التاريخ الجديد والخطاب التاريخى العربى
ملاحظات حول مهنة المؤرخ
فى الثقافة العربية الإسلامية

الاستاذ
عبدالله عبداللاوى
أستاذ مكلف بالدروس
قسم الفلسفة جامعة وهران

(إن التاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذى يصنع فيه المؤرخ التاريخ)
بول ريكور

كيف تشكل مهفوم التاريخ فى الثقافة العربية – الإسلامية ؟ ولفظ مفهوم هنا يحيل على معقولية وتنظير معينين وقد لاحظ البعض أن تاريخية الإنسان العربى لم تدرس بشكل عميق من ظرف الفلسفة العربية الإسلامية ، التى انشغلت بتاريخها الخاص. وإن وجدت بعض هذه الدراسات ، وهى كثيرة حول تشكل مفهوم التاريخ فى الثقافة العربية الإسلامية ، إلا أنها لا ترقى إلى مستوى القبض عليها الطابع الاستعراضى ، لمختلف المؤرخين ومصنفاتهم فى الحضارة العربية – الإسلامية. فعملية البحث المرجوة هنا ، تتطلب التحرر من أسر تلك القراءات التى تقدم خطاباً مباشراً ، وحتى سطحياً حول تاريخ هذا التشكل وتردده فى كثير من الأحيان إلى عوامل معطاة بشكل ظاهرى ، تطورت داخل الثقافة العربية – الإسلامية ، وتطيح من نظرها بالحقل الإبستمولوجى كمجال لكافة الممارسات الخطابية التى عرفتها الثقافة العربية – الإسلامية : كالأدب وعلم الكلام وعلوم الحديث وأصول الفقه والتاريخ نفسه ... وعلاقة هذه الممارسات الخطابية وأسسها المعرفية وبنيات اشتغالها وعلمها، التى أدت إلى تشكل مفهوم التاريخ دائما هو الإنسان فى الحادثة المتصلة به

من حيث وجوده الزمنى ، ذلك أن التاريخ يندرج تحت لواء ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية ، لكنه يختص بدراسة الإنسان فى الماضى وبتأثير الماضى فيه فيدرس الحادثة الإنسانية من حيث هى حادثة جرت فى الماضى، على أن من بين الخصائص الهامة التى تمتاز بها الحادثة التاريخية علاوة على أنها متصلة إتصالا عضويا بالإنسان هى أنها حادثة اجتماعية ذات بنية معقدة ، فالإنسان التاريخى هو قيل كل شئ إنسان اجتماعى، وهكذا يتحدد التاريخ برفع النقاب عن تلك الجهود الضخمة التى بذلها الإنسان فى مجتمعه وحضارته ليكشف عن ذاته ويعطى مغنى لوجوده .

وللإشارة فإن مفهوم التاريخ يدل فى الوقت نفسه على الأحداث الماضية، ومجهود الفهم والمعرفة اللذين يمارسان على هذه الأحداث ، وإذا كان البعض يؤكد على التمييز بين التاريخ والتأريخ ، فالأول يعنى الإشارة إلى الماضى عموما ، والثانى يعنى بدراسة وفهم هذا الماضى، لأن ما يميز الكتابة التاريخية ، هو كونها تتحرى الحقيقة التى بواسطتها يقترب التاريخ من المعرفة العلمية ، لإنه كما يقول فاين P. Veyne : «إن المعرفة التاريخية هى مجموعة من الوقائع ، بينما العلم معرفة بالقوانين» [1] لأن التاريخ هو معرفة الأحداث والوقائع ، أما العلم هو معرفة القوانين التى تتحكم فى الواقع وبهذا يكون التاريخ معرفة منقوصة لأنها خاضعة لإمكاناتها الحالية والخاضعة بدورها إلى الوثائق والآثار المبتورة ، لأننا لا يمكن أن نساوى بين العلم والتاريخ ،[3] لأنه لا يوجد فقط هو «متغيرات إستراتيجية تختلف باختلاف السايقات – فى نظر فاين – لأن التاريخ كما يحدث وكما هو من شأن الحزم، وليس من شأن العلم ، ونفى طابع العلمية عن التاريخ لا يعنى البتة أنه ليس نشاطا نظريا يتطلب صرامة ودقة فى الصياغة وإحكاما فى المنهج وباعتبار التاريخ أحد النشاطات النظرية فهو يقتضى الصياغة المفهومية ويبرز الجانب المفهومى للتاريخ فى القدرة على النقد والتفسير والاستنتاج» [4] . ويكون التاريخ فى الأخير نظام تمثل جماعة معينة ، إلى العالم ، المجتمع، الطبيعة وحتى التاريخ نفسه ، باعتباره إلى حد ما خطابا نرجسيا يتحدد ضمن خطاب الهوية . إذا كيف تشكل التاريخ فى الثقافة العربية – الإسلامية؟ وكيف تعامل المؤرخ العربى المسلم مع هذا المجال،

مجال التاريخ . وهل استطاعت الثقافة العربية – الإسلامية ، أن تفرد مكانة خاصة أو وضعا اعتباريا Statut . للمؤرخ العربى ، فى سلم الفنون والعلوم والمعارف التى عرفتها هذه الثقافة .

من الخبر إلى التاريخ :

لقد كانت من أولى المهمات السياسية للرسول ﷺ بعد ظهور الإسلام هو تأسيس نظام يحكم التشتت الذى عرفت به العرب وتأكيد لإنسانية الإنسان من خلال إرساء مفهوم جديد للزمن الذى تأكد من خلال نواتين أساسيتين هما : اكتمال الرسالة ونهاية كل أشكال الدين الموحى ، فمحمد ﷺ هو خاتم الأنبياء ، ذلك أن الاسلام لا يعتبر نفسه دينا جديدا ينضاف إلى قائمة الديانات السابقة عليه ، بل كتصحيح لها وبث النظام فيها، وبهذا يكون الإسلام هو إعادة تأسيس لإيمان قديم موجود فى إسلام ابراهيم عليه السلام ، لما لحقه من نسيان .

أما النواة الأخرى هى المشروع أو المضمون السياسى والإيديولوجى والنسق القيمى والأخلاقى الجديد للإسلام نفسه ، المشروع والنسق : «المؤسسين على الإيمان، (لذا) ، فالأخلاق اندمجت بشكل عميق فى الوعى ، لأنها تتجاوز كل أشكال الخضوع أكانت ذات طبيعة قانونية أو سياسية .... بينما الأخلاق (التى أتى بها الإسلام) تستند فى شرعيتها على الوعى الذى يتعالى على كل أشكال السلطة الزمانية وأخلاق الخوف» [5] . كل هذا ساعد على تغيير الوضع الإبستيمى للذات العربية وتمثلاتها المختلفة، فتم بذلك اكتشاف حركية خاصة للطبيعة والإنسان ، وإحداث تاريخ خاص للغة والعلوم وللفكر والفلسفة، مما أدى إلى انفجار إبستمولوجى فى استعادة الأحداث التاريخية ومحاولة تملكها وأعطائها صبغة ذينك المضمون النسق الجديدين اللذين أتى بهما الإسلام .

استنادا إلى هاتين النواتين يمكن إضاءة إشكالية نشأة التاريخ عند العرب وذلك بتحديد أسسه ورؤيته المنهجية وتجلياته فى الممارسة العلمية التاريخية، فالفكرة التاريخية العربية، من حيث نشأتها كانت فى مظهرها الأول نتيجة تطور الوعى العربى الثقافى والسياسى والاجتماعى ، وارتباطه بقيام دولة جديدة أساسها المشروع الإيديولوجى والأخلاقى الذى جاء به الإسلام ، الذى حول الشتات الاجتماعى

والسياسى العربى إلى بناء محكم ومده بجهاز عمل دقيق وكان يعنى (ذلك) تحريرا شمولياً من سيطرة إيديولوجيا العصبيات القبلية لدى العرب ، وحتى المؤسسات الإمبراطورية لدى الروم والفرس، [6] . وذلك بالانتقال من شكل القبيلة ونموذجها الثقافى المتمثل فى الشفوية إلى الدولة ونموذجها الثقافى الجديد المتمثل فى الكتابة الذى اكتمل مع الدعوة إلى تدوين القرآن الكريم . إن الثروة الكتابية الأولى التى نشأت فى وجه الخطابية نثرا وشعرا، هى كتابة القرآن ، فالقرآن نهاية الارتجالية والبداهة، وهو بمعنى آخر نهاية البداوة وبدء المدينة، [7] .

إذا فالمحدد الأول والأساسى، أى المرور من الإيديولوجيا القبلية والبدوية المشتتة القائمة على الصراع، إلى إيديولوجيا منظمة وموحدة وخصوصا مجندة ، والمحدد الثانى تمثل فى التحكم فى الفضاء والمكان وتنظيمه طبوغرافيا من خلال الطرق التى دشنتها جيوش الفتح الإسلامى وحروبها التى ساعدت على تمشيط الأقاليم الجديدة للدولة الإسلامية الفتية، والمحدد الثالث هو الرؤية الجديدة للزمن التى ستفتح مجالا إبستيميا آخر، المجال الذى سيؤكد تاريخية الإنسان العربى وقد أصبح مسلماً [8] .

فالعامل السياسى لم يكن يعنى بالنسبة للجماعات الداخلة فى الإسلام سوى أن تصير أمة وبالتالى أن يكون لها تراث متميز وأن تصاغ كجماعة منسجمة فى الممارسة والوجدان ، والنموذج الضابط لها هو : النبى ، لذا كان عليها بالضبط أن تعرف ما كانت عليه أفعاله وأقواله ، لأن عليها أن تخلدها فى ممارستها كنموذج تعول عليه العصور المتغيرة والجماعات المتميزة ومن أجل ذلك وجب جمع الأخبار لكل ما تعلق بأقوال النبى ﷺ ومغازيه ، والخبر لفظ مرادف للتاريخى الثقافة العربية الإسلامية ، ومدلوله الأصلى هو مجموع الأخبار المتعلقة بحياة الرسول ، مما يدل أن التاريخ العربى انكب أساسا على تجسيل حياة النبى وما أحاط بها . فالمحدد السياسى هو محدد متضافر Surdeterminant حسب الدراسات التحليلو-نفسية الجديدة – مع المحددين الآخرين : التحكم فى المكان والرؤية الجديدة للزمن بحيث يندمجان فى بعضهما البعض، ويبرزان من خلال مفهوم «الأمة» الذى جاء به الإسلام، وقد تركزت هذه الفكرة فى المدينة مباشرة بعد هجرة الرسول ﷺ ، وسنرى إلى التمفصل الهام الموجود بين فكرة الأمه وحدث الهجرة، وما سينجم عن هذه الأخيرة من نتيجة

هامة تمثلت فى القرار التاريخى للخليفة الثانى عمر بن الخطاب، وذلك بدعوته إلى اعتماد نظام توريخ وتوقيت إسلامى، فكانت بداية هذا النظام من حدث الهجرة نفسه.

من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج أن العرب قد وعوا جيدا الأهمية السياسية والبنيوية الكبيرة للهجرة، فنظام التوريخ هذا ، قد لعب دورا ليس باليسير فى نشأة الجراثيم الأولى للفكر التاريخى العربى - الإسلامى، وذلك بإعطائه معلما متميزا إلى «أمة» التى تملك : «تاريخ» .

يلاحظ الأستاذ فتحى التريكي ملاحظة مهمة بشأن فكرة «الأمة» التى تكونت فى يثرب التى ستتحول إلى المدينة فيما بعد : اقتصادها المؤسس على الزراعة، وهى نشاط اقتصادى جد مستقر ، يقتضى شكلا آخر لتسيير السلطة فيها، عكس الاقتصاد الذى كان سائدا فى مكة والقائم على التجارة والحج والمعارض فالهجرة إذا تسجل لحظة كبيرة فى تكوين الأمة الإسلامية، من خلال تأسيس عقد «للمواطنة» بين المؤمنين ، المهاجرين والأنصار، فالمواطنين الجدد لا يستطيعون الخضوع إلا لسلطة واحدة وإلى آمر واحد هو الرسول ﷺ قائد هذه الأمة ، فسلطة القبيلة انحلت، وتقاليد الجاهلية حيدت وتقلصت ، فهذا العقد المؤسس حول العلاقات بين العرب ووجه الممارسات الاجتماعية والسياسية إلى تقوية أواصر هذه الأمة ومحاولة توسيعها ، (9).

فالمحدد السياسى محدد مهم فى نشأة التاريخ فى الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بتأسيس إيديولوجيا جديدة لدولة جديدة، فكل هذه العوامل استطاعت أن تحدث نقلة فى حياة العربى ضمن مشروع «الإسلام» ، وكل الأفكار التى أسست لهذا المشروع «كدعوته للعالمية وتحديد موقعه من الحضارات والأديان الأخرى، واندفاع حملة الدين الجديد نحو آفاق بعيدة فى العالم، هو ما جعلهم يحتكون بأمم وثقافات أخرى، مما دفع بالمسلمين، وقد وجدوا أنفسهم فى مستوى أحداث التاريخ الكبرى إلى الاهتمام بالتاريخ ، وكان بديهيا أن يكون العلم هو الحدث الأكبر الذى كان أصلا لكل ما سبق : أى ظهور الإسلام و شخصية النبى، ذلك أن هذا الحدث هو الذى جعل المسلمين «أمة» ومكنهم أن يلعبوا الدور الهام الذى لعبوه فى التاريخ» (10).

إن حدث الإسلام كان يعبر بوضوح عن الوجه الجديد الذى سيعرفه العرب ومن بعدهم الشعوب التى ستعتنقه، ضمن هذه الأمة التى انصهر فيها الأفراد من كل جنس

بفضل هذا الدين الجديد : «الذى كسر العصبية المحمية بنظام القرابة المحدد والمنتج لهرمية المجتمع الجاهلى، بما يتضمن من علاقات اقتصادية ومعايير سلوكية... فلقد حملت الرسالة ، إبان البعثة، الدعوة إلى قلب الانتماء لدى العربى، من الولاء للعشير البدائى إلى الولاء للعشير الثقافى، وذلك بقلب رابطة الرحم باعتبارها هى البيت والمجتمع والثقافة، إلى الانتماء لمشروع ألهنة الإنسان ، أى جعل الإنسان بقدر ما هو مولى للإله فهو ولى على ذاته، وبالتالى جعل المجتمع بقدر ما يكون مولى لأولياء إليه بقدر ما يكون مولى لذاته ، وبذلك تحددت المعقولية الأولى للسياسة من خلال مفهوم الولاية» (11).

اتجه المسلمون لتسجيل الأحداث المتعاقبة والمتسارعة التى عرفتها بلاد العرب وغيرهم بعد الإسلام ، وذلك عبر آلية «الأخبار» بدلا من التاريخ، والذى يلاحظ أن لفظ تاريخ لا يوجد فيما يعرف من أدب جاهلى كما لا يوجد فى القرآن» (12) ، لهذا لم يكن التاريخ فى الثقافة العربية – الإسلامية فى بداية نشأته : «علما للواقع، بل معرفة بخبر عن الواقع، فكتابة التاريخ إخبار وإعلام عن الحادثات الماضية» (13). فاستعملها العرب لمعنى التاريخ وتعنى الربط والتقييد ، والبحث والفحص، فكلمة «خبر» تعنى قبل كل شىء السرد والإخبار، فالسارد والإخبارى (المؤرخ) ، لا يعنى بصحة الأخبار التى يرويها ، وقد يدخل فيها الغريب والهامشى، فى هذا المجال يقول والتر.ج.أونج : «فى الثقافات الشفاهية ، يدخل القصاص كذلك عناصر جديدة إلى القصص القديمة، وتأخذ الأسطورة فى الصور المتباينة عددا يتناسب مع عدد مرات روايتها ويمكن أن تكرر الرواية بلا نهاية» (14). والأخبارى كذلك لا يصف ولا يحلل، والإخبار باختصار خطاب تاريخى هزيل وفقير، لأنه لا يهتم إلا بحدث واحد، وحسب روزنتال: «الخبر له ثلاثة معالم أساسية، الأول هو استقلال موضوع الخبر وعدم ارتباطه بسبب معين، وله صفة الإخبار فقط، لأنه لا يحتوى على صفة سببية أو منطقية، أما الثانى : ويتمثل فى بنيته الحكائية القريبة من قصص الأيام التى عرفها العرب قبل الإسلام، والثالث هو تجذر رواية الأخبار فى الأدب لما يحتويه من أشعار تكون فى بعض الأحيان بعيدة عن وصف رواية الخبر نفسه» (15).

وأخيراً وليس آخرا، إن آلية الإخبار تدل على التواصل الموجود على مستوى

البناء الحكائى السردى القديم الذى عرفته المنطقة العربية قبل الإسلام، ذلك أن التاريخ لن يولد ويتطور ، إلا بإحداث قطيعة مع الرواية الشفهية للخبر، وذلك بوضع نهاية لسلسلة الأحداث ، وذلك بتنظيمها زمنيا ومنطقيا، فنشأة الحوليات مع تاريخ الطبرى، والدراسة العلمية والاجتماعية مع المسعود، والتنظيم للتاريخ مع ابن خلدون ... مع هذه القطيعة وهذا التغيير الذى حصل على مستوى المفاهيم الجديدة انفتح حقل علمى جديد للبحث بالنسبة للمؤرخين المسلمين .

لا يعنى البتة أن التاريخ ، قد أصبح علميا مباشرة بعد انفصاله عن الخبر، ولكن هم تأسيس نظرية للتاريخ ، من حيث هو موضوع ، وذلك بإرساء شبكة من المفاهيم النظرية يعتمد عليها فى ممارسة هذا الموضوع، فمفهوم «العصبية» مثلا كمفهوم يتكئ عليه الباحث أثناء دراسة تغير الأحوال وتبدلها فى مجتمع معين .... وهذا ما حدث مع ابن خلدون ويظهر بشكل جلى فى تحديده لمفهوم التاريخ : «إن فن التاريخ من الفنون التى تتداولها الأمم والأجيال ... إذ هو فى ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول .... وفى باطنه نظر وتحقيق للكائنات ولعم بكيفيات الوقائع وأسبابها العميق...» (16) .

فالدراسات المعاصرة ، أثبتت ، خصوصا مدرسة التاريخ الجديد، ودروس بروديل F. Braudel أحد أقطابها البارزين الذين توصلوا إلى القول بنفس التحديد النظرى، لموضوع الحدث لدى بروديل : «يتركب من سطح وعمق، لأن التاريخ فى أدنى وأبسط تعريفاته وأرقاها فى نفس الوقت هو المفهمة Conceptualisation ، أى النظرية كما قال ابن خلدون فى التعريف السابق للموضوع النظرى للتاريخ، وهو النظر إلى الحدث التاريخى ليس فى مباشريته الساذجة والظاهرة، بل فى غيابه واختفاءاته التى يمارسها، وذلك لأن الحدث التاريخى يتركب من سطح وعمق، من حضور وغياب : «فالتأسيس الجديد للتاريخ، لا ينحصر فى اكتشاف الميكانزمات التى تفسر التاريخ، وإنما يكمن فى تفسير اللاحدثى Le non-Evenementiel وصياغته صوريا ... وذلك أن المفاهيم هى التى تميز التاريخ عن الرواية التاريخية، ذلك أن الكاتب السارد ينشئ الواقع أو يعيده بناءه ، فإن المؤرخ يعطى مقابله المفهومى ... فالصياغة الصورية هى عماد المنهج التاريخى الجديد مقابل النزعة

الأدبية أو الطموح الوضعي» [17].

إذاً كيف تكونت الأسس المعرفية والمنهجية، للممارسة التاريخية فى الحضارة العربية – الإسلامية؟ و ماهى مبررات تحول التاريخ من الكتابة إلى الممارسة النقدية؟

إن التاريخ كما نشأ فى الثقافة العربية – الإسلامية لا يعرف حدا لموضوعه فكان شديد التنوع، فنجد تبيان هذا التنوع فى كتاب تراثى له قيمة متميزة، وهو كتاب «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» ، لصاحبه شمس الدين السخاوى، الذى حاول من خلال كتابه هذا، ضبط مواضيع وميادين الممارسة التاريخية ، فهو حسب تصوره يبحث فى الإنسان وفى الأشياء على حد سواء بمعنى أنه يضم كل الممارسات التى تتصل بالإنسان سواء كانت بيولوجية مثل الحمق أو البرص أو اجتماعية أو دينية أو اقتصادية ، كما يضم فى الآن نفسه كل ما يتصل بالطبيعة من مظاهر وأحداث ، وقد أكد السخاوى على ذلك مبينا أن المادة الخبرية للتاريخ لا تتصل بالأحداث الإنسانية فقط ، بل تشتمل على المحيط الطبيعى بأكمله ، لذلك سيجعل هذا الثراء الدلالى Pol-ysemique من التاريخ حقلا مرتبطا بكل الممارسات الخطابية الأخرى مثل الفقه والأدب ...

يسوق السخاوى فى كتابه هذا ، وهو فى الأصل كتاب يريد من خلاله الدفاع عن التاريخ وتقريظه ، الدلالات والمعانى المختلفة لكلمة تاريخ : «التاريخ فى اللغة، يعنى إعلان الوقت ، نقول : أرخت وورخت ويعنى ذلك تاريخ كتابته ، وهو بهذا تعريف للوقت ، والتوريخ مثله ، يقال أرخت و ورخت وقيل اشتقاقه من الأرخ بفتح الهمزة وكسرها وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شئ حدث كما يحدث الولد، وفى المعنى الثانى يدل على النهاية كاكتمال وهدف الشئ أو الحدث» [18]. وفى الاصطلاح يعنى التاريخ، التعريف بالوقت الذى تضبط به الأحوال من موالد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم ، فى ابتدائهم وحالهم واستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجلية ، من ظهور ملمة، وتجديد فرض، وخليفة ووزير وغزوة، وملحمة وفتح بلد ، وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة وربما

يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء ، وغير ذلك من أمور الأمم أو قنطرة أو رصيف أو نحوها، مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد، أو خفى سماوى، كجراد وكسوف أو أرضى كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وغيرهما من الآيات العظام والعجائب الجسام ....

والملاحظ أن هذا المعنى الثالث، والاصطلاحى ، هو الذى يحدد بشكل واضح مجال الممارسة التاريخية مبرزا تقريبا كل حدود هذه الممارسة والفكر التاريخى ، والحاصل أن التاريخ : فن يبحث عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بل عما كان فى العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان ومسائله وأحوالها المفصلة للجزئيات ، تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفى الزمان وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها، (19).

وهكذا يكون التاريخ عند السخاوى ليس سرد الأحداث التاريخية الماضية ومعرفتها فقط ، بل يكون التاريخ أيضا نقدا وتحليلا وبحثا متواصلا ....

غير أن هذا التنوع والثراء الدلالى فى معانى لفظ «تاريخ» يرمز إلى أهمية الفكر التاريخى عند العرب، وتداخل معطياته ومجالاته منذ ظهور الإسلام وارتباطه بكافة أشكال التعبير الثقافية العربية والإسلامية التى عرفها العرب قبل وبعد ظهور الإسلام وبالمناهج والثقافات المجاورة ، هذا ما أراد تبيينه السخاوى فى تقريظه للتاريخ والممارسة التاريخية وتبيان حدودها واهتماماتها .

إذاً كيف تم الانتقال من الخبر إلى التاريخ وما هى مبررات هذا الانتقال والتحول؟ لقد استعمل المسلمون كلمة خبر لمعنى التاريخ وهى تفيد الربط والإخبار وكما تفيد البحث والفحص والعلم ، والخبر هو أقدم صور علم التاريخ العربى - الإسلامى، يرى روزنتال : «أن الخبر هو الوصف الشامل لحادثة واحدة لا يزيد طولها عادة على بعض صفحات ، وهى استمرار مباشر لقصص الأيام» (20).

مؤسسة الفقه والكتابة التاريخية :

الكتابة التاريخية ، كأى كتابة فى فروع المعرفة الإنسانية الأخرى، تتأثر تأثرا مباشرا بالتطورات الفكرية والسياسية والحضارية، لأى مجتمع من المجتمعات وهى كذلك تتأثر بالانتكاسات السياسية والحضارية التى يمر بها هذا المجتمع أو ذاك.

فالكتابة التاريخية بالدرجة الأولى هى شكل من التطور التقنى والتنظيم الثقافى الذى يحصل فى حضارة ما . فالتاريخ باعتباره إنتاجا ثقافيا، فمن البديهى جدا البحث عن شروط إمكان نشأة التاريخ فى كل أشكال الثقافة الأخرى، وذلك بدراسة القطائع المختلفة التى تحدث فى تطور ثقافة ما بجميع إشكالها وأنواعها لأن التاريخ يحدث معها علاقات وذلك بالتأثير والتأثر، على مستوى تنظيم المعارف وتنظيم الأحداث وتوثيقها .

لذلك كان من المفيد جدا ونحن نبحث فى تشكل مفهوم التاريخ فى الثقافة العربية- الإسلامية ، أن ننقب عن علاقات الأشكال الثقافية: بكل ما تحمله كلمة ثقافة من معنى : دين ، فلسفة - أدب - لغة .... والتاريخ خصوصا فى المناخ الجديد الذى عرفه العرب بعد الإسلام - لقد رأينا كيف أن الإسلام قد أحدث تغييرا سياسيا ودينيا وحضاريا كبيرا وجلبت حركة الفتوحات الإسلامية شرقا وغربا نتائج مثمرة فى شتى المناحى خصوصا الحضارية منها ، أبرزها توسيع أفق الفرد العربى حضاريا بعد أن تحطمت الحدود السياسية الساسانية والبزنطية، فجعلته وجها لوجه أمام تحديات حضارية قوية صار لزاما عليه إما أن يختار بين البقاء والركون لفعالية الحضارات القديمة ونشاطها فى المناطق التى فتحها أو التحفز نحو الإبداع والتجديد، فكانت إسهاماته الكبيرة فى مجال العلوم العقلية والنقلية الدليل الساطع على اختياره الطريق الثانى .

فالعلوم العربية - الإسلامية كما لاحظ الكثير من الباحثين فى الفكر الإسلامى ، نشأت لتكون خادمة للنص شكلا ومنهجا ، نصا ومضمونا، إنها علوم نشأت له ومن أجله وحوله، فالتفسير والنحو وعلم الكلام والحديث والفقه وأصوله ... علوم نشأت لفهم النص القرآنى ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطرة فيه بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوك وعلاقات الأفراد والجماعات ... داخل الأمة.

وقد انطبع المنهج الذى اتبعته تلك العلوم بطبيعة نشأتها ، كما أن مجموع الطرق التى اعتمدها الفقهاء والنحاة والمتكلمون فى تناول كافة قضايا العقيدة، كانت طرقا واحدة، لأن الحياة العقلية والفكرية الإسلامية الأولى كانت حياة متصلة مستمرة مركزها محاط بالقداسة والحماسة والتقدير وذلك لحفظه من التحريف، ولعل الحافز

الأساسى الذى ساعد على نشأة العلوم العربية – الإسلامية هو التدوين ، ولم يكن التدوين يعنى سوى محاولة لتحصين النص الدين فكان القرن الثانى للهجرة هو القرن الذى اكتملت فيه عملية التدوين ، وقد اتخذ التدوين صورة جمع للعلوم العربية من أجل حفظها من الضياع ، مع تبويبها وتصنيفها كى يسهل تداولها وتناولها والرجوع إليها ، فالأمر إذا يتعلق بجمع شتات من المعارف والعلوم العربية – الإسلامية صورة النظام عليها عن طرق التصنيف والتبويب والتفريغ ، بصورة أدت إلى أن أصبح كل منها يشكل فنا أو علماً . شبه مستقل بنفسه وكان يراد بالعلم أساسا: الحديث ، والتفسير والفقه وهى كلها علوم كانت تعتمد على آلة أو فن مساعد لها هو علم اللغة ثم المغازى والأخبار والطابع المميز لهذه أو تلك : أنها مرويات [21].

فطبيعة نشأة التاريخ عند العرب والمسلمين إذا هى طبيعة دينية، لذا كان التاريخ خبرا ، كما أن الحديث والقرآن والشعر خبر ، لذلك كان يسمى التاريخ بعلم الخبر ويتوازى هذا الإدماج المفهومى التام للتاريخ فى الإطار الأوسع للخبر مع إدماج سوسيولوجى ثقافى للفاعلية التأريخية فى الإطار الأوسع للثقافة العربية – الإسلامية، فليس ثمة مؤرخون محترفون فى الثقافة العربية – الإسلامية ، ذلك شأن جميع الثقافات غير البرجوازية ... (لأنه) لم يكن للتاريخ مؤسسة اجتماعية وثقافية خاصة، كما كان للفقه مثلا ، من مدارس وأوقاف ومذاهب ومرتبات وآليات تنفيذية من قضاء وغيره ، ولم يكن للتاريخ نظام نموذجى علمى يفصله عن غيره ... بل هو عندما كان يرام الدفاع عنه وتثبيت فاعليته العلمية كان يرد إلى الفقه والحديث، وغيرها من العلوم بما هو آلة وخادم لها [22] . وهذا يعنى انعدام حدود للتاريخ مما يجعل لمجال أخباره تكاد لا متناهية ، واللامتناهى ، هذا يندرج بدوره فى باب انقسام التاريخ إلى مطالب دون أن يكون له موضوع يحده .

فالتاريخ حسب التعريف الأكثر اتساقا ومنهجية فى الثقافة العربية – الإسلامية هو صنف من علوم الخبر التى تتضمن أيضا السير والقصص والأنساب والآثار: فهو علم أدبى بما ليس شرعيا ، يتناول الأعيان فى نثر متتبع بحسب المعنى دون اللفظ – أى أنه لا يؤدى بالضرورة إلى عمل من أمر ونهى وما إلى ذلك ، ولكن كونه غير شرعى لا يبطل من فاعليته فى الشرع ، فإن الشرع بحد ذاته يتبنى على أخبار هى،

وإن كانت ذات فحوى إنشائى كخطاب الشرع كما نراه فى القرآن والحديث والإجماع، تظل أخبار .

وبهـذا يلاحظ على أومليل أن علم التـاريخ لا يرد فى تصنيف أرسـو، وحين سيتبنى الفلاسفة المسلمون هذا التصنيف فهم بدورهم سيغفلون التاريخ على الرغم من أصـالتـه كعلم عـربى – إسـلامى لأن: «التـاريخ... من إبداع العـرب»ولقـد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية يونانية أو فارسية ، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية فى الفلسفة وعلم الكلام ، (23).

هذه إشارة فقط إلى وضعية «التاريخ» فى الثقافة العربية – الإسلامية إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام ، أما الوضعية الإبستمولوجية لعلم التاريخ فى هذه الثقافة و رؤية الفلاسـفة المسلمين إلى هذا العلم لا تعكس الوضع الحـقيقى له ، والسبب فى ذلك هو اعـتمـاد نظام يونانـى فى ترتيب للعلوم له منطقـه الخـاص وأسسـه الإبسـتـمولوجـيـة والفلسفية المحددة على عكس مجموع العلوم كما مارسها العلماء المسلمون بالفعل .

يمكن الاسـتـخـلاص مما تقـدم ، إلى أن مكانـة التـاريخ فى الثـقـافـة العـربيـة – الإسلامية، لا تعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل النشاط العلمى كما مارسه العرب فـهذا العلم قد نما نموا هائلا فى بلاد الإسلام ، ولكن دون فائدة أن يحول إلى نظرية، فـالمسألة لم تكن يسيـرة لمؤرخى الإسلام بين ممارسـة التـاريخ والتنظيـر له – ولم يتـحقق هذا إلا مع ابن خلدون وذلك لارتباطه من حيث هو آلية (الخبر والأخبار) بعلوم الفقه والسيرة من جهة وبالتمثلات الجديدة التى أفرزها الدين الإسلامى داخل صيغة نسقية واضحة لصيرورة التاريخية ولتسلسل الأحداث منذ الخلق حتى يوم القيامة مرورا بحلقات ظهور الأنبياء وما واجهوه من مشاق، إلى الأنساب والأشراف والملوك . فلم تعد المادة التاريخية قائمة بذاتها ومستقلة لا تحتمل الإشارة إلى مادة مكملة لها ، بل أضحت مرتبطة بهذه النسقية : الخلق والقيامه ، البداية والنهاية «البدء والتاريخ» * ومرتبطة من ناحية أخرى بجهاز ايديولوجى متكامل فيه الوعظ والدعوة والدعاية ، من خلال البعد الزمنى الجديد الذى قدمه الإسلام إلى العرب، تمثل بشكل كـثيف فى الرمـوز الجـديدة من خـلال الزوج : الدين والإيديولوجـيـا، الذى ربط به الإسلام الواقعة التاريخية ، وكذلك إلى المادة التاريخية التى قدمها القرآن (القصص) جعلت من المفسرين يرغبون فى معرفة تفاصيلها لفهم مقاصدها، وعن هذه الممارسة يقول شاكر مصطفى أن «ما أجـمله القرآن الكريم من ذلك القصص فتـحت بابا من

ابواب المعرفة الدينية دخل منه التاريخ ودخل كرديف دينى شرعى لعمليات التفسير القرآنى، (24)

أن حصور التاريخ فى الفقه ، والفقه فى التاريخ فى الثقافة العربية الإسلاميه. هو أن الخطاب التاريخى كان دادما يحاول الانغماس اللاواعى فى هدا النموذج الفقهى الدينى كان ذا سلطة رمزية كثيفة تمارس على الإجبارى أو المواخ / الفقيه من خلال أنماط التصور والإدراك والتمثلات التى تفرضها تلك السلطة

سلطة الوحى وتمثل التاريخ :

إن الإسلام كنظام ثقافى ودينى جديد وكممارسة، لقد لعب دورا كبيرا ومحدد فى توجيه الأمة الإسلامية الناشئة، وأنه ألقى حسب عبارة : عشام جعيط ، عن طريق حركة الفتح الإسلامى ، بالشعب العربى فى المجتمع التاريخى (وذلك بإزاحته لبعض الأنظمة الثقافية والممارسات الاجتماعية، وتطويره لأخرى) فحطم عزلته التى جعلت منه شعبا برابريا أقصى عن المغامرة البشرية وكذا التزامه بالدفاع عن هذه الأمة داخل وخارج شبه الجزيرة العربية : «ذلك أن الإسلام لم يقتصر على أن يقوم بدور رئيس كرائد للعربى يرشده للتمدن مؤكدا مبدأ الدولة، وباعثا على ثورة ذهنية، بل على إبراز أمة عربية، (25).

فالتاريخ فى هذا الوضع، هو تاريخ هذا الالتزام، من بدء الخليقة إلى غاية نهاية العالم (القيامة) – حسب المؤرخين المسلمين الذين لا يظهر فى تواريخهم سوى هذا التاريخ ، وحتى فى ممارسة هذه الفاعلية الثقافية (الخبر/ التاريخ) ، كان يتخذ نمطاً خارج الممارسة التاريخية نفسها ، لأنه كان يتخذ منه موضوع ثقافى مساعد فى مناهج الدراسة الدينية كما رأينا ، وكان قد فرض هذا التصور من خلال المصدرين الأساسيين للسلطة والتشريع وهما : القرآن والسنة ، من خلال الخطاب الإبلاغى المجند اللذين كان يحملانه، باعتبارهما : «أيديولوجيا»: الأمة الجديدة، فالقرآن كخطاب مجند كانت له وظيفة إشعار الفرد المسلم إلى الانخراط المطلق فى هذا الخطاب والتماهى به للتغيير من أنماط سلوكياته وعلاقاته وضرورة ترتيبها بينه وبين الطبيعة والعالم ....

فالقرآن من خلال الوحى Revelation كخطاب مقدس شأنه شأن كل الخطابات المقدسة الأخرى، كان يحاول أن يتجذر فى راهنية وسلوك كل البشر الذين

يتمثلوا هذا الخطاب ، ويختلط بممارسة الاجتماعية والدينية والسياسية ويخضر فى الخطاب المرافق لهذه الممارسات ، ومن خلال فاعلية «الإيمان» التى كان هذا الخطاب يحث جموع الناس الداخلة فيه أن يتحلوا بها ، ويدعوهم بها كذلك فى أكثر من موضع، فكان الإسلام بذلك يستمد قوته وحضوره من مسيرة الترسيخ هذه : «وهذا ما لم يفهمه المؤرخون العاديون والمستشرقون الذين لم يولوا أهمية إلا للبنى القاذمة والذين لم يطلعوا على كل الجمال وكل العظمة التى اكتساها هذا العمل الاستثنائى الممزوج بالنفس القوى الذى أقر الإسلام فعلا ، وليست توجد قاعدة للمجهود العلمى والنظرى الهائل ، ولا للنشاط الفكرى الحامى للقرون الإسلامية ، إلا فى الوحى أى فى هذه التجربة لذلك الأنسان الذى فك رموز الإلهى فى قلبه» (26).

فالوحى بالنسبة للمسلمين جميعا ، هو ضمان متعين للحضور الدائم لله فى العالم وفى التاريخ ، «فالوحى دائم ومتعالى ولا نهاية له ولا ينحصر فى الفهم البسيط للنص فى آنية أو فى وضعية محددة ، فالله يوجد عبر مكانه رغم لا زمانية هذا الأخير ، ذلك لأن خطاب الوحى، خطاب موجه للفرد كما للجماعة ... فبالوحى يتجلى الله بصورة دائمة عبر التاريخ ، فالله حاضر ليس لأنه ترك أثرا مكتوبا يعبر عن هذا الإنوجاد فى الرسالات التى بعثها كل مرة لكن عبر كلامه الذى هو «معطى وغير معطى» «والذى يقتضى جهدا لكى يعادا دائما بحمولته وتمامه» (27).

غير أن الملاحظة الأساسية التى يمكن أن نسوغها هنا، حول تجربة الوحى فى الإسلام، عكس ما هو موجود فى الديانات الأخرى، وهو أن خطاب القرآن الموحى وعلاقته بالإنسان المسلم وايمانه، وهو أنه كان يؤمن له مجالا كبيرا للحرية، فى التأمل والنظر بمفرده ودون وسائط ، دون أن يعنى هذا الخروج عن المسار الذى رسمه له : «فخطاب (القرآن / الوحى) المتعالى والمطلق ، يفتح فضاء لا نهائيا من أجل ترقية شأن الفرد، خارج قيود الآباء ، والأخوة والعشائر ، وعندئذ يصبح الفرد شخصا مستقلا وحرا ، وهى حرية مكفولة من قبل الطاعة (التى يسبقها الإمتثال والإيمان) وعندما يتحرر الشخص بهذا الشكل فإنه لا يعود مضطرا للمرور من خلال وساطة وعى بشرى آخر كما هو عليه الحال فى بعض الديانات ، فخطاب القرآن الذى أثبت فاعليته إلى حد كبير بصفته فضاء ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكل ويأخذ أبعاده» (28).

هذا عن انسحاب النص القرآنى على الفرد، أما انسحابه على الثقافة باعتبارها تمثل الذاكرة الجمعية ومخزون العلامات والرموز المخيالية التى تتمثلها جماعة معينة فليست سوى المشروع : السياسى والأخلاقى الذى يتوالد عن هذا النص المحدد لأنماط السلوك وللقيم والمعايير ، وفى الثقافة العربية – الإسلامية أين نجد أن هذا النص يحتل المركز : «بمعنى أنها حضارة انبثقت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النص» فيه ، وليس معنى ذلك أن «النص» بمفرده هو الذى أنشأ الحضارة فإن «النص» أياً كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة، إن الذى أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى [29] إلا أننا نجد أن الحوار مع النص كانت له سلطته الواضحة والعميقة، وبذلك عبر إنسان الحضارة العربية – الإسلامية بآليات إنتاج المعرفة، باعتبار أن هذا النص كان ولا يزال المولد لمختلف أنماط النصوص التى أنتجتها هذه الحضارة .

لذا كانت للوحى/القرآن، من خلال مفهوم الإيمان الذى ينسحب على الفرد كما على الجماعة، سلطة رمزية ، وكثافة مادية رهيبة، تجلت فى كل الخطابات التى أنجزت على هامشه وأهمها خطاب التاريخ : الغائب / الحاضر، وذلك لوجود مميزات أساسية يتميز بها هذا النص المقدس، فالخطاب القرآنى شأنه شأن كل فكر دينى، يتميز بأنماط أخلاقية ومعيارية ، هذه الأنماط التى تحدد للإنسان ما ينبغى أن يفعله فى سلوكه وما لا ينبغى أن يفعله ، والقداسة الكثيفة التى يتمتع بها كانت لها قدرة كبيرة على الاختراق والتجذر ، وذلك لارتكازه على أنطولوجيا متعالية، يضاف إلى ذلك أن خطاب القرآن هو خطاب سردى وروائى ، يروى «قصص الأولين» ، أى يستمد مادته – فى أغلبها – من النصوص والتجارب السابقة المرتبطة بالماضى المؤسس، فهو يستخدم أسلوب الإسناد فى رواية الأحداث والتجارب، زيادة على استخدامه لصور المجاز والرمز، وشعريته الخلابة المفتوحة على كل الدلالات والمعانى .

لذلك لم يكن بد أمام المؤرخ المسلم الواقع تحت هذه السلطة أن ينتج خطابا حول التاريخ خارج نموذج – النص المركزى وإكراهاته الرمزية الكثيفة يلاحظ محمد أركون: «أن الكتاب المقدس لا يزال مستمرا، حتى فى المجتمعات الشديدة التعلمن، ولكن نجد بشكل معاكس أن التوسيع الثقافى للكتاب المقدس وانتشاره فى كل

الأوساط يؤدى إلى انخراطه فى التاريخ الأرضى وبالتالى إلى افتلاعه من دورة تعاليه، (30)** .

والافتلاع هنا، هو الاستعادة بشكل آخر - التى تتجلى فى الخطابات الأخرى، وأهمها خطاب التاريخ، أى استعادة تلك القداسة، فى المنتوج التايخى المكتوب والتأكيد من خلاله على نفس الخطوة التى يرسمها الوحى/النص للبشر الذين يتمثلون كما رأينا، الذين يستمدون طاقتهم وتماسكهم الفوق - تاريخى عن طريق الزوج : الإيمان ثم الطاعة، إلى زمن يفوق كل الأزمان وحدث يتجاوز كل الأحداث .

فالإسطوغرافيا العربية - الإسلامية ولدت على هامش النص المقدس/ المركزى، فكانت علاقة محيط بأطراف ، محيط ومركز ذو معيارية وإجرائية واضحتين تجليتا فى القرآن، لا من حيث الشكل ولا من ناحية المضمون ، فالحدث كما يعالجه القرآن والمتمثل فى القصص ، لا يمكن أن يعالج إلا من حيث هو عنصر أساسى من الخطاب الأسطورى للوحى، لأن الأسطورة فيه تظهر كإمكانية أو أداة تجسر فيه بين الإلهى والإنسانى .

لذلك فما هو أساسى ، هو التقصى والتحرى الجيدين للأحداث المروية فى القرآن، فالحدث القرآنى ، هو حدث غير عادى ، وزيادة على ذلك هو حدث ، ذو كثافة عالية، فهو لا يدعو فقط إلى التأمل والانبهار أمام شعرته وتعاليه، من خلال تلك المعيارية المتمثلة فى خطاب : القصص / العبر ،بل كذلك إلى مسألتى الدعوة والالتزام اللتين دعا الإسلام إليهما ، لذلك يجب الإشارة إلى أن الحدث القرآنى لا يمكن اعتباره تاريخيا إلا ضمن معنى أنه رسم طريق العمل الإيديولوجى والسياسى. وذلك بدعوته الفرد المسلم ليلتزم، بمبادئ الأمة الإسلامية الجديدة، (31) . لأنه يمكننا أن نلاحظ هنا جدل المعرفة والسلطة التى يتميز بها خطاب الوحى، وبهذا المعنى يمكن قراءته قراءة سياسية، وذلك إلى اعتباره إلى حد ما ، كان يمثل إيديولوجيا السلطة، لأنه يعطى بناء متراصا ومتجانسا لهذه الأمة المختلفة الأعراق والأجناس، لأنه كان يعبر عن انفتاح الإنسانية على ألوهية الله الواحد، لأن الانتقال من سلطة الإيمان بإله احد، كانت ذات مغزى واضح وهو الانتقال من سلطة موزعة ومتعددة إلى سلطة مركيزرة ، وبالتالى عالمية، وهذا ما عمل المؤرخين المسلمين خصوصا فى

القرون الأولى التى تلت الهجرة ، إلى نحت تاريخ عالمى شامل .

فالوحى والتاريخ ، يحددان إذا نمطين فى الحضور فى العالم، فهم بذلك يتعايشان ويتلاحقان فى الاستعمال المشترك للوجود .

الحدث التاريخى بين الفقيه والمؤرخ :

رغم التنوع الموجود فى الفكر العربى – الإسلامى باعتباره حضارة وثقافة ودين، إلا أن الميزة الغالبة عليه ، هى أنه فكر ذو طبيعة دينية : من حيث هذه الأخيرة هى تأمل فى معنى الوجود والعالم الإنسان وحتى التاريخ، ضمن ثنائية واضحة حول تاريخية الفرد العربى المسلم ، تاريخية شطرها له النص / الوحى ، ضمن زمنية وتاريخية تجلت من خلاله ، فهذه : «التاريخية المتجلية فى القرآن تمثل تماما العلاقة التى تربط الحقيقة بالزمن، ولكنه الزمن القرآنى المتشكل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية المرتكز كليا على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية (الآخرة) . وهذا يشكل الزمن السماوى الأخروى إطارا لازما ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوى بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجيا أو فلسفيا، الزمن القرآنى هو زمن ملئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشةمليئة بحضور الله الذى يتجسد بالشعائر والتأمل الدينى واستذكار تاريخ الخلاص (من خلال) الكلام الموحى والسلوك الأخلاقى والشرعى المتوافق مع الأحكام» [32].

فالوجود إذا ، وجودان ، الوجود المطلق المتعالى ، والوجود المشروط الزمانى، شأن الإسلام فى ذلك شأن كل الديانات التوحيدية، وربما كانت هذه الثنائية هى مصدر كل النقاشات والسجالات التى ظهرت فى المنتوج الثقافى العربى – الإسلامى من علوم اللغة والبلاغة والفقه والكلام والفلسفة وحتى الممارسة التاريخية، ألا وهى الإشكالية الأساسية للفكر الإسلامى المتمثلة فى إشكالية العقل والنقل، لأن مصدرها يعود إلى تلك الثنائية السابقة وإلى التاريخية نفسها والتى يمكن أن نعبر عنها بشكل آخر، وهى ثنائية الغيب وعالم الشهادة خصوصا فى بعدها الأخلاقى والمعيارى الشرعى.

ربما كانت هذه الثنائية ، حاضرة لدى المؤرخ العربى– المسلم ، حتى وإن لم يفكر فيها بشكل مباشر ، فهى حاضرة فى لاوعيه ومتجلية فى ممارسته للكتابة

التاريخية، فمهنة المؤرخ من حيث المبدأ العقلانى، هى إثبات الحدث التاريخى وتعليله عبر إخضاعه لمبدأ السببية الواقعية ، يستوى فى ذلك لديه الأشخاص والوقائع والنصوص التاريخية ، وهو فى عمله هذا يضع خارج دائرة بحثه وممارسته كل ما هو خارق أو معجز ، أى كل ما لا يمكن أن يستجيب لطريقته فى البحث .

وعلى هذا ، هل المطلوب من المؤرخ العربى – المسلم ، أن يسقط الإيمان «بالغيب» وتأثير الغيب فى مجريات الأحداث؟ إننا هنا لا نطلب من المؤرخ العربى – المسلم أن يسقط فى ممارسته التاريخية، من ماضى الأمة – العربى– الإسلامية مسألة الإيمان بالغيب وتضمينه له فى خطابه التأريخى، ذلك أن كل أمة تضفى نوعا من القداسة على ماضيها ، لأن هذه القداسة تصب فى الأخير فى نظرتها للعالم والمجتمع والوجود ...

بل ما نود القيام به هنا، وبعيدا عن أى نوع من الوضعية ، سنقف عند مهنة المؤرخ كما تجلت فى الثقافة العربية – الإسلامية وتخوم علاقاتها التى أقامتها مع مهنة «الفقيه» – المؤرخ يلجأ إلى التعاطى مع الحدث بوصفه كذلك، أى بوصفه واقعة تاريخية قابلة للدراسة التاريخية ، أى قابلة للإثبات كواقعة تاريخية، تقبل التعليل بعوامل تاريخية ملموسة ويمكن إثباتها مع الفرض الكامل للخوض فى العلل الأخيرة من زاوية كونه مؤرخا ، أما الفقيه فهو يمارس تنظيراته الميتافيزيقية، ويصل إلى الإيمان – أكثر من سواه – «بالإيمان بالأحداث التاريخية، ذات البعد الغيبى ، فيجنح بها إلى الخوارق والمعجزات ذات المضامين الأسطورية والرموز المخيالية، ويكون بذلك «حادثة تاريخية» ذات «تعقل» ما هوى وجوهرانى الذى يسقط على زمن التاريخ، الزمن المحسوس ، الجمود الخيالى للزمن الأخروى يستمر فى رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية،[33] إن هذا الجنوح هو يرفه المؤرخ ، لأن الاستسلام والإذعان له يجعل الوقائع التاريخية خارج التاريخ، أى غير قابلة للتعليل من جهة، لأنه يسعى من الجهة الأخرى لوضع الحدث التاريخى فى دائرة المعقولة، ويرفض بالتالى أن يجعله خارج دائرة التعقل ، والتعقل لا يكون إلا بوضع الحدث فى إطار السببية الواقعية .

إن الثقافة العربية – الإسلامية ، فى ممارسة التأريخ كما تجلى فيها ، تعكس هذه

التخوم بكشل واضح، لأن الفقيه هو الذى كان يسكن فى المؤرخ دائما ويوجهه ضمن النموذج المعيارى الذى تكلمنا عنه فى الصفحات السابقة من هذا العمل. يسوقنا هذا إلى الحديث عن الموضوعية والذاتية . فهل يمكن الجزم بأن الموضوعية فى خطاب التأريخ العربية منتفية؟ إن الموضوعية فى التاريخ تختلف اختلافا جذريا عن الموضوعية الموجودة فى خطاب العلوم الطبيعية ، لأن التاريخ - حسب بول ريكو P.Ricoeur : «يبقى دائماً يحمل طابعا ذاتيا ، ننتظر أن يكون التاريخ تاريخا للبشر هذا مساعدا للقارئ الذى هذبه تاريخ المؤرخين، فى بناء ذاتية من مستوى أصيل، أى ذاتية الإنسان، وليس ذاتيتنا الذاتية، [34]»، فالموضوعية كما يصفها بول ريكور تعنى الجانب المنهجى الذى يظهر فى الممارسة التاريخية، إن مطلب الموضوعية فى التاريخ لا يتحدد فى مطابقته.

ولقد شكل هذا : جمع الأخبار ورواية الأحداث والمعلومات فى تنظيم محكم، لأن كل سلطة هى بحاجة إلى تنظيم التشتت الموجود فيها، لكى تحوز على شرعنتها وبالتالى شريتها، حتى ولو كانت هذه الشرعية ناقصة الوثائق أو ذات بعد غيبى .

الخبر ، التاريخ والوثيقة :

إن مجال التاريخ هو التراكم ، أى أن كل تقدم يحصل إلا وتختلف فيه الرؤى بين الذاتية الموضوعية ، أو بين العلمية والفلسفية أو الجزئية والشمولية، لأن مهمة المؤرخ والتاريخ هى محاولة توليد الانتظام داخل الفوضى المتراكمة ، وهو المؤرخ بالأساس هو السعى إلى ربط الحدث بشروطه الموضوعية لا الأنية فقط ، بل أن يجعل منه جزئية متناغمة فى البناء الكلى، ولهذا كان التاريخ من أشد العلوم الإنسانية ارتباطا بالوثيقة، لأنه بواسطتها يمكننا القبض على الواقع التاريخى - لقد بينت الدروس الإبستمولوجية والمنهجية، أنه ليس هناك واقع معطى وجاهز، الواقع هو ما يكون قابلا للبناء ، وأن الموضوعية محدودة بحدود بناء القانون العلمى، هذا فى مجالات العلوم الأكثر دقة وصرامة (العلوم الطبيعية)، فما بالك بالتاريخ كحقل إنسانى، لذلك لا وجود لواقع تاريخى مكتمل وجاهز أمام المؤرخ، فالواقع التاريخى كما يقول «ريمون أرون» A. Aron ، «واقعا إنسانيا غامضا ولا ينتهى غموضه ويتجلى هذا الغموض فى تعدد نواحى الوجود الأنسانى ومجالاته، وتنوع فضاءات

الإدراك وآليات التأويل وفضاءات الدلالة والمعنى ، [37].

الوثيقة لم تعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبحت هى نفسها ميدانا معرفيا مستقلا بنفسه، أى أنها أصبحت محالا لإنتاج الواقع التاريخى ، وتجعلنا نعيد النظر فيم كنا نعرفه عن هذا الواقع، واعتبار الوثيقة كذلك ، هى أنهاتشكل حقلا، باستكشافه وفحصه والاشتغال عليه وفيه عن إمكان للواقع التاريخى - خصوصا أن هذا الأخير تحكمه الاستحالة . ومعنى الإمكان هنا ، أن استكشاف الوثيقة يؤول إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المؤرخ والحدث التاريخى أو مجملا بالواقع التاريخى، وما يحمله من مقولات أخرى كالذات والمعنى والمعقولية والحقيقة كذلك .

إن الوثيقة تتعقب اللامرئى والمختفى فى التاريخ، لذلك كانت الإشكالية فى الكتابة التاريخية العربية وفى جميع المدونات التاريخية العربية الكبرى من ابن الأثير إلى الطبرى وحتى ابن خلدون والمؤرخين المعاصرين ، وفى شطريها فى التاريخ العادى الطبيعى والتاريخ الميتافيزيقى ، وهى أن المؤرخ العربى لم يقبض بعد على عنصر أساسى فى هذه الإشكالية ، وهو أن هذا اللامرئى كان يسيج على نفسه، رغم لا تاريخيته ، بتاريخية كانت تنمو منذ البدايات الأولى لظهور خطاب التاريخ العربى، المشدود ببنيات كانت موجودة ومتأصلة فى المجتمع العربى فى الجاهلية وبعد ظهور الإسلام - كما بينا ذلك فى الصفحات السابقة - هذه البنيات كرسها خطاب الفقه، من خلال الفقيه/ المؤرخ ، على المؤرخ أى بسلطة الأول على الثانى، غيب مهنة المؤرخ فى الثقافة العربية - الإسلامية ، وغيبت التعامل مع الوثيقة ، كعنصر أساسى فى عملية بناء الواقع التاريخى ، لأن الواقع التاريخى ، لا يبنى بتواتر الخبر، المرتبط بمطالب : الإسناد وصحة الرواية، الشفوية، «فالإخبار منضبط بتأريخ ... تتحلق حول موضوع الملك ومتعلقاته يتم أداؤها بما هى أخبار عن أفعال - فالأخبار إخبار عن أمور حادثة، والخبر هو القول السردى المتعلق بفعل ما بحيث أنه يسرد حادثة فيها انتقال من بداية إلى نهاية ، دون أن يتمكن من سرد أى شئ عدا الحوادث . فالخبر لا يسرد فكرة ولا يسرد أمرا إلا بما تكون الفكرة أو يكون الأمر نتاجا لعقل هو ، فى الحديث والفقه ، فعل قول لا قوام للخبر (أى الحديث) دونه» [38] .

من هنا يبدو أن الشفوية كبنية متأصلة فى العقل العربى عموما، والتاريخى خصوصا - لأسباب كنا قد عرفناها - رغم ظهور الكتابة فى الحضارة العربى -

الإسلامية نلحظ أن الية التواتر للأخبار التاريخية ، لم تغيب فقط، التعالم مع الوثيقة، بل غيبت أحد العناصر المهمة للتعامل معها، وبالتالى أحد المرتكزات الأساسية للعقل التاريخى ، ألا وهو غياب عنصر : النقد ، وربما كان يحضر أو يعوض بشكل آخر، وهو إيراد الكثير من الروايات عن الحدث الواحد، دون أن يحرج نفسه كثيرا بالتساؤل عن مدى صدق أصحابها وعن مواقفهم .

قد يتساءل البعض، هنا ، فى القول بأن الوثيقة هى مرحلة أرقى من مراحل تاريخ البشرية، إذ أن الحديث عنها يرتبط أساسا بإتقان الكتابة؟ نجيب أن الكتابة كانت تشكل فى حد ذاتها مؤسسة أى ارتبطت بالسلطة، إذ أن أغلب الذين كانوا على إلمام بالكتابة ، كانوا إما فقهاء أو كتاب ديوان . أى أن السبب العميق هو اعتبارهم الكتابة سلطة تخول لهم التفوق وتحافظ لهم على الامتياز فى كنف السلطة والسلطان. إن غياب التعامل مع الوثيقة فى الثقافة العربية – الإسلامية ، ارتبط بالفضاء العام الذى يغلف مفهوم التاريخ فى هذه الثقافة، لأن التاريخ يشبه فى كثير من مميزاته بالرواية ج ، فالتاريخ من خلال الرواية، يقوم بعمليات الغربلة والتنظيم، والتركيب الناتج عنها، هذا فى التحديد المنهجى العام، بينما ارتباط التأريخ بالرواية والخبر فى الثقافة العربية – الإسلامية ، كان يراد منه التنظيم والاستقصاء لأجل مهمة أخرى بعيدة عن قضايا التاريخ والكتابة التاريخية، ألا وهى مهمة فقهية، لفك ألغاز النوازل والمشاكل التى يتعرض لها الفقهاء والمجتهدون لتنظيم شؤون العامة والدولة، أنتج تلك المدونات التاريخية الكبرى، التى تسرد سلاسل من الأخبار والحوادث التاريخية التى عرفتها هذه الحضارة ، شكل تراكما، هذا التراكم لم يحدث قفزة نوعية لا فى التعامل مع الوثيقة ولا فى الكتابة التاريخية .

يقول فوكو بأن «المؤرخ فى الوقت الراهن عليه أن يغير نظرته إلى الوثيقة، إذ عليه أن يتجاوز فكرة اعتبار الوثيقة شهادة عن الماضى، وبصمة من بصماته، إن النظرة التجديدية تقتضى أن يقوم المؤرخ بتقسيم الوثيقة وتوزيعها إلى عدة مستويات وسلاسل . فيحدد الأساسى والثانوى، ويعين الوحدات ويصف العلاقات . يجب إذن تحرير التاريخ من تلك المهمة التى ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وهى أن يكون ذاكرة عتيقة لماضى إنسانى فائت ، إن هذا التبرير الأنتربولوجى أصبح اليوم متجاوزا،

فالتاريخ هو طريقة من الطرق التى يتعامل بواسطتها مجتمع من المجتمعات مع مادة وثائقية موروثة، (39).

لذلك ما زال التاريخ العربى ، والخطاب المصاحب له يستعاد كذاكرة، وليس كتاريخ، وذلك لأن الكثير من «المورخين» ما زالوا مرتبطين بالمنهج التقليدى كما صاغه القدماء من المؤرخين/ الفقهاء، فما الفرق بين تاريخ الطبرى أو ابن الأثير أو غيرهما ؟ لا نكاد نعثر على فرق إلا فى إضافة بعض الروايات عن بعض الأحداث ، ويبقى فيه خطاب الحقيقة مشدودا بالتطابق ومنطق الهوية .

الهوامش والحواشى

(1) F,TRIKI/ *l'exprit istorien dans la civilisation arab el Islanmique - M.T.E - F.S.H.S. Tunis* 1991. p. 11.

(2) *P.Veyne/Article: istoire in encyclopedea Univedrsalis. T8 Paris. 1990. p. 464.*

(3) *P.Veyne/ l'histoire conceptuatlisante in faire l'histoire nou veaux problèmes Ed. Galimard - Paris 1974 pp. 65.70.*

(4) *P.Veyne/ Ibid. pp. 70-72.*

(5) *M. Abdellaoui / societé et religion dans l'islam d'aujourd'hui. Les implications conceptuelles-thèse manuscrite, Université Paris 1. SORBONNE T2 P. 521.*

(6) *F.TRIKI. op.cit p. 94.*

(7) أدونيس (على أحمد سعيد) – الثابت والمتحول – ج3 – صدمة الحداثة – دار العودة – بيروت – ط 4 – 1983.

(8) بصدد هذه الفكرة ، أنظر بشكل موسع : فتحى التريكى / الروح التاريخية – مرجع سبق ذكره (بالفرنسية) ص ص 35 - 32

(9) *F. TRIKI. op.cit., p. 109.*

انظر ، على أومليل ، الخطاب التاريخى ، دراسة لمنهجية ابن خلدون – مطبعة النجاح الجديد – البيضاد – ط - 2 ص 15 .

(10) مطاع صفدى ، الرسالة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا – مجلة الفكر العربى المعاصر – العدد 14-15 مركز الإنماء القومى – بيروت ,1981 ص17 .

(11) على أومليل ، مرجع سبق ذكره – ص 17 .

(12) عزيز العظمة ، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية – دار الطليعة – بيروت ط1 ص 12 ،

(13) والتزج أونج / الشفاهية والكتابية ، ترجمة حسن البنا عزالدين – سلسلة عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب – الكويت – ص104 .

(14)

(15) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين / ترجمة صالح أحمد العلى – مطبعة العانى – بغداد 1963 ، ص 93 .

(16) ابن خلدون ، المقدمة ، تقديم جمعة شيخة – الدار التونسية للنشر – تونس – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر 1984 ، ص30 .

(17) *P. Veyne . l"hisitoire conceptualisante op.cit., pp. 68-72.*

(18) السخاوى (شمس الدين) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ – تحقيق فرنز روزنتال – ترجمة : صالحج أحمد العلى –٠ مطبعة العانى – بغداد 1963 ، ص 15 .

(19) السخاوى ، المرجع السابق ، ص 17 .

(20) روزنتال ، مرجع سبق ذكره – ص 95 ، كما يمكن تتبعميزات ومظاهر الحتابة الخبرية عند العرب فى المرجع نفسه ، ص ص96-97.

(21) سالم يفوت ، حفريات المعرفة العربية – الإسلامية – دار الطليعة – بيروت ط1990 . 1 ، ص ص 06-07

(22) عزيز الله العروى، العرب والفكر التاريخى – دار التنوير – بيووت ط1 – 1983 – ص 79 .

(23) عبدالله الهروى ، العرب والفكر التاريخى – دار التنوير ، بيروت ، ص. 1 ،1990 ، ص ص 06 - 07.

* عنوان كتاب : المقدسى ،كتاب البدو والتاريخ، .

(24) شاكر مصطفى ، التاريخ العربى والمؤرخون ، ج1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ط 3 – 1983 ، ص 60.

(25) هشام جعيط ، الشخصية العربية – الإسلامية والمصير العربى – دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1984 ، ص26 .

(26) هشام جعيط ، المرجع السابق ، ص 122 .

(27) *A.BOUHADIBA. Parole de dieu et permanence du sacré dans l'historie-in 2an recontre Islamo-Chretienne U. de Tunis. C.E.R.S. 1§975 , p. 320.*

(28) محمد أركون ، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1983 ، ص 115.

(29) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، المركز الثقافى العربى – بيروت – ط1 –1990 ، ص09 .

** لا نتفق هنا ، مع أركون فى أن انخراط الكتاب المقدس فى التاريخ الأرضى وإعطائه بعدا زمانيا ، تنتحى قداسته وتعاليه ، بل نعتقد أن حضوره المكثف فى حياة البشر وفى التاريخ يمدانه بقداسة وتعالى كبيرين لأن استعماله واقع تحت ثنائية الحقيقة والمجاز، وما ينجز نها من نزاعات حول الحقيقة وبالتالى تتوالد صوره وبالتلاى قداسته .

(30) محمد أركون ، المرجع السابق الذكر – ص 78 .

(31) *F.TRIKI, op., cit., p. 115.*

(32) محمد أركون ، الفكر الإسلامى ، قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح – مركز الإنماء القومى ، بيروت – 1987 ، ص 92 .

(33) محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 93 ،

(34) *P.Ricoeur, Histoire et vérité Ed. Du seuil Paris. 1967, p. 24.*

(35) *P.Ricoeur, Ibid.,p. 25-30.*

(36) محمد وقيدى ، معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ ، الفكر العربى المعاصر ، العدد 82-83 مركز الإنماء القومى ، بيروت 1990 ، ص30 .

(37) *R. RON/ Introduction à la philosophie de l'historie - GALLIMARD - Paris, 1986, p. 147.*

(38) عزيز العظمة ، الكتابة التاريخية ، مرجع سابق ، ص 44.

(39) ميشل فوكو . نظام الخطاب وإرادة المعرفة – ترجمة عبدالسلام بنعبد العالى وأحمد السطاتى ، دار توبقال – البيضاء ، ط 1 ، ص54 .