

ندوة أسطور: التحقيق في التاريخ العربي الإسلامي

Periodization in Arab Islamic History (Ostour's Symposium)

تحتل مسألة التحقيق مركز الاهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتثير نقاشاً متعدد الاختصاصات يحدد إشكالياتها ومقارباتها. اهتم الدارسون في العالم الغربي بهذا الموضوع منذ قرون. لكنّه لم يحظ باهتمام كبير عند العرب، على الرغم من أنّه يمثل حقل استكشاف وتفكير له بعد معرفي أكيد. لهذا السبب تهتم مجلة أسطور بإعادة طرح هذه المسألة. في هذا الإطار عقدت مجلة أسطور للدراسات التاريخية ندوة بعنوان "التحقيق في التاريخ العربي الإسلامي" في 20 كانون الأول/ ديسمبر 2015 وشارك فيها عدد من الأساتذة والباحثين العرب. قُدمت في الندوة مداخلات فكرية وزعت على ثلاث جلسات، هي: التحقيق وأشكاله، وتحقيق المجالات: تجارب ومقاربات، والتحقيق في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

Periodization is central to the social sciences and humanities, where it is often the cite of multidisciplinary debate. Interest in the question of periodization among Western academics predates that among Arab scholars, despite the centrality of the question. Ostour highlighted this issue at a symposium on December 20, 2015. The proceedings were divided into three main sessions: "Periodization and the Forms Taken by Periodization"; "Periodization in Various Domains: Experiences and Approaches"; and "Periodization in the Social Sciences and Humanities".

الجلسة الأولى: التحقيق وأشكاله

(رئيس الجلسة: عبد الرحيم بنحادة)

القسم الأول: المداخلات

عبد الرحيم بنحادة: في هذه الجلسة سنتناول التحقيق كمفهوم، ونعرض أيضًا لأشكال التحقيق التي درج المؤرخون على اعتمادها سواء تعلق الأمر بالغرب الأوروبي أو بالعالم العربي. وسيتناول الكلمة فيها عبد الحميد هنية الذي سيقدم ورقة بعنوان "حول التحقيق التاريخي"، ومحمد الطاهر المنصوري الذي سيتناول موضوع "منطق التحقيق"، ويوسف الشوري الذي سيتحدث عن "التحقيق والتاريخ"، ثم ناصر سليمان الذي سيعرض لـ "إشكالية التحقيق الكولونيالي للحملة الفرنسية على مصر". الكلمة للمتدخل الأول عبد الحميد هنية.

عبد الحميد هنية

حول التحقيق التاريخي

أصبحت مسألة الزمن والتحقيق التاريخي تحتل مركز الاهتمام في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ ما انفكت تثير نقاشًا متعدد الاختصاصات يجدد إشكالياتها ومقارباتها. اهتم الدارسون في العالم الغربي بهذا الموضوع منذ قرون. لكنّه لم يحظ باهتمام كبير في البلاد العربية والإسلامية، وفي العالم غير الأوروبي عمومًا، مع أنّه يمثل حقل استكشاف وتفكير له بعد معرفي أكيد. لهذا السبب أساسًا تهتم مجلة **أستور** بإعادة طرح هذه المسألة انطلاقًا من تساؤلاتٍ جديدة تتمحور حول المجال العربي، مع تأكيد ضرورة المقارنة مع تجارب أخرى في العالم الغربي وعوالم أخرى، مثل اليابان، والصين.. إلخ.

الخصائص العامة للتحقيق

إنّ التحقيق متغير بتغيّر الفاعلين؛ فهو بذلك يعبر عن رؤيتهم للزمن وعن نظرتهم إلى الكون في لحظة تشكّله. ومن هذه الزاوية بالذات، تكتسب مسألة التحقيق أهميتها بوصفها موضوع تفكير، بخاصة إذا ما أخذ في الحسبان أنّ التحقيق هو تصنيف يكشف عن تمثّلات الفاعلين في زمن معيّن.

كانت للتحقيق في الكتابة التاريخية رهانات متغيرة من خلال استعماله المختلفة في الزمان والمكان. إذ هو في النهاية لا يغدو أن يكون أكثر من تصنيف، تفضيلي تارة وتحقيري تارة أخرى، يعتمد عليه الفاعلون الاجتماعيون في إطار علاقات اجتماعية محددة؛ بحيث يكون هذا التحقيق مبررًا لها (أو عنصرًا أساسيًا في تبريرها وإعادة إنتاجها)؛ بحيث يصبح التحقيق مهما كانت طبيعته مدخلًا أساسيًا

للفاذا إلى الواقع الاجتماعي، في لحظة معينة لفهمه ودراسته. من هنا تكمن أهمية التفكير في الرهانات والاستعمالات للتحقيقات، مهما اختلفت أنواعها وتغيّر زمانها.

منذ القدم، جزأً الناس (ومن بينهم على الخصوص صانعو المعرفة التاريخية) الزمن التاريخي إلى حقبٍ متفاوتة. وجرى تصنيفها بطرق مختلفة متجددة من فترة إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر. إذ يمكن القول إنَّ كلَّ تحقيب هو نتاج لاتفاق يحصل في لحظة ما بين فاعلين معينين في إطارٍ جغرافي وفكري وزمني محدود. فهو يحمل بالضرورة بصمات هذا الإطار ويعبر عنه. وطبيعي أن يكون كلَّ تحقيب مرشحاً للتغيّر ما إن يحصل تحوّل في المعطيات التي كانت أساس تشكّله في الأصل. لكن التغيرات في مكوّنات التحقيب تكون أحياناً جزئية؛ بحيث تقتصر إعادة إنتاج التحقيب أحياناً على جوانب، وتُبقى على أخرى. وقد يحصل أن يعطى للتحقيب قديم معانٍ جديدة.

لم يكن التحقيب عملية تقنية ومهنية بحتة. بل مارس الفاعلون الاجتماعيون هذه العملية منذ أن أصبحوا واعين بالزمن وبمتغيراته. والوعي بالزمن وبمتغيراته هو ظاهرة إنسانية متجددة بتجدد النظرة إلى الكون. لذلك لم يحصل وعيٌ بمكوّناته دفعةً واحدة. فالوعي بالزمن الحاضر، مع إضفاء صبغة تفضيلية له، لم تعرفه الإنسانية قبل القرن السادس عشر. وكان للعالم الأوروبي السبق في ذلك؛ إذ كان ظهور النهضة في أوروبا والوعي بها خلال هذا القرن من نتائج الوعي بالزمن الحاضر. فانطلق تبعاً لذلك تحقيب ثلاثي جديد علماني (قديم - كلاسيكي، ووسيط، وحديث) معوّضاً لتحقيب ثلاثي لهوتي - ديني (مسيحي) سابق. أمّا المكوّنات الزمنية لهذا التحقيب الثلاثي، فهي كالتالي:

أولاً، بداية الكون، وهو "زمن الجنة"، وهو أيضاً عهد "الظلام" و"الغواية"؛

ثانياً، "الزمن الأرضي"، أي "حياة الدنيا" التي تميزت في الآن ذاته بالإنقاذ والتحرير من ناحية وبالجهالة والكفر من ناحية ثانية. تقوم هذه الحقبة في النظرة المسيحية إلى الزمن، على فكرة تحقيق المشيئة الإلهية. بحيث ينظر إلى الأحداث في هذه الحقبة على أنّها مؤقتة ومحكومة بـ"العناية الإلهية" الأبدية. بحيث كلُّ ما يحدث في "الزمن الأرضي" من خير وشر ليس اعتباراً، إنّه سيرورة نحو غاية هي الآخرة حيث "الحساب الأخير". فهو بالنسبة إلى المسيحية "زمن الخلاص"؛

ثالثاً، "القيامة" و"الحساب الأخير"، أي نهاية الكون.

ونجد أنّ هذا التحقيب الثلاثي اللاهوتي (أو الاسكاتولوجي) معتمداً في كلِّ الديانات السماوية التي تؤمن ببداية الخلق ونهايته في الآخرة، طبعاً بما فيها الديانة الإسلامية.

نلاحظ هنا أنّ رواد النهضة الأوروبية، على الرغم من وعيهم بالزمن الحاضر واعتمادهم التفكير العلمي، لم يتجاوزوا التحقيب الثلاثي الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من المخيال الجمعي السائد منذ قرون بعيدة. ويبدو أنّ تأثير هذا المخيال تواصل لقرون بعد ذلك وربّما إلى يومنا هذا.

إذ تبنّى الماركسيون خلال القرن التاسع عشر النظرة التطورية إلى الزمن القائمة في أساسها على تحقيب ثلاثي أيضاً. وهي نظرة تقرب في بعض جوانبها من النظرة الاسكاتولوجية؛ إذ هي تتأرجح بين "الحتمية التاريخية" (المسار المحدد بحلّ التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج)، ودور إرادة البشر في التغيير. وتجسّم التحقيب الثلاثي الماركسي في تعاقب أنماط الإنتاج: نمط إنتاج عبودي، يعقبه نمط إنتاج فيودالي، ثم نمط إنتاج رأسمالي.

وأخيراً استنبط عددٌ من المفكرين والفلاسفة، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تحقياً ثلاثياً جديداً للزمن التاريخي يقوم هذه المرة على مركزية فكرة الحداثة: زمن "ما قبل الحداثة"، يليه "زمن الحداثة"، وأخيراً زمن "ما بعد الحداثة".

لكن الوعي بالزمن الحاضر الذي مثّل النقطة المفصلية في تطوّر النظرة إلى الكون، واعتماد التحقيب العلماني، لم يعمّم على الساكنة في الكرة الأرضية بالنسق نفسه وفي الفترات الزمنية نفسها. فكيف كان هذا التحوّل في طريقة التحقيب من حضارة إلى أخرى؟ وإلى أيّ حدٍ يمكن القول إنّ العالم العربي الإسلامي عرف تحقياً مختلفاً عن العالم الأوروبي قبل عصر النهضة في القرن السادس عشر وبعده؟

التحقيب في العالم العربي الإسلامي

تبني المؤرخون العرب المعاصرون التحقيب التاريخي المعتمد اليوم في الجامعات الأوروبية. وهو التحقيب الذي يقسم الزمن التاريخي العالمي إلى قديم، ووسيط، وحديث، ومعاصر. وهو التحقيب الغربي الذي يرجع اعتماده لأول مرة، في آخر مراحل تشكّله، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، عندما أضافت المدرسة التاريخية الفرنسية الصاعدة آنذاك إلى التحقيب الثلاثي السابق حقبةً رابعة سُميت بـ"الزمن المعاصر".

لكن هذا التحقيب يطرح اليوم لدى العديد من المؤرخين العرب إشكالاتاً بعد معرّفِي. لأنّ هذا التحقيب يقوم في أساسه على النظرة الإثنوأوروبية. لقد صاغه المؤرخون الأوروبيون لعالمهم الأوروبي، وعملوا بعد ذلك على تعميمه على تاريخ العالم بأسره، فأضفوا عليه قسراً بعداً معرفياً كونياً.

لذلك اكتست إعادة النظر في هذا التحقيب بالنسبة إلى المؤرخين العرب (وكذلك بالنسبة إلى المؤرخين في بقية العالم غير الأوروبي) أهمية ذات بعد إستيمولوجي؛ إذ أصبح من الضروري أن ينطلق كلّ هؤلاء المؤرخين (العرب، وغير العرب) من التصنيفات الزمنية التي صاغها الفاعلون في محيطاتهم على مرّ الزمان، وأن يعملوا على مساءلتها ودراستها من أجل تفهّميتها أفضل لواقعهم.

عرف العالم العربي الإسلامي أنماطاً مختلفة من التحقيب، تطورت عبر الزمن؛ إذ ورث المسلمون نظرتهم إلى الزمن عن الأديان السماوية السابقة (اليهودية، والمسيحية)، وعن اليونانيين. فنجد أنّهم تبّنوا التحقيب الديني ("العهد الجاهلي" أو "الجاهلية"، يعقبه "العهد الإسلامي الهجري" أو "الهجرة"). وفي إطار "العهد الإسلامي" تبّنوا تقسيم الزمن إلى أجيال وطبقات، وإلى حوليات (أي التقسيم السنوي)، وإلى "الزمن الحلقي"، وهو المأخوذ عن "الزمن الطبيعي" عند اليونانيين. ثم يأتي "زمن الدولة" مع بداية تبلور ظاهرة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة في العالم العربي الإسلامي. وهو زمن المجال السياسي الدنيوي الذي تتفاعل فيه المصالح وتتشابك فيه الإستراتيجيات الاجتماعية، على أن يبقى لكل من الديني والدنيوي مجالهما الخاص بكل منهما، من دون أن يطغى الواحد على الآخر. فأدى اعتماد "زمن الدولة" إلى إعادة إنتاج التحقيبات السابقة من دون أن يقضي عليها كلياً، على الأقل إلى حدود حصول الوعي بـ"الزمن الحاضر" مع رواد النهضة في العالم العربي الإسلامي، خلال القرن التاسع عشر. عندها، بدأ التأسيس لتحقيب جديد للزمن، محوره النهضة؛ فاستنبط "عصر النهضة" الذي أدى بدوره إلى استنباط "عصر الانحطاط" و"عصر غلق باب الاجتهاد".

وظهر في السياق نفسه "زمن السلف الصالح"، أو لنقل أعيد إنتاجه بصورة مختلفة عن استعمالته في الفترات السابقة؛ إذ إنّ مطلب الرجوع إلى "السلف الصالح" يمثّل ظاهرة كثيرة التواتر في الحضارة العربية الإسلامية. يظهر كلّما كانت هنالك حاجة إلى تبني

خطاب الإصلاح المختزل في مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" مع إضمار أسبقية البعد السياسي على بقية سائر الأبعاد. لكن الجديد في تبني فكرة الرجوع إلى "السلف الصالح" خلال القرن التاسع عشر، يكمن في توظيفه بصورة مختلفة من جانب أصناف اجتماعية متناقضة تحكمها علاقات اجتماعية متوترة؛ فنجد من ناحية ثانية المعبر عنهم بـ"السلفيين" الذين يرفضون الأخذ في الحسبان الوضع الراهن (أي الزمن الحاضر) والأخذ من الغرب كذلك، ويشبثون فقط بضرورة الرجوع إلى "السلف الصالح" والافتداء به. لذلك يعيش السلفيون منذ القرن التاسع عشر على وقع حقبة "السلف الصالح"، ولا يعترفون بالزمن الحاضر وبرهاناته، إذ هو محقّر بالنسبة إليهم مقارنةً مع زمن "السلف الصالح".

كيف يمكن أن تؤثر عملية بناء التحقيب وإعادة بنائه في تشكّل المعرفة الاستغرافية في العالم العربي الإسلامي من فترة إلى أخرى؟ وما علاقة الجماعات الإسلامية اليوم بقضية الوعي بالزمن الحاضر ومقتضياته؟

عبد الرحيم بنحادة: يبدو أنّ مسألة التحقيب، من خلال عرض عبد الحميد هنية، لا تعدو أن تكون نوعاً من التصنيف، تفضيلاً كان أو تحقيراً. وهي عملية مرتبطة أشدّ الارتباط بمسألة رهانات التاريخ واستعمالاته. فالتحقيب مرتبط إلى درجة كبيرة بالاستعمال، ولا يشكّل المؤرّخ العربي خروجاً عن هذه القاعدة؛ ذلك أنّ النظرة إلى التاريخ العربي وتصنيفه ترتبط إلى حدّ كبير بتوظيف هذا التاريخ في مستويات متعدّدة. الكلمة لمحمد الطاهر المنصوري.

محمد الطاهر المنصوري

منطق التحقيب التاريخي

مقدمة

لقد دأب المؤرّخون على تناول التاريخ بصفته جملة من الحوادث المتعاقبة في الزمن، وتقسيم الزمن الماضي بصفته زمناً مضى وولّى. ولكنّ الأسئلة التي تطرح نفسها هي: كيف ننظر إلى هذا الزمن؟ وكيف نتعامل معه؟ وكيف نموقع ذواتنا فيه؟

وقد أوكلت مسألة الإجابة عن هذه الأسئلة إلى المؤرّخين المحترفين، ولكنهم لم يتفقوا انطلاقاً من عدّة عوامل، منها ما هو أيديولوجي ومنها ما هو معرفي. وليس بغريب أن يبقى المؤرّخ العربي ملازماً لتقسيمات إما غربية أو محلية وطنية، قد لا تعطي تقسيم الزمن التاريخي قيمة تسمح بتواصل الناشئة مع زمنهم بالنظر إلى زمن أجدادهم.

ولو نظرنا إلى مختلف الأمم، لوجدنا تقسيمات مختلفة للزمن. وهي تقسيمات تخضع إلى نوع من المنطق الداخلي الذي تقوده إمّا الحوادث الكبرى، وإمّا الظواهر الاجتماعية أو الاقتصادية، وإمّا غيرها من الظواهر التي تطغى على نسق الحياة الاجتماعية. وهو ما يسمح بالقول إنّ هناك تحقيباً يعتمد الحوادث منطلقاً، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالحوادث؛ وآخر يعتمد الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالظواهر؛ وثالثاً يعتمد الأجيال والسلالات، ويمكن أن نسمّيه التحقيب بالأجيال والسلالات.

أولاً، التحقيب بالحوادث

هو تركيز جملة من العلامات على خط الزمن الطويل، وتقسيمه إلى محطات مثل التقسيم الخماسي الغربي للتاريخ، وهو المتعارف عليه بالتقسيم الأوروبي للحقب الزمنية، أو التقسيم الإسلامي الذي يبدأ بتقسيم الزمن إلى حقبتين كبيرتين، هما الجاهلية والإسلام، ويؤرّخ الناس بالجاهلية وبظهور الإسلام. ثم داخل كل فترة هناك حوادث أخرى تقسم الزمن مثل الهجرة، والغزوات، ووفاة النبي، وسقيفة بني ساعدة، وقتل عثمان، وغيرها من الحوادث التي تحدد مسار الزمن بالنسبة إلى المسلمين.

ويبقى أبرز التحقيقات بالحوادث هو التحقيب الأوروبي، وهو يعتمد على حوادث بارزة في التاريخ الأوروبي أساساً لضبط الزمن، وإن كان يخرج عن القاعدة في المنطق، لأنّ الحدث الأول الذي ينطلق منه التاريخ الأوروبي هو ظهور الكتابة، وهو أمر حدث خارج أوروبا. إذًا، فالمحطة الأولى هي ظهور الكتابة، وهي بداية التاريخ، وما قبلها فهي فترات بلا تاريخ.

فترة ما قبل التاريخ / الكتابة

وهي فترة تبدأ مع الخليقة وتنتهي بظهور الكتابة (حوالي 3600 قبل الميلاد). وتعدّ فترة منقوصة المصادر، لأنّه لا توجد مصادر مكتوبة تعود إلى هذه الفترة، كما أنّه لا توجد معالم مهمّة يمكن أن تسمح بكتابة التاريخ واستقراء التراث المادي الذي تركه القدامى، ويفهم التراث المادي من هذا المنظور على أنّه كلّ ما هو معالم بارزة للمعابد والمسارح وأقواس النصر والأهرامات. وهذه الصفة، صفة ما قبل التاريخ توحى بمفهوم التاريخ على طريقة المدرسة الوضعية التي لا تتصوّر تاريخاً من دون مصادر نبيلة [des sources nobles]، ويستتبع ذلك تصوّر آخر للتاريخ هو التاريخ الذي لا يعتني إلاّ بأولئك الذين رسمت ملاحظتهم في النصوص المكتوبة، سواء كانت أدباً تاريخياً أو نقاش ورسوماً حجرية أو معالم بارزة تخلّد ما أنجزوه. وهو مفهوم للتاريخ يلغي بقية المصادر، ويعتم على بقية الفئات الاجتماعية التي تصنع التاريخ فعلاً، حتى ولو لم تكن واعية بذلك، وحتى وإن لم يعترف لها الأوائل بجهدها في المساهمة في صناعة التاريخ، لأنّ التاريخ يصنعه الجميع، من هو في أعلى السلم ومن هو في أسفله من الناحية المؤسسية، أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية المادية الحاكم والمحكوم والغني والفقير، كلّهم يصنعون التاريخ.

ولكن بقدر ما واكب التحقيب تطوّر الكتابة التاريخية في أوروبا، خاصة مع الثورة التاريخية التي أحدثتها مدرسة الحوليات ببلورتها مناهج أخرى تقطع مع التصورات الوضعية وترسيخها مبدأ التاريخ الشمولي، وهو تاريخ شمولي بمصادره وبقضاياه ومواضيعه، فإنّ ما نلاحظه هو عدم مواكبة البحث التاريخي في العالم العربي ما هو شائع في العالم، إذ ظلّت فترة ما قبل الكتابة تعرف عندنا إلى اليوم بفترة ما قبل التاريخ.

فلئن كانت هذه الفترة لم تعرف الكتابة، فإنّها فترة لها تاريخ. وهو تاريخ له آلياته البحثية، وله مناهجه الخاصة التي تعتمد التحليل العلمي المخبري أو المعمل كما يقال، وتعتمد الكيمياء والأنتروبولوجيا في مفهومها الأول بصفتها قياساً للهياكل العظمية والجمام التي يعثر عليها من حين لآخر واعتماد الكربون رقم 14 لقياس الزمن، والبحث في بقايا الإنسان الأول من عظام وحلزونات ورماديات وغيرها وإخضاعها للتحليل المخبري، والقيام باستنتاجات تتعلق على الأقل بقامة الإنسان الأول، وبنوعية التغذية، بإمكانيات التعرف على شبكات العلاقات بين الأفراد والجماعات في هذه الفترات الضاربة في الزمن السحيق.

ويمكن القول إنَّ تطوُّر الكتابة التاريخية وتطوُّر مناهج البحث انعكسا في ما انعكسا على مسالة التحقيب التاريخي. وهذا الأمر نراه لاسي كل الحقب، وساهم في كثير من المراجعات التحقيبية، على الأقل في مستوى ذلك التقسيم المعروف أو الذي يمكن أن نطلق عليه التحقيب المدرسي، والذي يسمح للإنسان وخاصة للناشئة بالتموقع على حبل الزمن.

الفترة القديمة

تبدأ مع ظهور الكتابة وتنتهي بسقوط الإمبراطورية الرومانية عام 476. وهي فترة تتميز بنبوغ الحضارات القديمة التي اعتمدت الكتابة، والحياة المدنية، وانتشار العمارة، وظهور التشريعات السماوية والوضعية على حد سواء. وينظر إليها على أنها فترة ميلاد الحضارة البشرية، بمفهوم ضيق، لأنَّ الحضارة في الأصل هي عبارة لها مدلول أوسع ممَّا أريد لها في ظلَّ هذا التقسيم.

وقد عرفت الإمبراطورية نهاية غير متوقَّعة، إذ عرفت بما يسمى بالزخوف الجرمانية أو البرابرية. وهي تحركات بشرية عنيفة، انطلقت من جهات مختلفة من محيط البحر المتوسط ومن البلاد الإسكندنافية، منذ النصف الثاني من القرن الثالث، وبدأت تقضم المجال الإمبراطوري الروماني، تارة بالسلم وذلك من خلال عمليات الانبثاث التدريجي، وتارات أخرى بالعنف المسلَّح مثل تقدّم الهون والقوط والفيزيقوت والوندال والبورجنديين واللومبارديين والسلتيين والنورمان وغيرهم من الشعوب التي تطلق عليها عبارة برابرية أو جرمانية، نظرًا لاختلافها في اللغة والدين، وخاصة نمط العيش، وهو نمط عيش بسيط. وقد أدى التأريخ لهذه الشعوب في الفترات المعاصرة إلى انقسام المؤرّخين الغربيين إلى قسمين كبيرين:

قسم يطلق عليه تسمية المختصين في التاريخ اللاتيني. وهؤلاء يرون أنَّ هذه الشعوب التي اقتحمت الإمبراطورية عنوة، هي سبب الخراب، وسبب ركود الحضارة أو دخولها في سبات دام 10 قرون، في ما سيرف باسم العصور الوسطى.

القسم الثاني وهم المختصون في التاريخ الجرمانى. ويرون أنَّ اقتحام الشعوب الجرمانية للعالم الروماني، كان على الرغم من تراجع المظاهر الحضارية التقليدية، أمرًا إيجابيًا. فقد ضخَّ لإمبراطورية مهترمة دماءً جديدًا في المجال الروماني. وساهم خاصة في تزايد عدد المسيحيين. لأنَّ هذه الشعوب قد اعتنقت الديانة المسيحية، ولو أنَّ الإمبراطورية الرومانية الغربية قد زالت وزالت معها الوحدة السياسية للفضاء الأوروبي خاصة، فقد حلَّت محلَّها وحدة جديدة للفضاء نفسه. وهي الوحدة الدينية، إذ قسمت الكنيسة الفضاء المسيحي الغربي على شاكلة التقسيم الإداري الروماني. وبذلك تكون أوروبا قد دخلت في ما يسمَّى بالعصر الوسيط.

فترة التاريخ الوسيط

وتبدأ من سنة 476 إلى سنة 1453 أو 1492 (مع وجود اختلافات بين المؤرّخين في تحديد نهايات هذه الحقبة). كما أنَّ فترة العصر الوسيط اقتزنت بذلك المد البشري الهائل الذي تدفق على أوروبا أو الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية من كلِّ الجهات، وغير وجه ذلك الجزء من الإمبراطورية الرومانية.

اجتماعيًا

تميّزت باستقرار الشعوب الجرمانية بمؤسساتها الخاصة. وهي مؤسسات قبلية يؤدّي فيها الرابط الدموي في مستوى أول دور اللامح بين أفراد المجموعة. ويؤدّي فيها الولاء والخضوع في مستوى ثان أداة الطاعة ووسيلة الإخضاع. ولا شك في أنَّ العلاقة في هذا المستوى الثاني مبنية على عامل القوة أو تحكّم القوي في الضعيف. واعتنقت هذه الشعوب ولو بصورة جزئية - أو في بعض الأحيان بصورة يرى فيها الرومان تشويهاً لحضارتهم - نمط الحياة الروماني لباسًا وأسماء ولغة وممارسة سياسية... إلخ. وهو صورة من صور تقليد

الغالب للمغلوب وليس المغلوب للغالب. كما بدأت تظهر ضروب جديدة من العلاقات تتمثل بارتباط الناس بالأرض، وفي ارتباط الضعفاء بالأقوياء في نوع من التبعية، سوف تتبلور بداية من القرن التاسع بحسب ما هو متوافر من الوثائق، وتصبح العلاقات الاجتماعية مبنية على التبعية وعلى الارتباط بالأرض، وعلى هيمنة فئة من الأثرياء هم أصحاب أرض وتصبح السيادة والتابعة من السمات العامة للمجتمعات التي نشأت على أرض الإمبراطورية الرومانية الغربية. وهو ما يطلق عليه اسم النظام الفيودالي [فرق بين النظام الفيودالي الغربي ونظام الاقطاع في العالمين الإسلامي والبيزنطي]. ويعدّ النظام الفيودالي في ما يعدّ نظاماً مكبلاً للفرد. فبعدما كان يتمتع ولو نظرياً بوضعية المواطن الذي له حقوق وواجبات في ظلّ القوانين الرومانية، أصبح تابعاً في مجتمع هرمي يمارس فيه حق الأعلى على الأسفل، ويقدم فيه الأسفل واجبات الولاء والطاعة إلى من هو أعلى منه في الهرم الاجتماعي.

سياسياً

تغيّرت الخريطة السياسية للغرب الروماني، فقد انقلبت فيها الخريطة من وحدة سياسية خاضعة لروما إلى تشتت سياسي، اذ حلت الممالك محلّ الإمبراطورية، ومن تشتت ديني واضطهاد إلى وحدة دينية خاضعة لروما.

ذهنياً

خضعت هذه الفترة إلى سيطرة الكنيسة، والتي ما فتئ نفوذها يشتد، حتى أنها أصبحت تتحكم في الملوك والأباطرة من خلال مبدأ الحلّ والعقد. أي إنها تستطيع أن تفكّ طاعة الناس للملك، إذا كان متمرداً على السلطة الدينية، أو تربط الناس دينياً لطاعة الملك. كما أصبحت تتحكم في الناس مع بداية القرن الثالث عشر من خلال إنشاء المحاكم الدينية أو ما يعرف بمحاكم التفتيش. كما انتشرت الخرافات، مثل التطهر من الذنوب في الدنيا قبل الآخرة، أو الحصول على صكوك الغفران، أو غير ذلك من الأمور التي عدّت تراجعاً على مستوى الفكر والعقل والمعرفة.

لذلك جاءت العبارات مثل قروسطي، والتي تعني التخلف والظلامية والرجعية في مستوى الفكر. وأصبحت عبارة تستعمل لتوصيف هذه الفترة ما بين القرنين الخامس ميلادي والخامس عشر ميلادي. بالفرنسية تعدّ عبارة قروسطي مهينة [moyenâgeux]، وفي الإنكليزية توجد عبارة العصور المظلمة [Dark Ages]. بدت الفترة اللاحقة، والتي برزت معالمها مع القرن الخامس عشر، كما لو أنها استفاقة حضارية، لذلك سمّيت بعصر النهضة. وهي عبارة سيكون لها تاريخ حافل، إذ لا تزال إلى اليوم مطمحاً من مطامح الشعوب النائمة.

ولكن مع تطوّر الكتابة التاريخية، وقع تعديل أمرين يتعلّقان في الوقت نفسه بالفترة التي تسمّى بالتاريخ القديم وفترة العصر الوسيط:

✦ أصبحت تستعمل عبارة الهجرات الجرمانية عوضاً عن زحوف وهجومات.

✦ وتمّ التراجع في استعمال عبارة القرون الوسطى، وما يتربّب عنها من نعوت سلبية مثل قروسطي، وتسميتها بالعصر الوسيط، أي إنه عصر وسط بين مرحلتين متشابهتين. كما أصبح الحديث عن تطوّرات وتغيرات أفضت إلى ما أفضت إليه. إذ بعد أن كانت الساحة العامة هي قلب المدينة النابض فيه الأدب والسياسة، حلّ محلّها المركب الديني. فبقيت المدينة وبقيت فكرة المركزية، ولكن المحتوى تغيّر مواكبة لتطوّرات العصر.

إلا أنّ المؤرّخين، كما أسلفنا الذكر، كانوا يعدّون الفترة الممتدة على 10 قرون هي عصر الظلمات وعصر التراجع الحضاري، بل هي فترة الموت الحضاري. وليس من باب الصدفة أن نجد عبارة نهضة [Renaissance] تأتي مباشرة بعد العصر الوسيط.

فوق تعديل النظرة إليها اليوم بوصفها مرحلة تحوّل وتبدل في تاريخ أوروبا. ويرجع الفضل في ذلك إلى إعادة النظر في أساليب قراءة التاريخ التي ازدهرت في أوروبا منذ عشرينيات القرن الماضي. حتى أنّ اللغة تسمح بالتفريق بين المعنى الأول، وهو معنى التاريخ القروسطي بمفهومه السلبي، والتاريخ الوسيط بمعناه الزمني أي إنه فترة تتوسط عصري ازدهار للحضارة، والفترة القديمة وعصر النهضة أو الأزمنة الحديثة.

فالصفة الأولى ينعت بها كل ما هو مغلق ومتعصّب ومتخلّف. والصفة الثانية هي صفة تطلق بصورة محايدة لتقسيم الزمن. وقد أطلقت هذه التسمية في عصر النهضة للتدليل على مسار زمني ينطلق من عصر ميلاد الحضارة بمفهومها الضيق، ممثلة بالحضارات القديمة من آشور وابل والفينيقيين والفراعنة وأساساً اليونان والرومان، ونهضتها في الأزمنة الحديثة.

وبعدما كان ينظر إلى فترة العصر الوسيط على أنّها فترة قطيعة مع العصور القديمة بكل المعاني: سياسياً وثقافياً واقتصادياً، أصبح ينظر إليها على أنّها فترة تحوّل، تمثّلت ولو بصورة رمزية بتحوّل مركز الحضارة من الساحة العامة لدى اليونان والرومان (Agora et forum)، وهما مكانان تمارس فيهما السياسة والثقافة والاجتماع، إلى المركب الديني الممّثل بالكنيسة وتوابعها، والتي أصبحت بداية من القرن التاسع تحتلّ شيئاً فشيئاً موقع الصدارة في الحياة الاجتماعية والسياسية، هذا بلا شك علاوة على الجوانب الروحية والنفسية. وهذه التحوّلات لم تكن حكراً على العالم الغربي، بل شملت أيضاً المناطق التي كانت خاضعة للإمبراطورية الرومانية، مثل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب التي حلّ فيها المسجد محلّ الساحة العامة، وحلّ فيها الدين الإسلامي محلّ القوانين الرومانية. وأصبح المسجد يحتلّ الموقع الرئيس في حياة الناس على الأقل من الناحية الرمزية سواء كان ذلك عن قناعة أو عن خوف. ولعلّه من هذا المنطلق يكون جديراً بنا النظر إلى موقع التاريخ الإسلامي في هذه الحقبة.

الفترة الحديثة

وتبدأ من 1492 إلى 1789. وسميت بالحديثة لعدة أسباب: فهي فترة نهضت فيها الحضارة الغربية من جديد وانتشرت فيها الطباعة والفكر الإنساني. فقد أصبح الإنسان مركز الحياة، بل إنّ رجال الكنيسة أصبحوا يعدّون الإنسان هو مركز الكون والكون خلق لأجله، كما أنّ هذه الفترة عرفت الفكر التحرري والعقلاني الذي ستعيش على وقعه أوروبا.

الفترة المعاصرة

وتبدأ 1789 وتنتهي مع القرن العشرين. وهي فترة الثورات الفرنسية والإنكليزية والثورة الصناعية، والمدّ الاستعماري، وحركات التحرّر في العالم الثالث.

التاريخ الآني أو التاريخ الحيني أو الراهن

وهو التاريخ الذي يصنع اليوم، ويسمّى أيضاً تاريخ الزمن الحاضر. وهو تاريخ يصنع يوميّاً. ومن خلاله يمكن للمؤرّخ أن يدرس الحاضر ليستشرف المستقبل. إلاّ أنّه تاريخ غير مكتمل النتائج، لذلك تظلّ الاستنتاجات المتعلقة بهذه الحقبة استنتاجات مؤقتة، وتغيّر حتماً بالاطلاع على الوثائق التي تعينها، كلّما أصبحت الحوادث باردة والفاعلون في طي الماضي.

ثانيًا: التحقيب بالظواهر

لقد أدرجت المدرسة الماركسية عملية التحقيب بالظواهر الاجتماعية على خلفية ملكية وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج والصراع الطبقي المتعلق بكل فترة من الفترات المقترحة. فأدى ذلك إلى استنباط جملة من الحقب التي يؤرخ لها نوعية العلاقة السائدة بين الإنسان ووسيلة الإنتاج. وجاء التحقيب تحقيبًا خماسيًا، أي إنه يسيطر أمامنا خمسة أنماط إنتاج أساسية، ثم سنتشأ من رحمها أنماط أخرى سنذكرها:

المشاع البدائي

ويتميز بالصراع بين الإنسان والطبيعة، ومشاعية وسائل الإنتاج فهي ملك مشاع بين الناس. ولكن في إطار هذا الصراع بين الإنسان والطبيعة، سعى الإنسان إلى التغلب على بعض أجزاء الطبيعة. وفي إطار الصراع مع الطبيعة، تم فرض سلطة الأعلى على الأسفل أو سلطة القوي على الضعيف، ليقتضي في نهاية المطاف إلى استعباد الإنسان للإنسان. وهو ما أدى إلى نمط إنتاج جديد هو النمط العبودي.

النمط العبودي

انتقل المجتمع من مرحلة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج إلى مرحلة التحوُّز بالأرض والتنظيم في عشائر وجماعات. وأصبحت فيها الحاجة إلى من يعمل، فاستعبد القوي الضعيف، وحوله إلى ملك ودجنه مثلما دجن الطبيعة. وربما نظر الإنسان إلى الإنسان نظرة حيوانية، فأدمجه ضمن وسائل الإنتاج. وأدى هذا الوضع إلى بروز نوع من التطاحن المتمثل بثورات العبيد في المجتمع الروماني، وفي المجتمع البيزنطي، وفي المجتمعات الإسلامية والأوروبية. وهو ما أفضى إلى تلطيف في وضع الاستعباد والانتقال إلى مرحلة النظام الفيودالي.

نمط الإنتاج الفيودالي⁽¹⁾

يعدّ النمط الفيودالي نظرًا في مستوى العلاقة بين مالك وسيلة الإنتاج الأساسية وهي الأرض، والمنتج وهو التابع بدرجات متفاوتة. وهنا، بعد أن كان العبد وسيلة إنتاج مشيئة، أصبح مرتبطًا بالأرض. وهو وسيلة إنتاج أيضًا، ولكن في وضعية تبدو أقلّ قسوة من العبودية، مع أنّ النصوص تطلق على هذه الفئة صفة عبيد الأرض. ولكن، هو إنسان له حقوق لم تكن للعبد، مثل عدم بيعه كفرد، ولكن يمكن بيعه مع الأرض، وتمتعه بحياة عائلية... الخ. ومع تطوُّر الأنشطة الاقتصادية وازدهار النشاط الحرفي والتجاري واحتياج المدينة لليد العاملة، تمكّن الأقتان من التخلّص بطرق عدّة من سيطرة الأرض بالتدريج، واللجوء إلى المدن التي احتضنتهم، لأنّها في حاجة إليهم. وهو من العناصر التي ساهمت في تطوُّر الاقتصاد الرأسمالي.

نمط الإنتاج الرأسمالي

يعدّ النظام الرأسمالي مرحلة من مراحل التطوُّر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي. وهو نظام مبني على احتكار فئة قليلة وسائل الإنتاج، واعتمادها على عمال مأجورين مستغلين، ليس لخلق الثروة العامة وإنما لتنمية رأس المال الخاص. ومن غير شك، يرى ماركس أنّ الصراع بين مالكي وسائل الإنتاج والعمال سيؤدّي حتمًا إلى انقلاب الأوضاع وفرض نمط الإنتاج الاشتراكي.

1 إنّ الحديث عن النظام الفيودالي بصفته نظامًا إقطاعيًا أمر لا يستقيم لعدة أسباب: أولها أنّ النظام الفيودالي هو نظام مبني على تبعية الفرد للفرد، وعلى تحكم مالك الأرض في مستغله، حتى انه يجعل منه ظلاً له، ويمنحه الحماية بمفهومها الشامل، كما يطلب منه خدمات أهمها العمل الفلاحي المجاني المعروف بالسخرة. كما يتميز النظام الفيودالي بغياب الدولة المركزية بل إنّ الملك هو سيد الاسياد والمملكة ليست سوى ضيعة خاصة. أمّا النظام الاقطاعي الذي نجده في كل من العالم الإسلامي والمجال البيزنطي، فهو نظام يعتمد وجود الدولة المركزية القوية، وهي التي تمنح الأرض مقابل خدمة وحيدة هي الخدمة العسكرية. كما أنّ المقطع لا يفقد حرّيته ولا يفقد هويته. على الرغم من ضيق هذه المساحة، فانه من الأجدر أن نثير هذه الفروق ولعلني أعود إليها في لاحق الزمن.

نمط الإنتاج الاشتراكي

هو نمط تكون فيه وسائل الإنتاج ملكاً مشتركاً بين الناس. ويصبح الجميع يأخذون من الإنتاج ما يكفي حاجياتهم. فالشعار الذي كان مرفوعاً هو "كلّ حسب طاقته ولكلّ حسب حاجته". ويرى ماركس أنّ هذا النمط ليس سوى بداية تطوّر، تتوّج بالشيوعية أو بنمط الإنتاج الشيوعي.

كان غلاة الماركسيين يرون هذه الأنماط الإنتاجية محطات أساسية أو قوانين تاريخية، لا بد لكلّ الشعوب أن تمرّ بها. ونحن لسنا هنا للدفاع أو لتفنيد هذه المقولات، وإنّما لعرضها بصفحتها نمطاً من أنماط التحقيب الذي اعتمد مسألة ملكية وسيلة الإنتاج وانتقالها من فئة إلى فئة، صورة من صور تقسيم الزمن.

ومما لا شك فيه أنّ هذا التقسيم التاريخي قد أفرز أشكالاً أخرى من التحقيب، فقد نشأ:

نمط الإنتاج الآسيوي

وهو نمط إنتاج رعوي بالأساس، يغيب فيه التملك الفردي للأرض، بل إنّ الدولة هي المالك للأرض، وما الفلاحون الذين يعملون على الأرض سوى عبيد للدولة. وتبدو العلاقة إذًا، علاقة استغلال اقتصادي وطغيان سياسي.

نمط الإنتاج الإتاوي أو الجبائي أو الخراجي أو الضرائب

ثم لا ننسى سمير أمين وجماعة مكسيكو قوتتر فرانك [مؤرّخ وعالم اجتماع أميركي ألماني عرف بنظرة التبعية وخاصة بفكرة الاقتصاد العالم. وهي الفكرة التي طبقها وللرشتين على الإمبراطورية العثمانية] وسالزو فورتادو [وهو أستاذ جامعي في الاقتصاد، درّس في عديد الجامعات مثل يال والسربون، وشغل خطة وزير الثقافة من 1986 إلى 1988، ويعدّ من المؤثّرين في الرئيس السابق داسيلفا لولا] وسمير أمين [من لا يعرفه؟] فقد اشتعل هذا الثلاث لمدة عشر سنوات معاً في إطار مشاريع بحث احتضنتها جامعة مكسيكو، ليخرج كلّ منهم بمؤلفات لها تأثيرها محلياً ودولياً. وانبتت على طرح نمط إنتاج آخر هو نمط الإنتاج الإتاوي أو الجبائي أو الخراجي أو الضرائبي [mode de production tributaire]. وهو نمط يعتمد على جمع الضرائب، من دون الاهتمام بالبنى الاقتصادية المحلية، ومن دون السعي إلى تطويرها، إلّا في ما يتناسب والضرائب وسهولة جمعها.

وتخضع عملية التحقيب إلى تطوير مستمر وزحزحة متواصلة، نتيجة تواصل البحوث، وتعدد المناهج والمدارس. فالتاريخ لم يتوقف وتطويرة لم يتوقف مثله مثل الزمن.

ثالثاً: التحقيب بالسلاطات

لقد درج العرب بعد انتشار الإسلام على رصد الحقب الزمنية انطلاقاً من أصحاب السلطة. فتمّ تقسيم الزمن إلى فترات متصفة بحكامها: الفترة النبوية، وفترة الخلافة الراشدة، والفترة الأموية، والفترة العباسية. ثم تتفرع في ما يعدّ سلاطات عديدة تزداد قيمة وتقلّ شأنًا بحسب الظروف⁽²⁾. ويبدو هذا التحقيب من التحقيبات التي لا تراعي إلّا من كان على رأس السلطة، من دون النظر إلى التغيرات

2 يمكن أن نتعرف إلى هذه السلاطات من خلال كتابي زماور وبوسورث.

السياسية الكبرى، ولا تراعي ما يعتدل في المجتمع من حراك اجتماعي، وتطور اقتصادي أو فكري، أو غير ذلك من ضروب التغيرات التي تطرأ على المجتمع.

وتطرح مسألة التحقيب في العالم العربي عدة إشكالات: كيف نلائم بين ما هو خاص بنا وخاص بغيرنا؟ وكيف نتموقع ضمن المسارات الزمنية التاريخية؟ أنظّل بلا تحقيب واضح - والتحقيب التاريخي عندنا غير واضح - أم نحاول اعتماد ما هو موجود وندمج ضمن تاريخ الحضارات؟

عندما نتحدث عن التحقيب كما وضعه الأوروبيون، وهو تحقيب يقسم الزمن ويراه سهداً فيه هذه المحطات التي تم اختيارها وعدّها محطات مفصلية في تاريخ أوروبا، وتعميمه فيما بعد على تاريخ العالم. وعلى الرغم من محدودية التحقيب الأوروبي، ووعي المؤرخ الأوروبي بذلك، فإنه تحقيب يحكمه منطق داخلي، وله مبررات تجعله تحقيباً صالحاً للحضارات المطلة على البحر المتوسط، مع مراعاة بعض من الخصوصية لكل حضارة. فالبلدان المطلة على البحر المتوسط لها مشترك تاريخي. إذ نجد فيها جزءاً من تاريخ الفينيقيين، وجزءاً من تاريخ الرومان، وجزءاً من تاريخ البيزنطيين، وجزءاً من تاريخ الشعوب الجرمانية، ومن تاريخ العرب، وتاريخ البربر / الأمازيغ، والأترّك فيما بعد وغيرهم. فكيف نفصل كل هذه الكثافة التاريخية ونخرط في تحقيب مختلف؟

هل يمكن أن نطلق كلمة التاريخ الوسيط، لا بصفتها قيمة حضارية وإنما بصفتها حقبة زمنية، على التاريخ الإسلامي؟

تصادف فترة التاريخ الوسيط كما وضعها الأوروبيون لتاريخهم ظهور الإسلام، وانتشار العرب خارج الجزيرة العربية، وامتداد نفوذهم من جبال البرانس غرباً إلى ما وراء النهر شرقاً. وهو فعل حضاري ساهم في صنع التاريخ، وتمكين العرب والمسلمين من افتكّك زمام "المبادرة التاريخية" - والعبارة للباحث المستشرق الفرنسي اندريه ميكال - والتأثير في العالم. وقد أصبحت الحضارة الإسلامية المعطى المهيم على فكر الناس ووجدانهم من مسلمين وغيرهم في تلك الحقبة. ولا يمكن أن يكون التاريخ الوسيط الأوروبي موسوماً بالظلمة لولا المقارنة بالحضارة الإسلامية الزاهية في تلك العصور.

وبإخراج التاريخ الإسلامي من هذه الحقبة الزمنية، ومعاملته على حدة، يضيّع على المؤرخ العربي أمرين: الأمر الأول هو التحديد الزمني واحتلال موقع على مسار التاريخ العالمي، والأمر الثاني يفقد العرب والمسلمين دورهم التاريخي في تلك الفترة. فبقدر ما يحاول الأوروبيون إقصاء العرب من التاريخ، وربما حتى من الزمن الحاضر، ينساق العرب، باسم الخصوصية وتحت غطاء القداسة، وراء ذلك الإقصاء بلا وعي في كثير من الأحيان، متلاعبين بالعواطف الدينية. وهو ما أدخل إرباكاً كبيراً على التموقع في الزمن بالنسبة إلى الناشئة. فمثلاً كيف يمكن أن نتحدث عن تاريخ قديم بالنسبة إلى الجزيرة العربية، ثم تاريخ إسلامي، ثم تاريخ حديث؟ ووفق أيّ مقياس يعدّ تاريخ الجزيرة العربية قديماً أو حديثاً؟ أليس ذلك قياساً على التاريخ الأوروبي؟ كما لا يمكن أن نفهم كيف يمكن عدّ التاريخ الأيوبي والمملوكي من التواريخ الوسيطة بالمفهوم الأوروبي، مع أنّها فترة زاهية ومؤثرة حتى في العقل الأوروبي في ذلك الوقت، جعلت الناس يقيسون زمنهم على زمن العرب، ويعدّلون حياتهم على وقع التاريخ العربي الإسلامي بجناحيه الغربي والشرقي.

إنّ التحقيب المطروح في أغلب الجامعات العربية، في المشرق بالخصوص، فيه كثير من التناقض ومن عدم التجانس واللامعقولية. إذ نجد التاريخ القديم - وهو جزء من التحقيب الذي اختاره الغرب - والتاريخ الإسلامي، والتاريخ الحديث.

وليست هناك ضرورة لتدقيق النظر في هذا التحقيب ليدرك العارف أنه تحقيب ملفق، لا يستند إلى منطق، لأنّه يقصي ويوحّد في الوقت ذاته. فهو يقصي فترات تاريخية مثل تاريخ الأيوبيين، وتاريخ الحروب الصليبية، وتاريخ المماليك، وتاريخ اليمن. فهل كان هؤلاء

يعيشون خارج التاريخ الإسلامي؟ وهل كانوا غير مسلمين؟ ثم هو يوحد، لأنه يعود إلى اعتماد عبارة التاريخ الحديث التي هي من صميم التاريخ الأوروبي ومن واقع الوعي بالحدثة التي انطلقت في أوروبا منذ نهاية القرن الخامس عشر. فهل دخل العرب في الحدثة في تلك الفترة أم خرجوا منها؟ وهل أنّ التاريخ الإسلامي توقّف على عتبة الحدثة أم هو تاريخ متواصل؟ وهل للمؤرخ العربي اليوم وعي بالزمن الماضي؟ وهل يسعى لطرح الزمن التاريخي بعيداً عن عواطف مبطنة لا تخدم المصلحة العامة وإنما تخدم البقاء في ما نحن فيه؟ أم إنّه "ذلك الموظف الذي يقتات من التاريخ ويعرض حساء تاريخياً غثاً وفاسداً ونفعه قليل" على حدّ تعبير جاك لوغوف في معرض حديثه عن مؤرّخي التاريخ التقليدي الأوروبي؟

عبد الرحيم بنحادة: شكرًا للطاهر المنصوري على العرض الواضح الذي صنّف أشكال التحقيب وجعلها أصنافاً ثلاثة، هي: التحقيب بالحوادث، والتحقيب بالظواهر، والتحقيب بالسلالات. ولعلّ أهمّ إشكالية يطرحها هذا العرض، إضافةً إلى الإضاءات حول الأصناف الثلاثة، مسألة المركزية الأوروبية في التعامل مع تحقيب التاريخ الإسلامي، ويميّز في هذا الباب بين الاستعمال القيمي والاستعمال الزمني للتحقيب، وهذا كلّ من الأمور المهمة التي ينبغي أن تثير نقاشاً معمّقا.

يوسف الشويري

التحقيب والتاريخ

ليس التحقيب تقسيمًا لعصور التاريخ، أو محاولةً لا تتعدى خلق جداول تساعد على تبويب أفضل لحقبات متتالية، كي يستطيع الباحث تبين السابق واللاحق وفق مخطط عامّ فحسب. وفي حال عدم تجاوز التحقيب هذا التقسيم الجدولي الذي يتوخى تسهيل قراءة الأحداث وفق محطات زمنية معيّنة، فإننا لا نكاد نبارح عالم الكرونولوجيا في تسلسلها ودقتها الفنية والعدّ الحسائي المنتظم. فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية المباشرة، فإننا لا نتجاوز خلق دقّة محكمة في تبويب التاريخ والتواريخ. وعلى الرغم من الفوائد الكثيرة التي لا تُنكر لهذه الدقة (مثل إعلان نشوء وعي جديد)، فإنها لا تؤسس فهماً فلسفيًا أو نظريًا.

في هذا السياق، جاء الحديث عن الوعي بالماضي، كجزء لا يتجزأ من الوعي بالحاضر. أي إنّ الوعي بالماضي كحقبه انطوت وغُبرت، ولا بد أن تعقبها حقبة أخرى، هي الحاضر في تحوّلها إلى ماضٍ من جهة، ومستقبل من جهة أخرى، هو الذي يتيح لنا البدء بتمثّل ذهني يفصل بين فُسحة زمنية وأخرى. ووفقًا لذلك، يرتبط التحقيب بخلق مواصفات لكلّ حقبة، وهو ما يُضفي عليها قيمةً معياريةً، سواء قصدنا ذلك عمدًا أو قمنا بذلك من دون وعي مسبق.

وعندما نعلن، مثلاً، أنّ التاريخ ينقسم إلى قديم ووسيط وحديث أو أنّ الإنسانية مرّت بعصور متتالية وفق جدول زمني يبدأ بالقديم وينتهي بالحديث ثمّ بالمعاصر، فإننا ننحت في ذهن القارئ سلّم أفضليات. فالقديم يجد نفسه يُخلى الطريق أمام محطات متتابعة. ولا يلبث هذا التابع أن يخلق انفصلاً بين الذات والموضوع، وتجد الذات نفسها في وضع يتيح لها إعادة صوغ موضوعها أو بناء مرّة تلو أخرى، وذلك انسجامًا مع هذا التمثّل الذي شيّد المواصفات والسلاسل الزمنية والحقب وفق سلّمه التفاضلي الذي يزداد رهافةً مع تقدّم العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد ومجالات الحياة الأخرى.

ونحن إذ نبلغ هذه النقطة، نجدنا ندخل في عالم يعصف به التغيير ويطبعه بسمات محددة تحمل عنواناً جديداً اسمه "التقدم". والتطور ينهض على آلية له اسمها التغيير، والتغيير يعني المضيّ قدماً من أجل خلق عوالم جديدة أو بلورة أسس ومناهج وصلها، تدخل هي نفسها في شبكة أخرى واسعة تؤدّي إلى ترسيخ مؤسسات وممارسات ومفاهيم تتسم في الآن نفسه بالتعقيد والقدرة على التحوّل إلى أشكال وأشياء أشد تطوراً أو بلورة.

وعند هذا المنعطف، نصل إلى إدراك أنّ التحقيب الذي انطلق من مصنفات معيّنة تبدأ بالقديم وتنتهي بالحديث أو المعاصر، هو في الوقت نفسه إفصاح عن تأثير التقدم في المجتمعات البشرية وإعلان عن قانون يضبط إيقاع هذا التقدم ووجهته، هو التطور أو التغيير. وينطوي كلّ من الإفصاح والإعلان المذكورين على مبدأ آخر لا يقلّ أهمية، هو عدّ المروحة في المكان، أو الجمود، أو محاولة الإبقاء على الأوضاع كما هي، انحرافاً وبدعة. بعبارة أخرى، يصبح عدم التطور أو الإيحاء بعدم ضرورته حالة شاذة تستدعي المعالجة بوسائل مختلفة، لعل أهمها ما أصبح يُعرف بمشروعية الثورة الشعبية.

وعند اجتيازنا هذه العتبة، نطلّ على مبدأ ملازم لا يقلّ خطورة، هو مبدأ استقلال الفرد والإرادة البشرية وحرية المجتمع في التعبير عن تطوره التاريخي عبر مؤسسات متشعبة ومتعدّدة التخصص تنظّم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، انطلاقاً من إرادة البشرية التي اعتنقت مفهوم الاستقلال الفردي كآلية أخرى تسمح بالحفاظ على سُنّة التطور بوصفه قانوناً عامّاً ينظّم الحياة البشرية ويتعهد بضبطها بأسباب البقاء والاستمرار، وذلك وفق نموذج التجاوز الدائم لما مضى أو خلفه وراه الزمن الذي بات لا يناسب إلا في اتجاه متصاعد، على الرغم من تعثره بين الأودية والتضاريس وتواءات الأرض هنا وهناك.

وإذا انتقلنا إلى علم التاريخ في فضائه العربي، لاحظنا أنّ التحقيب لم يترسّخ كممارسة ومفاهيم إلا مع القرن التاسع عشر. ولا شكّ في أنّ المَعْلَم الأساسي لهذا التحوّل يكمن في استبدال كتابة تاريخ الحوليات أو الأسر الحاكمة بتاريخ الأوطان. ولم يعد التاريخ وفقاً لذلك رواية تسجّل الأحداث يوماً بعد يوم، أو شهراً بعد شهر، أو وفقاً لدولة هذه الأسرة أو تلك، بل وفقاً لتاريخ الوطن بوصفه أرضاً وجماعة بشرية تنظّم حياتها مؤسسات خاصة بها. ولا شكّ في أننا شهدنا وفقاً لهذا التحول انعطافاً حاداً، لخصه مبدأ تطور الوطن وفق نموذج خطّي يصف ما جرى في هذا الوطن انطلاقاً من أسلوب حديث، ما لبث أن طغى على الكتابات التاريخية الأخرى، وشكّل مع الدلالات السياسية والاقتصادية المصاحبة معلماً رئيساً من معالم الحداثة في سياقها العربي.

وقد خطّت الكتابة التاريخية العربية خطوةً أخرى، وذلك عندما بدأت بالانتقال من الوصف الخارجي وتعداد الأحداث التي مرّت بالوطن، إلى تحليل العوامل الكامنة وراء نشوء هذا الكيان الوطني، وفق دينامية تاريخية تركّز في العناصر الداخلية وكيفية تفاعلها وتألفها في ما بينها لتخلق علاوةً على الوطن هويةً وطنيةً. إننا نحتاج إلى التشديد على فاصل المفاهيم والزمن بين نشوء التمثّل الذهني لكيان جغرافي سياسي اسمه الوطن، وكيان تاريخي اجتماعي يحمل هويةً وطنيةً تميّزه من غيره وتعني قيمته في عالم الهويات الوطنية الأخرى أو عالم الأمة - الدولة.

ولعل دراسات طه حسين، أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، المتعلقة بأبي العلاء المعري وابن خلدون والشعر الجاهلي، تمثّل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وعلى الرغم من أنّ الحسّ النقدي الذي يذهب إلى المصادر الرئيسية والأولية ويعتمد عليها، ظلّ متوقداً، وأعلن ولادة مدرسة تاريخية جديدة كان من أقطابها شفيق غربال ومحمد صبري وعبد الرحمن الرافي في مصر، وأسد رستم وقسطنطين زريق في بلاد الشام، وعبد العزيز الدوري وأحمد صالح العلي في العراق، فإنّ المغرب العربي كان لا يزال في خضم المرحلة الأولى المتمحورة حول مفهوم "الوطن" وفي تحقيبها للتاريخ العربي وكتابتها.

إننا نحتاج إلى التدقيق في تحقيق هذه المراحل عندما تنتقل من منطقة جغرافية إلى أخرى عبر أرجاء الوطن العربي. ولعلّ أشد ما يلفت النظر في هذا السياق هو انتقال النخبة المغربية مباشرةً من مرحلة الوصف الخارجي للأحداث، في تتالي تطورها ضمن أرض الوطن، إلى مرحلة إعادة النظر في مجمل التاريخ الذي حدّد أطره الرئيسة الاستعمار الفرنسي في كلّ من الجزائر وتونس والمغرب. ولعلّ تأخّر نيل هذه الدول استقلالها (1956 - 1962)، علاوةً على كثافة الاستعمار الفرنسي وامتداده الزمني من العوامل الكامنة وراء هذا الانعطاف الذي تمثّل بالانغماس، على نحوٍ متكامل، في دراسة المنهجية التاريخية الفرنسية، ثمّ استخدامها سلاحًا للدفاع عن التاريخ الوطني وتعرية الأفكار الاستشراقية في فضائها الفرنسي، وهي أفكار تحوّل تاريخ المغرب العربي الكبير إلى وعاء شبه فارغ فحسب، لا ينتظر من يملؤه لغةً، أو دينًا، أو ثقافةً، أو اقتصادًا، أو بناءً سياسيًا، فحسب، بل يتوقع ذلك بفارغ الصبر.

هذه "رؤوس أقلام"، كما يُقال، لا تتوخى أبعد من الإشارة إلى أهمية التحقيق، وليس ذلك بوصفه عمليةً فنيةً أو تقنيةً خالصةً، بل بوصفه ممارسةً نظريّةً تشتمل على مفاهيم جديدة لتفسير الحدث أو السياق أو البناء المتكامل لمرحلة تاريخية معيّنة.

عبد الرحيم بنحادة: يربط يوسف الشوري الحديث عن التحقيق بقضايا التغيير والتقدّم في المجتمعات البشريّة، كما يربط التحقيق في العالم العربي بالقرن التاسع عشر، وبالالاتجاه نحو كتابة تاريخ لـ "الأوطان".

ناصر سليمان

إشكالية التحقيق الكولونيالي للحملة الفرنسية على مصر: مراجعة نقدية للمنظور الفرنسي

تتناول هذه الورقة إشكالية التحقيق الكولونيالي بوصفه أحد مرتكزات الخطاب الكولونيالي نفسه، استنادًا إلى أنّ "الأنا" الكولونيالي الذي يملك القوة والفعل، يبلور تصوره للممارسات التي يفرضها على الآخر (الواقع تحت الاحتلال). وهذا التصور تصبّح له وظيفة ثنائية. فهو من ناحية يبرّر فعل الغزو، ومن ناحية أخرى يبني التصور عن ذاته التي تملك فعل التغيير وإظهار لحظة قدومه كحلّ عملي لمشكلة طال أمدها. وعلى هذا النحو يصبح التحقيق الكولونيالي جزءًا من ممارسة خطائية تستهدف التبرير والدعاية في أنّ واحد لأسطورة التحول عبر سحب الأضواء وتركيز العدسة المجهريّة في فعل الغزو كـ "حدث استثنائي" يملك من القوة والتأثير ما يكفل إحداث "نقطة نوعية" في تاريخ الشعوب التي قهرها.

تركّز الورقة في حادثة الحملة الفرنسية التي داهمت مصر والشام بين عامي 1798 - 1801، والتي جرى التعامل معها في المنظور الفرنسي، على أنها حدث تحوّلي عظيم، أمكنه طيّ صفحة عصر وفتح آفاق عصر جديد يبشر بـ "الحرية والأنوار والسعادة". بيد أنّ هذا التصور للحدث نفسه مرّ بتطورات معقّدة في الفكر الفرنسي خلال النصف الأول من القرن الـ19؛ إذ تجاذبته سجلات متخبطة، عكست حالة التخبط السياسي والتطورات المتناقضة في فرنسا. وفي هذا السياق تتجلى إشكالية الدراسة في محاولة فهم الملابس التي مرّ بها تطور هذا المنظور إلى الحملة من زاوية أهميتها في سياق التّاريخ لها ضمن حروب الثورة الفرنسية وكذلك في دورها في نقل الشرق إلى عصر التحديث والإصلاح بوصفه حدثًا مفصليًا في تاريخ مصر والشرق العربي.

وفي الحقيقية يمكننا تمييز ثلاث مراحل ارتبطت بالمنظور الأيديولوجي للتحقيب للحدث. فالمرحلة الأولى هي مرحلة تكوّن الحدث/ داخل التجربة، والثانية هي ما بعد انتهاء الحدث وبدء السجال حول أهميته خلال الفترة 1802 - 1815. أما المرحلة الأخيرة، فهي ما بعد نابوليون وعودة الملكية حتى قيام الجمهورية الثانية عام 1848.

تسجّل المرحلة الأولى ما كان سائدًا في ذهنية القادة الغزاة المشبعين بحماسة العصر الثوري وعظمة الأمة الفرنسية ورسالتها العالمية، وقد تجلّى هذا الأمر بوضوح في نوعين من المصادر المنشورة التي أُذيعت بالإسكندرية والقاهرة، وما نشرته بعناية صحيفة **كورييه ديليجيت**؛ إذ نجد تصوير الحدث على أنه حدث استثنائي يوقف الاستبداد والتدهور ويردّ مصر إلى سابق عهدها الحضاري التليد. وفي هذا السياق نلاحظ بوضوح افتعال المقاربة، فبمّ سحب تجربة الثورة الفرنسية في الإجهاز على الإقطاع وإطاحة النبلاء على الواقع المصري؛ ذلك أنّ الحملة تُنهي نظام الالتزام الذي يقارب بالإقطاع، إضافةً إلى أنه يجري الإعلان، عبر المنشورات، بالقضاء على الممالك وإتاحة الحرية والمساواة بين المصريين في تولّي زمام أمورهم، ومن ثمّ صوّغ الحدث، خلال تجربة الاحتلال على أنه "لحظة ثورية للتغيير" وطيّ لصفحة الاستبداد الـ "طويل الأجل"، ثمّ يردف بذلك تنظير مفاده أنّ مصر كانت تنتظر حدثًا على غرار هذا الحدث للتخلص من طبقة استنزفت إقليمًا غنيًا وأوقعته فريسةً للتخلف الحضاري، وأنّ فرنسا تردّ إلى ضفاف النيل لحظة صعود من جديد لوصل ما انقطع في التاريخ المصري القديم.

وفي المرحلة الثانية؛ أي ما بعد انتهاء الحدث واكتمال التجربة، عاد ثلث الجيش وأخفقت الحملة في تحقيق أهدافها. لكنّ بونابرت يصل إلى ذروة السُلطة بوصفه قنصلًا أوّل لفرنسا، وهو ما عقّد المشهد. فقد كان يتحسب لمشكلة هذه الحملة التي هرب منها بعد عام واحد، ويخشى أن تُلحق بتاريخه العسكري والسياسي ضررًا فادحًا. وسرعان ما ظهر على السطح ما كان يتوقّاه. فأحد كبار الجنرالات ريبنيه ينشر مذكراته عام 1802، وتتخطفها دور النشر الفرنسية وتترجمها إلى الإنكليزية وتشرها سريعًا؛ ما يثير ضجةً حولها، فيضطر بونابرت في إثرها إلى اتخاذ إجراءات متتالية، من بينها سحب مذكرات ريبنيه، والتكتم بشأنها، وعمل لجنة رقابة للنشر تهتمّ بما ينشر عن بونابرت وبخاصة ما يتعلّق من ذلك بحملة مصر، وإعطاء الرقيب صلاحيات واسعة في منع القادة من النشر، وفي قصّ ما يريد من أيّ عمل يُنشر؛ حتى لا تستغله قوى المعارضة ضده.

وإزداد الأمر أهميةً بعد إعلان نابليون نفسه إمبراطورًا عام 1804. فقد ارتأى ضرورة دفع بالجنرالات الموالين له إلى الكتابة عن حملة مصر على نحو يعيد بناء صورة أكثر تأثيرًا من شأنها أن تجعل هذه الحملة إحدى أهمّ حروب الثورة الفرنسية وراء المتوسط، وعلى نحو يجعلها تحتفظ بتوهجها الدعائي. فالتاريخ عنده "أسطورة يسطرها الأقوياء ويُدفع الناس إلى تصديقها". ثمّ إنه يوجّه أحد جنرالاته إلى زيارة الأرشيف الحربي واستخراج الوثائق التي تدينه، ثمّ يأمر بحرقها عام 1807. وتشهد الساحة الفرنسية اهتمامًا واسعًا بكتاب **وصف مصر** الذي أولاه بونابرت اهتمامًا كبيرًا كدليل على أهمية الحملة في كشفها لمصر وحضارتها القديمة.

وتشتعل الدعاية التي تنتج ما يعرف بـ "الولع بمصر" Égyptomanie وخلال هذه الفترة تكثرت الكتابات التي تُصوّر نابوليون في مصر على أنه "الفتاح للمشرق العظيم" الذي تفوّق على جنكيز خان، كما تجري مقارنته، وفقًا لما كان يحلم به، بالإسكندر الأكبر، وبأنه ضرب عبّر حملة مصر أفضل نموذج لاتنصار العقل على انتصار السلاح.. إلخ، وهو ما جعل صورة نابوليون تطغى على الحدث وتصوره على أنه أحدث بعقريته تغييرًا كبيرًا في الشرق، ومن ثمّ يكتسب الحدث تراكمًا قويًا في عصر الإمبراطورية.

أما في المرحلة الثالثة؛ أي مرحلة ما بعد وائلو حتى قيام ثورة 1848، فتعود الملكية إلى تفعيل النظام الرقابي على المنشورات لكن في اتجاه مصادرة الكتب التي تمجد العصر الثوري ونابوليون، وتُجبر الصحف على استصدار الأُمجاد العسكرية. ويوجد مخطوط من

سبعة مجلدات عمله الجنرال أويه، وقد قمنا بنشره في دار الوثائق، يسجل تطورات هذا المشهد المعقد. وتبين المصادر التي نُشرت في الثلاثينيات أنّ الملكية حذفت من كتاب **وصف مصر** الذي نشر عام 1828 كلّ التلميحات الأكثر وضوحًا إلى بونابرت. وفي هذا السياق تجرى عملية نقدية لحملة مصر من جديد، والنظر إليها بوصفها أحد شواهد ما عرف بـ "الأسطورة السوداء" "Légende noire؛ ما جعل التأريخ لحملة مصر بحسب الجنرال أويه "يعاني التشويه والتزييف والتوجهات المتناقضة".

ويصرح الجنرال بوريان Bourrienne، أحد كبار جنرالات الحملة، بأنّ ما نُشر على مدار ثلاثة عقود حتى قيام ثورة يوليو 1830 "كان نوعًا من الخزعبلات أو الشعوذة صاغها محتالون في قالب تاريخي". ثمّ إنّ مخطوط الجنرال أويه يبيّن أنّ جميع الجنرالات الذين تجاوزوا الخمسين من العمر "هالهم" هذا التقدّ وأحسوا بامتهان كرامة جيل ضحّى من أجل فرنسا، لكنهم لم يجروا على نشر شهادتهم حتى قامت ثورة يوليو 1830 التي فجّرت الطاقة للنشر، وخصوصًا مع عودة رومانسية البونابرتيين من جديد ونشر مذكرات نابوليون **ما وراء القبر**؛ وتخفيف حدّة الرقابة على النشر بشأن الأمجاد العسكرية والماضي الثوري... إلخ. ثمّ إنّ حدّة انتقاد مشروع الحملة أخذت في التراجع؛ ما جعل عقد الثلاثينيات يُشكّل فترة مفصليّة في استعادة بريق الحدث، والعودة إلى عدّه نقطة تحوّل في تاريخ المشرق، ويزداد أهميةً بالمزيد من الاكتشافات في ماضي مصر الفرعونية.

بيد أنّ اللافت للنظر في الحوارات المسجّلة بمخطوط الجنرال أويه أنّ الجنرالات اتفقوا على قيادة حملة تستهدف الحفاظ على قيمة حملة مصر وما أحدثته في الزمن الانتقالي من تغيير في الشرق، وأنه بقدر ما كانوا يردّون إليها من الأهمية كانوا يحافظون على بطولاتهم ودورهم فيها، وعلى تقديمها للأجيال المتعاقبة في فرنسا على أنها جزء من صفحة مجيدة في حروب الثورة الفرنسية (لا حروب نابوليون) التي غيرت العالم ونقلته من حال إلى حال. وهكذا، يتعين منع نشر أيّ شهادات تُقدّم صورةً قاتمةً عن حملة مصر؛ لأنّ من شأن هذه الحملة المساس بالتاريخ القومي الفرنسي. لذا، يجب فصل نابوليون عن قصة الحملة، والنظر إليها كإحدى الحروب الباهرة في العسكرية الفرنسية.

وفي هذه الأجواء تتمّ بلورة الجزء الأخير في خطاب التحقيب (الحملة كانت لها آثار ممتدة في وادي النيل)، ومن ثمّ يتمّ الربط بإنجازات إصلاحية مهمّة يجريها باشا مصر محمد علي من خلال القول إنه ما كان له أن ينجز مسيرة الإصلاح والتحديث من دون مرجعية منمّمة قدّمتها تجربة الحملة الفرنسية. وبذلك يجري نفى الهزيمة عبر الدفع إلى الواجهة بإنجازات غير مباشرة أو مزعومة؛ كالمطبعة وكتاب **وصف مصر** أو فكّ شفرة اللغة الهيروغليفية ونشأة علم المصريات، وتحطيم قوى الاستبداد، وتوسيع مشاركة الشيوخ والعلماء في ممارسة السُلطة التي انتهت باختيارهم لمحمد علي باشا وفرضه على النظام... إلخ، لتقدّم على أنها قرائن دالّة على التحوّل والتغيير. وهكذا، تكون الحملة قد "نجحت" في هدفها المتمثّل بـ "توجيه مصر نحو الحضارة"؛ ما يجعلها حدثًا استثنائيًا مفصليًا تُورّخ به العمليات التاريخية في الشرق، ليظل لها رصيدها الذي خُطّط له مسبقًا كحدث قدّم نموذجًا للاحتلال الذي بشر بالحرية والحضارة.

وفي القرن العشرين، في أوضاع استثنائية جدًّا من احتلال بريطانيا لمصر، وتحديدًا زمن الملك فؤاد الذي كان مهتمًّا بالتأريخ لأسرة محمد علي باشا، يتمّ تكليف مؤرخين فرنسيين في صدارتهم جابرييل هانوتو Gabriel Hanotaux الذي تمكّن من تسجيل الحملة، وفقًا للمنظور الخطابي الذي انتهت إليه مدرسة التاريخ القومي الفرنسي؛ إذ يتمّ وصفها ببداية التحديث، ويتمّ الربط بينها وبين مؤسس مصر الحديثة محمد علي باشا، في كتاب تأسيسي هو **المجمل في تاريخ الأمة المصرية** الذي يتمّ الاستناد إليه في تدريس تاريخ مصر الحديثة.

وهكذا تسللت كلّ أفكار التيار القومي الليبرالي الفرنسي، لتكتفئ الالتباسات حول طريقة تناول المدرسة التاريخية المصرية والعربية للحدث الذي يجري تصويره على أنه أحدث قطيعةً معرفيةً مع ماضي مصر قبل القرن الـ 19، ومن ثمّ تمّت إعادة إنتاج الهيمنة

الكولونيلية التحقيبية التي جعلت للحملة الفرنسية مكاناً تأسيسياً بامتياز عند التأريخ لبدائيات التحديث في مصر. وبذلك ظلت تجربة الكتابة طوال القرن الماضي على الأقل تعاني تغليب الأفكار على الوقائع، ورسم حدود ضبابية مصطنعة وغير مفهومة، من دون أن تجري تحقيقات تاريخية موضوعية تضع الحدث في سياقه الحقيقي، وتكشف عن صيرورة التطور بين ما قبل خط عام 1800 وما بعده. وشكراً جزيلاً.

القسم الثاني: مناقشات

عبد الرحيم بنحادة: أثرت قضايا للنقاش والحديث عن أثيرت قضايا للنقاش، والحديث عن الغرض من التحقيب الذي يأخذه التحقيب كتصنيف، له علاقة بالبناءات والاستعمالات والرهانات وأشكال التحقيب بدءاً بالتحقيب بالأحداث إلى التحقيب بالظواهر، ثم إلى التحقيب بالسلالة. وبالنسبة إلى مسألة تقسيم الزمن، فإنّ المواقف تختلف سواء كان ذلك في مشرق الوطن العربي أو مغربه. وهذا مجمل الأفكار التي أثّرت في هذه الجلسة. النقاش مفتوح. وسأعطي الكلمة لأحمد أبو شوك.

أحمد أبو شوك: شكراً جزيلاً عبد الرحيم، لا شك في أنّ هناك قضايا كثيرة أثّرت حول هذه المسألة المرتبطة بالتحقيب، وهو في النهاية تصنيف مرتبط بمرحلة زمنية في واقع أحداث تاريخية معينة. لكن أعتقد أنّ النقطة الجوهرية هي التي أشار إليها الدكتور محمد الطاهر المنصوري، وهي: ما هو المنطق الذي على ضوءه يحدد التحقيب؟ أعتقد أنّ منطق التحقيب يتحرك في إطار جدلية ثلاثية؛ وهي العلاقة بين الإنسان والزمن والكون. لكن هذه الجدلية الثلاثية محكومة بواقع معين. يعني أننا في العالم العربي نعاني مشكلة التحقيب لأنّ التحقيب الأوروبي فرض علينا. لكن في أوروبا لا يعاني المؤرخ المشكلة نفسها، وحتى في الصين. والطريف في الأمر، هو القضية التي أثارها برنارد لويس Bernard Lewis عندما جاءت طالبة من الصين وسألوها هل تريدين أن تكتبي في التاريخ الحديث أم الوسيط أم القديم؟ فقالت له لا يوجد عندنا هذا التحقيب في الصين. تكمن الإشكالية هنا في: إن كانت النظرة الكونية العالمية حاولت أن تفرض قيمها على الآخر، وتكلم المنصوري عن هذه النقطة بالرجوع إلى مركزية العقل الأوروبي، عندما انتقلت أوروبا من العصور المظلمة إلى مركزية العقل الأوروبي، أفرزت التقسيم الثلاثي. والتقسيم الثلاثي تأثر بالنظرة المثالية أيضاً. لكن كارل ماركس عندما نظر في العلاقة الجدلية بين وسائل الإنتاج والقوة المنتجة وعلاقات الإنتاج جاء بتقييم آخر، وهو المشاعية الأولى والعبودية والإقطاعية، والرأسمالية، والاشتراكية. وحاول أن يفرض نمطاً لقراءة تاريخ العالم. تبدأ المشكلة هنا عندما ننظر إلى التاريخ العالمي. عندما انتقلنا إلى النقطة التي أثارها الدكتور يوسف وهي قضية المعجزات. والمعجزات نجدها واضحة في التحقيب الذي وضعه علي شريعتي عندما يقول فترة الحضارة الأولى، وفترة التوحّد، وفترة التشتت، ثم ظهور المهديّة. إذ يرى المهديّة خطأ مفصلياً، ظهور المهدي المنتظر في تاريخ العالم. أعتقد وأختم بذلك أنّ هذه القضية أثّرت في أكثر من محفل أكاديمي. ولكن يجب أن نستحضر أيضاً ما يحدث في الأدبيات العربية. جين بينتلي Jean Bently قدّم ورقة جيدة وحاول فيها أن يتخلص من التقسيم الثلاثي ويتبنّى تقسيماً زمنياً، يعني خمسمائة وألف وخمسمائة إلى غير ذلك، لكن هذا جاء أيضاً في إطار الأيديولوجيا الأميريكية في طريقة فرضها على تاريخ العالم بوصفه وحدة دراسية في زمننا الحاضر. والتقسيم الآخر أتى به خالد بلان كنشيب Khalid Bilab Kinship. وبالل كمشب حاول أن يبتعد عن إسقاطات مركزية العقل الأوروبي والتقسيم الثلاثي؛ فقسّم التاريخ إلى قديم وحديث. ينتهي القديم بخمسمائة ويبدأ الحديث من خمسمائة. ويعتقد أنّه بهذه الكيفية حلّ إشكالية العالم. لكن في الختام، أعتقد أنّ الإشكالية تبرز عندما نحاول أن نفرض نظرة كونية على الآخر. ولكن إذا

تركنا الآخر يحقّب وحده بدليل أنّ التاريخ الحديث في العالم العربي يبدأ بحملة محمد علي باشا، فأعتقد أننا حاولنا أن نصطحب العالم وفي الوقت نفسه نرتبط بقيم المحليّ الموجود والإقليمي لكي يعطينا حلاً لهذه المشكلة.

حيدر سعيد: شكرًا السيد رئيس الجلسة. حقيقةً جلسة غنية. لكن أريد أن أبدأ باختلافي مع الدكتور أحمد. أولاً، أنا أعتز بأنّ التحقيب التاريخي كما يمارس في الثقافة العربية الحديثة هو خاضع للمركزية الغربية وطريقة التحقيب الغربي. لكن أعتقد أنّ هذا يتركني أستعمل تعبير ابن خلدون أنّ التاريخ جزء من تابعة المغلوب للغالب. لا أعتقد أنّه مرتبط بفرض أو قسر غربي أو أوروبي بقدر ما هو مرتبط بطبيعة تمثّل تبنيّ المغلوب طريقة تقسيم الغالب الحقبة التاريخية. ودليلي على هذا أنّ المؤرخين القوميين العرب الذين كان سلوكهم السياسي معادياً للغرب، تبوّأ التحقيب نفسه. وبإمكانني أن أثبت هذا بعرض مفصل. ولكن في حقل التاريخ، وهو الشيء الذي يهمني أن يتوضح. وبغض النظر عن طريقة التدريس الأكاديمي التي تبنت ما يسمّى التاريخ العام، أعتقد أنّ التاريخ العام أيضاً مرتبط بالمركزية الغربية. في تصوري لم يُنقل التقسيم كما هو بل جرى نقل مفاهيم التقسيم. ماذا فعل المؤرخون وحتى القوميون بهذه الأشياء؟ هم لم يتبنّوا بالضرورة طريقة العصور القديمة والعصر الوسيط وعصر النهضة. وإنما جرت إعادة مفصلة التاريخ الإسلامي وفقاً لهذه المفاهيم. ففي العراق مثلاً، نرى أنّ القوميّين الذين يتبنّون نظرة أيديولوجية للتاريخ العربي لم يستعملوا تعبير "العصر الجاهلي". واستعمل "عصر ما قبل الإسلام". وعدت تلك الفترة الجاهلية امتداداً أو تمهيداً تاريخياً للحضارة الإسلامية. ثم نتحدث عن العصر الوسيط الذي يبدأ مع ما بعد سقوط بغداد، والذي يُسمّى التعبيرات الأيديولوجية بعصور الانحطاط أو العصور المظلمة، ثم "عصر النهضة" الذي يبدأ كما قال الدكتور أحمد مع النهضة العربية الحديثة. بمعنى أنّه لم يُتبّن كما هو. بل جرت إعادة مفصلة التاريخ الإسلامي وفقاً لهذا. ولكن حتى داخل الثقافة العربية هناك نوع من المركزية. بمعنى أنّ هناك محاولة تأكيد أنّ النهضة العربية بدأت في مصر. هنالك محاولة لفرض مركزية التاريخ المصري على كلّ البلدان العربية. وهذا غير صحيح. بدأت النهضة العربية في مصر والعراق وسورية وبلاد الشام وبلاد المغرب العربي. ولم تكن في مصر فقط. ربما لأنّ النهضة الجديدة بدأت في العراق مع قيام الدولة الحديثة، ولم تبدأ مع بداية القرن الثامن عشر.

محمد المصباحي: سؤال الأول، لماذا لا نمارس التاريخ من دون تحقيب وانتهى الأمر؟ لأنّ الزمن واحد. وهو زمن بشري أو طبيعي، وينبغي أن نخرط فيه لنستمر في تأريخ الأمور. هناك، حتى إذا احتجنا إلى تحقيب، أتساءل لماذا غابت المعايير الأيديولوجية؛ الديانة، ونوع السياسة، ونوع الحكم، إلخ، عن عملية التحقيب؟ أو لماذا لا نعتمد على معيار تطوّر العقل؟ عند اليونان كان العقل برهانياً بصفة عامة، في الحقبة الإسلامية كان تأويلياً سواء كان تأويل الكلام أو صوفياً أو تفسيرياً، أي تفسير الأعمال اليونانية أو غير اليونانية. لماذا لا نهتم بالخروج من الأمور التي كنّا نحتكم فيها إلى هذه المعايير؟ ثم لماذا (أنا أتساءل سؤالاً ساذجاً بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يعرف التاريخ كثيراً) لا نعدّ الحضارة العربية الإسلامية امتداداً للحضارة اليونانية وانتهى الأمر؟ لأنّ القاعدة العلمية والفلسفية وحتى القانونية هي قاعدة يونانية إلا في المسألة التي ذكرت وهي التأويل والتفسير. أعود إلى السؤال الأصلي، وهو: لماذا لا نعتمد على تحقيب كوني ونهيه هذا النقاش؟ ربما الذي لن نتوصل من خلاله إلى نتيجة؛ لأنّ التاريخ يسري ويتحول كلّ يوم أمامنا، ونحن نريد أن نضبطه (أن نضبط الزمن).

عبد الأحد السبتي: أولاً، في نظري ينبغي، في موضوع التحقيب، أن نتجنب الإطالة في الجانب الدفاعي في قضية إسقاط الغرب وما إلى ذلك؛ لأنّ هذه مسألة قيلت طيلة نصف قرن على الأقل، ونتجنّب المقاربة المعيارية أيضاً. هكذا ينبغي أن نحقّب. أظن أنّ المسألة المهمة هي أن نتلمس على الأقل تاريخ الزمن للتحقيب في إطار ثقافة الزمن في المجتمعات أو في إطار المقاربات الموجودة، لأنّه لا يوجد التاريخ العام فقط؛ فهناك التحقيب الاقتصادي، وهناك التحقيب الفكري الذي ذكره الأستاذ المصباحي إلى آخره. هذا بالنسبة إلى

النقطة الأولى. أما بالنسبة إلى النقطة الثانية، فهي المسألة التي أثارها الأستاذ عبد الحميد، وهي تحقيب الفاعلين. وهنا يوجد بعض الالتباس لأنّ تحقيب الفاعلين بمعنى الكتابة التاريخية العربية أو الأفريقية. وهناك التمييز الضروري بين تحقيب باحثين وتحقيب الثقافة الشائعة. الثقافة التاريخية الشائعة مثلاً زمن السلف الصالح التحقيب ليس بتحقيب باحثين. هذا التمييز ضروري. المسألة التي أثارها المنصوري مهمة جداً، وهي المتعلقة بالمتوسط. لأنّ التحقيب فعلاً فيه مواجهة وفيه تجاوز قضية المواجهة والوجود داخل فضاء واحد. وهو ما تحيلنا إليه مسألة أخرى مهمة جداً، وهي الالتباس القائم بين تحقيب التاريخ العربي الإسلامي وتحقيب التاريخ الإسلامي. وهذه مسألة تحيل إلى قضية المتوسط، لأنّ هذا الالتباس ورد من المتوسط. لأننا عندما نؤكد على المتوسط يتمّ الالتباس بسهولة ولما نبتعد إلى آسيا، إلى الهند نحسّ بضرورة التمييز. ثم المسألة الأخيرة وهي قضية "حملة بونابارت". فعلاً، من ناحية المقاربة فهي مقاربة مهمة عبر منعطفات. لأنّ كلّ تحقيب مبني على منعطفات، فعلاً المنعطفات ضرورية؛ أعطي مثلاً ساشير إليه في تدخلي وهو أخيراً تحقيب التاسع عشر. وهو آخر تحقيب للقرن التاسع عشر، والذي صدر في كتاب جماعي في المغرب، منذ 1790 - 1830 لأنّ هناك تأثير حملة بونابرت التي لم يتمّ الانتباه إليها في تاريخ المغرب. ومسألة أخيرة مرتبطة بحملة بونابارت، هي تاريخ تحقيب المعرفة الكولونيالية. هي قضية Expedition D'Egypt. والأبحاث الأركيولوجية وغيرها والمنهج نفسه أتبع في الجزائر بعد الاحتلال. ويبدو أنّ هذا التمييز هو الذي أتبع في الجزائر، وهو الذي أدى إلى صوغ مفهوم المدينة الإسلامية في البحث الاستشراقي.

عبد الرحيم بنحاد: بالنسبة إلى قضية التحقيب، أنا أسير مع عبد الأحد في الاتجاه نفسه ومع الأستاذ الطاهر المنصوري؛ لأنّ التحقيب يختلف بحسب المجال الذي ندرسه والموضوع الذي نعالجه. فإذا ما كنّا نشتغل في التاريخ المالي، فهناك تحقيب ينضبط إلى منعطفات ليست بالضرورة هي المنعطفات المرتبطة بالتاريخ السياسي أو العسكري. فالتاريخ السياسي ينضبط إلى منعطفات أو أحداث سياسية. في حين أنّ التاريخ المالي ينضبط إلى منعطفات مالية؛ إما أزمة مالية، أو مجاعة أو وباء يؤدي إلى كارثة ديموغرافية، أو أي شيء له تأثير مباشر في الحياة المالية أو المجال المالي أو مجال معين.

محمد عفيفي: شكراً، لديّ تعقيبان فقط على الورقتين المهمتين. بالنسبة إلى الأستاذ يوسف الشويري عن ملاحظات الطهطاوي وقوله إنّ التاريخ الإسلامي أو إنّ التاريخ الحديث يبدأ بالإسلام، تاريخ مصر الحديث والتاريخ الحديث بصورة عامة بحسب قصده. لأنّ ثقافة الطهطاوي أزهريّة بالأساس وهو كان يرى أنّ تاريخ الإسلام ممتد وهذا سيظهر في التحقيب، فمثلاً في جامعة الأزهر مع دخول علم التاريخ الحديث سيصبح التاريخ الإسلامي هو التاريخ الإسلامي الحديث وفيه امتداد. وهذا لم يتغير إلا في السنوات الأخيرة فقط، فكانوا يسمّونه في أقسام التاريخ في الأزهر، التاريخ الإسلامي الحديث. بالنسبة إلى الطهطاوي، علينا أن ننتظر قليلاً حتى علي مبارك. وهذا لم يبتعد عنه كثيراً في كتبه. ومع الخطط التوفيقية يقول إنّ تاريخ مصر الحديث يبدأ مع محمد علي. ويحدد هذا والتغيرات الكبيرة التي حصلت. وهنا يوجد اختلاف. والنقطة الثانية التي وردت عند الأستاذ المنصوري بالنسبة إلى العصور الوسطى والإسلامية، تطرح إشكالية كبيرة جداً، وبصفة خاصة مع تأسيس الأكاديمية في مصر، وتأسيس قسم التاريخ في جامعة القاهرة. فقد بدأ الفصل بين التاريخ الإسلامي وتاريخ العصور الوسطى. وتاريخ العصور الوسطى. فتمّ التمييز بين عصر المماليك والعصور الوسطى؛ بمعنى أنّ التاريخ المملوكي لا يندرج ضمن العصور الوسطى. وقد أثار هذا الفصل ضجةً كبيرةً جداً إلى درجة أنّ المطرودين أو الخارجين أو شباب قسم التاريخ في جامعة القاهرة الذين هاجروا أو هجروا إلى الجامعة الحديثة، وهي جامعة "عين شمس"، قلبوا هذه الموازين تماماً، وأصبح هناك التاريخ الإسلامي الممتد الذي يشمل تاريخ الأيوبيين والمماليك، وتاريخ القرون الوسطى هو مصطلح أوروبي ومقصود به التاريخ الأوروبي. وما زالت هناك إشكالية كبيرة في الجامعة المصرية بخصوص هذا الأمر. والأقسام الجديدة بعضها تابع لجامعة القاهرة والبعض الآخر لعين شمس.

عبد الرحيم بنحادة: الكلمة لياسر سليمان.

ياسر سليمان: حقيقة، من الواضح - لست مختصًا بالتاريخ - أنك لا تستطيع أن تعمل في التاريخ دون التحقيب، ولا تستطيع أن تعمل في كثير من الأحيان إلا بالتحقيب. فعلماء اللغة يقومون بعمليات التصنيف. وهذه العمليات تترادف التحقيب عند المؤرخين. فالسؤال هو هل هناك شيء يتعلق بطبيعة العقل الإنساني أو العقل الأكاديمي؟ لأنه لا بد أن يضع المادة التي يدرسها في ما يشبه صندوق البريد (أ، وب، وج). حتى في الطب، هناك تصنيف. الأساس هو التشريح، فالجسم هو وحدة كاملة لكن لا بد أن يشرح الطبيب هذا الجسم ويفصله تفصيلًا، ليقول بعد ذلك هذا يختلف عن هذا مع أن ذلك مرتبط بذلك، بعدما قلت هذا... سؤال هو كما يلي حبذا لو كانت محاولة من نوع آخر لدراسة قضية التحقيب، وهو أن تأتي بموضوع المادة التاريخية، ونقول هذه هي المادة التاريخية فيقوم المؤرخون بدراستها بتحقيقات مختلفة. والآن بالنسبة إليّ أرى كيف تتبدى هذه المادة التاريخية عندما تحقّقها هكذا وتحقّقها هكذا. هل هناك خلاف كبير أم صغير؟ هل هناك منطوق واحد أم أكثر؟ إذا كانت مثل هذه المؤتمرات تقام كلّ سنة نبدأ بشيء جديد. نأخذ مادة تاريخية وندرسها بتحقيقات ظاهرية أو حدائثية أو وسيطة أو من دون تحقيب، ونرى كيف تبدو. وهل للتحقيب تأثير فيها؟ وما هو هذا التأثير؟ فأعتقد هنا يبدأ في الحقيقة الابتعاد عن التنظير والبحث في المادة التاريخية (كيف تبدو؟ كيف تتأثّر لنا؟). ونقارن التحقيب في التاريخ بالتصنيف والتحقيقات الأخرى لعلوم أخرى؛ في الجيولوجيا، هناك تحقيقات. لا نجعل الموضوع موضوعًا تاريخيًا بامتياز. فهذا في الحقيقة هو اقتراحي بناءً على ما قيل هنا. وإلا سندور في حلقة مفرغة ونعيد إنتاج الحديث نفسه مرةً بعد أخرى.

عبد الرحيم بنحادة: في الحقيقة الجلسة الموالية سيكون عنوانها تجارب في التحقيب. وستتطرق إلى مواضيع حُقت أو لمجالات حُقت.

محمد بلبول: أريد فقط أن أطرح مشكلًا. هو مشكل يؤرقني؛ هل الحقبة واقع أنطولوجي أم أنّها مواضع منهجية؟ في بعض العلوم مثل الجيولوجيا، التحقيب أنطولوجي؛ ذلك أننا حين نتحدث عن الحقبة الكلسية أو الحقبة الجبرية. فإنّ التحقيب هنا هو إفراز لتحليل وليس معطى منهجيًا. هذا هو المشكل الأول. المشكل الثاني أننا نتحدث عن التحقيب، ولكن وراء فكرة التحقيب هناك فكرة القطيعة؛ أي أنّ هناك التحقيب في إطار تصور التاريخ بوصفه استمرارية أو التحقيب في تصور التاريخ بوصفه قطاع. وما يجعلنا نمزج من حقبة إلى حقبة هو الاتفاق على القطيعة. وهذه القطيعة ليست منهجية، هي تحليل. إذن لا يمكن أن نحقّب من دون أن نأخذ في الحسبان مفهوم القطيعة. وتظهر هذه القطيعة في مجال تاريخ الأفكار، وربما هي موجودة في مجال تأريخ الحوادث الإنسانية. وشكرًا.

عبد الرحيم بنحادة: أظنّ أنّ هذا الموضوع الذي طرحه بلبول يستحق نقاشًا معمقًا؛ فإذا كان عندكم ردود فعل بخصوص هذه المسألة، فلتتفضلوا.

عصام نصار: شكرًا. مواصلة لما قاله الأستاذ محمد بلبول الآن أو تذكير به. أنا شخصيًا معنيّ بالمرحلة "العتبية" التي هي في العادة مراحل قد تكون مهمة جدًا. لكن تختفي في إطار التحقيب "المقصود بالسكين"؛ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما بعدها أو العصور الوسطى أو العصور الحديثة، فهناك دائمًا مراحل تضيع. وهي مراحل مهمة جدًا نرى من خلالها عمليات تحوّل؛ فكما لو كنت واقفًا على عتبة الغرفة، رجلٌ داخل الغرفة والأخرى خارجها، فأنت في هذه الحالة وهي حالة مهمة جدًا، وهي المرحلة الانتقالية، هذه إحدى ضحايا التحقيب، والتي تتطلب منّا إعادة التفكير في أساسية التحقيب. ولا يمكن أن نتعامل بالتاريخ دون التعامل بالزمن التاريخي الذي هو جزء أساسي. وهذه المرحلة العتبية هي الضحية التي أشرنا إليها يكون لها دور أساسي جدًا؛ فعلى سبيل المثال كيف يمكن أن نتجاهل الأحداث التي سبقت الحرب العالمية الأولى في بلاد الشام مع الدولة العثمانية؟ وكيف نطلق الآن، ونقول الآن بدأ الاستعمار

الفرنسي أو الانتداب الإنكليزي. يجب ألا نتجاهل هذه المسائل، هناك استمرارية، لأنّ الناس لا يقفون هكذا ويقولون لقد انتهينا من مراحل سابقة، وسنعيش في عالم جديد. هي عملية بشرية تطويرية؛ فعملية الانتقال في حدّ ذاتها - لم أجد لها اسمًا غير العتبية - هل هي حقبة مستقلة بذاتها؟ برأيي، وبناءً على هذا الكلام، من الأفضل دراسة مراحل ما بين التحقيق لا دراسة الحقب كأنها متجانسة، ودراسة الاستمرارية والتغيير في هذه المراحل لا دراسة المراحل، مثل عصر الحداثة وعصر التصنيع، وهكذا.

عبد الحميد هنية: طرح حيدر سعيد سؤال ما التحقيق الذي يجب أن نسير عليه؟ سؤال كبير، أجابه محمد المصباحي لماذا لا نمارس التاريخ من دون تحقيق؟ وأنا أشاطر هذا السؤال والإجابة عنه بنعم. مع الأسف، مع أنّك طالبت (مخاطبًا محمد المصباحي) بضرورة التخلّي عن التحقيق، قدّمت لنا أنماطًا من التحقيق. ربما سأصدم بعضكم. قلت في مداخلتني، التحقيق هو تصنيف. وعندما نقول تصنيف، فهو بالضرورة تصنيف فاعلين؛ إذا حقّب مؤرخ أو أيّ كان، فهو بالضرورة سيتقمص دور الفاعل. في تقديري، يجب ألا نعطي التصنيف صبغة موضوعية بالمزّة. ويجب أن نتعامل معه على أنّه ذاتي. ومهمتنا بوصفنا دارسين لا فاعلين، أن نسائل هذا التحقيق لمّ جرى التحقيق بهذا الشكل. وإذا أردنا أن نكون دارسين مؤرخين أو غير مؤرخين، فيجب ألاّ نحقّب. يجب أن نرصد التحقيقات ونسائلها فننقذ من خلالها ومن داخلها إلى واقع الشخص الذي حقّب، والذي يريد أن يحقّبه. أقترح أن يكون هناك دراسات تاريخية من دون تحقيق مسبق، إذا أردنا أن نتخلص من التصنيفات التحقيقية. مثلاً ناصر سليمان في تقديري لم يحقّب، ولم يقترح علينا تحقيقاً نصدّره إلى فترات أخرى. درس موضوعاً معيناً ذكره ياسر سليمان، وحاول أن يفهم لغاية فهم الموضوع وليس للتحقيق. وأرجو بحسب تقديري، عندما نكون مؤرخين يجب أن نتعامل مع كلّ موضوع على حدة، ولكلّ موضوع منعطفاته. وهي طريقة لفهمه أو لإبراز تفاهمية أفضل. والخلاصة هي أن نتخلّى عن التحقيق ونسائل التحقيقات التي يبينها الفاعلون.

ياسر سليمان: أقول في النهاية إنك لا تستطيع أن تخرج خارج قضية التصنيف. العلوم البحتة والعلوم الطبيعية تختلف تصنيفاتها عن العلوم الإنسانية والاجتماعية. هناك منهجيات مختلفة وغير ذلك. أقول مجددًا ما يلي حتى تقنعوني، أنا بوصفي إنساناً يحب التاريخ وليس مختصًا بالتاريخ، إنّ للتحقيق تأثيرًا في صوغ المادة التاريخية. أتوني بموضوع وادرسوه بتحقيقات مختلفة. وقولوا لي بهذا التحقيق يبدو لك هكذا، وبهذا التحقيق يبدو لك هكذا. في النهاية، سنصل إلى ما قاله الطاهر المنصوري "الإنشائية النسبية" من دون هذا التحقيق، هذا ما نخسر وهذا ما نربح. وفي النهاية، سنصل إلى نظرية محمد المنصوري. فكلّ القضايا هي نسبية وليست قضايا ثابتة المعنى أو ثابتة المضمون. حتى المضمون ليس واحدًا. سيبدو المضمون متشكلاً بأشكال مختلفة أو وجهة النظر مختلفة كما يقول دي سوسير Ferdinand de Saussure: "The point of view creates the object".

محمد بلبول: لكن دي سوسير جرى انتقاده بشدة بخصوص هذه القولة، لأنّهم اتهموه بالذهنية؛ إذ كان عنده موقف اصطلاحى من المعرفة. ذلك أنّنا نخلق المعرفة بالمصطلحات وليست شيئاً موضوعيًا، وهذا هو الذي يجعل المعرفة واحدة والمناهج واحدة. في نظري هذا مشكل آخر.

معز الدريدي: أعتقد أنّ فكرة الخروج من فكرة التحقيق للتاريخ أو للأحداث التاريخية، هي فكرة ممكنة وواردة وطُرحت في مدارس غربية وبخاصة مدرسة الحوليات في فرنسا، حين اقترحت هذا المقترح وقالت إنّ الحقب لا تطرح بل تطرح الأفكار وتطرح المواضيع التي لها علاقة بالفكر الفلسفي اليوناني، ويمكن أن تصل إلى كلّ المجالات وتمسّ كلّ الأطر الزمنية. إذا طرحت مشكلة الحقب والابتعاد عنها منذ ما يقارب القرن. وقدّمت بدلًا منها مشكلة طرح الأفكار. وبالنسبة إلى مسألة القطيعة والتحقيق التي تناولها الزميل، نعم، التحقيق لا يرتبط بعدد زمني واضح بخاصة لا نرى ذلك جليًا في تاريخ العلم. يتحدث غاستون باشلار Gaston Bachelard

عن تاريخ العلم، ويرى العلم هو تاريخ أخطاء العلم يعني العلم يعود إلى ما قبل إنتاج العلم، يعني ليس له بعد زمني تحقيقي. إذًا، في نهاية المطاف، التحقيب وهذا المنهج الزمني الواضح لا بد من تجاوزه والخضوع إلى مدرسة بنيوية للقضايا. كما قلتم الجسد يُتناول في مجمله لكن لا تفصل الأعضاء بعضها عن بعض، وعضو الرأس يمكن أن يكون التاريخ القديم والأعضاء الأخرى هي التاريخ الحديث. إذًا، لا بد اليوم أن نخرج من فكرة التحقيب الكرونولوجي Chronology بكرونولوجيا واضحة، والخضوع لمشكلة أفكار والدخول في قضايا فكرية أكثر منها زمنية.

إسماعيل ناشف: يدور في ذهني سؤال: ماذا نريد أن نفهم؟ فالتحقيب فعل عنيف. يعني أنك تفرض التصنيف على مادة ما والسؤال هو من هو أهم، هل المصنّف أم المصنّف؟ في رأيي، علينا أن نتواضع. يعني أنه على الإنسان أن يتواضع ويعطي فسحة ويفكر أنه يجوز للمادة التي يصنّفها أن تكون أهم منه، عوض أن يمارس العنف تجاهها. والسؤال الممكن أن يسأل هو أن التحقيب مبني على السؤال، والذي يريد أن يسأل ما هذا الشيء. والسؤال ما هذا الشيء يتعلق بالمصنّف ولا يرتبط بالمصنّف ولا يمسه بصلة. والقضية الأساسية هي ماذا يدفع الإنسان لممارسة التصنيف على الواقع. كل هذه الأساطير الأوروبية للقرن التاسع عشر حول مركز الإنسان، والسؤال هو ماذا سيحصل إذا نحينا الإنسان؟ وهناك عددٌ كبير من المداخلات المتعلقة بعوض أن يكون الإنسان مركز الكون، فمن الممكن أن تكون أشياء أخرى هي مركز الكون مثل الحيوانات، والنباتات، والأحداث، وليس لأنه اقترح هذه يجب أن تكون. ولكن يجب أن يكون التمرين؛ التمرين التحليلي، سؤال ما هذا الشيء الذي حصرنا فيه وجعلنا نستعمل وسائل عنيفة تجاه العالم الذي نعيش فيه. فكل هذا الإرث الأوروبي النهضوي الحدائي فيه نقطة أساسية، استخدام العنف التصنيفي تجاه العالم هو لب هذا الإشكال. ولذلك نحن نعرف أننا في ورطة أو مصيدة. ونحن لم نقل إننا في فترة زمنية وأصبحنا نطرح الأسئلة نفسها. ما هذا الشيء؟ وهل هناك إمكانيات للخروج من سطوة التصنيف؟ والتصنيف هنا ليس شيئًا خارج التاريخ. التصنيف هو بناء تاريخي Construct يجب البحث عن وسائل للخروج منه، وتحديدًا لما نتحدث عن الاختلاف.

محمد المصباحي: أعتقد أن التصنيف في بعض الحالات يفرض نفسه، خصوصًا عندما يكون هناك حدث عظيم، أو كما يقول ابن خلدون حدثان. وأستغرب من الإخوان التونسيين، أنهم جاؤوا من بلاد الحدثان الذي هو الربيع العربي ولم يجعلوه انطلاقة لتحقيب جديد لتاريخ العالم العربي؛ فمعنى التحقيب هو الانطلاقة من نقطة معيّنة. معناه أن تلك النقطة لها القدرة على التفسير؛ على تفسير ما سيأتي فيما بعد. وبالفعل، أعتقد أن الربيع العربي له هذه القدرة؛ قدرة تفسير التاريخ العربي الحديث تفسيرًا جديدًا. والتفسير يتطلب منا مغامرة للخروج من المظالم النظرية التي استظللنا بها في الماضي، وأن نخوض مغامرة جديدة.

عبد الرحيم بنحادة: يحضر معنا اليوم في هذه الجلسة طلبة من معهد الدوحة للدراسات العليا في حقول الفلسفة والتاريخ واللسانيات. أعطي بعضهم الكلمة.

عبد الله الغلبزوري: تجاوبًا مع ما سمعناه ونحن مع تخصصنا مع الأستاذ المصباحي في شعبة الفلسفة. ولكن لاحظنا أن العودة؛ يعني النظرة إلى الزمن من دون تحقيقات هي نوع من السرد، لأنه كيف يمكن أن نعود إلى هذا الزمن، وكلّ عودة إلى الزمن نوعًا ما مقولات. إذا استحضرنّا مثلًا العصر الوسيط، استحضرنّا ما هو ديني ويعني الكنيسة. يعني أن هناك مقولات يجب استحضارها في أي زمن، زمن معيّن. فحينما نحقّب، فإننا بالضرورة نضع هذه المقولات في أذهاننا. وهذا التقسيم سواء كان منهجيًا أو تقسيماً يفرض نفسه في جميع الحالات. يعني أن هذه المرحلة تتميز بكذا ويمكن قراءتها هكذا. وهذه هي أهمية التصنيف كما رأيت. وعليه، فالمسألة هي كما رآها طوماس كون Thomas Edward Cone مسألة نموذج إرشادية يعني أن نعود إلى الأشياء من دون نظرة أو بناء نظري، فأنت

تنظر إليها بوصفها أشياء فقط. لكن أن تعود إليها وفقاً لفكرة مسبقة ونظرية معينة، فأنت تعود إلى تلك الأحداث وفقاً لهذا النموذج. والمشكل الآن أن هناك نزعة خصوصية بخاصة الآن، هي أننا بصفتنا عرباً أو مسلمين لا بد لنا من تحقيق أيضاً؛ يعني أن إشكالية الكونية والخصوصية كما في الفلسفة، كما في الأدب ربما مطروحة أيضاً في التاريخ. وهذا ما أريد أن أستوضحه أكثر.

ياسين اليحياوي (طالب برنامج التاريخ): هناك سؤال قديم أعدت التفكير فيه بعد مداخلة الدكتور ياسر، وهو عن التحقيق وعلاقته بالمنهج. والسؤال هل التحقيق يتطلب أن لكل حقبة تاريخية منهجاً خاصاً؟ وإذا كان كذلك، كيف سيتم؟ والسؤال الآخر هو مسألة التحقيق يأتي عنها أو يتفرع منها مسألة الجماعة: جماعة المؤرخين أو جماعة المتخصصين. وعليه، فالتاريخ القديم له جماعة من المتخصصين في التاريخ الوسيط كذلك. والسؤال هو: هل المتخصص في التاريخ القديم يمكنه أن يعالج قضايا في التاريخ الوسيط؟ والمتخصص في التاريخ الوسيط كذلك هل بإمكانه أن يعالج قضايا في التاريخ الحديث؟ ويعني هذا العلاقة بين الحقب التاريخية.

عبد الرزاق المسعودي (طالب اللسانيات والمعجمية العربية): أعجبتني كثيراً الحلقة النقاشية الرائعة. وأريد من مجال تخصصي الذي هو اللسانيات، أن أربطه بمجال التاريخ لأن ما أثارني كثيراً هو النقطة التي أثارها الأستاذ المصباحي حين تحدّث عن: لماذا لا يمكن تجاوز التحقيق؟ فهو نظر إلى المسألة من زاوية فلسفية ما بعد حداثة، لأنه كما قال الأستاذ ياسر كانت هناك تحقيقات وكلّ مجال يخضع لتحقيقات. ولكن من بعد الحداثة جرى إلغاء التحقيقات والتصنيفات. إذا ذهبنا إلى حقل اللسانيات وبالخصوص اللسانيات التطبيقية فنؤمن أنه كان هناك وجود للتصنيفات عندما يتحدثون عن طرق التدريس. فكانت طرق التدريس التي نعدّها تصنيفات، لكن جاءت ما بعد طرق التدريس مع رائدها الهندي Komara Vadivulu فتمّ إقصاء كل أنواع التصنيفات. لكن هذا الإقصاء لم يتم بصورة عشوائية، بل وفقاً لشروط أساسية لا يمكن الاستغناء عنها وهي مفهوم Particularity أي خصوصية الموضوع المدروس تاريخياً. هناك أيضاً شرط الإمكان Possibility وهو يتعلق بإمكانية دراسة الموضوع التاريخي، بالاستغناء عن التحقيقات. وهناك أيضاً Practicality أي العملية. أي مدى إمكانية أن يكون هذا البحث التاريخي عملياً. ولكي أختتم، أقول إنّه يمكن الاستفادة بصورة كبيرة في موضوع التاريخ من اللسانيات لأنّ كلّ المجالات الإنسانية استفادت من مجال اللسانيات. وعليه، لماذا لا يكون مجال التاريخ مثلها؟

عبد المنعم أحمتي (طالب برنامج التاريخ): انطلاقاً من مفهوم التحقيق، وهو تقسيم التاريخ لفترات متميزة، وانطلاقاً من الهدف الأساسي وهو يعني التموّج في الزمان لكي يعرف المنطلق والمكان الذي سننطلق منه، نحن متموقعون في الزمن. إذا أتبعنا التحقيق الأوروبي، فنحن متموقعون في الزمن نفسه والهدف هو محقق. إذا نظرنا إلى المسألة من جهة أخرى في مسألة الهوية والخصوصية والتخلص من الإثنو أوروبية، فهنا سنتحدث عن نقطة أخرى يعني هل نحن امتداد، كما يقول عبد الله العروي في كتابه مفهوم التاريخ، لذلك التاريخ الأوروبي؟ إذا كنّا نعدّ أنفسنا امتداداً له، فسيكون التحقيق الأوروبي مسألة محسومة. وإذا كنّا نعدّ أنفسنا خصوصية ولها هوية إسلامية أو ما إلى ذلك فيعني أنه يجب التفكير هنا أساساً في مسألة التحقيق، انطلاقاً ممّا تمّت إليه الإشارة في المداخلة السابقة.

محمد الطاهر المنصوري: بصفتي مؤرخاً، لا يمكنني أن أقول إنّ باستطاعتنا أن ندرس التاريخ من دون تحقيق. وهذا الأمر يعني أنه نوع من المجازفة الفكرية التي لا تستند إلى أرضية تاريخية حقيقية. هذا الأمر هو نقطة أولى. النقطة الثانية هي أنّ التحقيق يشير إلى مسألة التواصل والقطيعة التي ذكرها بلبول، لأنّ اختيار التاريخ في سلّم الزمن هو دليل على أنّ هناك قطيعة بين عصر انتهى وعصر بدأ. هذا الكلام من الناحية النظرية أو من الناحية الاصطلاحية ممكن. من الناحية العلمية غير ممكن، لأنّ هناك ظواهر اجتماعية واقتصادية وثقافية وذهنية تعبر الزمن. ومن هنا، فالمؤرخ يجب أن يأخذ في الحسبان أمرين: أمر نقاط القطيعة المتفق عليها. ولكن عندما يدرس الظاهرة يدرسها منذ انطلاقتها إلى انتهائها.

يوسف الشويري: أحب أن أشير فقط إلى أنّ التحقيب نفسه له تاريخ. وعليه، لا يجوز استخدام التحقيب وكأنه نظرية بحد ذاتها. يعني أنّ كلّ عصر له تحقيب معيّن وله مفهوم معيّن للتحقيب. ومن هنا، لا وجود لتحقيبٍ في المطلق. أشير إلى أنّ ما لُمح إليه وما ركّز فيه هو نظرية الحديث عن التحقيب. انطلق ما بعد، أظن كتاب ميشيل فوكو Michel Foucault بمعنى أنّ كلّ فترة تاريخية معيّنة لها مجموعة من المفاهيم والقواعد والأسس التي منها تفهم الأشياء. فمعنى أنّ الناس في العصر الكلاسيكي كانوا يدرسون شكل النبتة أو شكل الحيوان. وفي القرن التاسع عشر بدأنا ندرس وظيفة الشيء. فإذا أردنا أن نتحدث عن التشريح ليس عن شكل اليد لكن عن وظيفة اليد. فكيف تختلف وظيفة اليد عن وظيفة العين ووظيفة القدم. وعليه، وظيفة الحدث هي التي ندرسها الآن. وأعتقد أنّه لا يجوز لنا بوصفنا عرباً ومسلمين إذا شئتم أن نرفض شيئاً قبل أن نحصل عليه. ومعنى أنّ جميل الكلام عن المفاهيم العربية وعن الغربية والاستشراق وأن نلتزم نحن ما يفرضه علينا الآخرون. ولكن إذا لم نحصل على هذا الشيء فكيف نستطيع أن نرفضه؟ يجب أن نستحوذ عليه ونتقنه، ثم نرفضه إذا شئنا. لكن لا نفعل ذلك قبل أن نحصل عليه.

حيدر سعيد: أولاً، لا نستطيع أن نتحدث عن تحقيبٍ واحد؛ فكلّ موضوع يفرض تحقيباً خاصاً. لكن أنا أيضاً أتحمّط على قِصر التحقيب على حقل التاريخ. كلّنا، نحن المشتغلين في العلوم الاجتماعية، نمارس هذا التحقيب. لا أعتقد كذلك أنّ التحقيب هو عمل أكاديمي مختبري. التحقيب مرتبط بالسياسة ومرتب حتى بالمخيل الاجتماعي. النقطة الأساسية التي أريد أن أقولها. نعم هناك ربما فرض لنوع من التحقيبات لكن أعتقد أيضاً أنّ التحقيب مرتبط بتحوّلات في البنية. والآن وصلنا إلى ميشيل فوكو فهو أخيراً مرتبط بالمصطلح الذي استعمله بالأبستمولوجيا وتاريخ الأفكار بالقطيعة البنيوية. لكن ماذا يحدث؟ أعتقد أنّ الالتباس هو في تداخل البنى. عندما نقول "ما قبل الدولة العراقية الحديثة" و"ما بعد الدولة العراقية الحديثة"، نحن نتحدث عن قطع سياسي. عن قطيعة في المستوى السياسي. هذا ليس أمراً مفروضاً من الخارج. لكن ما يحدث هو بداخل البنى. فهناك من يتصور أنّ هذه القطيعة السياسية ترافقها قطيعة اجتماعية وثقافية من دون أيّ دليل على أنّ هذا يعني التحوّل السياسي. القطيعة السياسية فرضت تحولات في البنية الاجتماعية وفي البنية السياسية.

الجلسة الثانية

تحقيب المجالات: تجارب ومقاربات

(رئيس الجلسة: عبد الحميد هنية)

القسم الأول: المداخلات

عبد الحميد هنية: نبدأ الآن، إذًا، الجلسة الثانية "تحقيب المجالات: تجارب ومقاربات"، ونبدأ مع عبد الأحد السبتي من خلال "نظرات حديثة في تحقيب تاريخ المغرب". عبد الأحد السبتي أستاذ التاريخ بجامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب، وله في مجال التحقيب كتابات عديدة. ونُعطي الكلمة إذن للأستاذ عبد الأحد السبتي.

عبد الأحد السبتي

نظرات حديثة في تحقيب تاريخ المغرب

يرفض المؤرّخ أحياناً أن ينشغل بالتنظير أو بالإبستمولوجيا التاريخية، بدعوى أنّ الأهم هو وصف الوقائع انطلاقاً من المصادر، وفي الآن نفسه فهو يستعمل بالضرورة، عن قصد أو عن غير قصد، مفاهيم صاغها آخرون. وبالطريقة نفسها، قد يرى المؤرّخ التحقيب ترفاً لا فائدة فيه، بينما تشتغل هذه المسألة بصفة ضمنية في عدد من الاختيارات التي يتبناها الباحث عندما يختار موضوعاً معيناً للدراسة. ويحضر التحقيب في اختيار سلم زمني معين، وحقبة معينة، ومنعطقات معينة، إلى غير ذلك من العمليات الذهنية التي تقيم علاقة بين شكل التحقيب ومحتواه. والسبب في كل هذا أنّ المؤرّخ يشغل حول الزمن كيفما كانت نوعية اهتماماته.

ننتقل من فرضية أولية، وهي أنّ البحث التاريخي الحديث في المغرب وحول المغرب، اعتمد توفيقاً بين تحقيب ينبي على معيار السلالات الحاكمة، وتحقيب يقوم على النموذج الرباعي الفرنسي الذي يميّز بين التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. على أنّ النموذج الأنجلوسكسوني يطلق على الحقتين الأخيرتين صفتي ما قبل الحديث والحديث. وقد أصبح من قبيل تحصيل الحاصل أنّ خطاطة التحقيب الفرنسي تحمل بصمات المركزية الأوروبية، غير أنّ ورش البحث في تاريخ المغرب لم تستقرّ على تحقيب بديل. وإضافة إلى ذلك، يتمّ أحياناً اعتماد القرن، وهو ما حصل مع القرنين الخامس عشر والتاسع عشر. فالأول انتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، والثاني ينتمي إلى الحقبة المعاصرة ويسجّل الانتقال من الضغط الأوروبي التمهيدي إلى حقبة الحماية الفرنسية الإسبانية. وسوف نتأمل المضامين التي تعطي لهاتين المرحلتين الانتقاليتين.

أولاً، القرن الخامس عشر

لقد تم إبراز هذا القرن بصورة منهجية في كتاب **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**⁽¹⁾. يبدأ القرن الخامس عشر مع الاحتلال البرتغالي لمدينة سبتة عام 1415، وينتهي مع أول بيعة تلقاها الأمير السعدي في منطقة سوس بالجنوب عام 1510. وتتمثل السمات الأساسية في اختلال التوازن مع أوروبا، والانتقال من الكيانات الإمبراطورية إلى الدولة الترابية، ومن دولة العصبية إلى دولة الشرفاء السعديين ثم العلويين. وهناك مكونات أخرى مثل:

✦ تفكك الدولة المركزية والتنظيمات القبلية الكبرى.

✦ تراجع النشاط التجاري والحياة الحضرية.

✦ الاحتلال البرتغالي لعشر مدن تقع على امتداد الساحل الأطلسي.

✦ الدور المركزي الذي أدته الحركة الصوفية بصفتها دينامية أطرت مقاومة الاحتلال الإيبيري وساندت قيام حكم السعديين. إن تحديد ملامح القرن الخامس عشر يثير عدّة ملاحظات على مستوى الترابط الزمني. وفي علاقة هذه الحقبة بما سبقها. فالكتاب يخبرنا أنّ عناصر الأزمة الاقتصادية والسياسية بدأت في منتصف القرن الرابع عشر مع الطاعون الكبير (1348)، واغتيال السلطان أبي عنان (1358). واختلال التوازن مع أوروبا يعود من الناحية العسكرية إلى هزيمة العقاب التي منيت بها دولة الموحدين عام 1212، ومن الناحية الاقتصادية إلى القرن الثاني عشر الذي أنجزت خلاله أوروبا أول ثورة فلاحية.

وفي مستوى آخر، سوف يكون من المفيد أن نربط بين التطور الخاص بالمغرب، وتحقيقات أشمل مثل تحقيق مارشال هودجسون والمقاربات الحديثة للتاريخ العالمي. ثم كيف يمكن الحديث عن انتهاء دولة العصبية في المغرب بينما تقول بعض التنظيرات (إرنيس غلنير) باستمرار الاختلاف بين استمرار انتماء المغرب إلى النموذج الخلدوني وقيام النموذج العثماني الذي يرتبط ببناء جهاز بيروقراطي؟ وفي الإطار نفسه، فإنّ الكتاب التركيبي لدنيال ريفيه **تاريخ المغرب: من إدريس الأول إلى محمد السادس**⁽²⁾ حاول العودة إلى التحقيق السلافي، ليتبين استمرار مسلسل بناء تقاليد الدولة المخزنية، على الرغم من القطيعة المفترضة التي يمثلها القرن الخامس عشر. وهكذا يمكن الانتقال بمصطلح الدولة من المفهوم الدائري (دولة السلطان والسلالة) إلى مفهوم المؤسسة (من دولة العصبية أو الشرفاء إلى الدولة المخزنية).

ثانياً: القرن التاسع عشر

يمتدّ هذا القرن من 1800 إلى 1900، بل هناك إجماع على نقطة الانتهاء (1912)، واختلاف في نقطة البداية 1830 (احتلال الجزائر) أو 1790، إذ ينطلق "القرن التاسع عشر الممتد" في 1790، حيث يتزامن عهد السلطان سليمان (سليم الثالث؟) مع حدث احتلال بونابارت مصر، وبداية التهديد الأوروبي⁽³⁾.

1 مجموعة مؤلفين، **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**، محمد القبلي (مشرّف ومقدم) (الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011)

2 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc: de Moulay Idris à Mohammed VI* (Paris: Fayard, 2012).

3 مجموعة مؤلفين.

يحمل هذا القرن دلالات مركبة. فقد تمت دراسته وفق منظورين بالأساس: من جهة أولى التدخل الكولونيالي، ومحاولات إصلاح الدولة، ومن جهة ثانية مونوغرافيات التاريخ المحلي الذي يُعنى بتطور القبائل والمناطق. ثم إنّ هذا القرن هو في الآن نفسه مرحلة ما قبل الاستعمار، ومرحلة التدخل الاستعماري الذي لا ينقصه سوى جانب السيادة السياسية الصورية (Hypocolonisation)، على شاكلة تجربة إيران والصين. وقد أثرت هذه الازدواجية في إنتاج المصادر (الحوليات التقليدية، وأدبيات الاستكشاف الأوروبي، والأرشيف المخزني والأوروبي)، وهو ما يضع المؤرخ أمام زخم استثنائي يساعده على التقاط زوايا جديدة من التاريخ الاجتماعي والثقافي. وقد أتيت لي أن أساهم في هذا الاتجاه ببحثين اثنين يسائلان ثنائيتين سائدتين.

يعدّ القرن التاسع عشر قرن الاصطدام بين المحلي والدخيل. وإذا بموضوع التاريخ الثقافي لمشروب الشاي يضعنا أمام صورة مغايرة⁽⁴⁾. كان المنطلق هو اكتشاف قصيدة مطوّلة مكتوبة بالأمازيغية، نظمها عام 1895، شاعر مغمور من جنوب غرب المغرب. إنّ أوروبا تسعى إلى استعمارنا بواسطة الشاي والسكر، وفي الآن نفسه يرسم الشاعر صورة لصينية الشاي بصفقتها استعارة للمصلى وفضاء يستقبل فيه السلطان وفود السكان (المشور)، ويدعو الشاعر عامة الناس إلى تجنّب الشاي لأنّه ترف خاص بعلية القوم.

إنها إذاً مفارقة بناء التقليد في زمن التحديث. يبتكر المجتمع "مشروبه الوطني" انطلاقاً من مادة فرضتها عملية الغزو الاقتصادي الأوروبي، إذ حصل تكامل بين بريطانيا العظمى التي تمدّ السوق المغربية بالشاي الصيني وفرنسا التي تمدّها بالسكر الآتي من معامل التكرير بمرسيليا. ويتيح لنا الموضوع أن نربط القرن التاسع عشر بالقرن العشرين، وتتبع مسلسل انتقال الشاي من مستوى الترف إلى مستوى الغذاء التعويضي في الأوساط الشعبية، ومن مشروب القصر السلطاني إلى مشروب النخبة، ثم مشروب ذكوري، ثم مشروب عائلي. وهكذا نكتشف نوعاً من التشابه مع النمط الإنكليزي في محاكاة المجتمع للمركز السلطاني. كما أنه في مجال ثقافة الأشربة، هناك توازٍ بين اختلاف بريطانيا عن أوروبا القارية، واختلاف المغرب عن المجال العثماني الذي عرف انتشار القهوة بصفقتها مشروباً وفضاءً عمومياً.

ومن جهة أخرى، يسود عند المؤرخين تمثّل القرن التاسع عشر بصفته حقبة أدّى خلالها التدخل الأوروبي إلى تأزيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، ومن ثمّ فدراسة أشكال التوتّر تقوم هي الأخرى على ثنائية التوازن السابق والخلل الطارئ. وقد أتيت لي أن أسائل هذه الثنائية من خلال دراسة ظاهرة تأمين الطرق بمقابل مادي من قوى محلية قبلية أو دينية (شرفاء ورؤساء زوايا صوفية)، أي "الزطاطة" التي تمثّل تنويعاً محلياً لظاهرة الخفارة المعروفة في المجتمعات العربية منذ ما قبل الإسلام⁽⁵⁾. هل قطع الطريق ظاهرة جديدة في القرن التاسع عشر؟ ربّما عمل السياق الجديد على الزيادة في حدّتها، مثلما وقع في القرن الخامس عشر كما ورد في الكتاب الجماعي السابق الذكر. غير أنّ هناك مؤشرات تدلّ على قدم الزطاطة، وإضفاء الشرعية الفقهية على عرف أداء جُعل لمن يتولّى "تزييط" المسافرين في الطرق المخوفة، منذ القرن السابع عشر على الأقل. كما أنّ الفقهاء ناقشوا العلاقة بين ثمن الزطاطة والإرشاء وثمان النفوذ. ومن ثمّ بدا لي من الجائز منهجياً أن ننطلق من القرن التاسع عشر لتحديد ملامح الزطاطة، بصفقتها ظاهرة اجتماعية كلية (بحسب مصطلح مارسيل موس)، لأنّها تؤثر في هيكله جوانب تاريخية متعددة، تنتمي إلى الاقتصاد والسلطة السياسية والقانون وحتى المخيال. وبعد ذلك تناولت قضية أمن الطرق بطريقة استرجاعية تمتدّ حتى مرحلة تأسيس الدولة المركزية في "العصر الوسيط"، وارتباط هذه الدولة بمراقبة محاور تجارة العبور، وذلك من خلال نمذجة خطابات أدبيات الاستكشاف، والحوليات السلطانية، ومناقب الأولياء،

4 عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، من الشاي إلى الأتاي. العادة والتاريخ، ط 1 (الرباط/ الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية / سلسلة بحوث ودراسات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، 1999)

5 عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)

والنصوص القانونية التي تشمل الأعراف القبلية والأدبيات الفقهية. وفي كل هذه الخطابات تتقاطع عمليات الوصف والسرد وتحديد الأنماط المعيارية. وفي الختام، أود أن أدلي بخلاصتين:

✦ يوجد خلف هذا التوتر بين أشكال التحقيب توتر آخر بين الحدث والبنية، أي بين الثابت والمتحول.

✦ تتأثر عمليات تجديد التحقيب بأدوات الأنثروبولوجيا، وما يطرأ من إعادات النظر في دراسة التاريخ العلمي.

عبد الحميد هنية: شكرًا لعبد الأحد السبتي، فهو في نهاية الأمر "يقفز" بنا إلى عالم آخر؛ القطيعة والعتبة. ومن ثم، إلى نظرة أخرى إلى تقسيم ما (لا أريد أن أستعمل كلمة "تحقيب")، ولكن ذلك في إطار مواضيع محدّدة. الكلمة الآن لعصام نصار لكي يحدثنا عن التحقيب التاريخي في السياق الفلسطيني.

عصام نصار

حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

الزمن هو دومًا موضوع التاريخ، كما أشار المؤرخ الألماني راينهاردت كوسيليك⁽¹⁾. لكنّ الزمن التاريخي، وعلى الرغم من دورانه في سياق الزمن الطبيعي، فإنّه من غير المقتصر عليه، فهو، أي الزمن التاريخي، يرتبط بالبنية السردية، والتي هي من نتاج عمل المؤرخ. وفكرة أنّ الزمن التاريخي لا يمكن اختزاله في الزمن الطبيعي هي فكرة حديثة النشأة، كما يشير بندكت اندرسون Benedict Anderso، وترتبط بنشأة العلوم العلمانية على حدّ تعبيره عبر مترجمه للعربية⁽²⁾. وجاء التزمين التاريخي الحديث ليحلّ محلّ التزمين السابق المعتمد على السلالات والزمن الديني، وهو ما يصفه اندرسون "بالزمن العمودي" المرتبط بالخلق بدايةً والخلاص نهايةً للتاريخ.

الزمن التاريخي، كما يفهم اليوم بعد نشأة العلوم الإنسانية العلمانية الحديثة، يجب أن يفهم كونه "الزمن المتجانس الفارغ"، بحسب وصف والتر بنيامين واستخدام اندرسون لذلك الوصف. إنه الزمن الأفقي الشامل لفكرة "في الوقت ذاته"، والمتفق عليه عبر التوافق الموقت، والذي يقاس بالساعة والرنزامة⁽³⁾. وهو الزمن السردي الروائي، والذي هو في حدّ ذاته عبارة عن تشكيل تاريخي أكثر من كونه الإطار العام الذي يتشكّل من خلاله التاريخ. ولهذا فإنّ الزمن هذا هو زمن له تاريخ، وأنّ التاريخ هو زمنه. إنه الزمن الذي تتشكّل وتسير عبره الجماعة السياسية المتخيّلة التي هي الأمة. أيّ إنه الزمن القومي. فلئن كانت قضية الزمن التاريخي والتزمين إشكالية جوهرية في التّاريخ (الأسطغرافيا)، بما هي خاضعة لرؤى فلسفية مختلفة باختلاف المدارس التاريخية، فهي في سياق التاريخ القومي الإشكالية الأساسية.

فتاريخ الجماعات المتخيّلة يستند إلى زمن الأمة، بما هي تكوّن تاريخي، والذي يرى في حدثٍ ما بداية تاريخها وفي حدث آخر اكتمال تشكّلها. وفي هذا السياق فإنّ شكل زمن الأمة التاريخي وتراثيبته جزء أساسي من كيفية تخيل الجماعة / الأمة بذاتها. واختلاف مثل هذا

1 الاقتباس من مراجعة كتاب كوسيليك المنشور بالألمانية:

John Zammito, "Koselleck's Philosophy of Historical Time(S) and the Practice of History," *History and Theory*, vol. 43 (February 2004), p. 124.

2 بندكت اندرسون، **الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، نادر ديب (مترجم) عزمي بشارة (مقدم) (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 85.

3 المرجع نفسه.

الزمن القومي هو جزء أساسي من اختلاف تواريخ الأمم المختلفة، فإن رأينا أن تاريخ تركيا يبدأ من مصطفى كمال والحرب التركية اليونانية على سبيل المثال، فإن رؤيتنا لطبيعة التاريخ القومي التركي مختلفة تمامًا عما إذا اعتمدنا تاريخ الدولة العثمانية بداية لتاريخ تركيا.

ومن دون الاستفاضة في النقاش النظري حول الزمن التاريخي، نظرًا لضيق المساحة لهذه العجالة، فإن معالجة التزمين في موضوع تاريخ فلسطين هي أساسية لتخيّل فلسطين والفلسطينيين من حيث الطبيعة والماضي والمستقبل. وهذا ما أرغب في النظر إليه في مساهمتي هذه. لكن قبل البدء في المعالجة، أرغب في أن أشير، متفقًا مع بشارة دوماني، أن هناك فصلًا حادًا في كتابة تاريخ فلسطين، من حيث هي مكان، عن كتابة تاريخ الفلسطينيين من حيث هم جماعة سياسية متخيلة، في عملية البحث التاريخي الأوروبي أولًا، والصهيوني لاحقًا⁽⁴⁾.

فكلما ازدادت معرفة المؤرخين بتاريخ هذا البلد في علاقته بالأديان، قلّ ظهور سكان البلد في التاريخ. إن الدراسة الأوروبية، وبخاصة تلك التي سادت في القرن التاسع عشر، عنيت بفلسطين بصفتها أرض التوراة والإنجيل وموقع القصص الواردة في هذه الكتب المقدسة، وليس بمن عاش فيها، وشكّل بنى اجتماعية واقتصادية وثقافية ميّزتها عن غيرها من البلدان.

وجاء الخطاب التاريخي الصهيوني ليستمر في هذا النمط من إنتاج المعرفة التاريخية بصفة انتقائية، يربط البلاد ليس بمن يعيش فيها، بل بمن يرغب في السيطرة عليها واستعمارها عبر انتقائية ترى في الحوادث التاريخية، سواء حوادث وقعت أم أساطير دينية، مرجعيته الوحيدة. وعليه فالتزمين السائد في الخطاب الصهيوني التاريخي هو تزمين مرتبط بمسألة الهيكل اليهودي، معتمدًا فكرة أن الزمن التاريخي يقسم إلى مرحلة الهيكل الأول (هيكل سليمان). وهي المرحلة التي يرى أنها بدأت ببناء الهيكل في حوالي 960 قبل الميلاد وحتى تدمير الهيكل في حوالي 586 ق. م. تليها مرحلة الهيكل الثاني (هيكل هيرودوس) من حوالي 530 ق. م. حتى 70 م. والمرحلة الثالثة تبدأ بقفزة زمنية كبيرة مبتدئة في القرن التاسع عشر وغير منتهية إلى يومنا هذا، وهي مرحلة عودة اليهود إلى فلسطين أو بداية الزمن الصهيوني. فإذا كان تزمين تاريخ فلسطين لدى مستشقي أوروبا والولايات المتحدة قد ارتبط بالزمن الإنجيلي، فإن تزمين تاريخها لدى المؤرخين الصهاينة يستند إلى زمن اليهود فيها.

لكن السؤال الملح في رأبي هنا، يرتبط بكيفية تزمين تاريخ فلسطين في إطار الكتابة التاريخية العربية والفلسطينية. وفي هذا السياق أود أن أشير إلى ثلاثة أنماط من التزمين نجدها لدى مؤرخي فلسطين غير الصهاينة المعاصرين. الأول يجعل الفتح الإسلامي لفلسطين بداية تاريخ العرب في فلسطين. ويجعل الثاني الهجرة الصهيونية بداية لتاريخ الشعب الفلسطيني. أما النمط الثالث، وهو الأحدث لدى المؤرخين، فيبدأ من منتصف العهد العثماني بداية لتشكّل الهوية الفلسطينية لسكان فلسطين.

إلى جانب هذه الأنماط، نجد البعض يذهب إلى أن جذور تشكّل الهوية الفلسطينية يعود إلى العصور القديمة، وتحديدًا إلى الفترة الكنعانية. وهي تسبق زمنيًا البدايات التي يأخذها التأريخ الصهيوني لتاريخ تشكّل الهوية اليهودية في فلسطين. نجد هذا نمط من التزمين منتشرًا وواسع الانتشار في سياق الخطاب السياسي الفلسطيني، أكثر مما هو في سياق البحث التاريخي الجدي. مع أنه توجد بعض الدراسات التاريخية القليلة التي تدعم هذه المقاربة. وهو بذلك أقل شيوعًا وأقل سلطوية في سياق التزمينات السائدة لدى عموم المؤرخين، ولهذا فلن نلتفت إليه في سياق هذه الورقة⁽⁵⁾.

4 Beshara B. Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, no. 2 (winter 1992), pp. 5 - 28.

5 نجد هذا النمط من التزمين إلى حد ما لدى الباحث الياس شوفاني في كتابه: *الموجز في تاريخ فلسطين السياسي منذ فجر التاريخ وحتى سنة 1949* (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996) وأكثر حداثة في كتاب باسم رعد بالإنكليزية:

Bassem L. Ra'ad, *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean* (London: Pluto Press, 2010).

الزمن الإسلامي الفلسطيني

يذهب المؤرخون الإسلاميون، وبدرجة أقل القوميون العرب، إلى أنّ بداية تاريخ شعب فلسطين تعود إلى الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، حين بدأت عملية تعريب السكان وانتشار الإسلام في مجتمعهم⁽⁶⁾.

وتجد هذه الرؤية في فكرة التسامح الإسلامي تجاه المسيحيين نقطة انطلاقها، مستندة إلى ما يعرف "بالعهدة العمرية"، إشارة إلى الوثيقة التي منحها الخليفة عمر بن الخطاب لمسيحيي القدس ضامنًا لهم فيها حرية العبادة. ويرتبط الزمن الثاني في هذا النمط من التزمين، بالاحتلال الصليبي لفلسطين في العام 1099م، بصفته أول محاولة أوروبية لاحتلال فلسطين وتهجير سكانها، منطلقًا إلى الزمن الثالث وهو زمن تحرير القدس من الصليبيين قرب نهاية القرن الثاني عشر الميلادي على يد صلاح الدين الأيوبي. أمّا الزمن الرابع في هذا الخطاب، فيرتبط ببدايات النشاط الأوروبي الاستعماري الحديث وسقوط الدولة العثمانية بصفقتها دولة خلافة، وبروز المشروع الصهيوني واحتلال فلسطين، وتحديدًا مدينة القدس عام 1967.

الزمن الوطني الفلسطيني

يرجع المؤرخون القوميون الفلسطينيون بداية تاريخ فلسطين الحديث إلى بداية الهجرة الاستيطانية اليهودية إلى فلسطين في القرن التاسع عشر، منطلقين منها إلى مراحل تطور المشروع الصهيوني وبدايات النضال الفلسطيني ضد هذا المشروع.

والمراحل الأساسية في هذا التزمين هي حوادث جسام، أو قرارات دولية محددة أثرت في قضية فلسطين مثل الحرب العظمى، ووعد بلفور، وحوادث البراق / المبكى عام 1929، وثورة فلسطين عام 1936، ومن ثمّ قرار تقسيم فلسطين والنكبة الفلسطينية، منطلقين لتأسيس منظمة التحرير وبروز حركة المقاومة الفلسطينية في ستينيات القرن العشرين، والمراحل المختلفة في تاريخها السياسي والعسكري وصولًا إلى المرحلة الراهنة⁽⁷⁾.

الزمن العثماني الفلسطيني

بدأ بعض المؤرخين في العقود الماضية القريبة من كتابة تاريخ الفلسطينيين مبتدئين من المرحلة العثمانية في تاريخ فلسطين (1517 حتى 1918)، وبالتحديد منذ نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وقد استندوا في ذلك إلى الوثائق العثمانية، مثل سجلات المحاكم الشرعية المتوافرة في محاكم فلسطين والأرشيف العثماني. تشير هذه الوثائق، بالتزامن مع الوثائق الشخصية والسير الذاتية والتواريخ المحلية، إلى الاستمرارية في تاريخ العوائل والقرى والمدن. وتوثق الخلافات حول الأملاك أو قضايا ميراث أو غيرها.

ويجد أصحاب هذا التزمين استمرارية موثقة لحياة الفلسطينيين. وعمومًا فهم يستخدمون التزمين السياسي المحلي، مثل فترات حكم باشوات، أو التزمين السياسي العثماني، والذي يرى في القرن الثامن عشر مرحلة أولى تليها مرحلة الحكم المصري في العقد الثالث من القرن التاسع عشر، يليها زمن التنظيمات العثمانية بما فيها التغيرات المتعلقة بإصدار قانون الأراضي، والذي كان تحوّلًا في طبيعة

6 هناك العديد من الأمثلة على نمط التأريخ الإسلامي هذا، أذكر منها هنا كتابًا للمنظر الإسلامي محمد عمارة، إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998).

7 ربما أهم ممثل لهذا الاتجاه في التزمين هو عبد الوهاب الكيالي في كتابه تاريخ فلسطين الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

الملكيات، وتوسعًا في ملكيات العائلات المتنفذة، وبروز دور هذه العائلات في سياق ما يعرف بالأعيان، والذين برز دورهم أكثر بعد تشكيل مجلس المبعوثان العثماني وتأسيس مجالس بلدية في المدن الكبرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽⁸⁾. الزمن اللاحق بالعادة هو فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني، والتي بدأت عام 1876 وانتهت عام 1909، لتليها مرحلة حكم جمعية تركيا الفتاة على إثر ثورة 1908، والتي استمرت حتى نهاية الحرب العظمى وبداية الاحتلال البريطاني. وفي هذا السياق يرى البعض أنّ المرحلة العثمانية لم تنته بنهاية حكم العثمانيين، بل استمرت عمليًا خلال فترة الحكم العسكري البريطاني، وإن كانت في صورة مرحلة عتبية⁽⁹⁾.

إنّ أنماط التزمين الثلاثة هي الغالبة لدى مؤرخي فلسطين المعاصرين، وإن كانت ربّما هناك أنماط أخرى أقلّ شيوعًا. كلّ من هذه الأنماط يحاول بصورة ما أن ينتج تاريخًا قوميًا وتحقييًا خاصًا به وسردية زمنية محكمة إلى حدّ ما. وكل من هذه التواريخ المتنافسة نوعًا ما، تنتج خطابًا تاريخيًا مختلفًا استنادًا إلى نمط التزمين المتبع. فالتيار المستند إلى التزمين الإسلامي لفلسطين ينتج جماعة فلسطينية إسلامية بالأساس، تعود جذورها إلى الفتح الإسلامي لفلسطين. أمّا التيار الوطني الفلسطيني فينتج جماعته المتخيّلة، والتي تعود بداياتها إلى بدايات المشروع الصهيوني، وتمتاز ببعدها النضالي ضد هذا المشروع. أمّا التيار الثالث والمستند إلى التزمين العثماني، فهو ينتج جماعته المتخيّلة على أنّها استمرار لعملية تطور اقتصادي سياسي ثقافي خاص بسكان فلسطين، حتى قبل أن يكون هناك إطار مميز يمكن تسميته بفلسطين.

ولأنّ سردية كلّ تيار من هذه الاتجاهات الثلاثة في الكتابة التاريخية تستند إلى تزمين مختلف، فإنّ مخيلتها التاريخية تنتج تاريخًا قوميًا مختلفًا تمامًا عن الاتجاهات الأخرى. ولا يمكننا الجزم بالطبع بصحة أيّ من هذه التيارات، فلا مجال لفرضية أنّ هناك تاريخًا حقيقيًا وآخر متخيّلًا في سياق اختراع تاريخ الأمم. إنّ ما يقبل النقاش حول صحة التواريخ أو عدم صحتها، يكمن في تفاصيل الحوادث الدقيقة، وليس في سياق الخطاب التاريخي بصفة عامّة. لكنّ دورنا بصفتنا بحاثّة مهتمين بالتاريخ يكمن في كشف نمط السرد والزمن التاريخي المتبع، للبحث عن فرضيات قومية تتعلق بالأيديولوجيا أكثر منها بالحقيقة التاريخية.

عبد الحميد هنية: شكرًا. التاريخ بلا زمن، والزمن بلا تاريخ. فهذه هي خصوصية السياق الفلسطيني، الآن أعطي الكلمة للدكتور عبد الرحيم بنحادة.

عبد الرحيم بنحادة

نماذج في تحقيب التاريخ العثماني

عمرت الدولة العثمانية كما يعلم الجميع مدة ستة قرون من التأسيس في سنة 1299، إلى نهايتها بإلغاء الخلافة وإعلان الجمهورية التركية سنة 1924. طول المدة الزمنية جعل من الضروري تحقيبها. وقد اختلف تحقيب تاريخ الدولة العثمانية من مجال إلى آخر، وخضع لتطور النظرة إلى التاريخ العثماني وفق الأزمنة التاريخية. كما اختلف التحقيب بحسب نوعية المواضيع التي تمّ طرقيها. ويمكن أن نميز في هذا الباب بين ثلاثة أنواع من التحقيب غربي وعربي وتركّي.

8 أفضل ممثل لهذا التزمين الجديد هو بشارة دوماني في كتابه: **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس 1700 - 1900** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998)

9 Salim Tamari, *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 2009).

أولاً: التحقيب الغربي

اهتم المؤرخون الغربيون بتاريخ الدولة العثمانية منذ الأزمنة الغابرة، ووضعوا كتابات رصدت التطورات التاريخية للمجال العثماني، وعرضت لمختلف المواضيع. وقد تأثرت نظرتهم إلى هذا التاريخ بحسب الظرفيات التاريخية التي أنجزوا فيها كتاباتهم. ويمكن أن نقف هنا عند ثلاثة نماذج:

في النصف الأول من القرن التاسع عشر قام جوزيف فان هامر Joseph von Hammer ، وهو من أعلام الاستشراق الألماني البارزين، بوضع كتاب بعنوان "تاريخ الإمبراطورية العثمانية من البدايات إلى أيامنا"⁽¹⁾، وينضاف بذلك إلى مجموعة من الأعمال التي أنجزها هذا العلم البارز عن تاريخ الأدب العربي و"أصول الروس" و"القسطنطينية والبوسفور". ويمثل هذا الكتاب طفرة نوعية في تاريخ الكتابة الأوروبية عن الدولة العثمانية، فبعدها كانت أعمالهم تتميز بالسطحية والنظرة الأحادية، أعطى هامر بكتابه هذا بعداً عميقاً للتاريخ العثماني من خلال اعتماده على المصادر والنصوص العثمانية.

اشتغل هامر لمدة طويلة في المجال الدبلوماسي، فقد أوفد للعمل بالسفارة النمساوية في القسطنطينية. وهناك عكف على دراسة اللغات الشرقية (التركية، والفارسية، والعربية). وهذه المعرفة العميقة باللغات هي التي جعلته ينفذ إلى أعماق البيروقراطية العثمانية، إذ نجده يشارك بصفة مترجم ضمن الوفد الذي رافق السفير العثماني أبا بكر راتب أفندي إلى فيينا. كما مكنته هذه المعارف من الاطلاع الواسع على النصوص الإسلامية المتعلقة بالتاريخ العثماني، وترجمة بعضها إلى اللغة الألمانية أو الإنكليزية.

ويظل كتابه عن الدولة العثمانية أهم ما كتب. وعلى الرغم من الملاحظات التي يمكن أن نسجلها على الكتاب خاصة من حيث توجهه إلى الوصف أكثر من التحليل، فإنه ظلّ لمدة طويلة عماد المؤرخين الأوروبيين في معرفة التاريخ العثماني. ولم يستطع أي من المؤرخين الذين جاءوا بعده بلوغ المستوى الذي وصله هامر، من حيث الدقة في وصف الحوادث وتعليلها.

يتكون "تاريخ الإمبراطورية العثمانية من البدايات إلى أيامنا" من 18 مجلداً. يعتمد هامر تحقيباً بسيطاً لا يستند إلى تعاقب السلاطين على غرار ما تمّ العمل به إلى ذلك الحين في الكتابات التاريخية الأوروبية المتعلقة بالدولة العثمانية، بل على تجزئ هذا التاريخ إلى حقبة صغيرة، وترتبط علاماتها البارزة بحرب أو اتفاقية سلام مع أوروبا. لتأخذ الأجزاء الستة الأخيرة من الكتاب لبنين ذلك:

الجزء	الحقبة المتناولة
العاشر	1640 - 1623
الحادي عشر	1676 - 1640
الثاني عشر	1699 - 1676
الثالث عشر	1718 - 1699
الرابع عشر	1739 - 1718
الخامس عشر	1774 - 1739

لقد حضرت أوروبا بكل ثقلها في التحقيب الذي وضعه المؤرخ الألماني، وهو ما ينسجم مع طبيعة النظرة التي كونها الأوروبيون عن تاريخ العالم آنذاك، فأوروبا هي مركز العالم والمجالات الأخرى لا علة لوجودها سوى الارتباط بالعالم القديم.

1 Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours* (Paris : Impr. de Béthune et Plon, 1844).

ستانفورد شاو Stanford Shaw وضع كتابًا بعنوان "تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة"⁽²⁾، وقد غطى الكتاب المرحلة الممتدة ما بين قيام الدولة العثمانية في نهاية القرن الثالث عشر وسنة 1975. ويميز شاو بين حقتين كبيرتين: الأولى وتمتد من بداية الدولة إلى سنة 1808 والثانية من سنة 1808 إلى سنة 1975. وتمثل سنة 1808 في نظره سنة تحول بامتياز في تاريخ الدولة العثمانية، إذ تمثل سنة تجاوز النظام العثماني القديم والدخول في عالم التحديث. ولعل ما يستخلص من المقترح التحقيقي لشاو هو أنّ تاريخ القرن التاسع عشر العثماني يندرج ضمن مرحلة ممتدة، لا تقيم فرقًا بين تاريخ الدولة العثمانية والجمهورية التركية. وينسجم إلى حد كبير مع ما تروم إليه الأبحاث اللاحقة من التمييز في تاريخ تركيا والدولة العثمانية بين ثلاث حقب هي:

✻ المرحلة السابقة عن سنة 1453.

✻ المرحلة الممتدة ما بين 1453 و1839.

✻ المرحلة الحديثة 1839 إلى 1924.

روبير مانتران Robert Mantran عكف جماعة من المؤرخين الفرنسيين بإشراف الراحل روبر مانتران على إعداد تاريخ تركيبى للدولة العثمانية⁽³⁾. وقد عمل الباحثون تحت إشراف روبر مانتران على إعادة النظر في تاريخ الدولة العثمانية من منطلقين اثنين، أولهما يتعلق بما تمّ اكتشافه من وثائق جديدة بعد فتح الأرشيف العثماني، أمّا الثاني فيتعلق باستبعاد الخلفيات الأيديولوجية التي تحكمت لفترة طويلة في صوغ هذا التاريخ.

غير أنّ الأمر لا يتوقف عند ذلك، إذ سعى الباحثون إلى مراجعة التحقيب الذي اعتمد في الكتابات السابقة، إذ يقترح الكتاب تحقيقًا جديدًا لتاريخ الدولة العثمانية. لقد مرت الدولة العثمانية حسب هؤلاء الباحثين من المراحل التالية:

✻ مرحلة التأسيس والنشأة وتمتد من قيام الإمارة إلى سنة 1512، أي مرحلة السلاطين الثمانية الأوائل.

✻ مرحلة الذهبية ما بين 1512 و1606.

✻ مرحلة الأزمة ما بين 1606 و1790.

✻ مرحلة الإصلاح والتنظيمات.

عندما نتأمل هذه الحقب المختلفة، يبدو أنّ التحقيب المقترح هو تحقيب توفيقى، يمزج بين التحقيب السلاطى والسلطاني والتحقيب الخاضع لاعتبارات مؤسسية وقوة الدولة أو ضعفها. فهو يضع الدولة قاعدة أساسية لمختلف المراحل التاريخية.

إن مرحلة التأسيس تلتفّ في الحقيقة على وقائع وأحداث مفصلية في تاريخ الدولة العثمانية. ومن ذلك مثلاً أنها تتجاوز عن هزيمة الأتراك في معركة أنقرة، وهي هزيمة كان يمكن أن تكون فيصلاً ومنعطفاً في تاريخ الدولة العثمانية. كما يتمّ التغاضي عن الدخول العثماني للقسطنطينية، والذي لا شك في أنه يكتسي أهمية كبيرة ليس في تاريخ الدولة العثمانية فحسب، ولكن أيضاً في تاريخ البحر الأبيض المتوسط وعالم ذلك الزمان.

ومثلما تمّ الالتفاف على منعطفات أخرى في زمن مرحلة النشأة والتأسيس، كان التجاوز عن حوادث مفصلية ومنها مثلاً معركة ليبانتو Battle of Lepanto سنة 1571. وفضل مانتران أن يجعل من سنة 1606 نهاية مرحلة الأوج، والحال أنّ المؤرخين العثمانيين

2 Stanford J. Shaw. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University, 1977).

3 Mantran, Robert. *Histoire de l'Empire ottoman* (Paris: Fayard, 1989).

أنفسهم يرون أنّ أزمة الدولة تعود بجذورها إلى ما بعد السلطان سليمان القانوني، بل منهم من يربطها بالسنوات الأخيرة لحكم سليمان القانوني. وكانت من تجلياتها الأزمة المالية التي عرفتها الدولة العثمانية، والتي كانت ثورة الجالين في الأناضول واحدة من مظهراتها.

ثانياً: التحقيب التركي

عندما شرع المؤرخون العثمانيون في كتابة تواريخ عامة للدولة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، كان التحقيب المعتمد تحقيباً سلطانياً يقوم على أساس اعتماد الزمن الذي حكم فيه السلطان حقبة من دون الالتفات إلى ما كان يعتمل داخل المجتمع. وقد سار هؤلاء على نهج المؤرخين القدامى. غير أنّ بعضهم تجاوز هذا التحقيب، فقد تمّ الاستناد إلى عصور الصدور العظام وليس السلاطين، كما يبدو ذلك في كتاب أحمد صوريا الذي أرخ للصدور العظام في تاريخ الدولة العثمانية. وتمّ الحديث في هذا الباب عن حقبة الصدر الأعظم القوي صوقلي باشا الذي حكم زمن ثلاثة من السلاطين. كما تمّ الحديث عن عصر الزنبق، وهو عصر مرتبط بزمن أحد الصدور العظام الأقوياء في القرن السابع عشر.

عندما انهارت دولة الخلافة العثمانية سنة 1924، وانتقلت السلطة إلى يد مصطفى كمال، توجه إلى إحداث قطيعة مع الإرث العثماني. ففي نيسان / أبريل 1931، تمّ إحداث مؤسسة التاريخ التركي Türk Tarih Kurumu التي عهد إليها بالبحث في تاريخ تركيا. وقد عملت هذه المؤسسة على تشجيع البحث في تاريخ الأتراك في المراحل السابقة عن الدولة العثمانية، بل عملت هذه المؤسسة على تشجيع البحث الأركيولوجي، وأحدثت لهذه الغايات مؤسسات تعنى بالبحث الأثري. وقد عملت هذه المؤسسات على الاشتغال بالتعاون مع مؤسسات أجنبية (معهد الدراسات الأناضولية، والمعهد الألماني للبحوث الأثرية، والمعهد الهولندي) وشجعت على القيام بحفريات في تاريخ الأناضول.

وقد أثرت هذه السياسة في منجزات البحث التاريخي، فقطع الأتراك الصلة بالتاريخ العثماني، وعكفوا على الاهتمام بالمراحل السابقة، وابتوا يبحثون عن هوية مفقودة. وقد زاد من تفاقم الوضع الانتقال بالتركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، إذ انفصم الأتراك عن ماضيهم القريب، وبت من الصعوبة بمكان الاطلاع على الوثائق والمصادر التركية القديمة العثمانية التي كانت بمنزلة طلاس يصعب فكّ ألغازها.

وقد وضعت مؤسسة التاريخ التركي والساهاون عليها تاريخ الدولة العثمانية بين قوسين. وتمّ تحقيب التاريخ التركي على أساس ثلاثي: ما قبل الدولة العثمانية، ومرحلة الدولة العثمانية، ومرحلة الجمهورية. لم تتوجه العناية إلى دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل تمّ تأسيس مؤسسات للاهتمام بتاريخ الأتراك قبيل الدولة العثمانية، وجرى الربط بين المرحلة القديمة من التاريخ التركي والعهد الجمهوري. ويُعدّ "التاريخ العثماني" الذي وضعه أوزون جارشلي⁽⁴⁾ İsmail Hakkı Uzunçarşılı أهم كتاب يتناول تاريخ الدولة العثمانية بالتفصيل، كما يعدّ الكاتب من بين الأوائل من الأتراك الذين فتحوا باب البحث في تاريخ الدولة العثمانية من خلال وثائقها. وقبل أن ينجز هذا الكتاب، اهتم أوزون جارشلي بتاريخ المؤسسات العثمانية فوضع كتاباً عن المؤسسات العلمية وآخر عن المؤسسات البحرية، قبل أن يصرف اهتمامه إلى التاريخ التركي العام للدولة العثمانية. وتنبع أهمية هذا الكتاب في وضعه تحقيباً متميزاً للدولة العثمانية. قسم زمن الدولة العثمانية من التأسيس إلى نهاية القرن الثامن عشر إلى أربع حقب:

4 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983).

- ✦ الأولى منها تغطي ما بين قيام دولة السلاجقة إلى فتح إسطنبول.
- ✦ أما الثانية فتغطي ما بين فتح إسطنبول إلى وفاة السلطان سليمان القانوني.
- ✦ أما الثالثة فتتعلق بالمرحلة من تولي سليم الثاني العرش إلى معاهدة كارلوفيتس Karlowitz.
- ✦ أما الرابعة فمن معاهدة كارلوفيتس إلى نهاية القرن الثامن عشر.

الملاحظ أنّ التحقيب المعتمد أخذ في الحسبان التوجهات التي وضعتها مؤسسة التاريخ التركي، فهو لم يكتف بتحقيب الدولة العثمانية منذ السنوات الأخيرة من القرن الثالث عشر، على غرار ما هو معمول به في كل الكتابات، بل ربط بين التاريخ التركي والسلجوقي، وجعل التاريخ العثماني امتداداً للتاريخ السلجوقي. وهو ما يتساقق والنظرة التي أرادها الجمهوريون للتاريخ العثماني. كما أنه اعتمد محددات لا تنضبط إلى بداية عهد سلطان أو نهايته، بل أدخل بعض الأحداث المفصلية التي رأها علامات بارزة في تاريخ الدولة العثمانية، كمعاهدة كارلوفج Karlowitz سنة 1699. والواقع أنّ هذه المعاهدة مثّلت علامة محددة في تاريخ الدولة العثمانية، ليس فقط على مستوى العلاقات الدولية للدولة العثمانية فحسب، بل وأيضاً في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجال العثماني.

هذا التحقيب هو الذي سارت عليه كل الدراسات التركيبية للدولة العثمانية عند الأتراك، وأضيفت إليه حقبة التنظيمات التي امتدت على طول القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بما في ذلك العمل الذي أنجزه خليل إنالجيك.

وقبل سنوات، وبمناسبة الذكرى السبعمئة لقيام الدولة العثمانية، أشرف أكمل الدين إحسان أوغلي على كتاب جماعي هو بمنزلة مراجعات للتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة العثمانية. يضع الكتاب تحقيقاً جديداً لتاريخ الدولة العثمانية يميز بين حقبتين، الأولى من سنة 1299 إلى 1774، والثانية من 1774 إلى 1924. ويرى أصحاب الكتاب أنّ هذه السنة هي التي تمثّل فيصلاً في تاريخ الدولة العثمانية.

ما يمكن أن نسجله عن هذا التحقيب:

- ✦ أولاً إعادة النظر في نقطة البداية، فهو لا يربط الدولة العثمانية بالدولة السلجوقية، بل يؤرخ لها منذ أن كانت إمارة حدودية.
- ✦ ثانياً اعتماد المؤلفين المشاركين في هذا الكتاب تاريخ توقيع معاهدة كوجك قينارجه بين الدولة العثمانية وروسيا منعطفاً أساسياً في التاريخ العثماني.

أنه تحقيب يتقاطع، كما يبدو ذلك واضحاً، مع بعض التحقيقات الأوروبية التي أكدت أن معاهدة كوجك قينارجه تشكل منعطفاً أساسياً في تاريخ الدولة العثمانية. ويعدّ هذا التقاطع مؤشراً لإعادة النظر التركية في تحقيب التاريخ، وينسجم أيضاً مع طبيعة الكتاب الذي أراده مؤلفوه تركيياً للدراسات السابقة غريبة كانت أو تركية حول تاريخ الدولة العثمانية.

ثالثاً: التحقيب العربي

لم تتخلص معظم الدراسات التاريخية العربية من التحقيب السلطاني الذي طغى على الأدبيات التاريخية الأوروبية في بداية القرن العشرين، حتى عندما تعلق الأمر بمواضيع غير سياسية، أو لا تمتّ للتاريخ السياسي بصلة إلا نادراً. ويظهر هذا التوجه في الكتابات التاريخية العربية الأولى عن الدولة العثمانية كالكتاب الذي أنجزه فريد بك المحامي بعنوان **تاريخ الدولة العلية العثمانية**⁽⁶⁾. واستمر

5 محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية العثمانية** (بيروت: دار السيل، 1977).

هذا التوجه في الكتابات العامة التي تناولت تاريخ الدولة العثمانية. ويمثل كتاب **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة** (6) تمييزاً في هذا الباب من حيث اقتراحه تحقيماً مؤسساً على الاستفادة من مختلف التحقيقات تركية أكانت أم غربية.

وإذا ما تركنا جانباً هذا النوع من الكتابات التي سعت إلى تقديم صورة شاملة أو تركيبية للتاريخ العثماني، فإنّ التحقيب العربي للدولة العثمانية اختلف بين مجال وآخر، وتمّ تطويعه ليأخذ تلوين المجال المؤرّخ له. ويمكن أن نورد في هذا الباب نموذجين:

✦ النموذج المصري الذي يميز في التاريخ العثماني بين حقبتين بارزتين، الأولى تمتد من الدخول العثماني لمصر سنة 1517 وتمتد إلى غاية الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798، والثانية هي ما بعد الحملة الفرنسية على مصر. ولا تهتم الكتابات التي اعتمدت هذا التحقيب بما سبق تاريخ الدخول إلى مصر إلى درجة يتصوّر معها المرء أنّ تاريخ الدولة العثمانية لم يبدأ إلاّ مع الدخول العثماني إلى مصر والبلاد العربية. إنّ هذا التحقيب يجعل الدولة العثمانية جزءاً من تاريخ مصر، وهو ما تدافع عنه نيللي حنا بقوة.

✦ النموذج الجزائري وفيه درج المؤرّخون الجزائريون بالخصوص على التمييز بين حقبتين؛ تبدأ الأولى مع الدخول العثماني إلى الجزائر سنة 1517 وتنتهي بانتهاء عصر الباشاوات، وتبدأ الثانية مع عصر الدايات وتنتهي بالاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830. ولم يظهروا من خلال هذين النموذجين أنّ المؤرّخين العرب مارسوا نوعاً من "المركزية الذاتية" في التعامل مع التاريخ العثماني. ولم ينظروا إلى هذا التاريخ باستقلال تامّ عن علاقة بلدانهم بهذا التاريخ. فالتاريخ العثماني هو جزء من تاريخ البلدان التي أرّخوا لها.

عبد الحميد هنية: شكراً للأستاذ بنحادة. الكلمة الآن للدكتور محمد عفيفي الذي يحدّد لنا ملاحظات عن التجربة المصرية في التحقيب التاريخي.

محمد عفيفي

ملاحظات متعلّقة بالتجربة المصرية حول التحقيب في التاريخ الحديث والمعاصر

عرفت الجامعة الأهلية منذ نشأتها عام 1908 اهتماماً بالدراسات التاريخية، لكنّ التطور الكبير سيحدث مع تحوّل الجامعة إلى جامعة حكومية تحت اسم الجامعة المصرية عام 1925. وسيظهر إلى الوجود قسم التاريخ في رحاب كلية الآداب، وسيأخذ القسم بالتقسيم التقليدي للتاريخ كما هي الحال في أوروبا آنذاك، والتقسيم الثلاثي، والقديم والوسيط والحديث. ولكن ستطرأ بعض المتغيرات على هذا التقسيم بإضافة التاريخ الإسلامي وفصله عن التاريخ الوسيط. ثمّ بعد فترة سيظهر التاريخ المعاصر وسيلحق بالتاريخ الحديث، ليصبح المسمّى "التاريخ الحديث والمعاصر". وسنقتصر في هذه الورقة على ذكر الصعوبات والأطاريح التي صاحبت عملية التحقيب بالنسبة إلى كلّ من التاريخ والمعاصر، ومدى سيادة الأيديولوجيا في هذا الاتجاه، وعدم الوصول إلى شبه اتفاق في بداية ما لكليهما.

بالنسبة إلى التاريخ الحديث طرحت الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 بدايةً للتاريخ الحديث؛ إذ رأى أصحاب هذا الاتجاه أنّ هذه الحملة كانت حدّاً فاصلاً بين عصرين أولهما العصر العثماني الذي ينتمي بحسب رأيهم إلى حقبة العصور الوسطى. كما وُصمّ العصر

6 عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون** (الدار البيضاء: المؤسسات والاقتصاد والثقافة، 2006).

العثماني بأنه عصر الانحطاط؛ إذ فقدت مصر استقلالها الذي حظيت به في عصر سلاطين المماليك، فقد كانت القاهرة هي عاصمة الدولة، وحاضرة العالم وإيوان الإسلام كما وصفها ابن خلدون، لتصبح على أيدي سليم العثماني ولايةً تابعة لإسطنبول فحسب. وألح أصحاب هذا الاتجاه على سياسة العزلة التي فرضها العثمانيون على مصر، والتي حالت دون اتصال مصر بأوروبا إلى أن جاءت الحملة الفرنسية فكسرت هذه العزلة، وأعادت مصر من جديد إلى عالم البحر المتوسط.

ويركز أصحاب هذا الاتجاه على دور الحملة في بدايات التحديث في مصر، ويشيرون إلى المجمع العلمي الفرنسي في القاهرة، وعلماء الحملة، وكتاب وصف مصر، ودخول المطبعة أول مرة إلى مصر، ويُلحون على أن مصر بعد الحملة الفرنسية سيرتبط تاريخها ارتباطاً وثيقاً بأوروبا، ومن ثمّ بمسيرة التحديث. ولكن يُرفض بعضهم الأخذ بهذه الأطروحة بدايةً للتاريخ الحديث، ولا يرى في الحملة الفرنسية إلا حملةً استعماريةً، واحتلالاً مباشراً لمصر. فما الذي نبدأ به تاريخنا الحديث "الوطني"؟

إنّ دور الحملة في تحديث مصر، يُرفض أيضاً، استناداً إلى قصر مدّتها؛ فهي لم تستمرّ إلا نحو ثلاث سنوات، فضلاً عن الاختلاف الديني واللغوي الذي لم يسمح بالتقارب. كما يُرفض الدور الثقافي والعلمي المصاحب للحملة ويُرى أنه بمنزلة الذراع العلمية للاستعمار. فإذا كانت الحملة أتت بالمُدفع والمطبعة، فإنها رحلت أيضاً بالمُدفع والمطبعة أيضاً. فالمطبعة لم تبقى في مصر، بل كان عليها الانتظار حتى إنشاء المطبعة الأميرية في عصر محمد علي.

بناءً على ذلك، ذهب بعضهم إلى أنّ مجيء العثمانيين إلى مصر عام 1517 هو بدايةً للتاريخ الحديث؛ إذ ارتبط مصير مصر بالمنطقة كلّها، وربما حتى الحرب العالمية الأولى عام 1914 وإعلان الحماية البريطانية على مصر، وإلى أنّ حكم الدولة العثمانية ليس غريباً عن المنطقة وعن تاريخها. فهو امتداد طبيعي لطبيعة الحكم والإدارة في المنطقة منذ فجر الإسلام. كما أنّ هذا التاريخ يوافق إلى حدّ كبير بدايات التاريخ الحديث في أوروبا، ثمّ إنّ الحملة الفرنسية لم تكن إلا لحظةً عابرةً سرعان ما عادت مصر بعدها إلى الوجود العثماني، بل إنّ محمد علي نفسه لم يكن إلا والياً عثمانياً. هذا فضلاً عن أنّ الدولة العثمانية - من وجهة أصحاب هذا الرأي - آخر خلافة إسلامية، وأنه قد ترتبت على إلغاء الخلافة عام 1924 ضجةٌ كبيرة في العالم الإسلامي، ولا سيما في مصر التي طمح الملك فؤاد آنذاك إلى إحياء الخلافة فيها.

ويرفض بعضهم الآخر هذا الاتجاه ولا يرى في الوجود العثماني إلا احتلالاً باسم الدين، وي طرح رؤيةً أخرى مفادها أنّ بداية التاريخ الحديث في مصر تعود إلى عام 1805، عام وصول محمد علي إلى الحكم، فهو مؤسس الدولة الحديثة في مصر، فضلاً عن الجيش الحديث الذي أصبح من أهمّ المؤسسات في مصر منذ ذلك الوقت. يُضاف إلى ذلك أنّ محمد علي قد أعاد إلى مصر استقلالها بوصفها دولةً، وكانت قد فقدته مع الغزو العثماني لها عام 1517.

إلى هذا المدى، تبدو الأطاريح علميةً، على الرغم من التباين الشديد في طرح بدايات التاريخ الحديث، لكنّ هذا المظهر العلمي يُخفي وراءه، إلى حدّ بعيد، تجسّداً للأيديولوجيا؛ ذلك أنّ أنصار التغريب سيعتمدون فكرة بداية التاريخ الحديث مع مجيء الحملة، وارتباط تاريخ مصر بأوروبا، وأنّ هذا الاتجاه سيميل إليه أيضاً أصحاب نزعة البحر المتوسطية. في حين أنّ التيار الإسلامي سيميل بشدّة إلى أنّ بداية التاريخ الحديث كانت مع "الفتح العثماني"، وآخر خلافة إسلامية. وفي هذا السياق، يمكن استحضار كتاب الزعيم محمد فريد تاريخ الدولة العلية العثمانية الذي يشتمل على الدعوة إلى عودة مصر مرةً أخرى إلى الدولة العثمانية وجملاء الاحتلال البريطاني عن مصر.

ومن ناحية أخرى، سيميل معظم التيار الوطني المصري إلى اختيار عام 1805 ووصول محمد علي إلى الحكم بدايةً لمصر المستقلة، مصر الحديثة، حتى أنّ الدولة المصرية في إطار صراعها مع التيار الإسلامي ستحتفل عام 2005 بمرور مائتي عامٍ على تأسيس الدولة الحديثة في مصر، مع انتشار للفاعليات في طول البلاد وعرضها.

إنّ تحديد بداية التاريخ المعاصر تحضر فيه الأيديولوجيا. فقد رأى بعضهم بالأخذ بالحرب العالمية الأولى 1914 بدايةً للتاريخ المعاصر، نظرًا إلى أهمية هذه الحرب وتدايعاتها على العالم بأكمله، وإلى أنّ عالم ما بعد الحرب، ليس هو ما قبلها، كما أنّ مصر نفسها تأثرت بالحرب؛ ذلك أنّ الوجود العثماني الرسمي ينتهي بها عام 1914، مع إعلان الحماية البريطانية، وتنصيب السلطان حسين كامل سلطانًا على مصر آنذاك. لكنّ بعضهم يرفض هذه البداية من منظور وطني. فكيف نبدأ تاريخنا المعاصر بحرب استعمارية عانت مصر كثيرًا من ويلاتها؟

من أجل ذلك يرى بعضهم أنّ ثورة 1919 هي بداية طبيعية ووطنية للتاريخ المعاصر، فهذه هي الثورة الشعبية الحقيقية في تاريخ مصر التي حدثت ضدّ الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، بريطانيا العظمى، علاوةً على أنّ هذه الثورة قد أدت إلى إعلان ظهور المملكة المصرية عام 1922، ودستور 1923 الذي نظم التجربة الليبرالية في مصر.

ويرى بعضهم أنّ ثورة 1919 قد أخفقت في تحقيق المطالب الوطنية، وأنّ الاحتلال البريطاني استمر في مصر إلى أن جاءت ثورة 23 يوليو 1952 ونجحت في إبرام اتفاقية الجلاء عام 1954، ثم طرد الاستعمار كلّ مع حرب السويس عام 1956، وأنّ ثورة 1919 لم تنجح في معالجة المسألة الاجتماعية، نتيجةً لسيطرة كبار الملاك على الحياة السياسية، ولذلك قامت ثورة 23 يوليو بالإصلاح الزراعي الذي قضى على كبار الملاك، وقدم حلولاً للمسألة الاجتماعية في مصر، ومن ثمّ تكون ثورة يوليو هي البداية الطبيعية للتاريخ المعاصر في مصر. في هذا السياق أيضًا تتدخل الأيديولوجيا بشدة، ويجرى استخدام سيوف التاريخ في التناحور بين القوى السياسية الحالية؛ إذ يميل التيار الليبرالي، فضلًا عن أنصار حزب الوفد الذي ما يزال في الساحة السياسية على الرغم من ضعفه الشديد، إلى تمجيد ثورة 1919 بوصفها بدايةً للتاريخ المعاصر، وإلى التعظيم من شأن التجربة الليبرالية التي عاشتها مصر بعد هذه الثورة. ويرفض أغلب التيار اليساري - فضلًا عن التيار الناصري - هذا الأمر ويرى أنّ ثورة 1919 قد أخفقت، وأنّ ثورة 23 يوليو هي البداية الحقيقية نظرًا إلى انحيازها الاجتماعي الواضح، والتحويلات التي عرفها المجتمع المصري نتيجةً لذلك، إضافةً إلى التوجه العروبي للثورة.

هكذا، وأبنا مدى اتساع مساحة الأيديولوجيا في مسألة التحقيب للتاريخ الحديث والمعاصر، وتوظيف ذلك في الصراعات السياسية بين التيارات المختلفة، ثمّ مدى انعكاس ذلك على الكتب المدرسية ومناهج التاريخ، والأجيال الشابة. ولهذا الأمر حديث آخر.

عبد الحميد هنية: شكرًا للدكتور عفيفي، بين لنا تحقيقات وساءلها وأبرز متغيراتها، وكذلك إستراتيجية "تجنيد" الفاعلين، وهو أمر مفيدٌ جدًا. وصلنا إلى نهاية الدفعة الثانية من العروض. أما الآن، فنفتح باب النقاش.

القسم الثاني: مناقشات

ياسر سليمان: إن ما لاحظته هو أننا الآن نكتب أن تحقيب التاريخ هو في مفهوم الدولة أو غياب الدولة في فلسطين، ثم في صوغ هوية هذه الدولة تبعاً للسياسات السياسية التي تعيشها هذه الدول، ومصر كانت مثلاً على ذلك. أولاً، هل أن التحقيب ليس تقطيعاً للزمن على المفصل، وهو الأمر الذي يبدو واضحاً؟

ثانياً، يبدو أن التحقيب أصبح الآن أداتياً، فهو لتحقيق أشياء ما بعد التحقيب؛ ما يعني أن التحقيب هو توظيف أداتي. ومن ثم، فإن هذا يسلط الضوء على أن التحقيب عموماً به انتقائية واختيارية، وعشوائية أيضاً. وهذه العشوائية تخدم وجهة نظر المحقّب بقدر ما تحكّم أيضاً الهدف من إرساء دعائم وثيقة وأمنة يمكن الاعتماد بها للتاريخ كعلم من العلوم. فأنا الآن أنطلق إلى فضاء آخر هو: ما هي وظيفة التحقيب؟ إضافة إلى ذلك، هل هي وظيفة توصيفية؟ أم هل هي وظيفة تفسيرية؟ وهل هو يقوم بالتفسير؟ هنا نتحدث عن بعد آخر هو المفهوم الأداتي للتحقيب، يعني هو تفسيري واستعمالي، وأقول إنه أداتي.

محمد المصباحي: لديّ ثلاثة أسئلة لعبد الرحيم بنحادة، السؤال الأول هو مفارقة توظيف التحقيب. فإذا كانت وظيفة التحقيب التاريخي متمثلة بوضع التاريخ بين قوسين، فإنّ سؤالي بشأن التاريخ العثماني الذي هو كل تركيا في الحقيقة، كيف يمكن للمؤرخ أن يفلت من تسخيرها في مآرب الدولة؟ هل المؤرخ في تحقيبها هو رجل علم؟ أم هل أنه مسخّر لجهة أو أخرى لوضع التاريخ بين قوسين، وهذا أمر خطير. وأطرح سؤالاً "بسيطاً"، هو: ما الفرق بين التاريخ السلجوقي والتاريخ العثماني؟ وأطرح سؤالاً آخر بسيطاً أيضاً، هو: ما الفرق بين التاريخ السلجوقي والتاريخ العثماني؟ أما السؤال التالي، فهو متعلّق بـ "التاريخ العثماني" و"التاريخ الإسلامي"؛ يعني هل أن استعمال التحقيب الكلاسيكي للتاريخ هو الذي أنشأ هذا التيار السياسي الذي صار طاعياً على الفعل السياسي في تركيا؟ أم هل أن هناك أسباباً أخرى لم تتبين بعد؟

يوسف الشويري: أودّ، فقط، أن أعقب على المقاربة لكلّ الكلمات التي ألقيت، بمعنى أن هناك، من خلال كلام عبد الرحيم وكلام نصار وكلام عفيفي وعبد الأحد، ارتباطاً بين كتابة التاريخ والسلطة السياسية. ومن ثمّ فإنّ هذا الشأن ليس مقتصرًا على العالم العربي، بل إنه يوجد في كلّ الدول. لذا، فإنّ التاريخ له وظيفة سياسية. وهذه الوظيفة تقوم بمعنى التربية الوطنية، أو خدمة الكنيسة، أو خدمة خطّ ديني معيّن، أو خطّ قومي، أو اشتراكي.. إلخ. ومن ثمّ، قلّما كان التاريخ (بمعنى كتابة التاريخ) شأنًا محايدًا؛ إذ كانت هناك دائمًا مدارس تكتب التاريخ من أجل تحقيق هدف سياسي معيّن. وهذا يعني أنّ التاريخ هو السياسة تمشي على قدميها، بمعنى أنه على الرغم من أنه يُقال إنّ الإنسانية حققت قفزة نوعية بالانتقال من استخدام الأمثال التاريخية - الاستفادة منها - إلى الكتابة التاريخية الموضوعية القائمة على الوثائق، فإنّ الهدف السياسي لا يزال كامناً وراء معظم الكتابات التاريخية، والمشكلة في الوطن العربي تحديداً أنه لا توجد حرية بالمعنى الذي نفهمه. ومن ثمّ، فإنّ كلّ من عمل في جامعة أو أراد أن ينشر عملاً معيّنًا، ينبغي أن يأخذ في الحسبان أشياء أخرى؛ من قبيل كيفية تصرّف السلطة السياسية إذا ما قرأت هذا التحليل أو ذاك.

وحتى لو لم تتدخل السلطة السياسية، فهناك مراقبة ذاتية. والمواطن العربي استبطن هذه المراقبة وأصبح من شبه المستحيل أن نجد من يكتب بحرية أو باستقلال. وإذا كتب ربما لا تكون النتيجة كما يريد. ومن ثمّ، فإنّي أرى أنّ التحقيب من هذه الناحية هو مهمّ، ولكن التحقيب دائماً يرتبط باللحظة السياسية التي يتمّ بها. وإذا عدنا إلى مصر، على الرغم من احتجاج بعض الإخوان من جهة أنّ مصر لا تشكّل الدولة المركزية في العالم العربي، أرى أنها تجسّد تطورات تجري في دول عربية أخرى، وجدنا أنّ التحقيب يتبع هذه اللحظة السياسية. وأرى أننا إذا درسنا المغرب، ودرسنا لبنان، وسورية، والعراق، وجدنا نماذج توحى بما نقول به. ومن ثمّ، فإنّ اللحظة السياسية والتحقيب مرتبطان ببعضهما ارتباطاً تامًا.

عبد الأحد السبتي: ملاحظة أولى، هذا الانطباع المتمثل بقضية السلطة وتاريخ الدولة التي هي مسائل بديهية تأتي من مسألة هي أنه تحقيب التاريخ العام (المؤرخون لا يشتغلون كلهم بالتاريخ العام). إذن لما نكتب التاريخ، تُطرح مسألة "التحقيقات الكبرى" وهي تتأثر خاصة، بالضرورة، بالكتب المدرسية، أو الكتب الجماعية التي تمثل الدولة، وتتأثر كذلك بالرهانات السياسية، ومن غير ذلك، فإن التاريخ السياسي من الناحية التربوية والمنهجية الديدانكتيكية هو "تاريخ إطار". فحتى لما نكتب ما كان تاريخاً اقتصادياً، نُحيل على مرحلة ما؛ نقول الاقتصاد أو الإنتاج الزراعي في عصر كذا، ومن ثم، فإننا نحيل على مرحلة ما. فتصبح المسألة أدواتية، وهذه هي النقطة الأولى.

أما النقطة الثانية، في إيجاز، فهي أن فائدة كل ما ناقشه اليوم معرفة في حد ذاتها، وهي ما تسمى في التاريخ "المقاربة الإيستوغرافية"؛ بمعنى: كيف كتب تاريخ كذا؟ كيف تمّ تحقيب تاريخ كذا؟ يعني إلى جانب التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي يوجد ما يسمى الإيستوغرافيا Historiography، وهي تاريخ التاريخ أو هي تاريخ الكتابة التاريخية، وأشير في هذا السياق إلى أمرٍ ذكرني به عرض عفيفي وكذلك الأستاذ بنحادة. فقد ساهمت في ندوة بفرنسا نُشرت من خلال ما سمّيته Les usages politiques du passé. فهذه الظواهر موجودة في جميع الفضاءات والمجالات الثقافية. وعلى سبيل المثال، بعد سقوط جدار برلين، توقفت دول أوروبا الشرقية عن تدريس تاريخ المدارس؛ لأنه ليس هناك كتاب مدرسي سيحيي التاريخ المدرسي وفق الراهن. وأي تاريخ سيحيي، وقد سقطت دول، وتغيرت أنظمة. والأمر نفسه بالنسبة إلى قضية مرتبطة بالصراعات؛ مثل الصراع بين الصين واليابان. ما أريد قوله هو أننا لما نشغل - وقد ذكرت في مداخلتني مثلاً في هذا الشأن - ونبعد عن التاريخ العام ونركز في موضوع معين يتقاطع مع التاريخ العام، ولكن لا يضطر إلى محاورته، آنذاك يمكن أن نشهد أدوات أخرى في مجال التحقيب.

عصام نصار: أودّ أن أسجل ملاحظتين. الأولى: من الضروري أن ننظر إلى تاريخ التاريخ كمؤسسة؛ بمعنى أنه توجد مرحلتان، أو عدّة مراحل، أو تأكيد مرحلة نوعية جديدة في القرن 19. ولما تحوّل التاريخ إلى علم أكاديمي وصارت له قواعد وأصول ابتداءً من ألمانيا ومناطق أخرى، وما قبل ذلك من الممكن أن نسميه "تدوين" مثلاً. النقطة الرئيسية في هذا التاريخ الأكاديمي الحديث الذي هو في إطار الجامعة نشأ في الدولة القومية، في الزمن القومي. ومن ثم، من الضروري أن ننظر في التاريخ الحديث ليس من جهة ارتباطه بالضرورة بالسلطة السياسية بقدر ما هو ارتباط بالتاريخ القومي الذي يخترع ذاته، والذي هو في حاجة إلى هذا الإطار التاريخي حتى يثبت ذاته.

الملاحظة الثانية: بالنسبة إلى القضية التي طرحها الزميل عبد الرحيم، أحبّ أن أشير إلى تحقيب التاريخ العثماني التركي الواسف لها، لكنني لاحظت مؤخراً، وكما هو معلوم أنه يوجد نوع من المدارس "المراجعة" Revisionist يبرز بتركيا، وإني أستحضر كتاباً قرأته حديثاً طلعت تشييتشك Talat Çiçek الذي ينظر إلى الجمهورية التركية بوصفها امتداداً - وهذا الكتاب هو عن حياة جمال باشا - لكنّ أتاتورك بالنسبة إليه هو الامتداد الفعلي لأفكار جمال باشا. ومن ثم، فإنّه يضع تقريباً بدايةً للفكر الجمهوري (بصرف النظر عن صحّة هذا الأمر أو عدم صحّته، فهذه وجهة نظره) تعيده إلى تركيا الفتاة، وبالتحديد إلى شخصية جمال باشا. فهناك، إذن، نظريات جديدة.

إسماعيل ناشف: الحقيقة أنني أريد أن أطرح فكرة، فأغلب الملاحظات تنطلق من وجود الدولة، وأنا أرى أنه في كثير من حالات التاريخ لا توجد دولة. والسؤال من أي مرجع ننطلق؟ أنا أوافق الدكتور عصام في ما قال بالنسبة إلى الزمن القومي الذي هو مبني على فكرة الدولة. نأخذ الحالة الفلسطينية مثلاً: كل مؤرخ ينطلق، بالضرورة، من لحظة. فهو ابن الشرط التاريخي الذي أفرزه، وفي اللحظة التي أنطلق فيها أنا من سياق تاريخي معين، وأنظر إلى الوراء، أو أنظر إلى اللحظة، فأنا أنظر بناءً على موقعي في التناقضات، وطبعاً لا أحد ليس لديه موقف، وحتى الحيادية المدعاة في المؤسسة الأكاديمية، مثلما نعرف جميعاً، يمكن أن تكون غطاءً للأشياء. من أجل ذلك، لا توجد حيادية، فالحيادية هي مثل "فستان" أو "قناع" نلبسه.

إنّ القضية، في السياق الفلسطيني مثلاً، أنني حين أقول إنّ تاريخ فلسطين مركّب من عدّة روايات، وتوجد الرواية كذا والرواية كذا، فأنا في هذه الحالة التي أبدو فيها محايداً، أعمل مساواةً بين جميع الروايات. أنطلق من الدولة، لكن لنفترض أنني أريد أن أنطلق، مثل حال فلسطين، كجزء من مشروع تحرري، وأريد أن أكتب تاريخ المشروع التحرري وهو بصدد التحقق، عكس النموذج الذي طرحه الأستاذ محمد عفيفي بالنسبة إلى مصر حيث توجد دولة والدولة كلّ مرة تنتقل أو تصير فيها تحولات في إطار الدولة. فأني نوع للتاريخ في اللحظة التي لا توجد مؤسسة دولة، وإنما توجد أشياء أخرى من إدارة الجماعة القومية أو الجماعة الدينية؟ أول شيء في ملاحظة عابرة أنا، في وضعية "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد القومية"، مثلاً، نضحك عندما نرى شخصاً، يحمل علماً؛ لأنه ليس للعلم أهمية في هذه الوضعية أو تلك. لكن بالنسبة إلى شخص ليس له علم، فإن العلم يصير نوعاً مصتّماً ماثوئاً في أنحاء العالم، والأمر كذلك يقال بالنسبة إلى كتابة التاريخ في الحالة الفلسطينية؛ أي الفلسطيني الذي يؤمن بتحرير فلسطين بشكل قومي، أو بشكل سياسي، أو بشكل آخر. السؤال الأساسي، إذن، متعلّق بكيفية كتابة التاريخ التي بدأت في يوم لم تكن فيه منطلقةً من الأكاديمية ولا من مؤسسات دولة القومية.

ناصر سليمان: يظهر لي أنّ النقاط التحقيقية التي تظهر في مجتمع ما وورثتها الأجيال بمنزلة نوع من التقليد الوراثي، ويبقى الأمر في خوف من المساس بها، وبمرور الوقت تكتسب شرعيةً وتبقى كأنها "مسلمات"، وحين تجد لها تحقيقاً مغايراً، أو ثورةً عليها، فكأنك أتيت بشيء يخالف الرأي العام. فهي، إذن، مسألة نريد أن نفكر فيها. والتقليد والمحاكاة المستمرة في الاستناد إلى منطقتين يبقين حالاً وهميةً مثل الحملة الفرنسية التي نصفها وهمي في الحقيقة، أكثر منه منطقتياً.

عبد الرحيم بنحادة: لا أريد أن أجيب عن كلّ الأسئلة التي وُجّهت إليّ، أريد فقط أن أتدخل بشأن مسألة تسخير المؤرخ لخدمة أغراض الدولة، وقد أشرت في البداية، عندما كنت أتحدث عن بداية الجمهورية، إلى أنّ الدولة أنشأت مؤسسةً هي مؤسسة التاريخ التركي، وإلى أنه تمّ وضع الحقبة العثمانية "بين قوسين" في إطار هذه المؤسسة؛ لأنّ كلّ الدراسات مؤطرة أولاً في مؤسسة التاريخ التركي. وفي ما يتعلق بالتاريخ العثماني والإسلاميين، هناك صور تتداولها وسائل الإعلام عن البلاط الذي أنشأه أردوغان؛ أي البلاط الذي كلف ملايين الدولارات، والطريقة التي يصطّف بها الجنود التي هي بمنزلة التاريخ العسكري للدولة العثمانية. فهناك محاولة لاسترجاع تاريخ الدولة العثمانية أو استعادة الدولة العثمانية بوصفها دولةً إسلاميةً.

أما بشأن المراجعات التي أثارها عصام، فهذا حديث شيق، وأنا أظنّ أنّ التاريخ متجدّد دائماً وخاضع للمراجعة، وليس ذلك ضمن ما نتوصّل إليه من وثائق جديدة، بل أيضاً انطلاقاً من الأسئلة الجديدة التي نطرحها، وهي أسئلة في كثير من الأحيان أنية ترتبط، إلى حدّ بعيد، بقضايا وهواجس، الزمن الذي يعيشه المؤرخ. وأريد أن أضرب مثلاً لذلك بمسألة اللغة التركية و"ألتنتها"؛ أي انتقالها من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، لأبرز أنني أتفق مع الرأي الذي يقول إنّ تاريخ الجمهورية هو استمرارية لما بدأه العثمانيون في نهاية القرن 19. إن قضية "ألتنتة" حرف اللغة العثمانية جاء ضمن سيرورة بدأت منذ نهاية القرن 19. فقد كان تفكير المجلس اللغوي العثماني منذ نهاية هذا القرن في الانتقال بسبب صعوبات صوتية. ولكن كانت لمصطفى كمال الشجاعة الكاملة لينتقل بهذا الحرف من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، وكذلك الأمر في مجموعة من الميادين الأخرى.

لهذا أرى أن تتبّع التاريخ الثقافي للدولة العثمانية، وخصوصاً ما كان يُنشر على صفحات الجرائد في نهاية القرن 19، وما كانت تتداوله أعلام نامق كمال وضياء كوك من أفكار "غربية" كانت متداولة؛ إذ كانوا يناقشون مسائل حقوق الإنسان وكانت الأمور المستجدة في العالم العربي في ذلك الوقت تُناقش في كلّ صفحات الجرائد. وقد عمل الجمهوريون على استثمار هذا الجهد الذي بذله مثقّفو الدولة العثمانية في نهاية القرن 19.

الجلسة الثالثة: التحقيق في العلوم الإنسانية والاجتماعية

رئيس الجلسة: عبد الأحد السبتي

القسم الأول: المداخلات

الأستاذ عبد الأحد السبتي: شكرًا. نتقل مباشرةً إلى الجلسة الثالثة وهي مخصصة لفتح نافذة على التحقيق في مجال الآداب والعلوم الإنسانية. نبدأ مع الأستاذ محمد المصباحي الذي يحدثنا عن موضوع بعنوان تحقيق مفهوم الخيال.

محمد المصباحي

تحقيق مفهوم الخيال

مقدمة

لا شك في أنّ الكلام عن حقب مختلفة ومتعارضة لمفهوم الخيال هو اعتراف صريح بتطور هذا المفهوم عبر الزمان، وفي الوقت ذاته اعتراف بمروره بأزمات دلالية تضطره إلى تغيير مجراه ووظائفه، كما أنّ الكلام عن حقب مختلفة لمفهوم الخيال دليل على اختلاف موقع التقدير أو التحقير الذي ننظر منه إليه. فمثلاً، من الفلاسفة القدماء والإسلاميين من دأبوا في ذمّ الخيال بسبب صلته بالكذب والضلال والسفسطة وعلم الكلام، ومنهم من اعتادوا الثناء عليه، كابن عربي الذي كان يعدّه "أوسع الكائنات وأكمل الموجودات"⁽¹⁾ وأنّ "العالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو"⁽²⁾ وأنّ "العالم كلّ في صور مُثل منصوبة. فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال"⁽³⁾، وأنه "ما خرج شيء من الموجودات عن التشبيه"⁽⁴⁾.

وسار على النهج نفسه في الأزمنة الحديثة بعض الفلاسفة من بينهم نيتشه الذي رأى أنّ "التفكير الحقّ هو الذي يخلق الخيالات"⁽⁵⁾، وأنّ "بناء الاستعارات هي الغريزة الأساسية في الإنسان"⁽⁶⁾، في حين أنّ العقل بمنزلة "جهاز مزوّر"⁽⁷⁾. ومن البين بنفسه

1 محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2 (بيروت: دار الكتاب، د.ت)، ص 311.

2 المرجع نفسه، ص 313.

3 المرجع نفسه، ج 3، ص 525.

4 المرجع نفسه، ص 290.

5 Hans Vaihinger, "La voluntad de ilusión en Nietzsche," in *Sobre verdad y mentira*, 4th edn. (Madrid: tecnos, 2004), p. 81.

6 Ibid., p. 51.

7 Ibid., p. 75.

أنَّ اختلاف مواقع النظر إليه (كالواقع الأرسطي، والموقع الأفلاطوني المحدث، والموقع الصوفي، والموقع الحدائلي، والموقع ما بعد الحدائلي، والموقع التأويلي، والموقع الفينومينولوجي.. إلخ) يؤثر في حكمنا فيه حتمًا.

وإنَّ تعدّد أسماء الخيال ووظائفه وأفعاله من بين العوامل التي تسمح لنا بتصنيفه عدّة تصنيفات، من بينها التصنيف الذي يقوم على تطور طبيعته ووظائفه وأفعاله؛ إذ يمكن أن نتحدث عن لحظة الخيال المنعكس والمنفعل، ولحظة الخيال الفعّال، عن لحظة الخيال المتصل ولحظة الخيال المنفصل، كما تسمح لنا علاقات الخيال المتعدّدة بالنظر إليه من زوايا مختلفة؛ كعلاقته بالكذب والحقيقة، وعلاقته بالأخلاق والسياسة والعقيدة، وصلته بالأداب والفنون ومجالات الإبداع المختلفة.. إلخ. وتتيح لنا هذه التصنيفات ربطها بحقب زمنية وتاريخية معيّنة، فننسب هذا التصنيف إلى الحقبة العربية (كأن نقول إنَّ الخيال السحري الأسطوري الصوفي هو الذي ساد في العالم الإسلامي بعد القرن 12م)، وذاك التصنيف إلى الحقبة الحديثة، والتصنيف المقابل إلى حقبة ما بعد الحدائلية.

لكن، إذا كان المغزى من التحقيب الزمني لمفهوم الخيال هو الوقوف على تحولات دلالاته عبر الحقب المختلفة، فهل معنى ذلك أنَّ هناك حواجز إستيمولوجية تحول دون اختلاط آفاق الخيال والتخييل المتعدّدة؟ أم هل أنَّ افتراض الحقب التاريخية لا يعدو أن يكون مؤشرًا يفيد في تتبع تطور مفهوم الخيال من دون أن يمنع وجود الخيال ما بعد الحدائلي في عمق الحقبة الوسيطة، أو القديمة، أو الحديثة؟

إنَّ الخيال في وظيفته الأساسية هو إحضار صورة الشيء في غيابيه، أو بلغة ابن سينا هو قدرته على "التشبيح والتمثيل"⁽⁸⁾، وهو ما يعني أنَّ الصور الخيالية تجمع بين الوجود والعدم، و"هذه التخييل هي أشياء ما موجودة، إذ كان وجودها في الذهن، لكن ما يُتصور منها في الوهم غير موجود خارج الذهن"⁽⁹⁾.

وإذا صرفنا النظر عن الوظيفة الأساسية للخيال التي هي الإحضار أثناء الغياب عن طريق التشبيح والتمثيل، وسعينا وراء التدقيق في أنواع هذا الإحضار والتشبيح، فإننا سنجدتها تتوزع على عدة قوَى تصل عند بعض الفلاسفة المسلمين، كابن سينا، إلى خمس حواس داخلية، لكلٍّ منها وظيفة أو فعل خاص مختلف عن أفعال الحواس الداخلية الأخرى، وأنَّ هذا الاختلاف يصل أحيانًا إلى حدِّ التعارض. وهذه الحواس هي:

❖ **البنطازيا أو الحس المشترك**، وتتمثّل مهمة هذه الحاسة بالقبول، أي إدراك الصور الحسية؛ ذلك أنَّ "الحس المشترك قابل للصورة، لا حافظ. والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك، والسبب في ذلك أنَّ الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة، ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة أو قريبة العهد. فإذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها، ولم تثبت زمانًا يعتدّ به"⁽¹⁰⁾.

8 أبو علي الحسين بن سينا، الشفاء-الطبيعيات 6 النفس، جورج قنوتي وسعيد زايد (مترجمان)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 153.

9 أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، موريس بويج (محقّق)، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 687.

10 المرجع نفسه، ص 132.

✽ **المصورة أو الخيال**، ومهمة هذه الحاسة هي حفظ الصور الحسية وإدراكها، و"القوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك (...) وأما الروح التي فيها الخيال، فإنّ الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير"⁽¹¹⁾. و"عند سكون القوى العقلية، أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم (...) **تقوى المصورة والتمخيلة** على أفعالها الخاصّة حتى تتمثّل ما تورده من الصور **محسوسة**"⁽¹²⁾.

✽ **التمخيلة أو المفكرة**، ووظيفتها الفصل والتمييز، غير أننا نجد ابن سينا في رسالة **تأويل الرؤيا** يعدها "أشرف القوى العقلية" و"أحقّها بأن تسمّى عقلاً"⁽¹³⁾.

✽ **الوهمية**، ووظيفتها أن "تدرك المعاني غير المحسوسة الموجود في المحسوسات الجزئية"⁽¹⁴⁾.

✽ **الحفظ (أو الذاكرة)**، ومهمة هذه الحاسة إدراك أنّ تلك الصورة هي لشيء سبق إدراكه في الماضي، وهي تختص بـ "حفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئية"⁽¹⁵⁾.

هذا التعدّد في الأسماء (الخيال، والتخييل، والتخييل، والوهم، والتفكير، والحفظ... إلخ) والوظائف والأفعال (إحضار الصور، وحفظها، وتمييزها، وتركيبها في اليقظة والنوم، والرؤيا والإعلام بالغيوب) يدل على شمولية تأثير الخيال واتساع مداها، وتعدّد أنحاء وجوده. فهو يمارس تأثيره في المعرفة والعمل، والعلم والعقيدة، والفعل والانفعال، والعقل والجسم، والفرد والمجتمع، والأخلاق والسياسة، والثقافة والآداب، والفنون والأساطير، بل حتى في العلوم، كما يمارس تأثيره في العقلاء والحمقى، والعباقرة والمجازيب.

ولا يمكن ردّ الصراع بين مؤسستي العقل والخيال، أو بين تيارَي العقلانية والتخييلية، إلى صراع بين نظامين معرفيين متقابلين فقط؛ أحدهما علمي واقعي، والآخر عرفاني صوفي، أحدهما يكون مصدرًا للحريّة والإبداع، والآخر مصدرًا للقمع والتقليد. فقد يكون العقل والعقلانية مطيعةً للتقليد، كما قد تكون التخييلية منبعًا للخصب الفكري والإبداع الفني، والعكس صحيح أيضًا؛ أي أن يكون العقل، أو العقلانية، أداةً للحريّة والإبداع والمغامرة، والتخييل والتوهيم منفذًا مباشرًا للشعوذة والسحر والطلسمات والأصوليات الظلامية. والآن نلّقى نظرةً سريعةً وغير متوازنة على معاني الخيال كما تجلّت في الحقب التاريخية الأربع المتعارف عليها في العلوم التاريخية.

الخيال في الحقبة اليونانية

نستطيع أن نقول إنّ النسق الفلسفي لقوى الخيال وأفعاله ظهر مكنملاً لدى أرسطو، وأنّ التاريخ من بعده لم يعمل سوى إضافة "رتوش" تُضخّم جانبًا على حساب الجوانب الأخرى. وقد نظّر أرسطو لهذا المفهوم في ثلاثة أعمال رئيسة، هي: **كتاب النفس** و**كتاب الحس والمحسوس** و**كتاب الشعر**. الكتاب الأول فحص الخيال بوصفه **قوة إدراكية معرفية**. والكتاب الثاني، نظر إليه بوصفه **أداةً لخلق الأحلام والرؤى والإلهامات والنبوءات وتفسيرها**. وأما الكتاب الثالث، فنظر إليه بوصفه أداة المجازات والاستعارات التي هي منجم **الخلق الشعري والفني** بصفة عامّة.

11 المرجع نفسه.

12 المرجع نفسه، ص 153.

13 انظر رسالة **تأويل الرؤيا**، محمد عبد المعيد خان (محقق)، في:

Avicenna Commemoration Volume (Calcutta: India, 1956), p. 277.

14 ابن سينا، **الشفاء-النفس**، ص 36 - 37.

15 المرجع نفسه.

في الكتاب الأول، كتاب النفس، عُدت الصورة الخيالية مشروعًا للفكرة وللمفهوم. فهي التي تقدّم المادة المعرفية الواقعية التي يستند إليها المفهوم المجرد. غير أنّ الصورة الخيالية تتميز بعدم الاستقرار والانتهائية، ولا تصبح نهائيةً إلا عندما تتحول إلى فكرة أو إلى مفهوم مجرد غير خاضع للزمن وللتعدّد والتغيّر. وإذا كانت الصورة الخيالية فكرةً أو مفهومًا بالقوة، فإنه لا معرفة ولا مفهوم من دون خيال.

وفي الكتاب الثاني، كتاب الحس والمحسوس، تتطرّق مقالتان من مقالاته إلى مسألتي الحلم والرؤية والنبوة. والأطروحة الأساسية التي تدافع عنهما المقالتان هي أنه كلما تحرر الخيال من رقابة العقل والواقع، استطاع أن يكتسب طاقةً فعّالةً تستطيع تركيب صور جديدة وتحويلها إلى وقائع، بل تستطيع استباق الزمن والتنبؤ بما سيحصل في المستقبل.

أما في الكتاب الثالث، وكتاب الشعر، فيعرض لنظرية المحاكاة وما يتصل بها من تشبيه ومجاز واستعارة. هنا، يصبح الخيال أداةً لتنويع دلالات الأسماء والأشياء، والانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. ومن هذه الجهة يكون للخيال مدخل في الخطابة والسياسة والعقيدة، فتصبح له قدرة على التعبئة وحشد الجماهير حول فكرة أو عقيدة أو أيديولوجية.

الخيال في الحقبة العربية الإسلامية

تنوعت المدارس الفلسفية الإسلامية من حيث النظر إلى ملكة الخيال "العربية والعجيبة". وحتى تقدم نظرةً جامعةً لمختلف المكونات المذهبية لنظرية الخيال الإسلامية، اخترنا أحد أواخر كبار الفلاسفة المسلمين، هو صدر الدين الشيرازي الذي تداخلت في تركيب نظريته في الخيال عناصر من النظرية الأرسطية بأبعادها الثلاثة المذكورة سابقاً، وعناصر من فلسفة السهروردي الإشراقية، وعناصر صوفية من عرفان الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي. بعبارة أخرى، تجمع نظريته في الخيال مزيجاً متناقض الأطراف مُكوّن ممّا يلي:

أولاً: **خيال ما قبل الحدّثة** ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المنعكسة في المرآة. ثانياً: خيال فعال؛ أي أداة تخييل المحسوسات وجعلها قابلة للرؤية والسمع إلى حدّ يصبح الواقع فيها انعكاساً للخيال، وقد تشعر الذات المتخيلة في هذه العملية السحرية بأنها مالكة لزمّام الواقع لا مطيعة لضوابطه الحتمية. ثالثاً: بتأثير من ابن عربي، سجد الشيرازي يقسّم الخيال إلى قسمين.

فالقسم الأول هو "**الخيال المتّصل**"; وهو الخيال الفردي السيكولوجي المعرفي المتعدّد بتعدّد الأفراد، ويتمثّل بمجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء إحضاراً تمثيليّاً في غيابه، إمّا لحفظ الصور أو تركيبها أو خلقها وتهيتها لكي تتحول إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها من العقل في استدلالته المعرفية، أو لاستخدامها في الحثّ على الأفعال أو الابتعاد عنها.

وأما القسم الآخر، فهو "**الخيال المنفصل**"، أو **عالم المثال**، أو **البرزخ**؛ وهو الخيال الموضوعي الواحد الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، وهو بمنزلة **حضرة** أو **عالم ميتافيزيقي** قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وأعيان ثابتة هي عبارة عن صور الأشياء الطبيعية أو حقائقها. وهذا الخيال المنفصل هو الذي يطلّ إليه جميع الأفراد من دون أن يكون لأحد منهم حقّ امتلاكه؛ إذ هو واحد ولا يتعدّد. وأداة هذه الإطالة أو المطالعة هو "الخيال المتّصل" الموجود فينا. وتتكوّن الأعيان الثابتة الموجودة في عالم المثال من مادة خاصة لا هي جسمية ولا روحية. وكلّ هذه الخصال تجعل "الخيال المنفصل" يحظى بالاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي؛ ما يقربه في الوقت نفسه من خيال الحدّثة ومن خيال ما بعد الحدّثة.

وفي غمار اجتهاداته "الخيالية"، اقتفى الشيرازي آثار ابن سينا في توحيده بين الوهم والعقل، أو عدّه على الأقل قوّة عقلية؛ ف "الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته" (16)، بل إنه يذهب إلى أنّ "القوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكليّة المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية" (17)، وأنّ التوهم "ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتدبيرها له" (18). وهذا ما جعله يحصر أنواع الإدراكات في ثلاثة أنواع، هي: الحس والخيال والعقل؛ حتى توازي أنواع العوالم الثلاثة: عالم الكون والفساد، وعالم المثال الخيالي، وعالم العقل النوري (19).

وأفضت به هذه التعديلات الوظيفية والميتافيزيقية لمفهوم الخيال، إلى إضفاء وضع أنطولوجي عليه، فعده الشيرازي "قوّة جوهرية باطنية" (20). وكانت غايته من وصف للخيال بـ "الجوهرية" هي إثبات "عالم ما بعد طبيعي خيالي"، وهذا العالم ليس جوهرًا طبيعيًا، ولا جوهرًا عقليًا، وإنما هو جوهر خيالي بالقوة. وقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال ووظائفه وعلاقاته، من أجل ربطه بعالم خاصّ به، هو عالم "أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد" (21)؛ ما يعني أنّ الدافع لإنشائه لعالم المثالات هو تفسير "حياة" ما بعد القبر، و"حياة" النشأة الثانية في يوم الحساب؛ أي رؤية مشاهد عالم "ما بعد الدنيا" بعين الخيال، ووصفها وصفًا حيًا باللغة البشرية كأنه يراها أمامه. وهكذا صار الخيال الذي كان على التخوم، وفي مجال الإمكان والظن والرأي والضلال والكذب في الفلسفات المشائية، في منطقة الماهية والضرورة والعلية، عندما أفرده بعلمه المثالي الخاص به.

ولا ريب في أنّ القول بـ "عالم ميتافيزيقي خيالي"؛ أي بنظام للخيالات، من شأنه أن يزاحم نفوذ العالم الميتافيزيقي العقلي الذي يمثله نظام العقول المفارقة الضامن للوحدة والنظام والترتيب التي يكون بها وجود الموجودات. بعبارة أخرى، بإثباته "صقعاً آخر"، وهو عالم المثال المسمى بـ "الخيال المنفصل" (22)، يكون الشيرازي قد أقام أنطولوجيا مستقلة للخيال؛ أي علمًا عامًا له بمقولاته ومقوماته وأعراضه وعرفانه الرؤيوي الصوري. ولهذا "الصقع المثالي" وضع برزخي بين عالمي العقل والمادة؛ مستقلّ عنهما من دون أن يمنعه استقلاله من أن يتأثر بهما معًا في تكوينه وكائناته التي توجد فيه. فعالم المثال هو العالم الذي تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، إضافةً إلى أنه هو المكان "الطبيعي" لكل الصور الخيالية.

وهكذا يصبح الخيال نفسه ضامنًا لوجود العالم الواقعي، وليس انعكاسًا أو ظلًا للواقع فحسب. أي إنّه صار مبدأ وجوديًا وليس وظيفة معرفية فقط. وبهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن الصوفية الذي يعمّم الحلم، ليصبح شاملًا لكل ما نحياه وما لا نحياه. فكل شيء هو حلم في حلم، وخيال في خيال، الأمر الذي يجعل الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من حساسية رواد ما بعد الحداثة.

16 صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ص 362.

17 المرجع نفسه، ج 8، ص 216 - 217.

18 المرجع نفسه، ص 215 - 218.

19 المرجع نفسه، ج 3، ص 362. ونشير إلى أنّ هناك نظرة أخرى للعوالم الثلاثة؛ وذلك من خلال القول: "اعلم أنّ الله خلق الوجود ثلاثة عوالم: دنيا وبرزخًا وأخرى (...). فخلق الله الجسم عن الدنيا، والنفس عن البرزخ، والروح عن الآخرة (...). فإذا شاء الحقّ تعالى نقل النفس والروح إلى دار البرزخ أمات الجسم بواسطة ملك الموت وأعوانه، ثم ينشأ النفس في البرزخ النشأة النفسانية الثانوية وتكون في عالمها البرزخي، وكانت هي المشهور بحواسها ومشاعرها"، صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 7 (قم: بيدار، د.ت)، ص 343 - 344.

20 يقول الشيرازي: "والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل، وغير الحس الظاهر"، المرجع نفسه، ج 8، ص 213.

21 المرجع نفسه، ج 8، ص 214.

22 المرجع نفسه، ج 1، ص 302.

الخيال الحدائي

ظلّ التصور الأرسطي لسبق القوى الخيالية ووظائفها حاضرًا في الفلسفات إلى حدود القرن 17. وبعد ذلك، بدأت النظرة القديحية في الخيال تختفي شيئًا فشيئًا. فلم تعد الصورة الخيالية "إدراكًا أو إحساسًا ضعيفًا، أو انعكاسًا شاحبًا للماضي، بل صارت صورةً في طريقها إلى التجريد والتعميم، أي في طريقها إلى المفهوم". وقد ساهم في هذا التطور عدد كثير من الفلاسفة، وبخاصة إيمانويل كانط Immanuel Kant في كتابه **نقد العقل الخالص**. كما ساهم برغسون في هذا التطور؛ إذ دافع عن الفرق بين إدراك الصور وإدراك الأشياء، لا في الطبيعة، حيث استنتج من ذلك أنّ العالم مُكوّن من خيالات؛ أي إنّ كلّ ما يحيط بنا من أشياء هي عبارة عن صور خيالية. فالشيء خيال، والمادة مجموعة من الصور الخيالية، والوعي لا ينشأ عن الشيء.

ونجد صدّى لهذا التطور لدى سارتر الذي بعد أن انطلق من الفرضية الفينومينولوجية التي مفادها أنّ الإنسان كائن في العالم، عدّ الإنسان كائنًا يتمثّل العالم، ويتمثّل نفسه في العالم. لذلك لم تُعدّ **المطابقة** مع الموضوع الخارجي هي معيار الحقيقة، بل أصبح المعيار هو **التوافق مع التمثيلات الداخلية**. وهكذا تمّ الابتعاد عن الواقعية الساذجة نحو نوع من الواقعية التمثيلية التي تسمح لنا بأن نتصور أنّ العالم الواقعي لا يوجد وإنما يُصنع، وهذا الصنع يقبل "رتوشًا" لامتناهية. وبهذا النحو، صار الخيال من سياق الواقع، لا من سياق الفهم والتأويل، من سياق الخلق، لا من سياق التفسير.

الخيال ما بعد الحدائي

شكّل خيال "ما بعد الحدائين" **قطيعةً** مع الخيال الحدائي وما قبل الحدائي. فالخيال ما بعد الحدائي، هو من جهة **مضاد للخيال ما قبل الحدائي ذي الطبيعة الانعكاسية**، خيال المرآة العاكسة لظلّ الوجود الواقعي. وهو من جهة ثانية **مضادّ لخيال الحدائنة الخلاق والمستقلّ عن الواقع**، خيال المصباح الذي يضيء الواقع.

إنّ خيال ما بعد الحدائنة ليس مرآة ولا مصباحًا، فهو لا يكتفي بأن يضطلع بدور الوساطة بين الحواس والعقل، أو يدعي تبوّء مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدّم نفسه بوصفه **ذاتًا من دون موضوع**، أو أنه لا يعدو أن يكون أشباحًا تعكس أشباحًا في أشباح، عبر سلسلة لامتناهية من المرايا. خيال ما بعد الحدائنة، إذن، هو بمنزلة محاكاة المحاكاة، وتقليد التقليد من دون اهتمام بالمثل؛ أي بوجود أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة أو عدم وجود هذا الأصل.

باختصار، **الخيال ما بعد الحدائي خيال غنيّ عن الواقع والعقل معًا. فهو لا يُعنى بتبرير وجوده وصدقته خارجًا عن "ذاته"**، بل إنه مكتفٍ بنفسه، يبرّر نفسه بنفسه بوصفه "خيالًا في خيال". وإنّ مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطي الأسبقية للحكاية والرواية على الدراية والاستدلال، وأن تقدّم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيضيفي على الرؤية الخيالية للعالم **طابع المرونة والسيولة**؛ ما يجعلها قادرةً على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللاعقل، بين الجسد والروح، بين العلة والمعلول، بين الظاهر والباطن، بين البرهان والتمثيل.

كان رولان بارت Roland Barthes يقول إنّ طبيعة حضارة ما بعد الحدائنة هي **حضارة الصورة**؛ أي حضارة الخيال. بيد أن وجود الصور السينمائية والتلفزيونية والمعلوماتية (الحاسوبية)، وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي علمًا خاصًا

بها، لا هو بالمادي ولا هو بالعقلي. فالصور الخيالية في نظر ما بعد الحداثة لا تحيل على أصل واقعي أو حقيقي، بل تشير فقط إلى نفسها في حلقة دورية؛ أي ليست إلا محاكاة للمحاكاة لا أقل ولا أكثر.

وقد دفع ميشيل فوكو Michel Foucault هذا الموقف إلى مده الأقصى ليعلن عن موت الخيال بالمعنى التقليدي، أي بالمعنى الذي يكون فيه الخيال هو المصدر الوحيد للإبداع؛ إذ إن الإبداع في نظره هو عملية استنساخ متكررة لنسخة لا موضوع لها ولا أصل. ويقتفي جاك دريدا Jacques Derrida المعنى نفسه ليؤكد أن الإبداع ليس إلا تقليدًا إيمائيًا Mimic للشيء، إنه تقليد لتقليد التقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاسًا لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحًا مضيئًا كما كانت تدعي النزعتان الإنسية والوجودية، بل صار بمنزلة انعكاسات متبادلة دورًا، وكأن الأمر يتعلق بكهف دائري مليء بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة.

نحن إذن في عالم أشباح لا تاريخ لها ولا أبعاد، وليس لها لا ماضٍ ولا حاضر، لا بداية ولا نهاية. وفي هذا المناخ ما بعد الحداثي لم يعد من الممكن الجزم إن كان ثمة فرق بين الصورة الخيالية والصورة الواقعية، بين الحقيقة والخطأ، بين الظاهر والباطن، بين النموذج والنسخة.

خاتمة

كان الخيال منذ أن بدأ التنظير له زمن أرسطو يمتاز بالحرية. وبعد مروره بحقب مختلفة ومتقابلة، كُرس حريته حتى أنه كاد يصبح مستقلًا بذاته، حيث صار يقتات من ذاته، يقتات من "سوق الصور الخيالية".

أجل، لا يمكن إنكار أن الخيال من طبيعته التوسط، من هنا جاء التباسه؛ فهو ملتبس حينًا بالعقل النظري وحينًا بالعقل العملي، حينًا بالحس والإرادة وحينًا آخر بالغيب والجبر، تارة يكون موضوعًا لغيره، وأخرى محررًا له. علاوة على وجوده الإضافي البيني، بين الجسمي والعقلي، بين النظري والعملي، بين الحسي والغيبي، بين الرؤيوي والإدراكي، بين المنفعل والفعال، باختصار بين الوجود والعدم.. إلخ، وهو ما أهله لكي يقوم بالانفصال عن الذات وعن العالم، مشكلاً بنفسه سوقًا حرةً عامةً للصور الخيالية، يمكن لأي شخص أن يمد إليها عينيه أو يديه فيتسوق منها ما يشاء، إما لكتابة رواية أو قصيدة، أو لصوغ مشروع فكرة علمية، أو لبناء حلم سياسي، أو لتشبيح فكرة طائفة في لوحة أو قطعة موسيقية، من دون أن تعرف سوق الخيالات أي نقص طرأ عليها، فهي غنية دائمًا بعجائب الخيال وغرائبه من الصور الإبداعية التي لا حصر لها كمًا وكيفًا، ولا عهد لنا بها.

وبما أن سوق الخيال ممتلئة بشتى ألوان الأساطير والاستعارات والتشبيهات والحكايات، فإنها تخوّل صاحبها القدرة على التواصل والتبليغ، لا بالنسبة إلى الجمهور المحب للكذب المعسول فحسب، بل بالنسبة إلى المبدعين من الأدباء والفنانين والعلماء والسياسيين أيضًا. ولا يمكن تفسير قدرته الخارقة على الإقناع والتعبئة لكونه ينأى بنفسه عن الحق والبرهان والاكتفاء فقط بما يشبه الحق أو يضاده، بل لكونه أيضًا يوقظ في الإنسان طاقة الحلم والرؤيا التي تقفز عن الزمان لترسم أشباح مدنٍ فاضلة تُدغدغ الأمل في إخراج الحلم من القوة إلى الفعل.

من هنا، لا نستغرب إن لم يطاوع الخيال حدود التحقيب دائمًا. فهو عاشق ولهُ للحرية، سواء كان ذلك إزاء مقتضيات الزمن أو ضرورات العقل، أو حتميات الواقع. وهذا ما يفسر أن "الما قبل" يتداخل مع "الما بعد" في صلب الخيال، مما يغرقه في المفارقة التي تزيد سحرًا على سحر.

عبد الأحد السبتي: الكلمة للأستاذ إسماعيل ناشف.

إسماعيل ناشف

التركيب الزمني لظواهر البحث

في الحقيقة، إنّ الفكرة الأساسية التي أريد أن أطرحها أنت من إنجازي لثلاث دراسات، وكنت قد واجهت فيها مباشرة قضية التحقيب وقضية الزمن. كان بحثي الأول دراسةً لتاريخ المجتمع الاعتقالي في فلسطين، أو تاريخ الاعتقال السياسي في فلسطين الذي فيه حاولت أن أكتب تاريخ مجموعة المعتقلين الفلسطينية داخل السجون الإسرائيلية، وحاولت من خلاله الاعتماد على التاريخ الشفوي، أساسًا، وبعض الأرشيفات. وحاولت أن أكتب التاريخ خلال الفترة 1967-1993؛ من احتلال إسرائيل للضفة وغزة إلى فترة أوسلو.

أما البحث الثاني، فهو دراسة لتاريخ الأشكال الأدبية بفلسطين بدايةً من عام 1948 إلى الوقت الراهن. وحاولت فيه أن أبحث العلاقة بين الأنواع الأدبية، وإن كانت هذه الأنواع التي تميل إلى الأشكال الشعرية، في السياق الفلسطيني، أكثر ارتباطًا بالحياة الاجتماعية من القصة القصيرة والرواية.. إلخ، وحاولت التأريخ لهذه القضايا.

والأمر الآخر الذي حاولت أن أعتمد عليه اليوم في مداخلتني هو دراسة تاريخ الأشكال الفنية البصرية عبر تاريخ فلسطين، وتحديدًا من وسط القرن التاسع عشر إلى حدّ الآن. فاعتمادي هو على هذه المادة الإمبريقية التي اشتغلت بها، ومن الأسئلة المباشرة التي واجهتها: كيف أعمل كتابةً تاريخيةً وهي في الوقت نفسه تواجه إشكالات أساسية. والإشكال الأساسي الذي واجهته أننا عندنا عدة أنواع من الزمن؛ ومثلما رأينا اليوم صباحًا، هناك أشكال مختلفة للزمن وأشكال تعبير مختلفة لكل زمن والتحقيب هو تصنيف زمني ما. أنا، على نحوٍ واعي، أريد أن أختار نوعًا محددًا من الزمن، ولست أريد أن أتحدث عن كل أنواع الزمن. وبدايةً، أريد أن أختار نوعًا من الزمن الذي هو جزء من بداية تشكيل الظاهرة، بمعنى أنني لا أريد أن أسأل: "ما هذا؟" مثلاً.

وللتوضيح، فأني أقدر أن أسأل عن هذا الشيء الذي بيدي: "ما هذا؟" والجواب سيكون هو "قلم" أو "قلم حبر". وهذا لا يكفي لأنّ هذا القلم محسوب على تاريخ معين. والذي يُفترض أن نرجع إلى تاريخه، هو الذي كان عبارة عن حبر سائل ودواة وريشة، وكان في علاقة الشكل من ناحية وظائفية تناقضات معينة، أدت إلى تطوره إلى شكل القلم. والقلم يحتوي الدواة ويحتوي السائل ويحتوي الريشة، ولكن يحتويها بصفته "قلمًا" وليس بصفته سائلًا ودواة وريشة. وقد جاءت الفكرة من القرن التاسع عشر من جهة ماركس. فالإنسان يحتوي الشكل الذي قبله، ولكنه يحتويه بتطوير الشكل. فأنا أريد أن أتناول الزمن كمحور تشكيل بمعنى أنّ الزمن هو عبارة، بالنسبة إلى المنظور الذي أريد أن أطرحه، عن نوع من [Objectified labor]. يعني أننا لا نستطيع التطلع إلى الزمن بشكل مجرد فقط، بل إنّ الزمن يأخذ صفة سلسلة من الأحداث التي يكون فيها من خلال العمل؛ أي إنه يأخذ شكل الزمن ليس بوصفه شيئًا مجردًا، بالمعنى الذي حاول أن يقترحه الحداثيون في القرن التاسع عشر، بمعنى أن يكون الزمن بمنزلة نفقٍ ممتدّ إلى الأمام وكل حدث يوجد فيه.

أنا أحاول هنا الرجوع لكي أقوم بطرح السؤال: "كيف يعمل هذا؟"، أريد أن أنقل السؤال المعرفي من الاقتصار على التحقيب فحسب، والسؤال: "مّم/ ما هذا؟"، إلى السؤال: "كيف يعمل هذا؟"، وأدعي أنّ طرح السؤال "كيف يعمل هذا؟" يتطلب فحص الشكل بوصفه تعبيرًا عن سلسلة من الأحداث التي سميتها "عملاً" وهو [Objectified].

وفي ما يتعلّق بتشيؤ الشكل، فسأذكر مثالًا: من البحث الذي اشتغلت به في موضوع المجتمع الاعتقالي أو مجتمع المعتقلين السياسيين في فلسطين. وأحد الأمور الأساسية، مثالًا: كيف يمكن وضع تحقيب مفاده أنّه عام 1967، لمّا بدأ الاحتلال للضفة وغزة

بدأت حملات اعتقالية لأعداد كثيرة جداً من الناس؛ فأحد الأشياء التي يُورّخ لها عادةً في الأدبيات، كان في فترات حصل فيها المجتمع الاعتقالي على حقوق معينة؛ من ذلك مثلاً الزيادة في كمية الأكل، ومن ثمّ سنفترض أنه يُورّخ على النحو الآتي: عام 1972، صار إضراب عن الطعام، وفي عقب الإضراب عن الطعام حصل الأسرى على إضافة حبة بندورة بالنسبة إلى كل أسير، وهذا مدوّن في الوثائق التابعة لحركة الأسرى. وبمكنتني أن أكتب التاريخ بناءً على هذه المحطة المتمثلة بحصول السجناء على حبة بندورة، أو على قلم حبر. ولكن في حالة كتابتي التاريخ على هذا النحو، فإنّي أكون قد كتبت بطريقتي جزئية لا تمتُّ بصلّة إلى البناء الداخلي لهذا المجتمع.

سأسأل سؤالاً مختلفاً: "كيف كان يتمّ الأكل؟"، وهو سؤال يعني وجود فرق في النظر إلى فعل الأكل في حدّ ذاته، مقارنةً بالتاريخ المؤسساتي الذي ينبثق من النظر في الوثيقة التي هي المفاوضات بين القيادة التابعة للأسرى وإدارة السجن والصليب الأحمر (كان فضاء الصراع حقوقياً مبنياً على فضاء النص)، لكنّ فضاء النص ما كان له علاقة بالجسد الجمعي المادي الذي كان منفصلاً عنه. والسؤال هو: "لماذا يقعد الأسير داخل السجن ويقوم بتناول حبة البندورة؟"، "أهذا التاريخ هو جزء من عملية تشكّل جزء من عملية مقاومته أم أنّ هذا لم يُكتب في النص التاريخي؟ فهذه النقطة، إذن، أساسية. ثمّ إنّ السؤال الأساسي الذي أريد أن أطرحه بوصفه سؤالاً منهجياً، هو: "ما هي أبعاد الأحداث التاريخية التي أفقدها في الحالة التي أسأل فيها سؤالاً عن الزمن، أو أستخدم مفهوم الزمن الذي هو خارجي بالنسبة إلى الظاهرة وليس جزءاً أساسياً من تركيبها الداخلي؟".

المثال الأخير الذي به أنهى مداخلتني متعلّق بـ "المراهقة". ففي جيل المراهقة مثلاً، لدينا في التجربة الداخلية للإنسان المراهق خمسة مستويات من الزمن على الأقل، وأربعة أنواع أو خمسة من الزمن ذات علاقة بالزمن العامّ بالنسبة إلى الجميع. فللمراهق زمن بيولوجي داخلي في جسمه، وله زمن نفساني داخلي، وزمن يتبع العائلة التي يعيش فيها، وزمن يتبع المجتمع أو البيئة. وكلّ هذه الأمور تتجمّع في لحظة معينة؛ حتى يصير السؤال: "ألا يمكن أن يجعلنا الزمن الداخلي الذي له نوع محدّد من الظواهر نقوم بمقارنة أفضل كثيراً - من الناحية المعرفية - من التحقيب نفسه الذي اعتدنا تصنيفاً زمنياً خارجياً نفرضه على الظاهرة بوصفنا باحثين؟"، وشكراً.

عبد الأحد السبتي: شكراً أستاذ إسماعيل، المهمّ هنا الانتقال من المسائل العامة إلى موضوع جزئي، وإلى نوع من الظاهرية أو الزمن المعيش. على العموم، ستثير الأفكار النقاش. أنتقل إلى الأستاذ مولدي الأحمر.

مولدي الأحمر

التحقيب تفاوض غير متكافئ في تمثّل الزمن

كلمة عن علاقتي بالموضوع

في حقيقة الأمر، لا يُعدّ سؤال "التحقيب" بالمفهوم الذي يسنده إليه المؤرخون سؤالاً سوسيولوجياً إلا إذا كان فعل التحقيب ذاته هو موضوع النظر والتحقيق. لقد جئت إلى هذا السؤال مصادفةً حينما طلب منّي زملاء لي من المؤرخين التونسيين والمغاربة أن أعلّق - من وجهة نظر سوسيولوجية - على طريقتهم في طرح سؤال التحقيب والنظر في أدوات إجابتهم عليه، وقد كان ذلك في تونس منذ عدّة سنوات في إطار عمل أكاديمي مشترك.

مسألة تمثّل الزمن

أودّ أن أشير في هذا السياق إلى أنّ سؤال التحقيب ليس سؤالاً خاصاً بنا نحن التونسيين أو المصريين أو العرب أو المسلمين بحسب مستويات المشاهدة. ففي أفريقيا وآسيا وأوروبا والأميركيتين يطرحون أيضاً القضية نفسها، ولكنّ التركيز فيها يجري في سياقات داخلية متنوعة، وأحياناً انطلاقاً من مرجعيات هوياتية مختلفة. ففي أفريقيا وأميركا اللاتينية مثلاً، هناك سؤال حول مضمون الحقبة ما قبل الاستعمارية الذي يظهر في كتابات المستعمر الكلاسيكية كحقبة لا تاريخية يتحدّد زمنها مرةً واحدةً في حقبة واحدة هي حدث الاستعمار. وفي العالم العربي والإسلامي لدينا مشكلات من نوع آخر، من بينها مثلاً: هل يعدّ "العصر الجاهلي"، وهو تمثّل ديني لزمن الجزيرة، سابق للنبوة، حقبةً بالمفهوم التاريخي لهذه الكلمة؟ وهل لدينا عصر وسيط والحال أنّ المفهوم نشأ لتمثّل الزمن الأوروبي كما حقّب له المؤرخون الأوروبيون؟

هناك في الواقع حوار عميق وشيق بين المؤرخين، واسمحوا لي بالقول، إنه ربما لا يعيه دائماً وبوضوح جميع المشتغلين بالتاريخ الذين قرأت لهم. وموضوع هذا الحوار هو تمثّل الزمن. أمّا المدار الأول للحوار، فهو يتمثّل بالهواجس التالية:

هل الزمن يسير (إن كان يسير فعلاً) وفق خط تطوري في شكل سهم؟ يعني هل يمكن الاستحمام في الزمن نفسه مرتين؟ هل يتحرك الزمن وفق خط دائري؟ هل هو، مثلاً، عود على بدء؟ هل يسري على نحوٍ عشوائي؟ أي هل صحيح أنّ الدهر "حال بحال" كما تقول إحدى الأغاني التونسية؟ هل هو خطّي - ديكالكتيكي - دائري في الوقت نفسه بمعنى أنه قائم على تصور تركيب محترف؟

وأما المدار الثاني للحوار، فله علاقة بمنهجية التحقيب ذاتها، وهو يتمثّل بما يلي:

أنحقب وفق الحدث أم وفق خصائص البنى الدفينة المولدة لاحتمالات الحدث؟ وكيف يكون التحقيب إن كان وفق الحدث والخصائص في آنٍ واحد؟ أهو محور الزمن الأفراد أم الجماعات أم محورهما معاً؟ في الحالتين الأخيرتين، أنورخ لتعاقب الملوك مثلاً أم لتعاقب أنماط الإنتاج؟ أنورخ لفعل الفرد أو الجماعة بوصفهما صانعين ومفسرين للحدث أم للبنية بوصفها، على العكس من ذلك، هي التي تفسر فعل الأفراد والمجموعات؟ لقد كان هذا الأمر مشكلةً من مشكلات فرناند برودال Fernand Braudel مؤرخ الزمن الطويل، وقد اختاره ليحاضر فيه يوم احتفل بدخوله عضواً جديداً إلى "الكوليج دو فرانس".

بطبيعة الحال، كلّ توغل واعٍ في خيار من هذه الخيارات يولّد حزمةً من الأسئلة تتعلق بتمثّل الزمن التاريخي في حدّ ذاته. فمثلاً، هل أنّ الزمن هو زمن الفعل الذي هو وليد عملٍ ووعيٍ بالنسبة إلى الأفراد والمجموعات بذاتهم وبزمنهم؟ أم هل أنّ الزمن لا يكون إلا نظرياً ومن إنتاج التمشي المنهجي لمحترفي كتابة التاريخ؟

الزمن الداخلي والزمني الخارجي

هذا من منظور داخلي للزمن، إن كان له داخل. والمراد بالزمن الداخلي هو الوعي الذي يتعلق بزمني الحدث والبنية في إطار حيّز الوعي بالذات، المتجذر في زمن تجربة اجتماعية بعينها تجري في إطار بيئتها الثقافية والجغرافية الخاصة (إمكان الحديث، مثلاً، عن زمن قطري، أو تونسي، أو لبناني، أو عن زمن إقليمي كزمن الجزيرة العربية على سبيل المثال، أو حتى حضاري مثل زمن العرب أو المسلمين).

لكن الوعي بالزمن وتحقيبه لا يمكن أن يجري من منظور داخلي فحسب، وقد انتبه ابن خلدون إلى ذلك لما وضع لكتابه عنوان **كتاب العبر ودبوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. ففي هذا السياق، يوجد تقاطع بين الزمن الداخلي، إن صح التعبير، والزمن الخارجي.

تكمّن القضية برمتها في تمثّل مضمون تقاطعات هذين الزمنين اللذين تُعبّر عنهما في عنوان كتاب ابن خلدون كلمة "عصرهم". وكما هو معلوم، فإنّ جهدها حاليًا، بما فيه جهد معهد الدوحة الناشئ، يتمثّل بأن نعمل على النجاح في معاصرة غيرنا. ومعنى ذلك أن **نتموقع في زمن يشملنا مع غيرنا**.

يوجد، إذن، نوعان من التحقيب في داخلهما أنواع أخرى عديدة من سبُل تمثّل الزمن وتحقيبه ومناهجه. أحدهما **داخلي** بالمعنى الذي أشرنا إليه، ومن خلال هذا المعنى يمكن أن نفهم مثلاً العنوان الذي وضعه عبد الحميد هنية لأحد كتبه وقد سماه "تونس العثمانية"؛ إذ توجد "قطعة" من الزمن الداخلي لتونس مُحقّبة على أنها عثمانية. وكذا الأمر بالنسبة إلى المغرب العلوي - الشريفي، وبالنسبة إلى ليبيا القرمانيّة، ومصر المملوكية، وهكذا.

إنّ مدار هذه الحقب سياسي، لكنّ في داخل كلّ واحدة منها حقبةً أخرى تتجاوزها ولا تخضع لمنطقها التحقيبي، وهي تتعلق بأنشطة وأفعال وأحداث فردية و/أو جماعية موضوعها إنتاج معانٍ أخرى للوجود وللحياة. فنجد مثلاً عنوان كتاب من قبيل "مغرب المتصوفة"؛ ذلك أنّ الزمن لم يعد زمن "حدث سياسي" أو زمن "بنية" بحسب المفهوم الماركسي أو حتى الأنثروبولوجي، بل زمن نمط من الحياة التعبديّة لفئة خاصة من المغاربة يعطي معناه لفضاء أشمل من العلاقات والصراعات التي تجري في حيزٍ زمني غامض الحدود.

وبما أنّ التحقيب هو، أساسًا، تمثّل زمني لنشاط مجموعات بشرية تشقّها الصراعات وتجمعها التوافقات فإنّ هذا التحقيب، سواء كان من فعل الفاعلين في حدّ ذاتهم أو من فعل المؤرخين، يبقى دائمًا غير مستقلّ عن تلك الصراعات. ولذلك يقول بعضهم إنّ التاريخ يكتبه المنتصرون سواء تعلق الأمر بالزمن الداخلي أو بالزمن الخارجي وتقاطعاته.

داخل التحقيب الداخلي، إذن، صراع على تمثّل الزمن. وهذا الصراع لا يخلو من التفاوض الذي هو فعل تبادلي بامتياز. لذلك توجد في زمن "تونس العثمانية" أزمنة أخرى غير عثمانية. لكن بما أنّ زمن العثمانيين كان صيرورة صراع وتفاوض (تفاوض على الشرعية، وتفاوض على صنع الزمن المحليّ للمجموعات القروية والقبلية عبر إدخالها في زمن المنظومة الإدارية للدولة)، فقد انتهت هذه الصيرورة بفرض الدولة العثمانية لنفسها كمحور سياسي - اجتماعي - حربي ومعرفي أيضًا منتج للزمن، ومن ثمّ صنع العثمانيون ("العثمانيون"، في الحقيقة، كلمة غامضة) حقبةً زمنيةً تمثّلها المؤرخون لاحقًا - أدايتهم في ذلك (قبل أن تُطور مناهج كتابة التاريخ الحديثة Subalten Studies) أرشيف الدولة - على أنها مساحة زمنية مميزة من الزمن الداخلي التونسي يمكن اعتمادها وحدة تحقيبٍ.

وفي مناطق أخرى من المشرق لم يتحول الزمن العثماني الخارجي إلى زمن داخلي. وفي هذا السياق نقول إنّ الزمن العثماني في الجزائر وليبيا وتونس، على سبيل المثال، قد أسس لذاته، كتاريخ - حقبة، عبّر خلق الحدث وفرض علاقة تبادلية غير متكافئة على الأزمنة المحليّة الأخرى. فلقد أرّخ لزمّنه عبر إدخال جميع الأزمنة المحليّة في دينامية زمنه الخاصة المركزية، ولم يبق للمؤرخين، أحفاد هذا الزمن، سوى تحديد ملامح هذه الحقبة واتخاذها وحدة فصلٍ زمني لما كان قبلها وما صار بعدها.

لكن، كما ذكرنا سابقًا، هناك أيضًا زمن **خارجي - داخلي**، إن صح التعبير؛ أي زمن معاصرة. ومن ثمّ نتساءل: كيف يُصنع زمن المعاصرة؟ وما مضمونه؟

قبل أن نتقدم في شرح الفكرة، سأورد بطريقة كاريكاتورية "نكتة" تونسية ذات نفس جاحظي كنت قد رويتها في السابق للمؤرخين الذين طلبوا مني التعليق على ورقات التحقيق التي أنجزوها، أظن أنها ستساعدنا على تمثّل قسم من أهمّ القضايا التي تحفّ بعملية التحقيق.

تقول النكتة في صيغتها التي سمعتها أنّ فلاحًا ماكرًا استدعى يومًا أحد معارفه من الفلاحين وذبح له ديكًا قدّم له به طعاما شهيا. ففرح الرجل كثيرًا بهذه الضيافة واستبشر بها خيرًا. لكنّ الفلاح الماكر استغلّ الحدث ليصنع على أساسه تمثّلًا زمنيًا لعلاقته بصاحبه. فمند ذلك اليوم أصبح يقول له إنّ ذلك الحدث وقع قبل أن يُذبح الديك أو بعده. وتوجد بقيّة مفيدة للنكتة سأحكيها بعد قليل. لكنّ الأمر المهمّ الآن هو أنه على الرغم من أنّ هذه النكتة تتحدث عن حالة ميكروسكوبية نموذجية للتحقيب ولا يجوز نقلها بسهولة إلى المستوى الماكروسوسولوجي، فإنّ فائدتها تكمن في أنها تثير موضوع العلاقة بين الحدث وعملية التحقيق على أساس الفعل ومبدأ التبادل اللذين يشكّلان أساس تمثّل الزمن.

في هذه النكتة يوجد زمن الأنا والآخر بمفهومهما السيكلوجي الضيق وحتى السياسي الأرحب، ويوجد الحدث الذي يندرج في إطار تفاعل الأنا مع هذا الآخر. وتوجد الرابطة الاجتماعية التي تنشأ أو تتواصل بين الطرفين، والتي يشكّل التبادل موضوعها الرئيس، ويوجد ما يمكن أن يتولد من هذه العلاقة من هيمنة مادية و/أو رمزية، وتوجد هويّة الطرفين التي تتشكل، أو تتأكد، انطلاقًا من الأسس التي تقوم عليها هذه العلاقة، وتوجد كذلك محاولة غير عفويّة لتمثّل زمن هذه العلاقة على أساس تقسيم تحقيقي لزمّن يلفّ الاثنين.

عندما يطرح العرب في الوقت الراهن موضوع التحقيق محاولين إيجاد تمثّل زمني لتاريخ خاصّ بهم، إنما هم تقريبًا في وضعية الفلاح الذي استشعر خطر التحقيق لزمّنه على أساس حدث وليمة الديك. بمعنى أنّ عملية التحقيق ليست عملية منهجيّة فحسب، بل هي، أساسًا، عملية تمثّل لعلاقة بالآخر سواء على مستوى الداخل أو الخارج. وهذه العلاقة قائمة على القدرة على إنجاز الفعل وتوليد معناه الأخلاقي الذي يؤسس زمن تلك العلاقة ويحقيها.

وخلال الستة أو السبعة قرون الأخيرة كان التبادل الحضاري الذي يجري بين العرب والآخر غير متكافئ، وكان الآخر يُدخلهم في دينامية زمنه الموسوم بـ "الحدائثية". وإنّ أغلب العرب يستخدمون حاليًا مفهوم الحدائثية، وهو مفهوم تاريخي أوروبي، وحدة ذهنية تحقيقيّة، على أنّهم لم يذهبوا إلى وليمة الديك كما كانت حال الفلاح الضيف في النكتة. بل إنّ صاحب الوليمة هو الذي جاء إليهم في عقر دارهم، وذبح لنفسه ديكًا من عندهم، وصنع بذلك لنفسه زمنًا موضوعه العرب. ولذلك، فإنّ حقبة الاستعمار إنما هي من عند أنفسنا، وقد بدأنا قبلها بمدة نستعمل أسماء الأشهر نفسها كعنوان لدخولنا ذهنيًا في زمن الآخر من موقع المهيمن عليه، والمؤرخون المغاربة يؤرخون حاليًا في مجملهم بحقب العصر الوسيط وما قبل الوسيط والحديث، محاولين البحث عمّا يماثلها في تاريخنا العربي الإسلامي. والآن إليكم بقيّة النكتة:

في الحقيقة توجد نهايتان لتلك النكتة. الأولى يتحرر فيها الفلاح من زمن جاره ويبقى مكتفيًا بزمّنه منغلّقًا على حاله، فهي تقول إنّ الفلاح الثاني استدرك مضيّفه السابق إلى بيته وذبح له ديكًا، وفي نهاية المأدبة ودّعه قائلاً له من الآن "لا بعد الديك ولا قبله". أمّا النهاية الثانية، فهي أكثر تعقيدًا؛ إذ تقول إنّ الفلاح الثاني استدرك مضيّفه إلى بيته وذبح له خروفًا. وبعد المأدبة قال له مودّعًا "منذ الآن نعدّ بالخروف". ومن الناحية الأنثروبولوجية، تليق هذه النهاية بمارسيل موس. ولكنها من ناحية الموضوع الذي يشغلنا تعني أنّ التمثّل

الأصيل للزمن الذاتي يؤسس - في حال إمكان ذلك عملياً - عبر التموّج في الزمن الشامل من موقع المشارك في صناعة الفعل وزمنه ووحداته التحقيبية. فذلك هو شرط التحرر من وحدات التحقيب التي يفرزها زمن الآخر المهيمن.

عبد الأحد السبتي: كان بالإمكان بناء كل هذه المداخل على "النكتة"، وكانت المسألة ستكون مميزة. لديّ تعقيب بسيط بشأن "تفجير" مسألة الزمن إلى ما قبل بروديل. فبروديل اعتمد على نص جورج كولوفتش George Kolovitz تعدّد الأزمنة الاجتماعية نحو عشرين زمن. الأستاذ مولدي سار على النهج نفسه. الكلمة للأستاذ محمد بلبول.

محمد بلبول

اللغة: من الحقبة إلى الحالة

وقر الاعتقاد أنّ العلوم التي تنظر إلى موضوعاتها ضمن إطار الزمن تتوخى التحقيب غاية منهجية. نلاحظ هذا في التاريخ وفي الأدب ودراسة الأفكار والقانون والسياسة، حيث يصعب تمثّل الوقائع خارج مواضع تحديد إطار زمني محدد، يتيح فهم منطقتها التسلسلي. بمعنى آخر، لا نمسك بالظاهرة في مجالات كهذه إلا كواقع محكوم بمنطق الحقبة التي تُحدّد مجالاً زمنياً يوجه وقائعه حدثاً مهيمناً وبارزاً يجبُّ ما قبله. هل يسري هذا على اللغة؟ يجوز إلى حد ما أن نحدد خصائص لغة ما ضمن تحقيب تاريخي، فننتحدث مثلاً عن عربية ما قبل الإسلام أو عن العربية الحديثة، معتمدين في ذلك على مجموعة نصوص، ومستندين إلى معارف موزعة على مجالات تخصصية متنوعة، مثل المعجمية والأسلوبية والبلاغة، وتاريخ الأفكار ممّا سيتيح المساهمة في كتابة التاريخ الشامل لأمة من الأمم. وغني عن البيان أنّ هذا الضرب من الدراسات يندرج ضمن ما يسمّى بالدراسة الفيلولوجية التي عرفت أوج تطورها في القرن التاسع عشر، حين ارتبطت بالنحو التاريخي المقارن وبالدراسة النقدية للنصوص، لاستخراج المعلومات الكفيلة بإضاءة الحقبة التاريخية التي كتبت فيها، أو الحقب التي تحيل إليها هذه النصوص.

لكنّ التقدّم الذي عرفته اللسانيات، منذ نهاية القرن التاسع عشر، إذ لم تعد اللغة مطية للحديث عن أيّ شيء وكلّ شيء، جعل الحديث عن الحقبة أو التحقيب، بوصفه تحبيراً في فضاء الزمن بالمعنى المتداول عند المؤرّخين، أمراً يفتقد للدقة المبتغاة، والتي يصبو إليها كل خطاب يحمل في ثناياه مزاعم علماوية مثل الخطاب اللساني.

استقر رأي مؤرّخي الدراسات اللغوية على أنّ الفيلولوجيا تطوّرت في القرن التاسع عشر لتؤشّر لميلاد الدراسة العلمية للغة. وهو زعم صحيح إن نحن أسندنا للفظ علم ومشتقاته الوصفية المعنى نفسه المستفاد من الأدبيات الوضعية التي تُعزى لأوغست كونت، والتي كانت طلائعية في توجهاتها الإيستمولوجية وقتئذ. فأثناء القرن التاسع عشر أصبحت وقائع اللغة خاضعة للبحث الموضوعي الدقيق ومفسرة وفق فرضيات استقرائية. وتمّ الاعتراض على جميع النزوعات العقلانية التي كانت تفسّر بنية اللغة بمبادئ عقلية مسبقة ذات صلاحية كلية، مثل تلك سادت مع النحاة المناطقة وأتباعهم في بور رويال. ومجمل القول إن المناخ الفكري العام، تحت تأثير الاكتشافات الجغرافية والثقافية، لم يكن ليقبل بوحدة العقل لتفسير اللغات بل كان متعاطفاً مع التفسير التاريخي للظواهر، بحكم أنه (التفسير) كان منسجماً مع روح العصر الذي رأى في فهم قوانين التطور والتحول مفتاح فهم المجتمع والطبيعة اللذين لا يستقران على حال.

لم تعد الظواهر اللغوية، إذًا، وحدها مشمولة بالمنهج التاريخي؛ فقد لوحظ أنّ المؤسسات الإنسانية والقوانين والعادات والممارسة الدينية والاقتصاد والطبقات الاجتماعية، فضلًا عن اللغة والكائنات الحية، في تغير دائم، وأنّ التغير من طبيعة الأشياء. ولم يعد بالإمكان تفسير حالاتها (المؤسسات والظواهر) على أساس مبادئ مجردة، بل وجب التعامل معها بوصفها وليدة سيرورة تحوّل وتطور؛ وترتّب عن هذا عدّ جوهر الأشياء والظواهر كامنًا في سيرورة تحولها لارتقائها أو اضمحلالها، أي كامنًا في تاريخيتها. وغير خاف أنّ هذا الاتجاه استعمل في السجال الأيديولوجي لدحض كلّ من الطروحات العقلانية والثيولوجية.

في ضوء هذه الملاحظات، يمكن القول إنّ الحقبة تشير إلى حلقة في مسلسل التطور. فالتحليل اللساني التاريخي ربط مثلاً الألمانية الحديثة بحقبة ما قبل التاريخ (prehistoric period). ولتوضيح أسلوب الربط هذا، يحسن بنا أن نقدّم مثلاً يعطي القارئ فكرة عن الاستدلال التاريخي في مجال البحث اللغوي. وهو استدلال غايته تفسير ظواهر لغوية بربطها بحقبة لغوية تاريخية. ويتحقق هذا باستنتاج قانون عام يتنبأ بالتوافقات الصوتية - الدلالية.

لقد استدل كارل فيرنر (Karl Verner) في مقالة له نشرها عام 1875⁽¹⁾، على أنّ التقابلات مثل تلك التي نجد بين d و t في القوطية واللاتينية على التوالي (كما في نحو: $fadar$ (قوطية) = $pater$ (لاتينية)) مُطّردة وشاهدة على القرابة بين اللغتين خلافاً لقانون يعقوب غريم (Grimm) الذي عدّها تحوّلًا استثنائيًا بين لغتين منحدرتين من أصل واحد. ففيرنر عدّ التوافق متنبأ به، إن نحن عدّلنا قانون غريم بجعله يراعي مكانة النبر في الكلمات السنسكريتية الموافقة. ومن دون الدخول في التفاصيل⁽²⁾، فإنّ كارل فيرنر يخلص إلى أنّ اللغة السنسكريتية احتفظت بمكانة نبر - الكلمة في الهندوأوروبية الأولى، وأنّ تحوّل - الصوت في الجرمانية حدث قبل تحوّل النبر إلى موقع استهلال الكلمة (word-initial position). تتيح هذه الفرضية القول إنّ ورودات d (التي متى وقعت بين صائتين ربما كانت صوتًا احتكائيًا مجهورًا (voiced fricative) ينطق مثل th الإنكليزية التي تصادف في لفظ $brother$)، يتعيّن أن تفسر بموجب القانون التالي: المهموسات المنفوتة الناتجة عن قانون غريم (f, th, h) لا تتغير إذا كان المقطع السابق حاملًا للنبر، وإلا فإنها تكون مجهورة (مثل b, d, g على التوالي كما في القوطية: $fadar$).

سيحدث تطوّر مهمّ خاصّة حين سيلتفت إلى الظواهر لا بوصفها حصيلة سيرورة تحوّل تقتضي التحقيب، بل كيانات علاقوية تنتمي إلى منظومات محكومة بمبادئ خاصة. كان هذا أولًا في الاقتصاد ثمّ انتقل إلى الدراسات اللغوية على يد دي سوسير الذي انتبه إلى قضية التحليل التاريخي في علاقته بالموضوع. فإذا نحن نظرنا إلى اللغة بوصفها نظامًا نحوياً أو لسانياً لا يكون ولا يتصوّر إلا ثابتاً أي حالة، لا بوصفها فعلاً كلامياً أو خطابياً مشروطاً بمحددات زمنية وتاريخية، فإنّ مسألة الزمن والتحقيب ستصبح غير مهمّة بحكم أنّ عامل الزمن والتحوّل التاريخي سيعدّ غير حاسم في فهم بنية اللغة. كانت هذه إحدى الأفكار المحورية في كتاب دي سوسير "محاضرات في علم اللغة العام" حيث ستوجّه العناية إلى مفهوم الحالة السنكرونية، بدل تعقّب مظاهر التحوّل التاريخي لفهم قوانينه. لم تكن هذه اللحظة علامة فارقة في اللسانيات فحسب، بل يمكن القول إنها غيرت أيضاً وعينا بعلاقة موضوعات العلوم بالزمن. ففي الفصل الثالث من القسم الأول من كتاب "محاضرات في علم اللغة العام"، يفرّق دي سوسير بين نوعين من العلوم: علوم لا يؤثّر انتقالها من المقاربة التاريخية إلى المقاربة التزامنية (synchronic) في طبيعة موضوعها من ذلك مثلاً علم الفلك. فقد لاحظ المشتغلون بهذا العلم أنّ الكواكب تخضع لتغييرات ملموسة، ومع ذلك لم يفكر أحد في تقسيم هذا العلم إلى تخصصين: تخصص يدرس تاريخ التحولات

1 نقلاً عن:

John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

2 المرجع نفسه.

التي تعتري الكواكب، وآخر يركز على دراسة حالتها القارة. يصدق التحليل نفسه على الجيولوجيا التي تشغل على تعاقب الحقب الجيولوجية وتدرس الحالات الثابتة من دون أن تشطر إلى علمين. لكن هناك علوم يؤدي إدخال البعد الزمني في تحليلها للظواهر إلى تغيير جذري في موضوعها، ما يحتم انشطارها إلى علمين مستقلين. من ذلك مثلاً علوم الاقتصاد، بخلاف العلوم الأخرى، تنقسم إلى فرعين منفصلين وهما الاقتصاد السياسي وتاريخ الاقتصاد. ويبدو أنّ اللسانيات يجب في نظر دي سوسير أن تدرك ضرورة انشطارها إلى علمين: علم يعدّ الموضوع خارج الزمن، وآخر يعالجه في بعده التاريخي التعاقبي. تشبه اللسانيات التزامنية علم الاقتصاد السياسي لأنّ العلمين معاً يشغلان بمفهوم القيمة، والعلمان معاً معنيان بنسق التكافؤ بين أشياء من طبيعة مختلفة. في الاقتصاد يبني التكافؤ بين العمل والأجر، وفي اللسان بين الدال (الصورة الصوتية) والمدلول (الصورة الذهنية)، ففي كلتا الحالتين نربط بين شيئين مختلفين⁽³⁾.

في كتاب "حب اللغة" (1978) يثير مؤلفه جان كلود ميلنر مسألة في غاية الأهمية، تضع دي سوسير في سياق الاستمرارية لا القطيعة مع لسانيات القرن التاسع عشر: لسانيات المقارنة والتاريخ. ذلك أنّ مسعى دي سوسير لم يكن في أي لحظة يتمثل بسحب بساط الشرعية العلمية عن اللسانيات التاريخية، الأمر الذي فعله تشومسكي تجاه البنيوية والسلوكية في سياق تأسيسه اللسانيات التوليدية. وفي محاضرات دي سوسير تبرز للقارئ المتأني خلفيتان: خلفية الفلسفة الكانطية التي تمدّ صاحب المحاضرات بتصوّره لما يجب أن يكون عليه العلم، أي تصوره لمثال العلم (Idéal de la Science) القائم على فصل ظواهر الأشياء عن الأشياء في ذاتها، فاللغة هي الشيء في ذاته واللسان هو الظاهرة، الصوت المادي هو الشيء في ذاته والظاهرة هي الفونيم، الفكرة أو المعنى هي الشيء في ذاته والمدلول هو الظاهرة. أمّا الخلفية الثانية فتبرز من خلال إقراره أنّ اللسانيات الموجودة، والتي يتعيّن تأسيسها هي تلك المتماهية مع النحو المقارن، التخصص الوحيد الذي مارسه دي سوسير. لكنه سيكتشف، في عرضه الشروط العامة التي تسمح بوجودها، أنها ليست الصيغة الوحيدة الممكنة للسانيات علمية. بتعبير آخر، إذا كانت مفاهيم مثل اللسان، والدليل والاختلاف، ضرورية للانخراط في إعادة بناء الهندوأوروبية أصلاً تاريخياً يتيح إضاءة التحول التاريخي لمؤسسة اللغة، فإنّ لها بعداً أعم وطاقة استكشافية تتيح استشراف سواحل جديدة. التركيز على السواحل الجديدة هو ما جعل الباحثين يظنون أنّ دي سوسير في محاضراته يؤسس علماً جديداً غير مسبوق. لكنّ الفحص المتأني يكشف خطأ هذا الظن، فالمتأمل لتاريخ اللسانيات يتبين له بوضوح أنه لا يوجد في اللسانيات التي ظهرت بعد دي سوسير، وخصوصاً فنولوجية تروبتسكوي، أمر لم يوجد قبلاً في لسانيات النحو المقارن.

يتمثّل الجديد بأنّ دي سوسير، عبر دفاعه عن مشروعية لسانيات لازمنية (سانكورنية)، يقدّم أطروحتين: أولاهما أنه لا ينكر دور الزمن في التأثير في الأشياء، فليس ثمة ما يمنع فعل الزمن من أن يطال اللغة، ثانيهما أنه سيعدّ، في الوقت ذاته، أنّ الزمن لا يؤثر في اللسان إلاّ من خلال اتصاله بالكتلة المتكلمة (masse parlante). ولتوضيح الفكرة علينا أن نراجع الفصل الثالث من محاضرات دي سوسير ونستحضر بعض التعريفات الأولية التي تقوم عليها نظريته:

ميز دي سوسير عنصرين داخل اللغة: اللسان والكلام. فاللسان هو اللغة ناقص الكلام، وهو مجموع العادات اللسانية التي تمكّن من الفهم والإفهام.

هذا التعريف للسان يتركه خارج واقعيته الاجتماعية، إذ يجعل منه شيئاً غير واقعي، مادام أنه لا يشمل سوى مظهر من مظاهر الواقع، ونعني به المظهر الفردي. نحتاج لمفهوم الكتلة المتكلمة لتحصل على لسان (لأنه لا يوجد تماماً إلاّ في الكتلة المتكلمة) أي إنّها الشرط الضروري لوجوده. وخلافاً لما توحى به المظاهر الخادعة ليست هناك لحظة يكون فيها اللسان مجرداً من صبغته الاجتماعية،

3 Ferdinand De Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (Paris: Payot, 1955), p. 115

لأنه ببساطة ظاهرة سيميولوجية، وتعدّ طبيعته الاجتماعية من مجمل خصائصه الداخلية. وهكذا فإنّ التعريف الشافي والكافي للسان لا يتحقق إلاّ بربطة بالكتلة المتكلمة. ضمن شروط مثل هذه يكون اللسان قابلاً للحياة لا حيّاً، لأننا لم نراعِ سوى البعد الاجتماعي ولم نول عناية للبعد التاريخي. بمعنى أنه لا يمكن إدخال بعد الزمن في اللسان بمعزل عن ارتباطه بالكتلة المتكلمة. فإذا نحن اعتمدنا اللسان في الزمن، من دون الكتلة المتكلمة، ربما لن نلاحظ أي تغيير، لأنه، أي الزمن، لن يقوى على التأثير فيه. وإن نحن اعتمدنا الكتلة المتكلمة من دون الزمن، فإننا لن نلمس أثر القوى الاجتماعية وهي تؤثر في اللسان. لتكون في قلب الواقع يجب النظر إلى العناصر الثلاثة في الآن نفسه: اللسان والكتلة المتكلمة والزمن. وفي هذه الحالة يغدو اللسان مقيّداً، غير حرّ، شأنه شأن جميع المؤسسات الاجتماعية لأنّ الزمن سيتيح للقوى الاجتماعية الفاعلة تطوير آثار فعلها فيه في حدود لا تؤثر في وظيفته الاجتماعية، ونصل بذلك إلى مبدأ الاستمرارية الذي يلغي الحرية. لكنّها أي الاستمرارية تستلزم بالضرورة التغيير، أي تعديل العلاقات داخل اللسان.

مما لا شك فيه أنّ هذا التحليل قد أسس اللسانيات الحديثة. ومهد عصر البنية بوصفه عصرًا لم يعد يحفل بالرؤية التاريخية التي تنظر إلى الظواهر، موضوعات البحث، في سياق تحولاتها التاريخية. هذا العصر بقدر ما كان واعداً بناء على قرائن التقدم المبهّر في فنولوجية مدرسة براغ كان أيضاً مخيباً بسبب فشله في تحقيق مبتغى دفين وهو أن يكون منطلقاً لبناء نماذج للمعقولة صالحة للعلوم الإنسانية. لا أحد يشكك الآن في أقول عصر البنيوية، حتى في مقلها الأصلي الذي هو اللسانيات التي لم تحتفظ من الإرث النيوي إلاّ بخصيصة السنكرونية، واطاعة إياها في سياق العلوم المعرفية. وهو سياق إشكالي مختلف جذرياً عن سياق المنشأ. ضمن هذا السياق المعرفي سيغدو الزمن المهم هو زمن الاكتساب، أي زمن الانتقال من الحالة المعرفية الأولى التي تمثّل للمعرفة النحوية الفطرية إلى الحالة المعرفية القارة أي النحو الخاص. وهو نحو يبلوره الطفل بفضل تفاعل التجربة التي يتعرض إليها مع النحو الكلي، أو المبادئ المسبقة الفطرية للملكة اللغوية. على هذا النحو نعود إلى العقلانية التي طالما ناهضها كل من المشتغلين بالتاريخ والبنية.

حيدر سعيد

تحقيب التابع

إنّ إنتاج السرد التاريخي - بكل تأكيد - لا يقتصر على المؤرخين والمشتغلين بالكتابة التاريخية، وهو ليس عملاً أكاديمياً مختبرياً، بل إنه عمل يساهم فيه المخيال الاجتماعي، والخطاب السياسي، والتنشئة الاجتماعية، والإعلام، والمناهج الدراسية، وغير ذلك. ويتضمن كلّ سرد تاريخي تقطيعاً ما للزمن. ومن ثمّ، ليس التحقيب التاريخي تصنيفاً علمياً فحسب، بقدر ما هو شكل من أشكال التمثيلات الاجتماعية للزمان، والتاريخ، والماضي، والذاكرة، والأحداث، والتطور.

غير أنّ السجال في التحقيب الذي شهدته العقود الأخيرة، مع وعيه بهذه المصادر السالفة، هو - في الحقيقة - سجال في "منطقيّة" التحقيقات التاريخية، ومن ثمّ علميتها ووجهتها النظرية؛ بمعنى أنّ السجال في التحقيب التاريخي، مع وعيه بخضوع عمليات التحقيب للمخيال الاجتماعي، يحصر النقاش في التحقيب بوصفه عملاً أكاديمياً.

وفي الحقيقة، ثمّة منطقة قد تكون مشتركة، ما بين التحقيقات الناتجة من تصورات اجتماعية، والتحقيقات الأكاديمية، أو بالأحرى، قد تكون التحقيقات الأكاديمية خاضعةً للتصورات العامة، وليست منفصلةً عنها. ولعل جزءاً أساسياً

من التحقيبات (أو أشكال تمثيل الماضي)، بما في ذلك الشعبية أو العامة، يُبنى على "تحولات بنوية"، أو "قطائع" بحسب غاستون باشلار، وميشيل فوكو أيضاً. فعلى سبيل المثال، عندما نضع سنة 1921 حقبةً جديدةً في تاريخ العراق الحديث، فإن ذلك بسبب حدوث تحوّل، مع هذا التاريخ، في البنية السياسية؛ بنية الحكم وممارسة السلطة.

المشكلة أنّ المخيال العامّ (ويتبعه النتاج الأكاديمي) يربط بهذا التحول سائر البنى الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية. بمعنى أنه لا يستطيع تمييز تداخل البنى (وكذلك الأكاديميون أيضاً)، بما أنها مجردة وغير مرئية. فينبنى، في المخيال الاجتماعي، تصوّر أنه مع تحول البنية السياسية، تحدث تحولات بنوية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، ومع قيام دولة حديثة في العراق، تغيرت البنية العشائرية، على سبيل المثال، وبدأت حقبة جديدة في الخطاب الديني، على سبيل المثال مرةً أخرى، وما إلى ذلك، وهي أمور قد لا تكون صحيحةً بالضرورة.

وهنا، يبدو التحقيب إشكاليًا: حين يعجز المشتغل بالحقل العلمي عن الإبصار بالبنى المجردة وتمييزها.

التحقيب والمركزية الغربية

إنّ الإشكال الأكثر أهميةً للتحقيب التاريخي، في تصوّري، هو إشكال آخر. فحين بدأتُ في زيارة أوروبا، منذ نحو عشر سنوات أو أكثر قليلاً، لفت نظري، من بين أمور عديدة، ولا سيما في الزيارات التي كانت تحدث في فصل الخريف، أنّ صورة الخريف التي نتداولها (صورة الأشجار والشوارع والطرق المملوءة من الأوراق الصفراء) هي صورة أوروبية، أكثر منها صورةً كونيّةً. فهي صورة غير موجودة (على هذا النحو المكتّف، على الأقل) في المنطقة التي فيها وُلدت ونشأت، وإليها أُنتمي؛ أعني منطقة المشرق العربي، أو الشرق الأوسط.

أقول هاتين العبارتين "المشرق العربي"، و"الشرق الأوسط" بحذر، لأنهما خاضعتان لرؤية خاصة للتقسيم الجغرافي، وهما مرتبطتان بنزعة "مركزية أوروبية". ومرة أخرى، أستعمل بالحذر نفسه مفهوم "المركزية الأوروبية". فهو كذلك أداة تحليلية أوروبية، أطلقها مفكرون نقديون أوروبيون، في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، ووقع تحت تأثيره أجيال من المثقفين العرب، منهم - وربما في صدارتهم - جيلي.

ولكن، لا مناص، في هذا السياق، من استعمال هذه الأداة التحليلية. غير أنني أردت، من خلال هذه المفاهيم المتداخلة، أن ألمح إلى موضوع علاقتنا بالمعرفة الغربية التي أجد أنها في جوهر هذا النقاش. فمتى تبدأ هذه المعرفة؟ ومتى تنتهي؟ ومتى تكون معرفةً كونيّةً؟ ثم متى تكون معرفةً محليةً محكومةً بعملية منهجية من أجل كَوْنَتِها بطريقة قسرية؟

لن أفصل في الطابع الإشكالي لهذه العلاقة، ولكنني أجد أنّ التلميح لها أكثر ممّا هو ضروري. وفي الحقيقة، خضع تقسيم العالم، أو مفصلته، أو تقطيعه، الجغرافي والتاريخي، أو الزماني والمكاني، إلى نظرة مركزية أوروبية. ولعل الإشارة إلى صورة الخريف الأوروبية محاولة للكشف عن هذه النظرة. فحتى تقسيم الفصول الأربعة يخضع لنزعة مركزية أوروبية، أكثر من خضوعه لتقسيم طبيعي فيزيائي كوني.

ولعل دراسةً مفصّلةً لطريقة تقسيم أزمنة السنة، في الثقافات اللاتينية، ما قبل عولمة قيم الثقافة الغربية، ستكشف أنّ لهذه الثقافات طرقاً أخرى في التقسيم. فالقرآن - مثلاً - يتحدث عن فصلين هما الشتاء والصيف؛ وذلك من خلال الآية ﴿إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾، وقد وردت كلّ من كلمتي "الشتاء" و"الصيف"، في القرآن، مرةً واحدةً، مجتمعين، في سورة "قريش"، في حين لم يستعمل القرآن كلمتي "الربيع" و"الخريف". وقد ظل تقسيم السنة إلى فصلين كبيرين، هما الشتاء والصيف، أمرًا سائدًا في الثقافة

الشعبية في المنطقة إلى هذه اللحظة، فضلاً عن الحديث عن حقبةٍ أكثر تفصيلاً. وإذا كانت بعض الثقافات المجاورة تحتفل بقدوم الربيع، في 21 آذار/ مارس، وهو احتفال ذو أصول زرادشتية، فإنَّ العرب لم يعرفوا مثل هذا الاحتفال. ومن جانب آخر، يقول ابن منظور حين يتحدث عن التقسيم الرباعي لفصول السنة: "إنَّ العرب يجعلون السنة ستَّة أزمانة" (مادة: خ، ر، ف).

إعادة تقطيع التاريخ العربي وفق هياكل غربية

لا شكَّ في أنَّ الوقوع تحت تأثير المركزية الأوروبية يُمثِّل جزءاً من ملمح عامٍّ وأساسي في الثقافة العربية الحديثة، بل في الثقافات اللارغربية على نحو عامٍّ. غير أنَّ هذه المركزية، في التحقيب التاريخي، لم تُنتج تحقيباً منقولاً نقلاً حرفياً. ففي الحقل المسمَّى "التاريخ العام" (والحقل والتسمية أنفسهما خاضعان لمركزية أوروبية. ولعله من المهمِّ، في هذا السياق، دراسة مصادر التصور المتمثِّل بوجود تاريخ كوني عامٍّ وموحد، بدلاً من وجود تواريخ خاصة ومختلفة)، وباستثناء "التسليح" الأكاديمي الذي أنتج مناهج ومقررات دراسيةً تنقل، نقلاً حرفياً، تقسيم التاريخ العامِّ إلى ثلاثة عصور كبرى، هي: العصر القديم، والعصر الوسيط، والعصر الحديث، أخذت الثقافة العربية هذه الثلاثية، وأعادت تقسيم المادة التاريخية العربية (أو الإسلامية في هذا السياق)، وفقاً لها، فتحدّثت عن ثلاث حقبة، هي:

✦ الحقبة القديمة؛ وهي الحقبة الممتدة من نشوء الإسلام إلى سقوط بغداد سنة 656 للهجرة، وأدمجت فيها حقبة ما قبل الإسلام (عدّتها النظرة الأيديولوجية القومية العربية للتاريخ العربي تمهيداً لحقبة الإسلام، وتحفظت في التسمية القرآنية لها "الجاهلية"، بوصفها تتضمن معنًى انفعالياً يحطُّ من شأن العرب قبل الإسلام).

✦ الحقبة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث؛ وهي حقبة تناظر "العصر الوسيط" في التقسيم الأوروبي للتاريخ العام، من جهة أنها حقبة انحطاطٍ وتخلُّفٍ. وما عدا هذا التقسيم، أهمل التاريخ العربي المدرّس، في المناهج والمقررات الدراسية هذه الحقبة، إهمالاً شبه كليٍّ، على نحو جعلها أشبه ما تكون بـ "الثقب الأسود" في التاريخ العربي.

✦ الحقبة الحديثة التي تبدأ مع ما يسمى "النهضة العربية الحديثة"، في مناظرةٍ للنهضة الأوروبية؛ وهي نهضة يُورِّخ لها بتعرُّف العرب الحداثَّة الأوروبية. ويُورِّخ لهذا التعرُّف نفسه بالحملة الفرنسية على مصر وما أعقبها من قيام دولة محمد علي باشا في مصر مطلع القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة، يمثِّل هذا التحديد شكلاً آخر من أشكال المركزية، وهي مركزية فرعية، تعمم التاريخ المصري الخاص بوصفه الملامح العامة للتاريخ العربي. ولكن، حين تعرِّفت مصر الحداثَّة في مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن للعراق، أو بلاد الشام، أو الخليج والجزيرة واليمن، أو المغرب العربي، أو السودان، تعرُّفٌ للحداثة بعدُ. وربما كان لكلِّ منطقة من هذه المناطق تاريخها الخاص، وتعرُّفها الخاص للحداثة. فالعراق، مثلاً، لم يتعرَّف الحداثة إلا مع الكولونيالية البريطانية التي أفضت إلى تأسيس دولة حديثة فيها، أنموذجها مقتبسٌ من الحداثة السياسية الأوروبية.

هذا يعني أنَّ العرب لم يستطيعوا إبداع منطق لتقسيم تاريخهم غير هذا التقسيم: عصر كلاسيكي مجيد، ثم عصر انحطاط وتخلُّف، ثم نهضة من جديد.

التحقيب داخل حقول المعرفة

لا ينفصل التحقيب داخل حقول المعرفة العلمية عن منطق التابعة للمركزية الأوروبية. والمثال الذي سأستعمله، في هذا السياق، هو تقسيم التاريخ الأدبي العربي، وقد اشتغلت به منذ سنوات عديدة.

فالتأريخ الأدبي العربي على النحو الذي يجري تعليمه في الأقسام والكليات المتخصصة، يُقسّم بحسب العصور السياسية. فعصوره هي: الأدب الجاهلي، ثمّ الأدب الإسلامي، والأدب الأموي، والأدب العباسي، وأدب العصور المظلمة، ثمّ الأدب الحديث. وهذا يعني أنّ التأريخ الأدبي العربي لا يعتمد ثلاثية التأريخ العام المذكورة آنفاً فقط، بل إنه يعيد تقسيم العصر الكلاسيكي بحسب الحقب السياسية.

ويستند هذا المنطق في التقسيم إلى الاتجاه الذي كان سائداً في حقل التأريخ الأدبي في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (هيبوليت تين Hippolyte Taine - غوستاف لانسون Gustave Lanson)، وقد أخذ بعض الطلبة العرب الذين كانوا يدرسون في فرنسا في الربع الأول من القرن العشرين، في أثناء سيادة هذا الاتجاه النظري في التأريخ الأدبي (تقسيم التأريخ الأدبي بحسب الحقب السياسية)، وتبنوه، ثمّ اعتمده في مناهج التعليم في الأقسام والكليات المتخصصة، حين تولوا مناصب قرار أكاديمي بعد عودتهم.

إنني أتحدث عن طه حسين الذي أحسب أنه يرجع إليه تبني نظرية التأريخ الأدبي الفرنسية، واعتمادها لتقسيم حقب التأريخ الأدبي العربي، ثم اعتماد هذا التقسيم للتعليم الأكاديمي. ومن ثمّ نقلت عنه الجامعات العربية التي لم تكتفِ بمرجعية خارجية غربية، بل اتخذت مرجعية ثانوية هي المرجعية المصرية. وهذا يظهر في أمور كثيرة، منها مثلاً: تجميع حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية في مجمّع واحد يحمل اسم "كلية الآداب"، ومنها الجمع بين حقل القانون والعلوم السياسية، ونحو ذلك.

لقد تعرض ذلك التقسيم إلى نقد، حتى داخل أوساط المشتغلين العرب بالتأريخ الأدبي. فالأدب (والفن عمومًا) لا يتغير بالتغير السياسي، والبنية الفنية لا تتبع البنية السياسية في التغير. فذلك التقسيم، إذن، هو أحد مظاهر عدم القدرة على إبطار البنية الأدبية وتمييزها.

وحتى مع تعرّف الثقافة العربية البنيوية، في النظرية والنقد الأدبيين، منذ سبعينيات القرن الماضي، وهي نظرية تُفسّر أدبية الأدب على أساس شكلائي محض، لم يتمّ إنجاز تأريخ أدبي شكلائي، يعيد تحقيق التاريخ الأدبي العربي بحسب بناء الشكلائية، ويمكن أن يرفض - مثلاً - أنّ الشعر الجاهلي ينتهي بمجيء الإسلام، بل يمكن أن يتحدث عن أنّ نمط الاستعارة Metaphor الجاهلية لا ينتهي إلا مع لحظة أبي تمام، في مطلع القرن الثالث للهجرة، حين غيّر نمط الاستعارة الشعرية. وهذا التقسيم - بكل تأكيد - لا يعبر فقط الحقب السياسية التي لا تمثل لها الأشكال الأدبية، بل تعبرها وتتجاوزها، بل إنه يعبر كذلك الموضوعات والبنية الثيمية.

وفي النتيجة، ظلّ التأريخ الأدبي العربي - إلى هذه اللحظة - يُدرّس بحسب تقسيمه إلى الحقب السياسية.

ولكنّ ثمة من يجادل في أنّ التحقيق الشكلائي، أو أيّ أنماط أخرى للتحقيق، قد تكون صالحة للنقاش النقدي المتخصص (وليس للتعليم الأكاديمي)، غير أنه من المؤكّد أنّ تاريخاً أدبياً يُعلّم على هذه الشاكلة سيُرسّخ لدى المتعلم أنّ أدبية الأدب لا تتحقق - في واحد من مستوياتها على الأقل - من خلال بناء الشكلية، وليس فقط أنّ للأدب تأريخاً موازياً للتأريخ الاجتماعي، بل إنه يتغير بحسب التغيرات السياسية.

وعلى الرغم من أنّ معارضة التأريخ الأدبي اللانسوني بالتأريخ الأدبي الشكلائي لن يخرج المشتغلين العرب عن حدود النظريات الغربية، فإنه يبدو أنّ التأريخ اللانسوني سهل وقابل لـ "التسليح" الأكاديمي، في حين أنّ التاريخ الشكلائي في حاجة إلى إبداع استثنائي. وهو ما لا يستطيعه التابع الذي خلّف فيه التابعة كسلاً عقلياً، وتركته خارج دائرة الإبداع.

إنّ هذا المقالة تقوم، في الحقيقة، على إيراد أمثلة مختلفة للتابعية. لكنّ من المهم أيضاً أنّ نقد هذه التابعية لا يتضمن إشارة إلى إمكانية منطق خاص للتفكير خارج المنطق العالمي (وينبغي له ألا يتضمن ذلك)، ولكن العالمية - كذلك - ينبغي ألا تعني أنه ليس ثمة طريقة أخرى في التفكير غير الطريقة الغربية.

إنّ العالمية تعني إيماناً عميقاً بأننا (نحن وتراثنا وتاريخنا) جزء من العالم وتراثه وتاريخه، وفي الوقت نفسه، تعني تحرراً من قيود المركزية التي تريد أن تفرض أحاديةً في التفكير. والعالمية لا تنتكّر، ولا تُنتكّر الدور العظيم والاستثنائي الذي اضطلعت به الحضارة الغربية الحديثة، ولكنها تريد أن تدمج فيها، ومعها، إمكانات أخرى.

وكما كان على المشتغل بالمعرفة أن يبصر ويميز البنى المجردة، يبدو أنه عليه أن يميّز الآن - وربّما أكثر من أيّ وقت مضى - متى تكون المعرفة الغربية ذات مضمون مركزي أحادي، ومتى تكون عالميةً كونيةً.

أيمن أحمد الدسوقي

الزمن الثقافي وترجمانية التحقيب

بالنظر إلى تخصصي بالأدب المقارن، كنت أفكر في طبيعة العلاقة بين إشكاليات التاريخ الأدبي وإشكاليات التاريخ العامّ في ما يخص التحقيب، ولا سيما في سياق المناظرات والسجلات والجدالات في مجال الأدب العالمي وتحت ما يعرف بـ "ما لا يُترجم تحقيباً"⁽¹⁾ Untranslatables of Periodization. فعلى سبيل المثال، هناك إشكالية تحديد نشوء الرواية في مختلف الآداب العالمية، وتكمن الإشكالية بطبيعتها في فكرة "النشوء" نفسها كما تكمن في إشكالية فهم "الرواية" بوصفها جنساً أدبياً يُشكّل قِمةً تطور الممارسات السردية. وهذا المثال لا يدلّ على إجحاف فكري ومعرفي بمفهوم الزمن في الثقافة الأخرى فحسب، ولكن أيضاً بالخصوصية الفنية والثقافية للممارسات السردية. هذا إلى جانب إشكاليات الخلاف حول بدء ظهور الرواية في شكلها الحديث وأول رواية.

فالاختلافات في أول رواية عربية مازالت قائمةً. وكلّ هذه الإشكاليات إنما هي من تداعيات اللبس المعرفي لطبيعة "الحدثات" وعلاقتها بمفهوم "الزمن" في الأدب وفي التاريخ على حدّ سواء. وعلى اختلاف الممارسات وتاريخها، يذهب عدد كثير من مؤرخي الأدب إلى أنّ الرواية نشأت تقريباً في الوقت نفسه في الأدب الياباني وفي الأدب الكوري وفي الأدب العربي، في بدايات القرن العشرين، ولكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نترجم سياقات هذا النشوء وتاريخ الممارسات السردية معرفياً كظاهرة تحقيبية؛ أي إنّ هذه المقاربات ومثيلاتها لا تفيدنا معرفياً في ما يخص طبيعة الممارسات الفنية والجمالية من ناحية الظاهرة الأدبية.

أما من ناحية الفكر الزمني أو التزمين، فكلّنا يعرف ما يُسمى عصر النهضة في القرن الثامن عشر في أوروبا وما يُعرف بالنهضة في التاريخ العربي الحديث، وكلّنا على علم بإشكاليات هذا المصطلح وكيف أنه يؤدّي، بالضرورة، إلى "تأخر" النهضة العربية في الظهور (علاوةً على تحديد هذا الظهور جغرافياً في مناطق المشرق العربي من دون غيرها). وتتفاقم تداعيات هذه الإشكالية ما إن نبدأ في تفحص إشكاليات الفهم الاصطلاحي النهضوي وما استتبعه من تحقيبٍ للتاريخ الفكري والثقافي في المنطقة.

فمن خلال نظرة مقارنة بين التاريخ العامّ والتاريخ الأدبي من ناحية مفاهيم التحقيب وممارساته، تظهر معظم الإشكاليات التي ناقشناها. فمثلاً في مقابل فكرة "الحدث التاريخي" أو "الظاهرة التاريخية"، يجري طرح "الممارسة الأدبية" أو "النصوصية" بدلاً في

¹ Emily Apter, *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability* (New York: Verso, 2013), especially the chapter on "Eurochronology and Periodicity", pp. 57 - 69.

مجال الأدب المقارن، وحتى نخرج من تحديدات النص الأدبي، أو الأجناس الأدبية، أو الأنواع الأدبية التي فرضتها منهجيات التأريخ الأدبي كمقابل للحدث أو الظاهرة.

وعندنا فكرة السلالات وما يقابلها ضمن ما يُعرف بـ "العقريات" أو فكرة "التفريد" التي نقوم على أساسها بتحقيق الأدب أو الإنتاج الأدبي في ثقافة ما، أو في الثقافة العربية، حول شخصيات بعينها مثل عنتر، أو المتنبي، أو نجيب محفوظ، أو عبد الفتاح كيليطو في المغرب، وهكذا. هذا إلى جانب الإشكالية الرئيسية المتمثلة بتحقيق الأدب بحسب التاريخ السياسي؛ إذ تتبع الظواهر والممارسات الأدبية فترات الحكم السياسي (مثلما هو الشأن في "الأدب الأموي")، إضافةً إلى أفعال التحقيق الفاصل تاريخياً ومعرفياً على غرار فكرة "الجاهلية" التي لا تزال تهيمن على الفكر العربي.

لا شك في أن الإشكالية في الفهم التحقيقي هي في أساسها إشكالية معرفية لكن ما يجري طرحه الآن تحت إشكاليات "ما لا يُترجم" (2) Untranslatability هو ضرورة تحديد طبيعة هذه المعرفة بطريقة التأويل المقارن. فالمشكلة لا تكمن فقط في العنف المعرفي الذي يسعى لتطبيق فكرة اللحظة الحاضرة كالحظة مؤسسة للفكر التاريخي (كما تحدّد في القرن التاسع عشر في ألمانيا) وهيمنة فكر الحداثة. وكما رأينا، فإنّ إشكالية تطبيق مفهوم اللحظة الحاضرة على تاريخ ثقافة أخرى أو على فهمها للزمن ولعلاقتها بالماضي (وهي أيضاً علاقة مستقبلية) تتجلى بوضوح في كثير من مداخلات الزملاء.

سوف أركز، في ما بقي من هذه المداخلات، في الإشكالية المعرفية من منحنى تأويلي ترجماني، في ما يخص فعل التحقيق وموضعه في الزمن، وفي اللحظة التاريخية، أو ما يطلق عليه الجابري "الزمن الثقافي" (3). فهذا الزمن كما يعرفه الجابري هو ذلك النظام اللاشعوري الذي يحدّد إمكان المعرفة من خلال أنظمة وطرائق ووسائل إجرائية. وهذا المفهوم في الحقيقة إنما هو إعادة توصيف لمفهوم "النظرة إلى العالم"، وقد ارتبط ظهوره بنشأة الفكر التاريخي في سياقات الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر.

هذا الزمن الثقافي العربي، بحسب الجابري، لم يتشكل بعد. وسبب ذلك هو أننا نعيش في الثقافة العربية أزمناً أو حقبةً منفصلةً لا تتأصل في وعينا في الزمن الحاضر على نحو تتابعي أو تراكمي. فنحن نتحدث عن العصر الجاهلي والعصر الإسلامي عند القرن الثامن الهجري، ومعنا يقف التأريخ الهجري ونفقد حقبةً كاملةً هي الحقبة العثمانية ثم عصر النهضة؛ إذ يبدأ التأريخ بالقرن التاسع عشر الميلادي. وهذا يأتي عكس التحقيق الأوروبي الذي يتشكّل في قرون متتالية تبدأ من القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد، وتنتهي إلى اللحظة الحاضرة في تراتبية تاريخية ومعرفية (4). وفي الحقيقة، فإنّ هذا الافتراض التحقيقي المعرفي قد واجه نقدًا مستفيضًا بدءًا بأعمال الفيلسوف الألماني نيتشه، ومرورًا بالتحقيق الماركسي ونظريات فالتر بنيامين، ومؤخرًا تناوّل الفيلسوف الفرنسي ألين باديو لمفهوم "القرن" تحديداً.

تقترب إشكالية غياب هذا الزمن الثقافي الذي يحدّد منطق التحقيق بما يطرحه الجابري تحت إشكالية "تداخل الأزمنة الثقافية"؛ أي تعدّد منطق الحدث الممرّك لفعل التحقيق من منطقة عربية إلى أخرى. فالعصور الثلاثة تبقى متزامنةً في الوعي العربي، وإنما تنتقل في المكان على حدّ تعبيره؛ إذ تنتقل في الوعي التاريخي العربي من الجزيرة العربية، إلى بغداد العباسيين، إلى فاس وقرطبة (أي إلى الموحدين)، إلى القاهرة الفاطميين ومصر - محمد علي ورفاعة الطهطاوي، وهكذا (5).

2 المصطلح المذكور لم يتحدد في العربية بعد، ولكن يمكن ترجمته أيضاً إلى "اللامقاربة التأويلية".

3 محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي، الجزء الأول (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 37 - 55، وخصوصاً ص 37 - 39.

4 المرجع نفسه، ص 43 - 46.

5 المرجع نفسه، ص 44 - 45.

ويرى عبد الله العروي الأمر نفسه من حيث المبدأ؛ إذ يعرض خلال مناقشته لاقتراحات مارشال هودجسن صعوبة توحيد التاريخ الإسلامي. فلا نستطيع أن ننظر إلى حقبة الامبراطوريات الثلاث مثلاً (العثمانية والفارسية والمغولية، 1500 - 1800) من المنظور نفسه بين الآستانة والقاهرة ودمشق⁽⁶⁾. وسواء تعلق الأمر بمستوى الحدث السياسي أو مستوى الأسر الحاكمة يتشكل التاريخ الإسلامي في الوعي العام، بوصفه تاريخ أمة وليس بوصفه تاريخاً متجزئاً.

ومن جانب مفهوم اللحظة والزمن وضرورة إنتاج دراسات معمقة لمفهوم الزمن تحديداً، إذا سلمنا بأن التاريخ هو أيضاً، كما دار في النقاش، هو فعل الزمن وليس فقط نتاج الحدث أو الظاهرة أو السلالة. أما إذا قارنا فهم التاريخ من منطلق مفهوم الفاعلين فيه، على ما طرح في ورقة العمل، فإن تتبع فهم التحقيق كثيراً ما يعود بنا إلى الأطر المعرفية للمحققين أنفسهم؛ ما يخفي دور الفاعلين على المستويات الاجتماعية الدنيا (حضور العامة والجموع في التاريخ) كما يخس دور الموضوعة الاجتماعية للمتحقق كمدى معرفي. وهذه الإشكالية، في الحقيقة، بالنسبة إلى الفهم السائد للفاعلين في التاريخ، تنعكس أيضاً في التاريخ الأدبي الذي تحوّل إلى سجلات لتاريخ المثقف العربي ذاته ونشأته وتطوره، مع اعتماد ذكورية هذا التاريخ التكويني في أغلبه.

فالتاريخ الأدبي مثلاً، قام باستبعاد الأدب الشعبي والسيرة الشعبية؛ بسبب مركزية اللحظة الحاضرة كفكرة حديثة. وهذا يقابله، في رأيي، استبعاد للذاكرة الجماعية وتمثّلاتها في الاستمرارية الثقافية لتاريخ المجتمعات كمصدر تاريخي معرفي. وفي هذا السياق يمكننا أن نفرق بين الذاكرة الجماعية (كما عرّفها موريس هالبواكس⁽⁷⁾) والذاكرة الثقافية (كما عرّفها كل من يان أسمان⁽⁸⁾ وبول كونرتون⁽⁹⁾ على سبيل المثال). فالذاكرة الثقافية هي مفهوم محدد جداً في رأيي وأبعد من الذاكرة الجماعية؛ إذ إنها كثيراً ما تعود إلى نحو 100 عام، لا أكثر. لكنّ الذاكرة الثقافية تعود إلى أبعد من ذلك، وهي ذاكرة تتأصل في ممارسات ثقافية جماعية، لغوية وغير لغوية، وتخرج على الذاكرة المؤسساتية التي هي بمنزلة السجل الرسمي للتاريخ، أو بالأحرى تتخرج عليها ظاهرياً؛ أي إنّ الموروثات الجماعية في اللغة المحكية وفي الأفعال والإشارات والممارسات الثقافية هي بمنزلة اللاوعي للتاريخ الرسمي "الواعي"، بحسب يان أسمان في تعريفه للعلاقة بين الذاكرة الثقافية والذاكرة المؤسساتية المدونة.

وفي رأيي، شاهدنا الكثير من ذلك في السنوات الأخيرة، وفي تضاعف الحراك الثوري منذ عام 2011. فقد قامت جموع الشعب في ميدان التحرير، على سبيل المثال، بتفعيل أشكال كثيرة للتعبير جرى استدعاؤها من الذاكرة الثقافية، وهو ما قمت بتعريفه في كتابي مؤخراً⁽¹⁰⁾ تحت مفهوم "الأمانة" كممارسة متأصلة في الذاكرة الثقافية المصرية. وكان الهدف من ذلك هو محاولة فهم الطاقة التواصلية للعلاقات الجماعية ولاستدعاءات الذاكرة التاريخية وتداعياتها في لحظة حاضرة على نحو إبداعي، بما أنّ اللحظات التاريخية توجد في مساحات مكانية تتحول إلى "اجتماع تعاوني" على حدّ تعبير المرصفي⁽¹¹⁾؛ وليس ذلك بفعل التحقيق الزمني، بل بفعل اللحمة

6 عبد الله العروي، "تحقيب التاريخ الإسلامي"، أنفاس نت، 7/5/2007، في:

<http://bit.ly/1RR2ob5>

7 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, L. A. Coser (trans), (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

8 Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (trans), (Stanford: Stanford University Press, 2006); Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

9 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

10 Ayman A. El-Desouky, *The Intellectual and the People in Egyptian Literature and Culture: Amāra and the 2011 Revolution* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014).

11 حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان، خالد زيادة (محقق)، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)، ص 43. وكانت الرسالة قد طُبعت في المطبعة الشرقية بالقاهرة في تشرين الأول/أكتوبر 1881، وجاء التعريف تحت مصطلح "الأمة"، ص 37 - 56.

الاجتماعية. ثم إنَّ الأمارات التي بدأت تتشكَّل تلقائيًا على مستوى الكلمة، والعبارة، والصور، وأشكال كثيرة من التمسرح للأفراد في تجمعات بعينها، وبالإشارة أو الذكر، أو بتفعيل سياقات تاريخية من حقب متعدّدة، وليست من الحقبة الواحدة، في النهاية تشكَّل كلُّها جزءًا لا يتجزأ من مفهوم الفاعلين يعتمد الذاكرة الثقافية والممارسة الثقافية كمدّة معرفية، وليس فقط كمادة خام يتمّ تشكيلها من الباحث أو المؤرخ.

عبد الأحد السبتي: شكرًا. إذن انتهت العروض ونبداً النقاش.

القسم الثاني: مناقشات

محمد الطاهر المنصوري: أولًا، ما لاحظته، من خلال مداخلات بعضهم في هذه الأمسية، هو الحديث عن الأزمنة. وفي البداية، نظر إلى بروديل، نجد أنه جاءنا بزمان "طويل" وزمان "متوسط" وآخر "قصير"، ثم هناك من أضاف زمنًا "بالغ الطول"؛ مثل إمانويل لوروا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie في كتابه **فلاحو لانغدوك Les Paysans de Languedoc**، ولكن ينبغي أن نعرف أنه ليس هناك زمن واحد بالنسبة إلى فترة ما. فهناك زمن التاجر، وزمن رجل الدين، وزمن الفلاح. وهناك كتاب طريف أشرف عليه جاك لو غوف Jacques Le Goff هو **رجل العصر الوسيط L'homme médiéval**. وفي هذا الكتاب هناك فصل مهمّ حول زمن التاجر وزمن الكنيسة، وكيف أنّ التّجار استطاعوا أن يرحلوا زمن الكنيسة؛ ليستفيدوا من الزمن ويشغلوا عددًا أكثر من اليد العاملة. وهذه المسألة مهمّة جدًّا.

ثم إنَّ التحقيق ليس تاريخًا، وإنما هو عنصر مساعد لدراسة التاريخ. فإذا أخذنا المثال الذي ذكره الأستاذ مولدي في ما يتعلّق بما قبل الديك وما بعده، أو ما قبل الخروف وما بعده، ومثال الأستاذ إسماعيل عندما تحدث عن إضراب 1972 وكيف تحصّل السجاء على حبة "البندورة"، فإنَّ التحقيق هو هذه الفواصل الزمنية؛ أي ما قبل 1972 وما الذي حدث بعد 1972. فهذه مسألة، لا بدّ من أخذها في الحسبان. وينبغي ألا ننسى أنّ التحقيق هو اصطلاح ليس بأمر موضوعي، وأنّه اختيار. فأنت مثلًا تختار إضراب 1972، وأنا أختار حرب 1967، وكلا الاختيارين خاضع لشروط معيّنة. وإنَّ النقطة التي سأختم بها، أننا داخل هذا التحقيق ندرس الظواهر الاجتماعية وندرس الظواهر الاقتصادية. فمثلًا، ما الذي تعيّر بالنسبة إلى الأسير بعد 1972؟ فهذا الحدث هو محطة في الطريق، أو علامة مرور في الطريق.

عبد الأحد السبتي: شكرًا. الكلمة للأستاذ الشوبري.

يوسف الشوبري: أنا أريد البدء بمفارقة المصباحي بمعنى أنه نفى التحقيق، ثم قدّم تحقيقًا للمخيال، فهناك المخيال القديم اليوناني والإسلامي، والمخيال الحديث، ومخيال ما بعد الحداثة. ومن ثمّ، فإنَّ هناك تحقيقًا للمخيال، وهذه مفارقة تستحق التسجيل وأنا أشكره، على كلّ حال، على هذه المساهمة، وكما قال الأستاذ الطاهر المنصوري، ينبغي أن يستفيد المؤرخون من غير المؤرخين، بمعنى أنّ هذه الجلسة الأخيرة لم يساهم فيها المؤرخون، ولكنها كانت، في ما أرى، من أفضل الجلسات، بخاصة من الناحية النظرية ومن ناحية الفهم أيضًا.

أنتقل إلى نقطة أخرى وأربط كلامي بما قاله الأستاذ مولدي بشأن المثال المتعلّق بالآخر بالنسبة إلى التحقيق، وما قاله الأستاذ إسماعيل حول الزمن الفلسطيني الذي يختلف كمًّا ونوعًا عن الأزمنة الأخرى؛ بمعنى أنّ إسرائيل تلغي الطفولة الفلسطينية مثلًا. ومن

ثم، فإنَّ مرحلة طويلة من عمر الشخص لا يختبرها كما يختبرها الآخرون. وهناك أزمته أخرى قد تلغيها إسرائيل أو تعدلها أو تبدلها. لذا، ينبغي أن ننظر إلى الزمن الفلسطيني بوصفه حالة خاصة ونسلط الأضواء عليه.

وبالنسبة إلى الكلام على دي سوسير، وأنا قد فتنت بهذا اللقاء واللغة الجميلة التي ألقيت بها المحاضرة، يخيل إليَّ أننا قد نلخص دي سوسير في مفهومين؛ أحدهما "ديكرونيك" والآخر "سكرونيك"؛ أي التوالد والتزامن. وأعتقد أنَّ الورقة تدور حول هذين المفهومين.

لكن هناك تعليق آخر مختصر جداً في ما يتعلق بقول الأستاذ أيمن دسوقي؛ إذ ينبغي أن نستفيد ممَّا قاله حول الذاكرة التاريخية، ونحن لم ننظر إلى هذه الناحية؛ أي إننا لم نهتمَّ بالفرق بين الذاكرة التاريخية والتأريخ. فالذاكرة التاريخية علم مختلف كلياً عن علم التأريخ، وهذه نقطة ينبغي أن نطوِّرها، ونركِّز فيها، ونستفيد منها مستقبلاً.

الأستاذ حيدر: مداخلتني هي بشأن ورقة الدكتور محمد بلبول، وأنا أتفق معه في قراءته لسوسير. فكتاب "محاضرات في علم اللغة العام" ليس دعوةً إلى اعتماد السنكرونية، بل بالعكس. فقد أراد سوسير أن يميز بين منهجيتين في دراسة اللغة، المنهج السنكروني والمنهج الديكروني، وثالث الكتاب هو محاضرات عن اللسانيات الديكرونية بالنسبة إلى من قرأ هذا الكتاب، وسوسر نفسه يقول: أنا أريد أن أنتهي من التدريس في جامعة جنيف حتى أعود إلى ولسي الشخصي بالفيلولوجيا (النحو المقارن). لكنَّ دي سوسير البنيوي، أو دي سوسير السنكروني - إن صحَّ التعبير - هو صناعة حلقة براغ في بيانها الأول عام 1928 في المؤتمر الدولي الأول لللسانيات، وهو أمرٌ داخله أمرٌ سياسي بمعنى أنَّ المؤتمرين هم منشقون عن المعسكر الاشتراكي، وأرادوا أن يواجهوا فكر الحتمية التاريخية التي جاء بها الروس، وتروتسكي في كتابه حول الأدب والثورة يقول إنَّ الفكر الشكلائي هو العدو الأول للثورة.

لكن أنا ملاحظتي الأساسية هي أنَّ اللسانيات لم تُشغل كثيراً بقضية التحقيق. وأرى أنَّ قضية اللسانيات التاريخية هي أمر آخر. ففعل اللغة بوصفها خاضعة لتطور تاريخي، بحسب رأبي، أمر مختلف عن التحقيق. مشكلتنا مع التراث اللغوي العربي القديم هي افتقار الوعي التاريخي، وهذا أنتج مجموعةً من المشكلات. نحن عندنا مشكلة اسمها المعجم العربي. فاللغويون العرب تعاملوا مع التراث 350 عاماً من عمر اللغة العربية كما لو أنها كانت مرحلةً زمنيةً واحدة؛ لذلك هذا الإنتاج الضخم للمعجم العربي هو إنتاج عدم وعي بأنَّ اللغة العربية هي في الحقيقة نتاج تطورات تاريخية، وليست مرحلةً زمنيةً معيَّنة.

الأستاذ بلبول: أنا أتفق مع جاء في كلامك، لكنني أريد أن أثير مسألةً هي الطريقة التي ألقى بها العرض والسرعة والقفز على بعض الأشياء. الفكرة هي أنَّ اللسانيات التاريخية استبدلت مفهوم الحقبة بمفهوم الحالة State. وهذا الأمر أساسي بالنظر إلى طبيعة اللغة؛ لأنَّ اللغة مفهوم حدِّ بين الطبيعي والاجتماعي. فحينما نخوضُ في اللغة، تُعالج موضوعاً طبيعياً (مثل عالم الطبيعة) وفي الوقت نفسه تعالج موضوعاً اجتماعياً. وهذه "الازدواجية" هي التي جعلت الحقبة التي تظهر في العلوم الإنسانية كحقبة، وهي بالنسبة إلى اللسانيِّ حالة. ونجد هذا عند تشومسكي الذي يأخذ مفهوم الحالة كحالة اجتماعية، كحالة أولى؛ وهي حالة النحو الكليِّ. فهو يعدُّ أنَّ هذه الحالة هي حالة معرفية زمنية أنطولوجية، وليست افتراضاً، وهو لا يتحدث عن الحقبة، وعندما يتحدث عن عميلة اكتساب، فهو يميز بين حالة أولى، وحالة نهائية، ولا يعنى بالحالات الوسطى. فطبيعة الموضوع، مفهوم الحقبة، يتمظهر عبر الحالة.

الأستاذ مولدي الأحمر: إنَّ التحقيق في رأبي، كأداة، هو التمثل للزمن الذي يملؤه نشاطُ الفاعلين، بمن فيهم المحقِّبون والطرفان؛ الفاعل والمحقَّب المحترف لا يمكن لهما أن يكونا خارج الفعل؛ أي خارج الصراع، والفعل والصراع هما عمل تبادلي. وأنهي بقول في موضوع "النكتة". فمن خلال وليمة الديك، بالنسبة إلينا نحن العرب، فإنَّ المستعمر لم يستدعنا إلى وليمة، بل جاء إلى بيتنا وذبح ديكاً من عندنا وأنشأ وليمةً موضوعها زمننا ووعينا، ومن الصعب أن تخرج من هذه العلاقة التي بُنيت في الأجساد والأشياء من

دون العودة إلى الفعل التاريخي؛ لأنّ العودة إلى هذا الفعل تعني إعادة ترتيب الزمن التاريخي، ونحن إلى حدّ الآن لا نستطيع أن نرجع ونعود في الفعل التاريخي، حتى المحلي، وفي الربيع العربي، كتب أحد التونسيين **التونسيون استعادوا الزمن في الربيع العربي**. وينبغي أن نفهم استعادته الزمن؛ أي استعادة الفعل والدخول من موقع الفاعل في التبادل لكي يُعطى معنى للزمن ويصبح للتحقيب مدلول جديد.

ياسر سليمان: بشأن الكلام على الزمن لفت انتباهي كثيراً ما قاله الأستاذ المنصوري في الصباح، وهو تحقيب الأحداث، تحقيب الظواهر، تحقيب السلالات. وإذا كان الزمن هو حسب الطبيعة، فهو يسير بطريقة واضحة، ولكن لا شك في أنّ زمن السجين هو زمن مختلف. فالأزمان مختلفة وهي كثيرة جداً. فإلى حد ما، بفلسفتنا للزمن، استخدمنا دبابه في ضرب ذبابة. وسوف أنهى بأمر واحد، وقد كنت أودّ أن يأتي الأستاذ مولدي بمثابة آخر، وهو بعد مضيّ عامٍ على أحداث سبتمبر 2001، سألني في بريطانيا أشخاص من البي بي سي BBC؛ وقد كانوا يستطلعون الآراء: هل تتذكر أين كنت في ذلك اليوم؟ قلت إنني أتذكر بالضبط، لكنني أتذكر بقوة أكثر كثيراً وبحضور قويّ يوم الاثنين 5 يونيو 1967، هذا طبعاً زمني أنا. أردت أن أقول إنك طبعاً تستطيع أن تختار اللحظة الزمنية الحاسمة بالنسبة إليك.

محمد بلبل: بالنسبة إلى الزمن الذي تحدّث عنه الأستاذ ياسر هو الزمن هو الذي يفسد الأشياء. فهناك زمن يتلف الأشياء، واللغة كائن يتعرض للتلف على نحو ما. وهذا التلف يظهر في بنياتها الصوتية، وفي بنياتها التركيبية، وهذا ربما هو الذي جعل الناس يتحدثون كيف أنّ الزمن له فعل النحت، فهو ينحت كالريح التي تنحت الصخور فتغير تضاريسها، وكذلك شأن الزمن في فعله تجاه اللغة، فهو يغيّر بنيتها وهذه المشكلة واجهها نخاة القرن 19 ومازال الناس يواجهونها. فلماذا تتغير اللغة؟ لماذا لا تبقى اللغات على حال؟ وما الأشياء التي تثبت في اللغة؟ وماهي الأشياء التي تتغير؟ يقول تشومسكي إنّ اللغة لا تتغير، وإنّ ما يتغير هو في اللغة هو الصوت، وهذا الخطأ الذي ارتكبه التاريخيون حينما عدّوا أنّ الصوت هو اللغة. هذه هي الإشكالات المتعلقة بالزمن التي حاولت أن أثيرها. وقد كان دي سوسير مهووساً بهذه الفكرة، على الرغم من قوله بوجود لسانيات ديكرونية وسنكرونية وأنه حدّد اللسان كحالة تزامنية، ولكنه بقي دائماً يحاول أن يفسر العامل الذي يجعل اللغة تتغير.

عبد الأحد السبتي: على الرغم من تشعب الحوار والمداخلات، أظن أنه كان هناك عمل منتج. لكن ثمة تعقيب بسيط بشأن مستويات المداخلات والمناقشات. فالمستوى الأول هو التحقيب كوعي إبستمولوجي؛ يعني أنّ المؤرخ يحاول أن يناقش التحقيب، ليعي إبستمولوجياً ما يفعله وكيفية تعامله مع الزمن. إضافةً إلى القضية الإيستوغرافية التي أشرت إليها في الصباح، ثمّ الموضوع الأخير؛ أي قضية الزمن. وهذا يحيل كذلك على بعض ما أشارت إليه المداخلات، وعلى بعض النقاط المهمة التي كانت حول المؤرخ وغير المؤرخ، وعلى حوارات نظرية مؤسّسة، من بينها مسألة الحوار بين جون يولفتس مع بروديل، وحوار ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss حول البنية والحدث، وفي النهاية أعطي الكلمة للأستاذ بنحادة بوصفه منظماً.

الأستاذ عبد الرحيم بنحادة: الكلمة الأخيرة هي كلمة شكر لكم على تحملكم عناء اليوم الطويل، أعتقد أنّ هذه الندوة بلغت الأهداف المرجوة على الأقلّ من خلال مستويات ثلاثة. المستوى الأول عرضت فيه للتحقيب كهاجس نظري لدى المؤرخ، فبحثت في أشكاله وبنائه واستعمالاته. أمّا المستوى الثاني، فهو عندما عرضت فيه للتحقيب كممارسة في مجالات تاريخية محدّدة. وأمّا المستوى الثالث، أنها فتحت الشرفة لتطلّ على التحقيب/ التصنيف في مجالات الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية. مرّة أخرى أشكركم على سعة صدركم، وأستغلّ هذه المناسبة لتوجيه جزيل الشكر لعزيمي بشارة على رعايته للملتقيات مجلة **أسطور** وندواتها.

قائمة المصادر والمراجع

نظرات حديثة في تحقيق تاريخ المغرب

المراجع العربية

- تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، محمد القبلي (مشرف)، الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011.
- السبتي، عبد الأحد وعبد الرحمان لخصاصي. من الشاي إلى الأتاي. العادة والتاريخ، ط 1، الرباط/الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/سلسلة بحوث ودراسات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، 1999.
- السبتي، عبد الأحد. بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009.

المراجع الأجنبية

- Rivet, Daniel. *Histoire du Maroc: de Moulay Idris à Mohammed VI*, Paris: Fayard, 2012.



حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

- أندرسون، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ناثر ديب (مترجم)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
- دوماني، بشارة. إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس 1700 - 1900، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998.
- شوفاني، الياس. الموجز في تاريخ فلسطين السياسي منذ فجر التاريخ وحتى سنة 1949، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996.
- عمارة، محمد. إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998.
- الكيالي، عبد الوهاب. تاريخ فلسطين الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

المراجع الأجنبية

- Doumani, Beshara B. "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, no. 2 (winter, 1992), pp. 5 - 28.
- Ra'ad, Bassem L. *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean*, London: Pluto Press, 2010.
- Tamari, Salim. *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 2009.
- Zammito, John. "Koselleck's Philosophy of Historical Time(S) and the Practice of History," *History and Theory*, vol. 43 (February 2004).



نماذج في تحقيب التاريخ العثماني

- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris: Impr. de Béhune et Plon, 1844.
- Mantran, Robert. *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard, 1989.
- Shaw,Stanford J.*History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University,1977.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.



تحقيب مفهوم الخيال

المراجع العربية

- ابن رشد، أبو الوليد. **تفسير ما بعد الطبيعة**، موريس بويج (محقق)، ط 2، بيروت: دار المشرق، 1973.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن سينا. **الشفاء-الطبيعيات 6 النفس**، جورج قنواي وسعيد زايد (مترجمان)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**، بيروت: دار الكتاب، د.ت.
- الشيرازي، صدر الدين. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999.
- _____ **تفسير القرآن الكريم**، قم: بيدار، د.ت.

المراجع الأجنبية

- *Sobre verdad y mentira*, 4th edn., Madrid: tecnos, 2004.
- *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: India, 1956.



اللغة: من الحقبة إلى الحالة

المراجع الأجنبية

- Chomsky, Noam. *Knowledge of Language*, New York: Praeger, 1986.
- Lyons, John. *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Ruelle, Pierre. "Une Définition de la Philologie...", *Académie royale de langue et de littérature de Belgique*, Bruxelles, 11/12/1982, at: <http://bit.ly/1RCFEYS>
- Saussure, Ferdinand De. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1955.



الزمن الثقافي وترجمانية التحقيب

باللغة العربية

- الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- المرصفي، حسين. **رسالة الكلم الثمان**، خالد زيادة (محقق)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011.

باللغة الأجنبية

- Apter, Emily. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*, New York: Verso, 2013.
- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (trans), Stanford: Stanford University Press, 2006.
- El-Desouky, Ayman A., *The Intellectual and the People in Egyptian Literature and Culture: Amāra and the 2011 Revolution*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*, L. A. Coser (trans), Chicago: The University of Chicago Press, 1992.