربية. التناقض بين العرب والغرب أدي مدام النظام الرأسمالي مهيمناً على الغرب، والصراع مع العدو الإسرائيلي صراع وجود. أما أن تدمر هذه القاعدة الأجنبية، أو يدمر العرب.

 علينا أن نواجه هذا التحدي المصري. يحاول الغرب إعادة العالم إلى العصر الحجري واستعباد نبي البشر قاتلة خارج بلادهم. فإن قوة كامنة وتفعيل هذه القوة علينا أن نحقق وحدتنا القومية أولًا. وأن نعقد تفاهمًا مع الدول الإسلامية المهددة أيضًا، ولكن بدرجة أقل منا ثانياً وأن نعقد تفاهمًا مع إفريقيا والصين والهند وكل قوى التحرر في العالم الثالث.

لن نستطيع بناء دولة عصرية وتطور اقتصاداً، إلا إذا حققنا الوحدة العربية. ولن نستطيع تحقيق ذلك إلا إذا أنشأنا حلفًا عالمياً للتحرر من راية الغرب. لقد دفعتنا الكثير حتى الآن وعلينا دفع المزيد. لا أخبر لنا في ذلك، وإما أن ننجح وإما أن نزوري موقعاً عن مسرح التاريخ.

علينا أن نشجع استراتيجية التنمية الاقتصادية من استراتيجيات التحرر، تكون بدلة لتلك التي يبشر بها الغرب لتنشئ ويهكم سيطرته عليها. وكذلك صندوق النقد الدولي والعالم الغرب. على استراتيجية التنمية الاقتصادية. أن تتضمن بشكل عادل مصلحة الشركاء. يقيدنا الغرب الاستعماري بألف قيد، علينا تخطيط هذه القيود، وبنا جسور بيننا وبين حلفائنا بما يحقق المصلحة المشتركة.

إن مشروع النهضة الاقتصادية العربية يجب أن يكون مشتقاً من هذه الاستراتيجية ومعتمداً عليها وعلى دور العرب في حركة التحرر العالمية. هناك مستويات عدة علينا، بالتعاون مع حلفائنا، صياغة الاستراتيجيات والبرامج المختلفة والعمل على تطبيقها. ولا يمكن أن تتحرر اقتصادياً، قبل أن تكون أرادتنا السياسية حرة.
البنية التحتية

إن تطوير البنية التحتية المادية والعنوية، شرط لازم للمواصلات إلى الأهداف المرجوة، ولن تستطيع الأمور بدون ذلك.

القوانين:

إن هذه القوانين الطبقية في الأقطار العربية مشتقة في جلها من ثلاثة مصادر: التشريع الإسلامي، التشريع العثماني، التشريعات الأوروبية. المطلوب توحيد هذه القوانين في قانون موحد يطبق في جميع الأقطار العربية. إن ذلك ممكن إلى درجة كبيرة.

* - يظل حيز خاص صغير لأنظمة الحكم المتعددة الأسماء، على الرغم من تشابها الكبير. يكون القانون الموحد عسراً يخدم وياشي التطور ونيل منه العقلية التي زرعها المستعمر في احتكار المواطنين العربي، والمواد التي تعرقل تطور قوى الإنتاج. لقد صمم المستعمر قوانين خاصة للمستعمرات. علينا إلغاؤها ووضع القوانين في خدمة الجمهور والتقدم، معتمدين على ثقافتنا على تراثنا العربي الإسلامي في ذلك ومستلزمين أفقاً المستقبِل.

الأنظمة والقوانين الضريبية والتجارية القطرية تعقّب التنمية والتطور. تنازل عنها وتستبط قوانين ضريبة عادلة، تنطلق من أوضاعنا الاقتصادية وخططنا التنموية و استراتيجياتنا على المستويات المتعددة: العربية والإسلامية وحركة التحرر العالمية. في هذا المجال أن ضريبة الدخل التضاؤلية هي العمود الفقري للإيرادات الضريبية. يجب الحفاظ على الجمارك حتى تحقيق النهضة الاقتصادية العربية على عكس توصيات الغات وغيرها.
** - فوق ذلك أن ضريبة المبيعات التي يقترحها صندوق النقد الدولي والدوامات العربية بالنسبة لنا كأمة اقتصادية واجتماعية. لا يجوز إعفاء الشركات الأجنبية من الضرائب المختلفة، بل يجب أن يسود القانون على الجميع. إذا كان ثمة تخفيضات، فيجب أن تظل الشركات العربية والصديقة لا العدوة. إن الضرائب عليها توجه دفعة الاقتصاد، فكيف نتخلى عنها؟

** - إن الإعفاء تخل عن جزء من السيادة الوطنية والإيرادات الضخمة. هذا الإعفاء هو أحد صور النهب الاستعماري الذي يكلفنا سنوياً مليارات من الدولارات يجب أن تسود دولة القانون دوماً.

الثقافة والتعليم والبحث العلمي:

تطور الأطرار العربية برامجها التعليمية من حين لآخر مستعينة بما يستند في هذا المجال. بوسعاً تطبيق توحيد البرامج التعليمية الإبتدائية والإعدادية والثانوية في خطة خمسية واحدة. وهذا أمر ملح جداً، لابد من الأجل. سنيرج من ذلك كثيراً باختيار أفضل البرامج وأحدثها، اعتماداً على أفضل الخبرات العربية فتصبح مدارسنا ذات ميدان تروبي وعلمي جديدين.

** - لا يتجاوز عدد تلاميذ الصف العشرين ويتم تأهيل الأساتذة بشكل ملائم ووضع الوسائل التعليمية تحت تصرفهم من معدات وأدوات وحواسيب ومختبرات وفيديوهات. فوق ذلك علينا توجه 90% من التلاميذ بعد الكفاءة إلى التعليم المهني على شرط أن تكون المدارس المهنية مجهزة بالآلات والمعدات والورش والمخابز التي تمثل غيرها من المدارس المهنية في العالم، مع ربط الدوام في هذه المدارس بالتدريب وبالعمل في مصانع القطاعين العام والخاص وتتوصل الدولة تحمل الجزء الأكبر من الكفالة الناجمة عن ذلك كي تخرج هذه المدارس عملاً مهارة وتصقل كفاليتهم وملكاتهم بربط التعليم بالواقع الصناعي والزراعي الخ.
* - يكون التدريس حصراً باللغة العربية، لأن الطالب يحصل على ميدوند علمي وتدريب أعلى عندما يتعلم بلغة الأم وإن اللغة العربية هوتنا، وهي لغة حية اشتقتاقية يسهل تطويتها لإيجاد مفردات مفاهيم وموضوعات مبتكرة على الدوام. علينا إتقان تدريسها وتعليمها. يجب أن يكون التعليم مجانياً في جميع مراحله.

* - علينا تطبيق التعليم الإلزامي 100% فلانسمح بالتسرب من المدارس تحت طائلة المساءلة القانونية. فوفق ذلك من الضروري تقديم الحد الأدنى من الغذاء يومياً للطلاب في كل مراحل التعليم، كأن تقدم مثلًا: كأساً من الحليب مع (100 غرام) من الكبد و (100 غرام) من الشور أو التين المجفف الخ.

* - علينا تطوير جامعاتنا لتوفير الكوادر العلمية والمناهج التعليمية الجيدة والحفاظ عليها، لتتمكن من العطاء الجيد وذلك بالرواتب الجيدة وحوافز البحث العلمي المميزة من توفير مستلزماتها من مكتبات وحواسب وورش ومخاب وتحيزات مختلفة الخ.

* - يجب أن يكون هناك ترابط عضوي بين الجامعات والواقع الاقتصادي في كل فروعه نغري بذلك الملكيات العلمية في الجامعات وتطور الشركات والمؤسسات. وبدون هذا الترابط لن ننجح. فتنفل الجامعات بعيدة عن الواقع والافق النظري منخفضاً في الشركات والمؤسسات والإدارات على أنواعها.

* - علينا أن نتفق بسخاء على البحث العلمي فلن يكون هناك تنمية اقتصادية تذكر بدونه ولاتطور للجميع. وعلينا أن نتفق (50%) من الدخل القومي على البحث العلمي. كي نحق بالعالم بأسلوب زمن ممكن، وكي نرفع من سوية مستوى المعيشة للمواطن العربي. إن تطورنا مشروعاً علينا تحقيق مساهمته لأن حقيقة التبعية بأشكالها الم تعددة. البحث العلمي المستقل كفيل بتحريرنا من التبعية ويكننا من اختيار طريقنا الخاص.
- لو أنفقتا ماندفعنا للخبراء الأجانب على الخبراء العرب كرواتب ومكافآت، أو مزيداً من التأهيل والتجهيز بمستشارات العلم، لكان هذا العائد الاقتصادي أعلى بكثير على أمتنا العربية سواء على المستوى القصير أو المتوسط أو البعيد. لأن الخبراء الأجانب يعودون إلى بلادهم بعد إجازة العمل وتانخر الأمة العربية ثمار تراكم خبراتهم. عندما تجعل الدراسات حصرًا بالخبراء العرب ويتوت الخبرة العربية، تراكم خبرات ثمينة ونحافظ على الأدبية العربية ونسهل عودة المهجرين منهم عامًا أحدث عاماً. إذ تعطيهم فرصة عمل تلبي بكفاءاتهم في وطنهم. يجب صيانة حرية الفكر.

الصحة:

يجب توفير الضمان الصحي للجميع، على أن يكون إلزامياً للعمال والموظفين والفلاحين والطلاب. هذا يتضمن الرعاية الطبية ممكناً للجميع، إذ تتضمن نسبة مئوية مقبولة من الدخل مقابل هذه الرعاية الطبية. حالياً هي غير متاحة بالنسبة لخريجين كبيرة من المجتمع العربي. علينا أن نركز على الطب الوقائي، فهو أقل كلفة وأعلى م🏫وداً، كأن نوفر الماء النقي للجميع وكذلك الصرف الصحي وتأمين اللقاحات بأنواعها للأطفال، إنطلقاً من دراسة الواقع الصحي والأمراض المستوطنة والمنتشرة.

- يجب أن تكون الرياضة الشعبية في متناول الجميع بتكلفة تناسب مع الدخل مثل الالعاب القوى والكرة والمشي في الجبال والبحاري والصحاري والسباحة التي حض عليها الرسول العربي الكريم. المهم توفير الملاعب والمساحات في كل مدرسة وحلي وليس المدرجات التي تطفئ الميانيات الرياضية. يجب أن تكون المساحات المفتوحة على الطاقة الشمسية متوفرة بكثرة، بحيث نانخوا بها بلدة عربية. المهم توفير نواة لممارسة الهوايات الرياضية والموسيقية والثقافية ضمان الصحة النفسية والجسدية،
وكي تتاح الفرصة لتفتح المواهب والملكات. إن كلفة الاستثمار في الرياضة متواضعة ومردودها على البعيد مرتفع، إذا تم التركيز على الرياضة الشعبية وليس على الاستعراض.

النقل والمواصلات:
- انطلاقاً من مساحة الوطن العربي الكبيرة التي تبلغ قرابة 15 مليون كم² بما في ذلك الأراضي المنتظمة. يجب إنشاء طرق تربط بين الأقطار العربية وتطوير القائم منها. لكن علينا التركيز على إنشاء شبكة من الخطوط الحديدية تربط مشرق الوطن العربي بغربه وشماله بجنوبه تكون كشفة وربطه بالدول المجاورة في أفريقيا وآسيا. تتولى هذه الشبكة نقل الركاب والبضائع داخل الوطن العربي وربطه بالقارات الثلاث آسيا وأفريقيا وأوروبا.
- علينا أن نبدأ بدراسة وإنشاء شبكة من الخطوط الحديدية بطول 100 ألف كم للمرحلة الأولى بكلفة قرابة 20 مليار دولار للخط الخماسية الأولى.
- العرب أمة بحرية منذ القدم. والمطلوب إنشاء أسطول بحري لنقل الصادرات والواردات، يدعم شبكة الخطوط الحديدية فحدودنا البحرية تقارب 23 ألف كم.
- من الضروري إنشاء شركة طيران عربية مساهمة تمثلها الأقطار العربية إلى جانب شركات الطيران القطرية. تتولى الجزء الأكبر من خدمات الطيران والإصلاح والصيانة والعمرة. يتم شراء الطائرات الحديثة من بلد صديق، حتى لا نقع عرضاً لابتزاز قطع الغيار، إذا كانت من بلد غربي.
- يتم تطوير البريد بحيث يكون سريعاً وأمناً وقليلاً الكلفة وكذلالة خدمات البرق والتلكس والفاكس وشبى وسائل الاتصال. تطوير شبكة النقل بالقطارات يجعل ذلك ميسوراً واقتصادياً.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
* - علينا منع زحف الصحراء بزراعة الغابات والأشجار والشجيرات الرعوية الملائمة للصحاري والبدو الأخ.

يربط استصلاح الأراضي بمشاريع الري وبناء قرى ومدن جديدة لتاهمين سكن الفلاحين الذين سيزورون العمل في هذه الأراضي الجديدة. يتم توفير خدمات البنية التحتية لهذه التجمعات السكنية من ربطها بالخطوط الحديدية والطرق وتثمين المدارس والموارد الخ.

تتم هكذا الهجرة المعاكسة من المدينة إلى القرية ويتين خلق ملايين فرص العمل في الزراعة.

تتم زراعة الغابات والأشجار الرعوية في أماكن عديدة من الوطن العربي لمنع انتشار الصحاري ولزيادة إنتاجية الأراضي الزراعية المجاورة لهذه الغابات. إن قرباً 90% من مساحة الوطن العربي مهددة للتصحر، إن لم تكن قد تصدرت.

* - تقام مزارع عصرية في الأراضي المستصلحة ذات أحجام اقتصادية سواء مزارع عائلية كبيرة أو مزارع دولة أو جمعيات تعاونية تصل مساحتها آلاف الهكتارات.

* - علينا مواجهة تفتت ملكيات الأراضي الزراعية وإعادة ترتيب المزارع القائمة إما بالتبادل أو الشراء بدعم حكومي لتصبح المزارع اقتصادية.

* - من الملح جداً تشكيل شبكات واسعة تستوفي تسويق المنتجات الزراعية محل تجار الجملة، تنفاذ الفلاحين من احتكارهم وتوثيق نقل المحاصيل من المزرعة إلى السوق، وتولى تصنيفها وتوضيبها في عوائد
مناسبة، انطلاقاً من معايير المواصفات العربية وتتولى التخزين والمحاسبة
الخ. ينتمون جُنّاء الجملة والمفرقة ومعتقد الحشوة القسم الأكبر من ثمن
الفائض الزراعي فلا ينبغي للنفايات الزراعية إلا الجزء البسيط ليسد به رمقه.
يجب أن يتغير ذلك، لأن الجياع لا يستطيعون تحقيق الأمن الغذائي العربي
ولاتطوير الزراعة.

* إن التوسع في المكثفة الزراعية واستخدام الأسمادة العضوية
والأكيماويات والحفاظ على البيئة والحفاظ على الأراضي الزراعية ومنع إقامة
المساكن أو المعامل عليها ومعن الصيد الجائر والرعي الجائر بالخ. أمور
من الضروري تنفيذها.

علينا بالإضافة إلى زيادة المساحة الزراعية، رفع الإنتاجية باستخدام
أساليب الزراعة العصرية، وزيادة مساحة الأراضي المروية، واستخدام
أفضل طرق الري.

* الثروة الحيوانية الركيزة المهمة الأخرى التي علينا تطويرها.
الجمال، المفروض، أن تصبح مركز الاهتمام، لأن تريبيته مكثفة في الجزء
الأكبر من الصحراء والبوادي وهي لانضير بالمزارعات. تليها الأغنام
والاخوان الخ. علينا الاعتماد على الأعراق المحلية من غنم
العوام والبقر الشامى والماعز الشامى مثلًاّ ومعدع اللجوء إلى استيراد
سلالات حيوانية ذات إنتاجية عالية في بلادها وبيثها، تتراجع إنتاجيتها
لعدم ملاءمة البيئة العربية لها وتكرر أمراضها فيصبح لزاماً علينا استيراد
أعلامها وأدوارها معها. المطلوب تطوير الأعراق المحلية وتحسين جودتها
ووقايتها من الأمراض.
تأميم مياه الري واستخدام أساليب اقتصادية في الري، أمران ملحمان لزيادة مساحة الأرض المروية للحصول على أعلى مردود للماء في الري.

التثبيد والبناء

لا بد من تحقيق توزيع جديد للتجمعات السكنية والمراكز الصناعية والزراعية وتشري النشاطات الاقتصادية بصحب التوزيع القائم، بما يتماشى مع الاستغلال الأمثل للموارد البشرية والطبيعية والاقتصادية، عبر تشييد مدن وقرى وبلدات جديدة مع استصلاح الأراضي ومراكز صناعية جديدة، وبما يتماشى مع زرع من الترابط الاجتماعي بين الأقطار، بحيث يتم تشييد مراكز جديدة قريبة من المناطق الحدودية بين الأقطار المختلفة.

* يكتسب قسم كبير من السكان في عدة مدن مكتظة في حين تبقى مساحات شاسعة خاوية. الفروض أن نعود لنشر في الصحاري والبرامج المحافظة على المساحات الزراعية المحدودة المثالية، كما يقترح المهندس المعماري العربي (حسن فتحي) بحق. هناك حجم سكاني أمثل للمدينة والقرية بوسعتها مرازاتها، فلا دراها شاسعة جداً والصحاري غنية جداً بالموارد الطبيعية من نفط وغاز وفوسفات وحديد الخ. وسعتنا في هذه الحالة أن نبني البيوت الفسيحة العربية بحداثتها الرحبية فتمتد أفقياً، عوضاً عن السكن في بنايات ضخمة شاهقة.

* علينا أن نضع مخططات للمدن والقرى والبيوت العربي.

في التجمعات الجديدة انطلاقاً من التراث العربي الإسلامي، بما يتلاهم مع بيئتنا الطبيعية واحتاجاتها الاجتماعية، بشكل مستقل كلية عن أساليب العمارة الغربية، سواء للمدن أو للبيوت، تلك التي فرضت عليها نتيجة
للتبسيط الفكرية والثقافية والأقتصادية، ولانبهارنا بالقوة الغاشمة التي غزتنا، علينا أن نراعي الذوق العربي ونستفيد من خبرات آلاف السنين في التصميم من تهوية وتكييف إضاءة الخ. وفي نفس الوقت نستفيد وتطور نتائج العلم الحديثة، فنختار منها ما يلائمنا. من الضروري الاعتماد على مواد البناء المحلية. علينا الاعتماد على العقل والذوق العربيين في دراسة المشاكل وإيجاد الحلول مستعينين بخبراء من حلفائنا في الدول الإسلامية، الذين تربطنا وأيضاً حضاراً وحاثة وتراث مشترك ومستقبل مشترك أيضاً.
وعندما نعتمد على البناء المسبق الصنع نستطيع إيجاز المدن والقرى والمدارس والإدارات والمشافي الخ بالسرعة القصيرة بأقل التكاليف. قبل ذلك علينا أن نستفي الجمهور كي يختار بين عدد كبير جداً من النماذج المفرحة للبيوت والمدن والقرى والمشات الخ. إن الحوار الخلاق يفجر طاقات كامنة جبارة.

الصناعة

لابد من إرساء فروع صناعية متكاملة الواحد تلو الآخر علينا أن نأخذ في اعتبارنا الصناعات القائمة ونخطط لاستكمالها وتعثيقها مع بعضها البعض. الصناعة الثقيلة هي نقطة البداية. ثم صناعة وسائل الإنتاج والصناعات الإلكترونية وصناعة وسائل النقل من قاطرات وسفن وسيارات وعربات وخطوط حديثة وصناعات كيميائية وبروكيميائية والدراسية الخ. انطلاقاً من استراتيجيات صناعة، تأخذ في الاعتبار الأسواق العربية وأسواق الدول الإسلامية وأسواق الدول الصديقة الأخرى، وبالتشاور مع هؤلاء الفقراء، إلى جانب صناعة الأغذية والأكل والسياحة والأثاث والأدوات المنزلية الخ.
**- يتم التركيز في البدء على صناعة الخطوط الحديدية وصناعة وسائل الإنتاج اللازمة لاستصلاح الأراضي، ووسائل الإنتاج اللازمة لبناء المدن والقرى والمناطق الصناعية الجديدة. المطلوب من الصناعة أن تنتج لأرواء الطفل العربي ثم تفكر بالتصدير. صناعة السلاح شرط لازم للحماية الوطن من الغزاة. ونحن نستطيع بواسطة توزير مبالغ طائلة ندفعها ثم استيراد السلاح بأسعار احتكارية تعادل أضعافاً مضاعفة لكلفة تصنيعه. علينا أن نخطط لصناعة الطائرات بالتعاون مع حلفائنا وأن نكتف الجهد لإنشاء صناعة إلكترونية متدرجة جدا. هكذا تكون قد عشقنا الصناعة مع القطاعات الاقتصادية الأخرى وهذا أمر على غاية الأهمية. نتطور في الصناعة العربية من منظومة المواصفات العربية ونستأنس بمواصفات الدول الأخرى.

تعمل المصانع الجديدة في أربع ورديات، كل وردية ثمان ساعات، وستة للإنتاج واثنتان للتدريب في موقع العمل في ورش خاصة لهذا الغرض. علينا أن نجد وسائل الإنتاج كل بضعة أعوام للحفاظ على أعلى دقة وجودة وأخفض التكاليف مع مراعاة التغيرات التقنية التي حصلت وتغيرات الطلب.

**- يتم توزيع المراكز الصناعية على مساحة الوطن العربي مع مراعاة الموقع الأمثل اقتصاديًا. يتم اختيار ملكات ومهارات ومواهب العمال والعمالين في بداية التشغيل، ثم وضعهم بما يتناسب مع هذه المؤهلات ومتابعة التدريب المستمر في موقع العمل.
العمل في أربع ورديات يحقق تشغيل ملايين العمال وتخفيف البطالة المزمنة في الوطن العربي وعودة الكثير من العمالة الفنية والأمغمة المهجرة إلى الخارج. كما يضمن التجديد السريع لوسائل الإنتاج بأيّة أكثر تطوراً واقتصادية.

- يتم تزويد المراكز الصناعية بخدمات البنية التحتية اللازمة بـ...

- لا يمكن أن نصنع وطنًا بدون حماية. وقد قامت الدول الصناعية بفرض تلك الحماية حتى وصلت إلى درجة عالية من التطور. وغدت الدول الأخرى لفرض بيع إنتاجها وتجهيز مصانعها بالمواد الخام والطاقة الرخيصة. ليس لنا مصلحة في اتفاقية "الغات" بل بالعكس إن دخلنا فيها يعني نفي إمكانية تصنيعنا إلى أمد معد. مثل الغرب قرأنا تصفح قرون وهو يفصل هذه الاتفاقية حتى حققت مصالحه. فعليها أن نحرص على مصالحنا نحن أيضاً.

- يتولى خبراء في علم الإدارة قيادة المصانع وتمت متابعة تأمينهم بشكل مستمر عبر دورات خاصة.

- يتم دراسة التخصص وتخصيص العمل داخل كل مصنع وكل قسم وكل ورشة الخب. بشكل مترابط من قبل فنيين واقتصاديين مختصين لضمان أعلى جودة وأعلى إنتاجية وأخفض التكاليف.

- تم برمجة الإنتاج والتوزيع والتخزين والبيع والتسويق بالاعتماد على الحاسوب والخبرة العربية وتدعي خطط يومية الإنتاج وأسبوعية وشهريّة وفصلية وسنوية الخ.

- وتوضع خطوط متوسطة المدى وبعيدة المدى للإنتاج ولاستهلاك الخ. يتم تقييم الأداء بشكل دوري وتصحيح المسار، بعد اكتشاف نقاط الضعف والخلل والأخلاق واكتشاف الإبداع ومكافأته.
تقييم العمل الرأسي والأفقي بين المصانع، وفروعها يجب أن ينطلق من خطط اللغة الدقيقة من قبل فنيين واقتصاديين. لا بد من الدراسات الفنية والاقتصادية المستفادة لكل مصنع على حدة، على مستوى المشروع وعلى مستوى الفرع الصناعي وعلى مستوى الاقتصاد القومي، انطلاقاً من استراتيجيات التكامل العربي، العربي الإسلامي، العربي الصيني، العربي الروسي، العربي الهندي، الخ. يتم تقييم الآداء الصناعي، والأداء الاقتصادي بشكل دوري مستمر لتصحيح المسار عند وجود اختلافات.

* يتم اختيار التقديرات المناسبة والمعدات والتجهيزات الأحدث دوماً والأكثر اقتصادياً، وتحديد السلع المنتجة حسب المواصفات المختارة انطلاقاً من معايير منظومة المواصفات العربية، بالتنسيق مع حجاج الأسواق الصديقة.

* يتم اختيار وتصميم وسائل الإنتاج العصرية الحديثة، ويتولى الفنيون الذين يستخدمونها فيما بعد، مشاركة المهندسين بالتصميم والتنفيذ ومرحلة تصنيع هذه المعدات والتجهيزات، بحيث يكسبون المعارف التقنية مسبقاً لببتخاكية عملها، وأسلوب صيانتها الدورية وإصلاحها وتشغيلها.

* الصيانة الدورية والعملة جزء مهم من عملية التصنيع لضمان سير الإنتاج دون توقف غير إرادي. وتفادي الأخطار قبل حدوثها وضمان جودة المنتجات واستمرار العمل. للصيانة كتبها الخاصة بها، لكل موقع عمل، ولكل علامة كلفة توصيف للإنتاج وللصيانة الدورية، وتوصيف للعمر. هناك صيانة بعد كل وردة وصيانة يومية وصيانة أسبوعية وعمرية سنوية الخ. هناك تقييم لكل صيانة وتوصيف لمضمونها وتفاصيلها.
حساب الكلفة هو بوصلة الإنتاج والاستثمار والتسويق والتخزين.

السياحة

* يجب التركيز أولاً على السياحة الشعبية العربية، ثم على الإسلامية.

وبددها على السياحة الصينية والهندية واليابانية والأفريقية والآسيوية الخ.

* يجب أن تتحول السياحة من استيراد كما هي عليه الآن إلى تصدير كما يجب أن تكون. تبنى المراقب السياحية من فنادق ونزل ومطاعم ومقاصف ومفاعلاً للخ. على الطراز المعماري العربي وتفرش بالأثاث العربي وتقدم فيها الأطعمة والأشربة العربية. يقوم بإنشائها وتصميمها وتمويلها مؤسسات عربية وليس أجنبية. تعطى السياحة الأهمية النسبية المتواضعة التي تستحقها في آخر أولويات التنمية، وليس في أولها كما يبشر الغرب.

التجارة الداخلية العربية

إن هامش الربح التجاري مرتفع جداً في وطننا العربي مقارنة بالدول الأخرى، سواء تجارة الجملة أو تجارة المفرق.

* يجب أن يخفض هذا الهامش كثيراً، لأنه يشكل عقبة كبيرة أمام التبادل التجاري ويخص المنتج والمستهلك حقهما. إن ضخامة هذا الهامش
عقبة أمام التنمية الاقتصادية أيضًا، إذ لا ينبغي للمجتمع الاقتصادي كاف ليطور إنتاجه ويزيده رأس المال، بل يخسر المنتج أحيانًا جزءًا من رأسماله أثناء عملية التبادل التجاري هذه، خاصة في القطاع الزراعي. يعود هامش الربح المتضخم في حسابات التجار، إلى عقلية المشاركين. لا يوجد حساب دقيق، لذلك لا بد من وجود هامش ربح كبير يحمي من الخسارة. إن تطبيق حسابات الكلفة المصرية ودراسة التوقعات المستقبلية ودراسة الأسواق الداخلية والعالمية بشكل علمي، سيتيح لم يمارس التجارة الحصول على أكبر ربح ممكن وتخفيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها وال텔حى بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتنكر وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم ب.isEnabledEnum(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.

* مهنة السمسرة قديمة تجاريًا ومعترف بها رسمياً في معظم أنحاء العالم. ويسجل صاحبها أعمال كاية شركة تجارية. مهمته الجمع بين البائع والبائع وتقاضى عمولة متفقاً عليها تكون متوافقة. يقوم بẸ_recursive(2, 3, '4', '5') حوار العرض والطلب ويساعد في الشريك التجاري المناسب. يجب توظيف هامش ربحه في أن واحد. يجب التخلي عن عقلية الصفقة، الفرصة السانحة، التي يجب اقتناصها والتحليل بالروح العلمية التي تبني حساباتها على المدى البعيد وتتكفل وتخطط لعقود من السنين.
٥٥

* - تجارة الجملة يجب أن تتوالها مؤسسات كبيرة، أكانت تابعة للدولة مباشرةً، أو للقطاع الخاص، لكنها بحملها تخضع للرقابة الدقيقة العقلية الدائمة والضرورية. مهمة الضرائب توجيه دفة الاقتصاد والحصول على إيرادات للخزينة العربية لتفتق على تطوير الاقتصاد والمجتمع. المهم أن تظل أعمالها تخضع للرقابة والمساءلة القانونية وتعلن موازنتها بشكل يجعل ذلك مكناً دوماً.

حصة قطاع التجارة من الدخل القومي في الوطن العربي أعلى من مثيلاتها في الدول الصناعية بنسبة كبيرة جداً. هذا خلل يجب تصحيحه ونقل جزء من هذه الحصة إلى القطاعات الإنتاجية من زراعة وصناعة وتشييد
الخ.

التجارة الخارجية

* - عند تطبيق التكامل الاقتصادي العربي تتراجع أهمية التجارة الخارجية النسبية تدريجياً في الدورة الاقتصادية العربية، على الرغم من تنامي حجمها المطلق، للتقليل من اعتمادنا على العالم الخارجي.

وعند تطبيق التكامل الاقتصادي العربي مع حلفائنا، كالدول الإسلامية والهند والصين وإفريقيا وروسيا الخ، تراجع حصة الدول الإمبريالية في تجارتنا الخارجية، وترتفع حصة حلفائنا تدريجياً.

* - علينا أن نغير الأهمية النسبية للفقراء التجاريين، عبر تخطيط لتقسيم العمل معهم، وتفتيذه انطلاقاً من استراتيجيات التنمية الاقتصادية المتفق عليها سوية لصلحية الأطراف المتعددة، فتصوئ استراتيجي للتجارة الخارجية بيننا. تنغير بنية صادراتنا ووارداتنا والأهمية النسبية لفرقائنا التجاريين.
سياسة الرواتب والأجور

سياسة الرواتب والأجور تطبيق لنظرية السعر. لا يمكن لنهضة عربية
اقتصادية أن تنتم قبل تصحيح هذا الوضع المشوه لتدني الرواتب والأجور
بالنسبة لغالبية الأقطار العربية.

* يجب رفع الرواتب والأجور حتى تتناسب مع مستوى المعيشة.

* يجب أن يكون هناك حد أدنى للرواتب والأجور، يكفي حياة إنسانية كريمة،
يرتفع باستمرار مع ارتفاع تكاليف المعيشة. لن يجد تحديث المعدات
والآلات كثيراً إذا لم تحدث سياسة الرواتب ونظام العقلية السائدة
في هذا الخصوص. وفي نفس الوقت رفع الكفاءة المهنية بالتدريب المستمر
ونرفع سوية التعليم الخ. يجب أن يكون الراتب التقاعدي دوامياً على
من الحد الأدنى للمراة والأجور. كما يجب أن ترتفع الرواتب والأجور
بأعلى عامة بعد عام بما يتناسب مع ارتفاع الانتاجية، يمكن أن ترتفع الرواتب
والأجور بأعلى من الإنتاجية في المرحلة الإنتاجية حتى تصل إلى سويا
'عادلة' اجتماعياً.

* يجب أن يكون الضمان الصحي والضمان ضد الشيخوخة
والعجز وإصابات العمل حقاً للجميع. يضمن هذا الرعاية الصحية وطمنينة
تسمح بتوفير الطاقات الإنتاجية الكامنة. ليس الضمان بإشكال إلا نوعاً
من الإدخار الإجباري للمستقبل. واقتطاع جزء من الراتب يستخدم
لللاستثمار ولتوفير حياة أفضل للمستقبل. متمتات الأجور العينية: الطعم الساخن أثناء العمل وبأسعار زهيدة أقل من الكلفة مع تهيئه خدمات المغاسل ودورات المياه النظيفة دوماً وتهيئة مكان العمل بشكل مريح نفسيًّا للعمال. الإجازة السنوية يجب أن تكون مكفولة تعطي في وقت يناسب العمال. ومن الضروري تأمين حضانة ورضوضات أطفال بالنسبة للأمهات العاملات في الصانع أو قريب جداً من مكان العمل. يجب أن يطبق حوافز العمل والكافآت وعضاوات الإنتاج المتعلقة بالمخاطر وطبيعة العمل بعدة وتكون مكفولة قانونياً. كما يجب استباق أنظمة للأجور والرواتب متطورة تعزز للعمل وتكافئ المجد.

تقسيم العمل

علينا إعادة تقسيم العمل العالمي المفروض علينا في أكثر من أجنحة ومستوى. انطلاقاً من التكامل العربي بين أجزاء الأمة العربية والتكامل الاقتصادي العربي الإسلامي والتكامل العربي مع الدول الصديقة الأخرى كالصين والهند وروسيا وإفريقيا، بالإضافة إلى التخصص التدريجي للتخصص بإنتاج المواد الخام الزهيدة الثمن وتصنيعها إلى مرحلة أعلى، إلى السلع نصف المصنعة أو المصنعة. والانتقال إلى إنتاج وسائل الإنتاج والصناعة الثقيلة بدلاً من الاكتفاء بالصناعة الاستهلاكية نحن وحلفاؤنا. ففقد بذلك معركة تغيير تقسيم العمل الدولي وتطويرها بشكل يضمن مصلحة العرب وحلفاؤهم فتقسيم العمل الدولي الحالي جعلنا عيداً للغرب يأخذ نتاج عملنا وسلعنا دون مقابل يذكر، عبر تخصصه بحالة تقسيم العمل المهمة والمجربة، يجب التحرر من ذلك عبر انتهاج سياسة مستقلة ضمن الإطار المذكور.
** توزيع الدخل العالمي يتم تغييره لصالح سكان المستعمرات السابقة ومنهم العرب وكذلك توزيع الدخل داخل الوطن العربي، يتم تغييره عبر فرض أجور عادلة اقتصادية واجتماعيا لصالح العمال والمنتجين.

* إننا نتطلع لتسليط الضوء على فرض عمل جديداً كهيئة وتحقيق أعلى قيمة مضافة، كلما ارتقينا في سلم التطور التقني والصناعي.

إن أخطر مقولة استعمارية تقول بأنه على العرب، مثلهم مثل باقي المستعمرات، التخصص بتقديم اليد العاملة العادية و مقابل ذلك يخدم العدو الغربي «العقلون المفكرون» والخبرات. يجب أن يتغير ذلك، فتجعل الدراسات حكراً على بيوت الخبرة العربية والخبراء العرب في الجامعات وغيرها.

تتم الاستعانة جزئياً بخبراء من الدول الصديقة. يجب أن نبعد عن الاستقلالية الإمبراتورية والمعادية لنا عن التنظيم بالتطبيع بصورة مستقبلنا ونحاول استرجاع «العقلون العربي» التي هجرناها، بتشي السبل والمغريات عبر تهيئة الشروط الملائمة للإبداع بالنسبة للخبراء والعلماء العرب في الوطن العربي.

والتطبيق الأمثل للاستراحات التي ينجزونها بالسرعة الممكنة على أرض الواقع يجعل اللغة العربية لغة البحث العلمي عبر النشر الواسع للاستراحات العربية في الكتب والدوريات العلمية العربية وعدم الانتهاء بالترجمة، على أهميتها.

* علينا أن نصل إلى درجات عالية جدا في تقسيم العمل العربي داخل كل منشأة اقتصادية وبين المشاكل الاقتصادية المختلفة في الوطن العربي.
ذاته. فالخصائص يؤمن الانتاجية العالية والجرة والدقة. بذلك نشتق هذه المشاكل مع بعضها البعض، ونفك ارتباطها مع الاستيراد من الغرب.

حساب الكلفة

المشاكلة هي بوصلة الاستثمار والإنتاج في الكثير من قراراتنا الاقتصادية على أعلى المستويات، سواء في القطاع العام أو القطاع الخاص أو المختلط. بالطبع ثمة فروق بين قطر وآخر. لكن المشاكلة سمة عامة في حياتنا، يجب التخلص منها، لأنها عقبة أمام التطور والترشيد الاقتصادي. توجد أسس ومعايير هيئة لانطباق المستوى الذي وصلت إليه العلوم يتم موجها حساب الكلفة. يجب أن يتغير ذلك جذرياً. يجب تطوير حساب التكاليف في مصانعنا ومؤسساتنا وإدارتنا على شتي المستويات الوصول إلى نظريات متطورة في حساب التكاليف، تبنى عليها أسس محاسبة التكاليف لكل فرع اقتصادي حسب خصوصياته، بالاعتماد على الخبرة الاقتصادية العربية في الجامعات العربية وبيوت الخبرة العربية.

لا يجوز الترخيص لمشروع استثماري إلا بعد إعداد دراسة الجذور الاقتصادية والفنية من قبل مختصين اقتصاديين تكون حسابات التكاليف العصرية بوصلتهم.

علينا أن نأخذ في الاعتبار "الأسعار العربية" التي نستخلصها من نظريات الأسعار التي استنبطناها، وليس اعتماداً على "الأسعار العالمية" المزعومة، كي نصل إلى نتائج صحيحة.
نظرية السعر

يتعلق الوطن العربي من نظرية تنمية اقتصادية مختلفة تاريخيًا عن الأمة الغربية، والتي كانت ولايزال مهيمنة عسكرياً واقتصادياً وفكرياً في حياء التي تضع النظريات والتكايل، ابتدأها من مصلحتها. لا يوجد علم حيادي بل هو منحاز دوماً علينا أن نذكر ذلك وأن نستثني علمًا مستقلًا عن الغرب، تطلق من مصلحتنا نحن العرب. لتأخذ مثالاً على ذلك النفط بسعره الغربي بأبخس الإنسان، بأقل من سعر الماء، مع أن المفروض، انطلاقاً من فوائده الفريدة والحاجة الماسة لاستخدامه في الصناعة وال الحرب، وهو العصب الرئيسي لكليهما، أن يكون سعره مرتفعًا. من مصلحة الغرب أن يظل سعر النفط بخصم، في حين أن مصلحتنا تطلب أن نبيعه بأعلى الأسعار. علينا الآن أن نتخذ بالغلاف الشفاف لعلمية النظريات الغربية. كيف نقيع عناصر الإنتاج المحلية؟ وبأية أسعار نبيعها للداخل وبأية أسعار نبيعها للخارج؟ لقد فرض الاستعمار الغربي أسعاره متنزدة جداً للمواد الخام وروابط وأجوراً متنزدة أيضاً للعمال والفنيين في المستعمرات ومنها الوطن العربي. وجاء الاستعمار الحديث ليكسس هذا النهج الاستعماري بنظريات اقتصادية عبّرت أن انخفاض الأجور هذا هو مزية نسبية لإقتصادنا، تعنينا فوائد جمة في الإنتاج والتصدير. وجعلنا أكثر قدرة على المناقصة في الأسواق الدولية. هذه الروايات التي لا تسمح بحياة كريمة هي أحد الأسباب الرئيسية لتندمي الإنتاجية والإنتاج في وطننا. لا يستطيع الجماهير العمل ولا الذود عن حياض الوطن، هذا ما يرده الغرب لنا.

- ليست الأسعار التي تتشكل خارج الوطن العربي فرضاً علينا.
- إنها مؤشر للعلم نستأنس به عندما نسمع داخل الوطن العربي. الأسعار العالية - هي أسعار احتكارية يفرضها الغرب المستعمور وهي إحدى
نظام الاستثمار

كم علينا أن نستثمر كوجبة من الدخل القومي العربي؟ وفي أي آية فروع اقتصادية؟ وإلى أي زمن نخطط. أجزاء أعوام أم لعشرين، أم لأكثر؟ علينا البدء بتصفية التركة الاستعمارية في أقصر زمن قياسي.

فقد سبقنا العالم كثيرا. وفي ظروف دولية لانترنت لصالحنا. بل سيزداد الأمر سوءا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتفاقم الهيمنة الغربية. نحن مهديون بالإبادة، لذا علينا الإسراع بتحقيق التحرر والتنمية الاقتصادية. علينا أن نستثمر جزء كبيرة من دخلنا القومي، تتناقض مع مكننا من تغيير تقسيم العمل الدولي وتصحيح أسعار النفط والغاز وغيرها يرفعها تدريجيا بنسب كبيرة ومع مجاولا في تحقيق مزيد من النمو الاقتصادي.

علينا الاعتماد على نظرية السعر ونظرية الكفة في ترشيدنا للاستثمار.
وكما كان الأفكار التي نخطط له أبعد، كلما كان الاستثمار أكثر ريفية ووسوءا.
الإنسان يجب أن يكون المحور الأول الذي يركز استثماراتنا من أجل تعليمه وتنقيه وتأهيله، فتعتمد على الخدمات الإنتاجية التي تتطلب الإنسان ذا المهارة الفائقة والتأهيل الرفيع.

المحور الثاني هو الصناعة الثقيلة بفروعها المختلفة تليها الصناعة الاستهلاكية. المحور الثالث الزراعة. إذ علينا استصلاح عشرات الملايين من الهكتارات كل عام ورفع الإنتاجية الزراعية كي نحقق الأمن الغذائي مع فائض آخر للتصدير. المحور الرابع هو البناء والتشييد. حيث نشيد مدننا جديدة وتجمعات سكنية جديدة كل عام مع مصانعها وفروعها الإنتاجية وخدمات البنية التحتية الخ. تشمل الوطن العربي كله، تقوية ترابطه الاجتماعي والاقتصادي.

المحور الخامس تطوير البنية التحتية والتركيز على شبكة كثيفة مظورة من الخطوط الحديدية، تجعل الترابط الاجتماعي والاقتصادي بين أجزاء الوطن العربي مكننا واقتصاديا.

علينا الموازنة بين الاستثمارات الكثيفة برأس المال وتلك الكثيفة باليد العاملة، للحصول على أعلى مردود استثماري من وجهة النظر القومية.

لا بد من الجمع بينهما تبعا للظروف.

الآثار

لقد خلف لنا أجدادنا ثراثا لا يقدر بثمن عبر آلاف السنين. نعرضه للضياع والتهب ونسمح بالأجنب الغزاة بالإشراف على التنقيب عنه وكتابة تاريخنا كما يحلو لهم، انطلاقا من مصالحهم. إن ما ينهب من الآثار الفنية في وطننا العربي سنويا يعادل المليارات من الدولارات. هنالك تبديد لامثيل له في هذه الثروة الثقافية التاريخية العلمية الاقتصادية، يفوق ما نبذه ببيع
نذرنا بدان مقابل يذكر. انا نترك الإمبرياليين يأخذون كنوزنا، التي خلفها لنا أجدادنا عبر حضارات كثيرة متعاقدة وهذا أمر يجب إيقافه فورا. لا يوجد أن يسمح للأجانب بالتنقيب عن أثارنا. يجب منع جميع بعثات التنقيب الأجنبية من العمل في بلادنا، حفاظا على هذه الثروة الفنية التي لا تتعرض أبدا. علينا نحن أن ندعو خبراء في التنقيب والترميم بواسطة كليات وجامعات عربية متخصصة وهذا أمر غير عسير. أن من يزور المتحف في الدول الاستعمارية يرى الكم الهائل من المسرورات وفوقه الكثير موجود في البيوت، لا إراه المرء إلا صدفة، والنهب مستمر يوما بعد يوم.

يندر أن تذهب قطعة أثرية خارج الوطن العربي بواسطة المعارض المنقلة وتعود إليه، بل غالبا ما تعود قطعة مزيفة محلها. وما أجمل أنف أن نرسل الآن بالوسائل المتاحة في عصرنا، تبلغ قيمة موجودات العمارض المستقلة إلى الخارج المليارات من الدولارات سنويا، فكيف أن تقبض علينا وقاسنا إلى هذا الحد؟ لا يمكن هذه العملية بل مستقل. إذا نخرف فوق الآثار التي قدناها على صينية من ذهب، إيرادات السياحة فيما لسو بقيت هذه الآثار هنا ونجل السياح لرؤيتها.

* إننا عندما ندعو خبراءنا للتنقيب والبحث والترميم في جامعتنا ونخرج المبت قل عام ومكفلهم بالتنقيب، نخلق فرص عمل كثيرة متخصصة تزيد مع الزمن. وتقري متاحف في مواقع التنقيب ذاتها حفاظا عليها، فتكون القيمة موزعة على مساحة الوطن العربي متأحة جمهوره العريض أي ذهب.

* بدأت الحضارة القديمة في آلاف المواقع من الوطن العربي. والكثير منها لم يتسم الكشف عنه، حسن حظ الثروات الباطنية من مخطوطات ورق ومئات وقوس ورسوم ذهب وفضة وlyphات وكتابات لانفرد بشن وتقوى قيمتها قيمة الثروات الباطنية من نفط وغاز وفسفاط الخ.
إن لهذه الآثار واللقى قدسية بالنسبة لنا نحن العرب، فلماذا نسمح للأجانب بالعبث بها وسرقتها؟ إن نهب الآثار لهو أحد أنواع النهب الاستعماري الذي لم يتوفر قط منذ بدأ الاحتلال العسكري المباشر. الغربيون يتولون فوق ذلك فك الطلاسم وتقييم اللقى والفن المعماري ودراسة المجتمعات القديمة. كما يحلو لهم. هذا لا يجوز بأي حال من الأحوال. يجب إيقافه فوراً.

العدو الإسرائيلي

إسرائيل هذا المشروع الاستعماري الغربي يجب أن يفسر. علينا أن ندمر هذه القاعدة الاقتصادية العسكرية التي بنتها الإمبريالية العالمية والصهيونية العالمية. وآلا نقبل بوجودها. أبداً ولا نسألها. علينا أن نقاطعها اقتصادياً. العالم أجمع يعتبر الصهيونية نوعاً من أنواع العنصرية. المقاطعة هي أمضى سلاح علينا استخدامه بحذر وعلى مصر أن تلغي اتفاقية "كامب ديفيد" وكل الأطراف الأخرى إلغاء أي تعامل مهما كان شكله سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً مع العدو الإسرائيلي. ستموت هذه القاعدة مع الزمن. علينا فوق ذلك تخفيض تعاملنا التجاري مع الدول التي تدعم هذه القاعدة تدريجياً وتعامل معها، ونتستخدم كل أسلحتنا لإحكام الخصائص على العدو الإسرائيلي. هكذا تنخفض الربحية الاقتصادية لهذا المشروع الاستعماري الغربي في الوطن العربي وتتوقف رؤوس الأموال والمهاجرون عن الهجرة إلى فلسطين المحتلة.
فلسنتين مقدسة أكثر من أي جزء من تراب الوطن العربي. والتفرط به يعني التفريط بالوجود العربي كله. مهمة هذه القاعدة الاقتصادية أن تكون السمسار بين العدو الإمبريالي والصهيونية العالمية وبين الطابور الخامس في الوطن العربي لتكريس تخلف الوطن العربي وتفتيته ولدفن الثغرات الساممة من نووية كيمياوية داخل أراضيه. ولتخريب بنية المجتمع عبر السياحة المبنية على الدعارة ونواحي القمار لذلك يجب تدمير هذه البؤرة بكل السبل.

المصارف

يجب أن تظل المصارف عربية مئة بالمئة. لا يجوز السماح للمصارف الأجنبية بالعمل داخل الوطن العربي البينة. تخضع المصارف العربية للاحتياجات العربية وتتحكم بالسياقية الاقتصادية وتهمين على اقتصاد الدول النامية عن طريق نهب الوافدين العربي وتشيقلها خارج الوطن العربي. لن ينجي ثمارا منها بل كل الخطر منها.

يجب تأسيس مصارف عربية تمولها الأقطار العربية تخدم استراتيجية التنمية العربية التي يتخذاها العرب.

المصارف الحالية في الوطن العربي لا تخدم التنمية الاقتصادية بل هي في جلها ترعى، وتبدد فرصا للتنمية ضخمة بعقليات سائدة فيها عفا عليها الزمن. يجب إنشاء مصارف جدية مهمتها تطوير قوى الإنتاج لإعاتها بناء على دراسات الجدوى الاقتصادية التي تخريها بيوت الخبرة العربية حصراء على مستوى المشاهة، مع أخذ استراتيجية التنمية في الاعتبار.
توزيع فروع مصرفية واسع في كل البلدان والمناطق والمنافذ، بحيث أن تكون متاحة في كل فرعاً للتسهيل العمليات المصرفية لجميع المواطنين، سواء كانوا من الفلاحين أو العمال أو الموظفين، بحيث يمكن أن يصبح لكل مشغل حساب في المصرف أو في صندوق توفير البريد حسب القدرة.

التسلييف

تؤمن المصارف العربية تمويل شركات ومؤسسات القطاع العام والخاص والشرق والغرب. الإمكانيات متاحة لجعل التيسير العربي الداخلي أهم باحة في خدمة التنمية. في الوضع الحالي يتم تبديد موارد مصرفية ضخمة لاتسفل للراغبين وتقل حبيبة الخسائر إن استخدام الفرص المتاحة للتسلييف الداخلي يغني عن الحاجة إلى الاستعمار الخارجي إلى حد بعيد. هذه الإمكانيات مهددة إلى حد كبير في عانينا العربي. هنالك تيسير للاستثمار وأخر للاستهلاك لتموين الموارد على مساكن وأثاث الخ. انسحاباً من استراتيجية التنمية ومراعاة النسب المتوازنة بينهما حسب حاجة الاقتصاد القومي.

تمويل التنمية العربية

ضرائب الدخل التشريعي وإيرادات الجمارك وودائع السكان العرب في المصارف العربية تمويل التنمية العربية. فوق ذلك إيرادات النفط والأخامات الأخرى ترتفع تدريجياً مع زيادة أسعار النفط، ليتزايد سعره مع أهميته الفنية الاقتصادية. بقدر مانحيل أجراً عادلاً للنفط والأخامات الأخرى، بقدر مانشئ إمكانية تمويل التنمية.
إن تخفيف أرباح السماسرة والوسطاء وتحويل جزء منها إلى المؤسسات العامة والخاصة وجزء آخر كضرائب الخزينة للعامة، مصدر آخر من مصادر التنمية العربية. تعادل أرباح السماسرة والوسطاء خمس الدخل القومي العربي. يمكن اختزال الكثير منها لصالح التنمية.

عندما نخضع الشركات والأفراد والأجانب الذين يعملون في الوطن العربي لقوانين الضريبة ونلغى الإعفاء، نحصل على مصدر آخر للتمويل.

عند تطبيق الضمان الاجتماعي لجميع العاملين نوفر بذلك مصدر آخر لتمويل الاستثمار كبير الأهمية. أرباح القطاع العام والقطاع الخاص مصدر كبير لتمويل التنمية أيضا.

خاتمة

إن تحديد موازنة ومصممون البحث العلمي هو الدفة التي توجه الاقتصاد العربي، ليحدد أهدافه ويحققها بأقل التكاليف وأفضل الريهات وأقل المخاطر. المهمات جسمة فاستباق استراتيجيات للتنمية الاقتصادية والتكامل الاقتصادي العربي والعربية الإسلامية الاقتصادي العربي مع الاقتصادات الأخرى كالصيني والهندى والروسي والافريقي والدول النامية الأخرى يتطلب جهودا مشتركة جبارة وسرعة. وكذلك الحفاظ على الموارد المالية وحسن استخدامها يعتبر من الأولويات، مثل تصميم الاستراتيجيات الصناعية العربية انطلاقا من تقسيم عمل دولي جديد واستراتيجيات تربية مستقلة معتمدة على الذات. وتعيش الفروع الصناعية ببعضها البعض بين أجزاء الأمة العربية أو مع دول التحالف الإسلامية وغيرها عبر المدخلات والخرجات، أمر في غاية الأهمية. كذلك بناء مدن
وقرى وجمعات صناعية جديدة على الطراز المعماري العربي الإسلامي. وكذلك تصنيع وسائل النقل البرية والبحرية والجوية وبناء شبكات الخطوط الحديدية ووسائل الاتصالات واستنباط مناهج تعليمية وأساليب تدريس لتفتح الملكات والمواهب أمام الإنسان العربي في كل مستويات التعليم أمر ملحة جدا. إن التفكير القطري انتمار يوجب القضاء عليه كوساء مدمر.
إن يقودنا إلى الهاوية السحيفة لامحالة. إن توحيد الأمة العربية وبناء تنازل عالمي في مواجهة التحالف الاستعماري الغربي الصهيوني هو الشريك الأول الضروري، لنجاتنا من المضي قدما إلى الكارثة.

* * *
الدراسات والبحوث

سيكولوجية الزمن:
اتجاهات وتطبيقات حديثة

د. محمد قاسم عبد الله

لقد ذكر (جود) في كتابه «دليل إلى الفكر الحديث» عبارة «غرابة الزمان التي لا ريب فيها» وقال الشاعر جون دن "الكائنات ذات الطبيعة الأدنى أسرة الحاضر، أما الإنسان فكائن مستقبلي».

د. محمد قاسم عبد الله، باحث من سورية، استاذ مساعد الصحة النفسية، ووكيل كلية التربية بجامعة حلب.
بِهذَا القول أدرك جون فن الفارق بين الإنسان والحيوانات الأخرى.

جميعها، فالإنسان يعتمد على الذاكرة والتوقع لأن ينظم حياته داخل شبكة

نسيجها الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد شغل مفهوم الزمن أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم. وقد بدا ذلك ليس فقط في الأفكار والنظريات التي ذكرها، بل تجسد ذلك من خلال الممارسات والسلوك اليومي. فقد توصل إنسان نياترداد (05 ألف قبل الميلاد) إلى ذكر موتاه (وهو ما لا يفعله حيوان آخر) وما يؤمن بأنه يفكر

في نوع من الوجود المتصل لحلول الراحلين، وكانت توضع أدوات الشخص

وأسلوبه إلى جوار الجسد عند الدفن، واستمر ذلك في عهود الفراعنة الذين

بدأ من خلال مارستهم وతقوسهم الربط بين الحاضر الماضي والمستقبل.

لا أن فكرياتنا التاريخية ليست أصيلتين في فترة الإنسان،

فالأطفال حديثي الولادة يعيشون في الحاضر وحده، فالماضي والمستقبـل

لا سبيل إلى تصويره، ولكنه يشكل عبر مراحل.

ستعرض هذا الدراسة إلى الوجود النفسي للزمن، ومفهوم الزمن

من الوجهة النفسية، وذلك بعد عرض مفهوم الزمان الموضوعي، ثم تلقى

الضوء على تطور مفهوم الزمن عند الطفل، والزمان النفسي، والتوجه

الزمني وأهميته، والاتجاهات الحديثة في تطبيق هذا المفهوم في ميدان

الصحة النفسية وعلم النفس المرضي.

المجازر الزمني:

يتكيف البشر مع المكان الذي يعيشون فيه، إلا أن عقولنا تمتلك صوراً

ذهنية وأفقتاً تتيح لنا التنقل من فترة زمنية إلى أخرى. ويعتبر المجازر الزمني

مجالاً علمياً يبحث في الكيفية والأسباب التي تجعل:

Time Perspective
تفكرنا ينتمي من اللحظة الراهنة أو من الحاضر. وعلينا أن نميز منذ البداية بين المنظور الزمني وبين إدراك الزمن الذي يسمى زمن المبقات الذاتي أو ما يسمى زمن المبقات الزمني Subjective clock. كما أنها تتأثر بالوقت والحالة التي تؤثر فيها وما نفعله ننشر به. وقد لاحظ نيكولز أن علماء النفس نكرون فيها ونها تفتتح ونشعر به. وقد يسود الاحساس بالزمن ونبرش الأشكال القديمة بين الإحساس بالزمن ونبرش الأشكال الأخرى. ومع ذلك أن الأحساس بالزمن ليس على هذه الدرجة من البساطة التي تأخذ الأشكال الأخرى، لأن الإحساس بالزمن ينشأ من تغذية راحة م özelliكة Multiples feedback.

وبقينا لعالم النفس (فرانك) الذي يرى المنظور الزمني بأنـه رؤية الفرد الكلية ووجهة نظره عن المستقبل القصري والمافي النفسي الموجود في بلدة أوز من معين. فإنه يأخذ من أجل وضعه الخاص في المجتمع كما أن له تاريخه التماثل والخاص به. إن هذه الطريقة الشخصية في النظر إلى العالم تبدي من خلال تفسيرنا الزمني الحاضر والمستقبل. ومع تقدمنا في العمر يصبح منظورنا الزمني أصعب وأكثر تعقيداً، كما يميل تجاربنا الفريدة التي كبرناها بهذه الطريقة. وفوق ذلك فإننا نتأثر دوماً بمجتمعنا وبيئتنا، فإذا كان الناس من حولنا يعيشون في القيادة الراهنة ويخطرون لفترة زمنية مقبلة قصيرة جداً، فإننا سوف نتعلم اتباع هذه الطريقة أيضاً.

إن المنظور الزمني يتضمن عدة أبعاد: بعد الأول ويعني أن التوتر الستقي Protension (وهو عكس الزمن الذي يتجه فيه تفكيرنا إلى المستقبل) أو القلبي Retention (وهو عكس الزمن الذي يتجه فيه تفكيرنا إلى الماضي والأمام)، والبعد الثاني ويعني أن التوتر الستقي Protension والبعد الثالث ويعني أن التوتر الستقي Retention، أما بعد الثالث فيسمى الزمن الذي يتجه فيه تفكيرنا إلى الماضي والوجود.
الكثافة الكمالية، وتعلق بعدد الأحداث التي تفكر فيها بالماضي والمستقبل، أما البعث الرابع فيسمى التناقض والانسجام، فيتعلق بدرجة التنظيم التي تشكل من خلالها الديموغرافياً ما، وحاضرنا ودرجة التناغم بينها، واتك وتابع، وتعلق بإحساسنا بعدها محركنا وتوجهنا نحو المستقبل، إن المنظور الزمني معقد، إلا أن هناك بعض التعميمات التي يمكن اعتمادها (Bordin, 1989).

أول هذه التعميمات يتعلق بعمرنا ووضعنا أو مكاننا في الحياة. إذاً، نقبل إلى مزيد من الاهتمام بالمستقبل، والتوجه إليه كلما تقدمنا في العمر وانتقلنا من الطفولة إلى مرحلة الرشد. إن الإحساس بالحركة السريعة من الماضي إلى المستقبل يتضح في مرحلة المراهقة، بالرغم من أن التوتر السري يعصف ويجبر على أوجه في هذه المرحلة من العمر. إن الماضي يأخذ بأن يحتل مكانة مهمة من حياة الفرد كلما تقدم بالسن، ويصبح لهذا الماضي دلالة ومجازة، ويحاول أن يجري نوعاً من التناغم والتوافق بين ما حصل في السابق وما يحدث لاحقاً. إن الاهتمام بالماضي نتيجة عامة بالنسبة للسنوات التي تأتي الشباب. إلا أن هذا لا يعني أن المستقبل غير ذي أهمية بل على العكس من هذا تماماً.

العموم المضيء الآخر الذي توصلى إليه علماء النفس وركز على الكثافة والوضع الذي يحتله الشخص. فقد بين أن المنظور الزمني يشمل Economy Is إلى الانكماش والانسحاب والتمدد والانسجام في حالة الركود الاقتصادي shrink وحين يصبح إيجاد العمل صعباً. كما تصبح حالة عدم التوقع Bleak أو الأمل أكثر انتشاراً في أذهان الراشدان العاطلين عن العمل منها بين المعمرين أو المتقدمين بالسن. وقد أثار عالم النفس الشهير سليجمان المظهر الزمني أهمية كبيرة في نظرته عن الفعالية الذاتية والعجز المكتسب، (Kastenbaum).
ماذا عن الزمن الموضوعي؟

لقد اعتبر الزمن وظيفة ومقياساً للحركة، وانه متعلق بالحركات الجسمية وذلك حتى العصر الوسيط. وكان ينظر إليه على أنه بعد كلي تقاس عليه الخصائص الفيزيائية الأخرى كالحركة. فالنحو الزمن من مفهومه الفيزيائي ويقول إسحاق بارو اسواء جرت الأشياء أو ثبت في مكانها، وسواء غذا أو استيقظنا، فإن الزمن ينسب بابقائه المطرد. فالزمان بعد بذاته وهو موضوعي كلي مجرد ومنحرف واحد في شبكة الطبيعة (والمحيط الآخر هو المكان) وبذلك يمكن تحديد حركة الأشياء. ويقول نيتوت "الزمن المطلق الحقيقي الرياضي، يتدفق من تلقاء نفسه، ومن طبيعته الخاصة، تمدداً متبايناً دون علاقة بأي شيء خارجي". وقد جمع هذا المفهوم للزمان بإجراء الحسابات الرياضية للسرعة والعجلة والمسافة. إن الزمان يقضي أن تكون الحركة قابلة للقياس، والزمن المطلق قابل للتناول الرياضي والهندسي في المعادلات (فؤاد كامل - ترجمة، 1992).

إن أعظم حافز لرؤية الزمن بوصفه بعداً موضوعياً مطلقًا وأساسياً، كان تطور الساعة، الذي أحدث ثورة في إحساس الإنسان بالزمن. ففيها توارى الحساب الذاتي للزمان والحكم على الزمان بما ينجزه الإنسان من عمل، وبالشعور بالتعب، ويتصفه "أطول أو أقصر"، لتحمل مكانه في ذات الساعة الموضوعية التي لا ترحم. فالساعة يمكن أن تكون مقياساً للإيقاعات البيولوجية في الإنسان (النوم والتفس والنهوض) وفي الطبيعة (شروق الشمس وغروبها، والفصول - بالرغم من أن الشمس قد لا تسطع في بعض الأيام وفي الشتاء ينجمد الماء)، فالساعة يمكنها أن تحدد وقت الشمس ومعدل النبض. فمع الساعة أصبح الزمان بعداً موضوعياً لا شخصياً. ويقول لويس تمار "عملت الساعة على فك ارتباط الزمان
بالحوادث الإنسانية وساعدت على خلق الاعتقاد في عالم مستقل للعلم.
ولكن هل نتفق مع مفهوم في ذلك بشكل مطلق؟ هل نفي ذاتية الزمن؟
هل الزمن مفهوم ذاتي وفني؟
إذ إن الإحساس بذاتية الزمن لم يبدد «فالزمان يسافر ب خطوات متبادلة
بتباين الأشخاص». فإذا كان كان كائن قد اعتبر الزمان مقولاً من مقولات الدهن
وترتب الخبرة الذاتية، وإذا كان برغبان قد اعتبره الديكوما الحقيقة والتجارية
المعاشرة، فإن علماء النفس قد بحثوا في الطريقة التي يكن أن تشهو
الนำไปات إحساساً بالذات والتبع تشويفاً جسمياً بواسطة إثيرتنا أو ضجينا
(كالإحساس بطول الوقت حين الانتظار). إن الزمان العناش هو «الديكوما
الحققة، وهو زمان شعوري نفسي من حيث طبيعته، إنه زمان سيكولوجي
أو سلوكي من حيث ترتيبه».
إذ إننا نخبر الزمن يتمثله في الوعي، وأقصر مدة زمنية يمكن أن نخبرها
ويعبه الإنسان هي اللحظة. والزمن ظاهرة سيكولوجية مثلما هو ظاهرة
فيزيائية. إن الإحساس بالزمن يختلف باختلاف الشعوب، فبعض الشعوب
إحساساً وتقديرها للزمن قاصر، ويتمثل ذلك في لغاتها من حيث تعبيراتها
عن الأزمان في تعاقبها ون🍴بدها. فمفهوم الزمن لا يشكل عند الصغير
حتى سن الثامنة تقريباً، والذي يكون لها حاضراً أو ماضياً أو مستقبلاً;
أما عند كبار السن فيختلف، حيث يستقلون الزمن في بسطه وليستشرونون
المستقبل، على العكس من الشباب. والرجال عموماً أكثر إدراكاً للزمن
وتقدير آلة للوقت من النساء، فالمرأة قد تتقلب مشاعرها وتضرب انفعالياً
أكثر من الرجل. إن مرور الزمن يكون أسرع كلما كان العمل الذي يقوم
به الشخص محبطاً ومرغوباً كانت دافعيته له أكبر، وعلى العكس من ذلك
فإننا نحس بالملل والسأم وبطول الوقت حين يكون العمل الذي نقوم به غير مرغوب. والشيوخ أكثر معاناة للسأم والملل الذي يكون مع الزمان، والشباب يخبرون الانتظار في الزمان أكثر من الشيوخ. من جهة أخرى، فقد بنيت الدراسات أن بعض الحقائق تتسبب في اضطراب الإحساس بالزمن وتقديره، فعقار الهلوسة (البيروسيين، والشيروكيين... وغيرها...) يعمل على المبالغة في تقدير الوقت، والساعة قد تنقض كأنها ساعتان. على العكس من المبادئ التي يستشعر الشخص فيها أن الساعة قد مرت وكأنها نصف ساعة. ومن ظواهر الإدراك المرئي للزمن زيادة أو تناسب إدراك الزمن واضطراب النسبة للماضي والحاضر والمستقبل (كما شاركه لاحقًا)، (الخنافي 1995).

هناك ثلاثة مظاهر رئيسية لتقدير الإنسان الواعي للزمان: الوعي بزمان اليوم، وإدراك فترات زمنية (الديودة)، وامتداد الوعي خلال الزمان في الماضي والمستقبل عن طريق الذكارة والتوقيع.

فبالنسبة للمظهر الأول، الإحساس بزمان اليوم، وهو أكثر الظاهر وضوحًا لأنه المركز في بنية مديتنا الحديثة البالغة التنظيم،، وفي كل جهة نوجه إليها أنظارنا نرى الجداول الزمنية، وجدال ساعات العمل، والمواعيد، ولا سبيل لتصور الحياة دون وعى بالزمان. ونحن نعتمد على ساعاتنا الآلية، ولن يجد نفعاً أن تقول إنك شعرت بحضورك في الوقت المحدد حين تتأخر عن موعد ما، ولكن إذا توقفت ساعتك فلن يستطيع أن يلومك! وبالرغم من ذلك يوجد أناس عندهم فكرة واحساس غيرزي عن الزمان دون حاجة للساعة، وبإمكانهم أن يخبرون بالوقت دون خطأ، فهل هؤلاء يملكون إحساساً حاداً بإشارات الوقت في البيئة، أو بدقات ساعات بعيدة أو مدى ارتفاع الشمس والقمر؟ طبعاً الإجابة
النفي، لأن الاستعداد المسبق للاستيقاظ من النوم في ساعة مبكرة
تحديدًا لا تتأثر بالنوم في حجرات مظلمة عازلة للصوت تمامًا.
إن الإحساس بالزمان خلال اليوم، يأتي جزئيًا من خلال التعلم، فبعض
الأفراد يشعرون بحاجة دائمة إلى معرفة الوقت (كملاحمين ورجال
الأعمال) أكثر دقة في تقديرهم للوقت خلال اليوم من الذين لا يتعلمون
على الساعة والوقت تلك الأهمية.
أما المظهر الثاني المتعلق بإدراك المدة ودورة الزمان، فقد درسه عالم
النفس الشهير (جان بياجيه). إن القدرة على تقدير طول مدة ما في حدود
ثواني الساعة المعيارية تنمو أول ما تنمو في الأطفال الذين هم في سن
السادسة والسابعة وتسنن بذلك في سن الثامنة. ويبين الأطفال الصغار
إلى المغالاة في طول الفترة الزمنية ويبدو أن الوقت يتلاك دائمًا بالنسبة إليهم،
وبلغة إيقاعات الجسم فإن ساعات الفم تُظهر تغيرًا بسرعة. وبالرغم
من أن تقدير مدة الزمن تتغير عند البالغين تطورًا جيدًا، إلا أنها يمكن أن
تصيبها الاضطراب من جراء عوامل كثيرة وهو ما ينحنا مزيدًا من البصيرة
في آليات هذا الموضوع. إن تأثير درجة حرارة الجسم المتغيرة، سواء
عن طريق المرض أو المعالجة التجريبية، يمكن اكتشافها. فدرجة الحرارة
المرتفعة (حين الإصابة بالحمى مثلاً) تدفع المريض إلى أن يعد الزمان بأسرع
ما يبديده وهو في حالته السوية مما يدل على أن ساعته تجري بسرعة.
إن هذا التباين في تقدير الزمن بواسطة حرارة الجسم يمكن أن يكون سببًا
في دفع الأطفال إلى الشكوك من تباطؤ الزمان، حيث أن أجسامهم أدنى
من أجسام البكرا بسبب سرعة عملية الأيض عادةً.
المظهر الثالث في غو تقديرنا للزمان هو الاتباع الزماني للوعي
من الحاضر إلى الماضي والمستقبل. ففي سن الثانية قد يكون للأطفال ذكريات

تمتد إلى شهر في الماضي ولكنه لا يبدأ في توقع أكثر من يوم واحد أمامه. وما أن يبدأ اهتمامه بال الماضي إلى حدوث فيما وراء مولده في سن الثامنة حتى يبدأ في رأيه ثمّذج الزمان يستخدمها في توقع المستقبل، وفي الرابعة من العمر يتعرف على الفصول، وفي الخامسة يكون أكثر تحديداً. ويفكر في حدود أيام معينة مثل يوم ميلاده ورأس السنة. ومع التقدم بالسن يمتد ذاكرته إلى أبعد من ذلك وتصبح أكثر خبرة باستخدامها. وفي حين يكون المستقبلي هو الشغل الشاغل للشاب، فإن الماضي هو الشغل الشاغل للشيوخ.

كيف يبدو الوعي بالزمن؟

إن الزمن متمثل في الوعي ومرتبط بأحداث. فالوعي بالزمن هو وعي بالتاريخ لأن التاريخ أحداث تتذكرها وتتحدث عنها في علاقتها Relation To Time بالزمن، ويوضعها في المنظور الزمني للفرد نفسه وتتشكل الأحداث زمنياً من خلال علاقتها القبلية أو الاحادية ببعضها البعض، كما نفكر بالأحداث من حيث معناها للمستقبل وتوقعنا بها ومن حيث ارتباطها بالحاضر وما تنجو تزامن مع حدث فترة زمنية يستغرقها، يسبقه أو يلتها.

Sense Of Time إن الزمن ظاهرة للتأمل، والإحساس بالزمن أو الزمن كظاهرة محسوسية تقوم عليها الفيزياء النفسية للزمن. لقد ذكر بيرنون في عام 1923 أن الزمن ظاهرة سيكولوجية سلوكيّة، أكد (بيرنون) عام 1928 على أن الإنسان يتفكّم مع الزمن أيضاً، في حين درس (بيرايجيه) تطور مفهوم الزمن عند الأطفال، بينما حمل (فرس) في عام 1957 السلوك الزمني Temporal Behavior.
من التغييرات الواقعة في بيئة الفرد وبعضها تهيؤت تعلمها في حياتنا. إننا نختبر الرومات والماهرة للتعبير عن الوقت والزمن والفصل.

ونعلم ذلك للأجيال، وبذلك تكون حقائق الزمان وندرك الوقت ويكون إحساسنا بالزمن والنقاش وهذا ما يسمى بإيقاع الزمان Temporal Rhythm.

إننا نوقِم الزمن من خلال إيقاعنا المرحل أو الفصل أو اليومي فيتحول الإيقاع الخارجي إلى إيقاع داخلي ينظم حياة الأفراد في نمهم ونهارهم وتناولهم للطعام فينظام هضمه وحرارة أبدانهم خلال أربعة وعشرين ساعة هي مدة اليوم.

من هنا يعتبر علماء النفس أن إدراك الزمان هو إدراك التغيير المتتالية التي يعيشها الإنسان والتحولات الدورية التي ينفعها لها محيطه ويخضع لها هو باعتباره جزءًا من هذا المحيط نفسه. إدراك الزمان هو إدراك التغير.

المخ والزمان:
إن أخلاكنا تمتزج على شرائح الذاكرة المختزنة لكل شيء رآه أو شعرنا به. يمكن لهذه الأشرطة أن تدور مرة أخرى يتبني اللحاء الزمني للمخ يصبح كرهباني، وبذلك فإن السفر في الزمان متسع من خلال إثارة هذه الشرائح للذاكرة الكامنة. إن للمخ قدرته على إعادة أداء أي موضوع.

والمثير في الدراسات النفسية والفيزيولوجية أننا نستطيع بالفعل إلى شخصين يعيشان داخل رؤوسنا في التخصص الكروين الأول والأخير للمخ.

وفي حين يهيمن النصف الأيسر على اللغة، يختص النصف الأيمن بالتعرف والتخيل. فإذا قبل فإن النصف الأيمن عالم (خصص بالمنطق والتفكير)، فإن النصف الأيسر فنان (خصص بالتنبؤ الفني)، وما أن نصب المخ يرتبط عن طريق الألياف العصبية (في الجسم التفكي) فـإن استنسلال هذه الألياف، سيؤدي إلى أن يعمل كل جزء كما لو أنه متصل عن الآخر.

وقد أجريت دراسات وتجارب عديدة حول هذا الموضوع (عبد الله 1999).
لا أن المثير في هذه الدراسات أن المخ الأيسر لديه إحساس قوي بالزمان، في حين أن الأيمن لا يملك شيئاً من هذا الإحساس. إلا أن هذا لا يعني أن النصف الأيمن يفتقر إلى القدرة على حساب الزمن، بل على العكس، حين تقول لنفسك إنه ينبغي عليك أن تستيقظ في الحمام صباحاً بالضبط، وتفتح عينيك والساعة تدق الحائزة، فإن هذا من عمل النصف الأيمن للمخ.

إذا كان الزمان من اختراع النصف الأيسر للمخ، فالزمان من حيث هو كذلك لا يوجد في الطبيعة، لأن الطبيعة لا تضم إلا أحداثاً متعاقبة، فالزمان مفهوم نفسي ومن اختراع النصف الأيسر للمخ. ولكن إذا كان النصف الأيسر لا يعمل في مقولات المطلق والعقل الصرامي، والطبيعة لا تعرف مثل هذه المقولات فما هذا؟

في الواقع إن إحدى مشكلاتنا الأساسية هي نهجنا العقلاني المخي. الأيسر وفي بحثنا لمختلف الظواهر بهذه الطرقية، ومنها ظاهرة الزمان. في الواقع إن التفكير يتطلب الخدوس والتأمل مثلما يتطلب التحليل العقلي والمنطقي. فقد بنيت بعض الدراسات أن المصايد يتأثر كورسوف النسياني، تحاول أن يقلل الزمان والقدرة على ترتيب الحوادث زمنياً بشكل بالغ، وكثيراً ما تسأل العلماء، هل هذا اضطراب في الذاكرة أم اضطراب في إدراك الزمان. إن هذه النتيجة تصدق على اعتبار الأحداث الحسية (الذاكرة الحسية) ولكن ماذا عن الذاكرة المجردة كما هو الحال في الذاكرة اللفظية التي لا ترتبط بزمان واحدة معينين. إن تواجد هذه الاختلافات في الوعي مختلف عن حفظ خبرات المعرفة الحسية، ويجلي هذا الاختلاف فيما يتعلق بالمكان والزمان اللذين يحصل فيها هذا النشاط، فالصور الحسية تكون مدمجة معهما بشكل صحيح، في حين توجد الأفكار والمخططات.
السابقة دون ارتباط بهما. فإذا كان المرضى ينصحون نصف الكرة الأيمن يعانون مما نسميه معايشة "توقف الزمن" حيث يدرك المريض وكأن الزمان متوقف فيدرك المريض المحيط الموضوعي وكذلك "الأنا" الذاتية على أنهما قد تغيرا كلباً، كما يفقدون الأحساس بالزمن "فيبدو الزمن وكأنه غير موجود" وأنه ليس باستطاعتهم ذكر مدة الحوادث. إضافة إلى ذلك يشعر هؤلاء المرضى بما يسمى "تباطؤ الزمن"، و"الجريان المكوس للزمن"، وكذلك "الجريان التسرع للزمن". في حين مرضى النصف الأيسر للدماغ يدركون الزمان والمكان بشكل ضعيف بسبب حالة "الغيب الوقعي" أو "شبه الوقعي". إنهم يتفوقون بتجارب المستقبل مع ميل إلى ذوال الماضي، عكس مرضى النصف الأيسر الذين يتقلدون أكثر إلى الماضي مع ضعف وزوال للحاضر والمستقبل (حاجوج 1997).

في الواقع الموضوع أكثر تعقيداً من ذلك فنحاول وصف هؤلاء وأولئك وكأن كل من نصف الكرة الأيمن والأيسر يعملان في أبعاد المكان والزمان ذاتها المشتركة بالنسبة لهما. فالتكامل بين عمل نصفي المخ هو الدليل المؤكد على تعبده.

كيف يتشكل مفهوم الزمن عند الأطفال؟

تكون المفاهيم من خلال التعامل مع المثيرات والخبرات التي يمر بها الفرد. وتتشكل المفاهيم لدى الأطفال بنفس الطريقة حيث تكون الصور الذهنية عن المواقف والخبرات والأشياء التي يتعلق بها الطفل وذلك بناءً على إدراكه لصفات المشتركة بينها فتبتخذا أسماً ورمساً خاصاً يفيد في الدلالة على المفهوم. ويؤكد علماء النفس أن المفاهيم عامة لا تنشأ دفعة واحدة بوضوح بل تنمو وتتطور مع الوقت وكلما ازدادت خبرة الفرد عن المفهوم تتغير صورته لديه وتصبح أكثر عمومية وجريدةً. كما أن المفاهيم المادية
الحسية (مثل كتاب، حيوان، باب) تنمو أسرع من المفاهيم المجردة (حرية، عدالة، قيم)، وذلك لأن الأولى تتشكل بالخبرات الحسية المباشرة، في حين تعتمد الثانية على الخبرات البديلة والأمثلة الرمزية التي تتطلب تفكيراً مجرداً لا يتكون إلا في مراحل لاحقة من النمو. وقد ذكر بياريه أن نمو المفاهيم عمومًا أمر بالمراحل التالية: مرحلة ما قبل العمليات (من السنة الأولى حتى السابعة)، ثم مرحلة العمليات الحسية (من السنة السابعة حتى الحادية عشرة)، ثم مرحلة العمليات الشكلية (من الحادية عشرة وما بعدها).

يعتبر مفهوم الزمن من أكثر تلك المفاهيم صعوبة وبطأناً في النمو، وقد ثبت أن "إدراك الوقت من المسائل الصعبة عند الطفل". وقد أشار (بورتن وآخرون وآخرون) إلى أن مفاهيم الزمن والحقبة والتعاقد تنمو ببطء في ذهن الأطفال (Burton And Edge, 1985). إن مفهوم الزمن من أكثر المفاهيم صعوبة لأنه أكثر تجريباً بسبب نقص الدلالات الواضحة لنباته والحكم عليه.

وتعتبر ظاهرة البطء في مفهوم الزمن وغيره من المفاهيم المجردة (كمفهوم الفئات) ناجية عن حاجتها إلى قدرة عالية على الاستدلال وعلى نحو بعض المفاهيم الأخرى وخاصة مفهوم العدد والدرجة والكم والثبات، والطفل لا يستطيع إدراك معنى الشهر إلا إذا تكوّنت هذه الفكرة الصحيحة عن العدد (20) والفكرة الصحيحة عن الأسبوع، ولذلك تحتاج هذه المفاهيم إضافة إلى النمو في العمر، النمو في الخبرات التي يستمدها من حياته الخاصة في البيت والمدرسة (إبراهيم، 1999).

تبدو أهمية الزمن بالنسبة للطفل من خلال تقرير الأنشطة اليومية التي عليه القيام بها "البرنامج التلفزيوني الذي أحبه يظهر بعد تناول الغداء".
مثلاً، و"يجب غسل الأيدي قبل الطعام وبعده" و"سنغادر المنزل بعد عشر دقائق أو بعد الانتهاء من العمل الفعلي في"، إن إدراك الزمن ينشأ عند الأطفال بصورة متعاقبة وبارتبطات متسلسلة واحدة بالأخرى كما يقرر (بياجيه).
ويدرك الطفل في سن الثالثة مدلون اليوم والأمس والغد كما يوضحه بعض علماء النفس مثل الهاشمي وزيدان (الهاشمي 1976) في حين يؤكد بعضهم الآخر أنه يتأخر حتى الخامسة والسادسة (اللوسي وخلان 1983).
وفي السنة الرابعة يعرف الطفل الصباح والظهر والمساء كما المدلون الزمني لعبارة الأسبوع الماضي والأسبوع المقبل، أو العيد القادم وتاريخ الميلاد الماضي. ويستطيع طفل الحضانة إدراك التسلسل الزمني للأفكار والأعمال التعاونية، فإذا سألته عما فعله في بيت عمته حين زارها؟ قال: ذهبت وسعتي على عمتي، ثم لعبت، ثم أكلت وشربت، وفي الليل عدت إلى غرفتي لأنا (إبراهيم، 1999).
أما في سن السادسة والسابعة من العمر فيدرك الطفل الفروق القائمة بين الأشخاص في السن كما يربط مفهوم الأعمال بالقائمة. ولكن سن السابعة والثامنة تشكل نقطة التحول الهامة في استيعاب الطفل للزمون المباشر، فإن الطفل ذا النمو الطبيعي السوي يمكنه في سن السابعة والثامنة أن يتقبل أقسام الزمن أو الأحداث المتعارف عليها باستخدامه بداية ونهاية الزمن أو التاريخ، كما أنه يدرك الفترات القصيرة (Burton And Edge 1985).
بالنسبة إلى مفهوم الزمن التاريخي فيدرك أنه يتأخر حتى سن الحادية عشرة حيث يمكن الطفل من استيعاب التعاون التاريخي والتحولات التاريخية. كما أن الأكثري من الأطفال لن يدركون الفكرة المجردة لمفهوم
الماضي التاريخي حتى يبلغوا سن الحادية عشرة والثالثة عشرة، إلا أن فهم الفترات التاريخية والقدرة على تقديرها صعبة بالنسبة للطفل وتؤدي هذه القدرة متأخرة عن فهم معنى الزمن بانطلاقه بالأنشطة المختلفة، وتكون مفاهيم الأزمة الماضية مشوهة عند الطفل حتى يقضي فترة طويلة من الزمن في المدرسة (بهدار، 1981).

لقد أشارت بعض الدراسات إلى أن الفهم بالكامل لمفاهيم الزمن والتاريخي لا يتوصل إليها الأفراد إلا حين يبلغون السادسة عشرة من العمر، ويشدد بوث (1987) على أن الفكر الاستدلالي هو جزء أساسي من التفكير التاريخي يمكن اكتسابه في المستوى المجرد بعمر السادسة عشرة.

لقد قسم بعض العلماء الدراسات المتعلقة بفهوم الزمن إلى اتجاهين:

الأول، ركز على الكيفية التي يستوعب فيها الأطفال المدى الزمني أو سرعة الزمن، وذلك بالاعتماد على دراسات جان بياجيه المتعلقة بفهوم الأطفال لزمن وسيكولوجية تطور الزمن.

الثاني، ركز على تطور مفاهيم الساعة والزمن التاريخي عند الأطفال وذلك بالاستناد إلى دراسات فرادامان عام 1982، ودراسة ثورنتن الموسومة "تأثير إدراك الأطفال لمفاهيم الزمن على الفهم التاريخي".

إن اكتساب مفهوم الزمن صعب، وتعلمه أصعب من تعلم المفاهيم الأخرى فنموه أبطأ، كما يتطلب اكتسابه مستوى عالياً من التضحي والنمو المعرفي والعقلي (إبراهيم، 1999).
ماذا عن إيقاع الزمن وأفته؟

لقد تبين أن لكل منا أفقيًا زمنيًا يختلف Temporal Horizon من شخص لآخر ومن الطفل للمرشد ومن العامل للأستاذ وهكذا، وكلما تقدمنا في العمر اتسع هذا الأفق واستوعب أزمننا وصارت للأزمان دلالات نفسية لم تكن لها وتعكس اللغة ذلك. ولا يقتصر الأفق الزمني للطفل على تجاربه الشخصية ولكنه يستطيع أن يتصور المستقبل بتدكر الماضي ويعيش أحداث أسرته والمجتمع من حوله.

يتميز الإنسان عن الكائنات الأخرى في اتساع أفقيه الزمنية، وكل مهنة وكل شعب له وجهة نظره في الزمن. من هنا يتحدث علماء النفس عن تعدد الأزمان الاجتماعية. وقيل إن بعض القبائل البدائية في جزر المحيط الهادئ لا تعرف الزمان المنقضي ولا الآتي، ولذلك تخلو لغتها من الأفعال الزمنية الماضية والمستقبلية. لقد بين البعض أن أولاد الفلاحين يختلفون عن قصص الزمن فيها بسيط، في حين أن أولاد المدينة تحوي قصصهم الزمن المركب، وأنه لهذا لسبب يختلف الزمن في القرية عليه في المدينة. فكل فرد منظوره الزمني، وقد يكون للفرد الواحد عدد من المنظورات الزمنية حسب تعدد أنشطته وانضماماته الاجتماعية لذلك يختلف إيقاع زمنه العائلى عنده عن إيقاع الزمن الوظيفي (الجنفي، 1995).
تطبيقات مفهوم الزمن ورسم الوقت في التشخيص والعلاج النفسي:

إن طريقة الإنسان في معايشة الزمان والمكان تعكس أسلوبه في التموضع فيها، هذا التموضع الذي يعبر عن الشخص بسلوكه ومشاركته اليومية. وإذا طلبتا من الشخص أن يرسم لنا الزمن، فإننا بذلك ندعوهما مفهومه للزمن في المكان، الأمر الذي يستتبع Proproject لأن يسقط تعرفنا على الزيادة الدفاعية وأساليب سلوكه، واختلالات معايشاته الزمانية - المكانية وتاليًا إلى اضطرابات قراءة الأدراكية (النابلسي، 1996).

يعتمد استخدام رسم الوقت والزمن على آلية الإسقاط في علم النفس (الإسقاط آليات نفسيّة لا شعورية يضفي من خلاله الشخص صراعاته وعملية الإسقاط عند المثير الخارجي الذي قد يكون جملة ناقصة أو بقعة حبر كما في اختبار رور شاين، أو صورة كما في اختبار تفهم الموضوع ...) حيث نجد أن الاختبار يعبر عن المعايشة الزمانية للشخص، وتختلف هذه المعايشة الزمانية مع اختلال العمليات النفسية للمريض كما هو الحال في الاضطرابات النفسية، والسكورسوماتية (الاضطرابات الجسمية النفسية المشتا). وقد استخدم اختبار رسم الوقت في التشخيص والعلاج النفسي الذي أثبت فعاليته، والتي بدأ من خلال المظهر التالية كما يذكرها الدكتور محمد النابلسي:

1- بساطة الاختبار وإتاحة الفرصة لتجنب أي استكشاف مبالغ لللاوعي، لأن المبالغة في تحريض اللاوعي تشجع اختلال التوازن النفسي - الجسدي.
يعكس هذا الاختبار الاقتصاد النفسي الجسدي وتوانزته بأمانة، لأنه ير
بتقدم مئات من الماضي والمستقبل وبالتالي عن غريزة الموت وغريزة الحياة.
- من خلال تعلم للحاصر ورموزه يمكن أن يقدم لنا الاختبار فرصة تقوم
الاقتصاد النفسي - الجسدي والحياة العملية للمرحاظ.
- إنه يعكس مستوى التوازن النفسي الجسدي للمفرحى، فالرمز
للماضي يعادل تبديات غريزة الموت، أما الرمز للمستقبل فيعادل تبديات
غريزة الحياة، (النابلسي، 1996).

إن صاحب فكرة رسم الوقت الأستاذة الدكتورة اليازيف موسون
عامة النفس المجرية، التي طورت اختبار رسم الوقت (وهو تحويل مبدأ
الزمان ومفهومه إلى شكل مكاني، وهذا ما يبين الصعوبات الاستقاطية
وت качات المكان لدى الشخص) ثم شاركها فيه عدد من علماء النفس العرب
منهم الدكتور محمد النابلسي وقد انتشر هذا الاختبار بشكل واسع
في مختلف البلدان وأثبت فعاليته التشخيصية. إنه يستند أساساً إلى مبادئ
المدرسة الفرنسية في تشخيص الأمراض البيكوسيمائية.

لقد تبين من خلال استخدام الاختبار وتقدير الزمن في المجال
التشخيصي أن الأحلام العملية (التي تعكس مشاهد الحياة اليومية العملية
للحلم) تبدى هيمنة الحاضر على الرسم ومن خلال سيطرة التفكير الرئيسي
في الوقت. أما الأحلام التكرارية أو المتكررة في فكرتها وشكلها فتشتت
في اختبار رسم الوقت من خلال فكرة معينة على التمثيل العسالي للوقت.
أما الأحلام الفظة التي تحمل مئات عينية وبدائية فتبدو في الاتباع
من خلال سيطرة الرغبات المتمركز في مثال المستقبل، والماضي يحتوي
هذه الرغبات ويعبر عنها بطريقة أقل عمقاً. أما غياب الأحلام فتعكس في اختبار رسم الوقت من خلال جروء الشخص إلى الاستعانة بقوّالب ورموز جاهزة وعمادة لتُمثل الوقت (كالساعة مثلاً).
وهناك مثال طبيعي لاستخراج النتائج السيسوسوماتية لاختبار الوقت يستعرضه الناسليسي، ويعبر عن مريضة تبلغ التاسعة عشرة من عمرها وتعاني من التهاب الأمعاء الترخي (مرض كرون، وهو اضطراب سيسوسوماتي).
وقد رسمت الصورة الأولى (رقم 1) قبل بدء العلاج النفسي، والصورة الثانية (رقم 2) بعد شهرين من العلاج النفسي بالحركة.
تعكس الصورة الأولى تمثل الوقت عمليات (الحياة العملية الحاضرة) كجامداً قياسياً دورياً (يتمثل في الفصول والروزنامة) تكرارياً ونكتوصياً (التفكير الماضي). أما الصورة الثانية فتعكس تحسناً في التواصل النفسي الجسدي وفي تنظيم مستوى ما قبل الوعي. لقد تخسنت أحلام المريضة التي أخذت بالظهور. كما تخسنت قدرتها الاستفاغية في التمثيل والتجريد (دليل تخسن ما قبل الوعي) وتخسن قدرة العمليات العقلية المعرفية:
ويبدو من خلال الرسم أن المريضة قد رسمت الساعة بلا عقارب ولهذا لا يعبر عن فكرة عملية تتمحور على التركيز على الزمن الحاضر (كما في الصورة رقم 1).
لقد تبين أن الرموز التي يستعملها الأشخاص للتعبير عن الوقت هي:
آلات قياس الوقت.
الدورة الطورية للنبات (بذرة، نبات يافع، ذبول).
الدورة الحيوية للإنسان (طفولة، نضج، الشيخوخة).
تعاقب الأدوار الاجتماعية.

التطور الجماعي للحضارة الإنسانية في المجال التقني.

وقد تبين من خلال البحوث النفسية والمارسية العلاجية للدكتورة (موسون) أن المريض الفضائي يجد استعماله لاستخدام التجريدات الهندسية وآلات قياس الوقت، وانخفاض ميله لتبنيه التطور الإنساني من حوله (موسون، 1989).

باختصار بين الدراسات أن المرضى العقليين لا يجدهون رسم الوقت والتعبير عنه من الناحية الفكرية والمحتوى المجرد والذهني للزمن أكثر من محتوى الانفعالي. فالإبدا في تصوير مفهوم الوقت يقتضي إلى جانب الكمال التقني، التنوع والخلق والتعقيد مما يفشل المرضى النفسيون في تحقيقه.
المراجع


5- إلياس حاجوج (1997) اللا تناظر الوظيفي عند الإنسان (ترجمة)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

6- فاضل إبراهيم (1999) تطور مفهوم الزمن عند الأطفال، مجلة التربية، قطر.


8- فؤاد كامل (1992) فكرة الزمن عبر التاريخ (ترجمة)، مجلة عالم المعرفة، العدد 159، الكويت.


10- محمد عبد الله (1999) اللا تناظر الوظيفي لنص المقترح "دراسة في علم النفس العصبي" قدمت للنشر.

11- محمد كامل (1997) اختبار رسوم الزمن، مجلة الثقافة النفسية المتخصصة، العدد 28 المجلد السابع، تصدر عن دار النهضة العربية، بيروت.


13- عبد الحميد الهاشمي (1976) علم النفس التكويني الطبعة الثالثة، القاهرة.
ظاهرة اقتصادية في الدولة العربية الإسلامية

د. مصطفى الكفري

إنها لخطأ كبير ويجاهل خطر أن يبدأ البحث في الفكر الاقتصادي وتطور المناهج الاقتصادية من تصورات أفلاطون وأرسطو والمفكرين الأوروبيين في روما القديمة واليونان القديمة، وتحدث القناعة إلى القرن الثامن عشر مباشرة، متجاهلين الجهود العلمية والأخلاقي والظواهر في القرون الوسطى، بدعوى أن القرون الوسطى.

د. مصطفى محمد عبد الله الكفري: باحث من سويا، دكتوراه في الاقتصاد. استاذ في كلية الاقتصاد بجامعة دمشق.
هي عصور الجهل والظلم. لقد عمل علماء ومفكرو التهذبة الأوروبية على إكثار أسلافهم المفكرين من علماء وفلاسفة العصر الوسيط، وأصرعوا على ارتباطهم بأسلافهم الأوروبيين (اليونان والرومان). حتى إنهم اعتبروا العلم محض ظاهرة أوروبية تبدأ في المجتمع اليوناني والروماني ونتهي في المجتمعات الأوروبية الغربية ذات الحضارة التكنولوجية المعاصرة. غير أن التفطين اليوم إلى أهمية التدقيق في تاريخ العلوم من جهة. والتفطين إلى البحث عن نشأتها وترعىها في مختلف المجتمعات والحضارات الإنسانية، واعتبارنا العصر الوسيط عصرًا ذهبيًا بالنسبة لتكوين الروح العلمية وتطويرها في أحيانٍ إحدى الحضارات العالمية الكبرى هي الحضارة الإسلامية، من جهة أخرى، كل هذا يجعلنا نراجع تلك المواقف المزدحمة لإنتاج العصر الوسيط (1). ليس من المعقول أن نجد في أيامنا هذه مؤلفات حول المذاهب الاقتصادية أو عن تاريخ الفكر الاقتصادي تتجاهل ما أثبتته الأخلاق والتعاليم الإسلامية والمسيحية من نظريات حول التعامل الاقتصادي، والظواهر والمشكلات الاقتصادية.

يصف جورج سارتون، الحرب المسلمين في زمن ازدهار الدولة الإسلامية خلال الفترة من منتصف القرن الثامن الميلادي وحتى نهاية القرن الحادي عشر، قائلاً: (هم عباقرة الشرق في القرن الوسيط)، لقد قدموا للحضارة الإسلامية مأثرة عظمى. في كتابه أعظم المقالات والدراسات قيمة وأصل وعمقًا باللغة العربية، التي كانت لغة العلم للجنس البشري آنذاك. فما من شخص يرد الإسلام بثقافة ذلك العصر، كان قادرًا على ذلك دون أن تكون له معرفة باللغة العربية (2). ليس هذا فحسب، بل أشاد العرب دولتهم في أطراف الجزيرة العربية على شواطئ بحر العرب، وفي بلاد الرافدين وبلاد الشام وفي شمال أفريقيا، ثم وصلت إلى الأندلس وحتى...

(1) – د. عبد المجيد منياز، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص.6.
(2) – أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، العدد الأول، للجلد الشام، ص.2.
حدود فرنسا في أوروبا. وأقاموا هناك حضارات ما تزال موضوعًا هامًا في كتاب التاريخ والكتب المعاصرة. لقد حمل العرب المسلمون (رسالة ذات طابع إنساني)، بلغونها للعالم أجمع. فاقترن قيام أول دولة قومية لهم برسالة إنسانية عبرت عن خصائص العربية، كمفهوم متجدد في آفه التقدم من أجل الإنسانية.

والإسلام لا يقتصر على العبادة، الصوم والصلاة والحج والزكاة، وتحسين الخلق والنهج، وإنما يدعو إلى حماية المجتمع والدفاع عن استقلاله، وصيانة كرامة الإنسان، ومنع الاستعمار من نهب الثروات الطبيعية للدول الأخرى، كما يحارب التخلف والتبعية والشعور بالنقص تجاه الدول المتقدمة. إنه نظام شامل وكامل يعالج جميع شؤون الإنسان ويتداخل في سائر المجالات الحياتية، ويحاول الإسلام أن يضع الحلول المناسبة للمشكلات والصعوبات التي تعترض مسيرة المجتمع نحو الخير والعدل والمساواة.

سنحاول في هذا البحث توضيح أهم الأفكار الاقتصادية التي تعرض لها المناقشة والتحليل الثلاثة من المفكرين العرب المسلمين: وهم العالمة ابن خلدون، ومؤرخ الدار البيضاء، الشيخ أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي.

أولاً: ابن خلدون (737 هـ - 808 هـ)

ولد العالمة ابن خلدون في عام 737 هـ/1337 م في مدينة تونس، حيث كانت هذه المدينة مركزاً للعلماء يصدونها من مختلف أنحاء المغرب. كما وقد عليها عدد من علماء الأندلس هرباً من الفتن والاضطهادات التي كانت تعم هناك آنذاك. وكان ابن خلدون يعترف بحرياناً بالحضرمي نسبة إلى جده الأعلى وأباه بن حجر، وهو باني من حضرموت.

(1) - إسماعيل الملحم، مجلة النشر العربي، العدد الثامن، شباط 1987، ص 7.
(2) - أنظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار المعارف للطباعات، بيروت 1976، ص 5.
تلمذ ابن خلدون على أيدي عدد من العلماء والمفكرين منهم محمد بن عبد المهين الخضري ومحمد بن إبراهيم الأولي ومحمد بن يزال الأنصاري وغيرهم. وقد درس ابن خلدون تعاليم الدين من خلال القرآن والشريعة والفلسفة. ومنذ أن بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، تخلى «مؤقتاً» عن طلب العلم وأخذ يسعى إلى تولي وظائف الدولة، وأوكل إليه كتابة العلامة عن السلطان المحمور عليه أبي إسحاق في تونس. ثم انضم ابن خلدون إلى بعثة السلطان أبي عثمان، حيث لقي إكراماً في قصر السلطان وعينه في المجلس العلمي في فاس، مما أتاح له معاودة البحث والعلم والاتصال مجدداً بالعلماء والأدباء الذين اجتمعوا في المغرب العربي بفاس.

لقد كان ابن خلدون يطمئن لبلاوع أعلى المناصب، إن لم تقل بلغ السلطة نفسها. لقد عينه السلطان أبو سالم في فاس في كتابة سيرته، والترجمة عنه، والإنشاء لمحاتاته. وفي هذا المنصب نحو عامين، ما لبث أن تولى القضاء، فكان فيه كفاية عادلاً. وفي عام 764 هـ، استقال ابن خلدون من مناصبه في فاس وتوجه إلى غرناطة، فاستقبله سلطاتها آنذاك محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمري النصري وأكرمه وفادته. وفي عام 766 هـ عاد ابن خلدون إلى بجاية ولقي فيها الحبابة وهو أعلى منصب من مناصب الدولة في ذلك الحين، وهو يعامل منصب رئيس الوزراء في أيمنا. ثم أضاف إليه أعظم منصب علمي عندما أصبح خطيباً جامع القصبة. (وبذلك أصبح كل شيء في قضية يده، يصره كيف يشاء). فاستبد بأمور الدولة مستخدماً في سبيل ذلك كل ما يملكه من جزء وذكاء)

وتغلب ابن خلدون بين بجاية ويسكره وتنام.

بدأ ابن خلدون في كتابة مقدمته في عام 775 هـ أثناء إقامته في قلعة ابن سلامة ووصف لنا ابن خلدون إقامته في هذه القلعة قائلاً: "أوقمت فيها أربعة أعوام. متحلياً عن الشواغل، وشرعت في تأليف هذا الكتاب.

(1) - تسير شيخ الأرذ، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت 1966، ص 14.
وأما مقيم بها، وأكملت المقدمة على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة، فسارت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى انتهت زيدتها وتألفت نتائجها. وقد أنهى ابن خلدون كتابة مقدمته في منتصف سنة 779 هـ (1).

وفي عام 784 هـ توجه ابن خلدون إلى الإسكندرية، ثم انتقل إلى القاهرة، التي يصفها «حاضر الدنيا، وبيستان العالم، ومحقر الأم، ومدريد الذر من البشر، وإيوان الإسلام»، وكرسي الملك، تلوح فيها القصور والأواوين، وتزهر أفواهها المدارس والخوانق، وتضيء فيها البذور والكواكب من العلماء، .. الخ (1).

واستقر في الجامع الأزهر لتدريس طلبة العلم، إلى أن عينه السلطان الظاهر برقوقي في عام 786 هـ في منصب قاضي الملكية، فقام به ابن خلدون بكنفانة تامة. مالت به النفس إلى الزهد في شؤون الدنيا واعترض ترك منصب قاضي الملكية، ولكنه استمر في المناصب العلمية والتدريس، ثم أعيد إليه منصب قاضي قضاة الملكية من جديد، وتكبر العزلة وتكبرت الإعادة عدة مرات، إلى أن توفي في هذا المنصب سنة 788 هـ الموافق لعام 1406 م. بلغ من العمر ثماني وسبعون سنة (3).

إذا كانت الأبحاث العديدة التي قدمها لنا العلامة ابن خلدون قد حاولت أن تظهر أهمية تفكيره بالنسبة لوضوعات اجتماعية أو اقتصادية، فإن هذه الأبحاث قد أدت خدمات جليلة للعلم، إذ عرفتنا بمرحلة هامة من مراحل تطور الفكر الإنساني. وكلما تعمقنا بحثًا وتدقيقًا في الفكر الخلدوني تواصلنا إلى اكتشافاته لها أهميتها، لأن مرحلة بروز علم جديد مثل علم العمان الذي أوجره ابن خلدون إلى الوجود، لا يمكن المرور عليها بسرعة أو تجاهلها والتنافل عنها (4). إننا إذ نتعرض لدراسة النظريات والأفكار عند ابن خلدون، فإننا نتعرض لها من وجه ثلاثة:

---

(1) - المصدر نفسه، ص 20.
(2) - المصدر نفسه، ص 23.
(3) - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت.
(4) - د. عبد المجيد الزرّان، المصدر السابق، ص 39.
1- الوجه الأول: اكتشاف النظريات الاقتصادية متعددة المشاركين (من مصدر شرعي أخلاقي أو علمي) والواردة في المقدمات التي وضعها ابن خلدون.

2- الوجه الثاني: أن تتناول التدقيق والتعميق بعض المفاهيم الأساسية التي يدور حولها التفكير الاقتصادي الخلدوني، فنحصل من خلال هذا التدقيق والتعميق على تصور صحيح وعمري وواضح.

3- الوجه الثالث: محاولة تطبيق بعض الأفكار والمفاهيم الخلدونية على وضعيات اجتماعية معاصرة، وأن نستعملها استعمالاً جيداً ومتقدماً في عصرنا بعد الانتقاء واختيار المناسب مع المحافظة على الصبغة العلمية المحضية. وبذلك نستطيع أن نتجاوز رحلة الوصف والتحليل إلى مرحلة التطبيق (1).

لا يمكننا أن نعد العلامة ابن خلدون الفكري الوحيد الذي انتهت إليه الاقتصاد كموضوع علمي مستقل بذاته، قد ينتمي إلى فروع كثيرة منها التجارة والصناعة والفلاحة والأموال، بل سيته إلى ذلك مفكرون آخرون، منهم على سبيل المثال أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي صاحب كتاب "الإشارة إلى محاسن التجارة" (2).

أهمية الأفكار الاقتصادية عند ابن خلدون:

ولعلنا إذا أمعنا النظر في تاريخ الأفكار الاقتصادية، قد نجد ابن خلدون من الأولين من قرر موضوع الاقتصاد واستقلاله كموضوع من موضوعات العلوم الوضعية. وإذا كانت الروح الأخلاقية والفكر الإسلامي يغزو على كل اهتماماته هذا العصر، فالقضية قضية مناخ فكري عام. وفقية نظرية شمولية فلسفية.

(1) المصدر السابق، ص. 40-41.

(2) انظر: أطروحة الدكتوراه للسيد صحيح محمود عبوبان:

Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, edit Bose Frees
Lyon 1932.
ما هي أهم اكتشافات ابن خلدون في ميدان المعاش حتى يباح لـ
أن نزرخ لأفكاره وحتى نتمكن من إعطاؤه مكانه بين مفكري الاقتصاد؟. 
إن أهم الاكتشافات الخلدونية كانت في شبه قانون يمكن تلخيصها 
في말يني: (1). 

1- إثبات موضوعية الحياة الاقتصادية، وتحديد ظاهراتها الأساسية 
مع إبراز منهج أولي لإدراك الواقع الاقتصادي منعزلًا أو متصلًا مع الواقع 
المجتمعي بأكمله.

2- الإلحاح على أن الحياة الاقتصادية مربوبة بالأرض، وهذا فيما 
يخص تاريخية هذه الحياة وأسس انطلاقتها، مع الإقرار، أنه قد يحصل شبه 
استقلال عن الأرض في الحياة المدنية التي تعتبر كبيرًا على اختراعات 
الإنسان.

3- التأكيد بأن العمل الإنساني هو تقريباً كل المعاش، وأنه لا معنى 
للمخاليش الأرضية بدون عمل إنساني. هذا مع تصنيف للأعمال إلى أعمال 
طبيعية هي الأعمال المنتجة، وغير طبيعية وهي الأعمال التي يعتمد أصحابها 
على استغلال إنتاج الآخرين.

4- إثبات أن الحياة المعاشية ملتقيعاً إلى مختلف النشاطات 
والليادين المجتمعية الأخرى من سياسة وسلوك أخلاقي وتنظيمات.

5- التأكيد بأن الصراع مستمر بين المجموعات التي تتبناى وينافض 
معاشها، ويتفوّخ ذلك في الصراع الدائم بين البدو أهل المعاش الزراعي 
والرعوي المقتصر على الضروري، والاقتصادية السليطة ومن حولهما 
من الطرق التي تعتمد على المعاش الحضري المترف المستمر 
ترفعه من استغلال الطرق المنتجة».

إن الاهتمامات الخلدونية بربط الظواهر الاجتماعية والمعاشية معـًا 
مع إدراك ما في الظواهر من جوانب متعددة، الثقافية والأخلاقية والسياسية

(1) - 5. عبد المجيد مزيان، المصدر السابق، ص 299-300 4-7.
والعسكرية والبيولوجية في بعض الأحيان، لبرهان واضح على أنه كان لا يريد التجزيء بين مظاهر الحياة الإنسانية. ولكنه يرى رغم هذا أن علم العمران الشامل لا بد له من تخصصات، كالاجتماع العام، والسياسة والاقتصاد والثقافة، على شروط أنها تقع الفجوة عن الحركية التي تربط بين كل هذه المادتين. فالعمران الخليديون موقف علمي له أهميته في تاريخ الفكر الإنساني، كما أن السوسو - اقتصاد الماركس أمبئه في هذا المضمور(1).
إن أهمية الفكر الاقتصادي لدى ابن خلدون تبدو من خلال اتباعه الأساليب العلمية، واعترافه بأدائها لتحليل نوعية خاصة من المجتمعات كانت موجودة على مدى قرون طويلة. وتمكننا من معرفة الأفكار الاقتصادية في هذه المجتمعات من فهم كثير من التطورات التي ألت إليها الإنسانية. فدراسته وسيلة لإدراك المادية التاريخية على وجه عام. وكمما أن تحليل مسار التطور للتشكيلية الاجتماعية الاقتصادية من المنشاعة إلى مجتمع الرق والعبودية إلى المجتمع الاقتصادي إلى المجتمع الرأسمالي، قد مكن ماركس من فهم الظواهر والمشكلات السوسو - اقتصادية خاصة - بعضه في أوروبا، انطلاقاً من المادية التاريخية، كما ألقت الضوء لتوضيح تطور المجتمع البشري، فإن دراسة النماذج الاجتماعية - الاقتصادية - لدى ابن خلدون تمكننا من فهم كثير من التطورات في هذا الجزء من العالم وهو العالم الإسلامي(2).

2- أوجه العلاج في عصر ابن خلدون وما يقابلها في عصرنا الراهن:

يقسم ابن خلدون الأعمال إلى نوعين فردي وجماعي، كما يفرق من جهة أخرى بين الإنتاج البشري والنتاج الحضري، ثم درس ابن خلدون الأعمال وصفتها من حيث طبيعتها.

(1) المصدر السابق، ص 398
(2) - مراجع: د. عبد المجيد مزيان، المصدر السابق، ص 400.
إن المقصود من العمل في نظر ابن خلدون هو "إتباع الرزق" وتعريف الرزق هو "الحاصل أو المتين من الأموال بعد العمل والعمل، إذا عادت على صاحبه بالملمعة حصلت له ثم توارت من الإنفاق في حزائه". وقد وضع ابن خلدون تعريفه هذا بالاستناد إلى الفقه ثم زاده تثبتاً الحديث، حيث قال (صلى الله عليه وسلم) "إذا شك من مالك ما أكلت فتأتي أو ليست فأتتي أو تصدقت فأمضيت". وهذا هو الأسس الذي استند إليه ابن خلدون للتفرّق بين نوعين من الأموال: الأرزاق وكلاسيب. حيث أن الإنسان لا يعمل من أجل سد حاجته فقط بل يحسب حساب مستقبل، ويدفع الخوف من تقلبات الأحوال سواء أكان خوفاً على نفسه أو على عيائه إلى اقتناء مكاسب قد ينفع فيها في المستقبل. وهذا يعني أن ابن خلدون قد ميز بين الاستهلاك (استياء جميع الحاجيات)، والآداء وهو ما يقابل فقاص العمل بعد استياء جميع الحاجيات. أي أن المكاسب في نظر ابن خلدون تكون الأداء في عصرنا، حتى الأداء نفسه تختلف مستوياته عند ابن خلدون يقرر أهميته ويقدر مستوى الارتفاع به. (1).

يحتاج الإنسان إلى ما يقوته ويوهنه في جميع مراحل حياته وأطرافه (منذ مولده حتى مماته)، والطبيعة وما تحوي عليه مسخرة لتحمل حاجات الإنسان، ومنذ ذلك يقدر الفرد ما ينفقه وما يتجاوز الضعف ومرحلة الطفولة يسعى في سبيل اقتناء المكاسب ليتفق منها في تحصيل حاجاته وضروراته، إذا لا بد من السعي والعمل من أجل الحصول على المعاش والكماسب فإن كان المعاش مقدار الضرورة والتحصيل والإثاره وهو زائد عن ذلك مصير تمويل لصالح الفرد عند ذلك رقياً وأن ما يحصل عليه الإنسان أو ما يتقن بعد رقراً إذا استخدمه لإيقافه في مصالحه وحاجاته. والمعاش وهو عبارة عن اتباع الرزق والعتيسي في تعلمه، وتم تحصيل الرزق وكسبه بأشكال مختلفة. (2)

يرى ابن خلدون أن المعاش إمارة، وتجارة، وفلاحية، وصناعة. (1)

---

(1) المقدمة، ص 381.
(2) أنظر: د. عبد المجيد زكيان، المصدر السابق، ص 337.
(3) المقدمة، ص 380.
(4) المقدمة، ص 383.
أما الإمارة فليست بذهب طبيعي للمعاش وهي تشمل الجندي والشرطي والكاتب، وهي عبارة عن الجبايات السلطانية في ذلك الوقت والضرائب والرسوم في عصرنا الحاضر.

أما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي الوجه الطبيعي للمعاش.

أناجد أن الفلاحة متقدمة على القطاعات كافة لأنها كانت بسيطة وطبيعية قطعية لا تحتاج إلى نظر ولا علم، فلذا تنسب الفلاحة في الخليفة إلى آدم أبي البشر وهو معلمها والقائم عليها وهذا يعني أنها أقدم وجهة المعاش وأنسبها إلى الطبيعة (1).

وأصبحت الزراعة وفقاً للمفهوم الحديث مجموع الأعمال وطرق العناية بالشريحة بهدف إنتاج المزروعات وتربية الحيوانات الداجنة لتلبية حاجات الإنسان أي أن الزراعة تهدف لإنتاج الخلال الزراعية والطيور والدواجن والماشية ومنتجاتها وهذا يشمل: الحبوب، نباتات نسيجية، نباتات زيتية، الكروم، نباتات عطرية، نباتات طبية، الأزهر والبستنة، البقلوات، الأشجار الشمرية، الأحراج والغابات، تربية الماشية، تربية الطيور، مشتقات الألبان، إنتاج العسل، إنتاج الحليب، الأسماك، الخزرون والمحار.

وتطور الإنتاج الزراعي كثيراً واستفاد من التقدم التقني، من حيث المكانتة الزراعية وصناعة الأسمدة واستخدامها، وتطوير السلالات بالوسائل العلمية الحديثة، ووجد فروع جديد للصناعة وهو الصناعة الزراعية، مجموع العمليات الصناعية التي تم على أساس المنتجات الزراعية والتي يمكن أن تشمل الأسمدة والمكافئات والإجراءات الضرورية للزراعة وتربية الحيوانات.

ونظراً للتطور الكبير الذي حصل في قطاع الصناعة بعد قيام الثورة الصناعية وتطور وسائل النقل احتلت الفلاحة مكاناً متأخراً عن الصناعة والتجارة.

(1) المصدر نفسه - المقدمة، ص 406.
ويقوم بأعمال الفلاحسة مجموعة الأشخاص المرتبين بالعمل في الأرض والأنشطة الزراعية، وهم الفلاحون، ويقومون ارتباطهم بالأرض إما عن طريق طبيعة العمل الذي يقومون به أو عن طريق شكل المداخيل التي يحصلون عليها من الزراعة، ويمكن أن تغير الفئات التالية من الفلاحين:
الفئة الأولى - وتضم العمال الزراعيين الأجرياء ويمكن عن هؤلاء جزءًا من الطبقة العاملة ويحصلون على معاشهم أجرًا لعملهم، تم الفلاحين بالقطعة، وهم الذين يحصلون على قسم من معاشهم في العمل المجاور في قطاع الزراعة أو الصناعة والقسم الآخر من خلال قيامهم باستثمار قطعة من الأرض يستأجرونها أو يملكونها.
الفئة الثانية - وتضم الملاكين الذين يقومون على زراعة استثمار محدد دون اللجوء إلى استخدام أيد عاملة مأجورة وتكوين حيالاتهم إما على شكل ملكية أو عقد وتضم أيضا الملاكين المتوسطين الذين يملكون أراضي تؤمن لهم عادة ما يلزم لمعيشة عائلاتهم، وصيانة استثماراتهم بالإضافة إلى فاتيض في بعض السنوات ذات الموسم الجيد يتحول فيما بعد إلى رأسمال.
الفئة الثالثة - وتضم الملاكين الذين يستخدمون عددًا من العمال الزراعيين الأجرياء للعمل في أرضهم، ولا يرتبط هؤلاء بالفلاحين إلا من خلال ما يعطيه لهم استثماراتهم الزراعية من دخل نتيجة لملكيتهم للأراضي واستغلال جهود العمال الزراعيين الأجرياء وسومة عملهم، وبذلك يسير التطور بأي حال تركز الملكية الكبيرة على حساب تدحر الملكية الصغيرة والمتوسطة.
ب- الصناعة: يقول ابن خلدون، فهي ثانية (للزراعة) ومتأخرة عنها لأنها مركبة علمية تصرف فيها الأفكار والأفكار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن الدور وثان عنه ومن هذا المنطلق نستنتج إلى إدريس الأب الثاني لل الخليفة فإنه مستنبطها من بعده من البشر (1).

(1) المقدمة، ص 383.
وظلت الصناعة كثيرةً بحاجة بعد قيام الثورة الصناعية واختراع الآلة البخارية، وتطور مصادر الطاقة وأنواعها، وشملت الصناعة مجموع النشاطات الاقتصادية المنتجة، وهي عبارة عن مجمل العمليات التي تسهم في تحويل المواد الأولية المتوضعة في الطبيعة بأشكال مختلفة وإنتاج سلع يتم استخدامها في تلبية احتياجات الإنسان.

ويمكن تسمية الصناعات التي تنتج المواد الأولية أو التي تحدث تحولا أوليا في السلعة أنها صناعات أساسية أو صناعات تقنية وأما الصناعات التي تنتج سهلاً للاستخدام مباشرة فتدعى صناعات تحويلية، ويمكن كذلك التمييز بين الصناعة الكبيرة المكثفة على المكتندة والصناعة الصغيرة القريبة جدا من الخزنة.

أما من حيث التقسيم الأفقي للصناعة فتستطيع أن تذكر فروع الصناعة التالية: الصناعة الاستخراجية، صناعة الحديد والصلب، صناعة البناء، الصناعات الكيميائية، الصناعات الهندسية، الصناعات المعدنية والكهربائية، الصناعات الغذائية، الصناعات السنية، النباغة، وصناعة الجلود، صناعة الطاقة.

طورت الصناعة منذ القرن الثامن عشر تطوراً سريعاً، أدأ إلى تقدم قطاع الصناعة على قطاع التجارة والزراعة وبخاصة في الدول المتقدمة (الاسترالية أو رأسمالية) وقدوا النشط الاقتصادي الأول في الاقتصاد الوطني، ونلاحظ تزايد الصناعات الكبيرة التي تنتج لنوع على مختلف أنحاء العالم وليس للاستهلاك المحلي فقط.

وتختلف الصناعة عن الزراعة التي تقوم على أساس فلاحة الأرض وتربية المواشي وتختلف عن الحرفة التي تعتمد بصورة رئيسة على نشاط غير جماعي بل على نشاط فرد أو عائلي، وتختلف عن الخدمات التي تهدف إلى وضع السلع الزراعية فيها والصناعية بين يدي المستهلك.
وفي كل مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي، يكون لبعض الفروع الصناعية أهمية كبيرة تفوق أهمية الفروع الأخرى، ويكون لها دور المولد والمحرك والدافع للاقتصاد الوطني. واكتسبت الفروع الصناعية التالية في النصف الثاني من القرن العشرين أهمية كبيرة في صناعة الإلكترونيات، صناعة الطيران، النفطية، الحديد والصلب والسيارات.

وتميز هذه الفروع الصناعية بالميزات التالية عن بقية فروع الصناعة:
- تلعب دوراً أساسياً ومقرراً بالنسبة لبقية الفروع الأخرى، نظراً للمستوى التقني الرفيع الذي وصلت إليه.
- قطاعات شديدة في درجة اكتشافها حيث تسيطر عليها مجموعتان أو ثلاث مجموعات سيطرة كاملة.
- قطاعات يشتهر بها سيطرة رأس المال الأجنبي.
- التجارة: إن كانت طبيعية في الكسب والأكثر من طرقها ومذاهبها إما هي تجارة مثلاث في الحصول على ما بين القيمة في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضيلة ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة لما أنه من باب المجازة إلا أنه ليس أخذًا مال الغير مجاؤاً فلهذا اختص بالشريعة.(1)

والتجارة هنا هي حركة تداول السلع التي تتم مباشرة أو بواسطة العملة، والبيع والشراء هما أساس التجارة، أما عندما يتم تبادل السلع مباشرة فهذا يعني المقابلة أما التبادل بوساطة العملة فيتم بثلاث طرق:
1- التبادل التجاري، وهي البيع مقابل أن يدفع المشتري قيمة البضاعة نقداً. ويكون هذا المشتري هو المستهلك الأخير لهذه البضاعة.
2- التبادل الثاني، هو بيع متجه الشارى حسماً يحصل عليه ببيع لاحق ما اشترى وحين توصيل السلعة إلى المستهلك الأخير.

(1) - أنظر: المقدمة، ص 283، ص 32، 294.
3- التبادل المثلث، ويتم هنا استخدام شخصية ثالثة بين البائع والشريار تقدم مبادلة البائع والشريار حقا ليتم إيصال السلعة إلى مواقع استهلاكها ويمكن أن يكون الشخص الثالث شخصية مادية أو معنوية وقد يكون ناجرا أو دولة.

وتكون العملية التجارية من مرحلتين البيع والشراء:

الشراء: هو الحصول على سلعة ما أو خدمة بسعر تقديي والذي يميز الشراء عن المقابلة هو الدور الوسيط الذي تلعبه النقود سواء تمثل بالدفع نقدا أو لأجل.

وينتم الشراء وفقاً لأساليب متعددة أهمها:

- الشراء نقدا، وتم عملية تسديد النقود قيمة البضاعة خلال عملية الشراء.

- الشراء بالأقساط، يتم فيها استلام السلعة مباشرة مقابل التعهيد بالدفع بأقساط متتالية وتم ذلك بتوقيع أوراق تجارية خاصة وسرع أعلى من الشراء نقدا.

- الشراء بالدين، هو تقديم السلعة والخدمة مباشرة مقابل التعهيد بالدفع في موعد لاحق يتم الاتفاق عليه بين البائع والشريار.

وربط الشراء بالقيمة الاستعمالية للسلعة أو الخدمة في حين يرتبط البيع بالقيمة التبادلية.

البيع: هو تقديم سلعة أو خدمة ما مقابل نصيب مختلف عليه بين البائع والشريار، وعندما لا يتم الاتفاق على شكل معين للسلعة أو الخدمة فإنها تتم مبادلة سلعة مقابل سلعة أو خدمة مقابل خدمة فإن هذه العملية هي مقابضة.

ويستحت بيع:

والبيع يكون:

- نقدا: عندما يتم الدفع حين تسليم البائع للشريار للسلعة أو الخدمة المباعة.

- أو البيع لأجل، اتفاق يستطيع البائع بموجب استعادة قيمة السلعة المباعة بعد فترة محددة من المشتري الذي تسلم البضاعة وطلب تأجيل دفع
قيمتها إلى وقت لاحق. ويكون البيع تاماً عندما يكون الاتفاق بين البائع والشاعري واضحًا حول السلعة أو الخدمة موضوع عملية البيع وحول السعر بغض النظر عن طريق الدفع وعندما لا يوجد مثل هذا الوضع يصبح البيع غير طام.

والتجارة في عصرنا الحاضر نوعان:

1- التجارة الداخلية، وهي عبارة عن حركة تداول السلع والخدمات بين المواطنين ضمن الدولة الواحدة.

2- التجارة الخارجية، وتتعلق بالمبادلات التجارية على المستوى الدولي وتتم هذه المبادلة بين مؤسسات صناعية أو تجارية مرتبطين بلدان مختلفة، وتشمل التجارة الخارجية نوعين من التبادل:

- الصادرات وهي عبارة عن البضائع التي تتفقها دولة بلدان أخرى.

- الواردات وهي مشتريات دولة ما من الدول الأخرى. وتقوم التجارة الخارجية في حال توفر فائض إنتاج قادر بشكله السليم على الانتشار من دولة لأخرى لتسهولة توفير الإمكانيات للاستهلاك بعمليات الانتقال هذه السلع والبضائع من دولة لأخرى.

نلاحظ مما تقدم أن ليس هناك أعمال شريفة وأعمال غير شريفة، إلا إذا قسنا بقياس الفن العائم وصلاح البلاد والعباد، فإن الأعمال الأكثر نفعًا لعوم الناس هي بطبيعة الحال أكثر تشريفيًا من غيرها، وأشرف الأرزاق هو الرزق الذي يأتي من كبد البلد. لذلك لا يكون عمار البلدان وغوها وتطورها وتحقيق رفاه سكانها إلا بالعمل والكد وزيادة الإنتاج.

ثانياً - تقي الدين المقريزي (645-457هـ) (1345-1441م).

تقي الدين أبو محمد وأب العباس بن علي بن عبد القادر بن محمد المقريزي، علم من أعلام التاريخ، سار شوطاً بعيداً في حدود الفكر.

(1) - نظر، مقالة للمؤلف في مجلة الخفجي، العدد 88 السنة 19 المملكه العربيه السعودية 1989ء، ص 12-19.
والعقل. وببحث في أصول البشر وأصول الدينات، وكانت له دراية
بذابة أهل الكتب، كان حسن الخلق، كرم العهد، كثير التواضع، عالي
الله فين يقصده نيل العلم والدراسة، محباً للمذاكورة والماودمة على
التيهد والأيام، وحسن الصلاة ومزيد الطمانينة، ملماً بليته (وبتهما).
السخاوي بعدم الأثقال فيما يرويه من الحوادث عن المتقدمين ولكن المؤرخين
لم يعولوا على ما ذكره السخاوي فيه، لأن آثار المقرزي شاهدة له بالعلم
والفضل - وابن حجر وهو شيخ السخاوي يقول فيه "في المقرزي" أنه النظام
الفائق والنشر الرائق) (1)، ثم يقول عنه أحد المؤرخين: "إن المقرزي كان
متبهاً في التاريخ على اختلاف أنواعه، ومؤلفاته تشهد له بذلك وإن جهده
السخاوي بذلك، فذلك رأيه في غالب أعيان معاصريه.
عرف بالمقرزي نسبته خاردة في بعلبك تعرض بحارة القارزة فقد كان
أجادته من بعلبك وحضر والده إلى القاهرة وولي بها بعض الوظائف، ولد
المقرزي حسبما يذكر هو عن نفسه بعد سنة / 710 ه - وابن حجر يقول إن
مولدته كان في سنة / 782 ه - كما رآه بخط المقرزي نفسه، أما الإمام
السيوفي فيقول إن مولدته كان في عام / 719 ه -، أما وفاته فهي محل
اتفاق، حيث توفي في مصر عصر يوم الخميس / 16 / رمضان سنة / 845 ه.
بالقاهرة ودفن يوم الجمعة قبل الصلاة بحور الصوصية البربرية) (2).
كان المقرزي رحمة الله محل احترام رجال الدولة في عصره وكانوا
يعرون عليه أسمى المناصب فكان يجيب مرة ويرفض مرة أخرى، وحبيب
إليه العلم في آخر أمره فأعرض عن كل مظاهر الحياة وأبهته وفرغ نفسه
للعلم وكان ميله إلى التاريخ أكثر من غيره حتى أشتهر ذكره به وبعد صيته
فألف كثيراً وأجاد في مؤلفاته التي أرتب على متن مجلد كبار، كما يقول
هو عن نفسه وقلما أجاد مكثر) (3).

(1) - النزاع والخصاص فيما بين بني أمية وبيت هاشم، للمقرزي، صفحه الشيخ محمد
عنوان الطبعة الإبراهيمية، مكتبة الأهرام، مصر 1976، ص. 167.
(2) - المصدر السابق (النزاع والخصاص فيما بين بني أمية وبيت هاشم) ص. 5 و 7.
(3) - المصدر السابق، ص. 7.
شغل المقرزي العديد من وظائف الدولة في عصره، حيث ولي فيها الحسبة والخطابة والإسماع عدة مرات، ثم عمل مع الملك الظاهر برقوق، ودخل دمشق مع ولده الناصر سنة 810 هـ، وعُرِض على المقرزي قضااؤها فأبى، ثم عاد فيما بعد إلى مصر (1).

وبعد الإشارة هنا إلى أن بعض الأعمال للمقرزي، قد تمت ترجمتها Qwatere ونقلها إلى لغات غير العربية، فقد قام المستشرق (كوتزير مير) بترجمة قسم كبير من كتاب السلوك للمقرزي وبخاصة ما يتعلق بمرحلة حكم المماليك لمصر، تحت عنوان:

"Historire des Sultan Mamlouks etc, Paris 1832 - 45"

ثم تابع (بلوشيت) الترجمة وأكمل ما جاء به كوتزير مير في عام 1908 م، حيث كتب عن تاريخ مصر وفقاً للمقرزي وأصدر كتاباً بعنوان:

"Histoire d'Egypte de Makrizi Leroux Paris 1908"

احتل المقرزي مركزاً عالياً بين المؤرخين المصريين في النصف الأول من القرن التاسع الهجري، حيث أن معظم المؤرخين الكبار كانوا تلاميذ المقرزي، مثل أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي مؤلف الكتاب التاريخي المشهور (النجوم الزاهرة في مملوك مصر والقاهرة)، والسخاوي والعسقلاني، (أبو أحمد بن علي المقرزي)، فلا خلاف في تبوئه صدارة المؤرخين المصريين، في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ويكفي دليلاً على هذا أن فطاحل ذلك الجيل من المؤرخين في مصر كانوا تلاميذ المقرزي. (2).

(1) - عبد الله محمد الديرويش، عالم التراث، الجزء الأول، دار هشام للطباعة والتجليد، دمشق 1984، ص 127.
(2) - تصدير القسم الأول من الجزء الأول من (السلوك لمعرفة دول الملوك) للأساتذة محمد مصطفي زيادة ص. د.
وامضعب كتاب المقريزي (السلوك لعرفة دول الملوك) المكانة الأولى بين كتب التاريخ في عصره، ومن مؤلفاته أيضاً كتاب (عقد جواهر الأسفاط من أخبار مدينة الفسطاط)، الذي حاول فيه المقريزي أن يكتب عن تاريخ مصر خلال الفترة التي امتدت منذ الفتح العربي إلى مرحلة ما قبل تأسيس الدولة الفاطمية، وكتاب (اتعاظ الحلفاء بأخبار الخلافة) حول تاريخ مصر في زمن الدولة الفاطمية (1)، وكتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) الذي يتحدث فيه عن تاريخ المجاعات في مصر وأسبابها.

لقد عاش المقريزي جاناً من حياته معاصرًا لدولة المماليك البحرية كما عاش شطرها الآخر في عهد المماليك البرجية، وهما دولتان تكادان تكونان أغرب دولتين تجمعتا في تاريخ مصر ردحاً من الزمن غير قصير ولم يكن المماليك سوى أرقاء يعتبرون ويبكونون بين السلاطين وناضغو سلاطين الخلفاء العباسيين، وانتصرت عنا الاهتمام ب شأن الشعب، لبوا إلى الإكثار في إتباع المماليك، وسلموهم زمام السيف، ليكونوا حماتهم، وعددتهم، وكذلك فعل سادة مصر من الطولونيين والأعشحيدين، والظلاميين.

ثم لم يلبث ضعف الخلفاء والسلاطين المستمرين عن الشعب، أن أفسح المجال رحبًا أمام تطلع المماليك أنفسهم إلى السلطان واستطاع هؤلاء التربع على كرسي الحكم، والتحكم بأسبادهم السابقين، وأهل البلاد المستضعفين، واغتصابوا الحكم وأسوا دولة المماليك (2).

يتميز الفكر الاقتصادي عند المقريزي بالروح العلمية، ويعتمد على الأسس المادية في مناقشته وطرحه للقضايا، فهو يأخذ بمبدأ السببية، ويتنكر لبداً القدرية. "فالثامور كلهما، أقلها وجلها، إذا عرفت أسبابها، سهل على الخبير إصلاحها."

(1) - المصدر السابق.
(2) - أنظر: د. برثر الدين السباعي، مقدمة كتاب انعقاد الأمة بكشف الغمة للمقريزي، إصدار دار ابن الوليد 1956، ص/ و
لل المجاعات وأمثالها، ليست شيئاً مفروضاً على الإنسان من عل، ينزل بأمر، ويرتفع بأمر، كما أنها ليست ناجمة عن جهل الطبيعة وعماء، دون أن يكون الإنسان بها دور بل هي ظاهرات مادية اجتماعية، لم تلازم البشر دائماً، ولكنها تقع آناً، وتنقطع آناً آخر، تقع عندما تجتمع أسبابها ودواعيها، وتنقطع عندما تنتهي تلك السبب والدواعي، أن كل شيء خاضع للتطور، بولد وينمو ويتور » (1).

تاريخ المجاعات في مصر وأسبابها: (2)
أراد المقرزي في كتابه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" أو "تاريخ المجاعات في مصر"، الحديث عن الأزمات الاقتصادية والمجاعات التي عاشها مصر، ليصور لنا ما لا حق معظم فئات الشعب والجماعات المصرية من ضروب المحن والمساء، في غفلة من الحكم، الذين فضل معظمهم الابتعاد عن الجماعات، وجعلوا كل همهم في جني الأموال وتعصيلها والإكثار منها، والاحتفاظ بالسلطة والحكم بخلاف الوسائل الأخلاقية وغير الأخلاقية، ومهمة حل بالشعب من آلام ومصائب.

ويعتبر المقرزي أن يوجد الأسباب التي أدت إلى حدوث هذه المأساة والمجاعات ووصفها واحداً واحداً لتلافيها وعلم الوقوع فيها مرة ثانية. لقدعدد الكثير من المجاعات التي ألقت مصر وأوضا صورها وأسبابها وحمل المسؤولية هذه المجاعات للحكام الغافلين عن مصالح العباد، والغارقين في ملدات الدنيا وعيبها (ذكر منها قراية ست وعشرين مجاجة).

لقد كانت وسائل الإنتاج بسيطة، حيث كان يسود في المدينة الإنتاج الحربي مع أدوائه البسيطة، وتمركز الضعف ورأسمائه القليل، أما في الريف فلم تكن وسائل الإنتاج تعد المألوف من محاريث بدوية وأوائل زراعية تقليدية.

(1) - بدر الدين السباعي، مقدمة كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص. ي
(2) - أنظير مجلة دراسات عربية، العدد 11/12، أيلول وتشرين الأول 1989، دار الطلعة - بيروت 1989 مقالة للمؤلف ص.138-143
ويوضح المقريزي بأن المصائب والمحن تعاظمت على الناس في مصر
بحيث ظن الناس أن هذه المحن لم يكن فيها مرض مثله ولا أمر الزمان
في شبهها، حتى أنهم قالوا لا يمكن زوالها، وغفلوا أن مابال الناس هو ناهج
من سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العبادة،
وماهذ الأزمة التي تمر بها مصر حالياً إلا كما مر من الأزمات والصائب
والمحن التي مرت بها فيما مضى من الأزمات.
وحاول المقرزي أن يذكر من الأزمات والمحن والمجاعات التي مرت
بها مصر فيما مضى، ما يوضح به أنها كانت أشد وأصعب من هذه المحن
التي تزالت بالناس في هذا الزمان بأضعاف مضاعفة، حتى ولو كانت
الأزمة الحالية مشاهدة واضحة جداً.
وصلى المقرزي على أن المحن والأزمات تتلاقب على هذا الكون منذ
بداية الخليقة وفي سائر الأقطار والبلدان، وهو يحاول أن يوضح في كتابه
هذا ما حل لمصر، وشعب مصر من المجاعات منذ أقدم عليه السلام وإلى الزمن
الخاضر "الذي عاش" وهو يعود إلى التاريخ ويبحث أن يوضح ويدرك أهم
ما حدث لشعب مصر من المصائب على مر العصور. ويدرك على لسان
الأستاذ إبراهيم بن وصيف شاه، في كتابه أخبار مصر لما قبل الإسلام "إن أول
غلاة وقع مصر كان في عهد الملك السابع عشر من ملوك مصر قبل
الطورفان. واسمه إفراس بن مناوش الذي كان طوفان نوح عليه السلام
في زمنه، على قول ابن هرجيب بن شلهوب، وكان سبب الغلاة ارتفاع
الأمطار وقمة النيل، فعمرت الأراضي، ووقع الموت فيها لما أراد الله
سبحانه وتعالى من هلاك العالم بالطورفان" (1).

التقى الدين أحمد بن علي المقرزي، مؤرخ الدولة المصرية
في كتابه شذور العقود في ذكر النقود:

(1) - تقى الدين المقرزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد، حمص 1958، ص 78، و78.1958، ص 78، و78.
(2) - محفات: السلع والخدمات قليلة الثمن والقيمة.
إن النقود التي تكون أثماً للمبيعات وقيماً للأعمال إذا هي الذهب والفضة فقط ولا يعلم في خبر صحيح ولا سقين عن أمة من الأمم ولا طائفة من طوائف البشر، أنهم اتخذوا أبداً في قديم الزمان ولا حدث نقداً غيرهما، إلا أنهما كانت في المبيعات محرقات (1) تقل عن أن تابع بدرهم أو بجزء منه احتاج الناس من أجل هذا في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحرقات، ولم يسما أبداً ذلك الشيء الذي جعل للمحرقات نقداً أولاً فيما عرف من أخبار الخليقة، ولا أقيم قط بعزلة أحد النقاد، واختلفت مذاهب البشر وأراوهم فيما يجعلون إزاء تلك المحرقات، ولم تزل بمصر والشام وعراقى العرب والعجم وفارس السروما في أول الدهر وأخرون ملكوه هذه الأقاليم لعملهم وشدة أسبهم وعزة شأوهم وخشانة سلطانهم يجعلون إزاء هذه المحرقات نحاساً يضروين منه الصرير قطعاً صفارياً يسمى فلوجاً (2) كهراً ذلك، ولا يكاد يؤخذ منهما إلا البيض، ومع ذلك فإنها لم تقم أبداً في شيء من هذه الأقاليم بعزلة أحد النقد (2).

أهم تقي الدين المقرزي بالمشكلات الاقتصادية وقدم لنا أفكاراً عن بعض الظواهر النقدية وأدرس في كتابه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) ظاهرة المجاعة، أو ما يكين التعبير عنها بالأزمة في المجتمع الرأسمالي فقد شهد الناس في إنتاج قيم الاستعمال من المنتجات والسلع وارتفاع أنفسهم ويرتديون المعدة النقد في النشاط الاقتصادي حتى أثرها في المستوى العام للإنسان، كما احتراف النقد المودي النقي (الذهبية والفضية) تاركة المجال للنقود الديسية في النداء خلال فترة المجاعة، وذالك لأن ارتفاع الثمانين قد خفض من قيمة الشرائية للنقود، وما أن الذهب والفضة كمعدنين نفسيين.

(1) - في ماص الأصل: قال أبو عبد: الفلس معرفه والجمع أقلي، بعد أن كان ذا دراه.
(2) - قي الدين أحمد بن علي المقرزي، شذور المعدن في ذكر المعدن، الطبعة الخيرية التجف، البتجة العراقي، ص 12.
(3) - محمد مصطفى، حول القانون الاقتصادي الأساسي للتطور الاقتصادي الاجتماعي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية 1984، ص 118، سلسلة كتب المستقبلي العربي، ص 118.
قد ارتفع ثمنهما بالمقارنة مع سعر الصرف المقرر رسمياً لهذه النقود المعدنية، مما جعل استخدامهما في صناعة الخلي والوزان وغيرها أكثر مردوداً وهكذا تطور العملة الرادئة
العملة الجديدة، ولهذا توجد في فكر الفيزري كما لاحظ د. دودمان، جوهر ما يسمى
قانون جرينهام (1519-1579) الذي جاء من بعده بنحو مائة عام. (2)

ثالثاً - الشيخ أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي:
عاش أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في النصف الثاني من القرن
الثاني عشر الميلادي. وهو من أبرز من عالج القضايا الاقتصادية بين المفكرين
المسلمين والعرب الذين عاصروه، وعنى بالشأن الاقتصادي كشاهد مستقل
قائم بذاته(1) (وبقائلاً عن ذلك فلأي الفضل جعفر الدمشقي هو بحق،
من أوائل العلماء الذين تكلموا في العروض التجارية وأسماء السلع فكان
كلمه مرجعاً لغيره من المؤلفين والمارجع وسبق ابن خلدون في تناوله لعلم
الاقتصاد، وتفترد في معاجته لشؤون التجارة على نحو جعل كتابه هذا (2)
يوصف بأنه "الدراسة الوحيدة في أصول مهنة التجارة" (3).
كان الشيخ أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي تاجراً حكيمًا،
يعيش في طرابلس الشام. وكان تفكيره الاقتصادي والتجاري بنزعة
الدينية لعالم مسلم، واسع الاطلاع، وهذا واضح من كثرة عودته إلى القرآن
الكريم والأحاديث النبوية، واستشهادة بآثار القول عن الإمام علي كرم
الله وجهه وعن كثير من العلماء والحكماء والفلاسفة والمصطفين، وخصوصا
على الركز الأخلاقي الكريم والفناعة والسمحة والاستفادة في مزاولة
التجارة، ونصمه بالاعتدال في الإنفاق وتجنب العصبية، وذلك كله أمر
يتجلى بجلاء في كتابه (الإشارة إلى محسّن التجارة).

(1) - الأستاذ السيد عاشور، دراسة في الفكر العربي، القاهرة 1973 ص 5-6.
(2) - المصدر السابق، ص 174.
(3) - الدكتور قيلان كيروز، موجز المبادئ الاقتصادية.
لم نقع من كتب التراث أو الطبقات على تعيين يقين لتاريخ مولد
أو وفاء الشيخ أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، لكن دائرة المعارف
الإسلامية، ترى أن أبو الفضل قد عاش في القرنين الخامس والسادس
الهجريين، الموافقين للقرن الثاني عشر والثاني عشر الهجريين.(1)

وقد ورد في نسخة مخطوطة كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة، التي
وجدت في المكتبة الخديوية في مصر ما نصه: "تم كتاب الإشارة إلى محاسن
التجارة بفضل الله وحمدته وصلى الله على محمد نبه، وكان الفراعنة عند
صلاة الظهر من نهار يوم الاثنين السادس من شهر رمضان سنة سبعين
خمسينات غفر الله لكتابها ومالكها أمين يا رب العالمين ولا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم.(2)

في مجال مذبح الغنى المكتسب والوروث، ونسبة قيمة الأموال. جميع
الأموال نافعة لأهلها إذا دبرت كما يجب وبعضها أفضل من بعض
وتختلف باختلاف أحوال الزمان وحكم ما هي عليه من صفاتها المكروة
أو المحبوبة وأحوالها المحمودة أو المدمرة. (3)

ويصنف الدمشقي حاجات الإنسان إلى المال الصامد في
مجموعتين:

1- حاجات ضرورية طبيعية (الغذاء والكساء أو الأموى)
2- حاجات عرضية وضعية (الحاجة إلى السلاء في مواجهة العدو
أو الحاجة إلى الدواء وقت السقم).

كما تحدث عن ضرورة الاجتماع لبعين الناس بعضهم ببعضاً، لأن
الإنسان عاجز عن أن يحيط بالصناعات كلها من أولها إلى آخرها.

(1) - أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة. تحقيق بشري
(2) - المصدر السابق.
(3) - المصدر السابق ص 19.
ثم ناقش أهمية الدقوق وضرورةها، وطرق إلى بيان كيفية اختيار الذهب والفضة كيميائياً وتحديد الصحيحة منه والرفيق أو الغشوش. كما تحدث عن طرائق حفظ وصيانة الأغراض من أمتعة وبضائع وجواهر وغيرها. وتكلم عن نظرية الثمن والقيمة، والسوق وآليات الصرف والطلب.

كما تحدث عن العقار وكيفية الاحتياط في شراء الأموال. وحدد الدمشقي في كتابه أيضًا الطبقات المحمودة في أصناف كثيرة من الحيوان ثم ناقش أسباب الحصول على الأموال فقال: (إن أسباب الملكية هي القصد والمصادفة، وتفرع في ذلك إلى بيان اكتساب المغالبة) (1) والأحياط، ومنه أن ضروب الاحياء في طلب الامكاس هي: التجارة والصناعة وما يركب منها، وقد تكلمن عن الصنائع العلمية والعملية (2).

يذكر أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في بداية كتابه الإشارة إلى محاسن التجارة: (هذا كتاب اختصراه في محاسن التجارة ومعرفة قيمة جيد الأعراش ورديها وغشوش المدلس فيها وجعلنها فصول) الفصل الأول في بيان حقيقة المال. المال في اللغة هو القليل والمئات من النقتيات ويتقسم إلى أربعة أقسام:

1- الصامت: وهو الدينار، وما ضرب من الدينارين، أو الورق وهو المال من الدرهم. وبذلك فالمال الصامت هو الدينار الذهبية والدرهم.

2- العرض: ويشتمل على الأمتعة والبضائع والجواهر والمعادن وسائر الأشياء المصنوعة منها.

3- الفقار: وهو صنف أحدهما المسقف وهو الدار والجوارت والحمامات والمعاصر والفواخر والأفران... الخ، والآخر المزدوج ويشمل البساتين والكروم والمراعي والحيض وما يحويه من العيون والحقوق في مياه الأنهار.

(1) المصدر السابق، ص 59.
(2) المصدر السابق، ص 63.
4- الحيوان: وتسمية العرب المال الناطق وهو ثلاثة أصناف:
- الرقيق وهو العبيد والإماء.
- الكراع وهو الخيل والأبل المستعملة.
- الماشية وهي الغنم والبقر والأعز والأبل السائمة المهملة.

في مجال ملاح الغنى المكتسب والموروث، ونسبة قيمة الأموال.
جمع الأموال نافعة لأهلها (إذا دبرت كما يجب وبعضها أفضل من بعض وتختلف أحوال الزمن وبحكم ما هي عليه من صفاتها المكروهة أو المحبوبة وأحوالها المحمودة أو المذمومة) (1).

وفي مجال المبادلة تحدث عن وحدة الثمن (النقود) ضرورة واقعية،
حيث احتجاج الناس (إلى شيء ما يباع أو يستعمل دفع قيمة ذلك الشيء من ذلك الجوهر الذي جعل ثمن لسائر الأشياء) (2).

ووقع إجماع الناس على تفضيل الذهب والفضة كوحدة ثمن للردة المواتية في السبك والطرد والجمع والتفرقة والتشكل بأي شكل أريد، مع حسن الرونق وعدم الروائح والطعام الرضي، وثبات السمات التي تتفاوتها من الغش والتدليس، فطبعهما ومنهما الأشياء كلها. فلذلك لزمت الحاجة في العشاء إلى المال الصامت (3).

وخصص المؤلف فصلاً فيما يتحنه به المال الصامت فيعلم جيده من رديته، حيث قد عم نظرات في علم الكيمياء، ووسائل اختبار غش الذهب، ووسائل اختبار غش الفضة.

كما خصص فصلاً من الأعراض (الأمتعة والبضائع والجوهر والمعادن): والأعراض تحتاج إلى الصيانة والاحتياط والتتفقد ويعني الاحتياط العلم بقيمته المتوسطة ويجديها وردتها، واللجوء إلى معرفة

1. الصدر السابق، ص 19.
2. الصدر السابق، ص 21.
3. الصدر السابق، ص 23.
الخيرين بها. ولا بد من صيانة الأعراض قبل أن يسرع إليها الفساد والتغير، وحفظها من الحونة والسراقة والقطاع.

ناقش الدمشقي موضوعاً هاماً حول المعرفة بالقيمة المتوسطة لسائر الأعراض، فأوضح نسبة القيمة والثمن، حيث يكون المتوسط والمعتدل من الأسعار في أحد المكانين غير المتوسط والمعتدل من أسعارها في المكان الآخر. ثم حدد كيف يمكننا معرفة متوسط القيمة عن طريق نمط الأثواب الحديثين (....) وتقيس بعض ذلك ببعض مضافاً إلى نسبة الأحوال التي هم عليها من خروف أو أمن، ومن توفر وكثرة أو اختلال. ص 29 ونادي باستطالع حالة الأسعار وسوق العرض والطلب، وتحديد غالي الرخص ورخيص الغالي.

وبين كذلك جيد الأعراض ورديتها وخصوصاً ما يكثر بيعه وشراءها والتجارة فيه كالأجواهر المصنعة، والدر (اللؤلؤ) والباقورة، والزمرد والفيروز، المرجان، والقيق واللازورد.

وتبع الحديث في الفصل الذي يليه عن الطيب وأوله المسكر، والعنبير، والكافور، والعود والقرنفل، والصندل والزعفران وكذلك عن السطق الكبير كالنيل (من مواد الصياغة) واليمم (خشبة أحمال اللون) والفلفل واللبنан والمسترك (شجرة تستخدم ثمارها في علاج بعض الأعراض) والدارسيني (القرفة) والأل، والزنجبيل، والزرليبي، والأخولنجان، والقطط، والدهناء، والكعك، والاكرام، والطيب، والحمج، والديقيق (نوع من النسيج) والاوداري، واللبود، والسط والطمام، كما تحدث عن المعادن كالخديدر، والنحاس، والرصاص، والزئبق، وتحدث عن الأقواس كالخليقة، والدقيق، والزيت، والخل، والصابون، والسكر الأبيض والأحمر، والفواكه البابسية، واللحم والشحم، والحب والفحم والتين.

(1) - المصدر السابق، ص 53.
وحصص الدمشقي فصلاً في العقار. وهو من أفضل الأموال مع العدل الشامل، والأمن الكامل، لأن يجر مالياً بصناعة وبغير صناعة. أما العقار المزروع ( فهو الأملاء الظاهرة. وأفضلها: ما قرب من البلاد الجامع، وكان جيد التربة، كثير الماء، قليل الخراج، مجاورًا لأهل السلاة)

كما يتحدث عن العقار المصنف (المسقفات التي في بواطن الأرض) أفضلها ما توسط البلد وقرب من الماء والسوق ومنها الحمامات والفنادق والارضية، والدور والحوانات وأتضح كيفية الاحتياط في شراء الأملاء العقارية.
وفي حدوث حدائق الأحيان أوضح الدمشقي الصفات المحورية في الخيل والبغال والعمير والابن. كما حدد ما يرتبط فيه بمناشية وهي البقر والجمال والجمال والانعكاس والابن والمعنى والانعكاس السائمة.

كما يتحدث في أسابيع الملكية والحصول على الأموال، فأوضح أن أسابيع الملكية هي إما القدر أو المصادفة. فأما ما كان من طريق المصادفة والعرض فهو كمثل الولادة من الآباء والأمه والأقارب والأخلاقيات التي لم يبق لها أحد ونسخة الركاز، وكذلك كل ما يأتي من الفوائد باتساق.
أما ما كان طريق القدر والطلب فهو يقتسم إلى قسمين الأول اكتساب المغالبة وينقسم إلى جهتين: إما فائدة كالجنيحات والملعس والخراج والرسوم والأعضا وما شاكل ذلك، والثاني خارجية منها المعن كقطع الطريق والمستر كالسرعة. والثاني اكتساب بنوع من الاحتكال وينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي إما تجارة أو صناعة أو مرتب منهما. كما أن هناك اكتساب بالأمر المركب في المغالية والاحتكال معاً. وهو تجارة السلطان وتعاملات ذوي الأهل العريض.

وأفرد فصلاً في الصناعات فأوضح تفاصيل الصناع والعلوم. فالعلم بالصناعات والعلوم على الإطلاق حسن لكن بعضها أفضل من بعض، والطبيف أفضل من النجار من حيث المادة التي يتعامل بها كل منها أو من حيث الطريقة التي يهدف بها إلى الوصول إليها.

---
(1) المصدر السابق، ص 59-60.
وقد فرق بين السيف والقلم من جهة وبين الصناعات العملية والرياضة، التي تنال بها الحال الدنيا مسومة بين السيف والقلم. رئاسة السيف: وهم الملوك الأمراء، الحجار، قواد العسكر، شيوخ العشائر، رؤساء القبائل.

رئاسة القلم: وهم الوزراء، الكتّاب، القضاة، الخطباء.

أما الصناعة العملية فهي تعني (صناعة في الكف أمان من الفقر وأمان من الغني). كما ناقش الهجوم الشاوه والأعمال السامة، مثل المعاناة والتعامل بالأشياء الممثلة والسمك والغبار ودقيق الكتان وحمل الأثاث وما شاكل ذلك(1).

وقدلم لانصياء نافعة لسائر التجار وحدد أهم صفات الناجي الناجح

ذكر منها:

1 - معرفة الغشوش.
2 - الحذر في تصديق السماحة.
3 - الاحتراس في تصديق أحاديث التجار.
4 - الاستعانة بالثقافة والأعوان.
5 - الشراء من زاهد والبيع إلى راغب.
6 - الاعتدال في طلب الفائدة والربح.
7 - لنوم ماتحققت فيه البركة.
8 - المسامة في البيع.

وعاً اعتبر أبو الفضل الدمشقي أن التجارة أفضل المعاش حيث قال: التجارة إذا مازته من جميع المعاش كلها وجدتها أفضل وأسعد الناس في الدنيا والتجار موضع عليه وله مروة، ومن نقل الناجي أن يكون في ملكه ألف كثيرة ولا يضره أن يكون ثقيلاً مقارباً (غير جيد) (2).

وقد ورد في الحديث الشريف (ما أملك ناجر صدوق) (3). إلا أن التجارة مع ما ذكرته من فضله مبينة على الشدة والمصارفة والنظر في الحقي والمضايقة في الطيف، ومتى لم يكن الناجر عندهم هكذا كان معيماً (3).
وقد صنف المؤلف التجار وفقاً لما يلي:

الناجم الحزن: وهو الذي يشترى الأشياء بأسعار منخفضة والتربط بها حين ارتفاع سعرها فعليه:
- المبادرة بالبيع عند التنبؤ بانخفاض الأسعار.
- التجزئة الشراء.
- أخذ البضاعة في حال كساسها ورخصها.
- أن يتأمل أحوال السلطان أكان عادلاً أم جائراً.

الناجم الركاسب: وعليه التبصرة والاحتياط، وينسحب له اصطلاح رقعة بأسعار جميع البضائع التي يتمال بها.

الناجم TOK: كالركاب المجهز.

وطالب أيضاً بالتحيز من خطر المطعمين والمزيفين، وكذلك التحرر من البرطحين (وهوم من شر الخونة) والمحاللين خوفاً من النصب والاحتيال.
وطالب أيضاً بالتحيز من أجل الربا (الذين يصدون الدنيا بالدين). وأوضح أن حفظ المال يحتاج إلى خمسة أشياء:

1 - أن لا يتفق الإنسان أكثر مما يكسب.
2 - أن لا يكون ما يتفق مساوياً لما يكسب.
3 - أن يحذر الرجل من أن يجد به إلى ما يعجز عنه وعن القيام به.
4 - أن لا يشغله الرجل ماله بالشيء الذي يبقيه خروجه عنه.
5 - أن يكون الرجل سريعاً إلى بيع تجارة بط隐约 عن بيع عقار وإن قل ربحه بالتجارة وكثير في بيع العقار.
أما إنفاق المال فنثني أن يحذر فيه خمس خصال:

١- اللؤم: الأمساك عن أبواب الجميل.

٢- التقصير: التضييق في مصالح العبائل.

٣- الإسراف: الانهامك في اللذات وأتباع الشهوات.

٤- البذخ: أن يعود الرجل ما يخذه أهل طبقيته.

٥- سوء التدبير: أن لا يزوع نفسه في جميع حوائجه على التقسيط والاستواء.

كما تحدث عن تنظيم الإنفاق العائلي والاحتياط في الشراء والإنفاق، وحول الأخلاء المحمودة والقناعة. وأوصى بطلب العلم حيث أوصى بعض الحكماء فقال: يا بني عليك بطلب العلم وجميع المال فإن الناس طائفتان خاصة خالية وعامة رعاية. فالخاصة تكرمك للعلم والعامة تكرمك للمال. وسأل أنه قل شيء لم يزده إلا نقص والنقصان يلحق الكثير كما تلحق الزيادة القليل.

وأكد على إنفاق المال في أبىابه، والمال تخريب المعصية. وقال أحدهم

لأ أن لي ألف دينار ولي بعبر لقمت عليه قيم من لا يملك شيئاً غيره.

ولأ أن عذني عشرة دراهم لا أملك غيرها ولزمني حق لو ضعته فيه.

وأضاف أن تشميم المال آلة الكارم وأكد على حسن تدبير المال، وناقش موضوع تنظيم المالية العامة. وحدد أن أكبر أفاق المال شيئان هما: الأول أن حق المال الإنفاق وأن مالته إن لم يصرفه فيما تتطلع نفسه إليه من شهواته

المصدر السابق، ص 85.

المصدر السابق، ص 90.
في حياته ونال حظي غيره بما بقي منه بعد وفاته، الثاني - ما يرجع من سرعة الخلف في إبتكاره.

وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية حول كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة: أن الدمشقي كتب فيه: "عن التاجر وعن بضاعته، وحيز بين أصناف التجار فذكر الخزان أي تاجر الحمولة والركض أي التاجر المتجول أو المستورد المجهز أي المصدر، كما تحدث عن الوكالات التجارية. حيث يجب على المجهز (المصدر) "أن ينصب له في المرارة الذي يجهز إليه وكيلًا ممثولاً يضبط البضائع التي يصدرها إليه ثم لا ينفد بضاعة إلا مع الأصحاب الثقه الذين يدفعونها ويتولى هذا الغاضب بيعها وشراء الإعراض عنها وله حصة في الربح" (1) كما ناقش مسائل الاقتصاد النظرية كتحديد الأسعار في السوق ومتوسط السعر والقيمة والنقود وغير ذلك.

وبذلك فإن تاريخ إنجاز كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة في عام 570 هجري يوافق عام 1175 ميلادي. الأمر الذي يؤكد ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية من أن أبا الفضل قد عاش في القرن الخامس والسادس الهجريين. وأهم ما في هذا الكتاب أن شيخنا الدمشقي كان يشهد في كل ما كتب بأيات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة النبوية، والأقوال المتأورة عن الحكماء والفلاسفة والأدباء. وهذا يشهد للمؤلف بالعلم والفضل معاً.

إذنا عندما نتعرض لدراسة الفكر الاقتصادي الإسلامي، إنا نهدف إلى تحليل وتدقيق المفاهيم الأساسية التي يدور حولها هذا الفكر، فنحصل

(1) دائرة المعارف الإسلامية، الجلد التاسع، ص 207.
من هذا التحليل على عرض للفكر وتحديده كما هو بالحقيقة، وليس كما
يحلو لبعضهم أن يراه. لقد وردت بعض المفاهيم غامضة إلى درجة ما،
فنجدها أحياناً مزيجاً من العواطف والأخلاق والتفكير العلمي. مع إمكانية
الاستفادة من هذه المفاهيم وتطبيقها على وضعيات اجتماعية معاصرة؟

* * *
الملاحظات من تاريخ سوريا القديمة

عبد الحكيم الذنون

أدت الاكتشافات الآثارية الحديثة في منطقة الشرق الأدنى القديم إلى تبيان الكثير من المواقع الأثرية المهمة التي تؤكد عمق الحضارة الإنسانية وتواصها منذ عصور ما قبل التاريخ مروراً بمرحلة العصور التاريخية.

(*) عبد الحكيم الذنون: باحث من القطر العراقي الشيق. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية الدراسات والبحوث. من مؤلفاته: "المذكرة الأولى".
وقد دأبت بعثات التنقيب الآثاري في بلاد الشام بشكل جاهد وثivist
للكشف عن مواقع التاريخ القديم لسوريا في العصور القديمة، الذي يعتبر
حلقة مهمة في مجلّع فعاليات حركة التاريخ القديم للوطن العربي.
لقد تجلّت وبرزت عدة مواقع تاريخية تؤكد صروحتها وأواويدةها،
وما جسدته من مضامين سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وعلمية
وفنية، استمرارية التطور الحضاري والاجتماعي في هذه البقعة من أرض
العرب، لتغدو عاملاً مهماً وأساسياً في بناء الصحر الحضاري العربي بفعل
مأضفته من نشاطات وفعاليات وإنجازات بالغة الأهمية في هذا المجال.
وتدلّنا أثار دمشق وإبليا وماري وأوغاري وتيرمو على نضج متميز
وحركة واسعة النطاق باتجاه بناء الإنسان فكرأ وقيماً، وتوزع متكامل
لرؤى الإنسان في رحلة مغامرة الحياة منذ الحقب التاريخية القديمة صوب
إنجازات المهارات التي تطلبها المرحلة التاريخية، وتتمنى مستلزمات الحياة الحرة
الكرية.
من هنا تتجلى أهمية تعليم الأشواء على هذا التاريخ الشامخ
لتوزيع المخزون الحضاري عبر الزمن صوب استقلالية الوطن والحفاظ
على هويته ليكون بمستوى التحليلات السياسية والحضارية الراهنة، لاسيما
وأن الوطن العربي هو مهد الحضارات القديمة وشهد بزواغ أول فجر حضاري
أمدي البشرية بأسباب اللغة واللغة والسيولة.
وقد نردد دوماً ويردد غيرنا أيضاً أن سورية جنة الآثار والآثاريين،
ونفهم من هذا عادة وفرة الآثار وانتشارها، والحقيقة أن القصور -
مع الوفرة- التنوع والتفرد والأصالة، والعمق التاريخي والبعد الإنساني،
فروء الغنى والتنوع تكم عوامل كبيرة، أولى الموقع الجغرافي الفريد لبلاد
الشام، ثم المناخ المعتدل وتنوع البيئات والمنتجات.
وتمة عامل أساسي من قبل ومن بعد، هو انفخذ بلاد الشام منذ أقدم
العصور، وتقبلها المرجع والتباد، وانسياح إنسانها شرقاً وغرباً حيث
أن سورية كانت منذ فجر التاريخ (1)، تتلقى موجات الجنس العربي.
هذا الجنس النشيط القوي حاد الذكاء، وهو الذي رست فيه الكتلة السكانية الأصلية منذ مطلع العصور التاريخية وقفاً لمصاعب علم الآثار الحديث. ولم كان هذا الجنس يتصادب بقابلية فائقة على التفاعل مع الآخرين، وأتساع الأفق والتسامح فقد تفاعل حضارياً وسياسياً واقتصادياً، واتصل بالعالم القديم (2) كله، وكونه في بلاد الشام حضارة لها في كل وقت صفات أصلية ومبركة لانزال شاحصة عبر الأزمان حيث أن تأثيرها واضحة من الأندلس حتى طشقند.

إن تلك البلاد اعتقدت بتيارات بشرية جنوبية عبر طريق النجارة أو الهجرة أو الحرب، وكان لوجودها القصير أو الطويل نسبياً، أثر بارز في تكوين حضارة متينة أصلاً كانت تغزو وتقتضم الغزاز، وفي إنشاء المدن الساحرة الواضحة لها ذاتها مرة أخرى في برجها.

وقد انطلق السوريون إلى كافة الأرجاء حكاماً وفلاسفة وفنانين وربما دونه من بعد الفصل الأساسي العالمي في مراحله الأصلية، وذكر منهم على سبيل المثال لاحصر: الامبراطورة جوليا دومنا التي لعبت دوراً سياسياً كبيراً وشييرة الامبراطور السوري سبتيم سيفير، وأختها جوليا ميزة التي أنجبت جوليا ماناما وأبنها الامبراطور اسكندر سيفير... هذه الأسرة السورية التي نقلت إلى روما حاضرة العالم في تلك الحقبة - أي في منتصف الألف الأول الميلادي، التشريع والآداب والفنون.

أما فيليب العربي (132-129 م)، هذا الامبراطور العربي السوري الذي ولد وترعرع في شبهاء، كان هو الذي رعى احتفالاً عالياً في روعته مناسبة مرور ألف عام على تأسيس روما، وعندما استلم الحكم اهتم بحوران الاهتمام بالغالاً، فجعل برسير متروبولاً، وأنشأ في شهبا كثيراً من المباني الجديدة مثل المسارح والأفنية والمعبد والفيليبيوم والحمامات والشوارع الرئيسية التي تبدو واضحة إلى يومنا هذا.

ويبرز في هذا المضمار أيضاً اسم أبلودور الدمسيكي الذي يعتبر أعظم فنان معماري في التاريخ القديم الذي ذهب في عهد أديبان إلى روما لكي يقيم
ساحة وجوساً وقيباً (2) والذي يقول عنه أحد المؤرخين اللاتين: بأنه رفع عمارتين في كل الأرض.
وفي روما عاصمة الإمبراطورية الرومانية برز أوتيوموس مكسيموس الدمشقي وأصبح عضواً في مجلس الشيوخ وحمل معه عقيدة الشاميين القدماء المتمثلة بجوبيرت الدمشقي، كما برز الطبيب السوري أرشيبغين، أما بابيكان ولوبيان فهو من شيوخ قانوني من سورية ظهر في عهد سبتيم سفير، وأضافا إلى القانون الروماني ستة مادة.
ولابد من ذكر لوفيالوس السميساطي ذلك الرحالة السوري الذي جاب أرجاء العالم، وكتب في المحادثات (قصة صميمية) والآلهة السورية، وأصبح فيما بعد حاكيًا على مصر.
وبذرت أسماً عديدة في مجال الأدب مثل زينون الصيداوي واتبيات الصيداوي والشاعر السوري فيلوديس البرموكي، وكان له دور بارز في اغتناء الحياة الفكرية والثقافية في سورية القديمة والعالم القديم.
ويقول في هذا الصدد الآثاري بول كولار السكرتير العام للرابطة الدولية للأثار الكلاسيكية وهي أكبر جمع للأثاريون في العالم: "نبدو لنا سورية منذ أقدم العصور أرض تلاقاً بين الحضارات، وإن غناها بالأوقد الأثرية له يدلي الواضح عليها تاريخها العريق، ولا يوجد مكان آخر في العالم تتجلى فيه أثار الماضي يمثل هذا التنوع المرتبط مثلاً هذا الاستمرار (4).
إن دور سورية يقوم على إسهامها البارزة في قصة الحضارة العربية والإنسانية لما حققته من صفة رياضية في مجال الأدب في كافة المجالات وعلى قدر عالٍ من الأصل والدقة، وقامت بالوصول حضارياً واسعانياً بين أجزاء العالم القديم، فربطت الرافدين والأناضول بوادي النيل وبحر إيجة والبحر المتوسط منذ الألف الثالث ق. م، ونقلت النتائج الفكرية والإبداع عن طريق الأبجدية، أهل مستخرقات الفكر البشري، التي اتخذت الخط الساحري في العراق القديم واختنماء الهيروغليفية في مصر الفرعونية.
وأصبحت أساساً خطوط العالم السائر في ركاب المدنية والتطور، ومنها انتشرت اللغة والكتابة الآرامية إلى الهند وأقاصي مصر الجنوبي، وسادت عالم التجارة والعلاقات الدولية مايزيد على ألف عام.

إن أحداث تاريخ سورية القديمة ترم حالياً بعض الافتقارات من أوغاريت إلى ماري (تل العريزي) إلى سمراء إلى إبلا إلى شوبلات إثيل إلى دور كاتلوجود إلى تأيدو إلى إيكانتي إلى توتول القابع آثلالها الآن في تل البيرة.

ففي الألف الثالث ق. م. يبدأ الزمن المعروف في المصطلح الأثري باسم عصر البوتروس القديم، وفي بداية تشكل البيئة الثقافية والدينية والسياسية المتطورة نسبياً في بلاد الشام التي عرفت في تلك الحقبة انتشار العديد من المستقرات المدنية - أي المدن - حيث حدث آنذاك مايسمى بحضارة المدن أو التطور المدني.

لقد بدأ هذا التشكيل في النصف الأول من الألف الثالث ق. م. وتضح نظراً جمياً خلال نصفه الثاني فأبرز مايكل مدن باهرة في مواقع دمشق وحلب وحماة والمشترقة ورأس الشعرة وتل النبي مدنوتل مرديخ وتل الكوز وتل طاشانة وتل برك وتل العشارة وتل ليلان، الخ.

وهذا فضلاً عن المواقع القائمة الآن في لبنان مثل جبيل.

وفي فلسطين المحتلة مثل أريحا ومجدو وغير ذلك.

وهذه المراكز المدنية - أو المدن اختصاراً - اكتسبت بالاتساع، وبعضها في مناطق البناء باللبن، بلغت مساحتها خمسين هكتاراً وبعضها أكثر من ذلك، كما كان من ميزاتها بناء الأسوار المنبوذة، وتطور أُثاث الانتاج الفني والعليجي وازدهار صناعة المعادن وترقي الكتابة وتعاطي التجارة الاقتصادية والدولية، وأهم من ذلك أو نتيجة ذلك، امتلاك تلك المدن للإدارة السياسية المنظمة، والوصول إلى مستوى معين من الحكم والحكم.

يضفي مظهر دولة لها سلالات وسجلا ومراسلات وقواد، ويتضح فيها الأخلاق بين القصر والمعبدين بشكل كاف.
وفي هذا البحث ستتركز على بعض معلومات الآثار السورية ومجهولها
مسلطين الضوء على جماليات وخصوصيات العمارة الفأسين الأثريين
في مختارات من الأوادم ذات القيم الإبداعية القائمة على أرض الطر
العربي السوري حرصاً وقاصراً، ماري، أوغاريت، دمشق.
إن إيبلا هي إحدى تلك المدنات السورية القديمة التي اشتهرت
وازدهرت في فترة الحضارة المدنية. وقد ذُكرت حولها مصادر،
بل ربما ألوف وعشرات الأنوف من الصفحات هنا وفي الخارج، وأولئ
كتيرون دلهم في بناها، فلا حاجة لكرا ر ماذكر عنها، لنقل باختصار
أن قوة إيبلا كانت مستمدتا من حيوية اقتصادها وكان نجاروها حاذقاً يجوبون
الأفاق ويملؤن في تجارة الألبود والأخشاب والأصبغ، وكان ملوكها
يتداولون الهدايا مع ملوك مصر الفرعونية، وكانت تصنع النسيج الجميل
والخشب المنزلي والأثاث وتعالج المعادن المستورة وتتبفع في مجال صناعة
الحلي وترعى وتربى القطعان.
لقد كانت إيبلا مزدهرة في كل المقاييس، أمّا قصرها الملكي
فقد تركت فيه أكثر المميزات التي تطرقا إليها آنذاك، حيث يعتبر هذا القصر
من أفخم القصور الملكية في العصور القديمة وهو ذو ريازية عمريّة تشكل
فطاً سوريّاً متقدماً من العمائر.
في موقع إيبلا رابية طبيعية أقيم عليها في القرن الثالث من الألف
الثالث ق.م. قصر منه يعرف باسم القصر G
ويخالف في مفهومه
المعماري، وفي تصميمه وانشاءه وزخرفته عن المعروف آنذاك في بلاد
الرافدين مثلًا، وإلا التنقب شمل حتى الآن حوالي ثلاثة آلاف متر مربع
من القسم المبقي من هذا القصر الواسع ذي الاستعداد الهائل، ونقول القسم
المتبقي لأن الإدراك في منحدر رابية الأكروبول (الحيّ الحالي) قد أزال نهائياً
الأجزاء الغربية من القصر بما في ذلك الجانب الأدنى من الباحة الرئيسية
المعروفة باسم باحة الاستقبالات الرسمية، كما أن الأقسام الشرقية
من القصر كانت مغصوبة تحت ركائز السويات الأرضية عدها، وقد باشرت البعثة
الإيطالية بإدارة باولو مانيه من جامعة روما في إكمال عمليات التنقيب الأركوئولوجي لاسيما في هذا القسم في فتح الأكروبول فوقعته على قسم جديد كان ماكسيما لأعداد الولائم ومعالجة الحبوب والزيوت.

إلى بدرج الذي يسمى بدرج الشرف ينطلق من صدر باحة أو ساحة يبلغ سمك جدرانها نحو ثلاثة أمتار م تعدى استقبالات الملك أو الولائم بشكل عام، ويبلغ طولها حوالي خمسين مترًا، وهي مظلمة بالأروقة المحمولة على عمود خشبي ضخم، وتحت الرواق الشمالي تقسم منصه كان فوقها كرسي العرش لمملكة إيبلا القديمة.

ويلاحظ أن القصر إجمالًا وبخاصة باحة الاستقبال تغلب فيه الناحية العمرانية على الناحية المعمارية حيث أن وضع هذا القصر وبالتالي البناء على مسار//********************************************************************لا المدينة التي تحتها. يؤمن الرمز بين الحي الرسمي والباني الاداري والسكن الرسمي وأحياء المدينة في السهل، وفي ذلك مفهوم مغاير لما في بلاد الرافدين حيث يكون القصر مجمعًا اداريًا وسكنيًا مستقلًا يقوم على تخطيط مسطح يكرر أقسام القصر حول باحة مركزية.

وبعد قضاء الملك الأكادي (نرام سين) حوالي (1250 ق م) على قوة إيبلا العسكرية والسياسية، سكت الأخبار عن إيبلا التي وجدناها في مطلع الألف الثاني ق م. تبعت على يد سلالة بورادية جديدة تنصر بفعالية اقتصادية فاشقة وتصل علاقاتها حتى مصر، الأمر الذي تدل عليه الكشفات الآثارية الهامة العائدة لتلك الحقبة ومنها المنشآت الضخمة الجديدة.

وفي مقدمتها قصر جديد يحيب يعرف باسم القصر الفرعي (قصر Q أو قصر ولي العهد وهو مؤخر بين (1200-900 ق م) وقد تم التنقيب الأركوئولوجي في هذا القصر بشكل كامل وأتضح أن مساحته حوالي ثمانية آلاف متر مربع، واصفى طوله 15 م، وعرضه بين 60-75 م.

ولما كان هذا القصر محفوظًا بكمال نقوشات، وهو من مستوى الأساتذة والمدالين الأولي، فقد أوضح أن تخطيطه يقوم على تجميع وحدات سكنية أشكال معمارية متمできますة منفصلة عن بعضها لكونها متحدة.
وظيفياً، وهو بذلك يختلف عن القصور الرافدينية المعاصرة له والتي تتألف
من وحدات سكنية أصغر تتجمع حول باحة مركزية.
ومن الخصائص التي يتصف بها قصر إيبال الانتظام الشاب للغرف
وتعمدها مع الباحات ومع الجدار الخارجي للمنشأة، في حين تتوازي
الغرف في القصور القائمة في بلاد الرافدين مع ضلع الباحة ومع الجدار
الخارجي في وقت واحد، كما أن حركة التنقل داخل القصر مختلفة،
اذ نرى أن المداخل المفتوحة في جانبي كل باحة من باحات الوحدات السكنية
تسهل نوعاً من الدوران الدائم في كافة أرجاء القصر.
وتحت هذا القصر وجدت مدافن ملكية من (1800-1600) م.
وأوضحها الكاتبة السامية التي بلغها إن الصياغة في إيبال تلك الأيام، وثمة
قصر آخر شمالي من الفترة الأميرية نفسها يعرف باسم القصر الشمالي
(P)، وهو في رأي بعثة التنقيب مركز مكرس للاحتفالات الملكية،
ويقبر معبد للرب حدد بعد الآن أكبر وأقدم معبد سوري من النوع
الأحادي الحجرة.
وقد وجدت في هذا القصر وفي المعبد محاويات بامتداد تمثل أرباباً
وحكاماً وردت تقناً في تاريخ تحت القدوم.
ومن معالم سورية الأثرية في التاريخ القديم مدينة أوغاريت
التي تركز أواكدها في موقع تل رأس الشعر على الساحل السوري قرب
اللاذقية، وهي كانت بعثة أركولوجية فرنسية بادرة كلاود شفير للتنقيب
عن أثار أوغاريت، ولم يثبت اسم هذه المدينة- أي أوغاريت- أن عرف
من النصوص المسمارية المكتوبة بلغة مجهولة حتى تلك الحقبة وقد تم العثور
عليها في نفس العام، ومن ثم فك رموزها على يد كل من: (بور)،
(دورم)، و(فيرو). (5)
وقد كان اسم أوغاريت مذكوراً على وجه الخصوص في الحفظات
المصرية القديمة للفرعون أمونفيس الرابع في (تل العمارنة) بقصر القديمة،
أو في نصوص (بوغاز كوي) عاصمة الأمبراطورية الحثية، وذلـك
تم بالتدريب اكتشاف مملكة كنعانية من الألف الثاني ق.م، يمكن وضعها في إطارها التاريخي بين عهد المملكة الحديدة في وادي النيل وملكة ميتي في عاصمة الحرمين. بين عالم سورية الداخلية ووادي الرافدين... بين الدولة الحشية وبلاد البحر المتوسط كالبيزنطة وكرط وقبرص، زمن موسى وخروج أتباعه من مصر.

وبين عام 1929 تُجرى حفرية منتظمة في رأس الشمسة، مع فترة توقف بسبب الحرب العالمية الثانية (1939-1945) م، وعلى بضعة كيلومترات من هناك على شاطئ البحر عند (رأس ابن هاني) نشأ في عام 1975 تم اكتشاف مستوطنة قديمة تضم قصوراً ومساكن عائدة إلى الفترة الأخيرة من مملكة أوغاريت، وتقوم ببعثة مشتركة وطنية وفرنسية بالتنقيب منذ ذلك الحين، وقد تكللت الحفريات في موقع المستوطنة المرفقة في (ميناء البيضاء) بنجاح هائل، وشهد التنقيب لأثري شبه الدائم في الموقع خلال أكثر من 55 عاماً عدة مراحل.

ومن أهم ماكتشف من آثار في أوغاريت القصر الملكي الذي يشكل عدة أقسام، وتجلي الساحة المرصوفة بالحجارة، وتحكيم بدورها المؤدية إلى داخل المدينة، وعلى هذه الساحة ويتنقل كنه (병قاتة) ضخمة تستند إلى عمودين وتشكل بذلك المدخل الرئيسي، وتحيط بها حجرات صغيرة للمحراس تتيح مراقبة الداخلين بدقة، ويحميها برج مثير، ومن السقيفة يؤدي مراعب إلى باحة واسعة مرصوفة بالحجارة تنتهي في الجهة الجنوبية بسفينة ثانية على أعمدة تليها قاعة العرش، وقد تم اكتشاف عدد وفير من حجرات المخزونات في أماكن متعددة من هذا القصر.

ويُعتبر القصر الشمالي من أقدم ماكتشف في أوغاريت حيث أنه أقدم من القصر الملكي الذي نوهنا عنه، ويقع إلى الشمال من القصر الملكي، وهو مفصول عنه بشارع طويل ويحتل قاعة تبلغ مساحتها حوالي 1500 متر مربع، ويشتمل على ثلاثين قاعة تخف بباحثين رئيسيين، ويوجد
المدخل الرئيسي للقمحا في الجهة الشرقية حيث يفتح على ردهة تليها بابا، ويتفرع إلى الشمال منها سقية ذات عمودين، ومن هناك تنتقل إلى بابا ثامن أوسع مزودة ببركة مياه محاطة بجدران تبنت قواعدها من حجارة مطلية بالقرار.

وقد أمكن نتيجة التنقيب الأثري تحديد زمن بناء هذا القصر وهو نهاية
عصر البرونز الوسيط في حدود (1600 ق.م)، وتم التأكد بأنه مُهجَر
في حدود القرن الرابع عشر ق.م، حيث استخدم كورشة عمل لبناء القصر
المملكي من عصر البرونز الوسيط الذي يلهه مباشرة من الناحية الجنوبية(7).

وكشفت التنقيبات الأثرية في أکربول المدينة عن معبدين كبيرين تربا
لإله عجل ودجن، حيث يوجد قربهما نصبان حجريان لهذين الإلهين،
واشارت نصوص أورغاري إلى النصب الدينية التي وضعت في المعابد
القديمة، وهذا تقليد سبب مملكة أورغاري بتأثير وظهور في العراق القديم
منذ عصر فجر السلاطين السومراه.

وقد اشتهرت أورغاري بصنع النماذج البونزية على مبدأ الشمع
المعقد وذلك منذ الألف الثالث ق.م، وقد وجد في أورغاري الكثير
من الآثار المعنوية كنماذج الآلهة من البرونز المطلي بالذهب(8).

وازدهرت أيضاً صناعة الأقمشة الأسطوانية التي عكست مثل
غيرها من الآثار تأثيرات عديدة متنوعة، وعجلت أحتلال أورغاري عدة
موضوعات فقد تابعت من مشاهد الآلهة والعبادة وصراع البطل
مع الحيوانات الكاسرة إلى مشاهد الحياة اليومية المشابهة.

وقد صنع الكتفيون في النصف الثاني من الألف الثاني ق.م، أنواعاً
mختلفة من الأواني الفخارية كالأجرار والصحون والأبريق والأكواب مهارة
فنية عالية.

ومن معالم سورية القديمة وأبرز حواضنها مدينة (ماري) الواقعة أطلالها
الآن على نهر الفرات في موقع (تل الخربيري) الآثري الذي بدأ التنقيبات
الأركيولوجية فيه منذ عام 1923 م باشراف الآثاري الفرنسي وادره بارو.
بنيت مدينة ماري في النصف الثاني من الألف الثالث ق. م. وفق مخطط منظم حيث يحيط بالمدينة سور دفاعي قوي، وضمن هذا السور قامت بيوت المدينة ومعابدها وقصورها موزعة حول شوارع منتظمة، وكان اللين المستخدم في العراق القديم أيضاً، هو مادة البناء الرئيسية، لكن الأبنية هنا كانت على أساسات من الحجر الكليس المحلي، كما استخدم الأجر في المناطق الهاوية كال أبواب والأقواس والأحضان.

ومن المعالم الأثرية الرائعة قصر ماري الكبير حيث أن قصر ماري أصبح منذ اليوم الذي كشف عنه وعرف مخططه عملاً فريداً من أجل إمدادنا بالمعلومات الهندسية البنائية لكل منطقة الفرات والعراق. هذا ما وصفه أحد المهندسين الآثريين، لأن قصر ماري الملكي لم يكن بالقصر الصغير المبني ليكون قصراً دفاعياً فحسب، بل كان من السعة ما يجعله أشبه بالمدينة الصغيرة التي تحوي كل متطلبات الحياة، ويتجلى الروفون الهندسي المدني الشرقي في تاريخ الألف الثاني ق. م. وكان لعام الزمان وتآثرات الطبيعة الصحراوية العادية دور كبير في زوال معلم كبير منه، فقد ضاع جزء كبير من أقسامه الجنوبي، واستطاعت الحفريات الآثارية خلال عملها الطويل أن تظهر منه 300 غرفة ومرأة وباحة، وهذا الرقم يبدو عظيماً ويعطي فكرة واضحة عن مدى اتساع أرجائه.

إن قصر ماري الكبير مقسم إلى أجزاء عديدة يتجمع كل قسم منها حول باحة واسعة سماوية تحيطها الغرف من كافة الجهات، وأحياناً يجد رواقاً بأعمدة يندح حول الباحة بحيث تؤلف داراً مفصولة عن غيرها تقريباً لإياصلها بالدارة الأخرى سوى شارع أو ممر أو بوابة، وقد عينت كل دارة لسكن خاص فهناك جناح الملك ودورات العائلة الملكية وسكن الخاشية ومستشرى...
الملك والوزراء وكبار موظفي الدولة، وهناك سكن للرجال الدين والكهنة قرب معايدهم.

فقد عشر في ماري على رقيم يعد وجوه أربعمائة رجل كانوا في خدمة القصر الملكي، ومن هذا العدد يكن أخذ فكرة عن عدد ساكنيه وعن كثرة داخلهم كله يوم، وعن حركة ونشاطات وفعاليات الدولة.

وإذا تفحصنا مخطط القصر كمجمع نجد أنه يحتل مركز الوسط والصدارة في مساحة المدينة، وهو في مكان مرتفع عن سواه ولخطط على شكل مربع تقريباً، وفي سوره عدة أبواب يدخل بواسطةها إلى الداخلي، وكل باب مخصص أو مخصص لنوع معين من الناس، ويجد أن أكثر الغرف والبحار والردهات والممرات والداخل مرصوقة بالألجر، فإن الاتصال سهل بين الدارات، ويمكن للعربات والفرسان أن تسير بحرية في شوارع القصر.

أما مصادر المياه فهي على غاية من الانتظام بحيث تسير المياه المستعملة في أفقي خارج المدينة، كذلك يشاهد تأمين المياه النقية وإيصالها بواسطة أفقي فخارية توزع على دارات القصر وحدوده، ويشاهد أن أكثر قاعات القصر وبصورة خاصة جناح الملك وقاعة المراسم، تزينها جدران مصورة مثل مشاهد ميثولوجية ودينية وطقوسية.

لقد انتشرت شهرة قصر الملك "زمري ليم"، ملك ماري حتى أن ملك أورغاريت ومن خلال مرسالاته نجده يريد أن يوضع ملك حلب لدى بلاط ماري ليسمح لبعض مهندسي أورغاريت للإطلاع على مخططات القصر لبناء واحد مماثل له في تل الشميرة على الساحل السوري، وهذا يبعث على مدى عظمة وفخامة هذا القصر.

ان القصر الملكي في ماري يمكن أن يُعد نموذجاً هندسيًا لبناء البيوت والمدن في الشرق القديم من حيث المخطط العام، وإتامة الدارات وتقاطع الشوارع وإيصال المياه بطريقة تصريفها ووجود الحمامات وقيام المعابد.
وقد سارت جميع شعوب المنطقة على هذا النموذج والقبط من هذا المخطط وجعلته أساسا لبناء مدنها ومعالمها العمرانية فيما بعد.

وفي تقرير أولي عن حفريات موسم عام 1976م في ماري تم اكتشاف جانب هام من الهندسة المعمارية تتبع لبداية الألف الثاني ق.م. ومجموعة من الرموز الفنية المكتوبة بالسمارة- الأكادية ذات اللغة المارية الغربية- نسبة إلى ماري- وهي تعكس تنظيمات المدينة في العصر الأموري في سورية وبلاد الافددين عام 101.

وتوجد في القصر الملكي في ماري مجموعة من الألواح الجدارية المرسومة وتتألف غالبيتها رغم تخريبها على كم هائل من الأعمال النفيضة وهي تعلق في الرسم العمودي من مرحلة الألف الثاني ق.م. وإن جميع اللوحات المكتشفة من القطع الصغيرة المتراكمة بين الأنقاض إلى الألواح المصورة التي وجدت على الجدران في القصر الملكي تؤكد تضافر القيم الجمالية والإبداعية، وجود مناخ فني أدى إلى تفجير طقات الفنانين الكامنة وتوظيفها في مسيرة تعزز دور الفنان الجميلة في الحضارة والرقي.

لقد حظي الفنان الأميري بدعم من القصر الملكي في ماري، وكان له حظوة مروية حفظه على التواصل في العمل الإبداعي وعلى العطاء أكثر. فقدت جدريات ماري بانوراما خالدة تؤكد دور الفنان في بناء صرح المدينة والتطور الحضاري الإنساني.

وبعد أن سلطنا الأضواء على قصر (زمري ليم) في ماري في معرض جولتنا حول بعض مواقع التاريخ والأثار في سورية القديمة، نقل إلى دمشق القديمة أقدم عاصمة مأهولة لحد الآن، ونختار موضوع مملكة دمشق القديمة في المرحلة الآرامية.

لقد تأسست دمشق قبل التاريخ أي قبل عصر الندوب والكتابة، وكانت قبل عهود الأراميين أشبه بقرية صغيرة، وكان لها معبدا في موضع الجامع الأموي حالياً، وقد جمعت حول مساكن الناس الذين كانوا يستغلون بالزراعة ويحرضون دائماً على خصب أرضهم والإفادة من خيراتها، ويقومون بتبادل محاصيلهم ومصنوعاتهم البدائية المختلفة قريب ذاك العهد.
الذي اعتدوا التجمع فيه، وربما كانت طرق تلك القرية القديمة بدائية وغير منظمة، لكنها مع ذلك كانت تؤدي وظيفتها لمرونتها إلى معبدهم ومساكنهم ونقل محاصيلهم ومصنوعاتهم إلى الأماكن المختلفة.

وقد تميز موقع دمشق بخصب أراضيه ووفرة مياهه العذبة، ووقوعها على مفترق الطرق التجارية، كما تميز هذا الموقع بإمكان التوسع فيما حوله، وتؤكد الآثار المكتشفة في أراضي صحن جامع بني أمية الكبير على قدم تاريخ دمشق منذ آلاف السنين ق.م، وبعد مجيء قبائل العرب الأراميين إلى بلاد الشام، وقيامهم بتأسيس العديد من الممالك الأرامية على شكل دويلات في المدن، وفشلهم في تأسيس امبراطورية مركزية كبرى، استقر كثير منهم في دمشق مما أدى إلى اتساع رقعتها وزيادة عدد سكانها وقد ازدادت أهميتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، حيث غدت بلدة هامة تابعة لملكة صوبا الأرامية التي تأسست في أواخر الألف الثاني ق.م من قبل العرب الأراميين.

وفي الفترة (1029-974 ق.م)، حيث تزايد نفوذ كيان إسرائيل القدام وقام بمحاولات بايضة لتوسيع رقعة مملكة داواد على حساب أبناء البلاد الأصليين من قبائل العرب السوريين تطالعنا الأحداث الواردة في كتب التاريخ حول ظهور القائد العربي الأرامي (رزون بن يلدع) الذي انفصل عن ملكه (خدمة عزر) ملك صوبا وجاء إلى دمشق ليؤسس فيها مملكته العربية الأرامية الشهرية ذات الآفاق القومية والحضارية.

لقد كان القائد العربي السوري (رزون بن يلدع)، مصدر قلق للسليمان بن داواد طوال حياته لأنه كان ذا تطلع قومي لإرساء دعاوى دولة أرامية في دمشق تؤكد النهج العربي الذي يشكل سمة مميزة لبلاد الشام والمنطقة العربية برمتها، من أجل وحدتها السياسية والحضارية، وتحدياً
لأطماع ومزاعم الكيان الإسرائيلي القديم، والذي كان معاصرًا لمملكة دمشق الأرامية.

وفي عهد (رزون بن اليدع) ملك دمشق، ازدادت مكانة دمشق وتفوقت قوتها الحربية مما جعلها تقف سداً معيناً أمام الأطماع الإسرائيلية، وغدت زعيمة الدول الأرامية الأخرى في المنطقة.

وبعد وفاة رزون بن اليدع جاء بعدئد أجيال عدة ملوك أراميين منهم: (حزبون) و(طاب ريون)، و(برحد الأول)، و(برحد الثاني)، و(برحد الثالث)، و(رصين) الذي يعتبر آخر ملوك دمشق والذي قُتل على إثر انسحابه من المعركة التي خاضها مع الآشوريين في سنة (٢٥٢ ق. م)، حيث انسحب إلى دمشق من موقع المعركة، فلحق به الملك الآشوري (تيلات بليسر الثالث) وحاصره فيها حصاراً محكماً بعدما قضى على غوطة دمشق، ثم استولى على قصره الملكي في عدرا.

لقد بقيت دمشق حتى أيامها الأخيرة تتطلع نحو تحقيق إمبراطورية مركزية كبيرة تضم كل بلاد الشام على غرار الامبراطوريات المركزية الكبرى في المنطقة كبلاد الرومان ومصر الفرعونية، إلا أن نينوى كانت تعتبر ذلك في عدة الحالات غير المسموح بها.

وعن حضارة دمشق فقد ازدهرت على أيام الآراميين فنون العمارنة العسكرية والدينية، فقد تعلّت فنون العمارنة العسكرية في بناء أسوار المدن وأبروابها وحصونها المنيعة، وتؤكد تصوص مملكة نينوى أن أسوار دمشق سمحت أمام هجمات جيوشها، وكان لأسوار دمشق أبوب قوية، إضافة إلى كفاءتها ازاء مقاومة الهجمات العسكرية، كانت تستقبل القادمين إليها لأغراض سياسية أو اقتصادية أو ثقافية وتودعهم، وكانت هذه الأبواب تؤدي إلى الطرق الدولية المتعددة من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب.
عند معمل معبد (عدد) الآراميين الأكبر فإنه على أغلب الاحتمالات قد حل محل معبد سابق أضيف على هذه المنطقة صفة القداسة، وجعل القوافل تقيم قريه وتتبع بما تتميز من مياه ونباتات وقدرات للتبادل التجاري واقامة الأسواق مما أسهم في تشكيل أقدم تجمع بشري قرب المعبد. لقد بقيت المعلومات حول معبد (عدد) الآراميين غامضة حتى عام 1949 م، حيث تم اكتشاف حجر بابلتي آرامي من مجموعة أحجار كانت تزين معبد حديد كبير، وقد نقل هذا الحجر إلى المتحف الوطني بدمشق، ويبلغ طوله 60 سم وارتفاعه 70 سم، ويتراوح سمكه بين 31-32 سم، وقد دونت عليه مشهد أبثو الهول الدمشقي، وذلك باستخدام نفس النمط الفني والصري، مما جعل علماء الآثار ومؤرخين الفن القديم يقارنونه بمشاهد مثيله تزين لوحات عاجية مكتشفة في موقع (ارسلان طاس) الآرامي عام 1928 م، كانت جزءا من عرش ملك ديوان الآراميين عليها اسم ملك ديوان الدمشق المدعو (حرائزيل).
وقد تذكر بالذكر أن ملك ديوان (يديوا) الذي ألقى إلى ديوان عام 722 ق.م. ليركع أمام ملك نينوى، شاهد في هذه المناسبة في معبد حديد الكبير الذكي الأعلى الجميل الذي أثار اعجابه، فوصفه للفنان (أروبة) طالماً منه استصاناع مذبح مشابه يكون في معبد هرشليم.
وورد في كتابة (أبد نيراري الثالث) أنه خصل على غنائم من ملك دمشق القديمة، وقد خصصت قاعات هذا القصر الملكي للاجتماعات والمراسم وهيئت غرف خاصة للكتاب. وأما على صعيد الأدب فإن جمال طبيعة دمشق وسحر غوتهها في تلك الحقبة، كل ذلك انعكس في أدب متنوع وكتابات مختلفة باللغة الآرامية، وأنشطة وأساطير وملاحم وخرافات ونصائح وحكم تزوية
وحباً، ولا بد أن أسلوب الأدب الرئيسي لأيقل روعة عين الأسلوب الذي تيبر به الأدب الفني القديم.
وإذا كان من سوء الحظ أنه لم يصلنا شيء ما من ذلك الأدب الآرامي القديم في عصر ازدهار دمشق، فإن ذلك يجعلنا نقدر تلك الخسارة الثقافية الكبرى الناتجة عن ضياع روائع الأدب الإسلامي القديم المتمثل بأعمال رموزه مثل (أحيدار) ذلك الأديب والفيلسوف الذي اشتهر بحكمته الحباشة التي تعتبر من روائع الأدب العالمي في التاريخ القديم.

الحواشي

١- مرحلة الألف الرابع ق م، حيث اجتاحت الكتابة المسماة، وأصبحت وسيلة تدوين التاريخ.
٢- العالم القديم: آسيا- أفريقيا- أوروبا.
٣- عفيفي البهنس- الشام. الحضارة- مشاريع وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٦ ص: ٣٥-٣٦.
٤- وقائع المؤتمر التاسع للأثار الكلاسيكية بدمشق (١٩٧٩)، مجلة الحوليات الأثرية العربية السورية، العدد ٢١ (١٩٧١)، القسم الأجنبي، ص: ٣٣.
٥- من التقرير الذي تقدم به أ. د. باركولايلا مدير البعثة الأثرية في تل مريخ إلى المديرية العامة للأثار والمتاحف في القطر العربي السوري الشقيق.
٦- تقرير موجز عن الموسم التفتيشي الثالث للعام ١٩٦٧- مجلة الحوليات الأثرية- المجلد الثامن عشر- دمشق ١٩٦٨.
٧- مجموعة من الباحثين الآثريين- دراسات أورغوية- ترجمة: نور الدين الحضور- دار المزة- اللاذقية، ١٩٨٨، ص: ٥٠، ٥١.

* * *
ابداع

شعر

يوم غابت فاطمة

خالد محبي الدين البرادعي

جئت أقصى عليكم أخباري
مع تلك الطفولة
تستغرق تلك الأخبار
فصولاً من عمري
لكن بلغت عمري كله

(5) خالد محبي الدين البرادعي: أديب وشاعر من سورية، عضو أتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، من تأليفه: "رسائل إلى سيدة غربية".
دُعِيَ فَأَطِمَّةَ تلك الطفيلة
كنت أراكما من أكثر من عشرين سنة
تركض نحو المدرسة صباحاً
ضحكتها أعلب من شدو الطير
وأنقى من دموع سحاب أشتهى
باستمرار هالة

أدمت أنا رؤيتها
وهي تغادر منزلها
لِتَعَوَّدْ مَسَاةً
التفاح يخطى كلهته في خديتها
واهيا حياً كرر
فلقت تصفيين على شفتيها
وإذا ابتسعت
ترسم في بسمتها فلها

ترفع لي قامتها أحياناً لأقبلها
ويا أحيانا ترسم لي من بعد شكل القبلة
كانت تضحك وتنديني: عمرو
إني أحببت حكايتك
فهل تسر في منزلنا الليلة؟
وازور الطلقة فاطمة في منزل أبوها
أندلها شعر
وأفصى أحباه بين يديها
من بُذل العُمُر إلى تلك الليلة

تذكر كيف أهدتها عن أسفار
فوصفتنا لها صنعاء وعُدَّاد وطهوان
ورسمت على دقتها صورة بركة
ويناهيا الزَّيتون بِتونس والوَحات
كنت أهدها عن أهل المغرب
من طرف الصحراء إلى تطوان
وأريها ما في ذكري
من أسماء الحارات بَهران

أحكي لِلفطاقة فاطمة
أشبه عن السُّطاط وآسوان
وتخيل الأحساء وِرمَان الطائف
والفَرْج البري بِنجران
كانت فاطمة صغيّي
وتغمس عينيها بشقوق جبيني
وجاجع الزمن يوجهي
وللمعنى ضحكنا
باقات التلويحة المسافة على رأسي

كانت تبحر بسنتها في عنيتي طويلاً
حتى أنسى أي بين يدي طفلة
وأساليب تنسي:
هل فاطمة حقاً طفلة؟

وإذا كنت بعدا عنهما
أسمع موسيقى صندلها
وهو يزغع فوق الدرب
فأخترق من داري لأراها
وأعد خطاها
تحت غروب الشمس القبلة بعد النقلة

* * *
وَمَفَاجِئَةً كَرِيتُ تُلِكَ الطَّفْلَةَ
وَأَنْسَعُتُ عِينَاهَا
حَتَّى دُعيَ الكَحْلُ عَلَى الأَهْدَابِ
عِينَا فاطِمَةٌ أَعْمَقُ مِنْ بَحرٍ
أَنْدِي مِنْ حَقلٍ
نِمْلُهُ الحَضْرَةَ وَالْأَعْنَابِ
وَكَأَنَّ كِيَانَ المَاضِي فِيهَا غَابٌ
وَإِسْتِبْدَلَ شَكْلَ إِهَابٍ بِإِهَابٍ
وَرَزَتَ وأهْتَ زَحْسَنَ بِقَلْمانَهَا
لَا أَراها أَطْوَلُ مِنْ نَحْلَةٍ
وَالْقَدْ يُبِيسُ بِمَا يُحْلِمُهُ
مُوَكِّبَ حَسَنٌ كَالْكَوْكَبِ يَشْرَ حِمْلَةٍ
لَوْنُ الكَرِيرُ عَلَى شَفَتِها أَمْسِى رَطْبًا
يُحْيِي بِالْغَمْسِ حَلاوَتَهُ
وَكَايِنَّ أَنْمَ أَرْ مَثَلٌ
ضاقت الخصر
ونهضت أمياء تحت الخصر

شهد الصدر
وتحقت أمياء تحت الصدر

والثمر الصحيح مسارا حول النهر
فمن أبصر فجرًا
يهمي تحت جداول فاطمة ضلالة؟

وتلعف شلال الشعر كنهر
بل أجمل من موجات النهر

وعدّوته أراها
وأتباع خططها من غير كلام
وآقول بسري:
سبحان الخالق
ما أخيل هذي الطلعة
وأنّجح شعرًا كانت فاطمة تكتب
إمَّا بالصَّمْطِ
وإمَّا بالجَسَدِ المُتْصَفِحِ حُسْنًا
أو بالعَطْرِ السَّابِحِ حولَة.

***

ما عادت فاطمة طلْعَة
ما عادت تضحك لي أبداً
أو تطلب معي أن أسهر في منزل أبويها
أو تسألني عمّا شاهدت باخر رحلة
وتُجِب علي فواكه هذا الجسد الناضج
كاهجيس أتخاصي شغلت

وأنا أوقفت خطى عمري
وتجمعت الزمن لكي لا يلغي
وتسمرت على حيطان الوقت
ليمشي الوقت بيدوني

وتَّرَكَت السَّنوات بعرُها تجَّري
وملأت دفاتر شعري
ومقامات رحيلي

ينصاور فاطمة

وأتادعي عبر جهات الدنيا

إنينتظر الحلوة فاطمة

لتنكأس سيري

فنسي بملاذ الآتي من غير أدلة

أو لايكون أن يمسي عشقي

مصاب المثل وقبس الشعلة؟

نتكأس فاطمة وأنا

مازلت كم كنت صباحاً

من أكثر من عشرين سنة

لاكتسبت سنوات العمر

ولا يجرفني الزمن معة

إن العاشق لا يكبر إلا ساعة يعفو

أو ينزعه من نار الصحر صبع العقلة

نتكأس فاطمة لأراها في كل صباح

أحلى من أي صباح قبلة
وأنا ملتقي بالعلم بعيدا عن عين الزمان
وعن عين الهجرة وعن عين الموت
أراقب فاطمة تخلع عن قامتها سنة
لتنطليها سنة أحلية
وجمال يتجلل
جل جلال اللهم تجاوز كل جمال قبالة

أنظر في المرأة
فالملس حفر الزمان يوجهي
وأنادى هللا: لا تكذب هذا المرأة علني
لبتعدني عن فاطمة
إنني أعشق فاطمة
من يعشق لا يهم
ووراء لسانني شيء أنشى قوله

**

لكن هل عرفت فاطمة أي أعشقها؟
وبأتي أصفدها
إن ناديت سواها
وَبَأِني أَخْرِقُ حَوَاجَتِي عَمْري لَأَراها؟
قلتُ إِذْنَ حُانَ أَوَانُ الْبَوْحَ
وُلَ أَوَانُ الصَّرِّ لِيُهْلِئَنَّ عَضِبيَّهُ
كَيْ أَقَافُهَا
قلتُ: سَأْهَبُهَا باَقِّي زَهْرٍ
وَقَصائِدُ شَعْرٍ
هِي لَحْمُهَا وَسُدَاها
وَمَكَانُ الْجَوْيِ
مِن أَجْمَلِمَا فِي أَسْفَارِي
وُسْهِرتُ أَعْمَلُ لَعْتِي حَتَّى الصَّبحِ
لِتَؤَاهِي بَرَكَتُهَا
قلتُ: أَحْدِثُهَا اللَّيْلَةُ
عَمَا شَاهِدَتْ بَخَيرٍ جَوَلَتُهَا
وَسَبِّحَ فِي عِينِيَّا حَتَّى تَسْلَمَتْ
ما يَكْ؟ يَا عُمُومُ؟
سَأْفُلُّ لَهَا.. مَاذا؟
إِنِّي أَعْقُفُهَا مِنْ أَكْثَرٍ مِّنْ عَشَرِينَ سَنَةٍ؟
وطرقت الباب
وطرقت وكئيل يخفق كالعصفور
المترقب تقلة
وطرقت طرقت طرقت وكلم
لأحد أجاب

وتجمدت طويلاً
وكأنني أحرم لأصلي
وعملت في خشب الباب

وأطلت سيدة من نافذة علوية
قالت: أعجب بديلك
وقالت خطوط العمر على كفيك
من تسأل عنهم رحولاً

قلتل: وفاطمة؟
ضحكتك تلك السيدة
وأعلقت النافذة غابت
من غير جواب.
قال جماعة من أهل البصرة في خبر وفاة بشار بن بردة: "أخرجت جنازته، فما تبعها أحد. إلا أمة لها سوداء سندية عجماء ما تفصح".
الأغاني، ج3، ص 173.
صامت وجهك
مكسور كفخار غريق
لعبة مبهمة
تنقص حزناً في المعاني
لغة قيدها المرج
على قاع سحيق
فتوارت في الخبايا
بقايا من ذنوب
سيدي
يغمض عينيه على ظلمته
ثم يراني
كنت وحدي
سرت لآفهم ما يجري تماماً
غير أن النار تسري في عروقي
هي في نضي سعير
وميض من نذير.
إن فخار الأغاني
تأتي المعنى
ومدخول جريح.

لعة من نهم النور
إلى شهقة حزن
سكننت حنجرة الساحة
وازدانت بأعلام
يرف الوجد فيها
موكب من وله أعمى
وتصفيق غريب
موكب يشي على رمل
ولايهم بالذكرى
فلاينقض في الباب خطوطة
لمساء شاهب
مكتشب المعنى ضرير.

لغة مبهمة
تضرم فينا
ما تواري من حنين
غامض القصد مثير
لغة مبهمة تعرفنا
منذ زمان مغرق في الحزن
زارتي وقالت:
- يا صديقي
خلعت معطفها
نادت بإغراء خبير
ثم غابت في خيابا حبي
جالت مجال الوض
في وجه مليح.

عم مساء
يا صديقي
كم مشينا في الجنازات
وكم سرونا الهويتي
في وجود غافل عنا
نداري
ما تناهي من تفاصيل تغطت
بغبار خامل
كالعمة العمياء في ليل بههم
ليس تدري
أي معنى لهجاء أو مدوي.

يا عروس السندة في دجلة
سيري
مرحباً أيتها المرأة
سيري
كالأساطير بأوتار المغني
أجمل النورح على باب الليلي
ما تناهي عن مصايج المعاني
حامل أسراره في جعبه من وله
يصدح في الليل غناء
ليس يدرى
أين في عتمة الوقت ذبيح.
مرت «السندية» العجماء
تهذي
بصراخ ناحب غير فصيح
وحدها
تدفع خطوأتدا
كلسهم في راحة ريح
وحدها
كم من فصاحات تحكي خطوها
ثم توارى بقطة المعنى
رنيتا يتدلى
في سنا أقراطها
كالشفقة الحمقاء
في حزن صريح.

- 8 -

هذه أسرار طين
نام في المعنى غريقياً
لم تكن تدرى تماماً
كيف تعنى في لاليها
على جمر الأناشيد
ووجه الجمر أعمى
هذه أسرار طين
غاب في المعنى غريباً
وعليه القلب يدمع
سره
نحو بعيد لا يسمى
إنها تمسي وتمسي
خطوها يدفع في الأرض
كتاباً من نجيب
نهمه للروح
في ليل المغني
أجمل الروح على درب الهوى
ما كان نهماً
رغم العيش غناء
ورببا صادح بين صاحب
يدفعون النور
في ظلما عمر
ملأت فيض كؤوس الراح
وهماً
إذا طال بنا الدهر نكالا
ومشينا في مغانينا جزاني
سنغبني عن هواتنا
عل وعداً من كروم الحب يأتي
في سنما فجر صبح.
اقتحم فتى فلسطيني عودة عوض الوردوسون ووضع
يده عليه وسار عبر السهوب الواسعة إلى
مكان حداها، إلى بيت خاله يعيش عده حتى
يفرجها الله.

(*) عوض سعود عوض: أديب وقاص من فلسطين. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية
القصة والرواية. من أعماله: كفتة الخريبه.
بدأت علاقتهما منذ الصغر، بلعبان في الحارة ويذهبان إلى المدرسة سواءً، وعندما كبرت صارت اسمًا على مسمى، من أجل بنات البلدة، غدت عالمة الذي يحياه، والذي يقرأ مكتوناته، روجها صفحة بخريش عليها، يرسم. جميلة معجونة بالحنطة، بالحياء، معها تسير الحياة أجمل، لم يفكر أن يلمسها، يشعر أنها مقدسة، تكفيه ابتسامتها التي تشع عليه بالنور، ابتسامة تعمل الربيع بين يديه، متراقصاً مع عشقها للمستقبل، الذي ستزرعه وستقول كلماتها فيه. هي ترى أن الحب حياة، هو كل شيء في وجوهانها وقلبها، هو الأقوى الذي ستدافع عنه.

كان معجباً بقوة شخصيتها، بأخلاقها، بقدرتها العجيبة في الحفاظ على حلمها في اللاوعي، أن تبقى طازجةً فائلاً للتحقيق. لهما قراءات في الفصول كافية، حتى وقت انعثمار المطر حيث يندفع الناس إلى بيوتهم تضع قطعة من ثيابها على كتفيها تقصده المكان وعينها تسبران الشوارع والمحارات، لا تنظر، تعود وتخبر إحدى صديقتها التي تتولى بدورها تغيير مكان وسما للفقراء ومع أنها مراقبة، إلا أنها قادرة بوساطتها على استمرار علاقتها مع حبيبها عبد الحي لا تسمح للثلج ولا للبرد أن يسلل إلى عواطفها، تحافظ على حبها تقياً وذدناً، الذكاء لا يعوزها، توقف في الأحاسيب الرطبة الماء، فكيف وهي أمام عبد الحي الذي يلتهب لرؤيتها، تعبيرات عينيها وابتسامتها تعجل يرضف في عز الصيف، لا يستطع السبطة على أعصابه رغم التألف الذي يجمعهما. يعرف مدى تعلقها به، رفضت من أجله الذين تقدموا لخطوبتها، حتى ابن عمها الذي أصر على الاقتراح بها خاب أمله، نقلت حبيبها مضابطات أخرى وابن عمها، أكبر فيها ذلك ولأمها لأنها لم تكن تعليمها الثاني:

المتعلمة يصعب على أهلها إجبارها على الزواج من شخص لا تريده.

أنّت تعلم يا عبد الحي كم قاتلت من أجل الشهادة الإعدادية، أرادوا إخراجي من الصف الثامن، في بلدتنا لا توجد ثانوية، همل ترديهم...
أن يبعثوني إلى المدينة لاحصل على البكالوريا، أنت تعرف بأنهم لن يفعلوها، لكن أعدك أنني سأتفاداهما، سأتقدم إليها مع الطلبة الأحرار، لا تنس أنني أواكب على القراءة وسأستري مقرر الشهادة في أول زيارة للمدينة.

- عظيم يا جميلة أنت الأشيا التي أحلم بها!
- وأنا أحلم بك!
- هل يوافق أهلك على الخطوبة؟
- أصلح الله أهلك ونظرتهم الفوقية!
- ماذا تفعلين إن رفضوني؟
- أنت الرجل الوحيد في حياتي ولن أكون لسواكم.

نسيت الفارق الطبقي ونظرة أهلها إلى عائلة عبد الحي، مهما حاولت تخطيها فلن تنجح. خبرت كل شيء في ضياعتها ونظرة المادية الاجتماعية للآخرين، إلا أنها تشربت أفكار حبيبيها، صدقت ما يقوله عن المساواة وعن حق الآشيا في الاختيار، وكل المقولات التي تعتبر فارغة وبدلاً من قيمها في البلدة. فمسكت بها، لن تخذه، خاصة بعد أن تأكدت أن حياتها دونه مستحيلة، وأن رفض أهلي لعبد الحي وتهديد ابن عمها، له بذهاب إلا تعلقاً، منعت من الخروج وحيدة وفرضت عليها الإقامة في البيت. ابن عمها يتفقدها، يفاوضها على حريتها، يطلبها بالموافقة بحق القربى التي تربطهما، يستحثها على الموافقة لأنه الأقرب إليها، يغيب بكل عفوان:

- صحيح أنت ابن عمي وأقرب الناس إلي، لكن الزواج شيء آخر.

ينظر إليها ببهجة ويجيبها:
لا شيء آخر ولا من هم يحزنون، الزواج يابثة عمي شيء رائع، وافقي، عندلك لن يفتك، أني ذهبت فأنا أمانك وخلفك، في أحلامك وينظرك، الوحيد الباقى في حياتك، ستظلن هكذا حتى توافقت، وإذا عاندت واصررت على الزواج من عدل الحي، سأقله وأدفع دينه نقداً.

ارجعت مفاصلها وأصرت لون وجهها واسود، جدت به وقالت:

- أنا لا أتزوج قاتلاً، افعل ما بدا لك إلا الزواج، لو دفعتا حمي مع حلمك لفصلت حمي.

ليست هذه المرة الأولى التي تتحدها وتصارح به رفضها، في كل مرة يغيبها وتحدها، تحول حياتها إلى حرم إبى، والورود إلى أشواك وعقيق الأزهار تذبل والأشجار تفقد لونتها تصير عيداناً لا حياة فيها، كل ما هو جميل يهرب من بين يديها لحظة رؤيته، تصبح في وجهه للمرة العشرين:

- لا أحد يجبرني على شيء لا أريد، ذهبت تلك الأيام يا بن عمي.

يرد عليها وكله ثقة في انصاره:

الأيام عندي لم تذهب يا بنت عمي!

كان متأكدًا أن الزمن سيقسو عليها ويجبرها على ما يريد، الحياة تهرب منها، وهي ستحول القبض على ما بقي من الأيام بأي ثم، وترضى بنصيبها. ظل سنوات على أمل أن تجيء هامتها، ينتظر أن تقول موافقة، لتفتح له الدنيا أبوابها، فيقبض على الريح والشمس والماء، يقبض على جسدها العامر وأثوًتها الجذابة، على الفرح الذي سيشعشه في نفسه ويسكن بيه، هي من ستتجدب له فارساً يكون خليفته في هذه الدنيا الواسعة.
عبد الحليم رأى في منع جميلة من الحركة والخروج جريمة، لكنـ
ماذا بيده أن يفعل؟ هميم في الأزمة، يطرق حول بيتها، عيناه تطوقانه، يراها
في مناماته غزالا تهرب إلى حضنه، لا تغادر أحلامه، هي في كل جميل.
يصرح في البراري، يذهب إلى المكان الذي يلتقيان فيه، يفحصه وينشهد
الأشعار والشر، يشكو همه لذاته، يجلد نفسه، وعندما يتأكد أن لا أحد
يراه، يجهف دمعتين تنهدران دون إرادته، يعود إلى البيت وكله هدم،
لا شيء يقال عليه سراها، يحاول أن يشغل وقته في القراءة والكتابة،
يكتشف أنه غير قادر على استيعاب ما يقرأ.

لم يكونا مجرد شابين تعارفا، كلما فهما يشهدما لبعضهما...
بغلته عن أهلها الثقته، شعرت بذف صدره وربماً قبلته الرائعة، خجلت
من خطة العناء والغزل، لكنها بعد عودتها وسهرها مع هواجها وحبها،
تأكدت أن الحياة جميلة مع هكذا كلمات يقولها وهو يسك بدها، أو يحذق
إلى عينيها، يقرأ مستقبله فيهما. قوافل الذكريات تعبد كل كلمة،
كل موقف وكل لمسة وأداسامة، كيف تعبر عن حبه؟ كيف تنتصر
على العادات والتقاليد؟ كيف تحتوي نبراتها ورياح الصحراء وعطشها
في جسدها وفي بيتها؟

يفرح حين تؤكد أن لا عزل يقدر على تفريقهما، لقد وجد كل منهما
نصف الآخر الذي يبحث عنه، قال لها:
- أنت وطني وبيتي يا جميلة!
- تدمع عيناه وتغيبه:
- وأنت الشجرة التي تظللني وتهني الجمال والحياة والقوة.
- ما العمل؟
- نظر إلى عينيها وأخذ ينشد:
أنت رائعة با جميلة
هيا نحن أغينتنا
نلحنها بصوتنا حتى لو كان غير جميل
إلا أنه أرق وأعذب من غناء مطيري اليوم
يضياً لها ابن عمها، يجتنب أن يقبض عليها في خلوة مع حبيبها...
وخوفاً منه ومن الزمن صارت لقاءها متزامدة، تترافق الطبعة، تغني الأطرار وتشدو ألحانها، تحرسهما. الالتلاج الجرده تتحول إلى هضاب خضراء مشجرة، والسماء إلى لوحة فرح، والأرض إلى جنة لأناسها متحابون. يسمع أغنية من أغاني أيام زمان، يفرح، يبدن، يهمس بكلماتها إلى محبيتها وكله مرح.
جن ابن عمها لرفضها المستمر، لم تتفع إجراءاته لمنع لقاءاتهما، ذهب إلى بيت عبد الفؤاد بالتهديد والوعيد. التقى سراً، تأكدوا من أنهما غير قادران على خلع الحب، فهو لم يكن رداً برميتيته إلا شاهاا، إنه في داخلهما يحرك العواطف والأحاسيس. كل منهما مرتبط بالأخر بخيط يشده إلى روحه، فهو يرى أن حبه ناقصة ولن تكتمل إلا إذا اتخذ، لكن كيف؟
حل وحيد، أمه لم تكن راضية، لم يسمع نصائحها، ودعها غير
مكررت بما سباحله بقوله:
- أنت أمارس حياتي وهي راضية، وقد تجاوزت الخامسة والعشرين،
كل القوانين تخف حبنا وتصومنه.
- أي حب يا كبدي، لا تخذبني، أنت تضحني بنا، حكم عقلك
برضاي عليك!
لم يكن قادرًا على الهدوء أو تحكم العقل، كان هروبهما الحل الذي خطط له. كيف لسنا نستخدمًا الوسائل العصبية ويطليًا ممن نكتب أن ننظرهما في مكان زمن محدد؟

كان يدرك أن هذه الوسائل غير مأمونة في بلدة أهلها يعرفون بعضهم بعضاً، قد تعبد أمياء غير متوقعة أو محسوب حسابها، جهزت جملة ذاتها بدت عاصبة، فتحت الحزينة وصرت ثيابها، الوقت يمر، ما عليها إلا اجتياز باب غرفتها ثم بوابة الحوش التي حرست أن تظل مفتوعة، أخوتها مازالوا يسهرون، والموعد مع حبيبها أزف، أنخرج؟ ماذا لو رأى أحد إخوتها وسألها ماذا ستجيب؟ ماذا لو فتحت أمها خزانتها ووجدتها فارغة؟ ماذا لو رأى عابر؟ حركاتها تفضحها، بسرعة فتحت الصرة وأعادت ثيابها إلى الحزينة كما كانت. عادة تفكر في أفضل الوسائل للخروج من بيتها. هل هي في مأمن من الوصول إلى المكان دون أن يراها أحد؟ هل وضعت نهاية مأساوية لحياتها؟ إخوتها لا يخفون الله، أمر القتل حفاظاً على الشرف أسهل من شرب الماء، يتسابكون إليه، وقد يتدخل ابن عمها لإنقاذها من الورطة ويتال مواقتها. كيف ضربت موعدًا مع حبيبها ليلة؟. أعادة ترتيب أفكارها، أقرت بأنها لن تخذل شيئًا من ثيابها، هذه الطريقة أسلم، يمكنها أن تلبس ضعف ثيابها بحجة أنها تشعر بالبرد والقشعريرة، ولو ستلت إن كان ذلك صحيحًا ستمثل الدور بانتان، صحيح أن الوقت والفصل صيف، كثير من الناس يسردون ولا يجدون من يد لهم بد العون. ستخرج وحيدة، فإذا ستلت ستتحتج بأي شيء، ووجودها خارج البيت لا يعيدها ولا يشكل دليلًا على نيتها. ستسهر ولن ترى عيناه النوم، ستستسل بهدوء، تأخذ ذهابها ونقودها وتغطي إلى الموعد، وعلى الرغم من مرور وقت على الزمن الذي انتظر عليه، إلا أنها مصرة على الهرب.
عبد الحي سبأ سبأ سبأ، ولن يبرح مكانه، الغائب حجته معه،
لا يستطيع ترك المكان، قد تأتي متأخرة فتقطع بين نارين، لا يستطيع الهرب،
ولا العودة.

يراقب الطريق، عيناه تربان الأشباح، أي قادم يشعر بوجوده عن
بعد، يحتى حين يتحقق مما يراه . مرت ربع ساعة، نصف ساعة، ساعة
وما زال الصرصار يؤمنه، لكنه بعد ذلك فقد أعصبه وعقله، وبدأ يتخيل
أشياء يلبها عليه قلته وتورته، قلبه يكاد يسقط إلى قدميه، أزدادت دقاته،
وبدأ يحدث ذاته، بعد حوالي ساعاتين فاح ضوعها، أحس بها قبل
أن تصل، نظرت ويسرة تأكد أن لا أحد يتبعها، اقترب منها حضنها
ولمها، سألها عن سبب تأخرها، أجابت:

أحمد الله أنني استطعت أن أفتح من بين أيديهم، قبل نصف ساعة
فقط ذهبوا اللوم، خرجت بعد أن تخليت عن صرمة ملاسبي، شعرت بهم
خلفي، أسرعت وكذبت أنخلع عن موعدي، لكنني لمزلمت البقية الباقية
من شجاعتي لأعدو تقاهك!

رائعة يا جميلة، لقد كان قدومكم في مكانه، انتظر وخوفي
لم يذهب هباء، أشعر الآن ببساطتي، أشعر أنني أستحقك . أحبك
أحبك. هيا نسرع بعد قليل بخرج الناس لصلاة الصح، وقد تقيق
أمرك ويفتضح أمرنا ..

وضعت يدها بيد، استحثتها على المشي، ثلاث ساعات قطعا
فيها بسانين وأراضي بور، جلسنا بانتظار وسيلة مواصلات تتقلهما
إلى بلدة خاله.
في صباح اليوم التالي غرول السوق إلى مهذب فظيع، رجال مسلحين يحيطون بأم عبد الحليم وينونون الآخرين من الاقتراب ومحاولة التدخل. هاج الناس، كل شيء أمامهم، رجل يرقص ويثبي العجوز ويفرعها. ارتفعت الأصوات، كل يثير، من الناس من يطلب الرحمة والغفرة ومنهم من يردد لا حول ولا قوة إلا بالله.

بعض الرجال أشوهوا إلي بوتيهم، وفي نية الكثير منهم جلب سلاحهم، لقد ضربت الخيبة رؤوسهم، كيف يحدث ما يحدث دون راح؟ امرأة تستصرخ ضمائرهم، كل ما فيها صار فرجة، أحدهم رمي عليها عبئته، وأشاح بوجهه بعيداً. أحدثت هذه الجلبة والضوضاء نفور الطيور وهربها بعيداً، بينما حامت الغربان تشاهد رجالاً مشرجين بالعار والأثم.

أم عبد الحليم تنكش على بديها، نساء يفدها إلى بيتها. الحكاية تفرد أجنحتها، ويا بنت قولي لأمك، لم يأت المساء إلا ووصفت الأخبار إلى أبعد مما يتصور الإنسان.

غمامات سود غطت الأفق، انهمزت الشمس ولقت وجهها بتوب الألم المزروع، حتى الذين في القبور حملوا أكفانهم واحتفلوا الشارع طوال الليل. كل شيء بارد، خارج، حلت البكاءة والانتقام يلا الصدور. حدقت العجوز بالوجه، التحفت بالعباءة التي غطتها من شعرها إلى قدميها، بعدها يرقص، عيناها منتفختان، تنظر إلى النسوة اللاتي رافقتها إلي بيتها، تخفقها العبارات، صوتها يتجلج، تتفحص الوجه وتبحر في الأفق الرمادي.
قرع عبد الحي الباب، هرعت زوجة خاله وهي تدعو أن يكون الطارق بشرى خير، وقفت كالبلهاء تحدق بعد عبد الحي وجميلة، وقبل أن ترحب به سألته:

- هل حصل شيء لأمك يا عبد الحي؟
- أمي بخير.
- من هذه الصبية؟
- إنها ابنة الجيران.
- وماذا تفعلان؟

جفت إليكم حتى يفرجها الله، اعتقد أنكم قادرون على تأمين غرفتنا...

- لا تقل إنك خطفتها!
- بل الأمر كذلك.
- لماذا لم تطلع خالك؟

صاحبت لزوجها الذي خرج وهو خائف من شيء لا يعرفه، من مفاجأة رأى ابن أخته ومعه فتاة لا يعرفها:

- هل تزوجت يا عبد الحي دون علمننا؟
- لا ياخلي معقول أفعل ذلك دون دعوتك!
- من هذه إذن؟
إنها جميلة التي سأتزوجها!
لا أرضى لك ذلك.
ما باليد حيلة.
ستظل هذه البنية أمانة، سأنهي الموضوع مع أهلها والأفضل.
أن يكون هذا بعلم المختار ووجوه البلد.
كما تشاء يا خال!
اذبي مع زوجتي، وأنت تعال حدثي عن جنونك.
قبل أن ننطق مع المختار وثلاثة من وجوه بلدته، جاءه منustaى
به جناياً وأخبره ما حصل مع أخته، جن جنونه، ماذا يفعل؟
وبدل أن تنحرك الجاهزة إلى القرية الأخرى، جاؤوا جميعاً، وجوههم
ثقلة تحمي الهم والحزن، قال الخال لابن أخته:
عدي يا عبد الحي إلى أمك، وإياك أن تفعل شيئاً!
ما حدث يا خالى؟
ما حصل لا راد له، لا حوصل ولا قوة إلا بالله، أذهب الآن وابق.
إلى جانب أمك إنها بحاجة إليك الآن أكثر من أي وقت مضى.
لم يتصور عبد الحي أن ثمة أناساً يفعلون فعلتهم الشعاع، أخوة
جميلة وابن عمها طالبوا بالصلح وقالوا: "عبد الحي افترع أختنا، تزوجها
رغمًا عن أنوفنا، ونحن ردنا واحدة بواسطة ونبدأ أظمم".
فقدت الصدمة أعصاب جميلة، جعلتها حائرة تائهة، كيف يتصرف أخوها كالوحش، يتقاطر العرق من جبينها، تصر على التدخل، أن تقول كلمتها، أن تسك بالأمور حتى لا تفلت، تخاف على زوجها حبيب قلها، أرادت أن تفاجئه، أن تضع دها على الجرح، ذهبت إلى المدينة، عرجت على القصر العدلي، أقام دعوى طلبت فيها التخلي عن كنيتها لتصير على كنية زوجها، وكلت محامياً وشرح له السبابات الداعية لذلك، بعد شهرين صدر القرار، أخذت نسخة عنه وقامت بتصويرها وإلقائها في الأماكن العامة من بلدتها، لم تكتف بذلك، لقت على البيوت بيتاً بيتاً أبلغت الذين لا يقرؤون بضمانه، وهي تحس أنها خلفت من جديد من ضلع حبيها عبد الحي.

* * *
ديرانيا مدينة الطوب والتهر والرماىي ترتحف
اليوم كنجاجة يحاصرا هعب جانع، تبكي بصمت على
أميرتها عشتار التي اختفت دون مقدمات ودون أن
تترك أثراً، ففي الصباح شاهدت الناس العذراء الجميلة
تحمل جريحتها تحت إبطها ميماة شاطئي، نبسو، كانت
وحيدة باسمالعينين، ونضحت الأزرق وقدها النحيل
اخترت أجمات الأشجار المجاورة للنهر ولم تعد.

(8): أسامة آغي: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة
والرواية. من مجموعاته القصصية: "المجنونة"
كان خبير الاختفاء ناراً جابت المدينة بسرعة، أطلقت النار أسئلة
كالبوعض راحت تخرى، أدمغة الناس، تثير غباراً من الحيرة والدهشة
والاستغراب، هل كانت عشتار عاشقة هربت مع حبيبها؟ هل خرجت
جنيات نيسوم عندما وجدتها وحيدة واختفته؟ هل رب النهر من فعل
ذلك؟

بكت المجدار والجدران والطرقات، ذلت عيون الناس، هرب
الأطفال من الأرزة واختفوا تحت الأغطية، وهم يعتقدون أن حوتاً جباراً
siclitهم المدينة، حتى أثناء الأفراح ما عادت تمنح حليباً. أحدهم، وكان
شكر في ساحة المدينة صرح بأعلى صوته: يا أبناء ديرانيا أتبركم عشتار حبيكة
المعبد. لقد اختطفها رجالاً، عذراً، المبارك، بين يدي صاحب المعبد،
ثم هرول الرجل الغريب نحو الأرزة وكان الليل طاغية.

آداد سمع ما قاله الرجل المجهول لكنه لم يبكي، كان عاجزاً
عن البكاء، فمنذ اختفاء أميرة الخصبة في مدينته وهو يشعر أن ثيران
الكواكب الأخرى ذات الأجتحة الكبيرة ستتمدّد كل بيوت الفرح التي تبناها
في دمها، الشيون ستنبلج تجوم فضائه المشعة وتشيع لياماً من قبور، هواءً
من طين، عشراً من حجر».

إنه الآن يتخيل عشتار عارية بين يدي صاحب المعبد تبقت نفسها
وجسدها المطحّ بالقدار منهما مختلفاً يبهر خصائصه ويستمع مروى
الجسر المرطب، إن خيطاً من اللعاب الدقيق ينبس من زاوية فمه، ومن يدري
فلعل أجراساً كبيرة تفرع في كيانه محلنة ولادة عبد.

آداد يظن أن النهر نيسوم ينجه بحرقة، فعلى ضفافه الندية المشوشة
اجتمعت المدينة منذ حين وأعلنت فتاتها عشتار أميرة للخصب، ارتفع آداد
من رهة الرويا التي انقبعت عن رماح طويلة راحت تغزو دمه الحزين، شعر
أن فيضاً من الكراه للمدينة المستسلمه يجتاح شطانه، لقد تهدّم كل شيء
عنده، كان الزمن بدونه يجري بين أضلاعه...«غابآً مـن أذرع مقطعة،
تلالاً من أنوف خسرت قصائد الهواء، حشداً من أطفال يهروبون فوق إسفنت من جماجم فشية.

آداد يرتدع، وديرابيا التي من قمر الماء انبعتت ومن ألوان الطيف صنعت مرايا عذاراها تمعي اليوم ككلبة هرمة تنتظر كلباً سابقاً ينحض عظماً ثم يسافداها ليذهب في عظامها المهترة.

آداد المكبل بأحزانه يخرج من داره، يدخل عتمة الأزمة، وفي دماغه اضحت ملامح وجه أصغر بعينين بنتين، يخرج وحيداً بينما ديراها مغلقة كالموت، فارقة من ناسها كجرد موش.

كان الليل حينذاك ذباً يعوي قرب قلبه، ذباً يكره النجوم. أناخش يا آداد؟ صوت تكسر بين أضلاعه، برقت الرعشات في أنفاته، بلى أخشى لكنني لن أرجع عن عودة عشتار، «كان وجهها الأليف لا يزال أفقاً شهيًا في العينين» لكن الرعشات مسحت بأصابعها المشتة صورة الوجه الحبيب وأجتلت بدلًا منه بِءجردنًا رمادية، ثعابين سوداء، عربات عجّرها فيل مسعورة تلوح بخراطيحها» في البداية احتست الحيطان الطيبة، اكتمل التتراب على نفسه، أغلق القمامة بوابة منزله ثم مات. والنهار نيسوم لملل جنباته وحيات ماثئة ثم امتص صهوة حсанه وولي هارباً.

كان كل شيء مغلقاً أسود اللون، وحدها عينا آداد تذرفان عصافير ذيجة، رجالاً متكسي الرؤوس، طرقاً بدون أقدام. أهرب أيها الولد المغفل، ما الذي أخرجك في ليل كهذا؟! أهرب قبل أن يكتشف صاحب الميعد ما تفكر به، أثريد قلته، ذبحه.. أتحدث أن تفعل ذلك؟

هل فكرت بحراسه؟ إنهُم سيصطادونك كأرنب، يسلخون عن لحمك الجلد. هل نسيت كلابه ذات الألسنة التندلية الحمراء؟ سيطلقها عليك وربما أتركك عنك، سيضحك كثيراً بل سيفقه وهو يرى لحمك تتنازعه قططه الجائعة!
وتلاشت خيوط شمس متوقعة، توافد عوضاً عنها جيش غال بنيا،
النمل يتكاثر فوق العينين، آداد برى النمل يفز أسباني الصغيرة في الجسم،
تهوي الشطان في غور عميق، النمل ينمو بسرعة، والجسد المحسوس يذوب
في حمأة الأسنان المتوحشة. لكنها الآن تحت رحمته، سيمتص رحیقها،
یتشفي فيها من ديرانیا التي يعرف مقدار كرهها الصامت له، هو يعرف أن
الناس كبيرهم وصغيرهم أن النهر والحواف ولهواء وقمر المدينة
یکررون عليه، يفقدون عليه، يفتنون موتا في كل حظة، وهو يعرف أيضا أنهم
عاجزون عن إيداه، خانعون كقطع الفاصية لذا تقدم من الأميرة الأسريرة
وقال لها:

- بعض الوقت أيتها الصغيرة وينقى الأمر بسلام، لانخافي مني.

كانت تده تهسر أسفلا بطنه وعيان الدبقتان الصقثا بعربي أمسفوح.
- سأجعلك أميرة العبد وأميرة دريانا بل أميرة الكون لكن عشدار

كانت غائبة خلف جراحها المتدفقة في كفها، لم تسمع شيئاً ما قال.
إذا أنت تتفوزين من قريبي، ترفضن ملكتي. إنها دقائق قليلة أيتها
الهرة الخرونة. ثم أمسك بالسوط ذي الأصل الشيراني واقترب منها،
في البدء لوح بالسوط، كانت دموعها مطرانا غضب أرض الحجرة الواسعة
وقبلها عصفوراً ينظر الشق، عيناها الغائتان كانتا ترى اللوحات المعلقة
على الجدران، في اللوحة الأولى:

- بركة واسعة تسرب فيها فتيات ارتدن غلالات شفافة زهرية اللون،
وعلى سطح قرب الماء كان رجل ذي اللحية يجلس ثانياً ساقه السبخ يراقب
السابات وهم يضربون بصياح من قبل رجال سود الوجه عيونهم
من جمیر، الرجل ذو اللحية انسى حدقتاه بهجة بينما أصابع يده اليمنى
تحاك أنفه الأحمر الكبير.
في اللوحة الثانية والتي لن تنساه عشتار طيلة حياتها: امرأة شابة في
مجراتيًا في حقل ينتمي حتى الأفق، المرأة عزقة الشباب، مدامة الجسم برز
نهاها المخططتان بآثار سياط وأسباب يداها مربوطتان إلى ظهرها وحول
عنقها أفقيا مرقبة عند لسانها.
حين امتدت لسعات السياط بجسد عشتار الأسرم كان دمه باردًا
عَرَّشَت فوقه شجيرة شوك غريبة وفي أعماقها توسى طفل آلي بعديد
قاتلاً: افعلها أيها الرب القاطن خلف نسوم خد روحني وأرحتي.
إنني أنحنك إليها عقولًا لقدمي المغيرين، فقط إنها عذابي.
أما صاحب المعبد الذي على دمه لهذا الصمت الجليدي فقد هقف
متصرعاً: أنا لا أحب العذاب المستسلم، أكره من جمع قلي،
أرغب بذبحه أما أنني... وكانت ديدان شوكية تسرب إلى شراينه
في تلك اللحظة، تتير في سيرها عواصف من جنون خفيف، الجنون غير فقد
صغاره يدعوه لسوط عشتار والذي راحت تلوي تحت ألسنة اللهب.
ما ألذها يارب، قال صاحب المعبد إنها تصرح وتأتلم، بالروعة الدماء
النازيحة من الجوهر، اصري ياجميلي، اصري أيها العصفور، أصري
أكبر، أي أنني أ מי ليتك تعرين مقدار للذين إن أفرز من وهجهما
أين أنني أيها الإله الأكبر وسطي جنب أسماكه.
كان الصراخ ضبابيًا غلى عيون الأميره. نسأ وعيا وألقاهما في بحر
ظلمة، بينما صاحب المعبد الذي تعرى هب على الجسد المشبع بالأحاديد
الخمراء القانية والكحلية. وبدأ يلعب بهم الدم المنخور، وقبل أن تطوي الريحان
في أعماقها أخضعتها وتنام أولج خنجره في الجسد المدف و أطلق صيحة انتصار.
اهتز آداب للصيحة، هز رأسه رافضا كل التخيلات المزعجة مهمها.
عششار لن تستسلم لمغшкаها، لن تمل من أرضها البكر، ستقام بكل عزية
واصرار، تقطع عيونه بأاظارها، تقطع لحمه بأسنانها.
وجاءت عشتار وجهًا صارمًا يضحك بالقسوة، وباشرت قائلة:
"ستفعلين ذلك يا عشتار، تفعليه نيابة عن الجميع، نيابة عن ديرانيا التي تنام كل ليلة فوق برزها، عن رجالها الهزيلين أشباه الخمير، عن نسائهما اللائي لا يفقهن إلا إطلاق الجراء في الأزقة، واعتقد أنها أومأت برأسها مؤكدة كالام".

قلت: ستفعلين! يا الرب المفتح في السبناء ما أسعدني الليلة
ستخلص المدينة من الجائحة المعطقة على جدرانها، تنتهي العربيات من حمل
زنائب القمح إلى مخازن المعبد، تفرح الفتيات بأعياد مواسم الحصاد،
عيونهن تغي للدربز الزيت بالشمس وبالشفاء الحونة.

وتخيل آداد عشتار كوكباً من نار ثُرَّ في الشوارع والحارات وهي
تركب عريتها، ستقف التيار كل الهواء الفاسد الثقيل، تمتص كل الحراب
المشرعلاً منذ أمده طويل فوق رقاب أهل ديرانيا، تطلق في الفضاء أرغفة
ناضجة وخرافاً سمية، عند ذلك يهتف الصغار والكبار، النلال والحقول
والنهر الخزين يهتفون جميعاً:

- عشتار، أميرتنا الجميلة، أمنا التي لا تنسي بطننا الخاوية وأقدامنا
  الحافية.

ولكن ما الذي يتحرك؟ تساهل آداد المبعثر، إن أحدًا ما يراقبوني،
كان الجسد المتحرك يحوم قرب زاوية الشارع والأسوداد يوحد كل الأشياء.
- هل يبت رجاءه ورائي؟ هل عرف صلتي بعشتار؟ لعلهم يحاولون
  اختطافي أنا الآخر؟.

أحس آداد تغص في أعماه، رجفة ركبت زوارق أطراف ودعته
للخوف والهرب، الرجفة دودة كبيرة راحت تقضم وجه عشتار الجميل
المتصق بؤسياً، وعمر المشاهد اللذيذة.
- اهرب أيها الغر، خاطبه صوت آت من دمه، أهرب قبل أن يقضي على، ألم أحذرك من كلابه المفترسة في كل مكان؟ ألم أعلم إنها تتسيل حتى إلى غرف النوم تشاهد وتراقب وتسمع؟
- أهرب فلحمك لذئب في أشادها.
- وعشان؟ تسأل آدا، ثم أجاب:
- لا، لن أنحلى عن أميرتنا المخطوفة.

كان الليل عباءة أخفت كل الأشياء، وكان إحساس مبهم ينفض داخل آدا، يشدو ساقيه ويهرب بهما نحو الأزقة، فلقد غادر القمر أرض السماء، وأطفأت النجوم شعورها، بينما صوت آد يعزي البعيد لفتة تلوى أدم

ينادي عليه، يخطبه قائلاً:

- تفر وتركتي فرصة لأنباه، أهرب أيها المتعلم المنتحل للصعاب؟

انفجر صوت في جهة ما من أعمق آدا، الصوت مسامير ثبت الجسد والأقدام عند بوابة الحي القديم، ومنعت الجدران من التهمد.

- لم تقل لي كيف ستقاتله، أبكي هذا الرعب تنتقم منه؟ ألا تدرى أنك جبان؟

خرج رثل من الأولاد يصرخ بصوت واحد.

- الموت لصاحب المعبد، آدا سقطته، يقطع أنفه وبطمته للكلاب والقطط، ويبقر بطنه، يدعو كل يوم إلى الوليمة، آدا لا يخاف، هو من سيخلص عشتار من قضية عابد الأخذ ورائحة الموت والدم.

وعشتار كانت حماية ديرانيا وفضاءها في آن، فذات أصول صهبت جياد القرى المجاورة وراحت تدور في السهوب، كانت ترقص بفرح وتسمو برؤوسها إلى الزرقة الامتزجاء، في وقت رفعت أمر الصناديق المزلفة راسمة بأجنحتها وجه أطفال ضاحكي، بينما وقف النهر نسب على قدميه
يتأمّل درياً باعجاب وحب، ثم راح يرش ماء على جبال المنازل والأكواخ، كل ذلك حدث عندما تحركت أحلامه (ليديا) مولدة إبراهيم على الحال، التقلابات زلزلت الفناء وأطلحت بهياكلها وعشت بكل الصراخ المدوية، في هذه اللحظة خرج نادر زوج ليديا باحثاً عن العجوز (هيدونا)، كان يريد الراحة لامرأته، يتميّز لها ولاده يسرى، نادر العامل في صنع العربات تتمّ في نفسه: لتكن هذا العجوز نخلتين تطلبان ليديا بالخلاص الطيب، فسألوا رجلاً سعيدًا إن منح الدرب الأكثرين لزوجي الحياة من جديد، سأقدم له ملء عشرة أعمال قمحاً.

كانت درياً لحظة حدوث الولادة نعجة أغلقة عينيها في انتظار صاحبها ماتح الشعير، إنها الآن ترقد على الزيل. ته زه رأسها ممّن حين إلى آخر طارد الذباب المتجمع حول مخاطها وعينيها، ترقد ولا تصرّي أن عشات تنهض الآن بين يدي العجوز الخبيثة، تنهض كسيلة فتية، فهي لم تصرخ كالمولد بل إنها تبرع الضعوء على جبينها، هذا ما أحدث العجب لدى العجوز هيدونا والتي قالت: أخفوا المولودة عن أعين الحساد وعن عيني صاحب المعبد، فأللة النهر والجولان لا يد أنها قد باركتها.

آدم يعب من شدة التفكير فيقرر شكل الفعل الذي سيقوم به: سأحز بالسكن رقة هذا الطاغية، فعندما يمر موكبه في ساحة المدينة سأقفز إلى عرته وابحث بسرعة، وليحدث الطوفان.

كان توقد عيني عشاً ولد شعرها وتدويرا وجهها الأصرار تمّ آدم، بِبِاء ينضّه عن قيّمان المرارة والاحباط، فتأتّي عشاً بجفافها النحيلة، كان الوقت قبل رحيل الشمس بقليل وعند ضفاف النهر نسيم وهو يصغي جبلاً قلبيه الالهام، يزرع روحه وإلى الأبد في أفاسها، هو أول من يتحدث وهي أصغت، كلماته انسياب نسيم ربيعي في تهذ أبدأت تسائل الروح والجسم تنطلق بهما في مدى من زهر وشفافية وفي التراب العميق الجاف على عرقوها فبعث جهات مغلقة.
كان التوق حينها أوسع من الأزقة وأرحب من ديرانيا، وقبل حين من الزمان خرجت العربات قاصمة نسيم، فديرانيا ستحفظ بالانتخاب أميرة الخصبة، الناس في رفقات ساروا، النسوة ارتدين أثواباً زهراً، والمعزري امتدتون لجة الفرح الغامرة، فكل واحدة تعتقد أنها ستتنوج اليوم أميرة خصبة البلاد.

عشتار في الحشد السائر تبحث بعينيها عن وجه آداد ترغب أن تسترزد من جمر نظاراتها أملاً، كان الجميع يقترب من الشطان المقدسة يحيي الرؤوس تحت اغصان أشجار البيبلوس الوفيرة.

وقرب الماء الهدام في مجرى مكث الجمع يصغي بتبجيل وخوف لكلمات صاحب المعبد الغامضة كانت كل عذراء تردد مع نفسها: لبيت الحمامة البيضاء تلقي بحملها المقدس فوق رأسي، كل واحدة منهن تحس بخفقان القلب وصعود الدم إلى الوجه. ومن وراء الأشجار وردت الحمامة البيضاء وطارت فوق رؤوس الفتيات وبعد دورتين أفلتت السبيلة فوق رأس عشتار.

دمعوع الجمع انهمرت للمشهد الكبير، قلب آداد كاد أن يقفز من بين ضلووعه ويطير وراء الحمامة، عشتار اعتقدت أنها ترعى عن الأرض تسمو في الأعالي ثم تذوب في السحاب.

صوت أجنث تردد:

-هذي مشيئة الآلهة، فأميزة الخصب للسنوات الأربع القادمات هي العذراء عشتار ابنة نادرم العامل في صنع العربات ابنة ليديا.

نودي على الأب نادرم أن يحضر بين يدي صاحب المعبد.
ومن جديد وصوت واضح خاطب المبجل صاحب المعبد ناداه قائلًا:
حرام على فتاتك عشيار الزواج قبل الميعاد الذي عينه الرسول، ووسط الهناف ببياته والتهليل للأرباب قد صاحب المعبد عشيار تاجاً مسوجًا من سبيل القمح.
في تلك اللحظة لم ير أحد كيف تدحرجت كسرات من الجمر في احشاء صاحب المعبد، وكيف بدأ يحك أنه، فعالクラス مشغول بالحدث العظيم...
ومن ضفاف نيسوم إلى دارها جلست عشيار على عرش صغير
نصب فوق عربية خاصة، تسورها الأهازيج، وتبتسم لها حيتان البيوت الطينية، وتغمرها السعادة
آداد الذي عاش كل ذلك المجد يدخل إلى داره مؤجلا تنفيذ فعله إلى الغد القادم الأمول.

* * *
عرب آسيا الركزية:
آثار وملاحم
د. محمد البخاري

نظرية الإشارة
بين آراء القدماء
ورسالات المحدثين
د. عبد الرحمن خريعش

عذابات الشنفرى:
قراءة بـ«سيرته وشعره»
د. فاروق أسليم

ناذرة على الوطن العربي
عبد الرحمن الحلبي

كتاب الشعر
فصل في التاريخ التقديمي
ميخائيل عبد
صعوبات كثيرة تواجه كل من يحاول البحث
في واقع وصلت إليه الأقلية ذات الأصول العربية
التي تركت مواطنيها الأصلية في شبه جزيرة العرب
وبلاد الشام والعراق، حاملة لواء الإسلام
في القرن السابع الميلادي وماتبعه، وسكنت
أراضي بعيدة كل البعد عن مواطنيها الأصلية,

(∗) د. محمد البحاري: باحث من جمهورية أوزبكستان. استاذ محاضر في كلية العلاقات
الدولية في جامعة طشقند الحكومية للدراسات الشرقية.
وتصدرت في المحيط السكاني المجاورة معها في إطار العقيدة الإسلامية والتاريخ المشترك، ويعمل عامل التأثير الثقافي الذي ألقى بين قلوب الشعوب الإسلامية قاطبة. إلى أن وجدت نفسها مزورة لظروف عوامل مختلفة منها الإجتياح الروسي التدريجي لدولتين مأوري النهر، الذي بدأ في مطلع القرن التاسع عشر وانتهى باستقلال جمهوريات ما يعرف اليوم بأسيا المركزة (أوزبكستان، وكازاخستان، وتركمانستان، وقيرغيزستان، وكازاخستان، التي استقلت عن الاتحاد السوفيتي وريث الإمبراطورية الروسية إثر إنهياره في مطلع التسعينات من القرن العشرين. ووجدت تلك الأقلية نفسها محتفظة تماماً بوجودها الاقتصادية والثقافية والتاريخية واللغوية. تحت تأثير مباشر مارست سلطات الاحتلال التي عملت على طمس متمدد لوجودها القومية، وقطع منظوم لآية صلاة قد تصلها بذروها الثقافية خلال فترة تاريخية طويلة من الزمن، من خلال الحرب الشهاء التي شنت ضد اللغة العربية والدين الإسلامي الحنيف ولم توقف أبداً طيلة الاحتلال.

وأوثر من ذلك جو الاستشراف الروسي للإساءة المتعددة لتلك الأقلية في المراجع العلمية الروسية من خلال التشويه وطمس الحقائق التاريخية، قبل وأثناء وبعد الاحتلال.

وتعد الأقلية العربية في آسيا المركزة من الجماعات العربية الصغيرة نسبياً بالمقارنة مع عدد سكان آسيا المركزة. وهي أقلية متقطعة تماماً ولم تزل حتى اليوم، عن مجتمعاتها الأصلية. وعن جذورها القومية واللغوية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ومنصورة تماماً داخل المجتمعات المحيطة بها. وكل ما تبقى لها اليوم ذكريات مشوهة، وأساطير شفهية، وتجسيمات للأحياء العربية (عرب خانة) القائمة هنا ونهايا داخل المنطقة مترامية الأطراف. تعمل في طبيعتها نسمات من التاريخ الطويل للأقلية العربية التي كان لها شأن في الأحداث التاريخية التي جرت هناك في يوم من الأيام.
ومن نظرة في المراجع الروسية والسوفيتية المتوفرة عن عرب آسيا المركزية (1) تصادف اليوم مراجع كثيرة في مراحل تاريخية مختلفة. أكثرها يحمل الطابع الأكاديمي، البحث في دراسة المناطق التي سبق وضمها الإمبراطورية الروسية لأراضيها الواسعة، بعد أن مهدت لاحتلالها. وكان هدفها التعرف على الواقع الاقتصادي والسكاني والثقافي والسياسي لتلك المناطق، تسهيلًا لعملية احتلالها عسكريًا. ومن ثم ضمها والسيطرة عليها إلى الأبد كما كانوا يعتقدون. ومن تلك الدراسات على سبيل المثال لاحصر دراسات صدرت خلال العهد السوفيتي وهي التي اعتمدت عليها لتقطيع أشياء تركستان الروسية كما كانت تعرف في مطلع القرن العشرين إلى الجمهوريات القومية المعروفة اليوم، وهي دراسات:

* أندريف م. س: عن نتائج الدراسات العرقية في محافظة سمرقند عام 1921، والنشرة في «أخبار القسم التركستاني للجمعية الجغرافية الروسية» في طشقند: 1924.

* وفولين س. ل: عن تاريخ عرب آسيا الوسطى، وهو التقرير الذي قدمه للمؤتمر الثاني لرابطة المستعرين، الذي انعقد خلال الفترة 19-23 تشرين أول/ أكتوبر 1937، ونشر في موسكو، ولينينغراد عام 1941.

* وفينيكوف ي. ن: عن العرب في الإتحاد السوفيتي، المنشورة في الإصدار الرابع للإتحاد الجغرافيا السوفيتي. الصادرة في موسكو، ولينينغراد عام 1940.

* مقالة كارميشيفا خ: عرب آسيا الوسطى، في كتاب شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان، الصادر في موسكو عام 1962.
* ومقالة أمبريانسي: التطور الإثنوغرافي لعرب آسيا الوسطى
في كتاب التفاعل الإثنوغرافي لدى المجموعات القومية في آسيا الوسطى
واقازستان. المنشور في موسكو عام 1980.
وكلها صدرت بعد استيلاء البلاشفة على الحكم في روسيا، وإقامتهم
للإمبراطورية ذات الشكل الجديد آنذاك، وعرفت على مدى سبع عقود
ونيف باسم الاتحاد السوفيتي.

بينما نرى أن الدراسات التي سبقت الثورة البلشفية في روسيا
وما بعدها أيضاً، قد تعرضت على السواء بعرب آسيا المركزية، من خلال
بعض الملاحظات القليلة والعصيرة التي دونها بعض الرحلات الروس(.)

أمثل:
* كوشاكفيتش: معلومات عن منطقة حجينت. المنشورة
في مذكرات تاريخ الجمعية الجغرافية الروسية الصادرة في سانت بطرسبرغ
عام 1871.

* غايفسكى ب.: بكوية كورغان تيوبيه. التي نشرت في وقت
متأخر في "أخبار الجمعية الجغرافية الروسية" عام 1924.

* إضافة لبعض المعلومات المبكرة والنهجية التي جمعها
من: كارميشيفا ب. خ، وبارشنك أ. ك. أثناء دراستهما الميدانية لخمرة
الترابط العرقي في محافظة فوليباب، جنوب طاجكستان في عام 1949
ونشرت في أخبار أكاديمية العلوم بجمهورية طاجكستان الاشتراكية
السوفيتية عام 1953.

لكني رأيت اختيار موجذ يعكس معنى خلاله تسييل الضوء
على الاستشارق الروسي خلال فترة توسع الإمبراطورية الروسية في آسيا
المركزية، واختبرت لذلك، وأتقن أن أكون قد وفقت في الاختيار، فاسيلي
فلاديمير فوفيتش برترول، مؤسس مدرسة الاستشراقة السوفيتية، ورثة مدرسة الاستشراقة الروسية التي لم تزل تتردد أصابعها حتى في آسيا المركزية المستقلة حتى اليوم، رغم انقضاء عقد من الزمن تقريبًا على استقلال جمهورياتها وإنهيار الاتحاد السوفيتي السابق. والمحاولات الكثيرة التي تبذل وخاصة في أوزبكستان لإعادة كتابة تاريخ آسيا المركزية وإزالة التشويه الذي ألحق به. ولأخذ لحية موضوعية عن أهداف الاستشراقة في الإمبراطورية الروسية أولاً ومن ثم الإمبراطورية السوفيتية، ومن يدري كيف ستكون ماهية الطريق الذي ستنص عليه الفيدرالية الروسية في سياساتها الخارجية بعد الاستقلال؟ لأن علم الاستشراقة أوجد أصلاً لأغراض محددة تخدم السياسة الخارجية وخدمة المصالح القومية الروسية فقط.

فاسيلي فلاديميروفيتش برترول، مؤسس مدرسة الاستشراقة السوفيتية:

ولد فاسيلي فلاديميروفيتش برترول بمدينة سانت بيرتوغ يوم 3/ تشرين ثاني/ نوفمبر عام 1819م، في أسرة قدمت إلى روسيا للإستيطان من ألمانيا.

وقد سُمح التعليم الموجه والرئيسي بالتأكد من إستماع برترول منذ الصبا، نحو اللغات الحية والتاريخية، وما أن تخرج من ثانوية سانت بيرتوغ في عام 1877، حتى اختار لنفسه دراسة تاريخ بلاد الشرق الأدنى والأوسط، والتحق من أجل ذلك الهدف بكلية اللغات بجامعة سانت بيرتوغ. قسم اللغات العربية والفارسية والتركية والمثلية.

وبعده، تخرج من الجامعة عام 1891م، شرع برترول بالتحضير للحصول على لقب بروفيسور في قسم تارخ الشرق، وحصل على الماجستير عام 1893م، وعلى لقب أستاذ مساعد عام 1896م، وعين محاضرًا في جامعة سانت بيرتوغ.
وبدأ بنشر أولى محاضراته في نفس العام، فنشر دراسته "تشكل إمبراطورية جنغير خان"، التي ضمت أطروحته لدرجة الماجستير بعنوان: "تركستان في عصر الإيجاب المغولي" في سانت بيرنورغ خلال الأعوام 1898-1900، في جزئين تضمن الأول منها النصوص المترجمة إلى اللغة الروسية، وتضمن الثاني الدراسة العلمية التي قام بها.

وبعد حصوله على درجة الدكتوراه في تاريخ الشرق خريف عام 1900، حصل على لقب بروفيسور جامعة سانت بيرنورغ عام 1901، وعين سكرتيراً للكلية.

برز برتولد كواحد من أبرز المتخصصين في تاريخ وشؤون إيران والقوقاز والمناطق العربية والتركية، وعلى الأخص تاريخ تركستان، سنّاً على نفس الخط الذي سار عليه من قبل كل من غريغوريف ف.، وفيسيلوفسكي ن.، وحرص من أجل ذلك على إقامة صلات قوية مع المتخصصين في شؤون تركستان، فساهم في أعمال نادي هواة التنقيب عن الآثار الروس في تركستان، خلال أعوام 1895-1917، ونشر حتى عام 1913 في صحيفة تركستان الروسية ك"تركستانسكي فيدوموستيياخ"، و"أكريبني"، و"روسكوم تركستان" وغيرها، أكثر من 150 مقالة وبحث علمي في مجال إخصاصه. أسهمت إلى حد بعيد في خدمة الأهداف الاستعمارية الروسية آنذاك.

وخلال العشرينات من القرن العشرين تابع برتولد التدريس في معهد لينينغراد للغات الشرقية الحية الذي أعيد تشكيله وغيره من مؤسسات التعليم العالي في لينينغراد.

ومن مظاهر تأثيره الكبير في الأوساط العلمية بآسيا الوسطى الاحتفالات التي أقيمت عام 1926 في طشقند بمناسبة مرور 125 عاماً على نيله درجة الدكتوراه في العلوم، وتم إصدار كتاب ضم أطروحته تحت عنوان "عقد الجومان (أي عقد اللؤلؤ)"، كهدية من أصدقائه وتلاميذه.
نشر عام 1927، واحتفاءً بمرور 30 عامًا على ممارسته لهنئة التعليم (1927-1897) حيث أصدرت المناسبة النشرة جامعتي آسيا الوسطى الحكومية في طشقند العدد 14/1926 مقالة لأمينبايموف ي. يُعتبر أولى المحاولات العلمية لدراسة مؤلفات برولد.

وسجل نشاطه في مجال النشر والبحث العلمي زيادة ملحوظة خلال العقودين الثاني والثالث من القرن العشرين، فصدر له في سانت بطرسبرغ كتاب: "أولوغر يك وعصره"، "العالم الإسلامي"، "الثقافة الإسلامية" عام 1918، وتاريخ تركستان عام 1927 الذي ضم محاضراته التي ألقاه في جامعة آسيا الوسطى الحكومية في طشقند عام 1920، وتاريخ الحياة الثقافية في تركستان عام 1927، ومقالات في تاريخ الطاجيك عام 1925، والقرغيز عام 1927 وأعيد إصدارها عام 1943، والتركمان عام 1929، اعتبرت كلها المدخل الأساسي الجديد في دراسة تاريخ تركستان الذي أخذته كلي العلوم السوفيتية وحسب، بل والسلطة السوفيتية لتقسيم المنطقة على أساس عرقي وقومي (7). وتظهر المصادر أن برولد أصدر خلال الفترة الممتدة من عام 1892 وحتى عام 1930 حوالي 400 عملاً علمياً، صدر بعضها بعد وفاته، وتترجم معظمها إلى اللغات الأجنبية وخاصة التركية والفارسية والعربية، وصدرت في العديد من الدول الأجنبية. إضافة لقيادة كتابة لـ "الوسوعة الإسلامية" التي ضمت 246 من مقالاته.

عرب آسيا المركزية في المراجع الروسية والسوفيتية:

العرب في ما وراء النهر:

ذكر برولد في كتابه "العالم الإسلامي" الذي نشر عام 1918، أن العرب احتفظوا بقوة شخصيتهم القومية، وترسيبهم وتمييزهم القبلية البدوية في تركستان حتى الآن، ولو أنهن فقدوا لغتهم العربية. وفي البلدان المفتوحة استوطن البدو ليس ك집ات مفردة بل في مجموعات قبلي كبيرة.
وأن العرب المذكورين كلهم انقسموا إلى شماليين وجنوبيين، وأن القسم الأعظم منهم كانوا في المجموعات الرئيسية من القبائل الكلبيين، وكانت القبائل العربية الشمالية مقسمة بدورها إلى النزاريين أو العدائيين (ومعده كان ابن عدنان، ونزار كان ابن معد)، وضمت مجموعة مصر (التي ينسب لها الفصيحون)، ربيعة، ووالع، والأخيرة بدورها انقسمت إلى مجموعات بكر، وتغلب، والعداء بين مضر وربيعة كانت أشد من العداء بين عرب الشمال، وعرب الجنوب، وعرب ربيعة أكثر من مرة انقسموا إلى القبائل اليمنية ضد مصر، وذكر أن بني ربيعة كانوا غاضبين لأن الله (جل) إختار خليلاً من بني مضر. والمثال على ذلك استيانت المجموعات القبلية الكبيرة لبعض المناطق، التي قسمت شمالي بلاد الرافدين إلى ديار مضر على ضفاف النهر، متخذي من الرقة مركزًا لهم، وديار ربعية على نهر دجلة، متخذي من الموصل مركزًا لهم، وديار بكر إلى الشمال منهما متخذي من آدم (في تركيا اليوم) مركزًا لهم. التي أبقت طابع التقسيم القبلي العربي على التسميات الجغرافية على الخارطة الجغرافية المعاصرة.

بينما لم تكن هناك أية علاقة تقريبًا بين التسميات الجغرافية القبلية في شبه الجزيرة العربية. وكانت المجموعات القبلية الكبيرة منتشرة على مساحات واسعة في مجموعات المناطق. وهذه واحدة من الأسباب التي جعلت من الخلافات التي ظهرت بحجة أثناء الإسلام أكثر من رحلات قبل الإسلام. ولكن الخلافات القبلية أظهرت تضامناً قوياً كبيراً، إنطلاقاً من مصادر دينية ونسبية، حتى أن اليمنيين في بعض الأحيان وقفوا ضد الفرس كأحفاد لإسحق. بينما عرب الشمال كانوا من أحفاد إسماعيل/8).

وتذكر المراجع المختلفة أن العرب يعيشون بكثافة في تركمان، وأوزبكستان، وطاجكستان. وخاصة في المناطق الجنوبية منها. وبالذالك في العديد من المراجع الأخيدة ل المسيحية وؤراء معلومات تحليلية عن منشأ عرب تركستان إتفاقاً من المعلومات المتوفرة لها، ومن الدراسات
الميدانية والمراجع المكتوبة، وحاولت تتبع طرق الهجرة التي تبعها العرب للوصول إلى تركستان. خاصة وأنهم يعترفون بأن تقسيم أرمينيا المركزية بين الجمهوريات التي تشكل منها آسيا المركزية اليوم، هو تقسيم زمني لأكثر، وأن التحليل يتطلب استخدام مواجات تحدثت عن العرب في المنطقة بأسرها، وليس في كل جمهورية على حدة. وهنا لا بد أن نشير إلى أن السلطات السوفيتية عملت إلى تقسيم تركستان الروسية إداريًا إلى جمهوريات أوزبكستان وقزاقستان وتركمانستان وقيرغيزستان وطاجكستان في عام 1924 وما بعد، بينما احتفظت إدارة الاحتلال العسكرية بحدودها القيادية تحت اسم "قطاع تركستان الحربي" منذ تأسيسه في عام 1927 وحتى خروجهما من المنطقة بعد استقلال هذه الجمهوريات. واحتفظت الإدارة الدينية لسلمي المنطقة بحدودها تحت اسم "إدارة مسلمي آسيا الوسطى وقزاقستان السوفيتية" أيضًا حتى الاستقلال. بينما لم يحتفظ بغزقتهما التنظيمية في المنطقة بعد الاستقلال، سوى الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية (الكنيسة الشرقية) التي بقيت على ما كانت عليه دون تغيير منذ أكثر من قرن ونصف من تأسيسها هناك.

وتحدث المراجع التاريخية عن أعداد كبيرة من العرب استوطنت تركستان ولم تجزحت وقتنا الحاضر، رغم خروج نتائج تعداد السكان الأخيرة من تصنيف العرب بين أبناء القوميات التي تعيش في آسيا المركزية اليوم. وتذكر المراجع ستة تجمعات سكانية مستقلة لها صلاحيات أسلاف مختلفة بالعرب وعشرات التجمعات التي تحمل تسميات مشابهة في الأحياء والمدن والتجمعات السكانية الكبيرة. تتحدث كلها عن حقيقة انتشار العرب بكثافة في المناطق الجنوبية والشمالية والوسطى من آسيا المركزية(9). وتورد تاريخ نشوب قرى عرب قشلاق من منطقة إسفارين في محافظة لينين أباد، التي أنشأها الرعاة العرب بالقرب من الزراع، خلال أواخر أو النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. بينما يسكنها اليوم الطاجيكي، والأوزبك، القادمين
من مقاطعات كابندام، وترغم نايفاني. وتذكر أن مجموعة منهم لها صلة
قراءة مع العرب الناطقين باللغة الأوزبكية من سلالة خوجه بدأت مع بداية
القرن العشرين.

وفي وقت متأخر جاء للسكن فيها، طاجيك من أحياء أورانتويه
 وإيشانجو وتاخي جار. كما وعاش العرب سابقًا في بينجيكينت،
 بيجي غوزار عرب، حيث انصروا بالكامل بالمحيط المحلي هناك حتى بداية
 القرن. وخلال القرنين التاسع عشر، والعشرين سجلت الإحصاءات
 السكانية اللغة العربية كلغة أم لسبعة أشخاص فقط في بينجيكينت. ورغم
 عدم وجود الأحياء العربية في إسفرار. ويتوقع الباحثون تواجد العرب
 هناك لوجود المزار الشريف الذي دفنه فيه شيخ الإسلام البلخي، سعيد
 ساربارخان، الموفى عام 1976م. الشخصية التي يتوقع البعض بأنها عربية
 كما أورد: بريطنولف. في كتابه "تاريخ الحياة الثقافية في تركستان"،
 وتورسونوف ن. و. في كتابه "تشكل وطرق تطور سكان المدن والقرى
 في شمال طاجكستان في القرن 19 وبداية القرن 20"، المواضيع الميدانية
 التي جمعها بوشكوف. في عام 1971.

ولم يزل عرب كوباديان وشاه عرزوز محافظين على إتمام اثنهم
 القبلية والعشائرية. واستنادًا لأقوال المعاصرين، عاش هناك في السابق
 على أراضي محافظة كورغان تيه الحالية، كثر من التجمعات العربية المنتامية
 لقبيلة لارخبائي، وعرب كوباديان، وأيواج، ويشتيك المتحددة كلها
 من بني هاشم القرشي الذي ينحدر منها الرسول العربي (عليه الله وسلام). (10)
 ويبيش العرب المتحدرون من قريش حالياً في مناطق كوباديان، وشاه
 عرزوز، ولايواج، إضافة لقبائل اسكندري، وميوي، وميرحيدي،
 ونوروزي، وسعيدي وغيرها من القبائل ذات النسب العربي،
 وعلى مايتعتقد أن هذه التسميات إما لقبائل من الموالي، أو تغيرت
 تسمياتهم مع مرور الزمن أو الترحال والإختلاط بالعراق المحلية.

١٣٢
فاعل الزمن والطرق التي سلكها العرب للوصول إلى مناطق سكنهم الحالية لم تدرس لأميرة الاستشراق الروسية، ولا السوفيتية من بعدها بشكل كاف. لأن تركيزها كان على تنبيه فكرة أن العرب هم غزاة ومحتلون، وأن العرب خلال غزواتهم لأواره النهر خلال الفترة التاريخية الممتدة ما بين القرنين السابع والثامن الميلادي، تركزوا في المدن الرئيسية فيما وراء النهر، بخارى، وسمرقنده، حميات عمكية لأكثر، وأنهم أجريوا السكان المحليين على إخلاء قسم من بيوتهم لسكونهم. ويعتبر برتولست ف. ف. في كتابه "تركستان في عصر الإجتياح الغزولي "، وفي بعض الآراء عن الثقافة الآرية في تركستان "، أن العرب في وقت متأخر انتشروا في المنطقة أكثر من بكثير. وأنهم عاشوا خلال القرن التاسع الميلادي في جميع مدن خراسان وما وراء النهر. (11)

وتذكر المراجع التاريخية أن العرب أثناء حملاتهم الأولى لفتح ماوراء النهر، تواجدوا في المناطق التي لوحظ فيها مناطق سكنها العرب في مايورغ جنوب شرق سمرقند عام 654 م، وشاهنيان في حوض نهر سورخانداريا عام 677 م، وراميتان وغيرها من المناطق القريبة من بخارى خلال عامي 672-674 م، وفي مناطق بخارى وسمرقند في عام 676، ومناطق بخارى وسمرقند وحيدن خلال أعوام 680-683 ثم تم تجربة عام 689 م.

وتذكر المراجع أن القائد العربي قتيبة بن مسلم قاتل خلال عامي 705-707 م في بلخ، وشومان، وشاهنيان، باي قند، وبخارى.

وفي عام 718 م في نصف (بالقرب من مدينة قارشي جنوب أوزبكستان اليوم، حيث تتركز أكبر نسبة من السكان المتحدين من أصول عربية في جمهورية أوزبكستان)، وكيش (مدينة شهر سابق جنوب أوزبكستان
اليوم، وهي مسقط رأس الأمير تيمر، وخلال أعوام 716-718 في خوارزم، وخلال عامي 719-721 في فرغانة، ومدينة شاش (طشقند عاصمة أوزبكستان اليوم).

وذكرت المراجع مشاركة قبيلة بني بخيل التي يتمنى إليها قتيبة نفسه في تلك الحملات. وفي وقت لاحق من القرن العاشر سجل ظهور القبائل العربية: ضمر، وربعة، واليمانيين في بخارى حيث أسكنهم قتيبة. وتذكر بعض المراجع أن قتيبة كان ليس كقائد عرفي فقط بل حمل لقب "بخار خوادات قتيبة"، وهو ما يثبت أن القبائل العربية سكنت بخارى خلال خمسينات القرن الثامن الميلادي. (12) وهو ما يؤيد برتولد في كتابه "تركستان في عصر الإجتياح المغولي"، وأن حملات الغزاة العرب (كما يسميهم برتولد) امتدت إلى الشمال والجنوب، وشملت بشكل أساسي مجموعات من بني قيس وبني كليب. ومن عرب الشمال بني نزار، وبي معد، وضمر، وربعة، وعائل، وعر، وتغلب. وتحدد برتولد في كتابه "التركيبة العرقية للعالم الإسلامي" عن الخلافات الشديدة والناحرة بين القبائل العربية الجنوبية والقبائل العربية الشمالية، وحتى بين الشماليين أنفسهم.

ويذكر غرفوف ب.م. في كتابه "الطاجيك في التاريخ القديم والقرن الوسطي"، أن الواجي العربي على خراسان أسد بن عبد الله أثناء حربه ضد خوتاليا (حوض نهري وحش، وقويلاب)، في عام 737م، انسحب بقواته عبر منطقة بنج في جبال الملحو (صور، جبال حجي مؤمن). (13) ويتوقع أنه استخدمها للعبور من تشيك (صور، منطقة موسكو بمحافظة قوليب في طاجكستان اليوم) إلى شام ستان! (بالعربية أرض الشام) على الأرض الأفغانية.
ومن دون أدنى شك أنه خلال تلك المرحلة التي شهدت أولى حملات
الفتح العربي للمنطقة، شهدت إضافة للحامية العسكرية الاستراتيجية
التي تركزت في المدن، وبعض التجمعات السكانية العربية في المناطق
الزراعية كما يشير بورشوف ف. ي. في كتابه "سكان شمال طاجكستان
(التشكيل والاستيطان)" سكن القبائل العربية في المناطق الزراعية
هناك. (14) وعلى كل حال فهنالك إشارة واضحة بأن الحملات العربية
تلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن الميلادي، كان هدفها
تعرف العرب بشكل جيد على الأوضاع المعيشية في المناطق الجديدة بالنسبة
لهم، من أجل أن يبدأوا فيها اقتصاداً استعمراًياً مخططاً؟ "كما ذكر بورشوف
بالحرف الواحد" ويتبع أنه ليس صدفة أن قائمة المناطق التي حاربت فيها
مجموعات القبائل العربية في تلك المرحلة تتطابق بالكامل مع المناطق
التي عاشت فيها مجموعات سكانية عربية بشكل دائم حتى القرن التاسع
عشر ومطلع العشرين.

ويثبت ظهور مبعوثي الدولة العباسية وما وراء النهر خلال العشرينات
والأربعينات من القرن الثامن، لنشر الدعوة ضد الدولة الأموية، أن القبائل
العربية التي سكنت هناك كانت بالدرجة الأولى من القبائل الشماليين
الذين ينتمون إلى الهاشميين و أنهم اعتُرفوا بحقهم بالخلافة. (15)
بينما ذكر غفوروف ب. غ.، حقيقة تثبت بطريقة غير مباشرة أن العرب
الذين سكنوا خراسان وماوراء النهر كانوا من القبائل من خلال الخادم
التالية: "أنه بعد وفاة حاكم خراسان عبد الله بن خزاع عام 191-192 م،
طلب الموالي في خراسان من الخليفة عبد الملك، أن يولي عليهم أحد
الأمويين، لأنه لا يستطيع أن يحقق الاستقرار في خراسان المفطرة سوى
قريشي». نقلًا عن برتولد الذي أكد تواجد بني ثقيف، في بخارى، والقبائل
اليمنية في خوئالي وخراسان. (16)

ويذكر غفوروف أن نقطة الإرتكاز التي اعتمدت عليها العرب
الذين تقدموا بعند نحو الشمال، ولعب دور الهام في مستقبل التاريخ
الإرثوغرافي للمنطقة، كانت إستطاعان 50 ألف أسرة عربية في خراسان,
هاجرت من البصرة، والكوفة (تقريباً 250-300 ألف نسمة) ضمن خمس
حميات بعد الحملات الأولى، خلال الفترة الممتدة ما بين 654-672 م.
(17) بينما يشير برتولد إلى أنه كان تحت قيادة قبيلة في خراسان
 عربي من البصرة، و7000 من الكوفة، 7000 عميل (المسلمين المحليين
كما يسمىهم برتولد).

ويذكر برتولد في كتابه «تركيا، الإسلام والمسيحية» أن القبائل العربية
تمكنت خلال الحكم الأموي من الوصول إلى الهند. (18) ويؤكد في كتابه
"تركستان في عصر الإجتياح المغولي" ذكر بني أسد، وبنى سعد في بخارى
والمناطق المحيطة بها، وقبيلة بني أسد المتهردة من أسد بن عبد الله
الكشري، والي خراسان في القرن الثامن الميلادي، وزعيم الحزب اليمني،
أنهم من القريشيين. (19) استناداً لمراجع الجغرافيين العرب في القرن العاشر
الميلادي. (20) ويدكر بولشاكوف وغ. في كتابه "تاريخ الخلافة":
أن تسمية بني سعد جاءت من اسم الشخصية العربية علاء سعيد،
التي يكن أن يكون قراشيأ أيضاً. (21)

كما وورد برتولد في كتابه: "البلعمي", و"المسيحية في تركستان
قبل المرحلة المغولية", ظهور قبائل بني ثقيف في بخارى ومحيطةها،
وهي القبيلة التي ينتمي إليها ابن البلعمي، ووالده، اللذان تقلدا منصب
الوزارة في الدولة السامانية، وأن أفخادها سكنوا المدينة في القرن الثاني عشر، والبلععي الأب سجل لهم عددًاً من البلاحي في مدينة بخارى. وظهر بني حنظلة في بخارى خلال القرن العاشر الميلادي (24) ويذكر فولينس، لـ في كتابه "عن تاريخ غرب آسيا الوسطى" نقلاً عن الإصطخاري، أن "وعدل، وغيرها كانت تابعة لقوم من قبائل بكر بن وائل، اشتهروا باسم بني صبيحة، وكان لهم الحكم في سمرقند (25).

وهيذا نرى أنه خلال الفترة الممتدة ما بين القرنين السابع والعشرين الميلاديين، عاشت في بخارى والمناطق المحيطة بها، وفي سمرقند وبعض مناطق جنوب أوزبكستان وطاجكستان قبائل عربية ينحدر بعضها من القريشيين، بني هلال، بني ثقيف، العرب اليمانيين، والبكرين، والمضربين، بني ربيعة، وبني عميم. جاءت الأرعي الأول من جنوب الجزيرة العربية، والبقية الباقية من القبائل العربية الشمالية، التي تجمعت أكثريتها في ما وراء النهر قادمة من خراسان في الجنوب. ورغم إتفاق أكثر المصادر على أن العرب الأوائل فيما وراء النهر

قد استقروا في المدن، واندمجوا بسرعة بالسكان المحليين. نراه يترددون في اعتبار العرب المعاصرين في مدن آسيا المركزية من أحفاد الفراعنة العرب الأوائل. ومن ضمن هذا الإتجاه، جاءت أراأ بعض الباشخين

عن أنه من غير المستبعد، أن يكون العرب المعاصرون في بخارى ولينين آباد (حجييت) من سلالة أولئك المستوطنين الأوائل في القرن الأول للإسلام (24)، وذكر كارمينسفا ب. خ. في كتابها "مقالات في التاريخ العربي" للمناطق الجنوبية من طاجكستان وأوزبكستان، وتورسونوف ن. و. في كتابه "حجييت وسكانها (في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20)" استنادًا لبعض المصادر أن التحقوا من تسمية الجي العربي طبيعي.
في بخارى، ولكن صعب في حجينة، حيث ورد في بعض المراجع، أن حين يحملن اسم "عرب" عاش في واحد منهما أحفاد العرب، بينما حمل الحي الآخر هذا الاسم بعد أن سكنه في السابق أسرة عربية، لم يعرف مصيرها اللاحق. ومن خلال دراسة توضيح الأحياء القديمة بالمقارنة مع القسم الحديث من المدينة، والملاحج التي يحتفظ بها أحفاد العرب، توصل الباحثون إلى نتيجة مفادها أن عرب حجينة سكنوا المدينة منذ وقت قريب. (25) بينما أورد تورسونوف ن. و. وكوشاكوفيتشي أ. أ. في كتابهما "معلومات عن منطقة حجينة"، أن كان للعرب في حجينة في بداية القرن العشرين.

بينما أظهرت الأبحاث الحديثة صورة أكثر تعقيداً. تقول إنه حتى عام 1991 في الحي الجنوبي الشرقي، حيث عاش العرب في السابق، لم تبق سوى أربع أسر من أصل عربي. ومعهم بقيت أسطورة تقول: إنه في القرن السابع (أي أثناء الحملات العربية الأولى) وصل إلى حجينة سبعة من العرب الفرثيين، سكنوا البادية خارج أسوار المدينة، وبدأوا بالدعوة للإسلام، وتمكنوا خلال فترة قصيرة من دعوتهم إدخال ألاف شخص من السكان المحليين في الإسلام، الذين احتفظوا بذمهم الجديد سراً لبعض الوقت. بينما تذكر مصادر أخرى أن عرب حجينة وصلوا إليها في القرن الثامن الميلادي قادمين من خراسان، أي أنهم من العرب الأوائل. (26)

وتؤكد المصادر والدراسات البلدية وخاصة التي جرت خلال عام 1991م انصهار العرب بالمحيط المحلي فترة طويلة، وتتم التأكد من أن مناطق سكن العرب حملت تسمية عرب خانية (الخلي العربي) كما هو معروف اليوم في المنطقة، وليس "عرب" كما ورد في بعض المراجع.
الروسية السابقة. وإن إنصهار العرب في المحيط المحلي تم عن طريق الزواج
واختلاط الأنساب. مثال: زواج جدةشيخ الحي (عرب خانة) أحمد أمير
سعيدوف، من طاجيكي كان أبوه في مرحلة الاحتلال الروسي للمنطقة
حاكماً لمدينة حجينت.

واستناداً لنتائج الدراسات الميدانية خلال عامي 1987، 1991م،
فقد تشكل حي عرب خانة الحالي في حجينت، بعد إنشاء آخر أسوار
المدينة.

إضافة للأسر الأربعة التي سبق ذكرها من أحفاد العرب الأوائل،
يعيش في الحي الحالي عرب قادمون من أورانيا وسه ولا، وكانون بادام،
وبيشارينك، ومارفلا، وبيشقرود وغيرها من الأماكن. وفي نفس الوقت
أضطر العرب حجينت أنفسهم بسبب ضيق المكان للإنتقال للسكن
على أطراف المدينة، حيث انتقلوا للسكن في ضواحي غازيون المعاصرة، حيث
تقع مقابرهم (عند مزار كليلش برهان الدين)، وأنشئ في القرية حي عرب
خانة، وسكن فيه اليوم أولاد خالق باي باتشا. بينما انتقلت بعض العائلات
للسكن في داشتاك (أولاد ملا سانايفد مولاي عالم)، وأولاد الذين
يعيشون في الوقت الراهن في قرية زاكر عرب.

ولم يحظ الفلاح العربي الذين يعيشون الآن في حجينت بأي ملامح
ميزة لهم لا في العادات ولا في الثقافة العربية، ولا في اللغة،
ولا في الطعام، ولا في الملبس، ولا في المنطقة الروحية، ولا في تقاليد
الدين، وأصبحت كلها متطابقة مع المحيط السكاني الطاجيكي.

ولا في بعض الخصائص المميزة في إضافة عبارة "سيد" التي تشير لانتمائهم
إلى سلالة الرسول (ص). وفي حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب (قارئ).
وهذا ينطبق على النساء اللاتي يطلق عليهن اسمية «بيوتون» وهم النساء اللاتي يقيمون بالعابدات الدينية حيث يعيشون، ورغم أن أغلبية العرب في حجبينهن كنأنهم في الزوارين إلا أنه يمكن أن يقادات بينهم تجارون ونقاشون على الخشب، وشعرا محترفون، وأصحاب مطاعم شعبية، ومنهم من حصل على تعليم تقني عال وإنما كشفت النساء العربات تقليدياً بالطريقة (سيرزاني دوز وريسيداني رسامو) وصنع الخيوط الخريرية (27).

كما وذكر تناول الدراسات الأدبية أن أحفاد العرب يعيشون اليوم أيضاً في قرية كيشتاكوز، وفي حمجي مدينة أوتاروبيه، وفي قرية كلاشيء عرب، وتوبكي، وشربراغ (28).

ويذكر بوشكوف، وكارميشيفا أن وضع العرب مدينة كاني بادام وضواحيها، مختلف تماماً عن غيرها من المدن، حيث يعيش فيها من القدم مجموعة كبيرة ومتماسكة من العرب، داخل المدينة ضمن الحي العربي (عرية خانة) الذي يقع في المركز التاريخي للمدينة. إضافة للعرب الذين عاشوا في الأحياء الشرقية في المدينة حيث زارد بيت، حي عربيون بولو، وعربيون بيون. إذ من المعروف أن تلك الأحياء قد سكنت أثناء توسيع حدود المدينة مع نهاية القرن العشرين. واستناداً لبعض المصادر فإن العرب سكنوا أطراف المدينة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وخاصة في قرية باتار (باتار بالطاجيكية تعني: خاص، باسدا أو بادار فتعني جامع الضرب أو الحارس) (29) ويذكر أن بكون العرب قد نشأوا، وقرية شور كورغان (توره كورغان) وقرية داشت فره يانتك، وكانها بادام، وكلها تثبت أن العرب يعيشون فيها منذ القدم (30).
كما ويوبرد تورسونوف، ويوشكوف ذكر مزار هاشت صاحبي الذي تم تشييده في القرن العاشر الميلادي على ضريح ثمانية من القادة العسكريين العرب القادمين من المدينة المنورة وسقطوا في المعارك ضد الكفار في منطقة أشت بشمال طاجيكان. (1) ويربط روزيفيف بين مزار حظرتي بابا الذي شيد في نفس الفترة تشور كو والعرب. (2) ويتحدث يوشكوف في دراسته كذلك عن "وادي أسامة بن عبد الله البخيال" (سورة كاخ) إلى الشرق من قرية واروها ويربط بينه وبين حاكم المنطقة آنذاك القائد العسكري العربي البخلي المشهور حفيد قتيبة. (3) وعن مزار المتحدث أبي هريرة في الطريق بين قرية فيزيلى وقرية ناغاباك منطقة غانشي. (4) وحسب الأساطير دفن هناك واحد من أوائل دعاة الإسلام. ومزار خروج<span>عبد الله أنصاري</span>، في القرية الجبلية أوغوكي (سويداك في المرحلة المبكرة للقرن الوسطى)، والذي يعتبره السكان المحليون موقداً للرسول العربي محمد (ص)، ويؤكدون أنه جاء إلى المنطقة قادماً من بلاد العرب عبر شمال أفغانستان. (5) وهو ما يؤكد أيضاً بروديل في كتابه "العالم الإسلامي"، عندما يشير إلى أن ظهور العرب في ما وراء النهر كان إنتاجاً من خراسان وشمال أفغانستان خلال القرن الهجري الأول، وعاشوا هناك بأعداد ضخمة ضمن مجموعات قبائل كبيرة خلال القرون الوسطى. (6) ومن ثم انضموا في بوتقة المجتمع الإسلامي المحلي، وفقاً نتيجة لذلك لغتهم وثقافتهم ونسبهم القبلي والعشائري نتيجة للإختلاط والتزاوج.
الهوامش

1- أنظر: أندرييف م. س: بعض نتائج الدراسات الإثنوغرافية في محافظة سمرقند
عام 1921م. أغيارب قسم تركستان للجمعية الجغرافية الروسية. طشقند 1924م.
ج17، ص121-140، و
- فولين س. ن تأريخ عرب آسيا الوسطى. الأعمال الكاملة للمؤتمر الثاني
لرابطة المستعريين. 19-23 تشرين أول/ أكتوبر 1937م. موسكو، لينغراد:
1941م. ص111-126، و
- فينيكوف ي. ن: العرب في الاتحاد السوفيتي. الإثنوغرافيا السوفيتية.
موسكو، لينغراد 1940م. الإصدار الرابع، ص12-27، و
- كارميليفم ب. خ: عرب آسيا الوسطى. شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان.
موسكو: 1962م. ج2، ص58-60، و
- أميريانتس ي. أ: التطور الإثنوغرافي لعرب آسيا الوسطى. التفاعل
الإثنوغرافي لدى المجموعات القومية في آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو
1980م. ص219-279، و

2- أنظر: كوشاكيفيش أ. معلومات عن منطقة حجينت. مذكرات تاريخ الجمعية
الجغرافية الروسية. سانت بيتربورغ 1871م. ج4، ص21، و
3- أنظر: بسارتشيك ك. وكارميليفم ب. خ: خريطة التراب الإثنوغرافي في محافظة
قونيا. أخبار أكاديمية العلوم بجمهورية طاجكستان الاشتراكية السوفيتية.
1953م، الإصدار 3، ص78-88، و
- أنظر: بارتولد ف. ف: لمحة شخصية. مجلة أغلانيك 1977 العدد 40، و
- بارتولد ف. ف: مواد شخصية لقاموس أعضاء أكاديمية العلوم. في 1، سانت
- بيتروغراف 1915، ص 19-24، و
- كراتشكوفسكي ي: في ذكرى ف. ف. بارتولد. "كراستيا غازيتا (الصحيفة
الخمراء)، ليينغراد، العدد 197 1930 (555)، 21/8/4 (الإصدار المسائي)؛
و
- مارن. يا: فاسيلي فلاديمروفوفيتش بارتولد. "صوبيشنيغ أي م (أخبار)،
Gaimk
- 1931 العدد 1، ص 8-12؛ و
- أوميتاكوف ي. ي: ف، ف. بارتولد بمناسبة مرور 30 عاماً على حصوله على
لقب بروفسور. "بيوليتي ناغو (نشرة جامعة أسيا الوسطى الحكومية)، رقم
14، طشقند، 1926، ص 176-206؛ و
- عن أعمال بارتولد ف. ف. ج. 1، دار المراجع الشرقية، موسكو 1963، ص 14.
- M. Dostojevskij, W. Barthold zum Gedachtnis. Versuch einer charakteris-
tiik.- WI, Bd XII, H. 3, 1931, S. 89-136; P. Pelliot, W. Barthold- "Toung
- أنظر: ذكرى الأكاديمي ف. ر. روزين تحت إشراف: ي. يو. كراتشكوفسكي;
موسكو/ ليينغراد 1944، مقالة أ. يو. ياكوبوفيتش، و
- أنظر: روزين ب. ف: من تاريخ الاستعمار الروسي والتنقيب عن الآثار في
تركستان. نادي هواة التنقيب عن الآثار في تركستان (1895-1917)، طشقند
1958.
- أنظر: كراتشكوفسكي ي. يو: مقالة في تاريخ الاستعمار الروسي. موسكو،
ليينغراد 1950، ص 224-230.
- أنظر: بارتولد ف. ف: العالم الإسلامي. المؤلفات، ج 2، ناروكاء، موسكو
1966، ص 230.
205

9- أنظر: برتولدت ف. تاريخ الحياة الثقافية في تركستان. المؤلفات. موسكو 1963. الجزء 2، ص 119 و
- تورسونوف ن. و: تشكل وطرق سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن 19 وبداية القرن 20. دوشمبة 1976. ص 156، 199، 208،
- المواد الميدانية لبوشكوف ف. ي. عام 1971.

- ص 123.

11- أنظر: برتولدت ف: تركستان في عصر الاجتياح المغولي. المؤلفات. موسكو 1963. الجزء 1، ص 243 وما بعداً; و
- ص 120 وما بعدها; و
- برتولدت ف: بعض الكلمات عن الثقافة الآرية في آسيا الوسطى. المؤلفات. موسكو 1964. ج 2، ق 2. ص 133، 271، و

12- أنظر: برتولدت ف: تركستان في عصر الإجتياح المغولي. ص 157، 244، 251، 253 و


16 - أنظر: نفس المصدر لاسيق، ص 251، 252، 253.


20 - أنظر: نفس المصدر السابق، ص 158.


24 - أنظر: شعب آسيا الوسطى وقازاقستان. موسكو 1963، ج 2، ص 587 و 588.


- تورسونوف ن. و: تشكل وطرق سكان المدن في شمال طاجيكستان في القرن 19 وبداية القرن 20. دوئيم 1976. ص 33؛ و

- كوشاكوفيتش أ. أ: معلومات عن منطقة حجينة. مذكرات تاريخ الجمعية الجغرافية الروسية، سانت بطربرغ 1871، ج 4. ص 266.


27- أنظر: نفس المصدر السابق.


- مواد البحث الميدانية التي أجراه بوشكوف ف. ي. خلال أعوام 1960، 1971، 1991،


31- أنظر تورسونوف ن. و: تشكل وطرق تطور سكان المدن والقرى في شمال طاجكستان في القرن 19 وبداية القرن 20. دوئيم 1976. ص 218. و

- مواد البحث الميداني الذي أجراه بوشكوف ف. ي. خلال عام 1971.

28
24- أنظر: مواد البحث الميداني الذي أجريه بوشكوف في. خلال عام 1920؛ و
25- و. غ. بولسلافوف: تاريخ الخلفاء، ج، ص، ٢٦٥؛

* * *
لقد قفز دوسوسير باللغة من مرحلة الاجتياز الفردي إلى مرتبة العلم الدقيق عندما اعتبر اللغة "نظاماً من الإشارات" (1)، أما سابير فنظر إلى اللغة كشكل تتبعي من الإشارات ليست لها أية قيمة تذكر خارج الشكل فهو يقول بوضوح: "إن اللغة في الأساس هي نظام سمعي من الرموز" (2).

(*)- د. عبد الرحمن خربوش : باحث من القطر الجزائري الشافعي. استاذ العلوم اللغوية بجامعة تلمسان في الجزائر.

(*)- 14 م
فاللغة إذا لم تعد كما اعتبرها ابن جني: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أعراضهم»(3) بل اظهرت الصفة الاعتباطية التي طغت على العلاقة بين الاسم والمسمي من ناحية والبنية السطحية من جهة ثانية.

ومن هنا امكننا أن نقول أن الإشارة عند سوسير لا تمثل التسمية اللغوية التي تعكس الخارجي بل هي العلاقة بين الدال والمدلول أو يعني أكثر دقة هي التصور والصورة السمعية.

ولفهم نظرية الإشارة جيدا سأحاول أن أقدم لمحجة موجزة عن جذورها في تراثنا الكي أسعين بها في تتبع تطوراتها الحديثة.

لقد أشار الشريف الجرجاني إلى أن «المعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحالية في العقل: فمن حيث إنها تجسد بالفظ سميت معيينة ومن حيث إنها تحصل من الفظ في العقل سميت مفهوما ومن حيث إنه مقول في جواب (ما هو) سميت ماهية، ومن حيث تبدوه في الخارج سميت حقيقة ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية»(4) أما أبو حامد الغزالي فذكر في توضيحه لرتبة الألفاظ من مراتب الوجود أن «لشيء وجودا في الأعيان ثم فن الأدفان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ»(5) واللفظ دال على المعنى الذي في النفس والذي هو مثال موجود في الأعيان(6) ثم يوضح قائلًا إنه لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في النفس، وهو المعلوم وما لا يظهر هذا الأثر في النفس لا ينظم لفظ يدل على ذلك الأثر(7).

ويذهب حازم الفراطجي إلى نفس ما ذهب إليه الغزالي في الإشارة لهذا المربع الدلالى حيث يقول: «قد تبين أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولهما صورة موجودة في الأذهان، ولها من جهة مما يدل على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام ولها وجود من جهة مما يدل على تلك الألفاظ من الحق يقيم صور الألفاظ وصور ما دلت عليه في الأفهام»(8).
ويحدثنا جلال الدين السيوطي عن الاختلاف في كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيات الخارجية فيقول: "ذهب الشيخ أبو إسحق الشيرازي إلى الثاني وهو المختار، وذهب فخر الدين الرazi واتباعه إلى الأول واستدلوا عليه بأن اللفظ يغير بحسب تغيير الصورة في الذهن" ورغم أن السيوطي يشير إلى أن الرأي الثاني هو المختار إلا أن هناك حجة قوية تدعم الرأي الأول منها: 
أ- لو كان المعنى هو الموجود في خارجاً (المرجع) لا تنفي المعنى بانتفائه (11).
ب- كثير من المعاني ليس لها وجود في الخارج (11) ومع ذلك لها ألفاظ تدل عليها كالقول مثلأ أو المعاني المجردة كالعلم.
ج- لو كان المعنى هو (المرجع) لا حاجةنا في أول كل مرجع دال عليه وهذا غير منطقي. أما الرأي الأول وهو القول بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية فقد دافع عنه كل من ابن سينا والفارابي والغزالي (11).
وهنا لا بد أن نتساءل عن الفرق بين المفهوم (الصورة الحاصلة في العقل) وما يقابله في الخارج أي الموجود العيني في حالة استعمال الألفاظ الكلية. ولذا يجب تقبل إن لكل كتيبات كالأجناس والأنواع وجوداً في الخارج وهو الذي تستعمل له الوحدات المعجمية الدالة على الكتيبات ووجوداً آخر في الأذهان وهو مفهوم تلك الكتيبات وصورةها في الأذهان فالوجود الخارجي هو موجوداً في الأعيان ولا يهم أن تكون واحدة أو متعددة دون أن يكون في الاعتبار تعددها في أحادها المتدرجة تحتها.

ويوضح الغزالي أن وجود الكلي في الأعيان إذا هو "الشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضم غيره إليه" واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات إلى أنه واحد (11) ويضيف أن "كل موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً بخصوصه وانضمام غيره إليه لا يوجب تقي وجوده من حيث
ذاته، فالإنسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس، محمولة على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات ولا على أنه كثير، فإن ذلك ليس بما هو إنسانيةٌ.

أما وجود الكليات في الأذهان فهو ما نتصوره في أذهاننا عند ذكر تلك الكليات وما نتصوره هو مجموع المقومات التي يتكون منها ذلك الشيء، مع تعميره من جميع الخصائص التي تحدث له وتطرأ عليه عند وجوده في فرد من الأفراد المنتمية إليه، وهذا يعني تجريد من الزمان والمكان والكيف واللون والحجم والمقدار وغيرها من الملامح المعنية، والتي أطلق عليها الغزالي (العواض المخصصة).

وبعدها كل هذا يمكننا أن نستخلص الفرق بين الموجود العيني في الجزئيات الموجودة العيني في الكليات، من حيث أن الأول منهما له وجود خارجي شخصي، وللثاني وجوده الخارجي الكلي، ويتبع هذا الفرق اختلاف تصور المفهوم في كل منهما، فإذا وجدنا المفهوم في الجزئيات صورة شخصية ثابتة في الذهن فإنه في الكليات صورة مجردة عارية عن العوارض المخصصة، فنعاذب اسم (عمر) مثلاً تثبت في الذهن صورته الشخصية. وقد أشار النحاة إلى أن اسم العلم: «هو مجموع صفات يريدون بذلك أن يكون شخّصاً من الآدميين: عمر أو محمدٌ استغنيت بهذه السمة عن قوله: العاقل الشجاع الطويل، وللهذا قالوا فيه: إنه- أعني العلم- مجموعها» وعند استخدام كلمة إنسان مثلاً فإن الصورة التي ترد إلى الذهن، هي صورة مجرد تمثيل الاسم المشترك لجميع الأفراد الموجودين بالفعل، والذين وجدوا سلفاً والذي يسكن وجودهم في كل زمان ومكان.

وبهذا لابد أن نشير إلى أن ابن جني قد فرق بين الدلالات الصرفية والدلالة المعجمية حيث ميز ما بين الدلالات اللغوية والصناعية.  

الأولى بمعنى قريب من الدلالة المعجمية، بينما خصص الثانية لدلالة الصيغة وهي نوع من نوعي الدلالة الصرفية.

لقد استخدم ابن جني الفعل (قام) ليدل على مصدره بلفظه وعلى زمانه ببنائه (17) وعرف الدلالة الصناعية بأنها "صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها ويبقى على المثال المعترف بهما". ومن هنا نرى أن ما أشار إليه ابن جني ما هو إلا مظهر من ظهور الدلالة الصرفية.

بعد استعراض جذور نظرية الإشارة في التراث، يمكننا الرجوع بهـا في العصر الحديث إلى المفهوم المركب للعلامة عند دي سوسير الذي ذهب إلى أن العلامة اللغوية "كيف ينفي ذوي وجهين يمكن تمثيله بالشكل الآتي:

مفهوم → صورة أكوستيكية

ويقترح الاحتفاظ بكلمة علامة للدلالة على الكل وتبدل كلمتين المدلول والدلالة بكلمتين مفهوم وصورة أكوستيكية".

ويرتبط كلا المفهومين بصلة ترابطية نفسية، فالمفاهيم التصورية تعكس كلا من الأصوات التي تصدرها والعالم الخارجي الذي تحدث عنه وقد جعل لهذه الإشارة صفتين جوهريتين هما الاعتراضية والخطية.

فالاعتباطية تعني هنا أنه لا وجود لأية علاقة داخلية بين الاسم والمعنى، ففكرة (آخ) التي تقوم بوصفية الدال في العربية لا ترتبط بأية رابطة مع التفاعل الصوتي للمحرف (آخ) وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بأصوات كثيرة وأوضح دليل على ذلك هو اللغات المختلفة.
ويشرح لنا رتشاردزوداوغدن هذه الصفعة على شكل "مثلث دالي".

الفكرة أو الدلالة

والدال

المدلول

وحسب هذان المفكاران فإنه لا توجد صلة مباشرة بين الرموز والمدلول أي بين اللغة والعلم الخارجي.

وإرغم وجود أشكالات تأويلية لهذا التمثيل الذي يعيدنا إلى شكلية اللغة التي تنفي وجود خاصية طبيعية أو كلية للشيء تعتمد عليها تسميته تؤكد على أن المعنى ليس كلياً بل تخصصياً أي لا يقترب بالكلمة أو الجملة بالإجمال بل بأي كلمة أو جملة.

ويجب هنا أن نؤكد أن الإشارة لا ترد منفردة بل في سياق معين، وهي ترتبط ببقية الإشارات التي تسبقها أو تلتها في الجملة بعلاقة تابعية هي علاقة حضور، وترتبط أيضاً ببقية الإشارات التي تترجح في الجملة أو الرسالة بعلاقة تبادلية هي علاقة غياب. فكلمة معينة لا تكتسب معناها إلا في المنظومة الكلية التي تنحدها في سياق محدد فيمكننا أن نقول مثلاً: جاء عمر ولا يمكن أبداً أن نقول (جاء المرأة).
فوسسيير يشير بوضوح إلى أن اللغة صورة ليست مادة أو محتوى وإشارة اللغة هي علاقة بين الدال والمدلول.

وحين نقف عند هيلمسيف نجد أنه ترجم كل ذلك بمصطلحاته فأشار أن هناك وظيفة إشارة بين شكل التعبير وشكل المحتوى ولذا لا يمكن القول أن الإشارة تعبير له محتوى بل العكس فالإشارة وظيفة معقدة بين شكلين ومثل مضمون التعبير ومضمون المحتوي، أي أنها تشير للأشياء المعنوية وإلى الأصوات الكلامية التي تظهر بها (32).

وكيكنا في هذا المقام أن ننبأ إلى بعض الخلط الذي نجد عند الغربيين في اعتبار مصطلح الإشارة مرادفاً للإحالة (31) حيث يمكن توضيح الفروق الجهرية بين المصطلحين.

فبالإشارة -وفقاً لدون لاينز- هي "العلاقة التي تربط بينتعبير ما وما يشير إليه في المناسبات المعينة التي يقال فيها" (32) أي أن الإشارة مرتبطة بالوقله المعينة، فدلاتها هي دلالة خاصة ليست عامة بمعنى أنها "مقيدة بسياق القول" (33).

في حين الإحالة هي العلاقة التي تصل بين التعبيرات اللغوية والعالم الخارجي بصرف النظر عن السياق الخاص.

وإنتاظماً ما سبق نرى من خلال نظرية الإشارة أن الوحدة المعجمية تصل بغيرها من الوحدات بنوعين من العلاقات:
1 - علاقة الإحالة وتمثل في علاقة الوحدة المعجمية بالعالم الخارجي من جهة كون الدال يحليل على شيء أو حال أو علاقة مما تحليل عليه الوحدات المعجمية: حصن، فرح، صداقة، ... إلخ.

2 - علاقة الهوية وتمثل في علاقة الوحدة المعجمية بوحدات معجمية أخرى من نفس اللغة كتعلق الوحدة المعجمية (حصن) بـ (حيوان) أو تتعلق الوحدة المعجمية (أبيض) بـ (أصفر).

ولا يمكن الحديث عن نظرية الإشارة دون التطرق لأهم الإشادات الموجهة لها.

أ - إذا كان المعنى هو الشيء الخارجي، فإن كل ما يضاف إلى الشيء تصبح إضافته إلى المعنى. لكن الواقع غير ذلك.

ب - هذه النظرية لا يمكن تطبيقها على بعض المعاني الوظيفية كالأدوات (لكن) و(لا) وأو هذا طبعًا عند اتصالها أي حال انفرادها، أما إذا نظرنا إليها متصلة بغيرها فإن دورها هو الرابط بين الوحدات المعجمية.

وبالرغم من هذه الإشادات إلا أنه لا بد من الإشارة أن اللغة تؤلف عددًا غير محدود من الإشارات، وبالتالي فهي تشكل نسقًا إشاريًا فيما يخص الوظائف الخارجية التي تقوم بها فقط، أي تقييم علاقتها مع علم اللغة الخارجي - حسب مصطلح سوسير - أما بنيتها الداخلية فهي نظام شكي خالص.
الهوامش

1- دروس في الألسنوية العامة لدوسوسير. تعريب القرمادي ومحمد الشاوش.
2- اللغة لسابر ترجمة د. حسن طاطو. دار المعارف مصر 1971 ص 17.
3- الخصائص لأبي جني، تحقيق محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت ط 2 (د.ت) ج 1 ص 33.
4- التعريفات للشريف الجرجاني. دار التونسية للنشر-تونس 1971 ص 116.
5- أوضح هنا أن الكتابة مظهر من مظهري اللغة وهما: الكلام والكتابة.
6- معيار العلم لأبي حامد الغزالي، دار الأندلس بيروت ط 1983 ص 42-47.
7- معيار العلم ص 47.
8- منهج البلاغة وسراج الأدباء للقرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. دار الغربة الإسلامي بيروت ط 3 1986 ص 19.
9- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، تحقيق أحمد جمادو المولى. محمد الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. دار الفكر (د.ت) ج 1 ص 42.
10- معيار العلم: هامش ص 47.
11- منطق المشرنين لابن سينا. دار الحداثة بيروت ط 1 1952 ص 14.
12- معيار العلم: هامش ص 47.
13- معيار العلم ص 244.
14- معيار العلم ص 245-246.
16- المراجع لعبد الله بن الحشباش تحقيق علي حيدر، دار الحكمة دمشق 1972، ص 288-289.
16- الخصائص لابن جني ج 3 ص 98.
17- نفسه لابن جني ج 3 ص 98.
18- نفسه لابن جني ج 3 ص 98.
19- دروس في الألسنة العامة ص 99.
20- مشكلة البنية د. زكريا إبراهيم ص 68. مكتبة مصر القاهرة 1976.

Robins: General linguistics P 21-22
Lyons: Semantics P 174-22
Lyons: language and linguistics 23

* * *
الشاعر عيد الضقرى، فلكل بابا همه
لمسكاناً في ذاكرة العربية مايزال
يترسخ ويتسع بدراسة شعره -لاستمباً لامته-
يؤمباً بعد يوم وثمنة تساؤلات تصرفهم
عن حقيقة اسمه ونشأته وغزواته
إبادواه.

5. فاروق اسلام: بابن من سوريا، دكتوراه في الآدب العربي، من مؤلفاته: "الانتماء في الشعر الجاهلي"
وقد تعدّدت الأقوال في اسم الشاعر، واسم أبيه، وفي لقبه، ونسبه؛ فاسمه عمرو بن برّاق أو ثابت بن أوس، أو ثابت بن جابر.
وقيل: إن الشنفري هو اسمه الحقيقي، ولكن الروايات تكشف تجمع على أن (الشنفري) لقبه، وأن الشاعر لقبه بمعظم شفته، وعلى أنه أُردي قحطاني، من بني الأواس بن الحجر(1)، وقد انتسب إليه غنهم في قوله(2):
أليس أبي خبيّر الأواس وغيّرها
وأمّي ابنتي الخفيّن لا تعجلانها
وفي قوله في رواية ثانية(3):
أنا ابن خُيَّار الخِجْرُ بَيْناً ونَصصياً
وأمّي ابنته الأخمر لا تعر فيها
وذلك من قطعة يقر فيها أنّه هجين. وقد وقف الباحثون عند ذلك، وعند الأخبار التي تقول إنه ابن أمّة، وإنّمّا من أعربي العرب، وقُلّدوا أنفسهم، بحالات الاعتقاد بأنّ الامّة ليست عربية وأنّها أعمجمية بضفاء، أو حبشية سوداء، أو خليبة(4).

ولكن ابن حزام نص في جمهوره على أنّه فهم بن عمرو بن قيس عيثان بن مضر كانوا أخوال الشنفري(5)، ومنّه غيّر على أنّ أمّة كانت أخت تابِط شرآ(6). وهذا يعني أنها عربية النسب، ومن بني سعد بن فهم، قوم تابِط شرآ. ولكن هذا لا يعني عندها صفة الامّة؛ فالمرأة الجاهلية تصبح أمة إذا استعدت سواء أكانت عربية أم أعمجمية، بضفاء أم سوداء، وتنتهي أيضاً بأنّها أمة إذا كانت إحدى أمّاتها قد استعدت من قبل(7).
وأحسب أنَّ أم الشنفرى كانت وضيعة النسب من جهة الأم؛ فقد قيل
عن أم تابع شرآً- وهو خال الشنفرى- إنها عربية، وقيل: إنها أمة
جيشية(8). ولكن قول (الشنفري): «وأمي أبنة الأحبار» يشعر أن لها صلة
نسب بالفرس، وكان الجاهلون يعترفون بالأحبار(9).

وأخبار الجاهلية وأشعارها لا تستعين بشيء يفيد في معرفة تكوين
الأسرة الزواجية التي أنتجت الشنفرى، أكان تكوينها بزواج بعولة بالخطبة
والمهر والعقد أو بزواج سبعة أو بشراء الأب لأم الشنفرى من أسواق النهاسة
بعد أسراً واسترفاً؟

كِل ذَلِك مَكْنِن، وَلَكِنْ الْمَوْكَّد أَنَّ الْأَمَّ كَانَتْ فَتَاتَةً مَسْتَضْعَفَةً وَأَنَّ الأَقْدَار
أَلْقَتْ بِهَا فِي بِيْت رَجُل مَسْتَضْعَفٍ مِنَ الْإِوَاَس، اتَّخَذَهَا زوُجًأً، فَأَجْمَعت
لِهَا طَفْلٍ أَكْبَر هَمَا الشنفرى الذي يَصَّرْ الرِّوَاةَ عِلْيَ أَنَّهُ وَرْتُ عَن أَمَّه سَوَاد
اللَّوْنَ، وَغُلِظ الشُّفْتَينَ، وَلا يَذْكُرُون شَيْئًا عَن لَوٍنَ أَبِيهَا، وَشَكْلاً وَإِمَكَانِيَة
أَنْ يَكُون نَسْبُهُ هَجِيْنَا أَيْضاً؛ فَهُوَ مِن مَسْتَضْعَفٍ قَبْلَةٍ ثُمَّة، تَعْبِشُ فِي أَرْضِ
وَعَصْر كَثِيرٌ فِيهِم الاختلاط بِلِلْ عَرَبَ وَالْأَحْبَاشِ.

وَلَد الشنفرى لأسرة مستضعفة، ولا يرب في أنَّه عالى ذلك
في طفولته المبكرة، ثم ازدادت معاناته حين رأى حال أسرته تزداد بوساً
وهوائًا يُثْقَلِ والده، فقد كَتَبَ رجل من بني سلَّمان بن محدر الأزديين
وأَيْدَع ذلك البَسَّوس والهوازن أن رهط القتيل، بَنَّى الإواس أَعْرَضُوا
عَنِ المَطْلَابة بِشَأْرِهِ، فَلْحَق الشنفرى بأخواله بي فهم(10)، ونصبْ إِلَيْهِ
الروابط على أنَّه كان صغيرًا حين قُتِل والده، وأنَّ أمها ارتحلت به، وِلَأَخ
له أصغر منه وجَوَارِتْ بني فهم، حين لم تجد من يطلب بدم زوجه(11).

لَقِد ارْتَحَل الشنفرى مع أمه وأخيه الصغير عِنْن قومهُ (الأعز)
وَعِنْ مَوْطِئهُ (اليمن)، وهو يَحْسِبُ في صِدْرِه وَعَقْلِه مَا يَكُنْي لِلْقُطْع
أواصره برهط أبيه الذين لم يتأروا له، وما يكفي لامتلاك نفسه بالحقّ
على قابليته. وبذلك غُرست في ذاكرته الرغبة في الثأر، والانتقام لأسرته من الذين استضعفوها، وقتلوا والده، وأدرك أن أسرته على ترك منزلها، والنزول في جوار بني قَهْم، وبذلك وقع الصدام بين اتحام الشاعر لأسرته الصغيرة واتمائه لقبيلته، وكانت أسرته صغيرة مستمعنة في مواجهة سيف بن أبيها، واستخفافهم بها.

ولنا أن نتخيل ما عانته تلك الأسرة في أثناء ارتحالها، وحين وصولها إلى أسرة تابِع شرآ، وهي أسرة تبدل الأخبار على هؤلاء منزلتها الاجتماعية، وليس بين أيدينا من الأخبار ما بين العلاقة بين الأسرتين، ويبدو ما سبق أن أسرة الشفري كانت كالمستجبر من الرمضاء بالنار، وكيك تأكيد ذلك بالإشارة إلى أمرين، الأول: موت أخي الشفري بعد الارتحال، وأن أمه أنشأت تبكيه وحدها، فقال الشفري:

لا يرَدُّنَ لوالدةْ هُمُهَا
ولا قَبِيلَةَ لابنَها: دُمْعَة
تَطَفْعُ، وِحَذَّرَ أَحْوَالَهُ
وَغَيْبُكَ أَمَلُكُ بِالمَصِيرَ

وهذا الشعر هو أول شعر أنشده الشفري، ويستفاد من ذلك أنه أنشده قبل وقوعه في الأسر، واستعاب بنى سلمان له، فأمسك تجميع على أن أُنْيآت سيدَ السَّلاَمِ أَطْمِّه، فأنشد شعرًا في ذلك، وهذا يعني أن الشفري أسر، واستعاب بعد موت أخيه، وذلك هو الأسر الثاني الدال على معاناته عند أخواله ومجربة، فهؤلاء عجزوا عن حمايته، وتقاءعوا عن فنانه.

وأمّا أم الشفري فقد صرع ابنها الصغير، وأسرًا كبير، ولم تجد نصبرًا، وعلَّمتها لم تجد مواساها لها بين أهليها، ولا يجد الحباحث لها ذكرًا. بعد ذلك، أُمانت كمذاً أم أكرهت على الزواج؟ الجواب متعذر، ولكن المؤكد أنها لهوام شأنتها أضحت نسبيًا منسياً.
ندع أم الشفري، ونعود إليه، وإلي أخباره المطهرة والمتشابرة
عند بني سلامان، ولا أريد - هنا - استعراضها بل غريبتها، وانتقاء ما يستقيم منها بعقل ومنطق، و صلى لمتابعة سيرة الشفري.
إن أكثر الروايات توثيقًا ومنطقًا تقول إن الشفري أسره بنو شبة
بن قهم بن عمرو بن قيس عيلان، فلم يزل فيهم حتى أسرت بني سلامان
بن مفرج رجلًا من قهم، أحد بني شبة، فقدته بنو شبة بالشفري١٠.
وسباق الأحداث يدفع إلى الجزء بأن الشفري أسر بعد موت أخيه،
وهو صغير لا يقوى على الدفاع عن نفسه، والمؤلم له أن أسره (بني شبة)
بن قهم) هم أبناء عمومه أخواله ومجريه (بني سعد بن قهم) فقوم تابعًا شرًا.
ولم يجد الشفري نصراً، وانتقل من ذلك الجوار والأسر عند أخواله
إلى ذل الاسترقاق عند قنبلة أبيه، وكان آنذاك في سن من سن يعترف
نسبه، ويطلب إلى الحرية، وإلى بناء أسرة يجد في أفقياتها الدفء
والطمأنينة.
لقد جعله الذي استرقبه في بعثة يرعاه مع ابنه له، فابتذل الشفري
إليهما، وحاول في خلوة أن يقبلها، فصكت وجهه، ثم سعت إلى أبيها
فأخبرته، فخرج إلى لقته.
كان الأب لا يعرف نسب الشفري، وكان غاضبًا لأن عبدًا وضيعاً
أراد أن يقبل ابنه، ولكن ثورة الأب هدأت حين سمع الشفري ينشد شعراً
يفخر فيه بالانتساب إلى الإواس الأزدين، فافتتحت منزله العبد عند سيده،
فهو أزدي مثله، وهو شاعر أيضًا، فقال له الأب: "لا أنتي أخاف
أن يقتلكي بنو سلامان لأن كنت ابني، فقال: علي إن كنتو أن أقتل بك
ماتة رجل منهم، فأنتحبه ابنه، وحلل سببه، فسار بها إلى قومه٨١٠.
وأصل إلى أنه سار بها إلى أخواله بني سعد بن قهم ليلقي آهًا، ويعيش معها،
فليس له من العالم من يتظر إياه غيرها، ولكن ليس في أخباره ما يدلّ
على أنه التقى بها، وكذلك ليس في أخباره ما يدل على صلته بقومه
(الإيواس) بعد رحيل أسرته عنهم.

وشهد بن سلامان بعد رحيل الشنفرى على والد امرأته، فقتلهم.

وكان يتوقّع ذلك؛ فقد خالف الأعراف القبلية إذ زوج أبنته بعد هجين له تأر
عندهم. ومن المؤكد أن الأب كان مستضعفاً في قومه، ولا شوكة له،
وأن ذلك ما سهل أمره على قومه حين أقدموا على قتله.

وصل الخبر إلى الشنفرى، ففي نفسه أمراً، وراح يستعدّ له،
يصنع البيل، وبناء الجسم، وظنّت امرأته أنه خاس ببئشاق أبيها عليه،
فجابته بذلك، فقال لها من قطعة (171):

وأي زعمين أن تشور عجاجي
على ذي كساء من سلامان أو برذر
وأمشي لدى العصاة أبيي سرايين
هم عتر وفون ناشياً ذا مختيلة
أمشي خلال الدار كالأسد الورد

والخبر السابق يشير إلى رباطة جأش الشنفرى، فهو لم يجزع لمقتل
حميّة، بل استعد للشأر، فراح يصنع البيل، وثمة فرافاغ في الخبر يكمن
أن تقالا بالحديث عن تدريبه على المجادلة والرمي والعذو بإشراف أخواله
(تأتي بشراً وإخوته)، ومشاركتهم.

وبدأت بعَيْد ذلك رحلة الانتقام، فأنشأ الشنفرى مع بعض رفاقه
عصبة من الصعالك روعة الالباب، ويدلّت العقوق والتعسان
بها الشنفرى ليتقم لنفسه، ولأسرته، وخصوصاً لبني سلامان بالغزو،
فقد قتلوا أباهم، ثم والد زوجه، فجعل يقتل رجالهم، ويعرفون نبله بأفواهها
(مواضع الأوامر من السهام) في قتلاهما (18)، كان يقتلهم ولسان حاله
يقول لهم (19):

أضبعهم أبي إما شق وسماه
على جنف قد ضاع من لم يوسع
فإن تطعنوا الشيخ الذي لم تقوقوا
مبتئه، وغبى إذالم أشهد
فطعنا خمس منكم قد تركيتها
تمحى على أقطارها سمي أسود

وذكر أن الشنفرى أكثر الغارة على بني فهم أيضاً (20)، ولكن أكثر
عصيتي قسمين، وأخواته منهم، فلا يعقل أن يغزوهم، ولعل المراد أنه أكثر
الغارة على بنيي شابة بن فهم، فهؤلاء أسروه، واسترقوا، وباعوه لرجل
من بني سالمان. وهذا يعني أنه كان مهتماً بالانتقام لنفسه ولأبيه وحميه،
فذر نفسه للغارة عليهم.

وذكر رفقته للصعاليك جعلته يشارك في الغارات على الكُثير
من الأحياء، وليقي بنفسه في المهالك، ويبدو من شعره أن زوجه لامته
على ذلك خوفاً عليه، ورغبة في استبقائه إلى جانبها، وأظنه لذلك
أنها المعنية في قوله (21):

دعوني، وفوقاً بعد ما شئت، إنني
سيغدا بنعشي مَرَةٌ، فاعبي

وعللها كانت مانتفأ تخوفه القتل، وتدعو إلى القعود عن الغارات،
فلا تجد عنه إلا إصراراً على المخاطرة، واجتراه على الموت؟ فهو صعلوك
فارس، يأبى أن يكون قعيد نساء الحي (22)

لاحتسبين مثل من هو قاعد
على عُنْةٍ أو واقع بكمساد
إذا انقلنت مني جُواد كـَرِعة
وثبت، فلم أخطئي عنان جوادي

١٠٣٠
إن معاناة الشفري الظلم في طفولته ونشأته، جعلته متمرداً على القيم القبلية إذ قطع صلته بقوم أبيه الذين لم يأخذوا برأيه، وخصوصاً أبناء عمومته بني سلامة بالغارات اتفاقاً لأبيه وحمية، ولنفسه التي استعبدها، ولعلّ تمرده على القيم القبلية من أسباب اجترائه على غيرها من القيم والتقاليد.

فقد رأى أنه قدم مني، فقبل له: هذا قاتل أبيك، فشذ عليه، فقله، ثم سبق الناس على رجله. وقد اتهلك بذلك حرمة الأشهر الحرم، وحرمة المكان، وحرمة الحج، وافتكروا بذلك فقال:(32)

قُلْتُنَا فَتْيِيْلاً مُحْرِّماً يُصَوْتُ جَمَارَ مِنْ تَسْقِيَةَ الحَجِّيْجِ المُصَوْتَ جَزِينَا سِلَامَانُ بِنَ مَجْرِجٍ فَرَضَّهَا بِقَدْمَتِهِ أَبِيَهُمْ، وَأَزْلَتِ وهكذا البيتان من تأثيته المشهورة، والتي تبنى عن نضوج تجربته الشعرية، وفيها ما يدل على كثرة غاراته، وطول صحبته للصالحية.

وهذا يعني أنه أنشدها بعد زمن غير قليل من زواجه وتصعلته، ويؤيد ذلك أنه استهل تأثيته بالحديث عن مفارقة زوجه له، ويسدده أنها فارقته بعد أن يشت من ثنيه عن الغارات، والابتعاد عنها. يقول(31):

أَلَا أَمُّ عُمْرُو، أَجْمَعْتُ، فَاسْتَقَلْتُ وَقَدْ سَبَقَّتُ أَمَّ عُمْرُو بِأَمْرٍهَا وَكَسْتَ بِأَعْنَاقِ الْمُطِيَّةِ أَطْلَتُ بْعِيْنِي مَا أَمْسَتْ، فَبَانَتْ، فَأْصَبْحَتْ فَقْضَتْ أمَّوَرَا، فَاسْتَقَلْتُ، فَوْلُتُ والإبلات تدل على أن أم عمرو قد عزمت على الرحيل، وأنها استبدت برأيتها، فلم تستشر أحداً، أو لم تُصْعِ إلى أي قول ينثوا عنها لأبيها، فقد فتحت الحي بالإبل التي سارت بها، ولم تؤذن جيرانها بالرحيل، ولم تدعهم، وأمام زوجها (الشفري) فقد جرى هذا الخطاب أمام عينيه، ولم يملك له دفعاً.
وإذا ما كانت الأبيات السابقة لانصرح لنا بسبيبة ارتحال أم عمرو فإنه توجه به، فموقفها من جيرانها يوحي بأنها لم تكن على وفاق معهم، وأنها كانت تشعر ببيتهم بالغيرة، وموقفها من زوجها يوحي بأنها يشتبه من صالح حالها معها فاختارت مفارقتة على مرأى منه، ومسمع، وأراها فعلت ذلك لثقتها بحبي لها حقاً ينفعه من إكرامها على البقاء معه.

إن ارتحال أم عمرو يمثل فاجعة جديدة تضاف إلى سيرة الشنفرى وتغطي تجربته الإنسانية المريحة. ويبدو من شعر الشنفرى أنه كان يدرك استياء زوجه من أساليب حياته، وقد سبقت الإشارة إلى رغبته في ثنيه عن الغارات، وفي استيائه إلى جانبه، ولعل إقراره على مخالفتها جعلها تلته، وتهجسه في وفاته لهما، وتتشكيل في وفاته لهما، وتلته له بأنها ستقابلها مثل ما يقابلها، وأنها ستطلق نفسه، ولعل في القطعة التالية ما يؤكد ذلك، ومايبدله على تنامي الملاحة بين الزوجين إلى درجة التهديد بالطلاق، وهي قوله:

إذا أصبَحَتَ بِبَعْضِ جُبَالٍ قَوْرُ
فَمَا أَنْ تُدْنِى فَنُبُرُّ
فَسَأَتْ لَمِنَ الْخَطْمِ سَمَتْ
لَتُحْيَى فَلامَ نَحْتَ لِنَّهَتْ
إذا ماجِمَتْ مَا أَنْهَاكُ عَتْهُ
فَقَانَتْ البَعْلُ عندْهُ فَقَمَّ
كأن الشنفرى رجلًا لا يخلف وعدًا ولا إعادة، ولذلك لم يعترض سبيل ظعفيته (زوجه) حين أرادت الرحيل، فتقبل سبيلها، وهو يقول بعد أن ذكر ارتحالها:

فِي أَجَارِي، وَأَنْتَ عِيْـرُ مُقَـيْـمَهُ
أَفَوْيَةُ، فَهِيْـهَا نَعْمَةُ العِيْـءَرُ زَلْـتُ
فَبِئْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْـْ~
لقد أقرَّ الشفري - وهو الصعلوك المتآبد المتغول - بألم الفراق، فواكبنا، وينتمي (طمعت) وبئل أخلاقها. (وأتت غير ملهمة... ولاذات تقول*)، وأتبع ذلك بستة آيات تحدث فيها عن خفرها وعطفها، وآخرها قوله(37) :

أميمة لا يغري نشافا جليلها، إذا ذكر السوان بكفّ، وجلبت إذا هو أميمي آب قرارة عينيه ماب السعيد، لم يسن ابن طلّت وروى عن篇文章 أن قال عن ستة الآيات: "هذه الآيات أحسن ما قيل في خفر أمرها وعطفها، وأيات أبي قيس بن الأسقة...".(38)

إن وصفه للمرأة التي ارتحلت عنه على النحو المشهور إليه بدفع إلى الظن بأن ارتحالها أحدث أثراً مؤلاً في نفسه، وجعل في هذا الظن تفسيراً للنورا والنصير في قوله(39) :

ونائحة أوفيت في الصبح سمعتها فريع فؤادي وأشتصرأ، وأدركأ فشقت جايلي، ثم قلتها: حمامة دعت ساق حرى في حرامى سقرا أثراء كان يظن أن (أميمة) المرحلة قد اشتققت إليه، فخالها حمامة مطوفة تنوه، وتشيد أليفاً لها في حمام ينقر، وما إخاله يتحدث بذلك إلا عن ذاته، وهو ينوب في عصبة من الصعلوك قاصداً بني سلامان لأمر يظهره، وهو الانتقام منهم، ولا آخر يضمها، وهو الالتباء بحمايته المرحلة، ويؤيد هذا الزعم أنه أتبع قوله السابق بأبيات، يحدد فيها بالغارة على أماكن هي من منازل بني سلامان وذلك في قوله(40) :
فإن لا تزورني حثتني، أو تلاقيني
أمشي بأطراف الحمصات ودارة
ايضض رجلتي بسطية، فغضت شرا
وسوف ألاشيهم إن الله أحب
هناك بغي القاضي المتغورا

* * *

وإذا تبعك بحث سيرة الشنفرى، ووصل إلى ما روي عسن مقتله
ففقد يسأل عن سر خروجه إلى الغزو وحيداً وعن مصر عصبة الصالحاء
التي كان يغزو معها أو بها، وعن علاقته بأخواله.

ولعل التفسير الممكن لذلك أن علاقته بأخواله قد ساءت بعد رجل أميمة،
فلامهم لسوء عماالتهم إياها، ولا موه، وعرقوه لكرة جرائره، ومتوا عليه لإيوائهم
إياها، فاحس باغتراب شديد دفعه إلى الرغبة في التأبد، وتوحَّد مع وحن الصحراء، وأكاد أزم أن ينجبه، وهو متنبل تلك المشاعر التي نسب بها نشيد
الصحراء والتاغو، والاستوحاش، وآية ذلك أن استهلها يقوله: أشيموا بني أمي صدور مطيمكم
في الي إلى قوم سراكم لا ميل
وهذه البيت يؤذن بني أمه (أخواله) بالرحل عنهم، وأنبى ذلك
ما بين سبب ميله عنهم:

وفي الأرض سمايل للكرم عن الأذى، وفيها من خاف القلبي متعزل
ويتجرد إلى الذهن سؤال عن القوم الذين سيميل إليهم فرازاً من أذى
أخواله وبغضهم، وأين مذاهب صعدلوك، أتخذ في الأرض قنال لأبناء عمه
(بني سلامان) وحقداً على بني أبيه المتخاذين ؟ وجاء الكشـف في قوله
لبي أمه، بل للناس كلههم:
ولِيِّ دُونَكمِ أَهْلُونِ: سَبِّدُ عَمَّالَ سُرُّ اِبْنِ أَمِّي، وَأَرْفَعَّ زَهَّلُونِ، وَعَرْنَاءُ جِبْلٍ
لَهُمُ الْأَهْلُ، لَا مُسْتَوَعُ السُّرُّ ذَاعِعُ، لَمْ يَلْبَسُهُمْ، لَا إِخْتِيَارٌ مَّا جَرَّ بَعْذَلُ
إِنَّهُ يَرَى أَنَّ يُسْتَبِدِلَ بَأَخوَاهُ—وَلَمْ يَكْنِ لَهُ أَهْلٌ غَيْرُهُمْ—الْذِّئْبَ
وَالْحَضَابَ، وَلْيَلُوَّ فِي قَوَلِهِ (وَلَا إِخْتِيَارٌ مَا جَرَّ بَعْذَلُ) إِضَاءَةً أَخْرَى لَاغْتَرَابِهِ
وَإِرَاجَاهُ وَتَفْرِدَهُ بِالْحِزْوَاءِ، فَقَالَ فِي فُوَاحُهِ قَالَ أَخوَاهُ قُدْ رَغَبَ كَى أَنْ يَتَوَفَّى
عَنْ أَقْتِرَافِ الرَّجَاءِ، وَلَعِلْهُمُ أَذَّنَوْهُ بِالْحَلِّعَةِ وَالْإِرَاجَاءِ. وَيَوْقِدُ هَذَا قُوْلُهُ
بعد ذلك:
وَفَتِى كَفَّانٌ فَقَدَّ مِنْ لِيْسِ جَازِرٌ بِحْسَانِي، وَلَنْ يُفْرِغُ مَنْ تَعَالَلُ
ثَلَاثَةُ أُصْحَابٌ: فَوْعَادُ مُشْعَبٌ وَأَبْيضُ إِصْلَيْتُ وَصِفْرَاءُ عِظِّبُلُ(33)
ثم قُوْلُهُ:
وَأَتَّسَفُ تُرْبَ الْأَرْضِ كَيْالَا يُرِى لِهِ عَلَى مِنِّ الطُّوْلِ إِمَّرُ مَتَطَوَّلُ
تَأْقِلُ أُبَايَاتٍ تَصُورُ بَعْضَ الْحَيَاةِ الَّتِي يَرَبُّ فِيهَا الشَّفَرِيُّ، وَالَّتِي
تَصَوْنُ لِهِ كَرَامَتَهُ، وَتَحْفَظُ عَلَيْهِ حَرَّيْهِ، بَعْدَ أَنْ أَضْحَى:
طَرِيدُ جَيْبَاتٍ تِيَأَسُرُّ لَحْمَهُ عَقَيْرِهِ لَا أَذَّنَ صَمُّ أَوْلٍ(34)
يِنَامُ مُثَرَّدُ مَيْنِ أَغْرَ عَلَيْهِمْ، وَهُؤَلَاءِ يَتَنَافِسُونَ لِلْقَبْضِ عَلَيْهِ
وَلَاتَنَاكَمُ مِنْهَا، وَكَانَ لَنَا يَشْعُرُ بِالْخَوْفِ وَالْحَرَّةَ، وَرَاحَ يَعَالِجُ
نَفْسَهُ الصُّوْرَةَ الْمَتَوَجَّةُ الشَّرَّ بِإِنْشَادٍ يُؤْتِسُهُ حَيَاتُهُ، وَيُشْجَعُهُ بِنَفْسِهِ المُضَرْبِيَّةِ بِفَخْرٍ
تَأَاوِلُ مِثْلُهُ مِنْ حَتَافِ السَّارِينِ فِي الْلِّبَالِيِّ الْخَالِكَةِ، وَالأَمَامُ الْمَحْشَةُ
الْمَخْيَةِ.
وختم الشنفرى لامته بمقطع تم فيه انتقاصه عن الجماعة الإنسانية،
وأنماجه في الطبيعة الصحراوية كأحد مخلوقاتها، وأخيراً ينطلق بوعش.

الصحراء البحقانية (23) إذا يقول:

"تُرُدُّ الأراوي، الصحم حُرَّى كأنها عذارى عالِمَن أطلاع، المذلِّل (26)"

ويركُدُن بالآمال حولي كانَي مِن العصْر أدْقَي يُنصَحِي الكَيْحُ،

والبيتان بصورانه جالسًا بين الوعول، وهو يستمع بألوانها فكأنها عذارى —يقول هذا، وليس له امرأة تؤمنه —ترتدي ملائات ضافية،

وهي تذهب، وتجمَّع حوله، ثم تأخذ الوعول به، وتجلس إليه، وقت الأصل، وكأنه ذَكْرُ لها، أقسم، قادَم من الجبال البعيدة العالية.

إلى ذلك انتهت رؤية الشنفرى —الشاعر لذاته المغتربة في مجتمع يحفر منه خوفاً واحتراراً، ويرتجع به حقداً وانتقاداً؛ ولذاته المتبلَّد في الأماكن الخطرة، والمفاوضات المروحة.

وأحسب أن الشنفرى كان في أيامه الأخيرة يغزو وحيداً لا صاحب له، وأن حقيده على واتيه ومذلبه في صغره كان لا يهديه وقد رويت في خبر مقتله ثلاث روايات إحداهما تقول إن الذين قتلوه ثلاثة رجال هم: أسيد بن جابر السالمي، وابن أخيه حزام الذي قتل الشنفرى بنى، وناذم الفهمي، والثانية تقول إن قاتلهم ثلاثة هم: أسيد وابن أخيه خزام، والثالثة تقول: إن قاتليه عصبة من بني سلامة (29). وأمَّل إلى ترجيح الرواية الأولى إذا أرى فيها خلافًا بين من لهم تأث عند الشنفرى من الذين سبق لهم أن أذلوا، وقتلوا أباه، غايته الانتماء منه، والخلاص من فتنه بهم.

ولقد جاء في (الأغاني) ما يشعر بتقدم أبي الفرج للرواية الأولى، فقد رواها.
أولاً، وذكر لهما سنداً، ثم ذكر الثانية، والثالثة، ولم يذكر سنداً لهما.
ومع ذلك جاء في الرواية الأولى: "ثم قعد له بعد ذلك أسياد بن جابر السلماني، وخازم الشنفري، بالناصف من أبيْنَة، ومع أسياد ابن أخيه، فمر علىهم الشنفري، فأبصر السواد بالليل فرمى، وكان لايرى سواداً إلا رمارة كائناً ما كان، فشك ذراع ابن أخي أسد إلى عضده، فلم يكلم، فقال الشنفري: إن كنت شيئاً فقد أصبتكم، وإن لم تكن شيئاً فقد أمتنكِ، وكان خازم بابطاً ( يعني: منبطحا بالطريق) يصرده، فتادي أسياد: يا خازم أصلمت؟ ( يعني: أسلمتِك؟). فقال الشنفري: لك، أصلت، فأصلت الشنفري، فقطع إصبعين من أصابع خازم: الخصر، والبصصر، وفضطه خازم حتى حلته أسياد وابن أخيه نجدة، فأخذ أسياد سلاح الشنفري، وقد صرع الشنفري خازماً، وابن أخي أسد، فقضتاه، وهمتحه، وأخذ أسياد برجل ابن أخيه، فقال: أسياد: رجلٌ من هذه؟ فقال الشنفري: رجل، فقال ابن أخي أسد: بل هي رجلي يا عم، فأسروا الشنفري، وأدوه إلى أهلهم، وقالوا له: أشذدوا، فقال: إنما الشيد على المرء، فذهب مثلًا، ثم ضربوا بده، فتعرضت، أي: اضطراب، فقال الشنفري في ذلك:

لا بعدي إما ذهبْتِ شامَة
فُرْبُ وادٍ تنقرت حُمامَة
ورب قرين فصُنلت عظاءة

ثم قال له السلماني: أطرفك؟ ثم رماه في عينيه، فقال الشنفري: كأنه كنا نفعل، أي: كذلك كنا نفعل، وكان الشنفري إذا رمي رجلاً منهم قال له: أطرفك؟ ثم يرمي عينه، ثم قال له حين أرادوا قتله: أين نقدر؟ فقال:
لا تقبروني، إن قبري محرم، عليك، ولكن أبشرك أم عامر.
إذا احتملت رأس في الرأس أثري، وعُودت عند المُثقلين ثم سائر.
هناك لا أرجو حياة تسري، سمير آل ميالي مبسلًا بالجرائر

وفي الرواية الثانية، وهي قريبة من الأولى، تفصيل آخر لما جرى
ساعة قتله، فقد شد أحد وابن أخي الشنفرى ووافقه، ثم إن انطلقوا به إلى
قومهم، فترحوا، وسفتهم، فتماروا (تجادلوا) بينهم في قتله، فبعضهم
يقول: أخوك وابنك، فلما رأى ذلك أحد بني خزام ضربه ضربة مرتبتة
من الكوع، وكانت بها شامة سوداء، فقال حين قتلت بده

ثمة إجماع على أن الشنفرى قد عذب، ومتل به قبل أن يقتل، فقد
قطعته بده، وسُلمت عيناه، ولكن الروايات لا تذكر لنا كيف قتل؟ ولا تفصح
عن اسم من أجهز عليه، ولكنها تجمع على أنه كان شجاعًا في مواجهة
الموت، صورًا على العذاب، مسراً على إغضاب شانتيه إذ فخر من قتل منهم
حين قطعت لبه، ومصرًا على التائب والاستغفارة عن الناس إذ كانت رغبته
الأخيرة ألا يقدر كما يقدر الناس، ويبدو إصراره على ذلك في قوله: إن قبري
محرم عليك، وهو قول يوحي بحرمة الوضوء، ويوجوب تنفيذها.

لقد تناهى ما بينه وبين الناس قبل موته، وتقارب ما بينه وبين وحش
الصحراea فأكد اغترابه وتباهه بأن نذر جسده لأم عامر (الضبع) لنقتات به،
وبشرها بذلك (183)، ولم يكن ذلك عيانًا منه، بل إصرارًا على رغبته بالابتعاد
عن الناس، وعلى انتظامه إلى عالم آخر، فما آم عامر سوى الغراء الجليل
التي استبدلها بأمه في لاميتهم (إنشودة الاغتراب)، وهي لذلك أحق به بعد
موده إذ تنوشه، وتحقق رغبته العارمة في الاندفاع بعيدًا عن البشر حيًا وميتًا.
وإذا أن الشنفرى كان يظن أن قاتليه لن يتوقفوا عن التمييش به بعد قتله (إذا احتفظوا رأسه)... وغدو عند المتقى ثم ساروا. إنه يظن أنهم سيفصلون رأسه عن جسده، ويركون سائره حيث قلبه، مسألة إلى حقيقهم لما أوقع فيهم، وذلك أمر لايسير أبداً.

وأحسب أن للأبيات تتمة يستند بها بأم عام لتنقذ إذ لا ناصر له في الكون غيرها؛ فقد جاء في رواية أخرى، بعد ثلاثة الأبيات قولهٌ: [14]

لقلت لها: قد كان ذلك مرتة ولست على ما قد عهدت بقادر وهذا بيت يشير إلى حوار بينه وبين أم عامر، ينص عن تعاطفها معه، ولعله يوجحي بأنه كان يُحسن إليها قبل اليوم، وأنه غداً عاجزاً عن ذلك الآن، وأنه يرغب إليها أن يحسن إليه تغييبه عن هذا الوجود.

رجل الشنفرى غير ذاكر أحدًا من البشر بخير، وهو يحمل نفسًا أبيه متصرفًا في جسد قوي ضامر، فقد دفع دفعًا خطوة الشنفرى لليلة قُتل فوجِد أول نزوة فيها إحدى وعشرين خطوة، ثم الثانية سبع عشرة خطوة»[15].

ثم أمر مهم أحسب أنه كان يشغل الشنفرى ساعة مقتله وهو إنجاز ما عقد العزم عليه، وتحقيق ما يفكر فيه من أمور متعة الطمأنينة، ويُمسك ذلك إنشغاله برأسه، وإعلاؤه لشأنه في قوله: «وفي الرأس أكثر» وأحسن ما بقي منه، وهو الأقل؟ أكان يريد به فواده الذي تبدلت أحاسيسه، وقلت؟

ومن الأمور التي كانت تشغله الشنفرى آنذاك أنه لم يف بذره لوالد زوجه؛ فهو لم يقتل من بني سلمان سوى تسعة وتسعم رجلًا، وكان قد نذر أن يقتل منهم مائة رجل.

وتقول إحدى الروايات: «ولما قُتل الشنفرى، وطَرَح رأسه، مُر بها رجل منهم فضرب جمجمة الشنفرى بقدمه، فعَرَقت قدمه، فمات منهم، فتحت به المائة»[16] وتقول أخرى: «فقتلوه، وصلبوا، فلبس عامًا أو عامين مصلوباً وأ عليه من نذر رجل» قال: فجاء رجل منهم كان غالبًا، فرم به
وقد سقط فركض رأسه برجله، فدخل فيها عظم من رأسه، فعُلَّت عليه،
فمات منها، فكان ذلك الرجل هو عم الأمير(10).
تلك نهاية عداء شديد، خيّم بانتصار الشنفري إذ أمّن نذره وهو ميت،
ونرى فيه انتصاراً للفرد التمرد على الجماعة الطالبة، فقد قهرها حياً ورماياً، ومفرّد
على قيمها، وانتصر للحق على الظلم، فغفل في الانتصار، وانتصر للمرأة أما
وزوجهاً، فكانت جوانحة المفعمة باللقد تغيم بالرقة والتقدير والاحترام لها.
كان الشنفري في غرده واغترابه يعسوين لقيم جيدة، ترقى بالمجتمع
من وهاد ما في العصبية الفبلية من استعالة على المستضعفين من الفقراء وذوي
الأساب الوضيعة في عرف المجتمع آنذاك، وكان شعره نشيداً معبراً عن
سلوكه وأفكاره ومشاعره، كتبه له الخلوص في ذاكرة الأجيال، وأما
الذين صرعهم، والذين صرعوه فمزازلو متعلقين بتلابيه يشدون الخلود به.
رجل الشنفري، ولم يثأر له أحد لكثرته جراءته، ولا غترابه
عن الناس: أعمامه وأخواله وغيرهم، وقد حمل بعض الجاهلية
لأسيد بن جابر فعله بشعر ركيماً لا حياة فيه(41)، ولكن تأبط شرآً أحس
بندارة الخطب، وبمارة الفقد، فرثاه بقصيدة هي من عيون الرثاء لما فيها
من ندب وتأبين وعزاء، ومنها قوله(42):
على الشنفري ساري العلم، فرائح
قضى نحبه، مستكثراً من جميله
إليك لولا لقيتني بعدَ ما ترى
لألفيني في غارة أعتري بها
فوّل نبأني الطير، أو كنت شاهداً
لأساك في البلوى أخذ لك ناصر
وأجمل موت المرء إذ كان مبتهاً
وخفف جناحي أن كل ابن حرةٌ
غزير الكلّى، وصبغ الباء باكر
مقلاً من الفحساء، والعرض واقبر
وهل يلبقي من غيشه المثير؟
إليك، وأمسى راجعنا أنا ثائر
لأمساك في البلوى أخذ لك ناصر
وأجمل موت المرء إذ كان مبتهاً
وخفف جناحي أن كل ابن حرةٌ
ليس في أخبار تأبط شراً ما يدل على أنه ثائر، أو حاول أن يشأر
لابن أخيه الشفيري، وأراه كان يعرف أن الشفيري لا يحتاج لذلك،
ولا يرغب فيه لأمور جرت بينه وبين الناس، ومنهم تأبط شراً؟
ما نعرفه أن الشفيري انسصر على الناس، وعلى ذاته، وأن نشيده
الصحراوي المتلبيد يزداد أمتداداً وجمالاً ونسبياتية يوماً بعد يوم.

الهواشم

(1) انظر (ديوان الشفيري، 1991م. ت. أمين بديع، بروز ص.9 - 10). وفيه
ثبت بالصدام والراجع. هذا، وذكر ابن حزم أن الشفيري من بني سلامة بن مُرْج
الأزدين. انظر (جمهورية أنساب العرب، 1983م، ابن حزم، بروز ص.386).

(2) ديوانه ص.78.

(3) المصدر السابق

(4) انظر (الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 1959م، يوسف خليف،
ص 229-31).

(5) انظر (جمهورية أنساب العرب ص.386)

(6) انظر (شرح اختيارات الفضل، 1987م، التبريزي، ت. فخر الدين قباوة
ص.513).

(7) انظر (الانتماء في الشعر الجاهلي، 1998م، فاروق أسليم، ص.164-166).

(8) انظر (العصر الجاهلي، 1971م، شوقي ضيف، ص.77).

(9) انظر (الانتماء في الشعر الجاهلي ص.165 م. وجاء في رثاء تأبط شراً للشفيري
بشت شاعر آلهة حرة فقد أعولت عليه النساء الحرائر؛ وكان ابن حرة إلى حيث
صار الشفيري صائغ. انظر (ديوان تأبط شراً، 1984م، ت. علي ذو الفقار
شاكر، ص.82-84).

(10) انظر جمهور أنساب العرب ص.286.

(11) انظر (ديوان المفضلات، 1920م، الأبلازي، ص.195).
(12) انظر (الشعراء الصالحيلك). ص 112.
(13) ديوانه ص 52. ودعاء: كلمة تقال للعئير. والمعنى: أقال الله.
(14) انظر (الأغاني), 1992م, الأصفهاني, دار الكتب العلمية, 21-185.
(15) انظر المصدر السابق 21/186، وديوان المفضلات ص 196.
(16) المصدر السابق 21/197.
(17) ديوانه ص 44. وثابت مداحته عليهم: أغاد عليهم. وأراد بذى كساء أو برود.
(18) انظر (الأغاني) 21/198.
(19) ديوانه ص 54. والجيف: الميل، والإسود: الحبي السواداء العظمية. وقوله: "لم
(20) انظر (ديوان السفري) ص 74.
(21) المصدر السابق ص 77.
(22) المصدر السابق ص 44. والعَبْر: حشرة تأكل الصوف وغيره.
(23) المصدر السابق ص 37. والحرم: المخلب، والملبد: الذي
(24) المصدر السابق ص 31.
(25) المصدر السابق ص 79.
(26) المصدر السابق ص 32. والجارة (هنا): الزوجة.
(27) المصدر السابق ص 33. والناة: إخبار عن الشيء بالحسن أو بالقبيح.
(28) شرح اختيار المفضل ص 195.
(29) ديوانه ص 42. وساق حُر: ذكر القمار.
(30) المصدر السابق ص 46-47. والأماكن المذكورة في الأبيات من ديار بني
سلمان.
(31) انظر اللامعية في ديوانه ص 58-73.


the long, slow. And the giants: from its parts.

(33) المشجع: الشجاعة. والإصليّة: السيف المجرد من غمده. والصرفاء: القوس.

من شجر النع. والعطيل: الطويل.


(35) دراسات رؤية، 1987 م، مجي الدين صبلي ص 191.

(36) الصحم: جمع أصحاب وصحابا. وهي السوداء الضارب لونها إلى الصفرة.

(37) العصم: جمع أعصم. وهو الذي في ذراعه بياض. والأدغة من الوعول:

الذي طال قرنه جداً. والكحش: عرض الجبل وجبانه. والأغلق المتمتع في الجبل.

العالي، لا يوجد إليه.

(38) انظر (الأغاني 21/180-189).

(39) المصدر السابق 21/187-188). وسمير الليالي: طولها. ومَسَّ الفجراء:

وُسَّم النجوم والجنايات.

(40) المصدر السابق 21/191، وديوان المفضّلات ص 198-199).

(41) قال لها: أبشي أم عامر. وهي كلمة تقول للضبع إذا صدت، ومثل يضرب

للأخونة يأتي بطال لا يخفى. وأرأى أن الشنفر يخاطب أم عامر، ويبرّرها،

وأستبعد ما يقال (ولكن دعوتي لتي يقال لها أبشي أم عامر).

(42) ديوانه ص 49.

(43) الأغاني 21/191.

(44) المصدر السابق 21/192.

(45) المصدر السابق 199/21.

(46) انظر (المصدر السابق 21/191).

(47) انظر القصيدة في (ديوان تأبط شراً ص 85-88). والكَلْتَ: جوانب السحابة

وأسافلها. واحدها كَلْتَها. وصَبَب الماء: مصبها، ومنهمه.
البصمة الوراثية

تتكون أعضاء الجسم البشري، كما هو معروف، من مليارات الخلايا، وتوجد داخل كل خلية النواة التي تحتوي على الكنوموسومات (عده خلايا الدم الحمراء الناضجة). وفي "نواة" خلية جسمية؛ ويوجد /23/ زوجاً من الكنوموسومات.
نصفهما من الأب (من الخيوان المنصوي)، والنصف الآخر من الأم (من البويضة). وتشبه الكروموسومات الخيوط الرفيعة في مظهرها، وهي ملتفة ومكتفّة على هيئة شبكة.

يتمرك الكروموسوم، كيمياءً، من بروتينات وأحماض نووية، وهذه الأحماض نوعان: الأحماض النووية الرايبوزي RNA، والحماض النووي الرايبوزي المتغوص الأكسجين DNA، وهذا يُشكل مادة الوراثة في معظم الكائنات الحية؛ ويتكون جزيء من سلسلتين تلتقي إحداهما على الأخرى بصورة لولبية، وتتركب كل سلسلة من أربع وحدات أساسية، يطلق على كل واحدة منها اسم "النيوكليوتيدين" وهي الممثلة لحروف لغة الوراثة.

يتألف النيوكليوتيدين من سكر خماسي (راكوبوز غير الأكسجيني)، ومجموعة فوسفات، وقاعدة نوجينية. وتختلف النيوكليوتيدين، بعضها عن بعض، في نوع القاعدة النوجينية الموجودة فيها. ثم إن موقع القواعد وترتيبها هما اللذان يحفظان ويحددان الصفات الوراثية، أو ما يسمى بالمتجانس أو أورثنت عن طريق الشفرة الوراثية; ويوجد في الخلية الأدمية الواحدة مائة ألف جين. وتتكون الشفرة الوراثية الواحدة من ثلاث قواعد، وتعد كل شفرة وراثية نوعاً واحداً من الأحماض الأمينية الموجودة في الطيارة. وهكذا فإن ترتيب القواعد في الجين هو الذي يبين نوع الأحماض الأمينية وتلقيها وعددها في البروتينات اللازمة لحياة الكائن الحي. ولا يتأثر ترتيب القواعد على السلسلة الواحدة بسبب قوة الروابط بين هذه القواعد، وإذا ما عكست الظروف المؤدية إلى "الدنعكة" DNA، أو إذا تم تبريد مخلوط DNA، أو إزالة البيئة القلوية DENATURAION فإن السلسلتين تعودان إلى الارتباط معاً، كما كنايا أولاً مرة، مكوّنتين شريطًا "ANNEALING"، وهذا ما يسمّى بعملية الاحتفام DNA، مزودًا من...
وتعمَّل مجسَّمات أو كواشف البرصمة الوراثية على هذا المبدأ.

تمثل الكواشف عنصرًا رئيسيًا في تحضير البرصمات الوراثية. والمجس، أو الكاشف، قطعة قصيرة من سلسلة DNA أحادية، معَلَّمة بعلامة مميزة، كالنظائر المشعة، مثل نظام الفوسفور / P32، أو جزء البيوتين، لتسهيل متابعتها والكشف عنها. وفي العادة يكون ترتيب القواعد في المجس معروفًا ومناظراً لجزء من DNA وامتدادًا لجزء من أحادي السلسلة فإنه يزدوج مع هذه السلسلة في المواقع التي تتوافق فيها قواعد متماثلة لسلسلة القواعد في المجس. وينتج من ذلك مناطق مزدوجة DNA HYBRIDS من DNA. وـ DNA HYBRIDS يطلق عليها اسم المناطق المهمة.

وعندما يُحضِّر المجس مع DNA HYBRIDS من DNA HYBRIDS،عواجذ فيه قوة الارتباط بين جزء محدد من سلسلة DNA HYBRIDS، وعلى القواعد في المجس على درجة التكامل بينهما. فكلما قلَّت درجة التكامل ضعفت القوى الرابطة وأمكن التخلص من هذه الأجزاء بخطوات غير مباشرة. وتتم نوعان من المجسَّمات أو الكواشف المستخدمة في التحاليل الوراثية هما:

- الكواشف الفردية أو الأحادية الموقع

:SINGLE LOCUS PROBES

تستطيع هذه الكواشف فحص جزء DNA الذي يوجد في موقع واحد فقط من الكروموسوم البشري. فهي تعتمد على موقع جيني واحد، يوجد على الكروموسومين المناظرين، الذي يحدد صفة فردية للشخص، مورثة من أبيه مناصفة بينهما. وتتضمن هذه الكواشف في قضايا إثبات البنودة وما شابهها، لأن تناجيلها بسيطة وواضحة ودقيقة.
الكواشف المتعددة المواقع

: MULTIPLE LOCUS PROBES

ترتبط هذه الكواشف بأكثر من موقع على الكروموسوم نفسه، أو على كروموسومات مختلفة، ولذلك فهي تستخدم للبحث عن معظم الصفات الجينية المتشرطة على أزواج مختلفة من الكروموسومات المتنازعة.

غير أن النتائج المتحصل عليها في هذا النظام، معقدة نسبيًا، على الرغم من دقتها واعتمادها على المراقبة في "حالات الاغتصاب" و"إثبات البناء".

والسؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: كيف يختلف DNA من شخص لآخر؟

الجواب: منذ أن كشف أحد العلماء عن الخطوط الحضارية الموجودة في الأصل في عام 1882 راودت الآخرين من العلماء فكرة استخدام طرق أخرى لتعرف هوية الأفراد والتمييز بينهم. وقد حاولوا الحصول على معلومات إحصائية إضافية، باستخدام الاختلافات الفردية.

في البروتينات وسطوح الخلايا، مثل مجموعات الدم، وبروتينات ABO، وبروتينات المصل والأنزيمات الشبيهة في خلايا الدم الحمراء، عن طريق فصلها وتمييزها بتقنية التحليل الهرموني الكهربائي، GEL ELECTROPHORESIS.

من أجل إثبات العلاقة بين المتهمين، وعينات الطب الشرعي.

وعلى هذا الأساس كان يمكن استثناء 90% إلى 95% من الأشخاص، لأن بعض الاختلافات الفردية قد تظهر على مستوى البروتينات إما لكون الشفرة الوراثية لبعض الأحماض الأمينية متكررة؛ وإذا لأنه لا يمكن الكشف عنها بوساطة البروتينات، لأن هذه الاختلافات لتغير هذه البروتينات إلى درجة كافية، مما يترك مجالًا للظن والجدل في أن العينة المقدمة قد تكون لشخص غير المتهم.
ولقد ظل الأمر كذلك حتى العام 1981 حيث تم اكتشاف "البصمة الوراثية" لتحلل "محفظ نظام بصمة الأسحناب التقليدية، وقد سمّاها العلماء "DNA TYPING" وهي التي تعرف أحياناً بـ "DNA FINGERPRINTS".

تخضع طرائق تحمل البصمة الوراثية إلى تجميع الآثار البيولوجية، والمخلوقات الإدمانية في مسرح الجريمة، أو على جسم الضحية، التي تربط بصورة مباشرة بإفرازات الجسم، كالدم واللعاب والسائل المخري والالغازات المهبلية، أو بأشكال الجسم المختلفة، مثل جذور الشعر وبقايا الأظافر والجلد والعظام وغيرها من الآثار المادية. بعد تجميع هذه الآثار والمخلوقات يتم تحديد الطريقة التي يمكن أن تُتبع للحصول على "البصمة الوراثية" بناءً على طبيعة العينة وكتميتها. ومن أهم هذه الطرق:

1. البصمة الوراثية باستخدام مناطق المختلفة الألوان DNA والمخلوقات الأدمانية على تميز الأشخاص طبقاً DNA والتصويغ، وتعتمد هذه الطريقة لتحليل لطول أو عدد تكرارات معينة في DNA. وتشتت هذه الاختلافات من طفرات وراثية سابقة، بسبب استبعاد المواقع التي كانت تمتزجها أنزيات التحديد. ولذلك فإن المنطقة نفسها في المحتوى الوراثي تُ самостояية، بوصفة إنزيم التحديد نفسه، إلى أجزاء مختلفة لأشخاص مختلفين. أي أنه يمكن الحصول على خليط من فلعين DNA المختلفة في طولها، ويطلق على هذه RFLPS القطع اصطلاحاً. وعلى الرغم من اختلاف هذه المناطق في طولها، إلا أن كل منها يحتوي داخله على تسلسلات في القواعد بطول 10-15 قاعدة مشتركة بين كثير من هذه المناطق. ومن الأمثلة على مناطق بعض RFLPS التي تقدر نفسها وتتكرر بصورة متلائمة وهي تختلف بدرجة كبيرة من شخص إلى آخر، وتسمى مثل هذه التكرارات في الموقع الواحد باصطلاح VNTR، وتورث هذه الأشخاص، أو العلامات الوراثية، من الأم والاب بالتساوي. وقد استخدمت مجسات VNTR المشتقة من جين الميغلوتين في الإنسان، لزيادة القدرة التمييزية لأغراض
تعتمد القدرة التمييزية الأخيرة بهذه الطريقة للبصمة الوراثية على عدد من مواقع الاختلافات، وعلى عدد المراة التي تتكرر فيها هذه الاختلافات بين الأفراد، وعند تحليل عينات بيولوجية من عدة أشخاص نجد أنه إذا كان الاختلاف في موقع واحد فإن الحد الأقصى للمحزم الذي يمكن مشاهدتهما من كل عينيّة هو الأثنان، واحدة في كل كروموسوم في زوج الكروموسومات المتماثلة، وتمثل الحزمة الأولى ما يرتبط الشخص من أبيه، بينما تمثل الثانية ما يرتبط من أمه. وهذه - رغم ما قد ينتج عن تعدد حزمها - تظل مفضحة لدى العلماء لأنها تضفي قدرة تمييزية عالية عند تحليل البصمة الوراثية، وبخصوص في قضايا إثبات النسب والكشف عن الخبيثة الكبرى وإثباتها، كما يمكن بها تحديد ذاتية الفرد بصورة تكبد تكون قاطعة.

ثانياً: البصمة الوراثية باستخدام تفاعل البلمرة المتسلسل وتحديد ميغينات التكرار القصيرة في VNTR: فقد لاحظ العلم أن DNA مناطق التكرار القصيرة في نوكليوتيد من الشبكة البهية، وهذا يستدعي ضرورة تحديد نوع الكائن الحي عند تحليل البصمة الوراثية. وقد بُني لدى اختصاصيحت على DNA، على نتائج ملحوظة، قائمة في هذه العينات تتألف من خليّة واحدة (جذور نباتية)، أو زاذة عظام، أو حتى بقايا لعاب على مغلف رسالة أو عين سكرية أو حافة كأس. وقد نجحَت طريقة PCR/STR إضافة إلى ذلك في الإفادة عن عينات خلايا دمئية تم تخزينها لأكثر من عشر سنوات، كما أنها أعطت نتائج باهرة في حالات تبع العينات وتحليلها، كالتيك، العلمية، وهذا له أهم بالغ في إعادة التحقق في قضايا طويلة ملقاتها، أو كشف النقاب عنها بعد فترة طويلة من حدوثها.

ثالثاً: البصمة الوراثية باستخدام DNA العصبيات التنفسية: حيث يعد هذا التحليل أقوى من تحليل STR، لأن العصبيات التنفسية المسؤولة عن توليد الطاقة في الخلية يوجد منها آلاف النسخ في الخلايا الواحدة، وهذا يجعل هذه العصبيات مصدرًا ضخماً وثابتاً للمعلومات الجينية بالموازنة.
الكروموسومات الموجودة في النواة. وقد استخدمت هذه الطريقة لتحليل بقايا أشياء من أنسجة عظمية زاد عمرها على سبعة آلاف سنة خل بعض المعضلات التاريخية الغامضة. وهي في الواقع الخيار الوحيد إذا ما أريد إيجاد علاقة نسب بين أجيال حية وأخرى باستدامة؛ لأن هذه العصبيات تورث إلى النسل من الأمهات ولا يسهم بها الآباء في شيء يذكر.

بعض الأمور المتعلقة بالبصمة الوراثية تشي بصحة بصمت الأصابع التقليدية بدقة، ما إذا كان المشتبه به أو الجاني قد تركها في مكان الحادث، أو على جسم المجري عليه. إلا أنها ليست ذات قيمة عملية إذا لم تؤخذ من المهمة ثانية أمام الشهود، وذلك لواصفة البصمات الواحدة الأخرى.

أما البصمة الوراثية فقد وسيلة للربط بين الصفات الشخصية للفرد وغيره من الأشخاص في المجتمع، كالجنس والسلالة والأصل، وغير ذلك.

وقد تعددت تطبيقات البصمة الوراثية في مجالات كثيرة، أدت دوراً رئيساً في تقديم الأدلة وحل عدد من القضايا الاجتماعية والأخلاقية: كقضايا الهجرة، وقضايا الـ٥٠، وإثبات صلة الرحم، والقضايا الجنائية: السفاح والزنى واللصوص والاغتصاب والابتزاز والسطو والقتل، والقضايا المسجلة ضد مجهولين (في حالة إعادة فتح ملفات هذه القضايا). وغير ذلك.

وهذا يعني أنه لم يعد يمنع المجرين تنكرهم أو تخفيهم بطلائط ليلة، أو صبغ شعر، بل حتى في تغيير جلودهم بأخرى بلاستيكية. وقد يلجأ المجرمون المحترفون إلى أساليب جديدة في التمويه وطمأن الآثار، مثل خلط الدم بدماء الحيوانات في حالات القتل، أو استعمال الجريادات الوراثية وقطع الأجنحة المنوية "VASECTOMY" إلا دور العلم يبرز هنا في استحداث أساليب جديدة ومعيار عالية تصميم أمام التحدي والتحفظات والطعنات بغية الفوز بالسباق الذي بدأ، وذلك للكشف عن الحقائق وإرساء العدالة. وعلى ذلك فإن ابتكار البصمة الوراثية
فونون

الفنان العربي والموقع من التيارات الفنية المعاصرة

من أهم المشكلات التي نصادفها في حياثنا الفنية مشكلة تحديد موقفنا من التيارات الفنية العالمية. أخذ بها، أم نرفضها نهائياً، أم نتوسط فنأخذ منها في حرص ونرفض منها في حرص كذلك. وهي مشكلة قديمة، كما يراها الباحث والناقد المصري د. عز الدين اسماعيل، وليس بنت اليوم، بل ربما كانت مشكلة تقليدية يحتتم مواجهتها عندما تتشابه الظروف في الفترة التاريخية والحضارية المختلفة. فقد سبق أن واجهت الحضارة العربية المشكلة نفسها حين أخذ تراث الفكر الإغريقي يفد إلى العرب كما أثنا واجهنا المشكلة ذاتها منذ مطلع القرن العشرين، حين نشبت حركة الترجمة عن الأداب الأوروبية، ثم الأداب العالمية في وقتنا الحاضر. لكن العرب حين أخذوا عن الحضارات القديمة لم يكونوا عزلةً من أي ميراث حضاري، بل كانت بين أيديهم نظرية كونية شاملة أمدهم بها الإسلام، فاكتسب هذه النظرية بشباه العصب الفكري ونقطة الارتكاز التي انطلق منها كل تفكير ومن ثم كانت العلوم العربية. بل الفن العربي كذلك، شديد الصصلة بهذا المركز (7).
أما بالنسبة لوضعنا الراهنة فإن الظروف العالمية قد اختفت، فلم يعد في مقدور أي شعب أن يغلق دون نفسه الأبواب، ويتعزز العالم، ويتوقع داخل ذاته لكي يجترّ ما عنده، أو يبدأ بداية جديدة. حتى الشعوب التي فرضت على نفسها هذه العزلة مابينت أن أخذت تفتح الأبواب والنواذب، وتنجّح لنفس استئثاق الهواء الواقف. وكله هذا يؤكد أن الإحساس بضرورة التواصل بين الشعوب قد صار أمراً لا سبيل إلى إكراه، وأن الحياة قد تطورت بالشعوب إلى نوع من "العالمية" مازال يتأكّد يوماً بعد يوم.

وعلى هذا اختفت ظروفنا الراهنة عن ظروف أسلافنا، فليس الزمن لنا وحدنا، وإنما نشاركا فيه شعوب أخرى كثيرة. ولسنا كذلك بحيث نستطيع الاستناد تماماً على هذه الشعوب، لأن الاستناد ب henüz من متتابع ما يصل إليه العالم من كشفات ملتاحقة، ويحورنا الوجود في الاطار العالمي، وفعاليّنا في هذا الإطار.

فماذا يستطيع فنانونا اليوم أن يصنع؟ تراه ينصرف إلى تراثه القديم يتفهمه ويتشرّب روحه ويستمد منه دوافعه وموضوعاته وأساليبه وطريقة، أم يفتح النوافذ للتيارات الغربية الحديثة ويتورّك تحمله معها؟

والغريب أن مشكلتنا هذه وإن تكن عامة فإنها لا تشار في الغالب إلا بالنسبة الحديث عن فناننا التشكيليين في الوطن العربي- إن لم يكن معظمهم قد غلبت على أعمالهم الفنية النزعات الغربية الحديثة، من تأثيرة إلى رمزية إلى سيراليّة إلى تكعيبية إلى تجريدية، حتى صار الإنسان لا يكاد يجد فرقاً بين تصاورهم وتصاور غيرهم من الفنانين الغربيين. وهذا تبرز المشكلة حادة عندما نواجه أعمالهم الفنية هذه لأننا لانجد فيها أي ظل لوجودنا.
والحقيقة، كما يراها د. عز الدين إسماعيل، ليست مشكلة الفنانين التشكيليين وحدهم، وإنما هي مشكلة عامة، ترتبط بالثقافيين والأدباء، والفنانين على السواء. ويضرب النقاد إسماعيل مشاً على ذلك في هذه الأنواع الروائية المختلفة التي يكتتبها أدباؤنا من قصة قصيرة إلى قصة طويلة إلى مسرحية، فكل هذه الأشكال من التعبير أشكال أجنبية صرف، أخذت عن الأدباء والكتاب الغربيين، هذا فضلاً عن عملاً قد يشتهيه هذا الكاتب أو ذاك فيما ينتج عن هذه الأشكال من اتجاه فني مدهمي يعيه. ومع ذلك فقد صرنا نغذى النظر عن هذه الحقيقة، ولائيش المسألة إلا إذا وقفتنا أمام لوحة تجريدية مثلًا لأحد فنانينا التشكيليين. وكان الأمر يقتضيننا نحن نرفض مثل هذه اللوحة، أن نرفض كذلك تلك الأنواع الأدبية الأخرى بشى مذهبها وأسلابها.

وليس هذا دفاعًا عن الفنانين التشكيليين أو مهاجمة لأدبائنا وكتابنا، فلست هذا في موقف دفاع أو هجوم، وإنما هو تأكيد لعمومية المشكلة في حياتنا الفكرية والروحية، وإن ما يسحب على موقف الفنان التشكيلي المعاصر ينسحب كذلك على موقف الآخرين.

وتقييم الظروف التي يعيش فيها الفنان المعاصر، فإنه لا ياجد- أولا- م недоحة عن الاتصال بالتيارات الأجنبية، يؤيده في ذلك المبدأ السائد الذي لا يستطع عاقل أن يرفضه وهو مبدأ: «النتج كل النوناذا».

وهذا ثانياً، معرض لأن يحرقه أحد التيارات فينتج ما قد لا يستغذ عندنا أو لأغلبيتنا، أو ينتج ما لا حاجة لنا به، أو ما لا يتواءم مع حركة تطورنا واتجاهه. وهو، ثالثًا، مطالب بأن يثبت وجوده في الإطار العالمي كما يثبته في الإطار المحلي، وهو، رابعًا، مطالب بأن يتمشى، قبل كل شيء، نران الخاص ويهضمه ويتخذ منه دائماً نقطة الانطلاق إلى ما يبدع. وهو أخيرًا مطالب بأن ينتج ذلك كله في مساحة زمنية قصيرة ودون تأخر أو توقف أو توقع. فهل من سبيل إلى حد كل هذه المناقضات؟
في إمعان النظر، ولو قليلاً، فيما هو واقع، أي فيما يتجه فنانون التشكيك، وفي الاتصوات إلى وجهة نظرهم في اتجاههم المتزايد نحو التيارات الفنية الغربية، يبدو واضحًا أنهم يؤمنون بأن لغة الفن عالمية، وأن القيم الفنية كذلك قيم لها نفس الطابع، وأن أعمالهم بذلك تختلف عن الفنون القولية التي تخرج في لغة بذاتها، فتحتاج لكي تصبح أعمالًا عالمية إلى ترجمتها إلى أكبر عدد من اللغات الحية. وما دامت لغة الفنون التشكيكية لغة عالمية فإنها من الطبيعي أن تنتشر الأساليب والمناهج الفنية في كل بقاع العالم، دون أي احتفال ببنكها الأول. فإذا كان (براك ويكاسو وربو كليه) هم أقطاب الذهاب التجريدي فإن فضلهم في أنهم ابتكروا هذا الأسلوب الفني الجديد الذي صار من حق كل الفنانين الآخرين أن يستخدموه في التعبير عن أنفسهم. ولا يمكن أن يكون كل فنان آخر يستخدم الأسلوب التجريدي في تعبيره الفني مجرد مقدق، بعد أن دخل هذا الأسلوب ضمن معجم أساليب الفن العام.

فقد أحد فنانين التشكيكين بهذا الأسلوب واستخدمه في التعبير عن نفسه فإنه يصنع هذا دون أي إحساس بالتبعيّة، وإنما لانعدو المسألة تحضيره هذا الأسلوب على غيره. فإذا فهمنا من الأسلوب هذا الإطار الشكلي الذي يخرج فيه الموضوع كان في وسع فناناً أن يكون حراً في اختيار الموضوع بما تميله عليه ظروفه الخاصة ومشاعره الخاصة.

ويعتقد الناقد أن وجهة النظر هذه تمهد السبيل إلى حل كل متناقضات الموقف. فاتصال فناننا بالتيارات الفنية الأجنبية أمر مطلوب ولا يكفي عنه لأي سبب من الأسباب، لأنه بذلك يفتح لنا نافذة على عالم آخر يملأ بيننا وبينه.
وأما الخوف من أن يجرفه تيار بعيده في تفاعله دون وعي كافٍ وخبرة
لازمة فإن هذا من شأنه أن يضعه في غربة عن مجتمعه هو الخاسر فيها لا المجتمع، كما أنه يكون بذلك عرضة للتروط في التقليد المقتطع الذي يغلق
أي قيمة عالمية لأعماله الفنية وهو ما يجمع فضيلة التجاويد ومجتمعه
مع استمراره القيمة العالمية لعمله الفني يتحتم عليه أن يخلص نفسه أولًا
فيخلص بالضرورة لمجتمعه، وعندئذ تتميّز موضوعاته بالأصالة والجدة،
الأمر الذي يضمن له الارتباط بمجتمعه ومن ناحية، ولفت العالم
إلى هذه الأصالة والجدة من ناحية أخرى، فليس الأسلوب وحده هو ما قد
يفلّت فناننا أنظار العالم لأن الآخرين يعرفون هذا الأسلوب جيدًا،
بل لعلهم متخممون به، فهم على كل حال أصحابه، وإنما يلفتهم إليه لغةً قويًّا
الموضوع والتنفيذ معاً، وأكبر معوان لفنانا على أن يبلغوا هذه الأصالة
هي أن يتفهموا أنفسهم ووصفهم حلقة في سلسلة متتدة من التراث الفكري
والروحي لشعبنا، وأن تعبيرهم عن زوج شعبيهم، عن أفكاره وخيالاته،
عن أوباهه وعفاه، عن إلهامه، عن شكاكاته وحزنته وفسخاته، ها السبيل الرشيد إلى إحرار الأصالة،
بل إنهما عندئذ خلفان أن يبتكرلا كذلك الأساليب التي تفَّض لهم طابعاً
مستقلًا ما يثبت أن يأتي به الآخرون. فلهذا السبب كان للفن العربي القديم
والفن الفرعيوني والفن الصيني تأثير عالمي، لا يزال معطرًا به حتى اليوم،
وإيدرك كل فنانونا بعد كل هذا أنهم في سباق مع الزمن، يحتاج منهم
إلى مضاعفة النشاط، وإلى البذل والجدية.
دراسة

المرأة بين سلطتي الواقع والإيديولوجيا

قد لاتجد قضية أسالت الكثير من المداد عبر التاريخ الحديث والمعاصر، وشملت عقول الفلاسفة والعلماء والمفكرين والباحثين مثل قضية المرأة.

إن الإنسان (ذكر، رجل، أثى، امرأة) منذ يبدأ يعي علاقته بأخيه الإنسان ككاتب بين ثقافتي، والاستقلال هذه العلاقة تطرح عليه وتعزز على إعمال العقل والنظر والتأمل لتقديم الإجابات عنها، أو على الأقل اقتراحها. حتى الدين، بل الدين قبل كل أصناف الإنسان أعلاه، منذ استحقاق العلاقة بين السماء والأرض، قد بسط مذهبيته حول قضية المرأة بشكل سليم من كل التناقضات والفجوات، مكنه من نيل النصيب الأول في رسم معايير وحدود المسألة النسوية بإطلاق.

وقد رأى الكاتب العربي المغربي د. عبد الرحيم حداد الله أن قضية المرأة قضية حيوية كبيرة وخطيرة من حيث المنطلق (السند المرجعي) والفهم والطرح والمعالجة، إذا ما قارناها بقضايا ومشكلات أخرى معاصرة من قبيل "العولمة", "معركة الحضارة", "مشكلة الهوية", "مشكلة البيئة", "الثورة المعلوماتية"... وما إلى ذلك.

لقد استطاعت قضية المرأة أن تجمع حولها مختلف الأقلام المناخية، كل قلم منها، يحسب مطلقاته وأهدافه، يسعى إلى أن يجد له موقعًا ضمن خارطة البحث والدراسة.
إن كل معالجة لمسألة المرأة - حسب الكاتب - لا تستطيع الفكاك
من أسر الواقع والابديولوجيا، على اعتبار أنهما المحددان الرئيسان لتحرك
الوعي، إما في اتجاه إظهار المرأة مترهزة من كل النواقص التي خلقها ورفع
الظلم عنها، أو في اتجاه إقصائها إقصاء كاملًا لا يستثنى منه إلا الجسد/
الشهوة.

على ضوء هذه الظاهرة التلقى عدد من الباحثين في "وحدة" المغربية
 ضمن "مجموعة البحث في العلم والثقافة" للبحث في موضوع "المرأة
بين سلطة الواقع وسلطة الابديولوجيا" بالتعاون مع كلية الآداب بجامعة
محمد الأول، فشكلوا بذلك ندوة على مدى يومي 23 و24 شباط
/ فبراير 2000، حيث نظر الباحث د. مصطفى المرابط فشي مداخلته
أنه لا يمكن فصل موضوع المرأة عن الاختلافات الحضارية التي تنتجت
عن علاقاتنا مع الغرب، فمنذ اتصالنا به أصبح التعدد في المرجعية سمة بارزة
وهي "نواح مجموعتنا. إن هذا التعدد ليس ثمرة التواصل والتثاقف
والالتلفح، إنما هو نتيجة العنف والصراع مع ما يصاحبهما من أدوات القهر
والغلبة والأخلاص. وليس جديدًا إذا ما سلنا أننا نعيش - منذ بداية-
غلبة وهيمنة نظام المظلمة الغربية، وتراث مذهل لنظام قيمنا، فنظام
القيم الغربي هو الذي يؤثر ويتضمن في تطور الظاهرة الاجتماعية ناهيك
عن الظواهر الأخرى الفكرية منها والسياسية والاقتصادية. في هذا الإطار
يمكن فصل طبيعة السجلات التي تثير مجتمعاتنا في موضوع مثل موضوع
المرأة.

ويرى د. المرابط أن البحث والتفكير في مثل هذه الأشكالات يحيلنا
على الواقع، لإثارة الأسئلة مجدداً حول مسألة التعدد الحضاري: هل هناك
حضارة أم حضارات متعددة لكل أصولها ومقاصدها؟

هذه الأسئلة تشكل مدخلاً ضرورياً، كما رأى الباحث، لفهم
المجموعة البينية التي تؤثر ثقافة المرأة وواقعها الاجتماعي، أو المجتمعي.
فالنموذج الغربي في المسألة النسائية يقدم خصوصياته كعنوان كوني بشكل أفقياً وعمقًا لكل مجتمعات البشرية، فلا غرو بعد ذلك أن يصبح نموذج المرأة الغربية معياراً تفصيلًا عليه مجتمعات أخرى نسختها، قاموسًا يعد من خلال انتاج المسألة النسائية.

ثم يرى أن استنطاق ثوابت المنظومة المتعلقة بمسألة المرأة يكشف عن طبيعتها وجوهرها: عملية المسح والكشف التاريخي التي قام بها كثير من الباحثين في علوم التاريخ للحضارة الغربية، منذ اليونان إلى اليوم، تكشف عن نظام ثابت يتحكم في الثقافة التي تؤثر مسألة المرأة (وضعيتها، موقعها، دورها، حقوقها وواجباتها).

هذا الثابت يمثل في أن الرجل فكر وعقل وقوة ونشاط، والمرأة جسد جنسي، عواطف سلبية. ينتج عن هذا أن الرجل متفرد والمرأة دونية. لكن تعميم هذا الثابت على المرحلة التاريخية الأخيرة من القرن العشرين، قد يبدو متناقضاً، على اعتبار أن هذه الفترة الأخيرة عرفت انتقالات جذرية على مستوى وضعية المرأة وشخصيتها، وبرز حركات نسائية قوية لنشرها وأيقاظ الوعي النسائي فيما يخص شخصيتهن أو حقوقهن.

غير أن تاريخ هذه الحضارة يعلمنا أن عند كل أزمة انعطافية يتعرض فيها ثابت الثوابت للخطر. نجد أن هذه المنظومة تعمل على إيجاد موقف أو إطار يستوعب ويتعين النحوالات الحاصلة، فيضحي بالنازح من أجل انتقاد الشاب، يتخلى عن الخطاب المتروك، ليكون إطاراً تتظاهر فيه تلك التحوالات لتحتمي في الخطاب المسكت.

ثم يرى الباحث أخيراً أننا إذا ما أردنا أن نبحث عن حقيقة الوقع من المرأة، فلا يجب أن نبحث عنه في الخطاب المتروك، بل يجب أن نستطلع الخيال الجمعي لترجمته ما تحمله الثقافة الرمزية من صور مشفرة ونظام الإشارات كالأساطير والفن والإلهام، الأشياء مؤسسات الموضة.
مداخل تفهم موضوع المرأة

غداة ووجه هذه المداخل رأى الباحث العربي المغربي منير شفيق أن قضية المرأة أثيرت على مدى القرن العشرين كله، باعتبارها قضية تعود من التقاليد والقبود الاجتماعية والدينية، وباعتبارها تعبرًا لنصف المجتمع الذي يعتبر مشكلة بسبب ما تعانيه المرأة من عزلة وإقصاء، وقد صحب هذين الاعتبارين النادرة بالمساواة بين الرجل والمرأة والمواصفات الأساسية التي حملتها حركات "تحرير المرأة" ومساواتها بالرجل، جاءت من النموذج العربي القائم في حينه، ولقد اختفت تلك الحركات والدعوات وفقًا لاختلاف مرجعيتها الغربية، كلها تنادي بتتجاوز وضع المرأة الغربية الراهن إلى مساواة مطلقة تتجاوز كل الفروقات والامكانات المالية للدولة والمجتمع.

وبعد أن بين الباحث أن موضوع المرأة وقضيتها دخل في المرحلة الراهنة بعد الحرب الباردة، ومحاولة الولايات المتحدة فرض رؤيتها لنظام عالمي جديد على الشعوب والدول جميعًا من حيث فرض معايير وقوانين متعلقة بالمرأة على العالم كله وبالقدر نفسه، دون مراضعة المحسوميات أو الامكانات أو المصالح العليا لشعوب المختلفة. .. بعد هذا يرى الباحث أن انتشار فوائد من واقعه التاريخي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي، وعمومه على العالم كله، أو على مجتمع آخر بعيده، فإنا نكؤن بذلك قد حولته إلى مقالة إيديولوجية تصارع واقعاً آخر وموصلاً أخرى وشعباً مغايراً وإيديولوجية أخرى، أي تحاول فرض صورة ذهنية على واقع وتاريخ مغايرين.
ثم يعتقد الباحث أن قضية المرأة في بلادنا قضية الأمة كلهَا، ومن هنا يجب أن نبدأ. ولكن هذا لا ينبغي ولا ينبغي أن ينغي وجه قضية خاصة للمرأة ضمته وحده جناحه حتى لو بدا وضعها أشد قضاة أو كثافة من جهة الانحراف أو التخلف أو الصعوبات. إن مشاكل المرأة لا تعالج بالقوانين، فهذه لا تتعلق نفعاً إلا في المحاكم، أي في حسم الخلافات. فالعلاقة السليمة بين الرجل والمرأة، حسب الباحث، في المجتمع وداخل الأسرة الشرعية لتنتمي على حق المرأة في فعل كل ما يفعله الرجل ولديما من ناحية الفاسد. وإذا تقدم على أساس المساواة حينما توجب أن تكون هناك مساواة، وتقوم على حقوق وواجبات قد تزيد أعباء على الرجل، حينما توجب ذلك، كما تقوم على بناء عدالة تقوم كل تعسف. ثم الأهم، يجب أن تقوم الحياة الزوجية والعائلية على أساس من السكينة والحب والرحمة والتعاون والمشورة والمساححة والرفاه والتضحية المتبادلة.

وهذا، حسب الباحث، لانجذبه في القوانين، وإنما نجد في روح الإسلام.

أما فيما يتعلق بـ«الخطاب حول المرأة بين الفكر والثقافة» فقد رأى د. أحمد الخمليشي أن الخطاب الذي يدور حول المرأة الآن ليس جديداً، بل هو خطاب قديم، لم تعرف مجتمعاتنا فقط، ولكن نجد عند الآخرين أيضاً. وهذا الخطاب ينطلق من مرجعيتين ثبتين: مرجعة فكرية عقلية تحليلية علمية، ومرجعة ثقافية مرتبطا بالسلوك والممارسة. فعندما نتحدث عن حضارة الغرب نتحدث عنها كحضارة فكرية، وعندما نتحدث عن الحضارة الإسلامية نتحدث عنها كحضارة ثقافية. ونحن نختلف سواء فيما بيننا أو مع الآخرين بالنسبة للحضارة الثقافية المربطة بالسلوك والممارسة، ولا نكاد نختلف لو أنهنا اتبعتنا الحضارة الفكرية التي تعتمد على التحليل والحوار وتبادل الرأي والرغبة في الوصول إلى الحقائق.

وبعداً لذلك، فخطاب حول وضعية المرأة يتسم بهذه الإصدارية: الجانب العلمي الفكري التحليلي، والجانب الثقافي، أي جانب الارتباط
بالسلوك والمراثية الاجتماعي. وهي ازدواجية ليست جديدة بل قديمة، ولن تستقر في المجتمع الإسلامي وحده بل تشمل كل المجتمعات.

ثم رأى (المسلمي) أن كثيرا من الأحكام التي نهادها على أنها أحكام للمراثية الإسلامية متاثرة بثقافة الممارسة، الأعراف والتقاليد. وعلى ذلك، فالمطلوب ضرورة الوقوف للتميز - فيما ورثاه - بين ما هو ثقافة الممارسة وما هو من شريعة الله التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

كما رأى أن خطابنا حول المرأة في مجتمعاتنا الآن مرتبط بثقافة السلوك والممارسة، غالب عن الحوارات الفكرية مما أدّى إلى الليل من المخالفين في الرأي لا من هذه الجهة (ثقافة الأعراف والتقاليد) ولا من تلك (الثقافة الموروثة للغرب) إذا كانت ثقافة السلوك والممارسة بالنسبة إلينا وإلى كثير من شعوب أمريكا وآسيا مرتبطه بصورة أساسية بالتقاليد والأعراف فإنه على العكس من ذلك ثقافة الممارسة والسلوك بالنسبة للمجتمع الأوروبي ما بعد الستينات، هي ثقافة الثورة على التقاليد والأعراف والثقافة معها. لكن هذه الثقافة لم تمنع هذه المجتمعات من أن تزداد حتى الخضوع، حيث تعبير الباحث، الذي يؤكدا أيضاً على وجود التمييز من داخل الحضارة الغربية، بين الحضارة الفكرية بجانبها الفكري والعلمي والتحليلي، وهي حضارة إنسانية يمكن الاستفادة منها، وبين حضارة الممارسة والسلوك، لذلك يدعو إلى استعمال العقل والفكر في فحص سلوكتنا، ومشاكلاًنا، وفي الأغتناء من تراثنا. فلا ينبغي الاستسلام للمخطاب الثقافي سلوكاً وممارسة.

وأما في مسألة "النظر في قضية المرأة" فقد بدأها الباحث د. مصطفى بنحمزة عبر سلطة خاصة هي سلطة الشرع. ذلك أن "المرأة السلمة ملزمة وملزمة بالتجاب مع حكم الشرع، وبالانصياع له للاخروج عنه يسبب للناس عموماً إحراجاً!"
ثم بسط في القول عن جملة ملاحظات عددها مسلكاً سليماً للموصول إلى فهم صحيح حكم المرأة في ضوء الشريعة الإسلامية. هذه الملاحظات هي:

أولاً: ضرورة نخل الفقه الإسلامي ومراجعته وإعادة النظر فيه نظرة واعية منبهرة، تنظر إلى ما كان فيه من قبل الثقافة ذاتية على الفقه، وما هو فقه محترم يستند إلى أصول من الكتاب والسنة. وهو منهج مهم جداً يحصر قضية النظر الفقهي داخل إطار العلماء المتخصصين دون غيرهم.

ثانياً: التغيير في التشريع أمر ضروري، والشريعة لاينكر هذـا، فلا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان.

ثالثاً: ضرورة ضبط المصطلحات الفقهية، كالمصطلح الذي سبب الفقه، فالشريعة الإسلامية قائمة على رعاية الصلبة، لكن المصطلح عند علماء الإسلام ليست هي ما يفهمه عامة الناس. ورأى الباحث أن المراد بالصلحة ليس هو المعنى الفضفاض الذي يمكن أن يدخل منه من بشيء ثم يرى بنفسيه، أخيراً، أن الإسلام قد نظم "العلاقة بين الرجل والمرأة" تنظيمًا متميزة خاصةً يخلف به كل المناهج في معاجلها قضية المرأة!!

المرأة من منطق الضحيه إلى سلطة الجلاد

أما الباحث د. خالد حاجي فقد رأى أن مسألة المرأة تستدعي وقفة تأملية مطلوبة عند جذورها، بعيداً عن النقاش الظرفي المخفي للصواب، المحيط حقيقية وطبيعة معاناة المرأة في الواقع. ثم إلى أن فصل المرأة عن بقية شرائح المجتمع ينتمي في العمق عن حالة مرضية وعن خلل في التوازن وخلايا وجنون. بعبارة أقصى، إن كانت المرأة تعاني في مجتمع ما، فهذا يعني أن المجتمع بأكمله يعاني، وذلك لأنها مجرد عضو في جسده يتألف منها ومن الرجل، أخيها وأليها وزوجها.
وفي معرض رده على سؤال: من الذي خلّف المرأة أن تنصب ذاتاً مستقلة عن الرجل؟ رأى أن الذي خلّف لهما ذلك هو المنطق الذي خلّف للرجل أن ينصب ذاتاً مستقلة عن المرأة، وهو المنطق ذاته الذي يسمح للإنسان أن يستقل عن "الآخر"، وللشيء المفكر أن ينفصل عن الشيء الموضوع على طاولة التفكير والتشريح.

ولعل المنطق الذي سمح للمرأة أن تعي ذاتها بعزل عن الرجل هو المنطق الذي يسمح للإنسان أن يعي ذاته خارج الطبيعة وخارج الزمن. إنه منطق الحضارة القائم على مقوله "الأدم والفوكل والوجود" يكرّس وعي الإنسان بذاته تكريساً يؤدي في نهاية المطاف إلى الاعتراف ببعض الكون، وإلى سجن وجود الإنسان في جسده، أي كيس مرن الجلد مفصول عن الأكياس الأخرى.

وأما توجه مرحلة ما بعد الحضارة أصبحت المرأة، بموجب منطقها تعي أن الرجل (صناع الحضارة) كان رجلاً مستبداً، يوظف العقل توظفاً يسمح له بممارسة سلطته على المرأة، وبالتالي أصبح من الضروري تفكيك هذا التاريخ الجنسي وهو تاريخ تسلط وظلم في حق المرأة. لكن الحركة النسوية العائمة لا تحمل حلاً للمجتمع بقدر ما تخلّع بأذى مكانته الطالما وباحتلل موقع الرجل. فأصبحت تنتهي في منطق الحضارة المسلطة من حيث أنها تتلاشى، إنها تكرّس إتماماً لها للمنظمة الحضارية الغربية من حيث أنها تسعى إلى وولوج مضمار الكونية والعالمية. وقد رأى الباحث أن المدافعين عن قضية المرأة قد أخفقوا في الآثابين بديل، لقد اقترحون معنى التطور والتحرر لديهم بقدرة المرأة على القيام بمهمة يحمل بها الرجل.
ثم نبه إلى أن الحركة النسوية في بلادنا العربية والإسلامية تستمر مسلمات
لم تعد كذلك في الحضارة التي تشذى بها. وعله أكثر دليل على ذويان
الخطاب النسوي العربي في مرجعية الغرب المستمر والمرجع لنطاق العولمة
هو سكرت هذا الخطاب عن واقع المرأة المسماة متحررة في الغرب ذاته؛
يعمري واقع معاناة المرأة العربية، ويسكت عن واقع معاناة المرأة/ النموذج،
وعن تعد الخطاب النسوي في الغرب.
ثم رأى أن الخطاب النسوي العربي يحمل في طياته رغبة ملحقة في
إقحام المجتمعات العربية والإسلامية في بحر الحداثة. وقال: لبت رؤاد هذا
الخطاب يشرون إلى المجتمعات العربية الحديثة وهي تتخطى للخروج
من الحداثة ثم الدخول في عالم أكبر ظلماً لا مكان للأسرة فيه.

رأي مشرح هذه النافذة

اللافت بحث أن الذين أدلو بدلائهم في قضايا المرأة- على تعقيدها-
كانوا من الذكور جميعاً، ومن الغريابة بمكان أن تشكك دراسة، أو نسبوا
من خمس ورقات، خمسة من الباحثين الأكاديميين في إطار جامعي-
وعلى مدى يومين متتابعين للبحث في قضايا المرأة، دون أن يتاح للمرأة-
المعنى بها قبل غيرها- أن تبدى رأياً فيما قبل بها على الأقل، أليس
هذا احتكاكاً بحد ذاته؟! أولاً هو تغييباً، إن لم يكن طمساً، لوجود
الأنثى في أي رأي من أي نوع في مثل هذا المجتمع؟ ثم إلى مدى يظل الذكر
يعتقد أنه القادح أبداً على إعطاء ما يريد ومنع ما يريد، وأن المرأة تظل
مخلوقاً ضعيفاً تحتاج أبداً أيضاً لن تترب عنها حتى في طرح القضايا
الجيوهرية خاصة بها؟!!
الصدارات الجديدة

سمكة من أعلى السطح

للمرة الأولى يطل علينا - أو على الأقل - الشاعر اللبناني
جون ميخائيل عصار، عبر ديوان شعري له صدر حديثًا (٤)، بعنوان: "سمكة من أعلى السطح". وقد أخبرنا الغلاف أن عصار هو صاحب الشعر وهو مترجمه أيضاً بالاشتراك مع عبد الحكيم أجهر، وقد راجع الترجمة الأدبية والشاعر السوري مدموج عدان.

أما صفحات الغلاف الأخيرة فقد بنيت لنا أن الشاعر جون ميخائيل عصار ولد في قرية (عیتانا) اللبنانية عام ١٩٤٥. وفي الربعة عشرة من عمره فقد بصره إثر تعرضه لانفجار قنبلة أثناء الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٥٨. ورغم ذلك ظل يمارس الكتابة والنشر في الصحف والدوريات اللبنانية.

في الثانية والعشرين من عمره - كما يخبرنا الناشر - هاجر
جون عصار إلى كندا. وهناك قام بتدريس اللغة الانكليزية في مينيابول.
وأصدر حتى الآن أربع مجموعات شعرية. قامت هذه الدار(٤) بترجمة
اثنتين منها وهما "سمكة من أعلى السطح" و"أرض الورد والنابق".

وأخبرنا الناشر أيضاً أن عصار أعد وترجم ونشر أنشطة
الشعر العربي الحديث، التي أعيد طبعها أربع مرات في كل من كندا
والأمة الأمريكية في القاهرة وجامعة أنقرة بتركيا.

وفي مستهل صفحات هذا الإصدار نجد أن الشاعر يوجه بالشكر
إلى الأفراد والمنظمات التالية لأسهامهم في إصدار هذا العمل:
"مجتمع كندا للفنون، دائرة الشؤون الخارجية، السيدة سمر حداد،
السيدة مها جاويش، السيد ممدوح عدان، السيد ميخائيل سعد، وبشكل
خاص إلى السيد زياد الرحباني على قصيده المهمة".
ولأنني، شخصياً، لا أعرف شيئاً عن شاعرنا هذا، وأنني أعتقد أن عددًا غير قليل لا يعرف عنه إلا مثلاً أعرف، فلا بد من الاستمساح في نشر بعض ما ورد في "سمكة من أعلى السطح" من قصائد بسيغتها الراهنة، كي أأخذ قاريء "المعرفة" صورة عن عطاء الشاعر عصفور الذي اختار كندا دار هجرة من حيث الجسد، وظل في لبنان، بل في قريته، ممن حبّت كل شيء. فما ثم بذلك المغتربين الأوائل، القرؤي وصيدح وأبي ماضي وعريضة و. . . إلا أن زمن عصفور يشغف الواقع النصفي، وواقع الوطنый الحبيب وواقع المغترب، ثم يعيد تشكيله شعرياً "بعيداً عن الخارطة".

عشت لحالة

على ضوء الشمس في الصور.
أعدنا، على الورق، بناء مدينة،
انتمزعت إشارات المرور من شوارعها.
وأطلقت باحات مدارسها.
ساحاتها وأزقتها لم تعد تتسع
للعب طفل:
رسمنا خرائط
لا يمكن أن تلغى منها,
مع أن الأشجار قد طُعت,
والآذان قد أُحرقت,
القبور والتماثيل التذكارية
قد سويّت مع الأرض
مع أن جيها زحفت من الجنوب والشرق,
وأقفلت باب السلام.
كتلة من الأكوام الطينية والبيوت الحجرية,
قوس قرح من عجاب الغسيل والأشرعة
كل ما بقي على صدرك عبر العصور,
يا أم السفررين,
قد دمر.
كم عبانا مجرات المؤونة والأقية
وسرقة,
وحترنا بحثاً عن الذهب ومياه الشرب.
فلما كسبت عُضلات,
وفي النهاية جلبتنا الماء بأنابيب
من القرية المجاورة.
أشجار تينة وعناقيد عنبينا هي التي ذابت;
تفاحنا هو أول ما أكلته الديدان.
إلى المدن الغربية أرسلت عائلة بعد أخرى
انتظرتنا كي نعود
بعيداليات
نعلقها على صدرك.
لم يعرف علينا أحد,
ولم يرسل أي منا أية بطاقة بريدية.
عشت أنت على الذكريات المحفورة على الصخور والكهوف.
ما تزال الغيوم على خارطي تتراكم فوق الجبل
وتنزلق نحو الطرف الآخر
لتطفو على مياه البحيرة.
العين

كل قرية أخرى في الوادي
تباهى بعين:
عين دب،
عين غزال،
عين دبكة، عيون سراوات
تين وزيدة
لكن الأرض لم تغمز لنا
عندما اتكأنا على معاوننا،
منصتين
إلى خرير الماء. / ص 86.

آذان العدو
دحر الوادي جيئة وذهابة.
في الأيام الأولى القليلة
لم يمارس القتال. كان يفكر، فيما إذا كانت المهمة ممكنة التنفيذ.
وفكر أن يقطع آذان الأراب والغالب.
مرة كسر غصناً، ونحته بشكل أذن بشرية.
قدر أنه في مكان ما، هناك من يصنع آذاناً من البلاستيك.
يكن أن تبدو كأنها حقيقة.
في الحلم حصد الولد من الآذان المبكرة / وأحسّ بهما ناضجة في اليد.
حلم أن الكابتن كان متشياً، وأمره بالعودة ثانية إلى الميدان.
عندما استيقظ،
رأي سكيتا ذات حدين
باثنين وعشرين فرماً
ملقة إلى جانب رأسه. / ص 28/

** **

إحالات

1 - عن: «البيولوجيا الجنائية والبصمات الوراثية» مقالة (أحمد محمد خليل) ضمن مجلة الفيصل / ع 278/ نوفمبر / 2/ وديسمبر / 1999/ العربية السعودية.

2 - عن: «الفنان العربي وموقفه من التقاليد الفنية المعاصرة» ضمن كتاب العربي.


4 - دار بسان / ط 1/ 2000/ بيروت.

** **
فاسفة التاريخ النقدية
بحث في النظرية الأثنائية للتاريخ

ميخائيل عيد

بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ، وبين علم التاريخ، وفن التاريخ تتشابك وجهات نظر المؤرخين والعلماء والخلاصة أو تفترق وتتبين إلى حد التعارض، وتتشكل المدارس والتيارات، ويكون ذلك باسم الحقيقة وفي سبيل الحصول عليها مطلقة أو نسبة... وعند الزمن، تحيى الأطراف الحادة وتخفت الأصوات... وتختفي التفاصيل وتبدو الخطوط العريضة أساسًا لانطلاقات جديدة نفر آفاق أرحب.
كتاب "فلسفة التاريخ النقدية" - بحث في النظرية الألمانية للتاريخ

لرويم آرون ومن ترجمة الاستاذ حافظ الجمولي، وقد صدر مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (44) من سلسلة (دراسات فكرية).

هو أحد الكتب الهامة التي ترسخ الأسس لخطوات أحد على طريق البحث عن الحقيقة. أما المؤلفون الذين يناقش نظرياتهم فهم من الكبار الذين لا تعرف عن بعضهم، يا للأسف، سوى القليل جداً.

ويجد أنفسنا بعد كل اجابة عن سؤال أمام مزيد من الاستفهام، ويجد للكل واقعة ضرورياً من التفسيرات والتعاريف بعدد وجهات النظر، وكل وجهة نظر تزعم أن ما تقوله هو الحقيقة... فسأله: كيف يكون حقيقة ما يحمل الكثير من التأويلات؟

إن الكثيرين يتكون الإجابات مفتوحة، فلا يزعمون أن نظرياتهم اكتملت... فيخطر لنا السؤال: ما الجدوى إذن؟ ثم نرى أن الجدوى هي كشف الجديد والجديد من الغوامض، وندرك أن العالم في حديثه: غير المتناهي في الكبير، وغير المتناهي في الصغير، وبسببه يسعى لعدد غير متناه من الاستفهام.

في المدخل إلى الكتاب يشير رؤيم آرون إلى هذه المحدث وهو الإحاطة بما تتألف منه "نظرية التاريخ في ألمانيا المعاصرة"، والكتاب مؤلف من قسمين، الأول هو "الفلسفة النقدية للتاريخ" وخصص الثاني للنزعة التاريخية أي للفلسفة النسبية في التاريخ (ص74) وقضى نظرنا إلى "هولاك كفالاسفة" (ص4) ويعتبر "انهيار الفلسفة الهيغلية", في نظام الفكر التأمل، تاريخياً أساسياً في القرن التاسع عشر الألماني. غير أن فلسفة هيجيل استطاعت بالماركسية ودراسات "المؤرخين ورجال الاقتصاد والقانون وفقهاء اللغة، الذين يؤمنون ما يسميه ديلناي بعلوم الروح" (ص5).
إن التباص الفلسفة الديناتية لا يقوم فقط "على تطبيق طريقة علمية على مشكلات ميتافيزيائية، بل إنه ينشأ عن التأثير المزدوج الذي عرفته حياته" - فهو يحلم "بعلم باللغ الدقة" وهو "مشبع بالأدب والموسيقى، ويأتي أن ينقل طرائق العلوم الطبيعية إلى غير مكانها، لأنه حريص على احترام الواقع بكليته" (ص ١).

أما الفلسفة النقدية فلا أصل آخر "إنها جزء من الكاتنطية الجديدة" وتتصل بها نظرية ريكيرت. وينطلق ريكيرت من الأنا المتعالية، على حين أن ديلتاي ينطلق من الأنا الفردية. وقد تساءل زيل "عما يفصل الرواية عن الصيغة المعيشة" وحاول فسر "تعيين حدود الأحكام التاريخية التي يمكن أن تشمل على حقيقة شاملة" (ص ٧).

يدا المؤلف "المقدمة" بالقول: "تكتتم فلسفة التاريخ التقليدية بنظومة هيغل الفلسفية. لكن فلسفة التاريخ الحديث تبدأ "برفض الهيغلية". ولم يعد الفلسفة فؤد من "أنه ذاك الذي يملك أسرار العناية الإلهية" إن "فلسفة التاريخ النقدية تعجل من الأمل في بلوغ المعنى النهائي للتطور" (ص ٩). والعقل "التاريخي يعارض علوم الإنسان بعلوم الطبيعة، ويستند على تعرف طبيعتها، من دون أن يحتمل عليها تقليد الموضوعية الفيزيائية". ثم ما الفرق بين " النقد العقل التاريخي" الجديد وبين "النقد الكانتي"؟ (ص ١١) إن فلسفة "ديلتاي وفلسفة ريكيرت وفلسفة زيلى، تمثل الصور الثلاث الممكنة عقباً خل هذه المشكلة". ويتكون لنا الخيار في البدء "إما من الواقع، وإما من العقل، وإما من مقارنة الواقع بالعلم". وهؤلاء الثلاثة "يستندون كلهم على فلسفة النقد "التاريخ". ففي نقد ديلتاي محل "العقل المحض" (ص ١٢) وتبقى نظرية ريكيرت في التاريخ على مستوى المبتكولوجيا" أما زيل فجعل "الفكر النقدي أكثر مرونة فانياضال "التجربة التاريخية هو في مستوى تنظيم الفيزياء، مما يفقد التمييز
في النقد وبين الميتولوجيا كل قيمته... والكانتيكي الجديدة التي يأخذ بها ريكتر هي "فلسفة للقيم" (ص 13).

عنوان الفصل الأول هو "نتقد العقل التاريخي" (ديلجا) وتفكير ديلنجا "تقنية جوهريًا، إنه يرى أن ميتافيزيقياء أرسطو وديكارت أو الثانيات الألمانية جزء انتهى إلى غير رجعة" ولن يصل الإنسان "إلى الاحاطة بجمعة الكون (العالم) عن طريق شبكة من المفاهيم، كما أنه لن يصل بقانون واحد أو وحيد إلى تلخيص سيرورة الحياة التي لا تقطع ولا إلى التنبؤ تلقيها" (ص 15). وتقنية ديلنجا "تعني قبل كل شيء انعطاف العقل على ذاته وأطراف كل قضية لم تجد في هذا التحليل BREBA لها". ثم يرى ديلنجا إلى "تجربة الشعر الأصلية، مكتشفا فيها مجموع الحياة النفسية". وفلسفة التاريخ التي يستعدها، لا تخلط بأي تفكير فلسفي، حول الماضي الإنساني "والميتافيزياء المستحيلة هي التي تدعي إعادة إنشاء العالم بالاعتماد على بعض المفاهيم، إنه يحيط بكل ثراء العالم" (ص 16). إن "الغايية تظل متحكمة في كل حصة من حُزَّات التاريخ" (ص 17).

لم يضع ديلنجا مبدأ ليشري، معتمداً عليه "منظومة فلسفية كاملة بالاستنتاج المنطقي". ولم يعد بإشارات على مثل ديكارت... وكمل ما كتبه كان "متحقياً لموضوع وحيد، وعميقاً له". وكان فكره ينمو خلال ترقية دراسات لا صلة بينها، فيما يبدو للإنسان لأول وهلة. وكانت دراسته للأعمال والعلوم المعنية بالفن، والشعر، والدين والفلسفة تعيده إلى الموضوع الوحيد للفلسفة والتاريخ: أي أهم الإنسان..." وتعبر آخر "نتقد العقل التاريخي". وهذا النقد "سيكون حلماً" دوماً يؤكد قوة العقل عندما يدرس الحقيقة الإنسانية... "(ص 9-10) وقد ظهرت في كتابه الأخيرة "الحُزَّة الأولى هي الحياة على الفكر". والحياة في التاريخ "ذات وموضوع" في آن واحد (ص 21). وفلسفة ديلنجا أصعب الفلسفات تلخيصاً، لطول
الدّة التي قضاها في تكوين فلسّفته ولأنّه "كان في آن واحد مأرخاً وفلاسفاً، نافذًا للفّلسفّة ومؤرخًا لها" بل إنه مأرخ لنّقد العّلوم. والتحكيد في شخص واحد بين المؤرخ والفلاسفة هو التعبير عن الورّدة النظرية للفلسفّة والتاريخ (ص 24). وقد حاول ديلتاي "أن يُدخّل أنّ ألوان الروحانية كلها في إطار عالم شديد الدقة ... (ص 23) وتقترب "نظريته كفلسفة من "ممارسته كمؤرخ" (ص 4).

إنّ العّلوم العّنوانية تدرس الإنسان نفسه "وعلى الدراسة العلمية للحياة الداخلية أن تحل محل العقائد والأخلاق وتضع حدًا للبربية. أي ما هو ظلال الميتافيزياء" (ص 25). والفلسفّة في "جوهرها شيء تاريخي، لأنها جزء من الكل النفسي الذي تصدر عنه" (ص 26). ويتّلقى الوعي التاريخي "كل مكتسبات القرون الخالية". "وجاء عصر الإصلاح، فجعل الحياة الأرضية أكثر روحانية، إذ جعل الدين أمراً داخليّاً تماماً كما جعل الأخلاق مستقلة" (ص 27). وعندما يذكر ديلتاي "تعبير الوعي التاريخي، فإن علينا أن نتذكر كل التّرات البالغ" (ص 28).

أما مفاهيم السبيبة والجوهر فإنها ليست إلا بقايا عملية التجريد، أما السبيبة فهي ما يفسر لنا التغيّرات نفسها (ص 29). "ولكن نقد العقل المحض -وهو تصبح الحجج كأنّها فيّ - ليس إلا الصورة الأخيرة للعقل الميتافيزيائي". "وليس المفهولات المعروفة، كالسبيبة والجوهر بواضحة تماماً للعقل. وتبقى فيها نواة غامضة" (ص 30). وعلينا "أن نضع في أصل نظرية المعرفة، كما في أصل الفلسفة، تلك العلاقات المعيشة بين الكائن ومحيطه، وليس العلاقات المجردة بين الذات والوضوع" (ص 31).

ونلاحظ أن المؤلف يستخدم "تعبير العّلوم العّنوانية، وتعبير علوم الروح دوّناً تفريق بينهما". وهي علوم "تبحث في الإنسان وأعماله وتاريخه" (ص 32). وبحاول ديلتاي "تشيّيده حدود العلوم الطبيعية" (ص 33). فحواذث الشعر "إدراكنا لممعي حريتنا، وحدسنا
للقيد لا يسعها أن تفسر بأي علم طبيعي. والطبيعة هي مسرح الوجود الإنساني وشرطة، لكنها ليست شرحاً لها (صف 43). ثم إن العالم التاريخي والاجتماعي ليس بالأبكر كالطبيعة والعلوم المعنوية كثيرة، عن المجتمع» (صف 35) وديلنダイ (لا يؤمن بأنه وجد إنسان طبيعي قبل أية جمعية» والتجريد العلمي يعكس تطوراً تاريخياً وثابتًا اجتماعياً (صف 36) وتفتيض الحياة الجمعية إرادة عليا. ولا بد من قوى جاهزة دوماً، لكي تحول فوضى الأهواء الإنسانية إلى وحدة عضوية (صف 37). والعقل الذي ينشئ العلم، موجود هو نفسه في التاريخ (صف 38). والتحليل إلى العناصر الأولى هو شرط الطرفة الموضوعية. ثم ندرس العلاقات المتبادلة والمشابهة القائمة بينها، وتشابها في عصر ما، وأسباب هذا التشابه. ولا يمكن أن نفهم التاريخ إلا بالنظريات ولا الظريات إلا بالتاريخ (صف 39) ويرفض ديلنダイ تطهير العلوم الحقيقية خضوعاً لقاصده العميقة. ومن الضروري أن نولف بين الواقع والواجب معارضين في ذلك بين الخالد والعارض (صف 40) وكان ديلنダイ يريد فلسفة للتاريخ يتجه البخضبة بالفريد (صف 41) وهو يعلن ضرورة التعاليم المتبادلة بين الدراسات الاجتماعية، ولكن من أجل إحياء السوسولوجيا... (صف 2). إن النقد هو بريد فلسفة التاريخ، وهو يميل إلى الكليحة مسئن غير أن يعدل عن أن يكون موضوعياً، وهو يستبعد علم الاجتماع، مسئن غير أن يحمل التأليف بين العلوم المعنوية... (صف 43).

إن فكرة إنشاء سيسولوجيا مجددة، قد تستطيع توحيد العلوم المعنوية أو تكون عوناً لهذه العلوم (صف 44) تعود إلى بداية عمل ديلنダイ (صف 45) إن العلوم المعنوية لا تستطيع ولا يجب أن تقبل العلوم الطبيعية إذ إن الوقائع التي تدرسها ذات بنية خاصة بها، والكلن النفسي هو المعنى الأول للملاحظة كما أنه شرط لا ي quis معرفة تريدها (صف 46).
والشعور هو "الصيورة"، وما هو شيء. وليس في وسعنا أن نعيض اللحظة مرتين. وتتألف التجربة الداخلية من ذهولات مستمرة ومن جدة لانتقاط" (ص 42). وثمة "بين التصورات والذکرات والكلمات علاقة
بنبویة. فالأكل يتجه إلى التعبير عن الفكر" والعواطف نفسها "مجموع
بنوي" (ص 48). وحياتنا كلها "تمتخ مكانها في المسار الحيوی الذي يصل
الفرد بالمحيط" (ص 42). والتجربة تعلمنا "أن نقيل القيم وننظم أحكاما
على الأشياء والكائنات" (ص 30). فهل تستجيب السيكولوجيّة التحلیلیة
"الحاجات العلوم المعنیة؟" إن كل مفاهیم العلوم "يمكن أن تحلق على ضوء
السيكولوجيّة التحلیلیة" (ص 5). لكن الحياة خلاقة وهذا الخلق "لا يسعه
إن يُستنجد استنادا، ولا يمكن أن يُعرف بصورة منسقة" (ص 52).

إن "صاحب الفلسفة" ليس هو الأنا الخالص، بل هو الحياة والفكر
"وظيفة من وظائف الحياة" والأولوية "في الحياة هي للكل لا للصناديق".
والعقل حاضر في الخدوس (ص 57). إن العقل الأول هو المجموع نفسه.
ومن هنا يجب أن نبدأ النقد والفلسفة (ص 58). أما ديلتای فيکاد لا يدرك
أن "نظرية المعرفة يجب أن تسقي متطقیاً وجود العلوم" وللملعدد الحقّ
في استعارة إحکام خاصة من كل العلوم، بشرط أن تكون هذه سليمة
مؤكدة" (ص 61).

إن وسائل الشرح متزاحة ونحن لا نستطيع استنفاد شرح جزء
من الحياة، إلا إذا نحن أمضنا زمام الصيورة، وعرفنا كل القوانين
والصعوبة هنا لا تحل إلا بتنقد لا ينتهي "في الاتجاه المزدوج: اتجاه
المشخص، اتجاه المجرب..." وعلوم الطبيعة "تنظم إدراك الأشياء بغية
الشرح والمشاركة. أما علم الروح فإنها تعبير عن الحياة التي تعي
ذاتها" (ص 56). فنحن طبيعة "وفي الوقت نفسه نحن تاريخ. والوحدة
العضوية هي المعنی الأول" (ص 67). "والمنظمة التاريخیة لا توجد
من أجل هذه الغاية أو تلك، بل لها ما بُرعها في ذاتها". ولها "أهميةها

ونحن «بحاجة إلى المفاهيم لكي نعرف الماضي... إن ديلتاي يشير إليها بكلمة تصورات. وهي «كل الوسائل التي تستطيع بفضلها، المضيء من الحد إلى حكم الحقيقة» (ص 79). والعموميات تبدو له كضرورة للسلامة المطمئنة والمشي في الحقيقة والواقعية؟ للعلوم المعرفية، مفاهيم أساسية» (ص 80). وتشير علاقة بين الأشارة والفكر، وبين الكلمة والأشياء، وبين العمل والقصد... أما الروح الموضوعية فإنها تتشكل بين الأفراد عالمًا مشتركًا» (ص 81). والفهم يقضي وحيدة الطبيعة الإنسانية» والحداثية» (ص 82) والتاريخ يختار ما يتميز بقائمة دائمًا بالنسبة للإنسانية» (ص 83). وعلى المنظومة المنقوحة للدلالات الإنسانية أن تكون مقبولة لدى الناس جميعًا بكونها الكاملة» (ص 84). وعلم التاريخ استعادة الكلي المتصلى صيرورة» والإنسان كائن تاريخي لأنه في حالة سيرورة وهو يستخدم مفاهيم أنشأها التاريخ» والآخر الذي نبحث عنه هو ذلك الذي كان من حقنا
أن تكونو" (ص 89). وما من تاريخ "الله شمول كلي" وأخري كلمة للفلسفة... هِي "الإنسان بالانسان" (ص 9 ص 98). إن العقل "لا يبلغ المطلق، وما وراء الطبيعة شيء بعيد المنال. ولكن النقد يكفي الحاجات الحقيقية للمعرفة". والتأريخ هو "الذي يقودنا إلى الشك" (ص 87). أما الفلسفة فهي "تهدف إلى توحيد كامل لتفكيرنا وإرادتنا وحساسيتنا" لكي نحدد "بالاعتماد على شمولية الحقيقة تلك الصغرى الأخيرة للحياة الإنسانية" (ص 88). "ولما كانت الفلسفة موضوعية كالمعلم، فإنها كلية كالدين. وهي تعبير عن الوجود الإنساني كالشعر" (ص 9 ص 98). إن "حالة العلوم تكييف خصائص المناقشات الفلسفية ومادتها، ولكنها لا تشرح جوهر التصورات المختلفة للعالم" (ص 9 ص 91). وكل "تصورات العالم متناقضة..." (ص 92) وحركة الفلسفة "حركة متعرجة لا يمكن التبؤ بها... فالإنسان "هو الذي يشيء الفلسفة" وتاريخ الفلسفة "بطل خاضعا لتاريخ الإنسان" (ص 49). "وكل الفلسفات خاطئة لأنها تهب قيمة مطلقة لصورة جزئية. ولكنها يمكن أن تكون صادقة، إذا هي عبرت عن جانب واحد من جوانب الواقع" (ص 95). والفلسفات هي "صور تعبيري أكثر مما هي تعبير ملائم عن الحقيقة". وهي أيضا "تأويل للوجود" (ص 97) وسيظل تاريخ الفلسفة "أمرًا لا يستغنى عنه"... والفلسفة الحقيقية هي "فلسفة الإنسان بكليته، وليس فلسفة الفلسفة" وكل "تاريخ هو فلسفة" (ص 98). ويقوم تأثير دينتاي وشهرته بعد رحيله على فلسفة قبل كل شيء، واله يعزى الجهد في استخلاص منطق مبكر للعلوم المنوية" وعلينا أن "تركز على الجهد التوصيفي الذي بذله. وكان هدفه الأخير، هو التعبير بصورة موضوعية عن عالم روحي" (ص 101): والسيكولوجيا لا تصلح لأن تكون أساسا للعلوم المنوية كليها. وخطؤه أنه تخيل "سيكولوجية يمكن

*
أن تكون علمًا مؤكدًا للإنسان التاريخي والمحض. ومنطق المعرفة التاريخية يتعلق بلفلسفة معينة، هي فلسفةً (ص 102) والسببية هي نتيجة فلسفةً، وكان يتقلب بين نزعتين: "إدراكاً تشهد إلى البيروغرافيا، والثانية تشهد إلى التاريخ الشامل" (ص 61) والفرد "تاريخي فحسب أن يكون مؤرخًا" (ص 70) وقد حاول أن يلفظ بين الفلسفة الشعرية والفلسفة بمعناها التقني (ص 108).

عنوان الفصل الثاني هو "منطق التاريخ وفلسفة القيم-ريكيت".

يقول المؤلف في القدمة: إن "ريكيت، مثل دينتاي، يطمئن في تقديم مذهب متكامل..." (ص 113) لكن المذهب التقليدي لدى دينتاي يختلف بفلسفة معينة للتاريخ، لأن تأمل العقل ذاته، هو في ذاته، أمر تاريخي". وريكيت "يدرس العلاقات المخالفة بين الذات والموضوع، كما لو أن هذَا أو ذلك غير خاضعين لتقلبات الصيغة والدورة". وريكيت "يطمئن إلى الكليّة أو الشمول الكامل من غير أن يضحي بحقيقة الصيغة" (ص 4) "ولكن الحقيقة قيمة". والملحق "جزء من نظرية المعرفة". إن "ال sqlSessionي الذي يسم العالم المعرف على إدراكنا، يتحدى قدرنا على الفهم" (ص 115) والشروط "الأساسية للمعرفة" تشتمل عن "النزاع بين لا تناهي مدركاتنا وبين محدودية علمنا. "ولا تقوم الكلمة بوضوحها حق القيام إلا إذا كان لنا معنى دقيق". أي "إلا إذا قابلت مفهومًا ما" (ص 16). وكل علم يستخدم "المعياريّة الكلية، سيكون عاماً كذلك". لكن المعنى الكلي وحده "لا ينجح في تجاوز المحوسب اللا متناهي" (ص 117).

إن القانون "العشوائيّ متردد للمعرفة العلمية. وتردت المعياريّة الكلية أو المفاهيم" الحقيقة إلى مجموعة من القوانين. وكلما ازداد العلم تقدماً "ازداد بعداً عن العناصر المستمدة من الواقع المباشر" (ص 118).
ويتكلم المؤلف على "علم الفرد وعلم الثقافة" حيث يحل محل عالم الأشياء الحسية غير المحدود عالم محدود "من الفرديات ذات الأهمية" وقوم القيم بنفس الوظيفية التي تقوم بها قوانين الطبيعة، ولكن بشكل آخر. فهي تتبع لنا أن غيّر الشيء الهم من الشيء الثاني ...

المؤرخ يضيف إلى ما وراء ما يقتضيه الفكر المفهومي الحق. فهو يضيف عددًا كبيرًا من التفاصيل التي تعبد الحياة والألوان إلى هذه الفرومات التي زالت من الوجود (ص 12). فعلاقة "حادث بالطرف الذي تم فيه هي علاقة جزء بكل، لا علاقة خاصة بعام، أو علاقة مثال بقانون" (ص 12) ثم إن القيم الناظمة، أشياء عالمية، يجب أن تكون مقبلة لدى الجميع، إذا كان من شأن العلم أن يطمح إلى الموضوعية (ص 12). وإلا، "الثاني يستخدم حقائق عامة. ولكن "الفرد" يظل هو الغاية". أما نهاية العمل التاريخي فهي إعادة تكوين الجملة الفردية في صيغتها اللاعكوس (ص 12) وعلم الفرديات ذات الدلالات مرغم على اتخاذ موضوعه بالضرورة، من بين الوقائع النفسية (ص 12). ويعود التاريخ إذن "علم التطور الوحيد للمجتمعات الإنسانية وثقافاتها". لكن التميز بين الطبيعى "الفيزيائي، وبين النفسي، شيء ضروري للعلوم الطبيعية والسيكولوجية ولكنه يصبح مشوشاً بالنسبة للتاريخ، وغير ذي جدوى (ص 12). "والتعارض الأساسي ليس تعارض الطبيعة والفكر، بل هو تعارض الواقع والقيمة" (ص 12). ووحدة المشاعر "بين الناس تنشأ عن طريق العقل" (ص 12).

لأن نظرية ريكيت كانت منطقًا فقط، إذاً، ما كان أرضًا قد انتهى. ولكن طبيعة الواقع، فقد أيضًا (ص 13). ففعل التاريخ علاقات بالقيم المتعالية فنحن نستخدم القيم "بغاية الوصول إلى ما هو فوق المحسوس. ولكن العكس غير صحيح" (ص 14). وليس من "الضرورة أن تكون قوانين حتمية، ولا أن تكون قيماً كلية" (ص 15). لكن "الافتراض
الذي يقول بوجود قواعد طبيعية، افتراض لا مناص منه. والقيمة التي لا يمكن رفضها هي "قيمة الحقيقة" (ص 136). وليس على المؤرخ أن يبحث عن مبدأ من فوق التاريخ، وثمة مبدأ "هو حرية الإنسان" (ص 137).

إن مبادئ المعرفة الإنسانية هي منظومة من القيم. وفلسفة التاريخ جزء من الفلسفة والتاريخ لا غنى عنه للفلسفة (ص 138) وحين يتعين الإنسان بمعارضات بين الشخص والشيء وبين الاجتماعي واللاجتماعي، وبين الشأة والعمل، فإنه هو الذي يحدد المقولات الأساسية، أي العلم والفن والنصوص من جهة أولى و الأخلاق والحب والدين من جهة أخرى (ص 139). إن "التاريخ الكلي" للفلسفة للصبرة، ولم يعد معرفة للمستقبل، بل هو تأويل للماضي على ضوء الأفكار (ص 140).

إن طريقة "ريكيرت" كلها تتقد من قبل بعضهم لكونها مغالبة في التجريد، شكلية، بعيدة عن الحقيقة العلمية، أو حتى الروحية (ص 142). وليس ثمة "منظومة علمية تجبر فيها مختلف العلوم معاً" لها بينما المنطقي لـ "التحليل" ووحدة "المعرفة" تظل قائمة إذا كانت العلوم كلها تهدف إلى معرفة المفهود أو إذا كانت كلها تهدف إلى الكلي (ص 141).

ثم إن "تفرد الأشياء" ينشأ من اهتمامنا الاستثنائي بها. وكل علم "لا ياقة هو شيء تاريخي أيضاً" (ص 146). وكان ريكيرت يطبع في "دحش المذهبين: الطبيعي والواقعي في الفاهيم"، فالواقع ليس معقولاً والمقبول ليس واقعاً، وقوانين الطبيعة لا تعبّر عن حقيقة الأشياء، والعلم لا يشرح كل المحسوس..." (ص 147) والمعلم ليس ساحة "من الواقع المدرك"، والمعلم يجهل الألوان والأصوات ولا يعرف
إلا الاهتزازة، ولا تصح القوانين العلمية إلا في عالم مغلق لا في جملة العالم كله.

ويلحظ ريكيرت، البعد الذي يفصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ الإنساني... كما أنما يضع المؤرخ فردية ذات دلالة في مكان الواقعية متاهة كيفاً، فإنها يُحمل عددًا لا متاهةً من السمات. ولكننا نريد أن ننشئ علمًا للمفرد يجب علينا أن نفرده الأشياء بالنسبة إلى القيم، وننظمها في تطور وحيد والتاريخ ينظم الأحداث في الجملة الكاملة لصيغة مفهومة (ص 32). أما الانقسام من الفرد إلى الدلالة، فإنها لا يكون مؤكدة إلا في الحالة التي تكون فيها الفرادة ذات دلالة، وحيث تتصل السلالة بوحدة الكمال (ص 15).

وعلى الوقائع نفسها أن تكون هامة بنظر الجمع وتبقي المشكلة هي أن نحسن اكتشاف الموضوعية وال موضوعية التي يصل إليها ريكيرت مهارة ومجردة (ص 150) ونحن نعيش الماضي من أجلنا نحن. وعليا أن نقبل بساطة الحلم المتطلقي بتعقيد الممارسة العملية، والعلم ليس إلا واحدة من وجهات النظر الممكنة التي يُجري بها الماضي (ص 159).

ثم ألا نحتاج إلى مذهب للعلم، لكي ندرك تقدم الحقائق؟ (ص 158) ويشتكي أن يكون نقد العقل التاريخي خلاصة بقدر ما هو تأمي، ومشخصا بقدر ما هو شكلي، فالمنطق المجرد لا يؤدي إلا إلى كورسات مفهومة (ص 159).

عنوان الفصل الثالث هو "فلسفة الحياة ومنطق التاريخ" (158-159)، ويلخص عناصر مذهب زميل الأساسي "توبالا: النسبية الكاملة وتلخيص الشكلية الكانتية، والنقل السيمبولو للملحقات، وال النقد الثوري والشريعة على التأثير، ودمج الأفكار المستعارة من البراغماتية، ومن مذهب التطور، في نظرية كانتية للمعرفة بعد مجيدها وسينات عالم التاريخ تطبيقاً خاصاً لمبادئ النسبية. (ص 133) والأفكار التي يقدمها..."
كثيراً ما تكون أقل عمقاً من تفاصيل التحليلات" (ص 116). وليس في الفلسفة النسبية واقع "بالمعني المطلق. والحقيقة الواقعية ليست إلا مقولة" (ص 116). "إن عدم وجود "قوانين أولية ي يجعل القوانين التي يقترحها المؤرخ بثقة رؤية فنية للواقع" (ص 116).

"لا يجعل زميل نقطة البدء عندنا "جميلة العلوم المعنية الموجودة" كما فعل دلاي واشكال "معركتنا على طريقة ريكيرت ..." إنه ينظر في آن واحد إلى سمات الواقع وخصوص المعقيل. "(ص 176) إن "التعاون بين التاريخ والنظرية يبدو كشيء لا محيض عنه" والتاريخ يدّعى على أنه علم خاص وليس طريقا للملاحظة الواقعية (ص 176). وفرقو "المعني أو الدلالة في عالم التاريخ، مرتبطة بجوهر الحوادث نفسه". ونحن لا نفهم "الوقائع في فرائدها، إلا بعد أن نضعها في مجرى التطور الإنساني" ويرى زميل أن "الحقيقة التاريخية هي حقيقة سيكولوجية". لكن المؤرخ لا ينظر إلى إلها نظره الباحث (ص 174). "إنه يركز على المضامين لا على حركاتها".

لكن السيكولوجيا لا يسعها أن تكون أساساً للتاريخ. فالعلاقات المقولة للمضاربين "محل الفرضيات السيكولوجية، أو على الأقل، تندمج بها. فالفهم هو الذي ينظم بالتدريج تسلسل الصيورة" (ص 176).

أما في ما يتعلق بالاصطفاء "فإن زميل يستعيد جزئياً نظرية ريكيرت، ولكنه ينتمي إلى المستوى السيكولوجي". وتتعلق تحليلاته "بسيكولوجية المؤرخ لا ينطوي التاريخ" (ص 176). "وأما كان لا بد من كمية ما من المؤثرات لا يقلا الحساسية فكذلك لا بد من كمية من تصورات الأحداث لا يقلا الرعي التاريخي" (ص 176). والنجاح يغني "المؤرخ عن الإضفاء" والتاريخ يكتب الناجحون ... "أما مشروعية التأامليات الميتافيزيكيه فهي سيكولوجية فقط" (ص 178). والميتافيزيكي يعزو "للصيورة غاية تنسجم مع نفضيلاته الخاصة". والعالم ينفد الفيلسوف كما يتناغض مع النزعة الوثوقية: فالتاريخ جزئي، لكنه بعي حدوته. أما فلسفة التاريخ
فإنها تنشأ عن إرادة رفع الفرضيات الضرورية إلى مستوى المطلق وخلط الجمل الجزيئية التي تنشئها، بالجملة الكلية البعيدة المنالى (ص 179). وتدور أفكار زئيل الأخيرة كلها حول فهم الأحداث الماضية وتنظيم التطور. إن الحادث التاريخي حادث مفرد وهو يشترك في فرادة الصورة الكلية، وفهمه هو "المشكلة الوحيدة لمنطق التاريخ" (ص 181).

وتقوم التأويلات على الفرضيات لكنها سرعان ما تصبح موضوع شك، إلا في الحالات البسيطة جداً، وليس بعيداً أن يكون للحالات نفسه عدة تفسيرات ممكنة. وقد يستدعي السبب الخارجي "آثارات مختلفة" (ص 182) ويرد السؤال: "ألا نستطيع أن نفهم إلا أما كنا جربناه أو مرنا بتجربته؟" إن زئيل يرى أن فهمه يتجاوز حدود نظره الحقيقية والإنسان "مفسط" إلى الاعتماد على المغامرة بفرضية من الفرضيات: فكل ما يحمل في ذاكرته تجارب متراكمة خلفها الأجداد وهي تظل لا شعورية (ص 185). وذاكرة الإجادات هي التي تفسر العبقرية، أي القدرة على التخصص من ضيق الشخصية. ويصبح "أنا يعني فهم الآخرين أنا نجد أنفسنا فيهم". وسيكون الفهم "نوعاً من التحوير لأنفسنا" أو "عليا أن نوسع الأنا إلى حدود الإنسانية كلها". لكن زئيل لم يرض هذا الحل (ص 186). وظل "سجين المصطلحات التي طرحها المشكلة" (ص 178). ويسعى زئيل كي يقذف مضموناً دقيقاً لكلمة الدلالة". ويدخل دور الفهم في نظرية اللفظ المنطوري إليه كما لو أنه "مشاركة نفسية" وصحة الفهم "كصحة الرسم، إذا تصرف بالنسبة إلى مزايا الرسوم" (ص 188). والفرق بين العلم والواقع فائق متغير بعضاً للمواقع نفسه، الذي يتقطع كنا في الشفقة، أو يظل مستمراً كنا في تاريخ الكنيسة (ص 191). "التجربة التاريخية هي تنظيم المضامين التي هي تعابير عن الحياة" "إن تأزر الأحداث ووحدة التتابع هو القاعدة في العلم" (ص 191). "ونحن نقطع ماضينا بطريقة نرد بها جريان المديومة إلى عدد صغير من الصور المفهومة المعقلة" (ص 192). لكن "كيف نشرح
عاطفة أو فكرة من غير أن نحسب حساب المؤثرات التي لا حصر لها،
والتي تؤثر في كل الناس؟ (ص 195). إن زيل يبرز "جميلة القوانين
التاريخية" معرباً أنها استدلالات ميتافيزيائية للنتائج الأدبية التي سباحتها البينا
التقدم في البحث، في الاتجاه المتردد للبسيط والعالم. ولكنه يرى فيها أيضاً
وسيلة نوعية لفهم الأشياء (ص 196). "وما تقسيم الزمان إلى هنیمات,
إلا شيء لاحق للاستمرارية الحياتية" (ص 197). وزيل يعود باستمرار
إلى "تجاهر التضاد الأساسي بين الواقع وبين علم الصيغة، أو بين الحياة
وعلم الماضي، بصورة أخرى" (ص 198). والفهم الموضوعي هو "في جوهره
لازمني. فالحقيقة والجمال لا يتعلقان بزمان ولا مكان، على حين أن العمل
في جوهره عمل ملحوظاً تزامناً ومكانياً" (ص 200). "إن الفهم يظل تأريخياً
bعيني أنه يتجه إلى الحياة، ويتخذها موضوعاً، لا إلى الافكار
الخالدة" (ص 201) وتجربة الماضي "المفتوحة أو المفهومة، نظَّل بعيدة
عن التشابك لا متناهي طبيعة الواقع، وعن بساطة مصدر الإنسان
(أو الشخص) أو حتى عن جوهر الحياة الذي لا يمكن التعبير
 عنه" (ص 202). إن إعادة "تكوين الماضي شيء متواضع بين العلم والفن"
والمؤرخ حجر "كالفنان" وتأويل المجامع لا "ينفي التجارب
 الأخرى" (ص 203). ومماك فيف يرى أن المؤرخ "محر في البداية في اختبار
الوقائع. ثم إنه بعد ذلك خاضع للفحص..." وتقدير الوقائع يتعلق "هو وحده
بالفكر العلمي". والعلم التاريخي "لا يدرك الحياة كما جَّر في
الواقع" (ص 204).

"لم يكن زيل مؤرخاً قطً بدأ حياته عالم اجتماع ثم مؤرخاً للفلسفة
وظلم يهتم بالأخلاق دوماً". فمن العبث أن "القنان مارسته بنظريته،
وتناقش قانون بنظرية الميتيافيزيكية" (ص 207). "إن علم الاجتماع هو علم
هذا العصر" ومع ذلك "إذا الصلاة الاجتماعية لم تكن قَنَط في مِثل
هذا الوهن... إن كثرة "الخلقات الاجتماعية التي تتصالب في كل منا،
تتضمن للجميع أو لكل فرد، أصالته وشيئًا من الاستقلالية (صف 209).

يعود زميل إلى "البحثي" دون أن يجد سبيلًا إلى التفاؤل أو العقلانية، ودون أن يدرك مستوى التاريخ. "إن الحياة الإنسانية فردية. وكل ما هو جملة (صف 212) لكنها "نظام مرن نضيع أنفسنا" وعند الثقافة "أن تكون واحدة كالفرد... وهنا نجد أن "نظرة المعرفة ومارسة المؤرخ زاخر تضحكان (صف 213). "إن زميل، كمؤرخ، محروم من الحس التاريخي، لأنه يسبل الماضي من الزمان (صف 214). أما غزه فإنه "يتمثل اكتساب فكرة الإنسان ويبقى "منطقة الحياة، ومنطق الأكرار" متناقضين أبدًا... والفرد هو "نقطة العبور لحركة ما... لا تملك حرية التصرف بنفسه... (صف 215).

وما فقدان الحقيقة التاريخية إلا علامة على مقارنة العقل للحياة...
وما يهدد "العقل في فلسفة زايل" هو "التقاطسات الحياة، والتطور اللا محدود للأفكار أو المثل، وثقل المنجزات المبتلة". "وبدلاً من الإرادة المركسة في القضاء على الاغترابات، يجد الاستسلام لسبيورة حتمية في التمظهر الموضوعي (صف 218). ومن "قبلنا بدأ لا عقلاني أولي" فسوف يكون من المستحيل "أن نعيد إدخال العقل ليحدد ووجهه الوجود. ومن هنا نشأت حتمية المأساة (صف 219). "ومشكلة التاريخ الحاسمة هي مشكلة الفهم (صف 220). وكان زايل "يتهرب من الصعوبات بالاعتماد على الفن" وكان "يكرس النقاط عندما يعني ميتافيزيكيًا. ويبدو أنه "لا يعرف في نظريته، خصوبة العلاقات بين الكائن وزمنه والصلات الخلافية بين الأفراد (صف 221).
أما فلسفته فيقدمها "كرؤية شخصية، هنا أيضاً نجد "النزعة الجمالية" والربيبة، أو موقف الشك تجاه المذاهب. .. وهو يهب للفلسفية التاريخية اعتباراً لا اعتلاجاً (ص 226). ولقد ظل زيد حتى النهاية متأثراً بالفلسفة الكانتية، والفلسفة الوضعية" (ص 227).

عنوان الفصل الرابع هو "حدود الموضوعية التاريخية وفلسفة الاختيار لدى فيبر". يقول المؤلف في "المقدمة": أراد ماكس فيبر أن يكون، وقد كان رجل علم، ورجل سياسة في الوقت نفسه. وفي هذا تكمن أصالته وعزمته. "وكان في المستوى النظرى لا يعرف الاشادة الخضر على ما هو حق. .. وكان يطالب بأقصى الحرص على القضية الوطنية". كان يريد الموضوعية في التاريخ بسبب من السياسة، لا على الرغم منها، على نحو ما يمكن أن يفكر الإنسان أحياناً. فالعلم "ليس ينفع إلا إذا كان صحيحاً" (ص 227) ويجد عندنا "التنسب بين المنطق والنظرية طاماً، من غير أن يؤدي استقلالية المنطق أو يفسدها، لأن المنظومة تتطلب علمًا يعترف به الجميع". ولم يكن يؤمن "بإمكان وجود ميثافيزياء علمية".

وعلى المعرفة التاريخية "إن تكون مستقلة عن كل ميثافيزياء بأوسع العلمي" (ص 228). "ولما كان الاختيار نفسه يغمر بتغير الأشخاص، فإن الحقيقة لا يمكن أن تقوم إلا قبل الاختيار أو بعده، أي إلا ما في تحديد الواقع المزعوم، وإما في العلاقات بين الوقائع". "إن العلاقات بين الوقائع المختارة بحرية، يمكن أن تتقبل الارتقاء إلى مستوى الحقيقة الشاملة. تلك هي الفكرة الأساسية لفيبر.

إن تغي "الميثافيزياء، وتأكيد السببية، ذاتية الاصطفاء، وموضوعية العلاقات، هي الأفكار المرجاهة لمنطق فيبر" (ص 229). يجب أن نتحقق من "أن العلاقة التي نقيها بين حداثين، علاقة سليمة صحيحة وأنها وحدها الصحيحة". فلا مجال "في العلم لذكر كل الأحداث". وهو مثل ريكيرت يؤكد "لا نهاية العالم المحوس" (ص 230). والعلم ليس مجرد "استعادة للمدرك بل هو انتباج له" ثم إن "اتساع الواقع يتحدث قدرة
العقل» (ص 231). ولا يمكن أن يتم الاختيار إلا بحكم فضولنا
نحن أصحاب الاختيار» (ص 232). أما الحادث الجزئي فيمكن أن يحتفظ
به كعلامة ميزة لهذا الحادث أو ذاك أو لجملة من الحوادث مفيدة
بذاتها» (ص 232).

إن حضور الرؤى التاريخية يقوم على بنية الكل وعلى تركيزات
التاريخ، وعلى التوزع المختلف للظلال والأضواء، وعلى ما هو أساسي
أو ثانوي». إن الحياة تتجدد مع القيم التي تعرس عليها» والبشر لا ينتهي
من طرح الأسئلة» نزاع الاختيار تعبر عن لا نهاية الفضول التاريخي»
كما تعبّر عن لا نهاية الموضوع..» (ص 235) والمؤرخ» مرغم على فهم
ما يريد شرحه». ويظل من المتوقع» أن نعيد التفكير في التجربة الحالية
وهي منتجات الذهن عندما نريد أن ننشئ علمهما» (ص 236). وتوليد
الأفكار» (يناسب مع وجهة نظر المؤول». «ولمّا انتهت التأويلات بدأ العمل
العلمي» (ص 237).

إن العلم بالأسباب هو علم الواقع لكن الأفكار والمحتوى تبدو
متعلقة على الواقع. أين يمكن شرح الحق والجمال بالأسباب؟» أما العلاقة
بالقيم فإليها قلب للموقف الحيوي، عن طريق العلم» ويصلى فيبشر
إلى الفصل القاطع بين التأويل الصحيح والتأويل التاريخي» (ص 238).
وكل عمل فلسفي، في ذاته، غير قابل للإسقفياد...» (ص 239)
ونحن لا نحس أدرك عاليم المدرك مختلطة أو الغامضة إلا بمقابلها
بتصورات دقيقة». ومتى إنهى التوحيد بين الفكر والأشياء». لا تحتفظ
المفاهيم» إلا بوصيفة الأداة» (ص 240). ونحن» تحتفظ بما يبدو لنا أنه سمة
ميزة. وهكذا فإن المثال النموذجي لا يتم الحصول عليه بالتعقيم بل العقلية
الطوبائية» (ص 241). إن النموذج النسبي يقترب أكثر من النموذج
المتوسط» (ص 242). ويرى فيبر» كل مفاهيم العلوم الثقافية وكأنهًا
عَنْ ذَخِيرٍ مَثَالٍ (ص 243). والابْتِحَامُ "هو الذي يقوم بالدور الأول في العلم أو هو الأصل في مَعَهٔ" يَعَمَّل "تَأوِيل أفكار زَكَرْتُ بهذِه الصورة (ص 244). إن أَصَالة "العلوم الثقافية والنسق الشَّرِيعِ"
تَبْعَهُ في تطوره يثير عن تَجْرِيدهَا في الحقيقة التاريخية. لكن كل الأفكار
الهامة تَجْرِي بِهَا بِالنَّسبَةٍ إلى المَنْطِق الْصَّرِيَّرْيَ، وغَرِيبةً
عن زَكَرْتٍ (ص 245). ثم إن "إِدَرَاج الباحث هي التي تختار الموضوع وتعقيبه (ص 246). وما من قانون يجري الفضول السببي للمسؤول، لأنه ليس هناك من قانون يفسر فُرَاءدة الرقم". وإذا كنا "نَكِب تَارِخ
صيغة ما، فَهَيْل لأننا نَمَيزة الحَالة النهائية من الحالة البدائية. (ص 247)
وكل علاقة سببية تاريخية ليست أكثر من علاقة احتمال (ص 248). وَالرَجْوَج العَبْس هو في جَوْرِه غير محدود. وهو محدود بفضولنا
وحده. ويرى فيب "على أن القاعدة وجدال العرضي، أمَرَان
مَنْراَبْتُهُنَّ (ص 249). وهو يرى أن على "الأحكام التاريخية، أن تكون
قابلاً للفهم" وسببية في الوقت نفسه (ص 250). ومن خصائص الوقائع
البَيْنَة أو العمقَة، أنهما تقبل دوماً عداً غَيْر قليل
من التأويلات (ص 251). "وَقَد يَتَسَاءل الإنسان: إلى أي مدى يمكن
للعلاقات العمقَة أن تكون كافية لِانشآء علم ما؟ (ص 252). وهَل المعيار
من حيث هو معيار، والحق من حيث هو كذلك، يتقبَّل أن يكونا
 موضوعاً لْعَمَل موضوعي؟" لقد أجاب فيب "سلباً في الحالين. إن المؤلف
لا يعرف إلا الصحة التجريبية للمعايير أو الحق (ص 253). "وليست
المعايير إلا نوعاً خاصاً من التصورات" (ص 254).

إِن "الحقيقة الحقيقية" ليست. هي أيضاً، إلا مَعْرِجًا مثاليًا، أي أنها
أداءٍ بحث. إن الحقيقة تساعدنا على كشف الخطأ ثم على التجريخ
له (ص 256). وكان فيب يرى "أن الحقيقة في نظر المؤلف ليست إلا حادثاً
نفسياً (ص 257). ويرى فيب "أن المؤلف يؤول سلوك أشخاصه بالاعتماد
أولاً على النموذج التالى للعقلانية النهائية، وعلاقات الآثارات والمركبات داخل المكان شيء يفهم مباشرة. ونحن نفهم العامل من خلال عمله (ص 298). والموضوع المادي لسوسو لوجية فيبر هو عقلنة العالم الحديث "فعلاقة الوسيلة بالغاية واضحة" (ص 295) وكان فيبر يكرر قوله إن التاريخ يستخدم طريقة عقلانية ولكنه هو غير عقلاني (أو غير مطلق) (ص 290) ونحن نفهم تماما سلوكيات عقلانية ذاتيا وغير عقلانية موضوعيا (ص 226).

ويشير فير إلى "بين فهم عقلاني" وبين إعادة انتاج عاطفية، كما لا أن طريقة الفهم تختلف طبيعة، تباعا لأمر العقل أو العاطفة (ص 265). والتضاد يتعلق ب"الطريقة العقلانية أو اللا عقلانية لتحقيق الغايات، والطبيعة النفسية للدافع (أو الاندفاع)" (ص 266). وكان يبذل "ما يستطيع من الجهد للبرهان على أنه لا يوجد لا تركيب ولا إبداع، إلا بالنسبة إلى ذلك الذي يرد الوثائق إلى قيم. وتعتبر آخر: لا شك أن في الصبرة الإنسانية تنوء لا ينتهي". وعلى ذلك فإن الاصطفاء أمر لامتصاص عنه (ص 288) "والتاريخ جزئي دوماً لأن الواقع لا متنه، ولأن البحث يغير بغية التاريخ". والفهم سمة نوعية من سمات علوم الثقافة.

وعلى نشاط فيتبرغ الإنصاف (الوثائق) (ص 269).

"إن استحالة البرهان على أحكام القيم تقع في صلب تفكير فيبر، وتستند الوحدة بين العلم والعمل إلى هذا التأكيد الأساسي..." ذلك لأنه كان يهد معرفة حيادية وسياسة تبني على الارادة. والعلم نفسه يجعل حرية القرار ضرورية شريطة ألا يخرج عن إطار الموضوعية (ص 270) وعلم الثقافة "شيء لا بد منه للطفل" (ص 271). إن العلم يجعلنا نعرف ماذا في وسعنا أن نفعل لا ما علينا أن نفعل (ص 272). والفرد "يستخدم"
الحتمية بدلاً من أن يكون عبداً لها» والعلم "يرغم الرجل السياسي
على تجليل إرادته الخاصة"(ص 273). والاختيار "أما لا بد منه"
مع أن "الواقع غير معني بمقاصدها الروحية". وفي كل المفاهيم "العليا
كاحتراء والمساواة أو العدالة، تناقضات لا مجال للتوافق بينها"(ص 274).
ولا يمكن للقداسة في حياة الجماعات. فالسياسة "في جوهرها لا أخلاقية
لأنها حلف مع القوى الجهنمية"(ص 275). إن الإنسان "غير منسجم
مع محیطه ولا هو على وفاق مع نفسه". فكيف "اتبعت الحتمية الطبيعية
للحوادث مع الإرادات الحرة للناس؟" أن "فلسفة الاختيار هي فلسفة
التاريخ". وكل شيء "من حيث المبدأ يبدو متعلقاً بالعرفة. ولكن المعرفة
لا تدرك جوهر الأشياء ولا قوانين الوجود"(ص 276). وليس الفهم
أن نعيش "من جديد ما وقع سابقاً، بل أن نعيد إنشاؤه". "والفكرة الأكثر
تميزاً، والأدعي إلى النقاش، لدى فيبر هي فكرة رد الواقع كله إلى حوادث
نفسية..."(ص 278) واختيار المؤرخ يختلط "باختيار الإنسان
السياسي"(ص 279). وفلسفة السياسة "جوهرية هي فلسفة القرارات الآنية
أو الضروية"(ص 280). "ولما كان ماركس يريد رد الإنسان إلى كامل
أنسانه فإنه كان يضع نفسه في إطار جدل تاريخي موجه نحو حقيقة إنسانية
تشتهر إليها. أما فيبر فإنه على العكس، كان يتصلب في موقف يائس، كما
لو أنه يريد اختيار قدرته على الحذر"(ص 281).

عنوان الفصل الخامس هو "مقارنة المذاهب" ونجد في المقدمة قولًا بالغ
الدلالة هو "نجد على الرغم من اختلاف المفردات، تضاد المباني،
نفس المشكلات، إن لم نجد نفس الأجلية أو أجوبة تتقبالت، تنتمي..."(ص 285).
"إن لديلتاي وزيبل وريبرت وفيبر رؤى مختلفة
عن العالم التاريخي". وكل "أفكار الوقائع يمكن أن نجد مكاناً في أطر منطق
رينكرت». ونظرية زيل "تستجيب بالدرجة الأولى لفلسفة الفردية،
التي هي في أن واحد موضوع العلم وذاته"(ص 288) وديلتاي "يتصور
ترجمة الحياة لانسان ما، مثابة التاريخ لعصر أو لثقافة أو جيل". وينزل
يجد أن عليه أن يعارض الفرد بالمجتمع. »(ص 289) "أما رؤية فيبر
التاريخية فإنها مختلفة أيضاً". وهي قريبة من رؤية ديلتاي: "فماالتاريخ
يتنامي إلى الطبيعة، مغتبياً دوماً بأعمال أصيلة". لكن ديلتاي يرى إمكانية
التصالح "اما عالم فيبر فإنه، دوماً، متناقض فالصراعات "تؤلف معنى
التاريخ نفسه، كما تؤلف نسيجه وحدهة"(ص 290).

ثم يعرض المؤلف جملة المشكلات الأساسية التي صادفناها.
وهي مشكلة الاصطفاء، ومشكلة الفهم، ومشكلات العلاقات التاريخية
والماضي والحاضر. (راجع ص 291-292) ليقول إن ف روج وله الذي
يقدم نظريته مسجمة. غير أنه لا يصل إلا إلى حقيقة جزئية على مستوى
وحيد للواقع. وتشأ السببية في مذهب فيبر "عن محاكمات احتمالية
بالاعتماد على مميز دقيق بين المجتمع والأغراض. وبالعكس فإن زيل
وديلتاي يصلان "وبطرقة مختلفة إلى نفسي السببية التاريخية"؛ (ص 295).
ويطرح المؤلف السؤال: "ترى ما هو منهج المؤرخ الذي يرتكب موضوع
العلم؟ سيجيب زيل بالقول: إنه توثيق الوقائع. وسيقول رينكرت:
إنه اصطفاء هذه الوقائع. وسيرى فيبر أنه الكشف عن العلاقات السببية،
ليأتي بعدد ديلتاي ويقول: إنه تكوين الجمل (واجمل هنا) مجموع
سمات عهد ما، ووصفه ككل من جميع جوانبه"(ص 296). إن المؤرخ
على طريقة ديلتاي يعتقد أنه يفهم الكليات نفسها من مصدر
وحيدتها"(ص 297).

إن التاريخ "يشاً عن الاستفادة التي توجهها إلى الماضي كائنات ما تزال
تعزل وتبلغ. » ونحن "تعزل علاقات سببية مقبولة، ونحاول فهم

إن ديلتاي يقوم في أصل الفلسفة الإلمانية المعاصرة، وهي فلسفة الفرد ومن أجله. وكان فيير فيلسوفاً من الدرجة الأولى لأنه فكر في شروط السياسة وضرورات الاختيار أي في مصير الجميع ومصير كل فرد (ص 270).

* * *
AL-MA'RIFA

A CULTURAL MONTHLY REVIEW

**المجلة الرسمية للثقافة العربية**

- علم جديد في مصر.
- ثقافة الشباب في منظور علم الاجتماع.
- مستقبل القوميات.
- الاستشراق واليونان.
- ريش الطير قوتنا الأخيرة / شعر/
- رسالة إلى السيدة ماريان / قصة/