

ندوة أسطور: التدقيق في التاريخ العربي الإسلامي

Periodization in Arab Islamic History (Ostour's Symposium)

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

Periodization is central to the social sciences and humanities, where it is often the site 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 بنحداد)

القسم الأول: المدخلات

عبد الرحيم بنحداد: في هذه الجلسة ستتناول 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 ورقته بعنوان "حول التحقيق التاريخي"، ومحمد الطاهر المنصوري الذي سيتناول موضوع "منطق التحقيق"، وب يوسف 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 انفكَّ تثير نقاشاً متعدداً الاختصاصات يجدد إشكالياتها ومقارباتها. اهتم الدارسون في العالم الغربي بهذا الموضوع منذ قرون. لكنه لم يحظ باهتمام كبير في البلاد العربية والإسلامية، وفي العالم غير الأوروبي عموماً، مع أنه يمثل حقل استكشاف وتفكير له بعد معرفي أكيد. لهذا السبب أساساً تهتم مجلة أسطور بإعادة طرح هذه المسألة انتلاقاً من تساؤلات متجدد تمحور حول المجال العربي، مع تأكيد ضرورة المقارنة مع تجارب أخرى في العالم الغربي وعوالم أخرى، مثل اليابان، والصين.. إلخ.

الخصوصيات العامة للتحقيق

إن التحقيق متغير بتغيير الفاعلين؛ فهو بذلك يعبر عن رؤيتهم للزمن وعن نظرتهم إلى الكون في لحظة تشكله. ومن هذه الزاوية، تكتسب مسألة التحقيق أهميتها بوصفها موضوع تفكير، وخاصة إذا ما أخذ في الحسبان أن التحقيق هو تصنيف يكشف عن تمثيلات الفاعلين في زمن معين.

كانت للتحقيق في الكتابة التاريخية رهانات متغيرة من خلال استعمالاته 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 مبرراً لها (أو عنصراً أساسياً في تبريرها وإعادة إنتاجها)؛ بحيث يصبح التحقيق مهماً كانت طبيعته مدخلاً أساسياً

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

منذ القدم، جزأ الناس (ومن بينهم على الخصوص صانعو المعرفة التاريخية) الزمن التاريخي إلى حقب متغيرة. وجرى تصنيفها بطرق مختلفة متتجددة من فترة إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر. إذ يمكن القول إن كل تحقيق هو نتاج لاتفاق يحصل في لحظة ما بين فاعلين معينين في إطارٍ جغرافيٍ وفكريٍ وزمنيٍ محدودٍ. فهو يحمل بالضرورة بصمات هذا الإطار ويغير عنه. وظيفيًّا أن يكون كل تحقيق مرشحًا للتغيير ما إن يحصل تحولٍ في المعطيات التي كانت أساس تشكيله في الأصل. لكن التغييرات في مكونات التحقيق تكون أحياناً جزئية؛ بحيث تقتصر إعادة إنتاج التحقيق أحياناً على جانب، وتُبقي على أخرى. وقد يحصل أن يعطي لتحقيق قديم معانٍ جديدة.

لم يكن التحقيق عملية تقنية ومهنية بحتة. بل مارس الفاعلون الاجتماعيون هذه العملية منذ أن أصبحوا واعين بالزمن وبمتغيراته. والوعي بالزمن وبمتغيراته هو ظاهرة إنسانية متتجددة بتجدد النظرة إلى الكون. لذلك لم يحصلوعي بمكوناته دفعاً واحدة.

فالوعي بالزمن الحاضر، مع إضفاء صبغة تفصيلية 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 تحقيقٌ ثلاثيٌّ جديد علماني (قديم - كلاسيكي، و وسيط، و حديث) معاً لتحقيقٍ ثلاثيٍ لاهوتي - ديني (مسيحي) سابق. أمّا المكونات الزمنية لهذا التحقيق 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 الميشئة الإلهية. بحيث ينظر إلى الأحداث في هذه الحقبة على أنها مؤقتة ومحكومة بـ"الغاية الإلهية" الأبدية. بحيث كل ما يحدث في "الزمن الأرضي" من خير وشر ليس اعتباطاً، إنّه سيرورة نحو غاية هي الآخرة حيث "الحساب الأخير". فهو بالنسبة إلى المسيحية "زمن الخلاص"؛

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

ونجد أنّ هذا التحقيق الثلاثي اللاهوتي (أو الاسكتاتولوجي) معتمداً في كل 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 يتتجاوزوا التحقيق الثلاثي الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من المخيال الجمعي السائد منذ قرون بعيدة. ويبعدون أن تأثير هذا المخيال تواصل لقرون بعد ذلك وربما إلى يومنا هذا.

إذ تبنيّ الماركسيون خلال القرن التاسع عشر النظرة التطورية إلى الزمن القائمة في أساسها على تحقيقٍ ثلاثيٍ أيضًا. وهي نظرية تقرب في بعض جوانبها من النظرة الاسكتاتولوجية؛ إذ هي تتّأرجح بين "الاحتمالية التاريخية" (المسار المحدد بحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج)، ودور إرادة البشر في التغيير. وتجسم التحقيق الثلاثي الماركسي في تعاقب أنماط الإنتاج: نمط إنتاج عبودي، يعقبه نمط إنتاج فيodal، ثم نمط إنتاج رأسمالي.

وأخيرًا استنبط عددٌ من المفكرين وال فلاسفة، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تحقيقاً ثالثياً جديداً للزمن التاريخي يقوم هذه المرة على مركبة فكرة الحداثة: زمن "ما قبل الحداثة"، يليه "زمن الحداثة"، وأخيراً زمن "ما بعد الحداثة".

لكن الوعي بالزمن الحاضر الذي مثل النقطة المفصلية في تطور النظرة إلى الكون، واعتماد التحقيق العلماني، لم يعمّما على الساكنة في الكورة الأرضية بالنسبة وفي الفترات الزمنية نفسها. فكيف كان هذا التحوّل في طريقة التحقيق من حضارة إلى أخرى؟ وإلى أي حد يمكن القول إن العالم العربي الإسلامي عرف تحقيقاً مختلفاً عن العالم الأوروبي قبل عصر النهضة في القرن السادس عشر وبعده؟

التحقيق في العالم العربي الإسلامي

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

لكن هذا التحقيق يطرح اليوم لدى العديد من المؤرخين العرب إشكالاً ذا بعدٍ معرفي. لأن هذا التحقيق يقوم في أساسه على النظرة الإيمانية. لقد صاغه المؤرخون الأوروبيون لعلهم الأوروبي، وعملوا بعد ذلك على تعيميه على تاريخ العالم بأسره، فأضفوا عليه قسراً بعداً معرفياً كوتياً.

لذلك اكتسبت إعادة النظر في هذا التحقيق بالنسبة إلى المؤرخين العرب (وكذلك بالنسبة إلى المؤرخين في بقية العالم غير الأوروبي) أهمية ذات بعد إستيمولوجي؛ إذ أصبح من الضروري أن ينطلق كل هؤلاء المؤرخين (العرب، وغير العرب) من التصنيفات الزمنية التي صاغها الفاعلون في محيطاتهم على مر الزمان، وأن يعملوا على مساءلتها ودراستها من أجل تفهّمتها أفضلً لواقعهم.

عرف العالم العربي الإسلامي أنماطاً مختلفة من التحقيق، تطورت عبر الزمن؛ إذ ورث المسلمون نظرتهم إلى الزمن عن الأديان السماوية السابقة (اليهودية، والمسيحية)، وعن اليونانيين. فنجد أنهم تبنوا التحقيق الديني ("العهد الجاهلي" أو "الجاهلية"، يعقبه "العهد الإسلامي الهجري" أو "المهجرة"). وفي إطار "العهد الإسلامي" تبنوا تقسيم الزمن إلى أجيالٍ وطبقات، وإلى حوليات (أي التقسيم السنوي)، وإلى "الزمن الحليقي"، 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 الدنوي الذي تتفاعل فيه المصالح وتتشابك فيه الإستراتيجيات الاجتماعية، على أن يبقى لكلٍ من الديني والدنوي مجالهما الخاص بكلٍ منها، من دون أن يطغى الواحد على الآخر. فتأدى اعتماد "زمن الدولة" إلى إعادة إنتاج التحقيقات 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 لتحقيقٍ جديد للزمن، محوره النهضة؛ فاستنبط "عصر النهضة" الذي أدى بدوره إلى استنباط "عصر الاتحاطاط" وردifice "عصر غلق باب الاجتهد".

وظهر في السياق نفسه "زمن السلف الصالح"، أو نقلُ أعيد إنتاجه بصورة مختلفة عن استعمالاته في الفترات السابقة؛ إذ إن مطلب الرجوع إلى "السلف الصالح" يمثل ظاهرة كثيرة التواتر في الحضارة العربية الإسلامية. يظهر كلما 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، يمكن في توظيفه بصورة مختلفة من جانب أصناف اجتماعية متناقضة تحكمها علاقات اجتماعية متواترة؛ فنجد من ناحية رواد النهضة الذين يعتمدون على مبدأ التفتح على العالم الغربي مع تأكيد ضرورة الرجوع إلى "السلف الصالح"، ونجد من ناحية ثانية المعبر عنهم بـ"السلفيين" الذين يرفضون الأخذ في الحساب الوضع الراهن (أي الزمن الحاضر) والأخذ من الغرب كذلك، ويتشبثون فقط بضرورة الرجوع إلى "السلف الصالح" والاقتداء به. لذلك يعيش السلفيون منذ القرن التاسع عشر على وقع حقبة "السلف الصالح"، ولا يعترفون بالزمن الحاضر وبرهاناته، إذ هو محقر بالنسبة إليهم مقارنةً مع زمان "السلف الصالح".

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

عبد الرحيم بنحداد: يبدو أنَّ مسألة التحقيق، من خلال عرض عبد الحميد هنية، لا تدعو أن تكون نوعاً من التصنيف، تفضيلياً كان أو تحقيرياً. وهي عملية مرتبطة أشد الارتباط بمسألة رهانات التاريخ واستعمالاته. فالتحقيق مرتبط إلى درجة كبيرة بالاستعمال، ولا يشكل المؤرخ العربي خروجاً عن هذه القاعدة؛ ذلك أنَّ النظرة إلى التاريخ العربي وتصنيفه ترتبط إلى حد كبير بتوظيف هذا التاريخ في مستويات متعددة. الكلمة لمحمد الطاهر المنصوري.

محمد الطاهر المنصوري

منطق التحقيق التاريخي

مقدمة

لقد دأب المؤرخون على تناول التاريخ بصفته جملة منحواث المتعاقبة في الزمن، وتقسيم الزمن الماضي بصفته زمناً مضى وولى. ولكن الأسئلة التي تطرح نفسها هي: كيف ننظر إلى هذا الزمن؟ وكيف نتعامل معه؟ وكيف نموقع ذاتنا فيه؟

وقد أوكلت مسألة الإجابة عن هذه الأسئلة إلى المؤرخين المحترفين، ولكنهم لم يتتفقوا انطلاقاً من عدّة عوامل، منها ما هو أيديولوجي ومنها ما هو معرفي. وليس بغربي أن يبقى المؤرخ العربي ملازماً لنقسيمات إما غربية أو محلية وطنية، قد لا تعطي تقسيم الزمن التاريخي قيمة تسمح بتوالد 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 إما الحوادث الكبرى، وإما الظواهر الاجتماعية أو الاقتصادية، وإنما غيرها من الظواهر التي تطبع على نسق الحياة الاجتماعية. وهو ما يسمح بالقول إنْ هناك تحقيراً يعتمد الحوادث منطلقاً، ويمكن أن نسميه التحقيق بالحوادث؛ وأخر يعتمد الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ويمكن أن نسميه التحقيق بالظواهر؛ ثالثاً يعتمد الأجيال والسلالات، ويمكن أن نسميه التحقيق بالأجيال والسلالات.

أولاً، التحقيق 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 ب التقسيم الزمن إلى حقبتين كبيرتين، هما الجاهلية والإسلام، ويؤرخ الناس بالجاهلية وبظهور الإسلام. ثم داخل كل فترة هناك حادث آخر تقسيم الزمن مثل الهجرة، والغزوات، ووفاة النبي، وسقيفةبني ساعدة، وقتل عثمان، وغيرها من الحوادث التي تحدد مسار الزمن بالنسبة إلى المسلمين.

ويبقى أبرز التحقيقات بالحوادث هو التحقيق الأوروبي، وهو يعتمد على حادث بارزة في التاريخ الأوروبي أساساً لضبط الزمن، وإن كان يخرج عن القاعدة في المنطلق، لأن الحدث الأول الذي ينطلق منه التاريخ الأوروبي هو ظهور الكتابة، وهو أمر حدث خارج أوروبا. إذاً، فالملحظة 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 أنه لا توجد معالم مهمة يمكن أن تسمح بكتابه التاريخ واستقراء التراث المادي الذي تركه القديم، ويفهم التراث المادي من هذا المنظور على أنه كلّ ما هو معالم بارزة كالمعابد والمسارح وأقواس النصر والأهرامات. وهذه الصفة، صفة ما قبل التاريخ توحى بمفهوم التاريخ على طريقة المدرسة الوضعانية التي لا تتصور تاريخاً من دون مصادر نبيلة [des sources nobles]، ويستطيع ذلك تصوّراً آخر للتاريخ الذي لا يعني إلا بأولئك الذين رسمت ملامحهم في النصوص المكتوبة، سواء كانت أدباً تاريخياً أو نقائش ورسوماً حجرية أو معالم بارزة تخلّد ما أجزوه. وهو مفهوم للتاريخ يلغى بقية المصادر، ويعتمد 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 والغبي والفقير، كلّهم يصنعون التاريخ.

ولكن بقدر ما واكب التحقيق تطور الكتابة التاريخية في أوروبا، خاصة مع الثورة التاريخية التي أحدثتها مدرسة الجولييات ببلورتها مناهج أخرى تقطع مع التصورات الوضعانية وترسيخها مبدأ التاريخ الشمولي، وهو تاريخ شمولي بمصادره وبقضاياها ومواضيعها، فإنّ ما نلاحظه هو عدم مواكبة البحث التاريخي في العالم العربي ما هو شائع في العالم، إذ ظلت 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 المعملي كما يقال، وتعتمد الكيمياء والأنثروبولوجيا في مفهومها الأول بصفتها قياساً للهياكل العظمية والجماج التي يعثر عليها من حين لآخر واعتماد الكربون رقم 14 لقياس الزمن، والبحث في بقايا الإنسان الأول من عظام وحذون 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 تطور الكتابة التاريخية وتطور مناهج البحث انعكساً في ما انعكساً على مسألة التحقيق التاريخي. وهذا الأمر نراه لامس كلَّ الحقب، وساهم في كثير من المراجعات التحقيقية، على الأقل في مستوى ذلك التقسيم المعروف أو الذي يمكن أن يطلق عليه التحقيق المدرسي، والذي يسمح للإنسان وخاصة للناشئة بالتموقع على جبل الزمن.

الفترة القديمة

تبدأ مع ظهور الكتابة وتنتهي بسقوط الإمبراطورية الرومانية عام 476، وهي فترة تميز 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 مدلولٌ أوسع مما أريد لها في ظلَّ هذا التقسيم.

وقد عرفت الإمبراطورية نهاية غير متوقعة، إذ عرفت بما يسمى بالزحوف الجرمانية أو البرابيرية. وهي تحركات بشرية عنيفة، انطلقت من جهات مختلفة من محيط البحر المتوسط ومن البلاد الإسكندرافية، منذ النصف الثاني من القرن الثالث، وبدأت تقضم المجال الإمبراطوري الروماني، تارة بالسلم وذلك من خلال عمليات الانتساب التدريجي، وتارات أخرى بالعنف المسلح مثل تقدم الهون والقوط والفيزيقوط والوندال والبورجنديين واللومبارديين والسلتين والنورمان وغيرهم من الشعوب التي تطلق عليها عبارة برابيرية أو جرمانية، نظراً لاختلافها في اللغة والدين، وخاصة نمط العيش، وهو نمط عيش بسيط. وقد أدى التاريخ لهذه الشعوب في الفترات المعاصرة إلى انقسام المؤرخين 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 سيعرف باسم العصور الوسطى.

القسم الثاني وهم المختصون في التاريخ الجرمانى. ويررون أنَّ اقتحام الشعوب الجرمانية للعالم الروماني، كان على الرغم من تراجع المظاهر الحضارية التقليدية، أمراً إيجابياً. فقد ضخَّ لإمبراطورية متهمة دمًا جديداً 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 للقضاء 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 يسمى بالعصر الوسيط.

فترة التاريخ الوسيط

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

اجتماعياً

تميزت باستقرار الشعوب الجرمانية بمؤسساتها الخاصة. وهي مؤسسات قبilia يؤدّي فيها الرابط الدموي في مستوى أول دور اللام بين أفراد المجموعة. ويؤدّي فيها الولاء والخضوع في مستوى ثان أدّة الطاعة ووسيلة الإخضاع. ولا شك في أنَّ العلاقة في هذا المستوى الثاني مبنية على عامل القوة أو تحكم القوي في الضعف. واعتبرت هذه الشعوب ولو بصورة جزئية - أو في بعض الأحيان بصورة يرى فيها الرومان تشويهاً لحضارتهم - نمط الحياة الروماني لباساً 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 السيادية والتبعية من السمات العامة للمجتمعات التي نشأت على أرض الإمبراطورية الرومانية الغربية. وهو ما يطلق عليه اسم النظام الفيدالي [فرق بين النظام الفيدالي الغربي ونظام الاقطاع في العالمين الإسلامي والبيزنطي]. وبعد النظام الفيدالي في ما بعد ظلّاماً مكِبلاً للفرد. فبعدما كان يتمتع ولو نظرياً بوضعية المواطن الذي له حقوق وواجبات في ظل 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.

سياسيًّا

تغيرت الخريطة السياسية للغرب الروماني، فقد انقلبت فيها الخريطة من وحدة سياسية خاضعة لروما إلى تشتت سياسي، إذ حلّت المالك محل الإمبراطورية، ومن تشتت ديني واوضطهاد إلى وحدة دينية خاضعة لروما.

ذهبنيًّا

خضعت هذه الفترة إلى سيطرة الكنيسة، والتي ما فتئ نفوذها يشتد، حتى أنها أصبحت تتحكم في الملوك والأباطرة من خلال مبدأ الحل والعقد. أي إنّها تستطيع أن تفك طاعة الناس للملك، إذا كان متمراً 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 التطهير من الذنوب في الدنيا قبل الآخرة، أو الحصول على صكوك الغفران، أو غير ذلك من الأمور التي عُدّت تراجعاً على مستوى الفكر والعقل والمعرفة.

لذلك جاءت العبارات مثل قروسطي، والتي تعني التخلف والظالمية والرجعية في مستوى الفكر. وأصبحت عبارة تستعمل لتوصف هذه الفترة ما بين القرنين الخامس ميلادي والخامس عشر ميلادي. بالفرنسية تعدّ عبارة قروسطي مهينة [moyenâgeux]، وفي الإنكليزية توجد عبارة العصورظلمة [Dark Ages]. بدلت الفترة اللاحقة، والتي برزت معها مع القرن الخامس عشر، كما لو أنّها استفادة حضارية، لذلك سميت بعصر النهضة. وهي عبارة سيكون لها تاريخ حافل، إذ لا تزال إلى اليوم مطمحًا من مطامح الشعوب النائمة.

ولكن مع تطور الكتابة التاريخية، وقع تعديل أمرين يتعلقان في الوقت نفسه بالفترة التي تسمى بالتاريخ القديم وفترة العصر الوسيط:

● أصبحت تستعمل عبارة الهجرات الجرمانية عوضاً عن زحوف وهجمات.

● وتم التراجع في استعمال عبارة القرون الوسطى، وما يتربّع عنها من نوت سلبية مثل قروسطي، وتسميتها بالعصر الوسيط، أي إنّه عصر وسط بين مرحلتين متباينتين. كما أصبح الحديث عن تطورات وتغيرات أفضت إلى ما أفضت إليه. إذ بعد أن كانت الساحة العامة هي قلب المدينة النابض فيه الأدب والسياسة، حل محلّها المركب الديني. فبقيت المدينة وبقيت فكرة المركزية، ولكنّ المحتوى تغيّر مواكبة لتطورات العصر.

إلا أن 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 تحول وتبديل في تاريخ أوروبا. ويرجع الفضل في ذلك إلى إعادة النظر في أساليب قراءة التاريخ التي ازدهرت في أوروبا منذ عشرينيات القرن الماضي. حتى أن اللغة تسمح بالتفريق بين المعنى الأول، وهو معنى التاريخ القروسطي بمفهومه السلبي، والتاريخ الوسيط بمعناه الزمني أي إنه فترة تتوسط عصر ازدهار للحضارة، وال فترة القديمة وعصر النهضة أو الأزمة الحديثة.

فالصفة الأولى ينعت بها كل ما هو منغلق ومت指控 ومتأخر. 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، ممثلاً بالحضاريات القديمة من آشور وبابل والفينيقيين والفراعنة وأساساً اليونان والرومأن، ونهضتها في الأزمة الحديثة.

وبعدما كان ينظر إلى فترة العصر الوسيط على أنها فترة قطيعة مع العصور القديمة بكل المعاني: سياسياً وثقافياً واقتصادياً، أصبح ينظر إليها على أنها فترة تحول، تمثلت ولو بصورة رمزية بتحول مركز الحضارة من الساحة العامة لدى اليونان والرومأن (Agora et forum)، وهما مكانان تمارس فيهما السياسة والثقافة والاجتماع، إلى المركب الديني الممثل بالكنيسة وتوابعها، والتي أصبحت بداية من القرن التاسع تحتل شيئاً فشيئاً موقع الصدارة في الحياة الاجتماعية والسياسية، هذا بلا شك علاوة على الجوانب الروحية والنفسية.

وهذه التحولات لم تكن حكراً على العالم الغربي، بل شملت أيضاً المناطق التي كانت خاصة للإمبراطورية الرومانية، مثل بلاد الشام ومصر وبلاط المغرب التي حل فيها المسجد محل الساحة العامة، وحل فيها الدين الإسلامي محل القوانين الرومانية. وأصبح المسجد يحتل الموقع الرئيسي في حياة الناس على الأقل من الناحية الرمزية سواء كان ذلك عن قناعة أو عن خوف. ولعله 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 إن رجال الكنيسة أصبحوا يعدون الإنسان هو مركز الكون والكون خلق لأجله، كما أن هذه الفترة عرفت الفكر التحرري والعقلي الذي ستعيش على وقته أوروبا.

الفترة المعاصرة

وتبدأ 1789 وتنتهي مع القرن العشرين. وهي فترة الثورات الفرنسية والإنجليزية والثورة الصناعية، والمد الاستعماري، وحركات التحرر في العالم الثالث.

التاريخ الآني أو التاريخ الحيني أو الراهن

وهو التاريخ الذي يصنع اليوم، ويسمى أيضاً تاريخ الزمن الحاضر. وهو تاريخ يصنع يومياً. ومن خلاله يمكن للمؤرخ أن يدرس الحاضر ليستشرف المستقبل. إلا أنه تاريخ غير مكتمل النتائج، لذلك تظل الاستنتاجات المتعلقة بهذه الحقبة استنتاجات مؤقتة، وتتغير حتماً بالاطلاع على الوثائق التي تعنيها، كلما أصبحت الحوادث باردة والفاعلون في طي الماضي.

ثانياً: التحقيق بالظواهر

لقد أدرجت المدرسة الماركسية عملية التحقيق بالظواهر الاجتماعية على خلفية ملكية وسائل الإنتاج وعلاقة الإنتاج والصراع الطبقي المتعلق بكل فترة من الفترات المقترنة. فأدى ذلك إلى استبطاط جملة من الحقائق التي يؤرخ لها بنوعية العلاقة السائدة بين الإنسان ووسيلة الإنتاج. وجاء التحقيق تحقيقاً خماسياً، أي إنه يسيطر أمامنا خمسة أنماط إنتاج أساسية، ثم ستنشأ من رحمة 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، ليقضي في نهاية المطاف إلى استبعاد الإنسان للإنسان. وهو ما أدى إلى نمط إنتاج جديد هو النمط العبودي.

النمط العبودي

انتقل المجتمع من مرحلة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج إلى مرحلة التحوز بالأرض والتنظيم في عشائر وجماعات. وأصبحت فيها الحاجة إلى من يعمل، فاستبعد القوي الضعيف، وحوّله إلى ملك ودجنه مثلما دجّن الطبيعة. وربما نظر الإنسان إلى الإنسان نظرة حيوانية، فأدمجه ضمن وسائل الإنتاج. وأدى هذا الوضع إلى بروز نوع من التطاوين المتمثّل بثورات العبيد في المجتمع الروماني، وفي المجتمع البيزنطي، وفي المجتمعات الإسلامية والأوروبية. وهو ما أفضى إلى تلطيف في وضع الاستبعاد والانتقال إلى مرحلة النظام الفيدالي.

نمط الإنتاج الفيدالي⁽¹⁾

يعدّ النمط الفيدالي نظراً في مستوى العلاقة بين مالك ووسيلة الإنتاج الأساسية وهي الأرض، والمنتج وهو التابع بدرجات متفاوتة. وهنا، بعد أن كان العبد وسيلة إنتاج مشيئة، أصبح مرتبطاً بالأرض. وهو وسيلة إنتاج أيضاً، 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 بيته كفرد، ولكن يمكنه مع الأرض، وتمتعه بحياة عائلية... إلخ. ومع تطور الأنشطة الاقتصادية وازدهار النشاط الحرفي والتجاري واحتياج المدينة لليد العاملة، تمكّن الأقنان من التخلّص بطرق عدّة من سيطرة الأرض بالتدريج، واللجوء إلى المدن التي احتضنّهم، لأنّها في حاجة إليهم. وهو من العناصر التي ساهمت في تطوير الاقتصاد الرأسمالي.

نمط الإنتاج الرأسمالي

يعدّ النظام الرأسمالي مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي السياسي 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 سيؤدي حتماً إلى انقلاب الأوضاع وفرض نمط الإنتاج الاشتراكي.

¹ إنّ الحديث عن النظام الفيدالي يصفه نظالماً إقطاعياً أمراً لا يستقيم لعدة أسباب: أولها أنّ النمط الفيدالي هو نظام مبني على تبعية الفرد للفرد، وعلى تحكم مالك الأرض في مستغليها، حتى أنه يجعل منه ظالماً له، ويمنجه الحماية بمفهومها الشامل، كما يتطلب منه خدمات أهمها العمل الفلاحي المجاني المعروف بالسلخة. كما يتميز النظام الفيدالي بغياب الدولة المركزية بل إنّ الملك هو سيد الأسياد والمملكة ليست سوى ضيعة خاصة. أما النظام الإقطاعي 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 حريته ولا يفقد هويته. على الرغم من ضيق هذه المساحة، فإنه من الأجرد أن نشير 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 وكلّ حسب حاجته". ويرى ماركس أنّ هذا النمط ليس سوى بداية تطور، تتوج بالشيوعية أو بنمط الإنتاج الشيوعي.

كان غالءة 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، وإنما لعرضها بصفتها نمطاً من أنماط التحقيق الذي اعتمد مسألة ملكية وسيلة الإنتاج وانتقالها من فئة إلى فئة، صورة من صور تقسيم الزمن.

وممّا لا شك فيه أنّ هذا التقسيم التاريخي قد أفرز أشكالاً أخرى من التحقيق، 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 إداً، علاقة استغلال اقتصادي وطغيان سياسي.

نمط الإنتاج الإتاوبي أو الجبائي أو الخragي أو الضرأبي

ثم لأنّي سمير أمين وجماعة مكسيكيو قونتر فرانك [مؤرخ وعالم اجتماع أمريكي ألماني عرف بنظرية التبعية وخاصة بفكرة الاقتصاد العالمي. وهي الفكرة التي طبّقها وللريشتين على الإمبراطورية العثمانية] وسالزو فورتادو [وهو أستاذ جامعي في الاقتصاد، درس في العديد الجامعات مثل يال والسربون، وشغل خطة وزير الثقافة من 1986 إلى 1988، وبعد من المؤثرين في الرئيس السابق داسيلفا لولا] وسمير أمين [من لا يعرفه؟] فقد اشتعل هذا الثالوث لمدة عشر سنوات معًا في إطار مشاريع بحث احتضنتها جامعة مكسيكيو، ليخرج كلّ منهم بمؤلفات لها تأثيرها محلياً ودولياً. وابنلت على طرح نمط إنتاج آخر هو نمط الإنتاج الإتاوبي أو الجبائي أو الخragي أو الضرأبي [mode de production tributaire]. وهو نمط يعتمد على جمع الضرائب، من دون الاهتمام بالبني الاقتصادية المحلية، ومن دون السعي إلى تطويرها، إلا في ما يتاسب والضرائب وسهولة جمعها.

وتُخضع عملية التحقيق إلى تطوير مستمر ومحاجحة متواصلة، نتيجة تواصل البحث، وتعدد المناهج والمدارس. فالتاريخ لم يتوقف وتطوره لم يتوقف مثل الزمن.

ثالثاً: التحقيق بالسلالات

لقد درج العرب بعد انتشار الإسلام على رصد الحقب الزمنية انطلاقاً من أصحاب السلطة. فتم تقسيم الزمن إلى فترات متصفة بحكامها: الفترة النبيّة، وفترة الخلافة الراشدة، والفترة الأموية، والفتّرة العباسية. ثم تتفرع في ما بعد سلالات عديدة تزداد قيمة وتقلّ شأنًا بحسب الظروف⁽²⁾. ويبدو هذا التحقيق من التحقيقات التي لا تراعي إلا من كان على رأس السلطة، من دون النظر إلى التغيرات

² يمكن أن نتعرف إلى هذه السلالات من خلال كتابي زمباور وبوسورث.

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

وتطرح مسألة التحقيق في العالم العربي عدة إشكالات: كيف نلائم بين ما هو خاص بنا وخاص بغيرنا؟ وكيف نتموضع ضمن المسارات الزمنية التاريخية؟ أظلّ بلا تحقيق واضح - والتحقيق التاريخي عندنا غير واضح - أم نحاول اعتماد ما هو موجود ونندمج ضمن تاريخ الحضارات؟

عندما نتحدث عن التحقيق كما وضعه الأوروبيون، وهو تحقيق يقسم الزمن ويراه سهلاً فيه هذه المحطات التي تم اختيارها وعدّها محطات مفصلية في تاريخ أوروبا، وتعيممه فيما بعد على تاريخ العالم. وعلى الرغم من محدودية التحقيق الأوروبي، ووعي المؤرخ الأوروبي بذلك، فإنه تحقيق يحكمه منطق داخلي، وله مبررات تجعله تحقيقاً صالحًا 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، والأتراك فيما بعد وغيرهم. فكيف نفصل كل هذه الكثافة التاريخية ونخرط في تحقيق 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، وتمكن العرب والمسلمين من افتتاح زمام "المبادرة التاريخية" - والعبارة للباحث المستشرق الفرنسي اندريل ميكال - والتأثير في العالم. وقد أصبحت الحضارة الإسلامية المعطى المهيمن على فكر الناس ووجوداتهم من المسلمين 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 أمرتين: 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 بلاوعي في كثير من الأحيان، متلاعبين بالعواطف الدينية. وهو ما أدخل إرباكاً كبيراً على التموضع في الزمن بالنسبة إلى الناشئة. فمثلاً كيف يمكن أن نتحدث عن تاريخ قديم بالنسبة إلى الجزيرة العربية، ثم تاريخ إسلامي، ثم تاريخ حديث؟ ووفق أي مقياس يعدّ تاريخ الجزيرة العربية قدّماً أو حديثاً؟ أليس ذلك قياساً على التاريخ الأوروبي؟ كما لا يمكن أن نفهم كيف يمكن عدّ التاريخ الأيوبي والمملوكي من التواريخ الوسيطية بالمفهوم الأوروبي، مع أنها فترة زاهية ومؤثرة حتى في العقل الأوروبي في ذلك الوقت، جعلت الناس يقيسون زمنهم على زمن العرب، ويعدلون حياتهم على وقع التاريخ العربي الإسلامي بجناحيه الغربي والشرقي.

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

وليس هناك ضرورة لتدقيق النظر في هذا التحقيق ليدرك العارف أنه تحقيق ملتف، لا يستند إلى منطق، لأنّه يقصي ويوحد 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 يوخد، لأنّه يعود إلى اعتماد عبارة التاريخ الحديث التي هي من صميم التاريخ الأوروبي ومن واقع الوعي بالحداثة التي انطلقت في أوروبا منذ نهاية القرن الخامس عشر. فهل دخل العرب في الحداثة في تلك الفترة أم خرجوا منها؟ وهل أنّ التاريخ الإسلامي توقف على عتبة الحداثة أم هو تاريخ متواصل؟ وهل للمؤرخ العربي اليوم وعي بالزمن الماضي؟ وهل يسعى لطرح الزمن التاريخي بعيداً عن عواطف مبطنّة لا تخدم المصلحة العامة وإنما تخدم البقاء في ما نحن فيه؟ أم إنّه "ذلك الموظف الذي يقتات من التاريخ ويعرض حساء تاريخياً غثّاً وفاسداً ونفعه قليل" على حد تعبير جاك لوغوف في معرض حديثه عن مؤرّخي التاريخ التقليدي الأوروبي؟

عبد الرحيم بنحداد: شكرًا للطاهر المنصوري على العرض الواضح الذي صَفَ أشكال التحقيق وجعلها أصنافاً ثلاثة، هي: التحقيق بالحوادث، والتحقيق بالظواهر، والتحقيق بالسلالات. ولعلّ أهمّ إشكالية يطرحها هذا العرض، إضافةً إلى الإضاءات حول الأصناف الثلاثة، مسألة المركزية الأوروبيّة في التعامل مع تحقيق التاريخ الإسلامي، ويتميز في هذا الباب بين الاستعمال القيمي والاستعمال الزمني للتحقيق، وهذا كلّه من الأمور المهمّة التي ينبغي أن تثير نقاشاً عميقاً.

يوسف الشويري

التحقيق والتاريخ

ليس التحقيق تقسيماً لصور التاريخ، أو محاولةً لا تتعذر خلق جداول تساعد على تبويب أفضل لحقائب متتالية، كي يستطيع الباحث تبيّن السابق واللاحق وفق مخطط عامٍ فحسب. وفي حال عدم تجاوز التحقيق هذا التقسيم الجدولي الذي يتوجّي تسهيل قراءة الأحداث وفق محطّات زمنية معينة، فإننا لا نكاد نبارح عالم الكرونولوجيا في تسلسلها ودقّتها الفنية والعُدّ الحسابي المنتظم. فلو اقتصرنا على هذه الناحية الفنية المباشرة، فإننا لا نتجاوز خلق دقّة محكمة في تبويب التاريخ والتاريخ. وعلى الرغم من القوائد الكثيرة التي لا تُنكر لهذه الدقة (مثل إعلان نشوء وعي جديد)، فإنها لا تؤسس فهماً فلسفياً أو نظريّاً.

في هذا السياق، جاء الحديث عن الوعي بالماضي، كجزء لا يتجزأ من الوعي بالحاضر. أي إنّ الوعي بالماضي كحقيقة انطوت وغابت، ولا بد أن تعقبها حقبة أخرى، هي الحاضر في تحوله إلى ماض من جهة، ومستقبل من جهة أخرى، هو الذي يتبع لنا البدء بتمثّل ذهني يفصل بين فسحة زمنية وأخرى. ووفقاً لذلك، يرتبط التحقيق بخلق مواصفات لكلّ حقبة، وهو ما يُضفي عليها قيمةً معياريةً، سواء قصدنا ذلك عمداً أو قمنا بذلك من دون وعي مسبق.

وعندما نعلن، مثلاً، أنّ التاريخ ينقسم إلى قديم ووسط وحديث أو أنّ الإنسانية مرّت بعصور متتالية وفق جدول زمني يبدأ بالقديم وينتهي بالحديث ثم بالمعاصر، فإننا ننحت في ذهن القارئ سلّم أفضليات. فالقديم يجد نفسه يُخلي الطريق أمام محطّات متتابعة. ولا يلبث هذا التتابع أن يخلق انفصالاً بين الذات والموضوع، وتتجدد الذات نفسها في وضع يتتيح لها إعادة صوغ موضوعها أو بناءه مرّةً تلو أخرى، وذلك انسجاماً مع هذا التمثّل الذي شيد المواصفات والسلالس الزمنية والحقب وفق سلّمه التفاضلي الذي يزداد رهافةً مع تقدّم العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد و مجالات 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 المضي قدماً من أجل خلق عالم جديدة أو بلورة أسس ومناهج وصقلها، تدخل هي نفسها في شبكة أخرى واسعة تؤدي إلى ترسیخ مؤسسات وممارسات ومفاهيم تتسم في الآن نفسه بالتعقيد والقدرة على التحول إلى أشكال وأشياء أشد تطوراً أو بلورةً.

وعند هذا المنعطف، نصل إلى إدراك أن التحقيق الذي انطلق من مصنفات معينة 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 كلٌ من الإفصاح والإعلان المذكورين على مبدأ آخر لا يقل أهميةً، هو عُد المراوحة في المكان، أو الجمود، أو محاولة الإبقاء على الأوضاع كما هي، انحرافاً وبعدةً. بعبارة أخرى، يصبح عدم التطور أو الإيحاء بعدم ضرورته حالة شاذةً تستدعي المعالجة بوسائل مختلفة، لعل أهمها ما أصبح يُعرف بمشروعية الثورة الشعبية.

وعند اجتيازنا هذه العتبة، نطل على مبدأ ملائم لا يقل خطورةً، هو مبدأ استقلال الفرد والإرادة البشرية وحرية المجتمع في التعبير عن تطوره التاريخي عبر مؤسسات متشعبية ومتعددة التخصص تنظم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، انطلاقاً من إرادة البشرية التي اعتنقت مفهوم الاستقلال الفردي كآلية أخرى تسمح بالحفاظ على سُنة التطور بوصفه قانوناً عاماً ينظم الحياة البشرية ويتعمّد بضبطها بأسباب البقاء والاستمرار، وذلك وفق نموذج التجاوز الدائم لما مضى أو خلفه وراءه الزمن الذي بات لا ينساب إلا في اتجاه متضاد، على الرغم من تعثره بين الأودية والتضاريس ونتوءات الأرض هنا وهناك.

وإذا انتقلنا إلى علم التاريخ في فصائله العربي، لاحظنا أن التحقيق لم يترسخ كممارسة ومفاهيم إلا مع القرن التاسع عشر، ولا شك في أن المعلم الأساسي لهذا التحول يكمن في استبدال كتابة تاريخ الحواليات أو الأسر الحاكمة بتاريخ الأوطان. ولم يعد التاريخ وفقاً لذلك روایة تسجل الأحداث يوماً بعد يوم، أو شهراً بعد شهر، أو وفقاً لدولة هذه الأسرة أو تلك، بل وفقاً لتاريخ الوطن بوصفه أرضاً وجماعةً بشريةً تنظم حياتها مؤسسات خاصة بها. ولا شك في أنها شهدنا وفقاً لهذا التحول انعطافاً حاداً، لحصه مبدأ تطور الوطن وفق نموذج خطّي يصف ما جرى في هذا الوطن انطلاقاً من أسلوب حديث، ما لبث أن طغى على الكتابات التاريخية الأخرى، وشكل 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 وтعداد الأحداث التي مررت بالوطن، إلى تحليل العوامل الكامنة وراء نشوء هذا الكيان الوطني، وفق دينامية تاريخية ترکز 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 التمثيل الذهني لكيان جغرافي سياسي اسمه الوطن، وكيان تاريخي اجتماعي يحمل هويةً وطنيةً تميّزه من غيره وتغنى قيمته في عالم الهويات الوطنية الأخرى أو عالم الأمة - الدولة.

ولعل دراسات طه حسين، أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، المتعلقة بأبي العلاء المعري و ابن خلدون والشعر الجاهلي، تمثل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وعلى الرغم من أن الحسن النقدي الذي يذهب إلى المصادر الرئيسة والأولية ويعتمد عليها، ظل متوقداً، وأعلن ولادة مدرسة تاريخية جديدة كان من أقطابها شفيق غربال و محمد صبّري و عبد الرحمن الرايري في مصر، وأسد رستم وقططين زريق في بلاد الشام، وعبد العزيز الدوري وأحمد صالح العلي في العراق، فإن المغرب العربي كان لا يزال في خضم المرحلة الأولى المتمحورة حول مفهوم "الوطن" وفي تحقيقها للتاريخ العربي وكتابته.

إننا نحتاج إلى التدقيق في تحقيق هذه المراحل عندما ننتقل 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 تالي تطورها ضمن أرض الوطن، إلى مرحلة إعادة النظر في مجلل التاريخ الذي حدد أطروحة الرئيسة الاستعمار الفرنسي في كلّ من الجزائر وتونس والمغرب. ولعلّ تأثير نيل هذه الدول استقلالها (1956 - 1962)، علاوةً على كثافة الاستعمار الفرنسي وامتداده الزمني من العوامل الكامنة وراء هذا الانعطاف الذي تمثل بالانعماس، على نحوٍ متكامل، في دراسة المنهجية التاريخية الفرنسية، ثمّ استخدامها سلّاحاً للدفاع عن التاريخ الوطني وتعرية الأفكار الاستشراقية في فضائلها الفرنسي، وهي أفكار تحول تاريخ المغرب العربي الكبير إلى وعاء شبه فارغ فحسب، لا ينتظرون من يملؤه لغةً، أو دينًا، أو ثقافةً، أو اقتصادًا، أو بناءً سياسيًّا، فحسب، بل يتوقع ذلك بفارغ الصبر.

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

عبد الرحيم بنحداد: يربط يوسف الشوري الحديث عن التحقيق بقضايا التغيير والتقدم في المجتمعات البشرية، كما يربط التحقيق في العالم العربي بالقرن التاسع عشر، وبالاتجاه 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 مرتزقات الخطاب الكولونيالي نفسه، استناداً إلى أنّ "الآن" الكولونيالي الذي يملك القوة والفعل، يبلور تصوره للممارسات التي يفرضها على الآخر (الواقع تحت الاحتلال). وهذا التصور أصبح له وظيفة ثنائية. فهو من ناحية يبرّر فعل الغزو، ومن ناحية أخرى يبني التصور عن ذاته التي تملك فعل التغيير وإظهار لحظة قدمه كحملٍ عملي لمشكلة طال أمدها. وعلى هذا النحو يصبح التحقيق الكولونيالي جزءاً من ممارسة خطابية تستهدف التبرير والدعایة في آنٍ 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.

تركز 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 طي صفحة عصر وفتح آفاق عصر جديد يبشر بـ "الحرية والأتونار والسعادة". بيد أنّ هذا التصور للحدث نفسه مرّ بتطورات معقدة في الفكر الفرنسي خلال النصف الأول من القرن الـ 19؛ إذ تجاذبته سجالات متخبطة، عكست حالة التخبّط السياسي والتطورات المتناقضة في فرنسا. وفي هذا السياق تتجلّي إشكالية الدراسة في محاولة فهم الملابسات التي مرّ بها تطور هذا المنظور إلى الحملة من زاوية أهميتها في سياق التاريخ لها ضمن حروب الثورة الفرنسية وكذلك في دورها في نقل الشرق إلى عصر التحديث والإصلاح بوصفه حدثاً مفصلياً في تاريخ مصر والشرق العربي.

وفي الحقيقة يمكننا تمييز ثلاث مراحل ارتبطت بالمنظور الأيديولوجي للتحقيق للحدث. فالمراحل الأولى هي مرحلة تكون الحدث داخل التجربة، والثانية هي ما بعد انتهاء الحدث وبدء السجال حول أهميته خلال الفترة 1802 - 1815. أما المراحل الأخيرة، فهي ما بعد نابوليون وعوده الملكية حتى قيام الجمهورية الثانية عام 1848.

تسجل المراحل الأولى ما كان سائداً في ذهنية القادة الغزاة المشبعين بحماسة العصر الثوري وعزمية الأمة الفرنسية ورسالتها العالمية، وقد تجلّى هذا الأمر بوضوح في نوعين من المصادر المنشورة التي أذيعت بالإسكندرية والقاهرة، وما نشرته بعنوان صحفة كورييه ديليجبت؛ إذ نجد تصوير الحدث على أنه حدث استثنائي يوقف الاستبداد والتدھور ويرد مصر إلى سابق عهدها الحضاري التليد. وفي هذا السياق نلاحظ بوضوح افتعال المقاربة، فيتم سحب تجربة الثورة الفرنسية في الإجهاز على الإقطاع وإطاحة البلاء على الواقع المصري؛ ذلك أنَّ الحملة تُنهي نظام الالتزام الذي يقارب بالإقطاع، إضافةً إلى أنه يجري الإعلان، عبر المنشورات، بالقضاء على المالك وإتاحة الحرية والمساواة بين المصريين في توقيع زمام أمورهم، ومن ثمّ تمَّ صَوْغ الحدث، خلال تجربة الاحتلال على أنه "لحظة ثورية للتغيير" وطني لصفحة الاستبداد الـ "طويل الأجل"، ثمَّ يردف بذلك تنظرٌ مفاده أنَّ مصر كانت تتنتظر حدثاً على غرار هذا الحدث للتخلص من طبقة استرزفت إقليماً غنياً وأوقعته فريسةً للتخلف الحضاري، وأنَّ فرنسا تردد إلى ضفاف النيل لحظة صعود من جديد لوصول ما انقطع في التاريخ المصري القديم.

وفي المراحلة الثانية؛ أي ما بعد انتهاء الحدث واتكمال التجربة، عاد ثلث الجيش وأخفقت الحملة في تحقيق أهدافها. لكنَّ بونابرت يصل إلى ذروة السلطة بوصفه قنصلاً أولَ لفرنسا، وهو ما عَقد المشهد. فقد كان يتحسب لمشكلة هذه الحملة التي هرب منها بعد عام واحد، ويخشى أن تُلحق بتاريخه العسكري والسياسي ضرراً فادحاً. وسرعان ما ظهر على السطح ما كان يتوقاه. فأحد كبار الجنرالات رينيه ينشر مذكراته عام 1802، وتختطفها دور النشر الفرنسية وتترجمها إلى الإنكليزية وتنتشرها سريعاً؛ ما يثير ضجةً حولها، فيضطر بونابرت في إثرها إلى اتخاذ إجراءات متتالية، من بينها سحب مذكرات رينيه، والتكتيم بشأنها، وعمل لجنة رقابة للنشر تهتمّ بما ينشر عن بونابرت وبخاصة ما يتعلق من ذلك بحملة مصر، وإعطاء الرقيب صلاحيات واسعةً في منع القادة من النشر، وفي قصّ ما يريد من أيِّ عمل يُنشر؛ حتى لا تستغله قوى المعارضة ضدَّه.

وازداد الأمر أهميةً بعد إعلان نابوليون نفسه إمبراطوراً عام 1804. فقد ارتأى ضرورة دفع بالجنرالات الموالين له إلى الكتابة عن حملة مصر على نحوٍ يعيده بناء صورة أكثر تأثيراً من شأنها أن تجعل هذه الحملة إحدى أهمّ حروب الثورة الفرنسية وراء المتوسط، وعلى نحوٍ يجعلها تحتفظ بتوهجها الدعائي. فالتاريخ عنده "أسطورة يسيطرها الأقواء ويدفع الناس إلى تصديقها". ثمَّ إنه يوجّه أحد جنرالاته إلى زيارة الأرشيف الحربي واستخراج الوثائق التي تدينِه، ثمَّ يأمر بحرقها عام 1807. وتشهد الساحة الفرنسية اهتماماً واسعاً بكتاب وصف مصر الذي أولاً بونابرت اهتماماً كبيراً كدليل على أهمية الحملة في كشفها لمصر وحضارتها القديمة.

وتشتعل الداعية التي تتنج ما يعرف بـ "الولع بمصر" Egyptomanie وخلال هذه الفترة تكثر الكتابات التي تصور نابوليون في مصر على أنه "الفاتح للمشرع العظيم" الذي تفوق على جنكيز خان، كما تجري مقارنته، وفقاً لما كان يحلم به، بالإسكندر الأكبر، وبأنه ضرب عبر حملة مصر أفضل نموذج لانتصار العقل على انتصار السلاح.. إلخ، وهو ما جعل صورة نابوليون تطغى على الحدث وتصوره على أنه أحدث بعقربيته تغييراً كبيراً في الشرق، ومن ثم يكتسب الحدث تراكماً قوياً في عصر الإمبراطورية.

أما في المراحلة الثالثة؛ أي مراحلة ما بعد واترلو حتى قيام ثورة 1848، فتعود الملكية إلى تفعيل النظام الرقابي على المنشورات لكن في اتجاه مصادرة الكتب التي تمجّد العصر الثوري ونابوليون، وتجبر الصحف على استصغار الأمجاد العسكرية. ويوجد مخطوط من

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

ويصرّح الجنرال بوريان *Bourrienne*، أحد كبار جنرالات الحملة، بأنّ ما نُشر على مدار ثلاثة عقود حتى قيام ثورة يوليو 1830 كان نوعاً من الخزعبلات أو الشعوذة صاغها محظوظون في قالب تاريخي". ثم إنّ مخطوط الجنرال أوبيه يبيّن أنّ جميع الجنرالات الذين تجاوزوا الخمسين من العمر "هالهم" هذا النقد وأحسوا بامتياز كرامة جيل ضحى من أجل فرنسا، لكنهم لم يجرؤوا على نشرشهادتهم حتى قامت ثورة يوليو 1830 التي فجرت الطاقة للنشر، وخصوصاً مع عودة رومانسيّة البونابرتيين من جديد ونشر مذكرات نابوليون **ما وراء القبر**؛ وتحفيض حدة الرقابة على النشر بشأن الأمجاد العسكريّة والملاخي الثوري... إلخ. ثم إنّ حدة انتقاد مشروع الحملة أخذت في التراجع؛ ما جعل عقد الثلاثينيات يُشكّل فترةً مفصليّةً في استعادة بريق الحدث، والعودة إلى عده نقطة تحول في تاريخ المشرق، ويزداد أهميّة بالتأكيد من الاكتشافات في ماضي مصر الفرعونية.

ييد أنّ اللافت للنظر في الحوار المسجلة بمخطوط الجنرال أوبيه أنّ الجنرالات اتفقوا على قيادة حملة تستهدف الحفاظ على قيمة حملة مصر وما أحدهته في الزمن الانتقالي من تغيير في الشرق، وأنه بقدر ما كانوا يرددون إليها من الأهميّة 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 الأجزاء تتمّ بلورة الجزء الأخير في خطاب التحقيق (الحملة كانت لها آثار ممتدة في وادي النيل)، ومن ثم يتمّ الربط بإنجازات إصلاحية مهمّة يجريها باشا مصر محمد على من خلال القول إنه ما كان له أن ينجز مسيرة الإصلاح والتحديث من دون مرجعية منظمة قدّمتها تجربة الحملة الفرنسية. وبذلك يجري نفي الهزيمة عبر الدفع إلى الواجهة بإنجازات غير مباشرة أو مزعومة؛ كالطبعـة وكـتاب **وصف مصر** أو فـك شـفرة اللـغـة الهـيـرـوـغـلـيفـيـة ونشـأـة عـلـم الـمـصـرـيـات، وتحـطـيم قـوى الـاسـتـبـادـ، وتوسيـع مـشارـكة الشـيـوخـ والـعـلـمـاءـ في مـمارـسة السـلـطـةـ التي انتهـتـ باختـيارـهـ لمـحمدـ عـلـيـ باشاـ وفرضـهـ عـلـىـ النـظـامـ... إلـخـ، لتـقدـمـ عـلـىـ أـنـهـ قـرـائـنـ دـالـلـةـ عـلـىـ التـحـوـلـ والـتـغـيـيرـ. وهـكـذاـ، تكونـ حـمـلـةـ قدـ "نجـحتـ" فيـ هـدـفـهاـ المـتـمـثـلـ بـ "تـوجـيهـ مـصـرـ نحوـ الحـضـارـةـ"؛ ماـ يـجـعـلـهاـ حـدـثـ اـسـتـشـائـيـاـ مـفـصـلـيـاـ تـؤـرـخـ بهـ العمـلـاتـ التـارـيـخـيـةـ فيـ الشـرقـ، ليـظـلـ لـهـ رـصـيدـهاـ الـذـيـ حـكـطـ لـهـ مـسـبـقاـ كـحـدـثـ قـدـمـ نـمـوذـجاـ لـلـاحـتـالـلـ الـذـيـ بـشـرـ بـالـحرـيـةـ وـالـحـضـارـةـ.

وفي القرن العشرين، في أوضاع استثنائية جدّاً من الاحتلال البريطاني لمصر، وتحديداً زمن الملك فؤاد الذي كان مهتماً بالتاريخ لأسرة محمد على باشا، يتم تكليف مؤرخين فرنسيين في صدارتهم جابريل هانوتوا *Gabriel Hanotaux* الذي تمكّن من تسجيل الحملة، وفقاً للمنظور الخطابي الذي انتهت إليه مدرسة التاريخ القومي الفرنسي؛ إذ يتم وصفها ببداية التحديث، ويتم الربط بينها وبين مؤسس مصر الحديثة محمد على باشا، في كتاب تأسيسي هو **المجمل في تاريخ الأمة المصرية** الذي يتم الاستناد إليه في تدريس تاريخ مصر الحديثة.

وهكذا تسللت كلّ أفكار التيار القومي الليبرالي الفرنسي، لتكتشف الالتباسات حول طريقة تناول المدرسة التاريخية المصرية والعربية للحدث الذي يجري تصويره على أنه أحدث قطيعةً معرفيةً مع ماضي مصر قبل القرن الـ19، ومن ثم تمت إعادة إنتاج الهيمنة

الكولونيالية التحقيقية التي جعلت للحملة الفرنسية مكاناً تأسيسياً بامتياز عند التاريخ لبدايات التحديث في مصر. وبذلك ظلت تجربة الكتابة طوال القرن الماضي على الأقل تعاني تغليب الأفكار على الواقع، ورسم حدود ضبابية مصطنعة وغير مفهومة، من دون أن تجري تحقیقات تاريخية موضوعية تضع الحدث في سياقه الحقيقي، وتكشف عن صيورة التطور بين ما قبل خط عام 1800 وما بعده. وشكراً جزيلاً.

القسم الثاني: مناقشات

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

أحمد أبو شوك: شكرًا جزيلاً عبد الرحيم، لا شك في أن هنالك قضايا كثيرة أثيرت حول هذه المسألة المرتبطة بالتحقيق، وهو في النهاية تصنيف مرتبط بمرحلة زمنية في واقع أحداث تاريخية معينة. لكن أعتقد أن النقطة الجوهرية هي التي أشار إليها الدكتور محمد الطاهر المنصوري، وهي: ما هو المنطق الذي على ضوئه يحدد التحقيق؟ أعتقد أن منطق التحقيق يتحرك في إطار جدلية ثلاثة؛ وهي العلاقة بين الإنسان والزمن والكون. لكن هذه الجدلية الثلاثية محكومة بواقعٍ معين. يعني أننا في العالم العربي نعاني مشكلة التحقيق لأن التحقيق 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 التحقيق في الصين. تكمن الإشكالية هنا في: إن كانت النظرة الكونية العالمية حاولت أن تفرض قيمها على الآخر، وتتكلم 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 بالنظرية المثالية أيضاً. لكن كارل ماركس عندما نظر في العلاقة الجدلية بين وسائل الإنتاج والقوة المنتجة وعلاقات الإنتاج جاء بتقسيم 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 العجزات. والعجزات نجدها واضحة في التحقيق الذي وضعه علي شريعتي عندما يقول فترة الحضارة الأولى، وفترة التوحد، وفترة التشتت، ثم ظهور المهدية. إذاً يرى المهدية خطأً مفصلياً، ظهور المهدى المنتظر في تاريخ العالم. أعتقد وأختتم بذلك أن هذه القضية أثيرت في أكثر من مجلل أكاديمي. ولكن يجب أن نستحضر أيضاً ما يحدث في الأدباء العربية. حين ينتلي Jean Bently قدّم ورقة جيدة وحاول فيها أن يتخلص من التقسيم الثلاثي ويتبين تقسيماً زمنياً، يعني خمسمائة وألف وخمسمائـة إلى غير ذلك، لكن هذا جاء أيضاً في إطار الأيديولوجيا الأميركيـة في طريقة فرضها على تاريخ العالم بوصفـه وحدة دراسـية في زمانـنا الحاضـر. والتقسيـم الآخر أتـى به خالـد بلـان كـنـشب Khalid Bilab Kinship. وبـلال كـنـشب حـاول أن يـبتـعد عن إـسـقاـطـاتـ مـركـزـيةـ العـقـلـ الـأـورـوـيـ وـالتـقـسـيمـ الـثـلـاثـيـ؛ فـقـسـمـ التـارـيخـ إـلـىـ قـدـيمـ وـحـدـيـثـ. يـتـهـيـ القـدـيمـ بـخـمـسـمـائـةـ وـيـبـدـأـ الـحـدـيـثـ مـنـ خـمـسـمـائـةـ. وـيـعـتـقـدـ أـنـهـ بـهـذـهـ الـكـيـفـيـةـ حلـ إـشـكـالـيـةـ الـعـالـمـ. لـكـنـ فـيـ الـخـتـامـ، أـعـتـقـدـ أـنـ إـشـكـالـيـةـ تـبـرـزـ عـنـدـمـاـ نـحـاـولـ أـنـ فـرـضـ نـظـرـةـ كـوـنـيـةـ عـلـىـ الـآـخـرـ. وـلـكـنـ إـذـاـ

تركنا الآخر بحقب وحده بدليل أنّ التاريخ الحديث في العالم العربي يبدأ بحملة محمد علي باشا، فأعتقد أنت حاولنا أن نصطحب العالم وفي الوقت نفسه نرتبط بقيم الملحـ الموجود والإقليمـ، لكي يعطينا حـلاً لهذه المشكلة.

حيدر سعيد: شكرًا السيد رئيس الجلسة. حقيقة جلسة غنية. لكن أريد أن أبدأ باختلافي مع الدكتور أحمد. أولاً، أنا أعترف بأن التحقيق التاريخي كما يمارس في الثقافة العربية الحديثة هو خاص للمركزية الغربية وطريقة التحقيق الغربي. لكن أعتقد أن هذا يتركبي أستعمل تعبير ابن خلدون أن التاريخ جزء من تابعية المغلوب للغالب. لا أعتقد أنه مرتبط بفرض أو قسر غربي أو أوروي بقدر ما هو مرتبط بطبيعة تمثل تبني المغلوب طريقة تقسيم الغالب الحقبة التاريخية. ولدي على هذا أن المؤرخين القوميين العرب الذين كان سلوكهم السياسي معاذًا للغرب، تبنوا التحقيق نفسه. وبإمكانني أن أثبت هذا بعرض مفصل. ولكن في حقل التاريخ، وهو الشيء الذي يهمّني أن يتوضّح. وبغض النظر عن طريقة التدريس الأكاديمي التي تبنّت ما يسمى التاريخ العام، أعتقد أنّ التاريخ العام أيضًا مرتب 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 القوميين الذين يتبنّون نظرية أيديولوجية للتاريخ العربي لم يستعملوا تعبير "العصر الجاهلي". واستعمل "عصر ما قبل الإسلام". وعدت تلك الفترة الجاهلية امتداداً أو تمهدًا تاريخياً للحضارة الإسلامية. ثم تحدث عن العصر الوسيط الذي يبدأ مع ما بعد سقوط بغداد، والذي يُسمى التعبيرات الأيديولوجية بعصور الاتحاط أو العصور المظلمة، ثم "عصر النهضة" الذي يبدأ كما قال الدكتور أحمد مع النهضة العربية الحديثة. بمعنى أنه 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. هنا لك محاولة لفرض مركزية التاريخ المصري على كلّ البلدان العربية. وهذا غير صحيح. بدأت النهضة العربية في مصر والعراق وسوريا 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: سؤالي الأول، لماذا لا نمارس التاريخ من دون تحقيق وانتهى الأمر؟ لأن الزمن واحد. وهو زمن بشري أو طبيعي، وينبغي أن ننخرط فيه لنستمر في تاريخ الأمور. هناك، حتى إذا احتجنا إلى تحقيق، أتساءل لماذا غابت المعايير الأيديولوجية؛ الديانة، ونوع السياسة، ونوع الحكم، إلخ، عن عملية التحقيق؟ أو لماذا لا نعتمد على معيار تطور 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 كنا نحتكم فيها إلى هذه المعايير؟ ثم لماذا (أنا أتساءل سؤالاً ساذجاً بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يعرف التاريخ كثيراً) لا نعد الحضارة العربية الإسلامية امتداداً للحضارة اليونانية وانتهى الأمر؟ لأن 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 تحقيق كوني وننهي هذا النقاش؟ ربما الذي لن نتوصل من خلاله إلى نتيجة؛ لأن التاريخ يسري ويتحول كل يوم أمامنا، ونحن نريد أن نضبطه (أن نضبط الزمن).)

عبد الأحد السبتي: أولاً، في نظري ينبغي، في موضوع التحقيق، أن نتجنب الإطالة في الجانب الداعي في قضية إسقاط الغرب وما إلى ذلك؛ لأن هذه مسألة قيلت طيلة نصف قرن على الأقل، ونتجنب المقاربة المعاصرة أيضاً. هكذا ينبغي أن نحّبّ. أظن أن المسألة المهمة هي أن نتلمس على الأقل تاريخ الزمن للتحقيق في إطار ثقافة الزمن في المجتمعات أو في إطار المقاربات الموجودة، لأنّه لا يوجد التاريخ العام فقط؛ فهناك التحقيق الاقتصادي، وهناك التحقيق 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 لأن تحقيب الفاعلين بمعنى الكتابة التاريخية العربية أو الأفريقية. وهناك التمييز الضروري بين تحقيب باحثين وتحقيب الثقافة الشائعة. الثقافة التاريخية الشائعة مثلاً زمن السلف الصالحة التحقيب ليس بتحقيب باحثين. هذا التمييز ضروري. المسألة التي أثارها المنصوري مهمة جداً، وهي المتعلقة بالتوسط. لأن التحقيب فعلاً فيه مواجهة وفيه تجاوز قضية المواجهة والوجود داخل فضاء واحد. وهو ما تخيّلنا إليه مسألة أخرى مهمة جداً، وهي الالتباس القائم بين تحقيب التاريخ العربي الإسلامي وتحقيب التاريخ الإسلامي. وهذه مسألة تحويل إلى قضية المتوسط، لأن هذا الالتباس ورد من المتوسط. لأننا عندما نؤكد على المتوسط يتم الالتباس بسهولة ولما نبتعد إلى آسيا، إلى الهند نحس بضرورة التمييز. ثم المسألة الأخيرة وهي قضية "حملة بونابارت". فعلاً، من ناحية المقاربة فهي مقاربة مهمة عبر منعطفات. لأن كل تحقيب مبني على منعطفات، فعلاً المنعطفات ضرورية؛ أعطي مثلاً سأثير إليه في تدحّي وهو أخيراً تحقيب التاسع عشر. وهو آخر تحقيب للقرن التاسع عشر، والذي صدر في كتاب جماعي في المغرب، منذ 1790 - 1830 لأن هناك تأثير حملة بونابرت التي لم يتم الانتباه إليها في تاريخ المغرب. ومسألة أخرى مرتبطة بحملة بونابارت، هي تاريخ تحقيب المعرفة الكولونيالية. هي قضية Expedition D'Egypt. والأبحاث الأركيولوجية وغيرها والمنهج نفسه اتبع في الجزائر بعد الاحتلال. ويبدو أن هذا التمييز هو الذي اتّبع في الجزائر، وهو الذي أدى إلى صوغ مفهوم المدينة الإسلامية في البحث الاستشرافي.

عبد الرحيم بنحداد: بالنسبة إلى قضية التحقيب، أنا أسير مع عبد الأحد في الاتجاه نفسه ومع الأستاذ الطاهر المنصوري؛ لأن التحقيب يختلف بحسب المجال الذي درسه والموضوع الذي نعالج. فإذا ما كنا نشتغل في التاريخ المالي، فهناك تحقيب ينضبط إلى منعطفات ليست بالضور 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 أووباء يؤدي إلى كارثة ديمografية، أو أي شيء له تأثير مباشر في الحياة المالية أو المجال المالي أو مجال معين.

محمد عفيفي: شكراً، لدى 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 أزهرية 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 يسمونه في أقسام التاريخ في الأزهر، التاريخ الإسلامي الحديث. بالنسبة إلى الطهطاوي، علينا أن ننتظر قليلاً حتى على 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. فتتم التمييز بين عصر المماليك والعصور الوسطى؛ بمعنى أنّ التاريخ المملوكي لا يندرج ضمن العصور الوسطى. وقد أثار هذا الفصل ضجة كبيرة جداً إلى درجة أن المطرودين أو الخارجين أو شباب قسم التاريخ في جامعة القاهرة هاجروا أو هجروا إلى الجامعة الحديثة، وهي جامعة "عين شمس"، قلباً 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 بنحداد: الكلمة لياسر سليمان.

ياسر سليمان: حقيقة، من الواضح - لست مختصاً بالتاريخ - أنك لا تستطيع أن تعمل في التاريخ دون التحقيق، ولا تستطيع أن تعمل في كثير من الأحيان إلا بالتحقيق. فعلماء اللغة يقومون بعمليات التصنيف. وهذه العمليات ترافق التحقيق عند المؤرخين. فالسؤال هو هل هناك شيء يتعلق بطبيعة العقل الإنساني أو العقل الأكاديمي؟ لأنك 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 تفصيلاً، ليقول بعد ذلك هذا مختلف عن هذا مع أن ذاك مرتبط بذلك، بعدها قلت لهذا... سؤالي هو كما يلي حينما لو كانت محاولة من نوع آخر لدراسة قضية التحقيق، وهو أن نأتي بموضوع المادة التاريخية، ونقول هذه هي المادة التاريخية فيقوم المؤرخون بدراساتها بتحقيقات مختلفة. والآن بالنسبة إلى أرى كيف تتبدى هذه المادة التاريخية عندما تتحققها هكذا وتحقيقها هكذا. هل هناك خلاف كبير أم صغير؟ هل هناك منطق واحد أم أكثر؟ إذا كانت مثل هذه المؤتمرات تقام كل سنة نبدأ بشيء جديد. نأخذ مادة تاريخية وندرسها بتحقيقات ظواهرية أو حداثية أو وسيطة أو من دون تحقيق، ونرى كيف تبدو. وهل للتحقيق تأثير فيها؟ وما هو هذا التأثير؟ فأعتقد هنا يبدأ في الحقيقة الابتعاد عن التنظير والبحث في المادة التاريخية (كيف تبدو؟ كيف تتأثر لنا؟). ومقارن التحقيق في التاريخ بالتصنيف وبتحقيقات أخرى لعلوم أخرى؛ في الجيولوجيا، هناك تحقيقات. لا نجعل الموضوع موضوعاً تاريخياً بامتياز. فهذا في الحقيقة هو اقتراحٍ بناءً على ما قيل هنا. وإنما سندور في حلقة مفرغة ونعيد إنتاج الحديث نفسه مرةً بعد أخرى.

عبد الرحيم بنحادة: في الحقيقة الجلسة الموالية سيكون عنوانها تجارب في التحقيق. وستطرق إلى مواضيع حُقْبَت أو لحالات حُقْبَت.

محمد بلبل: أريد فقط أن أطرح مشكلًا هو مشكل يؤرقني؛ هل الحقبة واقع أنطولوجي أم أنها مواضعة منهجية؟ في بعض العلوم مثل الجيولوجيا، التحقيق أنطولوجي؛ ذلك لأننا حين نتحدث عن الحقبة الكلسية أو الحقبة الجيرية. فإن التحقيق هنا هو إفراز لتحليل وليس معطى منهجياً. هذا هو المشكل الأول. المشكل الثاني لأننا نتحدث عن التحقيق، ولكن وراء فكرة التحقيق هناك فكرة القطعية؛ أي أن هناك التحقيق في إطار تصور التاريخ بوصفه استمرارية أو التحقيق في تصور التاريخ بوصفه قطاع. وما يجعلنا نمر من حقبة إلى حقبة هو الاتفاق على القطعية. وهذه القطعية ليست منهجية، هي تحليل. إذن لا يمكن أن نحقب من دون أن نأخذ في الحسبان مفهوم القطعية. وتظهر هذه القطعية في مجال تاريخ الأفكار، وربما هي موجودة في مجال تاريخ الحوادث الإنسانية. وشكراً.

عبد الرحيم بن حاده: أظن أن هذا الموضوع الذي طرحته ببلبل يستحق نقاشاً معمقاً؛ فإذا كان عندكم ردود فعل بخصوص هذه المسألة، فلستضفليها.

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

الفرنسي أو الانتداب الإنجليزي. يجب ألا نتجاهل هذه المسائل، هناك استمرارية، لأن الناس لا يقفون هكذا ويقولون لقد انتهينا من مراحل سابقة، وسنعيش في عالم جديد. هي عملية بشرية تطورية؛ فعملية الانتقال في حد ذاتها - لم أجد لها اسمًا غير العتبية - هل هي حقبة مستقلة ذاتها؟ 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 آنث طالب (مخاطباً محمد المصباحي) بضرورة التخلّي عن التحقيق، قدمت لنا أنماطاً من التحقيق. ربما سأصدق بعضكم. قلت في مداخلتي، التحقيق هو تصنيف. وعندما نقول تصنيف، فهو بالضرورة تصنيف فاعلين؛ إذا حقب مؤرخ أو أي كان، فهو بالضرورة سيتقمص دور الفاعل. في تقديرني، يجب ألا نعطي التصنيف صبغة موضوعية بالمرة. ويجب أن نتعامل معه على أنه ذاتي. ومهمتنا بوصفنا دارسين لا فاعلين، أن نسائل هذا التحقيق لم جرى التحقيق بهذا الشكل. وإذا أردنا أن نكون دارسين مؤرخين أو غير مؤرخين، فيجب ألا نحقب. يجب أن نرصد التحقيقات ونسائلها فننفذ من خلالها ومن داخلها إلى واقع الشخص الذي حقب، والذي يريد أن يحقبه. أقترح أن يكون هناك دراسات تاريخية من دون تحقيق مسبق، إذا أردنا أن نتخلص من التصنيفات التحقيقية. مثلًا ناصر سليمان في تقديره لم يحقب، ولم يقترح علينا تحقيقاً نصده إلى فترات أخرى. درس موضوعاً معيناً ذكره ياسر سليمان، وحاول أن يفهم لغاية فهم الموضوع وليس للتحقيق. وأرجو بحسب تقديره، عندما نكون مؤرخين يجب أن نتعامل مع كلّ موضوع على حدة، وكلّ موضوع منعطاته. وهي طريقة لفهمه أو لإبراز تفاهمية أفضل. والخلاصة هي أن نتخلّى عن التحقيق وسائل التحقيقات التي يبنوها الفاعلون.

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

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 وليس شئناً موضوعياً، وهذا هو الذي يجعل المعرفة واحدة والمناهج واحدة. في نظري هذا مشكل آخر.

معز الدريري: 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 المقترن وقالت إنّ الحقب لا تطرح بل تطرح الأفكار وتطرح المواضيع التي لها علاقة بالفلكي اليوناني، ويمكن أن تصل إلى كلّ المجالات وتتمسّ كلّ الأطر الزمنية. إذا طرحت مشكلة الحقب والابتعاد عنها منذ ما يقارب القرن. وقدّمت بدلاً منها مشكلة طرح الأفكار. وبالنسبة إلى مسألة القطعية والتحقيق التي تتناولها الزميل، نعم، التحقيق لا يرتبط بعد زمني واضح بخاصة لآخر ذلك جلّاً 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 تتحقق. إذاً، في نهاية المطاف، التحقيق وهذا المنهج الزمني الواضح لا بد من تجاوزه والخصوص إلى مدرسة بنوية للقضايا. كما قلت الجسد يتناول في مجلمه لكن لا تفصل الأعضاء بعضها عن بعض، وعضو الرأس يمكن أن يكون التاريخ القديم والأعضاء الأخرى هي التاريخ الحديث. إذاً، لا بد اليوم أن نخرج من فكرة التحقيبالكونولوجي Chronology بكونولوجيا واضحة، والخصوص لمشكلة أفكار والدخول في قضايا فكرية أكثر منها زمنية.

إسماعيل ناشف: يدور في ذهني سؤال: ماذا نريد أن نفهم؟ فالتحقيق فعل عنيف. يعني أنك تفرض التصنيف على مادة ما والسؤال هو من هو أهم، هل المصنف أم المصنف؟ في رأيي، علينا أن نتواضع. يعني أنه على الإنسان أن يتواضع ويعطي فسحة ويفكر أنه يجوز للمادة التي يصنفها أن تكون أهم منه، عوض أن يمارس العنف تجاهها. والسؤال الممكن أن يسأل هو أن التحقيق مبني على السؤال، والذي يريد أن يسأل ما هذا الشيء. والسؤال ما هذا الشيء يتعلق بالمصنف ولا يرتبط بالمصنف 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 نحياناً الإنسان؟ وهناك عدد كبير من المداخلات المتعلقة بعوض أن يكون الإنسان مركز الكون، فمن الممكن أن تكون أشياء أخرى هي مركز الكون مثل الحيوانات، والنباتات، والأحداث، وليس لاته اقتراح 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. وكل هذا الإرث الأوروبي النهضوي الحداثي 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 شيئاً خارج التاريخ. التصنيف هو بناء تاريخي Construct يجب البحث عن وسائل للخروج منه، وتحديداً لما نتحدث عن الاختلاف.

محمد المصباحي: أعتقد أن التصنيف في بعض الحالات يفرض نفسه، خصوصاً عندما يكون هناك حدث عظيم، أو كما يقول ابن خلدون حدثان. وأستغرب من الإخوان التونسيين، أنهم جاؤوا من بلاد الحدثان الذي هو الربع العربي ولم يجعلوه انتلاقة لتحقيقِ جديد لتاريخ العالم العربي؛ فمعنى التحقيق هو الانتلاقة من نقطة معينة. معناه أن تلك النقطة لها القدرة على التفسير؛ على تفسير ما سيأتي فيما بعد. وبالفعل، أعتقد أن الربع العربي له هذه القدرة؛ قدرة تفسير التاريخ العربي الحديث تفسيراً جديداً. والتفسير يتطلب منّا مغامرة للخروج من المظلات النظرية التي استظللنا بها في الماضي، وأن نخوض مغامرة جديدة.

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

عبد الله الغلبيزوري: تجاوباً 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، لأنّه كيف يمكن أن نعود إلى هذا الزمن، وكلّ عودة إلى الزمن نوعاً ما مقولات. إذا استحضرنا مثلاً العصر الوسيط، استحضرنا ما هو ديني ويعني الكنيسة. يعني أنّ هناك مقولات يجب استحضارها في أيّ زمن، زمن معين. فحينما نتّحدب، فإنّنا بالضرورة نضع هذه المقولات في أذهاننا. وهذا التقسيم سواء كان منهجياً أو تقسيمياً يفرض نفسه في جميع الحالات. يعني أنّ هذه المرحلة تميّز بذكاؤها وبمقدرتها على القراءة. وهذه هي أهمية التصنيف كمارأيت. وعلىيه، فالمسألة هي كما رأها 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، فأنّت تعود إلى تلك الأحداث وفقاً لهذا النموذج. والمشكل الآن أنّ هناك نزعة خصوصية بخاصة الآن، هي أنّنا بصفتنا عرباً أو مسلمين لا بد لنا من تحقيق أيّضاً؛ يعني أنّ إشكالية الكونية والخصوصية كما في الفلسفة، كما في الأدب ربما مطروحة أيّضاً في التاريخ. وهذا ما أريد أن أستوضحه أكثر.

ياسين اليحاوي (طالب برنامج التاريخ): هناك سؤال قديم أعدت التفكير فيه بعد مداخلة الدكتور ياسر، وهو عن التحقيق وعلاقته بالمنهج. والسؤال هل التحقيق يتطلب أن لكلّ حقبة تاريخية منهاً خاصّاً؟ وإذا كان كذلك، كيف سيتم؟ والسؤال الآخر هو مسألة التحقيق يأتي عنها أو يتفرّع 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 لأنّ 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 حداثية، لأنّه 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 نعدها تصنيفات، لكن جاءت ما بعد طرق التدريس مع رائدتها الهندي Komara Vadivulu فتم إقصاء كلّ 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، والاستغناء عن التحقيقات. وهناك أيضاً Practicality أي العملية. أي مدى إمكانية أن يكون هذا البحث التاريخي عملياً. ولكي أختتم، أقول إنه 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 أحمرتي (طالب برنامج التاريخ): انطلاقاً من مفهوم التحقيق، وهو تقسيم التاريخ لفترات متميزة، وانطلاقاً من الهدف الأساسي وهو يعني التموقع في الزمان لكي يعرف المنطلق والمكان الذي ستنطلق منه، نحن مت موقعون في الزمن. إذا أتبعنا التحقيق الأوروبي، فنحن مت موقعون في الزمن نفسه والهدف هو محقق. إذا نظرنا إلى المسألة من جهة أخرى في مسألة الهوية والخصوصية والتخلص من الإثنوأوروبية، فهنا سنتحدث عن نقطة أخرى يعني هل نحن امتداد، كما يقول عبد الله العروي في كتابه مفهوم التاريخ، لذلك التاريخ الأوروبي؟ إذا كنّا نعّد أنفسنا امتداداً له، فسيكون التحقيق الأوروبي مسألة محسومة. وإذا كنّا نعّد أنفسنا خصوصية ولها هوية إسلامية أو ما إلى ذلك فيعني أنه يجب التفكير هنا أساساً في مسألة التحقيق، انطلاقاً مما تمت 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 أنّه نوع من المجازفة الفكرية التي لا تستند إلى أرضية تاريخية حقيقة. هذا الأمر هو نقطة أولى. النقطة الثانية هي أنّ التحقيق يشير إلى مسألة التواصل والقطيعة التي ذكرها بليبول، لأنّ اختيار التاريخ في سلم 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 تَعَبر الزمن. ومن هنا، فالمؤرخ يجب أن يأخذ في الحسبان أمرين: أمر نقاط القطيعة المتفق عليها. ولكن عندما يدرس الطاهرة يدرسهها منذ انطلاقها إلى انتهائها.

يوسف الشويري: أحب أن أشير فقط إلى أنَّ التحقيق نفسه له تاريخ، وعليه، لا يجوز استخدام التحقيق وكأنَّه نظرية بحد ذاتها. يعني أنَّ كلَّ عصر له تحقيق معين ولهم مفهوم معين للتحقيق. ومن هنا، لا وجود لتحقِّيقٍ في المطلق. أشير إلى أنَّ ما لمُحَّ إليه وما رُكِّز فيه هو نظرية الحديث عن التحقيق. انطلاقاً ما بعد، أظن كتاب ميشيل فوكو Michel Foucault بمعنى أنَّ كلَّ فترة تاريخية معينة لها مجموعة من المفاهيم والقواعد والأسس التي منها تفهم الأشياء. فمعنى أنَّ 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 أنَّه لا يجوز لنا بوصفنا عرباً ومسلمين إذا شتمم أن نرفض شيئاً قبل أن نحصل عليه. ومعنى أنَّ جمال 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 تحقيقٍ واحد؛ فكلَّ موضوع يفرض تحقيقاً خاصاً. لكن أنا أيضاً أتحفظ على قصر التحقيق على حقل التاريخ. كُلُّنا، نحن المشتغلين في العلوم الاجتماعية، نمارس هذا التحقيق. لا أعتقد كذلك أنَّ التحقيق هو عمل أكاديمي مختبرى. التحقيق مرتبط بالسياسة ومرتبط حتى بالمخايل الاجتماعي. النقطة الأساسية التي أريد أن أقولها. نعم هناك ربما فرض لنوع من التحقيقات لكن أعتقد أيضاً أنَّ التحقيق مرتبط بتحولات في البنية. والآن وصلنا إلى ميشيل فوكو فهو أخيراً مرتبط بالمصطلح الذي استعمل بالإبستمولوجيا وتاريخ الأفكار بالقطيعة النبيوية. لكن ماذا يحدث؟ أعتقد أنَّ 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 أنَّ هذه القطيعة السياسية ترافقاً لها قطيعة اجتماعية وثقافية من دون أي دليل على أنَّ هذا يعني التحول السياسي. القطيعة السياسية فرضت تحولات في البنية الاجتماعية وفي البنية السياسية.

الجلسة الثانية

تحقيق المجالات: تجارب ومقاربات

(رئيس الجلسة: عبد الحميد هنية)

القسم الأول: المدخلات

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

عبد الأحد السبتي

نظارات حديثة في تحقيق تاريخ المغرب

يرفض المؤرخ أحياناً أن ينشغل بالتنظير أو بالإستيمولوجيا التاريخية، بدعوى أن الأهم هو وصف الواقع انطلاقاً من المصادر، وفي الآن نفسه فهو يستعمل بالضرورة، عن قصد أو عن غير قصد، مفاهيم صاغها آخرون. وبالطريقة نفسها، قد يرى المؤرخ التحقيق ترفاً لا فائدة فيه، بينما تشتعل هذه المسألة بصفة ضمنية في عدد من الاختيارات التي يتبنّاها الباحث عندما يختار موضوعاً معيناً للدراسة. ويحضر التحقيق في اختيار سلم زمني معين، وحقيقة معينة، ومنعطفات معينة، إلى غير ذلك من العمليات الذهنية التي تقيم علاقة بين شكل التحقيق ومح-tooه. والسبب في كل هذا أن المؤرخ يشتغل حول الزمن كيفما كانت نوعية اهتماماته.

ننطلق من فرضية أولية، وهي أن البحث التاريخي الحديث في المغرب وحول المغرب، اعتمد توفيقاً بين تحقيق يبني على معيار السلالات الحاكمة، وتحقيق يقوم على النموذج الرباعي الفرنسي الذي يميز بين التاريخ القديم والوسيط والحديث والمعاصر. على أن النموذج الأنجلوسكسوني يطلق على الحقبتين الأخيرتين صفتى ما قبل الحديث والحديث. وقد أصبح من قبيل تحصيل الحاصل أن خطاطة التحقيق الفرنسي تحمل بصمات المركبة الأوروبيية، غير أن ورش البحث في تاريخ المغرب لم تستقر على تحقيق بدليل. وإضافة إلى ذلك، يتم 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 ويسجل الانتقال من الضغط الأوروبي التمهيدي إلى حقبة الحماية الفرنسية الإسبانية. وسوف نتأمل المضامين التي تعطى لهاتين المراحلتين 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. وتمثل السultanat الأسasitan في اختلال التوازن مع أوروبا، والانتقال من الكيانات الإمبراطورية إلى الدولة التزاوية، ومن دولة العصبية إلى دولة الشرفاء السعديين ثم العلوين. 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 أذله الحركة الصوفية بصفتها دينامية أطّرت مقاومة الاحتلال الإسبيري 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)، وأغتيال السلطان أبي عنان (1358). واحتلال 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 أنجذب خالله 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. ثمّ كيف يمكن الحديث عن انتهاء دولة العصبية في المغرب بينما تقول بعض التنبؤات (إرنست غلينير) باستمرار الاختلاف بين استمرار انتماء المغرب إلى النموذج الخلدوني وقيام النموذج العثماني الذي يرتبط ببناء جهاز بيروقراطي؟ وفي الإطار نفسه، فإن الكتاب التركيبي لدنيال ريفيه تاريخ المغرب: من إدريس الأول إلى محمد السادس⁽²⁾ حاول العودة إلى التحقيق السلالي، 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)، واحتلال 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 (مشرف 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 يعني 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 الإزدواجية في إنتاج المصادر (الحواليات التقليدية، وأدبيات الاستكشاف الأوروبي، والأرشيف المخزني والأوروبي)، وهو ما يضع المؤرخ أمام زخم استثنائي يساعد على التقاط زوايا جديدة من التاريخ الاجتماعي والثقافي. وقد أتيح لي أن أساهم في هذا الاتجاه ببحثين اثنين يسائلان ثائتين سائدين.

يعد القرن التاسع عشر قرن الاصطدام بين المحلي والدخيل. وإذا بموضوع التاريخ الثقافي لمشروب الشاي يضمننا أمام صورة معايرة⁽⁴⁾. كان المنطلق هو اكتشاف قصيدة مطولة 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 بصفتها استعارة للمصلى وفضاء يستقبل فيه السلطان وفود السكان (المشور)، ويدعو الشاعر عامة الناس إلى تجنب الشاي لأنّه ترف خاص بعلية القوم.

إنها إذًا مفارقة بناء التقليد في زمن التحدي. يبتكر المجتمع "مشروعه الوطني" انطلاقًا من مادة فرضتها عملية الغزو الاقتصادي الأوروبي، إذ حصل تكامل بين بريطانيا العظمى التي تمد السوق الغربية بالشاي الصيني وفرنسا التي تمدها 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 ذكري، 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 بصفتها مشروّعاً وفضاءً عمومياً.

ومن جهة أخرى، يسود عند المؤرخين تمثّل القرن التاسع عشر بصفته حقبة أدى خلالها التدخل الأوروبي إلى تأزيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، ومن ثم فدراسة أشكال التوتر تقوم هي الأخرى على ثنائية التوازن السابق والخلل الطارئ. وقد أتيح لي أن أسئل هذه الثنائية من خلال دراسة ظاهرة تأمّن الطرق بمقابل مادي من قوى محلية قبلية أو دينية (شرفاء ورؤساء زوايا صوفية)، أي "الزطاظة" التي تمثل تنوعية محلية ظاهرة 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 الزطاظة، وإضفاء الشرعية الفقهية على عرف أداء جعل من يتولّ "تقطيط" المسافرين في الطرق المخوفة، منذ القرن السابع عشر على الأقل. كما أنّ الفقهاء ناقشوا العلاقة بين ثمن الزطاظة والإرشاء وثمن النفوذ. ومن ثم بدأ لي من الجائز منهجيًّا أن ننطلق من القرن التاسع عشر لتحديد ملامح الزطاظة، بصفتها ظاهرة اجتماعية كليلة (بحسب مصطلح مارسيل موس)، لأنّها تؤثّر في هيكلة جوانب تاريخية متعددة، تتعمّي إلى الاقتصاد والسلطة السياسية والقانون وحتى المخيال.

وبعد ذلك تناولت قضية أمن الطرق بطريقة استرجاعية تمتّ حتى مرحلة تأسيس الدولة المركزية في "العصر الوسيط"، وارتباط هذه الدولة بمراقبة محاور تجارة العبور، وذلك من خلال نمذجة خطابات أدبيات الاستكشاف، والحواليات السلطانية، ومناقب الأولياء،

⁴ عبد الأحد السبتي وعبد الرحمن لخاصي، 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 الزطاظة وقطاع الطريق. أمن الطريق في المغرب ما قبل الاستعمار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)

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

• يوجد خلف هذا التوتر بين أشكال التحقيق توّر آخر بين الحدث والبنية، أي بين الثابت والمتحول.

• تتأثر عمليات تجديد التحقيق بأدوات الأنثروبولوجيا، وما يطرأ من إعادات النظر في دراسة التاريخ العالمي.

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

عصام نصار

حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

الزمن هو دوماً موضوع التاريخ، كما أشار المؤرخ الألماني راينهارت كوسيليك^(١). لكنّ الزمن التاريخي، وعلى الرغم من دورانه في سياق الزمن الطبيعي، فإنه من غير المقصّر 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 بذلك اندرسون Benedict Andersson، وترتبط بنشأة العلوم العلمانية على حدّ تعبيره عبر مترجمه للعربية^(٢). وجاء التزمرين التاريخي الحديث ليحل محلّ التزمرين السابق المعتمد على السلالات والزمن الديني، وهو ما يصفه اندرسون "بالزمن العمودي" المرتبط بالخلق بدایة والخلاص نهاية للتاريخ.

الزمن التاريخي، كما يفهمه اليوم بعد نشأة العلوم الإنسانية العلمانية الحديثة، يجب أن يفهم كونه "الزمن المتجلّس الفارغ"، بحسب وصف والتربانيامين واستخدام اندرسون لذاك الوصف. إنه الزمن الأفقي الشامل لفكرة "في الوقت ذاته"، والمتفق عليه عبر التوافق الموقت، والذي يقاس بالساعة والرزنامة^(٣). وهو الزمن السري الروائي، والذي هو في حد 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 المتخيلة التي هي الأئمة. أي إنّه الزمن القومي. فلئن كانت قضية الزمن التاريخي والتزمرين إشكالية جوهيرية في التاريخ (الأسطغرافي)، بما هي خاضعة لرؤى فلسفية مختلفة باختلاف المدارس التاريخية، فهي في سياق التاريخ القومي الإشكالية الأساسية.

فتاريخ الجماعات المتخيلة يستند إلى زمن الأئمة، بما هي تكون تاريخي، والذي يرى في حدٍ ما بداية تاريّخها وفي حد آخر اكمالها. وفي هذا السياق فإنّ شكل زمن الأئمة التاريخي وتراثيته جزء أساسي من كيفية تخيل الجماعة / الأئمة بذاتها. واختلاف مثل هذا

١. 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.

٢. بذلك اندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية واتشارتها**، ثائر ديب (مترجم) عزمي بشارة (مقدم) (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 85.

٣. المرجع نفسه.

الزمن القومي هو جزء أساسي من اختلاف تواریخ الأمم المختلفة، فإن رأينا أن تاريخ تركيا يبدأ من مصطفى كمال وال الحرب التركية اليونانية على سبيل المثال، فإن رؤيتنا لطبيعة التاریخ القومي التركي مختلفة تماماً عمّا إذا اعتمدنا تاریخ الدولة العثمانية بداية لتاریخ تركيا.

ومن دون الاستفاضة في النقاش النظري حول الزمن التاریخي، نظرًا لضيق المساحة لهذه العجالات، فإن معالجة التزمين في موضوع تاریخ فلسطین هي أساسية لتخیل فلسطین والفلسطینيين من حيث الطبيعة والماضي والمستقبل. وهذا ما أرغم 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 تاریخ فلسطین، من حيث هي مكان، عن كتابة تاریخ الفلسطینيين من حيث هم جماعة سياسية متحيطة، في عملية البحث التاریخي الأوروبي أولاً، والصهیوني لاحقًا⁽⁴⁾.

فكلاًما ازدادت معرفة المؤرخين بتاريخ هذا البلد في علاقته بالأديان، قل ظهور سكان البلد في التاريخ. إن الدراسة الأوروبية، وبخاصة تلك التي سادت في القرن التاسع عشر، عنيت بفلسطین بصفتها أرض التوراة والإنجيل وموقع القصص الواردة في هذه الكتب المقدسة، وليس بمن عاش فيها، وشكلَتْ اجتماعیة واقتصادیة وثقافیة میزة لها عن غيرها من البلدان.

وجاء الخطاب التاریخي الصهیوني ليسمرة في هذا النمط من إنتاج المعرفة التاریخية بصفة انتقامية، يربط البلاد ليس بمن يعيش فيها، بل بمن يرغب في السيطرة عليها واستعمارها عبر انتقامية ترى في الحوادث التاریخية، سواء حوادث وقعت أم أساطير دینية، مرجعیته الوحيدة. وعليه فالتمرين السائد في الخطاب الصهیوني التاریخي هو تزمين مرتبط بمسألة الهیكل اليهودي، معتمدًا فكرة أنَّ الزمن التاریخي يقسم إلى مرحلة الهیكل الأول (هيكل سليمان). وهي المرحلة التي يرى أنها بدأت بناء الهیكل في حوالي 960 قبل المیلاد وحتى تدمیر الهیكل في حوالي 586 ق. م. تليها مرحلة الهیكل الثاني (هيكل هیرودوس) من حوالي 530 ق. م. حتى 70 م. والمرحلة الثالثة تبدأ بقفزة زمنية كبيرة مبتدئة في القرن التاسع عشر وغير متنتهیة إلى يومنا هذا، وهي مرحلة عودة اليهود إلى فلسطین أو بداية الزمن الصهیوني. فإذا كان تزمين تاريخ فلسطین لدى مستشرقی أوروبا والولايات المتحدة قد ارتبط بالزمن الإنجيلي، فإنَّ تزمين تاريخها لدى المؤرخين الصهایین يستند إلى زمان اليهود فيها.

لكنَّ السؤال الملحوظ في رأيي هنا، يرتبط بكيفية تزمين تاريخ فلسطین في إطار الكتابة التاریخية العربية والفلسطینية. وفي هذا السياق أود أن أشير إلى ثلاثة أنماط من التزمين نجدها لدى مؤرخ فلسطین غير الصهایین المعاصرین. الأول يجعل الفتح الإسلامي لفلسطین بداية تاريخ العرب في فلسطین. ويجعل الثاني الهجرة الصهیونية بداية لتاریخ الشعب الفلسطیني. أما النمط الثالث، وهو الأحدث لدى المؤرخين، فيبدأ من منتصف العهد العثماني بداية لتشكل الهوية الفلسطینية لسكان فلسطین.

إلى جانب هذه الأنماط، نجد البعض يذهب إلى أنَّ جذور تشکل الهوية الفلسطینية يعود إلى العصور القديمة، وتحديداً إلى الفترة الكنعانية. وهي تسبق زمنياً البدايات التي يأخذها التاریخ الصهیوني لتاريخ تشکل الهوية اليهودية في فلسطین. نجد هذا نمط من التزمين منتشرًا وواسع الانتشار في سياق الخطاب السياسي الفلسطیني، أكثر مما هو في سياق البحث التاریخي الجدی. مع أنه توجد بعض الدراسات التاریخية القليلة التي تدعم هذه المقاربة، وهو بذلك أقل شیوعاً 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 فلسطین السياسي منذ فجر التاریخ وحتى سنة 1949* (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطینية، 1996) وأكثر حداً 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 أقلّ القوميون العرب، إلى أنّ بداية تاريخ شعب فلسطين تعود إلى الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، حين بدأت عملية تعرّب السكان وانتشار الإسلام في مجتمعهم^(٦).

وتتجدد هذه الرؤية في فكرة التسامح الإسلامي تجاه المسيحيين نقطة انطلاقتها، مستندة إلى ما يُعرف "بالعهد العمرية"، إشارة إلى الوثيقة التي منحها الخليفة عمر بن الخطاب لسيحيي القدس ضامناً لهم فيها حرية العبادة. ويرتبط الزمن الثاني في هذا النمط من التزمرين، بالاحتلال الصليبي لفلسطين في العام 1099م، بصفته أول محاولة أوروبيّة لاحتلال فلسطين وتهجير سكانها، منطلقاً إلى الزمن الثالث وهو زمن تحرير القدس من الصليبيين قرب نهاية القرن الثاني عشر الميلادي على يد صلاح الدين الأيوبي. أما الزمن الرابع في هذا الخطاب، فيرتبط بآدبيات النشاط الأوروبي الاستعماري الحديث وسقوط الدولة العثمانية بصفتها دولة خلافة، وبروز المشروع الصهيوني واحتلال فلسطين، وتحديداً 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 وبآدبيات النضال الفلسطيني ضد هذا المشروع.

والمراحل الأساسية في هذا التزمرين 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 ثم قرار تقسيم فلسطين والنكبة الفلسطينية، منطلقين لتأسيس منظمة التحرير وبروز حركة المقاومة الفلسطينية في ستينيات القرن العشرين، والمراحل المختلفة في تاريخها السياسي والعسكريوصولاً إلى المرحلة الراهنة^(٧).

الزمن العثماني الفلسطيني

بدأ بعض المؤرخين في العقود الماضية القريبة من كتابة تاريخ الفلسطينيين مبتدئين من المرحلة العثمانية في تاريخ فلسطين حتى 1918)، وبالتحديد منذ نهاية القرن السابع عشر وببداية القرن الثامن عشر. وقد استندوا في ذلك إلى الوثائق العثمانية، مثل سجلات المحاكم الشرعية المتوفّرة فيمحاكم فلسطين والأرشيف العثماني. تشير هذه الوثائق، بالتزامن مع الوثائق الشخصية والسير الذاتية والتاريخ المحلي، إلى الاستمرارية في تاريخ العوائل والقرى والمدن. وتتوّق الخلافات حول الأموال أو قضايا ميراث أو غيرها.

ويحد أصحاب هذا التزمرين استمرارية موثقة لحياة الفلسطينيين. وعموماً فهم يستخدمون التزمرين السياسي المحلي، مثل فترات حكم باشوات، أو التزمرين 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 التغييرات المتعلقة بإصدار قانون الأراضي، والذي كان تحولاً في طبيعة

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

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

الملكيات، وتوسعاً في ملكيات العائلات المتنفذة، وبروز دور هذه العائلات في سياق ما يعرف بالأعيان، والذين بز 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 أن المرحلة العثمانية لم تنتهي بنهياد حكم العثمانيين، بل استمرت عملياً خلال فترة الحكم العسكري البريطاني، وإن كانت في صورة مرحلة عتبية⁽⁹⁾.

إن أنماط التزمين الثلاثة هي الغالبة لدى مؤرخى فلسطين المعاصرین، وإن كانت ربما هناك أنماط أخرى أقلّ شيوعاً. كلّ من هذه الأنماط يحاول بصورة ما أن ينتج تاريخاً قومياً وتحقيقاً خاصاً به وسردية زمنية محكمة إلى حدّ ما. وكلّ من هذه التواريخ المتنافسة نوعاً ما، تنتج خطاباً تاريخياً مختلفاً استناداً إلى نمط التزمين المتبع. فالتيار المستند إلى التزمين الإسلامي لفلسطين ينتاج جماعة فلسطينية إسلامية الأساسية، تعود جذورها إلى الفتح الإسلامي لفلسطين. أمّا التيار الوطني الفلسطيني فينتج جماعته المتخلّلة، والتي تعود بداياتها إلى بدايات المشروع الصهيوني، وتمتاز بعدها النضالي ضد هذا المشروع. أمّا التيار الثالث والمستند إلى التزمين العثماني، فهو ينتاج جماعته المتخلّلة على آثارها استمرار لعملية تطور اقتصادي سياسي ثقافي خاص بسكان فلسطين، حتى قبل أن يكون هناك إطار ممیّز يمكن تسميته بفلسطين.

ولأنّ سردية كلّ تيار من هذه الاتجاهات الثلاثة في الكتابة التاريخية تستند إلى تزمين مختلف، فإنّ مخيلتها التاريخية تتتج تارياً خاصاً قومياً مختلفاً تماماً عن الاتجاهات الأخرى. ولا يمكننا الجزم بالطبع بصحّة أيّ من هذه التيارات، فلا مجال لفرضية أنّ هناك تارياً خاصاً حقيقياً وأخر متخيلاً في سياق اختراع تاريخ الأمم. إنّ ما يقبل النقاش حول صحة التواريخ أو عدم صحتها، يمكن في تفاصيل الحوادث الدقيقة، وليس في سياق الخطاب التاريخي بصفة عامة. لكنّ دورنا بصفتنا بحاثة مهتمين بالتاريخ يمكن في كشف نمط السرد والزمن التاريخي المتبع، للبحث عن فرضيات قومية تتعلق بالأيديولوجيا أكثر منها بالحقيقة التاريخية.

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

عبد الرحيم بنحادة

نماذج في تحقیب التاریخ 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 تحقيقها. وقد اختلف تحقیب تاريخ الدولة العثمانية من مجال إلى آخر، وحضر لتطور النظرة إلى التاریخ العثماني وفق الأزمنة التاریخية. كما اختلف التحقیب بحسب نوعية المواضیع التي تم طرّقها. ويمكن أن نميز في هذا الباب بين ثلاثة أنواع من التحقیب غربي وعربي وتركي.

8 أفضلي مثل 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: التحقيق الغربي

اهتم المؤرخون الغربيون بتاريخ الدولة العثمانية منذ الأزل من الغابرة، ووضعوا كتابات رصدت التطورات التاريخية للمجال العثماني، وعرضت لمختلف الماضي. وقد تأثرت نظرتهم إلى هذا التاريخ بحسب الظروف 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 وأصول الروس والقسطنطينية والبوسفور". ويمثل هذا الكتاب طفرة نوعية في تاريخ الكتابة الأوروبية عن الدولة العثمانية، فبعدما كانت أعمالهم تميز بالسطحية والنظرة الأحادية، أعطى هامر بكتابه هذا بعده عميقاً للتاريخ العثماني من خلال اعتماده على المصادر والنصوص العثمانية.

اشتغل هامر لمدة طويلة في المجال الدبلوماسي، فقد أوفر له العمل بالسفارة النمساوية في القسطنطينية. وهناك عكف على دراسة اللغات الشرقية (التركية، والفارسية، والعربية). وهذه المعرفة العميقـة 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 مكتنه هذه المعرفـة 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 ظل لمدة طويلة عمـاد المؤرخين الأوروبيـين في معرفـة التاريخ العثماني. ولم يستطع أي من المؤرخين الذين جاءوا بعده بلوغ المستوى الذي وصله هامر، من حيث الدقة في وصف الحوادث وتحليلها.

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

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

لقد حضرت أوروبا بكل ثقلها في التحقيق الذي وضعه المؤرخ الألماني، وهو ما ينسجم مع طبيعة النظرة التي كونها الأوروبيـون عن تاريخ العالم آنذاك، فأوروبا هي مركز العالم وال مجالـات 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 كتاباً بعنوان "تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة"⁽²⁾، وقد غطى الكتاب المراحل الممتدة ما بين قيام الدولة العثمانية في نهاية القرن الثالث عشر وسنة 1975. ويميز شاو بين حقبتين 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 المقترن التحقيقي لشاو هو أنّ تاريخ القرن التاسع عشر العثماني يندرج ضمن مرحلة ممتدة، لا تقييم فرقاً بين تاريخ الدولة العثمانية والجمهورية التركية. وينسجم إلى حد كبير مع ما تروم إليه الأبحاث اللاحقة من التمييز في تاريخ تركيا والدولة العثمانية بين ثلات 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 روبيير مانتران على إعداد تاريخ تركيبي للدولة العثمانية⁽³⁾. وقد عمل الباحثون تحت إشراف روبيير مانتران على إعادة النظر في تاريخ الدولة العثمانية من منطلقين اثنين، أولهما يتعلق بما تم اكتشافه من وثائق جديدة بعد فتح الأرشيف العثماني، أما 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 التحقيق الذي اعتمد في الكتبات السابقة، إذ يقترح الكتاب تحقيقاً جديداً للتاريخ العثماني. 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 الذهيبة ما بين 1512 و1606.
- ✿ مرحلة الأزمة ما بين 1606 و1790.
- ✿ مرحلة الإصلاح والتنظيمات.

عندما تتأمل هذه الحقب المختلفة، يبدو أنّ التحقيق المقترن هو تحقيق توفيقي، يمزج بين التحقيق السلالي والسلطاني والتحقيق الخاضع لاعتبارات مؤسسية وقوة الدولة أو ضعفها. فهو يضع الدولة قاعدة أساسية لختلف المراحل التاريخية.

إن مرحلة التأسيس تلتئف في الحقيقة على وقائع وأحداث مفصلية في تاريخ الدولة العثمانية. ومن ذلك مثلاً أنها تتجاوز عن هزيمة الأتراك في معركة أنقنة، وهي هزيمة كان يمكن أن تكون فيصلًاً ومنعطفاً في تاريخ الدولة العثمانية. كما يتم التناقض عن الدخول العثماني للقدسية، والذي لا شك في أنه يكتسي أهمية كبيرة ليس في تاريخ الدولة العثمانية فحسب، ولكن أيضًا في تاريخ البحر الأبيض المتوسط وعالم ذلك الزمان.

ومثلكما تم الالتفاف على منعطفات أخرى في زمن مرحلة النشأة والتأسيس، كان التجاوز عن حوادث مفصلية ومنها مثلاً معركة ليانتو 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 الجناليين في الأناضول واحدة من تمظهراتها.

ثانياً: التحقيق التركي

عندما شرع المؤرخون العثمانيون في كتابة تواريخ عامة للدولة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، كان التحقيق المعتمد تحقيقاً 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 القدماء. غير أنّ بعضهم تجاوز هذا التحقيق، فقد تم الاستناد إلى عصور الصدور العظام وليس السلاطين، كما يbedo ذلك في كتاب أحمد صوريا الذي أرخ للصدر العظام في تاريخ الدولة العثمانية. وتم الحديث في هذا الباب عن حقبة الصدر الأعظم القوي صوقللي باشا الذي حكم زمن ثلاثة من السلاطين. كما تم الحديث عن عصر الزنبق، وهو عصر مرتبط بزمن أحد الصدور العظام الأقوباء 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 نسيان / أبريل 1931، تم 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 الأنضولية، 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، وباتوا يبحثون عن هوية مفقودة. وقد زاد من تفاقم الوضع الانتقال بالتركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، إذ انفصمت الأتراك عن ماضيهم القريب، وبات من الصعوبة بمكان الاطلاع على الوثائق والمصادر التركية القديمة العثمانية التي كانت بمنزلة طالسم يصعب فك أغازها.

وقد وضعت مؤسسة التاريخ التركي والساهرون عليها تاريخ الدولة العثمانية بين قوسين. وتم تحقيق التاريخ التركي على أساس ثلاثي: ما قبل الدولة العثمانية، ومرحلة الدولة العثمانية، ومرحلة الجمهورية. لم تتجه العناية إلى دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل تم تأسيس مؤسسات للاهتمام بتاريخ الأتراك قبيل الدولة العثمانية، وجرى الربط بين المرحلة القديمة من التاريخ التركي والعهد الجمهوري.

ويعد "التاريخ العثماني" الذي وضعه أوزون جارشل⁽⁴⁾ Ismail Hakkı Uzunçarşılı أهم كتاب يتناول تاريخ الدولة العثمانية بالتفصيل، كما يعد الكاتب من بين الأوائل من الأتراك الذين فتحوا باب البحث في تاريخ الدولة العثمانية من خلال وثائقها. وقبل أن ينجز هذا الكتاب، اهتم أوزون جارشل بتاريخ المؤسسات العثمانية فوضع كتاباً عن المؤسسات العلمية وأخر عن المؤسسات البحرية، قبل أن يصرف اهتمامه إلى التاريخ التركي العام للدولة العثمانية. وتبع أهمية هذا الكتاب في وضعه تحقيقاً متميزاً للدولة العثمانية. قسم زمن الدولة العثمانية من التأسيس إلى نهاية القرن الثامن عشر إلى أربع حقب:

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

- ﴿ الأولى منها تقضي ما بين قيام دولة السلاجقة إلى فتح إسطنبول. ﴾
- ﴿ أما الثانية فتغطي ما بين فتح إسطنبول إلى وفاة السلطان سليمان القانوني. ﴾
- ﴿ أما الثالثة فتعلق بالمرحلة من تولي سليمان الثاني العرش إلى معاهدة كارلو فيتس Karlowitz. ﴾
- ﴿ أما الرابعة فمن معاهدة كارلو فيتس إلى نهاية القرن الثامن عشر. ﴾

الملاحظ أن التحقيق المعتمد أخذ في الحسبان التوجهات التي وضعتها مؤسسة التاريخ التركي، فهو لم يكتف بتحقيق 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 يتساوق والتغطية 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 كارلو فيتس Karlowitz سنة 1699. الواقع أن هذه المعاهدة مثلت علامه محددة في تاريخ الدولة العثمانية، ليس فقط على مستوى العلاقات الدولية للدولة العثمانية فحسب، بل وأيضاً في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمجال العثماني.

هذا التحقيق هو الذي سارت عليه كل الدراسات التركية للدولة العثمانية عند الآتراك، وأضيفت إليه حقبة التنظيمات التي امتدت على طول القرن التاسع عشر وببداية القرن العشرين، بما في ذلك العمل الذي أنجزه خليل إنالجيك.

و قبل سنوات، وبمناسبة الذكرى السبعين لقيام الدولة العثمانية، أشرف أكمل الدين إحسان أوغلى على كتاب جماعي هو بمنزلة مراجعات للتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة العثمانية. يضع الكتاب تحقيقاً جديداً للتاريخ الدولة العثمانية يميز بين حقتين، الأولى من سنة 1299 إلى 1774، والثانية من 1774 إلى 1924. ويرى أصحاب الكتاب أن هذه السنة هي التي تمثل فيصلًا في تاريخ الدولة العثمانية.

ما يمكن أن نسجله عن هذا التحقيق:

- ﴿ أولاً إعادة النظر في نقطة البداية، فهو لا يربط الدولة العثمانية بالدولة السلجوقية، بل يؤرخ لها منذ أن كانت إمارة حدودية. ﴾
 - ﴿ ثانياً اعتماد المؤلفين المشاركون في هذا الكتاب تاريخ توقيع معاهدة كوجك قينارجه بين الدولة العثمانية وروسيا منعطافاً أساسياً في التاريخ العثماني. ﴾
- أنه تحقيق يتقاطع، كما يبدو ذلك واضحًا، مع بعض التحقيقات الأوروبيية التي أكدت أن معاهدة كوجك قينارجه تشكل منعطافاً أساسياً في تاريخ الدولة العثمانية. ويعد هذا التقاطع مؤشرًا لإعادة النظر التركية في تحقيبة التاريخ، وينسجم أيضًا مع طبيعة الكتاب الذي أراده مؤلفوه تركيًّا للدراسات السابقة الغربية كانت أو تركية حول تاريخ الدولة العثمانية.

ثالثاً: التحقيق العربي

لم تتخلص معظم الدراسات التاريخية العربية من التحقيق السلطاني الذي طنى على الأدبيات التاريخية الأوروبية في بداية القرن العشرين، حتى عندما تعلق الأمر بموضوع غير سياسية، أو لا تمت للتاريخ السياسي بصلة إلا نادرًا. ويفتقر هذا التوجه في الكتابات التاريخية العربية الأولى عن الدولة العثمانية كالكتاب الذي أنجزه فريد بك المحامي بعنوان *تاريخ الدولة العلية العثمانية*⁽⁵⁾. واستمر

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

هذا التوجّه في الكتابات العامة التي تناولت تاريخ الدولة العثمانية. ويمثّل كتاب **العثمانيون: المؤسسات والاقتصاد والثقافة**⁽⁶⁾ تميّزاً في هذا الباب من حيث اقتراحه تحقيقاً مؤسساً على الاستفادة من مختلف التحقيقات تركيةً أكانت أم غربية.

وإذا ما تركنا جانبنا هذا النوع من الكتابات التي سعت إلى تقديم صورة شاملة أو تركيبية للتاريخ العثماني، فإنَّ التحقيق العربي للدولة العثمانية اختلف بين مجال وأخر، وتمَّ تطويقه ليأخذ تلوين المجال المؤرخ له. ويمكن أن نورد في هذا الباب نموذجين:

- ✿ النموذج المصري الذي يميّز 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 التحقيق بما سبق تاريخ الدخول إلى مصر إلى درجة يتصرّف معها المرء أنَّ تاريخ الدولة العثمانية لم يبدأ إلا مع الدخول العثماني إلى مصر والبلاد العربية. إنَّ هذا التحقيق يجعل الدولة العثمانية جزءاً من تاريخ مصر، وهو ما تدافع عنه نيلي هنا بقوّة.

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

عبد الرحيم هنية: شكّاً للأستاذ بنحادة. الكلمة الآن للدكتور محمد عفيفي الذي يحدّد لنا ملاحظات عن التجربة المصرية في التحقيق التاريخي.

محمد عفيفي

ملاحظات متعلقة بالتجربة المصرية حول التحقيق في التاريخ الحديث والمعاصر

عرفت الجامعة الأهلية منذ نشأتها عام 1908 اهتماماً بالدراسات التاريخية، لكنَّ التطور الكبير سيحدث مع تحول 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 والوسطى والحديث. ولكن ستطرأ بعض التغييرات على هذا التقسيم بإضافة التاريخ الإسلامي وفصله عن التاريخ الوسيط. ثمَّ بعد فترة سيظهر التاريخ المعاصر وسيلحق بالتاريخ الحديث، ليصبح المسمى "التاريخ الحديث والمعاصر". وستقتصر في هذه الورقة على ذكر الصعوبات والأطروحات التي صاحبت عملية التحقيق بالنسبة إلى كلٍّ من التاريخ والمعاصر، ومدى سيادة الأيديولوجيا في هذا الاتجاه، وعدم الوصول إلى شبه اتفاق في بداية ما لكتلهم.

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

⁶ عبد الرحيم بنحادة، **العثمانيون** (دار 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 تابعةً 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 المجتمع العلمي الفرنسي في القاهرة، وعلماء الحملة، وكتاب وصف مصر، ودخول المطبعة أول مرة إلى مصر، ويُلحوذون على أنّ مصر بعد الحملة الفرنسية سيرتبط تاريخها ارتباطاً وثيقاً بأوروبا، ومن ثم بمسيرة التحديث. ولكن يرفض بعضهم الأخذ بهذه الأطروحة بدأياً 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 مدتها؛ فهي لم تستمر إلا نحو ثلث سنوات، فضلاً عن الاختلاف الديني واللغوي الذي لم يسمح بالتقارب. كما يُرفض الدور الثقافي والعلمي المصاحب للحملة ويرى أنه بمنزلة الذراع العلمية للاستعمار. فإذا كانت الحملة أتت بالدفع والمطبعة، فإنها رحلت أيضاً بالدفع والمطبعة أيضاً. فالطبع لم تبق 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 بداية 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، ثم إنّ الحملة الفرنسية لم تكن إلا لحظةً عابرةً سرعان ما عادت مصر بعدها إلى الوجود العثماني، بل إنّ محمد علي نفسه لم يكن إلا ولياً عثمانياً. هذا فضلاً عن أنّ الدولة العثمانية - من وجهة أصحاب هذا الرأي - آخر خلافة إسلامية، وأنه قد ترتّبت على إلغاء الخلافة عام 1924 ضجة 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، ويطرح 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 أهم 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 الأطروحات علميةً، على الرغم من التباين الشديد في طرح بدايات التاريخ الحديث، لكنّ هذا المظهر العلمي يُخفي وراءه، إلى حدّ بعيد، تجسداً للأيديولوجيا؛ ذلك أنّ أنصار التغريب سيعتمدون فكرة بداية التاريخ الحديث مع مجيء الحملة، وارتباط تاريخ مصر بأوروبا، وأنّ هذا الاتجاه سيميل إليه أيضاً أصحاب نزعنة البحر المتوسطية. في حين أنّ التيار الإسلامي سيميل بشدة إلى أنّ بداية التاريخ الحديث كانت مع "الفتح العثماني"، وآخر خلافة إسلامية. وفي هذا السياق، يمكن استحضار كتاب الزعيم محمد فريد تاريخ الدولة العثمانية الذي يشتمل على الدعوة إلى عودة مصر مرةً أخرى إلى الدولة العثمانية وجلاء الاحتلال البريطاني عن مصر.

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

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

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

ويرى بعضهم أن ثورة 1919 قد أخفقت في تحقيق المطالب الوطنية، وأن الاحتلال البريطاني استمر في مصر إلى أن جاءت ثورة 23 يوليو 1952 ونجحت في إبرام اتفاقية الجلاء عام 1954، ثم طرد الاستعمار كله مع حرب السويس عام 1956، وأن ثورة 1919 لم تنجح في معالجة المسألة الاجتماعية، نتيجةً لسيطرة كبار المالك على الحياة السياسية، ولذلك قامت ثورة 23 يوليو بالإصلاح الزراعي الذي قضى على كبار المالك، وقدم حلولاً للمسألة الاجتماعية في مصر، ومن ثم تكون ثورة يوليو هي البداية الطبيعية للتاريخ المعاصر في مصر.

في هذا السياق أيضاً تتدخل الأيديولوجيا بشدة، ويجرى استخدام سيف التاريخ في التطاحن بين القوى السياسية الحالية؛ إذ يميل التيار الليبرالي، فضلاً 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 - فضلاً عن التيار الناصري - هذا الأمر ويرى أن ثورة 1919 قد أخفقت، وأن ثورة 23 يوليو هي البداية الحقيقة نظراً إلى انحيازها الاجتماعي الواضح، والتحولات التي عرفها المجتمع المصري نتيجةً لذلك، إضافةً إلى التوجه العروبي للثورة.

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

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

القسم الثاني: مناقشات

ياسر سليمان: إن ما لاحظته هو أننا الآن نكتب أن تحقيق التاريخ هو في مفهوم الدولة أو غياب الدولة في فلسطين، ثم في صوغ هوية هذه الدولة تبعاً للسياقات السياسية التي تعيشها هذه الدول، ومصر كانت مثالاً على ذلك. أولاً، هل أن التحقيق ليس تقليعاً للزمن على المفاصل، وهو الأمر الذي يبدو واضحاً؟

ثانياً، يبدو أن التحقيق أصبح الآن أداتياً، فهو لتحقيق أشياء ما بعد التحقيق؛ ما يعني أن التحقيق هو توظيف أداتي. ومن ثم، فإن هذا يسلط الضوء على أن التحقيق عموماً به انقائية واحتياريّة، وعشوايّة أيضاً. وهذه العشوائيّة تخدم وجهة نظر المحقق بقدر ما تحكم أيضاً الهدف من إرساء دعائم وثيقة وأمنة يمكن الاعتداد بها للتاريخ كعلم من العلوم. فأنا الآن أُنطلق إلى فضاء آخر هو: ما هي وظيفة التحقيق؟ إضافةً إلى ذلك، هل هي وظيفة توصيفية؟ أم هل هي وظيفة تفسيرية؟ وهل هو يقوم بالتفسير؟ هنا نتحدث عن بعد آخر هو المفهوم الأداتي للتحقيق، يعني هو تفسيري واستعمالي، وأقول إنه أداتي.

محمد المصباحي: لدى ثلاثة أسئلة لعبد الرحيم بنحادة، السؤال الأول هو مفارقة توظيف التحقيق. فإذا كانت وظيفة التحقيق التاريخي متمثلةً بوضع التاريخ بين قوسين، فإن سؤالي بشأن التاريخ العثماني الذي هو كل تركيا في الحقيقة، كيف يمكن للمؤرخ أن يفلت من تسخيره في مأرب الدولة؟ هل المؤرخ في تحقيقه هو رجل علم؟ أم هل أنه مسخر لجهة أو أخرى لوضع التاريخ بين قوسين، وهذا أمر خطير. وأطرح سؤالاً "بساطاً"، هو: ما الفرق بين التاريخ السلوقي والتاريخ العثماني؟ وأطرح سؤالاً آخر بسيطاً أيضاً، هو: ما الفرق بين التاريخ السلوقي والتاريخ العثماني؟ أما السؤال التالي، فهو متعلق بـ"التاريخ العثماني" وـ"التاريخ الإسلامي"؛ يعني هل أن استعمال التحقيق الكلاسيكي للتاريخ هو الذي أنشأ هذا التيار السياسي الذي صار طاغياً على الفعل السياسي في تركيا؟ أم هل أن هناك أسباباً أخرى لم تتبيّن بعد؟

يوسف الشويري: أود، فقط، أن أعقب على المقاربة لكل الكلمات التي ألمّت بها، معنى أن هناك، من خلال كلام عبد الرحيم وكلام نصار وكلام عفيفي وعبد الأحد، ارتباطاً بين كتابة التاريخ والسلطة السياسية. ومن ثم فإن هذا الشأن ليس مقتصرًا على العالم العربي، بل إنه يوجد في كل الدول. لذا، فإن التاريخ له وظيفة سياسية. وهذه الوظيفة تقوم بمعنى التربية الوطنية، أو خدمة الكنيسة، أو خدمة خطّ ديني معين، أو خطّ قومي، أو اشتراكي.. إلخ. ومن ثم، قلماً كان التاريخ (بمعنى كتابة التاريخ) شأنًا محايدها؛ إذ كانت هناك دائمًا مدارس تكتب التاريخ من أجل تحقيق هدف سياسي معين. وهذا يعني أن التاريخ هو السياسة تمثيلًا على قدميهما، معنى أنه على الرغم من أنه يُقال إن الإنسانية حَقَّتْ نوعيةً بالانتقال من استخدام الأمثل التاريجية - الاستفادة منها - إلى الكتابة التاريجية الموضوعية القائمة على الوثائق، فإن الهدف السياسي لا يزال كامناً وراء معظم الكتابات التاريجية، والمشكلة في الوطن العربي تحديداً أنه لا توجد حرية بالمعنى الذي نفهمه. ومن ثم، فإن كل من عمل في جامعة أو أراد أن ينشر عملاً معيناً، ينبغي أن يأخذ في الحسبان أشياء أخرى؛ من قبيل كيفية تصرف السلطة السياسية إذا ما قرأت هذا التحليل أو ذاك.

وحتى لو لم تتدخل السلطة السياسية، فهناك مراقبة ذاتية. والمواطن العربي استطعن هذه المراقبة وأصبح من شبه المستحيل أن نجد من يكتب بحرية أو باستقلال. وإذا كتب ربما لا تكون النتيجة كما يريد. ومن ثم، فإني أرى أن التحقيق من هذه الناحية هو مهم، ولكن التحقيق دائمًا يرتبط باللحظة السياسية التي يتم بها. وإذا عدنا إلى مصر، على الرغم من احتجاج بعض الإخوان من جهة أن مصر لا تشكل الدولة المركزية في العالم العربي، أرى أنها تجسد تطورات تجري في دول عربية أخرى، وجدنا أن التحقيق يتبع هذه اللحظة السياسية. وأرى أننا إذا درسنا المغرب، ودرسنا لبنان، وسوريا، والعراق، وجدنا نماذج توحّي بما نقول به. ومن ثم، فإن اللحظة السياسية والتحقيق مرتبطة بعضهما ارتباطاً تاماً.

عبد الأحد السبتي: ملاحظة أولى، هذا الانطباع المتمثل بقضية السلطة وتاريخ الدولة التي هي مسائل بديمقراطية تأتي من مسألة هي أنه تحقيق التاريخ العام (المؤرخون لا يشتغلون كلهم بالتاريخ العام). إذن لما نكتب التاريخ، تُطرح مسألة "التحقيقات الكبرى" وهي تتأثر خاصةً، بالضرورة، بالكتب المدرسية، أو الكتب الجماعية التي تمثل الدولة، وتتأثر كذلك بالرهانات السياسية، ومن غير ذلك، فإن التاريخ السياسي من الناحية التربوية والمنهجية الديداكتيكية 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. فتتصبح المسألة أداتية، 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 الإيسوغرافية"؛ بمعنى: كيف كتب تاريخ كذا؟ كيف تم تحقيق تاريخ كذا؟ يعني إلى جانب التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي يوجد ما يسمى الإيسوغرافيا Historiography، وهي تاريخ التاريخ أو هي تاريخ الكتابة التاريخية، وأشير في هذا السياق إلى أمرٍ ذكرني به عرض عفيفي وكذلك الأستاذ بنحداد. فقد ساهمت في ندوة بفرنسا نشرت من خلال ما سميته Les usages politiques du passé فهذه الظواهر موجودة في جميع الفضاءات وال المجالات الثقافية. وعلى سبيل المثال، بعد سقوط جدار برلين، توقفت دول أوروبا الشرقية عن تدريس تاريخ المدارس؛ لأنه ليس هناك كتاب مدرسي سيحيى التاريخ المدرسي وفق الواقع. وأي تاريخ سيحيى، وقد سقطت دول، وتغيرت أنظمة، والأمر نفسه بالنسبة إلى قضية مرتبطة بالصراعات؛ مثل الصراع بين الصين واليابان. ما أريد قوله هو أننا لما نشتغل - وقد ذكرت في مداخلتي مثلاً في هذا الشأن - ونبعد عن التاريخ العام ونركز في موضوع معين يتقطع مع التاريخ العام، ولكن لا يضطر إلى محاورته، آنذاك يمكن أن نشحد أدوات أخرى في مجال التحقيق.

عصام نصار: أود أن أسجل ملاحظتين. الأولى: من الضروري أن ننظر إلى تاريخ التاريخ كمؤسسة؛ بمعنى أنه توجد مراحلتان، أو عدة مراحل، أو تأكيد مرحلة نوعية جديدة في القرن 19. ولما تحول 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، أحب أن أشير إلى تحقيق التاريخ العثماني التركي الواسع لها، لكنني لاحظت مؤخراً، وكما هو معلوم أنه يوجد نوع من المدارس "المراجعة" Revisionist يبرز بتركيا، وإنني أستحضر كتاباً قرأته حديثاً لطullet تشيتشك 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، فإنه يضع تقريرياً بدايةً للفكر الجمهوري (بصرف النظر عن صحة هذا الأمر أو عدم صحته، فهو وجهة نظره) تعده إلى تركيا الفتاة، وبالتحديد إلى شخصية جمال باشا. فهناك، إذن، نظريات جديدة.

إسماعيل ناشف: الحقيقة أنني أريد أن أطرح فكرةً، فأغلب الملاحظات تتطرق من وجود الدولة، وأنا أرى أنه في كثير من حالات التاريخ لا توجد دولة. والسؤال من أي مرجع ينطلق؟ أنا أوفق 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 انطلق فيها أنا من سياق تاريخي معين، وأنظر إلى الوراء، أو أنظر إلى اللحظة، فإنما أنظر بناءً على موعي في التناقضات، وطبعاً لا أحد ليس لديه موقف، وحتى الحيادية المداعة في المؤسسة الأكademie، مثلما نعرف جميعاً، يمكن أن تكون غطاءً للأشياء. من أجل ذلك، لا توجد حيادية، فالحيادية هي مثل "فستان" أو "قناع" نلبسه.

إن القضية، في السياق الفلسطيني مثلاً، أني حين أقول إن تاريخ فلسطين مركب من عدّة روايات، وتوجد الرواية كذا والرواية كذا، فأنا في هذه الحالة التي أبدو فيها محايده، أعمل مساواةً بين جميع الروايات. أطلق من الدولة، لكن لنفترض أني أريد أن أنطلق، مثل حال فلسطين، كجزء من مشروع تحرري، وأريد أن أكتب تاريخ المشروع التحرري وهو بصدق التحقق، عكس النموذج الذي طرحته الأستاذ محمد عفيفي بالنسبة إلى مصر حيث توجد دولة والدولة كلّ مرة تتنقل أو تصير فيها تحولات في إطار الدولة. فأي نوع للتاريخ في اللحظة التي لا توجد مؤسسة دولة، وإنما توجد أشياء أخرى من إدارة الجماعة القومية أو الجماعة الدينية؟ أول شيء في لحظة عابرة أنها، في وضعية "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد القومية"، مثلاً، نصلحك عندما نرى شخصاً يحمل علمًا؛ لأنه ليس للعلم أهمية في هذه الوضعية أو تلك. لكن بالنسبة إلى شخص ليس له علم، فإن العلم يصير نوعاً مصنّماً مبشوّطاً 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، متعلق بكيفية كتابة التاريخ التي بدأت في يوم لم تكن فيه منطلقةً من الأكاديمية ولا من مؤسسات دولة القومية.

ناصر سليمان: يظهر لي أن النقاط التحقيقية التي تظهر في مجتمع ما وورثتها الأجيال بمنزلة نوع من التقليد الوراثي، وببقى 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 نفكّر فيها. والتقليد والمحاكا المستمرة في الاستناد إلى منعطفات يقيّان حاًلاً وهميةً مثل الحملة الفرنسية التي نصفها وهي في الحقيقة، أكثر منه منعطفاً حقيقياً.

عبد الرحيم بنحداد: لا أريد أن أجيب عن كل الأسئلة التي وجّهت إليّ، أريد فقط أن أتدخل بشأن مسألة تسخير المؤرخ لخدمة أغراض الدولة، وقد أشرت في البداية، عندما كنت أتحدث عن بداية الجمهورية، إلى أن الدولة أنشأت مؤسسة هي مؤسسة التاريخ التركي، وإلى أنه تمّ وضع الحقبة العثمانية "بين قوسين" في إطار هذه المؤسسة؛ لأن كل الدراسات مؤطرة أولاً في مؤسسة التاريخ التركي.

وفي ما يتعلق بالتاريخ العثماني والإسلاميين، هناك صور تتناولها وسائل الإعلام عن البلاط الذي أنشأه أردوغان؛ أي البلاط الذي كلف ملايين الدولارات، والطريقة التي يصطفي بها الجنود التي هي بمنزلة التاريخ العسكري للدولة العثمانية. فهناك محاولة لاسترجاع تاريخ الدولة العثمانية أو استعادة الدولة العثمانية بوصفها دولة إسلامية.

أما بشأن المراجعات التي أثارها عاصم، فهذا حديث شيق، وأنا أطّلّ أنّ التاريخ متجدد دائمًا وخاصّ للمراجعة، وليس ذلك ضمن ما نتوصل إليه من وثائق جديدة، بل أيضًا انطلاقاً من الأسئلة الجديدة التي نطرحها، وهي أسئلة في كثير من الأحيان آنية ترتبط، إلى حد بعيد، بقضايا وهاجس، الزمن الذي يعيشه المؤرخ. وأريد أن أضرب مثلاً لذلك بمسألة اللغة التركية و"الانتتھا"؛ أي انتقالها من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، لأبرز أنني أتفق مع الرأي الذي يقول إن تاريخ الجمهورية هو استمرارية لما بدأه العثمانيون في نهاية القرن 19. إن قضية "اللتة" حرف اللغة العثمانية جاء ضمن سيرة بدأ منذ نهاية القرن 19. فقد كان تفكير المجلس اللغوي العثماني منذ نهاية هذا القرن في الانتقال بسبب صعوبات صوتية. ولكن كانت لصطفى كمال الشجاعة الكاملة لينتقل بهذا الحرف من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، وكذلك الأمر في مجموعة من الميادين الأخرى.

لهذا أرى أن تتبع التاريخ الثقافي للدولة العثمانية، وخصوصاً ما كان ينشر على صفحات الجرائد في نهاية القرن 19، وما كانت تتناوله أقلام نامق كمال وضياء كوك من أفكار "غربية" كانت متداولةً؛ إذ كانوا يناقشون مسائل حقوق الإنسان وكانت الأمور المستجدة في العالم العربي في ذلك الوقت تُناقش في كل صفحات الجرائد. وقد عمل الجمهوريون على استثمار هذا الجهد الذي بذله مثقفو 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. ننتقل مباشرةً إلى الجلسة الثالثة وهي مخصصة لفتح نافذة على التحقيق في مجال الآداب والعلوم الإنسانية. نبدأ مع الأستاذ محمد المصباحي الذي يحدّثنا عن موضوع بعنوان تحقيق مفهوم الخيال.

محمد المصباحي

تحقيق مفهوم الخيال

مقدمة

لا شك في أنَّ الكلام عن حقب مختلفة ومتغيرة لمفهوم الخيال هو اعتراف صريح بتطور هذا المفهوم عبر الزمان، وفي الوقت ذاته اعتراف بمروره بأزمات دلالية تضطرب إلى تغيير مجرأه ووظائفه، كما أنَّ الكلام عن حقب مختلفة لمفهوم الخيال دليل على اختلاف موقع التقدير أو التحقيق الذي نظر منه إليه. فمثلاً، من الفلاسفة القدماء والإسلاميين من دأبوا في ذم الخيال بسبب صلته بالكذب والضلال والسفسطة وعلم الكلام، ومنهم من اعتادوا الثناء عليه، كابن عربي الذي كان يُعدُّ "أوسع الكائنات وأكمل الموجودات"^(١) وأنَّ "العالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيَّل لنفسه، فهو هو، وما هو هو"^(٢) وأنَّ "العالم كله في صورٍ مُثُلٍ منصوبة. فالحضرَة الوجودية إنما هي حضرة الخيال"^(٣)، وأنَّ "ما خرج شيءٍ من الموجودات عن التشبيه".^(٤)

وسار على النهج نفسه في الأزمنة الحديثة بعض الفلسفه من بينهم نيشه الذي رأى أنَّ "التفكير الحق هو الذي يخلق الخيالات"^(٥)، وأنَّ "بناء الاستعارات هي الغريرة الأساسية في الإنسان"^(٦)، في حين أنَّ العقل بمنزلة "جهاز مزور".^(٧) ومن بين بنفسه

١ محبي الدين ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج 2 (بيروت: دار الكتاب، د.ت)، ص 311.

٢ المرجع نفسه، ص 313.

٣ المرجع نفسه، ج 3، ص 525.

٤ المرجع نفسه، ص 290.

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

٦ Ibid., p. 51.

٧ Ibid., p. 75.

أن اختلاف موقع النظر إليه (كالموقع الأرسطي، والموقع الأفلاطوني المحدث، والموقع الصوفي، والموقع الحداثي، والموقع ما بعد الحداثي، والموقع التأويلي، والموقع الفينومينولوجي.. إلخ) يؤثر في حكمنا فيه حتماً.

وإن تعدد 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 الفعال، عن لحظة الخيال المتصل ولحظة الخيال المنفصل، كما تسمح لنا علاقات الخيال المتعددة بالنظر إليه من زوايا مختلفة؛ كعلاقته بالكذب والحقيقة، وعلاقته بالأدلة والسياسة والعقيدة، وصلته بالأدب والفنون ومجالات الإبداع المختلفة.. إلخ. وتتيح لنا هذه التصنيفات ربطها بحقب زمنية وتاريخية معينة، فتنسب هذا التصنيف إلى الحقبة العربية (كأن نقول إنّ الخيال السحري الأسطوري الصوفي هو الذي ساد في العالم الإسلامي بعد القرن 12م)، وذلك التصنيف إلى الحقبة الحديثة، والتصنيف المقابل إلى حقبة ما بعد الحداثية.

لكن، إذا كان المغزى من التحقيق الزمني لمفهوم الخيال هو الوقوف على تحولات دلالاته عبر الحقب المختلفة، فهل معنى ذلك أنّ هناك حواجزٌ إستيمولوجية تحول دون اختلاط آفاق الخيال والتخيل المتعددة؟ أم هل أنّ افتراض الحقب التاريخية لا يعدو أن يكون مؤشراً يفيد في تتبع تطور مفهوم الخيال من دون أن يمنع وجود الخيال ما بعد الحداثي في عمق الحقبة الوسيطة، أو القديمة، أو الحداثة؟

إنّ الخيال في وظيفته الأساسية هو إحضار صورة الشيء في غيابه، أو بلغة ابن سينا هو قدرته على "التشبيح والتمثيل"⁽⁸⁾، وهو ما يعني أنّ 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 صرفا النظر عن الوظيفة الأساسية للخيال التي هي الإحضار أثناء الغياب عن طريق التشبيح والتمثيل، وسعينا وراء التدقير في أنواع هذا الإحضار والتشبيح، فإننا سنجد لها توزع على عدة قوى تصل عند بعض الفلاسفة المسلمين، كابن سينا، إلى خمس حواس داخلية، لكل منها وظيفة أو فعل خاص مختلف عن أفعال الحواس الداخلية الأخرى، وأنّ هذا الاختلاف يصل أحياناً إلى حد التعارض. وهذه الحواس هي:

✿ **البنطازيا أو الحس المشترك**، وتمثل مهمّة هذه الحاسة بالقبول، أي إدراك الصور الحسية؛ ذلك أنّ "الحس المشترك قابل للصورة، لا حافظ. والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك، والسبب في ذلك أنّ الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبيعة، ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين البصر محفوظةً أو قريبةً العهد. فإذا غاب البصر انمحط الصورة عنها، ولم تثبت زماناً يعتد به"⁽¹⁰⁾.

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

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

10 المرجع نفسه، ص 132.

✿ **المصورة أو الخيال**، ومهمة هذه الحاسة هي حفظ الصور الحسية وإدراكيها، وـ"القوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك (...)" وأمّا الروح التي فيها الخيال، فإنّ الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير⁽¹¹⁾. وـ"عند سكون القوى العقلية، أو غفول الوهم، وعنده اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم (...)" تقوى المصورة والتخيلة على أفعالها الخاصة حتى تتمثّل ما تورده من الصور محسوسةً"⁽¹²⁾.

✿ **التخيلة أو المفكرة**، ووظيفتها الفصل والتمييز، غير أننا نجد ابن سينا في رسالة تأويل الرؤيا يعدها "أشرف القوى العقلية" وـ"أحقرها" بأن تسمى عقلاً⁽¹³⁾.

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

✿ **الحفظ (أو الذاكرة)**، ومهمة هذه الحاسة إدراك أن 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 التعدد في الأسماء (الخيال، والتخيل، والتخيل، والوهم، والتفكير، والحفظ). إنـ(إحضار الصور، وحفظها، وتمييزها، وتركيبها في اليقظة والنوم، والرؤيا والإعلام بالغيوب) يدل على شمولية تأثير الخيال واتساع مداه، وتعدّد أنحاء وجوده. فهو يمارس تأثيره في المعرفة والعمل، والعلم والعقيدة، والفعل والانفعال، والعقل والجسم، والفرد والمجتمع، والأخلاق والسياسة، والثقافة والأداب، والفنون والأساطير، بل حتى في العلوم، كما يمارس تأثيره في العقلاة والحمقى، والعباقرة والمجاديب.

ولا يمكن ردّ الصراع بين مؤسستي العقل والخيال، أو بين تياري العقلانية والتخيلية، إلى صراع بين نظامين متعارضين فقط؛ أحدهما علمي واقعي، والآخر عرفاً صوفي، أحدهما يكون مصدراً للحرية والإبداع، والآخر مصدراً للقمع والتقليد. فقد يكون العقل والعقلانية مطية للتقليد، كما قد تكون التخيلية منبعاً للخصب الفكري والإبداع الفني، والعكس صحيح أيضاً؛ أي أن يكون العقل، أو العقلانية، أدلةً للحرية والإبداع والمغامرة، والتخيل والتوهيم منفذًا مباشراً للشعوب والسرور والطلسمات والأصوليات الظلامية. والآن لُنُق 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 إنـالنسق الفلسفـي لقوى الخيال وأفعاله ظهر مكتـمـلاً لدى أرسطـو، وأنـالتاريخ من بعـده لم يعمـل سـوى إضافـة "رتـوش" تـضـخمـ جـانـبـاً عـلـى حـاسـبـ الجـوانـبـ الآخـرـيـ. وقد نـظرـ أـرـسطـوـ لهـذاـ المـفـهـومـ فـيـ ثـلـاثـةـ أـعـمـالـ رـئـيـسـةـ،ـ هيـ:ـ كـتـابـ النـفـسـ وـكتـابـ الـحسـ وـالـمحـسـوسـ وـكتـابـ الشـعـرـ.ـ الكـتـابـ الـأـوـلـ فـحـصـ الـخـيـالـ بـوـصـفـهـ قـوـةـ إـدـرـاكـيـةـ مـعـرـفـيـةـ.ـ وـالـكـتـابـ الـثـانـيـ،ـ نـظـرـ إـلـيـهـ بـوـصـفـهـ أـدـاءـ لـخـلـقـ الـأـحـلـامـ وـالـرـؤـىـ وـالـإـلهـامـاتـ وـالـنـبـوـاتـ وـتـفـسـيرـهـاـ.ـ وـأـمـاـ الـكـتـابـ الـثـالـثـ،ـ فـنـظـرـ إـلـيـهـ بـوـصـفـهـ أـدـاءـ الـمـجازـاتـ وـالـعـسـتـعـارـاتـ الـتـيـ هـيـ منـجـمـ الـخـلـقـ الشـعـريـ وـالـفـنـيـ بـصـفـةـ عـامـةـ.

11 المرجع نفسه.

12 المرجع نفسه، ص 153.

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

14 ابن سينا، الشفاء-النفس، ص 36 - 37.

15 المرجع نفسه.

في الكتاب الأول، كتاب **النفس**، عُدّت الصورة الخيالية مشروعًا للفكرة والمفهوم. فهي التي تقدم المادة المعرفية الواقعية التي يستند إليها المفهوم المجرد. غير أنَّ الصورة الخيالية تتميز بعدم الاستقرار واللانهائية، ولا تصبح نهائيةً إلا عندما تتحول إلى فكرة أو إلى مفهوم مجرد غير خاضع للزمن وللتعدد والتغيير. وإذا كانت الصورة الخيالية فكرةً أو مفهومًا بالقوة، فإنَّه لا معرفة ولا مفهوم من دون خيال.

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

أما في الكتاب الثالث، وكتاب **الشعر**، فيعرض لنظرية المحاكاة وما يتصل بها من تشبيه ومجاز واستعارة. هنا، يصبح الخيال أدلةً لتنويع دلالات الأسماء والأشياء، والانتقال من الدلالة الحقيقة 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 مملكة الخيال "الغريبة والعجيبة". وحتى نقدم نظرةً جامعَةً لمختلف المكونات المذهبية لنظرية الخيال الإسلامية، اختربنا أحد أواخر كبار الفلاسفة المسلمين، هو صدر الدين الشيرازي الذي تدخلت في تركيب نظريته في الخيال عناصر من النظرية الأرسطية بأبعادها الثلاثة المذكورة سابقاً، وعناصر من فلسفة السهوروادي الإشراقية، وعناصر صوفية من عرفان الشيخ الأكبر محى الدين بن عربي. بعبارة أخرى، تجمع نظريته في الخيال مزيجاً متناقض الأطراف مُكونٌ مما يلي:

أولاً: خيال ما قبل الحداثة ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المعكسة في المرأة. ثانياً: خيال فعال؛ أي أدلة تخيل المحسوسات وجعلها قابلة للرؤية والسمع إلى حدٍ يصبح الواقع فيها انعكاساً للخيال، وقد تشعر الذات المتخيلة في هذه العملية السحرية بأنها مالكة لزمام الواقع لا مطيعة لضوابطه الحتمية. ثالثاً: بتأثير من ابن عربي، ستجد الشيرازي يقسم الخيال إلى قسمين.

فالقسم الأول هو "**الخيال المتصل**"؛ وهو الخيال الفردي السيكولوجي المعرفي المتعدد بتنوع الأفراد، ويتمثل بمجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء إحضاراً تمثيلياً في غيابه، إما لحفظ الصور أو تركيبها أو خلقها وتهئتها لكي تتحول إلى مفاهيم مجردة لاستعمالها من العقل في استدلالاته المعرفية، أو لاستخدامها في البحث على الأفعال أو الابتعاد عنها.

وأما القسم الآخر، فهو "**الخيال المنفصل**"، أو **عالَمَ 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 أمثل 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 حق امتلاكه؛ إذ هو واحد ولا يتعدد. وأداة هذه الإطلاالة أو المطالعة هو "**الخيال المتصل**" الموجود فينا. وت تكون الأعيان الثابتة الموجودة في عالم المثال من مادة خاصة لا هي جسمية ولا روحية. وكلَّ هذه الخصال تجعل "**الخيال المنفصل**" يحظى بالاستقلال عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي؛ ما يقربه في الوقت نفسه من خيال الحداثة ومن خيال ما بعد الحداثة.

وفي غمار اجتهاذهاته "الخيالية"، اقتفي الشيرازي آثار ابن سينا في توحيده بين الوهم والعقل، أو عده على الأقل قوًّة عقليةً؛ فـ"الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته"⁽¹⁶⁾، بل إنه يذهب إلى أنـ"القوءة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أنـم دركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية"⁽¹⁷⁾، وأنـ"التوهم ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتديبرها له"⁽¹⁸⁾. وهذا ما جعله يحصر أنواع الإدراكات في ثلاثة أنواع، هي: الحس والخيال والعقل؛ حتى توافي أنواع العالم 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 "قوًّة جوهريَّة باطنية"⁽²⁰⁾. وكانت غايته من وصف للخيال بـ"الجوهرية" هي إثبات "عالم ما بعد طبيعي خيالي"، وهذا العالم ليس جوهراً طبيعياً، ولا جوهراً عقلياً، وإنما هو جوهراً خيالي بالقوءة. وقد أجرى الشيرازي هذه التغييرات الجذرية على طبيعة الخيال ووظائفه وعلاقاته، من أجل ربطه بعالم خاص به، هو عالم "أحوال القبر وثوابه وعدابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد"⁽²¹⁾؛ ما يعني أنـ الدافع لإنشائه لعالم المثالات هو تفسير "حياة" ما بعد القبر، وـ"حياة" النشأة الثانية في يوم الحساب؛ أي رؤية مُشاهِد عالم "ما بعد الدنيا" بعين الخيال، ووصفها وصفاً حيًّا باللغة البشرية كأنه يراها أمامه. وهكذا صار الخيال الذي كان على التخوم، وفي مجال الإمكان والظن والرأي والضلال والكذب في الفلسفات المشائبة، في منطقة الماهية والضرورة والعالية، عندما أفرده بعالمه المثالى الخاص به.

ولا ريب في أنـ القول بـ"عالم ميتافيزيقي خيالي"؛ أي بنظام للخيالات، من شأنه أنـ يزاحم نفوذ العالم الميتافيزيقي العقلي الذي يمثله نظام العقول المفارقة الضامن للوحدة والنظام والترتيب التي يكون بها وجود الموجودات. عبارة أخرى، بإثباته "صقعاً آخر، وهو عالم المثال المسمى بـ"الخيال المنفصل"⁽²²⁾، يكون الشيرازي قد أقام أنطولوجياً مستقلةً للخيال؛ أي علماً عاماً له بمقولاته ومقوماته وأعراضه وعرفاته الرؤيوي الصوري. ولهذا "الصقع المثالى" وضع بروزخٍ بين عالمي العقل والمادة؛ مستقلٌ عنهما من دون أن يمنعه استقلاله من أنـ يتاثر بهما معاً في تكوينه وكائناته التي توجد فيه. فعالم المثال هو العالم الذي تسكن فيه الصور الخيالية والأرواح غير المرئية، إضافةً إلى أنه هو المكان "الطبيعي" لكلـ الصور الخيالية.

وهكذا يصبح الخيال نفسه ضامناً لوجود العالم الواقعي، وليس انعكاساً أو ظلاً للواقع فحسب. أي إنه صار مبدأً وجودياً وليس وظيفةً معرفيةً فقط. وبهذا النحو يكون الشيرازي قد تابع القول المأثور عن الصوفية الذي يعمّم الحلم، ليصبح شاملاً لكلـ ما نحياه وما لا نحياه. فكلـ شيء هو حلم في حلمٍ، وخيال في خيالٍ، الأمر الذي يجعل الشيرازي قاب قوسين أو أدنى من حساسية رواد ما بعد الحداثة.

16 صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، 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. وتشير إلى أنـ هناك نظرةً أخرى للعالم الثلاثة؛ وذلك من خلال القول: "اعلم أنـ الله خلق الوجود ثلاثة عوالم: دنيا وبرزخاً وأخرى (...)" فخلق الله الجسم عن الدنيا، والنفس عن البرزخ، والروح عن الآخرة (...). فإذا شاء الحق تعالى نقل النفس والروح إلى دار البرزخ أمات الجسم بواسطة ملك الموت وأعوانه، ثم ينشأ النفس في البرزخ النشأة النفسانية الثانية 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 قوءة جوهريَّة 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 الحداثي

ظلّ التصور الأرسطي لنسق القوى الخيالية ووظائفها حاضراً في الفلسفات إلى حدود القرن 17. وبعد ذلك، بدأت النظرة القدحية في الخيال تختفي شيئاً فشيئاً. فلم تعد الصورة الخيالية "إدراكًا أو إحساسًا ضعيفاً، أو انعكاساً شاحباً للماضي، بل صارت صورةً في طريقها إلى التجريد والتعميم، أي في طريقها إلى المفهوم". وقد ساهم في هذا التطور عدد كبير من الفلاسفة، وبخاصة إيمانويل كانت 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 أنَّ العالم مُكوَّن من خيالات؛ أي إنَّ كلَّ ما يحيط بنا من أشياء هي عبارة عن صور خيالية. فالشيء خيال، والمادة مجموعة من الصور الخيالية، والوعي لا ينشأ عن الشيء.

ونجد صدَّى لهذا التطور لدى سارتر الذي بعد أن انطلق من الفرضية الفينومينولوجية التي مفادها أنَّ الإنسان كائن في العالم، عَدَ الإنسان كائناً يتمثَّل العالم، ويتمثل نفسه في العالم. لذلك لم تُعد المطابقة مع الموضوع الخارجي هي معيار الحقيقة، بل أصبح المعيار هو التوافق مع التمثيلات الداخلية. وهكذا تم الابتعاد عن الواقعية الساذجة نحو نوع من الواقعية التمثيلية التي تسمح لنا بأن نتصور أنَّ العالم الواقعي لا يوجد وإنما يُصنع، وهذا الصنْع يقبل "رتوشًا" لامتناهية. وبهذا التحوُّل، صار الخيال من سياق الواقع، لا من سياق الفهم والتأويل، من سياق الخلق، لا من سياق التفسير.

الخيال ما بعد الحداثي

شكل خيال "ما بعد الحداثيين" قطيعةً مع الخيال الحداثي وما قبل الحداثي. فالخيال ما بعد الحداثي، هو من جهة مضاد للخيال ما قبل الحداثي ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال المرأة العاكسة لظلّ الوجود الواقعي. وهو من جهة ثانية مضادٌ لخيال الحداثة الخالق والمستقل عن الواقع، خيال المصباح الذي يضيء الواقع.

إنَّ خيال ما بعد الحداثة ليس مرآةً ولا مصباحاً، فهو لا يكتفي بأن ينطلي بدور الوساطة بين الحواس والعقل، أو يدعى تبُوء مكان الصدارة في نظام الكون، وإنما يكتفي بأن يقدِّم نفسه بوصفه ذاتاً من دون موضوع، أو أنه لا يعود أن يكون أشباحاً تعكس أشباحاً في أشباح، عبر سلسلة لامتناهية من المرآيا. خيال ما بعد الحداثة، إذن، هو بمنزلة محاكاة المحاكاة، وتقليل التقليد من دون اهتمام بالتقليد؛ أي بوجود أصل وموضوع ينطلق منه التقليد والمحاكاة أو عدم وجود هذا الأصل.

باختصار، الخيال ما بعد الحداثي خيال غنيٍّ عن الواقع والعقل معاً. فهو لا يعني بتبرير وجوده وصدقته خارجاً عن "ذاته"، بل إنه مكتفٍ بنفسه، يبرر نفسه بنفسه بوصفه "خيالاً في خيال". وإنَّ مثل هذه الرؤية للخيال من شأنها أن تعطي الأسبقية للحكاية والرواية على الدرامية والاستدلال، وأن تقدم القول على الوجود، والتأويل على البرهان. وهذا ما سيسpecify على الرؤية الخيالية للعالم طابع المرونة والسيولة؛ ما يجعلها قادرةً على تجاوز التقابلات التقليدية بين العقل واللأعقل، بين الجسد والروح، بين العلة والعلوّل، بين الظاهر والباطن، بين البرهان والتمثيل.

كان رولان بارت Roland Barthes يقول إنَّ طبيعة حضارة ما بعد الحداثة هي حضارة الصورة؛ أي حضارة الخيال. بيد أنَّ وجود الصور السينمائية والتلفزيونية والمعلوماتية (الحاسوبية)، وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالماً خاصاً

بها، لا هو باللادي ولا هو بالعقل. 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 محاكاةً للمحاكاة لا أقل ولا أكثر.

وقد دفع ميشيل فوكو Michel Foucault هذا الموقف إلى ماده 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 تقليداً إيمائياً Mimic للاشيء، إنه تقليد لتقليد التقليد. وبهذا النحو لم يعد الخيال انعكاساً لنور أصلي يفيض من الشمس، كما كان يقول أفلاطون، أو مصباحاً مضيئاً كما كانت تدعى النزعتان الإنسانية والوجودية، بل صار بمنزلة انعكاسات متبادلةً دوراً، وكان الأمر يتعلق بكهف دائري مليء بمرايا ذات أحجام وأشكال ووظائف مختلفة.

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

خاتمة

كان الخيال منذ أن بدأ التقطير له زمن أرسطو يمتاز بالحرية. وبعد مروره بحقب مختلفة ومتقابلة، كرسَت حريته حتى أنه كاد يصبح مستقلاً 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 حيناً بالعقل النظري وحياناً بالعقل العملي، حيناً بالحس والإرادة وحياناً آخر بالغيب والجبر، تارةً يكون موضوعاً لغيره، وأخرى محركاً له. علاوةً 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 أهلله لي يقوم بالانفصال عن الذات وعن العالم، مشكلاً بنفسه سوقاً حرةً عامةً للصور الخيالية، يمكن لأي شخص أن يمد إليها عينيه أو يديه فيتسوق منها ما يشاء، إنما لكتابه رواية أو قصيدة، أو لصوغ مشروع فكرة علمية، أو لبناء حلم سياسي، أو لتبسيح فكرة طائرة في لوحة أو قطعة موسيقية، من دون أن تعرف سوق الخيالات أيّ 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 ممثلة بشتى ألوان الأساطير والاستعارات والتشبيهات والحكايات، فإنها تخول صاحبها القدرة على التواصل والتبلیغ، لا بالنسبة إلى الجمهور المحب للذكذب المسؤول 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 يضاهده، بل لكونه أيضًا يوقد في الإنسان طاقة الحلم والرؤيا التي تقفز عن الزمان لترسم أشباح مدنٍ فاضلة تُدْعِيَ الأمل في إخراج الحلم من القوة إلى الفعل.

من هنا، لا نستغرب إن لم يطأطع الخيال حدود التحقيق دائمًا. فهو عاشقٌ وله للحرية، سواء كان ذلك إزاء مقتضيات الزمن أو ضرورات العقل، أو حتميات الواقع. وهذا ما يفسّر أن "الماقبل" يتداخل مع "المابعد" في صلب الخيال، مما يغرقه في المفارقة التي تزيده سحرًا على سحر.

عبد الأحد السبتي: الكلمة للأستاذ إسماعيل ناشف.

التركيب الزمني لظواهر البحث

في الحقيقة، إنّ الفكرة الأساسية التي أريد أن أطرحها أتت من إنجازي لثلاث دراسات، وكانت قد واجهت فيها مبشرةً قضية التحقيق وقضية الزمن. كان بحثي الأول دراسةً لتاريخ المجتمع الاعتقال في فلسطين، أو تاريخ الاعتقال السياسي في فلسطين الذي فيه حاولت أن أكتب تاريخ مجموعة المعتقلين الفلسطينية داخل السجون الإسرائيلي، وحاولت من خلاله الاعتماد على التاريخ الشفوي، أساساً، 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 بدأةً من عام 1948 إلى الوقت الراهن. وحاولت فيه أن أبحث العلاقة بين الأنواع الأدبية، وإن كانت هذه الأنواع التي تمثل إلى الأشكال الشعرية، في السياق الفلسطيني، أكثر ارتباطاً بالحياة الاجتماعية من القصة القصيرة والرواية.. إلخ، وحاولت التأريخ لهذه القضايا.

والأمر الآخر الذي حاولت أن أعتمد عليه اليوم في مداخلتي هو دراسة تاريخ الأشكال الفنية البصرية عبر تاريخ فلسطين، وتحديداً من وسط القرن التاسع عشر إلى حدّ الآن. فاعتتمادي هو على هذه المادة الإمبريقية التي اشتغلت بها، ومن الأسئلة المباشرة التي واجهتها: كيف أعمل كتابةً تاريخيةً وهي في الوقت نفسه تواجه إشكالات أساسيةً. والإشكال الأساسي الذي واجهته أنا عندنا عدة أنواع من الزمن؛ ومثلاً رأينا اليوم صباحاً، هناك أشكال مختلفة للزمن وأشكال تعبر مختلفاً لكلّ زمن والتحقيق هو تصنيف زمني ما. أنا، على نحوٍ واعٍ، أريد أن اختار نوعاً محدداً من الزمن، ولست أريد أن أتحدث عن كل أنواع الزمن. وببدايةً، أريد أن اختار نوعاً من الزمن الذي هو جزء من بداية تشكيل الظاهرة، بمعنى أنني لا أريد أن أسأل: "ما هذا؟" مثلاً.

وللتوضيح، فاني أقدر أن أسأل عن هذا الشيء الذي يبدي: "ما هذا؟" والجواب سيكون هو "قلم" أو "قلم حبر". وهذا لا يكفي لأنّ هذا القلم محسوب على تاريخ معين. والذي يفترض 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 ويعتني الريشة، ولكن يحتويها بصفته "قلمًا" وليس بصفته سائلاً ودواةً وريشةً. وقد جاءت الفكرة من القرن التاسع عشر من جهة ماركس. فالإنسان يحتوي الشكل الذي قبله، ولكنه يحتوي بتطویر 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 أنا 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 شيئاً مجرداً، بلعني الذي حاول أن يقتربه الحداثيون في القرن التاسع عشر، بمعنى أن يكون الزمن بمنزلة نفقٍ ممتدٍ 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 التحقيق فحسب، والسؤال: "ممّا / ما هذا؟"، إلى السؤال: "كيف يعمل هذا؟"، وأدعى أن طرح السؤال "كيف يعمل هذا؟" يتطلب فحص الشكل بوصفه تعبيراً عن سلسلة من الأحداث التي سميتها "عملاً" وهو [Objectified].

وفي ما يتعلّق بتشييئ الشكل، فسأذكر مثلاً: من البحث الذي اشتغلت به في موضوع المجتمع الاعتقال أو مجتمع المعتقلين السياسيين في فلسطين. وأحد الأمور الأساسية، مثلاً: كيف يمكن وضع تحقيـب مفاده أنه عام 1967، لما بدأ الاحتلال للضفة وغزة

بدأت حملات اعتقالية لأعداد كثيرة جدًا من الناس؟ فأحد الأشياء التي يُؤرخ لها عادةً في الأديبيات، كان في فترات حصل فيها المجتمع الاعتقال على حقوق معينة؛ من ذلك مثلاً الزيادة في كمية الأكل، ومن ثم سفترض أنه يُؤرخ على النحو الآتي: عام 1972، صار إضراب عن الطعام، وفي عقب الإضراب عن الطعام حصل الأسرى على إضافة حبة بنودرة بالنسبة إلى كلّ أسير، وهذا مدوى في الوثائق التابعة لحركة الأسرى. ويمكنني أن أكتب التاريخ بناءً على هذه المحطة المتمثلة بحصول السجناء على حبة بنودرة، أو على قلم حبر. ولكن في حالة كتابتي التاريخ على هذا النحو، فإني أكون قد كتبت بطريقة جزئية لا تمت بصلة إلى البناء الداخلي لهذا المجتمع.

سؤال سؤالاً مختلفاً: "كيف كان يتم الأكل؟"، وهو سؤال يعني وجود فرق في النظر إلى فعل الأكل في حد ذاته، مقارنة بالتاريخ المؤسسي الذي ينشق من النظر في الوثيقة التي هي المفاوضات بين القيادة التابعة للأسرى وإدارة السجن والصلب الأحمر (كان فضاء الصراع حقوقياً مبنياً على فضاء النص)، لكن فضاء النص ما كان له علاقة بالجسد الجمعي المادي الذي كان منفصلاً عنه. والسؤال هو: "لماذا يقعد الأسير داخل السجن ويقوم بتناول حبة البنودرة؟"، "أهذا التاريخ هو جزء من عملية تشكّل جزء من عملية مقاومته أم أنّ هذا لم يُكتب في النص التأريخي؟ فهذه النقطة، إذن، أساسية. ثم إنّ السؤال الأساسي الذي أريد أن أطرحه بوصفه سؤالاً منهجهياً، هو: "ما هي أبعاد الأحداث التاريخية التي أفقدتها في الحالة التي أسؤال فيها سؤالاً عن الزمن، أو أستخدم مفهوم الزمان الذي هو خارجي بالنسبة إلى الظاهرة وليس جزءاً أساسياً من تركيبها الداخلي؟".

المثال الأخير الذي به أنهى مداخلتي متعلق بـ "الراهقة". 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 العام بالنسبة إلى الجميع. فللمرأة زمان بيولوجي داخلي في جسمه، وله زمن نفسي داخلي، وزمن يتبع العائلة التي يعيش فيها، وزمن يتبع المجتمع أو البيئة. وكلّ هذه الأمور تتجمع في لحظة معينة؛ حتى يصير السؤال: "الآن يمكن أن يجعلنا الزمن الداخلي الذي له نوع محدد من الظواهر نقوم بمقارنته أفضل كثيراً - من الناحية المعرفية - من التحقيق نفسه الذي اعتدناه تصنيفاً زمنياً خارجياً نفرضه على الظاهرة بوصفنا باحثين؟"، وشكراً.

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

مولدي الأحمر

التحقيق تفاوض غير متكافئ في تمثل الزمن

كلمة عن علاقتي بالموضوع

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

مسألة تمثيل الزمن

أود أن أشير في هذا السياق إلى أن سؤال التحقيق ليس سؤالاً خاصاً بنا نحن التونسيين أو المصريين أو العرب أو المسلمين بحسب مستويات المشاهدة. ففي أفريقيا وأسيا وأوروبا والأميركيتين يطروحن أيضاً القضية نفسها، ولكن التركيز فيها يجري في سياقات داخلية متنوعة، وأحياناً انطلاقاً من مرجعيات هواباتية مختلفة. ففي أفريقيا وأميركا اللاتينية مثلاً، هناك سؤال حول مضمون الحقيقة ما قبل الاستعمارية الذي يظهر في كتابات المستعمر الكلاسيكية كحقبة لا تاريخية يتحدد زمنها مرّة واحدة في حقبة واحدة هي حدث الاستعمار. وفي العالم العربي والإسلامي لدينا مشكلات من نوع آخر، من بينها مثلاً: هل يعد "العصر الجاهلي"، وهو تمثل ديني لزمن الجزيرة، سابق للنبوة، حقبةً بالمفهوم التاريخي لهذه الكلمة؟ وهل لدينا عصر وسيط والحال أن المفهوم نشأ لتمثيل الزمن الأوروبي كما حَقَّ له المؤرخون الأوروبيون؟

هناك في الواقع حوار عميق وشيق بين المؤرخين، واسمحوا لي بالقول، إنه ربما لا يعيه دائمًا وبوضوح جميع المشغلين بالتاريخ الذين قرأت لهم، وموضوع هذا الحوار هو تمثيل الزمن. أما المدار الأول للحوار، فهو يتمثل 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 بده؟ هل يسري على نحوٍ عشوائي؟ أي هل صحيح أن الدهر "حال بحال" كما تقول إحدى الأغاني التونسية؟ هل هو خطّي - ديكاري - دائري في الوقت نفسه بمعنى أنه قائم على تصور تركيبي محترف؟
وأما المدار الثاني للحوار، فله علاقة بمنهجية التحقيق ذاتها، وهو يتمثل بما يلي:

أنْحِقَّب وفق الحدث أم وفق خصائص البني الدفينية المولدة لاحتمالات الحدث؟ وكيف يكون التحقيق 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 ومسيرين للحدث أم للبنية بوصفها، على العكس من ذلك، هي التي تفسر فعل الأفراد والمجموعات؟ لقد كان هذا الأمر مشكلةً من مشكلات فرناند برو DAL Fernand Braudel مؤرخ الزمن الطويل، وقد اختاره ليحاضر فيه يوم احتفل بدخوله عضواً جديداً إلى "الكونجيج دو فرانس".

بطبيعة الحال، كل توغل واعٍ في خيار من هذه الخيارات يولّد حزمةً من الأسئلة تتعلق بتمثيل الزمن التاريخي في حد ذاته. فمثلاً، هل أنَّ الزمن هو زمن الفعل الذي هو وليد عملٍ ووعيٍ بالنسبة إلى الأفراد والمجموعات بذاته وبزمنهم؟ أم هل أنَّ الزمن لا يكون إلا نظرياً ومن إنتاج التمثي 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 حيز الوعي بالذات، المتجرد في زمن تجربة اجتماعية بعينها تجري في إطار بعيتها الثقافية والجغرافية الخاصة (إمكان الحديث، مثلاً، عن زمن قطرى، 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 وتحقيقه لا يمكن أن يجري من منظور داخلي فحسب، وقد انتهى ابن خلدون إلى ذلك لما وضع لكتابه عنوان **كتاب العبر وديوان 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 برمّتها في تمثيل مضمون تقاطعات هذين الزمرين تعبّر عنهما في عنوان كتاب ابن خلدون كلمة "عاصرهم". وكما هو معلوم، فإنّ جهدها حاليًا، بما فيه جهد معهد الدولة الناشئ، يتمثّل بأن نعمل على النجاح في معاصرة غيرنا. ومعنى ذلك أنّ نتموّق في زمن يشملنا مع غيرنا.

يوجد، إذن، نوعان من التحقيق في داخلهما أنواع أخرى عديدة من سُبُل تمثيل الزمن وتحقيقه ومناهجه. **أحدّهما 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 مُحَقَّبة على أنها عثمانية. وكذا الأمر بالنسبة إلى المغرب العلوي - الشريفي، وبالنسبة إلى ليبيا القرمانالية، ومصر المملوكية، وهكذا.

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

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

داخل التحقيق الداخلي، إذن، صراع على تمثيل 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 صيروحة صراع وتفاوض (تفاوض على الشرعية، وتفاوض على صنع الزمن المحلي للمجموعات القروية والقبيلية عبر إدخالها في زمن المنظومة الإدارية للدولة)، فقد انتهت هذه الصيروحة بفرض الدولة العثمانية لنفسها كمحور سياسي - اجتماعي - حربي ومعزّي أيضًا منتج للزمن، ومن ثم صنع العثمانيون (و"العثمانيون"، في الحقيقة، كلمة غامضة) حقبة زمانية تمثّلها المؤرخون لاحقاً - أداتها في ذلك (قبل أن تُتطور مناهج كتابة التاريخ الحديثة Subalten Studies) أرشيف الدولة - على أنها مساحة زمنية مميزة من الزمن الداخلي التونسي يمكن اعتمادها وحدة تحقيقٍ.

وفي مناطق أخرى من المشرق لم يتحول الزمن العثماني الخارجي إلى زمن داخلي. وفي هذا السياق نقول إنّ الزمن العثماني في الجزائر ولibia وتونس، على سبيل المثال، قد أسس لذاته، كتاريخ - حقبة، عبر خلق الحدث وفرض علاقة تبادلية غير متكافئة على الأزمنة المحلية الأخرى. فقد أرّخ لزمنه عبر إدخال جميع الأزمنة المحلية 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 ثم نتساءل: كيف يُصنع زمن المعاصرة؟ وما مضمونه؟

قبل أن نتقدم في شرح الفكر، سأورد بطريقة كاريكاتورية "نكتة" تونسية ذات نفس جاحظي كنت قد رويتها في السابق للمؤرخين الذين طلبو مني التعليق على ورقات التحقيق التي أجزوها، أظن أنها ستساعدنا على تمثيل قسم من أهم القضايا التي تحفّ عملية التحقيق.

تقول النكتة في صيغتها التي سمعتها أنّ فلاحاً ماكرًا استدعي يوماً أحد معارفه من الفلاحين وذبح له ديّكاً قدّم له به طعاماً شهياً. ففرح الرجل كثيراً بهذه الضيافة واستبشر بها خيراً. لكنّ الفلاح الماكر استغل الحدث ليصنع على أساسه تمثلاً زمنياً لعلاقته بصاحبه. فمنذ ذلك اليوم أصبح يقول له إنّ ذلك الحدث وقع قبل أن يذبح الديك أو بعده. وتوجد بقية مفيدة للنكتة سأحيكها بعد قليل. لكنّ الأمر المهم الآن هو أنه على الرغم من أنّ هذه النكتة تتحدث عن حالة ميكروسكوبية نموذجية للتحقيق ولا يجوز نقلها بسهولة إلى المستوى الماكروسociولوجي، فإنّ فائدتها تكمن في أنها تثير موضوع العلاقة بين الحدث وعملية التحقيق على أساس الفعل ومبدأ التبادل اللذين يشكلان أساساً تمثلاً زمنياً.

في هذه النكتة يوجد زمن الآتا والأخر بمفهومهما السيكولوجي الضيق وحتى السياسي الأرحب، ويوجد الحدث الذي يندرج في إطار تفاعل الآتا مع هذا الآخر. وتوجد الرابطة الاجتماعية التي تنشأ أو تتوالى بين الطرفين، والتي يشكل التبادل موضوعها الرئيس، ويوجد ما يمكن أن يتولد من هذه العلاقة من هيمنة مادية وأو رمزية، وتوجد هوية الطرفين التي تتشكل، أو تتتأكد، انتلاقاً من الأسس التي تقوم عليها هذه العلاقة، وتوجد كذلك محاولة غير عفوّة لتمثيل زمن هذه العلاقة على أساس تقسيم تقييمي لزمن يلفّ الاثنين.

عندما يطرح العرب في الوقت الراهن موضوع التحقيق محاولين إيجاد تمثيل زمني لتاريخ خاصّ بهم، إنما هم تعرّياً في وضعية الفلاح الذي استشعر خطر التحقيق لزمنه على أساس حدث وليمة الديك. بمعنى أنّ عملية التحقيق ليست عمليةً منهجهيةً فحسب، بل هي، أساساً، عملية تمثل علاقة بالآخر سواء على مستوى الداخل أو الخارج. وهذه العلاقة قائمة على القدرة على إنجاز الفعل وتوليد معناه الأخلاقي الذي يؤسس زمن تلك العلاقة ويتحققها.

وخلال الستة أو السبعة قرون الأخيرة كان التبادل الحضاري الذي يجري بين العرب والآخر غير متكافئ، وكان الآخر يدخلهم في دينامية زمنه الموسوم بـ"الحداثية". وإنّ أغلب العرب يستخدمون حالياً مفهوم الحداثة، وهو مفهوم تاريخي أوروبي، وحدة ذهنية تحقّيقية، 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 ديّكاً من عندهم، وصنع بذلك لنفسه زمناً موضوعه العرب. ولذلك، فإنّ حقبة الاستعمار إنما هي من عند أنفسنا، وقد بدأنا قبلها بمدة نستعمل أسماء الأشهر نفسها كعنوان لدخولنا ذهنياً في زمن الآخر من موقع المهيمن عليه، والمؤرخون المغاربة يؤمنون حالياً في مجملهم بحقب العصر الوسيط وما قبل الوسيط والحديث، محاولين البحث عمّا يماثلها في تاريخنا العربي الإسلامي. والآن إليكم بقية النكتة:

في الحقيقة توجد نهاياتان لتلك النكتة. الأولى يتحرر فيها الفلاح من زمن جاره ويبقى مكتفياً بزمنه منغلاً على حاله، فهي تقول إنّ الفلاح الثاني استدرج مضيّقه السابق إلى بيته وذبح له ديّكاً، وفي نهاية المأدبة ودعه قائلاً له من الآن "لا بعد الديك ولا قبله". أمّا النهاية الثانية، فهي أكثر تعقيداً؛ إذ تقول إنّ الفلاح الثاني استدرج مضيّقه إلى بيته وذبح له خروفًا. وبعد المأدبة قال له موعداً "منذ الآن نعد بالخرف". ومن الناحية الأنثروبولوجية، تلقي هذه النهاية بمارسيل موس. ولكنها من ناحية الموضوع الذي يشغلنا تعني أنّ التمثيل

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

عبد الأحد السبتي: كان بالإمكان بناء كلّ هذه المداخلة على "النكتة"، وكانت المسألة ستكون مميزة. لدى تعقيب بسيط بشأن "تجثير" مسألة الزمن إلى ما قبل بروديل. فبروديل اعتمد على نص جورج كولوفتش George Kolovitz تعدد الأرمنة الاجتماعية نحو عشرين زمن. الأستاذ مولدي سار على النهج نفسه. الكلمة للأستاذ محمد بلبول.

محمد بلبول

اللغة: من الحقبة إلى الحالة

وقد الاعتقاد أنّ العلوم التي تنظر إلى موضوعاتها ضمن إطار الزمن تتوكّل على التحقيق غاية منهجمية. نلاحظ هذا في التاريخ وفي الأدب ودراسة الأفكار والقانون والسياسة، حيث يصعب تمثيل الواقع خارج مواجهة تحديد إطار زمني محدد، يتبع فهم منطقها التسلسلي. بمعنى آخر، لا نمسك بالظاهر في مجالات بهذه إلا الواقع محكوم بمنطق الحقيقة التي تحدّد مجالاً زمنياً يوجه وقائمه حدث مهمين وبازر يجحب ما قبله. هل يسري هذا على اللغة؟ يجوز إلى حد ما أن نحدد خصائص لغة ما ضمن تحقيق تاريخي، فتتحدث مثلاً عن عربية ما قبل الإسلام أو عن العربية الحديثة، معتمدين في ذلك على مجموعة نصوص، ومستندين إلى معارف موزعة على مجالات تخصصية متعددة، مثل المعجمية والأسلوبية والبلاغة، وتاريخ الأفكار مما سيتيح المساهمة في كتابة التاريخ الشامل لأمة من الأمم. وغني عن البيان أنّ هذا الضرب من الدراسات يندرج ضمن ما يسمى بالدراسة الفيلولوجية التي عرفت أوج تطورها في القرن التاسع عشر، حين ارتبطت بال نحو التاريخي المقارن وبالدراسة النقدية للنصوص، لاستخراج المعلومات الكفيلة بإضاءة الحقبة التاريخية التي كتبت فيها، أو الحقبة التي تحيل إليها هذه النصوص.

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

استقر رأي مؤرخي الدراسات اللغوية على أنّ الفيلولوجيا تطورت في القرن التاسع عشر لتوسّر لمياد الدراسة العلمية للغة. وهو زعم صحيح إن نحن أرسدنا للفظ علم ومشتقاته الوصفية المعنى نفسه المستفاد من الأدبيات الوضعانية التي تُعزى لأوغست كونت، والتي كانت طلائعية في توجهاتها الإستمولوجية وقتئذ. فأثناء القرن التاسع عشر أصبحت وقائع اللغة خاصة للبحث الموضوعي الدقيق ومفسرة وفق فرضيات استقرائية. وتم الاعتراض على جميع النزوعات العقلانية التي كانت تفسّر بنية اللغة بمبادئ عقلية مسبقة ذات صلاحية كليلة، مثل تلك سادت مع النحاة المناطقة وأتباعهم في بور روبل. 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 قوانين التطور والتحول مفتاح فهم المجتمع والطبيعة اللذين لا يستقران على حال.

لم تعد الضواهر اللغوية، إذًا، وحدها مسؤولة بالنهج التاريخي؛ فقد لوحظ أن المؤسسات الإنسانية والقوانين والعادات والممارسة الدينية والاقتصاد والطبقات الاجتماعية، فضلاً عن اللغة والكائنات الحية، في تغير دائم، وأن التغير من طبيعة الأشياء، ولم يعد بالإمكان تفسير حالاتها (المؤسسات والضواهر) على أساس مبادئ مجردة، بل وجّب التعامل معها بوصفها وليدة سيرة تحول وتطور؛ وترتب عن هذا عدُّ جوهر الأشياء والضواهر كامنًا في سيرورة تحولها لارتفاعها أو اضمحلالها، أي كامنًا في تاريخيتها. وغير خاف أن 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). ولتوسيع أسلوب الرابط هذا، يحسن هنا أن نقدم 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 يتباين بالتوفقات الصوتية - الدلالية.

لقد استدلّ كارل فيerner (Karl Verner) في مقالة له نشرها عام 1875⁽¹⁾، على أن التقابلات مثل تلك التي نجد بين *d* و *v* في القوطية واللاتينية على التوالي (كما في نحو: *fadar* (قوطية) = *pater* (لاتينية)) مطردة وشاهدة على القرابة بين اللغتين خلافاً لقانون يعقوب غريم (Grimm) الذي عدّها تحولًا استثنائيًا بين لغتين منحدرتين من أصل واحد. ففيerner عدَّ التوافق متنبأً به، إن نحن عدّلنا قانون غريم يجعله يراعي مكانة النبر في الكلمات السنوسكريتية الموافقة. ومن دون الدخول في التفاصيل⁽²⁾، فإنَّ كارل فيerner يخلص إلى أن اللغة السنوسكريتية احتفظت بمكانة نبر - الكلمة في الهندوأوروبية الأولى، وأنَّ تحول - الصوت في الجermanية حدث قبل تحول النبر إلى موقع استهلال الكلمة (word-initial position). تتيح هذه الفرضية القول إنَّ وروadas *d* (التي متى وقعت بين صائتين ربما كانت صوتًا احتكاكياً مجھورًا (voiced fricative) ينطق مثل *th* الإنكليزية التي نصادف في لفظ *brother*)، يتعين أن تفسر بموجب القانون التالي: المهموسات المنفوحة الناتجة عن قانون غريم (*f, th, h*) لا تتغير إذا كان المقطع السابق حاملاً للنبر، وإلا فإنها تكون مجھورة (مثل *b, d, g* على التوالي كما في القوطية: *fadar*).

سيحدث تطور مهمٌ خاصٌ حين سيلتفت إلى الضواهر لا بوصفها حصيلة سيرة تحول تقتضي التحقيق، بل كيانات علاقية تتعمّي إلى منظومات محكومة بمبادئ خاصة. كان هذا أولًا في الاقتصاد ثم انتقل إلى الاقتصاد اللغوي على يد دي سوسيير الذي انتبه إلى قضية التحليل التاريخي في علاقته بالموضوع. فإذا نحن نظرنا إلى اللغة بوصفها نظامًا نحوياً أو لسانياً لا يكون ولا يتصور إلا ثابتًا أي حالة، لا بوصفها فعلاً كلامياً أو خطابياً مشروطاً بمحددات زمنية وتاريخية، فإنَّ مسألة الزمن والتحقيق ستصبح غير مهمة بحكم أن عامل الزمن والتحول التاريخي سيُعدَّ غير حاسم في فهم بنية اللغة. كانت هذه إحدى الأفكار المحورية في كتاب دي سوسيير "محاضرات في علم اللغة العام" حيث ستوجه العناية إلى مفهوم الحالة السنكرônica، بدل تعقب مظاهر التحول التاريخي لفهم قوانينه. لم تكن هذه اللحظة عالمة فارقة في اللسانيات فحسب، بل يمكن القول إنها غيرت أيضًا وعيناً بعلاقة موضوعات العلوم بالزمن. ففي الفصل الثالث من القسم الأول من كتاب "محاضرات في علم اللغة العام"، يفرق دي سوسيير بين نوعين من العلوم: علوم لا يؤثر انتقالها من المقاربة التاريخية إلى المقاربة التزمانية (synchronic) في طبيعة موضوعها من ذلك مثلاً علم الفلك. فقد لاحظ المشتغلون بهذا العلم أن الكواكب تخضع للتغييرات ملموسة، ومع ذلك لم يفكر أحد في تقسيم هذا العلم إلى تخصصين: تخصص يدرس تاريخ التحوّلات

1 نقلًا عن:

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

2 المرجع نفسه.

التي تعتري الكواكب، وأخر يركز على دراسة حالتها القارة. يصدق التحليل نفسه على الجيولوجيا التي تشتبّل على تعاقب الحقب الجيولوجية وتدرس الحالات الثابتة من دون أن تتشطر إلى علمين. لكن هناك علوم يؤدي إدخال بعد الزمني في تحليلها للظواهر إلى تغيير جذري في موضوعها، ما يحتم انشطارها إلى علمين مستقلّين. من ذلك مثلاً علوم الاقتصاد، بخلاف العلوم الأخرى، تنقسم إلى فرعين منفصلين وهما الاقتصاد السياسي وتاريخ الاقتصاد. ويفيد أن اللسانيات يجب في نظر دي سوسير أن تدرك ضرورة انشطارها إلى علمين: علم يعده الموضوع خارج الزمن، وأخر يعالجه في بعده التاريخي التعاقبي. تشبه اللسانيات التزامنية علم الاقتصاد السياسي لأنَّ العلمين معًا يشتغلان بمفهوم القيمة، والعلمان معًا 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 القطعية مع لسانيات القرن التاسع عشر: لسانيات المقارنة والتاريخ. ذلك أنَّ مسعى دي سوسير لم يكن في أي لحظة يتمثل بسحب بساط الشرعية العلمية عن اللسانيات التاريخية، الأمر الذي فعله تشوسمسي تجاه البنوية والسلوكية في سياق تأسيسه اللسانيات التوليدية. وفي محاضرات دي سوسير تبرز للقارئ المتأني خلفيتان: خلفية الفلسفة الكانتية التي تمد صاحب المحاضرات بتصوره 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 والملول هو ذاته واللسان هو الظاهرة، الصوت المادي هو الشيء في ذاته والظاهرة هي الفونيم، الفكرة أو المعنى هي الشيء في ذاته والمدلول هو الظاهرة. أمَّا الخلفية الثانية فتبرز من خلال إقراره أنَّ اللسانيات الموجودة، والتي يتعين تأسيسها هي تلك المتماهية مع النحو المقارن، التخصص الوحديد الذي مارسه دي سوسير. لكنه سيكتشف، في عرضه الشروط العامة التي تسمح بوجودها، أنها ليست الصيغة الوحيدة الممكنة للسانيات علمية. بعبير آخر، إذا كانت مفاهيم مثل اللسان، والدليل والاختلاف، ضرورية للانخراط في إعادة بناء الهندلأوروبية أصلًا تاريخيًّا يتبع إضافة التحول التاريخي لمؤسسة اللغة، فإنَّ لها بعدًا أعم وطاقة استكشافية تتبع استشراف سواحل جديدة. التركيز على السواحل الجديدة هو ما جعل الباحثين ينظرون أنَّ دي سوسير في محاضراته يؤسس علمًا جديًّا غير مسبوق. لكنَّ الفحص المتأني يكشف خطأ هذا الظن، فالمتأمل لتاريخ اللسانيات يتبيَّن له بوضوح أنه لا يوجد في اللسانيات التي ظهرت بعد دي سوسير، وخصوصًا فنولوجية ترويتسكوي، أمرٌ لم يوجد قبلًا في لسانيات النحو المقارن.

يتمثل الجديد بأنَّ دي سوسير، عبر دفاعه عن مشروعية لسانيات لازمنية (سانكورنية)، يقدِّم أطروحتين: أولاهما أنه لا ينكر دور الزمن في التأثير في الأشياء، فليس ثمة ما يمنع فعلَ الزمن من أن يطال اللغة، ثانيةً أنه سيعُدُّ، في الوقت ذاته، أنَّ الزمن لا يؤثُّ في اللسان إلَّا من خلال اتصاله بالكتلة المتكلمة (*masse parlante*). ولتوسيع الفكرة علينا أن نراجع الفصل الثالث من محاضرات دي سوسير ونستحضر بعض التعريفات الأولية التي تقوم عليها نظريته:

ميَّزَ دِي سُوسِيرَ عَنْصَرَيْنَ دَاخِلَّ الْلُّغَةِ: الْلُّسَانُ وَالْكَلَامُ. فَالْلُّسَانُ هُوَ الْلُّغَةُ نَاقِصُ الْكَلَامِ، وَهُوَ مَجْمُوعُ الْعَادَاتِ الْلُّسَانِيَّةِ.
الَّتِي تَمَكَّنَ مِنَ الْفَهْمِ وَالْإِفْهَامِ.

هذا التعريف للسان يتركه خارج واقعيته الاجتماعية، إذ يجعل منه شيئاً غير واقعي، مادام أنه لا يشمل سوى مظاهر الواقع، وعني به المظهر الفردي. يحتاج لمفهوم الكتلة المتكلمة لحصول على لسان (لأنَّه لا يوجد تامًا إلَّا في الكتلة المتكلمة) أي إنَّها الشرط الضروري لوجوده. وخلافًا لما توحِّي به المظاهر الخادعة ليست هناك لحظة يكون فيها اللسان مجرَّدًا من صبغته الاجتماعية،

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

لأنه ببساطة ظاهرة سيميولوجية، وتعد طبيعته الاجتماعية من مجلد خصائصه الداخلية. وهكذا فإن التعريف الشافي والكافي للسان لا يتحقق إلا ببرطة بالكتلة المتكلمة. ضمن شروط مثل هذه يكون اللسان قابلاً للحياة لا حياً، لأننا لم نرَ سوى بعد الاجتماعي ولم نول عنایة للبعد التاريخي. بمعنى أنه لا يمكن إدخال بعد الزمن في اللسان بمغزل عن ارتباطه بالكتلة المتكلمة. فإذا نحن اعتمدنا اللسان في الزمن، من دون الكتلة المتكلمة، ربما لن لاحظ 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. لنكون في قلب الواقع يجب النظر إلى العناصر الثلاثة في الآن نفسه: اللسان والكتلة المتكلمة والزمن. وفي هذه الحالة يغدو اللسان مقيداً، 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 يلغى الحرية. لكنّها أي الاستمرارية تستلزم بالضرورة التغيير، أي تعديل العلاقات داخل اللسان.

مما لا شك فيه أنّ هذا التحليل قد أسس للسانيات الحديثة، ومهدّ لعصر البنية بوصفه عصراً 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 المبهر في فنولوجية مدرسة براغ كان أيضاً مخيّباً بسبب فشله في تحقيق مبتدئ دفين وهو أن يكون منطلقاً لبناء نماذج للمعقولية صالحة للعلوم الإنسانية. لا أحد يشكك الأن في أول عصر النبوية، حتى في معقلها الأصلي الذي هو السانيات التي لم تحتفظ من الإرث النبوي إلا بخصيصة السنکرونیة، واضعة 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 تمثل 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 المشغلين بالتاريخ والبنية.

حيدر سعيد

تحقيق التابع

إن إنتاج السرد التأريخي - بكل تأكيد - لا يقتصر على المؤرخين والمشغلين بالكتابة التاريخية، وهو ليس عملاً أكاديمياً مختبراً، بل إنه عمل يساهم فيه المخيال الاجتماعي، والخطاب السياسي، والتنشئة الاجتماعية، والإعلام، والمناهج الدراسية، وغير ذلك. ويتضمن كل سرد تأريخي تقليعاً ما للزمن. ومن ثم، ليس التحقيق التأريخي تصنيفاً علمياً فحسب، بقدر ما هو شكل من أشكال التمثّلات الاجتماعية للزمان، والتاريخ، والماضي، والذاكرة، والأحداث، والتطور.

غير أن السجال في التحقيق الذي شهدته العقود الأخيرة، مع وعيه بهذه المصادرات السالفة، هو - في الحقيقة - سجال في "منطقية" التحقيقات التاريخية، ومن ثم علميتها ووجهتها النظرية؛ بمعنى أن السجال في التحقيق التأريخي، مع وعيه بخوض عمليات التحقيق للمخيال الاجتماعي، يحصر النقاش في التحقيق بوصفه عملاً أكاديمياً.

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

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

المشكلة أنّ المخيال العام (وبطبع النتاج الأكاديمي) يربط بهذا التحول سائر البنى الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية. بمعنى أنه لا يستطيع تمييز تداخل البنى (وكذلك الأكاديميون أيضًا)، بما أنها مجرد وغير مرئية. فينبني، في المخيال الاجتماعي، تصوّرً 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 التحقيق إشكاليًا: حين يعجز المشغل بالحقل العلمي عن الإبصار بالبنى المجردة وتمييزها.

التحقيق والمركزية الغربية

إنّ الإشكال الأكثر أهميةً للتحقيق التاريخي، في تصوّري، هو إشكال آخر. فحين بدأ 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 تداولها (صورة الأشجار والشوارع والطرقات المملوءة من الأوراق الصفراء) هي صورة أوروبية، أكثر منها صورةً كونيةً. فهي صورة غير موجودة (على هذا النحو المكثف، على الأقل) في المنطقة التي فيها ولدت ونشأت، وإليها أنتمي؛ أعني منطقة المشرق العربي، أو الشرق الأوسط.

أقول هاتين العبارتين "المشرق العربي"، و"الشرق الأوسط" بحذر، لأنهما خاضعتان لرؤية خاصة للتقسيم الجغرافي، وهما مرتبatan 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 ألمّح إلى موضوع علاقتنا بالمعرفة الغربية التي أجد أنها في جوهر هذا النقاش. فمتى تبدأ هذه المعرفة؟ ومتى تنتهي؟ ومتى تكون معرفةً كونيةً؟ ثم متى تكون معرفةً محليةً محكومةً بعملية منهجية من أجل كونيتها بطريقة قسرية؟

لن أفصل في الطابع الإشكالي لهذه العلاقة، ولكنني أجده أن التلميح لها أكثر مما هو ضروري. وفي الحقيقة، خضع تقسيم العالم، أو مفصليته، أو تقطيعه، الجغرافي والتاريخي، أو الزماني والمكاني، إلى نظرية مركزية أوروبية. ولعل الإشارة إلى صورة الخريف الأوروبيّة محاولة للكشف عن هذه النظرة. فحتى تقسيم الفصول الأربع يخضع لنزعة مركزية أوروبية، أكثر من خضوعه لتقسيم طبيعي فيزيائي كوني.

ولعل دراسةً مفصلةً لطريقة تقسيم أزمنة السنة، في الثقافات اللاحقة، ما قبل عولمة قيم الثقافة الغربية، ستكتشف أنّ لهذه الثقافات طرقاً أخرى في التقسيم. فالقرآن - مثلاً - يتحدث عن فصلين هما الشتاء والصيف؛ وذلك من خلال الآية ﴿إِلَّا فِيهِمْ رِحْلَةُ الشِّتَاءِ وَالصِّيفِ﴾، وقد وردت كلٌّ من كلمتي "الشتاء" و"الصيف"، في القرآن، مرّةً واحدةً، مجتمعتين، في سورة "قريش"، في حين لم يستعمل القرآن كلمتي "الربيع" و"الخريف". وقد ظل تقسيم السنة إلى فصلين كبيرين، هما الشتاء والصيف، أمراً سائداً في الثقافة

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

إعادة تقطيع التاريخ العربي وفق هيكل غربي

لا شك في أنّ الواقع تحت تأثير المركبة الأوروبيّة يُمثل جزءاً من ملحم عام وأساسي في الثقافة العربية الحديثة، بل في الثقافات اللاعربية على نحو عام. غير أنّ هذه المركبة، في التحقيق التاريخي، لم تُنتج تحقيقاً منقولاً نقلأً حرفيّاً. في الحقل المسمى "التاريخ العام" (والحقل والتسمية أنفسهما خاضعان لمركبة أوروبية. ولعله من المهم، في هذا السياق، دراسة مصادر التصور المتمثّل بوجود تاريخ كوفي عامٍ وموحد، بدلاً من وجود تواريخ خاصة ومتختلفة)، وباستثناء "التسليع" الأكاديمي الذي أنتج منهاج ومقررات دراسيةً تقول، نقلأً حرفيّاً، تقسيم التاريخ العام 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، فتحدثت عن ثلاث حقب، هي:

- * الحقبة القديمة؛ وهي الحقبة المتدة من نشوء الإسلام إلى سقوط بغداد سنة 656 للهجرة، وأدمجت فيها حقبة ما قبل الإسلام (عدتها النظرية الأيديولوجية القومية العربية للتاريخ العربي تمهدّاً لحقبة الإسلام، وتحفظت في التسمية القرآنية لها "الجاهلية"، بوصفها تتضمن معنى انفعالاً يحطّ من شأن العرب قبل الإسلام).

- * الحقبة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث؛ وهي حقبة تناول "العصر الوسيط" في التقسيم الأوروبي للتاريخ العام، من جهة أنها حقبة انحطاط وتخلف. وما عدا هذا التقسيم، أهمل التاريخ العربي المدرس، في المناهج والمقررات الدراسية هذه الحقبة، إهاماً لا شبه كليًّا، على نحو جعلها أشبه ما تكون بـ"الثقب الأسود" في التاريخ العربي.

- * الحقبة الحديثة التي تبدأ مع ما يسمى "النهاية العربية الحديثة"، في مناظرة للنهاية الأوروبيّة؛ وهي نهاية يُؤرخ لها بتعريف العرب الحديثة الأوروبيّة. ويُؤرخ لهذا التعرف نفسه بالحملة الفرنسية على مصر وما أعقبها من قيام دولة محمد علي باشا في مصر مطلع القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة، يمثل هذا التحديد شكلاً آخر من أشكال المركبة، وهي مركبة فرعية، تعمّم التاريخ المصري الخاص بوصفه الملامح العامة للتاريخ العربي. ولكن، حين تعرّفت مصر الحديثة في مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن للعراق، أو بلاد الشام، أو الخليج والجزيرة واليمن، أو المغرب العربي، أو السودان، تعرّف للحداثة بعد. وربما كان لكلّ منطقة من هذه المناطق تأريخها الخاص، وتعرّفها الخاص للحداثة. فالعراق، مثلاً، لم يتعرّف الحداثة إلا مع الكولoniالية البريطانية التي أفضت إلى تأسيس دولة حديثة فيها، أنموذجها مقتبس من الحداثة السياسية الأوروبيّة.

هذا يعني أنّ العرب لم يستطيعوا إبداع منطق لتقسيم تأريخهم غير هذا التقسيم: عصر كلاسيكي مجيد، ثم عصر انحطاط وتخلف، ثم نهاية من جديد.

التحقيق داخل حقول المعرفة

لا ينفصل التحقيق داخل حقول المعرفة العلمية عن منطق التابعية لمركزية الأوروبيّة. 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. فعصره هي: الأدب الجاهلي، ثم الأدب الإسلامي، والأدب الأموي، والأدب العباسي، وأدب العصور المظلمة، ثم الأدب الحديث. وهذا يعني أن التأريخ الأدبي العربي لا يعتمد ثلاثةً التاريخ العام المذكورة آنفًا 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 (هيپوليت تين Hippolyte Taine - غوستاف لانسون Gustave Lanson)، وقد أخذه بعضُ 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)، وتبّأوه، ثم اعتمدوه في مناهج التعليم في الأقسام والكليات المتخصصة، حين توّلوا مناصب قرارٍ أكاديمي بعد عودتهم.

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

لقد تعرض ذلك التقسيم إلى نقدٍ، حتى داخل أواسط المشغلين العرب بالتاريخ الأدبي. فالأدب (والفن عموماً) لا يتغير بالتغيير السياسي، والبنية الفنية لا تتبع البنية السياسية في التغيير. فذلك التقسيم، إذن، هو أحد مظاهر عدم القدرة على إيصال البنية الأدبية وتمييزها.

وحتى مع تعرُّف الثقافة العربية البنوية، في النظرية والنقد الأدبيين، منذ سبعينيات القرن الماضي، وهي نظرية تفسّر أدبية الأدب على أساس شكلاني محض، لم يتم إنجاز تاريخ أدبيٍ شكلاني، يعيد تحقيق التأريخ الأدبي العربي بحسب بناء الشكلانية، ويمكن أن يرفض - مثلاً - أن الشعر الجاهلي ينتهي بمجيء الإسلام، بل يمكن أن يتحدث عن أن نمط الاستعارة Metaphor الجاهلية لا ينتهي إلا مع لحظة أبي تمام، في مطلع القرن الثالث للهجرة، حين غير نمط الاستعارة الشعرية. وهذا التقسيم - بكل تأكيد - لا يعبر فقط الحقب السياسية التي لا تمثل لها الأشكالُ الأدبية، بل تعبّرها وتتجاوزها، بل إنه يَعْبُر كذلك الموضوعات والبنية الشيمية.

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

ولكن ثمة من يجادل في أن التحقيق الشكلاني، أو أيّ أنماط أخرى للتحقيق، قد تكون صالحةً لمناقشة النقاش النقدي المتخصص (وليس للتعليم الأكاديمي)، غير أنه من المؤكّد أن تاريحاً أدبياً يُعلم على هذه الشاكلة سيُرسخ لدى المتعلّم أن أدبية الأدب لا تتحقق - في واحد من مستوياتها على الأقل - من خلال بناء الشكلية، وليس فقط أن للأدب تاريحاً موازياً للتاريخ الاجتماعي، بل إنه يتغيّر بحسب التغييرات السياسية.

وعلى الرغم من أن معارضته التأريخ الأدبي اللانسوني بالتاريخ الأدبي الشكلاني لن يخرج بالمشغلين العرب عن حدود النظريات الغربية، فإنه يبدو أن التأريخ اللانسوني سهلٌ وقابلٌ لـ "التسلیع" الأكاديمي، في حين أنّ التأريخ الشكلاني في حاجة إلى إبداع استثنائي. وهو ما لا يستطيعه التابع الذي خلّفت فيه التابعية كسلاً عقلياً، وتركته خارج دائرة الإبداع.

إنّ هذا المقالة تقوم، في الحقيقة، على إبراد أمثلة مختلفة للتتابعية. لكنّ من المهم أيضًا أنّ نقد هذه التابعية لا يتضمن إشارةً إلى إمكانيةِ منطقٍ 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.

إن 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 أحديّة في التفكير. العالمية لا تتنكر، ولا تُنكر الدور العظيم والاستثنائي الذي اضطاعت 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 يميز الآن - وربما أكثر من أي وقت مضى - متى تكون المعرفة الغربية ذات مضمون مركزي أحاديّ، ومتى تكون عالميّة كونيةً.

أيمن أحمد الدسوقي

الزمن الثقافي وترجمانية التحقيق

بالنظر إلى تخصّسي بالأدب المقارن، كنت أفكّر في طبيعة العلاقة بين إشكاليات التاريخ الأدبي وإشكاليات التاريخ العام في ما يخص التحقيق، ولا سيما في سياق المناظرات والسبжалات والجدالات في مجال الأدب العالمي وتحت ما يعرف بـ "ما لا يُترجم تحقيقاً"⁽¹⁾. Untranslatables of Periodization. فعلى سبيل المثال، هناك إشكالية تحديد نشوء الرواية في مختلف الآداب العالمية، وتكمّن الإشكالية بطبيعتها في فكرة "النشوء" نفسها كما تكمّن في إشكالية فهم "الرواية" بوصفها جنساً أدبياً يُشكّل قمة 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.

فالخلافات في أول رواية عربية ما زالت قائمةً. وكلّ هذه الإشكاليات إنما هي من تداعيات اللبس المعرفي لطبيعة "الحدثة" وعلاقتها بمفهوم "الزمن" في الأدب وفي التاريخ على حد سواء. وعلى اختلاف الممارسات وتاريخها، يذهب عدد كبير من مؤرخي الأدب إلى أنّ الرواية نشأت تقرّباً 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 تحقيقية؛ أي إنّ هذه المقاربـات ومتّلـاتها لا تفيدنا معرفياً في ما يخص طبيعة الممارسات الفنية والجمالية من ناحية الظاهرة الأدبية.

أما من ناحية الفكر الزمني أو التزمـين، فكـلـنا يـعـرف ما يـسـمى عـصـرـ النـهـضـةـ فيـ القـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ فيـ أـورـوـبـاـ وـمـاـ يـعـرـفـ بـالـنهـضـةـ فيـ التـارـيخـ العـرـبـيـ الـحـدـيثـ، وـكـلـناـ عـلـىـ عـلـمـ يـاـشـكـالـيـاتـ هـذـاـ مـصـلـاحـ وـكـيـفـ أـنـ يـؤـدـيـ، بـالـضـرـورةـ، إـلـىـ "ـتـأـخـرـ"ـ النـهـضـةـ العـرـبـيـةـ فيـ الـظـهـورـ (ـعـلـاـوةـ عـلـىـ تـحـدـيدـ هـذـاـ الـظـهـورـ جـغـرافـيـاـ فيـ مـنـاطـقـ الـمـشـرـقـ الـعـرـبـيـ مـنـ دونـ غـيرـهـاـ). وـتـقـاـمـ تـدـاعـيـاتـ هـذـهـ إـشـكـالـيـاتـ مـاـ إـنـ نـبـأـ فـيـ تـفـحـصـ إـشـكـالـيـاتـ الـفـهـمـ الـاصـطـلاـحـيـ الـنـهـضـويـ وـمـاـ استـبـعـهـ مـنـ تـحـقـيقـ للـتـارـيخـ الـفـكـريـ وـالـثـقـافـيـ فـيـ الـمـنـاطـقـ.

فمن خلال نظرة مقارنة بين التاريخ العام والتاريخ الأدبي من ناحية مفاهيم التحقيق وممارساته، تظهر معظم الإشكاليات التي ناقشناها. فمثلاً في مقابل فكرة "الحدث التاريخي" أو "الظاهرة التاريخية"، يجري طرح "الممارسة الأدبية" أو "النصوصية" بدليلاً 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 منهاجيات التاريخ الأدبي كمقابل للحدث أو الظاهره.

وعندنا فكرة السلالات وما يقابلها ضمن ما يُعرف بـ "العمرات" أو فكرة "التفريد" التي تقوم على أساسها بتحقيق الأدب أو الإنتاج الأدبي في ثقافة ما، أو في الثقافة العربية، حول شخصيات بعينها مثل عنترة، أو المتني، 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 تارخياً ومعرفياً على غرار فكرة "الجاهلية" التي لا تزال تهيمن على الفكر العربي.

لا شك في أنَّ الإشكالية في الفهم التحقيقي هي في أساسها إشكالية معرفية لكنَّ ما يجري طرحة 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 للحظة مؤسسة للفكر التاريخي (كما تحدُّد في القرن التاسع عشر في ألمانيا) وهيمنة فكر الحداثة. وكما رأينا، فإنَّ إشكالية تطبيق مفهوم اللحظة الحاضرة على تاريخ ثقافة أخرى أو على فهمها للزمن ولعلاقتها بالماضي (وهي أيضاً علاقة مستقبلية) تتجلَّى بوضوح في كثير من مداخلات الزملاء.

سوف أركِّز، في ما باقي من هذه المداخلة، في الإشكالية المعرفية من منحى تأويلي ترجماني، في ما يخص فعل التحقيق وموضعته في الزمن، وفي اللحظة التاريخية، أو ما يطلق عليه الجابري "الزمن الثقافي" ⁽³⁾. فهذا الزمن كما يعرفه الجابري هو ذلك النظام اللاشعوري الذي يحدد إمكان المعرفة من خلال أنظمة وطرائق ووسائل إجرائية. وهذا المفهوم في الحقيقة إنما هو إعادة توصيف لمفهوم "الناظرة 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 أزمنةً أو حقباً منفصلةً لا تتأصل في وعيها في الزمن الحاضر على نحوٍ تابعي أو تراكمي. فنحن نتحدث عن العصر الجاهلي والعصر الإسلامي عند القرن الثامن الهجري، ومعه يقف التاريخ الهجري وفقد حقبةً كاملةً هي الحقبة العثمانية ثم عصر النهضة؛ إذ يبدأ التاريخ بالقرن التاسع عشر الميلادي. وهذا يأتي عكس التحقيق الأوروبي الذي يتشكل في قرون متتالية تبدأ من القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد، وتنتهي إلى اللحظة الحاضرة في تراتبية تاريخية ومعرفية ⁽⁴⁾. وفي الحقيقة، فإنَّ هذا الافتراض التحقيقي المعرفي قد واجه نقداً مستفيضاً بدءاً بأعمال الفيلسوف الألماني نيتше، وموروا بالتحقيق الماركسي ونظريات فالتر بنيامين، ومؤخراً تناول الفيلسوف الفرنسي آلين باديو لمفهوم "القرن" تحديداً.

تقترن إشكالية غياب هذا الزمن الثقافي الذي يحدُّد منطق التحقيق بما يطرحه الجابري تحت إشكالية "تدخل الأزمنة الثقافية"؛ أي تعدد منطق الحدث المركز لفعل التحقيق من منطقة عربية إلى أخرى. فالعصور الثلاثة تبقى متزامنةً في الوعي العربي، وإنما ننتقل في المكان على حدَّ تعبيره؛ إذ ننتقل في الوعي التاريخي العربي من الجزيرة العربية، إلى بغداد العباسيين، إلى فاس وقرطبة (أي إلى الموحدين)، إلى قاهرة الفاطميين ومصر - محمد علي ورفاعة الطهطاوي، وهكذا ⁽⁵⁾.

² المصطلح المذكور لم يتمدد 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 الأستانة 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 متجرزاً.

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. أمّا إذا قارنا فهم التاريخ من منطلق مفهوم الفاعلين فيه، على ما طُرِح في ورقة العمل، فإنّ تتبع فهم التحقيق كثيراً ما يعودنا إلى الأطر المعرفية للمحققين أنفسهم؛ ما يخفى دور الفاعلين على المستويات الاجتماعية الدنيا (حضور العامة والجماع في التاريخ) كما يبخس دور الموضع الاجتماعية للمحّقّب كمبدأ معرفي. وهذه الإشكالية، في الحقيقة، بالنسبة إلى الفهم السائد للفاعلين في التاريخ، تعكس أيضاً في التاريخ الأدبي الذي تحول إلى سجلات لتاريخ المثقف العربي ذاته ونشأته وتطوره، مع اعتماد ذكرية هذا التاريخ التكويني في أغله.

فالتأريخ الأدبي مثلاً، قام باستبعاد الأدب الشعبي والسيرة الشعبية؛ بسبب مركزية اللحظة الحاضرة كفكرة حديثة. وهذا يقابله، في رأيي، استبعاد للذاكرة الجماعية وتمثيلاتها 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 كلٌ من يان أسمان⁽⁸⁾ وبول كونرتون⁽⁹⁾ على سبيل المثال). فالذاكرة الثقافية هي مفهوم محدد جدًا في رأيي وأبعد من الذاكرة الجماعية؛ إذ إنها كثيراً ما تعود إلى نحو 100 عام، لا أكثر. لكن الذاكرة الثقافية تعود إلى أبعد من ذلك، وهي ذاكرة تتواصل في ممارسات ثقافية جماعية، لغوية وغير لغوية، وتخرج على الذاكرة المؤسساتية التي هي بمنزلة السجل الرسمي للتاريخ، أو بالأحرى تتجاوز عليها ظاهراتيًّا؛ أي إن الموروثات الجماعية في اللغة المحكيَّة 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 تصاعيف 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 "الأمارَة" كممارسة متأصلة في الذاكرة الثقافية المصرية. وكان الهدف من ذلك هو محاولة فهم الطاقة التواصلية للعلاقات الجماعية واستدعاءات الذاكرة التاريخية وتداعياتها في لحظة حاضرة على نحوٍ إبداعي، بما أنّ اللحظات التاريخية توجد في مساحات مكانية تتحول إلى "اجتماع تعاوني" على حد تعبير المرصفي⁽¹¹⁾؛ وليس ذلك بفعل التحقيق الزمني، بل بفعل اللحمة

⁶ عبد الله العروي، "تحقيق التاريخ الإسلامي"، *أنفاس نت*، 5/7/2007، 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 إنّ الأّمارات التي بدأت تتشكل تلقائياً على مستوى الكلمة، والعبارة، والصور، وأشكال كثيرة من التمسّح للأفراد في تجمعات بعينها، وبالإشارة أو الذكر، أو بتفعيل سياقات تاريخية من حقب متعدّدة، وليس من الحقبة الواحدة، في النهاية تشّكّل كلّها جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الفاعلين يعتمد الذاكرة الثقافية والممارسة الثقافية كماًدة معرفية، وليس فقط كمادة خام يتم تشكيلها من الباحث أو المؤرخ.

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

القسم الثاني: مناقشات

محمد الطاهر المنصوري: أولاً، ما لاحظته، من خلال مدخلات بعضهم في هذه الأّمية، هو الحديث عن الأّزمنة. وفي البداية، ننظر إلى بروديل، نجد أنّه جاءنا بزمن "طويل" وزمن "متوسط" وآخر "قصير"، ثم هناك من أضاف زماناً "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 مهم حول زمن التاجر وزمن الكنيسة، وكيف أنّ التجار استطاعوا أن يزحفوا زمن الكنيسة؛ ليستفيدوا من الزمن ويشغلوا عدداً أكثر من اليد العاملة. وهذه المسألة مهمة جداً.

ثم إنّ التحقيق ليس تاريخاً وإنما هو عنصر مساعد لدراسة التاريخ. فإذا أخذنا المثال الذي ذكره الأستاذ مولدي في ما يتعلق بما قبل الديك وما بعده، أو ما قبل الخروف وما بعده، ومثال الأستاذ إسماعيل عندما تحدث عن إضراب 1972 وكيف تحصل السجناء على حبة "البنودرة"، فإنّ التحقيق هو هذه الفوائل 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 مثلاً تختار إضراب 1972، وأنا اختار حرب 1967، وكلا الاختيارين خاضع لشروط معينة. وإنّ النقطة التي سأختم بها، أنّنا داخل هذا التحقيق ندرس ظواهر الاجتماعية وندرس ظواهر الاقتصادية. فمثلاً، ما الذي تغير بالنسبة إلى الأسير بعد 1972؟ فهذا الحدث هو محطة في الطريق، أو علامة مرور في الطريق.

عبد الأحد السبتي: شكرًا. الكلمة للأستاذ الشويري.

يوسف الشويري: أنا أريد البدء بمقارنة المصباحي بمعنى أنه نفى التحقيق، ثم قدم تحقيقاً للمخيال، فهناك المخيال القديم اليونياني والإسلامي، والمخيال الحديث، ومخيال ما بعد الحداثة. ومن ثم، فإنّ هناك تحقيقاً للمخيال، وهذه مقارفة تستحق التسجيل وأناأشكره، 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، وخاصة من الناحية النظرية ومن ناحية الفهم أيضاً.

أنتقل إلى نقطة أخرى وأربط كلامي بما قاله الأستاذ مولدي بشأن المثال المتعلق بالآخر بالنسبة إلى التحقيق، وما قاله الأستاذ إسماعيل حول الزمن الفلسطيني الذي يختلف كمًا ونوعاً عن الأّزمنة الأخرى؛ بمعنى أنّ إسرائيل تلغي الطفولة الفلسطينية مثلاً. ومن

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

وبالنسبة إلى الكلام على دي سوسيير، وأنا قد فُتنت بهذا اللقاء واللغة الجميلة التي أُلقيت بها المحاضرة، يخيّل إلى أنا قد نلّخص دي سوسيير في مفهومين؛ أحدهما "ديكرونيك" والآخر "سنكرونيكي"؛ أي التوالد والتزامن. وأعتقد أن الورقة تدور حول هذين المفهومين.

لكن هناك تعليق آخر مختصر جدًا في ما يتعلّق بقول الأستاذ أيمون دسوسي؛ إذ ينبغي أن نستفيد مما قاله حول الذاكرة التاريخية، ونحن لم ننظر إلى هذه الناحية؛ أي إننا لم نهتم بالفرق بين الذاكرة التاريخية والتاريخ. فالذاكرة التاريخية علم مختلف كلياً عن علم التاريخ، وهذه نقطة ينبغي أن نطورها، ونرّكز فيها، ونستفيد منها مستقبلاً.

الأستاذ حيدر: مداخلتي هي بشأن ورقة الدكتور محمد بلبول، وأنا أتفق معه في قراءته لسوسيير. فكتاب "محاضرات في علم اللغة العام" ليس دعوةً إلى اعتماد السنكر وهي، بل بالعكس. فقد أراد سوسيير أن يميز بين منهجهيدين في دراسة اللغة، المنهج السنكر وهي والمنهج الديكروني، وثلث الكتاب هو محاضرات عن اللسانيات الديكرونية بالنسبة إلى منقرأ هذا الكتاب، وسوسيير نفسه يقول: أنا أريد أن أنتهي من التدريس في جامعة جنيف حتى أعود إلى ولعي الشخصي بالفيلولوجيا (النحو المقارن). لكنّ دي سوسيير البنوي، أو دي سوسيير السنكر وهي - إن صحّ التعبير - هو صناعة حلقة براغ في بيانها الأول عام 1928 في المؤتمر الدولي الأول للسانيات، وهو أمر دخله أمر سياسي بمعنى أن المؤتمرين هم منشقون عن المعسكر الاشتراكي، وأرادوا أن يواجهوا فكر الحتمية التاريخية التي جاء بها الروس، وتروتسكي في كتابه حول الأدب والثورة يقول إن الفكر الشكلي هو العدو الأول للثورة.

لكن أنا ملاحظي الأساسية هي أن اللسانيات لم تُشغل كثيراً بقضية التحقيق، وأرى أن قضية اللسانيات التاريخية هي أمر آخر. فعل اللغة بوصفها خاصعةً لتطور تاريخي، بحسب رأيي، أمر مختلف عن التحقيق. مشكلتنا مع التراث اللغوي العربي القديم هي افتقاد 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 واحدةً؛ لذلك هذا الإنتاج الضخم للمعجم العربي هو إنتاج عدم وعي بأنّ اللغة العربية هي في الحقيقة نتاج تطورات تاريخية، وليس مرحلةً زمنيةً معينةً.

الأستاذ بلبول: أنا أتفق مع جاء في كلامك، لكنني أريد أن أثير مسألة هي الطريقة التي أُلقي بها العرض والسرعة والقفز على بعض الأشياء. الفكرة هي أن اللسانيات التاريخية استبدلت مفهوم الحقبة بمفهوم الحالة State. وهذا الأمر أساسى بالنظر إلى طبيعة اللغة؛ لأنّ اللغة مفهوم حدّ بين الطبيعي والاجتماعي. فحينما تخوض في اللغة، تعالج موضوعاً طبيعياً (مثل عالم الطبيعة) وفي الوقت نفسه تعالج موضوعاً اجتماعياً. وهذه "الازدواجية" هي التي جعلت الحقبة التي تظهر في العلوم الإنسانية حقيقة، وهي بالنسبة إلى اللسانيّة. ونجد هذا عند تشومسكي الذي يأخذ مفهوم الحالة كحالة اجتماعية، كحالة أولى؛ وهي حالة النحو الكلي. فهو يعده أن هذه الحالة هي حالة معرفية زمنية أنطولوجية، وليس افتراضًا، وهو لا يتحدث عن الحقبة، وعندما يتحدث عن عملية اكتساب، فهو يميز بين حالة أولى، وحالة نهائية، ولا يُعني بالحالات الوسطى. فطبيعة الموضوع، مفهوم الحقبة، يتمظهر عبر الحالة.

الأستاذ مولدي الأحمر: إن التحقيق في رأيي، كأدلة، هو التمثيل للزمن الذي يملؤه نشاطُ الفاعلين، بمن فيهم المحققون والطرفان؛ الفاعل والمحقق لا يمكن لهما أن يكونا خارج الفعل؛ أي خارج الصراع، والفعل والصراع هما عمل تبادلي. وأنه يجب قوله في موضوع "النكتة". فمن خلال وليمة الديك، بالنسبة إلينا نحن العرب، فإن المستعمر لم يستعدنا إلى وليمة، بل جاء إلى بيتنا وذبح ديكًا من عندنا وأنشأ وليمةً موضوعها زمتنا 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 المحليّ، وفي الربع العربي، كتب أحد التونسيين التونسيون استعادوا الزمن في الربع العربي. وينبغي أن تُفهم استعاده الزمن؛ أي استعادة الفعل والدخول من موقع الفاعل في التبادل لكي يُعطى معنىًّا للزمن ويصبح للتحقيق مدلول جديد.

ياسر سليمان: بشأن الكلام على الزمن لفت انتباхи كثيراً ما قاله الأستاذ المنصوري في الصباح، وهو تحقيق الأحداث، تحقيق الظواهر، تحقيق السلالات. وإذا كان الزمن هو حسب الطبيعة، فهو يسير بطريقة واضحة، ولكن لا شكّ في أنّ زمن السجين هو زمن مختلف. فالآزمان مختلفة وهي كثيرة جدّاً. فإلى حدّ ما، بفلسفتنا للزمن، استخدمنا دبابةً في ضرب ذبابة. وسوف أنهي بأمر واحد، وقد كنت أودّ أن يأتِي الأستاذ مولدي بمثال آخر، وهو بعد مضيّ عامٍ على أحداث سبتمبر 2001، سألي في بريطانيا أشخاص من البي بي سي BBC؛ وقد كانوا يستطعون الآراء: هل تتذكر أين كنت في ذلك اليوم؟ قلت إنني أتذكر بالضبط، لكنني أذكر بقَوَّة أكثر كثيراً وبحضور قويّ يوم الاثنين 5 يونيو 1967، هذا طبعاً زمني أنا. أردت أن أقول إنّك طبعاً تستطيع أن تختار اللحظة الزمنية الحاسمة بالنسبة إليك.

محمد بلبول: بالنسبة إلى الزمن الذي تحدّث عنه الأستاذ ياسر هو الزمن هو الذي يفسد الأشياء، فهناك زمن يتلف الأشياء، واللغة كائن يتعرض للتلف على نحوٍ ما. وهذا التلف يظهر في بنياتها الصوتية، وفي بنياتها التركيبية، وهذا ربما هو الذي جعل الناس يتحدثون كيف أنّ الزمن له فعل التحت، فهو ينفتح كالريح التي تتحت الصخور فتغير تضاريسها، وكذلك شأن الزمن في فعله تجاه اللغة، فهو يغير بنيتها وهذه المشكلة واجهها نحّاة القرن 19 وما زال الناس يواجهونها. فلماذا تتغير اللغة؟ لماذا لا تبقى اللغات على حال؟ وما الأشياء التي تثبت في اللغة؟ وما هي 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 مهوساً بهذه الفكرة، على الرغم من قوله بوجود لسانیات دیکرولنیة وسنکرونیة وأنه حدد اللسان كحالة ترامنية، ولكنه بقي دائماً يحاول أن يفسر العامل الذي يجعل اللغة تتغير.

عبد الأسد السبتي: على الرغم من تشبع الحوار والمداخلات، أظن أنّه كان هناك عمل منتج. لكن ثمة تعقيب بسيط بشأن مستويات المداخلات والمناقشات. فالمستوى الأول هو التحقيق كوعي إستيمولوجي؛ يعني أنّ المؤرخ يحاول أن يناقش التحقيق، ليعرّي إستيمولوجيًّا ما يفعله وكيفية تعامله مع الزمن. إضافةً إلى القضية الإيستوغرافية التي أشرت إليها في الصباح، ثم 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 مؤسسة، من بينها مسألة الحوار بين جون يولفنسن مع بروديل، وحوار ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss حول البنية والحدث، وفي النهاية أعطي الكلمة للأستاذ بنحدادة بوصفه منظماً.

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

قائمة المصادر والمراجع

نظارات حديثة في تحرير تاريخ المغرب

المراجع العربية

- تاريخ المغرب: تحبين وتركيب، محمد القبلي (مشرف)، الرباط: المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011.
- السبتي، عبد الأحد وعبد الرحمن لخصاصي. من الشاي إلى الآتاي. 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 المغرب ما قبل الاستعمار، الدار البيضاء: دار توبيقال للنشر، 2009.

المراجع الأجنبية

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



حول الزمن التاريخي في كتابة تاريخ فلسطين والفلسطينيين

- أندرسون، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ثائر 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 تحقيق التاريخ العثماني

- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, Paris: Impr. de Béthune 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, Ismail Hakkı. *Osmancı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.



تحقيق 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-الطبيعتين 6 النفس*، جورج قنواتي 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 الأربع*، 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 التدقيق 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.