

تاريخ التاريخ

اتجاهات - مدارس - مناهج



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES





تاریخ التاریخ

اتجاهات - مدارس - مناهج

تاريخ التاريخ

اتجاهات - مدارس - مناهج

وجيه كوثراني



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
كوثراني، وجيه

تاريخ التاريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج / وجيه كوثراني.
٤٤٨ ص؛ ٢٤ سم.

يشتمل على بليوغرافية (ص. ٤٠٣ - ٤١٤) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2261-1

١. التاريخ. ٢. المؤرخون. أ. العنوان.

907.2

العنوان بالإنكليزية

History of Historiography:

Trends, Schools and Methodologies

by Wajih Kawtharani

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٤٤١٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان

هاتف: ٨ - ١٩٩١٨٣٧ - ٠٠٩٦١ فاكس: ١٩٩١٨٣٩ - ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٢

الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠١٣

المحتويات

| | |
|----|--|
| ١١ | تقديم توضيحي لقديم/ جديد |
| ١٧ | مدخل |
| ١٧ | أولاً: التفكير العلمي والمعرفة التاريخية |
| | ثانياً: أصل المفردة «تاريخ» وتطور معناها الاصطلاحي |
| ٢٧ | في ثقافتين: اللاتينية والعربية |
| | ثالثاً: التاريخ والتأريخ في أدبيات الحضارة العربية |
| ٣٠ | (الوسيلة) |
| ٣٧ | رابعاً: مقارنة بين أسطوريا اليونانية وأسطورة العربية |

القسم الأول

التأريخ العربي من الإسناد إلى طبائع العمران

إلى البحث الأكاديمي المعاصر

| | | |
|----|--|--------------|
| ٤٥ | عوامل ازدهار الكتابة التاريخية العربية | الفصل الأول: |
| ٤٦ | النظرة التاريخية الجديدة بعد الإسلام | |

- الفصل الثاني: أنواع الكتابة التاريخية العربية وفقاً للزمان والمكان ٥٥
- أولاً: العناصر الرئيسة: الخبر والسنة ٥٥
- ثانياً: التواريخ: عالمياً، محلياً، وذاكرة معيشة ٥٨
- الفصل الثالث: العناوين الرئيسة في تدوين الفترات التاريخية
- وتقسيم الموضوعات ٦٩
- الموضوعات التي اهتم بها التأريخ العربي ٦٩
- الفصل الرابع: من الإسناد إلى استخدام الوثائق ٨١
- أولاً: بعض قواعد الجرح والتعديل في الإسناد ٨١
- ثانياً: مصطلح التاريخ وما يقابله في علم الحديث (من منظور أسد رستم) ٨٥
- ثالثاً: الوثائق والنقوش والنقود:
- هل استخدمت «كمصدر تاريخي»؟ ٩١
- الفصل الخامس: جديد ابن خلدون وهل من مدرسة تاريخية خلدونية؟ .. ٩٥
- أولاً: في التعريف والحقول واستقلال علم التاريخ ٩٦
- ثانياً: في نقد طريقة الإسناد ومغالطات المؤرخين السابقين المطابقة وإمكان الوقوع في الخطأ أو عدمه (في الممكن والممتنع والمستحيل) ١٠٠
- ثالثاً: هل من مدرسة خلدونية إذًا؟ ١٠٥

| | |
|--|----------------|
| قواعد «التعديل والتجريح» | الفصل السادس : |
| بين ابن خلدون وأسد رستم ١١٣ | |
| اتجاهات في المنهج التاريخي العربي المعاصر ١٢٧ | الفصل السابع : |
| التاريخانية المحافظة والتاريخ القومي ١٢٧ | أولاً : |
| التاريخانية «الثورية»: التاريخ الماركسي ١٣١ | ثانياً : |
| المنهج التاريخي الإسلامي: تاريخانية تليفية ١٣٥ | ثالثاً : |
| اتجاهات جديدة وحقول متنوعة ١٣٨ | رابعاً : |

القسم الثاني

تطور الفكر التاريخي في الغرب الحديث ومدارسه الحديثة والمعاصرة (مع التركيز على النموذج الفرنسي)

| | |
|---|----------------|
| تمهيد: في العوامل والمُقدمات ١٤٣ | الفصل الثامن : |
| من القرون الوسطى الأوروبية إلى «النهضة»: ١٤٣ | أولاً : |
| العوامل التي أثرت في توسيع ميدان الكتابة التاريخية في عصر النهضة الأوروبي، والمظاهر التي اتخذتها هذه | ثانياً : |
| الكتابة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر ١٤٧ | ثالثاً : |
| من مظاهر تأسيس علم التاريخ في أوروبا: | |
| بواكير النقد التاريخي ١٥٧ | |
| تأثير فكرة التطورية الجيولوجية والبيولوجية ١٥٨ | رابعاً : |
| التاريخانية وأهم مدارسها الألمانية والفرنسية ١٦٣ | الفصل التاسع : |
| تعريف التاريخانية ١٦٣ | |

- الفصل العاشر : المادة التاريخية (ماركس وإنجلز واجتهادات لاحقة) ١٧٩
- أولاً : تكون النظرية وجديد ماركس ١٧٩
- ثانياً : مفاهيم من أجل فهم أفضل للتاريخ ١٨٧
- ثالثاً : الاتجاهات الماركسية بعد ماركس وإنجلز ١٩٠
- الفصل الحادي عشر : مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد ١٩٩
- أولاً : ظروف تأسيس مجلة الحوليات ١٩٩
- ثانياً : مرحلة لوسيان فيفر ومارك بلوخ وفرنان بروديل ٢٠٧
- الفصل الثاني عشر : جدل التاريخ والنياسة (الإثنولوجيا) ومسألة البنية
- نموذج فرنان بروديل / كلود ليفي - ستراوس ٢١٩
- أولاً : تعريف البنية ٢١٩
- ثانياً : نقد ليفي - ستراوس للتاريخ والتاريخانية ٢٢٢
- ثالثاً : النزعة التكاملية بين إثنولوجيا ليفي - ستراوس
- والمؤرخين الجدد ٢٢٤
- رابعاً : رد فرنان بروديل (البنوية من وجهة نظر المؤرخ) ٢٢٨

القسم الثالث

قراءة ومراجعات

في الممارسة التاريخية العربية المعاصرة

- الفصل الثالث عشر : نماذج من بدايات التاريخ الأكاديمي العربي ٢٣٣
- أولاً : نحن والتاريخ :
- قسطنطين زريق والدعوة إلى «فكر تاريخي» ٢٣٣

- ثانيًا: التاريخ الموسوعي:
 نقولا زيادة متجولاً في الأزمنة والأمكنة، ولا عبرة
 من التاريخ! ٢٤٥
- ثالثًا: من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الأيديولوجي:
 عبد العزيز الدوري نموذجًا ٢٧٧
- رابعًا: صدمة التاريخ القومي بالتاريخ العثماني:
 زين نور الدين زين يؤرخ خارج السرب ٢٩٢
- الفصل الرابع عشر: نماذج من التاريخ المفهومي وتاريخ الأفكار:
 حفر في طبقات المصادر وتفكيك للنصوص ٢٩٩
- أولًا: فكرة التاريخ في التاريخ:
 طريف الخالدي مؤرخًا للفكر التاريخي عند العرب .. ٢٩٩
- ثانيًا: الفقه السياسي والتاريخ: قراءة رضوان السيد
 لصور العلاقة بين الدين والدولة في التراث الفقهي ... ٣١٠
- ثالثًا: البنية والتاريخ: في تطبيقات محمد عابد الجابري
 على الشورى والديمقراطية والعلمانية ٣٢٤
- رابعًا: الفلسفة السياسية والتاريخ:
 ناصيف نصار في تصورات الأمة المعاصرة ٣٤٠
- الفصل الخامس عشر: التاريخ - المسألة ٣٥٥
- أولًا: التاريخ للمسألة الطائفية والمجتمع التعددي:
 جان شرف مؤرخًا لـ«الأيديولوجيا المجتمعية
 في لبنان» ٣٥٥
- ثانيًا: التاريخ لـ«مسألة التجاوز»: عبد المجيد قدوري
 مؤرخًا لعلاقة التفاوت بين أوروبا وبلاد المغاربة ٣٧٢

| | |
|---------|---|
| خاتمة: | حول «علمية» التاريخ ومعنى «التاريخ الجديد»: |
| | المشكلات المنهجية الجديدة ٣٨٥ |
| أولاً: | حول علمية التاريخ واستقلالته |
| | وعلاقته بالعلوم الأخرى ٣٨٦ |
| ثانياً: | التاريخ الجديد ٣٩٥ |
| | قائمة المراجع والمصادر ٤٠٣ |
| | فهرس عام ٤١٥ |

تقديم توضيحي

لقديم / جديد

نُواة هذا العمل، كتاب صدر في عام ٢٠٠١ بعنوان التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب - مدخل إلى علم التاريخ^(١). شمل الكتاب آنذاك قسمين رئيسيين ومدخلًا.

تطرق المدخل (المقدمة) بدايةً لموضوعة المعرفة التاريخية في ضوء طرائق التفكير العلمي وأساليبه العقلية والإجرائية، ولإشكالية التسمية لـ «علم» سُمِّي في اللغة العربية وثقافتها «تاريخًا»، في حين سُمِّي في اللغة اللاتينية وفروعها Historia و Histoire، وفي اللغة اليونانية القديمة Istor. وهذه مفردة لها مثلها الصوتي في «أسطور» وفي مشتقاتها: أسطورة وإسطار، وفعل سطر، تسطيرًا، أي كتب... وكلها مفردات وردت في لسان العرب بمعنى الكتابة، فهل من علاقة فيلولوجية وألسنية، وبالتالي إبستمولوجية

(١) وُضِعَ الكتاب عام ٢٠٠٠، ليكون نوعًا من كتاب تعليمي (Text Book)، أي نصًا يهدف إلى تدريس مقرر جديد، أقرته لجنة تعديل المناهج في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية عام ٢٠٠٠، هو مقرر «مدخل إلى علم التاريخ». وأقرت هذه المادة (كمادة اختيارية) في كل أقسام كلية الآداب والعلوم الإنسانية. لكن وككل مادة اختيارية، لم يزل «المنهج التاريخي» ومدارسه الحديثة، كما ورد تقديمه في الكتاب المذكور، الاهتمام الكافي، لا من الطلاب الذين يسعون إلى «السهل»، ولا من كثرة من المدرسين الذين لا تستهويهم «تعقيدات» المفاهيم واختلاف المدارس، والحديث عن القفزات المعرفية، وتداخل المنهجيات في العلوم الإنسانية والاجتماعية. حتى إن مدرّسًا للتاريخ تساءل بغضب: ما علاقة علم الاجتماع بالتاريخ؟

صدر الكتاب بـ ٢٠٠ صفحة من القطع الصغير، وبنسخ محدودة (نحو ١٠٠٠ نسخة)، بعنوان: التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ (بيروت: دار الأحوال والأزمات، ٢٠٠١).

بين الأصلين؟ ولماذا سُمِّي هذا العلم «تاريخًا» عند العرب، في حين سمي «إسطوريا» في اللغات اللاتينية؟ وبالتالي ما العلاقة بين الأسطورة والتاريخ؟

أما القسم الأول من الكتاب، فشمّل متابعةً تأريخيةً لفكرة التاريخ والكتابة التاريخية عند العرب، بدءًا من طريقة الإسناد، عملاً بقواعد رواية الحديث ونقل الخبر في السير والتراجم والأيام والمغازي، وصولاً إلى اعتماد طرائق البحث التاريخي الأكاديمي الحديث في الإنتاج المعاصر. وبالنسبة إلى هذا الإنتاج، لاحظنا تلويناته بأيدولوجيات بناء الدولة/ الأمة ومجتمعها في المشرق العربي، من قومية إلى ماركسية، إلى إسلامية... على أن بين المرحلتين (الكلاسيكية والحديثة - المعاصرة)، ظاهرة لافتة، هي «الظاهرة الخلدونية» (القرن الرابع عشر الميلادي)، التي تستوقف وتستدعي التركيز والإجابة عن سؤال: هل من «مدرسة خلدونية» في التاريخ العربي؟ وما كان «جديد» ابن خلدون حقًا؟

استدعى السؤال السابق سؤالاً آخر، حاولتُ الإجابة عنه، عبر إضافة فصل إلى هذا «الكتاب الجديد»، في قسمه الأول: لماذا انتقد ابن خلدون قواعد التعديل والتجريح وعدّها غير كافية لتمحيص الخبر التاريخي؟ في حين عدّها المؤرخ الحديث (الوضعي والتجريبي) أسد رستم طريقة مطابقة لقواعد المنهجية التاريخية الحديثة (Méthodologie)؟ بل عدّ أهلها (أهل الحديث) سباقين إلى هذا «العلم المنهجي»؟

في القسم الثاني، تابعتُ، كما كان الحال في الكتيب السابق، المدارس التاريخية الغربية الحديثة، وأهمها المدرسة الوثائقية والمنهجية (التي انبثقت من المدرسة الوضعانية في فلسفة المعرفة)، ثم المدرسة الماركسية (المادية-التاريخية)، وأخيرًا مدرسة «الحواليات» الفرنسية (Les Annales)، مضيفًا فصلًا جديدًا حول «موضوعة العلاقة بين التاريخ والإثنولوجيا ومسألة البنية»، وقدمتُ مثالًا على إشكالية هذه العلاقة المركبة حوارًا ضمنيًا بين مؤرخ أدخل مفهوم البنية إلى البحث التاريخي عن طريق اعتماد مفهوم «التاريخ للمدى الطويل» (La Longue durée) هو فرنان بروديل (F. Braudel)، وبين إثنولوجي بنيوي رأى حاجة الإثنولوجي إلى التاريخ، هو كلود ليفي - سترانس (Claud Levy - Straus).

ما أضفته إلى كل هذا، قسم ثالث، ضم قراءات ومراجعات نقدية منهجية ومفاهيمية، كنت قد أعددتها في مناسبات متعددة، لنماذج تطبيقية تعود إلى مؤرخين عرب وباحثين معروفين في مجال تاريخ الأفكار والفلسفة السياسية والاجتماع السياسي ومسائله ذات البعد التاريخي. وفي هذا السياق وقع الاختيار على:

- قسطنطين زريق في دعوته لفكر تاريخي عربي ومنهج علمي في أواخر خمسينيات القرن العشرين، دعوة اقتصر على الترشيد والنصح دون المثال التطبيقي.

- عبد العزيز الدوري في انتقاله من التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي المبكر عربياً (في أربعينيات القرن العشرين)، إلى التاريخ الأيديولوجي القومي (في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي).

- نقولا زيادة في منهجه التاريخي الموسوعي، حيث ينتقل المؤرخ بين الأمكنة والأزمنة (من دون اختصاص معمم)، ولكن بأسلوب الراوي الذي يقترب من أسلوب «الإمتاع والمؤانسة» في الأدب التاريخي الموسوعي وأدب الرحلات، ومن دون أن يحمل عبء الأيديولوجيا أو ثقل السياسة أو هم الفلسفة، بل إنه «لا عبرة من التاريخ»، كما كان يردد في ما كتب وفي ما حدث في مجالسه المؤنسة.

- زين نور الدين زين حيث تم على يديه «صدم» التاريخ القومي بالتاريخ العثماني (في ستينيات القرن الماضي)، فأرخ زين «خارج سربه» في فضاء الجامعة الأمريكية في بيروت، حيث ساد فكر قومي عربي صاعد بأقلام كل من قسطنطين زريق ونبیه أمين فارس، وجورج أنطونيوس صاحب كتاب يقظة العرب الذائع الصيت.

كانت هذه مختارات من البدايات الأكاديمية في المشرق العربي، استتبعها بقراءة لمختارات أحدث لمؤرخين وباحثين من جيل لاحق، أخذوا على أنفسهم البحث في تاريخ الأفكار وتاريخ المفاهيم (التاريخ المفهومي والتاريخ - المسألة)، فكان أن اخترت:

- من محاولات التأريخ للأفكار والمفاهيم: طريف الخالدي في تاريخه

لفكرة التاريخ وللقب المعرفية التي ظلّت الكتابة التاريخية العربية من «الكتاب إلى المقدمة».

- رضوان السيد في تأريخه لمفاهيم الدين والدولة والجماعة، حيث تقول فرضيته بحاجة الدولة إلى الدين، وعدم حاجة الدين إلى الدولة في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي. فما هي حدود هذا «التاريخ المفهومي» الذي يدعو له الباحث؟

- محمد عابد الجابري في تطبيقه المنهج البنيوي عندما يحاول التأريخ للعلمانية والشورى في الفكر النهضوي العربي، ولكن من دون استخدام أو إتقانٍ للمعرفة التاريخية، التي يحتاجها المنهج البنيوي، وكما كان حال فوكو حيث وُلّف هذا الأخير بين المنهجين.

- ناصيف نصار في محاولته «فلسفة» «تصورات الأمة المعاصرة» عند مفكري النهضة، ونقد منطلقاتهم المنهجية والمفاهيمية من جمال الدين الأفغاني إلى جمال حمدان، فهل استطاع أن يفصل بين «الشرعانية»، كما يسميها، والعلمانية التي يدعو لها؟

- ومن محاولات التأريخ لـ «التاريخ - المسألة» (التاريخ الجديد)، اكتفيتُ بنشر مراجعتين لكتابين نموذجين، من المشرق ومن المغرب:

- المسألة الطائفية في لبنان، وكما ورد تشريحها في كتاب جان شرف الأيديولوجيا المجتمعية في لبنان، إذ أثار الباحث إشكالية إبستمولوجية في التأريخ «للمجتمعات التعددية»، أثارت بدورها إشكالية العلاقة بين التاريخ الكمي والتاريخ المفهومي، كما أثارت إشكالية أعقد هي العلاقة بين «الثابت الأنثروبولوجي» والمتغير التاريخي، فكانت مناسبة علمية لشرح وجهة نظري في الموضوع تأسيسًا على مقاربات سبق أن اشتغلت عليها في مساهمات سابقة.

- مسألة التجاوز الحضاري بين أوروبا وبلاد المغاربة، وكما طرحها المؤرخ المغربي عبد المجيد قدوري، حافرًا في طبقات المصادر، ليُظهر الأشكال التكوينية لظاهرة «التفاوت»، على مستويات: الاقتصاد والذهنيات والسياسات، والنخب، ووظيفة البحار والسفن والأسلحة.

وجاءت خاتمة الكتاب محاولة لاستخلاص مفاهيم ومواقف حول علمية التاريخ، ومدى استقلاليته وطبيعته علاقته بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهل من مسوغ للقول بـ«تاريخ جديد»، أو الدعوة إلى «تاريخ جديد»؟ وما هو هذا «التاريخ الجديد» غريباً وعريباً؟

أسئلة استدعت إجابات، ولكن الإجابة الفعلية تظل تستدعي المتابعة والتجديد، ف«الجديد» هو جديد نسبي في الزمان والمكان.

وجيه كوثراني

أيلول/سبتمبر ٢٠١١

مدخل

أولاً: التفكير العلمي والمعرفة التاريخية

التفكير العلمي من زاوية العمليات العقلية

إن تاريخ المعرفة الإنسانية هو تاريخ الجهد الذي يبذله البشر من أجل إدراك وعي خبراتهم الناتجة من علاقتهم بالطبيعة وبيعضهم البعض، من أجل تطوير حياتهم تطويراً، يسمح بتنظيم اجتماعهم واقتصادهم وصحتهم، وحل المسائل والألغاز التي تحيط بهم وتواجههم في كل حين. ومجموعة هذه المعارف والخبرات هي التي تؤلف مضمون الحضارات الإنسانية في مساراتها الخاصة والعامة، المؤطرة في منطقة معينة من مناطق العالم، أو المتفاعلة مع الحضارات الأخرى، الحاملة خصوصيات معينة يدعيها أصحابها، أو المشتركة مع غيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها، بسماتٍ عامة ومشاركة.

بهذا المعنى تصبح المعرفة نتاجاً تطويرياً لمعطيات الحضارات الإنسانية جميعها، إذ لا يمكن لحضارة من الحضارات أن تحتكر لوحدها إنجازات المعرفة، وكما درجت على ذلك اتجاهات أيديولوجية أوروبية كانت قد شددت في وقت من الأوقات (في مرحلة النهوض الأوروبي والسيطرة الاستعمارية) على اعتبار الحضارة اليونانية «معجزة» وأما «وحيدة» للمعارف الإنسانية التي انطلقت بها أوروبا الحديثة، وأن الحضارة الغربية هي رسالة تمدنين خاصة بـ«الرجل الأبيض».

صحيح أن التشكل التاريخي للمعارف الإنسانية سار في طريق طويلة ومعقدة ومتفاوتة الأهمية من حيث المحطات الجغرافية والإثنية والزمنية، حيث تفاوتت المساهمات في إغناء المعرفة وإثرائها بين منطقة وأخرى، وشعب وآخر، وبين مرحلة زمنية وأخرى. إلا أنه يبقى التواصل ما بين المعارف الإنسانية على مستوى التأثيرات المتبادلة ما بين الحضارات، أمرًا ثابتًا على مر الأزمنة. ويمكن التأكيد أيضًا أن المعرفة الإنسانية واحدة وإن تشعبت فروعها واختلفت منطلقاتها وأماكنها ومصادر أقوامها وشعوبها. يقول جورج سارتون في تأكيد وحدة المعرفة الإنسانية، سواء أكانت مادتها اختراعًا أم اقتباسًا أم تقليدًا، ما يلي:

«ولو أننا سلّمنا بأن الجنس البشري ظهر في مكان واحد فإن آلافاً من السنين انقضت بين ظهوره وفجر الحضارة، وإن فرصًا لا حصر لها أدت بيني الإنسان أن ينتشروا في جهات كثيرة بتطويع القدر والأحوال. وبالرغم من التغيرات الناشئة عن اختلاف البيئات الجوية والجغرافية فإن المعضلات التي واجه بنو الإنسان حلّها هي في أساسها واحدة. فهل نستغرب مع هذا أن يصلوا في جهات مختلفة إلى حلول متطابقة أو متشابهة؟ أليس الإنسان في الواقع جنسًا واحدًا؟ إنهم ربما وصل بعضهم أحيانًا إلى الحل دون معونة من بعض آخرين، أو ربما وصل الحل، أحيانًا أخرى إلى آذانهم أو عيونهم فقبلوه أو سرقوه أو أعادوا اختراعه. ونستطيع أن نفسر الاقتباس الحضاري بتفسيرات متنوعة، وربما اختلف مقداره من شيء تام إلى ما يقرب من العدم ومن تقليد أعمى إلى الاكتفاء بأقل إشارة»^(١).

ومهما يكن من أمر طرق انتقال أشكال المعرفة وأساليب اقتباسها وتطوير موضوعاتها بين الشعوب من جهة، وعبر الأجيال البشرية من جهة أخرى، فإن ما يعين وحدتها المتأصلة واستمرارية نموها المطرد هو ما يمكن أن نسميه فطرة التعلّم عند الإنسان، أو ذلك الاستعداد الذهني

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة ليف من العلماء، إشراف إبراهيم بيومي مذكور...

[وآخ]، ج٦ (القاهرة: دار المعارف؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٥٧ - ١٩٧٦)، ج١، ص ٦٦.

الإنساني للانتقال بالإدراك من مستوى المعرفة الحسية البسيطة إلى مستوى التحليل والتركيب والتجريد، وعبر أدوات وطرائق عقلية درج الباحثون في فلسفة المعرفة وطرائقها على تسميتها أسلوب التفكير العلمي. وهو الأسلوب الذي يتضمن قواعد محددة تجري على مستوى العمليات العقلية وعلى مستوى الخطوات الإجرائية: كالاستدلال والاستقراء في المنهجين التجريبي والجدلي.

والمعرفة المقصودة في هذا المجال هي المعرفة المحققة عبر تلك القواعد والخطوات الحسية والذهنية، وهذه القواعد مارسها الإنسان في مواجهة مشكلاته الحياتية والوجودية وإيجاد الحلول لها دون أن يستتبع ذلك بالضرورة صياغة منهجية وفلسفية محدّدة لها:

- فالمنطق الاستدلالي البرهاني كان ممارسًا في العمليات العقلية قبل أن يضع أرسطو له القواعد والضوابط والقوانين التي تُنسب إليه.

- والمنهج التجريبي الذي يُنسب في ممارسته ووضع أسسه إلى فرنسيس بيكون وجون ستيورات ميل، ارتكزت عليه وبصورة ضمنية شتى إنجازات المعرفة التي قامت على الملاحظة والمشاهدة والاستنتاج في شتى العصور.

والأمر كذلك بالنسبة إلى المنهج الجدلي، فقوانينه التي تنسب إلى هيغل على مستوى تطور الفكر، وإلى ماركس على مستوى «المادية التاريخية»، أو التطور الاقتصادي للمجتمعات البشرية، كانت قد مُورست في قطاعات متعددة من تاريخ المعرفة الإنسانية؛ ف«الفلاسفة الطبيعيون» في الحضارة اليونانية، كانوا من أوائل من مارس المنهج الجدلي المادي.

وإذا ما ميّزنا بين المادية التاريخية كحقل تطبيقي للفلسفة المادية في التاريخ وبين المنهج الجدلي كأسلوب من أساليب التفكير العلمي الذي يعتمد البرهان العقلي الجدلي، لأمكن القول إن هذا المنهج الأخير كان قد تخلل عددًا من طرائق العلوم الفقهية والكلامية في مجال الحضارة العربية الإسلامية. فالإثبات ومقابل الإثبات وتركيب الإثباتين يوازي في المنهج الجدلي الحديث: الأطروحة والطباق والنتيجة أو التركيب.

بل إن البعض يرى أن «علم الأصول» كان قد وصل، من خلال الحاجة إلى استنباط الأحكام بواسطة البرهان العقلي، إلى اكتشاف عدة مجالات منهجية معرفية:

ففي مجال فلسفة اللغة «سبق الفكر الأصولي أحدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري اليوم، وهو اتجاه المناطقة الرياضيين الذين يردون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة، ويرون أن الواجب الرئيس على الفيلسوف هو أن يحلل اللغة ويفلسفها بدلاً من أن يحلل الوجود الخارجي ويفلسفه. ويرى أيضًا أنه كان لـ «علم الأصول» فضل السبق في دراسة مشكلة الكلمات ودلالاتها.

والخلاصة أن التفكير العلمي الموصل إلى معرفة محققة عند الإنسان هو نتاج عمليات حسية وعقلية يشترك فيها كل جهد إنساني هادف إلى الوصول إلى الحقيقة.

وقد درج الفلاسفة على تقسيم مناهج البحث العلمي التي يتبعها الجهد الإنساني الهادف إلى الوصول لاكتشاف قانون أو ترجيح توقع أو احتمال، إلى منهجين كبيرين يحتضنان كل عملية عقلية استدالية وهما:

١ - منهج الاستنباط، وهو «كل استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الاستدلال. ففي كل دليل استنباطي تجيء النتيجة دائمًا مساوية أو أصغر من مقدماتها. فيقال مثلاً: محمد إنسان، وكل إنسان يموت، فمحمد يموت. وهذا الاستدلال الذي ينطلق من المقدمات اليقينية إلى النتائج، هو ما يُعرف بالقياس المنطقي. وهو الأسلوب الذي وضع أرسطو له القواعد التي عُرِفَتْ بالمنطق الصوري».

ولعل أهم مشكلة تثيرها المعرفة القائمة على القياس المنطقي هي مدى صدق أو سلامة المقدمات التي ينطلق منها القياس؛ ففي الاستنباط يركز استنتاج النتيجة من مقدماتها على مبدأ عدم التناقض، ويستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ. وهو ينطلق وفقاً لذلك من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومن القانون العام إلى التطبيقات الفرعية. هذا

من دون أن ننسى أن أرسطو كان قد أكد أيضًا أهمية الاستقراء القائم على الملاحظة للتعرف إلى المقدمات الأولى.

٢ - منهج الاستقراء، وهو يعتمد على جمع الأدلة التي توصل إلى تعميمات محتملة الصدق. وتبدأ العملية بملاحظة الجزئيات والمفردات، كأن يلاحظ أن عددًا من قطع الحديد تتمدد بالحرارة، فيستنتج أن كل حديد يتمدد بالحرارة. وفي منهج هذه المعرفة الاستقرائية تكون النتيجة أكبر من المقدمات، على عكس المنهج الاستنباطي حيث المقدمات أكبر من النتائج. إن عملية المعرفة تصدر هنا عن الخاص إلى العام، وتسير من الجزئيات إلى الكليات^(٢). والاستقراء نوعان:

استقراء تام أو كامل: عندما يشمل الاستقراء ملاحظة جميع جزئيات ومفردات الظاهرة موضوع البحث.

واستقراء ناقص: عندما يكتفي الباحث بدراسة عينة أو بعض النماذج ليستخلص قانونًا أو حالة مشتركة تصف بها تلك النماذج فيعممها على نمط من النماذج والأمثلة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن عملية الاستدلال تتضمن استقراء واستنباطًا في آن معًا، وأن الذي يعين مدى غلبة أي منهج من المناهج في العملية العقلية الهادفة هو حقل المعرفة وميدانها من جهة، والمنهج الإجرائي، أو الطريقة الموصلة، من جهة أخرى؛ فالفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية يغلب فيها كحقل من حقول المعرفة التأملية والعقلية منهج الاستنباط. أما العلوم الطبيعية والطبية والاجتماعية فيغلب فيها بوصفها حقلًا من حقول المعرفة التجريبية، منهج الاستقراء.

وهنا نتوقف عند عنصرين أساسيين من عناصر المعرفة المحققة علميًا: حقل المعرفة وميدانها من جهة؛ والأسلوب الإجرائي المعروف بالمنهج أو الطريقة من جهة أخرى. وكلا العنصرين (الحقل والطريقة) مرتبطان أحدهما

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط ٥ (بيروت: دار المعارف للطبوعات،

١٩٨٦)، ص ١٣ - ٣٢.

بالآخر ارتباطًا وثيقًا. فحقل المعرفة يُعَيَّن، من جهة، طريقةً أو منهجًا في البحث، ويعطي المنهج، من جهة أخرى، للحقل الميداني المطبق فيه، خصوصيةً تبرر بروزه كعلم من العلوم.

والواقع أن أبرز عاملٍ من العوامل التي أدت في أوروبا الحديثة (ولا سيما في القرن التاسع عشر) إلى بروز فروع مستقلة من العلوم الإنسانية هو التوسّع تحت تأثير سيادة الفلسفة الوضعية أو الوضعانية (Positivisme) وتطور العلوم الطبيعية والفيزيائية في استخدام طرائق التجريب والمسح ودراسة الحالات في كثير من حقول الوضعيات الإنسانية في السلوك والنفس والمجتمع والاقتصاد والسكان والإثنيات. الأمر الذي أدى إلى ولادة علوم طرحها إلى حيز الوجود الإحساسُ بتميّز حقل من الحقول بمشكلة خاصة في موضوعه، وبمبادرة الباحث إلى استخدام طرائق خاصة ملائمة لحل المشكلة.

هذا ولا يسعنا، ونحن نشدّد على أهمية المنهج التجريبي في إبراز علوم إنسانية متعددة في أوروبا، إلّا أن نذكر أن العلماء العرب كانوا قد أكدوا أهمية التجربة الموصلة إلى العلم وميزوها ارتكازًا على أرسطو عن الاستقراء الناقص الذي «لا يفيد العلم». وهذه بعض الاستشهادات:

- يقول ابن سينا «إنه لما تحقق أن «السقمونيا» يعرض له إسهال الصفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أن ذلك ليس اتفاقًا، فإن الاتفاق لا يكون دائمًا ولا أكثرًا». ويشرح ابن سينا أهمية التجربة المفيدة للعلم والقائمة على تكرار اقتران الظاهرة بالنتيجة، فيقول: «إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه»^(٣).

- ويقول الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات: «المجربات تحتاج إلى أمرين: أحدهما المشاهدة المتكررة، والثاني القياس الخفي. وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على منهج واحد لا يكون اتفاقًا. إذًا هو

(٣) ابن سينا، منطق الشفاء، في: المصدر نفسه، ص ٢٣.

إنما يستند إلى سبب، فيعلم من ذلك أن هناك سببًا، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعًا، وذلك لأن العلم بسببية السبب، وإن لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب. والفرق بين التجربة والاستقراء أن التجربة تقارن القياس والاستقراء لا يقارنه^(٤).

- ويقول الرازي في تعليقه على شرح الإشارات: «عسى سائل أن يقول ليست التجربة إلّا مشاهدات متكررة. كما أن الاستقراء أيضًا مشاهدات متكررة. فكيف أفاد التجربة اليقين دون الاستقراء؟ فالجواب أنه إذا تكررت المشاهدات على وقوع شيء وعلم بالعقل إنه ليس اتفاقيًا، إذ الاتفاقيات لا تكون دائمة ولا أكثرية، كانت التجربة مفيدة لليقين. وإن لم يعلم ذلك واستدل بمجرّد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراءً ولا يفيد اليقين».

- ويولي الغزالي التجربة الحسية أهمية في إفادة العلم واليقين. يقول في تحديد المجربات: «وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجزّ الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة، فإن الحس أدرك الموت مع جزّ الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب. وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين، بعد أن عرفنا أنه يقيني. وربما أوجبت التجربة قضاءً جزئيًا، وربما أوجبت قضاءً أكثريًا. ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه: لو كان هذا الأمر اتفاقيًا أو عرضيًا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه، وعدته نادرًا وطلبت له سببًا عارضًا مانعًا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررًا مرّة بعد مرّة... أذعنت النفس للتصديق»^(٥).

(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، في: المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم، تحقيق

سليمان دنيا، ط ٢، سلسلة ذخائر العرب؛ ٣٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٤٢.

ومهما يكن من أمر المنهج، ومن أمر ارتباطه بعملية عقلية معرفية معينة، أو بأسلوب إجرائي محدّد من أساليب البحث العلمي القائم على التجربة والملاحظة، فإن تصنيف العلوم يطرح إشكالات كثيرة حول ماهية المصنّف وتعريفه ومدى انطباق معيار العلم عليه.

المعرفة التاريخية: حقلها ومجال التفكير العلمي فيها

يُجمع الكتاب الذين درسوا تطور المعرفة التاريخية وحقلها وطرائقها وصولاً إلى تعيينها كعلم مستقل وقائم بذاته، على أن الماضي هو الحقل الذي تتناوله المعرفة التاريخية عبر نقل «وقائعه» في حيز الزمان والمكان. على أن النقل قد يكون شفاهياً بصيغة الرواية الشفهية من راوٍ إلى راوٍ ومن جيل إلى جيل، أو بصيغة التدوين المتناقل من نصٍ إلى نص. وفي الحالتين يستدخل السرد عناصر من الخيال والتصورات فتمتزج الوقائع المحكيّة والمتناقلة، بأسلوب القصص والأساطير، أو يحمل السرد عناصر دينية وفلسفية وأخلاقية، فيندرج سرد «الوقائع» بـ «العبر» و«الأخلاق» والفلسفات والديانات.

هذا النوع من المعرفة التاريخية، وهو في أصل كل معرفة تاريخية، عرفته الحضارات الإنسانية جميعها وبأشكالٍ وصيغٍ مختلفة. وعندما تدوّن «الوقائع»، أو ما يعتقد أنه «وقائع»، فإن «التدوين» يصبح جزءاً لا يتجزأ من التراث التاريخي الذي يحمل في ثناياه أثقالاً من المعارف التاريخية.

هذه المعارف قد تستدخل الخيال والتصورات - كما أشرنا - ولكنها تختزن أيضاً خبرات وتجارب إنسانية قامت على آليات من التفكير العقلي من استقراء واستدلال منطقيين. عدا أن التخيلات والتصورات بذاتها هي «رموز» لواقعات، وهي دلالات بذاتها على أنماط من الواقعات الذهنية والنفسية، أي على أنماط من التفكير والتعقل.

كيف وصل العقل البشري إلى وعي التمييز بين ما هو أسطوري وبين ما هو «تاريخي»؟ إن التمييز بين ما هو أسطوري أو تصوّري في المعرفة التاريخية المتناقلة (أي في التراث التاريخي) وبين ما هو «واقعي» أو «حقيقي»، أو «موضوعي» هو حالة إدراك ووعي عقلائي لم يتوصّل إليها

الفكر البشري إلا بعد تطور طويل في طرائق التفكير، وبعد تراكم معرفي كبير أدى بالعقل البشري إلى «قفزات علمية». هذه القفزات كان لها أنساقها الخاصة ووتائر تطورها في كل حضارة من الحضارات الإنسانية. على أن الحالة التي نشير إليها - حالة الإدراك والوعي لواقعات الماضي - هي مشروع مستمر في تكوينه وتشكله.

لذا يميز اليوم دارسو المعرفة التاريخية وتطورها نحو موضعها كعلم للتاريخ، بين «التدوين التاريخي» الذي سمي في الحضارة الغربية «هستوريوغرافيا» (Historiographie) أو كتابة التاريخ، وفي الحضارة العربية - الإسلامية تدوين «الأخبار»، وبين المنهج التاريخي الذي يبرر إدراج التاريخ كحقل وطريقة في نطاق «العلم»، على أن التداخل بين الكتابة والمنهج يبقى تداخلا وثيقا في إطار ما سيسمى «علم التاريخ».

والحقيقة التي ندركها اليوم أن «المنهج التاريخي» ليس ثمرة زمن واحد، وليس «نتاج» حضارة واحدة؛ فلا هو نتاج الحضارة الغربية وحدها، ولا هو ثمرة القرن التاسع عشر الأوروبي حصراً، كما شاع عند البعض. إن المنهج هو موضوع دائم لقواعد وضوابط وتقنيات سُعي ويُسعى إليها على نحو دائم ومنذ زمن بعيد. هذا هو حاله - (حال المنهج) - كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين - منذ ألفي سنة. فتوسيديد (Thucydide) الذي كتب في القرن الخامس قبل الميلاد تاريخه الشهير عن الحروب البلوبونيزية، قد أخبر قارئه بكل أمانة عن كيفية جمعه لمواده التاريخية وعن أنواع الاختبارات التي طبّقها في فصل الحقيقة عن القصة الخرافية. وهو حتى عندما أَلّف خطاباً يُنطق معاصريه بها، قد بذل أقصى جهده في استقصاء المصادر المتوافرة لديه لكي يجعلها شبيهة بالأصل أكبر شبه ممكن. وكان يأمل أن يلتزم فيما يورده روح المتكلم وحرفية الخطاب، ولكن لما كانت التقارير المختزلة غير متوافرة لديه، كان يجد نفسه أحياناً مضطراً إلى أن يضع الكلمات التي سينطق بها المتكلم، «كما خُيل إليه أنه كان سينطق بها»^(٦).

(٦) لويس جوتسلك، كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة (بيروت: دار الكاتب العربي؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٦)، ص ٦٥ - ٦٦.

هذا، ومنذ توسيديد - القرن الخامس قبل الميلاد - وحتى اليوم بُدلت جهود، كما أشرنا، في نقد المعارف التاريخية وضبطها وغربلتها واستخلاص ما يُعتقد أنه صحيح فيها. وحصل هذا في الحضارة العربية الإسلامية، منذ برز منهج الإسناد وضوابط صدقيته لدى المحدثين والإخباريين المسلمين، وصولاً إلى الدعوة إلى معرفة طبائع العمران وقواعد الاجتماع البشري عند ابن خلدون. وحصل هذا في الحضارة الأوروبية الحديثة عبر كتابات، تراكمت في المنهج التاريخي منذ بودان (Bodin) وفيكو وفولتير ورنكه والمدرسة الوثائقية الفرنسية (L'Ecole des chartes) التي عيّنت بتحقيق الوثائق، وصولاً إلى رنكه ثم إلى أرنست برنهايم الألماني الذي وضع كتابه تعلم المنهج التاريخي والفلسفة التاريخية (الطبعة الأولى، ليزج ١٨٩٨)، وإلى لانجلوا (Langlois) وسينوبوس (Seignobos) الفرنسيين واضعي كتاب المدخل للدراسات التاريخية (١٨٩٨).

في هذه المسارات نشأ علم التاريخ، كتتويج لجهود في البحث والتحقيق والتفكير. وإذا نعتمد التعريفات التي توجت هذه المسارات في تكون التاريخ كمنهج علمي، فنعرض لها في القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب، ومن خلال ما آلت إليه عبر أبرز المدارس التي شهدتها الحضارة الأوروبية في غضون القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ومن خلال ما آلت إليه المعرفة التاريخية في متون الحضارة العربية حتى توجت منهجاً علمياً في مقدمة ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي)، فإننا نستدرك فنقول إن هذه التعريفات، ليست ثوابت جامدة. بل إن علم التاريخ هو قيد التطور الدائم. إن التعريفات هي محطات كبرى في تطور المعرفة التاريخية ومنهجتها «علمًا» كموضوع وطريق في البحث والتفكير. إنها محطات كبرى توجت - كما قلت - مسارات من الجهود في البحث وطرائق التفكير.

و«التتويج» مرّة أخرى، نقولها، ليس نهاية المطاف. لذا فإننا تسهياً للبحث، وتفصيلاً للمسارات، سندرس أهم التعريفات والتسميات والمصطلحات في إطار المدارس الفكرية والمنهجية وأعلامها الكبار.

ولما كانت المدارس نتاج مسارات تاريخية للحضارات، فإننا حرصنا على أن نوجز في فصول لاحقة مسار المنهج التاريخي في حضارتين أساسيتين: الحضارة العربية والحضارة الأوروبية الحديثة، مركّزين أساسًا على المدرسة الفرنسية الحديثة والمعاصرة.

ثانيًا: أصل المفردة «تاريخ» وتطور معناها الاصطلاحي في ثقافتين: اللاتينية والعربية

لل كلمات والمفردات أصول وجذور، لكن لها - كالكائنات الحية - تطور يشمل معانيها ودلالاتها وإيحاءاتها، ويؤدي بها عبر مسارات وانعطافات إلى استخدامات تجعل منها مصطلحًا يغطي بدلالاته قطاعًا أو حقلًا معينًا من المعرفة الإنسانية. كان هذا شأن كلمة «تاريخ» في مسار تطور معالم الحضارة العربية وعلومها، وكان هذا أيضًا شأن كلمة Histoire و History في مسار تطور معالم الحضارة الغربية وعلومها.

لا شك في أن المسارات تختلف بين حضارة وأخرى. قد ينطلق المسار في مكان وزمان محددين لأسباب جيو - ثقافية أو جيو - اقتصادية أو سياسية، وقد يتوقف هذا المسار لأسباب ذاتية وخارجية، وقد تختلف طبيعة المسارات الحضارية والثقافية في محطاتها وتعابيرها وأنساق رؤاها للطبيعة ولما وراء الطبيعة، وللكون وللزمان. لكن هذا الاختلاف لا يلغي جوهر الأشياء، في مبادرات الإنسان واستجاباته للتحديات المشتركة، وفي طرائق تفكيره وسعيه من أجل المعرفة وحل المعضلات الكبرى، ولا يبطل أو يعطل إمكانات التفاعل والتلاقح - حتى في مسالك الحروب وخضم الصراع - بين الحضارات واللغات ذات المنحى العالمي.

قطعت كلمة Histoire و History، أو كلمة «تاريخ» التي أضحت تستخدم في مقدمة ابن خلدون، بمعنى «علم التاريخ»، وكما استقر معناه في مدارس علوم القرن التاسع عشر الأوروبي، مساراتٍ مختلفة ومعقدة في حملها فكرة التاريخ، إلى أن وصلت إلى تجسدها تعريفًا لـ «علم» له حقله وله طريقته، وله صفته الكونية والعالمية أيضًا، شأن كل علم وضعي.

في أصل كلمة *Histoire* و *History* في «أدبيات الحضارة الأوروبية»

يقول فرانز روزنتال «إن الأصل التاريخي لكلمة *Istoria* الإغريقية ذو أهمية كبرى. فعندما نشطت الحركة الفكرية والسياسية نشاطاً عظيماً في الدويلات الأيونية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، كان تعبير *Istoria* يقصد منه البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة، أي نوع المعرفة الذي كان يهم كل مواطن في دولة المدينة الواحدة، ألا وهي معرفة البلاد والعادات والمؤسسات السياسية المعاصرة أو الماضية. وسرعان ما أصبحت كلمة *Istoria* مقتصرة على معرفة الأحداث التي رافقت نمو هذه الظواهر، وبذلك وُلِدَ تعبير التاريخ بمعناه الشائع»^(٧). فأصل هذا التعبير أخذه الرومان بحرفيته *Historia* واستمرّ معناه يشمل دلالات معرفة الأحداث وأسبابها، ولا سيما في استخدامات المؤرخين الرومان الكبار من أمثال بوليبيوس.

ويضيف المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف (J. Le Goff) إن الجذر الإغريقي لكلمة *Histoire*، هو «*Istor*» ويعني «الشاهد» بمعنى البصير أو المبصر (Voyeur). وهذا المفهوم للبصر، كمصدر أساسي للمعرفة، يقود إلى فكرة أن «*Istor*» «المبصر» هو الذي يعرف بـ (*Istorein*)، وهو أيضاً الباحث عن معرفة *Istorie*. هي إذن تحقيق (Enquête)، وهذا هو معنى الكلمة كما هي لدى هيرودوت في «تواريخه» التي هي أبحاث وتحقيقات. ويضيف لوغوف: في اللغات اللاتينية (الرومانية *Romanes*) ثمة ثلاثة أوجه لمعنى *Histoire*: أولاً، معنى التحقيق والبحث في الأعمال التي ينجزها البشر، وهو المعنى الذي سيتطور ليؤدي معنى «علم التاريخ»، وثانياً، معنى غرض البحث وهو ما قام به البشر. ووفقاً لذلك يكون التاريخ متابعة لأحداث، أو سرد هذه المتابعة للأحداث (*Récit*). أما الوجه الثالث فالتاريخ (*Histoire*) قد يكون السرد نفسه^(٨).

غير أن الاستعمال الشعبي للكلمة *Historia* أخذ «يتدهور» في اللغات الشعبية المشتقة من اللاتينية في القرون الوسطى، في الفرنسية والإنكليزية،

(٧) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ١٦-١٧.

Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), pp.179-180.

(٨)

إلى أن استعادت هذه الكلمة «كرامتها العلمية»، على حد تعبير روزنتال في العصور الحديثة الأوروبية. وقد طرأ عليها بعض التعديل في الشكل، مثل كلمة History، Histoire، Historia ثم ترجمت إلى بعض اللغات المحلية (الأوروبية) مثل كلمة Gichte الألمانية.

والمقصود باستعادة الكلمة «كرامتها العلمية» هو العودة عبر أفكار عصر النهضة الأوروبي وحركة الإنسانية (Humanisme) إلى أصل استخدامها اليوناني والروماني (معرفة الأحداث وأسبابها والإلمام بتطور المؤسسات الإنسانية). ومنذ بدايات النهضة الأوروبية (القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر) وإلى القرن التاسع عشر، صارت كلمة History و Histoire تحمل في القرن التاسع عشر، فكرة أعم وأشمل أيضًا، وأصبحت تدل على حقل واسع من المعارف الإنسانية، و«أصبح التاريخ فكرة شاملة بمقدوره الادعاء كمثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه»^(٩).

ساد هذا الاعتقاد بشكل كامل في غضون القرن التاسع عشر، وجعل من مفردة التاريخ (History) و (Histoire)، مع H كبيرة (Majuscule)، مصطلحًا مشحونًا بالدلالات والمعاني والاستدعاءات الفكرية والثقافية التي تراوح بين معاني فلسفة التاريخ، والثقافة أو المعرفة التاريخية ومهنة المؤرخ، وبين ما تستدعيه الأخيرة (مهنة التاريخ) من طرائق ومناهج تفكير وصياغة. بل إن التعبير الاصطلاحي عن فكرة التاريخ وصناعته والتفكير به، أضحت مصدرًا لاشتقاقات اصطلاحية متعددة، منها: Historiographie وتعني كتابة التاريخ وسرده (Récit)، ويمكن أن ترجمها إلى العربية بالتأريخ (بوضع الهمزة). ومن الاشتقاقات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر Historicism و Historité، ويمكن أن ترجمها بالتاريخية والتاريخانية. وتشير المفردة إلى معرفة حركة التاريخ ووعي انتظامها في مسار له مسبباته وحيثياته ومآله وغايته، فإذا ما أضحت هذه المعرفة فلسفة أو مذهبًا تاريخيًا (Doctrine) أُشير إليها بالتاريخانية (Historicism). تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الاتجاهات الفلسفية والعلموية التي شهدتها القرن التاسع عشر الأوروبي، ستصبح في

(٩) روزنتال، المصدر نفسه ص ١٧.

غضون القرن العشرين، ولا سيما في نصفه الثاني، موضع نقاش ومساءلة ونقد ومشاريع تجاوز معرفي، عبر مدارس واتجاهات معرفية جديدة، وكما سنرى مع مدرسة الحوليات والبنوية ومناهج تفكيك الخطاب (التفكيكية) في مرحلة ما بعد الخمسينيات والستينيات.

ثالثاً: التاريخ والتأريخ في أدبيات الحضارة العربية (الوسيلة)

شاع في الأدبيات العربية تعبير «الخبر» و«الأخبار» ولا سيما في القرنين الأولين للهجرة، للدلالة على ما تعنيه فكرة التاريخ، بما هي وصف أو سرد للأحداث والوقائع ونقل لها بصورة القصة أو السيرة، أو المعركة (المغازي). وهذا لا يعني أن كلمة «تاريخ» لم تستخدم حينها، بل إن هذا الاستخدام أخذ معنى تحديد الزمن لناحية اليوم والشهر والسنة، أي معنى ما يُعرف باللغات اللاتينية بـ date. والملاحظ أن هذا المعنى (معنى التوقيت) لا يزال حتى اليوم هو أحد المعاني الذي حافظت عليه وحملته مفردة «تاريخ». فيقال مثلاً، تاريخ رسالة، أو تاريخ وفاة، أو تاريخ وثيقة، أي توقيتها.

على أن للمفردة أيضًا كينونتها التاريخية، حيث تنطلق من أصل من الأصول في تاريخ لغة من اللغات، فتتطور في داخلها من خلال استدعاءات وحاجات الحياة، أو أنها تنتقل إلى لغة ثانية بفعل الاحتكاك أو التجاوز، فتكتسب معاني قد تكون جديدة كل الجدة. وهذا ما يعرف في اللغة العربية بالمعنى «اصطلاحياً» وهو غير المعنى لغةً.

يرى بعض الدراسين المتخصصين باللغات السامية القديمة أن كلمة «تاريخ» قد تعود إلى أصل أكادي أو عبري من «أرخو» أو «يرخ». إلا أن روزنتال يستبعد هذا الاحتمال. لأن هذه الكلمة لم تستعمل في العربية بهذه الصورة. أما الافتراض الذي يرجحه روزنتال فهو أن تكون هذه الكلمة أتت من العربية الجنوبية (اليمن)، وأصلها «تورخ». وتحولت في اللهجة العربية الشمالية إلى «تاريخ». كما أن ثمة رأياً يقول إنها من أصل فارسي، وهي تحوير لتقويم فارسي يدعى ماهروز. كذلك يلاحظ الدارسون في كل الأحوال أن كلمة «تاريخ» لم يعرفها أدب الجاهلية (ما قبل الإسلام)، ولم ترد في القرآن الكريم. فما كانت ظروف ظهورها واستخدامها عند العرب؟

من بين الروايات العربية التي تناقلها الإخباريون العرب، روايتان تستوقفان: رواية تشير إلى أن الكلمة دخلت من عند الفرس، ورواية ثانية أنها جاءت من اليمن.

جاء في نص الرواية الأولى «أن لفظة التاريخ معربة، مأخوذة من ماهرور. والأصل فيه أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) «أنه يأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لا ندري على أيهما. قد قرأنا صكًا محله شعبان، فما ندري أي الشعبان هو؟ أهو الماضي أو الآتي». ثم جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمناه غير موقت فكيف التوصل إلى ما يضبط به ذلك؟ فقال الهرمزان، وهو ملك الأهواز، وقد أسر عند فتوح فارس وحمل إلى عمر وأسلم على يده «أن للعجم حسابًا يسمونه ماهرور ويسندونه إلى من غلب عليهم من الأكاسرة»، فعرّبوا لفظة ماهرور بمؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التعريف». وتشير الرواية إلى أن الخليفة عمر قال للصحابة: «ضعوا للناس تاريخًا يتعاملون عليه وتصير أوقاتهم مضبوطة فيما يتعاطوه من معاملاتهم». وبعد تداول في أي تاريخ يعتمد: تاريخ الإسكندر أم تاريخ الفرس، «اتفقوا على أن يجعلوا تاريخ دولة الإسلام من لدن هجرة النبي (صلى الله عليه وسلم) من مكة إلى المدينة، لأن وقت الهجرة لم يختلف فيه أحد بخلاف وقت بعثه... فإنه مختلف فيه، وكذا وقت ولادته [...] ثم بعد ذلك تركوا تسمية السنين بالحوادث والتاريخ بها. وهذا التاريخ يُعرف بتاريخ الهجرة»^(١٠).

أما الرواية الثانية التي يوردها السخاوي أيضًا، فقد جاء فيها: «وذكروا في سبب عمل التاريخ أشياء منها ما أخرجه أبو نعيم الفضل بن دكين في تاريخه ومن طريقه الحاكم من طريق الشعبي، أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر (رضي الله عنه) أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ، فجمع عمر الناس فقال بعضهم أرخ بالمبعث وبعضهم أرخ بالهجرة، فقال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها [...] فلما اتفقوا قال بعضهم

(١٠) ورد النص في: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ، عن نسخة أحمد باشا تيمور، عني بنشره القدسي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٨١.

أبدأوا برمضان فقال عمر بل بمحرم فإنه منصرف الناس من حجهم فاتفقوا عليه. وقيل أول من أرخ التاريخ يعلى بن أمية حيث كان باليمن، وذلك أن كتب إلى عمر كتابًا من اليمن مؤرخًا فاستحسنه عمر فشرع في التاريخ، أخرجهم أحمد بن حنبل بسند صحيح، لكن فيه انقطاع بين عمر وبين دينار ويعلى...»^(١١).

ويُغلب السخاوي فكرة الأصل العربي للكلمة. ويستند إلى الأصمعي الذي أشار إلى لهجتين عربيتين في لفظ الكلمة، فقال: «بنو تميم يقولون ورخت الكتاب تورخًا، وقيس تقول أرخته تأريخًا، وهذا يؤكد كونه عربيًا»^(١٢).

ويدعم روزنتال هذه الفرضية بالعودة إلى دراسات تخصصت بالنقوش اليمنية، فيرى أن «جذر أرخ يظهر في نقش عربي جنوبي كاسم في معنى مقارب للتعايير القانونية العامة التي تعني «حكم» أو «سنة» وفي حالات بمعنى «حقة» ويستشهد بكونتي روسيني أيضًا (١٩٢٩) (Conti Rossini) الذي افترض أن هذا الاسم اشتق من فعل معناه «يقرر أو يصف» ليستتج خلاصة مفادها «أن الجذر العربي الجنوبي قد أفاد أيضًا في التعبير عن فكرة «تقرير» وثيقة باستخدام تاريخ، وبذلك كانت نموذجًا لكلمة التاريخ العربية».

ويضيف: «والى أن ترد أدلة جديدة فإن خير فرضية هو القول بأن هذه الكلمة مشتقة من القمر أو الشهر، وبذلك تكون الترجمة الحرفية لكلمة تاريخ هي التوقيت حسب القمر، أي الإشارة إلى الشهر واليوم من الشهر عن طريق ملاحظة القمر. وانتقال المعنى من التوقيت بالقمر إلى التاريخ والحقة. يمكن في هذه الحالة أن نفترضه كنتيجة لاستعمال الكلمة للدلالة على اليوم والشهر في الوثائق (تاريخها)، ثم تأتي الخطوة الثانية المنظمة أي سنة الحقة. إن كلمة (تاريخ) العربية تعني كلاً من (الزمن) و(الحقة)»^(١٣).

ومنذ القرن الثاني للهجرة، أضحت كلمة تاريخ، تستخدم للإشارة إلى

(١١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٢٣.

«كتب التاريخ»، أي «كتب الأخبار» على وجه عام، واكتسبت كلمة «تاريخ» معنىً اصطلاحياً أوسع لتشير إلى تدوين أخبار الإنسان في الزمن. وهذا ما تعبّر عنه التعريفات التي يعرضها كل من الكافيجي والسخاوي في كتابيهما عن «التاريخ».

١- تعريف الكافيجي

جاء في كتابه المختصر في علم التاريخ (كتب في سنة ٨٦٧هـ/١٤٦٣م) [...] التّاريخ في اللغة تعريف الوقت (وفي العرف والاصطلاح) هو تعيين وقتٍ ينسب إليه زمان مطلق سواء كان قد مضى أو كان حاضراً أو سيأتي. وقبل التاريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع كظهور ملة أو قوع حادثة هائلة، من طوفان أو زلزلة عظيمة ونحوهما من الآيات السماوية والعلامات الأرضية. وقيل التاريخ مدة معلومة بين حدوث أمر طامر وبين أوقات حوادث أخر».

ويرى الكافيجي (٧٨٨-٨٧٩هـ/١٣٨٦-١٤٧٤م) «أن لكل واحد من هذه الاصطلاحات وجهًا وجيهاً فاختر منها ما كان أحلى عندك وأولى». ويميز الكافيجي بين «التاريخ اللغوي والتاريخ الاصطلاحى»، فيقول «إن الفرق بينهما بالعموم والخصوص، فاللغوي أعمُّ من التاريخ الاصطلاحى عموم الحيوان من الإنسان».

وفقاً لهذا التمييز يعرف الكافيجي «التاريخ» كمصطلح في نطاق تصنيف العلوم، فيقول: «وأما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلّق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»^(١٤).

٢ - تعريف السخاوي

أما السخاوي (توفي ٩٠٢هـ) فإنه يوسّع تعريف الكافيجي ولا يخرج عنه، فيشدّد على «موضوع التاريخ ومسائله»: «فموضوعه الإنسان والزمان، ومسائله أحوالهما المفضلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان».

(١٤) الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ذكر في: المصدر نفسه، ص ٣٢٦-٣٢٧.

«وفي الاصطلاح التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال: من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحجج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم. ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمه وتجديد فرض وخليفة ووزير وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة. وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء وغير ذلك من أمور الأمم الماضية وأحوال القيامة ومقدماتها [...] أو دونها كبناء جامع أو مدرسة أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الانتفاع به مما هو شائع ومشاهد أو خفي سماوي كجراد وكسوف وخسوف أو أرضي كزلزلة وحريق وسيل وطفوان وقحط وطاعون وموتان، وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسماء. والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعمين والتوقيت، بل عما كان في العالم»^(١٥).

بل إن السخاوي يفرد في كتابه صفحات عن «التصانيف في التاريخ» فيقول «إنها لا تدخل تحت الحصر»، وإذ يعدد أبوابها فإذا هي كل شيء في المجتمع والحياة اليومية: فالى جانب تواريخ الأنبياء والرسول والأمم والأئمة والملوك، والأمراء والولاة والقضاة والفقهاء والعلماء والشعراء والأدباء اللغويين والمحدثين، يورد تأسيساً على التصانيف التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية حتى وقته: «تاريخ المعلمين والوراقين والقصاص، والطريقة والغرباء، والوعاظ والخطباء، وقراء الأنغام والندباء والمطربين، وتاريخ الأشراف والأجداد والعقلاء والأذكياء والحكماء. تاريخ الأطباء والفلاسفة والزنادقة والمهندسين، ونحو ذلك تاريخ المتكلمين والمعتزلة والأشعرية [...] تاريخ أنواع الشيعة [...] والخوارج [...] تاريخ أهل السنة [...] تاريخ البخلاء والطفيلية والثقلاء وذوي الحمق والخيلاء والسفهاء [...] تاريخ الأضرأء والصم والخرس والحدبان. تاريخ المنجمين والسحرة والكيمائيين والمشعوذين [...] تاريخ الشجعان والفرسان والشطار [...] تاريخ التجار وعجائب الأسفار وغرباء البحرية، تاريخ أولي الصنائع العجيبة [...] تاريخ الرهبان وأولي الصوامع والخلوات [...] تاريخ قطاع

(١٥) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ٧.

الطريق ولعاب الشطرنج والنرد والقمار [...] والرمي بالنشاب، تاريخ الملاح والعشاق والمتممين والرقاصين وشربة الخمر والغرر وأهل الخلافة والقيادة والكذب [...] تاريخ أولي الدهاء والحزم والتدبير والرأي والخداع والحيل، تاريخ الصانعين، والمخشين وأهل المجون والمزاح [...] والكذب، تاريخ عقلاء المجانين والموسوسين [...] تاريخ السائلة والشحاذين والمتمنين والحرافشة، تاريخ قتلى القرآن والحب والسماع وتاريخ الكهان وأولي الخوارق والكشف [...]»^(١٦).

تشير هذه الموضوعات وغيرها، المبوبة تحت عنوان: «تصانيف التاريخ» عند كل من الذهبي والسخاوي، إلى استدخالها كل ظواهر المجتمع ووقائع الحياة اليومية في الكتابة التاريخية العربية حتى حينه (٩٠٢هـ).

غير أن اللافت للنظر في تحديد أهداف التاريخ وأغراضه، وكذلك منهجه وطرائقه، أنه ظل، في النظرية التي يقدمها كل من الكافيجي والسخاوي حبيس نظرتين سائدتين: أولاً، النظرة إلى «علم التاريخ» على أنه وسيلة اعتبار واختبار في السياسة والأخلاق والدين. إنه عبّر ودروس ومواعظ. من هنا حديث السخاوي عن فوائد علم التاريخ «الأخرية» (للآخرة) وفوائده الدنيوية (للدنيا)^(١٧). ومن هنا أيضاً دمج علم التاريخ بالعلوم الشرعية وبالسياسة وبالأخلاق. يستشهد برأي للقاضي الحموي الشافعي في «فائدة التاريخ الإسلامي»، فيقول: «إنما الفائدة في التاريخ الإسلامي [...] ذكره لعلماء هذه الأمة [...] وذكر محاسنهم وعلومهم ومواعظهم وحكمهم وسيرهم التي يستدل العامل بها في أموره ويتدبرها ويتفكر فيها فينتفع بما قالوه وما ينقل عنهم من المحاسن دنيا وأخرى»^(١٨).

التاريخ وفقاً لهذه النظرة «استكمال» للعلوم الشرعية والسياسة والخطابة. يقول السخاوي: «هذا العلم كالعلاوة على ما يعتمد من العلوم الشرعية ونتوخواه من الفنون السمعية والعقلية». وفي مكان آخر، يرى علم التاريخ

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

«مندرجًا» في علوم أخر كالسياسة والأخلاق. فيقول: «ويستفاد من أبناء هذا الفن (أي علم التاريخ) ما لعله مندرج في علوم أخر كالسياسة، العلم الذي يتعرّف منه على أنواع الرياضات والسياسات والاجتماعات الفاضلة وتوابع ذلك. وكعلم الأخلاق الذي يعلم منه أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها، وكعلم تدبير المنزل الذي يعلم منه الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجه وولده وخدمه ووجه الصواب فيها...»^(١٩).

النظرة الثانية، التي ظل علم التاريخ لدى السخاوي مرتبطًا بها، هي أن هذا العلم جزء من العلوم الشرعية (الفقه والحديث)، فهو أساسًا علم مساعد لعلم «الجرح والتعديل»، أي علم ضبط الروايات والتحقق من صدقية أسانيدها وتواترها لكشف التزوير والكذب فيها. يستشهد السخاوي بالمحدث سفيان الثوري الذي يقول: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ». والتاريخ هنا، يعود لينحصر في مفهوم «التوقيت» و«العمر»، يستشهد بحسان بن زيد الذي قال: «لم يُستعن على الكذابين بمثل التاريخ، يقال للشيوخ سنة كم ولدت، فإذا أقر بمولده مع معرفتنا بوفاة الذي انتمى إليه عرفنا صدقه من كذبه»^(٢٠).

نستنتج من هذا أنه على الرغم من اتساع رقعة التاريخ كمادة للكتابة (بما يعني الأدب) واهتماماته وحقوله خلال هذه الحقبة المديدة من التاريخ العربي - الإسلامي (تسعة قرون)، وعلى الرغم من غنى إنجازاته وتراكماته الضخمة، فإن التنظير لهذا العلم (أي وضع نظرية وقواعد له) ظلّ دون المستوى الذي وصل إليه ابن خلدون قبل السخاوي بعشرات السنوات (توفي ابن خلدون سنة ٨٠٨هـ، وتوفي السخاوي في عام ٩٠٢هـ). كما ظل دون التعريف الذي أعطاه ابن خلدون لعلم التاريخ كـ «علم مستقل» عن العلوم الشرعية وعن علوم السياسة والخطابة والأخلاق، كما يظل على مستوى القواعد ومنهج التحقق والثبت دون المستوى الذي دعا إليه ابن خلدون لتجاوز طريقة الجرح والتعديل في الإسناد للوصول إلى استخدام المعيار

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩. انظر أيضًا الفصل الأول من هذا الكتاب.

البرهاني العقلي والتجريبي في إمكان حدوث الشيء أو امتناعه، بالعودة إلى طبيعة الأشياء و«طبائع العمران»^(٢١). واللافت هنا أن ابن خلدون يقدم تعريفًا اصطلاحيًا لعلم التاريخ على مستويين، مستوى الظاهر ومستوى الباطن. وهو يستعين من أجل ذلك بمنهج التأويل الذي ظهر في اتجاهات الفلسفة وعلم الأصول والتفسير. يقول في المقدمة: «أما بعد فإن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليفة كيف تقلّبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال وفي باطنه نظرٌ وتحقيقٌ وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيقٌ وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقٌ فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة عريقٌ وجديرٌ بأن يُعدّ في علومها وخليقٌ»^(٢٢).

رابعًا: مقارنة بين أسطوريا اليونانية وأسطورة العربية

١ - التاريخ والأسطورة: هل الأسطورة هي تاريخ أيضًا؟ وهل اقتبس اليونانيون تعبير Istor و Istorيا عن إحدى اللغات السامية الكنعانية أو الحميرية؟

رأينا أن الدارسين المعاصرين لفكرة التاريخ عند العرب يجمعون على أن مفردة «التاريخ» كانت جديدة في الاستخدام العربي، فلم ترد في الجاهلية ولا في القرآن؛ وعلى أنها استخدمت أول ما استخدمت في التعبير عن حاجة الخليفة عمر بن الخطاب إلى توقيت الوقائع والأحداث والمكاتبات في صيغة «أرّخ» و«أرّخوا». ثم ألبست الكلمة عدة معاني اصطلاحية، في غضون القرنين

(٢١) انظر توسيماً لهذه النقطة في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث

العربي، [د. ت.]، ص ٤.

الأولين للهجرة، كان من بينها أساساً معنى التدوين التاريخي، أو كتب التاريخ وبما هي (أي الكتب) تسجيل للوقائع والأحوال في الزمان، إلى أن استخدم المصطلح بمعنى علم أو «فن»، له منهجه ومسائله وموضوعاته، وكما أضحي عليه الحال في المحاولات التي تصدّت لوضع نظرية وقواعد لعلم التاريخ في القرنين الثامن والتاسع للهجرة، عند كل من ابن خلدون والكافيجي والسخاوي. السؤال هنا: ما موقع «الأسطورة» في الكتابة التاريخية وما علاقتها بالتاريخ؟ بل إن ما يستحق الاستدراك أيضاً هو المقارنة بين المفردتين (Istoria) إسطوريا اليونانية، وأسطورة العربية. هل من علاقة بين التعبيرين في أصولهما اللغوية واستخداماتهما الاصطلاحية في كلا الحضارتين العربية-الإسلامية والأوروبية. ونعني بهذه الأخيرة مرحلتها الكلاسيكية اليونانية - اللاتينية ولاحقاً عصري النهضة والأنوار، حيث أعيد إحياء معنى التعبير اليوناني واللاتيني في الثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، أي أعيد إحياء وتجديد معنى «إسطوريا» (Istoria) في مصطلح History و Histoire، واشتقاقاته المختلفة في اللغات اللاتينية الحديثة؟

اللافت للنظر أن الكلمة العربية «الأسطورة» التي استخدمها العرب قبل الإسلام، والتي وردت أيضاً في القرآن الكريم في عدة مواقع «أساطير الأولين» و«القلم وما يسطرون»، تعني الكتابة، وهي مشتقة من سَطَرَ و سَطَّرَ. جاء في لسان العرب نبذة موسّعة عن معاني مفردات سَطَرَ و سَطَّرَ و أسطور و أسطورة و أساطير و اشتقاقاتها. ولعله من المفيد أن نورد هنا حرفياً: «سَطَّرَ: السَّطَّرُ والسَّطَّرُ: الصف من الكتاب والشجر، [...] وقالوا «أساطير الأولين» «معناه ما سَطَّره الأولون [...] وواحد الأساطير أسطورة، كما قالوا أحذوثة وأحاديث [...] و سطر يسطر إذا كتب». قال الله تعالى ﴿ وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾^(*)، أي وما تكتب الملائكة [...] و سَطَّرَ يسطر سَطَّرًا: إذا كتب.

كما يورد لسان العرب معنى حملته لفظة أساطير هو معنى أباطيل، والأساطير بهذا المعنى: «أحاديث لا نظام لها واحدها إسطار وإسطارة، وأساطير، وأسطيرة، وأسطورٌ وأسطورة [...] و سَطَّرها: ألفها» أيضاً.

(*) القرآن الكريم، «سورة القلم»، الآية (١).

نخلص من هذا إلى أن مفردة أسطورة وأساطير واشتقاقاتها المختلفة كان لها معاني متعددة عند العرب ولم تكن تعني بالإطلاق، الأباطيل فقط، بل كانت تعني أيضًا أساسًا الكتابة والتأليف، تعبيرًا عن «الأحدوث» و«الأحاديث» و«الحديث». واستخدم الحديث، كما سنرى أيضًا، بمعنى «الخبر». و«الخبر» هو العنصر الأساسي في تكوين ما سيسمى في الحضارة العربية «علم التاريخ».

تأسيسًا على هذا التأصيل اللغوي يكتب حسن قبيسي في مقالته «الفكر التاريخي والأسطورة»، ردًا على بعض الكتاب «الحداثيين» العرب المعاصرين الذين يعتقدون بثنائية فكرية تقول بشعوب تاريخية وشعوب غير تاريخية، وبفكر تاريخي ارتبط بالحداثة الأوروبية، وبفكر «أسطوري» (ويعنون به أنه غيبي وخرافي) تمثل بالتراث التقليدي، يردّ الكاتب على هذه الفرضية بفرضية أخرى يدعمها بالاستدلال على المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة «أسطورة وأساطير»، فيقول: «هذا الذي نسميه اليوم بلغتنا العربية المعاصرة مسجلًا ومدونًا ومكتوبًا، كانوا يسمونه بالعربية القديمة (أو بأرومتها التي انبثقت ونفرت عنها) سطورًا ومسطرًا، وواحد فعله أسطور وأسطورة. وهذا على ما يبدو كلام حميري قديم، فالسيوطي يذكر في الاتقان في علوم القرآن: «وأخرج جوير في تفسيره عن ابن عباس في قوله تعالى: «فيا لكتاب مسطورًا»، قال مكتوبًا، وهي لغة حميرية يسمون الكتاب أسطورًا»^(٢٣).

هذا فضلًا عن أن «أسطورة» حتى ولو اصطلاح اعتمادها كترجمة عربية للتعبير اللاتيني Mythe، فإن الأسطورة بهذا المعنى - وعند أغلب الإثنولوجيين - ليست خالية من وقائع التاريخ وأخباره. فهي تروي تاريخًا بطريقة رمزية ومن خلال الذاكرة الجماعية.

بل حتى في تاريخ العلوم والأفكار الحديثة، غالبًا ما تتحوّل النظريات المؤسسة لمفاهيم معينة إلى أيديولوجيات أحادية (مقدّسة)، أي إلى

(٢٣) حسن قبيسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناصوتية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٤٤.

«أساطير» بالمعنى الذي يؤديه مصطلح Mythe، عندما تكتسي «النظرية العلمية» كصراع الطبقات والجدلية المادية والديمقراطية والليبرالية والاشتراكية، والمجتمع المدني، والعقلانية... إلخ، تصورات مختلفة تضي عليها صفة «اليقين» و«المقدس» و«النموذج»^(٢٤).

ومهما يكن من أمر الأسطورة وفقاً لاستخدامها اليوم بمعنى Mythe وهو أمر ينتمي إلى مجال الإثنولوجيا، وإلى مجال العلاقة المعرفية بين التاريخ والإثنولوجيا^(٢٥)، فإن تساؤلنا يظل قائماً حول مسألتين:

أولاهما، حول العلاقة بين التاريخ والأسطورة، وكما وردت الأسطورة في اللغة العربية الحميرية القديمة، وفي القرآن الكريم بمعنى كتاب وكتابة، وبين كتب التاريخ التي شهدتها التاريخ العربي الإسلامي على امتداد القرون الأربعة عشرة.

وثانيتها، هل من علاقة بين أسطرَ وسطرَ، وأسطورَ وأسطورة... إلخ، من جهة، وبين Istoria و Istor و Istorein كما وردت في الأصل اليوناني واللاتيني، من جهة ثانية؟ ولنلاحظ أن اللفظ الصوتي يكاد يكون واحداً في الأصلين العربي واليوناني؟

هاتان المسألتان تحتاجان إلى جهود في البحث والتنقيب، من خلال ما استجد من معارف مؤسسة على الحفريات الأثرية، وعلى الجهود الفيلولوجية والألسنية وعلى معرفة أقتية التفاعل اللغوي والثقافي بين الحضارات العالمية.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، تثير هذه المسألة سؤالاً: لماذا استخدم العرب كلمة تاريخ وتاريخ، مكان الأسطورة، والتسطير، والأسطورة؟ يكمن الجواب عن هذا السؤال في المعنى السلبي الذي أعطاه مفسرو القرآن لتعبير «أساطير»، وانطلاقاً من تفسير الآية ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا

(٢٤) للتوسع في هذه الناحية انظر: Paul Claval, *Les Mythes fondateurs des sciences sociales* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

وانظر مراجعة موسعة للكتاب في: منى فياض، العلم في نقد العلم (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥).

(٢٥) انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴿ (الأنفال ٣١). فعند المفسرين أدى سياق الآية إلى تحميل اللفظ معنىً سلبياً منبوذاً، إذ دمج الموقف السلبي من الدعوة الجديدة بالأساطير نفسها، ففسرت الأساطير في هذا السياق بـ «أباطيل»^(٢٦).

ولعله بسبب هذا التفسير بُذت كلمة أسطرَ وسطَر وأسطورة ولم تستخدم في التراث العربي مكان تاريخ وتاريخ. بل إن المعنى الحيادي للكلمة بمعنى «كتب»، وكما وردت في الآية ﴿ والقلم وما يسطرون ﴾ لم يذهب في الاشتقاق منحى استخدام المصدر: (أسطور وأسطورة)، بمعنى الوصف والتحقيق (كتابة)، أي بالمعنى الذي استخدم في الثقافة اليونانية، ولا سيما في كتابات المؤرخ اليوناني هيرودوت (Histories)، وترجمها الفرنسيون (تحقيقات).

المسألة الثانية، تثير تساؤلاً مؤسساً على نظرية مفادها أن الحضارة اليونانية ليست «معجزة» مقطوعة الجذور عن الحضارات السابقة لها في شرق المتوسط وجنوبه (حضارات وادي النيل وبلاد كنعان والهلال الخصيب وبلاد ما بين النهرين). بل إن هذه الحضارات وبشرها هي المؤسسة للانبعث الحضاري اليوناني الذي ازدهر بدءاً من القرن الخامس قبل الميلاد، انطلاقاً من مستوطنات مصرية وفينيقية قديمة قامت في كريت وبلاد اليونان منذ الألف الثاني قبل الميلاد. بل إن معطيات أثرية وفيلولوجية تؤكد جزءاً من الأصل الفينيقي - الكنعاني للأبجدية اليونانية. يقول مارتن برنال، صاحب كتاب أثينا السوداء، إن ربع الكلمات اليونانية فينيقية الأصل. وإن الأبجدية اليونانية اقتبست عن الأبجدية الفينيقية التي نقلها إلى اليونان المستوطنون الكنعانيون، بدليل تشابه أصواتها ودلالاتها «ألفا بيتا». وتشير أسطورة قدموس وأخته أوروبا بدلالاتها الرمزية والخيالية إلى الوقائع التاريخية واللغوية التي تؤكد الانتشار الفينيقي البشري والثقافي واللغوي في بلاد اليونان.

(٢٦) انظر: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة أسطورة. وانظر أيضاً: قيسي،

المصدر نفسه، ص ١٤٥.

بل إن المؤرخ اليوناني هيرودوت يشير بوضوح إلى هذا الاقتباس فيقول: «إن الفينيقيين الذين قدموا مع (قدموس) واستقروا في هذه الأرض أحضروا معهم بين أشياء أخرى كثيرة الحروف التي علّموها لليونان والتي لم تكن معروفة لدى الإغريق من قبل فيما أعلم.. فهم يدينون بهذه المعرفة للفينيقيين. وبمضي الوقت أدخل الإغريق بعض التعديلات على شكل الحروف وأصواتها. وكان آنذاك الأيونيون من بين الإغريق هم الذين يقطنون حولهم، فتعلّم الأيونيون الحروف من الفينيقيين واستخدموها بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات في الشكل [...]»^(٢٧).

فماذا إذا ثبت أن المصطلح اليوناني Istor و Istoría الذي اعتبر، عبر استخدامه عند المؤرخين الإغريق الأوائل (هيرودوت، وتوسيديدس..)، المحطة التأسيسية لعلم التاريخ (Histoire) في أوروبا الحديثة والمعاصرة، هو نفسه المصطلح العربي ذو الأصل السامي الحميري وربما الفينيقي أسطور وأسطورة؟ إننا نرجح بناءً على صحة فرضية تأثر اليونان باللغات السامية القديمة، وبناءً على أن لفظة «أسطور» و«أسطورة» الحميرية، كانت تعني الكتب (كتب الأولين)، وليس الخرافات، فإنه يصح اعتبار الكلمتين Istor و Istoría، المستخدمتين كأصل لمعنى التاريخ بالمعنى الحديث، من أصل سامي حميري، جاء من شبه الجزيرة العربية ومّر إلى اليونان ربما عبر اللغة الكنعانية.

(٢٧) انظر: مارتن برنال، أثينة السوداء: الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، الترجمة العربية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٥). وقارن أيضًا: علي الشوك، ملامح من التلاقح الحضاري بين الشرق والغرب (دمشق: دار المدى، ١٩٩٦).

القسم الأول

التاريخ العربي من الإسناد إلى طبائع العمران
إلى البحث الأكاديمي المعاصر

الفصل الأول

عوامل ازدهار الكتابة التاريخية العربية(*)

يمكن أن نرى في مرحلة ما قبل الإسلام عند العرب، بعضًا من الروايات والقصص، نقلها أحد رواة صدر الإسلام لاحقًا وهب بن منبه (توفي ١١٤هـ ٧٣٢م)، وهي قصص خيالية وأسطورية، عن عرب اليمن (عرب الجنوب)، تبرز فيها نزعة الافتخار بالأمجاد وبـ «الحرب والصنعة واللغة والأدب والدين».

وفي شمال الجزيرة العربية، كان للمناذرة أيضًا كتب «حفظت في كنائس الحيرة»، نقلت أخبار عرب الحيرة وأنسابهم وسير أمرائهم، وقد عاد إليها المؤرخون المسلمون في مرحلة التدوين.

وعلى وجه الإجمال كانت للعرب جنوبًا وشمالًا روايات شفوية عن آلهتهم وعن أنسابهم وشؤونهم الاجتماعية وحروبهم ومعاركهم. سُمّيت قصص الحروب والمعارك والشارات «الأيام»، وسُمّيت روايات الأنساب

(*) متعددة هي المراجع الأساسية التي عالجت فكرة التاريخ عند العرب والمسلمين. يأتي في

مقدمها:

كتاب فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)،
A History of Muslim Historiography (Leiden, 1952)

ثم يأتي كتاب عبدالعزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠)، ثم كتاب شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ٤ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣)، وأخيرًا كتاب طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧).

(نسب القبيلة) أدب الأنساب وفقاً للصيغة التي كتب فيها بعض المؤرخين - الإخباريين المسلمين لاحقاً كالبلاذري في كتابه أنساب الأشراف.

إن قصص الأنساب هي «مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية»، هي تراث شفهي مشترك للقبيلة، وقد ظلت كذلك حتى القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حين جُمِعَتْ وصُنِّفَتْ فأصبحت «جزءاً من الأخبار التاريخية». ولما كان الشعر كثير الورد في نصوصها، اهتم بها اللغويون والنسابون والمؤرخون، حتى عدّها البعض «فرعاً من التاريخ». وقد أثرت في أسلوبها في بدايات نشأة «علم التاريخ» عند العرب، فنسجت على منوالها أخبار المغازي والفتوح.

يخلص عبد العزيز الدوري في تقييم فترة ما قبل الإسلام، ومن زاوية مدى توافر «النظرة التاريخية» فيها، إلى القول: «لم تترك الفترة الجاهلية أدباً مكتوباً، فهي فترة ثقافية شفوية. ومع أن تراثها على العموم أدى إلى استمرار الاهتمام بالأيام والأنساب، وإلى بقاء أسلوب في الرواية وهو الأسلوب القصصي شبه التاريخي، إلا أنه يخلو من أية نظرة تاريخية»^(١).

النظرة التاريخية الجديدة بعد الإسلام

يقصد بالنظرة التاريخية، إدراك امتداد الزمن التاريخي وتتابع أحواله جيلاً بعد جيل، وفي تعاقب زمني تبدو الأحداث والوقائع متعاقبة ومتسلسلة فيه. مثل هذا الإدراك لا نلمسه في عصر ما قبل الإسلام عند العرب، فإذا استثنينا بعض القصص الديني الذي يتناقله الرهبان والأخبار من العهد القديم في الأوساط العربية المسيحية واليهودية، فإن روايات «الأنساب» و«الأيام» الشفهية هي تراث متقطع ومنفصل وخاص بتاريخ كل قبيلة. وإذا كان أسلوب الأنساب والأيام قد استمر في التاريخ العربي بعد الإسلام، فإن مادة هذا التاريخ وحقله وموضوعاته وصوره ومنهجه، بل وفلسفته، كانت جميعها آخذة في التشكل والتكون من خلال معطيات التجربة التاريخية الإسلامية الجديدة التي انطلقت كدعوة دينية ورسالة، وتمثّلت بمشروع سياسي كبير تجسّد، في دولة - خلافة، وفي فتوحات وتنظيمات استمدّت عناصرها من

(١) الدوري، المصدر نفسه، ص ١٨.

القرآن الكريم والسُّنة وعناصر التفاعل الثقافي مع حضارات العالم القديم.

إن ضخامة الكتابة التاريخية العربية، التي شهدتها حضارة الإسلام الوسيط تعود إلى عدد من العوامل التي درسها عدد من الباحثين والمؤرخين العرب المعاصرين.

ويمكن تلخيصها وفقاً للترتيب الذي يورده شاكر مصطفى كالتالي:

١ - تاريخية الإسلام

يُعد الإسلام نفسه ديناً مكماً للأديان السماوية السابقة. وهذا المبدأ الذي يرى أن الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام ذات جذر تاريخي واحد هو الجذر الإبراهيمي، كان له تأثير كبير في بلورة النظرة إلى تاريخ الأديان، على أنه حلقات متعاقبة في تطور الفكر الديني.

تتسم هذه التاريخية بالكونية والعالمية؛ فالإنسان واحد، والبشر أخوة، وإن كانوا قد اختلفوا شعوباً وقبائل، فإنما للاختلاف غاية وهي «التعارف»: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...﴾.

وتتسم هذه التاريخية أيضاً بالغايبية، أي أن للتاريخ (الدنيا) بداية ونهاية، خلقاً وآخرة، ومسرح الدنيا أعمال خيرة وشريرة، وكلها تستدعي النظر والتأمل والاعتبار. وقد تحدث القرآن الكريم كثيراً عن «أساطير الأولين». ولا يعني ذلك الأسطورة الخرافية، ولكن ما هو مسطور ومكتوب لدى الناس. وفي هذا السياق تبرز قصص القرآن كمجالٍ للنظر والرؤية والاعتبار. تتمثل هذه التاريخية أيضاً بمبدأ «ختم النبوة»، فالرسول هو «خاتم النبيين». وهذا يعني أن ثمة فاصلاً حصل بين عالمين، عالم الوحي وعالم الدنيا، إن ختم النبوة يعني بداية مسيرة جديدة في التاريخ. وهذا ما حدا بالخليفة عمر بن الخطاب أن يبدأ المرحلة الجديدة بـ«التقويم»، أي بالتاريخ بدءاً من هجرة الرسول ويتدوين الدواوين، كما رأينا.

هذه التاريخية الجديدة، بسبب نزوعها العالمي ومنطلقها الإنساني، انتشلت القبائل من تاريخيتها المعزولة والمنقطعة عن الآخر، إلى نوع من التاريخية العالمية، فلم يعد الانتماء جزئياً ومغلقاً في إطار نسب قبلي، بل

أضحى مع الانتماء الديني، انتماءً أوسع، والتاريخ أضحى تاريخاً عالمياً، لا تاريخ قبيلة فحسب.

٢ - الحاجات الفكرية والعملية السياسية والتنظيمية

بسبب قيام الدولة، والفتوحات، وانضمام مناطق وشعوب ذات حضارات عريقة وثقافات وأديان متنوعة، برزت مشاكل ومسائل كثيرة حول سياسات الدولة وقضايا السلطة والأمة والأرض واستثمارها وقضايا الضريبة والخراج والزكاة والعزبة وبيت المال والإنفاق، والإدارة وتنظيمها. وكل هذا كان يتطلب تشريعاً، وبالتالي عودةً إلى التاريخ للإفادة من تجاربه، وبخاصة ما تعلق منها بالتجربة الإسلامية الأولى: تجربة الرسول في مكة والمدينة، وتجربة الخلفاء الراشدين. وفي إطار الحاجة إلى الإجابة عن تلك المسائل، نشأت علوم ومعارف إسلامية، كان لها دور حاسم وكبير في نشأة علم التاريخ عند العرب وتطوره.

- فالتشريع كان يحتاج إلى «معرفة أسباب النزول» لتفسير آيات القرآن الكريم من خلال الظروف التاريخية لنزولها. وكان هذا مدخلاً للولوج إلى التاريخ كعلم مساعد للتفسير.

- والنقاش حول شرعية السلطة أو أحقيتها، كان أيضاً حقلاً لدراسة مسألة الخلافة أو الإمامة بين الفرق المتنازعة (الأمويون والعلويون والخوارج). وكان حقل التاريخ حقل سجالات لاستنباط حجج وبراهين وشواهد تؤيد هذا الفريق أو ذاك. ولما اختلفت النزاعات الدينية بالخصومات السياسية والقبلية والتيارات الفكرية، اكتسب حقل التاريخ أهمية قصوى لدراسة أسباب الاختلاف وأبعاده، وتسجيل وقائعه وصراعاته وأوجه الاختلاف بين المتخاصمين والمتنافسين.

- كما أن النظام القضائي والنظام المالي والضريبي والنظام الاجتماعي وأحكام المعاملات، كلها ارتكزت على استنباط الأحكام من مصادر الشريعة، ولكنها أيضاً ارتكزت على الخبرات والتجارب والأعراف والسوابق والآراء التي أجمع عليها الصحابة والتابعون، وكل هذا كان حقلاً للتاريخ مساعداً على استنباط الأحكام جنباً إلى جنب مع علمي التفسير والحديث. فبسبب البحث عن نظام مالي للدولة الإسلامية ظهرت كتب الفتوح للواقدي

وابن عبد الحكم والبلاذري. ويسبب البحث عن أوجه «العطاء» والزكاة والجزية وموارد الدولة إجمالاً، ظهرت كتب الخراج مثل كتاب الخراج لأبي يوسف والأموال لابن سلام^(٢).

- ومن العوامل التي أطلقت حركة التأريخ إلى جانب تأثير الدعوة الإسلامية ونتائجها المباشرة في المجتمع والدولة، استمرار العصبية القبلية تفعل فعلها في الأذهان والعقليات والانتماءات والولاءات السياسية داخل الدولة والمجتمع الإسلاميين: مثال الصراع بين عرب الشمال وعرب الجنوب. بل أضف إلى ذلك ما يمكن أن نسميه العصبية الإثنية (القومية) كالصراع بين الفرس والعرب (الشعوبية)، الذي كان يتم من داخل آليات الصراع على السلطة ومن داخل آليات التنافس الثقافي والحضاري في المجتمع. كما أن تمركز القبائل العربية في أمصار ومدن بعينها، وتوزع مراكز السلطة، وكذلك مراكز الفاعليات الثقافية والدينية، بين المدينة والشام والبصرة والكوفة، وتلون هذه الحواضر بألوان ثقافية محلية وبأشكال من التوجهات التي يختلط فيها الاجتهاد الفقهي بالاجتهاد اللغوي بالاختلاف السياسي وتعدد الولاءات، إن كل هذا كان له تأثيره أيضاً في ظهور تواريخ الأمصار والمدن والأقاليم، وتواريخ الشعوب غير العربية.

٣ - عوامل أخرى مساعدة

يقودنا هذا إلى البحث عن عوامل أخرى مساعدة لفهم انطلاقة الكتابة التاريخية، ويمكن تلخيصها كالتالي (وفقاً لتبويب شاکر مصطفى):

أ - وضع التقويم الهجري: إن قرار الخليفة عمر بن الخطاب باعتماد التقويم الهجري للتسجيل والتدوين، «أدى إلى ربط الأحداث بزمن تاريخي متسلسل وممتد، وأعطى بذلك للتدوين دقة في تحديد زمن الواقعة، فمنع بذلك اختلاط الأحداث بين عصر وعصر ومكان وآخر».

ب - الاهتمام بالأنساب: «إن تنظيم الدواوين والعطاء وسكن القبائل وفرق الجيش إنما تم على أساس قبلي. وهذا ما أعطى الأنساب شأنًا ماديًا» [...] أدى، بفعل الممارسة، إلى قبول الأنساب إسلامياً وإعطائها مكانها

(٢) مصطفى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣.

بين المعارف الإسلامية [...] ولقد أضحت هذه المعارف «فرعاً أساسياً من فروع التاريخ»، فظهرت تواريخ خاصة على أساسه، مثل أنساب الأشراف للبلاذري. وعُدَّ النسابون، من خلال الإخباريين، المؤرخين الأوائل كمحمد ابن السائب الكلبي وابن هشام، ومصعب الزبيري والهيثم بن عدي^(٣).

ج - دور الفعاليات الثقافية (الشعر واللغة والأدب): كان الاهتمام برواية الشعر، ونقده ودراسة اللغة والأدب يمثل اهتماماً بالأخبار أيضاً. وبذلك شكّلت رواية الشعر والأدب خيراً تاريخياً وجزءاً من المادة التاريخية التي أغنت الكتابة التاريخية العربية. فظهر من بين كبار اللغويين، إخباريون من أمثال أبو عبيدة، الذي كتب في المفاخر والمثالب والأخبار من خلال رواية الشعر والأدب.

د - تشجيع الخلفاء للرواية التاريخية والتدوين التاريخي: تذكر كتب التاريخ الكثير من أخبار الخلفاء الشغوفين بسماع أخبار التاريخ من الرواة والإخباريين، فكان معاوية يجلس كل مساء لسماع أخبار التاريخ، وكذلك مروان بن الحكم وعبد الملك، وعمر بن عبد العزيز. ويُذكر أيضاً أن هشام بن عبد الملك شجّع ابن شهاب الزهري على تدوين أخبار التاريخ، كما أن الكثير من كتب التاريخ وُضِعَتْ بطلب من الخلفاء العباسيين، ككتاب السيرة لابن اسحق الذي وُضِعَ بناءً على طلب من الخليفة المنصور، وكتاب الخراج لأبي يوسف الذي وُضِعَ بناءً على طلب من هارون الرشيد.

هـ - الحركة الشعوبية: يُطلق تعبير الشعوبية على مجمل التعابير الثقافية والأدبية والسياسية التي حملتها نُخبٌ من شعوب غير عربية دخلت الإسلام، فاصطدمت بالتمايزات التي اصطنَعَهَا الحكم الأموي للاستقرارية العربية، فكان ذاك الاصطدام محفزاً للنُخب غير العربية، ولا سيما الفارسية منها، أن تفاخر بثقافتها وأدبها «المتميزين» والعائدين إلى مرحلة ما قبل الإسلام، وأن تنتقص من ثقافة العرب وتُبيِّن نقائصهم ومثالبهم، وكان أن أدى ذلك إلى ردود فعل عربية مُدافعة عن الثقافة العربية، كما نرى لدى الجاحظ والمسعودي على سبيل المثال.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.

ومهما يكن من أمر هذا الصراع الثقافي والسياسي (العربي - الفارسي)، كان من نتائجه الإيجابية على الكتابة التاريخية العربية أن جعل من مصادر الثقافة الفارسية والتاريخ الفارسي - بفعل ترجمة بعضها إلى اللغة العربية - مرجعيات للكتابة في التاريخ العالمي، كما تمّ وعيه وإدراكه آنذاك. من ذلك على سبيل المثال كتاب (خدائنامه) الذي وجد له حمزه الأصبهاني ثمانني ترجمات. «واحد من الترجمات كانت لعبدالله بن المقفع بعنوان سير الملوك»^(٤).

و - ظهور الورق وشيوعه: من العوامل التي يشدّد عليها الباحثون كسبب في ازدهار التدوين بعامة، والتدوين التاريخي بصورة خاصة، دخول صناعة الورق على الطريقة الصينية إلى العالم الإسلامي منذ أوائل القرن الثاني للهجرة. قبل ذلك كانت «القراطيس» (جمع قرطاس) المصنوعة من الجلد أو من ورق البُردى المجلوبة من مصر، أو المصنوعة من قماش الحرير أو القطن، هي المستخدمة، لكنها كانت باهظة التكلفة. فلما دخلت صناعة الورق على الطريقة الصينية (صناعته من القنب والكتان وألياف الأعشاب)، وشاعت في حواضر العالم الإسلامي، بدأ التدوين يتسع ويشيع، تغذيه مصانع الورق التي انتشرت في عدة حواضر: سمرقند وطرابلس وبغداد واليمن ومصر. ويقال إن أول من أدخل صناعة الورق إلى العالم الإسلامي أسيرٌ من الصين أدخله إلى سمرقند في عام ١٣٣هـ - ٧٥١م، كما أن أول من أدخل صناعة الورق إلى بغداد الفضل بن يحيى البرمكي عامل خراسان عام ١٧٨هـ / ٧٩٤م.

النتيجة أن شيوع صناعة الورق، وشيوع دكاكين الورّاقين، بدءًا من القرن الثالث للهجرة، كان يثبت ظاهرة التدوين (الكتابة)، ويجعل المطالعة سهلة المنال؛ ففي أواخر القرن الثالث للهجرة «صار يوجد في بغداد أكثر من مائة ورّاق. وكان البعض يكتري دكاكينهم للمطالعة، كما فعل الجاحظ» [...]^(٥).



(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

(٥) لمزيد من الاطلاع على العوامل المساعدة في التدوين التاريخي، انظر: المصدر نفسه، ج ١،

من خلال عرض العوامل المكوّنة لعناصر ومضمون الكتابة التاريخية العربية وأسلوبها خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، تبين أن عاملين كانا أساسيين في تحديد مكوّناتها موضوعًا وحقلًا ومنهجًا، العامل الإسلامي المتمثل بنشأة العلوم الإسلامية الشرعية (جمع الحديث وتحقيقه، والتفسير)، والعامل القبلي المتمثل بالتشكيلات الاجتماعية وانتظام القوى الاجتماعية في عصبية وولاءات سياسية، أي في حلف قبلي أو إقليمي، أو في الاثنين معًا.

ويبدو أن هذا التصنيف الذي حدا بابن خلدون لاحقًا (في القرن الرابع عشر الميلادي/ الثامن الهجري) أن يُميّزَ بين الدعوة الدينية وقوة العصبية، وأن يربط بينهما في مشروع الدولة، هو الذي دفع بالمؤرخ المعاصر عبد العزيز الدوري إلى أن يُميّزَ هو الآخر بين تيارين في تكوين الكتابة التاريخية العربية في غضون القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

يقول الدوري في هذا التصنيف: «سارت الدراسات التاريخية في بداياتها في اتجاهين عامين متميزين الواحد عن الآخر: اتجاه أهل الحديث، والاتجاه القبلي الذي كان لحدّ ما استمرارًا للفعاليات القبلية السابقة. وهذان الاتجاهان يعكسان تيارين أساسيين في مجتمع صدر الإسلام - الاتجاه الإسلامي والاتجاه القبلي - أثرا في مختلف جوانب الحياة. وتمثل النشاط في كل من الاتجاهين في مصر من الأمصار، فكانت المدينة - مهد الإسلام - المركز الأول لاتجاه أهل الحديث، بينما كانت البصرة والكوفة، مقر الحاميات القبلية وموطن التقاليد القبلية، تشغلان المركز الأول للاتجاه القبلي»^(٦). على أن هذين الاتجاهين، وإن كانا قد صدرا عن حالتين متميزتين (حالة العرب الاجتماعية ما قبل الإسلام، وحالة العرب الفكرية والدينية بعد الإسلام) عادا فالتقيا بنصاب واحد ارتسم تحت عنوان «الأسبقية في الإسلام»، ومن ضمن آلية الصراع السياسي على السلطة المركزية. فأضحت الأنساب جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية السائدة. كما أضحت «الأخبار»، كما روائها (الإخباريون)، جزءًا من تلك الثقافة الإسلامية الجديدة وقوامها أهل الحديث والتفسير. وإننا لنجد هذا التلاقي الفكري بين الاتجاهين في أعمال المؤرخ والمفسر الطبري

(٦) الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ، ص ١١٨.

ومن خلال كتابه: تاريخ الرسل والملوك، والتفسير (تفسير الطبري).

فالطبري - كما يرى عبدالعزيز الدوري - هو «قمة ما وصلت إليه كتابة التاريخ عند العرب في فترة التكوين»، ويلتقي في كتاباته منهج الإسناد الذي اتبعه المحدثون المسلمون، وأسلوب رواية «الخبر» المستمر من عصر ما قبل الإسلام. والأسلوبان يوظفان في إنشاء «تاريخ عالمي» منذ بداية الخليقة وحتى يومه.

إنه يؤرّخ كما يقول (أي الطبري) كل «من انتهى إلينا خبره [...] من رسول له مرسل، أو ملك مسلط أو خليفة مستخلف». والمنهج المتبع هو رواية الخبر بإسناده إلى صاحبه من دون إعمال التفكير العقلي والنقدي فيه. يقول «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادنا في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس الآ اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يُدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكون في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشعنه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا. وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وإنّا إنما آدينا ذلك على نحو ما آدي إلينا»^(٧).

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

١١ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٦-٧.

الفصل الثاني أنواع الكتابة التاريخية العربية وفقاً للزمان والمكان

أولاً: العناصر الرئيسة: الخبر والسنة

١ - صورة الخبر

يرى المستشرق فرانز روزنتال أن أقدم صور علم التاريخ الإسلامي هو الوصف الشامل لحادثة واحدة، لا يزيد طولها عادة على بضع صفحات، وهي استمرار مباشر لقصص «الأيام». وغالبًا ما كان تعبير «أمر» أو «حديث» أو «ذكر» يستخدم أيضًا بمعنى «خبر».

ويرى أن صورة الخبر في الرواية التاريخية تتميز بثلاث صفات:

أولها، أن كل خبر تامّ بنفسه، أي أن الكتاب التاريخي إذا كان مجموعة من الأخبار، فإن هذه الأخبار لا صلة بينها. فإذا تمّ الانتقال إلى خبر آخر، فإن ذلك يشير إلى انتقال إلى منطقة جغرافية أخرى، أو إلى سنة أخرى. وهذا الأسلوب يؤثر سلبًا في التسلسل التاريخي للواقعة، إذ يُهمل مقدماتها، كما يغفل نتائجها وامتدادها.

ثانيها، احتفاظ «الخبر» منذ عهد قصص «الأيام» بأسلوب القصة القصيرة وأخبار الوقائع المثيرة، واعتماد أسلوب الحوار بين المشاركين في الحادثة، الأمر الذي يساعد «المؤرخ» الراوي على أن يتجنب التدخل في النص لإبداء رأي أو تحليل.

ثالثها، اقتران الخبر غالبًا باستشهاد بالشعر، إذ قلما ترى كتاب تاريخ خاليًا من الاقتباسات الشعرية، وسواء أكانت هذه الاقتباسات من النوع الجيد أم النوع الرديء، فإنها تظل تعبّر عن حالة ثقافية وذهنية للبيئة والعصر اللذين يؤرخ لهما.

أين نجد أول كتاب من نوع «الخبر» في الكتابة التاريخية العربية؟ يرى روزنتال أنه من الصعب إيجاد جواب دقيق عن هذا السؤال، ويقدر «أن الكتب الأولى التي دُوِّنت في تاريخ الخبر، وكذلك الأشكال الرئيسة الأخرى لعلم التاريخ التي زُرِعَتْ بذورها في القرن الأول الهجري، كانت كتبًا خاصة، دونها العلماء ولم تَبَقَ عنها معلومات واضحة أو دقيقة [...]». إن الذي بين أيدينا اليوم، ليس بداية تاريخ «الخبر»، ولكنه نتيجة أكثر من قرن من النمو السريع، وتقدم إلينا سيرة الرسول عناصر لأقدم وثائق الخبر الثابتة المقررة.

ويرى الدارسون المختصون أن «بداية التاريخ الإسلامي ترجع إلى زمن عبد الملك»، كما جاء في الطبري. ويضيف المؤرخ صالح أحمد العلي «أن كتابات عروة بن الزبير المقتبسة هنا [أي في الطبري] تُمثل أقدم ملاحظات مدوّنة عن حوادث مُعَيَّنة في حياة الرسول بقيت لنا، وهي في الوقت نفسه أقدم آثار النثر التاريخي العربي».

٢ - التاريخ الحولي أو التأريخ للسنين

كانت أبرز الصور التأسيسية لعلم التاريخ عند العرب والمسلمين، هي عرض الأخبار وفقًا لتعاقب السنين، فكانت مختلف الحوادث (الأخبار) تعدد في كل سنة بعنوانين مثل «في سنة كذا»، أو «ثم جاء في سنة كذا»... وإذا كثرت الأخبار في السنة نفسها، يشار إليها «وفيها... أي في السنة نفسها».

ويُجمع الباحثون على أن أول مؤلف عربي دوّن التاريخ على ترتيب السنين وبقي حتى اليوم هو كتاب الطبري تاريخ الرسل والملوك، وقد فرغ من تأليفه وعرضه في عام ٣٠٣هـ/ ٩١٤م.

على أن هذا لا يعني أن الطبري هو أول من استخدم الترتيب الزمني على أساس السنوات في الكتابة التاريخية العربية، بل يعني أنه من أقدم الكتب الجامعة التي وصلت إلينا بهذه الطريقة، وأن أخبار الطبري نفسها

أسندت إلى «إخباريين» مؤرخين سبقوا إلى جمعها وترتيبها حوليًا، أي على أساس السنين. ففي فهرست ابن النديم ذكرٌ لكتاب يعود إلى القرن الثاني الهجري (٧١٨-٨١٥ م)، عنوانه كتاب التاريخ على السنين، يُنسب إلى الهيثم بن عدي (توفي ٢٠٧هـ أو ٢٠٦هـ)^(١).

وعن التاريخ على أساس السنين، انبثقت كتابة التراجم والسير على أساس امتداد زمني هو القرن الذي عُبر عنه في كتب التراجم العربية بـ«المائة». ويرى روزنتال أن تبلور تقسيم التاريخ على القرون، تمّ في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، حيث بدأت تظهر كتب تحمل العناوين التالية:

- كتاب ابن الفوطي نظم الدرر الناصعة في شعر المائة السابعة، وكتابه الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة.

واستمرّ هذا التقليد في كتب تاريخ التراجم لاحقًا، وكما تظهر العناوين التالية:

- كتاب ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.

- كتاب السخاوي، الضوء اللامع في رجال القرن التاسع.

- ابن العيدير، النور السافر في أخبار القرن العاشر.

- المحبّي، نخبة الزمن في أعيان القرن الحادي عشر.

الخلاصة، أن «الخبر والسنة» صورتان تأسيسيتان للتاريخ العربي، أو بالأحرى إطاران تاريخيان يدخل فيهما سرد الحادثة أو الواقعة أو الذكر أو الحديث. وتجدد الإشارة إلى أن التاريخ الحولي أعطى مضمونًا زمنيًا للخبر، حين أضحى ممكنًا متابعته عبر السنوات، وإن تمّ تقطيعه سنة بعد سنة. هذا ويمكن أن تجمع السنة الواحدة مجموعة من الأخبار الخاصة بمنطقة جغرافية أو بدولة أو بأسرة أو بطبقة من أصحاب المناصب والوظائف أو المهن (وزراء، ولادة، قضاة، شعراء، متصوفة، أطباء... إلخ).

(١) فرائز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المشني، ١٩٦٣)، ص ١٠٤.

وهذا ما عيّن صورًا شتى للكتابة التاريخية العربية تدرّجت من العناوين الرئيسة لموضوعات كتب التاريخ إلى المحتويات التفصيلية التي احتوتها تلك الكتب، إلى أنواعها لناحية امتداد المكان وامتداد الزمان، أي تبعًا لاندراجها في التاريخ العالمي أو التاريخ المحلي أو التاريخ الذاتي (اليوميات والمذكرات).

ثانيًا: التواريخ: عالميًا، محليًا، وذاكرة معيشة

إذا كان عنصر الكتابة التاريخية الأول عند العرب يتحدّد بأمرين: الخبر كوحدة متكاملة، والسنة (الحول) كحامل زمني للخبر، فإن الكتابة التاريخية، لناحية تركيب الأخبار وتوليفها وتعيين حقل الاهتمام الذي تغطيه وتحديد امتدادها الزمني، وامتدادها الجغرافي، شهدت ثلاثة أنواع من الكتابة: التاريخ العالمي (تواريخ العالم) أو التاريخ العام، والتواريخ المحلية وتاريخ الأقاليم والمدن، والتاريخ المعاصر والمذكرات.

١ - التاريخ العالمي

كثيرة هي كتب التاريخ التي ينطبق عليها صفة «التاريخ العالمي»، أو التاريخ العام، ومن المنظور الذي تكوّن عند المؤرّخ المسلم عن العالم قبل الإسلام وبعده. غير أن أبرز الكتب التي تعطى كنماذج مهمة وتأسيسية للتواريخ العالمية، هي ثلاث: تاريخ اليعقوبي وتاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، وتاريخ المسعودي: مروج الذهب.

أ - تاريخ اليعقوبي (توفي ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م):

خصص القسم الأول من الكتاب لتاريخ ما قبل الإسلام، مبتدئًا بقصة التوراة. ويقوم تنظيمه كالعادة على أساس التعاقب الزمني للشخصيات كالأنبياء والملوك وغيرهم. ويغلب اليعقوبي - في هذا القسم - التاريخ الثقافي على التاريخ السياسي؛ فيبحث في بعض الموضوعات ككتب أرسطو وأبقراط، ودخول الشطرنج، والشعراء الجاهليين... كما يؤرّخ لموضوعات العهدين القديم والجديد من خلال المصادر الأصلية، مستعينًا

ببعض الرواة. وفي القسم الثاني يبحث في التاريخ الإسلامي، فيدوّن سيرة الرسول بأسلوب المؤلف: حياته قبل الإسلام، الغزوات ... إلخ، كما أنه يظل يولي هنا جانب التاريخ الثقافي اهتمامًا، فيعرض للحكّميات، أي (الحكم) ويركّز على الإمام علي بن أبي طالب. أما بقية الكتاب فهو تاريخ خلافة كل خليفة، يؤرخ اليعقوبي لبدائتها وطوالها وأحداثها والولاية والأمراء والقضاة فيها على أساس التأريخ الحولي. ويرى عبد العزيز الدوري أن مادته التي عرضها في كتابه «تعكس امتزاج الثقافات في المجتمع الإسلامي». كما يلاحظ تأثير الجغرافيا في كتاباته ونظراته النقدية إلى مصادره^(٢).

ب - تاريخ الطبري

يُجمع الباحثون على أن الطبري (٢٢٥ - ٣١٠ هـ / ٨٤٠ - ٩٢٢ م) وصل بكتابه إلى ذروة ما يمكن أن يصل إليه التأريخ بأسلوب جمع الروايات والتدقيق بها وإسنادها إلى رواها المختلفين بأمانة. وهو هنا يطبق منهج التحقيق بالأسانيد وفقًا لمنهج أهل الحديث والفقهاء^(٣).

اقتصر بحثه عما قبل الإسلام على إبراز مجموعة من المعلومات عن الإسرائيليات، وتاريخ العرب وتاريخ الفرس. وتابع في حديثه عن حياة الرسول الطريقة التي أتبعها كتاب السيرة. وذكر أحداث كل سنة على هيئة أخبار. واهتم كثيرًا بذكر مصادره وسلسلة الرواة الذين نقل رواياتهم من دون تغيير أو تعديل في نصوصها. اتبع في تنظيمه للكتاب الترتيب الزمني وسار على نظام الحوليات. يأخذ عليه البعض «أنه حذف التفاصيل التي لا تلائم مصالح العباسيين». ومهما يكن، أضحى تاريخ الطبري بأسلوبه مثالًا احتذاه المؤرخون في المراحل اللاحقة. ويعود ذلك إلى أنه جمع مختلف الروايات عن الأخبار ودقق فيها وأسندها إلى رواها؛ فهو

(٢) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: المطبعة الكاثوليكية،

١٩٦٠)، ص ٥١.

(٣) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: «من الإسناد إلى استخدام الوثائق».

بذلك، وكما يقول الدوري، «أنهى العصر الأول في تطور الكتابة التاريخية لأننا لا نرى أحداً بعده حاول إعادة فحص المصادر التاريخية للفترات التي كتب الطبري عنها».

ج - المسعودي: مروج الذهب

اهتم الدارسون المعاصرون بالمسعودي كثيرًا (توفي ٣٤٦ هـ/ ٩٥٧ م). وكان ابن خلدون، الذي وجّه نقدًا عنيفًا للمؤرخين السابقين، قد خصه بتبويه خاص إلى جانب نقده له. سبب ذلك أن المسعودي امتاز عن سابقه بقدرته على الارتقاء بالتاريخ العالمي من مستوى الفروع السياسية والثقافية المستقل بعضها عن بعضها الآخر إلى مستوى التاريخ العالمي الحضاري، حيث يؤرخ المسعودي للمعطيات الطبيعية (ظواهر العالم المادية) وللمعطيات السياسية والثقافية من فلسفة وأدب وشعر في الوقت نفسه.

يخلص روزنتال إلى القول: «إن كتب يعقوبي والطبري والمسعودي هي نماذج للتاريخ العالمي الإسلامي آنذاك، غير أنها لم تكن الأشكال الوحيدة في حقل التاريخ العالمي»، وكما سيبدو هذا التأريخ بدءًا من القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، من أخصب القرون إنتاجًا في الحضارة العربية والإسلامية.

والملاحظ أن كتابًا نصارى شاركوا في مجال كتابة التاريخ العالمي، تأسيسًا على خبرتهم وموقعهم وقربهم من مصادر غير إسلامية. يذكر روزنتال نماذج منها استنادًا إلى مخطوطات حققها مستشرقون، ومنها:

- كتاب أغايوس (محبوب) بن قسطنطين المنجي الذي قدّم وصفًا لجغرافية العالم واستفاد من الحوليات البيزنطية ومن تاريخ الثقافة اليونانية والتواريخ السياسية الهلينية والرومانية.

- كتاب يوتيوخوس (سعيد) بن البطريق (٣٢٨ هـ/ ٩٤٠ م) الذي عرض لتواريخ ما قبل الإسلام (تاريخ بني إسرائيل والإسكندر وإمبراطوريته، والرومان والمسيحية والروم والفرس، وفيه مناقشة للمانوية والنساطرة، وذكر لتاريخ الكنيسة والمجامع الكنسية).

- كتاب ابن العبري (٦٨٥هـ/١٢٨٦ م)، تاريخ مختصر الدول الذي اهتم بالقضايا الثقافية في تاريخ ما قبل الإسلام، وتحذت عن السيرة (سيرة الرسول)، وباختصار عن تاريخ الخلفاء.

ويذكر روزنتال أن مقتطفات من التاريخ العالمي تُنسب إلى مؤرخ يهودي هو سعديا الجاعوني (القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري) الذي استعاد محطات من التاريخ العبري القديم وتاريخ الإسكندر والرومان وملوك الفرس. على أن مساهمة اليهود كانت قليلة، وتكاد تقتصر على هذا الكتاب، ومرّة ذلك، كما يرى روزنتال «أن يهود القرون الوسطى الذين عاشوا في البيئة الإسلامية لم ينتجوا كتبًا تاريخية، شأن اليهود الذين عاشوا في البيئة المسيحية آنذاك، ولأن الاهتمام الحقيقي في التأليف التاريخي يعتمد على مدى المساهمة في الحياة السياسية»^(٤).

د - تجارب الأمم: نموذج للتاريخ العالمي

هذا على أن أبرز الكتب التي تدرج في وعي التاريخ العالمي، من زاوية مؤرخ «ذي نزعة فارسية» هو كتاب مسكويه (توفي ٤٢١هـ/ ١٠٣٠ م) تجارب الأمم.

يجعل كتاب مسكويه من التاريخ السياسي، ولا سيما تاريخ الأفكار السياسية، حقلًا للعبرة والدراسة. لذا فهو يشدّد على أن تاريخ ملوك الفرس هو أهم التواريخ السياسية لأنه مصدر تجارب للسياسات. أما بالنسبة إلى التاريخ الإسلامي فقد اعتمد مسكويه أساسًا على تاريخ الطبري بعد أن حذف أسانيد، وركّز على الجانب السياسي فيه. ويلاحظ الباحثون المعاصرون اليوم أن مسكويه أغفل عمدًا ذكر المعجزات، معجزات الأنبياء، ليشدّد على السياسات البشرية (الوضعية) الصادرة عن الملوك. من هنا يمكن الافتراض أن كتابه سيكون له تأثير كبير في المؤرخين والفقهاء اللاحقين الذين سيميزون لاحقًا بين السياسة الدينية الشرعية وبين السياسة الوضعية العقلية (كما سنرى عند الطرطوشي وابن خلدون لاحقًا).

(٤) روزنتال، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

هـ - نماذج من التواريخ العامة

- كتاب الثعالبي: الفرر في سير الملوك وأخبارهم (القرن الخامس الهجري = الحادي عشر الميلادي)
- كتاب ابن الجوزي: المنتظم (توفي ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م).
- كتاب ابن الأثير: الكامل في التاريخ (توفي سنة ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م).
- كتاب سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان (توفي ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م).
- كتاب ابن كثير: البداية والنهاية (توفي ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م).
- كتاب الكتبي: عيون التواريخ (٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م).
- ابن دقماق: الجواهر الثمين في سيرة الخلفاء السلاطين (٨٠٩هـ/ ١٤٠٧م).

يلاحظ شاكر مصطفى أن التواريخ العالمية التي توجت وأعقت عصر النضج السياسي العباسي، والتي تمثلت بـ «تاريخ الرسل والملوك للطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ)، ومروج الذهب ومعادن الجواهر للمسعودي (المتوفى سنة ٣٤٦هـ) تغيرت مفاهيمها في الوحدة أولاً، فصارت مع مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١هـ)، تاريخ تجارب الأمم المتعددة، ثم ضعف مفهوم التواريخ العالمية الواحدة نفسه، وغاب عن التأليف التاريخي، انسجاماً مع الواقع السياسي الممزق [...] فلم تعد تظهر هذه التواريخ حتى نهاية الفترة العباسية حين عادت من جديد مع ابن الأثير في الكامل ومع سبط بن الجوزي (المتوفى ٦٥٤هـ) في مرآة الزمان»^(٥).

ولا شك في أنه كان للتحديات التي مرّ بها العالم الإسلامي، بسبب الغزوين الصليبي والمغولي، ونتائجهما على الأوضاع الداخلية وعلى العقول والأذهان، دور في إثارة اهتمام كبير بالتاريخ الشامل، وكما نلاحظ ذلك في عنوان تاريخ ابن الأثير (الكامل)، كنوع من التأريخ والتذكير بتاريخ عالمي «للأمة» في تجربتها التاريخية.

(٥) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ج ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣)، ج ٤، ص ٣٤٩.

٢ - التاريخ المحلي: تاريخ المدن والأقاليم

لا شك في أن تقلص الاهتمام بالتواريخ العامة، جاء نتيجة للانقسامات التي حدثت في كيان الخلافة الواحدة، وبالتالي نتيجة قيام سلطنتان وإمارات إقليمية في الجغرافيا - السياسية للعالم الإسلامي. غير أن هذا العامل يجب أن يردف بعوامل أخرى، وأهمها اثنان:

أولاً، أن الاهتمام بمكان المولد والموطن، كان يدفع دائماً وبشكل عفوي إلى التعبير عن الانتماء والارتباط بالمكان، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى الجماعة، وهذه ظاهرة موجودة وبارزة في كل الحضارات التي شهدت تدويناً للتاريخ.

وثانياً، أن الأمصار وحواضرها (المدن الرئيسية) التي كانت مسرحاً للفتوح الأولى، وبالتالي لإنشاء مراكز سياسية وثقافية وعسكرية فيها، تحولت إلى مراكز فعل سياسي أو فعل ثقافي وأدبي تمتاز وتختلف في معانيها على أكثر من صعيد. وكذلك كانت مراكز الانطلاقة الأولى للإسلام (مكة - المدينة)، حواضر لتأكيد ما هو «أصل» و«منطلق». ناهيك عن أن مراكز الحضارات القديمة (إنطاكية والإسكندرية بالنسبة إلى الحضارة الهلينية)، وخراسان وأصفهان (بالنسبة إلى الحضارة الفارسية)، كانت أيضاً من دواعي الاستدكار (إحياء الذكرى) لدى عدد من أهاليها الأصليين والمستجدين المتأقلين فيها. فإذا أضفنا إلى كل هذه العوامل، استمرار أدب الأنساب في الكتابة التاريخية العربية تأكيداً لموقع سياسي أو اجتماعي، أو ممارسة للتفاخر والتنافس بين المدن ذات الطابع القبلي (البصرة والكوفة مثلاً)، وضحت أمامنا أسباب متعدّدة ومتنوعة لازدهار التاريخ المحلي (تاريخ المدن والأقاليم).

أ - نماذج من تاريخ المدن والأقاليم

يرى روزنتال أنه كان للتاريخ المحلي (الدينوي) بعض السوابق التي ترجع إلى ما قبل الإسلام من هذه السوابق:

أن الشريف إدريس بن الحسن بن علي الإدريسي «نسخ تاريخاً لإنطاكية ألفه بعض النصارى، وهذه النسخة قرأها ابن العديم».

أما أقدم تواريخ المدن بعد الإسلام، فتمثل بأقسام من كتابين يعودان

إلى القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) والعاشر الميلادي (الرابع الهجري)، وهما:

- تاريخ بغداد لأحمد بن أبي طاهر طيفور (توفي ٢٨٠هـ/٨٩٣م). وفيه إلى جانب التأريخ لخلفاء بغداد (العباسيون) وصف للمدينة ومعلومات ثقافية واقتصادية.

- تاريخ الموصل لأبي زكريا الأزدي (توفي ٣٣٤هـ/٩٤٦م) وهو كتاب عن محدثي تلك المدينة.

تجدد الإشارة إلى أن كتاب تاريخ الموصل لابن الأثير (توفي ٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، الذي ألفه من دون أن يكمله، يعود إلى ثلاثة قرون بعد الكتاب المذكور.

تاريخ الإسكندرية لمحمد بن القاسم النويري (كان حياً، ٧٦٧هـ/١٣٦٦م)، وفيه بحث عن تاريخ الإسكندر وأرسطو.

هذا وقد أدى «تقليد التاريخ المحلي في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع الهجري) إلى تأليف عدة كتب فيها معلومات طبوغرافية وثقافية واقتصادية مرتبة ومصنفة. وهي الكتب المدونة بـ«الخطط»، وأعظم كتاب من هذا النوع هو كتاب الخطط للمقرئزي (٧٦٩-٨٤٥هـ / ١٣٦٧-١٤٤١م).

أما في سوريا فقد ظهر التاريخ الإقليمي والمحلي في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن تواريخه:

- تاريخ دمشق لابن القلانسي (توفي ٥٥٥هـ / ١١٦٠م).

- تاريخ حلب لابن العديم (توفي ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م).

أما في أقصى المغرب فنجد:

- تاريخ قرطبة لأحمد بن محمد الرازي (توفي ٣٤٤هـ / ٩٥٥م).

أما في المشرق الإيراني، فقد برزت بكثرة كتب الأقاليم والمدن، بسبب النزعة الفارسية، ومن تعبيراتها:

- تاريخ أصفهان لحمزة الأصفهاني (توفي ٣٦٠هـ / ٩٧٠م).

- تاريخ قم للحسن بن محمد القمي.

- محاسن أصفهان للمفضل المافروخي (القرن الحادي عشر الميلادي / القرن الخامس الهجري).

هذا وقد تلون التاريخ المحلي بالاهتمام الديني والإرشادي، ولا سيما عندما كان يتعلّق الأمر بالتأريخ للمدن الدينية، كمكة والمدينة. ومن ذلك:

- تاريخ مكة للأزرق (محمد الأزرق المكي).

- وتاريخ مكة للفاكهي (محمد الفاكهي توفي ٢٧٢هـ / ٨٨٥م).

وقد نسج على منوال هذين الكتابين كثير من التواريخ التي حملت العنوان نفسه.

تتناول تواريخ المدن عادةً معلومات طبوغرافية وجغرافية و«خططاً» تاريخية عن سكانها وأسواقها وأبوابها وتجاريتها وما مرّ بها من أحداث: أمراض، مجاعات، زلازل، كما أن بعضاً من تواريخ المدن يركّز على تراجم شخصيات المدينة عبر عصورها، تراجم ولاة، ومحدثين، وقضاة، وأدباء، وتجار.

ومن الملاحظ أن المدن الرئيسة في العالم الإسلامي، كمكة، ودمشق، وبغداد، توالى على التأريخ لها عدد من المؤرخين عبر العصور، وأهم أعمال التأريخ التي أضحت نماذج ومراجع أساسية في تأريخ المدن، وتراجم شخصياتها:

(أ) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (توفي سنة ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) ١٥ مجلداً: يلاحظ شاكر مصطفى أن الفارق بين تاريخ بغداد الذي كتبه ابن طيفور، في القرن الثالث للهجرة، أيام التألّق السياسي العباسي وبين تاريخ بغداد في القرن (الخامس الهجري) الذي كتبه الخطيب البغدادي، أن هذا التاريخ الأخير جاء بعد الانحطاط السياسي لبغداد كعاصمة خلافة كبرى. فابن طيفور أرخ لخلفائها الأوائل من زاوية بريقهم السياسي، وبالتالي لما ترمز إليه بغداد من وحدة الخلافة واستمرارية تمثيلها «الأمة»، أما وقد حدث الانحطاط السياسي، فقد جاء هذا الانحطاط، كما يقول شاكر مصطفى «سبباً في تحوّل

الأنظار المؤرخة إلى فاعلية بغداد العلمية والفكرية. وقد جاء الخطيب البغدادي فعبر عن عملية التعويض هذه حين كتب تاريخ هذه المدينة لا على أساس أحداثها السياسية وخلفائها ووزرائها وفي إطار النسيج السنوي أو الحادسي، لكن على أساس الرجال الذين اضطربوا في أسواق هذه المدينة وجوامعها ومدارسها وبلاطاتها وقصورها».

ويضيف شاكر مصطفى: «لقد مزق المدينة كوحدة أحداث تاريخية اجتماعية متفاعلة، ليجعل منها تجمّع أفراد وتراكمًا عرضيًا لأشخاص متروكين لمصائرهم [...] وصار الإطار المكاني لهذه المدينة ولغيرها من سور وأبواب هو الرابطة. وناسج الوحدة والصلة بين هؤلاء الأفراد الذي كان تنظيمهم في هذه التواريخ المدنية البلدية على أساس المعاجم وحروف الأسماء يسهم مرّة أخرى في تمزيقهم أيضًا بما يجمع بين أصحاب العصور المتباعدة، بسبب التقارب في الاسم، أو يباعد بين المتعاصرين لتباين الاسم أيضًا».

ويضيف أيضًا: على أن هذا التحطيم لعلاقات الزمان من جهة ولنسيج الأحداث التاريخية بتحويلها إلى تراجم من جهة أخرى كانت تقابله حسنة واحدة هامة هي أن المؤرخين البلدانيين بصورة عامة، اعتبروا رجال العلم والفكر هم التاريخ، وهم أولى الناس باحتلال صفحاته دون رجال السياسة...»^(٦).

(ب) تاريخ دمشق، لابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧٢هـ / ١٠٠٥ - ١١٧٦م): ابن عساكر ذو ثقافة في الحديث واسعة، درس عبر رحلاته على علماء العالم الإسلامي كافة من دمشق إلى الكوفة والموصل ومكة والمدينة وأصفهان وهمدان ونيسابور وطوس وهراة ومرو. انكب على التأريخ لدمشق في عهد نور الدين زنكي الذي شجعه، فجاء تاريخه من ٨٠ مجلدًا، من محتوياته: فضائل دمشق، خططها، مساجدها، حماماتها، أفنتها وأبنيتها وكنائسها، وترجمة من نبغ من أبنائها أو دخلها من غيرهم أو اجتاز بنواحيها من الخلفاء والولاة والقضاة والعلماء والقراء والنحاة والرواة، وقد تتسع

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٠.

كما يقول - شاعر مصطفى - حلقة دمشق لتشمل مدناً كصيدا وبيعلبك وحلب والرقّة والرملة.

أما منهجه في الترجمة فهو منهج «المحدّث»، في ذكر السند مهما طال والتوسّع في روايات الخبر والحديث. وقد أخذ مادته من ثلاثة مصادر: السماع من الشيوخ، الكتب المخطوطة ومؤلفات السابقين، والمكاتبة مع الشيوخ. والسمة الغالبة على تاريخ ابن عساكر هو الجمع الواسع للتراجم والأحاديث.

وما ينطبق على تاريخ بغداد، لناحية غياب وحدة الموضوعات والواقعات السياسية وتفكك الزمن التاريخي وتحوّله إلى أسماء (أصحاب تراجم) ينطبق أيضاً على تاريخ ابن عساكر.

٣ - المذكرات والتاريخ المعاصر

مثل «التاريخ المعاصر» بالنسبة إلى المؤرّخ العربي حقل اهتمام، كونه امتداداً زمنياً لا بد منه لتسلسل الأخبار وفقاً للسنوات، أو امتداداً لتراجم الرجال، القدامى منهم والمعاصرين. فالتاريخ المعاصر هو إما جزء من التواريخ العامة، وإما جزء من تراجم وسير ممتدة في الذاكرة (الذاكرة الشفهية أو المكتوبة). في جميع الكتب التاريخية، كما يقول روزنتال، «شيء من التاريخ المعاصر من جهة، ومن جهة ثانية صار كل التاريخ المعاصر لا يختلف عن التواريخ العامة في الصورة أو المبنى»^(٧).

أمّا إذا بحثنا عن حقل للتاريخ المعاصر بذاته في الكتابة التاريخية العربية (الوسيط) فلن نجده إلا في الكتابة التي كان يطلبها سلطان أو أمير من كاتب أو مؤرّخ - غالباً ما يكون موظفاً - بغية تخليد أعماله أو معاركه أو إنجازاته.

وفي مثل هذه الأعمال التي تأخذ طابع المذكرات واليوميات قد يختلط الحب والإعجاب والممالة، والواجب الإداري، وفقاً لطبيعة العلاقة القائمة بين المؤرّخ والحاكم، موضوع الكتابة.

(٧) روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ص ٢٣٦.

من هذا القبيل، يمكن إيراد الأمثلة التالية:

- كتاب ابن شدّاد النوادر السلطانية، وفيه تاريخ لعلاقته بصلاح الدين، وسيرة هذا الأخير (توفي ٦٣٢هـ/ ١٢٣٩ م).

يعبّر ابن شدّاد عن هذه العلاقة بقوله: «وكان الله قد أوقع في قلبي محبته منذ أن رأيتُه وحبته للجهاد فأحببته لذلك وخدمته من تاريخ مستهل جمادى الأولى سنة أربع وثمانين، وهو يوم دخوله الساحل، وجميع ما حكيتُه قبل، إنما هو روايتي عن أئق به ممن شاهده، ومن هذا التاريخ ما سطرت إلا ما شاهدته أو أخبرني به من أئق به خبرًا يقارب العيان»^(٨).

- عمارة الحكمي اليماني (توفي ٥٦٩هـ/ ١١٧٥ م) في كتاب النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية، وهو ترجمة لحياته، وتاريخ للوزراء المصريين.

- أسامة بن منقذ (متوفى سنة ٥٨٤هـ/ ١١٨٨ م) في كتاب الاعتبار، وهو كتاب فيه تسجيل لملاحظات أسامة في تجواله وخبراته.

- العماد الأصفهاني (المتوفى ٥٩٧هـ/ ١٢٠١ م)، في كتاب البرق الشامي (القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري).

- القاضي الفاضل اليسانبي (توفي ٥٦٦هـ/ ١٢٠٠ م) (كاتب صلاح الدين)، اهتم بحملات صلاح الدين... وركز اهتمامه على وصف بعض الشؤون الإدارية والاقتصادية والاجتماعية: الإقطاعات وتوزيع الصدقات، وجباية المقاطعات وارتفاع الأسعار أو تدشين بيمارستان.

يلاحظ روزنتال أن مثل هذه التواريخ (المذكرات واليوميات) شاعت أكثر ما شاعت في الفترة الصليبية. ويُفسر ذلك بأن شعور القلق المتأرجح بين «الخوف والأمل» كان يدفع لهذا النوع من التاريخ لـ«الأزمة المعاصرة» عبر المذكرات واليوميات، ووصف التجارب والخبرات المعيشة.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

الفصل الثالث

العناوين الرئيسية في تدوين الفترات التاريخية وتقسيم الموضوعات

الموضوعات التي اهتم بها التأريخ العربي

يختلف موضوع الخبر أو عنوانه الوارد في سنة أو على امتداد سنوات بحسب الاهتمامات الكبرى الجاذبة للمؤرخ العربي. فالكتابة التاريخية العربية جذب اهتمامها تقييم الموضوعات على أساس حقول، ولجأت إلى ترتيب مادتها التاريخية وفقاً للموضوعات التالية:

- التأريخ على أساس تعاقب الدول - الأسر (خلفاء، وسلاطين...).
- الترتيب بحسب الأنساب.

١ - التأريخ على أساس تعاقب الدول (الخلفاء والسلاطين)

جرى التدوين التاريخي في معظم كتب التاريخ القديمة على أساس تعاقب الحكام. وكان يجري تخصيص ترجمة خاصة لحاكم معين (ولادته، وفاته، صفاته)، كما يجري ذكر لنسائه وأولاده، وأحياناً ذكر لموظفي إدارته، ثم لأهم الأحداث في عهده.

أقدم الكتب التاريخية التي اتبعت هذا الترتيب، كتاب تاريخ اليعقوبي، والأخبار الطوال للدينوري، وأنساب الأشراف للبلاذري.

تجدر الإشارة إلى معنى الدولة في المصطلح العربي، فهذا المصطلح يشير إلى معنى «التداول أو التنقل أو التبديل». والكلمة تستخدم في الرواية التاريخية بمعنى انتقال السلطة من خليفة إلى خليفة أو من حاكم إلى حاكم، أو من أسرة حاكمة إلى أسرة حاكمة.

ويُرجح فرانس روزنتال بناءً على فهرست ابن النديم، أن يكون أقدم الكتب العربية التي حملت عنوان اسم الأسرة (كدولة حاكمة) هو كتاب تاريخ الدولة الأموية لعوانة بن الحكم الكلبي (توفي في أواسط القرن الثاني الهجري حوالي سنة ٧٦٧م).

٢ - تقسيم المراحل والموضوعات بحسب «الطبقات»

يجب التنبيه إلى أن مفردة «طبقة» و«طبقات» لا تعني معنى الشريحة الاجتماعية الذي اكتسبه الاستخدام الحديث لمفردة طبقة في علم الاجتماع ودراسة البنيان الاجتماعي؛ بل كانت تعني في التراث التاريخي (نصوص التدوين التاريخي العربي) معنى «الجيل» و«الأجيال» لوصف «أناس يرجعون إلى طبقة أو صنف في تعاقب زمني للأجيال». ويرى البعض أن طول الجيل يراوح بين العشر والعشرين سنة، وبعضهم يرى أن الطبقة هي أربعون سنة، لكن الغالب في استخدام تعبير «الطبقات» في كتب التاريخ العربي والإسلامي، هو معنى «الصنف» من الشخصيات المتمية إلى جيل واحد، كالقول مثلاً بطبقة الصحابة، أو طبقة المحدثين في جيل معين، أو طبقة المعاصرين لزمان معين.

والملاحظ أن التقسيم على أساس الطبقات ارتبط بعلم الحديث، فهو ذو أصل ديني - إسلامي، وقد اقتصر استخدامه على «التراجم»، كما هو حال أقدم كتاب في «الطبقات» لابن سعد (توفي سنة ٢٣٠ للهجرة).

غير أن «التراجم» لم تقتصر في التدوين التاريخي العربي على الرواة المحدثين وعلماء الحديث، بل تعدتها إلى صنوف أخرى من العلماء، كما هو الحال عند ابن أبي أصيبعة (توفي ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م) الذي «استعملها في ميادين غير دينية»، في التأريخ مثلاً «لطبقات الأطباء».

٣ - ترتيب الموضوعات بحسب الأنساب

استمرت أهمية الأنساب في الحياة السياسية العربية بعد الإسلام، ذلك أن الأسر القرشية، أدت دورًا نافذًا في مراكز القرار والسلطة، وتنافست

وتصارعت وبيوتاتها على مركز الخلافة. كما أن القبائل العربية شاركت في معارك الفتوح واستيطان المدن وبنائها، فكان ذكر الأنساب والتوسع عبر «النسابين» حقلاً من حقول المعرفة التاريخية التي اكتسبت أهميتها في الصراع السياسي، وفي إكساب أصحاب المناصب والنفوذ والإمارة والولاية أحقيتها أو «شرعيتها» التاريخية. لقد شكّل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري نموذجاً لكتب الأنساب المتنوعة التي لم تعد، وقد تعدّى الإسلام الجزيرة العربية إلى حضارات وأعراق مختلفة، مقصورةً على القبائل العربية، بل إن أدب الأنساب اكتسب أيضًا عناصر ثقافية وسياسية جديدة عبر دخول الفرس والترك والمغول. وهذه الأقوام أدخلت معها عندما شاركت في السلطة وبناء الدول، نبذات عن تواريخ أسرها وسلالاتها.

لقد اعتمد العديد من الكتب التصنيف على أساس «النسب»، وعادت هذه الكتب فأثرت في الكتب التاريخية العامة، وأضحى الاهتمام «بالنسب» جزءًا لا يتجزأ من محتويات الكتب التاريخية.

يقول روزنتال: «كانت كتب الأنساب قد أثرت في المؤلفات التاريخية عن طريق كتاب الأنساب للبلاذري الذي استفاد منه المؤرخون كابن الأثير في كتابه الكامل، كما أثرت في كتاب الأنساب في المغرب الإسلامي، ثم إننا نجد بعض آثار الاهتمام الكبير في كتب الأنساب في المؤلفات التاريخية الإسلامية كافة التي كانت تورد قائمة طويلة من أسماء الأجداد حيثما أمكن ذلك. كما كانت تورد قوائم بأسماء زوجات الأمراء والولادة وأولادهم، وكثيرًا ما كانت تبحث عن أصل الأمراء كالبويهيين الديلمية، وأمراء الدول البربرية في المغرب، وأهم من كل هذا، هو سيادة النظرة النسبية في العلاقات الإنسانية بوصفها قوة محرّكة في التاريخ، وقد توغل الاهتمام بالنسب إلى كتب التراجم أيضًا»^(١).

٤ - التراجم

تعدّ كتب «التراجم» الكثيرة جزءًا لا يتجزأ من المؤلفات التاريخية. وتعدّ

(١) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المشى، ١٩٦٣)، ص ١٤١.

السيرة - سيرة الرسول - النموذج الأول والمثالي للتراجم، تراجم «السلف الصالح». ذلك بأن التراجم، أوضحت بعد السيرة موضوعًا لازمًا للمتكلمين وعلماء الدين والمؤرخين، «فالخلفاء والولاة وكبار الموظفين وجمهرة المتعلمين وجدوا المثل الأعلى للخلق الفاضل في حياة السلف الصالح». كما ساد اعتقاد في الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، أن السياسة والأعمال الفاضلة كلها من نتاج أشخاص، حتى أصبح التاريخ في أذهان الناس «مرادفًا تقريبًا للتراجم وسير الرجال».

وكتب التراجم من كتب الطبقات، وقد تكون جزءًا منها بتنوعها أصناف الأشخاص المترجم لهم. فقد يكون هؤلاء خلفاء أو وزراء أو ولاة أو قضاة أو فقهاء أو شعراء... إلخ. وكثيرًا ما كان الحكام يطلبون من مؤرخ أو كاتب أن يكتب ترجمةً لحياتهم مفنّدًا فيها أعمالهم ومآثرهم.

٥ - الجغرافيا

ارتبطت الجغرافيا بالتاريخ منذ وقت مبكر في التاريخ العربي، ولا سيما مع حركة الفتوح. والنموذج الذي يُعطى كمثال على هذا الارتباط، تاريخ اليعقوبي (توفي ٢٩٢هـ/٩٠٥م).

يقول اليعقوبي في مقدّمة كتابه البلدان: «إنني عُنيْتُ في عنفوان شبابي بعلم أخبار البلدان ومسافة ما بين كل بلد وبلد، لأنني سافرت حديث السن، واتصلت أسفاري ودام تغربي، فكنت متى لقيت رجلًا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره، فإذا ذكر لي محل داره وموضع قراره سألته عن بلده [...] زرعه ما هو، وساكنيه من هم عرب أو عجم [...] حتى أسأله عن لباسهم ودياناتهم ومقالاتهم والغالبيين عليهم [...] ثم أثبت كل ذلك كل ما يخبرني به من أصدق بصدقه واستظهر بمسألة قوم بعد قوم حتى سألت خلقًا كثيرًا وعالمًا من الناس في الموسم وغير الموسم من أهل المشرق والمغرب، وكتبت أخبارهم ورويت أحاديثهم وذكرْتُ من فتح بلدًا وبلدًا وجنّد مصرًا مصرًا من الخلفاء والأمراء ومبلغ خراجه وما يرتفع من أمواله»^(٢).

(٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، كتاب البلدان، ذكر في: المصدر نفسه، ص ١٤٨-١٤٩.

مع حركة الفتوح يزداد الاهتمام بالجغرافيا، كما نلمس عند البلاذري في فتوح البلدان. كما يزداد الاهتمام بها كلما تخصص الخبر التاريخي بإقليم أو مدينة أو منطقة، أي كلما اتخذ التأريخ طابع التاريخ المحلي، وصولاً إلى المسعودي الذي يرى الدارسون المختصون أنه «أول من جمع بين الجغرافيا والتاريخ بأسلوب علمي...». وعاد إلى مراجع قديمة غير إسلامية (إغريقية وسريانية) فيها معلومات عن جغرافية المناطق والأقاليم التي أضحت جزءاً من عالم الإسلام، أو على جواره.

٦ - الفلسفة

في كتب التأريخ العربية التي احتوت أساساً التراجم والطبقات والبلدان، قلّما نجد اهتماماً بالفلسفة، ولا سيما في فلسفة المعرفة في الخبر التاريخي. ظلّت فلسفة المعرفة جزءاً من علم الكلام أو الفلسفة الماورائية أو فلسفة العلم التجريبي (التجربة واليقين). وحده ابن خلدون، كما سنرى، ضمّت مُقدِّمة تاريخه فلسفةً في التاريخ، هي فلسفة طبائع العمران وتطور الاجتماع البشري.

أما الكتاب المحسوبون على علم التاريخ من محدثين وإخباريين ونسّابين ومؤرخين، فإنهم اقتربوا من الفلسفة من زاويتين:

أولاً: من زاوية المنطق أي البحث عن المنهج والطريقة، وهي الزاوية التي انطلق منها المحدثون، فاستنبطوا قواعد في نقد الرواية والوثيقة (قواعد التعديل والتجريح والإسناد، كما سنرى).

ثانياً: من زاوية التأريخ لآراء الفرق والمذاهب والأديان، فاقتربوا بذلك من التأريخ للأفكار الفلسفية عبر نواح عديدة.

من الكتب المهمة التي تحتوي مثل هذه الأفكار:

- كتاب المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (٣٥٥هـ/٩٦٦م).
يصف روزنتال محتوى مقدّمة هذا الكتاب، فيقول: «في مقدمة هذا الكتاب بحث نظري عن المعرفة والعقل، ويتجلّى فيه استهداف المؤلف النظر إلى الكون وتاريخه بمنظار الفلسفة. وهو يتبع في هذا الكتاب التنظيم المألوف من خليقة العالم إلى الرسول وتاريخه وصحابته، وتاريخ الدولتين الأموية

والعباسية، ويؤكد في بحثه على بعض الموضوعات كصفات الخالق، والأهمية الثقافية والفلسفية للأديان القديمة، والخلافات في العقائد بين مختلف الفرق الإسلامية. ويحاول أن يقدم معلومات علمية وفلسفية كلما أمكن ذلك».

ويخلص روزنتال إلى القول إن المؤلف كان يرغب في إيجاد «اتحاد بين الفلسفة والتاريخ»، ويرى أنه لسوء الحظ «لا نعلم أحدًا تلاه استطاع أن يتعمق في بحث التاريخ بالروح نفسها»^(٣).

هذا، ويرى شاكر مصطفى أن بعض المحاولات الفلسفية الأخرى جرت على مستوى ثانٍ من النظر إلى التاريخ: «من زاوية مكانه بين العلوم وتصنيفه في إطار العام. من ذلك محاولة الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم، ومحاولات إخوان الصفا في رسائلهم [...] ومحاولة فخر الدين الرازي في كتابه جامع العلوم (أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، فقد بحث فيه مكانة التاريخ وجعله خادمًا للدين»، ونفى وجود «ترتيب منطقي» بين مراحل التاريخ وأحداثه، وكما هو شأن التفكير العلمي: «تنظيم الأفكار من البسيط إلى المعقد»^(٤).

كما نجد أيضًا تأثير الفلسفة في كتب التاريخ التي تناولت الفرق الدينية ومذاهبها وآراء الفلاسفة والحكماء القدامى. نجد هذا المنحى عند المسعودي في عرض معلوماته في الإلهيات، والمنطق والطبيعات وعلم الكلام، كما نجده عند مسكويه في تجارب الأمم وعند الشهرستاني في الملل والنحل وبوجه عام في كتب «الإمامة» التي عبّرت عن وجهة نظر الفرق الإسلامية المختلفة في مسألة «الإمامة».

خلاصة القول، إن الموضوعات الفلسفية والكلامية احتلت مكانًا في الكتابة التاريخية، لناحية مادة هذه الكتابة وليس لناحية فلسفة التاريخ. فقد ظلّت النظرة التاريخية محكومة ضمنيًا بنظرة الغائية التاريخية (المسار الإلهي

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦١-١٦٢.

(٤) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام، ج ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨-١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٢٨-٣٢٩.

من الخلق حتى الآخرة) التي يستدخلها الإيمان الديني من دون إخضاع هذه النظرة لفلسفة تاريخية (وضعية) أو قوانين تطويرية، وظل التاريخ (كعلم ومعرفة محققة) علمًا مساعدًا للشريعة وموجبات انتظام المجتمع في دولة وأمة بوجه عام. ويجب أن نتظر ابن خلدون لكي نقرأ في مقدمته، كما سنرى، قفزين في المعرفة التاريخية:

- الدعوة إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية (الحديث والفقهاء...)

- استنباط قوانين للتطور التاريخي تأسيسًا على طبائع الاجتماع البشري و«قوانينه».

على أن هذه القفزات، ليست «مفاجئة»، ولا تقوم على فراغ، إنما مهد لها ركام هائل من الكتابة التاريخية، كما مهد لها احتواء هذه الكتابة التاريخية حقول التأريخ للتجارب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية للمجتمع والدولة وسياسات الملك. وهذا ما يمكن أن نجمله بالفكر السياسي الاجتماعي والاقتصادي الذي اشتملت عليه الكتابة التاريخية.

٧ - السياسة والإدارة والاجتماع والاقتصاد

منذ تحوّل الخلافة إلى ملك في التاريخ الإسلامي - ويتفق ذلك كما يقول الفقهاء مع تولي معاوية الخلافة، والحاكم يبحث في التاريخ عن سياسات وتجارب إدارية واجتماعية واقتصادية يقوّي بها حكمه وإدارته للبلاد والمجتمع، أو يفيد منها لتطوير إدارته ومؤسسات ملكه. يحكي الرواة والإخباريون عن خبر معاوية مستمعًا إلى الرواة يقصّون عليه أخبار الملوك: حروبهم وسياساتهم. كما يتحدث التاريخ عن حالات لا تحصي عن طلبات خلفاء وسلاطين لكتاب محدثين أو فقهاء أو مؤرخين محترفين، أن يضعوا لهم مؤلفات في تجارب أمم وفي آراء حكماء من التاريخ القديم وفي سير صحابة كانت لهم مواقف وأحكام في مسائل تخص المعاملات الاجتماعية أو الاقتصادية، أو المالية للدولة وبيت المال، كمسألة سن الضرائب واستثمار الأرض وعقودها (كتب الخراج والمال)، أو كمسألة الأحكام ومراقبة المجتمع والسوق والمعاملات (كتب الحسبة وكتب القضاة)، أو

كمسألة وظيفة الدولة ودورها في المجتمع وعلاقتها بالدين والشريعة أو بالأعراف والسياسات العقلية (الوضعية والدينية) (ككتب الفقه السياسي وكتب التدبير والسياسة والوزارة ونصائح الملوك).

ويُجمع الباحثون المعاصرون على أن مرجعيات هذه الحقول في الكتابة التي دخلت علم التاريخ من باب «المادة التاريخية»، إلى جانب المرجعية الأساس المتمثلة بأصول التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، تعود أساسًا إلى أصليين ثقافيين حضاريين:

- الأصل الفارسي، والشرق الآسيوي بوجه عام.

- والأصل اليوناني - الروماني - البيزنطي.

يُطالعنا من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، كتاب لافت للنظر في التفكير التاريخي الاقتصادي - الاجتماعي هو كتاب الخراج لقدامة بن جعفر، وقبله كان قد وُضِعَ كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (توفي ١٨٢هـ/٧٩٨م)، وكتاب الخراج أيضًا ليحيى بن آدم (٢٠٣هـ/٨١٨م)، وكتاب الأموال لابن سلام (٢٢٤هـ/٨٣٨م).

غير أن كتاب قدامة بن جعفر يتجاوز الكتابات السابقة، ليُجعل من دراسة الضرائب مادة تاريخية. وبذلك يوسع قدامة بن جعفر ميادين البحث التاريخي، فيدمج اقتصاد الضرائب بالتاريخ، كما دمج المسعودي الجغرافيا بالتاريخ في العصر نفسه.

بل إن الدمج هنا يسترعي الانتباه في تدرّج مستويات التاريخ للحياة البشرية من الحاجات البيولوجية والتناسلية والسكنية والاجتماعية والاقتصادية إلى السياسية والإدارية والأخلاقية والمسلكية.

تعبّر عناوين كتاب قدامة بن جعفر فعلاً عن هذا التدرّج، كما نرى في التبويب التالي:

- في السبب الذي احتاج له الناس إلى اللباس والكسوة.

- في السبب الذي احتاج له الناس إلى التناسل من أجله.

- في السبب الذي احتاج له الناس إلى المدن والاجتماع فيها.

- في حاجة الناس إلى الذهب والفضة والتعامل بهما وما يجري مجراها.
- في السبب الداعي إلى إقامة ملك وإمام للناس يجمعهم.
- في أن النظر في علم السياسة واجب على الملوك والأئمة.
- في أخلاق الملك وما يجب أن يكون عليه منها في ذات نفسه.
- في أسباب التَّيْن بين الملك وبين الناس (...).
- في استيزار الوزراء وما يحتاج إليه الملك (...).

يذكر هذا التبويب بموضوعات ابن خلدون التي اقترحها في مُقَدِّمته بعد أربعة قرون (القرن الرابع عشر الميلادي)، لتكون مادة علم العمران، أو علم الاجتماع الإنساني، وهي التسميات التي أطلقها ابن خلدون على «العلم الجديد» الذي اعتقد أنه وصل إليه بعد أن أعطى لعلم التاريخ تعريفاً يتجاوز ظاهر السياسة والحدث، وطالب بأن يتناول هذا العلم دراسة تطور وتبدل أحوال الاجتماع الإنساني من مرحلة إلى مرحلة، ومن جيل إلى جيل (انظر لاحقاً).

على أن الواصل بين قدامة بن جعفر وبين ابن خلدون ليس الموضوعات الاقتصادية المعالجة فحسب في هذا التبويب، بل هو تراكم من المعارف المتنوعة والحقول التاريخية المختلفة، ولا سيما في مجال الآداب السلطانية التي اتخذت صيغة المواعظ والإرشاد للحكّام. وهي تتوزع على كم كبير من عناوين الكتب التراثية، من بينها على سبيل الأمثلة القليلة:

- سهل بن هارون (توفي سنة ٢١٥هـ / ٨٣٠م): كتاب تدبير الملك والسياسة.
- الجاحظ (سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٨م): كتاب التاج في أخلاق الملوك.
- أبو زيد البلخي (توفي سنة ٣٢٢هـ / ٩٣٣م): كتاب السياسة الكبير وكتاب السياسة الصغير.
- أبو الحسن الماوردي (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م): كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
- الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ / ١١١١م): كتاب البتر المسبوك في سياسة الملوك.

- أبو بكر الطرطوشي (توفي ٥٢٠هـ/١١٢٦م): كتاب سراج الملوك.
- أبو محمد عبدالله الجويني (٦٤٢هـ/١٢٢٤م): كتاب السياسة الملوكية.
- سبط ابن الجوزي (٦٥٤هـ/١٢٥٦م) كتاب: كنز الملوك في كيفية السلوك.

- ابن الطقطقي (نهاية القرن السابع هجري/نهاية الثالث عشر الميلادي):
كتاب الفخري في الآداب السلطانية.

وسيزداد هذا النمط من الدراسات التاريخية ويتوسع أكثر فأكثر في القرون اللاحقة (بعد السابع الهجري).

هذا قليل من كثير فُقد منه الكثير، وما بقي حتى يومنا بعضه حفظ في المكتبات وبعضه طبع.

الخلاصة أن أنواع الكتابة التاريخية العربية ومحتوياتها وميادينها غطت حقلاً واسعاً من حقول الحضارة العربية الإسلامية، بل يُعتقد أن هذه الحضارة هي أكثر الحضارات العالمية (القديمة والوسيلة) (إذا استثنينا العصور الحديثة) إنتاجاً في مجال الكتابة التاريخية.

ليس من إحصاء لرجال هذا النوع من العلوم، كما يقول شاعر مصطفى، لكن المؤلف قام بمحاولة محدودة هي إحصاء تقريبي لمؤرخي ما بين القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ونهاية الخلافة العباسية ٦٥٦هـ (أي إلى منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، في المشرق الإسلامي وحده، فجاءت النتيجة أن وقع على ما يزيد على ألف ومئتي اسم من المؤرخين كحد أدنى، أي أن المعدل ثلاثة مؤرخين في السنة الواحدة^(٥).



حتى هنا عرضنا على نحو مختصر تطوّر علم التاريخ عند العرب وميادينه قبل أن يتجسّد في دعوة مدرسية رائدة لها فلسفتها وقواعدها في البحث التاريخي، كما سيبين ذلك في مقدّمة ابن خلدون في القرن الثامن. لقد اعتمدنا حتى هنا في الإيجاز على ثلاث مقاربات للموضوع:

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٢.

أولاً: مقارنة عبد العزيز الدوري التي ترسم لتكون علم التاريخ في القرون الثلاثة الأولى منطلقين واتجاهين: المنطلق الإسلامي واتجاهه في علم الحديث؛ والمنطلق القبلي واتجاهه في تدوين الأخبار.

ثانياً: مقارنة المستشرق فرانز روزنتال التي اتبع فيها منهج الأنماط والأنواع والصور، فدرسها في الكتابة التاريخية العربية من دون التوسع في المراحل التاريخية وسماتها التي أثرت في هذه الكتابة.

ثالثاً: مقارنة المؤرخ شاكر مصطفى الذي حاول أن يجمع بين منهج الأنماط والأنواع وبين المنهج التاريخي في دراسة تطوّر الكتابة التاريخية العربية، مركزاً على الأسلوب الموسوعي والتعريفي في عرض المدارس الإقليمية (العباسية العراقية، السورية، المصرية، المغاربية، الشرق الإسلامي الإيراني... إلخ) وعلى تقديم لوائح بيلوغرافية من عناوين الكتب وأسماء المؤرخين الكثر.

على أن ثمة مقارنة رابعة اتبعها طريف الخالدي، جَمَعَ فيها بين المنهج التاريخي (متابعة المراحل) ومنهج إبستمولوجي يطمح إلى أن يبحث عن مرجعيات معرفية لكل منظومة من المعارف التاريخية. هذه المرجعيات يسميها «قبباً معرفية»، أو مظلّات معرفية ظلّلت الكتابة التاريخية وطبعتها بطابعها^(٦).

(٦) من المفيد استكمالاً للبحث في تاريخ التأريخ العربي وحقوله الرئيسة في الثقافة العربية أن نقدّم مراجعة لكتاب طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، الذي درس مداخل هذه الثقافة وتأثيرها في الكتابة التاريخية بعنوان: «القبب المعرفية» للتاريخ، وهي: الحديث والأدب والفلسفة والسياسة. انظر القسم الثالث من هذا الكتاب.

الفصل الرابع من الإسناد إلى استخدام الوثائق

أولاً: بعض قواعد الجرح والتعديل في الإسناد

يتفق الباحثون الذين درسوا علم التاريخ عند العرب والمسلمين، وبخاصة في القرون الأربعة الأولى بعد الإسلام، على أن الإسناد (إسناد الأحاديث النبوية المروية إلى روايتها)، وعلى أن الطريقة التي يضبط من خلالها هذا الإسناد لجهة معرفة عدالة الراوي، أي صحة روايته ونسبتها إلى الرسول، هما من أهم الإنجازات المنهجية التي شهدتها طرائق المعرفة التاريخية، والتي دخلت التدوين التاريخي، فأفاد منها علم التاريخ في الحضارة العربية - الإسلامية، فائدةً كبرى.

في البدء كان المسلمون يأخذون الحديث عن الصحابة والأئمة ومعاصري الرسول من دون تطلب لإسناد، ولكن مع مرور الوقت، ونشوب الخلاف والانقسام بين المسلمين، كثرت وتعددت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، فبدأ الطلب من أن يكون للحديث المروي أسانيد، وأن يكون لهذه الأسانيد ضوابطها للتأكد من صحتها، وهذا ما عرف اصطلاحاً بالجرح والتعديل، كما عُرف النظر بالرواة - أي رجال الحديث - بـ «علم الرجال».

مع إطلالة القرن الثاني للهجرة، الذي حمل خلافات فقهية وكلامية وسياسية بين المسلمين، أضحى الإسناد ضرورة، لأن كل فريق كان يلجأ إلى رواية حديث ينسبه إلى الرسول، ويبرر من خلاله رأيه أو موقفه.

- فمن الخلافات السياسية خلافات الأمويين والعلويين والزيبريين ولاحقًا العباسيين.

- ومن الخلافات الكلامية خلافات الخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة.

- هذا إلى جانب بروز خلافات فقهية وشيوع تصورات ثقافية وإثنية وميثولوجية دخلت المجتمع الإسلامي مع اختلاط الشعوب والإثنيات والثقافات.

مع عصر التدوين، اكتسب الإسناد وطرائق ضبطه (الجرح والتعديل) أهمية أكبر، إذ إن التدوين يعطي للحديث إمكان ثباته من دون حاجة إلى حفظ، ويمنع إلى حد كبير احتمال التزوير عن طريق «العننة الشفهية».

يعرّف علماء الحديث «الجرح والتعديل» في الإسناد بأنه «علم يُبحث فيه عن جرح الرواة وتعديلهم بألفاظ مخصوصة».

و«الجرح» يعني اصطلاحًا رد رواية الراوي «لعلّة قاذحة فيه، أو في روايته من فسق أو تدليس أو كذب أو شذوذ ونحوها».

وأما «التعديل» فهو وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته، أي بما يتصف به الراوي الثقة من أوصاف الأمانة والصدق وملكة الحفظ والفهم، أي أن يكون راويًا «عدلاً» - كالشاهد العدل. وعلى وجه الإجمال فإن الجرح والتعديل هما إظهار أحوال أهل العلم «من كان منهم ثقة أو غير ثقة»^(١).

والممارس للجرح والتعديل، أي الناقد، وهو مثل الناقد التاريخي تمامًا، أو مثل «الصيرفي»، كما شبهه القدماء، «الذي يتتقد الدراهم، فإن الدراهم فيها الزائف والهبرج وكذلك الحديث». ولذلك فقد اتفقوا أن يتوافر في الناقد (سواء أكان محدثًا أم مؤرخًا) الخصال والمعارف التالية:

١ - أن يكون ثبت الأخذ.

٢ - ويفهم ما يُقال له.

٣ - ويُنصّر الرجال.

(١) أبو لبابة حسين، الجرح والتعديل (الرياض: دار اللواء، ١٩٧٤)، ص ٢٠ - ٢٢.

- ٤ - وأن يكون صادقًا حافظًا.
 - ٥ - وأن يكون كتابه جيد التحقيق صحيحًا.
 - ٦ - وأن يكون عارفًا بعلوم الأوائل.
 - ٧ - وأن يتمتع بحاسة نقدية قادرة على التأليف بين معطيات معينة واستنتاج الحقائق منها.
 - ٨ - أن يُلمّ بقواعد كثير من العلوم وطبائع الأشياء [...].
 - ٩ - وأن يتسلّح بالعلم.
 - ١٠ - وأن يُلمّ بأحوال العقائد، وبريئًا من الشحناء والعصية في المذهب خوفًا من أن يحمله ذلك على جرح عدل أو تزكية فاسق^(٢).
- أما من «تجرح روايته»، أي من لا يؤخذ بحديثه، فقد اتفق علماء الحديث على أنه هو الذي اتصف بالأوصاف التالية أو أحدها:
- أ - إذا حدّث عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون.
 - ب - إذا كثر الغلط.
 - ج - إذا اتهم بالكذب.
 - د - وإذا روى حديثًا غلطًا مجتمعا عليه [...].
- ويضيف مالك الحالات التالية: لا يؤخذ عن:
- رجلٍ معلن بالسفه وإن كان أروى الناس.
 - رجلٍ يكذب في أحاديث الناس.
 - صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه.
 - وشيخ له فضل وعبادة (ولكن) لا يعرف ما يُحدّث به، ذلك بأن بعض العبّاد بدافع التقوى كانوا يضعون الأحاديث «ظنًا منهم أنهم يخدمون الدين».

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

ويعبر آخرون من علماء الحديث عن الحالات التي توجب ترك الحديث ورده، فيوجزونها بخمس:

١ - البدعة.

٢ - المخالفة.

٣ - الغلط.

٤ - الجهالة (أي أن يكون الراوي «مجهول الحال»، أي لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء...).

٥ - دعوى الانقطاع في السند، «بأن يدعي في الراوي أنه كان يدلي أو يرسل».

استخدم علماء الحديث أوصافاً شتى ودرجات في التجريح، منها: أكذب الناس، كاذب، حديث حرام، حديث ضعيف، حديث موضوع، كما تحدثوا عن حالة «سرقة» الأحاديث، فقالوا «فلان يسرق الحديث».

ومن الأمور اللافتة للنظر استخدام علماء الحديث، لكشف كذب بعض الرواة أو وضعهم للأحاديث، التدقيق بالسنوات: سنة الحديث، وسنة وفاة ومولد الراوي (مدى معاصرته وقربه من مصدر الحديث). وهذا ما عرفه المحدثون بـ«التاريخ». قيل: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ» (...). يقال للشيخ سنة كم ولدت؟ فإذا أقر بمولده مع معرفتنا بوفاته الذي اتهمى إلينا عرفنا صدقه من كذبه».

وتتلخص فوائدها هذا الاستخدام (التدقيق بالسنوات) في التالي:

- كشف الكذب والوضع.

- إدراك الزمن الذي طرأ فيه الاختلاط على الثقة للتمييز بين ما يقبل من مروياته وما لا يقبل.

- كشف المتقدم من حديث الرسول فيعلم أي الأخبار مُتقدّمة، وأيها متأخرة، وبالتالي يُعرف الناسخ والمنسوخ عند تعارض خبرين وتعدّر الجمع بينهما^(٣).

(٣) اقتباسات عن: المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٣٥.

ليس الهدف في سياق هذا الفصل تفصيل موضوع الإسناد والجرح والتعديل من زاوية علم الحديث، بل وضع أنموذج مختصر من هذا «التفكير العلمي» في بحثنا عن أهم ما أنجزته «مدرسة الحديث» في الكتابة التاريخية العربية «الوسيلة». ولقد أشرنا إلى أن أهم من مثل هذه المدرسة هو الطبري الذي هو في الأساس عالم حديث ومفسر ومؤرخ، استخدم ضوابط الإسناد في علم الحديث كما في التأريخ، ولا سيما في التأريخ للفترة الإسلامية.

ولعله من المفيد أن نشير في هذا السياق إلى أن أول من أشار إلى «الشبه» بين بعض قواعد علم الحديث (مصطلح الحديث) في الجرح والتعديل، وبين بعض قواعد المنهجية التاريخية الحديثة كما وضعتها المدرسة التاريخية الوجودانية الأوروبية في غضون القرن التاسع عشر (انظر لاحقاً) هو أسد رستم.

ثانياً: مصطلح التاريخ وما يقابله في علم الحديث (من منظور أسد رستم)

يشرح المؤرخ أسد رستم في كتابه مصطلح التاريخ (١٩٣٩) ظروف اكتشافه العلاقة بين قواعد «علم الحديث» وقواعد علم التاريخ، فيقول: «... إنني لما عدت من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٣ وياشرت عملي في جامعة بيروت (الأميركية) توليت تدريس علم الميثودولوجيا فيها. وأول ما عملته أنني أخذت أجمع المؤلفات التي تدور حوله. فتوفّر لدي عدد منها في اللغات الأجنبية. ولكن لم أعر على شيء في العربية».

ولما عزم رستم على تأليف كتاب في الموضوع باللغة العربية، انكب على قراءة كتب مصطلح الحديث، بهدف اكتشاف مصطلحات عربية مناسبة لميثودولوجيا التاريخ، ولربط ما يضعه بما سبقه في التراث العربي.

مع اطلاعه على كتب الحديث، بدأ يكتشف أوجه شبه بين العلمين، وازداد اقتناعه و«إعجابه» بما كتبه «المحدثون» عندما اطلع في المكتبة الظاهرية في دمشق على مخطوطة القاضي ابن عياض (توفي ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م) في مصطلح الحديث، وأقام مقارنة تماثلية بين بعض العلمين جعلته يكتب في مُقدمة كتابه: «إن ما جاء فيها [مخطوطة ابن عياض] من

مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان: «تحرري الرواية والمجيء باللفظ» يضاها ما ورد في الموضوع نفسه في كتب الفرنجة في أوروبا وأمريكا». ويضيف: «الواقع أن الميتودولوجيا الغربية التي تظهر اليوم لأول مرة بثوب عربي ليست غريبة عن علم المصطلح الحديث بل تَمَّتْ إليه بصلة قوية. فالتاريخ دراية أولاً، ثم رواية، كما أن الحديث دراية ورواية. وبعض القواعد التي وضعها الأئمة منذ قرون عديدة للتوصل إلى الحقيقة في الحديث تتفق في جوهر بعض الأنظمة التي أقرها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم الميتودولوجيا. ولو أن مؤرخي أوروبا في العصور الحديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم الميتودولوجيا حتى أواخر القرن الماضي»^(٤).

من أوجه المقارنة التي يعقدها أسد رستم في باب «تحرري الرواية والمجيء باللفظ» ما يقوله القاضي عياض: «لا خلاف أن على الجاهل والمبتدئ، ومن لم يمهر في العلم ولا تقدّم في معرفة تقديم الألفاظ وترتيب الجمل وفهم المعاني أن لا يكتب ولا يروي ولا يحكي حديثاً إلا على اللفظ الذي سمعه [...]».

أما إذا كان ثمة أخطاء في الرواية، فالمتبع في النقل لدى الشيوخ المحدثين هو «نقل الرواية كما وصلت إليهم وسمعوها، لا يغيرونها من كتبهم [...] لكن أهل المعرفة منهم ينبهون على خطئها عند السماع والقراءة وفي حواشي الكتب...».

أما إذا جسر أحدهم فغير بما يعتقده صواباً فهذا أمر يحتمل الصواب والخطأ: «ربما كان الذي أصلحه صواباً وربما غلط فيه وأصلح الصواب بالخطأ [...] وحماية باب الإصلاح والتغير أولى، لثلا يجسر على ذلك من لا يحسن، ويتسلط عليه من لا يعلم. وطريق الشياخ أسلم مع التبين بذكر اللفظ عند السماع كما وقع. وينبه عليه ويذكر وجه صوابه أما من جهة العربية أو النقل أو ردوده كذلك في حديث آخر».

(٤) أسد رستم، مصطلح التاريخ وهو بحث في نقد الأصول وتحرري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث (صيدا: المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٣٩؛ ط ٢، ١٩٥٥)، المقدمة.

ويلاحظ المؤرخ أسد رستم أن ما توصل إليه علماء الحديث في القرون الأولى، «هو المعول عليه الآن لدى المؤرخين المعاصرين. والفرق بين الإثنين أن المؤرخين المعاصرين يعممون قول المحدثين على الحديث وغيره من النصوص التاريخية، ويندفعون في عملهم بعامل علمي بحت. أما المحدثون فإنهم اقتصروا فيما أوردوه من هذا القبيل على الحديث الشريف واندفعوا في تحري الحقيقة بعاطفة دينية قلما نجد مثلها في هذه الأيام»^(٥).

ما يقصده أسد رستم في انطباق قاعدة علم الحديث «تحري النص والمجيء باللفظ» على التاريخ أيضاً، هو واجب المؤرخ أن يتحرى حقيقة النص، أي أن يبحث عن أصله (الوثيقة أو المخطوطة الأصلية) «فهدف المؤرخ المنقب أن يتحقق من هذه الصلة ومن حرفية نص الشهادة التي فيه، ثم يروي هذه الشهادة كما صدرت عن صاحبها الأصلي، متحرّياً في ذلك دراسة ما يمكن أن يكون قد عرض عليها من زيادة أو تحريف أو نقصان».

وهذا الحقل هو حقل تحقيق المخطوطات والوثائق، وهي مرحلة تأسيسية في النقد التاريخي لها وجوها وأشكالها وضوابطها^(٦).

في باب «تفسير النص»، وهو ينقسم وفقاً لاصطلاح المؤرخين إلى نقد خارجي ونقد داخلي، يقيم رستم مقارنة بين خطوات المؤرخ المعاصر وخطوات عالم التفسير (علم تفسير القرآن): «فإن حسن طرق التفسير أن يفسر القرآن. فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر. وما اختصر من مكان فقد رُبط في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة القرآن وموضحة» [...] فإن لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، فيمكن الرجوع إلى الصحابة والأئمة، وصولاً إلى الاجتهاد بالرأي. وكل هذا يتطلب معرفة بظروف التنزيل، وباللغة وفقها وبيانها وبلاغتها لناحية الكناية والصور والمجاز والتجنيس وأنواعه... إلخ.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى المؤرخ الذي يتناول نصاً تاريخياً: «فعلى المؤرخ المدقق المُنتَقِب [...] أن يُلِمَّ بلغة الأصل الذي يدرس. وعليه أن

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(٦) للتوسع، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٧.

يجيد فهم هذه اللغة كما عُرِفَتْ واستُعْمِلَتْ في العصر الذي عاش فيه راوي الرواية. فمعاني المفردات تتطور وتتغير أحياناً مع تطوّر الظروف وتغيّر الأحوال [...] وحيث يشعر المؤرخ المدقق بشيء من الشك في فهم بعض هذه الدقائق اللغوية في أصل من الأصول، يجدر به أن يُكْمِلَ قراءة النص أولاً، لعلّه يقف على إيضاح ما التبس. فإن أعياه ذلك فعليه بسائر كتب المؤلف. وإذا لم يجد التفسير في النص نفسه ولا في مؤلفات المؤلف الأخرى، رجع في ذلك إلى أقوال الزملاء المعاصرين». هذا ويستعيد رستم تعبير المحدثين والمفسرين القدامى حين يخلصون إلى القول بعد قطع كل هذه المراحل «إن لا أدري لمن العلم»^(٧).

في باب «العدالة والضبط»: في مرحلة النقد الداخلي للنصوص وهو النقد الذي يتناول المضمون ويفسره، ثمة وجه من أوجه هذا النقد، يُسَمِّيها علماء المنهجية التاريخية الحديثة «النقد الداخلي السلبي»، وهو ينطلق من موقف الشك في الرواية حيث يثبت صحتها؛ «فشك المؤرخ رائد حكمته». وعلى قاعدة هذا الشك ثمة سلسلة من الأسئلة على المؤرخ المعاصر أن يطرحها حيال أي وثيقة أو «رواية» يدقق في أمرها:

١ - هل لراوي الرواية (أو كاتب المخطوطة) مصلحة فيما يروي؟ هل هو يزيّن لنا الأمر ويحسّنه فيعتمد الكذب ليسوقنا إلى استنتاج مُعَيّن؟ وهذا يقودنا إلى «تحريّ عرض الكاتب فيما يكتب». ويكثر هذا في المخابرات السياسية الرسمية.

٢ - هل خضع الراوي لظروف قاهرة أكرهته على التلفيق والنطق بالبطل؟

٣ - هل شايع الراوي أو قاوم فئة مُعَيّنة من الناس...؟

٤ - وهل اندفع الراوي بشيء من الغرور والكبرياء لينطق بالباطل ويحيد عن الحق؟ (...) وهل أقدم على ما يروي بداعي المفاخرة أو المفاضلة أو المنافسة أو ما شابه ذلك؟

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

٥ - وهل حاول الراوي أن يتوحد إلى جمهور الناس أو يتملقهم أو يداريهم...؟

٦ - هل اتبع الراوي أسلوبًا أدبيًا، وما هو هذا الأسلوب، ليكون المؤرخ على بينة من أمر تأثير «الذوق الأدبي» في عملية النقل أو التعبير عن الحدث أو الواقعة.

سلسلة أخرى من الأسئلة على المؤرخ أن يطرحها:

- هل كان الراوي يتمتع بحواس سليمة وعقل صحيح؟

- هل للراوي أهواء فتظهر في النص من حيث يقصد أو لا يقصد؟

- هل تمتع الراوي بجميع شروط «المشاهدة العلمية»، وشروطها تعرف ببيان التالي:

- هل كان الراوي في مكان يتمكن فيه من المشاهدة؟ هل كان بعيدًا من الغرض؟

- هل دون ما شاهده في أثناء وقوع الحوادث المرئية؟ هل وضح الراوي طريقته في المشاهدة والتدوين؟

- هل روى الراوي ما لا تكتمل معرفته بمجرد المشاهدة الشخصية؟ كان يحتمل مشاهداته المحدودة استنتاجات أكبر مما تدل عليه المشاهدة الجزئية، كأن يستنتج من مشاهدة سلوك شخص أو عدة أشخاص كلامًا عن عادات قوم أو عن عقيدة شعب أو سمات عصر من العصور... إلخ.

وفي هذه الحال لا بد من تعدد الشهادات والمشاهدات حول الخبر الواحد. إن هذه الأسئلة وغيرها مما يجب على المؤرخ المعاصر أن يطرحها من موقع الشك في ما يحقق فيه ليضبط أمر العدالة في ما يروى أو يكتب، تُذكر، مرّة أخرى، أسد رستم بما كتبه المحدثون الأوائل في القرون الأولى للهجرة عن الجرح والتعديل (انظر في ما سبق).

يستشهد رستم بأقوال للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي يقول: «لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ عن سوى ذلك، لا يؤخذ من سفيه ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من كذاب يكذب في أحاديث

الناس (...). ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به».

ويستشهد أيضًا وفي الباب نفسه «بكلام للقاضي عياض بن عياض (٥٤٤هـ) حيث يقول: «الذي ذهب إليه أهل التحقيق من مشايخ الحديث وأئمة الأصوليين والنظار أنه لا يجب أن يحدث المحدث إلا بما حفظه في قلبه، أو قيده في كتابه، وصانه في خزائنه فيكون صونه كصونه فيه في قلبه حتى لا يدخله ريب ولا شك في أنه كما سمعه...». ويستعيد من خلال آراء المحدثين القدامى، شروط «الجرح والتعديل» وأوصافهما ورجالهما، ليخلص إلى مقارنة تماثلية بين «العدالة والضبط» عند المؤرخين المعاصرين و«العدالة والضبط» عند المحدثين القدامى، فمسالك الشك الموصلة إلى المعرفة المحققة تكاد تكون واحدة عند المحققين ومتحرّي الحقيقة سواء في «الحديث» أو في الخبر التاريخي^(٨).

الخلاصة: استفاد التدوين التاريخي العربي كثيرًا من قواعد علم الحديث. فكما تحرّى عالم الحديث سلسلة الإسناد ومدى صدقية الراوي في حفظ ونقل أحاديث الرسول، وأعمل النقد (التعديل أو التجريح) في الرواية ورواياتهم، فإن المؤرخين الأوائل حتى مطلع القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادي) طبقوا المنهج نفسه في الأخبار المتناقلة والمتداولة في مرحلة ما بعد الإسلام، وكما فعل هذا بامتياز المحدث والمؤرخ الطبري. إلا أن الإسناد ومنهجه في الجرح والتعديل، لم يُسَعَفِ المؤرخين، كما أشرنا إلى ذلك في عدة حقول ومراحل.

لم يُسَعَفِ حقل ما قبل الإسلام في مجال التأريخ للأيام والأنساب والأديان السابقة عليه، فظلت الأخبار تختلط بالذاكرة الشفهية التي استدخلت عناصر وهمية وميثولوجية ومتخيلة في الرواية المتناقلة جيلًا بعد جيل. فلم تدقق وتضبط أسانيدنا بالطريقة التي جرى فيها التدقيق برواية الأحاديث، وذلك لغياب سلسلة الأسانيد العائدة لمرحلة ما قبل الإسلام، كما ظلّ

(٨) انظر توسيعًا لشرحات المحدثين في: المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٨٧.

التأريخ للأديان (اليهودية والمسيحية) إضافة إلى القصص القرآني مرتباً بما تناقله الأخبار والرهبان، ووصل إلى المؤرخين العرب عن قصص «العهد القديم»، وهو المجال الذي عرف بالإسرائيليات. وأشهر راوٍ عربي لها أخذ عنه الطبري والآخرين، هو وهب بن منبه (٢٤ - ١١٤هـ / ٦٤٥ - ٧٣٢م).

كما أن الإسناد لم يُسَعَف في التأريخ للحضارات القديمة، إذ عندما تعرّف العرب إلى الحضارات المجاورة (في الهند ولدى الفرس واليونان والرومان والبيزنطيين...) نقلوا أخبارها عن طريق الترجمات غير المباشرة، وهو حال ما نقله رجال الكنائس المحلية (ولا سيما السريان)، فيما خصّ تأريخ اليونان وحكمتهم، وما نقله الكتاب الفرس أو الكتاب من ذوي النزعة الشعبية، عن تأريخ الفرس فيما خصّ تجارب ملوكهم وأمهم في الحكم. وفي كل هذه الحالات يغيب الإسناد لتعذر تطبيقه على الحضارات والأديان القديمة.

أما في التواريخ ذات الطابع الأدبي، أو في اليوميات والمذكرات والتواريخ المعاصرة (للكتّاب)، فإن المشاهدات كانت هي المعوّل عليها في وصف الوقائع المعاصرة والتعبير عن الحالات الشخصية والتجارب واليوميات.

أمر لافت للنظر في مسألة مصادر التدوين التاريخي عند العرب، يطرحه المستشرق فرانز روزنتال هو مدى استفادة المؤرخين العرب من استخدام الوثائق والآثار والنقوش والنقود في عملية التأريخ؟

ثالثاً: الوثائق والنقوش والنقود:

هل استخدمت «كمصدر تاريخي»؟

يعود استخدام المصادر غير المكتوبة (الرسوم والنقوش والآثار عامة) كطريقة في البحث التاريخي، إلى المدارس الحديثة في كتابة التاريخ، وبخاصة بعد فك رموز بعض اللغات القديمة، وبعد تطور العلوم الإنسانية التي تسمح بفك الرموز وتفسير الدلالات في الرسوم والمنحوتات والأساطير.

أما الأبحاث التاريخية السابقة (على المدارس الغربية الحديثة) فلم تصل إلى «إدراك أهمية مثل هذه المصادر في البحث التاريخي»: إلا أننا مع

ذلك، نجد في كتب التاريخ العربي (الوسيط) إشارات تراوح بين ترجمة بعض النقوش (في حال معرفة لغة النقش مباشرةً أو عن طريق مترجم)، وبين التعبير عنها بصورة غامضة وتخييلية وعدّها طلسمًا أو دعاءً، وكما هي حال الرواية المنسوبة إلى وهب بن منبه أنه قرأ «الكتابات الإغريقية في جامع دمشق وفسرها على أنها أدعية منذ زمن سليمان»^(٩).

ويرى روزنتال أنه كان من الطبيعي «أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي أمام النقوش الهيروغليفية والمسمارية» (لعدم معرفة فك رموز هذه اللغات آنذاك). كما أنهم لم يكونوا يفهمون النقوش العربية الجنوبية (بعد زوال مملكة اليمن). وحتى النقوش العبرية «لم تكن تفسر تفسيرًا صحيحًا».

أما النقوش العربية الشمالية فنجد عند عدد من المؤرخين العرب، ولا سيما «مؤرخي البلدان»، استخدامًا لها. يرى روزنتال أن الأزرقى الذي ألف أخبار مكة «أورد النقوش المكتوبة على أبنيتها بصورة صحيحة ومضبوطة»، واستمرّ هذا التقليد عند المؤرخين اللاحقين. فالفاسي، الذي ألف في تاريخ مكة، والذي عاش في القرن الخامس عشر (الميلادي)، استخدم مصادر تاريخية تتمثل بنقوش على المرمر والخشب والحجارة أيضًا.

أما النقود فلم تستخدم كمصادر تاريخية. وإن تحدّث بعض المؤرخين عن «أخبار الكشف عن الكنوز».

أما بالنسبة إلى الوثائق، وبخاصة المراسلات والوثائق الإدارية والقضائية، فقد أكثر المؤرخون من استخدامها، سواء عن طريق الإسناد (سلسلة الرواية) أم عن طريق استخدامها المباشر من الإدارات والدواوين. وفي هذه الحالة كان المؤرخون - في أغلب الأحيان - موظفين يكتبون «تاريخًا معاصرًا».

بالنسبة إلى الحالة الأولى (وثائق مسندة بالرواية)، يذكر مثل اليعقوبي من المؤرخين الأوائل، الذي خصص فصلًا خاصًا في تاريخه بـ«مكاتبات الرسول والخلفاء الراشدين والرسائل الواردة من العمّال ومن البيزنطيين».

(٩) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة توفيق حسين (بغداد: مكتبة المشي، ١٩٦٣)، ص ١٧٣.

أما بالنسبة إلى الحالة الثانية (التاريخ المعاصر) فإن طريقة إبراز الوثائق في هذه التواريخ وصلت إلى أوجها مع العماد الأصبهاني (توفي ٥٩٧هـ/١٢٠١م) في كتابه البرق الشامي «وهي مذكرات مرتبة حسب السنين ومؤلفة في الغالب من وثائق ورسائل ومنشورات».

يُذكر أيضًا في باب استخدام «وثائق الأسر» كتاب صالح بن يحيى (توفي ٨٤٠هـ/١٤٣٦م) تاريخ بيروت وآل بحتر، الذي أورد في كتابه وثائق تشير إلى تعيين أفرادٍ من الأسرة في مناصب رسمية.

يرى روزنتال أنه لا يوجد (طريق مباشر) يصل بين قدامة بن جعفر الذي وسع حقول التاريخ وعلومه في كتابه الخراج (انظر سابقًا) في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وبين ابن خلدون، في الربع الأخير من القرن الرابع عشر. فابن خلدون «هو أول من حاول استخدام هذه العلوم مجتمعة وتسخيرها لدراسة التاريخ»^(١٠).

لا شك في أن ابن خلدون كان أول من استخدم علوم الاجتماع البشري مجتمعةً لممارسة علم التاريخ. إلا أن هذه الدعوة المنهجية الجديدة كانت تهيأ عبر طرق مباشرة وغير مباشرة. فابن خلدون ينتمي إلى المرحلة التاريخية التي سادت فيها بصورة غالبية، كتب التواريخ المعاصرة التي استخدمت الوثائق المباشرة، وقد كتبها قضاة ووزراء وكتاب موظفون، وكان ابن خلدون نفسه قاضيًا، كما كان ابن خلدون في تكوينه العلمي جزءًا من القبة المعرفية التي اتسمت بغلبة الاهتمام بالسياسة في سياق فهم آليات الحكم وطرائقه في التاريخ. وكان الإسناد الذي انتقد ابن خلدون بعض استخداماته في التاريخ، كما سنرى عند المؤرخين السابقين، قد تقهقر. فإما أنه جرى اتباعه الشكلي تقليدًا ودون نقد، وإما أنه لم يعد مفيدًا في كثير من الموضوعات، إذ حلت التجارب المعيشة والوثائق المعاصرة محلّه، ولا سيما في حقول التاريخ المعاصر، كما حلت الملاحظة والمشاهدة، والقياس، قياس الغائب على الحاضر، في كثير من الاستنتاجات.

هذه المنهجيات في الملاحظة والمشاهدة والاقْتباس، وصلت عبر جسور

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

وطرق ومحطات، من اليعقوبي إلى المسعودي إلى ابن خلدون عبر سلسلة طويلة من كتب التاريخ:

- في البحث عن الدولة والخلافة من ابن المقفع إلى الماوردي إلى الطرطوشي إلى ابن خلدون، إلى سلسلة من كتب الآداب السلطانية.

- في التاريخ الاقتصادي والمالي من يوسف إلى قدامة بن جعفر إلى ابن خلدون، عبر كتب الخراج والمال.

هذا إضافة إلى كتب الملل والنحل وتجارب الأمم، وكتب البلدان والمدن، والمذكرات واليوميات، وكتب العلوم والفلسفة.

لم يكن ابن خلدون إذن، حالة فريدة أو مفاجئة في مسار الكتابة التاريخية العربية، أو «نجمًا سطع في سماء الحضارة العربية»، كما يرى بعض المستشرقين، ولكن كان تتويجًا لتراكم. من هنا جاز التعبير عن جملة آرائه وأفكاره اليوم، بصيغة «المدرسة الخلدونية»، وإن لم تترك هذه المدرسة ممثلين مباشرين لها بعد ابن خلدون، كما سنرى.

الفصل الخامس

جديد ابن خلدون وهل من مدرسة تاريخية خلدونية؟

ليس من مؤرخ أو مفكر عربي حظي بالاهتمام والدراسة، سواء لدى المستشرقين والباحثين الغربيين أو لدى الباحثين العرب والمسلمين، كما حظي ابن خلدون. فثمة عشرات من الأطروحات الأكاديمية والكتب ومئات من المقالات كتبت عن ابن خلدون المؤرخ أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع، أو الإبستمولوجي (من زاوية علم المعرفة)، وذلك منذ اكتشاف ابن خلدون في أوروبا في القرن التاسع عشر، ومنذ إعادة اكتشاف النهضويين العرب التحديثيين لابن خلدون من زاوية «تشابه» مقولاته في العصبية وال عمران وتعاقب الدول، مع مفاهيم التطورية التاريخية، وأيضًا من زاوية الإحساس بمدى «تقدم» نظرياته في العلوم وعلاقتها فيما بينها، ولا سيما في مجالي علم التاريخ وعلم الاجتماع، إذ رأى فيه بعضهم مدخلًا إلى مفهوم «الأمة» بالمعنى الحديث (ناصر)، ورأى فيه بعضهم الآخر مفكرًا «عقلانيًا» بامتياز (محمد عابد الجابري)، كما رأى فيه بعضهم أيضًا مؤسسًا لعلم التاريخ بمفهومه الحديث (علي أواميل).

ليس الهدف هنا، دراسة ابن خلدون من هذه الزوايا المختلفة، بل الهدف وضع ما قدمه ابن خلدون في مُقدمته من آراء وأفكار حول تعريف علم التاريخ، وتعيين حقوله وترسيم منهجيته وطرائقه، في سياق ما أنجزه وما أدى إليه تطور الكتابة التاريخية العربية، منذ تشكّل علم التاريخ العربي تحت مظلة «علم الحديث»، إلى تبلوره علمًا مستقلًا تحت مظلة دراسة التجارب السياسية في التاريخ، والذهاب تدريجيًا نحو التمييز بين الملك من

جهة وبين الخلافة من جهة أخرى، بين الدولة من جهة وبين الشريعة من جهة أخرى.

كل هذا ساهم في تطور النظرة إلى المعرفة التاريخية بوصفها معرفة موضوعها: العمران البشري (الاجتماع البشري)، لها طرائقها الخاصة المستقلة عن علم الحديث والشريعة. فهل تبرر هذه النقلة الحديث عن مدرسة خلدونية في التأريخ العربي لكونها جاءت تنويجًا للتراكم التاريخي الكبير الذي سبقها، وإن لم تؤسس لتقاليد لاحقة ومستمرة (بعد ابن خلدون) في التأريخ العربي؟ لقد أعيد اكتشاف ابن خلدون خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فأدمجت أفكاره أو «انتقي بعضها»، أو صير إلى استيعابها واستخدامها عبر عملية تأويل مع معطيات المدارس الغربية الحديثة اليوم.

هذا ويمكن تلخيص العناصر الجديدة من منظور ابن خلدون لعلم التاريخ في الحضارة العربية في أمرين أساسيين: أولاً، في التعريف وتعيين موضوع التأريخ بطريقة تدعو إلى استقلال علم التاريخ عن غيره من العلوم؛ وثانياً، في المنهج والطريقة. وذلك بنقد المؤرخين السابقين، ووعي حدود الإسناد والجرح والتعديل، وإضافة عناصر برهانية وتجريبية لمعرفة حقيقة الخبر التاريخي من زاوية معرفة طبائع العمران «وطبيعة الأشياء»، أيما سيعرف في المدرسة الوضعانية في الحضارة الحديثة بـ«القوانين التاريخية».

أولاً: في التعريف والحقول واستقلال علم التاريخ

يجمع أكثر الباحثين على أن ابن خلدون (القرن الرابع عشر/ الثامن الهجري ٨٠٩هـ) كان أول من دعا إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية الإسلامية التي ارتبط بها ردحاً من الزمن. فهو أول من ميز موضوع التاريخ وحقله عن موضوعات العلوم الإسلامية الشرعية (الحديث والتفسير والسيرة...). يقول: «هذا العلم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من

العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً^(١).

ويعرّف ابن خلدون موضوع العمران البشري أو الاجتماع الإنساني كموضوع لعلم التاريخ بأنه «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»^(٢).

والحقيقة أن اكتشاف ابن خلدون لعلم التاريخ كعلم مستقل، كان حصيلةً لجهود كبيرة تراكمت في تاريخ الكتابة التاريخية العربية التي استخدمت لأغراض مختلفة سياسية ودينية، ولجهود منهجية ضخمة في نقد الروايات والأخبار وضبط الأسانيد وصولاً إلى المأزق الذي عانته هذه الكتابة من جرّاء النقل المكرر واستخدام الإسناد بشكل ضعيف والركون إلى التصديق دون الالتفات إلى مدى مطابقة الخبر لواقعية الأشياء وإمكان حدوثها.

والاستقلالية هنا حالة فكرية تجاوز صاحبها مأزق الكتابة التاريخية التي انحسرت في إطار تكرار الخبر الموظف في نطاق الخطابة أو السياسة أو الفقه. وكان هذا النطاق المعرفي عاجزاً، وكما خبره ابن خلدون في تجربته، (كسياسي وكقاض شرعي) عن فهم المأزق الذي عانته السياسات التوحيدية لشمال إفريقيا. ولذا يمكن أن نقول إن الاستقلالية التي دعا إليها ابن خلدون في المنهج التاريخي، كانت نتاج إرادة التجاوز للسياسة، على المستوى المعرفي في وقت تعثرت فيه شتى مشاريع الدول التوحيدية في العالم الإسلامي، وترسّخ فيه تمايز «الملك» أو «الدولة» عن الإمامة أو الخلافة

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الشرعية. وطُرِحَ السؤال: لماذا وكيف تطوّر الاجتماع العربي - الإسلامي إلى الحالة الراهنة التي عاش ابن خلدون مآزقها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي؟

وكان لا بد من أن يأتي الجواب بمنهج المؤرخ الذي ينبغي التفسير والفهم، انسحابًا من الانخراط في السياسة المباشرة والخطابة. واحتلالًا لموقع حيادي يسمح بالنظر إلى الأشياء عبر مسافة نسبية، أي إلى السياسة نفسها كموضوع للدرس والتفكير، أي كموضوع للتأريخ.

ولعلّ هذا ما أراد ابن خلدون أن يقوله في تشديده على أن كلامه الداعي إلى استقلال علم التاريخ كموضوع ومنهج «هو مستحدث الصنعة». يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... وليس من علم الخطابة». فهذا الأخير هو «الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمَل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه»^(٣).

هذا التمييز لموضوع التاريخ ومنهجه عن السياسة والخطابة وأدب السيرة والحديث والفقهاء، هو حجر الزاوية في القفزة المنهجية التي حققها ابن خلدون، داخل تطوّر ممارسة الكتابة التاريخية العربية، وفي إطار تطوّر علوم الحضارة الإسلامية نفسها. فنقد الأخبار في مقدّمته يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل في رواية الحديث، أو الخبر عند الفقهاء والإخباريين والمحدثين، ليرتكز أساسًا على مبدأ مطابقة الخبر لأحوال الاجتماع البشري، كما يتجاوز موضوع الخبر في التاريخ لتلك الصور التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية، كالسيرة والمغازي والتراجم، ليتناول أحوال الاجتماع البشري وما يعرض لهذه الأحوال من تبدّلات وتحولات على مستوى المُلْك والتغلّبات (السياسة والدولة)، وعلى مستوى الصناعات والعلوم (الحضارة وتطور تاريخ الأفكار والمعارف)، وعلى مستوى انتحال

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

المعاش (الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية)، أي بعبارة أخرى ليوّسع حقل الموضوع إلى شتى جوانب الحياة البشرية.

وعندما نشدد على فكرة التجاوز في الإنتاج الخلدوني في حقل الموضوع وفي طبيعة المنهج، فإنما لنؤكد فكرة التواصل مع العلوم العربية الإسلامية، لا فكرة الانقطاع أو «الاستثناء».

إنّ التجاوز في حقل موضوع التاريخ الذي يُنشئه ابن خلدون هو نوع من إعادة تركيب وتوليف لمعطيات حقلية من حُضن العلوم التي ولدت في حُضن الحضارة الإسلامية نفسها. ويمكن أن نذكر من بين هذه المعطيات الحقلية:

- حقل الرحلات والجغرافيا الذي أُدمج بالخبر التاريخي، كما نلاحظ في البدايات عند اليعقوبي، ولاحقًا عند المسعودي الذي يُعدّ حلقة تاريخية موصلة لابن خلدون.

- حقل الفقه السياسي الذي تجلّى في أدب الأحكام السلطانية وحقول دراسة الولاية والوزارة والقضاء، وأدب الدنيا والدين، كما نلاحظ عند الماوردي وكتاب الآداب السلطانية.

- كتب الخراج والمال والتجارة والكسب والحسبة والخطط، كما نلاحظ في عدد من النصوص التي وُضعت من أجل هذا الغرض، فألفت (ولا تزال) مادة التاريخ الاقتصادي العربي - الإسلامي التي أفاد منها ابن خلدون من دون شك، في مبحثه عن التجارة والسوق ودور الدولة في اقتصاد السوق.

- كتب السياسة وتواريخ الأمم، كما نلاحظ عند مسكويه في تجارب الأمم وعند ابن الأثير في كتابه الكامل الذي يعدّه البعض مصدرًا لابن خلدون في مجال التأريخ للترك.

- تواريخ الثقافة والفكر والمذاهب والفرق، كما نلاحظ عند الشهرستاني في الملل والنحل.

وبعد كل هذه الأمثلة يمكن أن نستنتج أن إعادة تركيب هذه المعارف المبعثرة في حنايا المصنّفات وإدخالها في صيغة معرفة جديدة لتطور أحوال العمران البشري هي في جوهر استقلال موضوع التاريخ عن الموضوعات

التي حملتها اهتمامات حقلية كثيرة في مجال المعرفة، اهتمامات أملتتها حاجات الاجتماع الإسلامي في سياق تطوره كدعوة ودولة، وأمة ومؤسسات ومجال أفكار وحقل إنتاج للمعاش.

يذكر السخاوي أن الحافظ المؤرخ العمدة أبا عبد الله الذهبي رسم لكتابه الكبير المحيط، الذي لم يُنجزه (ولو أنجزه لجاء في ستمائة مجلد)، أربعين فناً من «فنون التواريخ». منها: سيرة النبي، قصص الأنبياء، تاريخ الصحابة، تاريخ الخلفاء، الملوك والدول، النحاة والأدباء والشعراء والزهاد والأولياء، القضاة والولاة، المعلمون والوارثون، الأمراء والكتّاب... الفقهاء، القراء والحفاظ، المحدثون، المؤرخون، الوعاظ والخطباء والمطربون، البخلاء والحمقى والسفهاء، الأضرار والصمّ والخرس، المنجمون والسحرة، النشابون والإخباريون، الشجعان والفرسان، التجار، أولو الصنائع^(٤).

هذه الحقول المتفرقة، استجمعتها تجربة المعرفة التاريخية عند ابن خلدون في لحظة نضجها، وعندما أضحي نضجها، مع حالة التفرّق، يطرح حاجة جمعها وتوليفها لتأمين عملية التجاوز المعرفي للحالة السابقة. وكفي لا تبقى المعارف القطاعية تكراراً لما سبقها في لحظة تاريخية، انسحب فيها ابن خلدون من السياسة المباشرة ومن الاختصاص الضيق ليعي تاريخياً تجربته الخاصة في سياق تجربة الاجتماع الإسلامي بوجه خاص وتجربة الاجتماع البشري بوجه عام.

ثانياً: في نقد طريقة الإسناد ومغالطات المؤرخين السابقين المطابقة وإمكان الوقوع في الخطأ أو عدمه (في الممكن والممتنع والمستحيل)

إن التجاوز الذي حققه ابن خلدون في حقل المنهج، يأتي بدوره نتيجة الحاجة التي تطرحها طبيعة الموضوع من إجراء منهجي للوصول إلى الخبر الصحيح. وهذا الإجراء يتجاوز أسلوب الجرح والتعديل.

(٤) انظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، عن نسخة أحمد باشا تيمور، عني بنشره القدسي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٨٤ - ٨٥.

صحيح أن هذا الأسلوب أدى إلى وضع قواعد علمية في النقد التاريخي لعملية الإسناد في الرواية، وهو أمر يعدّ بمنزلة إنجاز عظيم قدّمته علوم الحديث إلى علم التاريخ، كما رأينا. غير أن هذا الأسلوب أضحى بعد قرون من ممارسته في كتب التواريخ والأخبار (بعد القرن الثالث للهجرة) أسلوبًا تكراريًا وتقليديًا يفتقد روح النقد العلمي التي انطلق منها في القرن الثاني للهجرة ويقدم إلى الأهواء السياسية والصراعات التي عصفت بالمجتمع الإسلامي مرجعية جاهزة للتبرير ووضع التواريخ وفقًا للإرادات الذاتية.

على أن ابن خلدون يعي تمامًا أهمية أسلوب الجرح والتعديل في حقل وظيفته لموضوعه (الحديث)، إذ يقول فيه: «ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن هدفه من أخبار رسول الله (ﷺ)، فيجتهد في الطريق التي تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط، وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ويكون لنا ذلك دليلًا على القبول أو الترك».

غير أن ابن خلدون، ومع وِعْيِهِ بأهمية أسلوب الجرح والتعديل في النقد التاريخي، يرى أن تجربة الكتابة التاريخية العربية حتى زمنه قصّرت منهجيًا في تحقيق هدفها الذي هو استخلاص الخبر الصحيح. فإذا كان هذا الخبر قد ظلّ يدور حول الظاهر ويتجزأ إلى أبواب وفنون معزولة من حيث الموضوع، فإن وحدة الخبر عن الاجتماع البشري تتطلب تحليلًا ذا أبعاد متعددة لا يوصل إليها الإسناد وحده، وإن اعتمد هذا الأخير على أسلوب الجرح والتعديل.

إن الإسناد عبر الجرح والتعديل يفيد حقيقة الخبر في علوم الحديث، ويمكن تطبيقه أيضًا على الخبر التاريخي، لكنه غير كافٍ لتمحيص الخبر المتعلق بالاجتماع الإنساني. وهنا يضيف ابن خلدون تأسيسًا على البرهان العقلي والمعرفة التجريبية معيار «الممكن والممتنع».

يقول: «إن معرفة طبائع العمران هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص

الأخبار وتميز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمهيص بتعديل الرواة. ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلَمَ أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح، ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. لذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدّمًا عليه [...]»^(٥).

أمثلة من النقد الموجه إلى المؤرخين السابقين

من المفيد هنا نقل نص ابن خلدون في هذا الموضوع كاملاً:

«ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للأراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشييعٌ لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميل والتشييع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمهيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمهيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثيرٌ من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين، ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة.

(٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٧.

فالنفوس مولّعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضًا وهي سابقةٌ على جميع ما تقدّم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادثٍ من الحوادث ذاتًا كان أو فعلًا لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيرًا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم، كما نقله المسعودي عن الإسكندر لما صدته دوابُّ البحر عن بناء الإسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرّت تلك الدواب حين خرجت وعابتها، وتمّ بناؤها في حكاية طويلةٍ من أحاديث خرافةٍ مستحيلةٍ».



إن النقد التاريخي الذي يُوجّهه ابن خلدون إلى المؤرخين السابقين هو بحد ذاته إعادة توليد لمعارفهم التاريخية بمنهج يتجاوز منهجهم. إن «في نقد العلم توليد للعلم»، كما يقول عبد السلام المسدي، في مقالته^(٦).

وهذا النقد الذي يمارسه ابن خلدون تجاه المؤرخين السابقين يتوسّل استخدام أدوات علوم نمت في تجربة العلوم الإسلامية نفسها، كما قلنا. ذلك أن خبر الاجتماع البشري الذي اتسع من حيث الأبعاد الإنسانية، فتمايز عن رواية «الحديث» تتطلّب استخدامًا للبرهان العقلي والاختباري. وهذا البرهان الذي يدعوه ابن خلدون مبدأ المطابقة والإمكان وطبيعة الأشياء بذاتها، يتوزّع في مناهج الفلسفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاختبارية على بُعدين أساسيين من أبعاد المعرفة العلمية.

(٦) عبد السلام المسدي، «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون»، الفكر العربي (تموز/ يوليو ١٩٨٠).

الأول: البعد العقلاني الذي يميّز تيارًا فلسفيًا ينتظم فيه ابن سينا والفارابي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، وصولًا إلى أستاذ ابن خلدون الأبلبي، كما ينتظم فيه الإنجاز العقلي في علم أصول الفقه.

الثاني: البعد الاختباري الذي يميز منهج العلوم الطبيعية الذي ازدهر على يد سلسلة طويلة من العلماء المسلمين.

صحيح أن عصر ابن خلدون كان عصر سيادة الصوفية والأشعرية، وكان ابن خلدون نفسه أشعريًا، ولكن هذا الواقع لم يكن ليلغي حتى حينه امتدادًا تاريخيًا في تأكيد أهمية البرهان العقلي والتجربة كأدوات مفيدة للعلم. وكان قد تسلّح قبل ذلك علماء للأصول ومتكلمون أشعريون بهذه الأدوات الصادرة عن العقل والتجربة لتأكيد معارف علومهم ومعتقداتهم. وكان أبرز مثال على ذلك الغزالي. بل إن هذا السلاح نفسه كان مفيدًا في ضبط جموح العقلانية التي جنحت وراءها فلسفة الماورائيات، ومفيدًا أيضًا في تجاوز حدود المعرفة الاختبارية المباشرة التي وقف عندها الفكر الاختباري الاستقرائي. ولعلّ تجربة ابن خلدون في استيعاب أصولية هذه المعارف هي التي أوصلت العقل الخلدوني إلى هذا النوع من التوازن. فكان أشعريًا على صعيد المنهج الموصل إلى المعتقد الإيماني، وكان عقليًا واختباريًا على صعيد منهج ملاحظة تاريخ الاجتماع البشري.

وفي ضوء هذا التداخل يمكن أن نفهم استيعاب عقل ابن خلدون الحالة المعرفية التي وصلت إليه والتي سعى هو إليها. والسعي الخلدوني لاستيعاب الحالة المعرفية السابقة كان سعيًا تكامليًا. فكما أن موضوعات الاجتماع الإسلامي التي حاول الذهبي أن يُصنّفها بأربعين فنًا من فنون التواريخ، تكاملت عند ابن خلدون في موضوعة الاجتماع البشري أو علم العمران وتاريخه، هكذا أيضًا تكاملت مسالك المعرفة في حقول العلوم العقلية والنقلية والتجريبية، لتؤسس منهجًا تاريخيًا هو في أساس التجاوز الذي حققه ابن خلدون على مستوى المنهج. إنه تجاوز لمنهج الجرح والتعديل في الرواية، وتجاوز أيضًا لمنهج كل علم من علوم الحضارة الإسلامية معزولًا عن الآخر. إنه التكامل في الاستخدام الوظيفي لعلوم الحضارة الإسلامية مجتمعة وملتقبة في حقل مشترك لهذه العلوم هو حقل التاريخ.

ثالثاً: هل من مدرسة خلدونية إذاً؟

في هذا السياق يُطرح السؤال: إذا كان المنهج الخلدوني في البحث التاريخي قد شكّل، كما قلنا، تنويجاً تكاملياً لتطور العملية المعرفية التي ارتكزت عليها علوم الحضارة العربية - الإسلامية، ثم تجاوزاً لها في نقد المنهج، وفي تعيين حقل الدراسة والنظر، فلماذا لم ينشأ في الحضارة العربية - الإسلامية لاحقاً استيعاب وممارسة لهذا التوجّه الخلدوني في الكتابة التاريخية العربية اللاحقة؟ أي بعبارة أخرى هل من مدرسة خلدونية؟

لا بد من الإشارة أولاً إلى أن ابن خلدون نفسه لم يلتزم في تاريخه الكبير (العبر) منهج المُقدّمة دائماً. ذلك بأن المادة التاريخية الضخمة التي تضمنها تاريخ ابن خلدون، والتي احتوت على الكثير من أخبار المؤرخين السابقين، بقيت دون الدعوة المنهجية التي حملتها المقدمة من حيث هي دعوة إلى عمق التحليل وتعليل الأسباب بصورة اختبارية وبرهانية، ومن حيث شمولية ووحدة الموضوعات التي رآها ابن خلدون عناوين لأحوال الاجتماع البشري.

يمكن تفسير ذلك بالفرضية التي تقول إنه على الرغم من ذلك التجاوز المعرفي الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية المناهج المعرفية الإنسانية لعلوم الحضارة الإسلامية، فإن ابن خلدون يبقى ابن عصره، أي ابن ثقافة ذاك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذات المرجعيات الإسلامية، والفلسفة ذات الينابيع اليونانية، والآداب المتنوعة بمصادرها العالمية العربية والفارسية والهندية، ويبقى أيضاً نتاج الخبرات السياسية العملية التي تذهب من جهة نحو دنيوية ونفعية تلامس سقف الوضعانية التي عبّر عنها ابن خلدون في العديد من مواضع المقدمة بتعبير «طبيعة الأشياء»، إلا أن هذه النزعة تعود فتنشأ من جهة ثانية إلى سقف بنية الثقافة السائدة: ثقافة الفقيه في عصره، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وحيث تعود الثقافة الفقهية لتضبط خطى المؤرخ والباحث في تناوله الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية^(٧).

(٧) لمزيد من الشرح والتوسع في هذه المسألة انظر: وجيه كوثراني: الذاكرة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، والفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية والدولة العثمانية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١).

لذلك نرى أن عددًا من المؤرخين العرب اللاحقين استمرّ على منهج ما قبل ابن خلدون في تقديم الأخبار التاريخية بأسلوب الرواية والسرد، وفي ربط التاريخ بعلوم الحديث. فالسخاوي مثلاً، الذي عاش بعد ابن خلدون في القرن التاسع للهجرة، أي في الخامس عشر الميلادي (١٤٢٧ - ١٤٩٧)، يفهم التاريخ على أنه طريق موصلة إلى علم الحديث، «وتحقيق للمعول منه عليه». وينحصر دفاع السخاوي عن التاريخ في مواجهة من انتقده وذمه في تبيان منافعه للأحكام الشرعية.

أما تواريخ الأخبار، وإن استقلت عن علم الحديث نسبيًا، فإنها تدور في معظمها حول التراجم والسير والطبقات، وفقًا لصورة التاريخ المحلي أو العالمي، وبأسلوب يسعى إلى تقليد الطبري في «التاريخ الحولي»، ولكن من دون أن يلتزم دقّة هذا الأخير في ضبط الإسناد وتسلسل الرواة.

ومع هذا، تبقى كتب الخطط والمدن والبلدان وأدب الرحلات والجغرافيا التي ازدهرت في القرون التالية، تبقى أقرب ما تكون في توجهها، من حيث حقل الموضوع وطبيعة المنهج، إلى التوجه الخلدوني. فالموضوعات التي تضمنتها تلك الكتب تتناول تلك التي تطرحها فعلاً أحوال الاجتماع البشري على المؤرخ: الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والديمغرافية. والمنهج الذي اعتمد في تناول هذه الموضوعات هو غالبًا منهج الوصف والملاحظة والمشاهدة والاستفسار والمقابلة، الأمر الذي يعطي المادة التاريخية التي تحملها الكتابات أهمية وثائقية ومنهجية كبرى في خدمة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، ووفقًا لمنهجية المؤرخ المعاصر واهتماماته الجديدة في إعادة قراءة التاريخ.

ويمكن أن نعطي كأمثلة على إمكان بناء تاريخ اجتماعي - اقتصادي في العالم الإسلامي ارتكازًا على تلك المصادر العربية - الإسلامية، أعمال المؤرخ موريس لومبار^(٨).

(٨) انظر في هذا الصدد: موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة وتحقيق ياسين الحافظ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، و: Maurice Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman VII-XII siècles* (Paris: Mouton, 1978).

كما يمكن أن نعطي مثلاً على إمكان بناء جغرافيا - تاريخية لدار الإسلام أعمال أندريه ميكيل. ومن المفيد أن ننقل هنا ما يقوله المؤلف حول المصادر التاريخية العربية المعتمدة: «السبل الأولى المتاحة لنا هي الدراسة التاريخية. فهذه النصوص تتضمن في الواقع مادة ممتازة في تناول جميع الذين يريدون استعمالها وسائل يتعرفون بها على دار الإسلام في القرون الوسطى. وفي هذه الحالة، فهي في غالب الأحيان مرجع فريد. إحالتها من هذه الناحية بالذات واضحة وصارخة. وتعبّر في الأدب الذي يهتم كثيراً جداً بالقضايا النظرية عن نهج طريف لأنها مستوحاة في معظمها على الأقل من الحرص على المشاهدة الحسية. فيمكن أن تقوم على نطاق واسع بإغناء تاريخ الحياة اليومية»^(٩).

من هنا، يمكن أن نجيب عن السؤال حول مصير المنهج الخلدوني في الكتب التاريخية العربية بالقول إن ثمة استمرارية جزئية لحقول المعرفة التاريخية التي تعتمد على الملاحظة والاستقصاء، نشهدها بوجه خاص في كتب «الخطط» التي ظهرت في مرحلة ابن خلدون وما بعده.

ويمكن أن نلاحظ محطات أساسية لهذا النوع من الاستمرارية المنهجية لدى مؤرخي العصر المملوكي من أمثال المقرئ والمقريزي والقلقشندي وابن طولون وابن أبياس؛ وفي كتبهم معلومات قيمة عن الإدارة والأسواق والأحوال الاجتماعية والسياسية. كما نجد هذه الاستمرارية لدى الجبرتي، في أوائل القرن التاسع عشر.

ثمة مصطلحات خلدونية أضحت بفعل حملها معاني أساسية وأبعاداً كاشفة على أوجه الصراع في المجتمعات العربية لناحية نشوء الدول وزوالها، وصور العصبية وعلاقتها بالدين والسياسة، أضحت مفاهيم استعان بها عدد كبير من المؤرخين وعلماء الاجتماع لفهم آليات التطور

(٩) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر، ترجمة وتحقيق إبراهيم خوري، ج ٢، ق ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٦.

والصراع الاجتماعيين والسياسيين في المجتمعات العربية الإسلامية^(١٠). على أن استخدام مفاهيم ابن خلدون لفهم آليات التطور والصراع في المجتمعات العربية ينبغي ألا ينسبنا أن هذه المجتمعات شهدت منذ دخول الرأسماليات إليها، ومنذ دخول تيارات العصرية والتحديث والتأثيرات الغربية، تحولات تقضي بإضافة مفاهيم جديدة من علوم الإنسان والمجتمع والسياسة في تطوراتها الأخيرة لمزيد من فهم طبيعة تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية وتحولاتها.

إن مفاهيم مثل العصبية والدعوة الدينية والمركز والأطراف وأنواع الدول وعلاقتها بالسوق والتداول والتجارة، مفاهيم خلدونية مهمة لفهم ذلك العصر. ولكن، يجب أن تُضاف إليها مفاهيم ومقولات وواقعات حديثة، كالرأسمالية والكولونيالية والإمبريالية والصراع الطبقي، والمجتمع المدني والأهلي والليبرالية والديمقراطية... إلخ، كما يجب أن تركز على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، المتداخلة والمتساعدة، كالاقتصاد السياسي والإثنولوجيا وعلم الاجتماع والألسنية... وذلك لمزيد من فهم آليات التطور وديناميته في المجتمعات العربية المعاصرة.

ومهما يكن، فإن سؤالاً سبق أن طرحناه، يستوجب توضيحاً:

هل تفلّت ابن خلدون من وطأة الثقافة السائدة في عصره، عبر ما سميناه «التجاوز المعرفي»؟ إشكالية يمكن طرحها تحت عنوان:

ابن خلدون بين الفقيه والمؤرخ:

على الرغم من ذلك «التجاوز المعرفي» الذي حققه ابن خلدون على مستوى تكاملية معارف علوم الحضارة الإسلامية، كما بينا، فإن ابن خلدون يبقى ابن عصره كما سبقت الإشارة، أي ابن ثقافة ذلك العصر الذي ورث ثقافة الحديث والفقه ذات المرجعيات الإسلامية والفلسفة ذات الينايع اليونانية، والآداب المتنوعة بمصادرها العالمية (العربية والفارسية والهندية)،

(١٠) راجع على سبيل المثال: دومنيك شفاليه، مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا، ترجمة منى عاقوري (بيروت: دار النهار، ١٩٩٤)، المقدمة، وكتاب: وجيه كوثرائي، السلطة والمجتمع والعمل السياسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

ويبقى أيضًا نتاج الخبرات السياسية العملائية للدولة - العصبية (الدولة السلطانية). من هنا يعود ابن خلدون إلى سقف بنية الثقافة السائدة: ثقافة الفقيه في عصره، أي إلى الأشعرية لناحية أصول العقيدة، وإلى البراغماتية السياسية على صعيد حاجة الدولة - العصبية - إلى الدين، حيث تحتاج الدولة إلى شرعية الدين، فتنشأ تلك العلاقة الملتبسة بين الفقيه والسلطان، وحيث تعود الثقافة الفقهية لتضبط خطى المؤرخ والباحث وحدوده في تناوله الظواهر التاريخية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

قلة من الباحثين المعاصرين تنهوا إلى هذه الحدود التاريخية في استرجاع ابن خلدون اليوم. جُلِّهم أخذ في «جاذبية» الصورة التي تقدمها تأملات ابن خلدون في العصبية وديناميتها وطبائع العمران البشري وأنواعه، وأشكال الدول والسياسات والصنائع، وانتحال المعاش وتحليل أواليات السوق ودولة الجباية، وصولاً إلى الدعوة إلى تحقيق استقلالية علم التاريخ، وفي الوقت نفسه تأكيد ترابط المعارف في المعرفة التاريخية من زاوية إستمولوجية، كما جرى تبيان ذلك في الفقرات السابقة.

على أن هذا الإبراز لا يعفي الباحث من ممارسة النقد التاريخي للصورة الخلدونية كما يقدمها الباحث المعاصر. فابن خلدون الفقيه يذهب مذهب الفقهاء الذين يرون في سِمات الدولة «خصوصية إسلامية» تنحصر في مهمتين وفقاً للإجماع السائد: «تطبيق الشريعة وإقامة الجهاد». وهذا تقرير نظري فقهي أيديولوجي بمعنى من المعاني، لا تؤكده بالضرورة التجربة التاريخية الإسلامية، كما يرى رضوان السيد، لا على مستوى عملية انتشار الإسلام في كل حقه، ولا على مستوى العلاقة العملائية بين الشريعة والدولة، أو بين الشريعة والسياسية^(١١). إن تحليل ابن خلدون للعصبية كمنشئة دينامية اجتماعية للدول واستقوائها بالدعوة الدينية، لا ينسحب لديه على الموقف الفقهي الذي يظل أسير منظومة الثقافة الفقهية السائدة (تعريف دور الدولة). إن هذا الالتباس يدعونا إلى إعادة النظر في الموقف الذي اتخذه عدد من الباحثين المعاصرين من مفهوم ابن خلدون للدولة وللأمة، وحيث يرى

(١١) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)،

بعضهم أن موقفه كان «جسرًا مرَّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة»^(١٢).

هذا الموقف الملتبس من فقه ابن خلدون وتأريخه، نشهده أيضًا في ذلك الانفصال الذي يسكت عنه الباحثون المعاصرون في مستويات المعرفة والموقف، بين ابن خلدون المؤرخ وابن خلدون الفقيه. فعندما يتحدث هذا الأخير عن علاقة العصبية بالدين يشير إشارة واضحة إلى الوظيفة السياسية للدين: «استقواء العصبية به». وعندما يتحدث عن صراعات السلطة وإثراء بعض الصحابة أيام عثمان، يُعد ذلك «اجتهادًا»، ويرر الخطأ بـ «مقصد الحق».

لنقرأ هذا المقطع الذي يقتبسه ابن خلدون - المؤرخ - عن المسعودي: «في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال، فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها مائتا ألف دينار، وخلف إبلاً وخيلاً كثيرة. وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار، وخلف ألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم، ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فارس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يُكسر بالفؤوس غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناه بالجص والأجر والساج. وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق...».

ويعلق ابن خلدون - الفقيه - على هذا النص التاريخي، فيستدرك... «وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة»... وكما هو

(١٢) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨؛ ط ٢

(موسعة)، ١٩٨٠).

حال الصراع على السلطة (التغلب) بين علي ومعاوية... يقول ابن خلدون كمؤرخ: «هي مقتضى العصبية»، ويعلق كفقيه: «إنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق، فاقتلوا عليه، وإن كان المصيب عليًا، فلم يكن معاوية قائمًا فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق»^(١٣).

وينسحب اللبس على موقف ابن خلدون من «علوم السحر والظلمسات» التي يعدّها جزءًا من «العلوم العقلية وأصنافها». إذ يختزل ابن خلدون الموقف منها بصيغة «والله أعلم بصحتها مع أن سيوف الشرع قائمة على ظهورها مانعة من اختبارها». وفي موضع آخر يقول: «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»^(١٤). على أن اعتقاد ابن خلدون بالسحر، وهو معطى يتجنب ذكره بعض الباحثين، أو يحرف تأويله البعض الآخر أمثال محمود أمين العالم ومحمد عابد الجابري ومهدي عامل، حرصًا منهم على موقف من التماهي الأيديولوجي مع عقلانية معاصرة، لا تزيد ولا تنقص من عقلانية ابن خلدون المحددة والمحدودة في زمنه وتاريخه وثقافته، إذ إن السحر في نظر الباحثين الأنثروبولوجيين ظاهرة جسدية - نفسية - اجتماعية بحاجة إلى أن تُفسر لتعقل. وهذا أمر لم تتوافر لابن خلدون مناهج دراسته، كما توافرت للأنثروبولوجي الحديث أمثال مارسيل موس^(١٥)، فظل موقف ابن خلدون من السحر ملتبسًا بين الاعتقاد بصحته وبين منع الشرع «اختباره».

هذه «المحدودية» سبق أن عالجها عزيز العظمة في كتابه ابن خلدون

(١٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٩ - ٤٩٨.

(١٥) يلتقط حسن قبيسي تأسيسًا على اطلاعه على أعمال الأنثروبولوجي مارسيل موس، كيف يمكن أن يكون السحر ظاهرة واقعة، تحتاج إلى تفسير لآلية تأثيره الجسدي والنفسي والاجتماعي في «كل» واحد. من هنا يأخذ الباحث على دارسي ابن خلدون تحويلهم العقلانية إلى أيديولوجيا تسقط إسقاطًا على ابن خلدون، بدلًا من تجسيد العقلانية بأساليب بحث ومعرفة لعقل ما هو «غير معقول»، وتفسير ما يذهب إليه ابن خلدون باعتقاده بفاعلية السحر والإماتة بالسحر. انظر: حسن قبيسي، المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناصوتية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، بخاصة الفصلان: «كيف نقرأ مقالاً لمارسيل موس؟»، و«نظرة ثانية لابن خلدون».

وتاريخيته، فخلص بعد تقديم الكثير من المعطيات عن ثقافة عصر ابن خلدون، وعلومه إلى القول: «إن ابن خلدون لم يخرج بعلم جديد يحمل عناصر نقلة في البنى النموذجية العلمية أو الفتوحات المعرفية التي يمكن أن تضيف عليه الكمال والخصوصية الخاصة به. فعلمه الجديد كان يشير دائمًا إلى العلوم الأخرى المكوّنة له [...] إن المُقدّمة هي الحيز النصي الذي تعايشت فيه هذه العلوم دون أن تمتزج معًا». بل إن عزيز العظمة يذهب إلى أبعد من ذلك في توصيف المعرفة الخلدونية، ولا سيما حول أفكار كالبداوة والحضارة والعصية، فهذه «لا يمكن أن تعتبر ابتكارات عظيمة إلى حد أنها تتطلب الشرح والتفسير. إنها أفكار شائعة كان يفهمها في عصر ابن خلدون كل الناس دون استثناء، سواء من حيث دلالتها أو من حيث محتواها ومغزاها»^(١٦).

(١٦) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢٠٧ و ٢٠٩.

الفصل السادس

قواعد «التعديل والتجريح»

بين ابن خلدون وأسد رستم

في معرض الحديث عن ابن خلدون وجديده، استوقفنا موقفه «المتميز» من القاعدة المتبعة في مجال الإسناد للتحقق من صحة الخبر، وهي قاعدة «التعديل والتجريح» المتبعة في علوم الحديث.

يتلخص موقفه في أن هذه القاعدة لا تكفي للوصول إلى التيقن من صحة الخبر التاريخي، فهذه الأخيرة صالحة لعلم الحديث والعلوم الشرعية - الدينية عمومًا، ولكنها لا تكفي للأخبار المتعلقة بال عمران البشري، فهذه الأخيرة تحتاج إلى معرفة بطبائع العمران، استقراءً أو استدلالاً لما يسميه «طبيعة الأشياء» وقوانينها.

وفي معرض حديثنا عن المؤرخ المعاصر أسد رستم، وعلاقته بترات التاريخ العربي ومدارسه، استوقفنا في المقابل، موقفه «المتميز» أيضًا من قاعدة «التعديل والتجريح» المستخدمة في علوم الحديث الإسلامية. موقفه يتميز بإعجابه الشديد بهذه القاعدة، إذ يعدّها مطابقة، في مبادئها وضوابطها وشروطها، لقواعد المنهجية التاريخية الحديثة، التي جاءت بها المدرسة التاريخية الحديثة في القرن التاسع عشر، وكما درسها في الجامعات الأمريكية في ثلاثينيات القرن العشرين.

السؤال لماذا هذا الاختلاف في الموقفين ولدى مؤرخين (معاصر وقديم): مؤرخ معاصر (أسد رستم) ينتمي إلى المدرسة الوضعانية الغربية

الحديثة في التاريخ، يرى تطابقاً بين التعديل والتجريح من جهة، وبين الميثودولوجيا التاريخية الحديثة من جهة ثانية، في حين أن مؤرخاً ينتمي إلى العصر الإسلامي الكلاسيكي (ابن خلدون)، يرى في التعديل والتجريح منهجاً قاصراً وغير صالح للنظر في الإخبار الصحيح والوافي عن الوقائع.

للإجابة، أو على الأقل تيسيراً لفهم هذه المفارقة، من المفيد العودة إلى مرحلتين تأسيسيتين للكتابة التاريخية العربية، المرحلة التأسيسية الكلاسيكية الأولى العربية: مرحلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث ظهرت أمهات كتب التاريخ والأخبار، والمرحلة الثانية مرحلة التأسيس للكتابة التاريخية العربية الحديثة والمعاصرة ذات الطابع الأكاديمي والجامعي، ابتداءً من عشرينيات القرن العشرين، أي لدى الجيل الأول من الأكاديميين العرب، وأسدرستم كان في طليعتهم^(١) (راجع الفصل السابع والفصل الثالث عشر من هذا الكتاب).

الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من مجمل هذه التجارب المعرفية التي درسناها هي أن الكتابات التاريخية الأولى توزعت إلى اهتمامين أساسيين في معرفة واقعات وأخبار الزمن التاريخي الإسلامي الأول: أولهما اهتمام معرفي ديني ينصب على التفسير والحديث والفقه وعلم أصول الفقه. ومن هذا الاهتمام تولدت مناهج للتفسير ومن بينها علم التنزيل، وطرائق لاعتماد الصحيح من أحاديث الرسول، وكلها لها علاقة بالتاريخ من قريب أو بعيد كنظرٍ مدقق ومحقق في واقعات الماضي، سواء تمثلت هذه الوقائع، خبراً أو حديثاً أو رواية. وثانيهما اهتمام معرفي بالأنساب وأخبار القبائل وأيام العرب، وهذا اهتمام سابق على الإسلام، غير أنه امتد وظلّ فاعلاً في الزمن التاريخي الإسلامي. ولعلّ لاستمرار فاعليته داخل الزمن الإسلامي، بل تضخمه وتزايد، سببان:

١ - استمرار دور العصبية القبلية، عاملاً رافعاً للسلطة والنفوذ والجاه، أو عاملاً فاعلاً في الحماية والامتناع والممانعة، بل في الخروج أحياناً وفي

(١) درسنا المرحلة التأسيسية في الفصول السابقة، أما المرحلة المعاصرة من الكتابة التاريخية العربية، ففرد لها الفصل اللاحق (الفصل السابع).

ظل الاجتماع السياسي الجديد، وتكوين نوع من المجتمع الأهلي موازٍ وموازن للاجتماع السياسي.

٢ - احتضان الاجتماع السياسي الإسلامي لمراتب الانتساب القبلي، وفقاً لمسارين تاريخيين متداخلين: مسار الأسبقية في الإسلام، وكان لهذه الأسبقية مكافأتها من بيت المال (بيت مال المسلمين)، ومسار المشاركة في معارك الفتح، وكان لهذه المشاركة أيضاً مكافأتها تحت عدة عناوين: الغنيمة ومواقع الامتياز في مراتب السلطة والإمارة، وبوجه أساسي على قاعدة اقتطاع الأرض والتولية والاستثمار والعجبية.

كل هذا أدى إلى أن تكون مادة أخبار القبائل وأنسابها وأدوارها قبل الإسلام وبعده، مادة تاريخية بامتياز.

ولعلّ هذين الاهتمامين الأساسيين في مجال المعرفة التاريخية، دفعا بعبد العزيز الدوري، كما رأينا، إلى أن يتحدّث عن تيارين أو مدرستين في الكتابة التاريخية العربية: مدرسة الحديث، والمدرسة الإخبارية. وما لبثت هاتان المدرستان أن التقتا في اهتمام معرفي مشترك هو الاهتمام بالتاريخ العالمي الذي تجلّى في كتاب الطبري: تاريخ الرسل والملوك، حيث التقت المعرفة بالأديان بالمعرفة بالسياسات، كما التقت رواية الخبر برواية الحديث في منهجين مختلفين: منهج الاعتماد على الإسرائيليات وأيام العرب قبل الإسلام من دون تدقيق أو تحقيق، ومنهج الاعتماد على الإسناد عبر سلسلة من الرواة الذين يحرص على التدقيق في مدى صدقيتهم. ومن أجل الصدقية يحرص الطبري على إيراد عدة سلاسل من الرواة حول الخبر الواحد، وغالباً ما يتعلق الخبر بواقعة يجزئ عناصر تتابعها الزمني سنة بعد سنة، فتفقد الواقعة وحدة موضوعها كمسارٍ لأحداثٍ تتداعى وفقاً لسببية معقولة، وتحافظ فقط على وحدة النقل بين الرواة ومن ضمن الركون إلى قاعدة تبيان الكذب أو الصدق عند الرواة أنفسهم، وكأن عنصر الخبر هو مجرد حديث منقول في لحظة من لحظات التاريخ. هذا المنحى في الكتابة التاريخية العربية التأسيسية، التي يمثلها الطبري أساساً، هو المنحى الذي ظل يظلل الكتابة العربية حتى يومنا، ويثير إعجاب المؤرخين الوضعانيين

المعاصرين بأكية الإسناد المتبعة، وقواعد التحقق من صدق الرواية عن قواعد وإجراءات التعديل والتجريح، ولا ننسى أن الطبري كان محدثًا ومفسرًا وفقهًا، قبل أن يكون مؤرخًا.

عودة مرة أخرى إلى أسد رستم وابن خلدون وموقفهما من التعديل والتجريح: كيف نفسر هذه المفارقة في ضوء ما استجد من تطورات وقفزات علمية في علوم الإنسان والمجتمع ولا سيما في علم التاريخ عالميًا؟

مرة أخرى نسأل: ما تفسير إعجاب مؤرخ محترف وضعاني معاصر، بالتعديل والتجريح؟ مؤرخ مثل أسد رستم ينتمي إلى ثقافة ما قبل الستينيات من القرن العشرين، وبالتحديد إلى ثقافة المدرسة الوثائقية الألمانية والفرنسية التي سادت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؟

وما تفسير تجاذب مؤرخ متعدد الاهتمامات في معارف الفقه والفلسفة والسياسة ومخترن لمعارف ثقافة إسلامية كلاسيكية (عمرها ثمانية قرون) بين موقفين: موقف نظري دافع إلى علم تاريخي مستقل عن العلوم الإسلامية بما فيها العلوم الشرعية، والعلوم الوضعية (كالسياسة والخطابة)، وناقِد لقواعد التعديل والتجريح، بوصفها قواعد صالحة فقط للعلوم الشرعية الإنشائية، بينما يراها عاجزة عن تمحيص الخبر التاريخي (من جهة)؛ وموقف جاذب آخر هو موقف الفقيه المأخوذ دائمًا بتبرير الخبر التاريخي، على أساس الموقف أو الحكم الشرعي الفقهي (من جهة ثانية)؟ للإجابة عن هذا التساؤل نسوق عددًا من الفرضيات:

- الفرضية الأولى: إن الكتابة التاريخية العربية وطوال امتداد الثقافة العربية الكلاسيكية، منذ الأوائل في القرون الثلاثة للهجرة، وحتى الجبرتي في أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر، لم تؤلف علمًا قائمًا بذاته، كما لم تؤلف مؤسسة مدرسية قائمة بذاتها، لها متخصصوها ومدارسها وقواعدها، كما كان شأن الحديث والفقه في المدارس الدينية، وكما سُمّيت في عصر السلاجقة «النظاميات» (نسبةً إلى نظام الملك).

وهذه فرضية أشارك عزيز العظمة في شرحها وتبيان أصولها.

يقول العظمة: «إن التاريخ معين من الأخبار والنماذج التي ليس لها مؤسسة متخصصة، هو نوع معرفي لا تتأتى وحدته عن محور داخلي محصور به، بل تتحدد بأطر خارجية. تحديد التاريخ بكلمة أوضح، ليس تحديداً علمياً بحصر الموضوع، بل هو تحديد سوسيولوجي لنوع من المشاغل والمباحث، ليس تاريخاً نموذجاً لموضوع وسائل إلا ضمن توجهات عامة»، كما يرى أنه لم يكن في الثقافة العربية الكلاسيكية مؤرخون محترفون، أي «أنه ليست لصناعة التاريخ «أهل» بمعنى وحدة سوسيولوجية ذات أطر مؤسسية معروفة، فأبو محمد بن زكريا الرازي، الطبيب، ألف كتاباً في سِيرِ الخلفاء [...]، ولم يكن الطبري مؤرخاً بمعنى أنه انتمى لرابطة من المهنيين، بل فقيهاً ومتكلماً كتب في التاريخ، كما أن مؤرخي العرب لم يكونوا مؤرخين محترفين. ففي البداية كانوا من النسابة والشعراء والإخباريين، ثم تحولوا إلى أعضاء في مجموعات فكرية وسياسية مختلفة من الموظفين والمحدثين وأهل البلاط وغيرهم، ولم يكن الأقلية، مثل مسكويه والمسعودي، ممن كان التاريخ اهتماماً أساسياً لهم»^(٢).

مثل هذا الوصف، يعود في رأيي، ليلتقي مع توصيف طريف الخالدي في ملاحظته انتشار موضوعات الكتابة التاريخية العربية تحت قباب أربع، وإلى جانب قبة الحديث هناك قبة الأدب، حيث تتسع هذه القبة لتحتوي شتى موضوعات المجتمع، من سِيرِ وأخبار الخلفاء والملوك والأمراء والقضاة والمحتمسين... إلى أخبار الرقاصين والمغنين والشحاذين والمغفلين، مروراً بالأطباء والورّاقين والمتصوفة والمنجمين والسحرة والفرسان والتجار وأهل الصنائع. كما أنه يلتقي مع توصيف فرانز روزنتال لأنماط الكتابة التاريخية العربية وصورها المتعددة.

هذا، إلى جانب أن الذهبي وبعده السخاوي، كانا قد وقّرا علينا تعداد فنون وموضوعات التاريخ، فعدّدا، كما رأينا، نحو أربعين فناً من «فنون التواريخ».

(٢) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ١٣٢.

- الفرضية الثانية: إن التأسيس على صعيد اختصاص التاريخ كعلم مستقل، وذي مجال معرفي وحقل ومنهج، وله مؤسساته، أي أقسامه وكلياته ومعاهده، جرى في سياق تطوّر الفكر العلمي الغربي، وبتأثير مباشر من المدرسة الوضعانية (أوغست كونت) في فلسفته للمعرفة وفروعها، التي أنجبت بدورها، التاريخانيين الألمان، عبر جهود رنكه وتلامذته، والفرنسية عبر جهود المدرسة الوثائقية أولاً، ثم المدرسة المنهجية التي مثلتها المجلة التاريخية التي تأسست عام ١٨٧٥، وكذلك في سياق نشأة الدولة/ الأمة وبناء مؤسساتها السياسية والإدارية والعلمية والثقافية. فأين يقع التشابه؟ وفي أي حيز؟

ثمة تشابه في قواعد التفكير والنقد والتمحيص بين المدرسة الوضعانية التاريخية (الألمانية والفرنسية)، وبين قواعد التفكير والنقد لدى أهل الحديث والفقه في حقل قواعد التعديل والتجريح. هذا التشابه يعود إلى المنهج الفيلولوجي الواحد المُنصّب في مجال الحديث على نقد الرواية (رواية الخبر أو الحديث)، لدى المحدثين، والمُنصّب على الوثيقة (Document) لدى المؤرخين الوضعانيين. وفي الحالين المعيار هو مدى الصدق والكذب، مدى صدقية الوثيقة وكاتبها في التاريخ الوضعي، ومدى صدقية الراوي في نقل الحديث والخبر. من هنا كان انبهار أسد رستم، تلميذ الوضعانية التاريخية (الأول) وبامتياز، بقواعد التعديل والتجريح وبصورة خاصة بالقاعدة التي يسميها «تحرّي النص والمجيء باللفظ». ويقول أيضاً (وأسمح لنفسني بتكرار الاستشهاد في هذا السياق)، واجب المؤرخ أن يتحرّى حقيقة النص، أي أن يبحث عن أصله (الوثيقة أو المخطوطة الأصلية)، «فواجب المؤرخ المُتَقَب أن يتحقق من هذه الصلة ومن حرفية نص الشهادة التي فيه. ثم يروي هذه الشهادة كما صدرت عن صاحبها الأصلي متحرّياً في ذلك درس ما يمكن أن يكون قد عرض عليها من زيادة أو تحريف أو نقصان».

ليس المقصود من تأكيد هذا التشابه أن المؤرخين الوضعانيين الغربيين أخذوا عن المحدثين هذه القواعد، ولكنه في حقيقته كان تشابهاً في نمط التفكير ومنطقه المؤسسي في تناول الرواية ونقدها في كينونتها نصّاً وكلاماً

ماضيًا منقولًا، يحتمل الكذب أو الصدق أو ما بينهما. وهذا ما فعله أهل الحديث في التاريخ الإسلامي، وما فعلته المدرسة الوجودية التاريخية في التاريخ الأوروبي الغربي خلال القرن التاسع عشر.

ونضيف استطرادًا، وعلى قاعدة هذه الفرضية، أن المرحلة التأسيسية الحديثة للكتابة التاريخية العربية المعاصرة نشأت لدى الأكاديميين العرب الأوائل في الثلث الأول، أو النصف الأول، من القرن العشرين في سياق التعلم على يد مستشرقين ينتمون إلى المدرسة التاريخية الفيلولوجية (الوجودية) التي تهتم بالوثيقة نقدًا أو تمحيصًا وتتعامل معها كما تعاملت جماعة أهل التعديل والتجريح مع رواية الحديث (نموذج أسد رستم).

- الفرضية الثالثة: إن تجاذب ابن خلدون بين الموقفين (المؤرخ المستقل، والفقير المبرر) تفسره سيادة ثقافة عامة، أي سلطان نمطٍ قائم من المعرفة «براديجم»، لم يستطع ابن خلدون أن يخرج عنه لأسباب كثيرة:

أولها: أن الثقافة العربية كانت قد أضحت في زمنه ثقافة تكرر وكتابة شروح وحواشي. ولا سيما أن مجالين من المعرفة العقلانية والتجريبية تقلصا: مجال العلوم التجريبية والتطبيقية ولا سيما في الرياضيات والطب، ومجال الفلسفة والمنطق. بل إن هذا المجال الأخير كان قد مُنِع، فتقهقر وتلاشى، كما يلاحظ ذلك ابن خلدون نفسه، إذ انتقل هذا المجال (الفلسفة) - كما يقول ابن خلدون - إلى أصقاعٍ أوروبية، وبقي منه شيء في الشرق، ويقصد بلاد فارس^(٣).

ثانيها: أن ما ساد في الثقافة الإسلامية هو ثقافة الفقه وحدها، وبعض من الأدب المتعدد الأبواب والموضوعات، الذي يدخل في فنون ما عدده السخاوي نقلًا عن الذهبي (فنون التواريخ الأربعين).

وثالثها: إن الدولة السلطانية كانت قد استحوذت على الدين،

(٣) يقول ابن خلدون «بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية من أرض رومه وما إليها من العُدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وإن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبها متكررة...» انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت. ل.)، ص ٤٨١.

وأوجدت لنفسها فقهاء (فقهاء السلاطين)، ونظمت مؤسسات قضاء وإفتاء وتعليم ومشيخات (أي مؤسسات دينية ناظمة وضابطة للمجتمع)، الأمر الذي جعل من إشارة ابن خلدون النقدية حيال قصور قواعد التعديل والتجريح في نقد الخبر التاريخي، إشارة تمن، ولكنها إشارة بقيت يتيمة ومن غير وظيفة في إحداث نقلة معرفية، أي إنها لم تحقق تجاوزاً معرفياً على صعيد الممارسة التاريخية والموقف، لا بالنسبة إلى ممارسة ابن خلدون في تاريخه ولا بالنسبة إلى ممارسة من أتوا بعده (السخاوي مثلاً في التويخ لمن ذم التاريخ).

فابن خلدون كما رأينا في أمثله التاريخية ظل متردداً بين كونه مؤرخاً وبين كونه فقيهاً. والسخاوي الذي دافع عن التاريخ، بعد قرن تقريباً من ابن خلدون، رأى في التاريخ عبرةً ومنفعة للحديث وللعلوم الشرعية وأحكام الفقه. إنه عبرة ومجرد معرفة مساعدة لاستخراج حكم شرعي، وليس معرفة مستقلة، كما تمنى ذلك ابن خلدون قبل مئة عام من كلام السخاوي. وفي المناسبة، لتذكر إن عنوان تاريخ ابن خلدون كان أيضاً تأكيداً لوظيفة «العبر»، على الرغم من أنه كان في المُقدمة داعياً إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الشرعية والخطابة والسياسة والأخلاق.

- الفرضية الرابعة: إن الكتابة التاريخية العربية وحتى غضون القرن التاسع عشر (كان الجبرتي آخر مظاهرها وأكثرهم تجلياً وتعبيراً في حفظ معالمها وسماتها)، ظلت تحافظ على خاصيتها، أي على كونها أدباً وظيفياً مفتوحاً ومتعدد الاهتمامات، وغير محكوم بإسناد أو تعديل وتجريح لمصادره.

أما الكتابة التاريخية الغربية الآخذة آنذاك في الاختصاص وفي الانتظام المؤسسي المدرسي، وفي التقيد بقواعد المنهجية التاريخية في نقد النصوص، وعلى «غرار ما فعل المحدثون المسلمون قديماً»، فكانت تتكوّن كمؤسسة علمية وأيديولوجية معاً، ثم كمؤسسة رسمية لها وظيفتها ودورها في تبرير وتعميق نشوء الدولة/ الأمة في أوروبا، ولا سيما - كما نلاحظ ذلك بوضوح - في كلٍ من ألمانيا وفرنسا.

متى حصل التجاوز المعرفي، أو القفزة العلمية المتجاوزة لهذه المعرفة

التاريخية الموصوفة بالوضعانية؟ أرى أن هذا التجاوز حصل عبر مسارين نقديين متاليين. حصل أولاً وبوجه عام عبر مسار النقد الذي مارسه الماركسية من عدة وجوه، فلسفية واقتصادية واجتماعية للأيديولوجيات السائدة، وثانياً عبر مسار النقد الذي مارسه كل من نيتشه وماكس فيبر (من جهة ألمانيا)، وعبر مسار النقد أيضاً الذي مارسه مؤرخون جدد في فرنسا للمدرسة المنهجية (الوضعانية) الفرنسية التي سادت طوال فترة الجمهورية الثالثة (١٨٧٥ - ١٩٤٤). وهم المؤرخون الذين أسسوا والتفوا حول مجلة الحوليات (*Les Annales*) التي تأسست عام ١٩٢٩.

هذا التجاوز يشرحه مارك بلوخ (أحد مؤسسي المجلة) ويُخَصُّهُ بالأفكار التالية: لا تكفي الوثائق وحدها كمصادر للتاريخ، إن ركام الوثائق (*Stock*) التي يمتلكها التاريخ ركام غير محدود. ولا يقتصر التاريخ على الوثائق المكتوبة، يمكن استكمال دراسة الحركات السكانية والهجرات من خلال المقابر الأثرية مثلاً... ثم إن المعتقدات والمشاعر والعواطف يمكن أن تنبئ عنها الصور والرسوم والتماثيل أكثر مما تُنبئ عنها النصوص. لا يدعو مارك بلوخ إلى اكتشاف مصادر جديدة للتاريخ فقط، بل إلى توسيع حقل التاريخ باتجاهات مختلفة: باتجاه الأنثروبولوجيا التاريخية: دراسة الفولكلور والعادات ومظاهر السحر... وبتجاه مجال تاريخ العقليات والذهنيات، وكما فعل صديقه لوسيان فيفر الذي درس مظاهر الاجتماع الديني في أزمنة تاريخية معينة (أطروحتة عن رابليه (*Rabelais*)). كما يدعو إلى الاهتمام بأصل الكلمات والمصطلحات وتطور استخدامهما في التاريخ، مستفيداً من علم الألسنية وعلم الدلالات (*Sémantique*) ومؤسساً لحقل معرفي (السمانتيكية التاريخية *Sémantique historique*)، ويدعو إلى الاستفادة من معطيات علم النفس وعلم التحليل النفسي... ناهيك عن علوم أخرى قريبة من التاريخ: الآثار والجغرافيا والإحصاء والديمغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع.

جملة القول إن أعلام هذه المدرسة وجهوا نقداً نظرياً ومنهجياً إلى المدرسة المنهجية السابقة وأردفوه بممارسة تاريخية شاملة أثمرت بدائل فعلية وعبر أعمال كبرى تجاوزت منهجياً الانحباس في الوثيقة، وتجاوزت

مضمونًا وموضوعًا التاريخ الحديث والمؤسسي الذي انتظمت مساهمته في التاريخ القومي الفرنسي (التاريخ للدولة/ الأمة)، الذي حملت لواءه المدرسة المنهجية خلال الجمهورية الثالثة، فوقعت في خطاب الأيديولوجيا القومية شأن المدرسة الوضعانية الألمانية.

على أن مدرسة الحوليات بتأسيسها لما سُمّي «التاريخ الشامل»، الذي تمثل بظهور أعمال تاريخية كبرى اتسمت بالشمول واستخدام مناهج ومعطيات الاختصاصات الإنسانية المتعددة (Pluridisciplinarité)، لم تستطع أن تستمر طويلاً في العطاء على نفس المنوال والمستوى والمنهج: مستوى المؤسسين الكبار، كلوسيان فيفر ومارك بلوخ وبروديل، ومستوى الجيل اللاحق، كبول فين وجاك لوغوف وجورج دوبي وزملائهم...، فعادت هذه المدرسة منذ السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي تشهد أزمة معرفية بدت معالمها في ظاهرة يسميها أحد المؤرخين المعاصرين (فرانسوا دوس (François Dosse))، التاريخ مفتتاً (L'Histoire en miettes)، حيث تحوّلت الفروع الإنسانية التي انتظمت في عمل التاريخ الشامل (عمل بروديل مثلاً) إلى أعمال جزئية معزولة (ديمغرافيا تاريخية على حدة، موضوع في الأنثروبولوجيا التاريخية على حدة، وضعية تاريخية اجتماعية أو اقتصادية على حدة، مونوغرافيا بلدة أو قرية أو حي... إلخ).

خلاصة واستنتاجات: نسجل من خلال مجمل هذه الفرضيات الملاحظات الاستنتاجية التالية:

١ - إن وصف عزيز العظمة للكتابة التاريخية العربية الكلاسيكية بأنها لم تكن علمًا ولم تنشئ مدرسة أو مؤسسة محترفة قائمة بذاتها، ملاحظة صحيحة، ولكن هذا الوصف ينطبق على كل الثقافات، ولا سيما على الثقافة الغربية، حيث لم يحتل التاريخ صفة علمية ومؤسسية إلا من خلال المدرسة الوضعانية وفي إطار نشأة وتكوّن الدولة/ الأمة، التي ما لبثت أن وُجّهت إليها سهام النقد، وجرى تجاوزها من خلال القفزات العلمية في غضون القرن العشرين ووعي أزمة الدول/ الأمم وحروبها المدمّرة.

٢ - إن القواعد المنهجية التي أوجدتها المدرسة الوضعانية التاريخية، (المنهجية التاريخية) تشبه فعلاً القواعد التي أوجدها علم الحديث الإسلامي

ثم علم أصول الفقه، لناحية الاهتمام بنقد الوثيقة من جهة المؤرخين الوضعانيين، ولناحية الاهتمام بنقد الرواية (التعديل والتجريح) من جهة المحدثين المسلمين.

من هنا نفهم حماسة أسد رستم لهذه المقارنة والتشبيه، فهناك فعلاً تماثل في المفهوم المؤسسي والوظيفة الأيديولوجية، ومنطق التفكير المشترك، ولكن رستم، وبسبب انخراطه في المدرسة الوضعانية، لم ير في المقارنة إلا شكلها التماثلي من دون وعي لأصول الوظيفتين.

٣ - إن إشارة ابن خلدون إلى استقلال علم التاريخ عن العلوم الأخرى، ونقده للتعديل والتجريح، لم يؤسس لمدرسة أو مؤسسة علمية أو لاحتراق مهني؛ فظلت الممارسة التاريخية حتى عند ابن خلدون جزءاً من علوم واهتمامات واسعة أخرى: سياسية واجتماعية وفلسفية ودينية وأدبية، وأخبار مؤانسة، بل وأخبار لا حصر لها. أما أن يكون للفقه مؤسسته وعلمه، ونظامه، ومنهجه، فهذا شأن نجد تفسيره في إرادة أهل الدولة السلطانية ومنهجهم في التاريخ الإسلامي، أن يكون للسلطة «علمها» و«مؤسستها» المساعدة على انتظام علاقتها بالمجتمع، وانقياد هذا الأخير لها.

٤ - إن استقلال علم التاريخ الذي دعت إليه المدرسة الوضعانية الأوروبية، ولا سيما في كل من ألمانيا وفرنسا، وإقامة مؤسسات له، مكتبة وأقسام جامعية متخصصة، وظهور مؤرخين محترفين، فإن كل هذا كان ظاهرة تاريخية أو حدثاً تاريخياً، لا يملك صفة الأبد ولا صفة التعميم المطلق، لا عالمياً ولا على مستوى سياق ومسار حضارة بعينها. ذلك بأنه لاحظنا كيف جرى النقد الموجه إلى المدرسة الوضعانية التي تمت في إطار الدولة/ الأمة، فتمأسست منهجاً وجهازاً واحترافاً، وكيف جرى تجاوزها من خلال احتواء التاريخ لمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الكبرى في أعمال شاملة وكبرى، منفتحة على كل الحضارات وعلى كل العلوم، ومتجاوزة لمفهوم الدولة - الأمة وحروبها من خلال الالتفات والتركيز على تاريخ المجتمع والتاريخ الشامل والممتد... ثم لاحظنا أيضاً كيف جرى تفتيت هذه النزعة الشاملة والمتكاملة في التأريخ للمجتمع كاملاً، لتتوزع المعرفة التاريخية على اختصاصات فرعية وجزئية، بل أحياناً محدودة.

خلاصة القول إن النظر أعيد ويعاد دائماً في مفهوم التاريخ وفي مدى علميته (كمجال محدد) وكحقل معين، بل وكمنهج محدد.

٥ - ملاحظة أخيرة حول الفقه والتاريخ (أو حول العلوم الدينية والتاريخ عموماً): إن توزيع قاعدة المصدر التاريخي باتجاه ما يتعدى الوثيقة إلى مصادر أخرى متنوعة ومتعددة، وتوسيع حقل التاريخ ومجاله وموضوعه إلى ما يتعدى المجال السياسي، بل يتعدى أيضاً الاقتصادي والاجتماعي، أي إلى ما هو إنساني أيضاً، أي إلى ظواهر ذات أبعاد عاطفية وذهنية وعقلية ونفسانية وقيمة ودينية، إن توسعاً كهذا، يعود فيذكر أولاً باتساع حقل، أو بالأحرى حقول، الكتابة التاريخية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية (الأربعون فتاً)، وثانياً يعود فيستحضر وضع وحالة الكتابة التاريخية كما دعا إليها ومارسها مؤرخو مدرسة الحوليات الفرنسية، التي شملت حقولاً متعددة اخترقت حدود حقول إنسانية أخرى: فلسفية ونفسانية وإثنولوجية وأثروبولوجية واجتماعية، وصلت عند فيليب آرييس، صديق مدرسة الحوليات، إلى التأريخ للحب والموت. كما أن أعمال ميشال فوكو، صديق المؤرخ بول فين ذات المنهج التاريخي، اخترقت كل حدود الاختصاصات (Disciplines)، فماذا عن الحدود بين التاريخ والفقه؟

حركتان متجاذبتان يمكن رصدتهما أو توقعهما:

أولاً، حركة المؤرخ المعاصر والمجدد اليوم باتجاه أن يؤرخ للظاهرة الدينية، بوصفها ظاهرة اجتماعية، وأن يؤرخ للأفكار الدينية بوصفها واقعات ومنظومات وبُنَى فاعلة ومؤثرة في مسار التاريخ وحركته، وفي هذه الحالة يكون مجال الفقه وعلومه بدءاً من أنماط وطرائق التفكير في علم أصول الفقه إلى ما أنتج من أحكام وفتاوى في كل مرحلة، مصدرًا لا غنى عنه للمؤرخ المعاصر الدارس لتطور المجتمعات الإسلامية.

ثانياً، حركة الفقيه المعاصر والمجتهد باتجاه الاستعانة بالتاريخ، لتجديد منهجه الأصولي، أي لتجديد قواعد التفكير والاستنباط في علم أصول الفقه. ومفهوم التاريخ هنا ليس كما فهمه المحدثون والفقهاء القدامى، وليس كما فهمه مؤرخون مسلمون كالسرخاوي مثلاً. فهؤلاء فهموه بمعنى «التوقيت»، تاريخ شيء ما: حدوثه أو وفاته أو مماته، لتحرّي صدقية

الراوي، وكما مورس ذلك في منهج التعديل والتجريح. المقصود في حركة الفقيه المعاصر أن يستعين بالتاريخ، كمؤرخ للأفكار، أي أن يجعل من أحكام الفقه السابقة أفكارًا تدرس بمنهج تاريخي، أي بمنهج يدرس صاحبه حالاته وكأجوبة عن أسئلة طُرحت في زمن معين وظروف معينة. وعليه، فإن الأخذ بالاعتبار هاتين الحركتين الحاصلتين، أو المتوقع حصولهما في مشروع الحداثة العربية، يجعل من العلاقة بين التاريخ والفقه علاقة تكامل معرفي. على أن شرط حصول هذا التكامل هو التجاوز المعرفي لحالتين وموقعين:

- موقع علم التعديل والتجريح (المعروف بعلم الرجال)، الذي مضى عليه الزمن، للتعامل مع الأحاديث بمنهج تاريخي حديث ومعاصر.

- وموقع المنهجية التاريخية الوضعية التي تجاوزتها منهجيات علوم الإنسان والمجتمع المتعاضدة مع علم التاريخ في أحوال تطوره، منذ ثلاثينيات القرن العشرين وحتى اليوم.

الفصل السابع

اتجاهات في المنهج التاريخي العربي المعاصر

أولاً: التاريخانية المحافظة والتاريخ القومي

تطالعنا في كتابات تاريخية عربية واسعة ذات طابع «أكاديمي» معالم تأثيرات مخترنة من ثقافة مناهج التاريخ الإسلامي الإخباري الذي يعتمد السرد للأحداث وعرضاً لسياسات الدولة ومؤسساتها وشخصياتها وحروبها. لكن هذا التاريخ هو أيضاً التاريخ السياسي والعسكري والمؤسساتي المتأثر بدوره بمناهج «التاريخانية الغربية»^(*).

ولعل التلاقي بين التأثيرين (التراثي والغربي) في هذه الواجهة من التاريخ، يجد تعبيره في مناهج جامعية شهدتها مرحلة ما قبل الخمسينيات، حيث التقت مناهج الإسناد وعلم الرجال والمحدثين في التأريخ العربي مع قواعد البحث التاريخي التي وضعت في أوروبا في القرن التاسع عشر. تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخ اللبناني أسد رستم، كما قلنا، كان أول من أوضح هذا التلاقي «الموضوعي» في كتابه مصطلح التاريخ حيث تحدث عن أوجه الشبه بين قواعد البحث التاريخي الأوروبي (النقد الخارجي والنقد الداخلي للنص) وبين قواعد التعديل والتجريح في علم الرجال.

كما أننا نقرأ في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة مناخ الأفكار السياسية التي سادت مراحل التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة العربية.

(*) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب.

وهذه الأفكار أنتجتها وأخصبتها مشاريع وبرامج سياسية مختلفة، حاولت أن تجيب عن عملية بناء الدولة العربية، سواء أكانت هذه الأخيرة دولة قطرية نشأت بفعل مخططات دولية وتوازنات إقليمية ومعطيات اجتماعية محلية، أم كانت مشروعًا متوخى لدولة قومية على مستوى «الوطن العربي» أو على مستوى إقليم منه.

إن البحث عن تاريخ وطني للدولة القطرية وتاريخ قومي لمشروع الدولة العربية، كان يدفع بالمؤرخ إلى أن يبحث في التاريخ عن جذور الإنجاز السياسي الجديد، أو مبررات المشروع السياسي المتوخى. وجاءت حركة الاستقلالات الوطنية وحركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وتراجع أنماط السيطرة الاستعمارية التقليدية وأقولها لتعطي دراسة الماضي مضمونًا وظيفيًا بهدف إبراز معالم الخصوصيات والعوامل التي تبرهن على وحدة الأمة أو خصوصية الشعب المؤطر في الدولة الجديدة في السياق العالمي. من هنا كان ظهور كتابات كثيرة في «التواريخ الوطنية» للدول الناشئة، كما كانت أيضًا محاولات كتابة تاريخ الأمة، كان من أبرزها كتابات المؤرخ عبد العزيز الدوري^(١).

لا شك في أن هذه الوجهة في التاريخ كانت نتاج مرحلة «وعي سياسي»، لتاريخ ومصير جماعة «ثقافية - لغوية» هي «الأمة العربية». هذا الوعي تدرج منذ مرحلة نهاية الدولة العثمانية وحتى تعثر برامج الوحدة العربية، من معاناة أزمة العلاقة بين العرب والترك ومعاناة الاحتلال الأجنبي، إلى البحث عن دولة أو دول بديلة للسلطات التي نشأت من رحم الولايات والتنظيمات العثمانية، ومعطيات السلطات الأهلية المحلية والسياسات الدولية. وقد جلب هذا الوعي السياسي للدراسة التاريخية العربية عناصر جديدة، نوجزها بأمرين:

أولاً: نقل الخبر التاريخي من حيز السرد الحداثي والتاريخانية الوضعية الوصفية، إلى حيز التحليل السياسي للمؤسسات وتطورها، وإلى حيز التاريخ للظواهر الحضارية والثقافية، وأحيانًا إلى حيز التاريخ للوقائع الاقتصادية.

(١) انظر مبحث عن المؤرخ الدوري، في القسم الثالث من هذا الكتاب.

ثانيًا: الالتفات إلى التاريخ العالمي، عبر التأريخ لحركة الاستعمار الغربي وظروف احتلال المناطق العربية، وعبر التأريخ للسياسات الدولية وحركات النضال والثورات والمقاومة في أنحاء المنطقة العربية.

هذه العناصر لا بد من ملاحظتها ونحن نتكلم على إشكالية المنهج في كتابة التاريخ العربي الحديث. غير أن هذه العناصر الإيجابية ينبغي ألا تنسينا انزلاق هذه الكتابة التاريخية المتأثرة بالمشروع القومي والوعي السياسي المرافق له، نحو نوع من معيشة حالة من التزامن بين الماضي والحاضر. وذلك في موقف استرجاعي للماضي يعيش صاحبه مراحل ازدهار الماضي حينياً بصورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الحاضر.

كما أن هذه الكتابة لا تخلو من «أنوية قومية» ترمي بالعوامل المعيقة لنمو الحضارة العربية وتفكك الاجتماع السياسي الإسلامي إلى خارج حالة «الأنا» وواقع «الهوية»؛ فانحطاط الأمة مرده في نظر مؤرخي هذا الاتجاه إلى حكم الأسر غير العربية من أتراك وفرس، ومؤثرات «شعبوية» سُجبت في الوعي القومي، وفي خطابه التاريخي، إلى أشكال وتعبيرات التوترات الاجتماعية السياسية المعاصرة، التي تُربط ألياً بما سمّاه الخطاب القومي المعاصر «الأقليات» «بالنزعات الإقليمية» المناهضة للقومية العربية.

نلمس آثار هذه الأنوية القومية في الكثير من الكتابات التاريخية ذات النزعة القومية. حتى إن مؤرخين مرموقين أمثال عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي لا يخرجان عن حقل تأثيرها؛ فعلى الرغم من أهمية الإطلاقة التي يُقدّمها الدوري على الصور المتنوعة للتاريخ العربي من اقتصاد واجتماع وثقافة وفكر تاريخي، تظل فكرة «الأخر» غير العربي، أي «العجم»، ملتبسة في أمر تكوين الحضارة الإسلامية، أو مثيرة للتساؤل عن شعوبيتها أو مخاطرها تجاه الثقافة العربية ووقوفها في وجه السلطان العربي. بل إنها في بعض وجوهها مقترنة بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية.

كذلك هو موقف صالح أحمد العلي تجاه مشهد «الأمة المتجانس» المتشكل من «عروية وإسلام»، ومن أحقية عربية في الحكم والسيادة الإسلاميين قائمة على التصور التالي: «كان للعرب دور كبير في تثبيت

الإسلام وإقامة دولته وتوسيعها وتوجيهها بما فيه من الاستقرار والثبات». وتأسيسًا على ذلك يحرص المؤرخ القومي على أن يؤكد القول بـ «تقبل أبناء الشعوب التي ضمتها دولة الإسلام هذا الوضع، فأقبلوا على اعتناق الإسلام الذي حمل العرب رسالته»... أما مواقف الموالي، فينظر إليها كـ «تذمرات محدودة» لم تستهدف «السلطان العربي» وإنما «شخص الحاكمين». أما إذا تحوّلت هذه إلى ثورات واستهدفت «السلطان العربي» فإنما يحصل ذلك بسبب استغلال «الحرية» التي أتاحتها الحكم العربي، وهي من فعل «مغامرين زائفين»، لجأوا إلى «العمل في الظلام وفي أماكن نائية في الأطراف وكانت تلقى إعراضًا شعبيًا عامًا»^(٢).

واضح كيف تُطمَس السِمات الاجتماعية والثقافية والإثنولوجية والسيكولوجية للجماعات بتبريرات من الأيديولوجيا التي تعجز عن أن تجيب عن أسئلة كثيرة كان ابن خلدون قد طرحها منذ زمن، تتعلق بمسألة انتقال السلطان بفعل قوة العصبية، لا بفعل «الحرية»، التي يستذكرها ويستحضرها المؤرخ العلي من زمن آخر، زمن «العصبية» الإثنية والقبلية.

إن إشكالية هذا الخطاب التاريخي القومي هي في أنه يحمل وعيًا تاريخيًا أحاديًا للمسار التاريخي، من سماته الدمج بين الذاكرة الجماعية والتاريخ المعاصر، حيث تختلط عناصر الذاكرة التي تحملها نصوص التواريخ الكلاسيكية والأخبار والروايات بمعطيات علم تاريخي حديث توقف عن حدود بعض المدارس التاريخية الغربية، أي التاريخية المحافظة والوضعية التجريبية التي ميزت الأوساط الأكاديمية الغربية الممثلة بالتخصص الفيلولوجي والثقافة الموسوعية، والتي تُغلب مرجعية الوثائق والأصول كمصادر «لمموسة» لمعرفة الماضي على أدوات المعرفة المستمدة من معطيات العلوم الاجتماعية، كعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع والإثنولوجيا، والاقتصاد السياسي والألسنية. كان الاستشراق الكلاسيكي بوجه عام، هو أحد روافد هذه المدرسة، كما كان التأريخ الأكاديمي

(٢) صالح أحمد العلي، «الشعور القومي العربي عبر التاريخ»، في: تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٤٦.

العربي، الذي ارتبط بأسماء كبيرة من جيل أساتذتنا، رافداً أيضاً من روافده. على أن الوعي القومي الذي تداخل مع هذه التاريخانية الأكاديمية في مرحلتي البحث عن البديل العثماني وحركات التحرر الوطني وَسَمَ أيضاً أعمال عدد من مؤرخينا خلال النصف الأول من القرن العشرين، ولا زال يترك بصماته على أعداد من الجيل اللاحق من المؤرخين حتى اليوم.

لقد تميزت الكتابات التاريخية العربية الأكاديمية الأولى إما بالغرق بتفاصيل الحدث وتابعه والانشداد إلى إسناد المصادر واستخراج المعلومات المفردة منها، وإما بإعطاء هذا التابع وتسلسل الوقائع فيه معنى سياسياً وثقافياً واقتصادياً يندرج في محاولة المؤرخ، وكما يقول عبدالعزيز الدوري وهو يقدم لكتابه التكوين التاريخي للأمة العربية: «التعرف على ظروف تكوين الأمة العربية، وتحديد هويتها في التاريخ، ولتبين وعيها لذاتها وتطور هذا الوعي إلى العصر الحديث... وبيان عناصر الاستمرار في هذا الوعي وطبيعة التحول فيه»^(٣). وأعتقد أن المنهج نفسه ينطبق على التعرف إلى ظرف تكوين أمم أخرى، يراد لها أن تُكوّن مرجعيات قومية لدول حديثة ناشئة في العالم العربي، أي البحث عن تاريخ قومي خاص للدولة الوطنية.

ثانياً: التاريخانية «الثورية»: التاريخ الماركسي

نلاحظ أيضاً، ومن جهة أخرى، أن التاريخانية العربية التي تلبست الوعي القومي (سواء أكان هذا الوعي قومياً عربياً أم قومياً قطرياً وإقليمياً) أنتجت أيضاً نوعاً من «تاريخانية ثورية» تسترشد بالنظرية الماركسية لتضبط وتفسر عمليات ووقائع التابع التاريخي السياسي والثقافي والاقتصادي في خط الحتمية التاريخية ومنهج الجدلية المادية المؤسس على جدلية صراع الطبقات في التاريخ.

فكما أن الوعي القومي قد رافق العملية السياسية في البحث عن البدائل لما بعد العثمانية، وعن أجوبة أثارتها حركة التحرر العربية من أجل الوحدة والاستقلال والهوية، ومن خلال العودة إلى التاريخ، فإن الوعي الاجتماعي

(٣) عبدالعزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٩.

كان أيضًا قد رافق العملية الاقتصادية في «رسملة» المجتمعات العربية وتصنيعها «وتحديثها» في بعض القطاعات. وفي هذا السياق من تكوين الوعي الاجتماعي، برزت نُخب عربية ترى في التكون الطبقي الجيني حالة قوى إنتاج جديدة لا بد أنها متصارعة مع علاقات إنتاج قديمة. وهذه الأخيرة هي مزيج من علاقات «إقطاعية»، أو ما قبل رأسمالية. وعبر هذا المدخل الذي يُعبّر عن شكل من أشكال الوعي الراهن لـ «تطور المجتمع» في النظام العالمي الجديد والواقع المعيش، قدّمت الماركسية وعبر أقدية وفادتها المحلية إلى المنطقة العربية بدءًا من الأنماط الستالينية إلى صيغ الماوية والعالم - ثالثة، إلى نمط الإنتاج الآسيوي، مداخل لقراءة تاريخ اقتصادي اجتماعي سياسي للتاريخ العربي، يحاول أن يقرأ قضايا الدولة والإقطاع والملكية وإعاقه نمو رأسمالية وطنية، وصولًا إلى محاولة فهم مآزق التحول الديمقراطي والإنمائي والقومي الذي عاشته القوى السياسية العربية، وذلك وفقًا لتنميط مرحلي أدخل في حتمية تاريخية وقوانين اعتقد أنها تفسر حركة التاريخ العربي وتساعد على تغييره واستشراف مستقبله.

اللافت للنظر أن بدايات هذا النوع من التأريخ كانت قد ظهرت عبر التفات المؤرخ الماركسي العربي إلى ثورات اجتماعية في التاريخ الإسلامي، اعتقد أنها ملامح لصراع طبقي، ومعالم في تطور أنماط إنتاج محددة في الترسيم الماركسية. ومن الأمثلة على هذا المنحى، دراسة فيصل السامر ثورة الزنج^(٤)، ودراسة أحمد علي، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد^(٥)، حيث يرى الكاتب في «ثورة الزنج» في البصرة «نقطة من الإنتاج الآسيوي إلى الإنتاج العبودي».

نلاحظ أن الدراسات العربية التي استعادت فكرة «نمط الإنتاج الآسيوي» من كتابات ماركس وإنجلز، ومن الكتابات الغربية المعاصرة التي أعادت اكتشاف «نمط الإنتاج الآسيوي» في غضون الستينيات والسبعينيات (لاكوست، شيزنو، غودليه (Yves Lacoste, Chesnaux, Godelier))، كما كانت

(٤) فيصل السامر، ثورة الزنج (بغداد: دار القاري، ١٩٥٤).

(٥) أحمد علي، ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١).

تحاول أن تخرج من مأزق قالب الستاليني - السوفياتي للتمرحل التاريخي، الذي كان يعتقد أنه صالح فقط لتأريخ أوروبا الغربية، لتجد تفسيرًا لخصوصية التطور في بلدان آسيا وإفريقيا وبالتحديد لتطور الدولة والمجتمع في البلاد العربية. ويمكن أن نذكر من المحاولات المُدرّجَة في هذا الخط، محاولة إلياس مرقص النظرية الماركسية والشرق، ومحاولة أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي^(٦)... ودراسة عبد القادر جغلول حول «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار»، إلى جانب دراسات أخرى متفرقة ورسائل جامعية ظهرت في الأقطار العربية، اعتمدت التقليد والتنميط النظري وقليلًا من التوثيق والمعلومات التي يلجأ إلى حشرها في القوالب النظرية.

هذا ويمكن عد دراسات سمير أمين ذات المنحى التاريخي الاقتصادي محاولات أكثر جدية وعمقًا وتجديدًا في هذا السياق. ولعل مقاربه لما سماه نمط الإنتاج الخراجي للدولة العربية الإسلامية، وانتباهه إلى أهمية التجارة البعيدة ومحطاتها في اقتصادات الدولة الخراجية، وهو أمر سبق لمستشرقين أن عرضوا له، يجعله أكثر استثارة ودعوة للفكر التاريخي العربي أن يولي الجانب الاقتصادي الاهتمام الذي يستحق، وأن يولي أيضًا جانب التفكير في طبيعة الدولة وتطور مجتمعات الشرق قسطًا في عملية البحث التاريخي.

غير أن هذا الجانب من التفسير الماركسي «المجتهد» لا يفلت - وكما هو حال سمير أمين - وبخاصة في كتاباته عن الحضارات والأمة والثقافة وتجليات ما يسميه «النمط الخراجي» في مجتمعات الدول الخراجية، من الوقوع في التحليل النظري المجرد الذي يعوزه جانب التاريخ الواقعي.

ومع هذا فإن التحليل الطبقي، إذا ما تحرر من الترسيمات «الجامدة»

(٦) انظر: إلياس مرقص، النظرية الماركسية والشرق (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، وأحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي (مصر الفرعونية الهلينية - الإمبراطورية الإسلامية - الفاطمية من المغرب إلى مصر - عهد المماليك (بيروت: دارابنخلدون، ١٩٧٩)، وعبدالقادر جغلول، «التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار» (La Pensée, Février 1976, Paris)، مترجمة إلى العربية: ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

والجاهزة، يمكن، ارتكازًا إلى جهد استطلاعي وتوثيقي جدي، أن يقدم معرفة تاريخية خصبة، ولا سيما لمرحلة الدخول الرأسمالي الغربي للمجتمعات العربية، ونتائج ذلك على البنى الاجتماعية فيها. ولعل أبرز المساهمات في هذا الحقل كانت مساهمة حنا بطاطو في كتابه عن العراق الحديث، ذي الأجزاء الثلاثة^(٧).

يدرك المؤلف نفسه صعوبة تطبيق التحليل الطبقي الاجتماعي الكلاسيكي، فيضيف إلى النظرية الماركسية مفاهيم ماكس فيبر، من أجل فهم دور «البنى الفوقية» والعقلية والذهنيات بصورة أفضل. ولكن المؤلف يظل متنبهاً أيضاً لأهمية التفاصيل وتوفير المصادر؛ يقول «إن التحليل الجدي للطبقات مهمة في غاية الصعوبة، إذ إنه يستلزم - من ناحية - فهم الاتجاهات والمعوقات الموضوعية للبنى أو البنى الاجتماعية التي تشكل الطبقات جزءاً لا يتجزأ منها، ويستلزم - من ناحية أخرى - الضلوع في معرفة كمية هائلة من التفاصيل، وخصوصاً تلك المتعلقة بالأفراد والعائلات الذين لهم تأثير اقتصادي وسياسي فعلي، وبالعلاقات المتبادلة فيما بينهم، وهي تفاصيل، نادراً ما تكون في متناول اليد»^(٨).

يبد أن هذه الصدقية في الاعتراف بصعوبة المهمة، وهذه الاستعدادية للبحث في الوقائع والتفاصيل والمصادر، لا تُعبران عن واقع التأريخ الماركسي العربي عمومًا. فجله - على حد علمنا - يندرج في خطاب تاريخي تعبوي ونضالي سياسي، مع تغليف للخطاب باستدراكات وتعليقات واستشهادات مستخرجة من النصوص الماركسية والترسيمات النظرية التي تؤدي دور إضفاء «الصفة العلمية» المدعاة على الخطاب المعلن.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا النوع من التأريخ ظل محدودًا في انتشاره بين الأوساط الجامعية والأكاديمية، وغلب بين أوساط المثقفين والكتاب «الملتزمين».

(٧) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥)، (الطبعة الأولى صدرت عام ١٩٧٨).

(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١.

لا شك في أن ضيق حدود هذا التأريخ عائد بالدرجة الأولى إلى جملة من العوامل، يأتي في مقدمها تعثر التجارب القومية واليسارية وانحباس أفكار هذه التجارب في قوالب أيديولوجية أحادية تُقدّم باسم «العلم» على أنها «الحقيقة»، الأمر الذي حال دون حرية الفكر والاجتهاد والتنوع، بسبب الاطمئنان والثقة المبالغ بها في فاعلية المصطلح والمفهوم، فلم يُثر ذلك قلق البحث عن فرضيات وطرائق وأدوات معرفية جديدة ومناسبة.

ثالثاً: المنهج التاريخي الإسلامي: تاريخانية توليفية

في سياق أزمة المنهج وسياق تأرجح الفكر التاريخي العربي ما بين تاريخانية قومية وتاريخانية ماركسية (ثورية) وتاريخانية «علموية» محافظة تدعي «الموضوعية» و«الحياد»، وفي خضم قلق البحث عن بدائل، ارتفعت أصوات بين الحين والآخر تنادي انطلاقاً من التزام ما بمشروع سياسي إسلامي راهن، باعتماد «منهج تاريخي إسلامي».

صدر في هذا الخط مجموعة من الكتب والدراسات التي تحمل مثل هذه الدعوة إلى «أسلمة المعرفة»، ومعظمها يكتفي بالتبشير بنظرة تكاملية وعالمية للتاريخ، يحتل فيها الإنسان بأبعاده الروحية والمادية قلب حركة التاريخ ومحركه في إطار من العوامل التي يبحث فيها عن عنصر التوازن ما بين العوامل الدينية والثقافية والاقتصادية.

والحقيقة أن بعض الصياغة الإسلامية المحدثة لمثل هذا التوجّه، ينبع كما هو حال كتاب عماد الدين خليل^(٩) مثلاً، من منهج سجالي مع الفلسفات التاريخية الغربية، للخلوص إلى اعتماد منهج تاريخي تكاملي يستخرج من منطوق الآيات في القرآن الكريم. ولكن هذا المنطوق يبقى مشحوناً بالتأويل عبر ما تحمله مدارس الفكر التاريخي الغربي إلى العقل الإسلامي المعاصر، من معانٍ ودلالات وتأثيرات واعية أو غير واعية. إن السجال مع المدارس التاريخية الحديثة يوصل المؤلف إلى تفسير لآيات القرآن الكريم تتوافق مع تكاملية المنهج التاريخي في مستوى تنوع أبعاد

(٩) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥).

السنن والقوانين في العملية التاريخية. ويستدرك المؤلف ليشير إلى تأخر المسلمين في اكتشاف هذا المنهج حتى اليوم، فيقول: «لسنا ندري سبباً صدَّ المسلمين الأوائل عن اكتشاف هذا المنهج والتعامل معه سوى أن الفكر البشري عامة والفكر التاريخي على وجه الخصوص، ما كان قد بلغ درجة من النضوج والتطور تتيح له ذلك أساساً»^(١٠).

ولعلَّ ما يطرحه الفقيه محمد باقر الصدر في التفسير الموضوعي للقرآن^(١١) وهو يبحث عن منهج تاريخي معاصر من القرآن الكريم، يعبر عن صدقية أوفى في كشف أولية هذا التأثير اللاواعي للعلم التاريخي الغربي في العقل الإسلامي المعاصر.

ولعله من الدلالة بمكان أن يختار صاحب هذا المشروع التفسيري أول موضوع له للتفسير، فيكون سنن التاريخ في القرآن الكريم حيث يقدم «منهجاً عقلياً» في فلسفة التاريخ اعتماداً على آيات من القرآن الكريم، منهجاً يتعارض تماماً مع ما ينسب إلى الفكر الديني من أوصاف الجبرية والغيبية والسلبية، وانعدام فاعلية الإنسان في «صنع التاريخ» وتغيب دور العوامل والظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان.

لكن محمد باقر الصدر يستدرك أيضاً فيقول: إن المسلمين أضعوا هذا المفهوم القرآني للتاريخ. ولم تقم في رأيه محاولات لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه بهذا المعنى، إلا بعد ثمانية قرون...»، وكان ذلك - كما يقول - «على يد ابن خلدون»، ثم بعد أربعة قرون «اتجه الفكر الأوروبي لكي يُجسّد هذا المفهوم الذي ضيَّعه المسلمون ولم يستطيعوا أن يتوغلوا إلى أعماقه»^(١٢).

ومهما يكن من أهمية أمر الإشكالية الإسلامية التي يطرحها الصدر في المنهج التاريخي، فإن ما يغيب في هذه الصور، هو بالتحديد المنهج

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن (بيروت: دار التوجيه الإسلامي،

١٩٨٠)، ص ١ و ٥٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١ و ٥٩.

التاريخي في تفسير هذه المحطات الثلاث ومسار العلاقة بينهما (القرآن، ابن خلدون، الفكر الأوروبي الحديث). فالواقع أن المسلمين لم يضيعوا المفهوم القرآني بين لحظة وحية وبين لحظة إنتاج الخطاب الخلدوني. فخلال القرون الثمانية تلك أنتجوا كما رأينا مفهوماً للتاريخ وصوراً وحقولاً تناسب معازمتهم وحاجاتهم، أو هي على وجه أدق نتاج تصوّر حاضرهم آنذاك لماضيهم. وليس في الأمر ثمة «تضييع» أو «ضياع». وعندما أنتج ابن خلدون خطابه التاريخي الذي بدا له «جديداً» فإنما كان الجديد يحصل على قاعدة استيعاب القرون الثمانية ونقد خطابها التاريخي وتجاوزه. أما عن عدم بروز مدرسة خلدونية خلال القرون الأربعة التالية، حتى اكتشاف الأوروبيون ابن خلدون من خلال علومهم التاريخية والاجتماعية، فاستوعبوه من خلال مناهجهم وعدّوا لمعاته في المقدمة إرهاصات لعدد من علوم الاجتماع المعاصرة - فإنما يعود ذلك إلى أسباب تاريخية أيضاً، يجب أن تُدرَس ليس من خلال البحث عن أسباب حالة الجمود والركود الذاتي والثقافة التقليدية المكررة في المجتمعات الإسلامية في مرحلة ابن خلدون وبعده وحسب، ولكن عبر حركة الانعطاف التاريخي الكبير أيضاً التي ستحصل بعد قرنين من الزمن (في غضون السادس عشر). هذه الحركة التي درسها المؤرخ الفرنسي بروديل دراسة معمقة حيث وجد في انتقال نبض العالم من قلب المتوسط إلى المحيطات، منعطفاً لنشوء العلاقة اللامتكافئة بين الشرق المتوسطي، حيث يدور فلك عالم عربي وإسلامي، وبين أوروبا الغربية التي خرجت بدينامية توسعية ناشطة إلى المحيطات والقارات الجديدة.

أعتقد أن الدعوة إلى منهج تاريخي إسلامي معاصر ستبقى دعوة تماشية، فيها الكثير من التماهي مع ما أنتجه الفكر التاريخي الغربي من مدارس يجري على أساسها تأويل معاصر لخطاب الوحي المنفتح على الزمن والمكان. لهذا فإن صناعة التاريخ تبقى في جانب تتداخل فيه هموم الحاضر وأهداف المستقبل، ولكن يتداخل فيه أيضاً تأثير أدوات المعرفة والاكتشاف المتجددة دائماً. لهذا فإن الإنتاج التاريخي الذي يمكن أن يندرج تحت عنوان «المنهج الإسلامي»، لا يخرج عن نطاق التاريخانية المشبعة بالسرد والإسناد من التراث الإسلامي التقليدي من جهة، ومن الأسلوب الغربي الحديث المتوزع على مدرستي التاريخانية ذات الاهتمام بالتطور التاريخي، وتعاقب

«أنماط المراحل»، أو بتطور وعي الأفكار المتمحورة حول هوية الأمة والدولة، من جهة ثانية.

ولا بد من أن نلاحظ أن الجانب الذي ندعوه «إسلامياً» في هذا التاريخ، هو الجانب الوظيفي الأيديولوجي في تصور الماضي. فلماذا كان المؤرخون القوميون العرب، قد ركزوا على أهمية الدولة الأموية كدولة عربية وعلى إبراز المعارضة غير العربية - كشعبوية مذمومة - فإن المؤرخين الإسلاميين في المقابل حاولوا التركيز على شمولية الإسلام، وعدم الاهتمام بالتنوع والتعدد الإثني. وتقدّم الدولة العثمانية على سبيل المثال، حقلاً لدراسة هذه الشمولية... ولعل كتابات المؤرخ عبد العزيز الشناوي، في موضوع الدولة العثمانية: دولة مفتري عليها، القاهرة، بدءاً من عام ١٩٨٠، تمثل أنموذجاً في العرض والأسلوب وحقل الموضوعات وصور الإدراك، لما نشير إليه. إن صورة إدراك الماضي ووظيفته في الحاضر هي التي تختلف بين مؤرخ إسلامي ومؤرخ قومي، لا أبعاد المنهج التاريخي وفلسفته وطبقاته، ومستوياته ومضامينه، وبالمعنى الذي يتحدث عنه المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل^(١٣).

رابعاً: اتجاهات جديدة وحقول متنوعة

نتساءل، ونحن نستعيد باختصار شديد جانباً من معالم الكتابة التاريخية العربية المعاصرة عبر اتجاهاتها الأيديولوجية الغالبة، التي أملت لها مراحل تاريخية معينة وعوامل محددة دفعت إلى كتابة تاريخ سياسي مؤسسي أو تاريخ قومي أو ماركسي أو إسلامي، أو حديثي «مجرد»، نتساءل: ألم يُنجز البحث التاريخي العربي المعاصر أعمالاً تجاوزت هذه السمات الأيديولوجية؟

في الواقع أنه لا بد من أن نشير، وفي حدود المعرفة الشخصية المتاحة، إلى أهمية بعض المساهمات العربية التي لم تحظ بالاهتمام الكافي. وهذه تدرج - على ما أرى - في مظاهر ذلك الإنجاز العلمي الذي نبحت عنه أو نصبو إليه.

(١٣) انظر القسم الثالث من هذا الكتاب.

من بين المساهمات كتاب جمال حمدان الشهير شخصية مصر: دراسة عبقرية المكان، حيث يعالج المؤلف، وهو جغرافي في الأساس، «فلسفة المكان» والأبعاد التاريخية «للموقع» و«الموضوع» ومفهوم «الشخصية الإقليمية»، وبمنهج الحفر في أعماق ذلك الحوار التاريخي الطويل بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا المنهج، الذي وجّهت إليه سهام النقد في المرحلة القومية، لناحية اتهامه بتبرير «الإقليمية»، جهد تاريخي كبير يثير أسئلة وآفاقاً جديدة في معرفة ذلك «التاريخ البطيء» الذي يكوّن عنصر الثبات في العقليات والثقافات والحضارات على حد ما يرى بروديل. على أن المقاربة تبقى مقارنة تاريخية مثيرة للحوار والتجدد وفقاً لتلك الجدلية التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر، الحاضر الذي تتغير أسئلته وأدواته المعرفية، والماضي الذي تتغير وفقاً لذلك صورته ومعانيه بالنسبة إلى الحاضر.

وعلى مستوى الحقول الجديدة في التاريخ العربي الحديث، لا بد من الإشارة إلى أهمية الدراسات التاريخية التي تناولت حياة «المدن» والأوضاع الاجتماعية السياسية في العهدين الإسلامي^(*) والعثماني، ارتكازاً على حفريات في الكتب الكلاسيكية العربية وفي سجلات المحاكم الشرعية

(*) يقدم كتاب الكوفة كنموذج دراسة تاريخية لنشأة المدينة العربية الإسلامية، معطيات بحثية مهمة تعبّر عن تمكن المؤرخ العربي المعاصر (هشام جعيط) من أن يؤرخ للزمن التاريخي العربي الذي تقاطعت في سياق تشكله مجموعة مركبة من عناصر التاريخ البشري الإسلامي (الفتح، الدعوة، القبائل) وعناصر المكان (الموقع والجغرافية التاريخية) والتخطيط من أجل أهداف أملتها الصراعات الكبرى على العراق والمنطقة، كما أملتها تراكمات وخطط اجتماعية ودينية واقتصادية، حيث إن «الكوفة كانت منذ البداية حاضرة اختطت تخطيطاً كاملاً»، فجمعت في تأسيسها ووجودها «ثنائية» ولّقت بين «المساحة العمومية المترتبة من القصر والمسجد والأسواق من جهة، والحزام السكاني المخصص لخطط القبائل من جهة ثانية»، فكانت بذلك نموذجاً بالنسبة إلى كل مدينة إسلامية مقبلة. انظر: هشام جعيط، الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، (ط١، ١٩٨٦).

تجدد الإشارة أيضاً إلى أن المؤرخ هشام جعيط يتعامل مع فرضياته ويقدم آراءه وأفكاره في هذا الكتاب في سياق نقد تاريخي (منهجي) لفرضيات الآخرين واستنتاجاتهم، وذلك في مساحتين معرفيتين متكاملتين: المعرفة المباشرة للمصادر التاريخية الإسلامية (المؤرخون العرب القدامى)، والمعرفة المباشرة لمراجع المستشرقين المتخصصين، فيتعامل مع قراءتهم تعاملًا علميًا، ومعرفيًا لا أيديولوجيًا سياسيًا، كما درج عند الكثيرين من الكتاب العرب.

المحلية العثمانية والأرشيف الخاص والمذكرات والوثائق الاقتصادية والدبلوماسية الغربية.

غير أن هذه الكتابات الأخيرة (المونوغرافية) وعلى الرغم من تقديمها جهدًا ملحوظًا في التنقيب عن الوثائق وتقنية جيدة في استخدامها واستخراج المعلومات المفردة منها، فإن العديد من بحوثها يشير إلى أحد موقفين: إما أن همّ التاريخ القومي أو الوطني - القطري لا يزال يسقط إسقاطاً على تفسير «الواقعة الوثائقية»؛ وإما أن افتعال «الموضوعية» لا يزال يصاحب موقف الباحث فيكتفي بالسرد وتجنب إبداء الرأي. ولعل الموقنين اللذين لا تزال نلاحظهما في عدد من البحوث التاريخية يعودان إلى مفهوم قديم لـ «علم التاريخ» يكتفي بمنهجه وطرائقه ولا يستفيد من مناهج العلوم الاجتماعية المتكاملة، التي من شأنها أن تلقي أضواء جديدة على المواقف والسلوكيات والعقليات وسيكولوجية الأفراد والجماعات.

نخلص من هذا إلى أن الدراسات التاريخية العربية المعاصرة لا تزال تحمل في قسمها الأكبر حالة من البعد من هموم الفلسفة وعلوم الاجتماع وأسئلة هذه الأخيرة حول قضايا الدولة والمجتمع والسلوك والمصير وطبائع العلاقات والنفسيات والذهنيات، كما لا تزال تعطي لمنهجها في التعامل مع الوثائق والمصادر دورًا كليًا وأحاديًا في التوصل إلى تقرير «الوقائع» و«الحقائق»، في حين تشهد العلوم الاجتماعية والألسنية وتطور علم المعرفة (الإبستمولوجيا) إنجازاتٍ من شأنها أن تفتح آفاقًا جديدة في علم التاريخ.

غير أن ما نلاحظه هنا في بعد التاريخ من الفلسفة ومن العلوم الاجتماعية، نلاحظه أيضًا في بعد هذه الأخيرة من معطيات البحث التاريخي. فكثيرًا ما يفرق الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو عالم النفس أو الإثنولوجي، في نظرياته وفروضه أو معادلاته المنطقية أو الجدلية، أو ملاحظاته التجريدية أو أرقامه وإحصاءاته واستماراته الميدانية والجزئية، بمعزل عن معطيات التاريخ واستدلالاته، أو عن أوجه حضوره أو تحولاته أو استمراره كليًا أو جزئيًا في الحاضر.

القسم الثاني

تطور الفكر التاريخي في الغرب الحديث
ومدارسه الحديثة والمعاصرة
(مع التركيز على النموذج الفرنسي)

الفصل الثامن تمهيد: في العوامل والمُقدّمات

أولاً: من القرون الوسطى الأوروبية إلى «النهضة»:

قبل البدء بعرض أهم معالم الفكر التاريخي في العصر الأوروبي الحديث (بدءاً من عصر النهضة (Renaissance))، نتساءل عما كانت معالم النظر إلى التاريخ في القرون الوسطى الأوروبية.

لقد سادت النظرة المسيحية، كما تمثلها اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، في النظر إلى الزمن وإلى أحداث التاريخ ووقائعه. الزمن التاريخي هو تحقق للمشيئة الإلهية، وما الأحداث والوقائع والسياسات في الدنيا إلا أجزاء متناثرة وموقّنة ومحكومة بـ«العناية الإلهية» الأبدية. ولعلّ أهم من عبّر عن هذه الفلسفة التاريخية التي سادت المجتمعات الأوروبية، وكذلك طريقة سرد أحداث التاريخ فيها، وهو سرد كان يقتصر على رجال الكنيسة، وعلى تاريخ المسيحيين، لكونهم يحملون «خلاص» البشرية «وحدّهم»، هو القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٥٠م).

يدور التاريخ حسبما يرى أوغسطين حول الموقت والأبدي؛ فـ«الله أبدي وهو خالق الزمن. ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر الموقت». والعلاقة بين الموقت والأبدي علاقة غير مفهومة للإنسان. الله في إطار التاريخ البشري هو «العناية». فشؤون التاريخ الأرضي «يتولاها الله الواحد ويحكمها

كما يشاء»، و«ليس في الإمكان مطلقاً الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر، خارج قوانين العناية»؛ فكل ما يحدث في التاريخ الأرضي من خير أو شر، ليس اعتباراً، إنه سيرورة نحو غاية هي الآخرة، حيث «الحساب الأخير»، وهذا التاريخ عملياً هو تاريخ المسيحية والكنيسة، و«تاريخ الخلاص».

صحيح أن هذه النظرة الدينية هي النظرة السائدة في كل الديانات السماوية التي تؤمن ببداية الخلق ونهايته في الآخرة (يوم الحساب)، بما فيها الديانة الإسلامية. إلا أن ثمة تعدداً في الاتجاهات والتفسير والتأويل شهدته الحضارة العربية - الإسلامية في العصور المسماة «قرون وسطى»، يذهب بالدارس إلى التمييز بين قروسطية مسيحية أوروبية و«قروسطية إسلامية». فهذه الأخيرة شهدت اجتهادات ومدارس فكرية عقلانية ووضعية، سواء في مسألة حرية الإنسان ومسؤوليته عن عمله (المعتزلة) أم في مسألة البرهان العقلي والتجريبي الموصولين إلى المعرفة (ابن سينا والرازي وابن طفيل وابن رشد)، أو في مسألة المعرفة التاريخية القائمة على معرفة «طبائع العمران» (ابن خلدون). كل هذا التعدد في المدارس يقود ويؤكد اختلاف أو تمايز الحضارتين المتزامتين، وبخاصة في مجال الكتابة التاريخية وحقلها ومجال الفلسفة التاريخية وتطبيقاتها. يُبرز أحد المؤرخين الفرنسيين جاك لوغوف (J. Le Goff)، هذا الاختلاف والتمايز في مجال التأريخ عندما يقول: «في حين أن التاريخ الغربي بقي في ظل النظرية الأوغسطينية يسير ببطء وتعثر نحو اعتماد خطوات مهنة المؤرخ (المحترف) (Métier d'historien)، نرى أن الإسلام من جهته، أنتج «عملاً عبقرياً» في مجال فلسفة التاريخ، هو مقدمة ابن خلدون، وهذه، على خلاف مدينة الله لأوغسطين تدعو إلى مسارات وخطوات في البحث تُعبّر عن حالة ذهنية من التاريخ العلمي الحديث».

ويضيف: «إن كل المتخصصين [ويقصد المتخصصين الغربيين]، ينسبون إلى ابن خلدون «فكرًا نقدياً استثنائياً في زمنه». إنه «عبقري» ذو حدس لا مثيل له، متقدم على زمانه بأفكاره وطريقته». ويشير جاك لوغوف، إلى شهادة اختصاصيين كبيرين في التاريخ: فانسان مونتاي (V. Monteil)، مترجم مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية، وأرنولد توينبي،

صاحب نظرية التحدي والاستجابة ودورات التاريخ بين الحضارات. يقول هذا الأخير: «من دون شك، أنه أكبر عمل في نوعه أنتجه إنسان في كل زمن وفي كل مكان»^(١).

على أن هذا «الاستثناء»، أو هذه الإشارة المبالغ فيها إلى عبقرية ابن خلدون، ينبغي ألا تنسينا أن ابن خلدون، كما بينا في القسم الأول من هذا الكتاب، هو ثمرة ممتدة لمصادر ومراجع متنوعة وغنية أنتجتها الحضارة العربية - الإسلامية على امتداد ثمانية قرون^(٢).

إنّ الأساس في تطور الأفكار هو القدرة على الاستيعاب والهضم بعد التفاعل والاحتكاك. وهذا الأساس هو رائد منهجنا في دراسة تطور الفكر التاريخي الغربي، تمهيداً إلى ظهور المدارس التاريخية المعاصرة في الغرب.

١ - تأثير الألفية العربية - الإسلامية

لا يمكن لتقدم المعرفة أن تكون حكراً على حضارة أو شعب أو عرق. قد تؤدي عوائق تاريخية في مراحل من التاريخ دوراً عازلاً أو سالباً أو مؤخرًا لتقدم فكرة من الأفكار، أو معرفة من المعارف، أو فلسفة من الفلسفات في حضارة من الحضارات. ولكن يبقى التواصل الحضاري قائماً وقادراً على ممارسة الاقتباس أو التطوير أو الإبداع في مجال من المجالات المعرفية التي قد تنضب في مكان وتخصب في مكان آخر. ولعلّ المعرفة التاريخية التي من دونها لا يتأسس علم للتاريخ، هي مجال من المجالات التي أخصبت في أوروبا بفعل التلاقح الحضاري، ولا سيما مع الحضارة العربية. وهذا ما يشير إليه المؤرخ ج. هرنشو في هذا المقطع الذي نرى فائدة من اقتباسه كاملاً:

يقول: «ربما كان التقدم الملحوظ في تاريخ العهد الأخير من العصور الوسطى (الأوروبية) ناشئاً إلى حد بعيد من تأثير الحضارة العربية التي شملت العالم الإسلامي في ذلك الزمان. لقد تماسست النصرانية والإسلام في

Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), pp. 262-263.

(١)

(٢) انظر القسم الأول من هذا الكتاب.

الأرض المقدّسة وما يجاورها في صقلية وجنوب إيطاليا والأندلس، ولم يكن هذا التماس بحالٍ من الأحوال عدائيًا لا في جملته ولا في نفس الأساس الذي قام عليه [...]».

ويضيف «إن الصليبيين خرجوا من ديارهم لقتال المسلمين فإذا هم جلوس [...] يأخذون عنهم أفانين العلم والمعرفة. ففي مجال التاريخ الذي نحن بصدد الكلام عليه وحده، نجد المسعودي العربي يعرض في كتابه «مروج الذهب»، عرض خبير، ما هو تاريخ غرب آسيا وشمال إفريقيا وشرق آسيا وإثنوغرافية هذه المناطق. ونجد ابن خلكان الدمشقي يصنف معجمًا في التراجم التاريخية، ثم نجد شيخ مؤرخي العرب عبدالرحمن بن خلدون التونسي (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) فقد كتب فيما كتب مقدمة لتاريخ عام بلغت من سعة الإحاطة وصحة النظر وعمق الفلسفة، ما جعلها مصداقًا لما قال الأستاذ فلنت (Flint) في حق ذلك العالم التونسي الكبير من أنه «واضع علم التاريخ»^(٣).

ويتابع: «انتقل أثر هذه الثقافة العربية إلى أوروبا من طريق مدارس الأندلس وجنوب إيطاليا، فكان من العوامل القوية في انتهاء العصور الوسطى وانبثاق فجر العصور الحديثة، هذا وكان هناك عوامل أخرى ساعدت على بلوغ هذه الغاية، بعضها جاء من الشرق الأقصى بواسطة المسالك التجارية التي كشفتها فتوح جنكيزخان (١١٦٢ - ١٢٢٧) وخلفائه». و«تجسّد هذه العوامل بأمر ثلاثة:

١ - فن الطباعة وكان فيه القضاء الأخير على احتكار رجال الدين للعلم.

٢ - استعمال بيت الإبرة في الملاحة، وقد يسّر القيام برحلات الاستكشاف الكبرى.

٣ - ثم اختراع البارود، وقد أحدث في صناعة الحرب انقلابًا قضى على ما كان للفروسية الإقطاعية من سيادة عسكرية. لا جرم أن المائة سنة

(٣) ج. هرنشو، علم التاريخ، تعريب وتعليق عبدالحميد العبادي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٣٤.

التي ابتدأت من عام ١٤٥٠، وانتهت في عام ١٥٥٠ كانت عصر الانتقال العظيم^(٤).

ثانياً: العوامل التي أثرت في توسيع ميدان الكتابة التاريخية في عصر النهضة الأوروبي، والمظاهر التي اتخذتها هذه الكتابة من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر

١ - العودة إلى الإغريق والرومان، والشك بالماضي

تمثلت الكتابة التاريخية جزءاً من عملية انبعث الآداب القديمة. وهذه الأخيرة كانت نوعاً من الثورة الفكرية ضد فلسفة القرون الوسطى التي سادت في أوروبا.

في مجال التاريخ، تمثل ذلك بتوسع حقل التدوين التاريخي خارج رجال الإكليروس، وحلول الحدث السياسي ومسؤولية الحكام عنه محل المشيئة الإلهية وتدخل القديسين فيه. ولعل أول من مثل رد الفعل هذا هو مكياڤلي الإيطالي (Machiavel) (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) الذي جعل من القرار السياسي متعلقاً بإرادة الحاكم وأساليبه وحروبه بعيداً من أي تدخل غيبي في الحدث. وبذلك تحول التاريخ القديم (ولا سيما اليوناني والروماني) إلى دراسة لسياسات الحكام والملوك، فأضحى جزءاً من السياسة المدنية وحقلًا يفيد في ممارسة السلطة.

يقول مكياڤلي: «ومع ذلك فإننا من أجل تأسيس جمهورية وصيانة دولة، ومن أجل حكم مملكة وتنظيم جيوش وقيادة حرب ونشر العدل وتوسيع إمبراطورية، لا نجد أميراً ولا جمهورية، لا قائداً ولا مواطناً يلجأ لأمثلة العصور القديمة. إن هذا الإهمال يعود لحالة الضعف التي سببتها لنا عيوب تربيتنا الحالية، أو (ديننا)، أقل مما يعود للشرور التي سببها هذا الكسل المغرور الذي يسود في أغلبية الدول المسيحية، وللنقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ». ويخلص مكياڤلي إلى النصيح بقراءة التاريخ القديم،

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

واستخلاص المنفعة السياسية منه. يقول: «إن أغلبية أولئك الذين يقرأون التاريخ يتوقفون فقط عند المتعة التي يسببها لهم تنوع الأحداث التي يعرضها، ولا يخطر ببالهم حتى أن يقلدوا الأعمال الجميلة في هذا التاريخ»^(٥).

على أن العودة إلى الماضي، ولا سيما الماضي اليوناني والروماني، الذي دعا مكيافلي إلى الرجوع إليه كمرجعية تاريخية بهدف استخلاص قواعد لعلم السياسة وممارستها من موقع الملوك والأمراء (الحكام)، لم تكن تعني ركونًا لأخبار الماضي؛ ففي سياق هذه «العودة» إلى التاريخ، أخضع الكثير من اليقينيّات السائدة للشك.

بدأ الشك مع الكاتب الفرنسي جان بودان (J. Bodin) (١٥٣٠ - ١٥٩٦م)، ولا سيما في ما يتعلق بمنهج النظر إلى التاريخ؛ فكتابه في المناهج (١٥٧٦)، يأخذ مسافةً من موقف اللاهوت ورأي الكنيسة. ويكمل مكيافلي، عندما يرى أن دراسة التاريخ تنطوي على «اهتمام ذهني وعلى قيمة براغماتية (عملانية) للأخلاق والسياسة». وهو يرى أن حركة التاريخ تظل تنظم في «نظام عام» له «قوانينه التاريخية» المماثلة لـ «لقانون الطبيعي».

بعدها، تخطو الدعوة إلى إعمال «الشك» في «المعارف» خطوات كبيرة وواسعة نحو اعتماده منطلقًا منهجيًا في التفكير الفلسفي والعلمي. يتمثل ذلك بكتاب ديكارت ((Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠) خطاب المنهج (*Discours de la méthode*). لقد عارض ديكارت قبول أفكار الماضي قبولًا مقرونًا بالاحترام الكلي والتصديق المطلق، ودعا إلى اعتماد منهج في الشك يقوم على ثنائية العقل والمادة، إذ «لما لم يكن بالإمكان الشك في عملية الشك نفسها» التي هي تجلٌّ من تجليات العقل البشري (التفكير) فإن ديكارت يستنتج: «إنني أفكر، لذا فأنا موجود». صحيح أن ديكارت لم يطبق هذه القاعدة على التاريخ، إذ كان شغله الشاغل قضايا الطبيعة والرياضيات، غير أن دعوته إلى إعمال العقل في كل مظاهر المادة لفهم خصائصها وقوانينها،

(٥) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

كان لها تأثيرها اللاحق في توسيع مجال التفكير القائم على «الشك» وتطبيقها على شتى حقول المعرفة، ومن بينها حقل معرفة الماضي البشري.

من مظاهر العودة إلى هذا الماضي، ولا سيما إلى المجال الذي طبقت فيه قواعد النقد التاريخي للأخبار، ترجمة كتاب المؤرخ اليوناني توسيديد، الذي ترجمه مفكر سياسي هو توماس هوبس (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، الذي مثل كتابه السياسي ليفياتان (*Leviathan*) (١٦٥١) بدوره محطة أساسية في بلورة مفهوم الدولة الحديثة، إذ أسس فيه اعتماداً على قراءة تجارب التاريخ، نظرية دنيوية لأهمية الدولة في حماية المجتمع والأفراد ارتكازاً على عقد اجتماعي، يقوم بين الناس باستقلال عن الكنيسة واللاهوت.

وتتطور هذه النظرة لمفهوم الدولة وقيامها مع جون لوك (John Locke) (١٦٣٣ - ١٧٠٤) عندما يدعو هذا الأخير في رسالته التسامح إلى الفصل الكلي بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

ولم تقتصر أهمية رسالة لوك على السياسة، بل كان لها تداعياتها المباشرة في النظر إلى «الزمن التاريخي» كمجال سياسي دنيوي تتفاعل فيه الأهواء والمصالح وتتشابك التيارات والاتجاهات والآراء، على أن يبقى لكل من السلطتين الدينية والمدنية مجالهما الخاص بكل منهما، فلا تغطي الواحدة على الأخرى.

٢ - الحروب الدينية

من العوامل التي أثرت في الكتابة التاريخية في أوروبا، الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. فقد أصبح التاريخ في سياق هذه الحروب مرجعاً للناس «يستمدون منه أقتل القذائف وأفتك المدمرات في السجلات التي ثارت بين لوثر والبابا، وبين البروتستانت والكاثوليك». صحيح أن البحث لم يكن نزيهاً البتة، فقد تناوله كلا الفريقين لنشر الدعاية المذهبية، إلا أن الأمر لم يخل من «الخير»، كما يقول هرنشو، إذ «جاءت الحقيقة التاريخية نتيجة غير مباشرة لتصادم الدعايتين المتنافستين الكاثوليكية والبروتستانتية»^(٦).

(٦) هرنشو، المصدر نفسه، ص ٥٥.

٣ - رحلات الاستطلاع واكتشاف العوالم الجديدة

من العوامل التي شجعت على دراسة التاريخ في القرنين اللاحقين، السادس عشر والسابع عشر، النتائج التي ترتبت على رحلات الاستطلاع والاستعمار الكبرى في العالم الجديد (القارة الأمريكية) وفي الشرق.

إن الاحتكاك بحضارات أخرى متباينة كان حافزاً لـ «خيال المؤرخين وموسعاً لنطاق البحث التاريخي باتجاه البحث عن العادات والآداب والعقائد والنظم السياسية والاجتماعية محل ما شهدته العصور الوسطى الرواكد من حوليات وتاريخ رتيبة متشابهة».

٤ - الصراع السياسي والاجتماعي

يضاف إلى هذه العوامل، الخصومات الدستورية والصراعات الاجتماعية التي عصفت ببلدان أوروبا؛ ففي فرنسا نذكر الصراع بين الملك والنبلاء، وفي إنكلترا الصراع بين ملوك ستيوارت وبرلماناتهم. وكان كل فريق يلجأ إلى التاريخ لتبرير وجهة نظره؛ فـ «تدرس الوثائق العتيقة والقوانين المهملة وتجمع كل سابقة لها صلة بموضوع النزاع»^(٧).

٥ - أفكار التنوير (القرن الثامن عشر)

يستمر البحث التاريخي في أوروبا كجزء من الصراع السياسي والعسكري حتى إطلالة القرن الثامن عشر، حيث ترتفع أصوات عقلانية هادئة فتحاول أن تؤسس لفكر تاريخي تقوم عليه فلسفات ووجهات نظر قانونية وتربوية واجتماعية.

أ - فيكو

كان أول من نادى في القرن الثامن عشر، بوجود نقل التاريخ من ميدان الحرب إلى مجلس الدراسة هو «جوفينو فيكو» (إيطاليا ١٦٦٨ -

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٧٤٤)، عبر مؤلفه الذي يحمل عنوان أصول علم جديد (١٧٢٥)، وهو علم يُعنى بتطور المجتمع الإنساني الذي يضعه فيكو في إطار مراحل وأدوار تاريخية متميزة، ولكن مُطَرِّدة. تجدر الإشارة هنا إلى أن أفكار فيكو لم تُعرَف في فرنسا كفلسفة تاريخية إلا خلال القرن التاسع عشر، حين قام المؤرخ الفرنسي ج. ميشليه (J. Michelet) بترجمة كتابه هذا إلى الفرنسية (١٨٢٤ - ١٨٢٦)^(٨).

ب - مونتسكيو (Montesquieu)

يقدم مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥ م) فكرًا تاريخيًا عقلانيًا «يقوم على السببية»، من خلال تطرقه إلى بحث أسباب نهوض الأمم وانحطاطها، حيث يستبعد دور المصادفة أو الحظ أو العامل الغيبي غير المفهوم... يقول: «إن الحظ ليس هو الذي يهيمن على العالم، فإذا كانت صدفة حدوث معركة ما (وهذا ما يُعدُّ سببًا خاصًا) قد قضت على دولة، فإن هناك سببًا عامًا أدى إلى أن يكون على هذه الدولة أن تهلك بمعركة واحدة. وبكلمة واحدة، فإن المظهر الرئيسي يَجْرُ معه كل الحوادث الطارئة الخاصة»^(٩).

يظهر الفكر التاريخي النقدي والعقلاني واضحًا كذلك في دراسة مونتسكيو للقوانين واختلاف هذه الأخيرة في الأزمنة والامكنة، فهو يرى أن ثمة خصائص وعوامل جغرافية ودينية وأخلاقية تتكوّن لتنشئ إطارًا واحدًا من المبادئ والخصائص الذي يسميه «روحًا عامًا» لأمة أو عصر أو حضارة. وتندرج التواريخ في إطار هذه المبادئ لا في إطار أهواء البشر. يقول: «لقد تفحصت أولاً البشر واعتقدت أنهم في هذا التنوع اللانهائي للقوانين والعادات لم يكونوا فقط مسيرين بواسطة أهوائهم. لقد وضعت المبادئ ورأيت الحالات الخاصة تخضع لها من ذاتها. إن تواريخ كل الأمم ليست إلا توابع لهذه المبادئ. وأن كل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يخضع لقانون آخر عام».

(٨) شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص ٥٥٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

ج - فولتير (Voltaire)

يُعبّر كتابا فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) تاريخ شارل الثاني عشر (١٧٣١)، وعصر لويس الرابع عشر (١٧٥١)، ومقالته عن «أخلاق الأمم وروحها» (١٧٥٦) (Essai sur les moeurs et l'esprit des nations) عن اهتمام بدراسة التاريخ، لبناء وضع اجتماعي وسياسي يرتكز على فعل العقل البشري. ينتقي فولتير في هذا الاهتمام من تواريخ الملوك في أوروبا وتاريخ الثقافات لدى الأمم غير الأوروبية عناصر لسياسة عقلانية ببناء ومُتطوّرة تؤمّن الحرية والمساواة، أي «الضمير الاجتماعي». إن العقل السياسي كما يتمثله، من خلال تجارب التاريخ العالمي، هو علاقة توازن تقوم بين «الحاكم المستبد» وبين المجتمع المرتكز على «قوة الرأي العام» المتمثلة بنخبة عاقلة وحكيمة (متنورة).

إن حقل التاريخ الذي يستحق تدويناً في نظر فولتير، هو تاريخ بناء الدول والمجتمعات المتطوّرة من الملوك والقادة «المتنورين» القادرين على تجديد شعوبهم. إنه «تاريخ الدوافع الكبرى لدى شخصيات فاعلة ومؤثرة في التاريخ». هذا ما يتجلى في كتابيه تاريخ شارل الثاني عشر ولويس الرابع عشر.

يدخل فولتير في أحد كتبه المعنونة الاعتبارات الجديدة للتاريخ (١٧٤٤) (*Les Nouvelles considérations sur L'histoire*) مجال منهج البحث التاريخي مباشرة، لتوسيع حقوله إلى حيث يتخطى تاريخ الملوك والأمراء والبلطات؛ إنه يطرح مجال التاريخ للسكان والاقتصاد، للتجارة والصناعة، من خلال السجلات والبيانات، ومجال التاريخ للعادات والأفكار لدى كل الشعوب، والأمم. أما في مقالته عن «أخلاق الأمم وروحها» فإنه يُدشّن فكرة التاريخ العالمي من منظور العقل البشري العالمي الواحد، فيتأمل في خصائص الحضارات العالمية (خارج أوروبا)، في حضارات الهند والصين وبلاد العرب، لينتهي إلى رؤية عالمية لتاريخ الحضارات وتفاعلها، وإلى أنأي ثقافة عالمية هي ثمرة تفاعل لجملة من الثقافات. وفي مبحثه «أخلاق الأمم وروحها» يرفض فولتير القول بمرجعية «المركزية اليهودية» (Judeo-centrisme) التي قال بها معاصره بوسيه (Bossuet)، واصفاً إياه بأنه «لم يكتب إلّا ليقول إن كل شيء في العالم قام من أجل الشعب اليهودي»، وأخذاً عليه «أنه نسي

كليات الشعوب القديمة في الشرق، كالصينيين والهنود، التي سبق أن حازت الاعتبار قبل أن تظهر الأمم الأخرى». يطالب فولتير بعد نقده هذا الانحياز بنوع من التصالح بين «معرفة الطبيعة البشرية التي تشابه من أقصى المعمورة إلى أقصاها»، وبين التعدد في العادات والتقاليد، «لأن الثقافة هي نتاج لثمرات متعددة». وهو يخلص إلى القول «إن هذه هي الطرق التي تسمح بكتابة تاريخ حديث من موقع السياسي الحق والفيلسوف الحق، بذلك نربح معاً [في رأيه] معرفة الإنسان وحسن إدارة المدينة»^(١٠).

ومن خلال أعمال فولتير تبدو فلسفة التاريخ أنها تقوم على التأمل العقلاني العالمي، حيث توظف الدراسة التاريخية، كما يوظف النقد ورفض مظاهر اللاعقلانية، من أجل مستقبل أفضل للدولة والمجتمع المدني في كل مكان.

تبدو، إذن، الأولوية هي للفلسفة السياسية، عندما يمارس فولتير التاريخ، لا لعلم التاريخ بذاته، فالتاريخ لا يزال حقلاً لاستخلاص ما هو أفضل في السياسة وللتبشير بما هو «أنبل» في المجتمع، إنه دعوة إلى تاريخ قيم يقطع مع الماضي.

الخلاصة، أن الدراسة التاريخية بقيت حتى ذلك الحين (القرن الثامن عشر) عناصر تستخدم لبناء هياكل فلسفية وسياسية وتربوية مرتكزة على عالمية العقل البشري.

د - روسو (Rousseau)

في هذا الخط تدرج كتابات روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) من حيث علاقتها بالمعرفة التاريخية. ولعل النص التالي لروسو يكشف عما يريده الفيلسوف والمربي من المعرفة التاريخية في القرن الثامن عشر.

كتب روسو يقول: «إنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال، كانت أخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن [...] انظروا إلى مصر، انظروا إلى اليونان، انظروا إلى روما التي كانت في الماضي معبد الفضيلة، والتي أصبحت مسرح الجريمة وعار الأمم وألوية البرابرة، انظروا إلى

Guy Bourd  et Martin Hervé, *Les écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), p. 144. (١٠)

القسطنطينية، انظروا إلى الصين التي وقعت تحت النير التتاري الفظ، بالرغم من العديد من المتعلمين والعلماء، إن قليلاً من الشعوب هي التي تمكنت دائماً وفي كل مكان من اكتشاف ونقض هذا التوازي بين الثقافة والانحطاط الأخلاقي. إن البذخ، هذا الشر الكبير، نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون، وهذه لا تسير مطلقاً بدونها... إن من الواجب أن نضع في عداد سلبياتهما أيضاً الضعف في الشجاعة وانخفاض المؤهلات الأخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التي تعطى للشباب، إذ نعلم هؤلاء كل شيء باستثناء واجباتهم. إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة «وطن» العذبة، ولا يسمعون اسم الله إلا من أجل الخوف منه. إننا لا نريهم من التُحف الفنية التي تعرضها المتاحف والحدائق، صور وتمائيل المدافعين عن الوطن ورجاله العظام، وإنما المناظر المفسدة لقصص الأساطير. ماذا، أتكون الاستقامة ابنة الجهل؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين؟^(١١)، تساؤلات يثيرها روسو من وحي تاريخ الحضارات لي طرح قضية تربية الإنسان والمواطن فيها.

إذن لم يكتب روسو في التاريخ مباشرة، لكنه استخدم معطياته المستقاة من تاريخ الحضارات العالمية الكبرى (الصين، مصر، اليونان، روما) ليخلص إلى تثبيت المعادلة التربوية القائلة بترباط «العلم والفضيلة». فالعلم والثقافة يمنعان انهيار حضارة إذا ما أصاب هذه الأخيرة «انحطاط أخلاقي». يدعو روسو، بناءً على تجارب التاريخ أيضاً، إلى التسلح بالفضيلة، لأن الطبيعة البشرية نقية وصافية في فطرتها، ويمكن إكسابها المثل والقيم من المجتمع. من هنا أهمية التربية المكتسبة. ومن هنا علاقة روسو بالتاريخ، أو بفلسفة التاريخ؛ فالتاريخ قابل للتطور والتحول، لأن الإنسان يولد حرّاً والتنظيم الاجتماعي هو الذي يدخله الانحلال، إن إمكان الاختيار متاح والتحرر من قيود المجتمع التقليدي ممكن، من هنا يصبح التاريخ منفتحاً على إمكانات التقدم والتطور والتغيير على جميع الصعد، السياسية والثقافية والعلمية.

(١١) شوفالييه، المصدر نفسه، ص ٤١٦.

كانت جملة هذه الأفكار التحررية ممهّدًا للقول بفكرة «التقدم» في التاريخ، وإمكان صناعته، وهي الفكرة التي بلورتها ووسعتها كتابات كوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) الذي يرى أن التاريخ هو تقدم مطرد للبشرية نحو «الحق والسعادة»، كما هو حال «الطبيعة» التي تسير قدمًا نحو «الكمال»، فقابلية الكمال، كما يقول، يمكن أن تعد من القوانين العامة في الطبيعة، كما هي أيضًا في الإنسان.

ومهما يكن، فإن دور هذه الكتابات في تطور الكتابة التاريخية في أوروبا نحو إرساء قواعد مستقلة لعلم التاريخ، لا يتأتى من أهمية معايير انضباطها في قواعد هذا العلم، ولا سيما من ناحية التوثيق ونقد النصوص، ولكن من أهمية تحرير النظرة التاريخية من أسر الجمود والتقليد والركون إلى العلل الغيبية التي تلغي دور الإنسان ككائن ذي عقل وإرادة وحرية. فهي من هذه الوجهة تقدّم فلسفة تاريخية عقلانية مساعدة على المراجعة النقدية للماضي. وهي المراجعة التي وفّرت شرطًا لا بد منه لإمكان نشوء علم التاريخ.

٦ - دور المنهج التجريبي العلمي والدراسات الاقتصادية

هذه الوجهة المساعدة على إيجاد المناخ الفكري لنمو علم التاريخ، كانت قد تغذّت بطرائق العلم التجريبي التي سادت في الدراسات الاقتصادية البريطانية ارتكازًا على الثورة التي أطلقها نيوتن (Newton) (١٧١١ - ١٧٢٧) في منهج الدراسة الفيزيائية للطبيعة، الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة.

كان اكتشاف قانون الجاذبية في العلوم الفيزيائية قد أدى إلى الاقتناع بأن ثمة قوانين طبيعية يسير وفقها الكون، وبأن الحياة الاجتماعية والاقتصادية لدى البشر لا تخرج عن هذه القوانين. فكان أن جرت محاولات منظمة لتطبيق تلك القوانين على الحياة الاقتصادية والمدنية والسياسية. على صعيد الدراسات الاقتصادية يتمثل ذلك بما قام به هيوم (Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦)، الذي أكد أهمية المنافسة في ازدهار التجارة، وفي أعمال آدم سميث (A. Smith) (بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم) (١٧٧٦) الذي رأى أن النظام الطبيعي الذي حل محل العناية الإلهية أو

حكمة الأمراء «يقضي باعتماد قانون «دعه يعمل»، وبأن قيمة الإنتاج هي في مساواتها للعمل المبذول فيه»^(١٢). وتتكامل هذه المدرسة الاقتصادية البريطانية التي أرست دعائم الفلسفة الليبرالية في المجتمع الرأسمالي مع حركة الفيزيوقراطيين الفرنسيين السابقة على الثورة في فرنسا، التي تلتقي مع المدرسة البريطانية في مواجهة عوائق النظام الإقطاعي وإطلاق الرأسمالية الصناعية في البلاد.

ما تأثير هذه الليبرالية الاقتصادية في نشأة علم التاريخ بالغرب الحديث؟

صحيح أن الفلسفة الليبرالية الاقتصادية لم تكن لتعير الماضي اهتمامًا كبيرًا، ولم تكن لتثق بالدراسات التاريخية كثيرًا لأنها كانت تنطلق من الواقع المعاش وتتعامل معه كحقل تجربة طبيعية، وعلى قاعدة الاقتناع أن الملاحظة الدقيقة لهذا الواقع موصلة حتمًا إلى معرفة «القوانين الطبيعية» التي تنظمه باتجاه تحقيق «المنفعة» الخاصة والعامة. إلا أن تأثير هذه الفلسفة في نشوء علم التاريخ في أوروبا، بدءًا من القرن اللاحق، كان أكيدًا. ويمكن النظر إلى هذا التأثير من ناحية دوره في هز القناعات والمُسلّمات السائدة، وإخضاع موضوعات الإنسان والمجتمع إلى الدراسة العينية المباشرة والملاحظة النقدية. وكان من نتائج هذه النظرة ازدهار الفلسفة الوضعية المؤسسة على العلوم التجريبية.

ولا شك في أن تأثيرات هذه الأخيرة (العلوم التجريبية) كانت كبيرة من حيث دقة مناهجها التجريبية في ضبط قواعد الكتابة التاريخية وصولًا إلى نشأة منهجية البحث التاريخي القائم على التحقيق ونقد الوثائق، كما سنرى.

٧ - تأثير الثورة الفرنسية

إن مرحلة الثورة الفرنسية والسنوات اللاحقة بها مطلع القرن التاسع عشر ما لبثت أن وسّعت حقل الاهتمام بالتاريخ كمًّا ونوعًا وزمانيًا، إذ شهدت تلك المرحلة حركة فكرية استرجاعية للماضي كانت بمنزلة رد فعل على

(١٢) جون ديزموند برنال، العلم في التاريخ، ترجمة علي ناصف، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ٤، ص ٥٥-٥٦.

بشاعة الواقع وعنفه وعودة إلى الدين و«فضائل» القرون الوسطى، ولا سيما في جانب أخلاق الفروسية. وكان تأثير هذه الحركة في الكتابة التاريخية مهمًا، إذ ساهمت في توسيع نشر وثائق القرون الوسطى والكنيسة، وردت، كما يقول هرنشو، إلى هذه القرون مقامها وبرأتها مما وصمها بها رجال النهضة والإصلاح الديني وعصر الاستنارة، ووجهت العلماء إلى دراسة سجلاتها التي طال إهمالهم لها وعدم احتفالهم بها^(١٣).

لكن هذه الحركة الاسترجاعية ما لبثت أن أخلت مكانها، ولا سيما في فرنسا، إلى تصور للماضي يكتب على أساس استمرار الهوية القومية للدولة/ الأمة، حيث تتواصل مراحل تاريخ الأمة في استمرارية تاريخية تتمثل فيها «الثورة» كمرحلة من أبعث مراحلها. ومن هذا المنظور سيتأسس التاريخ القومي الفرنسي في القرن التاسع عشر.

ثالثًا: من مظاهر تأسيس علم التاريخ في أوروبا: بواكير النقد التاريخي

إن مجمل الظواهر والعوامل التي عرضناها كانت، على اختلاف مصادر نشأتها وتباين أسبابها، تتجمع منذ عصر النهضة الأوروبي وحتى مطلع القرن التاسع عشر لتولّد حركة تاريخية كبرى متزامنة معها. وكانت أهم مظاهر هذه الحركة: النشر الهائل والمتتابع للوثائق والسجلات في مجموعات وسلاسل كبرى، من قبل الحكومات مباشرة أو المؤسسات الرسمية، أو دور النشر الخاصة، أو الكنائس والجمعيات والأحزاب.

هذا الازدهار العظيم للمكتبة التاريخية في أوروبا، الذي شجعت عليه الحكومات القائمة آنذاك، جعل من عملية الإطلاع على الوثائق والسجلات والموسوعات التاريخية أمرًا متيسرًا للقراء والكتاب، ومشجعًا على توسيع حقل الكتابة التاريخية في شتى الموضوعات التي تحملها الوثائق المنشورة.

بيد أننا، حتى هنا، نلاحظ أن التطور في المعرفة التاريخية كان إمّا

(١٣) هرنشو، علم التاريخ، ص ٧٩.

تراكمًا كميًا للمعارف والوثائق، وإما جزءًا من فلسفة وأخلاق وسياسة. ولم تشهد مراحل هذا التطور منهجًا تاريخيًا نقديًا إلا عبر أعمال ثلاثة يشير إليها مؤرخو تطور علم التاريخ في أوروبا بوصفها بواكير النقد التاريخي الذي مهّد لوضع ضوابط البحث العلمي في مجال التاريخ:

- مقدمة هوميروس، للناقد الأدبي واللغوي الألماني ف. أ. ولف (F.A. Wolf) (1759 - 1824)، الذي رأى، بناءً على نظرة نقدية تاريخية، أن الألباظة والأوديسة لم يكتبها هوميروس، ولا رجل واحد آخر، ولكن تتابعت على نَظْمِها جماعةٌ من الشعراء في فترات متعددة من الزمن.

- الاقتصاد السياسي في أئينا، لعالم اللغة الألماني أوغست بوخ (A. Boch) (1785 - 1867)، الذي أتبع في كتابه منهج ولف النقدي.

- تاريخ الرومان، للمؤرخ الألماني نيبوهر (B. G. Niebuhr) (1776 - 1831)، الذي أتبع منهج نقد النصوص في تجديد وإحياء التاريخ الروماني، الأمر الذي جعل بعض المؤرخين المتأخرين يعدّونه هو من بوا التاريخ مكانة «علم مستقل»، وهو الذي مهّد لنشوء المدرسة التاريخية الألمانية النقدية التي تزعمها ليبولد فون رنكه (Ranke).

وفي فرنسا نشأت «مدرسة الوثائق» (L'Ecole des Chartes) (1821) التي ستؤدي دورًا رئيسًا في انطلاقة التاريخ الأوروبي على قاعدة استخدام الوثائق استخدامًا نقديًا، والتي سبرز عبرها معظم كبار المؤرخين الفرنسيين على امتداد القرن التاسع عشر، أمثال: بنيامين جيرار (B. Gerard) وأوغست مولينيه (A. Molinier) وجوليات هافت (J. Havet). وكان أن امتدّ تأثير هذا المنهج النقدي في استخدام الوثائق التاريخية، إلى أمريكا وبريطانيا والبلدان الأوروبية الأخرى.

رابعًا: تأثير فكرة التطورية الجيولوجية والبيولوجية

هذا على صعيد التحقيق والنقد في منهج التعامل مع الوثائق وارتكاز الكتابة التاريخية على معطياتها. أما على صعيد تعليل الأحداث وتفسير الظواهر التاريخية واكتشاف قوانين التطور الطبيعي، فقد كان لنظريتي ليل (Lyle) (1797 - 1875) في مسألة تكوّن الأرض وتطورها (أصول

الجيولوجيا)، وداروين (Darwin) (١٨٠٨ - ١٨٨٢) في أصول الأنواع، تأثير كبير في إشاعة مفهوم «علمي» للكتابة التاريخية يماثل في غرضه أغراض العلوم الطبيعية من حيث اكتشاف قوانين ثابتة للكون سواء في مجال الطبيعة أم في مجال التاريخ والمجتمع. ولعل أبرز من عبّر عن هذا المنحى في فلسفة العلم:

١ - أوغست كونت (A. Comte) (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، واضع أسس الفلسفة الوضعية أو (الوضعية)، الذي أثر بدوره في جون ستوارت ميل (J. Stewart Mill) واضع أسس المنهج التجريبي للبحث.

لقد ادعى كونت أنه كشف القانون العام للتطور المناسب: «فلسفة حقّة للتاريخ»؛ فالتطور الاجتماعي إنما هو استمرار للتطور البيولوجي العام. ويتجلى قانون التطور في التاريخ، في رأيه، على مراحل، على مستويي الفكر والحياة:

أ - المرحلة اللاهوتية أو الخيالية.

ب - المرحلة الغيبية (Métaphysique) أو التجريدية.

ج - المرحلة العلمية أو الوضعية (Positiviste).

يرى كونت أن المرحلة الأخيرة هي التي تسود، على الرغم من احتمال التعايش ما بين هذه الحالات الثلاث، لأن المسار الواقعي للتاريخ هو في رفض اللاهوتي والغبي والخيالي بواسطة قدرة العلم على أن يكتشف قوانين الأشياء كلها، ومن بينها قوانين الاجتماع البشري^(١٤).

ونجد تطبيقاً لفلسفته هذه على مستوى المنهج، في ما قام به جون ستوارت ميل في عرضه قوانين المنهج التجريبي في البحث، وعلى مستوى التطبيق التاريخي للمنهج في ما قام به المؤرخ الإنكليزي توماس هنري باكل (T.H. Buckle) في دراسته لتاريخ الحضارة في إنكلترا (History of Civilisation in England) (١٨٥٧ - ١٨٦٧).

(١٤) انظر قانون المراحل الثلاث في: بيار ماشيري، كونت: الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٧ - ٣٨.

٢ - التاريخ هو تاريخ سيطرة الإنسان على الطبيعة: باكل (Buckle)

عاش باكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وشهد ما أنجزه هذا القرن من تقدم في علوم الطبيعة. فشاء أن ينجز، على حد قوله، للتاريخ حول الإنسان شيئاً يعادل، أو يماثل ما تم الوصول إليه في مختلف العلوم الطبيعية.

اعتقد باكل بأن ثمة قوانين تنظم سير الأحداث في نسق، وأن أحداث التاريخ ترجع إلى ما يحدث من تفاعل بين الطبيعة والعقول البشرية، وأن التقدم هو في سيطرة العقل البشري على الطبيعة. وهو بناءً عليه، يقيم تمييزاً بين الحضارات على هذا المعيار، معتبراً أن الأولوية في الدراسة التاريخية في الحضارة الغربية هي للإنسان الذي أثر في الطبيعة والعالم الخارجي، بينما الأولوية في الدراسة التاريخية في الحضارة الشرقية هي للطبيعة التي أثرت في الإنسان أكثر مما أثر فيها، ورأى أن تطور المعرفة العقلية هو في أساس التقدم التاريخي، وليس مستوى الفضائل والأخلاق في حضارة معينة، ذلك بأن مجموعة من الفضائل «عرفها الناس منذ آلاف السنين، ولم تضاف إليها قطرة واحدة ولا عنواناً واحداً جميع ما أنتجه علماء الأخلاق واللاهوت من مواظ وخطب وكتب تعليمية».

وفي مضممار هذا التطور في المعرفة العقلية يبرز دور «العابرة». فالتقدم يرتكز في نهاية الأمر على ما يقوم به العابرة من كشف. وإسهامات هؤلاء هي تراكمية في جوهرها، ويكمن شرط تحققها أساساً في تراكم الثروة بصورة تسمح لبعض الأفراد الانصراف إلى طلب المعرفة. يقول: «لو استعرضنا جميع ألوان التحسنات الاجتماعية لوجدنا أن تكديس الثروة لا بد أن يكون أولها»^(١٥).

هذا وتأخذ النظرة التاريخية المتأثرة بمناهج العلوم الطبيعية، ولا سيما بمنهج البيولوجيا وتطور الكائنات الحية، بعداً أوسع في الطموح والجهد

(١٥) ألبان ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٩٢-١٩٧.

الذين بذلوا إنجلز وماركس لتطبيق المنهج التطوري في علم الأحياء، على الإنسان والمجتمع، وصولاً إلى صياغة نظرية محددة لقوانين التاريخ تفسر على قاعدتها كل واقعة تاريخية وكل سلوك إنساني (انظر لاحقاً المدرسة المادية - التاريخية).

على أن ما يجمع ما بين هذه النظرات، سواء انطلقت من تطور المعرفة العقلية أم من ملاحظة تطور المادة والثروات، هو انتظامها في الفلسفة الوضعية للعلم. وبالنسبة إلى علم التاريخ، تتركز نظرة البحث في الماضي الإنساني على عدّ هذا الماضي حقلاً قابلاً للدراسة العلمية، أي قابلاً لتطبيق القوانين العلمية على مسار تطوره، تماثلاً مع حقول العلوم التجريبية. وهذا ما عُرف في فلسفة التاريخ، وكما عبّر عنها الفيلسوف الألماني هيغل، بالتاريخانية (Historicism)، أي النظرة التطورية ذات المسار الذي يمكن إدراكه وعقله، بل وتوقعه.

في هذا السياق يمكن أن نذكر دفاع المؤرخ الإنكليزي ج. زرفي (1821 - 1892)، عن هذه الواجهة في ورقة أصدرها بعنوان «علم التاريخ» حيث قال: «إن أهم ما يجب على المؤرخ أدائه هو أن يظهر بصورة مقنعة أن الحقائق لم يكن بالإمكان حدوثها بطريقة خلاف التي حدثت بها، وأنه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها لأدت من دون مناص إلى إحداث نفس النتائج للمرة الثانية».

ومن أنصار هذا الاتجاه القائل بتماثل علم التاريخ مع العلوم الطبيعية والفيزيائية المؤرخ الأمريكي ج. آدمز (Adams) (1851 - 1925)، الذي عرّف علم التاريخ بأنه علم الحقائق الموضوعية التي يتولى المؤرخ معالجتها، «وهي الأعمال الماضية التي قام بها الجنس البشري، والتي يحدّد حدوثها قوى تعمل وفق قوانين ثابتة وتماثل في صفاتها وطرق عملها القوى التي تعمل في فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية»^(١٦).

إنّ هذا التوصيف، لعلم التاريخ، كما صاغته الأعلام في الغرب

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

وبصورة مبالغية في «علميته»، وبتأثير وهج تقدم العلوم الطبيعية التطورية (الجيولوجيا والبيولوجيا وعلم الاقتصاد السياسي إبان القرن التاسع عشر)، لا يُعبّر (أي التوصيف) على نحوٍ كافٍ عن الغنى الفكري الذي شهدته صنوف وأنماط الكتابة التاريخية في الغرب. فثمة أنماط وأنواع من الكتابة قدّمها كبار من المفكرين ومن المؤرخين، وحملتها مجلات علمية تأسيسية كبرى، يمكن من خلالها القول إن مدارس في البحث التاريخي كانت تتكوّن حاملة اجتهادات وتفسيرات متعددة لا لمعنى «التاريخ»، من وجهة فلسفية، بل لقواعد البحث العلمي فيه أيضًا ولآفاق حقله وأبعادها، وإن صدرت كلها من انطلاقة التفكير العلمي التجريبي في الغرب وفلسفته.

لذلك، من المفيد دراسة أهم المدارس التاريخية التي شهدتها حركة التاريخ الغربي في تلك الفترة، ولا سيما بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بصورةٍ أخص.

الفصل التاسع التاريخانية وأهم مدارسها الألمانية والفرنسية

تعريف التاريخانية

يعرّف نادل (Nadel) التاريخانية (Historicism) كما يلي:

أساس التاريخانية هو المعرفة بأن الأحداث التاريخية يجب أن تدرس، لا كما كان الحال سابقًا كأمثولات للأخلاق أو السياسة (أمثولات أخلاقية وسياسية) وإنما كظواهر تاريخية. وفي الممارسة تجلّي هذا بظهور التاريخ كنظام معرفي جامعي مستقل، وعلى مستوى النظرية تجلّي هذا بأطروحتين: أولاً: إن ما حصل يجب أن يفسّر انطلاقًا من اللحظة التي وصل إليها. للتاريخ مسار وغاية ونهاية.

ثانيًا: من أجل تفسير هذا المسار يوجد علم خاص يستخدم عمليات منطقية، هو علم التاريخ. ويضيف نادل: صحيح أنه لم يكن أي اقتراح من هذين الاقتراحين جديدًا، ولكن التركيز على هذا كان جديدًا، وأدى إلى المبالغة في التشديد النظري - المذهبي على هاتين الأطروحتين: من الأولى صدرت فكرة أن التاريخ لأي شيء يعني إعطاء «تفسير كاف» له، وأما الذين يرون نظامًا منطقيًا في نظام التعاقب الزمني للأحداث، فإنهم يعدّون علم التاريخ علمًا قادرًا على استشراف المستقبل^(١).

Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 291.

(١)

هذا النمط من التفكير التاريخي صدر - كما يشير الدارسون - عن منبئين وتيارين:

الأول ظهر في أواخر القرن الثامن، ولا سيما في ألمانيا، وهو يرى أن التطور التاريخي يتم وفقاً لنموذج نمو الكائنات الحية. ومن هذا الاتجاه خرج هيغل الذي ذهب بعيداً في فلسفة تطور الأفكار.

والثاني، جهد في تأسيس علم للمجتمع قائم على قوانين التطور الاجتماعي. من أعلام هذا الاتجاه سان سيمون، وأوغست كونت (A. Comte)، وإلى هذا التيار تنتمي الماركسية أيضاً^(٢).

تجدر الإشارة إلى أن التاريخانية وَسَمَتْ كل مدارس الفكر في القرن التاسع عشر، وكان المفهوم المركزي في هذه المدارس هو مفهوم «النمو» (développement) الذي غالباً ما عُرِفَ بمصطلح «التقدم» (Progress)، بل إن التاريخانية كمدرسة في البحث التاريخي ذهبت إلى وجود قوانين في التاريخ لها «معنى»، ويشير هذا المعنى إلى «نموذج واحد للنمو التاريخي».

١ - المدرسة الألمانية: ليوبولد رنكه (١٧٩٥ - ١٨٨٦)

من بين كبار المؤرخين والمنظرين الذين يُنسَب إليهم التعبير عن المدرسة التاريخية الألمانية المؤرخ الألماني ليوبولد رنكه (Léopold Ranke)، الذي كتب في التاريخ الأوروبي من القرن السادس عشر حتى القرن السابع عشر، وكتب في التاريخ الروسي من القرن الثامن عشر حتى التاسع عشر، كذلك كتب في أواخر حياته عملاً في «التاريخ العالمي»، لكنه تركه غير مكتمل. ويبدو رنكه في أعماله هذه ممنهجاً أكثر منه فيلسوف تاريخ (Méthodologue).

يدعو رنكه المؤرخ إلى أن تكون مهمته القول «كيف حدثت الأشياء حقيقة»، والوسيلة هي النقد الفيلولوجي كطريقة مثلى في اكتشاف الأحداث والوقائع وتجنب خلط الأزمنة (Anachronisme) التي وقعت فيها رومانسية الأدب في القرن التاسع عشر. يعدّه المؤرخون الفرنسيون (لانجلوا وسينوبوس)، وكذلك الأمريكيون (أدامز) أباً للتاريخ في العصور الحديثة.

Ibid., p. 274.

(٢)

إنه حيادي في تعامله مع الوثائق إذا ثبتت صحتها بعد النقد. وتقتضي مهمة المؤرخ، وفقاً لرنكه، فصل ذاته عن موضوعه؛ بحيث تنحصر في ملاحظة الوقائع بدقة، وتجنب إقحام الأخلاقيات أو التزيين والتزويق؛ كما تقتضي إبراز «الحقيقة التاريخية» وحدها، وأداته، كما قلنا، الوثائق وتحقيقتها.

هذا على مستوى المنهج. أما على مستوى الفلسفة، فلسفة التاريخ، فهو «وضعاني» (Positiviste)، يؤمن بتقدم الثقافة كمضمون متحرك وفاعل في التاريخ.

يتمي رنكه إلى ما سُمي المدرسة البروسية في التحقيق التاريخي المتبحر، وقد استحدثت بروسيا هذه التسمية لأنها كانت المركز الأساسي، بل «المنازة» التي مثلت نموذجاً لـ «لتاريخ المتبحر» (L'Histoire érudite) في أوروبا القرن الثامن عشر؛ ففيها نشأت مؤسسات عظيمة للتوثيق والتحقيق، ونُظِّمَتْ ونُشِرَتْ فيها مجموعات هائلة من الوثائق، كما أن الإنتاج التاريخي كان يواكب العمل التحقيقي والتوثيقي بصورة غزيرة ومتابعة طوال القرن التاسع عشر^(٣).

٢ - المدرسة الفرنسية (المنهجية) (L'Ecole Méthodique)

مارس التبخر في التنقيب والتحقيق الوثائقي (L'érudition) الذي حصل في بروسيا قوة جذب كبيرة لدى المؤرخين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، بمن فيهم الفرنسيون، إلى درجة أن هؤلاء، وكما يشير أحدهم من المؤرخين المتأخرين، لم يكونوا بعيدين من التفكير في أن حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، كُسبت بفضل المؤسسات العلمية البروسية والعلماء «المحققين الألمان».

ذهب مؤرخون فرنسيون أمثال مونود (Monod) وجوليان (Julian) وسينوبوس (Seignobos) لإغناء ثقافتهم التاريخية في منطقة ما وراء الرين، في ألمانيا.

غير أن هذه الحركة التاريخية الألمانية، كانت تتهدد في أواخر القرن التاسع عشر، بتقهقرها وتحولها، على مستوى ألمانيا وأوروبا بعامة، إلى

Ibid., p. 324,

(٣) انظر:

حيث يورد عددًا من المؤرخين الألمان الكبار مع ذكر لأعمالهم التأسيسية.

اتجاهين تبسيطين متناقضين: اتجاه نحو فلسفة مثالية للتاريخ (فلسفة تجريدية)، واتجاه نحو ممارسة التاريخ كوصف تبسيطي يتهرب من الأفكار وتحليلها، ويلغي من التاريخ البحث عن الأسباب.

وهنا يرى بعض الدارسين أن الفضل يعود إلى أكاديميين فرنسيين في إنقاذ الحركة التاريخية الأوروبية، عبر إعطائها زادًا منهجيًا، وتزويدها بمحركها العلمي المنهجي، وذلك عبر كتاب سينوبوس ولانجلوا المدخل للدراسات التاريخية (١٨٩٨)، كما سرى.

إن المدرسة التاريخية التي دُعيت «المدرسة المنهجية» في فرنسا، أو التي شاعت تسميتها «الوضعية»، على ما في هذا المصطلح من إشكال، ظهرت وازدهرت وامتدت طوال فترة الجمهورية الثالثة في فرنسا (١٨٧٠ - ١٩٤٠). وقد عُرضت مبادئها الأساسية أساسًا في نصين: أولهما هو نوع من بيان مؤسس (Manifeste)، كتبه المؤرخ ج. مونود (G. Monod) ليطلق عبره تأسيس المجلة التاريخية (*La Revue Historique*) عام ١٨٧٦، والثاني عبارة عن «دليل» في البحث التاريخي أو خطاب في المنهج، كتبه المؤرخان لانجلوا وسينوبوس (Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos) عام ١٨٩٨.

دعت هذه المدرسة إلى اعتماد البحث العلمي في التاريخ، متجنبةً أي تأمل فلسفي، وهادفةً «الموضوعية المطلقة» في مجال التاريخ. وقد «اعتقدت» أن في إمكانها الوصول إلى أهدافها بتطبيق تقنيات دقيقة تتعلق بجمع المصادر، ونقد الوثائق، وتنظيم خطوات المهنة.

أ - المجلة التاريخية ومنشورها الأول (١٨٧٦)

يُعَدُّ تأسيس المجلة التاريخية في عام ١٨٧٦ بواسطة المؤرخين الفرنسيين ج. مونود (G. Monod) وج. غانياز (G. Gagniez) تاريخًا أيضًا لمدرسة تاريخية استمرت بالتأثير في كتابة التاريخ الفرنسي والأوروبي حتى عام ١٩٤٠. ذلك بأن أعلام هذه المدرسة، من أمثال الأولين رينان (Renan) وتان (Taine) وفوستيل دي كولانج (Fustel de Coulanges)؛ ومن أمثال الجيل الثاني، مونود ولافيس (Lavisse)، سيطروا على مؤسسات التعليم والثقافة في فرنسا، في معهد فرنسا (Collège de France) وفي المدرسة التطبيقية للدراسات

العليا (Ecole pratique des hautes études)، وفي كليات الآداب؛ بل إن كتب التاريخ المدرسية التي عمت فرنسا كانت من تأليفهم، أو وقعت تحت تأثيرهم.

يرى مونود أن مشروع المجلة التاريخية هو الترويج لممارسة في التاريخ قديمة بدأت مع الكتاب الإنسانيين لعصر النهضة من بودان (Bodin)، مروراً بالتحقيقات الوثائقية التي قام بها البندكتيون (Benedictines)، واستمرت مع المؤرخين الرومنسيين من أمثال ميشليه في منتصف القرن التاسع عشر. كما ارتكزت هذه الممارسة على مؤسسات قوية، من بينها مدرسة الوثائق (L'Ecole des Chartes)، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وجمعية التاريخ. هذا فضلاً عن عدد كبير من الجمعيات العلمية.

بل إن منشور مونود يعترف بفضل المؤرخين الألمان وأن ألمانيا هي التي ساهمت بالحصّة الكبرى في العمل التاريخي للقرن التاسع عشر: نشر النصوص، نقد المصادر، النقد الدقيق والفاحص لكل أجزاء التاريخ ومن كل أوجهه.

على مستوى الإعلان، تعلن المجلة التاريخية أنها «حيادية وغير محازبة»، وأنها آمنة للعلم الوضعي (Science positive) ومقفلة على النظريات السياسية والفلسفية. لكن مهما يكن من أمر صدقية هذا الإعلان، ومدى تطبيقه في البحوث التاريخية الفرنسية، فإن مؤرخي هذه المدرسة ظلوا جزءاً من مواقعهم الاجتماعية وتكوينهم الثقافي، ووظائفهم الرسمية وغير الرسمية ووظيفة الأحداث الكبرى والأفكار والسياسات الكبرى التي هيمنت على المرحلة. ومن المعروف أن مرحلتهم هي الربع الأخير من القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين، حيث سادت أفكار التوسع الاستعماري وأيديولوجيته والأفكار القومية ذات التوجه الشوفيني، وأحياناً العنصري في علاقتها بخارجها.

لكن الاختراق الأيديولوجي لمدرسة تدعي العلمية لم يكن ليتقصر من أهميتها على مستوى تطوير علم التاريخ، وتأسيسه على قواعد منهجية أضحت ثوابت ودليل عمل في مهنة المؤرخ وطريقته في العمل التاريخي، ولا سيما بعد صدور كتاب المدخل إلى الدراسات التاريخية الذي أضحى خطاباً عالمياً في المنهج التاريخي.

ب - «خطاب المنهج التاريخي»: المدخل إلى الدراسات التاريخية (١٨٩٨)
 بعد ربع قرن على تأسيس المجلة التاريخية، ازدادت السلطة العلمية
 للمشاركين فيها على مستوى منابر التاريخ وكراسيها في الجامعات الفرنسية.
 وبرز من هؤلاء أكاديميان هما: شارل فكتور لانجلوا وشارل سينيوبوس اللذان
 بادرا إلى تأليف كتاب جامع وتأسيسي في قواعد تطبيق علم التاريخ، صدر
 عام ١٨٩٨ تحت عنوان المدخل إلى الدراسات التاريخية.

كان شارل لانجلوا متخصصًا بالقرون الوسطى الأوروبية؛ بينما كان شارل
 سينيوبوس متخصصًا بالعصور الحديثة، وواضع مجموعة من الكتب المدرسية
 المعدّة لأغراض التعليم الثانوي، والإثنان أستاذان في السوربون، ويعود الفضل
 إليهما في التعبير عن وجهة نظر «المدرسة المنهجية» من زاوية نقل طرائقها
 وأساليب اشتغالها في حقل التاريخ إلى نوع من دليل عمل للباحثين طلابًا
 ومؤرخين أكاديميين.

ينطلق المؤلفان من موقف غير مبالٍ، وأحيانًا محقّقر، لميثولوجيا
 التاريخ، وكما هو حال التاريخ مع بوسيه (Bossuet)، ولا حتى مبال بفلاسفة
 التاريخ من أمثال هيغل أو أوغست كونت، أو بالتاريخ وبأسلوب الأدب كما
 مارسه ميشليه (Michelet).

كما ينتقد الباحثان مفهوم «العناية الإلهية» التي استخدمت في تفسير
 الوقائع. صحيح أن المؤرخين لم يعودوا يلجأون إلى هذه الفكرة اليوم كما
 يريان، ولكن الاتجاه لتفسير الوقائع التاريخية بأسباب تجاوزية متعالية
 (Transcendantes) استمرّ في النظريات الحديثة، حيث بدأت الميتافيزيقيا تتحقّق
 تحت أوجه علمية. إن مؤرخي القرن التاسع عشر تأثروا بالثقافة الفلسفية التي
 أدخلوها - بغير وعي منهم - بصيغ ميتافيزيقية في بناء التاريخ^(٤).

(٤) شارل فيكتور لانجلوا وشارل سينيوبوس، «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، في: النقد
 التاريخي، يشمل: لانجلوا وسينيوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل
 كنت: التاريخ العام، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبدالرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية،
 ١٩٦٣)، ص ٢٤٧، ودراسة لانجلوا وسينيوبوس، ترجمة للكتاب الفرنسي المعنون: Charles Victor
 Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (Paris: Hachette, 1898).

وسنكتفي عند الاستشهاد بهذا الكتاب بالإشارة التالية: لانجلوا وسينيوبوس، في: النقد التاريخي.

بهذا حققت المدرسة المنهجية، وعبر نص «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، قطعة إبستمولوجية بإبعادها من حقلها كلاً من نظرية العناية الإلهية في التاريخ، والتطورية العقلانية (التجريدية)، وكذلك الغائية الماركسية.

بحسب لانجلوا وسينوبوس «التاريخ ليس إلّا وضعية عمل بالوثائق» (Mise en œuvre de documents)، فهما يستعيران من رنكه نظرية الانعكاس (Théorie du reflet)، ويطحان اختباء المؤلف خلف النصوص، أي خلف الوثائق.

في أول فصل في كتابهما «في البحث عن الوثائق»، يعرّفان علم التاريخ انطلاقاً من أهمية الوثيقة التي يتركها «السلف»:

«التاريخ يُصنع من وثائق. والوثائق هي الآثار التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم، [...] وكل فكرة أو فعل لا يخلف أثرًا مباشرًا أو غير مباشر، أو طمست معالمه، هو أمر ضاع على التاريخ كأن لم يكن البتة. وبفقدان الوثائق صار تاريخ عصور متطاولة من ماضي الإنسانية مجهولاً أبدًا. إذ لا بديل عن الوثائق. وحيث لا وثائق، فلا تاريخ»^(٥).

إذًا، الوثائق تحمل «الوقائع التاريخية»، وعمل المؤرخ عمل استدلالِي ينطلق من معطى الوثيقة ليصل إلى «حقيقة الواقعة».

يقول المؤلفان في كتابهما المذكور: (نص الأحوال العامة للمعرفة التاريخية): إن الوقائع لا يمكن معرفتها تجريبيًا إلّا بطريقتين: إما مباشرة إذا لوحظت وهي تحدث، أو بطريقة غير مباشرة بدراسة الآثار التي تركتها (...)، والنوع الثاني من الوقائع، هي «الوقائع التاريخية».

والخاصية المميزة لـ«الوقائع التاريخية» هي أنها لا تدرك مباشرة وفقًا لآثارها. ولهذا فإن المعرفة التاريخية هي بطبيعتها معرفة غير مباشرة. ولهذا السبب ينبغي «أن يختلف منهج علم التاريخ اختلافًا أساسيًا عن منهج العلوم مباشرة، أعني عن مناهج سائر العلوم التي تعتمد على الملاحظة المباشرة. وعلم التاريخ مهما قيل فيه، ليس علم ملاحظة»^(٦).

(٥) لانجلوا وسينوبوس، في: النقد التاريخي، ص ٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

«الوقائع الماضية لا نعرفها إلا بما بقي لنا من آثار عنها. صحيح أن المؤرخ يلاحظ هذه الآثار، وتسمى «الوثائق» ويلاحظها مباشرة، ولكنه ليس لديه بعد ذلك ما يلاحظه، بل ابتداءً من هذه النقطة يسلك مسلك الاستدلال، محاولاً أن يستتج الوقائع من الآثار الباقية على أصح وجه ممكن؛ فالوثيقة هي نقطة الابتداء، والواقعة الماضية هي نقطة الوصول. وبين نقطة الابتداء هذه ونقطة الوصول ينبغي المرور بسلسلة مركبة من الاستدلالات المرتبطة بعضها ببعض، فيها فرص الخطأ عديدة، وأقل خطأ سواء ارتكب في البداية أو الوسط أو في نهاية العمل، يمكن أن يفسد كل النتائج. ومن هذا يتبين أن المنهج التاريخي، أو منهج الملاحظة غير المباشرة، أدنى مرتبة من منهج الملاحظة المباشرة، لكن ليس أمام المؤرخ خيار، فهذا المنهج التاريخي هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية. والتحليل المفصل للاستدلالات التي تقود من المشاهدة المادية للوثائق إلى معرفة الوقائع، هو جزء من الأجزاء الرئيسة في المنهج التاريخي. إنه ميدان النقد»^(٧).

إن خطوات النقد التي اصطلح المؤرخون على قسمتها بين النقد الخارجي والنقد الداخلي للوثائق هي الخطوات الأولى التي تعطي لهذا الجهد طابعه ووظيفته العلميين في مرحلته الأولى. على أن المرحلة الثانية التي تتلخص بالبناء التاريخي، وهي مجموعة عمليات تركيبية تقوم على ربط «الوقائع التاريخية» المفردة بتصور ذهني عام، يجب أن تكون أيضاً ذات منهج في رأي أصحاب المدرسة المنهجية، ذلك بأن الوقائع المستخرجة من النقد، تظل مفردة مشتتة. و«لتنظيمها في بناء ينبغي أن نتصورها وأن نجمع بينها وفقاً لتشابهها مع وقائع حاضرة. وهذه العملية تتم أيضاً عن طريق قياس النظير (Analogie). وهذه الضرورة تفرض على التاريخ منهجاً استثنائياً. فلقد هذه البراهين القائمة على قياس النظير، «ينبغي عليه أن يمزج دائماً بين المعرفة الخاصة بالأحوال التي تحدث فيها الوقائع الماضية، وبين الفهم العام للأحوال التي تحدث فيها الوقائع الإنسانية. والتاريخ يسير بوضع كشافات خاصة بالوقائع المتعلقة بعصر مضى،

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وبتطبيق إثبات أسئلة عامة قائمة على دراسة العصر الحاضر^(٨)، وفي رأي مؤلفي المدخل للدراسات التاريخية تؤدي معطيات علم الاجتماع وعلم النفس دورًا أساسيًا في المقارنة بين سلوك الجماعات والأفراد في الحاضر، وسلوكهم في الماضي.

تنطلق هذه المصالحة وفقًا لمنهج القياس من المبادئ التي كانت قد أضحت «معطيات علمية» تأسيسًا على معطيات علوم الإنسان في ذلك الوقت؛ «إن الظروف المشتركة بين الإنسانية جمعاء، وهي مستمدة من النظام الفسيولوجي الذي يخلق الحاجات المادية للناس، أو النظام النفساني الذي يخلق عاداتهم في السلوك. فيمكن إذن أن نحدد ما تقدمًا في ثبوت أسئلة عام يفيد في جميع الأحوال. والبناء التاريخي، كالتقيد التاريخي، ولنفس السبب (استحالة الملاحظة المباشرة) مضطر إلى الالتجاء إلى استخدام ثبوت الأسئلة».

«والأفعال الإنسانية التي تولف مادة التاريخ تختلف من عصر إلى عصر وبلد إلى آخر، كما تختلف الناس والجماعات. والموضوع الحقيقي للتاريخ هو دراسة هذه الاختلافات [...] لكن هذه الاختلافات محصورة بين حدود الظروف العامة للحياة الإنسانية. إنها ليست غير تنوعات لأنواع معينة من العمل والوجود مشتركة بين الناس جميعًا، أو على الأقل بين الغالبية العظمى من الناس».

ويضيف المؤلفان: «وبوضع ثبوت الظواهر الأساسية التي نتوقع أن نجدتها في حياة كل إنسان وكل شعب، نحصل على ثبوت كلي بالأسئلة، موجز لكنه كافٍ لترتيب كتلة الوقائع التاريخية في مجموعة صغيرة من المجاميع الطبيعية، كل منها يولف فرعًا خاصًا من فروع التاريخ. وهذا الإطار للتجميع العام يزودنا بجهاز البناء التاريخي».

ويضع مؤلفا المدخل للدراسات التاريخية ثبوتًا شاملاً بالظواهر الأساسية التي يتوقع المؤرخ أن يجدها في حياة كل إنسان وكل شعب، وفي معظم الأمكنة ومعظم المراحل الزمنية، وهو ثبوت يساعد على صياغة أسئلة القياس

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

بين الماضي والحاضر لتصور الماضي، يكون أساسًا وإطارًا لكتابة تاريخ هذا الماضي.

يقدم المؤلفان محاولة تصنيف عام للوقائع التاريخية قائمة على طبيعة ظروف النشاط ومظاهره المتحققة، فيوردان ستة عناوين وحقول لمثل ظروف ذلك النشاط:

١ - الظروف المادية: (١) دراسة الأجسام: (أ) علم الإنسان (علم الأجناس)، التشريح وعلم وظائف الأعضاء، الشواذ والخصائص المرضية. (ب) علم السكان (العدد، الجنس «ذكر وأنثى»، السن، المولد، الوفاة، الأمراض). - (٢) دراسة البيئة: (أ) البيئة الطبيعية الجغرافية (التضاريس، الجو، المياه، التربة، النبات، الحيوان). (ب) البيئة الصناعية، التنظيم (Aménagement) (الزراعات، المباني، الطرق، الأدوات ... إلخ).

٢ - العادات العقلية (غير الإلزامية): (١) اللغة (المفردات، النظم في الكلام (Syntaxe)، علم الأصوات، علم المعاني (sémantique)، الكتابة. (٢) الفنون: الفنون (أ) التجسيمية (ظروف الإنتاج، التصورات، العمليات، الأعمال). (ب) فنون التعبير، الموسيقى، الرقص، الأدب. (٣) العلوم (ظروف الإنتاج، المناهج، النتائج). (٤) الفلسفة والأخلاق (التصورات، المدركات، المزاولة الفعلية). (٥) الدين (العقائد، الشعائر).

٣ - العادات المادية (غير الإلزامية): (١) الحياة المادية: (أ) الغذاء (المواد، الإعداد، المهيجات للشهية). (ب) الملابس والزينة. (ج) السكن والأثاث. (٢) الحياة الخاصة: (أ) شغل الوقت (التزين، العناية بالبدن، وجبات الطعام). (ب) المراسم الاجتماعية (الجنائز، والزواج، الأعياد، أدب السلوك [الأتيكيت]. (ج) الملاهي (الألعاب والقنص، المسارح والملاعب، الاحتفالات، الرحلات).

٤ - العادات الاقتصادية: (١) الإنتاج: (أ) الزراعة وتربية الحيوان (ب) استغلال المعادن. (٢) التحويل. النقل والصناعات: الطرق الفنية، تقسيم العمل، طرق المواصلات. (٣) التجارة: التبادل والبيع، الإتمان. (٤) التوزيع: نظام الملكية، نقل الملكية، العقود، تقسيم الناتج.

٥ - النظم الاجتماعية. (١) الأسرة: (أ) تركيبها، السلطة فيها، أحوال المرأة والأولاد. (ب) التنظيم الاقتصادي. ملكية الأسرة، الميراث. (٢) التربية والتعليم (الهدف، الطرق، الهيئة القائمة بهما). (٣) الطبقات الاجتماعية (مبدأ التقسيم، قواعد العلاقات بينهما).

٦ - النظم العامة (الإلزامية). (١) النظم السياسية: (أ) الحاكم (الأشخاص والإجراءات). (ب) الإدارة، والمصالح (الحرب، العدالة، المالية... إلخ). (ج) السلطات المنتخبة، الجمعيات، الهيئات انتخابية (السلطات، الإجراءات). (٢) النظم الدينية (نفس الأسئلة). (٣) النظم الدولية (أ) الدبلوماسية. (ب) الحرب، العرف المتبع في الحرب، الفنون الحربية). (ج) القانون الخاص والتجارة.

ويتمزج جميع الوقائع وفقاً لطبيعتها بتجميع الوقائع وفقاً للزمان والمكان اللذين حدثت فيهما، بحيث يقدم في كل نوع من قطاعات زمنية أو جغرافية أو قومية. وتاريخ نوع معين من الأفعال (اللغة، الرسم، الحكومة) ينقسم إلى تاريخ عصور، وأقطار، وأمم (تاريخ اللغة اليونانية في العصر القديم، تاريخ الحكومة الفرنسية في القرن التاسع عشر).

وتفيد المبادئ نفسها في تحديد النظام الذي ترتب عليه الوقائع. وضرورة عرض الوقائع الواحدة بعد الأخرى تلزم باتخاذ قاعدة منهجية للترتيب على التوالي. فيمكن أن نعرض بالتوالي، كل الوقائع التي جرت في زمان بعينه، أو كل الوقائع الخاصة بقطر بعينه، أو كل الوقائع التي من نوع واحد. وكل مادة تاريخية يمكن أن توزع وفقاً لثلاثة أنواع من الترتيب مختلفة: الترتيب الزمني (ترتيب الأزمنة)، الترتيب الجغرافي (ترتيب الأماكن وهو في الغالب يتفق مع ترتيب الأمم)، الترتيب بحسب أنواع الأفعال، ويوحى عادة بالترتيب المنطقي. ومن المستحيل أن تتبع واحداً فقط من أنواع الترتيب هذه: ففي كل عرض زمني يجب أن نقتطع قطائع جغرافية أو منطقية، وأن ننقل من قطر إلى آخر، ومن نوع من الوقائع إلى آخر والعكس. لكن يجب أن نعين دائماً ماذا سيكون عليه الترتيب السائد الذي عنه تتفرّع أنواع الترتيب الأخرى.

بيد أن الاختيار بين هذه الضروب الثلاثة من الترتيب أمر دقيق، إذ

يجب أن يتم بناء على اعتبارات مختلفة تبعاً للموضوع ونوع الجمهور الذي يعمل له المرء، وعلى هذا فإنه يتوقف على منهج العرض، لكن لا بد من استقصاء طويل من أجل بيان نظريته.

وحالما يبدأ المرء في اختيار الوقائع التاريخية لترتيبها، فإنه يصطدم بمسألة أثارت مشاكل عنيفة.

فكل فعل إنساني هو بطبعه فعل فردي، عابر، لا يحدث إلا في لحظة واحدة ومكان واحد. وكل واقعة هي بالمعنى الحقيقي مفردة نسيج وحدها. لكن كل فعل من أفعال الإنسان يشبه أفعالاً له أخرى، أو أفعال ناس آخرين من نفس جماعته، وأحياناً كثيرة يصل التشابه حدّاً فيه يختلط كلاهما تحت اسم واحد، وهذه الأفعال المتشابهة التي تتجمع بالضرورة في العقل الإنساني تسمى عادات وأعرافاً ونظماً. إنها ليست إلا أبنية عقلية، لكنها تفرض نفسها بقوة على عقول بني الإنسان إلى حد أن الكثير منها يصبح قواعد إلزامية، وهذه العادات وقائع جماعية، باقية في الزمان، منتشرة في المكان. فيمكن إذن النظر إلى الوقائع التاريخية من ناحيتين متعارضتين: إما من ناحية ما فيها من خاصية فردية، جزئية، عابرة، أو من ناحية ما فيها من خاصية جماعية، عامة، باقية. والتاريخ في النظرة الأولى هي رواية مستمرة للأحداث التي حدثت للناس في الماضي، وفي الثانية هو لوحة العادات المتوالية للإنسانية^(٩).

وهكذا نرى أن التاريخ مضطر إلى أن يمزج بدراسة الوقائع العامة دراسة بعض الوقائع الجزئية. إن طابعه مزيج، غير محدد بل متردد بين علم العموميات وحكاية المغامرات. وصعوبة ترتيب هذا المزيج الهجين في داخل إحدى مقولات الفكر الإنساني يُعبر عنها غالباً بسؤال: هل التاريخ فن أو علم؟.

هل يصلح علم التأريخ لتحديد الأسباب؟

قلنا إن لانجلوا وسينوبوس حاولا في كتابهما المنهجي أن يتجاوزا فلسفات التاريخ التي سادت في القرن التاسع عشر، فخصصا في الفصل

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ - ١٨٨.

الرابع (تشديد الصيغ العامة) من الكتاب الثالث (العمليات التركيبية)، صفحات لنقد تمثلات فكرة «غائية التاريخ» وتجسيدات «فكرة العناية الإلهية» في فلسفات وضعية «علمية» و«عقلانية».

إن النظرية القائلة بأن التاريخ يسير على نظام معقول تقوم على الفكرة القائلة «بأن كل واقعة تاريخية حقيقية هي في الوقت نفسه «عقلية»، أي تسير وفقاً لخطّة عامة معقولة [...]»، وإن كل واقعة اجتماعية لها أساس وسبب وجود في تطور المجتمع، أي إنها تتجه إلى مصلحة المجتمع. وهذا يفضي إلى البحث عن علّة كل نظام في الحاجة الاجتماعية التي كان عليه أن يستجيب لها في نشأته. وهذه هي الفكرة الأساسية في الهيغلية، إن لم يكن عند هيغل فعلى الأقل عند تلاميذه المؤرخين: في ألمانيا، رنكه، مومسن، وفي فرنسا، فكتور، تين، وميشليه [...]»^(١٠).

«وعن نفس النظرة المتفائلة القائلة باتجاه عقلي للعالم تنشأ نظرية «التقدّم» المستمر الضروري للإنسانية»، وعلى الرغم من أن أصحاب المذهب الوضعي قالوا بها، فإنها ليست غير فرض ميتافيزيقي. والتقدّم في رأي أصحاب الدليل المنهجي لعلم التاريخ، «ليس إلا تعبيراً ذاتياً عن التغيرات التي تجري في اتجاه ما نفضله». ثم إن دراسة الوقائع التاريخية لا تدل على تقدّم واحد كلي ومتصل للإنسانية، بل تدل على «عدد من ألوان التقدّم الجزئي غير المتصل، ولا تقدّم أي سند لعزوها إلاّ علة ثابتة باطنة في مجموع الإنسانية أولى من عزوها إلى سلسلة من العوارض المحلية»^(١١).

يستبعد المؤلفان وجود «قوانين تاريخية عامة» للوقائع بالمعنى التجريبي للكلمة، لأنه لا يمكن النظر إلى الوقائع التاريخية - حتى ولو اندرجت هذه الأخيرة في حقول غير حديثة (كاللغات والأديان، والأساطير والقوانين، والنظم والمؤسسات والأعراف) - لا يمكن النظر إليها كـ«كائنات حية» تخضع لقانون داخلي في طبيعتها. إن تحميل مثل هذا القانون، لدى الدارس

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

يؤدي إلى نشوء «عالم من الكائنات الخيالية وراء الوقائع التاريخية حل محل العناية الإلهية في تفسير الوقائع»^(١٢).

يفضل مؤرخو المدرسة المنهجية في كتاب المدخل اتباع توجهات أخرى بديلة للتفسير وتبيان أسباب الوقائع «أكثر احترازًا» وفقًا لتعبيرهم، ومن ذلك:

- اتباع المنهج المقارن بين المجتمعات أو بين المراحل الزمنية، للاستدلال على مدى وجود الترابط أو عدم الترابط بين الوقائع، بين ما يعتقد أنه «مسببات» وبين ما يعتقد أنه «نتائج».

- البحث عن الأسباب المباشرة للوقائع العارضة من خلال الوثائق نفسها. فهذا في رأيهما «أوفر الأسباب حظًا من التأكيد. ولهذا فإن التأريخ، بعكس باقي العلوم يدرك أسباب الحوادث العارضة الجزئية خيرًا من إدراكه أسباب التحولات العامة، لأن التأريخ يجد العمل قد تمّ إنجازه في الوثائق»^(١٣).

- أما بالنسبة إلى البحث عن أسباب الوقائع العامة (التحولات الكبرى) فيرتد البناء التاريخي إلى التماثل بين الماضي والحاضر، فإن كان من حظه أن يجد الأسباب التي تفسر تطور المجتمعات الماضية، فلن يكون ذلك إلا بملاحظة التحولات في المجتمعات الحاضرة^(١٤).



واضح أن الدعوة التي أطلقتها المدرسة المنهجية الفرنسية على لسان لانجلوا وسينووس، كانت تحمل محاولة تجاوز لما آلت إليه الفلسفة الوضعية في فلسفتها التطورية (التقدم)، وفي شقها التاريخي الذي سمي النزعة «التاريخانية»، وإن كانت في أساسها ومنطلقها جزءًا منها.

لكن هل حققت الدعوة على مستوى الممارسة (البحث التاريخي)

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

توجهاتها الفعلية؟ أي حياديتها عن (السياسة والفلسفات)، كما دعا المنشور التأسيسي في عام ١٨٩٦ (افتتاحية مونود في العدد الأول من المجلة التاريخية)، وهل درس أصحابها حقول النشاط البشري وفقاً للائحة الوقائع التاريخية التي يعرضها المؤلفان؟ وهل مارسوا فعلاً ذلك الاحتراز العلمي الذي تدعو إليه الدعوة إلى تجنب الوقوع في الحتميات في البحث عن «علة الوقائع»؟

يلاحظ دارسو هذه المدرسة من المؤرخين الفرنسيين المعاصرين (اليوم) أن مؤرخي هذه المدرسة التزموا السياسات الرسمية للجمهورية الثالثة الفرنسية (١٨٧٠ - ١٩٤٠)، فخاضوا معاركها ضد الكنيسة الكاثوليكية ومعاركها من أجل انتصار قوانين العلمانية في نظام التعليم العام، وأبرزوا التاريخ القومي الفرنسي في نزعة قومية معادية للنزعة القومية الألمانية كما برزت لدى المؤرخين الألمان (من المدرسة التاريخانية - رنكه وطلابه)، كما كتبوا تاريخ «الدولة - الأمة» الفرنسية عبر العصور، من ضمن منظور الوحدة، وألفوا الكتب المدرسية في مادة التاريخ لتعمم في المدارس الفرنسية التي أضحت مع الجمهورية الثالثة رسمية وعلمانية (واحدة).

ويلاحظ الدارسون لتناج أهم مؤرخي هذه المدرسة، غزارة الإنتاج التاريخي في مادة التاريخ الفرنسي القومي. مثال ذلك السلسلة الطويلة التي أشرف عليها أرنست لافيس (Ernest Lavisé)، والتي ظهرت في غضون عام ١٩٠٠ من ١٧ جزءاً، والتي تناولت التاريخ الفرنسي منذ الغال وحتى نهاية النظام الملكي. هذه السلسلة استكملت بإدارة شارل سينوبوس بعنوان تاريخ فرنسا المعاصر، منذ الثورة حتى سلام ١٩١٩، وتوزعت على تسعة أجزاء تناولت تمرحله التاريخ الفرنسي على أساس أحداثه الكبرى مراحل الثورة الإمبراطورية، الإصلاح (La Restauration)، ملكية تموز، ثورة ١٨٤٨، الإمبراطورية الثانية وانهيارها، الجمهورية الثالثة قبل الحرب الأولى (الحرب العالمية الأولى).

يلاحظ غي بورده وهرفه مارتن (Guy Bourdé et Hervé Martin) (مؤرخان معاصران) أن النص التاريخي الذي تقدمه هذه الكتب كما الكتب المدرسية التي تستلهمها، مشبع بالحدث، وبالتاريخ السياسي، ومقطع إلى محطات يفصل بينها تغيير حكومات أو أنظمة، كما تترابط الأحداث عبر

سببية خطية (Causalité unilinéaire)، أما الوقائع فهي سياسات وتركيبات وزارية ومناظرات برلمانية، وانتخابات تشريعية. هذه الموضوعات «تأخذ مكانًا أوسع كثيرًا من الاكتشافات العلمية ومن الأنشطة والقطاعات الصناعية والعادات الفلاحية»^(١٥).

وفقًا لهذه الملاحظة نستنتج أن لائحة «الوقائع التاريخية» التي تحتل أوجه النشاط البشري في الأزمنة التاريخية، والتي رسم لوحتها كتاب المدخل إلى الدراسات التاريخية لا تُترجم كلها على صعيد الممارسة التاريخية. فثمة انقطاع يلاحظ بين طموح دعوة «المدرسة المنهجية»، كما يشرحها كتاب سينوبوس ولانجلوا، وبين ما كتب في التأريخ الفرنسي، أي (الإيستوريوغرافيا الفرنسية) المتمية إلى هذه المدرسة.

إن ما تشير إليه قائمة «تصنيف الوقائع التاريخية» (الظروف المادية، العادات العقلية، العادات المادية أو الحياة المادية والعادات الاقتصادية، النظم الاجتماعية... إلخ) لم تشغل اهتمامات مؤرخي «المدرسة المنهجية» بل ظلت جزءًا من اهتمامات علماء الاجتماع أو الاقتصاد، أو السكان، أو الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، كلاً على حدة.

هذه «الفراغات» في البحث التاريخي، هي التي مهّدت لظهور مدرسة فرنسية جديدة، طرحت نفسها مشروعًا جديدًا متجاوزًا لمدرسة المنهجية (المجلة التاريخية)، سواء على مستوى تكون المنهج، أو على مستوى توسيع الحقول (حقول التاريخ في المكان والزمان - المدى الطويل)، أو على مستوى انتشار العلائق المشتركة ما بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لكن هذه المدرسة التي ستعرف باسم مجلتها (*Les Annales*) التي تأسست عام ١٩٢٩، ما كانت لتظهر وتزدهر وتعمّ لا في فرنسا فحسب، بل في عدد من بلدان العالم الغربي، لو لم يمهد لها تيار فكري انتشر بسرعة في بلدان أوروبا، وكان قد تأسس على أعمال ماركس وإنجلز وانبثق منها في محاولة إنشاء نظرية للتاريخ، هي نظرية المادية - التاريخية.

Guy Bourdè et Hervé Martin, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), p. 194. (١٥)

الفصل العاشر المادية التاريخية (ماركس وإنجلز واجتهادات لاحقة)

أولاً: تكون النظرية وجديد ماركس

ولد ماركس في «تريف» (Treves) عام ١٨١٨، من عائلة ذات أصل يهودي، اعتنقت البروتستانتية ومالت إلى فكر الأنوار. درس في ثانوية ترييف بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٣٥، ثم في جامعة بون وبرلين بين عامي ١٨٣٥ و ١٨٤٠. وقدم دراسة في الفكر اليوناني حول (الأبيقورية والرواقية Epicurisme، Stoïcisme)، مال ماركس الشاب إلى الهيجلية في بدايات تكونه الثقافي، ثم خرج عنها في «حواره مع الشباب الهيجليين». كتب مخطوطاته الأولى: الاقتصاد السياسي والفلسفة (١٨٤٤)، الأيديولوجية الألمانية (١٨٤٥-١٨٤٦). وبين عامي ١٨٤٤ و ١٨٥٠، أقام ماركس بين باريس وبروكسيل ولندن، وعقد مع إنجلز صداقة أدت إلى نوع من الشراكة الفكرية المثمرة. قابل اشتراكيين فرنسيين، كما تشير سجلاته مع برودون في بؤس الفلسفة (١٨٧٤). شارك في «عصبة الشيوعيين»، وتحمس من أجل الثورات في أوروبا حيث أصدر البيان الشيوعي (١٨٤٨). تابع بصورة خاصة أحداث فرنسا في صراعات الطبقات في فرنسا (١٨٥٠). وفي ١٨ برومير لويس بونابرت (١٨٥٢). منذ عام ١٨٥١ أقام ماركس مع عائلته في لندن، وكتب في صحيفة نيويورك تريبيون الأميركية.

بعدها، وخلال ثلاثين سنة، صرف ماركس جهده في قراءات واسعة، مراكماً نصوصاً وملاحظات كبرى، وناشراً بعض المساهمات، مبادئ الاقتصاد (١٨٥٧)، نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩)، وصولاً إلى كتابه الأساسي: رأس المال مجلد (١) (١٨٦٧). تابع عمله في تأليف هذا الكتاب على الرغم من مرضه، توفي عام ١٨٨٣، فأكمل صديقه إنجلز المهمة، مستعيناً بملاحظات ماركس، فصدر الكتاب الثاني في عام ١٨٨٥ والكتاب الثالث في عام ١٨٩٤.

قلنا، كان ماركس في سنوات تكونه الثقافي الأولى مشبعاً بالثقافة الهيغلية. وهي نظام أفكار كان يسود الوسط الثقافي الألماني في الربع الثاني من القرن التاسع عشر. في عام ١٨٤٢، وفي إثر ملاحقة السلطة المحلية، ما سُمي آنذاك «عملية جمع الحطب»، حيث عُدَّ هذا العمل «سرقة»، و«وعى» «الفيلسوف الشاب» أن القانون يحمي الملكية، وأن «العلاقات القانونية لا يمكن أن تفهم بذاتها ولا من خلال الزعم بالتطور العام للفكر الإنساني، بل على العكس فإن جذورها تعود إلى ظروف الوجود المادي».

في عام ١٨٤٣ كتب ماركس نقد فلسفة القانون عند هيغل، حيث برهن أن الدولة لا تحدّد المجتمع المدني، بل إن المجتمع المدني هو الذي يكوّن الدولة. ثم انكب ماركس على دراسة الاقتصاديين الإنكليز (سميث، ريكاردو، ومل...)، وكذلك الاقتصاديين الفرنسيين في مخطوطات ١٨٤٤ (الاقتصاد السياسي والفلسفة). يكتشف ماركس آلية الاستلاب (Aliénation) في المجتمع الرأسمالي: العامل في علاقته بعمله هو في موقع العلاقة بشيء غريب عنه. في هذا الوقت كتب إنجلز وضع الطبقة العاملة في بريطانيا: بحث ميداني اجتماعي (١٨٤٥). ومنذ ذلك الحين دخل الصديقان في عملية نقد للفلسفة المثالية ولا سيما في أطروحات فيورباخ والأيدولوجيا الألمانية (١٨٤٥ - ١٨٤٦). في هذا الوقت تكونت المبادئ الأولية للفكر الماركسي، ثم ما لبث هذا الفكر أن تبلور مع تجربة مراقبة الأحداث ومتابعتها، ولاسيما أحداث فرنسا (١٨٤٨). ومع مساهمات في نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩)، مهّد بدوره لمشروع كتاب رأس المال. في مقدّمة كتاب مساهمات في نقد الاقتصاد السياسي يلخص ماركس الأفكار الرئيسة في المادية

التاريخية: «في عملية الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل البشر في ما بينهم بعلاقات إنتاج تتلاءم مع درجة النمو التي حققتها قواهم المنتجة المادية».

مفهومان يستوقفان هنا:

أولاً: مفهوم القوى المنتجة، وتشمل مصادر الطاقة (خشب فحم، بترول...) المواد الأولية (قطن، كاوتشوك، معادن...) الآلات، كما تشمل المعارف العلمية والتقنيات، والعمال (تبعاً لوزنهم الديمغرافي، توزعهم في المجال، واختصاصاتهم المهنية). فالقوى المنتجة ليست مادية فحسب، بل هي إنسانية أيضاً، وبالنسبة إلى ماركس مهم جداً معرفة مستوى هذه القوى ومدى تطورها في التاريخ ودراسته.

ثانياً: علاقات الإنتاج (Les Rapports de production)، ويُرجع هذا المفهوم إلى معنى العلائق الاجتماعية التي ينسجها البشر في ما بينهم من أجل إنتاج وتوزيع الخيرات والخدمات (Les Biens, Les Services).

في المجتمعات الريفية في الغرب، وفي مرحلة القرون الوسطى، تتمثل علاقات الإنتاج بمجال إقطاعة السيد وتوزيع الأرض، ونظام السخرة، وباقتطاع الضرائب، وكذلك بمختلف أوضاع الفلاحين (أقنان (Serfs))، محررون (Affranchis)، مزارعون بالإيجار (Colons) أو أصحاب إقطاعة حرة (Allentiers))، ويتنظيم الجماعة القروية، وتعاقب الزروع، والمراعي المشاع، والغابات المشتركة والعامّة (...).

هي أيضاً علاقات إنتاج: ملكية الرساميل، وموقع اتخاذ القرارات، واختيار الاستثمارات، وتوزيع الاستثمارات، وتراتب جهاز الموظفين، ونظام العمل، وساعات العمل، ووضع العمال، والتوظيف والتسريح، وأهمية النقابات.

إن القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تؤلف معاً البنية التحتية الاقتصادية لمجتمع من المجتمعات.

«على قاعدة هذه البنية التحتية تقوم بنية فوقية قانونية وسياسية تتناسب معها أنواع الوعي الاجتماعي».

يُفهم مصطلح «البنية الفوقية القانونية والسياسية» كما يلي: إنه يغطي العلاقات القانونية، والمؤسسات السياسية، وشكل الدولة.

يمكن استحضار مثلين: في زمن الجمهورية الرومانية (منذ القرن الرابع وحتى القرن الأول قبل الميلاد) كانت المؤسسات السياسية تشمل توزيع السلطات بين القضاة (Les Magistrats)، ومجلس الشيوخ (Le Senat)، وجمعية الشعب. وهذه المؤسسات هي التي تحدد «المواطنة» (La Citoyenneté) بحقوقها وواجباتها، وتنظم الفرق العسكرية (Les Legions) وفقاً للأعمار والمراتب المالية، وتضبط إدارات البلديات (Municipes) والمستعمرات (Colonies) والولايات.

في زمن الجمهورية الثالثة في فرنسا، في أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، تألفت المؤسسات السياسية من سلطة تنفيذية (Exécutif) ضعيفة (رئيس شكلي وحكومة عابرة)، أما السلطة التشريعية ففوقية، تتمثل بمجلس الشيوخ ومجلس نواب (بصورة خاصة)، ومن إدارة ممرضة تشرف على الإدارات، ومن حياة ديمقراطية مصانة بانتخابات دورية وقوانين ليبرالية تجاه الصحافة وحرية التنظيم والتعليم. كل هذا هو جزء من بنية فوقية، في رأي ماركس.

أما مصطلح «الوعي الاجتماعي» فيبدو تحديده أكثر صعوبة وأكثر اتساعاً. من بين أوجهه يمكن أن نشير إلى التعبيرات الأدبية والفلسفية منذ أفلاطون وأرسطو وشيشرون، مروراً بكنط وفولتير وروسو، إلى روايات بلزاك وستندال وفلوبير، بل إنه يمكن وضع العقائد الدينية، بدءاً من أساطير الآلهة اليونانية إلى قرارات المجامع الكنسية، إلى نظام الإشارات الرمزية للماسونية، في هذا الحقل، حقل «الوعي الاجتماعي». حتى يمكن أن نضع فيه وفقاً لمفهوم ماركس، أهرامات الجيزة ومعبد الكرنك، ولوحات مايكل أنجلو ورفائيل وتمائيل رودان. كل هذه هي مظاهر من الوعي الاجتماعي، يسميها ماركس (أشكالاً أيديولوجية)^(١).

هذه الترسيمة الماركسية (Shéma marxiste) لتنظيم المجتمعات فهمت

(١) Guy Bourdè et Hervé Martin, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), pp. 272-274.

بطريقتين: البعض فهم هذه الترسيمة بطريقة جامدة، بوصفها نوعاً من الثنائية القطبية: البنية التحتية الاقتصادية من جهة، والبنية الفوقية الأيديولوجية من جهة ثانية، وما بينهما من روابط ترسم هندسة المجتمع. والبعض الآخر تصوّرها على أنها بناء من عدة سطوح: القاعدة هي القوى المنتجة تقوم عليها الأنشطة الاقتصادية التي تحمل العلاقات الاجتماعية. وهذه الأخيرة تستدخل المؤسسات السياسية التي تعطي للأيديولوجيا شتى أشكالها.

على أن الشيء الأساسي في هذا المفهوم الماركسي لمسألة البنية (التي التحتية والفوقية)، هو في اكتشاف «الصلة» ما بين مستويات البناء الاجتماعي. واكتشاف هذه الصلة يعني معرفة حالة التماسك ما بين ضرورات «الكل الاجتماعي» (Les Instances du tout social) أي لحظات استحقاق نصاب كل مستوى في إطار الكل الاجتماعي.

هذا هو «الجديد» الذي أتى به ماركس وتمايز من خلاله عن نظرتين سائدتين لتاريخ الأفكار، ولتاريخ الظواهر الاقتصادية والاجتماعية: أولاً عن نظرة الفكر «المثالي» التي ترى في تيار الأفكار تياراً معزولاً عن البنية الاقتصادية والاجتماعية. كأن يرى تاريخ الفلسفة الغربية أنه مجرد تاريخ تسلسل الأفكار، منذ أفلاطون إلى هيدغر. وثانياً نظرة الفكر الميكانيكي حيث وقعت بعض مدارس الفلسفة الوضعية، فتم تصنيف الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بقائمة تتضمن أبواباً معزولة أو مستقلة بعضها عن البعض الآخر^(٢).

هذا على أن بعض الدارسين الماركسيين، ذهبوا في فهم طبيعة العلاقة بين البنيتين، مذهباً اقتصادياً (Economiste)، معتبرين أن شتى الظواهر الواقعة في مستوى البنية الفوقية، يمكن أن تختزل إلى أليات البنية التحتية. هذا التفسير الاقتصادي أوصل أيضاً إلى ميكانيكية تاريخية. رُوّجت له فيما بعد الدعاية الستالينية، والتفكير الماركسي «الدوغمائي» عند عدد من المؤرخين السوفيات ومقلديهم في العالم.

(٢) انظر مثلاً على ذلك، تصنيف لانجلوا وسينوبوس للظواهر التاريخية، وقد وسعنا هذا التصنيف في الفصل السابق.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ثمة محاولات جرت منذ مطلع القرن العشرين، لتجاوز هذه الميكانيكية الاقتصادية والدوغمائية العلمية، كان آخرها محاولة ألتوسير (Althusser) في الستينيات لتقديم قراءة لماركس متحررة إلى حد ما من تلك الميكانيكية في فهم العلاقة بين مستويات البنيتين. يقول ألتوسير «كل من هذه المستويات هو بنية بحد ذاتها، فهو مستوى مستقل نسبياً [...] والعلاقة بين مستوى وآخر هي علاقة اتجاه مزدوج: من البنية التحتية إلى البنية الفوقية، ومن البنية الفوقية إلى البنية التحتية، ولكن في النهاية الاقتصاد هو المحدد»^(٣).

يقول ماركس: «إن نمط الإنتاج للحياة المادية يكتف مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بوجه عام». ويعلق المؤرخ الماركسي المعاصر بيير فيلار (P. Vilar) على هذه الموضوعية بالقول: «إن المفهوم المركزي، والعنصر المتناسك، وموضوع النظرية (لدى ماركس) هو نمط الإنتاج كبنية محدّدة ومحدّدة (Déterminée et Déterminante)»^(٤).



يلاحظ ماركس في دراسته للتاريخ (ودراسة ماركس للتاريخ كانت وسيلة لإثبات نظرية) تتابعاً لأنماط من الإنتاج. وهو يسجل في كتابه الأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٦)، وفي البيان الشيوعي (١٨٤٨)، ثلاثة أنماط من الإنتاج: القديم (L'Antique) والإقطاعي (Féodal) والرأسمالي (Capitaliste)، وفي مقدمة نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٩)، يشير إلى نمط الإنتاج الآسيوي، حيث تكون علاقة الإنتاج متوسّطة بالدولة - وهذا النمط يذكر بتنظيم مصر الفرعونية، والصين الإمبراطورية، والبيرو في عهد «الأنكا» (حضارة البيرو القديمة).

على أن تمرحل التاريخ الذي يقترحه ماركس هنا ليس «نهائياً». كان

(٣) Louis Althusser et Balibar Etienne, *Lire le capital I* (Paris: Maspéro, 1968), p. 45 et p. 221.

(٤) p. Vilar, «L'Histoire marxiste, histoire en construction», dans: *Faire de L'histoire*, sous la direction (٤) de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes, 3 tomes (Paris: Gallimard, 1974), t 1, pp. 169-209.

ماركس يتابع اكتشاف أنماط الإنتاج عبر قراءاته الكثيفة والمعمّقة في التاريخ. وفي مخطوطة كتبها عام ١٨٥٨ مبادئ نقد الاقتصاد السياسي، يتحدث ماركس عن «الجماعة القبلية» التي تظهر في «ظروف الاستخدام العام للأرض»، كما يتحدّث عن «الملكية الجرمانية» و«الملكية السلافية»، المختلفتين عن «الملكية الرومانية»^(٥).

كان ماركس، في نظر من أعاد قراءته في مرحلة ما بعد الستالينية، مستعداً للمراجعة، ولإكتشاف الجديد في ضوء ما تقدّمه معلومات التاريخ والإثنولوجيا والاقتصاد. كما أن حركة التاريخ لا تسير وفقاً لخط أحادي وأسلوب واحد. فقد تتغير أنماط الإنتاج بطريق الثورة أو الطفرة. وقد تشهد تحولات «بطيئة خلال قرون»، وقد تتعايش أنماط إنتاج متعددة. أحدها مهيمن والآخر ثانوي.

لقد استعار ماركس من هيغل المنهج الجدلي (Méthode dialectique) ولكن بقلبه، أي «بوضعه - كما قال - على رجليه». فبالنسبة إلى هيغل، إن حركة الفكر (Pensée) التي يجسدها تحت اسم «الفكرة» (Idée) هي خالقة «الحقيقة»، التي هي ليست إلا الشكل «الظاهراتي» (Phénoménal) للفكرة. يأخذ ماركس من هيغل مبدأ التناقض داخل الأفكار، ليدخلها في قلب الواقع الاجتماعي، ويجعله «محركاً للتاريخ» (Le Moteur de l'histoire).

ينشأ التناقض من خلال المسار التاريخي الذي هو بتعابير ماركس كالتالي:

«في مرحلة معينة من نمو القوى المنتجة المادية للمجتمع، تدخل هذه القوى في حالة تناقض مع علاقات الإنتاج [...] فتتفتح مرحلة من الثورة الاجتماعية. إن التغيير في القاعدة الاقتصادية يقبل تقريباً كل البنية الفوقية الضخمة».

إن مستويات حقائق الواقع الاجتماعي لم تعد لتتوافق مع بعضها البعض. التناقض ما بين لحظات الضرورة (Les Instances) يؤدي إلى هدم بنية وإلى ظهور أخرى.

Bourdé et Hervé, *Les Écoles historiques*, p. 278.

(٥)

مثالان يوضحان تطبيق هذه الفكرة:

- المثل الأول: الثورة الفرنسية: في القرن الثامن عشر، اصطدم التطور الاقتصادي المرتبط بتقدم العلوم والتقنيات، وتجديد وسائل الزراعة، وبنمو السكان، بالنظام القديم، وبالإدارة الملكية، وبالأطر الإقطاعية وبنظام الهيئات الحرفية (Les Corporations)، الأمر الذي قاد إلى الثورة، ثم إلى إقامة النظام الإمبراطوري، بين عامي ١٧٨٩ و ١٨١٥. في غضون القرن التاسع عشر، ومن خلال الثورات والحركات الشعبية التي تتالت، تبلور المجتمع الرأسمالي الليبرالي بقيادة طبقة برجوازية من رجال الأعمال.

- المثل الثاني: الحرب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية: إن وجود نظام زراعي يعتمد على العبودية في الجنوب، كان يربك ويزعج عمل الرأسمالية الصناعية في الشمال. انحل الصراع بالحرب الأهلية ١٨٦١ - ١٨٦٥. وعندما انتصرت قيادة الشمال، بادرت إلى تحرير «العبيد السود»، وشجعت على استقدام المهاجرين الأوروبيين، وأكثرت من تأسيس المشاريع الصناعية...^(٦).



تبدو نظرية ماركس في حركة التاريخ (المادية التاريخية) أنها تتأرجح بين «الاحتمية الاجتماعية» (المسار المحدد بحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج)، وبين دور إرادة البشر في التغيير. ما يشير إلى نظريته في الحتمية قوله: «يدخل البشر في ما بينهم في عملية الإنتاج الاجتماعي لوجودهم بعلاقات محددة ضرورية بمعزل عن إرادتهم»^(٧)، يعني ذلك أن العلاقات الاجتماعية ليست حرة وليست واعية.

لكن ماركس يرى في جانب آخر، مساحة للفعل الإنساني من خلال ما يسميه «الممارسة الاجتماعية» (مفهوم Praxis). إن العمل والوعي مترابطان.

Ibid., pp. 288-295.

(٦) أمثلة مستقاة من:

(٧) هذا القول استوقف كلود ليفي - ستراوس، عندما رأى أن هذا الحيز اللاوعي في عملية الإنتاج هو الذي يدخل في نطاق الدراسة الإثنولوجية.

إن مجموعة من الناس لا يمكن أن تفهم مسار تطورها إلا من خلال انتظامها والتزامها في عملية التغيير. بتعبير آخر، فإن الناس وإن كانوا مندرجين في بني اجتماعية فإنهم ليسوا أشياء سلبية، وإنما ذوات فاعلة في تاريخهم الخاص.

ومهما يكن من أمر هذه الثنائية في فكر ماركس، وتجاذبها في الاتجاهات والمدارس التي صدرت عن الماركسية، فإنه لا بد من النظر إلى ماركس من داخل الأجواء الثقافية والفلسفية التي سادت القرن التاسع عشر ومحورها «التطورية» (L'Evolutionnisme).

كان ماركس، شأنه شأن هيغل، وشأن معظم مفكري القرن التاسع عشر من ذوي النظرة التاريخية، يعطي للتاريخ معنى ما، ولأعمال البشر غاية (Finalité). يقول: «إن علاقات الإنتاج في المجتمع البرجوازي هي آخر شكل من أشكال التناقض في مسار الإنتاج الاجتماعي... ومع هذا التشكيل الاجتماعي (Formation sociale) تنتهي مرحلة ما قبل التاريخ في المجتمع الإنساني»^(٨).

يندرج تاريخ ما قبل الشيوعية في نص ماركس في مصطلح ما «قبل التاريخ». ذلك بأن التاريخ وفقاً لهذه التطورية والغائية، يجب أن يلد بعد صدمات، وثورات، وآلام، «مجتمعاً شيوعياً»، مجتمعاً يقوم على «السلام والوفرة».

وهذا المآل هو الذي حدا بناقدي ماركس إلى أن يعدّوه هنا مفكراً مثالياً بل طوباوياً، وهيغلياً بمعنى من المعاني.

ثانياً: مفاهيم من أجل فهم أفضل للتاريخ

١ - سوسيولوجية الطبقات

من المفاهيم الرئيسة في المادية التاريخية، الطبقة. والطبقة كلمة لها معنى الشريحة أو الجماعة أو الفئة الاجتماعية في المجتمع، استخدمت

(٨) de Jean Domarchi, *Marx et l'Histoire*, collection essais et philosophie; no.7 (Paris: Éditions l'Herne, 1972).

إبان الثورة الفرنسية، كما استخدمها الاشتراكيون الفرنسيون بعد الثورة، (سان سيمون، وبرودون، وآخرون) بمعانٍ متعددة: الطبقة الصناعية (La Classe industrielle)، «الطبقات المالكة» (Possédantes)، «الطبقات المتوسطة» (Moyennes) «الطبقات العاملة» (Classes laborieuses).

اقتبس ماركس التعبير عن الإرث الاشتراكي الفرنسي، ولكن أدخله في قلب نظامه المفاهيمي: «إن تاريخ كل مجتمع حتى يومنا هذا، هو تاريخ صراع الطبقات: الحر والعبد، النبيل والعامي، البارون والقن... بكلمة: المضطهدون والمضطهدون، كانوا على الدوام في مواجهة، لقد خاضوا صراعًا بلا انقطاع، هذا الصراع كان مُقَنَّعًا أحيانًا ومكشوفًا أحيانًا أخرى. وكان في كل مرة ينتهي إما بتحويل ثوري للمجتمع بكامله، أو بتدمير الطبقات المتصارعة».

كيف تتحدّد الطبقة في التعريف الماركسي؟ يحدّد ماركس الطبقات تبعًا لمواقعها في نمط الإنتاج. ففي نمط الإنتاج الرأسمالي يلاحظ ماركس ثلاث مجموعات: العمال المأجورون، الرأسماليون، ملاك الأراضي. وهؤلاء يتشكلون كطبقات بسبب طبيعة مداخيلهم ومصادرها: من قيمة عملهم، من رأسمالهم، من أرضهم...».

ويضيف ماركس عنصرًا إلى موقع المجموع في الإنتاج هو عنصر الوعي، وعي أفراد المجموعة لمصالحها العامة كطبقة. في ١٨ برومير توضّح الفكرة في سياق حديثه عن التركيب المعقد والمتنوع للطبقة وفتاتها وتعدد مصالح كل فئة واختلاف مواقفها خلال أحداث ١٨٤٨ و ١٨٥١. لذا يمكن القول إن مصطلح «الطبقة»، كما استخدمه ماركس وإنجلز تأسيسًا على دراستهما المجتمع الرأسمالي الصناعي الأوروبي والأمريكي في القرن التاسع عشر، لا يجري تعميمه بشكل تبسيطي على كل المجتمعات، وكل التواريخ. في عام ١٨٤٨ أشار البيان الشيوعي إلى «أن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ صراع الطبقات». فيما بعد وفي إصدار جديد في عام ١٨٨٣ أضاف إنجلز في الحاشية، وبصورة أصح «التاريخ المكتوب...»، ذلك أن إنجلز اطلع بين عامي ١٨٤٨ و ١٨٨٨ على أعمال الإثنولوجي مورغان (L. Morgan) في دراسة «الجماعة البدائية» والمجتمع من دون كتابة الذي يقوم أساسًا على العائلة

الموسّعة (Famille élargie) والملكية الجماعية (Propriété collective). بل كان ماركس قد لاحظ وجود أشكال ما قبل رأسمالية في الإنتاج لا ينطبق عليها تعريف الطبقات في أنماط الإنتاج التي أشار إليها البيان الشيوعي الأول ١٨٤٨. ذلك بأن الدراسات الاقتصادية والإثنولوجية والتاريخية التي ظهرت بعد ذلك، أشارت إلى وجود «الجماعات الرعوية» و«الملكيّات الجماعية» من الهند إلى إيرلندا (حاشية من طبعة ١٨٨٨ الفرنسية). بل إنه في النمط الإنتاجي للرأسمالية لا تتحدّد الطبقات وفقًا لموقعها الاقتصادي فحسب، بل ثمة استخدامات نلاحظها في تحليلات ماركس السياسية والتاريخية تأخذ في الحسبان المصالح الفئوية الوسيطة والمصالح السياسية والشرائح داخل «الطبقة الواحدة»، الأمر الذي حدا بالدارسين لهذه المسألة إلى أن يقولوا إنه «على الرغم من أن مفهوم الطبقة يؤدي دورًا كبيرًا في التفكير الماركسي، إلّا أنه لا نلاحظ عند ماركس أو إنجلز نظرية متبلورة للطبقات الاجتماعية». هذا الأمر ذكره المؤرخ الماركسي المعاصر بيير فيلار، فكتب: «يتحدّث ماركس في «التاريخ»، كما يتحدّث في السياسة... بهدف تقليص حقل اللابقيين. وهذا ليس من قبيل العلم بعد (Science) إنه تمرين تجريبي (Empirique)، يصدر بغير توقف من المثل إلى التفكير، ومن التفكير إلى المثل. وهذا ما مارسه دائمًا المؤرخون وعلماء السياسة»^(٩).

٢ - مفهوم الأيديولوجيا

أطلق تعبير «الأيديولوجيين» (Idéologues) على نخبة من العلماء والمثقفين الليبراليين الذين حملوا بين عامي ١٨٧٩ و ١٩٣٠، أفكار فلسفة الأنوار، وألّفوا نوعًا من الوسط الثقافي - العلمي المؤثر في التوجهات والقرارات، ومؤسسات الثقافة في المجتمع الفرنسي آنذاك. واستخدم تعبير «الأيديولوجيا» عند هؤلاء بمعنى علم الأفكار، أو «علم العلوم». وفهم على مستوى الممارسة بوصفه نوعًا من التنسيق المنهجي ما بين حقول المعرفة العلمية الآخذة آنذاك في الازدهار، وقد انتقل تأثيرهم الفكري إلى ألمانيا حيث كانت حلقات من المثقفين والكتاب تتحلّق حول هيغل، مؤلّفه أيضًا

Vilar, «L'histoire marxiste...» dans: *Faire de l'histoire*, t 1, p. 171.

(٩)

نُخبًا مماثلة في تطلعاتها وتوجهاتها الثقافية والعلمية (فلسفة الأنوار + تاريخانية + وإنسانية).

في هذا الوقت يخرج ماركس من الوسط الثقافي الهيجلي ليكتب الأيديولوجيا الألمانية بين عامي ١٨٤٥ و ١٨٤٦، بالاشتراك مع إنجلز، حيث يصار إلى عدّ هذه الأفكار جزءًا من البنية الفوقية، مجموعة من التصورات الخيالية مقلوبة رأسها إلى أسفل، في حين «أن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي، مرتبط أولًا وقبل كل شيء بالنشاط المادي للبشر»؛ ف«ليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة المادية، وإنما الحياة المادية هي التي تحدّد الوعي».

هنا يُدخل ماركس وإنجلز مفهوم الأيديولوجيا في نظام أفكار المادية التاريخية، فماذا تعني الأيديولوجيا في المصطلح الماركسي؟

أول معاني الأيديولوجيا التي تستخرج من نصوص ماركس وإنجلز أنها تمتزج كما أشرنا بمفهوم البنية الفوقية على اختلاف مستويات هذه الأخيرة. ففي أطروحات فيورباخ، يجري تماهي الأيديولوجيا مع الفلسفة، وبصورة خاصة مع فلسفة هيغل؛ وفي أحيان أخرى يتسع معناها ليشمل: إنتاج الأفكار، كل الأفكار: الأخلاق، والدين، والميتافيزيقيا... بل إنها في نقد الاقتصاد السياسي تتوسّع لتشمل الأشكال القانونية والسياسية والفنية. إنها كلها «أشكال أيديولوجيا» للوعي الاجتماعي، كما رأينا.

في كتابات أخرى يأخذ مفهوم الأيديولوجيا معنى آخر: معنى «الوعي الخاطئ» (Fausse conscience)، أو الوعي غير الكامل (Imparfaite). وفي بعض أماكن أطروحات فيورباخ يرى ماركس أن الأيديولوجيا نظام قيم تفرضه الطبقة السائدة على كل المجتمع. «إن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة».

ثالثًا: الاتجاهات الماركسية بعد ماركس وإنجلز

١ - الوقوع في الاقتصادوية والعلموية

بعد وفاة إنجلز (١٨٩٥)، حيث غاب المحور الأساسي الشارح لأفكار ماركس توزّعت الكتابة الماركسية (التي تسترشد بالأصول الماركسية) إلى اتجاهات يأخذ كل واحد منها من ماركس وإنجلز نقاط ارتكاز محددة،

ويدفع بالفكرة الرئيسة إلى أقصاها لتكون اتجاهًا خاصًا هو نوع من «مذهب عقائدي» (Doctrine).

يمكن أن نلاحظ في هذا السياق اتجاهات متداخلة أو منفصلة، ركّز كل واحد منها على جانب من جوانب تفكير ماركس:

فثمة من ركّز على جانب النزعة العلمية الوضعية عند ماركس وإنجلز (Scientisme)، وكانت هذه النزعة بارزة بصورة خاصة عند إنجلز في كتابه أصل العائلة. وفي منهجه الاجتماعي في دراسة الطبقة العاملة، وفي نزوعه إلى إيجاد التماثل في المنهج بين المادية التاريخية وبين أعمال داروين في أصل الأنواع، حيث كان يرى إمكان بناء «تاريخ علمي» للتطور الاجتماعي مماثل للتطور البيولوجي والفيزيولوجي عند الكائنات الحيّة^(١٠).

وثمة من ركّز على الجانب الاقتصادي في كتابات ماركس، فجعلوا الأولوية للاقتصاد، واختزلوا ظواهر البنية الفوقية وردّوها مباشرة إلى أواليات البنية التحتية. مثل هذه النزعة في ألمانيا كاوتسكي (K. Kautsky) في كتابيه المذهب الاقتصادي لدى ماركس (١٨٨٧) (*La Doctrine économique de Marx*)، والثورة الاجتماعية (*La Révolution sociale*) (١٩٠٢). وفي فرنسا مثل هذه النزعة لافارغ (P. La Fargue)، المادية الاقتصادية (*Le Matérialisme économique*).

وثمة من ركّز على جانب الممارسة الاجتماعية (Praxis) في تفكير ماركس، أبرزهم لينين الذي ينسب إليه أنه أضاف إلى الماركسية نظرية الحزب ونظرية الثورة والدولة. وضع لينين في مركز تفكيره فكرة الـ Praxis، فشدد على ضرورة الوحدة الجدلية بين الممارسة النظرية والممارسة العملية، بين معرفة (الواقع) الحقيقي (Le Réel)، وبين العمل الهادف إلى تغيير هذا الواقع.

في عام ١٩٠٢ كتب لينين كتابه المعروف ما العمل راسمًا إستراتيجية

(١٠) قارن: فريدريك إنجلز: لودفيغ فوريخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٧)، ص ٢٨-٣٠، وأنتي دوهرنغ: ثورة الهر أوجين دوهرنغ في العلوم، ترجمة فؤاد أيوب، مصادر الاشتراكية العلمية؛ ٦ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، مقدمة الطبعة الثانية (١٨٨٥)، ص ١٢-١٦.

العمل من أجل الإطاحة بالنظام القيصري ووسيلة بناء «الحزب الثوري» وأطره الفكرية والتنظيمية. وفي كتابه الثورة والدولة (١٩١٧) يتحدث لينين عن مهمات البروليتاريا، وهي في نصاب السلطة، في تصفية جهاز الدولة القديم البرجوازي، وإحلال «دكتاتورية البروليتاريا» التي ترجمت عملياً بالدولة - الحزب.

ثم جاءت الستالينية التي ورثت اللينينية بدءاً من عام ١٩٢٨ كمؤسسة حزبية وأيديولوجية حاكمة، تأكيداً جامعاً لهذه النزعات التي قُرئت عند ماركس بصورة عقائدية ومذهبية جامدة:

- النزعة العلمية التي ترى في الكتابة التاريخية المسترشدة بقوانين «المادية التاريخية» علماً قادراً على اكتشاف قوانين حركة التاريخ في الماضي والحاضر والمستقبل.

- والنزعة الاقتصادية التي ترى في البنى الفوقية انعكاساً للبنى التحتية، وترى في الاقتصاد القاعدة الأولى الأساس.

- والنزعة العملية والدولتية التي ترى في الحزب والدولة شرطاً لتقدم التاريخ نحو «الشيوعية».

منذ ذلك الحين أضحت «الماركسية - اللينينية»، وفي ظل الستالينية سستاماً (نسق) أيديولوجياً، وظيفته تثبيت دكتاتورية الحزب/ الدولة. فهو يجسد الطبقة العاملة، وهو صانع الثورة، وهو محدد مسار التاريخ. وكما يقول أحد الباحثين، «المعرفة لديه [لدى الحزب] تبرّر [تشرّع] سلطته» (Son savoir légitime son pouvoir).

في هذه المرحلة الستالينية، شهدت الماركسية تقهقرها النظري. هذا التقهقر النظري يمثله خير تمثيل الكتاب الذي ألف بإشراف ستالين، وموافقة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفياتي في عام ١٩٣٨ حول تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. عُدت المادية التاريخية في هذا الكتاب «علماً دقيقاً» (Science exacte) قادراً على اكتشاف «قوانين التاريخ».

تقول مقدمته: «إن ماركس وإنجلز اكتشفا قوانين تطور المجتمع الرأسمالي وبرهننا علمياً أن تطور المجتمع الرأسمالي وصراع الطبقات

داخل هذا المجتمع يجب أن يقود حتمًا إلى سقوط الرأسمالية.

وفي مكان آخر يقول: «إن العلم التاريخي، إذا أراد أن يكون علمًا حقيقيًا فإنه لا يمكنه أن يختزل تاريخ التطور الاجتماعي إلى قرارات ملوك، وزعماء عساكر، أو إلى قرارات فاتحين أو خدم دولة. إن علم التاريخ يجب أن يهتم بتاريخ المنتجين، بتاريخ الجماهير الكادحين، بتاريخ الشعوب [...] وحزب البروليتاريا إذا أراد أن يكون حزبًا حقيقيًا فيجب قبل كل شيء أن يتعلم علم قوانين التطور الاقتصادي للمجتمع»^(١١).

أما على صعيد مضمون الكتاب، فقد هدف إلى تثبيت سلطة ستالين وتبريرها، في قيادة الحزب والدولة، وعلى الرغم من ذهاب ستالين، فإن المنظور التاريخي وفقًا للفهم الستاليني لماركس، ظل سائدًا في عهد خروتشيف وبريجينيف، ولم تغب ظلال التفكير الستاليني عن كثير من الكتابات التاريخية في العالم، التي كانت تقدم نفسها على أنها «ماركسية» من خلال الإكثار من الاستشهاد بالنصوص الماركسية على أنها «النظرية العلمية» المؤدية إلى اكتشاف «قوانين التاريخ».

٢ - اجتهادات ماركسية (مجددة)

في مواجهة المذهبية الاقتصادية، وفي مواجهة «المذهبية العلمية»، وقد اجتمعتا في الستالينية، كانت تيارات أفكار قد ظهرت قبيل الحرب الأولى، ثم بعدها، وحاولت أن تقدم اجتهادات مغايرة للمذهبيات الاقتصادية أو العلمية.

- في النمسا يطالب ماكس أدلر (Max Adler) الباحثين والكتاب بأن يأخذوا في الحسبان مختلف العوامل التي تحدد التطور التاريخي، ليس نمو القوى المنتجة وصراع الطبقات فقط، وإنما المعايير الأخلاقية أيضًا التي تتولد من التناقضات الاجتماعية وتؤثر في المواجهات السياسية.

- في ألمانيا، يقوم إدوارد برنشتاين (E. Bernstein) بمراجعة للماركسية

(١١) ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (بيروت: دار ابن سينا؛ دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، [د.ت.])، ص ٧٦.

في كتابه الاشتراكية النظرية، والديمقراطية - الاجتماعية (١٩٠٠)، يعارض التحليلات الاقتصادية لرأس المال، ويناقش نظرية فائض القيمة، يتحفظ حيال نظرية التغيير من خلال التناقضات والصراعات الحادة، ويلحظ إمكان التطور البطيء والهادئ ويُرجّح أن يتقدّم المجتمع نحو الاشتراكية لا بفعل الحتمية الاقتصادية وإنما بدافع مثال أعلى أخلاقي.

- وفي فرنسا، يحاول جان جوريس (Jean Jores) أن يقيم توليفاً من تقاليد ديمقراطية موروثه من أفكار الثورة الفرنسية، واشتراكية ذات مرجعية ماركسية، في مقدمة كتابه التاريخ الاشتراكي (١٩٠٢) (*L'Histoire socialiste*). يقدم جوريس نفسه «ماركسياً مع ماركس وصوفياً مع ميشليه»، إن محرّك التاريخ لا يكمن في تأثير علاقات الإنتاج، بل يكمن في التناقض بين تطلعات الغيرية والإيثار لدى الإنسان وبين نقيضها في الحياة الاقتصادية.

٣ - محاولات تجديد الماركسية: غرامشي والتوسير

على الرغم من أن الفكر الماركسي بعد الثورة البلشفية (١٩١٧)، ولا سيما بعد انتصار ستالين، ظل مقنناً في قوالب اللينينية - الستالينية حتى عام ١٩٦٠ وعلى الطريقة التي يقدمها ستالين في كتابه الماركسية - اللينينية، فإن اجتهاداً ماركسياً ظهر في إيطاليا ما بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٣٧، تمثل بكتابات أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci).

كان هذا الأخير منظرًا لفكرة مجالس المصنع عام ١٩٢٠ وأحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي، بين عامي ١٩٢١ و ١٩٢٦.

تناولت أفكاره أساساً مسائل السلطة والحزب ودور المثقف والمجتمع المدني ونقداً للحتمية الاقتصادية، كما قدمتها الموجزات والمبسطات السوفياتية. يقول: «إن الزعم بتفسير كل تقلّب في السياسة وتغير في الأيديولوجيا على أنه تعبير مباشر عن البنية الاقتصادية يجب أن يواجه. إنه من الوجهة النظرية والوجهة العملية، طفولية بدائية».

يقدم غرامشي في كتابه المادية التاريخية ثلاث ملاحظات:

١ - إن القوانين الاقتصادية لا تعمل كقوانين فيزيائية؛ إنها تسمح بتقييم اتجاهات (Tendances) وليس «ثوابت» (Constantes).

٢ - إن آليات الجدلية لا يمكن أن تبسط فتصبح قدرًا يجعلنا نعتقد أنها تفعل فعل «الضرورة».

٣ - إن الوقائع السياسية تحتفظ بشيء من الاستقلالية بالنسبة إلى صراع الطبقات والبني الاقتصادية.

وفي كتابات أخرى، يلور غرامشي مفاهيم «جديدة» في البحث والممارسة: كمفهوم الـ (Catharsis) المعادل لمفهوم «الوعي» للدلالة على عملية المرور من الاقتصادي إلى السياسي، ومن الموضوعي إلى الذاتي، ومن الضرورة إلى الحرية، ومفهوم «الكتلة التاريخية» المتشكلة في ظرف معين، من تحالف عددٍ من «طبقات أو شرائح طبقية».

وكمفهوم «المثقف العضوي» الذي يربط بين النظرية والممارسة ربطًا جدليًا متواصلًا ودائمًا بحيث يجعله هذا الربط الدائم قادرًا على تحقيق التوافق بين الفلسفة والتاريخ والحقل والواقع.

وفي ستينيات القرن العشرين، حاول الفيلسوف الفرنسي ألتوسير (Althusser) مع تلامذته تجديد الفكر الماركسي، تأسيسًا على ما أضافته المدرسة البنيوية في قراءة الخطاب ومفهوم القطاعات المعرفية، فعاد إلى «الأصول»، أي إلى نصوص ماركس نفسها، فقرأها قراءة فيلسوف بنيوي (إبستمولوجي)، لا قراءة اقتصادية على حدة أو مؤرخ على حدة أو منطقي على حدة أو سياسي على حدة. لقد عيّن فيها مرجعيات النص في كل مرحلة من مراحل إنتاجه، ليستتج أن ثمة لحظة قطيعة معرفية يمكن ملاحظتها بين الكتابات الأولى، ذات الطابع الأيديولوجي، وبين الكتابات المتأخرة الأكثر نضجًا (أي رأس المال)، التي تنتمي في رأيه إلى «مجال العلم». رأس المال في رأيه يؤسس لعلم جديد في غرضه وطريقته. إنه «قفزة معرفية»، «وثورة نظرية»^(١٢).

هذا، إضافة إلى بروز تيارات أخرى في الماركسية ذات بعد أيديولوجي وذات وظيفة سياسية «نضالية» كان لها ديناميتها في الحركات الثورية في العالم، ولا سيما إبان هيمنة الثنائية القطبية وصعود حركات التحرر الوطني

Althusser et Balibar, *Lire le capital I*.

(١٢) للتوسع انظر:

في العالم: التروتسكية في أوروبا، والماوية في الصين وآسيا، والكاستروية والغيفارية في أمريكا اللاتينية.

غير أن ما يهمنا في البحث التاريخي، هو جانب تأثير الماركسية ولا سيما في نظريتها في «المادية التاريخية»، في بلورة أو إنضاج أو توجيه البحث العلمي في الإنسانيات والاجتماعيات: توجيه البحث نحو حقول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وبلورة أنماط في التفكير الجدلي الرابط ما بين مستويات التعبير والتحول في مجرى حركة التاريخ. هذا التوجيه أو التبلور كانا أحياناً صريحين، وأحياناً ضمنيين.

ثمة مفاهيم، أكدها ألتوسير، كمفهوم نمط الإنتاج، ومفهوم القوى المنتجة، ومفهوم «التشكيلة الاجتماعية» (Formation sociale) ومفهوم «الأيديولوجيا» بوصفها كلها «أجهزة مفهومية» إجرائية ضرورية للبحث لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين.

والواقع أن هذه الإجرائية - العملية كانت تتم على مستوى المنهج، صراحةً أو ضمناً، منذ مطلع القرن العشرين، من دون أن يكون المؤرخ أو عالم الاجتماع «مضطرباً» إلى أن يستشهد «بأقوال» لماركس على طريقة القوالب الستالينية، أو على طريقة «الماركسية النضالية» في العالم الثالث، أو أن يعلن «مذهبية ماركسية» معينة.

إن تأثير الماركسية الضمني واضح في أعمال مؤرخي مدرسة الحوليات، حيث يستخدم هؤلاء «المفاهيم الماركسية» بحرية ومن دون التزام حرفي بـ«نصوصها»، ونلاحظ ذلك على سبيل المثال:

- عند مارك بلوخ (M. Bloch)، أحد مؤسسي مجلة الحوليات في أعماله: خصائص التاريخ الريفي الفرنسي (١٩٣١)، والمجتمع الإقطاعي (١٩٣٦).

- عند فرنان بروديل، في تحليله للبنى الاقتصادية في كتابه المتوسط والعالم المتوسطي وفي الحضارة المادية. وكذلك في تطويره لأشكال التفاعل بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وذلك من خلال تفكيكه للأزمة التاريخية من ضمن مفهوم «المدى الطويل» في التاريخ، كما سنرى.

يقول بروديل، وهو مؤرخ غير ماركسي: «إن عبقرية ماركس وسر قوته

المثمرة تعود إلى أنه كان الأول في اكتشاف «نماذج اجتماعية» من خلال التأريخ للمدى الطويل (الفترة الطويلة Longue durée).

- وعند جورج دوبي (G. Duby)، سواء في دراسته لتاريخ حياة الأرياف في الغرب القروسي (L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval) (١٩٦٢)، أو تأريخه للحياة الخاصة، أو في تأريخه للأيديولوجيات، ومن خلال تضمينها تاريخ العقلية والذهنيات.

- بل عند مؤرخين مستشرقين أمثال كلود كاهن (C. Cahen) وموريس لومبار (M. Lombard) ممن درسوا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في العالم الإسلامي.

هذا على أن مدرسة الحوليات التي ينتمي إليها هؤلاء المؤرخون، كان لها أيضًا تكوينها الخاص، ومسارها المستقل، وإن اقتبس أصحابها صراحة أو ضمناً «مفاهيم ماركسية» مرنة، كانت قد أضحت بدءاً من الربع الأول من القرن العشرين جزءاً مستخدماً في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي شهدت بدورها قفزات كبرى مع ظهور نظرية النسبية والثورة العلمية وتوافق هذه الأخيرة مع الدراسات الإستمولوجية، ولكن أيضًا في ظل تأزم حضاري انفجر في حربين عالميتين مدمرتين، وفي مجرى الأزمة العالمية الاقتصادية الكبرى التي عصفت بالولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية في عام ١٩٢٩.

الفصل الحادي عشر مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد

أولاً: ظروف تأسيس مجلة الحوليات

١ - الالتفات نحو «الاقتصادي» والاجتماعي»

تأسست مجلة الحوليات عام ١٩٢٩، أي في العام نفسه الذي انفجرت خلاله الأزمة المالية الكبرى من بورصة «وول ستريت» (Wall Street) في تشرين الأول/أكتوبر وعمّت أمريكا وأوروبا. على أن الدارسين الذين ربطوا بين الحدثين إنما عنوا بذلك ما يعنيه الربط من دلالات السياق التاريخي، وليس مجرد التزامن أو المصادفة.

ذلك بأن الاضطرابات الدرامية للاقتصاد الرأسمالي، التي بدأت تلوح في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وضعت فكرة «التقدم» (Progrès) وهي الفكرة التي سادت ثقافة القرن التاسع عشر، موضع التساؤل. لقد كشفت الأزمة عن أهمية الأسئلة التي كانت بدأت تشور بحثاً عن أسباب الجمود والانكماش والبطالة.

لقد بدأت الأسئلة تتوجه إلى الحقل الاقتصادي، ولا سيما إلى تاريخ حركة الأسعار، لفهم ما يجري بين انتكاسات وتراجعات وأزمات اجتماعية.

بدأ الحديث عن سياسات اقتصادية في بلدان أوروبا وأمريكا، وظهرت عدة كتب في التاريخ الاقتصادي وبخاصة في تاريخ حركة الأسعار وتذبذبها. وفي هذا السياق كان العنوان الأول للمجلة حوليات: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لافتاً للنظر.

٢ - صدمة الحرب

سياق آخر عين للمجلة توجّهًا جديدًا في التاريخ: مآسي حرب ١٩١٤-١٩١٨ ونتائجها: «إن ملايين القتلى استدعوا في الأحياء الشعور بمسؤوليتهم». وبالنسبة إلى المؤرّخ، عنى ذلك إفلاس التاريخ - المعركة (L'Histoire bataille)، أو التاريخ السياسي العسكري الذي لم يعرف أن يمنع البربرية. بدا ثمة شعور عند بعض الكتاب والفلاسفة بأفول العصر الذهبي لأوروبا وبداية «عصر انحطاطها». من ذلك كتاب شينجلر انحطاط الغرب (Le Déclin de l'occident) ١٩٢٠، وكتابات أخرى عن أزمة الحضارة الأوروبية عبّرت كلها عن اهتزاز يقينيات ما قبل الحرب، والالتفات إلى مراكز أخرى (اليابان، الولايات المتحدة)، وإلى تجاوز المركزية الأوروبية نحو تعدد الحضارات، وإلى ممارسة نقد للأفكار السائدة الموروثة من القرن التاسع عشر. لقد تكوّنت أتلةجنسيات شابة نقدية في الثلاثينيات تتميز برفض ما هو سائد. وبالنسبة إلى التاريخ، وفي فرنسا خصوصًا، برفض التاريخ السياسي الذي ساد لدى مؤرّخي «المدرسة المنهجية». هذا الرفض للتاريخ السياسي كان يواكبه أو يمهّد له رفض للعبة السياسية، وللحياة البرلمانية، وللأحزاب وللحكومات. فثمة توجه بديل نحو المجتمع وتركيز على قضاياها، وثمة محاولة للتفلّت من وصاية الدولة على المعرفة، ولا سيما المعرفة التاريخية: إنها محاولة خروج عن «التاريخ الرسمي» الذي كانت قد فرضته في المدارس والجامعات «المدرسة المنهجية الفرنسية».

٣ - ازدهار العلوم الاجتماعية والتزاحم مع علم الاجتماع

عامل آخر رافق عملية التأسيس وأثر في التوجه الجديد الذي دعا إليه مؤسس مجلة الحوليات مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وهو توسع الدراسات فيحقل العلوم الاجتماعية الجديدة: الألسنية، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا، وبصورة خاصة علم الاجتماع الذي يجعل من موضوعه دراسة المجتمع، فهو على تماس مباشر مع التاريخ، ولا سيما وفقًا للصياغة التي دعا إليها دوركهايم (Durkheim) ومدرسته: إقامة علاقات تعاون مع العلوم القريبة لتعميق مفهوم «السببية الاجتماعية» للظواهر.

لم يكن علم الاجتماع في فرنسا حتى أواخر القرن التاسع عشر، قد اكتسب موقعاً أكاديمياً راسخاً في الجامعات؛ فكان على دوركهايم وتلامذته أن يواجهوا وينافسوا في الوقت نفسه، علوماً اكتسبت مواقع أكاديمية مؤسسية قوية. في عام ١٨٩٧ أسس دوركهايم مجلة: *الحولية السوسولوجية (L'Année sociologique)*، ليخوض معركة جذب للعلوم الأخرى نحو محور علم الاجتماع، وليرسم حدوداً للعلوم الأخرى في حقول لا تتعداها.

وبالنسبة إلى التاريخ، لا ينكر دوركهايم أهمية التاريخ، إذ يعدُّه جوهرياً، ولكن على المؤرخ «أن يكتفي بجمع الرحيق الذي يجعل منه عالم الاجتماع عسلاً». أما عندما يطمح التاريخ أن يحلل ويفسر الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإنه يصبح في رأي دوركهايم «فرعاً من علم الاجتماع».

هذا السجال بين جماعة علم الاجتماع وجماعة علم التاريخ، الذي دار حول حقول كل من هذين العلمين وتخومهما، استمر في الربع الأول من القرن العشرين، ومهد لمارك بلوخ ولوسيان فيفر، صاحبي مشروع مجلة *الحوليات* أن يخوضا صراعاً أكاديمياً لجانب موقع علم التاريخ الراسخ أساساً في الأنظمة الأكاديمية الفرنسية، ولكن هذه المرة باتجاهه بإطروحات مدرسة علم الاجتماع الدوركهايمي، التي نزعت أن تُلحق التاريخ الاجتماعي بفروع علمها. لقد تبنى كل من مارك بلوخ ولوسيان فيفر أطروحات المدرسة الدوركهايمية، لجهة شمول ميادين علم الاجتماع في الحياة البشرية والزمن التاريخي، على أن تكون هذه الميادين هي ميادين علم التاريخ وكانت مجلة *الحولية الاجتماعية* هي المجلة القديمة «النموذج» الذي تطمح إلى أن تكون مجلة *الحوليات* عليه. بل إن تأثير دوركهايم في مارك بلوخ كان واضحاً. يقول هذا الأخير «لقد علّمنا دوركهايم أن نحلل بمزيد من العمق، وأن نعصر المسائل عصرًا...»^(١) (À serrer de plus près les problèmes).

لقد مارست مدرسة علم الاجتماع الفرنسي تأثيراً في التحوّل الذي

Marc Bloch, *Apologie pour L'histoire ou métier d'historien*, préf. J. Le Goff (Paris: Armand Colin, 1993), p. 27.

سيشهد علم التاريخ. لقد خرج هذا الأخير بفعل التحدي والتنافس العلمي، من حيز التاريخ السياسي والمؤسسات السياسية التي انحس فيها، إلى رحاب دراسة الحياة الاجتماعية الشاملة.

هذا ولم تكن التحوّلات الفكرية التي تجري في المشهد الثقافي الألماني بعيدة من مجرى التأثير في الفكر التاريخي الذي كان آخذًا في التكوّن مع تأسيس مجلة الحوليات في فرنسا.

٤ - تأثير ماكس فيبر

في هذا المجال، وفي موازاة المدرسة الدوركهامية في فرنسا، كانت جهود ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) في ألمانيا، ولا سيما في مجال دراسة علم الاجتماع التاريخي (السوسولوجيا التاريخية)، تقدّم أنماطًا من الدراسات التي تجمع في إطار معرفي واحد، دراسة الدين والقيم والثقافة ودراسة التاريخ والقانون والاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السياسة. هذه المعارف تلتقي وتتشابك في معالجة الظواهر الاجتماعية والدينية والاقتصادية في كل واحد وشامل، ولا سيما حين معالجة مسألة تعددية الخلفيات والتكوينات والأبعاد، وكما هو شأن كتاب ماكس فيبر الاقتصاد والمجتمع أو كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية ... إلخ.

لقد خرج ماكس فيبر من المدرسة التاريخية الألمانية، واستخدم في أطروحته التي دمج فيها القانون والاقتصاد والاجتماع، أبحاث التاريخ الكبرى التي قام بها الدارسون الألمان في القرن التاسع عشر عن تاريخ العالم اليوناني، والروماني الكلاسيكي وعوالم وحضارات أخرى آسيوية هندية وصينية وعربية. غير أنه لم يبق أسير تلك التاريخانية التي تهتم بتتابع الوقائع وأسبابها الظاهرة المباشرة.

في هذا الإطار، قدّم ماكس فيبر وعبر موقعه المتعدد الاختصاصات، نماذج من الدراسات التي تتعاضد فيها علوم الإنسان والمجتمع، لتكوين منهج تكاملي تدرك من خلاله وتفهم الظواهر الكبرى في التاريخ الاقتصادي والسياسي والثقافي والديني: اقتصادات الأديان والنظم السياسية في الحضارات والثقافات العالمية.

لقد استفاد فيبر من المدرسة التاريخية الألمانية (من أعمالها الكبرى)، ولكنه تجاوزها لناحية البحث في ما تعنيه الوقائع، كمسائل كبرى ودلالات في التاريخ العالمي، وتاريخ الحضارات المقارن.

وهو استفاد أيضًا من أعمال ماركس وإنجلز في التاريخ الاقتصادي، ولكنه اختلف عنهما في رفضه أن يجعل من المعتقدات الدينية مجرد انعكاسات لأوضاع اقتصادية اجتماعية أو لمواقع طبقية، فلقد رأى في أشكال التدين، وطبيعة المعتقدات والأخلاقيات تأثيرات في أشكال الإنتاج والعمل وجمع الثروة في المجتمعات، ومسلقيات رجال الأعمال.

والخلاصة: إن ما قدمه ماكس فيبر من مساهمات متكاملة بين الاختصاصات الاجتماعية والإنسانية، ومن نظرات في التفكير والتأمل متجاوزة ترسيمة «التقدم» أو «التطور» الأحادي في التاريخ، كان يقدم من خلاله إلى المؤرخين الاقتصاديين وإلى علماء الاجتماع الفرنسيين في لحظة تأسيس مشروع مجلتهم الحوليات في عام ١٩٢٩، نموذجًا ومثالًا عمّا يمكن أن يكون عليه تعاون التاريخ وعلم الاجتماع والعلوم الأخرى. بل إن مؤرخًا فرنسيًا معاصرًا من مدرسة الحوليات، هو بول فين (Paul Veyne) رأى في ماكس فيبر رائد التاريخ الكامل أو الشامل، حيث يمكن أن ينظر إلى «علم اجتماع ماكس فيبر تاريخًا شاملاً ومقارنًا وغير حديثي».

إن التاريخ غير الحديثي (Non événementiel)، الذي سيميز أعمال مؤرخي مجلة الحوليات لاحقًا، والذي سيتبلور أكثر فأكثر بعد نصف قرن، يجد بداياته مع «سوسيولوجية ماكس فيبر التاريخية»^(٢).

فإذا علمنا أن المؤسسين الأولين لمجلة الحوليات، وهما مارك بلوخ ولوسيان فيفر، كانا أساتذة في جامعة ستراسبورغ قبل أن يتقلا إلى باريس، وأن ستراسبورغ أضحت فرنسية منذ عام ١٩٢٠ بعد استعادة الألزاس من ألمانيا، أدركنا سبب انطلاقة مشروع المجلة الحوليات من هناك (الألزاس واللورين حيث حضور الثقافة الألمانية): إنه سبب كامن في التحدي الفكري

(٢) للتوسع انظر: Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, suivi par «Foucault révolutionnaire

l'histoire» (Paris: Seuil, 1978), pp. 197-198.

والعلمي المزدوج: التأثير بالمناخ الثقافي الألماني مع شعورٍ بالتحدي، والطموح في أن يكتسب المشروع الجديد سلطة علمية عبر الانتقال إلى «المركز» باريس لمنافسة المجلة التاريخية، مجلة المدرسة المنهجية الفرنسية السائدة.

٥ - المدرسة الفيديالية في الجغرافيا

في هذا الوقت كان علم الجغرافيا يشهد مع بول فيدال دي لا بلاش (P. Vidal de la Blache) تحولاً من مدرسة الحتميات الجغرافية للمجال الطبيعي التي تأسست وشاعت في ألمانيا، إلى دراسة «الوسط الطبيعي» بعلاقته المتفاعلة مع الإنسان. فبول فيدال كان في الأساس مؤرخاً، درس الجغرافيا من زاوية العلاقة (أرض/إنسان)، فعمقت دراساته عددًا من المفاهيم «الوسط Le Milieu»، «نمط الحياة Genre de vie»، «المشهد الراهن Quotidienneté». وكانت هذه المفاهيم مرجعاً لدراسات مؤرخي مجلة الحوليات، مكنتهم من تعميق دراساتهم التاريخية لفهم العلاقة الجدلية بين البشر و«المكان». إنها الجغرافيا البشرية «الفيديالية» التي ساعدت على فهم التفاعل المتبادل بين الأرض والإنسان، ومهدت لحقل معرفي خاص يربط ربطاً عضوياً وجدلياً بين التاريخ والجغرافيا التاريخية، التي ستزدهر لاحقاً لدى مؤرخي مجلة الحوليات، والتي ستصل إلى ذروة إبداعها مع المؤرخ فرنان بروديل في كتابه المرجع المتوسط والعالم المتوسطي (١٩٤٩). يعترف أحد مؤسسي المجلة، لوسيان فيفر، بفضل بول فيدال، فيقول: «يمكن أن نقول، وإلى حد ما، إن الجغرافيا الفيديالية [من فيدال]، هي التي أطلقت التاريخ، تاريخنا»^(٣).

٦ - تأثير علم النفس والتحليل النفسي

عنصر آخر تداخل مع علم الاجتماع والاقتصاد والجغرافيا، في تكوين اهتمامات مرحلة تأسيس مجلة الحوليات تمثل باستخدامات التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي في فهم الظواهر الاجتماعية والسلوك العاطفي

(٣) حول تأثير جغرافية فيدال في مدرسة الحوليات، انظر: François Dosse, *L'Histoire en miettes*: Des «Annales» à la «nouvelle histoire» (Paris: La Découverte, 1987), pp. 24-25 et 130-131.

والمشاعر لدى الأفراد والجماعات ونمو الإنسان العقلي والعاطفي.

إن معطيات التحليل النفسي عند فرويد ويونغ، كما معطيات علم نفس النمو عند جان بياجيه (J. Piaget) وهنري ولون (H. Wallon) كانت في أساس لفت اهتمامات مؤرخي مجلة الحوليات إلى التأريخ للمشاعر والأحاسيس والعواطف وسمات العقلية والذهنيات (علم النفس التاريخي)، كما كانت في أساس تنبّه المؤرخين المؤسسين لأهمية تحليل نصوص الوثائق من زاوية التحليل النفسي: ما يكمن خلف النص من مشاعر وعواطف معلنة، صريحة أو مخفية.

٧ - الثورة العلمية ونظرية النسبية

يبقى أن الثورة العلمية التي شهدتها مطلع القرن العشرين، ولا سيما في مجال الفيزياء، خلقت جواً جديداً من الفكر العلمي (Esprit scientifique). يقول مارك بلوخ: «إن الحالة الذهنية لم تعد كما كانت. فميكانيك أينشتاين (نظرية النسبية)، ونظرية الكوانتا (Quanta)، غيرت فكرتنا التي تكونت بالأمس عن العلم»^(٤)، لقد أبرز التفكير العلمي الجديد نظرية الاحتمالات في العلوم البحتة، فكيف أضحى الحال في العلوم الإنسانية، وفي التاريخ على وجه التحديد؟».

لقد ساد الاعتقاد في القرن التاسع عشر، وبناءً على نظرية نيوتن في الجاذبية، أن الكون كلي الحتمية، وأنه يمكن بالقياس بين زمن وآخر معرفة مستقبل الكون. وكان قد أخذ مؤرخو القرن التاسع عشر فكرة القياس بين زمن وآخر، واستخدموها لفهم قوانين التاريخ، أي العوامل المحددة لحتمية مساره، هذا في حين أن ميكانيكا الكم (الكوانتا) لا تتنبأ بأي نتيجة محددة للمشاهدة، بل بعددٍ من النتائج المحتملة. مثل هذا التفكير العلمي الجديد كان مؤثراً في مراجعات المؤرخين وعلماء الاجتماع والنفس والجغرافيا، لإعادة طرح مسألة «الموضوعية» و«الحقيقة» و«الحتمية»، كمسائل للنظر من زاوية النسبية، فلا «معطى» الوثيقة مقدس

Bloch, *Apologie pour L'histoire ou métier d'historien.*

(٤)

بذاته، ولا «الواقعة» التي تشير إليها «الوثيقة» هي «الحقيقة التاريخية» بذاتها. لا بد من قراءة الوثيقة بذهنية أوسع، ومن زوايا مختلفة. لا يكفي النقد الخارجي والنقد الداخلي وحدهما، وإن كانا ضروريين. لا بد من التفسير، والتأويل والتفكير، واستدخال علوم أخرى لا على مستوى «المساعدة» فحسب، بل على مستوى التكامل وباتجاه إرساء منهج تكاملي للعلوم الإنسانية والاجتماعية داخل علم التاريخ (Pluridisciplinaire).

ظهرت المجلة في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٢٩، تحت عنوان: حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وبإشراف هيئة تحرير مؤلفة من مارك بلوخ ولوسيان فيفر (كرويس تحرير)، ومن أعضاء وكتاب يتوزعون على اختصاصات الجغرافيا وعلم الاجتماع والاقتصاد والإثنولوجيا والديمغرافيا وعلم النفس والفلسفة والسياسة.

توسّع حقل التاريخ في مقالات المجلة، نحو دراسة المشهد الجغرافي - التاريخي، ونحو حركات السكان، ونحو عمليات التبادل والاستثمار ونحو العادات والأخلاق. وتقلّص مجال السياسة وتاريخ الأحداث والمعارك. وتبعًا لذلك، توسّعت واغتننت مرجعيات المصادر والوثائق (الأصول) وأساليب قراءتها: استخدم الإحصاء ومبادئ الديمغرافيا، والألسنية، وعلم النفس، والمنمنمات والصور والآثار، وليس النص التاريخي وحده (السردي). لقد برز مفهوم التاريخ - المسألة (Histoire-Problème) الذي تستثيره مشاغل الحاضر، ولكن من دون خلطٍ للأزمة، ومن دون قياس ميكانيكي وشكلي بين الحاضر والماضي. إنه تأسيس لوجهة جديدة في الكتابة التاريخية، تحاول أن تُحدِث قطيعة مع المدرسة التاريخية، أي المدرسة المنهجية التي «قدّست» الوثيقة، وادعت «الموضوعية»، وغرقت في التاريخ السياسي والعسكري (الحديثي والمؤسسي) و«القومي»، فكان تأسيس مجلة الحوليات إعلانًا ببدء مدرسة في «التاريخ الجديد»، رأت في التاريخ إعادة بناء للماضي وليس «إحياء» له، كما كان يرى رنكه أو سينوبوس. إنها إعادة بناء لشتى أوجه الحياة البشرية من الماضي إلى الحاضر، وباتجاه فهم تكوّن هذا الحاضر، وانطلاقًا من مسألة مطروحة (إشكالية).

قطعت هذه المدرسة مراحل في تكونها وفي مسار إنتاج المؤرخين الذين انتموا إليها منذ الثلاثينيات حتى اليوم، حتى أضحت مدرسة عالمية، تجاوزت حدود فرنسا، في المنهج وحقول الموضوعات.

نكتفي هنا بعرض أهم آراء مؤسسيها: مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وبعرض موجز لآراء أحد أبرز المساهمين في تثبيتها وإغنائها بالنظرية والمنهج والحقل، فرنان بروديل.

ثانياً: مرحلة لوسيان فيفر ومارك بلوخ وفرنان بروديل

١ - لوسيان فيفر (Lucien Febvre) (١٨٧٨ - ١٩٥٦)

ولد فيفر في عام ١٨٧٨، تلقى ثقافته كمؤرخ في نانسي (Nancy)، ثم في باريس في مدرسة المعلمين العليا (École Normale Supérieure) وفي السوربون. كان هذا في مرحلة سادت فيها أفكار المدرسة المنهجية لجهة تبجيل التحقيق في الوثائق (L'Erudition)، وإبراز أهمية الحدث السياسي. عُيِّن في عام ١٩١٩ أستاذاً في ستراسبورغ، ثم في الكولاج دي فرانس (Collège de France) في عام ١٩٣٣. اهتم في دراساته في التاريخ بأفكار القرن السادس عشر والعقليات فيه (Mentalités). من أعماله ومقالاته: مارتن لوثر (Martin Luther) (١٩٢٨)، مسألة اللايمان في القرن السادس عشر: دين رابليه (١٩٤٢) (Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais) «حرب الفلاحين في ألمانيا» (١٩٤٢ Annales) ... إلخ.

هذا إلى جانب أبحاث في الجغرافيا - التاريخية، تأثر فيها بأعمال الجغرافي الفرنسي فيدال دي لا بلاش في مجموعة الأرض والتطور الإنساني (La Terre et l'évolution humaine) (١٩٢٢)، حيث حاول أن يعين حقولاً مشتركة بين التاريخ والجغرافيا عبر مقولات: المساحة/ الفضاء (Espace) المسافة (Distance) والموقع (Position). أثناء تدريسه في جامعة ستراسبورغ، أسس في مطلع عام ١٩٢٩ مع صديقه وزميله مارك بلوخ، كما سبقت الإشارة مجلة حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. عينت افتتاحية العدد الأول هدفين للمجلة:

أولاً: كسر عقلية الاختصاص الضيق، وإطلاق مبدأ تعددية الأنظمة

المعرفية (Pluridisciplinarité)، والدعوة إلى اتحاد العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثانيًا: الانتقال من مجال المناظرات النظرية إلى مجال تحقيق الإنجازات العملية، وبخاصة في مجال الأبحاث الميدانية الجماعية (Enquêtes collectives) على أرضية التاريخ المعاصر^(٥).

رُكِّز في مساجلاته مع ممثلي المدرسة المنهجية، وبخاصة مع سينوبوس، على إبراز عقم التأريخ بأسلوب التسلسل الحدتي، وأخذ من كتاب سينوبوس، تاريخ روسيا مثالاً على «سطحية» هذا التاريخ، حيث لا يُرى في المشهد التاريخي، كما يقول، إلا قياصرة، ومآسي قصور، ووزراء متآمرين، وبيروقراط [...]، ولكن الحياة الزاخرة الأصيلة والعميقة لهذه البلاد، حياة الغابة والسهوب، والموجات السكانية المتحركة [...]. والحياة المتفجرة للأنهار، وللصيادين، وللمراكب، ولطرق الترانزيت، وحياة الفلاحين، وعملهم، وأدواتهم، وتقنياتهم، وزراعاتهم، ورعيهم [...]. واستثمار الغابات، والثروة الأرضية، وطريقة الاشتغال بها ونمط الحياة، وولادة المدن، ونموها ومؤسساتها، وأسواقها [...]. ودور العقيدة الأورثوذكسية في الحياة الجماعية [...]. والمسائل اللغوية، والتعارضات الإقليمية [...]. ومسائل أخرى كلها غائبة. يطالب لوسيان فيفر في نقده هذا، بممارسة تأريخ شامل (Histoire totale) يعالج كل مظاهر الأنشطة الإنسانية.

يعطي لوسيان فيفر في كتابه عن: مسألة اللاإيمان في القرن السادس عشر: دين رابليه مثالاً: كيف يكون التاريخ للعقائد والأفكار الدينية، من خلال العودة إلى الأصول، والممارسات، وأشكال الحياة الدينية «المعيشة». إنه يفتح مجال التاريخ لما يسمى «البنى العقلية» (Structures mentales).

٢ - مارك بلوخ (١٨٨٦ - ١٩٤٤)

ولد مارك بلوخ عام ١٨٨٦، تابع دروسه في المدرسة العليا للمعلمين، كما تابع بعض الحلقات الدراسية في جامعات «ألمانية» لبيزيغ وبرلين منذ عام

(٥) Guy Bourdè et Martin Hervé, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997), pp. 217-218.

١٩١٩ وحتى عام ١٩٣٦، عمل أستاذًا في جامعة ستراسبورغ، وعقد علاقات وصدقات جيدة مع أساتذة من اختصاصات مختلفة. من أعماله الكبرى ذات التأثير في خلق مدرسة في التاريخ، السمات الأصلية للتاريخ الريفي الفرنسي: تحليل لتطور البنى الزراعية في الغرب الوسيط والحديث من القرن الحادي عشر إلى الثامن عشر (١٩٣١)، وكتاب المجتمع الإقطاعي (*La Société féodale*) (١٩٣٦). كتب سلسلة من الدراسات والمقالات في المجلة (الحواليات) التي أسسها مع صديقه فيفر، وانتقل إلى باريس عام ١٩٣٦، لينشط من خلال المجلة، ومن خلال تدعيم معهد التاريخ الاقتصادي في جامعة باريس (*Institut d'histoire économique*). كتب أيام الحرب، ١٩٤١، مخطوطته الشهيرة التي ستنتشر لاحقًا *تمجيد التاريخ: مهنة المؤرخ (Apologie pour l'histoire ou métier d'historien)* وفيها ردّ على منهج سينوبوس ولانجلوا المعروف في مدخل إلى الدراسات التاريخية. انضم خلال الحرب إلى المقاومة الفرنسية، اعتقل على يد الاحتلال النازي، وأعدم في عام ١٩٤٤.

كان لأعماله ومنهج اشتغاله في التاريخ، وآرائه النظرية - المنهجية التي عرضها في مخطوطته تأسيسًا على تجربة مجلة الحواريات منذ عام ١٩٢٩، تأثير كبير في تحويل «المجلة» ومحيطها الفكري والثقافي إلى «مدرسة» أصيلة وقابلة للاستمرار والتطور.

يقر مارك بلوخ، كزميله، بأهمية «الوثائق»، وبأهمية التحقيق والتبحر بمعطياتها ومفرداتها وجزئياتها. لكن ذلك لا يكفي: لأنه لا ينبغي الإكتفاء بـ«الوثائق» وحدها كمصادر للتاريخ، إن ركام الوثائق (Stock) التي يمتلكها التاريخ ركام غير محدود. ولا يقتصر التأريخ على الوثائق المكتوبة: يمكن استكمال دراسة الحركات السكانية والهجرات، من خلال المقابر الأثرية في منطقة من المناطق أو حضارة من الحضارات، ثم إن المعتقدات والمشاعر والعواطف يمكن أن تنبئ عنها الصور والرسوم والتماثيل أكثر مما تنبئ عنها النصوص.

لا يدعو مارك بلوخ إلى اكتشاف مصادر جديدة للتاريخ فقط، بل يدعو كذلك إلى توسيع حقل التاريخ باتجاهات مختلفة: باتجاه الانثروبولوجيا التاريخية: دراسة الفولكلور والعادات ومظاهر السحر... وباتجاه مجال تاريخ

العقليات، كما فعل صديقه لوسيان فيفر الذي درس حقول علم الاجتماع الديني في أزمنة تاريخية معينة. يدعو بلوخ أيضًا إلى الاهتمام بأصل الكلمات والمصطلحات وتطور استخدامهما في التاريخ، من زاوية إدراك دلالاتها في زمن معين وثقافة معينة، كمصطلح قن (Serf)، و«قربة» و«إمبراطورية»، و«إقطاعية»، و«ثورة»، «حرية»... إلخ. فلكل من هذه المفردات دلالاتها في علم الدلالات (Sémanique). وهذه البداية مهّدت مع تطور علم الألسنية إلى تطور حقل «السمانتيكية التاريخية» (Sémanique historique). وفي حقل التاريخ الاقتصادي، يعالج مارك بلوخ في كتابه خصائص التاريخ الريفي أشكال إشغال الأرض، تقنيات الإنتاج فيها، أنماط السكن، الأطر الإقطاعية، علاقات الجماعات وممارساتها على المدى الطويل...

أما على مستوى الثقافة التاريخية، فَيُلحِّحُ مارك بلوخ على تكوين ثقافة عامة وصلبة لدى المؤرخين الناشئين، فضلًا عن العلوم الضرورية المساعدة لنقد الوثائق (الخطوط واللغات)، يطالب بضرورة الإلمام وفقًا للاختصاص وحقل الاهتمام بعلم الآثار والجغرافيا والإحصاء والديمغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع والألسنية. لذا فهو يحبذ العمل (العمل التاريخي) بصيغة الفرق ذات الاختصاصات المتساعدة والمتعاونة. وهذا ما مارسته مجلة الحوليات في توجهاتها وفي ممارسة أنصارها التعليم والبحث في الشعبة السادسة من «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» (6^{ème} section de l'Ecole pratique des hautes études).

تجلّت وحدة علوم الإنسان التي دعا إليها مارك بلوخ في اعتماد منهج المقارنة، وفي تعددية الأنظمة المعرفية في ثقافة المؤرخ (Pluridisciplinarité)، وفي البحث الفريقي. يُلخّص هذا التوجه بقوله: «إن مشهد الأنشطة الإنسانية بكامله هو الذي يشكّل هدف دراسة التاريخ [...] فليس التاريخ إلّا علم البشر في الزمان، ويحتاج هذا العلم دائمًا إلى أن يجمع ما بين دراسة الأموات ودراسة الأحياء».

أما حول سؤال «فائدة» التاريخ أو «نفعه»؟، فجواب مارك بلوخ يأتي بسيطًا في كتابه مهنة المؤرخ، وبكلمة واحدة «أن نفهم»: «أن نفهم المسائل والظواهر والسلوكيات في الماضي من غير إطلاق «معايير» من أخلاقيات

وأيدولوجيات الحاضر. من الملاحظ أن هذا الموقف سبق أن شددت المدرسة المنهجية عليه بصيغة «الموضوعية» و«التجرد». لكن - وكما لاحظنا - لم يمنع هذا الموقف المبدئي مؤرخي «المدرسة المنهجية» في فرنسا من الغرق في الأيديولوجيا الرسمية للدولة والتأريخ لها من زاوية فكرها «القومي». فما الذي يميز مارك بلوخ في دعوته إلى «الحيادية» عن مؤرخي «المدرسة المنهجية»؟

يدعو مارك بلوخ المؤرخ إلى أن يعي المشكلات التي يشهدها حاضره، وأن يدرك في الوقت نفسه المسافة بين الحاضر والماضي الذي يدرسه. إن المؤرخ لا يعيش في «برج عالٍ» مقطوع الصلة بواقعه وحاضره، ولكن في الوقت نفسه لا ينبغي أن يعيش الماضي وكأنه صورة عن حاضره. التاريخ لا يعيد نفسه. لذا يجب عدم خلط الأزمنة، وعدم فصلها كذلك. وبحسب مارك بلوخ «يجب أن نفهم الماضي انطلاقاً من الحاضر [...]، وأن نفهم الحاضر في ضوء الماضي». التاريخ يساعد على فهم ما آلت إليه الأشياء والأمور، إنه علم دراسة التحولات، لذا يقترح بلوخ على الممارسة التاريخية أن تكون حركة ذهاب وإياب دائمة بين الماضي والحاضر. فهذه الحركة المستمرة والدائمة بين الماضي والحاضر تسمح بإغناء معرفتنا للمجتمعات القديمة، وبالإضاءة على مجتمعنا الراهن^(*).

٣ - فرنان بروديل (Fernand Braudel)

ولد بروديل عام ١٩٠٢ (توفي عام ١٩٨٥). وبعد إنجاز اختصاصه العالي في التاريخ (Agrégation) عمل في الجزائر مدة عشر سنوات بين عامي ١٩٢٣ و١٩٣٢. وهناك في الجزائر اكتشف كما يقول دارسوه «المتوسط» عبر ضفتيه الشمالية والجنوبية. تعرّف إلى لوسيان فيفر الذي أصبح صديقه وأستاذه، والذي نصحه بتحويل موضوع أطروحته التي كان قد سجلها في عام ١٩٢٣ من «سياسة فيليب الثاني المتوسطية» إلى دراسة شاملة عن «المتوسط في عهد فيليب الثاني». هذا التغيير في العنوان كان يعني انقلاباً

(*) اعتمدنا في استخلاص هذه الأفكار على كتاب: *métier Bloch, Apologie pour l'histoire ou d'historien.*

في المنهج والمضمون ومدة العمل. كان يعني أن «شخصية» الأطروحة ستكون «عالم المتوسط» وليس سيرة ملك (أي سياسته وحروبه). استوجب هذا التغيير عملاً طويلاً ومضنياً في أرشيفات مدن المتوسط المختلفة: مدريد، روما، البندقية، استغرق أكثر من خمس عشرة سنة، قطعتها الحرب العالمية الثانية. في غضون ١٩٤٥-١٩٤٦ استأنف بروديل تحقيق وثائقه وصاغ من خلالها أطروحة دكتوراه ضخمة، صدرت في نصها الأصلي عام ١٩٤٩. وكان منذ ذلك الحين يضيف إليها ويُنقح فيها حتى صدرت في طبعتها المتجددة، الأولى عام ١٩٦٦ من ١١٦٠ صفحة، وفي الطبعة الثانية ١٢٢٢ صفحة، وهي الطبعة التي لا زال يعاد نشرها حتى اليوم، وترجمت إلى معظم اللغات العالمية^(٦).

يستوقفنا هذا «الحدث»، لأن هذا العمل عُدَّ «عمل العمر»، ونموذجاً لما ستصبح عليها «أطروحات الدكتوراه» (Doctorat d'Etat) - في فرنسا في الإنسانيات حتى سبعينيات القرن الماضي.

لقد حمل هذا الكتاب، إلى جانب أعمال أخرى لاحقة، العناصر المجسدة بامتياز لمنطلقات مجلة الحوليات النظرية والمنهجية وحقولها، فضلاً عن أن بروديل وقد تسلّم رئاسة تحرير المجلة بعد لوسيان فيفر ابتداءً من عام ١٩٤٧، وأدار الشعبة السادسة لـ «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا»، أشرف على أعمال عدد من المؤرخين المبتدئين، نهض بالبحث التاريخي نهوضاً أدى إلى إحداث قطعة بين ما درج عليه التاريخ من أساليب سرد وتحقيق زمني للأحداث، وبين ما أضحي عليه التاريخ الجديد في اعتماده على الربط بين وقائع الاجتماع البشري (الوقائع الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية...).

في كتاب بروديل المتوسط والعالم المتوسطي يندرج في التاريخ كل هذه الوقائع، لا بطريقة منفصلة، ولكن بطريقة متصلة ومتشابكة.

(٦) ترجم الكتاب إلى أكثر من ٢٥ لغة في العالم، والمؤسف أنه لم يترجم بعد إلى اللغة العربية، هذا وقد بادر مروان أبي سمرا إلى ترجمة الموجز عن هذا الكتاب، انظر: فرنان بروديل، المتوسط والعالم المتوسطي، تعريب وإيجاز مروان أبي سمرا (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣). وهو موجز صغير لا يغني عن كامل الكتاب الضخم.

يُدخل بروديل في سياق البحث في تاريخ «المتوسط» المناخ وتغيراته، الملاحة والمرافق، والهضاب والسهول استصلاحًا وزراعة والجبال بهجرات البشر إليها وامتناعها عن سيطرة الدول، البداوة والانتجاع، شبكات المواصلات البرية والبحرية، المعادن الثمينة والنقد، التجارة والنقل، المدن والدول والإمبراطوريات بصعودها وانهارها، المجتمعات بنظم التراتب الاجتماعي وبظواهر الفقر والعصابات وقُطاع الطرق فيها، الحضارات ببنائها السحيقة القدم وشبه الثابتة، بحدودها الجغرافية والبشرية، وبديمومتها وحركيتها، باقتباساتها وإشعاعاتها، الحروب بأشكالها المتعددة، من حروب الحضارات والإمبراطوريات إلى القرصنة والحروب الأهلية»^(٧).

صحيح أن هذه المستويات من الظواهر كانت تدرس بصورة متميزة، وكلاً على حدة. ولكن الدراسة، كما يدعو إليها بروديل، يجب أن تكشف عن حقل التقاطع والتمفصل بينها. وهنا يبلور بروديل، بناءً على فضل من سبقه (وبخاصة فضل لوسيان فيفر ومارك بلوخ)، وبتأثير تحديات المدرسة البنيوية في حقل الأنثروبولوجيا (وبصورة خاصة دراسات ليفي - ستراوس)، مفهوم التأريخ للفترة الطويلة، أو المدى الطويل (La Longue durée) وهو التأريخ البنيوي^(٨). ومن خلال هذا المفهوم يقسم بروديل، وبتأثير نظرية النسبية أيضاً في علم التاريخ مستويات حيز العلاقة بين الفضاء والزمن (Espace-Temps).

وهذا ما يلخصه باختلاف وتائر السرعة بين الأزمنة التاريخية:

يميز بروديل بين ثلاثة مستويات في الزمن التاريخي المديد، أو بين ثلاث طبقات:

أولاً: زمن التاريخ شبه الثابت، تاريخ الإنسان في علاقاته بالمحيط الذي يعيش فيه. وزمن هذا التاريخ زمن بطيء الجريان والتحول. إنه الطبقة التحتية من التاريخ، إنه تاريخ «المدد الطويلة» جداً. في التأريخ لهذا الزمن يشدد بروديل، نظرياً وعملياً، على أهمية الإطار الجغرافي؛ فالجغرافيا (أي

(٧) المصدر نفسه، الموجز، ص ٩.
(٨) انظر الفصل التالي، (الثاني عشر).

المحيط بما هو مكان ومناخ وموقع)، ترسم أطرًا أو «سجونًا» للإنسان طويلة الأمد، لكنها غير جامده، تتأثر بتغيرات المناخ وموجاته، وتتغير بقدرة الإنسان على التكيف والتغير. إنها عبارة عن تاريخ تراكمات كمية بطيئة، إنه الزمن الشديد البطء، الذي يتجلى أيضًا بتواريخ المحيطات والبحار والمدن والقرى والأرياف، وبتواريخ الجبال والسهول والوادي والصحاري والأنهار والينابيع والأمطار والجفاف. إنه تاريخ الإطار الذي يجمع بين معطيات الطبيعة ومعطيات البشر. في هذا الإطار يتبلور مفهوم «التاريخ للمدى الطويل» (Longue durée) عند بروديل. ومن خلال دراسة وثائقية معمقة لمعطيات الطبيعة ومعطيات البشر في عالم المتوسط، يدرس بروديل البشر القاطنين في قرى أو مدن أو في أرياف أو جبال أو سهول، والقاطنين في دول وإمارات أو إمبراطوريات، أو في مجموعات اجتماعية: ثقافة دينية أو مذهبية أو قبلية... إلخ). وهنا ينبثق، وعند هذه الظواهر وتراكيبها، الزمن الثاني من التاريخ: «الزمن الاجتماعي».

ثانيًا: الزمن الاجتماعي: هذا الزمن بطيء الوقع في تغيره، إنه بعبارة عامة، «التاريخ الاجتماعي»، تاريخ حياة الجماعات والتجمعات، ويتدرج في مستويات هذا التاريخ الموضوعات التالية: المحاور الأساسية للمواصلات البرية والبحرية، والمسافات التجارية وفقًا لسرعة السفن والقوافل، وحجم الأسواق واتساعها، ومدى إشعاع المرافئ على داخلها البري وعلاقتها بالمرافئ الأخرى. كما يندرج فيها: تعداد البشر في الزمن المدروس (القرن السادس عشر في دراسة بروديل للمتوسط)، وتوزعهم الجغرافي، وتوزعهم الإثني أو الديني، وأنماط حياتهم، وولاداتهم، وموتهم، ووتيرة نموهم أو تناقصهم.

كما يندرج فيها: العمليات المالية، ومصادر المعادن الثمينة (الذهب والفضة) وطرق سيرها وصرفها وإنفاقها، وحركة الأسعار وقيمة السلع، وأنواع هذه السلع وأماكن إنتاجها وأسواقها وانتقالها. يقدم بروديل متابعة تاريخية للمشهد الاقتصادي على امتداد الحركة القرنية (بين عامي ١٥٣٠ - ١٦٢٠).

تتقطع هذه «الحركة القرنية» بتذبذب الأزمان في مدد قصيرة (موجات)، لكن بمجملها تمتد على فترة طويلة تتحدد بداياتها ونهاياتها بين

انعطافات أساسية في مسارات التاريخ العالمي. مثلاً، في دراسة العالم المتوسطي بعد اكتشاف العالم الجديد ورأس الرجاء الصالح تطرح الأسئلة التالية: هل تراجع دور المتوسط في التجارة العالمية؟ متى وكيف؟ هل حصل هذا مباشرة، أم بعد أكثر من قرن؟ يدرس بروديل القرن السادس عشر قرن تشكل ظروف الانعطاف، لا بذهنية البداية الإصطلاحية للتأريخ الميلادي التحقيقي، بل بذهنية التقاط لحظة القطيعة النسبية بين ما هو ماضٍ وبين ما هو آتٍ في التاريخ العالمي. لذلك يطلق على القرن السادس عشر «المتوسطي»، وهو قرن التفاعلات ومسرح تفاعل الظروف، «القرن السادس عشر الطويل»، إنه ليس عبارة عن مئة عام، إنه امتداد زمني بدأ، وفقاً لفرضية بروديل، في الثلث الأخير من القرن الخامس عشر، وانتهى في عام ١٦١٨ بداية حرب الثلاثين عامًا عندما انتقل قلب العالم النابض من المتوسط (قلب العالم القديم) إلى الأطلسي قلب العالم الجديد.

على أن دراسة قرن «طويل»، كالقرن السادس عشر، أو كالقرن العشرين^(٨)، لا تتضمن التأريخ للحركة الاقتصادية فحسب، بل تشمل «مجالات الاجتماع البشري كلها: الحركات الاجتماعية وصراعاتها، صعود الدول وتراجعها، تطور التقنيات والاكتشافات العلمية، الحركات الثقافية وصعود الحضارات وتلاقيها، الحركات السكانية والتحويلات الديموغرافية [...]»^(٩).

المستوى الثالث: التاريخ التقليدي، أو التاريخ الحديثي، وهو يقاس بزمن تاريخ الأفراد. إنه زمن يتحرك على السطح وبسرعة وبتموجات قصيرة ومتلاحقة. هذا «الزمن» من التاريخ يعالجه بروديل في القسم الثالث من كتابه المتوسط والعالم المتوسطي، حيث يدرس الصراع التركي - الإسباني وموازين القوى بين الدول المتوسطية: قواها العسكرية (البرية والبحرية)، وشبكة قلاعها ودفاعاتها، ويبرز على المسرح التاريخي تاريخ الحدث (تاريخ المعارك وتاريخ التحالفات والمعاهدات) وبرؤية تحليلية للأحداث وسياقاتها

(٨) استعرنا هذا المصطلح «القرن الطويل» لدراسة تاريخ الأفكار في مجال التأريخ، في كتابنا الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل من بروديل، ليُصَف فيه تفاعل اتجاهات البحث والبحث التاريخي خلال أجيال من المؤرخين الذين تعاقبوا على مشهد البحث التاريخي خلال قرن.
(٩) بروديل، المصدر نفسه، الموجز، ص ١٤.

وتداعياتها ونتائجها. يستوقفه مثلًا الحدث البارز ذو الدلالة، معركة ليبانت (Lepante) (١٥٧١)، حيث نلاحظ أنه لا يتحمس كثيرًا في إبراز تفاصيلها العسكرية بقدر ما تستدعيه نتائجها (هزيمة الدولة العثمانية) من تفكير وتأمل وتقييم لدلالات الحدث، وربط هذه الدلالات بتراجع القوة العثمانية كجزء من بدايات تراجع أهمية المتوسط العالمية.

هذا في كتابه الكبير المتوسط والعالم المتوسطي. أما عن نظرياته في المنهج، فيكتب سلسلة من المقالات ذات الطابع المنهجي، يجمعها ويصدرها في عام ١٩٦٩ كتابات في التاريخ (*Ecrits sur l'histoire*)، يوسع فيها ويعمق أفكار أستاذه فيفر وبلوخ: وحدة العلوم الإنسانية ومفهوم «التاريخ الشامل»، فالمؤرخ في رأيه هو اقتصادي واثروبولوجي وديمغرافي وعالم نفس، والسني... والتاريخ هو أكثر العلوم انفتاحًا، وأكثر حاجة لأن يتغذى من العلوم الإنسانية الأخرى. ففي نقاشاته مع زملائه من علماء اجتماع واثروبولوجيين (ليفني - ستراوس)^(١٠) وديمغرافيين، يجد بروديل خطوطًا مشتركة وحقول توافق، ولا سيما إذا ما انطلق الباحثون في أبحاثهم من مقولات «بنية» (Structure) ونمط (Modèle) وفترة طويلة (Durée). إن هذه المقولات التي استدعت بدالاتها الإستمولوجية (المعرفية) حقولًا معرفية مشتركة بين العلوم الإنسانية، جعلت من علم التاريخ علمًا محوريًا وإطارًا مشتركًا للمعارف الموزعة على علوم إنسانية متعددة. فهذه الأخيرة لم تعد مجرد «علوم مساعدة»، بل علومًا متكاملة في المعرفة الإنسانية.

ويتجسد هذا المنهج في عمل كبير آخر، بدأه بروديل على مراحل، وعلى امتداد سنوات (١٩٥٠ - ١٩٨٠)، وهو العمل الذي تجلّى في كتابه الذي صدر تبعًا، وكان آخر إصدار له في أجزاء ثلاثة في عام ١٩٨٠، الحضارة المادية: الاقتصاد والرأسمالية منذ القرن الخامس عشر وحتى الثامن عشر.

في الجزء الأول من هذا الكتاب يبحث بروديل في ما يسميه «بنى الحياة

(١٠) انظر في نهاية هذا القسم مساهمة خصصناها للحوار الضمني الذي قام بين بروديل والمؤرخ ليفني - ستراوس الإثنولوجي حول مفهوم البنية واستخدامها عند الطرفين.

اليومية»، حياة البشر في ظروفهم المادية وكما يعيشونها كل يوم. ويبحث في الجزء الثاني في أشكال التبادل وآليات الاقتصاد والتجارة من داخل البنية الرأسمالية، أما في الجزء الثالث فيُعالج «ستام [نسق] الهيمنة العالمية للرأسمالية وكيفية اشتغال السلطات الاقتصادية والسياسية».

هذا، ويبدأ التأريخ للحياة المادية اليومية عند بروديل من الأشياء الصغيرة في المعيش لاكتشاف جذورها التاريخية القديمة (الحفر في أصولها) واكتشاف شروط استمرارها وحالة تطورها والتحويلات التي طرأت عليها: الأطعمة، وأدوات المطبخ، وأنماط الزراعة وأشكالها، والأدوات الحرفية والصناعية: الرافعة والدولاب ... إلخ.

منذ وفاة لوسيان فيفر عام ١٩٥٦، كانت مدرسة الحوليات ومجلتها قد اكتسبتا وضعًا مهمين في الكتابة التاريخية الفرنسية، وحتى عام ١٩٦٨، كان فرنان بروديل هو الموجه والمُرشد بلا منازع والجامع لمعظم الصلاحيات والمسؤوليات. بعد عام ١٩٦٨، أحاطه في لجنة التحرير عدد من المؤرخين الفرنسيين اللامعين: جاك لوغوف، (J. Le Goff) ولوروي لادوري (E. Le Roy Ladurie) وم. فيرو (M. Ferro)... كما كان قد برز عدد من المؤرخين الذين أصدروا أعمالاً أضحت مراجع كبرى وأصيلة ومجددة لحقل البحث التاريخي، لا في فرنسا فحسب، بل في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أيضًا.

الفصل الثاني عشر

جدل التاريخ والنياسة (الإثنولوجيا) ومسألة البنية نموذج فرنان بروديل / كلود ليفي - ستراوس

مارست «البنوية» (Structuralisme)، سحرًا حقيقيًا على مجمل العلوم الاجتماعية والإنسانية في ستينيات القرن الماضي. ثم ما لبث هذا السحر أن وصل إلى أوساط علم التاريخ، إذ اعتقد بعض المؤرخين، ممن استهوتهم البنوية، أنه باتباعها، يتجنب مزلق التاريخانية التي تدفع، في كثير من الأحيان، إلى إسقاطات أيديولوجية أو خيارات أحادية، أو انتقائية واعية أو غير واعية، وذلك تحت وطأة مضامين الوثائق أو المخطوطات وظواهر ما تقوله هذه الأخيرة على سطح الأحداث والوقائع.

على أن هذا «الاستهواء» للبنوية، ومناهجها في الألسنية والإثنولوجيا وعلم النفس على وجه خاص، ثم في بعض أوجه الدراسة التاريخية حتى ليكاد يصبح «موضة»، كان له سياقه التاريخي (مسوغاته وأسبابه)، ولكن كان له ملبساته أيضًا، حيث كان الموضوع بحد ذاته مثار خلاف واجتهاد بين ألسنيين وإثنولوجيين ومؤرخين. فما هي البنية والبنوية، وكيف يفهمها هذا أو ذاك في حقل اختصاصه واشتغاله على موضوعه؟

أولاً: تعريف البنية

ثمة توصيف عام للبنية (Structure) يستخرجه المفكر العربي زكريا إبراهيم من مجموعة التعريفات والأوصاف التي يقدمها كل من سوسير (في

اللسانيات) ويواجه في إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، ولا سيما في علم النمو لدى الطفل، وليفي - ستراوس في الإثنولوجيا والثقافة، ثم فوكو في حفرياتة عمّا يكمن خلف الظواهر والوقائع الاجتماعية والسياسية والعقلية من بواطن مخفية. التعريف يتلخص كالتالي:

«البنية هي القانون الذي يفسّر تكوين الشيء ومعقوليته. إنها نسق من التحوّلات له قوانينه الخاصة، باعتباره نسقًا [سستامًا] يتميز بثلاث خصائص: الكلية والتحوّلات والتنظيم الذاتي. وكل تحوّل في أحد عناصر البنية يحدث تحوّلًا في باقي العناصر الأخرى. البنية هي القانون الذي يحكم تكون المجاميع الكلية من جهة، ومعقولة تلك المجاميع من جهة أخرى. مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة التي تقدم الكل على أجزائه بحيث لا يفهم هذا الجزء خارج الوضع الذي يشغله داخل المنظومة الكلية. دراسة البنية انحياز إلى السكوني في مقابل التطوري»^(١).

تلخص هذه التعريفات والتوصيفات الموقفة لمفهوم «البنية»، مجموعة - كما ذكرت - من المقاربات الموزّعة على إنتاجات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، قام بها أعلام باحثون في الغرب، على امتداد القرن العشرين، لا يجمعهم علم واحد، ولا مدرسة واحدة ولا فلسفة واحدة، ولا حتى نظرية واحدة. بل كل من هؤلاء، الذي نسبت إليه صفة «البنوية»، أمثال ليفي - ستراوس، وألتوسير، ولاكان، ويواجه... كان ينفي عن نفسه صفة «المدرسية»، أو صفة الانتماء إلى فلسفة بعينها، بل يكتفي بوصف البنيوية أنها طريقة في النظر إلى الأشياء أو منهج في التحليل، خاص ومفيد وموصل إلى حقائق علمية ثابتة.

كان المنطلق الجامع والمؤسس الموحى لهذا الموقف المعرفي (الإبستمولوجي)، هو النقد الجذري الموجه إلى الدراسات التاريخية (الوضعانية) والدراسات السوسولوجية الوصفية التي تكتفي بتحليل «الظواهر» (Phénomènes)، ولا تصل إلى عمق الأشياء وثوابتها الخفية، أي «بنيتها».

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة؛ ٨ (القاهرة: مكتبة مصر للطبعات، ١٩٩٠)، ص ٢٥٩، وانظر توسيماً لهذه التعاريف ص ٣٢-٤٤.

وتعود مرجعية هذا النقد الموجّه في الأساس إلى الدراسات التاريخية الفيلولوجية إلى العالم اللساني فردينان دي سوسير «الذي يعتبره الجميع الأب الحقيقي للحركة البنيوية الحديثة».

قام رد فعل دي سوسير في محاضراته عن «علم اللغة» (١٩١٦) على إعطاء الأولوية لـ «الجوهري» في اللغة، على «العرضي»، وإذ ركّز على العوامل البيولوجية والفيزيقية (الأصوات) والسيكولوجية والاجتماعية والتاريخية والجمالية والعملية (أو البراغماتية) التي تتداخل وتتشابك لتكوّن نسيج النشاط اللغوي لدى البشر، أوصلته دراسة هذه العوامل إلى التمييز والفرقة بين «اللغة» و«الكلام»، لكون اللغة - في ماهيتها - نظامًا اجتماعيًا مستقلًا عن الفرد (بنية)، في حين أن «الكلام» هو منها بمنزلة التحقيق العيني الفردي [...]. والصلة بين اللغة والكلام هي كالصلة بين الجوهري والعرضي^(٢)، وبكلام آخر بين البنيوي والتاريخي.

يوصل هذا التفكير - في تعامله مع مفهوم «الزمن»، إلى التفريق أيضًا بين حالتين في النظر إليه (إلى الزمن): حالة السنكروني (Synchronique)، أي الثابت - الساكن، وحالة الدياكروني: المتطور - المتغير (Diachronique)، واللغة بنيويًا تنتمي إلى الحالة الأولى.

فتح هذا المنهج البنيوي اللساني في مقارنة اللغة الأفقّ واسعًا على إعادة النظر، أو التطوير في مناهج عدد من حقول الدراسات الاجتماعية والإنسانية (بما فيها الدراسات التاريخية). كان مؤرخو مدرسة الحوليات الفرنسية (المؤسسون) من أوائل من تلقى إحياءات الدراسات اللسانية عبر مفاهيم ومصطلحات: العلامة (Signe)، والبدال والمدلول، والسيميولوجيا كلغة كاشفة عن المجتمع، كذلك كان علم الاجتماع، ولا سيما عبر فرعيه اللذين تفرّعا أو انشقا عنه (الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا)، أكثر انفتاحًا على الدراسات البنيوية اللسانية، لأن هذه الأخيرة تقدّم من باب أوسع، مادة غنية ودسمة لما يسعى إليه الأنثروبولوجي والإثنولوجي: تفسير معطيات الثبات والسكون في حياة وسلوكيات الأقوام والشعوب والقبائل، ودراسة رموز

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

الثقافة وأنظمتها في الفن والأساطير، والطقوس والعادات والتقاليد وأشكال التبادل والهدايا (سلعًا وأفكارًا)، وذلك من خلال اللغة والكلام.

وكان أن تداخلت موضوعات البحث بين المؤرخين والإثنولوجيين، وانكسرت حدود الاختصاص، وترسيماتها، وتجادل كل من المؤرخين الجدد والإثنولوجيين الجدد^(٣)، حول طبيعة علمهم وأبعاده وحدوده، كما تجادلوا حول ما تعنيه «البنية» وظيفيًا ونفعيًا بالنسبة إلى حقل اختصاصهم وإنتاجهم وتحديد مقررات أقسام الكليات ودوائرها بين تاريخ وعلوم اجتماعية وإنسانية أخرى.

ولعل أخصب ما جرى في هذا الجدل الغني، ما قدمه كل من الإثنولوجي ليفي - ستراوس، والمؤرخ فرنان بروديل حول نظرة كل واحد منهما لحقل اختصاصه ومنهجه، وعلاقته بالبنية، وكيف يفهما كل منهما في حقل البحث العلمي؟

ثانيًا: نقد ليفي - ستراوس للتاريخ والتاريخانية

شدد ليفي - ستراوس في مقالته الشهيرة «العرق والتاريخ» (Race et Histoire) (١٩٥٢)^(٤) على نقد فكرة «الإثنية المركزية الأوروبية» التي تحكمت بأعمال الكثير من المؤرخين والباحثين الاجتماعيين الغربيين. كانت هذه الفكرة تشدد على تبني المقولة التالية: إن مختلف الحالات التي تشهدها المجتمعات البشرية ما هي إلا «مراتب» أو «درجات» (Etapes) على طريق «نمو» الإنسانية. ومعيار ذلك درجة «التقدم» (Progrès) المُحَاذَة. هذا في حين أن مفهوم «التقدم» في رأي ليفي - ستراوس لا يحصل بحكم «الاحتمية» أو «الضرورة» أو بحكم «الديمومة» أو «الاستمرارية»؛ فهو - أي التقدم بهذا المعنى الأحادي - «ليس ضروريًا وليس دائمًا»؛ فقد يحصل عبر قفزات (Sauts) أو عبر طفرات (Mutations)، وبتجاهات مختلفة، وليس باتجاه واحد. يُضاف إلى أن هناك مجتمعات قد تكون أكثر تراكمية (Cumulatives) من أخرى، في مجال اكتساب

(٣) نكتفي هنا بالإشارة إلى النموذج الفرنسي: الحوار بين كلود ليفي - ستراوس وفرنان بروديل.

(٤) منشورة في: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* deux «Race et Histoire» dans: (Paris: Plon, 1973), pp. 377-422.

مهارات من النوع التقني أو الذهني، وقد تجمّد في مرحلة وتنمو في مرحلة أخرى.

في سجّاله مع التاريخانية التي تبنت فلسفة التطور على منوال واحد وبمعيار واحد، يستبعد ليفي - ستراوس أيضًا فكرة التعارض الجامد بين ما يسمى «التاريخ الساكن» (Histoire stationnaire)، الذي ينسب إلى ما يسمى «المجتمعات الباردة» (Sociétés froides)، من جهة، وبين «التاريخ التراكمي» الذي ينسب إلى ما يسمى «المجتمعات الساخنة» من جهة أخرى. وكبدل من البحث في هذا التعارض، يقترح ليفي - ستراوس دراسة: «الخاصية التراكمية المتنوعة للثقافات». وللوصول إلى ذلك، يدعو ليفي - ستراوس إلى التخلي عن التاريخانية (لا عن التاريخ) واعتماد مفهوم «البنية» لفهم أعمق للثقافات. فلكل ثقافة بنيتها أو بناها الداخلية التي لا تُقرأ من خلال ظاهر الخطاب أو النص (الوثيقة)، وبالمقارنة المعيارية مع فكرة التقدم الأوروبية، فليس من ثقافة في العالم لها خاصية سكون أو جمود، أو خاصية حراك وتقدم فقط.

يتساءل ليفي - ستراوس، عن معنى «التقدم» ومعياره، فيفتح بذلك أسئلة لا تنتهي من المعاني النسبية لمفردة «التقدم». يقول: «إذا كان المعيار المعتمد هو مدى قدرة التغلب على البيئات الجغرافية الأكثر معاداة (القاسية)، فلا شك في انتصار الأسكيمو من جهة والبدو من جهة أخرى [...]، وإذا كان المعيار «روحياً» فقد تفوّقت الهند على الحضارات الأخرى في تكوين نظام فلسفي ديني، وكذلك الصين في تكوين نمط من الحياة قادر على التخفيف من النتائج النفسية لفقدان التوازن الديمغرافي [...]. وقبل ثلاثة عشر قرناً كان الإسلام قد وضع نظرية عن تعاضد وتكافل مجمل أوجه الحياة البشرية: التقني والاقتصادي والاجتماعي والروحي فيها؛ وهي أمور لم يكتشفها الغرب إلا مؤخرًا عبر جوانب من الفكر الماركسي ومع نشأة الإثنولوجيا الحديثة [...].» ويضيف: «إذا كان الغرب هو سيد الآلات (الميكانيكا) اليوم، فإن الشرق والشرق الأقصى يتفوقان على الغرب بآلاف السنين في معرفة الجسد البشري»⁽⁵⁾.

خلاصة ما يذهب إليه ليفي - ستراوس في نقده للتاريخانية الغربية،

التشديد على أن التمييز بين «التاريخ التراكمي» و«التاريخ الساكن» ليس دقيقًا، ولا يتميز بأي وضوح. فحتى في حالة الابتكارات التقنية، ليس هناك من فترة أو ثقافة، هي «ساكنة قطعًا»، فجميع الشعوب تملك وتحول وتُحسّن؟ تقنيات على درجة من التعقيد تسمح لها بالسيطرة على بيئاتها، ولولا ذلك لانقرضت منذ زمن طويل. فالاختلاف لا يقوم بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي. ذلك بأن كل تاريخ يتصف بأنه تراكمي مع اختلاف في الدرجة^(٦).

إن ظاهرة المجتمعات الأكثر تراكمية أو الأقل تراكمية، تعود إلى مشكلة تتعلق بحساب الاحتمالات (Calcul des probabilités)، أو الاحتمال النسبي لتقدم حصل باتجاه دون اتجاه آخر. «إن البشرية لا تتطور باتجاه واحد، وإذا بدت على صعيد ما ساكنة أو حتى منكفئة فلا يعني ذلك إنها من وجهة نظر أخرى لم تكن مقرًا لتحويلات كبرى»^(٧).

قد يكون احتمال التقدم من نصيب الثقافات التي توصلت إلى إنجاز أكثر أشكال التاريخ تراكمية، على أن هذه الأشكال التراكمية ليست من صنع ثقافة معزولة، بل من صنع ثقافات تفاعلت فيما بينها بإرادتها أو بقراراتها، عن طريق الهجرات والاقبسات والمبادلات التجارية، بل عن طريق الحروب أيضًا^(٨).

ثالثًا: النزعة التكاملية بين إثنولوجيا ليفي - ستراوس والمؤرخين الجدد

واضح أن ما يرفضه ستراوس في البحث التاريخي ليس علم التاريخ بذاته (كما سنرى)، بل النظرة الأحادية التطورية إلى التاريخ، أي التاريخ منظورًا إليه من زاوية واحدة وبعيد واحد. غير أن ستراوس، ومن أجل الوصول إلى حقائق ثابتة وموثوق فيها في دراسة الحضارات والثقافات، كل الحضارات والثقافات، يرى أيضًا أن المنهج التاريخي الذي يقوم على استقرار الوثائق من خلال معطياتها السطحية والظاهرة، هو منهج قاصر، وغير صالح لسبر عمق هذه الحضارات والثقافات، ولتفسير السلوكيات

Ibid., p. 411.

(٦)

Ibid., p. 411.

(٧)

Ibid., p. 413.

(٨)

والمعيش، وعقل ما يبدو «غير معقول» في الرموز والأساطير واللغة وشتى تعابير الحياة اليومية لدى الجماعات والشعوب.

وهنا بالذات تدخل الإثنولوجيا (النياسة)، كأولوية لديه، كحقل ومنهج وعلم أدااتها الألسنية كعلم مساعد أو معتمد، ومنهجها «البنية»، كإطار موضوعي وزمني، مُتسم بالثبات والاستمرارية والديمومة ووفقاً لنسق (سستام) حاكم للعلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية.

على أن ستراوس يتمايز عن الإثنولوجيين الوظائفيين (Fonctionnalistes) من أمثال مالينوسكي (Malinowski) الذي كان يرى أنه يمكن التأريخ لحاضرٍ من دون ماضي، اعتماداً على تحليل تزامني (Synchronique) لـ «الأنساق الثقافية» (Systèmes culturels). في حين يرى ليفي - ستراوس «أنه من الضروري معرفة التطور التاريخي (Le Développement) الذي أوصل إلى الأشكال الراهنة (الحاضرة) من الحياة الاجتماعية». فهذا التطور هو الذي يسمح بتقدير وزن عناصر الحاضر في علاقاتها المتبادلة والمتوالية في الزمن. على أن ثمة فارقاً يظل ليفي - ستراوس مشدداً عليه بين التاريخ والإثنولوجيا هو فارق الوزن (Dosage) بين الطرائق المتبعة في البحث في كل من الميدانين، وفارق المنظور (Perspective)، فالتاريخ ينظم معطياته وفقاً للعلاقة مع التعبيرات الواعية، في حين أن الإثنولوجيا تنظمها وفقاً للعلاقة مع الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية.

يفهم من ذلك، أن التاريخ يقع في حيز «القييل» (Le Dit)^(٩)، وفي مستوى الظاهر البين (Manifeste)، وعلى سطح الشهادات. في حين أن الإثنولوجيا تبحث في ما هو تحت «القييل»، وفي ما هو خلف الظاهر، وذلك باستخدامها طرائق الألسنية. ذلك بأن الثقافة تُنظم بصمت المسلكيات اليومية، كما هو حال اللغة التي تشكل نموذجاً للخطاب (Modèle) بمعزلٍ عن وعي الفرد المتكلم. إذن بالمقدور، ونحن نتسلح بالأداة المعرفية الألسنية، أن نتوصل إلى البحث في البنية اللاواعية الكامنة خلف كل مؤسسة، أو وراء كل عرف أو تقليد (Coutume) بهدف الوصول إلى مبدأ في التفسير صالح لتفسير مؤسسات أخرى وأعراف أخرى^(١٠).

(٩) بالعربية الرواية أو الخبر.

Guy Bourdè et Martin Hervé, *Les Écoles historiques* (Paris: Seuil, 1983 et 1997).

(١٠)

إن الإثنولوجيا في رأي ليفي - ستراوس، لا يمكنها أن تغفل تعاقب الأحداث وتقلبات الزمن، ولكنها من جهة أخرى لا تتناولها ولا تعتبرها إلا من أجل غربلتها لتصنيفية «المعطيات البنيوية». كما أنها، حين تأخذ بالحسبان التعبيرات الواعية للظواهر الاجتماعية (أي ما يسميه المؤرخون معطيات)، فإنما تخضعها للدراسة لتجد من خلالها «البنية المخبأة» (أو المحجوبة) (La Structure cachée). تهدف الإثنولوجيا في منظور ليفي - ستراوس «إلى الوصول عبر الصورة الواعية والمتنوعة والمختلفة والتي يتمثلها البشر في صيورتهم، إلى جردة من «الممكنات اللاواعية» (Possibilités inconscientes)، التي تقدم عبر دراسة علاقاتها نوعاً من الهندسة المنطقية لتطورات تاريخية، قد تبدو غير مرئية، ولكن ليست أبداً اعتباطية بالضرورة»^(١١).

يتذكر ليفي - ستراوس وهو يكتب هذه الكلمات عبارة ماركس الشهيرة «إن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم لكنهم لا يدرون أنهم يصنعونه»، فيعلق: إنها «كناية عن تسويغ للتاريخ في قسمها الأول، وللنياسة (الإثنولوجيا) في قسمها الثاني. كما أنها تبين في الوقت نفسه أن لا انفكاك لكل من هذين الطرحين عن الآخر»^(١٢). يتوصل ليفي - ستراوس في مقالته التي تؤلف مدخل كتاب الانثروبولوجيا البنيوية (١٩٥٨) «التاريخ والنياسة»، إلى نظرة تكاملية وتصالحية بين التاريخ الجديد (الذي دشّنه مؤرخو الحوليات) والإثنولوجيا (النياسة)، كما فهمها ومارسها ستراوس، حقلاً ومنهجاً.

ولعله من المفيد اقتباس نص طويل من هذه المقالة، ينهي به ليفي - ستراوس مداخلته الهادفة إلى تحديد وترسيم حدود حقلي التاريخ والإثنولوجيا، موفقاً بينهما، ولكن معطياً للإثنولوجيا (النياسة) امتياز القدرة على معرفة الطبقات العميقة (اللاواعية)، الثابتة والدائمة والمستمرة في صيغة «بنى» أو نماذج بنيوية.

(١١) «التاريخ والنياسة»، في: كلود ليفي - ستراوس، الإناسة البنيائية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١ - ٣٩، وهو الكتاب الذي ترجمه حسن قبيسي عن الطبعة الثانية (١٩٦١) لكتاب ستراوس الأول المعنون: Anthropologie structurale, 1958، وتشكل مقالة «التاريخ والنياسة» مدخلاً لهذا الكتاب.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

يقول في معرض تأكيد التكامل بين المؤرخ والنياس (الإثنولوجي): إذا كان النياس (يقصد الإثنولوجي) يكرس تحليله بصورة رئيسية للعناصر اللاواعية من الحياة المجتمعية، فمن السخف أن يفترض المرء أن المؤرخ يجهل هذه العناصر، لا شك في أن المؤرخ يذهب قبل كل شيء إلى إلقاء الضوء على الظواهر المجتمعية بناءً على الأحداث التي تتجسد الظواهر المذكورة فيها، وبناءً على الطريقة التي اتبعتها الأفراد عندما تفكروا في هذه الظواهر وعاشوها، لكن المؤرخ حين يمضي في سيرته قدمًا إلى الأمام لكي يطاول ويفسر ما بدا للناس كناية عن نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (أو لتصورات بعضهم وأفعال هذا البعض)، فإنه يعلم حق العلم، وبصورة متزايدة، أن عليه أن يستجد بكل جهاز الصياغات اللاواعية. فنحن لم نعد اليوم في عصر ذلك التاريخ السياسي الذي كان يكتفي بذكر التابع الزمني للأحداث التي شهدتها الممالك وصنعتها الحروب بأن ينسج كل ذلك من خيوط العقلنات الثانوية والاجتهادات المتجددة. فالتاريخ الاقتصادي هو إلى حد بعيد تاريخ العمليات اللاواعية. وهكذا لا بد لكل كتاب تاريخ جيد - وسنذكر أحد أبرز هذه الكتب - أن يكون مشبعًا بالنياسة. أن السيد لوسيان فيفر في كتابه مشكلة الكفر في القرن السادس عشر لا يني يستعين بالمواقف النفسانية وبالبنى المنطقية التي لا تسمح دراسة الوثائق، شأنها شأن دراسة النصوص الأهلية، بوضع اليد عليها إلا بصورة غير مباشرة، إذ إنها ظلت تغيب دائمًا عن وعي الذين كانوا يتكلمون أو يكتبون: غياب المعايير والضوابط، تصور الزمن على نحو مشوش، سمات مشتركة بين عدة تقنيات [...] إن هذه الإشارات جميعًا إشارات نياسية وتاريخية معًا. إذ إنها تسمو على شهادات الشهود التي لا تقع أي منها على هذا الصعيد^(١٣).

إذًا، ما الذي يميز منهجيًا بين التاريخ الجديد الذي يستشهد ليفي - ستراموس بأحد رموزه المؤسسة (لوسيان فيفر)، وبين الدراسات الإثنولوجية التي قام بها أو تلك التي قام بها أسلافه أمثال دوركهايم ومارسل موس؟ هل يقوم التمييز على «غياب الوثائق»؟

يجيب: «جرت العادة على التمييز بين التاريخ والنياسة عن طريق غياب

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الوثائق المكتوبة أو وجودها في المجتمعات التي يدرسها كل منهما. إننا لا نعتبر هذا التمييز خاطئاً، لكننا نعتقد أنه ليس تمييزاً أساسياً، إذ إنه لا يفسر السمات العميقة التي حاولنا تحديدها بقدر ما هو ناجم عنها. لا شك في أن غياب الوثائق المكتوبة في معظم المجتمعات المسماة بدائية قد دفع النياسة إلى تطوير مناهج وتقنيات صالحة لدراسة النشاطات التي تظل تفتقد، بحكم ذلك إلى الوعي الكافي على جميع الأصعدة التي تتجلى فيها، لكننا لا نميل إلى اعتبار هذه الصعوبة بمثابة العقبة الكأداء، فضلاً عن أن من الممكن تذييلها في كثير من الأحيان عن طريق التراث الشفهي، وهو تراث في غاية الغنى عند بعض الشعوب الإفريقية والأوقيانية. هذا والنياسة تهتم بأقوام تعرف الكتابة: المكسيك القديمة، العالم العربي، الشرق الأقصى، كما أن هناك من كتب تاريخ أقوام كانت تجهل الكتابة، كالزولو، مثلاً، فنحن هنا أيضاً، إزاء اختلاف من حيث التوجه، لا من حيث الموضوع، وحيال طريقتين في تنظيم المعطيات أقل تبايناً مما يبدو. فإذا كان النياس يولي اهتمامه الخاص لما هو غير مكتوب، فإن ذلك لا يعود إلى عجز الشعوب التي يدرسها عن الكتابة، بقدر ما يعود إلى أن ما يهتم به أصلاً يختلف عن كل ما يخطر للبشر عادةً أن يسجلوه على الحجر أو على الورق».

«هكذا يتبين لنا أن توزيع المهام، وهو أمر يجد تبريره في تراثات قديمة وبناءً على ضرورات حالية، قد ساهم حتى الآن في الخلط بين وجهي التمييز النظري والعملي، وبالتالي إلى فصل النياسة عن التاريخ أكثر مما هو لازم. غير أنه لا يسعنا أن نقدر قيمة النتائج التي يسفر عنها تعاونهما إلا عندما يبدأ في التطرق معاً إلى دراسة المجتمعات المعاصرة. عندئذ لا بد لنا من الاقتناع بأن لا غنى لأحدهما عن الآخر سواء في هذا المجال أو في غيره من المجالات»^(١٤).

رابعاً: رد فرنان بروديل (البنوية من وجهة نظر المؤرخ)

يرد فرنان بروديل على ليفي - ستراس في مقاله المعنونة «التاريخ والعلوم الاجتماعية: المدى الطويل»، المنشورة في الحوليات، العدد ٤ (١٩٥٨). يحييه أولاً «لاقترابه من التاريخ»، لكنه لا يتراجع عن موقفه الذي

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٣٩.

يرى فيه أن التاريخ هو الأساس وله الأولوية على الإثنولوجيا التي تدعي دراسة البنية وحدها. إن التاريخ في رأي فرنان بروديل يدرس البنية أيضًا، بل أن هذه الدراسة أصبحت مهمته الأساسية.

أما في مسألة التمييز بين تحليل العمليات الواعية من جهة، وتحليل الأشكال اللاواعية للحياة الاجتماعية، وهي المسألة التي يشدد عليها ليفي - ستراوس في امتياز مهمة الإثنولوجيا (دراسة الأشكال اللاواعية)، فيرى بروديل بديلاً من هذا الكلام في ضرورة التنقيب عن المستوى «الاجتماعي»، في كل كثافته في طبقات المدد الطويلة من الزمن التاريخي. إن البنية لا تظهر ولا يمكن أن تدرس من خلال المدد القصيرة أو المتوسطة. إن التاريخ ذا الاتساع الزمني هو تاريخ للبنى، ومن هذا الباب يمكن أن نفهم معنى البنية، بالمفهوم الذي يدعو إليه بروديل. «نعني، بالبنية، من وجهة نظر دارسي الموضوع الاجتماعي (Le Social)، تنظيمًا (Organization) وإطارًا متماسكًا (Cohérence)، من علاقات ثابتة نسبيًا بين وقائع (Réalités) وكتل أو مجموعات اجتماعية (Masses sociales). بالنسبة إلينا نحن المؤرخين البنية، هي لا ريب، نوع من هندسة بنائية (Architecture)، وتركيب (Assemblage)، ولكنها هي أيضًا، واقع أو حقيقة واقعية (Réalité) يحملها الزمن ببطء. إن بعض البنى ذات العمر الطويل، تصبح عناصر ثابتة لأجيال غير متناهية، هذه البنى تغطي على التاريخ، تعيقه أو تقود جريانه. هذا في حين أن بنى أخرى تكون أكثر قابلية للزوال. وفي كل الأحوال، هي عوائق أو دعائم، إنها عوائق لأنها تشكل حدودًا (Limites) لا يستطيع الإنسان عبر تجاربه أن يتجاوزها. من ذلك بعض الأطر الجغرافية أو بعض الوقائع البيولوجية، أو بعض الحالات الروحية. الأطر العقلية هي سجون الفترة الطويلة».

واضح أن بروديل يعطي البنية بعدًا زمنيًا، تاريخيًا، هي جزء في كل الأحوال من زمن دائم ولكنه غير أبدي، إنها تقود السلوكيات الإنسانية. على أن كل تشكيل اجتماعي يملك عدة بنى، بمدد متغيرة، كأن تتأخر البنية الاجتماعية عن الاقتصادية، وكان تتأخر البنية العقلية أو الذهنية عن الاجتماعية. وبهذا المفهوم، البنية عند بروديل حيّة ومتحركة بسرعات زمنية مختلفة، وهي متعددة. ليس لها معنى «البنية التحتية» الماركسية من جهة،

وليست هي ما تحت الواقع (en deça du réel)، كما هي عند ليفي - ستراوس من جهة ثانية. إنها تعبر عن خطوط القوة ونظامات المعيش - المرثي (Le Vecu-perçu). الأمثلة التي يثيرها بروديل: الحياة الجبلية في المتوسط (الملجأ)، الانغراس الدائم في المدن.

أما حول الكلام على الأشكال الواعية والأشكال اللاواعية التي يثيرها منهج ليفي - ستراوس في الإثنولوجيا، فيرفض بروديل هذه القسمة الحادة بين تاريخ الأشكال الواعية وتاريخ الأشكال اللاواعية.

«إن الانطلاق (Départ) بين السطح الواضح والأعماق المظلمة، بين الضجيج والصمت صعبٌ والوصول غير أكيد». هذا من جهة، ومن جهة أخرى، «فإن التاريخ الذي نسميه «تاريخًا لاواعيًا» غالبًا ما يكون مرثيًا أكثر مما نتصور»، من هنا كانت المهمة المنوطة بالعلوم الاجتماعية وبخاصة بالتاريخ: إيضاح شبه الظلمة، وذلك من خلال تصور نماذج مفسرة ومحددة، تكون بمنزلة فرضيات، وسستيمات (أنساق) تفسير مترابطة فيما بينها على صيغة معادلة (Equation)، أو صيغة عامل (Fonction)، كأن يقال هذا يساوي هذا، أو هذا يؤدي إلى هذا.

إن واقعًا (Réalité) لا يظهر من دون أن يقترن بآخر... هذه النماذج (Modèles)، التي هي أدوات لإعادة وصف الواقع، المدرك في لحمته العميقة، يمكن أن تكون ثابتة (Statiques) أو ديناميكية، ميكانيكية (عندما يتعلق الأمر بمجموعات صغيرة من البشر) أو إحصائية (عندما يتعلق الأمر بجماعات واسعة). هذه النماذج يمكن نقلها وتطبيقها على بيئات اجتماعية من الطبيعة نفسها. ولكن في كل الحالات يجب إخضاعها لمنظور «المدة الطويلة» أو المدى الزمني الطويل، لنرى هل طرأ تغير وتحول بالعودة إلى البنية الأصلية. هكذا يشدد بروديل على خصوصية التاريخ بإخضاع مفاهيم البنيوية إلى قانون الزمن التاريخي.

لكن على الرغم من هذا التوافق، فقد ظلت المنظورات متمايزة (Perspectives)، التاريخ يهتم بقراءة الفسادة والخصائص والتحويلات، والإثنولوجيا تهتم أساسًا بالسستام [النسق] والقواعد العامة، الثابتة والمتكررة.

القسم الثالث

قراءة ومراجعات

في الممارسة التاريخية العربية المعاصرة

الفصل الثالث عشر نماذج من بدايات التاريخ الأكاديمي العربي

أولاً: نحن والتاريخ:

قسطنطين زريق والدعوة إلى «فكر تاريخي»

لا يمكن قراءة فكر قسطنطين زريق إلا متكاملًا. ففكره الذي يتمثل بنصوصه التي نشرها على امتداد أكثر من نصف قرن، تتجاوزه هموم في النظر إلى أزمنة ثلاثة: الماضي كموضوع للتأريخ، والحاضر كموضوع لدراسة الواقع المعيش، والمستقبل كطموح لتحقيق مشروع حضاري قومي في سياق «معركة الحضارة» التي يفرضها الواقع اليوم بعالميته وتحدياته التي لا يُمكن التفلت منها.

والواقع أن عناوين كتبه الرئيسة الثلاثة: نحن والتاريخ (١٩٥٩)، وفي معركة الحضارة (١٩٦٤)، ونحن والمستقبل (١٩٧٧)... إلى جانب مساهماته الأخرى، تعبّر تعبيرًا وافيًا عن ترابط الهموم وتداخل مستويات المنهج بين «التاريخية» و«الحاضرة» و«المستقبلية»، وفي خط زمني تطوري متصل في أسبابه وعلله ومظاهره ونتائجها.

لا شك في أن هذه الشمولية الزمنية في فكره، وهذه الاتصالية الحميمة بحركة الأفكار في العالم، وهذا الهمّ في إدراج تلك الأفكار في مشروع نهضوي عربي معاصر ومستقبلي، أمور جعلت من فكر قسطنطين زريق مرجعيةً لأجيال من الأكاديميين والباحثين والمثقفين والنخب على امتداد الوطن العربي.

ولما كان مبثحي هذا ينحصر في دراسة «التفكير التاريخي عند قسطنطين زريق»، فإنني أحصر اهتمامي في الكلام على كتابه المباشر في هذا الموضوع، وهو كتاب نحن والتاريخ^(١)، على أن التاريخ عند قسطنطين زريق - وهو يذكرنا بهذا تقريباً في كل فصل من فصول كتابه - لا يقتصر على «دراسة الماضي»، بل هو أيضاً تعبير عن همّ الحاضر، وتصورات المستقبل. وهو بهذا يذكرني بموقف المؤرخ الفرنسي مارك بلوخ، أحد مؤسسي مدرسة الحوليات (*Les Annales*)، الذي كان لا يحبّد تعريف التاريخ على أنه دراسة «الماضي البشري»، بل على أنه «دراسة البشر في الزمن»، أي في سياق الماضي والحاضر والمستقبل. أو كما يقول مؤرخ معاصر من هذه المدرسة (لوغوف): المؤرخ هو إثنولوجي، وعالم اجتماع، وعالم مستقبلي.

وقسطنطين زريق حريص على أن يكون كذلك في نحن والتاريخ، بوصفه داعياً وممارساً، مع أن صفة الدعوة هي الغالبة على الممارسة. والدعوة هذه ترافق فصول الكتاب وصفحاته من الموقف من الماضي إلى الماهية والغرض من التاريخ، إلى التفكير التاريخي، إلى التحليل والحكم والثقافة التاريخية وصنع التاريخ.

من خلال قراءتي للكتاب (وهي قراءة متجدّدة وممتدة على فترة أكثر من خمس وعشرين سنة، بدأت قراءة بصفة طالب، إلى قراءة بصفة مدرّس يعتمد عليه مرجعاً لطلابه، إلى قراءة بصفة باحث مستقل)، أفترض أن الدعوة التي أطلقها زريق في أواخر الخمسينيات تعبّر عما تركّز في وعي مؤرّخنا آنذاك، أي في تفكيره وثقافته وموقفه من أفكار حول العقلانية، وعصر التنوير، ومدرسة الوضعانية (*Positivisme*)، ونظرية التطور والحتمية التي حملتها فلسفة هيغل، وعبرت عنها مناهج علوم البيولوجيا والجيولوجيا، وتماثلاً معها واكبتها مناهج دراسة التاريخ والمجتمع ومناهج المدرسة التاريخية.

كل هذا نقرأه في ثنايا نصوص نحن والتاريخ وما بين سطوره، وبصورة

(١) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ (بيروت: دار العلم للملايين؛ ط١، ١٩٥٩، وط٢، ١٩٦٣).

فيها من الهضم والاستيعاب والنقد والضمنية إلى الحدّ الذي يدفع قسطنطين زريق إلى الاستغناء عن الإشارات والهوامش لمراجع تلك الأفكار والنظريات. واللافت للنظر أيضًا أن زريق ويسبب هذا الهضم، يعيد إنتاج تلك الأفكار عربيًا، ليس من ناحية الصياغة اللغوية فحسب - وهو أمر حاصل في النصّ إلى درجة اندراجه في أسلوب السهل الممتنع - وإنما أيضًا من ناحية تمثّل تيارات النهضة الأوروبية والإنجازات الحضارية العربية، وتوظيفها في مشروع نهضوي، يحتلّ فيه الوعي التاريخي حلقة مركزية وشرطًا تأسيسيًا لانطلاقته ومساره. ويمثّل زريق بذلك، عبر هذا التمثّل وذاك الاستيعاب، امتدادًا لتيار العلمانية الذي بدأ في المشرق العربي مع فرح أنطون وشبلي الشميل وأقلام مجلة المقتطف.

ولنستدرك، فنقول إنه مثل امتدادًا لهذا التيار على مستوى نسق الأفكار وطبيعة المشروع النهضوي العربي الذي حرص ويحرص على إحداث القطيعة مع تجربة تاريخية دخلت في صورة الوعي التاريخي آنذاك، «ثيوقراطية» مناقضةً للقومية العلمانية (ص ٢٠٣)*. ليس هذا وحسب بل إنه مثل كذلك تخطيًا لهذا التيار على مستوى حجم الثقافة التاريخية ومصادر العلوم المساعدة المنتظمة في هذه الثقافة، وعلى مستوى المنهج النقدي الذي نقرأ تجلياته في التحذير الدائم من الركون إلى اليقين السلفي، أو إلى أحادية مدرسة من المدارس. فثمة دعوة إلى «وعي تاريخية» التفكير التاريخي، «لكونه - أي التفكير التاريخي نفسه - وجهًا من وجوه الحياة القائمة في عصره، فلا بد من أن يتأثر بنوع النظم والعلاقات السائدة، وبالعوامل المتفاعلة في تكوينها، وبالمشكلات التي يجابهها الفرد والمجتمع والإنسانية بكاملها في ذلك الدور بالذات» (ص ١٢٨). لذا يدعو زريق إلى الاجتهاد، والافتراض لا الفرض، وإلى الاختبار وإعادة الاختبار، وربط التعليل التاريخي بسواه من العلوم، بل «بجميع الاختبارات الإنسانية»، و«برباط الامتحان المتبادل»، و«الفهم المشترك المتدرج» (ص ١٤٤).

(*) أرقام الصفحات الموضوعية بين مزدوجين في متن هذا الفصل هي إحالات إلى كتاب قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، في طبعته الأولى (١٩٥٩)، والثانية (١٩٦٣).

لا شك في أن كتاب زريق كان كتابًا رائدًا في حينه في الفكر التاريخي والمنهجية التاريخية باللغة العربية، لم يسبقه إلا كتاب أسد رستم مصطلح التاريخ (١٩٣٩)، وكتاب حسن عثمان منهج البحث التاريخي (القاهرة، ١٩٤٥). إلا أنه يمتاز عن الكتابين، اللذين اقتصرنا على عرض تقنيات الصناعة التاريخية وقواعدها مع مقارنة لها - عند أسد رستم - بقواعد مصطلح الحديث وأسلوب التعديل والتجريح في علم الرجال، يمتاز عنهما بتقديم نظرات تأملية في الموقف من الماضي وتحليل لاتجاهات التفكير التاريخي ودعوة إلى اعتماد نظرة عقلانية تعين وتساعد على تعيين موقع الفرد والجماعة في مسار حركة التاريخ والفعل فيها، أي في معترك التحدي الحضاري الذي سمّاه زريق لاحقًا «معركة الحضارة».

ولعل نصيحة زريق في وعي تاريخية التفكير التاريخي، تسعفني على التعامل مع تفكيره التاريخي، على أنه «وجه من وجوه الحياة القائمة في عصره»، كما يقول، لا بد من إخضاعه أيضًا للافتراض والاختبار، وذلك لرؤية ما غاب عنه في زمنه (في أواخر الخمسينيات)، وما تراكم من معارف ونظريات في الزمن اللاحق. فليسمح لي بتطبيق منهجه على تفكيره التاريخي نفسه.

كان قسطنطين زريق يشهد في زمن إنتاج نصّه نوعًا من الثورة التي تستوقفه عبر ثورات وانقلابات متسارعة (مصر عام ١٩٥٢ والعراق عام ١٩٥٨)، وتحقيق الوحدة المصرية - السورية عام ١٩٥٨، فيرى أن ثمة قوى سياسية وثقافية واجتماعية متحركة هي قوى حركة القومية العربية تحاول أن تسابق الزمن وتسرع اجتياز المراحل عبر حلول جذرية وسريعة وثورية (ص ٢٠٤).

لذا يحرص زريق على النصح باتخاذ موقف سليم من التاريخ والتاريخ، فلا نغرق في «ماضويته» ولا نسبح في حلم «مستقبلته». ولعله عبر هذه «الحاضرية»، أي عبر وطأة الحدث المعاصر والمعيش، يصوغ زريق موقفه من التاريخ (الماضي) ومن التاريخ، أي من العملية التاريخية والتفكير التاريخي الملازم لها، وذلك عبر «توتر» معرفي (ص ١٩٠)، يتجاذبه بين نماذج الثقافة التاريخية والنظرية والمفاهيمية التي حصلها من ترسانة ثقافة

الغرب من جهة، وبين البحث عن درجة موقعنا نحن العرب في التاريخ العالمي، أي في مسار التطور الذي شهده العالم، وبالتحديد العالم الغربي الذي اكتسب بفعل نهضته وثورته الصناعية وانطلاقته العلمية صفة «التقدم» و«التطور».

ولعل مفاتيح فهم التفكير التاريخي عند أستاذنا، تقدمها هذه المرجعية المفاهيمية المبنوثة في ثنايا النص عبر مفردات ومصطلحات وتراكيب منتظمة في سياقات أفكار ومواقف ودعوات ونصائح. وعلى الرغم من التحفظ الذي يبديه زريق حيال التاريخانية وحيال فلسفة الحتمية والتطورية التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كانت لا تزال تظلل النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من شكّه في «كل تحتيم، يؤكد أن الحياة قد سارت في الماضي وستسير في المستقبل نحو غاية معينة» (ص ١٢١)، فإننا نلاحظ، في محاكمته للحالة التاريخية العربية وقياسه لصورة الوعي التاريخي العربي، توصيفات من قاموس التطورية التاريخية والوضعانية الكونتية، كالقول إن «قرون وسطى» أو «قروسطية» يجب أن يخليا مكانهما لـ «عصور حديثة» و«حدثة»، أو كالتشديد على العقلانية وفكرة معيارية العلم، حيث يصل هذا التشديد إلى حد عدّ الخطاب التاريخي المندرج في طرائقه التقنية (الصناعة التاريخية) تيارًا قائمًا بذاته، يطلق زريق عليه «التيار العلمي» مقابل تيارات أيديولوجية ثلاثة يصنّفها، ويقوم بتوصيفها على النحو التالي:

- التيار التقليدي، ويقصد به التيار الديني الذي يرى محور التاريخ في العالم الآخر (الغيب).

- التيار القومي، الذي يختزل التاريخ في ماضوية بطولية و«زاهرة».

- التيار الماركسي، الذي يفسر التاريخ تفسيرًا ماديًا أحاديًا (ص ٢٨ - ٤٥).

صحيح أن قسطنطين زريق ينبهنا إلى عملية التداخل بين التيارات الأربعة، وإلى أنها «لا تنفصل بعضها عن الآخر بحواجز وسدود، بل تتلاقى وتتصادم وتتفاعل فيما بينها في كل وجه من وجوه حياتنا وتفكيرنا»

(ص ٤٥).. وصحيح أن هذا التنبيه اكتسب مع الوقت مصداقية مستقبلية أضحت بدورها تجربة تاريخية غنية بالدروس (خلال الثلث الأخير من القرن العشرين)، ولكن حقّ لنا أن نتساءل ونحن نعود إلى نص صدر عام ١٩٥٩ عن معاني وأبعاد التشديد على القرون الوسطى وتسميتها «الثيوقراطية» بالنسبة إلى التاريخ العربي؛ وعن معاني وأبعاد تلك الثنائيات التي تتحكم في بنية النص، ثنائيات من قبيل: تقليد/ حداثة، قروسطية/ عصور حديثة، ثيوقراطية/ علمانية... غيبية/ عقلانية.

بل ما معنى وما مدى تاريخية القول إن موقف المندرجين في التيار الديني (التقليدي) هو «موقف متميز بالعقلية التي كانت سائدة في الشرق والغرب في القرون الوسطى، بل في أواخر تلك القرون...» (ص ٣٠)؟

ترى كيف نوّرخ زمنياً لهذه القرون، وما هو امتدادها وأواخرها؟ وهل يمكن اختزالها بـ «الثيوقراطية»؟ وعمّا نتحدث عندما ننسب إليه صفة «القروسطية» و«الثيوقراطية» في الوضع العربي والتاريخ العربي؟ عن عقلية عامة الناس، أم عن كتاب وفلاسفة ومؤرخين؟ بل أيضاً، ألا ينقسم هؤلاء إلى تيارات واتجاهات متباينة حتى في القرون الوسطى؟ وكيف نعيّن المراحل المعرفية وانقطاعاتها وثوراتها وتواصلها وطبيعتها استمراريتها؟

أسئلة كثيرة يمكن أن يثيرها نصّ أستاذنا زريق، ولنختصر بطرح أربع مسائل تتداعى في قراءتي المتجدّدة للنص:

المسألة الأولى: حول التسمية والامتداد الزمني، ومدى التماثل في التوصيف الثقافي للاحية المضامين والمراحل بين «قروسطية» أوروبية و«قروسطية» عربية - إسلامية.

إذا أخذنا أواخر القرون الوسطى على أنها القرنان الرابع عشر والخامس عشر، فهذه «الأواخر» تمثل بداية النهضة بالنسبة إلى أوروبا، وهي على مستوى النخب الفكرية الأوروبية، تمثل مرحلة «الرشدية اللاتينية الجديدة»، أي مرحلة الاقتباس عن «عقلانية القرون الوسطى العربية».

وهذه «الأواخر» أيضًا تمثل، لجهة الشرق، بداية الحصار المحيطي للعالم المتوسطي وللعالم الإسلامي (الآسيوي - الإفريقي) المرتكز عليه، وكما تبين دراسة فرنان بروديل: هذا الحصار المحيطي الذي بدأ مع اكتشاف العالم الجديد، ومع اكتشاف الطرقات البحرية والسيطرة على الممار، أدى تدريجًا إلى تراجع اقتصادي لدور المتوسط، وبالتالي إلى استتباع وسيطرة وامتيازات في ظل أنظمة حُكم سلطانية في الشرق لمجتمعات لا تندرج في «قرون وسطى» تنسحب تدريجًا في أوروبا، ولا في عصور حديثة هي قيد التكوّن أيضًا في أوروبا. إنها نمط من عصور عربية وإسلامية متأخرة (قبل سيطرة الرأسماليات العالمية)، جامدة وتقليدية في قطاعات، ودينامية ومبدعة في قطاعات أخرى (العمارة، الفن والرسم، والفلسفة الصوفية). وهي على أي حال تحتاج إلى دراسات إثنولوجية وتاريخية - اجتماعية وثقافية فكرية، على غرار دراسات المتخصصين في التاريخ الاجتماعي والفكري لتلك الفترة، أمثال: مانتران، وريمون، كوربان، وهوجسون، ولومبار، وكاهن... أي دراسات لقطاعات المجتمع الأهلي والعمران وعلاقات التبادل والعيش، والأفكار لدى الناس ولدى النخب. كما أنها تحتاج إلى دراسات اجتماعية ومفاهيمية على غرار ما قام به المؤرخون والباحثون الاجتماعيون بالنسبة إلى التاريخ الأوروبي من أمثال: ماكس فيبر، وأعلام مدرسة الحوليات الفرنسية، والأنثروبولوجيون المتأخرون.

أما حول تعبير «القرون الوسطى» وامتدادها الزمني، ودورها الحضاري، أوروبيًا وشرقياً، فيمكن الاستشهاد بفقرة من محاضرة جورج سارتون «حضارة الشرق الأوسط للثقافة الغربية» (١٩٥١)، المنشورة في كتاب الشرق الأوسط في مؤلفات الأميركيين^(٢): «المدنية ليست شرقية ولا غربية، وليس مكانها في واشنطن أكثر مما هو في بغداد... والشرق الأوسط [إذا جاز لنا استعمال هذا الاسم - إذ يُعَدُّ سارتون «تعبيرًا مفضلًا» ومن «مخلفات» جاهلينا]، كان مهد الثقافة ومنه جاءت أسباب إنقاذ العالم أثناء

(٢) الشرق الأوسط في مؤلفات الأميركيين، تحرير مجيد خدوري (نيويورك: مؤسسة فرانكلين؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣).

العصور الوسطى، حينما بدأ الستار الحديدي في أوروبا يشطر العالم شطرين: العالم المسيحي اليوناني الأورثوذكسي، والعالم المسيحي اللاتيني الكاثوليكي. وها نحن أولاد اليوم ننظر إلى ماضي الشرق الأوسط بعين من عرفان الجميل. ثم نرنو إلى مستقبله بعين من الأمل الحلو».

المسألة الثانية: مقابل القطيعة التي يشدد عليها بين القرون الوسطى والعصور الحديثة، ألا يمكن الحديث عن استمرارية ما في تصور فلسفة التاريخ كأنتولوجيا للصيرورة (Ontologie du devenir) بين أوغسطين «القروسطي» وهيجل «الحديث»؟

ثمة من يقول هذا مشددًا على الاستمرارية والتداخل. يقول فرانسوا شاتليه: «يرجع هذا التطور (فلسفة التاريخ كأنتولوجيا للصيرورة) إلى القديس أوغسطين الذي حرص على تأكيد أن مسار الإنسان منذ بداية الزمن، يقوم على وحدة عميقة، ويمتلك معنى دفينًا، ويمكن أن يضبط هذا المعنى في فكرة «القدر الإلهي». وستتم إعادة الاعتبار إلى هذه المفاهيم في القرن السابع عشر لدى بوسويه (Bosuet)، ولكنها ستخذ دلالات جديدة في عصر الأنوار الذي دعم الممارسة التاريخية وقدم إليها المعطيات الفعلية والتقنيات الخطابية اللازمة [...] وهيمنت طوال القرن التاسع عشر فلسفة التاريخ بالمعنى الأخير - كأنتولوجيا للصيرورة - وأصبحت نموذجًا وإطارًا جامعًا تنظم داخله مذاهب جدّ مختلفة من حيث المضمون والأهداف والغايات السياسية والخلقية، مثل: الهيغلية، والتطورية السبنسرية، مرورًا بالوضعية الكونتية وجدلية الطبيعة والمجتمع عند إنجلز»^(٣).

المسألة الثالثة: كيف ننظر إلى «تكوين العقل العلمي»، أو وفقًا لترسيمة أوغست كونت التي سادت في القرن التاسع عشر؟ أم وفقًا لإبستمولوجيا باشلار ومدرسته التي أيعنت في القرن العشرين، أي «حين بدأت نظرية

F. Chatelet, Note sur la philosophie de l'histoire,

(٣)

نقلًا عن: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو (بيروت: دار المنتخب العربي،

١٩٩٤)، ص ٢٠ - ٢١؛ انظر أيضًا حول الفكرة نفسها: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivi par «Foucault révolutionne l'histoire»* (Paris: Seuil, 1978), pp. 30-32.

آينشتاين في النسبية، ابتداءً من عام ١٩٠٥ - كما يقول باشلار - تبدّلت مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة؟» إن إستمولوجيا باشلار تدعو إلى إعادة النظر في التصوّر الوضعي القائم على وهم التطابق بين العلم والوجود أو بين الحقيقة والتجريب... وإن تطوّر العلم والثورات العلمية تمرّ بقطيعة أو قطائع معرفية. وإذا لم يتم وعي هذا، تستمر فينا تصورات «ما قبل العلم» بصفة «علم» و«ثوابت» و«يقين». أي، كما يقول، يستمر «إلحاق الثبوتي باليقيني والذاكرة بالعقل، وأفكار القرن الثامن عشر بأفكار القرن العشرين». يقول أيضًا: «هناك مسافة بعيدة بين الكتاب المقروء والكتاب المطبوع، وبين الكتاب المقروء والكتاب المفهوم، المستوعب، المحفوظ. فثمة مناطق غامضة، كهوف، حتى لدى العقل المستنير، حيث تواصل الظلال حياتها. ويبقى لدى الإنسان الجديد آثار من الإنسان القديم. وفينا يواصل القرن الثامن عشر حياته الصمّاء، ويمكنه بكل أسف أن يظهر من جديد»^(٤).

يبدو لي أن قسطنطين زريق يميل بعد أن يبدي تخوّفه من أن تتحوّل النظرية النسبية إلى «نسبية مطلقة» إلى أن «التراكم والتكامل والتقدمية هي من خصائص ناحية أو نواح معيّنة من الحياة الإنسانية دون سواها. إننا نراها، مثلاً، في عمل العقل المتجّه إلى الطبيعة المحاول استجلاء أسرارها والسيطرة عليها. فالعقل منتظم متماسك متكامل، وتاريخ العلم الذي يمثل عمل العقل خير تمثيل، تاريخ متراكم متقدم، بالرغم مما اعتوره من انحراف أو ارتداد في بعض المراحل والأدوار» (ص ١٢٧).

المسألة الرابعة: حول الدلالة الثقافية للحدث التاريخي، وفضاءات العقلانية. هل ثمة عقلانية واحدة في التاريخ يجب أن يرتكز عليها مشروع النهوض القومي العربي؟ يبدو لي أن زريق ميّال أيضًا إلى اعتماد صيغة العقلانية الأحادية، فهو يشدّد على أن «التاريخ دلّنا على أن الحركة القومية - أية حركة قومية كانت - لا تتحقق وتنجح، إلا في مجتمع قد بلغ نوعًا معيّنًا

(٤) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٩.

من التطور والانسجام. وبعبارة موجزة مجملة يمكننا أن نقول إن القومية لم تتم في الغرب في مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل قامت على أنقاض هذه الأوضاع، إن القومية تتعارض والشيوقراطية، وتتطلب أول ما تتطلب علمانية الدولة» (ص ٢٠٣).

هذا صحيح كمال. لكن العقلانية ليست فكرة أو دعوة تهبط من فوق، أو يُدعى إليها فتحقق هذا المآل. إنها جزء من مسار تاريخي.

ما لا يقوله نصّ زريق هنا، هو أن عقلانية الرأسمالية كمشروع نهوض هي التي كانت في أساس ذاك التطور، مع كل ما استتبع ذلك من عنف وحروب وثورات استمرت قرونًا. وما يتجنبه نصّ زريق هو أيضًا القول إن ماركس هو أبرز وأدق من حلّل وفهم ميكانيزمات (آليات) هذا التطور تأسيسًا على جدلية العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وما تجدر إضافته استكمالًا لصورة ذلك المشروع الذي حقق «التطور والانسجام»، هو تلك العقلانية الدينية والأخلاقية والروحية التي درسها ماكس فيبر، مضيفًا هذا البعد «الثقافي» إلى البعد الاقتصادي في «المشروع الرأسمالي».

والأمر الذي يستوقفنا في هذا المقام هو أن ماكس فيبر ظل حذرًا، على عكس ماركس، من تعميم هذا «النموذج العقلاني» في التطور على كل الفضاءات الثقافية والحضارية في العالم. كما أنه لم يحكم على التفكير الديني على أنه من مخلفات القرون الوسطى، وأنه ملازم للإقطاع والبني التقليدية، وأنه مرتبط بالعالم الآخر (الغيب)، بل رأى أن هناك عقلانيات في التاريخ والحضارات والمجالات المعرفية المختلفة، وأن التفكير الديني يُمكن أن يكون عقلانيًا وحافزًا لمشروع نهوض وتطور.

ولا بأس هنا من أن نستعيد بعض نصوص ماكس فيبر في هذا الموضوع:

«لا يمكننا التحدث عن تطور العقلانية في المجمع. ذلك أن تاريخ العقلنة لا يتطور بخطوة واحدة وفي كل المجالات. إن ما يفصل أشكال

العقلانية التاريخية المختلفة بعضها عن بعض ليس من قبيل الدرجة أو القوة الخارجية. إن بعض الممارسات الاجتماعية يُمكن فهمها عقلياً في فترة تاريخية معينة وقد لا يكون ذلك، أو يكون بدرجة أقل، وسط مدنية أخرى قد تكون أكثر عقلانية وتحت مظاهر أخرى»^(٥).

يستتج ماكس فيبر من خلال دراسته لدور البروتستانتية في نمو المشروع الرأسمالي النهضوي، أن «الديانات النبوية (التي تعتمد فكرة الخلاص) وفي حالات متعددة لها أهميتها بالنسبة إلى تاريخ التطور. إذ لم تُقم هذه الأديان علاقة وثيقة مع العالم وأنظمتها فحسب، بل إنها أقامت معه ومع أنظمتها علاقات متبادلة يسودها التوتر. وهذا ما كان بالفعل خاصة بالنسبة إلى الديانات التي اكتسبت صفة ديانات الخلاص. يُستدل على ذلك من معنى الخلاص ومن العقيدة النبوية في الخلاص، وذلك انطلاقاً من اللحظة التي تتحول فيها هذه وبطريقة منتظمة إلى أخلاق عقلانية موجّهة نحو منافع دنيوية داخلية باعتبارها وسائل خلاص، أي بلغة عادية بقدر ما تبتعد عن مجرد الطقوسية لتتحول إلى ديانة إقناع. من هذه الزاوية يصبح التوتر أقوى من الزاوية الأخرى. إن العقلنة والارتقاء في امتلاك الخبرات الداخلية والخارجية (بالمعنى العريض) يتقدمان أيضاً»^(٦).

لا نحسب أن إثارنا لتلك المسائل الأربع تهدف إلى إبراز أوجه خلاف أو اختلاف مع أطروحات نحن والتاريخ، بقدر ما تهدف إلى إثارة أسئلة قد تقع أجوبتها في مرحلة ما بعد نحن والتاريخ، وإن كانت مرجعياتها ومصادرها - كأسئلة - تقع في مرحلة ما قبل صدور الكتاب (ماركس، فيبر، بروديل...).

إن المهمة التي تمنيت التعمق في ملاحظتها والانخراط فيها - فكراً تاريخياً وممارسة تاريخية - وعبر هذه المقاربة لما بعد ولما قبل نحن والتاريخ، هي مهمة فهم واستيعاب ذاك المسار المعقد الذي يربط ما بين

(٥) ورد في: كاترين كوليو - هيلين (Catherine Colliot-Helene)، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٧٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

تلك المرجعيات التي بدأت إرهاباتها الأولى في النصف الأول من القرن العشرين، ثم أخذت تعطي ثمارها المعرفية والمنهجية وقفزاتها في النصف الثاني من القرن العشرين.

أما بالنسبة إلى وضعنا التاريخي في مرحلة ما بعد نحن والتاريخ، فلا بد من أن نلاحظ أن عملية التداخل التي لحظ زريق بداياتها بين تيارات التأريخ ودعا إلى انضباطها في قواعد البحث العلمي، ازدادت تداخلاً في مجالات البحث التاريخي لاحقاً، إلى درجة أن تصنيفات من مثل: ماركسي أو قومي أو إسلامي، أو علمي - وفقاً لتصنيف زريق - لم تعد تصحّ بالنسبة إلى أعمال تاريخية معروفة، اللهم إلا للدلالة على السمة الأيديولوجية الغالبة على الخطاب التاريخي. أما صفة «علمي»، فإنها تتوزع على الخطابات التاريخية ارتكازاً على مدى اعتمادها على التوثيق والنقد والربط في عملية الاختيار والتحليل. لكن هذا الاعتماد وحده لا يكفي لإدراج تلك الأعمال في الصفة «العلمية»، إذا لم تواكب شروط البحث العالمي والمعرفة العالمية في تطورها وقفزاتها وجدتها.

والخلاصة، أن الفكر التاريخي عند قسطنطين زريق كان ينبض عبر نصّه القديم (نحن والتاريخ) بالجديد. لكن الجديد قد يصبح، بفعل القفزات المعرفية، قديماً، ولكن تبقى عملية التواصل والتراكم هي الأساس وهي الشرط الذي لا بد منه. ومن أوجه ذلك الأساس وذلك الشرط أن يبقى الباب مشرّعاً للاجتهد. وهذا شرط أخذه زريق على نفسه والتزم به ودعانا إلى الالتزام به من أول صفحة من كتابه إلى آخر سطر منه. من هنا سرّ تجدد قديمه وانفتاحه الدائم على الجديد.

وأختم مستشهداً بقول باشلار: «إنما في عمل العلم يُمكن أن نحب ما تهتم، ويمكن أن نواصل الماضي بإنكاره، واحترام المعلم بمعارضته. عندئذٍ، نعم، المدرسة تستمر طيلة الحياة. إن ثقافة متجمّدة في زمن مدرسي هي نفي للثقافة العلمية بالذات. ولا يوجد علم إلا في مدرسة دائمة»^(٧).

(٧) باشلار، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

ثانياً: التاريخ الموسوعي:

نقولا زيادة متجولاً في الأزمنة والأمكنة، ولا عبرة من التاريخ!

١ - في تكوينه الثقافي كمنطلق

بداية لا بد من التسجيل بأن الاستعداد الفطري والذكاء المتفوق، والذاكرة الحية والنشاطية الدائمة هي صفات أساس في تكوين نقولا زيادة وخلقه كإنسان موهوب.

يكفي في هذا السياق أن نسترجع الخبر الذي يورده في «مرفأ الذاكرة» عندما دخل المدرسة الحكومية في جنين عام ١٩١٩، وكان توزيع صفوفها نتيجة امتحان في القراءة والحساب، فيقول في هذا الصدد: «كنت أنا ابن الحادية عشرة، أجلس في الصف إلى جانب طالب في السادسة عشرة»^(٨).

وإذ يتخرج من دار المعلمين عام ١٩٢٤، وهو ابن السادسة عشرة، يعين في مدرسة عكا الثانوية عام ١٩٢٥ ليدرس التاريخ والجغرافيا.

ثقتة بالنفس تسجلها ذاكرة واثقة أيضاً من يومياتها، ولكنها ثقة يجملها توثب من أجل المعرفة، وسلاح إرادة لا تهدأ. لكن المشكلة كانت، كما يقول، «تعليم نفسي التاريخ وتثقيف نفسي في نواح أخرى»، ولما لم تكن بيئة عكا ولا يافا توفر له ما يحتاج - فكان يطلب كتبه العربية من مصر مباشرة، وأما الكتب الإنكليزية فمن مكتبة فلسطين العلمية في القدس^(٩).

أما حول طبيعة ما قرأه في تلك المرحلة فتشفي قراءاته الأولى بسمة ثقافية تأسيسية في تكوينه الثقافي، وهي سمة أسميها المنهج النقدي الليبرالي، أو منهج الثقافة العلمية الوضعية. يقول في «مرفأ الذاكرة»: «كنت أجاري ما يصدر من مصر ولبنان من كتب وصحافة رصينة، ف المقتطف

(٨) «مرفأ الذاكرة: إيقاع على أوتار الزمن»، في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: دراسات في التاريخ، ج ١٤ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤٢٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

والهلال كانتا رفيقتي منذ أن دخلت دار المعلمين ولن أنقل على القارئ فأعد حتى أسماء المؤلفين الذين قرأت لهم، لكن يكفي أن أقول إن هذه الأيام شهدت (الإسلام وأصول الحكم) لعللي عبدالرازق، و(في الشعر الجاهلي) لطله حسين و(مستقبل الثقافة في مصر) له أيضًا، ويضيف: «ومما كان له في نفسي أثر كبير جريدة السياسة الأسبوعية التي كان رئيس تحريرها محمد حسين هيكل. فقد نشرت خلال السنوات التي ظهرت فيها، والتي قرأتها كلها، مقالات لرجال العلم والفكر والأدب في مصر، وكانت نافذة المشرق العربي على الفكر الأوروبي الغربي المعاصر»^(١٠).

أذاً، نقولاً زيادة هو ابن النهضة العربية الحديثة المتجلية في جيلها المبدع في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، قبل أن يكون تلميذاً لاستشراق بريطاني أو ألماني، وهو إذ يشير إلى أن أطروحته للدكتوراه حول «سورية في عصر المماليك» لم تخضع لإشراف (حضرها بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٩) لأن المشرف لم يقرأ منها سطرًا واحدًا، فإن إشارته هذه لا تعني أنه لم يستفد من الاستشراق عبر القراءة الحرة، بل تعني أيضًا أن دينامية أخرى للتعلم كانت تحركه من الداخل: بذل أقصى الجهد من أجل التعلم الذاتي ليكون مدرّسًا ناجحًا وباحثًا متميزًا.

وعلى قاعدة هذا الفهم للتعلم يطرح نقولاً زيادة فهمه الخاص للمنهجية التاريخية، فهذه الأخيرة ليست درسًا في قراءة الوثيقة فحسب. يقول: «كم أسيء إلى هذه الكلمة» (أي المنهجية التاريخية)، عندما يصر البعض على القول إنه يجب أن نعني بالوثائق، وإن الوثيقة هي أساس^(١١).

نعم المنهجية، وهي التعريب لمصطلح (Méthodologie)، ليست مجرد تقنيات توثيق وفهرسة، وهي ليست أيضًا فقط مجرد إجراء نقدي خارجي وداخلي للنص، هي أساسًا إعادة بناء وإعادة صياغة لمشهد تاريخي؛ والثقافة التاريخية، بل الثقافة العامة بما تشمل من أدب وفلسفة وعلوم إنسان ومجتمع، هي العدة والأدوات المعرفية التي تسمح بإعادة البناء وإعادة صوغ

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

المشهد التاريخي وإخراجه نصًا مقروءًا مفيدًا وجذابًا. وعليه فإنني وأنا أنطلق من الإشارة المتحفظة التي أبداها نقولا زيادة حول مفردة «منهجية»، وأتوافق معه حول هذا التحفظ، أضيف إلى معاني المفردة أبعادًا تتجاوز الوثيقة والتوثيق والفهرسة إلى معاني الحس التاريخي والمفهوم والأدوات المعرفية الأخرى. وهنا تؤدي الثقافة ببعدها الإنساني والاجتماعي والأدبي دورًا أساسيًا في ما يمكن أن نسميه «المنهج» أو «نمط التفكير»، أو بعبارة أخرى ما يمكن أن نسميه «فكرًا تاريخيًا».

من هنا ارتأيت أن أبدأ بالمنطلقات التكوينية والتأسيسية لنمط التفكير عند نقولا زيادة، أو لفكره التاريخي، فأشرت أولاً إلى أنه كان ابن النهضة العربية الحديثة في عشرينياتها وثلاثينياتها. ماذا يعني ذلك؟

يعني أولاً، أن نقولا زيادة يحمل إرثًا ثقافيًا قاعدته الأساسية ما كانت النهضة العربية الحديثة قد أنجزته منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى تلك السنوات الأولى من التكوّن التأسيسي لثقافة نقولا زيادة. وإذا كان لا بد من معيار نقيس به وزن هذه الثقافة في نفسه، فلنسمعه يتحدث عن وقع زيارته القاهرة بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٤. فالقاهرة فتحت له آفاقًا واسعة بعيدة. يقول: «لا يتسع المقام لذكر كل ما خبرته في تينك الزيارتين». يعدد المؤسسات العلمية والثقافية والفنية والعمرانية التي زارها، ويعدد الأسماء الكبرى التي استمع لمحاضراتها أو زارها أو تعرّف إليها: الشيخ مصطفى عبدالرازق، طه حسين، أحمد أمين، أحمد حسن الزيات، فؤاد صرّوف. ويتساءل: «هل استطعت أن أنقل إلى القارئ الانطباع الذي أخذته من هذه الزيارة، لا أظن»^(١٢). ذلك بأن ما حصله زيادة من أفكار عبر قراءاته الأولية كان يهيئه لاستثمارها عبر انفتاح الآفاق، ولم يكن ليصدمه عندما تعرّف إلى أوروبا.

عندما ذهب إلى لندن للدراسة (تحضير إجازة في التاريخ القديم عام ١٩٣٥) أول ما يقوله لنا «إنه لم يصب بصدمة ثقافية» بل أصيب بصدمة اجتماعية وسياسية. «الصدمة الاجتماعية: اكتشاف مفهوم الفرد كائنًا مستقلًا

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

سواء كان ابناً أو ابنةً (جواب الأم اللندنية عندما سألتها الإذن باصطحاب ابنتها إلى حفلة: فكان جوابها أسأل جين)^(١٣).

أما الصدمة السياسية فكانت بسبب التناقض القائم بين سياسة حكام بريطانيا في الداخل وهي سياسة ديمقراطية إلى أبعد الحدود وبين بريطانيا في فلسطين، التي تمنع كل تمثيل سياسي وحرية سياسية!!

ما يهمنا على مستوى المنهج، والفكر التاريخي عند نقولاً زيادة هو صلة هذا الاكتشاف الاجتماعي السياسي بثقافته المحصلة في بيئة عربية فلسطينية منفتحة بداية على جوارها (القاهرة، بيروت، دمشق)، وبعدها على امتداد عربي وإسلامي، ثم على امتداد عالمي قاري متعدد الثقافات والحضارات واللغات.

٢ - نقولاً زيادة والثقافة الموسوعية، التاريخ والجغرافيا والأدب ومسألة الاختصاص

هذه الصلة تتكشف عبر رابطتين طالما أحبهما نقولاً زيادة: اللغة العربية والتاريخ.

اللغة تشده إلى تراث هذه البيئة العربية شعراً وأدباً وفلسفةً وأدياناً. والتاريخ يجذبه إلى ما هو مشترك في الأمة، بل إلى ما هو حال تفاعل وتأثير وتأثير أيضاً وعلاقات تبادل وتواصل ما بين الأمم، وبالتالي ما بين الحضارات. إنه التاريخ العالمي بكل أبعاده المناطقيّة وبكل مراحل الزمنية.

أقول بكل مراحل الزمنية: قديم التاريخ ووسيطه وحديثه ومعاصره. ذلك بأن نقولاً زيادة بدأ اختصاصه تاريخاً قديماً يونانياً رومانياً، وامتد إلى مصر وبلاد ما بين النهرين، ثم تاريخاً إسلامياً مملوكياً، ما لبث أن توسع في الزمان والمكان (قبل وبعده)، ثم حديثاً ومعاصراً، تناول فيه شتى الموضوعات السياسية والاقتصادية والثقافية التي يصعب في هذه العجالة تعدادها وحصرها في أسطر، على أن موضوعاته المفهرسة في محتويات

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

الأعمال الكاملة/ وعددها (٢٥ جزءاً) تكاد تؤلف موسوعة تاريخية متكاملة.

أذا، ثمة سمة منهجية أولية لافتة للنظر في أعمال نقولا زيادة هي صفتها الموسوعية والثقافية. والفكر الموسوعي، كما يجب التنبيه، ليس فكراً قاموسياً يكتفي بالتعريف، إنه الفكر الذي انبثق من فكر الموسوعيين الفرنسيين (Encyclopedistes) الذي كان يهدف إلى نشر الثقافة الوطنية أو القومية بالتلازم مع نشر فكر الحريات وفكر التقدم، بأسلوب يمكن أن يصل إلى جميع القراء.

ويذكر نقولا زيادة هؤلاء، وفي طليعتهم «شيخ» الموسوعيين ديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤)، فيقول عنهم: «الفلاسفة الموسوعيون هم الذين وضعوا بين أيدي القارئ الفرنسي ما أثار أفكاره ولفته إلى معنى الظلم والعبودية والحاجة إلى التحرر»^(١٤).

على أن الموسوعية في مباحث نقولا زيادة لا تذهب بعيداً في الأيديولوجيا القومية، كما سنرى، بل تظل مشدودة إلى هاجس البحث العلمي وموقف الاعتدال والابتعاد من الموقف الراديكالي الحدي.

ثم إن هاجس البحث العلمي في التاريخ، لا يدفعه إلى تكريس الاختصاص المنعزل في حقبة ما أو مكان ما، ولا إلى تقديس الوثيقة كطريقة وحيدة للاستقراء أو «للتقري»، كما يفضل أن يقول.

واضح من عرض أعماله، أنه تجاوز الاختصاص، وهو يبرر ذلك بقوله في أحد مقالاته «يحشر الكثيرون من مؤرخينا أنفسهم في فترة معينة من التاريخ، ويصرون على أنهم اختصاصيون في هذا الموضوع أو الفترة، هذا أمر صحيح لكن أرى أن المؤرخ الحقيقي يجب أن يكون له اطلاع أساسي (ليس من الضروري أن يكون تخصصياً) على مجرى التاريخ العام كي يستطيع أن يضع فترته في مكانها الصحيح»^(١٥).

هذا على مستوى الجدلية القائمة ما بين الخاص والعام في التاريخ،

(١٤) انظر: «الحدائة، ما بعد الحدائة»، في المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(١٥) «مرفاً الذاكرة: إيقاع على أوتار الزمن»، في: المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

ولنا عودة إلى ذلك. السؤال: ما كانت أنواع العدة المعرفية التي ارتكز نقولا زيادة عليها ليستكمل من خلالها استقراء الوثائق التاريخية؟ يقول: «إن التاريخ لا يمكن أن يُفهم إذا اقتصر التخصص عليه فقط. الأرض جزء من التاريخ، السهول بخصبها والسهوب بتقلباتها، والصحاري بجفافها، يجب أن تدرك بكثير من العناية والدقة كي يفهم التاريخ والأدب بجذبه وهزله، والشعر بالجزل منه والضعيف، جزء من التاريخ»^(١٦).

إذاً، أمران يشير زيادة إليهما في هذا النص: الجغرافيا والأدب كمعطين أساسيين من معطيات الواقع؛ فهو ومنذ أول مقالة له، وقبل أن يتعمق في موضوع المنهجية التاريخية، كانت الجغرافيا بالنسبة إليه معطى أساسياً من معطيات البحث التاريخي، بل شرطاً له.

أول مقالة كتبها زيادة كانت في فلسطين عام ١٩٣٠، ونشرها في المقتطف حول معركة مجدو التي قامت بين فرعون مصر تحوتمس وبين الأمراء الشاميين. يقول في ظرف هذه المناسبة: «كنت قرأت النصوص القديمة (مترجمة إلى الإنكليزية) عن المعركة، لكنني أردت أن أتعرف إلى أرض المعركة فذهبت إلى المكان وصرفت يومين في قرية تل المتسلم، ودرت بالمكان من جهاته المختلفة، وكانت بعثة المعهد الشرقي في شيكاغو تقوم بأعمال التنقيب هناك، فزرت المكان وتحديثت إلى القائمين بالعمل، وقرأت تقريراً عن أعمالهم، ثم سرت من مجدو عبر وادي عارا (باتجاه غربي جنوبي إلى الساحل الفلسطيني)، لتأكد من الطريق الذي عبره المصريون في طريقهم إلى القلعة الحصينة»^(١٧).

تلك كانت البداية في استخدام المكان ومعابته جغرافياً من أجل التحقيق من الخبر التاريخي وموضعه في مكانه. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المنهج كان متبعاً لدى المؤرخين العرب القدامى في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديان). وكان ابن خلدون قد وضع حيثياته وضروراته فيما بعد في مستوى قانون المطابقة بين إمكانات حدوث

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

الخبر وبين واقع المكان وطبيعة الأشياء. هذا على أن الأدبيات الجغرافية الثمينة التي تركها الجغرافيون الرحالة العرب كانت بالنسبة إلى نقولا زيادة كنوزًا يحسن استثمارها في المعرفة التاريخية وإعادة بناء المشهد التاريخي، وفي عدة حقول التجارة وطرق المواصلات والسلع والزراعة. من نماذج هذا الاستثمار المعرفي مباحثه المجموعة في كتاب عربيات: حضارة ولغة، ج ١٩، وفي كتاب شاميات: دراسات في الحضارة والتاريخ، ج ١٥.

نكتفي بالاستشهاد بما يقوله عن الفائدة التي حصلها في بحثه عن «شرقي الجزيرة العربية في القرن الرابع الهجري» من القراءة الجدية والصبورة للجغرافيين العرب، يقول: «الجغرافي العربي هو في كثير من الحالات مزيج من الجغرافي العادي (الذي يعتمد وصف إقليم بكامله) والرحالة الذي يسير والعين مفتوحة والأذن منتصبة، وأرنبة الأنف جاهزة، فهو يرى ويسمع ويشم، فيخرج من ذلك بوصف دقيق [...]». هذا إلى الدقة العلمية التي انتزعها من معرفته بالجغرافيا الفلكية، وأخبار الأسفار والطرق التي نقلها عن الآخرين. من هنا استطعنا أن نتعرف إلى خير تلك المنطقة في مجال التجارة وبعض الزراعة والغوص على ما في البحر من صدقات»^(١٨).

هذا على مستوى الفائدة التي يمكن للمؤرخ أن يُحصّلها من كتب الجغرافيا العربية وغير العربية، وقد أفاد منها نقولا زيادة كثيرًا في عدد من أعماله.

تساؤل لا بد منه ونحن نتحدث عن علاقة نقولا زيادة المؤرخ بالجغرافيا. هل كان زيادة يعتقد بنوع من الحتمية الجغرافية في تعيين وتحديد المسارات التاريخية الكبرى، كتحديد نطاق الدول أو الأمم أو اللغات والحضارات؟

إشارة واحدة في أعماله الأولى تذهب في هذا الاتجاه؛ ففي كتابه حول القومية والعروبة^(١٩)، يشرح زيادة لماذا انحصرت سيادة العرب العنصرية

(١٨) نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: عربيات، حضارة ولغة، ج ١٩ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

(١٩) نقولا زيادة، القومية والعروبة (القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥)، ص ١٠٤.

واللغوية بين جبال فارس شرقاً وجبال أرمينيا وطوروس شمالاً وجبال أطلس غرباً، يقول: «يخيل أن السبب الرئيسي في وقوف انتشار اللغة العربية عند جبال فارس شرقاً هو طبيعة هذه الجبال. فهي النهاية الغربية لنجدٍ واسع هو نجد إيران، والبداية الشرقية لسهل منخفض عنها، هو سهل العراق، فلم يكن من السهل أن ترحل جماعات كبيرة من سهل العراق الخصب الدافئ إلى نجد إيران القاحلة الباردة. ففضّل العرب الاستقرار في البلد الخصيب ونحن نعرف أن عدد العرب الذين كانوا يقطنون خراسان وغيرها في أيام الأمويين مثلاً وهي أزهر أيام العرب كان ضئيلاً».

«أما جبال طوروس فقد وقفت من الأصل سدّاً في وجه العرب فلم يتجاوزها كثيراً ولعل العامل المناخي (برد الجبال القارس) حال دونهم والمثابرة على حربها مثل مثابرتهم على حرب البقاع الأخرى. فوقف فتحهم العسكري والعنصري واللغوي عندها، وحتى الفتح الديني - أي انتشار الإسلام - لم يتم في بلاد الأناضول على أيدي العرب. وإنما عمل على نشره الأتراك السلاجقة منهم والعثمانيون»^(٢٠).

هذا على أن الجغرافيا تظل، في معظم أعماله، مصدرًا للتاريخ، وبخاصة عندما يمارس علم الجغرافيا، رحلاتٍ واستطلاعاتٍ ووصفاً للأمكنة والطرق والحارات والأسواق والسلع وحركة التبادل والتجارة، إلى جانب حركة الأفكار ومفردات اللغة وتعاييرها نثرًا وشعرًا ورموزًا وحكايةً وخبرًا.

نلاحظ في أعمال زيادة أن هذا المصدر كان حاضرًا في معظم الأحيان، بل يكاد الجغرافي العربي الكلاسيكي (الرحالة) الذي امتدح نقولا زيادة دقته ونباهته، يتجسّد فيه، أو يكاد زيادة يتماهي معه في الذاكرة والنباهة وسرعة الالتقاط وحسن التعبير وطرافته، مع إضافة هي أن نقولا زيادة اكتسب حدائث وعقلانية معاصرة أضافها إلى معرفة كلاسيكية رصينة ومتفانية وجديّة. مثل هذا التماهي - إذا صح التعبير - يدفع نقولا زيادة دفعًا

(٢٠) نقولا زيادة، أيامي: سيرة ذاتية، ج٢ (لندن: هزار بابلشغ لمتد، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ٦٨-٦٩.

إلى الاهتمام باللغة، معبرًا عنها بالأدب (شعرًا ونثرًا) وبكل أنواع التعبير، ولا سيما الأسطورة منها.

حين جمع زيادة مقالاته وأبحاثه في أجزاء هي أعماله الكاملة (صدرت في عام ٢٠٠٢) جاءت عناوين عدد من هذه الأجزاء تحمل شيئًا من هذه الثنائية الكامنة في منهج النظر إلى التاريخ في «عربيات: حضارة ولغة (ج ١٩) وفي متوسطيات: تجارة وحياة فكرية (ج ٢١) ومشرقيات، في صلات التجارة والفكر (ص ١٨)، وفي شاميات: دراسات في الحضارة والتاريخ، (ج ١٥)... إلخ.

يقول زيادة مُعبرًا عن هذا الاهتمام: «دنيا التجارة، كانت دومًا أمرًا يثير اهتمامي، من حيث تطورها أولًا وتأثيرها في حياة البشر، ومن هنا كانت هذه العناية بتجارة بلاد الشام مع شمال الجزيرة العربية في العصر الأموي. ذلك بأن القضية اقتضت درس السلع والطرق والقوافل وتنظيمها وموارد السلع الخارجية»^(٢١). هذا المنهج لا يقتصر على الجزيرة وبلاد الشام بل على معظم المناطق التي درسها، بل إنه في مقالة حول «الأدب الجغرافي كمصدر لتاريخ الأندلس...» يخطو في فهمه أبعاد الجغرافيا التاريخية خطوة إلى الأمام في تقديمه لهذه المقالة، فيضيف إلى البعد الجغرافي أبعادًا معرفية أخرى مستخرجة من علم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية. يقول «قد يبدو غريبًا أن يعمد الباحث إلى كتب الجغرافيا يستنبطها ليخرج منها جزءًا من تاريخ بلد ما، فقد كان المؤلف أن يعتمد المؤرخ على كتب الأخبار والمعارك والتراجم والأنساب ليكتب التاريخ. لكن الأمر تبدل في العقود الأخيرة، فقد أخذ المؤرخون أنفسهم باستقراء الأسطورة والقصة، وتقليب الصفحات في كتب الأدب على اختلاف أنواعها، والتعرف جديًا إلى طبوغرافية البلد وإقليمه ومناخه، والاطلاع على العوامل الاقتصادية التي تعين مساره زرعًا وصناعةً وتجارةً واستخلاص النتائج التي يتوصل إليها رجال الآثار، إذ يبحثون عن الأصول والجذور النامية في ذلك البلد، بل إن بعض المؤرخين إذ أدركوا قيمة مثل هذه الأمور وارتباطها بالناس الذين يصنعون

(٢١) زيادة، عربيات، حضارة ولغة، ج ١٩، ص ١٣.

التاريخ، أصبحوا شديدي العناية بعلم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية^(٢٢). ويبقى السؤال: هل استفاد نقولا زيادة فعلاً من تلك العلوم الأخيرة التي استفاد منها بعض المؤرخين كما يذكر؟ ومن هم هؤلاء؟

ليس من جوابٍ وافٍ لدى زيادة عن المؤرخين الذين استخدموا علم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية^(٢٣). ولكن من المؤكد أن أخباره عن الطرق والتجارة وسلعهم كانت تعبق بأخبار اللغة والثقافة والأدب والحكايات والطرائف.

يقول زيادة: «كان الحرير والكتان والقطن والصوف والخيش أقمشةً ينقلها (التاجر)، وأزياءٌ ينقل تفصيلها، وتطريزاً يحمله من بلد إلى بلد، ومع ذلك كله نبتة صغيرة أو كبيرة مثمرة أو معطرة، وقد تصبح شجرة تظلل وتلقي بثمرها إلى الذين لا يستطيعون الوصول إليها وما أكثر ما يحمله التاجر غير ذلك»^(٢٤).

ويضيف: «التاجر في تلك العصور يعجبني [كما يقول] لأنه كان ينقل من المتاجر نوعاً لا يتقاضى عليه ثمنًا وإنما هو حكاية بحكاية وقصة بقصة، ولكن هذا كله كان يحتوي على عناصر ثقافية وحضارية كانت في جملة ما ينقل التاجر»^(٢٥).

لا يدّعي زيادة اختصاصاً في تاريخ الأدب أو فقه اللغة أو النقد الأدبي، لكنه حمل نفسه على تتبع اللغة العربية في قفزاتها التاريخية. ويحرص في مقدمة عربيات على أن يعرض السبب، ملخصاً إياه بأمرين، أرى أنه من قبيل الدلالة المنهجية أن أشير إليهما كما وردا بقلمه.

«أمران شدّاني [...] إلى مثل هذا التصرف، أولهما: إنني ابن اللغة العربية، أتلذذ بقراءتها، وأستعذب الشعر فيها، وأستطيب الثمر، وأحسب أنني

(٢٢) انظر: «الأدب الجغرافي كمصدر لتاريخ الأندلس»، في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: متوسطيات، تجارة وحياة فكرية، ج ٢١ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٩٦.
(٢٣) تنطرق إلى هذه النقطة في القسم الأخير من هذا البحث، نقولا زيادة والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

(٢٤) زيادة، عربيات، حضارة ولغة، ص ١٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

أجيدها إن لم أكن أتقنها استعمالاً، والأمر الثاني إنني لما سمعت الشكوى من ضعف اللغة العربية يتشوق بها الكثيرون، حملت نفسي حمل المحب العاشق على أن أنقصى تطور هذه اللغة من حيث قدرتها على التعبير، فخرجت من ذلك أنها كانت قادرة على ذلك عبر العصور. ولكن لما قصر أبنائها قصرت هي أيضاً عن السير بالشوط إلى النهاية، لم تتقاعس لكنها تبعت - بطبيعة الحال - تقاعس بنيتها»^(٢٦).

في القسم الثاني «اللغة العربية في قفزاتها التاريخية» من مجلد عربيات: حضارة ولغة، ينطلق زيادة من «عالم اللغات السامية» إلى «أدب اللغات السامية» إلى «تجربة العرب الشعرية في الجاهلية» إلى «لغة الوحي» إلى «الترجمة» إلى «انتشار اللغة» إلى «النثر العلمي»، ليرسم خطأً بياناً تطورياً في تحولات اللغة العربية عبر مفرداتها وقواعدها وتوسع معاني مفرداتها لتلبي حاجات تطور المجتمع وحاجات التعبير عن موضوعات العلوم والفلسفة الوافدة في الثقافة العربية. يلحظ نقولاً زيادة أن منهجاً مرناً وعقلية منفتحة وذهنية تواصل بلا حواجز أو عقود، كانت جميعها متوافرة لدى النخب في غضون القرون الأربعة التي تلت قيام الدولة العربية الإسلامية وكانت «قادرة على مواكبة سلسلة من التحديات والاستجابة لها». يقول: «كانت نتيجة كل تحد واستجابة، تفجراً داخلياً في اللغة، يعطيها طاقة جديدة ومدى تستطيع بهما أن تنطلق نحو آفاق واسعة».

ويضيف: «هذا الأمر على غاية الأهمية. وقد سار العمل هنا على خطين متوازيين متكاملين، ففيما اقتضت التحديات الجديدة خلق ألفاظ ومفردات ومصطلحات تؤدي المعاني الجزئية، اقتضت الاستجابة للتأليف في العلم والفلسفة اللجوء إلى الأسلوب الدقيق المحدد. وقد استجابت العربية إلى هذا استجابة تدعو إلى الإعجاب، وقد تم ذلك للعربية لأن أهلها كانوا يومها يملكون الأمور والأشياء التي يحتاج إلى توضيحها وتفسيرها والإبانة عنها فاللغة بأهلها»^(٢٧).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٧) انظر: «النثر العلمي يتم نضجه»، في المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

ويعطي زيادة في مقالته المذكورة، أمثلة عن مفردات ومصطلحات وتراكيب لغوية عربية اكتسبت، بفعل جدة المعاني التي استوجبتها علم معين، دلالاتٍ جديدةٍ لم تكن لها فيما سبق، كمفردة «العله الأولى» عند الكندي وبقية مصطلحاته الفلسفية، ومفردة «المماسّة» عند الرازي التي هي «اختلاط الحديد بالطباشير»، وتراكيب ابن الهيثم اللغوية للتعبير عن الارتباط بين الضوء والأجسام، وأسلوب البيروني في مناقشة آراء بطليموس... إلخ^(٢٨).

٣ - نقولا زيادة والأسطورة

اهتمام نقولا زيادة باللغة وأدبياتها كأداة للكتابة من جهة ومصدر للمعرفة التاريخية من جهة أخرى، موصل حتمًا إلى الاهتمام بالأسطورة وما يتعلق بها من تقاليد وعادات وأسلوب عيش وأفكار ومعتقدات وقيم لدى الجماعات والأقوام، وهو الذي بدأ الاختصاص تاريخًا قديمًا.

كثيرة هي الفصول والمقالات التي عالج زيادة الأسطورة فيها، ولا سيما في التاريخ القديم وفي عدد من الأماكن: بلاد ما بين النهرين، بلاد كنعان، وادي النيل، اليونان. من أمثلة ذلك: بحثه في أسطورة الخلق، وهو مثال نموذجي على منهج في قراءة الأسطورة يأخذ في الحسبان أمرين: أولاً: رمزيتها في الدلالة على وقائع تاريخية دخلت في الذاكرة الجماعية ومخيلتها لدى القوم، فأضفت عليها تخيلًا وصورًا غير واقعية؛ ثانيًا: تعددية نصوصها ومفرداتها وأسماء أبطالها وشخصياتها وفقًا لتعدد البيئات الجغرافية والثقافية واللغوية التي أعادت إنتاجها في أزمنة مختلفة.

يأخذ زيادة في تناوله الأسطورة هذين الاعتبارين في النظر والتحليل وإبداء الرأي. والرأي يدخل في باب الاجتهاد والتأويل، أو التفسير، في التعامل مع نص الأسطورة كبديل من الوثيقة التي تفتقدها في حقل التاريخ الموغل في القدم، أو هو أيضًا استنتاج مستند (في حال توافر مستند) إلى مرجعية ما يكتشف في الحفريات الأثرية من معطيات^(٢٩).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ - ٢٩٠.

(٢٩) انظر رأيه في هذا الموضوع في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: لبنانيات، تاريخ وصور،

ج ١٦ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٨.

ويلجأ المؤرخ زيادة، فضلاً عن هذين الاعتبارين، إلى منهج المقارنة بين النصوص. يقارن الأسطورة البابلية وقصة الخليقة في سفر التكوين، ليتوصل إلى استنتاجات مهمة ترقى إلى استنتاجات كبار العلماء العالميين أمثال برستد. نفتبس من استنتاجاته الكثيرة ما يلي: «تتفق الروايتان في ترتيب خلق المواقيت والزمن وخلق الكواكب بالنسبة إلى بقية الحوادث الأخرى، ويرى الأستاذ برستد (العصور القديمة...) أن اليهود ورثوا التقويم القمري من السومريين، ونحن نرى أنه أسهل أن يرث اليهود قصة خلق النجوم من أن يرثوا التوقيت، ذلك أن القصة على الألسن أسير وفي النفوس أكثر تأثيراً»^(٣٠).

ويصل زيادة بعد إجراء أوجه كثرة من المقارنة إلى النتيجة التالية: «إن أسطورة الخليقة البابلية هي أصل قصة الخليقة العبرانية المدونة في سفر التكوين. والفرق يعود إلى ما مر على العبرانيين من أيام ودهور اختبرت بها أشياء جديدة، وتطورت على شكل لم يتح لغيرها. وكان طبيعياً أن تظهر آثار هذا التطور في هذه القصة الدينية - على النحو الذي نراه في سفر التكوين»^(٣١).

هذا ويذهب نقولا زيادة في منهج المقارنة إلى ما آلت إليها الأسطورة البابلية في الصيغة اليونانية المعروفة بأسطورة بروسوس (Berosus)، الأمر الذي يشير إلى أن «أسطورة الخليقة البابلية اتصلت باليونان فيما اتصل بهم من آثار هؤلاء القوم، وكتبها بعض كُتاب اليونان فيما كتبوه، ولذا فقد بقيت لنا صور مختلفة منها...»^(٣٢).

وفي تحليله للإلياذة اليونانية، كما في تحليله لملمحة كرت الفينيقية، يحاول إيجاد قواسم مشتركة حول البحث عن المرأة الجميلة، رمز الخصب والنسل والخلود، وهي قواسم تشير إلى معطى أساسي هو أن «مجموعة» من

(٣٠) انظر: «أسطورة الخليقة البابلية»، في: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: مشرقيات، في صلات التجارة والفكر، ج ١٨ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الأفكار الأسطورية انتشرت في شرق البحر المتوسط كلها وأثرت في آداب الشرقيين واليونان^(٣٣).

واضح أن الأسطورة حملت، فيما حملته، أفكارًا مشتركة ولو أنها أنتجت في بيئات متباعدة وأزمنة مختلفة. إنها، بمعنى من المعاني، مؤشر إلى تواصل عميق في التاريخ قام على شتى أوجه التبادل من التجارة إلى الحروب.

٤ - التواصل ما بين الحضارات وتفاعلها

فيما يتعدى الأسطورة إلى النقوش وإلى شتى معطيات الحفريات الأثرية وصولًا إلى الوثائق المكتوبة، يبرز في قراءة زيادة للعلاقة ما بين الحضارات المتعاقبة، ولطبيعة العلاقة ما بين الأزمنة التاريخية، همّ منهجي يحرص على إبراز الصلة ما بين حضارة وحضارة، وما بين مرحلة وأخرى، سواء على قاعدة فهم الأمور من زاوية قانون التحدي والاستجابة، كما فعل توينبي، أو على قاعدة حصول أوجه مختلفة من التفاعل أو الاقتباس عن طريق الحرب أو التجارة أو التوسع أو عن طريق كل هذا معًا.

ويمكن في هذا الصدد أخذ عدة أمثلة من أعمال نقولا زيادة في حقول التاريخ العالمي التي يطرقتها:

المثال الأول: العلاقة ما بين الهيلينية والرومانية وأثرهما في المنطقة العربية ولا سيما في المشرق العربي.

يرى، كما يرى معظم المؤرخين العالميين، «أن العصر الروماني هو نتيجة للعصر الهيليني إن من حيث العمارة أو الفنون والتطور الفكري»^(٣٤).

وهذا التواصل ما بين الحقتين اليونانية والهيلينية (أي بعد الإسكندر) والرومانية، ترك أثره في حواضر المشرق العربي ومدنه. يقول: «إن الثقافة اليونانية كانت قد تأصلت في المنطقة من الإسكندرية إلى شمال بلاد الشام عبر وسائل مختلفة، أهمها فيما يتعلق بالمستوى الشعبي: الأعياد الموسمية

(٣٣) انظر: «الإلياذة والفينيقيون»، في: زيادة، لبنات: تاريخ وصور، ص ٥٩.

(٣٤) زيادة، دراسات في التاريخ، ص ٦٩.

والألعاب الرياضية وما في هذين من تمثيل ومسابقات، وفيما يتعلق بالفنون فإن الفسيفساء التي زخرفت الهياكل والمسارح وقصور الأباطرة والحكام المحليين والولاية كانت تزينها أساطير يونانية. هذان الأمران يتضحان في مدن كثيرة مثل إنطاكية ودمشق وبيروت وصور ونابلس وقيسارية وغزة وفيلادلفيا (عمان) وبصرى»^(٣٥).

ويضيف: «والمهم الذي يجدر بنا تذكره دومًا هو أن الحقيقة انفتحت على جميع التيارات الشرقية والغربية خلال هذه القرون السبعة: فكانت ثمة فلسفات مثل الرواقية والإبيقورية والأفلاطونية الحديثة والفسطاطية الفرمايكية (البلاغية)، وجاءت الأساطير الغربية وأقامت بين الأساطير الشرقية، «فتمشرق» بعض آلهة اليونان والرومان، و«تمغرب» البعض من الآلهة الشرقية»^(٣٦).

على أي مصادر نعلم لتتوصل إلى إثبات هذه الفرضية؟

يجيب نقولاً زيادة بما معناه أن المعيش والاحتكاك أهم من النقوش. يقول: «عندما يحاول المؤرخ أن يبحث عن مصادر أولية وخاصة النقوش (اليونانية مثلاً)، قد يخرج بنتيجة سلبية، ذلك أن النقوش هي بنت مناسبات، لكن عندما يتذكر الباحث أنه خلال هذه الفترة الطويلة كان الناس يختلطون ويجتمعون ويتصادقون ويتزوجون ويتاجرون فيما بينهم، وأن جميع هذه الأشياء كانت تتم في تلك الأزمنة على نحو يختلف عما ألفناه، أدركنا أن سكان بلاد الشام وأرض الرافدين (أو أجزاء منها على الأقل) قد تمثلت من عناصر الحضارة اليونانية أكثر مما قد يبدو للمؤرخ الذي يبحث عن نقوش، وعلى الأخص وإن أماكن تفوق العدد لم يصلها رفش الأثري بعد»^(٣٧).

المثال الثاني: حول ما يسميه نقولاً زيادة «تفجر الفكر العربي الإسلامي».

الفرضية هي أنه لم يكن الحال الثقافي في المشرق العربي في مرحلة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

ما قبل الإسلام حال فراغ حضاري وفكري. بل كان ثمة «خميرة» هي التي أنضجت أو فجرت الفكر العربي الإسلامي خلال القرون الثلاثة بعد الإسلام. يرسم لنا نقولا زيادة في مقالتيه المعنوتين: «التطور الفكري وتفجر الفكر العربي - الإسلامي» (٢٠١) مشهدًا تاريخيًا غنيًا بالمدارس والأفكار والجدل الفلسفي واللاهوتي واللغوي، والمعطيات العلمية، ولا سيما في مجالي الطب والفلك.

يقول زيادة: «خلال الفترة الممتدة من أواسط القرن الثاني إلى أواسط القرن السادس (ميلادي) كان ثمة عدد من المدارس التي تعتبر نفسها مسيحية. إلا أن البحث والتدريس فيها لم يقتصر على الشؤون الدينية دائمًا. وهذه المدارس كانت تقوم في الإسكندرية ولعلها الأقدم فيها. والمدارس الأخرى كانت في إنطاكية وغزة وقيسارية وأديسًا (الرها العربية وأورفة اليوم)، وكانت هذه تعنى باللاهوت، ولكن بعض العلوم الطبية كانت موضع الاهتمام...».

ويشدد زيادة على دور مدرسة جنديسابور، التي استقبلت عددًا من أساتذة الفلسفة الذين كانوا يدرسونها في أثينا عندما أغلق جستنان هذه المدرسة ومنع تدريس الفلسفة في المدينة. وهكذا أصبحت مدرسة جنديسابور مركزًا للدراسات الطبية والفلسفية، وفيها نقل الكثير من كتب اليونان العلمية، إذ كانت «ثمة حركة ترجمة من اليونانية إلى السريانية في الرها وسواها»^(٣٨).

هذا ناهيك عن تعدد اللغات المنتشرة في المنطقة آنذاك بدءًا من فارس شرقًا إلى الإسكندرية غربًا. فهناك اليونانية في سواحل بلاد الشام والإسكندرية، والسريانية في المنطقة التي تدور بالفرات وشرقه بخاصة، والكلدانية التي كانت تحتوي على علم النجوم البابلي والآرامية (شرق دجلة في الجنوب)، والعربية التي كانت لغة عدد كبير من سكان المناطق الداخلية والقريبة من السهوب الشرقية، والفينيقية التي ظلت ذات مكانة في المدن

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

الفينيقية الساحلية، واللاتينية التي اختصت بها بيروت وبعليبك^(٣٩). هذا ناهيك عن تعدد الأديان والفلسفات والعقائد: «فهناك الغنوصية والفيثاغورية الحديثة والمانوية والأفلاطونية الحديثة والصابئة والتصوف الهندي، هذا إلى جانب الأديان - الوثنية [...] فضلاً عن] الخلافات القائمة بين الفرق والكنائس المسيحية حول طبيعة السيد المسيح [...]»^(٤٠).

ساعدت هذه البيئة الحضارية على تفجر الفكر العربي - الإسلامي بعد الفتوح، وقد حمل العرب معهم أمرين: «الإسلام واللغة العربية، ووجدوا في البيئة الثقافية التي وفدوا إليها «خميرة» يمكن أن يستفاد منها»^(٤١). هذه الخميرة هي التي ساهمت في تفجير الفكر العربي - الإسلامي. يقول زيادة: «إن شؤون الحياة نتجت في الغالب عند قنوات للتواصل، ومع الوقت كان هذا التواصل يتنامى قوة وعمقاً، توافقاً في الرأي أو خلافاً، ولكنه تواصل فيه نوع من التمازج»^(٤٢).

ويعبر زيادة عن عنصر التحدي الذي فجر، كما يلي: «وجد الإسلام نفسه في جو يحتاج إلى عدة وآلة جديدة، ليناقد فيها ويجادل بالتي هي أحسن، أتباع الديانات الأخرى، التي كانت تعمر المنطقة التي كانت تحتضن أكبر حضارة من أي مكان آخر إلى الغرب أو الشمال منها - هذه منها دينان سماويان، اليهودية والمسيحية، ومنها أديان وفلسفات جديدة أو غريبة عنه»^(٤٣).

المثال الثالث: اكتشاف الغرب المتدرج للشرق (المعرفة المتراكمة).

يطرح نقولا زيادة في سلسلة المقالات التي يضمها كتاب مشرقيات: في صلات التجارة والفكر الصور التي عرفها الغرب عن الشرق، منذ البدايات، مُدْ بدءاً مؤرخون أو رحالة أو تجار، يتعرفون إلى أحوال الشرق، والشرق

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٢-٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

اصطلاحًا هو الرقعة الممتدة من شرق المتوسط إلى الصين. والمنهج التدرجي الذي يتبعه زيادة في متابعة تطور معرفة أوروبا بهذا الشرق منذ البدايات القديمة، وبالتحديد منذ هيرودوت إلى عصر الاكتشافات الأوروبية في مرحلة النهضة الأوروبية الحديثة، هو منهج استقرائي تطوري وتراكمي، بمعنى أنه يحاول عبر تقييم الصور والأشكال المتتابة والمتراكمة للمعارف المحصلة لدى الغربيين عن الشرق، أن يقيس مدى اتساع الأفق الأوروبي ومدى عقلنته لتلك المعارف، بدءًا من حال الخرافة والأسطورة في الصورة المنقولة إلى حال المعرفة العلمية. يتابع زيادة هذا التطور في كتابه مشرقيات، بدءًا من عملية استقراء الأسطورة وتفكيك مغزاها ورمزها إلى استقراء الخبر الذي نقل بعد المعاينة والكشف والاختبار عبر التجار أو الرحالة المكتشفين. يقول ملخصًا: «كانت كل خطوة تحمل معها معلومات جديدة وقصصًا وأساطير وأخبار مغامرات، والمهم أن المعرفة العلمية ظلت وقفاً على فئات صغيرة، فيما كانت القصص وأخبار الناس العجيبة والحيوانات الغريبة والذهب وما إليها تتشرب بين عامة الناس»^(٤٤)، متى تعقلنت معرفة الغرب بالشرق، وهل استفاد الغرب من هذه المعرفة؟

يلخص نقولاً زيادة رأيه في هذا التراكم المعرفي بالعبارة التالية:

«صحيح أن الغرب أضاف إلى ثروته العلمية والأدبية والجغرافية والقصصية والأسطورية أمورًا ذات أهمية، وصحيح أنه أفاد اقتصاديًا لأنه «حَلَبَ البقرة»، ولكن هل أدى هذا التعرف إلى العالم الشرقي الواسع إلى اتساع في أفق الغرب ونظرتة؟ نحسب أن الغرب أفاد عقليًا ونفسيًا»^(٤٥). متى؟ يقول: «اتضح للغرب قبل كل شيء أنه من الخطأ القول بأن الفضيلة والحق (والحقيقة) كان فهمها ووجودهما مقصورًا عليه، وأن تقاليد الثقافية والدينية كانت تحتوي كل الفضيلة والحقيقة».

«لقد بدأ الغرب بتفحص أطره الثقافية ويزيد باهتمام معطياته الفكرية بالنسبة إلى الثقافات الأخرى العالمية التي تعرّف إليها. وفي القرن السادس

(٤٤) زيادة، مشرقيات، في صلات التجارة والفكر، ص ١٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

عشر بدأ الغرب إعادة النظر مبدئيًا في نظرتة (وفلسفته) إلى العالم والإنسان ومستقبل البشرية»^(٤٦).

٥ - نقولا زيادة وأسلوبه في العرض التاريخي

يتميز أسلوب نقولا زيادة في عرضه التاريخي، سواء أكان هذا العرض عرضًا للأحداث أم لوقائع اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية، بأسلوب ما سمي في إنشاء بعض تراثنا العربي الثري «السهل الممتنع». فهو أسلوب غير متكلف؛ فالمؤلف لا يبحث عن المفردات في القواميس، ولا يلجأ إلى التراكيب اللغوية المعقدة، ولا يطيل الجملة بضمائر يلتبس معها المعنى، وهو في المقابل لا يتبدل المعنى ولا يبهمه باستعارات لا تألفها بنية اللغة العربية.

ويبدو أن قراءته لنصوص المؤرخين العرب وجغرافيتهم وكتّابهم القدامى أثرت في أسلوبه تأثيرًا كبيرًا. والدليل على ذلك مقدمة كتابه المختار من التاريخ العربي^(٤٧) وهو من أوائل كتبه. يصرح في هذه المقدمة بأن «هذا الكتاب شيء جديد في التاريخ العربي، فتاريخ العرب فيه مكتوب بلغة المؤرخين أنفسهم ليس لي فيه إلا الجمع والترتيب والتنسيق. ولذلك فإن القارئ يجد فيه لغة ابن خلدون والطبري وابن الأثير والأزرقي وابن هشام والمقريزي والنويري وابن عبد الحكم وتغري بردي وغيرهم، نقلت كلماتهم من مظانها الأصلية. واخترت من الروايات أقربها إلى الصحة وأبقاها أثرًا في نفس القارئ، فأضفت إليها شروحات وإيضاحات وخرطًا بحيث يسهل على القارئ تتبع الحوادث وتحري الوقائع»^(٤٨).

هذا الأسلوب في العرض الذي بدأه نقولا زيادة في أول كتبه، رافقه في عدد من كتبه اللاحقة التي وضعها في موضوعات التاريخ العربي خصوصًا. يقدم زيادة إلى المشهد التاريخي الذي يعزم على دراسته بمقدمة أو إطار عام نتعرف من خلاله إلى الزمن ودولته وإلى مدنه وأسواقه بصورة

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٧) نقولا زيادة، المختار من التاريخ العربي (بافا: المكتبة العصرية، ١٩٤٥).

(٤٨) زيادة، أيامي، ج ٢، ص ٧٤.

عامة، حتى يصل إلى الموضوع أو الخبر الذي يقتضي التفصيل حين يحين تفصيل الخبر وتوسيعه، أو بتعبير أدق - روايته - وفقاً للتعبير الذي ساد في السرد التاريخي العربي. يترك للوثيقة المجال الأرحب للتعبير عن التفاصيل. والوثيقة هنا، بالنسبة إلى التاريخ العربي (الكلاسيكي) بصورة خاصة، هي مجموعة نصوص المؤرخين العرب المراجع.

يتجلى هذا الأسلوب مثلاً في كتاب: الحسبة والمحاسب في الإسلام، فبعد مقدمة قصيرة عن المدينة في الإسلام وإدارتها وأسواقها، يلجأ نقولا زيادة إلى الاستشهادات المطولة بالنصوص المقتبسة من كتب الحسبة وكتب الفقه والأحكام؛ مثال ذلك ما يورده في الفصلين الخامس والسادس من كتابه، إذ يورد نصوصاً طويلة من الشيزري (نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق الباز العريني - القاهرة ١٩٤٦)، وكذلك من القلقشندي (صبح الأعشى، القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٩)، ومن كتاب الماوردي (الأحكام السلطانية، القاهرة ١٢٨٩هـ)، ومن كتاب الغزالي (إحياء علوم الدين، القاهرة ١٩٢٣)، ومن كتاب ابن تيمية (الحسبة في الإسلام، القاهرة ١٣١٨هـ)، ومن ابن جماعة (تحرير الأحكام في تبرير أهل الإسلام)... إلخ^(٤٩).

ونلاحظ أسلوب العرض هذا أيضاً في كتابه دمشق في عصر المماليك؛ ففي وصفه لغزوة قازان وحملته على دمشق يعرض نصاً طويلاً مقتبساً من ابن كثير، البداية والنهاية (ص ١٧ - ٢٤). وفي وصفه حملة تيمور (تيمورلنك ٨٠٥٨هـ - ١٤٠٢م) ينقل نصاً كاملاً من تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (ص ٢٥ - ٢٦). وللحديث عن ابن جبير وصلاح الدين، يورد نصاً متكاملًا من ابن جبير (ص ٣٨ - ٤٤). هذا على أن نقولا زيادة يعي ذلك ويرره، فالكتاب وضع أصلاً بالإنكليزية كأطروحة دكتوراه؛ فلما نقله إلى العربية ارتأى، كما يقول هو في التمهيد، «أن يتوسع في المختارات المنتقاة من المصادر العربية كابن كثير وتغري بردي وابن جبير وابن بطوطة وغيرهم، كي يضع بين أيدي القارئ العربي نماذج أوفى، خصوصاً أن الكثير

(٤٩) انظر: نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: الحسبة والمحاسب في الإسلام، ج ٥ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٣٣ - ٤٦.

منها، فيها من جمال الأسلوب ودقة الوصف، ورقة العبارة ما يشرح الصدر ويملأ النفس حبوراً^(٥٠).

هذا ويمكن أن نضيف أن أمتع الفصول وأنفعها لمؤرخ متخصص، هي الفصول التي تحمل أخباراً أعيد بناؤها من مصادر الرحالة ابن جبير وابن بطوطة في وصف أوقات دمشق ووصف السكان فيها (فصل السكان ومشكلاتهم ص ٦١ - ٦٩). واللافت للنظر في هذا الفصل أن زيادة اهتمام بإبراز يوميات الناس وأخبارهم وطرق معاشهم وحاجاتهم وأجورهم. كما اهتم بذكر أسعار السلع في السوق. وأشد ما يلفت النظر أنه يستخرج جداول ثلاثة فيها استخدام للإحصاء والبيانات. الجدول الأول، يُبين حاجة أسرة دمشقية عادية مكونة من أبوين وأربعة أولاد في عهد المماليك (من دون ذكر السنة)؛ والثاني، جدول بالأجور الشهرية لأصحاب المهن؛ والثالث، يُبين نسبة ارتفاع أسعار المواد الغذائية. واللافت للنظر في كل هذا أن زيادة يحول الثمن المقدر بالدينار والدرهم إلى ما يقابله بالدولار، ولكن من غير أن يشرح لنا الطريقة الإحصائية التي استخدمها والمعطيات الرقمية التي استند إليها^(٥١).

ولنلاحظ هنا أن هذا الأسلوب في العرض الكمي لوقائع الحياة المادية في التاريخ، لا يعم في أعمال نقولا زيادة كثيراً. على الرغم من اهتمامه الذي يؤكد مراراً بالتجارة والاقتصاد. ولنتذكر في هذا السياق أن التاريخ الكمي (Histoire quantitative) شهد قفزة في أوروبا، ولا سيما في فرنسا، بتأثير مدرسة الحوليات (Les Annales)، وبروز عدد من المؤرخين الذين دعوا إلى اعتماد هذا الأسلوب العلمي في التأريخ للوقائع، أمثال أرنست لابروس، وفرنان بروديل الذي ركز، إلى جانب التشديد على العوامل الجغرافية في كتابه عن المتوسط، على أهمية التأريخ للحضارة المادية (La Civilisation matérielle) والتغيرات الاقتصادية البنوية التي تحصل على المدى البعيد، وإمانويل لوروي لادوري (E. Leroy Ladurie) الذي دعا إلى اعتماد المعطيات الرقمية والإحصاء

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢.

(٥١) نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: دمشق في عصر المماليك، عواصم عربية، ج ٩ (بيروت:

الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٦٧ - ٦٨.

والديمغرافيا ومعطيات المناخ في إعادة التاريخ إلى الماضي البشري.

كان لمثل هذه التوجهات صداها في الغرب في غضون أربعينيات القرن الماضي والخمسينيات والستينيات لدى جيل مهم من المؤرخين. على أن مثل هذا الأسلوب العلمي الذي يدفع بالبحث التاريخي ليصبح «نصًا علميًا» مستندًا إلى الجداول والبيانات والأرقام، لم يكن على ما أظن يستهوي نقولا زيادة أو يجذبه. وسواء أكان قد اطلع على هذه التوجهات أم لم يطلع، فهو كان يميل بطبعه إلى الإنشاء المفيد، ولكن الممتع بالدرجة الأولى، الذي لا يثقل عليه ولا يثقل على قارئه. والأقرب إلى «الإمتاع» في ظني هو أسلوب «الإمتاع والمؤانسة» وفقًا للإيحاء الذي يستدعيه عنوان كتاب أبي حيان التوحيدي. هذا من دون أن يفقد النص فائدته ونفعه، واستدعاءه التفكير والتأمل والاستزادة.

ويبقى نقولا زيادة، على الرغم من قوله إنه ليس روائيًا أو قصاصًا، أقرب في أسلوبه، ولو تحدث في الاقتصاد والتجارة والثقافة والعلوم، أقرب إلى الراوي، ذي الذاكرة الحادة والحية دائمًا، وذي الخطاب الجاذب بل الأسر بأسلوبه.

هل يمكن أن نقول إن نقولا زيادة لو لم يكن مؤرخًا، لكان أديبًا؟ في أحد مقالاته المعنونة «المجتمع العربي»، الذي يتحدث فيه عن الطبيب ابن بطلان وحلب يقدم إلينا قصة قصيرة بامتياز، هو يزور ديرًا في حلب أقام فيه الطبيب ابن بطلان فينشئ الزائر مشهدًا تاريخيًا متخيلاً: استراحة الزائر (أي زيادة) في الدير، قيلولة في وقت اشتد فيه الحر، ثم حلم يستحضر فيه الطبيب ابن بطلان. وتكون رحلة نقولا زيادة في حلب برفقة هذا الطبيب: «فما لبثت أن رأيت رجلًا واقفًا أمامي، حاولت أن أتعرّف بهذا الأسود القبيح الخلقة الذي فاجأني، فلم أهتد لكنه لم يسمح لي بأن يطول اغترابي فيه، فقال «أنا ابن بطلان الطبيب، ألم تكن تسأل عني، فقد جئت بنفسني...»^(٥٢)، وهكذا يستعاد المشهد التاريخي في حلب روايةً.

(٥٢) نقولا زيادة، الأعمال الكاملة: لمحات في تاريخ العرب، ج ٦ (بيروت: الأهلية للنشر

والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١١-١٢.

٦ - نقولا زيادة والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية

أ - المعرفة والاعتدال وقبول الآخر

اكتسب زيادة بصورة مبكرة، وهو طالب يتنقل عام ١٩٣٨ بين لندن وميونخ ويزانسون، تجربة في التعلّم أضافها إلى تجربته السابقة في فلسطين. يكتب عن هذه اللحظة التاريخية عام ١٩٨٩ (في أيامي) متذكراً لحظة نضج في التفكير، بل لحظة تأسيس منهجي أيضاً، لما يجب أن تكون عليه المعرفة، أو بالأحرى لما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان الباحث عن أي معرفة.

يقول: «كان من الأمور التي قمت بها في هذه الفترة أن أخرج آرائي ومعرفتي إلى الهواء الطلق الحر، لأسمح لها أن تتنفس أولاً وأن تعيد النظر في نفسها ثانياً، وأن تتجدّد وتتقوى بالإضافة والحذف ثانية»^(٥٣).

يشبه تلك المعرفة المتكوّنة بـ«الخزانة» التي يجب أن تفتح بين الحين والآخر لكي «تتهوى»، أي لتعريضها، كما يقول «للتيارات الجديدة والأفكار الجديدة». ويضيف: فإذا تعرضت «خزانة الأفكار» وأخضعت للأفكار والتيارات الجديدة تفككت هذه الخزانة إلى عناصر: «ما جمعه العقل وما ورثه القلب، وما أطبقت عليه النفس». وعليه، فهو يشير إلى ثلاثة عناصر أو أنواع من المعرفة:

أولها، ما يصح أن يسمى معرفة علمية أو تقنية أو أكاديمية.

ثانيها، ما يصح أن يسمى رأياً.

ثالثها، العنصر الموروث اجتماعياً من العادات والتقاليد، أي «تلك التي دخلت في كياني مع الزمن دون استئذان، لأنها تقليد الجماعة التي أنا منها».

يحدثنا زيادة عن طريقة تعامله مع هذه المستويات من المعرفة. الأول في هذه المعرفة كان «الأيسر معالجة»، كما يقول. فإذا تعلق السؤال بأرجحية بداية الحضارة في وادي النيل أم بلاد الرافدين؟ يأتي الجواب عن

(٥٣) زيادة، أيامي، ج ٢، ص ٤٦.

طريق التدرب على وسائل البحث التاريخي وأسلوبه وتقنياته وترجيح رأي على رأي^(٥٤).

أما الأفكار التي سماها «النوع الثاني» و«النوع الثالث» من المعرفة فيرى أن «تعريفها للمحك أصعب من تعريف شؤون المعرفة التقنية». والصعوبة متأية من كون مرجعية «المحك» لا تقوم على كتب وتقنيات بل على الحياة نفسها وتجارب العيش في المجتمع والدول والجماعات. وكذا هو الأمر بالنسبة إلى الموروث والتقاليد. على أن اتساع الأمكنة وتعددتها يفتحان آفاقاً أوسع من الزمن التاريخي - يفتح «الأفق الزمني»، كما يقول. وعندها تبدأ المقارنة وتبرز تعددية المعايير حول ما هو «سعي» وما هو «خير»، أو ما هو أفضل أو أسوأ، حول الحرية ومداهها، والاستبداد أو الظلم ومدى تحمله. لكن أمراً واحداً يسجله نقولا زيادة: «يقطع النظر عن الاتجاهات السياسية أو العقائدية وبعض ما ينشر في الكتب تجد أن مجال الظلم في بلدك واسع عميق. أما هناك (أي في أوروبا) فإنك ترى وتسمع وتقرأ وتناقش...»^(٥٥).

على أن هذا المؤرخ يظل، ومن وجهة ما يمكنه أن يكونه كداعية للتغيير أو كناقذ لما هو قائم في مجتمعه، الإنسان المعتدل والوسطي والباحث الدائم عن المصالحة مع النفس ومع الآخر. وأهم من ذلك كله احترامه للرأي الآخر، مهما نسب لصاحب الرأي من أوصاف شخصية وأخلاقية.

يحدثنا عن موقف ذي دلالة في هذا المقام عن فئة من الكتاب والفنانين والفلاسفة تدعى جماعة «بلومزبري» (Bloomsbury). يقول: «في السنة الدراسية ١٩٣٧ - ١٩٣٨ قضيت في بنسيون في ٤٧ تورنغتون سكوير (47 Torrington Square) على مقربة من كليتي. وفي أحد الأيام لقيني الأستاذ بينز ودار بيننا حديث عادي، وسألني إذا كنت مستريحاً في سكني. ولما ذكرت له أين أسكن قال «أصبحت يا رجل من جماعة بلومزبري، وأضاف بهذه المناسبة قد تكون قرأت ما يقال عنهم من حيث التحلل من القيود الخلقية ومن حيث التصرف السعي». ويعلق نقولا زيادة على هذا الموقف: «قد يكون

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨.

في بعض ما قيل شيء من الصحة. لكن أنا أرى أن التهمة مبالغ فيها. على كل ما لك أنت وتصرفهم. اقرأ ما كتبه هؤلاء الناس. إنهم مجموعة ممتازة من أهل الفكر والفن والأدب. سلاحهم القلم والفرشاة، اقرأ لهم^(٥٦).

ب - الموقف من الفلسفة وفلسفة التاريخ

يحدثنا زيادة أنه عندما وصل إلى الحد الذي يوجب الاطلاع على فلسفة التاريخ قرأ كتب الفلسفات التاريخية بشيء من الحذر. وكان قبل أن يأخذ هذا المقرر، في دراسته في لندن قد قرأ كتبًا في التاريخ وفي فلسفته. ولم «يرتبط» بأي واحدة منها، كان يتكوّن لديه أسئلة مزدحمة. ولكن هذه الأخيرة، كما يقول «لم تشوشني ولم تشوش ذهني»^(٥٧).

يحدثنا في الفصل السادس عشر من أيامي عن الخطوات التي خطاها في الإجابة عن الأسئلة ذات البعد الفلسفي في تفسير التاريخ، وكيف وصل إلى حلّها؟

- حول التفسير الديني للتاريخ: وهو أمر يندرج في ثقافة بيئة محافظة. يقول: «بعد أن توغلت في قراءة فصول من التاريخ متنوعة، وبعد أن جرّبت أن أفهم الارتباط بين سير التاريخ وحركته وبين العوامل التي تعين السير أو تعيقه أو تضغط عليه، أدركت أن هناك مبالغة في أن نعزو كل شيء لله. ولكنني أعتزف أن الانفلات من هذه النظرية أو التميّز لم يكن يسيرًا، وأضيف لم يكن تامًا بادئ الأمر. إن الذي أذكره هو أنني سمحت لنفسني أن «أركن» هذا الرأي في زاوية كي أخرجته عند الحاجة (وأحسب أنه لا يزال مركونًا في تلك الزاوية، بسبب ضغط النظريات الأخرى والآراء المثالية)^(٥٨).

- حول دور البطل في صناعة التاريخ: قرأ كتاب توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١). تقبل بعضًا من آرائه ولكنه يستدرك ليقول «إن البشرية

(٥٦) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٢ - ٥٣.

ليست مجموعة من الثكنات يقودها ضابط كبير ويوجهها كما يشاء [...] وقد اتضح لي «بشكل خاص» عقم رأي كارلايل، رغم ما فيه من جاذبية، لما انصرفت لدراسة يوليوس قيصر وأيامه كجزء من تخصصي في التاريخ الكلاسيكي في جامعة لندن (على يد ماكس كاري). وكذلك لما توفرت على الإسكندر وخلفائه على يد ولتر أوتو (في جامعة ميونيخ). كان لكل دوره وكان لكل أثره. وقد يختلف الدور والأثر بين بطل وبطل. ولكن المهم أن البشر لا يحركهم أفراد مهما كان لهؤلاء من طبيعة البطولة الملهمة»^(٥٩).

- أما التفسير المادي للتاريخ، أي وفقاً للجدلية المادية التاريخية التي شرحها كل من كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، فيكتفي نقولا زيادة بالتعليق عليها بسطور أربعة مع إغفال متسرع لأهميتها العلمية. يقول: «ومع أن النظرية المادية لتفسير التاريخ سبقت آراء داروين التطورية، فإن هذه (أي آراء داروين) انتشرت مع تقدم العلم، لكن تلك (أي المادية التاريخية) كانت بحاجة إلى ثورة تشرين الأول (أكتوبر ١٩١٧ في روسيا) لكي تجد من ينشرها بالقوة في الداخل ويعمل على نشرها في الخارج. وقد كانت هذه الأفكار هي الزي «الفكري التاريخي» الذي كان يدل اعتناقه على التقدم عند الفرد في فترة ما بين الحربين. أما قبول أي نظرية أخرى فكان دليلاً على تأخر معتنيها في ميدان الفكر الحر»^(٦٠).

- أما حين الحديث عن توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فإن نقولا زيادة يخص ذكره بتنويه واضح من ناحيتين:

من ناحية عامة: إن ثمة بريقاً كان يدور حوله، وقد لفت إليه النظر عندما تقدّم بدراسته العامة عن الحضارات العالمية (السبع والعشرون)، وخرج بما سمّاه نظرية التحدي والاستجابة مفسراً نشوء الحضارات وازدهارها وزوالها على قاعدة هذا القانون.

ومن ناحية شخصية: إعجابه بنظريته التي يقول فيها إنه «كان فيها ألق

(٥٩) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٣.

كبير». ولعلّ مبادرته إلى ترجمة كتاب توينبي اللاحق باسم تاريخ البشرية في عام ١٩٨١، يستدخل إعجابًا وتوافقًا.

والحقيقة أن زيادة استخدام نظرية التحدي والاستجابة في عدد من تفسيراته لبعض الظواهر التاريخية في التاريخ القديم وفي التاريخ العربي والإسلامي. ومن أمثلة ذلك، تلك الظاهرة الحضارية التي سماها «تفجّر الفكر العربي - الإسلامي».

هذا على أن الفلسفة الغربية عمومًا وفلسفات التاريخ خصوصًا لم تحتلّ حيزًا يُذكر من اهتمامه. ولم تجد مكانًا لها في ثقافته الموسوعية، ولعل لهذا أسبابًا سنحاول تلمسها قدر الإمكان.

لعلّ ما كان يُعَوِّض نقولًا زيادة من عدم اهتمامه بالفلسفة وفلسفات التاريخ، هو أنه منذ تكوينه الثقافي الأول - كما رأينا - كان يعوّل (واستمرّ على ذلك على ما أرجح) على ثلاثة أنواع من المعرفة: الأول: المعرفة الجغرافية (كان يزور الأماكن ويفلّي الأطلس، كما يقول) بأبعادها الطبيعية والبشرية والاقتصادية. والثاني: المعرفة الأركيولوجية (كان يزور أماكن الحفريات حيث يجري حفر أثري). والثالث: الاطلاع على الأدب^(٦١).

ومع ذلك لا بد من أن يتساءل دارس نقولًا زيادة، وبعد دراسته من زاوية فكره التاريخي ومنهجيته بصورة خاصة، عن مزيد من أسباب غياب أو تغييب فلسفات التاريخ عن مباحثه الكثيرة، وهو الذي تطرّق إلى التاريخ الاقتصادي والتجارة وإلى الحياة الفكرية والثقافية، وهو الذي أتقن لغات أوروبية متعددة وعاش قريبًا أو على تماس من إنجازات معرفية أساسية في أوروبا، ليست المادية التاريخية هي الوحيدة بينها التي أغفل، ولكن الهيغيلية أيضًا وأثرها في المدارس التاريخية التطورية، ودور ماكس فيبر في تركيزه على اجتماعيات التاريخ وعلم الاجتماع الديني. ثم مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، ومدرسة الحوليات الفرنسية ومؤرخيهما الكبار المعاصرين لهما. هذا ناهيك عن المدرسة البنائية أو البنوية (Structurale) التي ازدهرت في الستينيات لدى الكثير من الأوساط الأكاديمية في الغرب، وأثرت في مناهج العلوم

(٦١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٤.

الإنسانية الاجتماعية، وفي طبيعتها التاريخ والإثنولوجيا والألسنية.

لماذا بقي نقولا زيادة بمنأى من كل هذا؟ هل يكفي القول مع أنطوان سيف «إن نزعة الواقعية البراغماتية للتبسيط الذي يبغى به بلوغ أوسع شريحة من القراء غير المتخصصين، ونفوره التلقائي من السجال النظري، وطول باعه في النظر في أحوال التاريخ العربي الذي له تقاليد منهجية تقليدية راسخة، كل ذلك جعله على مسافة مما يجري من اكتشافات وفتوحات منهجية ومعرفية حديثة لم يرَ مكاناً لها في رواياته»؟^(٦٢).

قد نبرّر موقفه الراض للماركسية لكونه تعرّف إليها ستالينية دوغمائية في مرحلة انتشارها أيديولوجية سياسية حزبية منافية لما يقتضيه البحث من حرية في الفرضيات وتعددية في المناهج والأدوات المعرفية. ولكن، لنتذكّر من جهة أخرى أن مؤرخين كباراً وعلماء اجتماع مرموقين تجاوزوا الستالينية السائدة (التي كانت قد أضحت «زياً» كما يقول نقولا زيادة) من داخل الماركسية، فأخذوا من المادية التاريخية منهج جدليتها في تحليل التطور التاريخي، واستخدموا عدداً من مفاهيمها لفهم العلاقة المركبة بين ما يسمى البنى التحتية والبنى الفوقية في العلاقات الاجتماعية ولاكتشاف بعض المحددات والسمات في تطوّر المراحل التاريخية.

لفتني إغفال نقولا زيادة لأعمال هؤلاء، ولا سيما لمؤرخين من المدرسة التاريخية والاجتماعية الفرنسية (على سبيل المثال مؤرخو مدرسة الحوليات *Les Annales*). فأعمال اكزافيه دي بلانول (Xavier de Planhol) عن الأسس الجغرافية للإسلام وأعمال أندريه ميكيل عن جغرافية العالم الإسلامي تكاد تكون غائبة. مع العلم أنها تحمل، من دون شك، غنى وثناء، سواء في التوثيق أم الفرضيات أم التحليل، للموضوع الجغرافي الذي يطرقه نقولا زيادة. كذلك لا نقرأ اهتماماً لديه بأفكار وفرضيات لويس ماسينيون وكلود كاهن، ومكسيم رودنسون، وجاك بيرك. وكلها كانت قد شغلت حيزاً لا يستهان به من النقاش والجدل في الأوساط الأكاديمية والثقافية العالمية والعربية. هذا

(٦٢) أنطوان سيف، «نقولا زيادة، الذاكرة، الرواية، التاريخ» في: نقولا زيادة في ذاكرة الوفاء

(بيروت: [د.ن.د.]، ٢٠٠٦)، ص ٦٠.

من دون أن ننسى كتاب فرنان بروديل الكبير عن المتوسط والعالم المتوسطي المنسي (بلا تبرير أو تفسير) عن «متوسطات» نقولا زيادة^(٦٣).

ج - بين التاريخ - المسألة والتاريخ السردى

قد يكون من المستحسن أن نعود إلى فكرة نقولا زيادة ذات البعد السيكولوجي في شخصيته. وهي أنه عندما بدأ قراءة كتب في فلسفة التاريخ منذ دراسته في الجامعة كان يشدد على الطبع التصالحي في شخصيته. لتتذكر أنه عندما قرأ بعض كتب الفلسفة تكوّنت لديه «أسئلة مزدحمة»، ولكن هذه الأخيرة، كما يقول «لم تشوشني ولم تشوش ذهني»^(٦٤).

إذاً، هو أميل في مزاجه وفي طبعه، ولتلافي «التشويش»، إلى أسلوب السرد التاريخي، أي «التاريخ الحدسي»، أو تاريخ الوقائع (وإن كان معنى «الحدث» يشمل أيضًا واقعة ثقافية أو حضارية أو اقتصادية) وليس إلى ما سماه مؤرخو مدرسة الحوليات الفرنسية «التاريخ - المسألة» (L'Histoire-problème). ومن المعروف أنّ لمفهوم «التاريخ - المسألة» قصة صراع طويلة دارت بين أصحاب تلك المدرسة التي نشأت وتبلورت في فرنسا حول مجلة الحوليات والتي كانت تشدد على الأسئلة التي يثيرها الحاضرُ المسائلُ للماضي والمؤسسُ للمستقبل، وبين أصحاب المدرسة المنهجية (Ecole méthodique) التي كانت تركز أعمالها على تاريخ الحدث والواقعة والمؤسسة والدولة. هذا وإن أطلت على التاريخ الاقتصادي أو الثقافي، فإنما تطلّ عليه كواقعات معزولة، أو كشريط مسلسل من الوقائع التي يربطها الزمن وحده فيما بينها وليس سلسلة من المؤثرات والعوامل والأنظمة الاجتماعية والسياسية ومراتب السلطة وأنماطها وطبيعة العقليات والذهنيات وأنماط العيش والإنتاج^(٦٥).

(٦٣) حول أهمية مؤرخي المدرسة الفرنسية في منهج البحث والبحث التاريخي، انظر مقالتنا: «من الاستشراق إلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في: وجيه كونراني، الذاكرة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٦٤) زيادة، أيامي، ج٢، ص ٥٢.

(٦٥) هذه المسائل المنهجية نجد توسيعًا لها في: القسم الثاني من هذا الكتاب، ولا سيما في الفصل الحادي عشر (مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد).

كان مفهوم «التاريخ - المسألة» أو «التاريخ - الأسئلة» (وهي أسئلة لا بد من أن تشوّس لأنها تتحدّى العقل لمزيد من المعرفة المتقدمة) قد استولدتها في ذهن أصحابه، في أوروبا، الفلسفة وفلسفات التاريخ، ومعها الأزمات المصرية المعيشة (حربان عالميتان مدمرتان، وبينهما أزمة اقتصادية ومالية كارثية: أزمة ١٩٢٩). أضف إلى ذلك القفزات العلمية الإستمولوجية التي حلّت أسئلتها المقلقة محل أسئلة الفلسفة المجردة والمنطق الصوري ومحلّ يقينيات التاريخانية التطورية المتفائلة.

أما بالنسبة إلى تاريخنا العربي المعاصر، وقد شهد زيادة قرناً منه، فهو شهد بدوره أزماته المصرية أيضاً، ونكساته ونكباته الكثيرة، ولكن من دون أن يشهد قفزاتٍ علمية محققة من داخله. ذلك بأن حركة القومية العربية التي تفاءل نقولاً زيادة بها شاباً كحالة نهوض واعدة وكحلم حضاري مستقبلي، فكتب عن عوامل نشأتها ومسوغاتها تأسيساً على ثقافة النهضة العربية الحديثة وبمنهج تاريخي تفاعلي، «انحرفت» أو تشوّهت في رأيه بعد الخمسينيات، وبالتحديد بعد عام ١٩٥٢.

فلماذا لم تطرح في ذهنه الأسئلة المعرفية التي أثارها الأزمات المصرية في العالم العربي، كما طرحت أزمات أوروبا على مؤرخيها من أسئلة مصرية بين الحربين؟

يكتب في أيامي، مستعيداً الرهانات المتكررة على حلم العروبة والقومية العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٥٢، ما يلي:

«عندما يفكر الواحد منا بالقومية العربية والعروبة وخاصة نحن الذين آمنوا بها ودعوا لها وإليها، تراءى له القضية كأنها قد مرّت بأدوار من حياتها مضطربة كاضطراب الدّاعين لها [...]»^(٦٦).

وبدءاً من عام ١٩٥٢، احتكرت مصر الناصرية القومية العربية، واصفًا نقولاً زيادة هذا التحوّل بقوله: «جاء الفارس (ويقصد عبد الناصر)

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٣.

فامتطى حصان القومية العربية الشارد وطوّعه. من هنا بدأ خط جديد في القومية العربية»^(٦٧).

ويضيف: «عبد الناصر اعتلى الجواد الشارد، ولكنه استعمله لتقوية موقعه وتثبيت نفوذه وتقوية زعامته الشخصية ومكانته (من هنا جاء فشل الوحدة بين مصر وسورية ١٩٥٨ - ١٩٦١)». لكنه يستدرك ليعلق على رأيه وموقفه: «أنا لا أدون هذه الأمور للتاريخ، فأنا هنا لا أؤرخ للعالم العربي. أنا أدون هذه الأشياء لأنها كانت سبباً في أزمة فكرية وروحية في حياتي. فأنا عشت القومية العربية والعروبة فكراً وأمثلاً نقيين يؤديان - أو على الأقل قد يؤديان - إلى قيام كيان يمثل الآمال والأمانى التي كنا نحلم بها ونأمل في تحقيقها ونعمل كل في مدى إمكاناته في سبيل ذلك». ثم نرى (وقد أكون أنا مخطئاً) زعيماً كان في نظرنا أملاً يجسم أمانينا، يُخضع هذا الذي حملناه بين ضلوعنا لتحقيق طموحاته الشخصية. هذا هو الذي أصابني، لم أتكر للقومية العربية ولم أكفر بالعروبة، لكنني ضمنت ضلوعي على الفكرتين، وصمت عن الدعوة لهما. وقد ظن بعض معارفي ولا أقول أصدقائي أنني تركت العروبة جانباً، وأني جحدت القومية العربية. لا. صمت احتجاجاً على الزمن. واحتجاجاً على امتهان المثل وتسخيرها لأموار شخصية».

«تسترت على ألمي وتوقفت عن الدعوة إلى العروبة والقومية العربية لأنني كنت أربأ بنفسي أن أطبل وأزمر في ما شعرت أنه ماتم»^(٦٨).

مفردات من الألم والصبر والصيام والمآتم والأزمة الروحية والشخصية، والاحتجاج على الزمن، وضم الضلوع والقلق... مفردات تحتشد بقلم نقولا زيادة في فقرة واحدة. فكم يبدو ألم نقولا زيادة معتصراً ومكثفاً حتى تزدهم كل هذه الأحاسيس في فقرة واحدة من التعبير!

والغريب في الأمر أن المآل الأهم والأخطر الذي يصل إليه نقولا زيادة في الاستتاج هو أن «لا عبرة من التاريخ»!

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٥.

يكتب: «قيل لنا إن في التاريخ عبرة، وإننا نتعلم من التاريخ دروسًا تمكنتنا من تجنب الزلل [...] ولكن الذي تعلمته أنا من إمعاني في درس التاريخ تعليمًا وكتابةً ومناقشة هو أن هذا شيء فيه من خداع النفس الكثير، ولو أن في الأمر صحة، لكان العالم تجنب الأخطاء التي يرتكبها قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل وسنة بعد سنة»^(٦٩).

ألم يكن من المفترض أن يؤدي «الألم» وكذلك «الاحتجاج على الزمن» بالنسبة إلى مؤرخ ومفكر عاصر زمن «القومية العربية» بأحلامها الوردية، وبانتكاساتها، أن يجعل من التاريخ حقل دراسة لفهم السيرورة التاريخية وصورته، أيضًا؛ بمعنى أن يبذل الجهد في التاريخ، للإجابة عن سؤال: لماذا حدث ما حدث؟ وهل للمآلات جذور ومبررات؟

أرجح أن نقولاً زيادة كان يغيب الأسئلة الفلسفية من التاريخ، كما يغيب مناهج علوم الإنسان والمجتمع، ولا سيما في جانبها الإستمولوجي، بوعي أو بغير وعي. مزاجًا أو اقتناعًا. نقرأ هذا الموقف في تعليقه على استنكافه أن يؤرخ لما آلت إليه القومية العربية: «أنا لا أدون هذه الأمور للتاريخ. فأنا هنا لا أؤرخ للعالم العربي. أنا أدون هذه الأشياء لأنها كانت سببًا في أزمة فكرية وروحية في حياتي».

إذًا، إنها لمفارقة أن يفصل الباحث أو الكاتب بين «تدوين ما هو أزمة فكرية وروحية في حياته»، وبين تدوين التاريخ، أي كتابته وتطوير منهجه لاستكشاف أسباب الأزمات المصيرية وحالات الانعطاف أو التكرار أو الانقطاعات في التاريخ.

ما لا يريد أن يفصح عنه زيادة هنا هو أن ما يدونه في أيامي حول محنة القومية العربية التي يعيشها «أزمة روحية»، أي قلقًا، هو «التاريخ - المسألة» بالذات، أي التاريخ الفعلي المقلق الذي يمتنع نقولاً زيادة عن التأريخ له ربما حبًا بالراحة أو الخلاص. «فتسكت شهرزاد عن الكلام المباح».

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٢.

أُرَجِّح أيضًا أن ما أحسن نقولا زيادة فعله في تواريخه الموسوعية أنه أحسن «إدارة معارفها»، كما أحسن «إدارة الذات» على حد قول زينات بيطار^(٧٠).

هذا، على أن القلق الذي خبّاه المؤرخ بين ضلوعه، حجبته لديه اهتمام بالذاكرة، وشغف بقصص التاريخ وحكاياته ورواياته، ورحلات في طرقته ومواصلاته وبلدانه، وتعرّف إلى سلعه وتجاره وعلمائه، وسهرات ومجالس تستعيد أخباره ومسامراته وأساطيره القديمة والجديدة، وصدُرٌ واسع يتسع للتباينات والاختلافات، وقلم وخطاب يصل إلى كل المستويات من القراء والمستمعين. إنها أيضًا فلسفة في التاريخ (إذا صح القول) ومنهج في الحياة، غير أنها فلسفة لا تحتمل الأسئلة المصيرية الكبرى كالسؤال عن تراجع النهضة العربية، أو عن الانحطاط أو المآزق أو عن دور الثقافة والمثقفين (ومن بينهم المؤرخين) عن ذلك، وإنه أيضًا منهج ولكنه منهج ينأى من فلسفة العلوم ومن أسئلة علوم الإنسان والمجتمع التي تعنى بأزمات المجتمع وإشكالات التغير والتحوّل والقفزات والانقطاعات في التاريخ، فيصوم المؤرخ كما قال «احتجاجًا على الزمن»، بدل أن يُخضع هذا الزمن للدراسة من أجل محاولة الإجابة عن «لماذا؟» وليس عن «كيف؟» فحسب.

فضّل نقولا زيادة عدم التشويش على فكره وذهنه بتلك الأسئلة المقلقة، فعاش حياة هادئة وهنية ومتصالحة مع النفس ومع الآخر، ومع المجتمع ومع السياسة ومع عالم تاريخه الموسوعي الرحب الذي أعاد تركيبه وبناءه بمنهجية فيها من الوداعة والاتساع والمؤانسة وإدارة الأمور (كل الأمور) بروية لا تزعج أحدًا ولا تقلق تاريخًا ولا تشوش ذهنًا ولا تنتقد سياسةً.

ثالثًا: من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الأيديولوجي: عبد العزيز الدوري نموذجًا

اشتغل عبد العزيز الدوري بحثًا وتنقيحًا وتأليفًا في عدة حقول معرفية من التاريخ العربي الإسلامي. على أن قراءتي لمؤلفاته، التي بدأتها منذ أوائل السبعينيات من القرن الماضي كمشتغل في البحث التاريخي ومدرس في قسم

(٧٠) زينات بيطار، «نقولا زيادة، بين إدارة المعارف وإدارة الذات»، في: نقولا زيادة في ذاكرة

التاريخ في الجامعة اللبنانية، تسمح لي بالتركيز على حقول أساسية ثلاثة مثلت بالنسبة إليّ بوصفي قارئاً وباحثاً، حقول اهتمام، ومثلت كتابات الدوري فيها مراجع للتوثيق والتحقيق، وأحياناً مصدرًا لصياغة مفاهيم ساعدت على الإجابة عن عدة مسائل في التاريخ العربي.

الحقول الثلاثة هي:

- حقل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.
- حقل المنهج والتاريخ للكتابة العربية الأولى.
- حقل التاريخ للأيدولوجيا السياسية، وأعني التاريخ للأفكار التي تمحورت حول مفاهيم كالأمة والقومية والعروبة والشعبوية...

تنصب النقطة المركزية في هذا المبحث على محاولة الإجابة عن السؤال التالي:

في أي حقل من هذه الحقول أنتج عبد العزيز الدوري معرفة تاريخية رائدة ومفيدة وإشكالية. أعني بالريادة كونها جديدة وتأسيسية، سواء لناحية المعلومة أو لناحية المفهوم أو الحقل. وأعني بالفائدة كونها ألقت مرجعاً علمياً لمن جاء بعده، وأعني بالإشكالية، أنها تثير نقاشاً وتطرح أفقاً من الأسئلة التي تستدعي استكمالاً في عملية التراكم لدى أجيال الباحثين اللاحقين.

لعله من المفيد شد الانتباه، وباختصار شديد، إلى كل حقل على حدة، على الرغم من أن صياغات الدوري قد تتداخل، فتخترق موضوعات الحقول بعضها حدود البعض الآخر في أبنية تفرضها أو تتجهها تصورات المؤلف في عملية إعادة بنائه لمفردات الماضي المستقاة من وثائقه ومصادره.

١ - حقل التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

لعلّ كتاب تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري يمثل نقطة انطلاق مهمة، لا في مسيرة عبد العزيز الدوري العلمية فحسب، بل في مسار حركة التاريخ العربي المعاصر. فهو بداية تأسيسية ومبكرة لحقل جديد من حقول التاريخ، لحقل كان يتكوّن آنذاك على المستوى العالمي، وفي الغرب على وجه أخص. ففي الوقت الذي كان يشكو المؤرخ الفرنسي

المجدّد لمنهج التاريخ وحقله - فيليب آرييس - في مطلع الأربعينيات من القرن الماضي أحادية النظرة إلى التاريخ في الأوساط الأكاديمية الفرنسية، التي كانت ترى فيه حقلًا للسرد السياسي والعسكري وفي أحسن الأحوال، وصفًا للمؤسسات وقيام الثورات والدول^(٧١)، وفي الوقت الذي كان يخوض مؤرخو مجلة الحوليات معركتهم الفكرية والأكاديمية في مواجهة المدرسة الوضعية التي حصرت التاريخ الفرنسي في إطار الأيديولوجيا القومية وتاريخ «الأمة الفرنسية»، وفي الوقت الذي كان يكتب مؤسس مدرسة الحوليات (مارك بلوخ) مخطوطة عن حرفة المؤرخ وتمجيد التاريخ تحت الاحتلال الألماني لفرنسا، ويدعو إلى تداخل حقول المعرفة التاريخية، وبخاصة حقل الاقتصاد والاجتماع^(٧٢)، كان عبدالعزیز الدوري في كمبردج وفي أعوام ١٩٤٠ - ١٩٤٢، يحضر ويكتب رسالته للدكتوراه في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، التي عرّبت في عام ١٩٤٨، فكانت إنجازًا جديدًا وتأسيسيًا. ذلك بأن التواريخ التي أشير إليها كان لها دلالاتها ومعانيها عالميًا وعربيًا.

عالمياً: إن الحقل الاقتصادي والاجتماعي كان حقلًا من حقول التاريخ الجديد الناشئ آنذاك، وكان يشق طريقه على نحو تدريجي، ليأخذ مكانه كنظام معرفي (Discipline) في الأوساط الأكاديمية والجامعية الغربية. هذا في حين كان الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي محصورًا أو محاصرًا في الأطر الماركسية. وهذه الأخيرة كادت تحوّلته إلى اقتصادية ستالينية نمطية.

الذي حصل أن أزمة عام ١٩٢٩ كانت قد نبهت باحثي العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن بينهم المؤرخون، إلى أن الظاهرة الاقتصادية ليست مجرد أرقام وقوانين سوق، إنما هي أيضًا جزء من معطى اجتماعي وثقافي وتاريخي ونفسي.

باختصار، يمكن أن نقول إنه لا يمكن فصل عبدالعزیز الدوري في كمبردج في أعوام ١٩٤٠ - ١٩٤٢، أي في عز أعوام الحرب العالمية الثانية

Philippe Ariès, *Le Temps de l'histoire* (Paris: Seuil, 1986).

(٧١)

(٧٢) انظر المبحث الخاص بهذه المدرسة في هذا الكتاب، في الفصل الحادي عشر.

وارتدادات أزمة ١٩٢٩ عن إحياءات وتداعيات تلك السنوات، وربما عن الأسئلة التي طرحتها على اهتمامات المؤرخين الأوروبيين. نفترض هذا التأثير بانتظار مذكرات، أو رأي الدوري في هذا^(٧٣).

ما نلاحظه أيضًا أن عددًا من الأساتذة المستشرقين الذين أشرفوا على عمل الدوري في لندن، أمثال مينورسكي، وبرنار لويس، وجب، كانوا قد اشتغلوا في هذا الحقل (حقل التاريخ الاقتصادي في عالم الإسلام)، وانتجوا أعمالاً قيمة فيه. هذا فضلًا عن أعمال المعاصرين أمثال لوي ماسينيون، وسوفاجيه، وكلود كاهن، ومكسيم رودنسون، وموريس لومبار، وآخرين، حيث تحضر بعض أعمالهم مراجع معتمدة في رسالة الدوري.

على أن الدارس المقارن لا يلبث أن يكتشف أن عمل الدوري في تاريخ العراق الاقتصادي، وهو عمل أنموذجي، يمكن أن ينطبق على عدة حواضر عربية وإسلامية، بسبب تجانس أو تقارب البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فيها، هو أيضًا مرجع عالمي في حقله واختصاصه، وأنه يحمل المكانة العلمية نفسها التي هي لأعمال زملائه من الأوروبيين ممن اشتغل في مجال التاريخ للحياة الاقتصادية والاجتماعية في عالم الإسلام الكلاسيكي.

عربيًا: يمثل تعريب الكتاب عام ١٩٤٨، وانكباب الدوري بين عام ١٩٤٥ و عام ١٩٥٠ على إعداد دراسات متنوعة في مضامينها الاقتصادية والاجتماعية والمالية، ولا سيما في مجتمع العصر العباسي الأول، ظاهرة لافتة للنظر في مسار حركة التاريخ العربي الحديث والمعاصر: إعطاء الأولوية في التاريخ لدراسة البنى الاقتصادية والاجتماعية والمالية والمؤسسية. إنها أعمال تستأنف وتستكمل ما أسس له عمل «التاريخ الاقتصادي للعراق»، فتتوسّع في توصيف الحياة الاقتصادية والثقافية في المدينة الإسلامية: الفئات الاجتماعية، ظاهرة العيارين والشطّار وأصناف الحرف والتجارة والتجار والصيافة والجهاذة والحركات الشعبية ومستوى المعيشة والأسعار والأسواق، والحركات الاجتماعية على اختلاف ألوانها الفكرية. ثم يعود

(٧٣) كتبت هذا النص قبل وفاة الدوري في عام ٢٠١٠.

الدوري في أواخر الستينيات، ليتوسّع في هذا الاهتمام لناحية الزمن والموضوع، فيصدر كتابه التوليفي العام عام ١٩٦٩، بعنوان مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دافعًا بالحقبة إلى أواخر العصر العثماني، وبالمكان إلى مصر وسوريا ولبنان وفلسطين.

في هذا الكتاب الذي يقدمه الدوري كمقدمة أو مدخل للدخول في عالم التاريخ الاقتصادي العربي، يجد القارئ والباحث نفسه أمام كمّ كبير من الأبواب، حيث يفتح الدوري في كل منها نافذة لرسالة أو أطروحة أو بحث جديد يمكن أن يُعالج في موضوعات التاريخ الاقتصادي: الملكيات الزراعية وطرائق استثمارها التي اعتمدت، التجارة وطرق المواصلات، الضرائب وأنواعها، الطبقات والفئات الاجتماعية، الإقطاع وأنواعه، ولا سيما ذاك الذي يسميه «الإقطاع العسكري»، الذي يبدأ في رأيه منذ العهد البويهي، واستمرت صيغته بالاعتماد حتى غضون العهد العثماني، والذي كان له كما يبدو من الدراسات التي تناولته، تأثير كبير في مسالك الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي طبيعة العلاقة التي رست في الذاكرة التاريخية بين المجتمع والدولة في التاريخ العربي - الإسلامي، وأثرت في السلوك السياسي العربي حتى اليوم (قد يكون نظام الزبونية اليوم من آثار تداعياته الثقافية في العقلية السياسية السائدة).

كثيرة هي الظواهر الاقتصادية والاجتماعية التي يلتقطها الدوري في كتابه؛ فإضافة إلى صيغة الإقطاع، والإلجاء في الملكيات الزراعية، والجهيزة في العلاقات المالية، والصيرفة والائتمان، والعيارون والشطار والفتيان، والعلاقات والمراتب الاجتماعية - الثقافية داخل المهنة أو الصنف... إلخ، التي تشابه أو تتقاطع مع طرق الصوفية، ومحاولات الإصلاح والنهوض الاقتصادي، وعوائقه في القرن التاسع عشر... إلخ، تفتح كل هذه المداخل على دراسات بدأها وانكب عليها باحثون عرب منذ أوائل السبعينيات ولا تزال، نظرًا إلى إشكالياتها، تتطلّب المزيد من البحث. وقد يكون من المفيد للمكتبة العربية وللبحث العربي في الدراسات التاريخية والاجتماعية، إجراء كشف وفهرسة لما أنجز في هذا المجال في الجامعات ومراكز الدراسات العربية ودور النشر.

٢ - حقل المنهج والتأريخ لعلم التاريخ عند العرب

كان لعبد العزيز الدوري، ولا سيما منذ صدور كتابه الشهير بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب عام ١٩٦٠، دور في خدمة المكتبة التاريخية العربية، وتزويد طلاب الاختصاص والمدرسين والباحثين العرب بمرجع جامعي حول حقل علمي جديد، هو حقل التأريخ للكتابة التاريخية العربية.

تجدر الإشارة هنا إلى أنني قد اعتمدت كتاب الدوري مرجعاً جامعياً رئيساً لطلابي، عندما كلفت خلال سنوات (منذ عام ١٩٧٥) بتدريس مقرر «التاريخ والمؤرخون العرب»، في قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية.

متعددة هي المعطيات المنهجية التي تستوقف، سواء في بحث «نشأة علم التاريخ عند العرب»، أو في تعامل الدوري مع المصادر التاريخية العربية (الكلاسيكية) عموماً، التي استقى منها المعلومات والمعطيات المفردة، ولا سيما تلك المعطيات والمفردات التي أسعفته في إعادة بناء صور ومشاهد من التاريخ الاقتصادي الاجتماعي العربي - الإسلامي. وهنا أشير إلى بعضها من دون توسع ومن دون إحاطة بكل حيثياتها.

في كتابه بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، وفي طريقة تعامله مع المصادر واختيارها، تستوقفنا العناصر العلمية التالية:

أ - التقاط دقيق للحلقات التاريخية المرجعية الموصلة إلى النص التاريخي المدون الذي يتمثل بنصوص مؤرخي القرن الثالث للهجرة المعتمدين كمصادر كلاسيكية أولى في التاريخ العربي: (البلاذري، ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م، وابن قتيبة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م، والدينوري ت ٢٨٢هـ/ ٨٩١م، الطبري ت ٣١٠هـ/ ٨٢٣م). في هذا الالتقاط أو الإمساك بالخيط والحلقات الموصلة إلى تلك النصوص، يشدد الدوري على خطين أساسيين، أو على اتجاهين (كما يسميهما)، تكوّنوا وتطوّروا مع ظهور وتشكل فاعليتين أو ديناميتين، خلال القرنين الأولين للهجرة: فاعلية الدعوة الإسلامية، وفاعلية القبلية. الأولى أنتجت محدثين (مؤرخين) للسيرة والمغازي، وكان هؤلاء مبدعين لطريقة جديدة في نقد الرواية وتسلسل الأحاديث - وغربلتها وضبطها

لكي يستقيم «إسناد قوي»؛ والثانية أنتجت إخباريين (مؤرخين) للأنساب والأيام والقصص والأخبار عمومًا (كل أنواع الأخبار)، من دون كبير اعتبار لقوة الإسناد أو ضعفه... والحاصل أنه من خلال عملية تلاقي هذين الاتجاهين أو التيارين، برز مؤرخو القرن الثالث الهجري الكبار، الذين أثروا الكتابة العربية وأثروا فيها تأثيرًا مستدامًا في الفترات اللاحقة.

فرضية الدوري هذه، التي يجري تحقيق وإثبات لمضمونها من خلال رصد رموز وشخصيات هذين الاتجاهين، الذين تابعهم الدوري في نصوص الطبري وسيرة ابن هشام، والبلاذري، واليعقوبي، كعروة بن الزبير (ت ٧٩٤هـ/٧١٢م)، والزهرري (ت ١٢٤هـ/٧٤١م)، وابن اسحق ت ١٥١هـ/٧٦١م) (كممثلين للتيار أو الاتجاه الديني في الحديث والسيرة والمغازي)، أو كأبي مخنف (ت ١٥٧هـ/٧٧٤م) وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/٧٦٤م)، وسيف بن عمر (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م) ونصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ/٨٢٧م)، والمدائني (ت ٢٥هـ/٨٣٩م) حيث دمج هذا الأخير أسلوب المحدثين مع أسلوب الإخباريين، فكان حلقة موصلة إلى توحيد الأسلوبين في نهج المؤرخين العرب في القرن الثالث للهجرة. هذا إلى جانب إشارات الدوري إلى دور اللغويين وهواة الشعر وكتاب الحركة الشعبية في توسيع دائرة الاهتمام بالتاريخ العالمي وتاريخ الحضارات الأخرى... فرضية، أو بالأحرى فرضيات كثيرة تزخر بها مساهمة الدوري المبكرة في التاريخ للكتابة التاريخية العربية.

ب - ومن إنجازات الدوري المنهجية في هذا الحقل، محاولة تقديم إشارات أولية نقدية حول مدى حيادية المؤرخ، سواء أكان محدثًا أم إخباريًا أم راويًا، حيال مواقع السلطة القائمة والصراعات الناشئة بين الفرق الإسلامية وتياراتها السياسية والفلسفية آنذاك، الأموية، العباسية، العلوية... إلخ.

ج - لكن الإنجاز الأهم في المنهج التاريخي عند الدوري هو في اتساع استخدامه لأنواع متعددة من المصادر، ولا سيما في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، مرحلة التأسيس للثراء المعرفي الأول لديه. لقد عرف كيف يستخرج من بطون كتب التراث التاريخي العربي مادة اقتصادية غنية جدًا، وعرف كيف يُعيد بناءها في أبنية من التاريخ الاجتماعي -

الاقتصادي وليرسم مسارات مهمة من التحوّلات الاجتماعية في التاريخ العربي - الإسلامي.

مساهمة الدوري في هذا الاستقراء المنهجي كانت مبكرة ومبدعة على مستوى المنهج، كما ألمحت في القسم الأول. ومن تجليات هذا الجهد: طريقة استفادته من مصادر متنوعة ومختلفة ولكنها تتكامل في بناء المشهد التاريخي عند الدوري: كتب الخراج والأموال، كتب الفقه والمعاملات، كتب السياسة والخطط، كتب التراجم والطبقات، كتب الفلسفة وعلم الكلام والفرق، كتب الرحلات والجغرافيا والمدن، كتب التجارة والكسب والحسبة.

ولعلّ، أهم ما يلفت النظر، وكمثالٍ على عملية استخراج المعلومات المفردة من هذه الكتب، هو ما استخرجه من أرقام وإحصاءات من كتاب مسكويه تجارب الأمم وكتاب التنوخي نشوار - المحاضرة وكتب أخرى.

هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، ومع التأكيد على ريادة الدوري في الكتابة عن علم التاريخ عند العرب، يمكن أن يتساءل القارئ المتابع لموضوع المنهج في التأريخ العربي ولموضوع تاريخية الكتابة التاريخية العربية، عن إغفال الدوري لإنجازين مهمين في التأريخ للكتابة التاريخية العربية وقواعد المنهج وطريقة الإسناد، وأعني الكتابين التاليين:

- كتاب أسد رستم الذي صدر عام ١٩٣٩ بعنوان طويل شارح لمضمونه وهو مصطلح التاريخ وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك من علم الحديث. ورأيي أن أسد رستم سجّل أسبقية علمية عربية وعالمية في اكتشاف علاقة إشكالية لافتة للنظر بين قواعد علم الحديث من جهة، أي القواعد التي وضعها المحدثون لغزلة الأحاديث ونقل سلسلة الأسانيد في رواية الحديث، وهي القواعد المعروفة بـ«التعديل والتجريح»، وبين قواعد المنهجية التاريخية الكلاسيكية الحديثة من جهة ثانية، وهذا الكتاب الذي يكتشف فيه أسد رستم تماثل القواعد بين العلمين، لا يزال كتابًا مرجعيًا كلاسيكيًا عربيًا حتى اليوم، شأن كتاب لانجلوا وسينيوبوس الذي صدر عام ١٨٩٨، وقام بترجمته إلى العربية عبد الرحمن بدوي في الستينيات.

- كتاب فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، صدر بالإنكليزية عام ١٩٥٢، وبالعربية عام ١٩٦٣، تعريب صالح أحمد العلي. والملاحظ أن الدوري يورد عنوانه في الببليوغرافيا العامة، لكن القارئ المتابع يلاحظ تجاهل الدوري لمضمون الكتاب، مع العلم أن مضمون موضوعاته يتقاطع مع موضوعات كتاب نشأة علم التاريخ عند العرب، ويحمل عرضاً وتحليلاً جديدين لعوامل النشأة ولأنواع الكتابة التاريخية العربية وصورة الخبر والحواليات وأنماط الكتابة وعناوينها الرئيسية وحقولها وأسلوبها... إلخ، الأمر الذي يجعلنا نتمنى لو أن الدوري خصّ الكتاب بإشارة أو رأي، مؤيد أو معارض أو مناقش أو متمايز مختلف.

٣ - حقل التاريخ للأيدولوجيا والأفكار السياسية

يمكن التمييز في سيرة أعمال الدوري في حقل التاريخ للأيدولوجيا والأفكار بين مرحلتين من القرن الماضي:
- مرحلة الستينيات.

- ومرحلة الثمانينيات وما بعدها.

في النصف الأول من الستينيات (١٩٦٠ - ١٩٦٥) كتب الدوري ثلاثيته في ما سماه «الجزور التاريخية»:

- الجزور التاريخية للقومية العربية، ١٩٦٠.

- الجزور التاريخية للشعبوية، ١٩٦٢.

- الجزور التاريخية للاشتراكية العربية، ١٩٦٥.

لنتذكّر أولاً وهج سنوات الستينيات وحرارتها وأحاسيسها، فنقول إنها كانت مرحلة فضالية بامتياز من أجل الوحدة العربية، غلبت عليها لدى نخب عربية واسعة ولدى جماهير واسعة أحاسيس الحماسة والتوثب والشعور بحتمية تحقيق أهداف قريبة المنال، والافتناع العميق بأن التاريخ ماضياً وحاضراً مستقبلاً، يقدم النموذج المساعد.

ثلاثية الدوري في «الجزور» تقع في خضم هذه المرحلة، وينطبق عليها السمات الأيدولوجية والسياسية والنفسية التي سادت مزاج المثقفين

العروبيين عمومًا ولا سيما القوميين منهم: كيف يساهم المثقف من موقعه في هذه المعركة. وفي حالة الدوري أتصور السؤال بصيغة كيف يكون المؤرخ مناضلاً؟

لا شك في أن هذا السؤال لم يطرح آنذاك من موقع وبأسلوب «إبستمولوجي» (معرفي) صريح، وعلى غرار ما كان قد طرحه ماكس فيبر بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى حول إشكالية العلاقة بين العالم والسياسي، والفرق بين مهنتيهما وأخلاقية كل واحد (Ethic)، ولا بالطريقة التي طرحها في أواخر القرن الماضي عالم الاجتماع الفرنسي بورديو حول علاقة الأكاديمي بالمناضل.

أحسب أن ثقافة عامة في فهمنا للتاريخ، أو بالأحرى للزمن التاريخي سادت آنذاك - وربما لا تزال تسود - بوعي أو بغير وعي، وغالبًا ما يحصل ذلك بفعل هيمنة أيديولوجيات سائدة ومعبئة وتحسب مفرداتها حقائق تنطبق على كل مرحلة وفي كل زمن.

من تعبيرات هذه الثقافة أذكر بعضًا منها:

- الاقتناع بأن كل ظاهرة في الحاضر لها جذورها في الماضي. قد يحمل هذا الاقتناع بعضًا من الحقيقة التاريخية - وفي حال من أحوال استمرار الذاكرة الجماعية في إعادة إنتاج صورها، وبخاصة لدى الجماعات الإثنية أو الدينية المغلقة على نفسها. أما في حال الشعوب والأمم التاريخية المنفتحة والخاضعة للتحوّلات التاريخية، فإن رؤية الحاضر من خلال الماضي، تصبح في علم التاريخ الحديث - وهو العلم الذي يدرس التحوّلات - نوعًا من خلط الأزمنة (Anachronisme).

- ومن تعبيرات تلك الثقافة أيضًا، الاقتناع بأن الذاكرة التاريخية الجماعية - وكثير من كتب التراث العربي تدخل في هذا الباب) هي التاريخ فعلاً. أما الذاكرة الجماعية فمن سماتها أنها سيكولوجية وأحيانًا وهمية وأسطورية وخالطة للأزمنة، في حين أن التاريخ - كعلم - أي كجهد توثيقي ونقدي، أي كمعرفة محققة، يستلزم أخذ مسافة من الذاكرة، أي بتعبير آخر هو دارس للذاكرة وناقد لخطابها ومعقلن لأسطورتها.

- ومن تعبيرات تلك الثقافة أيضًا (حيال فهمها للزمن التاريخي) الاقتناع بالحتمية التاريخية. وقد تكون هذه الحتمية، مادية تاريخية، كما هو شأن الماركسية، أو حتمية جغرافية، ولكن قد تكون حتمية ثقافية أيضًا - وهذا هو شأن من يعتقد بأن «الأصول» أو «الجذور» في ماضي الثقافة قد تكون محطات انطلاق للنهضة والتقدم، أو تكون معيقة لها.

فرضيتي تقول إن أعمال الدوري المعنونة والمصاغة تحت عنوان «الجذور»، يسودها مزيج من هذه القناعات والأفكار: تداخل حميم بين الذاكرة والتاريخ، وأصولية ثقافية قومية في رؤية الظواهر الاجتماعية الحديثة حيث نشهد للقومية العربية مثلًا وهي فكرة حديثة وجديدة، جذورًا في الإثنية الثقافية العربية القديمة، وحيث نشهد للاشتراكية جذورًا في التاريخ العربي، وحيث نعاين أيضًا معارضي الوحدة العربية اليوم فنجد جذورهم وأسلافهم في الشعبية. بل إن الشعبية لا تزال موجودة «وهي حين تكمن إنما تنتظر الظروف المؤاتية لتواصل نشاطها، ولكن الاتجاهات والأساليب الرئيسية تبقى هي هي»^(٧٤)، كما يؤكد الدوري.

هذا الإيمان بالتطابق الزمني، ولو على مستوى الخطوط الرئيسة بين الماضي والحاضر، كان جزءًا من ثقافة مرحلة، وكان تعبيرًا عن مزاج إنسان تجاذبته وطأة الذاكرة الجماعية وهمُّ البحث في التاريخ، كما أخذته جاذبية النضال من أجل هدف (أيديولوجيا) وكانت المعرفة التاريخية أداة مساعدة.

وأحبذ وضع كل هذا في باب الإشكالات المعرفي، أي في باب نقاش إشكالية العلاقة بين العلم والسياسة وبين المعرفة والأيدولوجيا، وفي باب إيستمولوجية علم التاريخ ووظيفته لا في باب السجالات الأيدولوجي - السياسي عن الأمس الماضي، أي عن فترة الستينيات، عندما كتب الدوري ثلاثيته في الجذور. أما اليوم (حين كتابة هذه السطور) فإن الدوري كان قد تخطى هذا السجال في نقلة معرفية جديدة تجلّت في كتاب التكوين

(٧٤) عبدالعزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٢)، ص ٩٧.

التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ولكن من دون أن يقطع مع الفكر القومي في نظرة هذا الأخير إلى مفهوم «الأمة» التي تقوم على مبدأ «الاستمرار». وهذا إشكال خلافي.

صدر الكتاب في عام ١٩٨٤*، وهذا يعني أن الدوري كان خلال أعوام سابقة يشتغل على موضوعاته في تاريخ الأفكار السياسية العربية، ليعيد بناءها في نظرة تاريخية تكوينية وتطورية، فهو إذ يبحث عن سمة الاستمرارية في فكر الأمة عند العرب، يتابع هذه الاستمرارية عبر دراسته أحوال تطوراتها وتحولاتها وتكوينها الذي هو قيد البناء الدائم في الأزمنة التاريخية، وهذا منهج أراه مختلفاً نسبياً عما ساد في الستينيات تحت مفهوم «الجدور»: القول بالاستمرارية، ولكن من دون غلو في الشوفينية القومية.

مثال ذلك: يعيد الدوري مراجعة موضوع الشعوبية، فيقول في ندوة العلاقات العربية - الإيرانية عام ١٩٩٥: «كان هناك نقاش أدبي - ثقافي بين حملة الثقافة العربية - الإسلامية من (عرب وفرنس)، وبين جماعة تريد إحياء تراثها الساساني في الإنسانيات وفي الإدارة [...]». ويضيف «ليس غريباً أن يرى بعضهم في إحياء تراثهم لتأكيد الذات والاعتزاز بأمجاد سابقة ولاتخاذ موقف من الأوضاع القائمة»^(٧٥).

يبقى كتاب التكوين التاريخي للأمة العربية هو الإنجاز الأهم في التاريخ لتطور فكرة الأمة العربية، حيث يشدد المؤرخ، وعبر حشد كبير من المصادر العربية، على أن فكرة الأمة انبنت تدريجاً على اللغة، وعلى أن قاعدة الانتماء إلى العربية كان في أساس الرابطة بين العرب، وعلى أن الثقافة العربية المتكونة والمتشكلة عبر العصور الإسلامية مثلت محتوى هذا الانتماء (أي العروبة).

(*) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ثم صدر بطبعات متعددة عن مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٦، ٢٠٠٣، ٢٠٠٩).

(٧٥) العلاقات العربية - الإيرانية، الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٤٩ - ٥٠.

وهذا يعني ومن ضمن فرضية الدوري التي يبرهن عليها في رحلة طويلة في المصادر العربية، أن تكوين الأمة العربية اعتمد بدرجة كبيرة على عملية التعريب، وأن الهوية العربية ثقافية وليست عنصرية، أي ليست انتماء نسب إلى سلالات، وإن كان هذا الأخير شغل حيزًا في الأدبيات التاريخية القبلية، إلا أنه لم يكن السائد في الثقافة العربية وتراثها، فقد تقلص حجمه لمصلحة ثقافة إسلامية إنسانية أوسع وأرحب. وهنا يلاحظ الدوري واقع التمايز بين الجغرافيات التاريخية لعالم الإسلام، فيقرأ خطين فيه: خط التعريب اللغوي-الثقافي الذي شمل مناطق ذات خلفيات أو استعدادات وقابليات للتعريب، وهي المناطق التي أصبحت «بلادًا عربية» وينطبق عليها مفهوم الأمة التراثي (أي الهوية الثقافية العربية = العروبة)، وبين خط الأسلمة المتجاوز لها في جغرافية العالم الإسلامي الذي لم يتعرب، بسبب عراقة لغات وثقافات أصيلة في بعض مناطقه كإيران وبلدان آسيوية أخرى.

وهنا يقدم الدوري فهمًا تاريخيًا تطوريًا لمقدمات التعريب وأسبابه وعوامله الفاعلة، وذلك عبر الدراسة الموثقة. وأهم تلك العوامل:

- حركة التجارة والتجار وتأمين طرق المواصلات وحمايتها.

- تأسيس المدن والأسواق وعلاقة الأرياف بالمدن.

- الهجرات السكانية العربية الكثيفة والمتعاقبة (مقاتلة وقبائل) واستقرارها في الأمصار التي هجرت إليها.

وقبل هذا، وفي السياق نفسه (سياق التعريب) يشدد الدوري على عامل تاريخي لغوي وثقافي مهم: قابلية اللغات السامية القديمة (من آرامية وكنعانية وسريانية) للاحتواء في اللغة العربية، أو لإخلاء مكانها لهذه اللغة التي هي من ذات الأسرة أو الأصل.

كثيرة هي الفروض والأفكار التي يزرعها كتاب التكوين التاريخي للأمة العربية، وإذ لا يتسع المجال لعرضها هنا، أكتفي باستقراء عدد من المسائل المفاهيمية التي تطرحها التجربة التاريخية العربية كما يدرسها الدوري تحت عناوين الهوية والانتماء ومفهوم الأمة العربية، وهي تفتح أفقًا واسعًا لمزيد من الدراسة في مباحث التاريخ وعلوم الإنسان والمجتمع.

من هذه المسائل أذكر:

١ - لا تشير التجربة التاريخية العربية، كما يدرسها الدوري، إلى ارتباط مفهوم الأمة العربية بالدولة الواحدة. من هنا تمايزها عن مفهوم الدولة - الأمة (Etat-Nation) الذي استدخلته بعض أدبيات القومية العربية. واستكمالاً لهذه الرؤية أطرح من عندي السؤال حول مدى صحة ترجمة Nation بأمة، وناسيوناليسم (Nationalisme) بقومية و Nationalité بجنسية. ومن المؤكد، أن هذا الإشكال ليس إشكالاً لغوياً. إنه إشكال في الثقافة السياسية العربية المعاصرة، مؤداه التباس في الوعي وتحديد مراتب الهوية والانتماء بين الانتماء إلى الدولة، أي المواطنة وإلى الأمة. ولعله من الأصح اعتماد مصطلح الوطن والوطنية والمواطنة أو الهوية الوطنية، وكما ارتأى الكتّاب النهضويون العرب بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، أمثال بطرس البستاني والطهطاوي وآخرين^(٧٦).

٢ - تشير التجربة التاريخية العربية التي يعرضها الدوري إلى واقع تعدد الدول والكيانات السياسية في داخل الأمة (إمارات وسلطنات)، وإلى أن هذه الأخيرة (الأمة) كان عماد تكوينها ومقوم وحدتها، اللغة العربية والثقافة العربية، لا وحدة الدولة أو الدولة الواحدة. لكن دراسة الدوري في التاريخ الاقتصادي تفيد من ناحية أخرى - وجود نوع من الوحدة الاقتصادية في النقد والتداول وحركة السلع والمال والأسواق وطرق المواصلات. وهذا ما يطرح مفارقة لافتة للنظر ومثيرة في العصر الحديث: إن تعددية الكيانات السياسية الجديدة بصيغة «الوطنيات»، أو الدول الوطنية لم تحافظ على استمرارية تلك الوحدة الاقتصادية التي نلحظ وجودها في عصر السلطنات (المماليك والعثمانيون مثلاً).

٣ - تقدم التجربة التاريخية العربية، كما يدرسها الدوري، إمكانية لا لتعدد الدول في إطار أمة عربية فحسب وذات مضمون لغوي وثقافي، بل لواقع وجود «أمة اسلامية» ذات بعد ديني أيضاً، ومن دون أن يستتبع هذا

(٧٦) قارن لكاتب هذا المبحث: وجيه كوثراني، هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهاقت خطاب حوار الحضارات وصدماها عربياً (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤).

الوجود أيضًا دولة إسلامية واحدة ومتطابقة مع عالم الإسلام في جغرافيته البشرية. هكذا، وعلى قاعدة هذا الفهم، يكتسب مفهوم الأمة في دراسة الدوري للتراث العربي - الإسلامي مرونةً - إذا صح التعبير - تسمح بتصور «الأمة» مرادفة لمعنى الجماعة التي تكبر أو تصغر وفقًا لانتماءات أو ولاءات متعددة: لغوية - ثقافية، جغرافية - بيئية (مفهوم الأمصار في التراث)، ودينية. وهذا إشكال يفتح على نقاش واسع حول شرعية ومشروعية الدول الوطنية العربية الحديثة، حيث يجب البحث عن تلك الشرعية أو المشروعية لا في الماضي وفي التاريخ، بل في واقع عقد اجتماعي أساسه إرادة العيش المشترك في إطار جغرافي - بشري معين.

لكن السؤال يظل قائمًا حول الحاجة الاستراتيجية والمُلحة، ومهما تعددت الدول الوطنية العربية الحديثة، إلى وحدتين: الوحدة اللغوية الثقافية التي استمرت في التاريخ، ولكنها تحتاج إلى تجديد وتعميق عبر مؤسسات ثقافية حديثة، والوحدة الاقتصادية التي كانت موجودة في عهد الدول السلطانية (القديمة) ولكنها انقطعت مع تعددية الدول الوطنية. إشكال مهم وخطير. وقد يكون من أهم الإشكالات التي يواجهها العقل الاستراتيجي العربي.

هذا ونعود مع هذه الأسئلة التي أثارها دراسة الأمة في التاريخ العربي، إلى بدايات الدوري في الأربعينيات حين عالج موضوعات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بروية ونفس طويل، وحيث نجد اليوم أهمية معرفية واستراتيجية كبرى لاستكمالها وتعميق معالجتها ومن ضمن إشكالية التنمية العربية والنهوض العربي وعواقبهما. بل من ضمن السؤال الصريح أيضًا: هل تقع هذه العوائق في داخل الثقافة العربية والتاريخ العربي؟ وما دور الاستعمار في هذه الإعاقة؟ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الذي بدأه عبد العزيز الدوري يحتاج إلى إضفاء التحليل المفاهيمي لمعطياته. عمل كان قد بدأه مكسيم رودنسون في الإسلام والرأسمالية، ثم سمير أمين في كتاباته المتعددة، ومن وجهة نظر الأطراف والمركز ونمط الإنتاج الخراجي، وقلة قليلة من المؤرخين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع العرب. لكنه عمل لا يزال ينتظر ويحتاج إلى من يشتغل فيه بذهنية ومنهجية جديدين.

رابعًا: صدمة التاريخ القومي بالتاريخ العثماني:

زين نور الدين زين يؤرخ خارج السرب

تعرفت إلى زين نور الدين عام ١٩٦٥، وكنت قد أنهيت آنذاك إجازتي في التاريخ من الجامعة اللبنانية، والتحقّت بالتعليم الثانوي الرسمي، وتسجّلت في كلية التربية بهدف إعداد شهادة «الكفاءة». وكانت الكلية قد تعاقدت مع أساتذة من الجامعة الأمريكية للإشراف على بحوث طلابها في شهادة الكفاءة، وكان زين زين من بين هؤلاء.

طلب مني الدكتور نجّار، عميد كلية التربية آنذاك، أن أتوجّه إلى الدكتور زين حيث مكتبه في قسم التاريخ في مبنى الجامعة الأمريكية، ليرشدني إلى موضوع البحث والإشراف عليه.

كان البحث لطالب من الجامعة اللبنانية آنذاك، أمرًا ملتبسًا، فالكتابة لم نمارسها ونحن على مقاعد الدراسة إلا في امتحانات آخر السنة، نستعيد على الورق ما حفظناه من مذكرات (كورات)، وبالنسبة إلى بعض المجتهدين منا، ما علق بذهنهم من بعض «القراءات الإضافية». لكن طالب الجامعة اللبنانية آنذاك كان «واسع الثقافة السياسية»، و«متقن لخطاباتها السائدة، التي كانت مزيجًا من ثقافة قومية وثقافة يسارية، أو من الإثنين معًا». وكان البحث التاريخي يعني بالنسبة إليه نقل هذه الثقافة إلى ميدان التاريخ.

حملت المقابلة الأولى مع زين في مكتبه في الجامعة الأمريكية، نوعًا من «التهديئة» لتوتر لاحظته الأستاذ علي، فكانت المبادرة الأولى استقباليًا ودودًا وضيافة كريمة (مرطبات طلبت من مطعم فيصل آنذاك، مقابل مبنى الجامعة)، ليسألني بعدها عما أنوي اختياره كموضوع بحث.

لم أكن أعرف اختصاص الأستاذ بالتحديد، لكنني لاحظت على وجهه اختلاط ملامح الارتياح والحذر معًا، وقد سمع مني أنني أنوي البحث في موضوع «الجمعيات السياسية العربية في العهد العثماني»، وكأنه وقد اطمأن إلى دوره المتميز في الإشراف على مثل هذا الموضوع قصد أن ينهني إلى مزلقه والتباساته.

بادرني، وبطريق لا تشعرني بالحرج، بالإشارة إلى دقة الموضوع نظرًا إلى تعدد الآراء حوله، وإلى اختلاف المؤرخين في تقويم دور هذه الجمعيات وعلاقتها بما سمي «اليقظة العربية».

وبدأ حديث طويل استغرق عدة جلساتٍ عن الدولة العثمانية وإشكالات الحركة العربية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكان الحديث يترافق مع استشهاد بمصدر معاصر للجمعيات ككتاب ثورة العرب الذي صدر عام ١٩١٦، مغفلاً، ليكشف زين أنه لأسعد داغر، أحد أعضاء الجمعيات، أو يترافق مع شهادة شفوية لفارس نمر، كاتب المناشير السرية التي علقت على جدران بيروت تطالب بالاستقلال عن الأتراك، أو مع رأي لكاتب مسلم تبرز من خلاله شفافية الموقف من الدولة العثمانية كمحمد جميل بيهم، أو مع ذكر مقابلة مع أحد أمراء الأسرة الهاشمية، وكل هذا، كان ينساب بهدوء من الأستاذ، تقطعه بين الحين والآخر أسئلة استفهام أو «استغراب» مني، أو قراءات من بطاقات كثيرة وضَّهها الأستاذ على مكتبه. ويبدو أن الأستاذ كان آنذاك، في صدد الإعداد للطبعة الثانية من كتابه بالإنكليزية نشوء القومية العربية.

كانت اللقاءات القليلة حافزًا لقراءات كثيرة، من بين هذه القراءات، بل أولها نشوء القومية العربية. وإذ لم تكن بعد قد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب (صدرت الترجمة عام ١٩٦٨)، بذلتُ جهدًا مضمينًا في قراءة نصٍ وجدته ضروريًا ومفيدًا على الرغم من أن إنكليزيتي لم تكن لتسعفني في إنجازها بسهولة. وكانت هذه القراءة بداية الطريق لقراءات هادفة وتنظيم بطاقات توثيقية ما زلت أحتفظ بها إلى اليوم حول الجمعيات السياسية في العهد العثماني.

وعلى الرغم من أنني لم أكمل «رسالة الكفاءة» في كلية التربية آنذاك لظروف شخصية، إلا أن التجربة القصيرة مع زين نور الدين زين كانت ذات أثر.

معروفة لذوي الاختصاص، الآن، آراء زين نور الدين زين في الدولة العثمانية وفي «اليقظة العربية» المنسوبة إلى الجمعيات الثقافية - السياسية وفقًا لجمهرة كبيرة من المؤرخين العرب وتيار واسع من المثقفين العرب.

باختصار، كانت الدولة العثمانية دولة مسلمين - أي دولة مجتمعات إسلامية، وليس بالضرورة دولة إسلامية، وقد تجاوب العرب معها وتعايشوا قرونًا. فمذ غزوة هولوكو والحروب الصليبية واجتياح تيمورلنك، أي بعد إحباط طويل بدت انتصارات الفاتحين الجدد (السلطين العثمانيين) في إثره أنها تضع حدًا لمرحلة يائسة وتطلق لمرحلة جديدة جرى الرهان عليها على أنها يقظة الشرق الإسلامي وعودة قوته. أي «يقظة العرب». يرى الدكتور زين أن العرب لم يناموا حتى يستيقظوا، لقد أيدوا الدولة العثمانية ولم يتقابلوا معها كدولة «مستعمرة»، كما ساد في الخطاب القومي، إذ إن الجمعيات الأدبية والثقافية المبكرة لم تكن، في رأيه، مؤثرًا إلى نشوء قومية عربية. كانت مجرد تعبيرات نخبوية وأقلوية ظهرت في ظروف إقليمية ودولية خاصة ولم تترك أثرًا يُذكر في الناس. لقد برز الوعي القومي العربي في رأيه كرد على حركة التريك بعد عام ١٩٠٩، ومن خلال هذا الموقف المستجد صيغت أفكار الاستقلال أو الانفصال أو اللامركزية.

كان يكفي أن تنشر مثل هذه الأفكار بالإنكليزية عام ١٩٥٨، وفي قسم التاريخ في الجامعة الأمريكية في بيروت بالذات، لتثير موجة من النقد في أوساط الأكاديميين العرب الكبار الذين عملوا أساتذة أو تخرّجوا في هذا الصرح الكبير. كانت مقولات جورج أنطونيوس التي كانت بحد ذاتها موثقة و متماسكة من زاوية تاريخانية قومية (تطورية ليبرالية) هي السائدة، إلى الحد الذي أضحت معه مرجعية أولى لكل دارس تاريخ في موضوع يقظة العرب والوعي القومي العربي، كما كانت مقولات قسطنطين زريق في الوعي القومي ونحن والتاريخ (١٩٥٩) هي المرجعية النظرية لفلسفة التاريخ والتاريخ العربي. فكيف ينتظر أن يتعامل مع هذا الصوت «الغريب»، أو مع هذا الطائر الذي «يغرّد خارج سربه»؟

حملت أفكار زين نور الدين محمل الجد والتفكير، ولكن من دون أن أسمح لها في بداية الأمر بزعة قناعاتي ومسلماتي الأولى التي تلقيتها من ثقافة سياسية سائدة وخطاب قومي عربي شائع، كانت مصادر تكوينها تصدر عن الخطاب الناصري الذي اكتسب تمجيدًا قرّبه من المقدّس، وعن نشرات حركة القوميين العرب التي داعبت الأحلام وعن بعض قراءات لميشيل

عفلق، وعن فتاتٍ من كتب التاريخ العامّة التي قرأتها، وفي طليعتها كتاب جورج أنطونيوس يقظة العرب، أنه جزء من دفاع نفسي، أكثر منه اقتناعاً.

كانت التبسيطة السياسية تذهب بنا وبسرعة إلى تخيّل فكر تأمري يربط ما بين المشاريع الاستعمارية في المنطقة (حلف بغداد مثلاً) وبين عثمانية أي طرح فكري أو تاريخي أو ثقافي، ولو حتى من زاوية أكاديمية تحاول أن تعيد الاعتبار إلى العثمانية كتاريخ وضعي. كما أن ثمة منظومة فكرية أضحت جاهزة كـ «دوغما» في عقول الشباب القومي و«التقدمي» آنذاك: تفسير التخلف والانحطاط العربي بتعاقب الاستعمارين التركي والأوروبي.

كان يصعب على المرء الخارج من هذا التكوين أن يقتنع بأفكار زين نور الدين زين «الجديدة»، لا بسبب ضعفها التوثيقي والعلمي، بل بسبب الخوف من قدرتها على تخريب مسلمات وإقلاقها راحة بال وإرباكها لخطاب أضحى جزءاً من سلطة ثقافية وعلمية، وأداة إنتاج أو إعادة إنتاج لنمطٍ من «المعرفة» التاريخية والثقافية والفكرية. لهذا كان القلق والتردد وأحياناً الازدواجية في الموقف.

كان هذا حالي مع قراءتي لكتاب زين نور الدين - الذي ما لبثت طبعته العربية الأولى أن ظهرت عام ١٩٦٨. غير أن الأفكار القومية «الرومنسية» لم تعد - بعد هزيمة ١٩٦٧ - تمثل مرجعية «اطمئنان»، كما أن إعادة قراءة كتاب أنطونيوس ومقدمته العربية، التي كتبها نبيه فارس، التي ينتقد فيها أفكار زين زين، لم تلغ القلق الذي أخذ يتعاظم مع بداية انحسار المشروع القومي العربي ومع قراءات نظرية وتاريخية من خارج دائرة الثقافة القومية.

في أحد مقالات مكسيم رودنسون التي كتبها حول الحركة العربية في الماركسية والعالم الإسلامي، يُنوّه رودنسون بأهمية كتاب زين نور الدين زين نشوء القومية العربية، ويرى أنه كان «رد فعل مفيداً» على مبالغة في تضخيم دور الحركة القومية في مطلع القرن العشرين.

وبعد، فإن بداية كهذه، ولباحثٍ في التاريخ، مثلي، أخذ على نفسه منذ عام ١٩٧١ أن يأخذ مسافةً من الخطاب السياسي (التاريخي) السائد ليكتب رسالة جامعية حول الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في لبنان

والمشرق العربي، كانت (البداية) مشبعةً بتأثير زين نور الدين زين من حيث استجابتها الضمنية الواعية أو غير الواعية للدعوة إلى إعادة النظر في قراءة التاريخ العثماني.

وكان من الطبيعي أن تلتقي هذه التجربة - البداية مع زين نور الدين زين، مع روافد أخرى ماركسية واستشراقية واجتماعية - تاريخية من مدرسة الحوليات الفرنسية، وإسلامية، من خلال إعادة قراءة أعلام الإصلاحية - الإسلامية الذين غالبًا ما وصفتهم الأدبيات القومية واليسارية بـ«السلفية»، وأحيانًا بـ«الماضوية» و«الرجعية» فغيّبت أهميتهم ودورهم، فأحدث هذا التغييب فراغًا في التواصل الفكري، وخللًا في التراكم التاريخي.

إذًا، من هنا تكمن أهمية زين نور الدين زين بوصفه مؤرخًا: قدرته على أن يلتقط ذلك التواصل في التاريخ العثماني المتأخر بخصائصه الإقليمية وبعده العالمي، وبمستويات وقائعه الموزعة على السياسيين المحليين والعالميين، وعلى النخب والمثقفين والتيارات، وعلى الدول وأصحاب القرار. وهو إذ يلاحق التاريخ العثماني المتأخر وفقًا لخط بياني يقود إلى التأريخ للحركة العربية الأولى، ينتقل في كتابه الثاني الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سورية ولبنان، بيروت ١٩٧١، ليتابع نشأة الدول القطرية في المشرق في إطار الصراع الدولي. وكأنّ نخب الحركة العربية لم تولّد - تحت ضغط العوامل الدولية التي أتقن زين زين متابعتها - إلا دولًا قطرية. يحشد المؤرخ زين زين من أجل هذا التأريخ المتتابع مخزونًا من المصادر يوزعها أساسًا على جعبتين: جعبة الوثائق الدبلوماسية، ولا سيما الوثائق البريطانية، المنشور منها وغير المنشور، وجعبة المذكرات الخاصة بالسياسيين وأصحاب القرار والمقابلات مع رجالات وشخصيات ذات موقع أو ذات مشاركة في الحدث. وأدواته في استحضار هذه الوثائق والمذكرات والمقابلات، نفس طويل وإتقان للغات (أجنبية ومحلية)، ومنهج استقرائي وتركيبى للوثائق يعيدنا إلى مدرسة رنكه (المدرسة الألمانية الموضوعية)، أو إلى مدرسة الوثائق الفرنسية. فكان التاريخ الذي يطمح المؤرخ زين إلى أن يراه مكتوبًا على صفحات كتبه هو إعادة «إحياء لأثار الماضي» وطموح في كتابة التاريخ «كما كان».

لكن مع التمرّس في تجربة البحث التاريخي الذي ما لبث أن انفتح في عملي البحثي لاحقاً على مناهج العلوم الاجتماعية، تبدّت لي قراءة أعمال زين نو الدين زين أنها تحمل احتراماً مبالغاً فيه للوثيقة، واستخداماً مسرفاً لمعطياتها المفردة بأسلوب «الإسناد» وتصديق الراوي في تراثنا التاريخي العربي.

لا شك في أن هذا المنهج كان مفيداً كرد تصحيحي على الأيديولوجيات السائدة التي أشاعها الفكر القومي. لكن ما كان يفتقده زين نور الدين زين في نقد هذه الأيديولوجيات هو استخدام العلوم الاجتماعية والثقافة التاريخية الواسعة، فقد حصر همّه في دراسة فترة محدودة من التاريخ العربي المشرقي لا تتجاوز الخمسين سنة (أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين)، وأمعن في إيراد تفاصيلها السياسية من خلال الوثائق الدولية والشهادات.

ومع أن زين كان قد وضع عنواناً فرعياً لكتابه نشوء القومية العربية هو «خلفية تاريخية للعلاقات العربية - التركية»، إلا أنه من الملاحظ أن هذه الخلفية بقيت في حدود الفهم الحصري لسياسة عبد الحميد والاتحاديين تجاه العرب، ولم تتناول إلا لمآماً الامتداد التاريخي الذي يضرب بجذوره بعيداً في تجربة الدولة والشعوب والمجتمعات والأفكار في التاريخ العربي والإسلامي، وهذا حقل كان يحتاج ارتياده إلى تداخل معارف فكرية وفقهية واجتماعية واقتصادية على غرار معارف وثقافة المستشرقين الذين درسوا التاريخ العثماني أمثال توينبي وبروكلمان ولويس، وعلى غرار ثقافة أساتذة زاملوه أو عاصروه أمثال نقولا زيادة وعبد العزيز الدوري. كما يحتاج إلى عدم الانجاس في فترة قصيرة للخروج إلى ما يسميه المؤرّخ الفرنسي بروديل «الفترة الطويلة» أو الممتدة (La Longue durée).

يمكن لمؤرّخ جيلنا اليوم أن يقرأ زين نور الدين قراءة نقدية من هذه الزاوية، زاوية التاريخ الشامل، وزاوية التاريخ الاجتماعي والثقافي، ليرى في عمل زين نور الدين زين، عملاً حصرياً وموغلاً في التخصص الزمني والمرحلي والميداني.

ولكن يبدو أن وراء إمعان المؤرّخ زين، في البحث عن تفاصيل مرحلة

زمنية، مزاج اجتماعي وثقافي ونفسي جعله يقرأ هذه المرحلة من تاريخ العرب المعاصر، بذهنية المراقب، بعيداً من الحماسة لأيّ من المشاريع والأيدولوجيات السياسية الكبرى التي كانت تشهدا المنطقة العربية آنذاك. فأصوله الإيرانية وخروجه من البيئة البهائية المقيمة في فلسطين إلى لبنان، ليلتحق في قسم التاريخ في الجامعة الأمريكية في بيروت منذ عام ١٩٤٩، قد تكون ساعدته، بل دفعته إلى ممارسة دور المراقب الناقد بأعصاب هادئة، للطرفين العربي والتركي معاً، ولكن مع مزاج متوترٍ وحذرٍ، وميل إلى الانعزال والتشكك، كما لاحظ ذلك عارفوه وزملاؤه الذين عاصروه وتواصلوا معه بعد تقاعده.

وتبقى بالنسبة إليّ ذكرى لقائي مع زين نور الدين زين في عام ١٩٦٥، وانشدادي لكتابه نشوء القومية العربية آنذاك، علاقة مميزة من علاقات المسار الثقافي التاريخي الطويل الذي ما زلت أشعر وأنا في قلبه الآن أنني أعيش وعورة طريق لا تنتهي إلا بالانسحاب أو الموت.

وقد مرّ زين نور الدين زين بالنهايتين معاً. انسحب وصمت بعد تقاعده، فلم يكتب شيئاً، وكبت رغبةً كان يكشف عنها لزميله نقولا زيادة، وهي رغبته في أن يكتب في «المسألة الشرقية» بعد أن يصحح صيغتها ليعلنها «المسألة الغربية في الشرق». فكانت بلاغة ما يعنيه الصمتُ تمهيداً للموت.

الفصل الرابع عشر

نماذج من التاريخ المفهومي وتاريخ الأفكار:
حضر في طبقات المصادر وتفكيك للنصوص

أولاً: فكرة التاريخ في التاريخ:

طريف الخالدي مؤرخاً للفكر التاريخي عند العرب^(*)

يتجلى جديد طريف الخالدي فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة في عدة أوجه:

أبرز وجه من وجوه هذا الجديد تجاوزه لما كتب في هذا الموضوع من دون إغفال لما تراكم حوله ولما كتبه الرواد عنه وانتقاله إلى حيز التاريخ المفهومي. فكتاب عبدالعزيز الدوري على سبيل المثال بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب الذي درس منطلقات علم التاريخ خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، مميّزاً بين اتجاهات إخبارية وحديثية، واتجاهات قبلية وإسلامية، مستوعباً لدى الخالدي عبر معالجة جديدة تبحث عن مفهوم التمايز بين الاتجاهات، ولكن مع الحرص الشديد على إبراز أوجه التداخل بين المؤرخين في ظل «قرب معرفية» لكل منها سمة واهتمام غالبان.

(*) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار، 1997).

صدر بالإنكليزية تحت عنوان *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge University Press, 1994).

ومن أوجه الجديد أيضًا: وعي تاريخي يتجاوز ما نبّه إليه باحثون غربيون من أمثال فرانز روزنتال: «وعي الفرق بين فكرة مسلمي العصور الوسطى والفكرة الغربية الحديثة عن التاريخ». بل إن تاريخية طريف الخالدي تستوعب وتتجاوز من حيث المنهج والنظرة ما شاع لدى هؤلاء المؤرخين من أن «التاريخية هي من خصائص المدنية الغربية الحديثة» (روزنتال). فطريف الخالدي يعطي لتاريخية «القرون الوسطى» الإسلامية معنى وأبعادًا «دنيوية» غير تلك المعاني الدينية (اللاهوتية) البحتة التي التصقت بمفهوم «القروسطية» لدى أغلبية المؤرخين من دون تمييز بين العوالم، ومن هؤلاء على سبيل المثال، قسطنطين زريق.

وإذا ما جازت المقارنة، فإن جديد الخالدي يتجاوز أسلوب الترميز والتصنيف الذي نقرأه عند روزنتال. على سبيل المثال، كان هذا الأخير قد عالج هذا الموضوع في كتابه الذي ترجمه صالح أحمد العلي علم التاريخ عند المسلمين من خلال استعادة «الصور الأساسية» للإستوريوغرافيا الإسلامية: «الخبر والصور الحولية»، ومن خلال عرض «الصور الثانوية» لتدوين الفترات، ومحتويات الكتب التاريخية: تاريخ الدول، الطبقات، الأنساب، التراجم، الجغرافيا، التنجيم، الفلسفة، العلوم السياسية والاجتماعية، ومن خلال الصور المتنوعة للكتابة التاريخية: التواريخ العالمية والتواريخ المحلية وتواريخ المدن من خلال الأساليب: السجع والشعر والقصة...

إلا أن جديد الخالدي هو في معالجة هذا الترميز للصور والموضوعات (الحديث، الأدب، الحكمة، السياسة) في السياق التاريخي (الظروف والعوامل) ومن خلال المداخل والمضامين والدلالات المعرفية التي حملتها النصوص كتعبير عن اهتمامات محددة وأهداف ووظائف تنتظم في «قبة» أو «مظلة» معرفية في كل مرحلة.

يصعب تقديم خلاصات وافية لتلك المعالجة من خلال مختارات وفي مراجعة عاجلة. فخيارات الخالدي نفسه التي انتظمت في الكتاب من خلال مواجهة أدبيات تاريخية ضخمة، كانت انتظمت «ذاتيًا»، كما يقول، مع شروعه في وضع كتابه فدبت فيه (في الكتاب) «حياة خاصة». وإنه لمن المستحيل في مراجعة كهذه أخذ «عينات» من حياة. فلتكن المراجعة إذن

انتقائية - وهي لا بد من أن تكون كذلك - لالتقاط صور من الكتاب لا تغني عن معاشته قراءةً وتوتراً وامتعةً وفائدةً.

عبر ممارسة الحديث وعلمه ومصطلحاته - وهي مظلة القرن الأول حتى القرن الرابع للهجرة - كانت الثقافة الإسلامية تمارس التأريخ على طريقة «المسيو جوردان» في مسرحية موليير، كما يجري التشبيه في كتاب الخالدي، أي قبل أن تعي تمامًا مقوماته من حيث هو علم وصنعة (ص ٢١). وقد أمدّ الحديث التاريخ عبر طرائق جمعه وتمحيصه وكتابة السيرة (محمد بن إسحق، ابن هشام، البخاري، الواقدي، ابن سعد... وصولاً إلى الطبري...) (أمدّه) بأهم أدواته المنهجية: الإسناد.

بل بموازاة ذلك أيضًا، تكوّن تاريخٌ قبلي انطبع بالإسلام الأول (البطولي) «كإعادة صياغة لعلم الأنساب القديم». وكان هذا التاريخ يتوسّع أيضًا على يد البلاذري ليأخذ طابع «التاريخ الشامل»، متجاوزًا موقع قريش أو الموقع الديني البطولي والملحمي لأنساب بعينها. تأخذ الأنساب مع البلاذري «طابع طبقة الكتاب التي ينتمي إليها الكاتب نفسه» (ص ٨٩).

والتاريخ القبلي نفسه، بهذا المنحى، يتوسّع ليتجاوز نفسه كبطولات فردية أو مآثر قبلية، ليصبح عند البلاذري في الفتوح أخبارًا أشد ضبطًا وتحتل فيها إدارة المناطق المفتوحة صدارة الاهتمام؛ «فالضرائب والمسح الجغرافي والتاريخ الإداري لولاية ما، توصف بالدقة المعروفة عند بيروقراطي درب. والربط بين أحوال الماضي والحاضر شائع في فتوحه، ويتجلى ذلك تخصيصًا في حرص البلاذري على إيراد قوائم بما فعلته الدولة من تشييد وتحصين واستصلاح للأراضي في كل ولاية منذ فتحها» (ص ١٠١).

ويبقى أن الإسناد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، مع السجل الذي استدعاه، هو من أهم إنجازات علم الحديث في تضمينه لقواعد البحث التاريخي. تجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرّخ أسد رستم كان قد أشار في الثلاثينيات إلى هذا التضمين في كتابه مصطلح التاريخ، كما رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب.

واللافت للنظر في بحث الخالدي حول تطور التاريخ في ظل «قبة

الحديث» التقاطه أسباب افتراق طريقي الحديث والتاريخ، من خلال ظاهرة امتناع الإسناد عن تلبية حاجات تطور الكتابة التاريخية بعد الطبري، أي بدءًا من القرن الرابع الهجري. «إن افتراق طريقي الحديث والتاريخ بات محتومًا مع تحديد اهتمامات وسجال كل من العلمين تحديدًا متزايد الثبات». فالعلماء - علماء الحديث - كانوا يذهبون أكثر فأكثر إلى الانتظام في الممارسات القضائية والإدارية، يشجعهم على هذا السعي حكام متطلبون لهذا الغرض (...). بينما الكتابة التاريخية، كانت بفعل اهتمامات قديمة وجديدة، تنقلت تدريجًا من ضوابط الحديث (الإسناد) لتعمق وتوسع هذه الاهتمامات باتجاهات مختلفة:

- باتجاه التاريخ العالمي لما قبل الإسلام: تاريخ الشعوب الأخرى غير الإسلامية.

- وباتجاه التاريخ المعاصر للكاتب. ووفقًا لهذا التحليل أضحي «الإسناد ممتنعًا أو غير ذي موضوع عندما يتعلّق الأمر بالأمم الأجنبية، وكذلك للإعراب عن الرأي الشخصي أو التعليق». وعبر هذا الجسر الذي بينه الخالدي من مفاهيم وواقعات، ينتقل إلى معالجته الكتابة التاريخية تحت «قبة الأدب». بدأ التاريخ يتأثر بالأدب لكون هذا الأخير أقدر من حيث الحقل والأسلوب على التعبير عن الحاجات والاهتمامات الجديدة في دنيا التاريخ.

كان المؤلف قد نبّه في تمهيده إلى أن القسمة الزمنية بين المظلات غير دقيقة، فهي تعكس اتجاهًا غالبًا، وهي متداخلة لناحية الزمن، ولناحية النماذج نظرًا إلى أن الكثير من المؤرخين يستظلون أكثر من مظلة (ص ١٦).

ويظل المؤلف حريصًا على تبيان هذا التداخل. فبالنسبة إلى مظلة الأدب التي غطت من القرن الثالث إلى الخامس للهجرة/ التاسع ميلادي، يدرس المؤلف عناصر تشكلها منذ أيام معاوية، حيث كان يسهر مستمعًا لروايات الملوك والأمم، وحيث تبدت حاجته، كما حاجة الخلفاء اللاحقين، إلى دور الأدباء والشعراء والكتّاب الإداريين.

غير أن الثقافة الأدبية كما ستخصب بدءًا من القرن الثالث، ثم القرن الرابع، وعبر انفتاحها على التاريخ وتضمينها لحقله وموضوعاته كانت قد اكتشفت أو أعادت اكتشاف مجالين:

- اكتشاف أدب الجاهلية.

- واكتشاف ثقافات الشعوب الأخرى غير العربية.

وكان أن ترافقت عملية الاكتشاف (كسبب أو كتعبير أو كنتيجة) مع «توترات» يعددها طريف الخالدي كما يلي: «توترات بين مدينتي البصرة والكوفة، وبين العراق والحجاز، وبين البداوة والحضر، وبين العرب وغير العرب، وبين عرب الشمال وعرب الجنوب، بين أعراف الإسلام وإغواء الجاهلية... هذه التوترات ألهمت قدرًا كبيرًا من السجال في النثر والشعر (ص ١٢٢).

إلا أن أخصب سجال في هذه التوترات، مما كان له علاقة بشحذ الفكر التاريخي النقدي والعالمي من موقع الأدب والكتابة «البيروقراطية» (عبد الحميد الكاتب، عبد الله بن المقفع... هو سجال ما عرف بـ«الشعوبية». ومن ملاحظة هذه الخصوبة الأدبية، يسجل طريف الخالدي سمتين من سمات عبد الله بن المقفع، الأدب ذي الثقافة التاريخية، وهما سمتان لهما علاقة بدور الكاتب - المؤرخ ووظيفته في خضم تضارب السياسات، وتصادم الثقافات والحضارات في مجتمع واحد.

- فابن المقفع لم يكن بالكاتب العادي لا من حيث الطبع ولا من حيث الثقافة، بل مثقفًا واسع الأفق، عميق الاهتمام بنظرية السياسة وممارستها، فهو «مستشار» للخلفاء لا منفذ لإرادتهم.

- والسمة الثانية - التي قد تكون قد أودت بحياته - «أن مقالات ابن المقفع ورسائله ينمّ منها روح مباينة واضحة للثقافة السائدة في عصره. فهو يستعيد ويتكلم عن نماذج ثقافية أقدم، وبالتالي أرقى من النماذج الإسلامية المعروفة في أيامه» (ص ١٢٤). وهذا أمر دفع إلى تحديات ثقافية ومقارنات ومفاضلات استخدم فيها التاريخ استخدامًا واسعًا، وكما يلاحظ لدى ابن قتيبة (توفي ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م).

ولعلّ أهم ما يتنبّه له طريف الخالدي في مسألة دور الأدب عبر انفتاحه على أنواع من الكتابة التاريخية، موضوع «المحنة» حيث يمتحن الإيمان الشخصي لدى الفقهاء والمثقفين من قبل الدولة - كما بوشر بذلك أيام

الخليفة المأمون ٢١٨هـ / ٨٣٣ م. فعواقب هذه المحنة «أدت إلى كتابة تاريخية أعيد فيها صياغة التصور للماضي انطلاقاً من معاناة الحاضر، على مستوى العبرة والتجربة المعيشة، فبرزت المذكرات الشخصية والاهتمام بالتاريخ المعاصر». «لقد عزز موضوع النفس الممتحنة قيمة التاريخ الشخصي أو المستعاد بما هو غذاء للفكر وعزاء للمكروب» (ص ١٥٦).

ويعطي المؤلف أمثلة من حمزة الأصفهاني (٣٥٠هـ) والتنوخي (٣٨٤هـ) وابن اداية (٣٣٠هـ) والصولي (٣٣٥هـ)، كما يفرد بعض الصفحات لأدب تاريخي احتل فيه الاهتمام بالمكان والعدد والزمان موقعاً ملحوظاً وبيئاً. ولعل أدب الجاحظ (٢٢٥هـ / ٨٦٨ م) يعبر، بعمق تحليله وملاحظته وياتساع مضمون موضوعاته المكانية والزمانية والحكمية، عن «المظلة الأدبية» التي احتضنت الثقافة التاريخية.

وهكذا، كما يقول الخالدي، «مع تنامي عناية العلماء والمؤرخين الأدبي النزعة بتاريخهم المعاصر وصرفهم مزيداً من الانتباه المتناسك إليه وإلى مجتمعهم وبيئتهم، وتركيزهم على أهمية المعرفة بالتجربة ومباشرة الأحوال واتخاذهم موقفاً أكثر نقدياً حيال تواريخ الأمم الأجنبية، كان من المتوقع أن يعنوا «بمسألة الممكن والممتنع في التاريخ والطبيعة». كان هذا مدخلاً للاهتمام بنظرية المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، حيث يعقد المؤلف فصله الثالث بعنوان «الحكمة والتاريخ».

يستهل المؤلف الفصل بالحديث عن المسعودي (توفي ٦٤٥هـ / ٩٥٧ م)، الذي عدّ التاريخ «علم العلوم» وإطاراً لكل معرفة بالإنسان والطبيعة والثقافة، فلأول مرة تأخذ المعرفة التاريخية عند المسعودي طابع التجريد النظري ومنهج البحث «الاستقصائي - التجريبي» في الكون والجغرافيا والبشر، ارتكازاً على تراكم حصل في علوم عصره ومعارفه، تراكم مفتوح على الاستزادة غير المتناهية، فقد «صارت العلوم نامية - والكلام للمسعودي - غير متناهية لوجود الآخر ما لا يجده الأول، وذلك إلى غير غاية محصورة ولا نهاية محدودة» (ص ١٧٩).

ويتفحص طريف الخالدي «الخلفية الفكرية» لهذا النوع من الكتابة

التاريخية في أفكار علماء الكلام والفلاسفة فيخصص صفحات لعرض الآراء الكلامية والفلسفية لمفهوم «الخبر» «الوحدة الأساسية في التواريخ».

يعود الخالدي إلى الشافعي الذي دافع عن قبول خبر الواحد أساساً كافياً للولاية متى استوفى بعض الشروط، كالصدق والتواتر، مقابل إياه بالنظام المعتزلي (توفي سنة ٢٢٥هـ/ ٨٤٠ م) الذي طعن في التواتر والإجماع تأسيساً على عقلانية ترفض القبول بأن العلم الذي يتناقله العوام صحيح» (ص ١٨٥).

ومع حلول القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر ميلادي، كان العالم الإسلامي قد فقد وحدته السياسية لكنه اكتسب تنوعاً ثقافياً «نتج من النوازع المتباعدة عن المركز ومن تسويات ومواضع الفرق الإسلامية المنجذبة نحو المركز». فيعرض الخالدي لأربع صياغات معرفية للخبر عند الفقهاء والمتكلمين: صياغة عبد الجبار المعتزلي ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م، والبغدادي (الأشعري) ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م، والبصري المعتزلي ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م، وابن حزم الأندلسي ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، الفقيه والمتكلم ومورخ الفرق، وهو من القائلين بالظاهر. ويجد في تفحصه لهذه الصياغات قاسماً مشتركاً ألا وهو: التمييز بين العلم الضروري والعلم المكتسب (ص ١٩٦)، بين الخبر الموجب للعلم والخبر الموجب للعمل. ومن أبرز الفوارق بين هذه الصياغات نوع المعرفة المستمدة من خبر يصر المتكلمان المعتزليان (عبد الجبار والبصري) على تسميته ظناً، بينما يصفه البغدادي بالصدق، ويعدّ مستفيضاً. إن كثيراً من الأخبار مثلاً عن نهاية العالم يجب أن تخضع للتأويل عند المعتزلة، بينما تقبل كما رويت عند البغدادي (ص ١٦٩).

وفي السياق نفسه، يعالج المؤلف مسألة «المعجزات والعادة» كجزء من مسألة المعرفة (دراسة ما هو ممكن أو ممتنع على الله والناس). وفي المعالجة يذكر المؤلف آراء الفيلسوف الطيب محمد بن زكريا الرازي (توفي ٣١٣هـ/ ٩٢٥م) الذي شكك في إمكان حصول المعجزات و«ضعف حجيتها».

ومن ضمن عناوين فرعية: «الزمان والفلاسفة» و«التاريخ والفلسفة» يعرض الخالدي آراء عدد من الفلاسفة العرب عبر مرجعياتهم الأرسطوطاليسية والأفلاطونية، في مسألة الخلق والعدم والحدوث، كما في مسألة تطور العلوم. وإذ يلاحظ أن التاريخ كان له مكانة جزئية أو ثانوية في المنظومات

المعرفية الفلسفية «الكاملة»، كما كان شأنه عند أرسطو، إلا أن التاريخ عند البيروني يصبح مجالاً «للتبصر» وإجراء المقارنات تأسيساً على ثقافة علمية واسعة في الفلك والمعادن الطبيعية والرياضيات، وتأسيساً على معرفة بالديانات والثقافات غير الإسلامية: اليهودية، المسيحية، والمناوية والهندية...». ومثلما جاز اعتبار الطبري نموذجاً يمثل التاريخ المستلهم من الحديث، يرى الخالدي «أن الكتابة التاريخية عند البيروني فيها الكثير من السمات المستلهمة من الحكمة» (ص ٢٣١).

المظلة الرابعة «التاريخ والسياسة» يفرد لها الخالدي فصله الأخير الأقل حجماً من الفصول الأخرى، مع أن هذه المظلة كانت الأكثر اتساعاً وظلاً في مساحة التاريخ العربي، تقع حدودها الزمانية، في رأي الخالدي، بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين. ومع أن السياسة لم يغيب ظلها عن مراحل التاريخ العربي أبداً، حتى في ظل الحديث، إلا أن الخالدي يلتقط لهذه المرحلة سمة غالبية في أساس غلبة الهم السياسي على الكتابة التاريخية، هي «الشعور بفرادة تلك الأيام»، وهذه هي نقطة الانطلاق لدى الخالدي لتمييز «الموقف الجديد من التاريخ».

من أوجه هذه الفرادة: وصول سلالات حاكمة عسكرية إقطاعية فارسية أو تركية إلى قلب الشرق العربي، الأمر الذي خلف آثاراً بالغة في بنية السلطة والعلاقات الاجتماعية: بروز السلطنات، وغزوات الصليبيين والمغول.

أضحت المعرفة التاريخية، وقد تبوأ مؤرخون وظائف في البيروقراطية السلطانية واستخدموا محفوظات الدول والإدارات والدواوين وترجموا للسلطين وسياساتهم ومعاركهم المظفرة التي عدت «فتوحات جديدة» (أضحت المعرفة التاريخية) هي «كل معرفة تتعلق تعلقاً مباشراً أو غير مباشر بسياسة الملك» (ص ٢٣٥).

ويبدو «أن دولة السلاجقة كانت أول راع منظم للعلماء» (ص ٢٤٥)، وهي في سعيها إلى «فرض مقدار ما من التماثل المذهبي» استقرت التوترات بين الفرد والجماعات والمذاهب [...] وقد أفضت كثير من التوترات إلى نبرة تاريخية أشد عدوانية». وأبرز أوجه التوترات التي عكست نفسها على تصور التاريخ وكتابه، مسألة «السياسة والشريعة».

في هذا المجال يبرز الطرطوشي (٥٢٠هـ / ١١٢٦ م) الذي أقام تمييزاً بين العدل الإلهي أو النبوي والعدل الاصطلاحي الذي يقارب «السياسة الاصطلاحية». بالعودة إلى التاريخ وأمثله، «كان الطرطوشي قد رأى تبريراً لفكرة أن الأهم في بقاء الدول وحفظها إنما هو النظام والانضباط المبنيان على الإنصاف وليس السعي في طلب العدل المثالي» كما رأى «الحاجة إلى دولة دنيوية، دولة مبنية على الروتين الحكومي المنتظم وعاملة على حفظ الاستقرار والسلام العام. فالدولة الجيدة التنظيم، أفضل بما لا يقاس، أيًا تكن ديانة حاكمها، من دولة محكومة بتقوى، لكن لا كفاءة» (ص ٢٤٩).

وهذه الوجهة في التأريخ للدولة ووظيفتها في المجتمع، تستعيد وتفتح نقاشاً بين أهل هذا الرأي أمثال الإدريسي وابن العبري وابن الأثير، وابن الطقطقي وابن خلدون من جهة، وبين القائلين بتأسيس خلافة أو ملك قائم على الشريعة أمثال ابن الجوزي والسبكي وابن عبد الظاهر (ص ٢٤٩).

إضافة إلى هذا الحقل السياسي في استخدام التاريخ، تبرز السير الذاتية تعبيراً عن أهمية المرتبة وسمو الدور لدى العلماء والمؤرخين من بينهم، إذ «يتحول التاريخ الكوني الذي وضعه الأمير الأيوبي أبو الفدا، أكثر فأكثر، إلى سيرة ذاتية مع اقتراب من أيامه» (ص ٢٥٥).

وتتطور «كتب الطبقات والسير» التي كانت قد بدأت مبكرة في التاريخ الإسلامي (طبقات ابن سعد)، نحو ازدهار وانبعاث جديدين، ولا سيما في عصر المماليك، معززة بالهم السياسي لدور الفرد - رجالاً ونساءً - وبالهم المذهبي، و«بالإسهام الصوفي»، عبر الاعتقاد بسلسلة متواصلة من الأولياء «الشاهدين للحقيقة»: طبقات الصوفية للسلمي (توفي ٤١٢هـ / ١٠٢١م)، كما عززت بأهمية تسجيل اختصاصات مهنية (طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة) (توفي ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م).

ويتجدد السجال على الجرح والتعديل، إلا أنه لا ينتهي إلى حل فيما يتعلق «بمعاجم السير» فهو «مأزق أخلاقي»، كما يقول الخالدي.

وفي هذا الفصل يتوقف طريف الخالدي عند «دور وظيفي» زمني وإيماني

للصوفية في سياسة السلاطين (نور الدين زنكي). هذا الدور يسميه الخالدي «الإيمان بفعالية الصلاة» في المعارك. هذا الإيمان الذي يتخلل الكثير من تواريخ تلك الفترة: «بشائر النصر ونذر الشؤم»، وطاقت روحية تجيش لخدمة قضية الحرب على الكفار (ص ٢٦٨).

لكن تأثيرات الصوفية لم تقتصر على دخول فرقها وألياتها نسيج المجتمع والسياسة وتصورات الماضي والمستقبل، بل ما يستوقف هو دخول مصطلحات الصوفية في إنشاء البحث عن الحقيقة والكشف عنها لدى المؤرخين. ويلاحظ الخالدي هذا التسرب بصورة خاصة لدى ابن الأثير وابن خلدون. كما يلاحظ الخالدي لدى ابن الأثير، والنويري، وابن الخطيب تأملات في التغيير التاريخي وإلى حد بعيد، على كيفية صيانة الدول وكيفية انحطاطها» (ص ٢٧٣).

يوصل الحديث عن التغيير وأنماطه في الدول إلى هذه المرحلة ذات المظلة السياسية، إلى ابن خلدون.

فابن خلدون «مدين بالكثير للكتابة التاريخية السياسية النزعة»، إذ تبدو آراء ابن خلدون في السلطة «مهارة» ليست خيراً أو شراً بل مستمدة من «تأملات في الحكم والعدل، كامنة في فكر ابن الأثير والطرطوشي وابن الطقطقي وكتاباتهم» (ص ٢٨٠). وإذا تجنب الخالدي الإسهاب في نظريات ابن خلدون بعد أن أشبعت درساً في أدبيات ضخمة، يسجل قولاً جازماً «إن الفكر التاريخي العربي بلغ ذروته مع ابن خلدون»، ويبدو أن تأملاته التاريخية تنتظم بتناغم مع نتائج المراحل التاريخية السابقة وذات المظلات المعرفية الأربع، فثمة تناغم بينه وبين المسعودي، وبينه وبين فلاسفات وعلوم طبيعية تعود إلى علماء من أمثال الجاحظ والفارابي والبيروني. ويدعو الخالدي - بناءً عليه - وهو محق في دعوته، إلى أن نعيد النظر في الفكرة الشائعة من أن ابن خلدون «شهاب ساطع في سماء الليل»، من دون أن يعني هذا التقليل من مركزته التعليمية «كمؤرخ للتاريخ» وهاضم لمعارف عصوره السابقة وعصره، مشرقاً ومغرباً؛ وذلك بعيداً في رأيي من شططين حديين نقرأهما هذه الأيام في موقفين: موقف الانتقائية العقلانية الأحادية التي يمثلها محمد عابد الجابري، في قراءته للعقلانية المغاربية، ابن رشد، وابن خلدون، وموقف

اللاتاريخية التي يمثلها من يقول «بأسطورة» ابن خلدون «الفريدة»، أو من يقول «بسقوطها» بسبب تشابه بعض الأفكار والمصطلحات مع فلاسفة سابقين.

تخال وأنت تقرأ خاتمة كتاب طريف الخالدي، حيث يتم النظر من نافذة ابن خلدون إلى مظلات المرحلة السابقة، كما إلى استمرار هذه الملاحظات في المرحلة اللاحقة (بعد ابن خلدون)، أنك تقطع رحلة طويلة تحتاج فيها إلى استراحة. والخاتمة تبدو فعلاً محطة «استراحة» وليست نهاية، استراحة للمؤلف، كما استراحة لقارئة. استراحة تشعر فيها بأن المؤلف يتأهب لمتابعة المرحلة اللاحقة على الرغم من فرضيته القائلة بأنها امتداد لسابقتها. كما تشعر بضيق المؤلف حيال وضع الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، بعد أن انهارت طبقة العلماء القدامى الذين كانوا «يرتزقون من مؤسسات خيرية».

ويبدو أن أزمة التاريخ العربي المعاصر معيشة الآن في ضمير المؤلف ووعيه في سؤال: كيف بنى القبة المعرفية المعاصرة، تأسيساً على أدبيات العرب التاريخية الضخمة؟

وحول الجواب الذي يقدمه طريف الخالدي أتساءل: هل يقتصر دور الغرب فحسب، وكما أفهم من عبارة المؤلف، «على تذكير (الباحثين العرب) ببعض قواعد التاريخ المتحدرة إليهم من حقبة ما قبل الحداثة، ولا سيما في مجال التوثيق والتجرد من الأساطير» (ص ٢٩٣). أرجح أن العلاقة المعرفية بالغرب تتطلب أكثر من التذكير بقواعد الكتابة التاريخية القديمة، بل تتطلب استيعاب تحولات «الحداثة» في أدوات المعرفة ومناهج علوم المجتمع والإنسانيات في الغرب، لتكون تلك التحولات جزءاً من ركائز «القبة المعرفية» العربية المعاصرة.

ألا يبين هذا «الاستيعاب» في ثقافة طريف الخالدي المنهجية الضمنية أو الصريحة، حيث لا يصعب تبيين تأثيرات المدارس الغربية: تأثير ماكس فيبر في تأريخ الخالدي لاجتماعيات المعتزلة، أو تأثير مدرسة الحوليات الفرنسية في صياغته «للتاريخ الشامل» ذي «الحقبات الطويلة» أو «للتاريخ المفاهيمي» (بول فين)؟

لا أبالغ إذا قلت إن عمل الخالدي يصب إذا ما قيض له أن يتراكم عبره

وعبر غيره، في مهمة بناء هذه القبة أو المظلة المعرفية العربية الجديدة. لكن الخالدي يعرف أن لهذا شروطاً صعبة التحقق في بلادنا العربية، شروطاً تتعلق بوضع الباحث والمؤسسة البحثية والسلطة السياسية. وهو وضع أقل ما يقال فيه إنه غير مشجع.

ثانياً: الفقه السياسي والتاريخ: قراءة رضوان السيد لصور العلاقة بين الدين والدولة في التراث الفقهي

يحمل الكتابان اللذان صدرا تباعاً لرضوان السيد عام ١٩٩٧ الجماعة والمجتمع والدولة وسياسات الإسلام المعاصر^(*)، جهداً تنقيحياً وبحثاً لافتاً ومطرذاً، امتدّ على سنوات استكمالاً لتحقيقات متعددة سبق أن نشرها المؤلف وقدم لها في حقل الفقه السياسي الإسلامي و«أدب المرايا»، وتعميقاً لفروض كان قد بدأ معالجتها حول مفاهيم «الأمة» و«الجماعة والسلطة» وحول إشكالات «الإسلام المعاصر».

بين «أزهري» مقتدر في استجماع نصوص الذاكرة التاريخية من طبقات المصادر الإسلامية، وبين باحث درب على طرائق الاستشراق، ولا سيما الاستشراق الألماني في تنويعه وتقليبه لوجوه الصورة التاريخية، يقدم رضوان السيد نفسه في جهده التوليفي والتوثيقي هذا، مؤرخاً للأفكار والثقافة السياسية من نوع جديد. فلا هو الأزهري «الكلاسيكي» الذي يخلط «الأزمة التاريخية» كنموذج دعوي إسلامي خالص، ولا هو المستشرق البارد أو المتكلف أو المصطنع للمسافة الفاصلة بين الذات والموضوع، والذي غالباً ما يكثر من استخدام تعبير التجرد والموضوعية والحياد، من خارج همّ الانتماء أو المعاناة، إلى هموم البحث العربي.

يعي رضوان السيد جيداً هذا الموقع، فيعبر عنه في كتاب الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي الإسلامي، بالإعلان عن انتمائه إلى الجيل الرابع من المؤرخين العرب، الجيل الذي

(*) رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، وسياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧).

يطمح إلى تجاوز نقطة التركيز على جانب واحد من التاريخ العربي - الإسلامي: الجانب السياسي (الجيل الأول)، أو جانب الاقتصاد والمجتمع (الجيل الثاني)، أو جانب الأيديولوجيا (الجيل الثالث). أما حقل الاهتمام بالنسبة إلى الجيل الرابع فهو حقل كتابة «التاريخ المفهومي»، أو تاريخ المفاهيم (ص ١٣). لعل التوصيف النمطي - المنهجي مفيد هنا في إبراز سمات المنهج والغاية في كتابات رضوان السيد، ولكن هل يعبر هذا التمييز فعلاً عن حالات الأجيال الأربعة من المؤرخين العرب؟ وهل تستوفي «المفهومية» شروطها في عملية البحث التاريخي؟

١ - دراسة النصوص

يبدأ رضوان السيد ببحث استطلاعي بعنوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة»، ليدرس أولاً نصوصاً دوّنت في القرن الثاني للهجرة حول «البيئات الثقافية والسياسية التي سادت القرن الأول، وأبرزها مقولة الإمام علي في ضرورة السلطة ووظائفها: ردّاً على مقولة الخوارج «لا حكم إلا لله» يرد الإمام علي: «الحكم لله» وفي الأرض حكّام، لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يضم الشعب ويجمع الأمر، ويقسم الفيء ويجاهد العدو يأخذ للقوي من الضعيف حتى يريح بر ويستراح من فاجر». ويستنتج رضوان السيد: «أن كلمة الإمام علي السالفة الذكر تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول، وبعد أن كان «كتاب المدينة» في عهد الرسول (بعد الهجرة) قد أسس الجماعة السياسية، أو «المجتمع السياسي»، من دون أن يستتبع ذلك القول: «الدولة من مقتضيات الدين» (ص ٢٩ و ٣٠).

غير أن تاريخية بناء الدولة (كمؤسسة وخطاب) لم تسر وفقاً لنموذج «المثال التاريخي» الأول، فقد تشبعت برؤى وتصورات ومقولات لاحقة، يحاول رضوان السيد أن يرصدها ليعود فيستجمعها في أنماط من الخطابات: خطاب الدولة (المؤسسة)، وخطاب المشروع الدينية (أصل السنة والجماعة)، خطاب السياسة والخطاب الديني. وهو أثناء رصده يقرأ تاريخية الانفصال غير المعلن بين الدين والسياسة، بين الشريعة والدولة، ويحاول أن يكشف في الوقت نفسه «لبس ذلك الارتباط» بين خطاب الفقهاء وخطاب الكتاب. النماذج التي يستحضرها كثيرة وغنية: «نص عبد الحميد الكاتب

كممثل للخطاب السلطوي» في العهد الأموي، وكذلك نص ابن المقفع لبدائيات العصر العباسي، الذي لا يختلف جوهرياً، كما يقول، عن خطاب العهد المهزوم. أما خطاب الفقهاء الأوائل فيجده في طبقات ابن سعد وتاريخ الطبري وتفسيره، ورسالة الشافعي، وسند أحمد، وأبي داود، وأبي حنيفة وآخرين. وهذا الخطاب يعبر في معظمه عن استقلال الفقهاء بما يمثلون من «شرعية» عن «مشروعية» الدولة.

في المقابل، يتابع بالدراسة والتحليل الوظيفي الخطاب الأيديولوجي (الديني - الشوري) عند محمد النفس الزكية ليرى فيه توليفاً بين أجزاء من الخطاب الشوروي الجامع وبين أجزاء من الخطاب القدسي المهدي الهاشمي، لكنه يبقى توليفاً غير متماسك، كما يلاحظ. ففي سياق التفاعل التاريخي بين أنماط الخطابات ومواقعها، يستمر التجاذب التاريخي على أطراف المجالين الديني (الشرعية) والسلطوي (السياسة) على امتداد القرون الخمسة الأولى. ويلاحظ رضوان السيد أن الدولة بدأت في مسار هذا التجاذب بمصادرة مهمات كانت بيد العلماء والفقهاء. من ذلك مثلاً تحويلها «الحسبة من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان». كما فعلت الأمر نفسه بقضاء المظالم والجرائم السياسية. وذلك «لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها حارسة الدين وسائسة الدنيا».

من أين جاءت هذه «العبرة الخطيرة» على حد تعبير الباحث: «مهمة الدولة: حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهي خلاصة التعريف الذي أسس عليه الماوردي وعدد من الفقهاء اللاحقين «نظرية الدولة في الإسلام»؟

إنه السؤال المركزي الذي يخترق سياقات معظم الفصول التي يشملها الكتاب: الخلافة والملك، كاتب الديوان، الجماعة وأهل السنة، الماوردي، المدينة والدولة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون، الدين والدولة وإشكالية الوعي التاريخي.

في مواجهة هذه العبرة الخطيرة، يطرح رضوان السيد سؤالاً «محوياً» أيضاً: «هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها، ثم هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرست الشرع أو الدين؟؟»

تأسيساً على هذا السؤال - الفرض، يعرض الباحث أحداثاً تاريخية

قامت بها الدولة وكلها تنم عن مهمات سياسية لا عن مهمات دينية:

- قيام بعض الأمويين بقتل دعاة القدر والجبر، لأسباب سياسية لا لأسباب دينية وإن ادّعوا ذلك.

- تقليص دور القضاة عن طريق قضاء المظالم والحسبة، إلى أن يستتج «أن الدولة بدلاً من أن تحرس الإسلام أو حتى تتركه وشأنه» وضعت يدها عليه. «إن السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، بل كانت بحاجة ماسة إليه دائماً، بينما كان الإسلام/الدين في غنى عنها» (ص ٣٨٣).

من هنا ربما جاء التباس العلاقة وتعقيدها بين الفقهاء والسلاطين. يحاول رضوان السيد كشف هذا اللبس ودراسة هذه العلاقة المعقدة. بعيداً من تحليلات عدد من المستشرقين الذين دمجوا بين الدين والسياسة في الإسلام والدولة الإسلامية (برنارد لويس نموذجاً)، أو جعلوا من الفقهاء تابعين أو ممالئين للسلطة، أو الذين أخذوا بظاهر خطاب الفقهاء عندما كان هؤلاء يعارضون السلطان باسم الشريعة أو الدين، بعيداً من كل هذا، يتقدّم رضوان السيد بتفسير «اللامفكر به» في خطاب الفقهاء، ولا سيما في خطاب الماوردي: تأثير العهد المنسوب لأردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية، الذي يقول: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس...».

ويضيف رضوان السيد: «ترجم هذا العهد إلى العربية في فترة مبكرة. ربما كانت أواخر العصر الأموي». ويحصى المؤلف موارد اقتباس هذه الفقرة من العهد المذكور في كتب السياسة والسمر العربية، فإذا هي ستة وأربعين موطناً، منها ثمانية مواطن في كتب الماوردي وحده، والتشابه، بل التماثل واضح بين فقرة أردشير وتعريف الماوردي (ص ٣٨٦).

ولتفكيك هذا الخطاب الإسلامي الملتبس حول الدين والدولة يبرز رضوان السيد «الفارق التاريخي» بين علاقة الدين بالدولة عند الساسانيين وعلاقة الدين بالدولة في المجال العربي - الإسلامي. في الحالة الأولى تدين الزردشتية للدولة في تبنيها لها، بينما في الحالة الثانية تدين الدولة للإسلام في قيامها وحاجتها إليه. ويطلق رضوان السيد الحكم التالي:

«إذا عذرنا الفقهاء في عدم معرفتهم بأولية العلاقة بين الزردشتية والكسروية، فلن نستطيع أن نعذرهم في تجاهل كون السلطة السياسية في الإسلام لم تحرس الدين، بل إن الدين هو الذي حرسها» (ص ٣٨٨).

إذًا، ان قياس الماوردي كان «قياسًا مع الفارق» والفارق تاريخي كما يقول الباحث، ولكن أتساءل ألم تكن العلاقة الوظيفية واحدة أو متشابهة في الحالتين، سواء أكان الدين بحاجة إلى الدولة (حالة الزردشتية) أم كانت الدولة بحاجة إلى الدين (حالة الدولة الإسلامية)؟

يتابع رضوان السيد نقده للفقهاء في هذه المسألة، فيأخذ خطاب ابن خلدون نموذجًا آخر.

من المعروف أو السائد أن جلّ الباحثين المعاصرين تعاملوا مع خطاب ابن خلدون على أنه خطاب تاريخي، أو على أنه خطاب عقلاني خالص (الجابري)، أو خطاب إبستمولوجي في منهجية التاريخ (علي أو مليل).

يتناول رضوان السيد خطاب ابن خلدون في الدولة لا من زاوية تأملاته (تأملات ابن خلدون) في نشوئها ودور العصبية في إطلاقها، بل من زاوية نظريات ابن خلدون الفقيه. وهذا حيّز لاحظت أن معظم باحثينا غصّ النظر عنه، انتقائيًا أو سهوًا، وذلك على أمل بناء نظرة فلسفية وعقلانية، في التراث، أو منظومة من المفاهيم المنتقاة لمشروع «نهضوي عربي»، أو رؤيته «جسرًا» مرّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة» (ناصر) (٥).

لكن المشكلة، كما أراها، استطرادًا، أن هذا المسهو عنه أو المسكوت عليه في أبحاثنا المعاصرة، لا يلبث أن يعود فيظهر بوعي أو بغير وعي في الذاكرة، أو النص أو الصور التاريخية المعاصرة، ليغذي تيارات واتجاهات مقطوعة الصلة بالتاريخ، أو مكررة له في غير محله وزمانه، وكما هو حال خطاب «الحزبية الإسلامية المعاصرة».

يتعامل رضوان السيد مع الوجه الآخر من نص ابن خلدون لا بوصفه

(٥) راجع الفصل السابع من هذا الكتاب.

مؤرخًا للدولة - العصبية فحسب (وجه فلسفة التاريخ عنده وعلم الاجتماع)، بل بوصفه الفقيه والقاضي. وهو في هذا السياق، وعبر المقارنة بينه وبين الماوردي، يلاحظ أنه يعطي للدولة، كمهمات ووظيفة، «خصوصية إسلامية» يراها في مهمتين: «تطبيق الشريعة وإقامة الجهاد». وهذا وجه من وجوه «عدم الدقة» عند ابن خلدون، كما يرى رضوان السيد (ص ٣٩٦).

يحاول المؤلف أن يبذل جهدًا تاريخيًا للبرهنة على «عدم دقة» هذا المنظور في التاريخ الإسلامي، فلا الإسلام انتشر بالجهاد (قهر البشر وحملهم على الطاعة) (ص ٣٩٧)، ولا الشريعة عاقبت على «الجرائم السياسية»، إلا عندما كان السلطان يحاول أن يصادرها أو يصادر بعضها لانتهاج أصحاب الخروج السياسي بالخروج عن الدين. هذا صحيح في البدايات، لكن رضوان السيد سبق أن لاحظ أن الدولة بدأت بمصادرة بعض مهمات الفقهاء والقضاة (الحسبة والمظالم). هذه المصادرة تابعت، حتى أوصلت العلاقة في رأبي إلى حد التطابق أو «التوحد المؤسسي» في إطار ما يمكن أن نسميه توزيعًا للسلطات بين أهل السيف وأهل القلم، أي بين «الهيئة السلطانية» و«الهيئة الشرعية».

ولعلّ دراستي الفقيه والسلطان، التي تناولتُ فيها التجريبتين العثمانية والإيرانية، تؤكد هذا المنحى في «تفاقم المصادرة ومأسستها»، أي تأسيس الدين والشريعة في مؤسسة «مشيخة الإسلام» في الدول السلطانية المتأخرة.

يحاول رضوان السيد في كتابيه المتكاملين فك هذا الارتباط الذي علق في الخطاب الإسلامي القديم بين الدولة والشريعة، الذي عاد فتجسّد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ليقراً أبعاد العلاقة أو اللاعلاقة في التاريخ.

فالتاريخ لا يعيد نفسه، والتاريخ أيضًا ليس نموذجًا صافيًا أو مثاليًا أعلى، وليس أيضًا حقل انتقاء نتقي منه إراديًا، ما نشاء، ونهمل أو ننسى ما نشاء. ينطلق رضوان السيد ضمناً من هذا «الموقف التاريخي» ليتنقل بين الماضي والحاضر، في حركة سبق أن وصفها المؤرخ الفرنسي مارك بلوخ، أحد مؤسسي مدرسة الحوليات، بـ«حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الماضي والحاضر». هكذا يبدو لي الباحث متنقلاً بين حقلين، حقل الإسلام الكلاسيكي في كتابه الجماعة والمجتمع والدولة. وحقل الإسلام المعاصر في

كتابه سياسيات الإسلام المعاصر. تختلف محطة الإقلاع، في كتاب الجماعة والمجتمع والدولة، يقلع من الماضي إلى الحاضر، وفي كتابه سياسيات الإسلام المعاصر ينتقل من الحاضر إلى الماضي. وفي الحاليين: عيناه وذهنه وتأملاته تتحرك بكل اتجاه. تتحرك باتجاه التقاط العناصر التاريخية المستجدة: العوامل، الظروف، دخول الثقافة الغربية. التحديات في ظل وضع المجتمعات السياسي في العالم الإسلامي، والاستجابات الرامية إلى إنقاذ هذه الوضع أو تطويره أو تجاوزه. وأبرز هذه الاستجابات الأولى التي يقيّمها رضوان السيد تقيّمًا إيجابيًا، الإصلاحية الإسلامية. تجدر الإشارة هنا إلى أنني أشاركة هذا التقييم الإيجابي. فالإصلاحية الإسلامية (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين)، «قامت في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، على أساس فكرة المصالح التي جرى تطويرها إلى منظومة من خلال إعادة اكتشاف مقاصد الشريعة». إنه تجديد كبير، لكنه تجديد تعلق بـ«بنية الدولة ذاتها»، ومن زاوية سياسية. بيد أن المستوى السياسي يتوسع لدى جمال الدين الأفغاني وآخرين (الكواكبي، شكيب أرسلان...) ليشمل البعد الثقافي، أي أطروحة «الجامعة الإسلامية» التي هي شكل من أشكال «التضامن الإسلامي» في مواجهة الهجمة الاستعمارية. هذه المواجهة تكتسب لدى جلّ تيار الإصلاحيين المسلمين بعدًا ثقافيًا - علميًا: «ضرورة الانخراط في العلم والعصر الأوروبيين». والإشكالية بيننا وبين أوروبا (من منظور الإصلاحيين) هي إشكالية معرفية وتنظيمية وعلمية وليست مشكلة دينية أو طبيعية لا يمكن تغييرها أو التصدي لها (ص ٣١).

لم تكن مسألة الأصالة أو «الهوية» مسألة شاغلة، كما أوضحت مع الإخوان المسلمين وتيارهم أو تياراتهم المتولدة منذ الأربعينيات وحتى اليوم. ولم تكن أيضًا مسألة العلاقة بين الدولة والشريعة، تشغلهم، من زاوية تطبيق قوانينها وقواعدها الفقهية التي استنبطها الفقهاء الأوائل، وصاغوها بصيغة «السياسة الشرعية» أو «دور الدولة في حراسة الدين». بل إنهم «تصدوا للإسلامية التقليدية (الجمادة) على مستوى التقاليد والعادات وبعض الأحكام... وبآليات معرفية متنوعة أملًا بتحقيق نهضة شاملة في مجال «تجديد الإسلام» ودعوته والدولة وتنظيماتها» (ص ٣١).

مع دراسته لـ«حركات الإسلام السياسي المعاصر» يُبيّن فوارق جذرية

وكبيرة بين البيئات الأيديولوجية السياسية لهذه الحركات، وتوجهات أفكارها، وبين بيئات ومنطلقات «الإصلاحية الإسلامية»؛ فوارق تصل إلى حد القطيعة بين الخطابين الإسلاميين. ولكن إذا كانت القطيعة قد حصلت فعلاً بين الخطابين لاختلاف البيئتين التاريخيتين واختلاف المنهجين، واختلاف الرؤيتين، فإن ما يلاحظه رضوان السيد في حركة تأمله وتفكره بالنص الفقهي القديم (ابن تيمية على سبيل المثال) وبين متابعتها للنص الإسلامي الحزبي المعاصر، هو الدمج التوظيفي عند أغلبية كتاب «الإسلام الحزبي المعاصر». ويحاول رضوان السيد تفكيك هذا الدمج لا ببيان اختلاف السياق التاريخي فحسب، على ما يظهر جيداً في تناوله ظروف ابن تيمية التاريخية، بل بإضافة ثلاثة أمور أيضاً:

- طرائق توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة لدى نضاليي الإسلام السياسي المعاصر.

- مآلات وآثار تلك الأيديولوجيات في الداخل الاجتماعي وفي الإسلام التقليدي (ص ١٨٨ - ١٨٩).

فالطرائق أو النهج عند هؤلاء الإسلاميين الجدد، انتقائي، تبريري، يقفز من مرحلة إلى مرحلة ومن نص إلى نص.

- والطبيعة الأيديولوجية «خلاصية»، تبحث عن الموت «تكفيراً وتوبة»، لكنها تعود فتنخرط في السياسي بفعل ضغط السلطات وشعبوية الحركات والدخول في حلبة الصراع على السلطة.

ومآل هذه الأيديولوجيا التنافر مع رحابة «التقليدية الإسلامية المتعارف عليها»، بمعنى أن المسلمين الجديدين يخشون على الإسلام نفسه من هذه الحركات «نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام» (ص ١٩١).

يتابع رضوان السيد بنفس طويل، تاريخاً تفسيريّاً لأعلام من الكتاب الإسلاميين، سيد قطب ويوسف القرضاوي وآخرين، ولأشكال في الممارسات والتوجهات لدى الحركات الإسلامية. وهو إذ يقدم فرضيات جديدة للتفسير، يتهيّب ويتألم. يلاحظ أن «الانقسامات والصراعات التي

خلّفت عشرات ألوف الضحايا ومئات ألوف المسجونين والمعتدين»، فيهمس متردداً «ربما كانت الضريبة الثقيلة التي كان على مجتمعاتنا أن تدفعها لإعادة تشكيل علاقتنا بأسلافنا وموروثاتنا الثقافية والحضارية». غير أنه يستدرك: «على أنني لا أحسب أن في هذه التأملية السهلة نسيباً عزاءً من أي نوع كان. ذلك أن ما جرى ويجري يكاد يستعصي على الإدراك والاستيعاب أو التعقل» (ص ٢٠٤). وكان السيد قد تذكّر قبل هذه السطور «خاطرة» ذات دلالة على أن الثقافة والسياسة تسيران في مجالهما العربي باتجاه معاكس لطباع الأمور والأفكار:

- «ففي المجال الثقافي محمد عبده أقل ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني، أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد [...] وما كان ذلك كله في فراغ»، هل ثمة تفهقر في التاريخ؟

يستعيد رضوان السيد «الأجواء الليبرالية المنفتحة في مطالع القرن، كسبب أساسي (ثقافي وسياسي) في تكوين محمد عبده وانفتاحه المعروف وتفسيره الاجتهادي المتجدد للقرآن» (ص ٢٠١).

هذه الملاحظة حول «الليبرالية» أتفقُ معها تمامًا، وكنت قد حاولت أن أوسع إطارها التاريخي وأبعادها السياسية والثقافية في متابعتي لما سمّيته «أزمة»، وأزمة مشروع النهوض العربي، حيث لاحظت غياب التراكم وغياب التواصل بين حلقات المشروع أو المشاريع، وخطاباتها، بدءاً من زمن التوفيق بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية وحتى زمن الحزبية الإسلامية المتأخرة.

يتساءل رضوان السيد بحق، وقد عرض بينات الإسلاميين المخضرمين والجدد، وهي بينات تتسم بـ«البؤس الثقافي»، والاستبداد السياسي ومنع التعدد:

«أين هو النموذج التربوي والثقافي النهضوي المنفتح الذي يمكن أن يستند إليه (هؤلاء) في قراءتهم للنصوص الدينية؟ كيف يتقد الشيخ القرضاوي الديمقراطية وهو لا يعرفها؟ ولماذا يلجأ الشيخ عمر عبد الرحمن للعمل العلني

والدعوي والتعددية الحزبية، وهو لم يعرف غير السجن والتوجس؟

لذا يبقى «التعقل» لهذه الظواهر أو «الإدراك» الصعب الذي يبحث عنه رضوان السيد، مسألة نسبية، يصيب منها بنصيب. ولكنه ولمعرفته الواسعة بالتراث الإسلامي وتعقيداته، ولا سيما في جانب الثقافة السياسية منه، ولمعايشته حاضرًا متحركًا لا يمكن التقاطه في صورة ثابتة، أي في حقل درس جامد، يظل متهيّبًا ينظر ويعيد النظر، ويقلب الأمور على كل وجوهها. بل إن القارئ قد يلاحظ ترددًا لديه في اتخاذ أحكام وآراء، وعلى عكس ما نلاحظه لدى الجابري، أو ناصيف نصار، أو أي من «المفكرين» الذين يبحثون عن «جسر» «عقلاني» أو «قومي» - و«ثوري» أو «مادي» أو «إسلامي» يعبرون عليه من «التراث» إلى «الحداثة». ومع هذا التردد، قد يلاحظ القارئ أيضًا بعضًا من التكرار - وليس الترداد. وليس سبب ذلك أن فصول الكتاب كانت مقالات ومباحث مستقلة فحسب، بل لأن التكرار - كما يبدو - وبسبب عبء يحمله الباحث العارف، هو محاولة دؤوبة لطرق الباب من جديد، عسى أن تفتح آفاق جديدة لإشكالات عويصة تنطرح اليوم بحدة، منها: مسألة حقوق الإنسان ومسألة الشورى والديمقراطية ومسألة العدل، ومسألة المصطلح السياسي، وصولًا إلى طرق مسائل المنهج عبر مقالات تعالج الاستشراق والتبشير والاستعمار، ومنهج ماكس فيبر، في تحليل هذا الأخير لـ «سلطة الأيديولوجيا» وعلاقتها الاقتصادية والاجتماعية.

تحتل كل هذه المسائل عناوين مقالات في كتاب رضوان السيد سياسيات الإسلام المعاصر. والسياسيات تتجاوز في مضامينها هنا معنى البرامج والخطط والتوجهات السياسية، لتشمل أساسًا الأبعاد الثقافية والتاريخية، حيث تمتزج في أسلوب رضوان السيد المعارف من الماضي والملاحظات من الحاضر، كما تمتزج الحقول والمعلومات والمناهج، كما أضحت اليوم على يد باحثين مستشرقين وعربًا، لتولّد مقاربات جديدة في البحث التاريخي (الثقافي - السياسي).

مثل واحد أسوقه للدلالة على هذا المنحى في القراءة والمعالجة: يشير رضوان السيد إلى القفزات المعرفية في الدراسات المتجددة لمسائل حضارة عالم الإسلام.

يقول: «الفقه ما عاد منذ بحوث شاخت وأبو زهرة وشلبي وفضل الرحمن وأندرسون جزءاً من اللاهوت أو علم الكلام. والمدينة الإسلامية ما عادت زحمة ديموغرافية فوضوية منذ بحوث ماسينيون وكاهن والدوري وصالح العلي (وأضيف أيضاً منذ بحوث سوفاجيه ومانتران وميكيل وريمون وهشام جعيط)، وكذا الأمر فيما يتعلق بمسائل الملكية والإقطاع والدولة في بحوث كاهن ولامبتون ورودنسون (...). كما حدث الشيئ نفسه بالنسبة إلى دراسة الجوانب الفكرية والسياسية لذلك العالم (عالم الإسلام)...». يطمح رضوان السيد - وقد تحققت هذه القفزات المعرفية إلى استخدام نتائجها في منهج فيبري: «تأمل إشكاليات علاقة المادي بالأيديولوجي أو الثقافي». ذلك أن شرط «النهضة» عند فيبر ما اكتملت فاعليتها إلا باقترانها بالمؤثر الأيديولوجي - الثقافي... الذي قدم للشروط الاجتماعية والاقتصادية أفقاً وسياقاً ذا بعد أخلاقي تسويغي (البيروف). يقترح رضوان السيد ترجمة المفهوم الفيبري بـ«الاحتساب» (ص ٣٥١).

٢ - قراءة الاحتساب والكسب: حوار مع رضوان السيد

وأحسب أن المسألة ليست مسألة مصطلح تقني في مجال الترجمة فحسب، بل إن المسألة تتعدى الترجمة، كما تتعدى برامج العمل الإسلامي أو غير الإسلامي، أي «السياسيات» لتشمل مسائل مندرجة في الأخلاقيات والثقافة المخترنة والمستدخلة في سلوكيات العمل والكسب والإنجاز والإنفاق والاستهلاك وأنماطه.

يدعو رضوان السيد هنا إلى قراءة «الاحتساب» و«الكسب» وأبعادهما في قيمة العمل والربح في عالم الإسلام واستكمال وهضم المعارف التي تراكمت في هذا المجال. وأساس فرضيته تقوم على الملاحظة التالية: إن الأيديولوجيا الإسلامية على تنوعها بين أهل الفقه وأهل الصوفية راوحت بين الدعوة إلى «إيثار الفقر (عند الصوفية)، أو إيثار الكفاية (عند الفقهاء)»، ويستتج أن هذه النظرة «لا تسمح بتكوين فائض على مستوى الأفراد أو التخطيط لاستثمارات طويلة المدى» (ص ٣٥٣).

غير أن رضوان السيد لا يسمح لنفسه بأن يبقى أسير هذه المعادلة بين

رأي الفقهاء ورأي الصوفية، فيعود ليدعو إلى التأمل في حالة الانفكاك التي حصلت فعلاً بين العقيدة والأشكال الاقتصادية وللبحث عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ العالمي، لأن المحيط التاريخي الخاص والعام هو الذي «تفتح فيه إمكانيات النص ومسائل الاعتقاد وقضاياه الكبرى». ومرة أخرى يجب العودة، في رأيي إلى نقاش مسألة العقيدة في تجلياتها الأخلاقية والمسلكية، لنرى مدى تأثيرها في الفئات الاجتماعية نفسها. فالكفاية المرادفة للزهدية عند فيبر، يمكن أن تؤدي إلى التراكم والاستثمار إذا اقترنت بشروط زمنية، لأنها تكبح الإسراف وتبديد الثروة. لكن الثروة المحصلة كانت غير «الربح» الذي يعاد توظيف جزء منه لتجديد الإنتاج وتحسين شروطه. وهذه إشكالية تتطلب مزيداً من النقاش والبحث. ربما كانت المشكلة في التاريخ الاقتصادي العربي في رأيي أن أيديولوجيا «الكفاية» لم تكن هي المهيمنة على عقلية الحكام و«الطبقة السائدة» (أهل الدولة). ذلك بأن الثراء الكبير المتأتي منذ البدايات من الغنائم، الذي تراكم في يد عدد من الصحابة، وجد تبريره أيضاً على مستوى العقيدة والإيمان والموقف الفقهي. نقرأ ذلك في نص ابن خلدون الذي اقتبسه عن المسعودي، والذي يتحدث فيه عن الثراء العظيم لدى الصحابة. ولقد وجدت لدى ابن خلدون «الفقيه»، وبعد عرضه للضياح والأموال والدور لدى عثمان والزيبر وطلحة وعبدالرحمن بن عوف وزيد بن ثابت، التبرير التالي: «وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة»^(*).

فإذا كان الثراء الأول غير ناتج في قسم كبير منه من التراكم، فإن الإنفاق أيضاً توجه في قسم كبير منه نحو الاستهلاك من قبل أهل الدولة. فإذا أضفنا إلى هذه الصورة العلاقة الحميمة اللاحقة المتكوّنة بين أهل الدولة والسوق، إلى درجة سمحت لابن خلدون أن يقول «إن الدولة هي السوق الأعظم» للتعبير عن أهمية الدولة وحجمها في اقتصاد السوق، برزت أمامنا أسئلة أكثر تعقيداً من افتراض ما يمكن أن تنتجه أيديولوجيا الفقر

(*) راجع كتابنا: وجه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٣١.

الصوفية أو أيديولوجية الكفاية الفقهية. إنها أسئلة تمتد إلى حيز إمكانيات الدولة، كسلطة غالبية ومتغلبة وقادرة على أن تخلق «اقتصادها»، أي «تجارتها وسوقها»، وأن تنتج أيضًا «فقهاء»، أي أخلاقيتها المبررة لسلوكها وبمعزل عن آراء الصوفية في الحياة - الدنيا (وهؤلاء يدينون - كطرف - لأخلاق الدولة والتجار في أوقافهم)؛ وبمعزل عن آراء الفقهاء في «الكفاية» (وهؤلاء استقروا - حتى أوائل العهد العثماني - في علاقة إشكالية مع السلاطين). بل إن مجال التباس العلاقة بين الفقيه والسلطان، ظلّ حاملاً احتمالات التبرير بناءً على «حسن النية وقصد الحق»، وإن أخطأ صاحبه، أو بناءً على وظيفة «الحيل الفقهية» الكثيرة في التاريخ الإسلامي المتأخر.

هل نعود إلى فرضية أن النهوض الاقتصادي العام يحتاج إلى مبادرات فردية وجماعية، وهذه الأخيرة لا تحتاج إلى وطأة الدولة وثقلها، بل على العكس إلى مرونتها وخفة ظلها، أرجح أن دعوة الصوفية والفقهاء، إلى الفقر أو الكفاية، ظلّت خارج إطار المسلكيات الاقتصادية وبلا تأثير يذكر لدى جامعي الثروات (التجار الكبار) الذين بحثوا أيضًا عبر مواقع الدولة (السلطة) عن مزيد من الثراء والإنفاق على «الاستهلاك» تأكيدًا لـ «الجاه» الذي يتقاطع المال والسلطان عنده، فيغذي أحدهما الآخر (ابن خلدون).

صحيح أن أفكار الصوفية أضحت فيما بعد أيديولوجيا «أصناف الحرف» في حارات المدن الإسلامية وأسواقها عبر انتظامها في الطرق، كما شرحت ذلك في كتابي السلطة والمجتمع والعمل السياسي^(*). لكن ذلك الانتظام على ما أرجح، كان انتظامًا في نمط حياة من «الكفاية» المنضبط بدوره بطقوس عبادية وتقنية وبأخلاقيات تتعلق بالأداء والتسعير والمبيع المتبادل. وكل هذا كان يتم في إطار «مجتمع أهلي» يجترح لنفسه أليات دفاعية من سماتها: الصبر والزهد والانصراف عن حياة السلاطين والملوك والأمراء والأثرياء الكبار. وأرجح أن المثل الحرفي الذي شاع «لقمة كسب حلال» والمثل الفلاحي الذي تردد «فلاح مكفي سلطان مخفي»، يعبران عن ذلك «النمط من الحياة».

(*) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

فهل أدى ذلك إلى تكوين دورتين اقتصاديتين متداخلتين من دون أن يؤديا إلى تراكم وتطوير شروط الإنتاج الزراعي والحرفي كما أرى؟ ذلك بأن الدورة الأولى قامت على ثراء تأتي من التجارة البعيدة وعلى استهلاك رفاه، أما الدورة الثانية فقامت على تبادل صغير ومحدود في إطار المدينة أو القرية أو الحبي. لذا فلا الأولى أدت إلى تراكم إنتاجي بسبب طابعها الاستهلاكي الغالب، ولا الثانية أدت إلى تراكم تطويري بسبب طابعها «المحلي الكفائي». تجدر الإشارة هنا إلى أنه كان لكل من هذين الجسمين الاجتماعيين أيديولوجيات فقهية وأخلاقية مبررة لأنماطها تتعايش إلا في فترات ما سمي ثورات أو «حركات العامة»، وهي اضطرابات اجتماعية ودورية لم تسفر عن شيء في تحولات التاريخ.

ذهبت في هذا الاستطراد لأطرح أسئلة وفرضيات نقدية، تتشابك مع فرضية رضوان السيد حول «أيديولوجية الكفاية والعوز»، وتحاورها في منهج يدعو إلى مزيد من التأمل، ولكن قبل ذلك لمزيد من الحفر والاستيعاب في المعطيات الاقتصادية - الاجتماعية الثقافية في التاريخ الإسلامي.

وهذا يعني أن تأكيد رضوان السيد على الانتماء لجيل «التاريخ المفهومي» (الجيل الرابع) لا يلغي أبداً - كما افترض - تداخل الحقول التي كانت موضوعات اهتمام المؤرخين السابقين. بل إن ممارسة التاريخ المفهومي ما زالت تتطلب المزيد من الاستزادة والتعمق في التواريخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهذه الأخيرة لم تستكمل على يد الدوري أو صالح العلي أو تلامذتهما أو على يد المستشرقين. إن التاريخ المفهومي لا يمكن فصله عن معطيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وإن كان ثمة ما يبرر الحديث عن جيل رابع لمؤرخين عرب يحملون عبء التاريخ المفهومي، فإن هذا الأخير هو جزء من التاريخ الكلي، وبالمعنى الذي استخدمه مارسيل موس بتعبير «الإنسان الكلي» (وهو المعنى الذي تبنته مدرسة الحوليات لاحقاً).

وهذا يعني التأريخ للفترات الممتدة الطويلة ذات المستويات والأزمنة الثابتة والبطيئة والسريعة، والتاريخ للإنسان ببعده الاجتماعي والنفساني والجسدي. وتاريخ الأفكار والمفاهيم ينتمي إلى ذلك الزمن البطيء القائم بين الطبقتين أو المستويين. ولعل متابعة هذا الزمن هو الأصعب، لأنه من طبيعة

العقليات والنفسيات والذهنيات. ولأجل معاينة هذه الطبيعة لا بد من مناهج معرفية وطرائق من علوم إنسانية واجتماعية ما زلنا، سواء أكتنا جيلاً رابعاً أم جيلاً ثالثاً، أم «خامساً»، مقصّرين في اتقانها واستخدامها واستيعابها في جامعاتنا العربية ومراكز أبحاثنا الكثيرة، ولكن القليلة الفاعلية.

تؤسس أعمال رضوان السيد، ونموذجها الكتابان المذكوران، لولوج «تاريخ مفهومي» بعد أن أضحت الدراسات العربية والاستشراقية تتعاضد في حقل بحثي ومعرفي مشترك.

هذا الاستيعاب، وذاك النقد، يمهدان لتاريخ يطمح رضوان السيد إلى أن يكون «مفهومياً». غير أن المفاهيم، في رأيي تفتح أنفاقاً وأفاقاً ولا تقفل على نفسها في مشاريع ناجزة، أو رؤى ثابتة، أو منظومات أيديولوجية مقيدة. إنه التاريخ - الأسئلة الذي يتداخل مع شتى حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها. وهذه طريق طويلة أمام الباحثين العرب الذين ساروا فيه.

ثالثاً: البنية والتاريخ: في تطبيقات محمد عابد الجابري

على الشورى والديمقراطية والعلمانية

المنطلق (الإبستمولوجي) للنقد الذي يمارسه الجابري حيال الخطابات العربية كلها منذ زمن النهضة وحتى اليوم، والتي شهدت توزعاً على أيديولوجيات قومية وليبرالية وماركسية وسلفية، هو أنها (أي الخطابات) تنطلق كلها من عقل واحد، ومحكومة كلها، في رأيه، بعقل واحد، وهذا العقل ينتمي إلى بنية فكرية واحدة، وإن اختلفت المضامين والأيديولوجيات في هذه الخطابات. ولهذا يستطيع الجابري مثلاً أن يكتفي بنموذج نهضوي واحد (أي نص واحد)، كما يقول في أكثر من مناسبة، ليعمم مواصفات هذا الفكر بأنه خارج التاريخ وخارج الواقع وفوق الزمان والمكان... إلخ. كما أنه يستطيع أن يساوي في زمن النهضة بين محمد عبده وفرح أنطون، وبين طه حسين وسيد قطب، أو بين حسن البنا وبين علي عبدالرازق. وفي المرحلة المعاصرة (ما بعد ١٩٦٧) بين ياسين الحافظ وقسطنطين زريق ومهدي عامل.

أركّز هنا على حيزين من النقد، وفي مسألتين: مسألة البنية ومسألة المنهج التاريخي:

- في الحيز الأول (الحيز المفهومي): كيف استخدم الجابري مفهوم البنية، وتالياً المفهوم المترتب عليه أي (المرجعية)؟ من أين استقى هذه المفاهيم؟ وهل توافرت الشروط المعرفية والمنهجية في هذا الاستخدام، كما توافرت لمن استخدمها في المرجعية الأولى (مرجعية الأصل)، ولا سيما في الأصل الفرنسي - وأقصد التوسير وفوكو.

- الحيز الثاني (الحيز التجريبي): كيف طبق الجابري مفهومته هذه على مقولات ومعطيات وردت في الخطاب العربي النهضوي والمعاصر، وهي: الشورى والديمقراطية، والعقلانية والعلمانية؟ هل أتى بجديد معرفي تحت هذه العناوين؟ أم عاد مثل زملائه الكتاب العرب الذين انتقدهم وفكك خطابهم، إلى حيز الأيديولوجيا الدعوية والسياسية، التي هي جزء من السجال في التاريخ وليس خارج التاريخ؟

سأتناول باختصار هذين الحيزين في المقاربة:

١ - في الحيز المفهومي: ازدهرت المدرسة البنيوية في فرنسا، في ستينيات القرن الماضي، كرد فعل مبرر على المدرسة التاريخية في شتى اتجاهاتها، ولا سيما تلك التي وقعت تحت تأثيرات الستالينية في مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، في شطط معرفي يقُدس أصحابه أو يبالغون بالإيمان بالعلموية والتطورية الأحادية ومفاهيم الحتمية والضرورة... إلخ.

قدّمت المدرسة البنيوية نموذجاً معرفياً آخر يقوم على عدّ الخطاب بنية لغوية وثقافية ونفسية قائمة بذاتها، ويمكن تفكيك معاني ودلالات مفرداتها، والبحث عن مرجعية كل خطاب، والمقاربة بين خطاب وآخر لاكتشاف قطائع معرفية وقفزات معرفية بين المراحل. ولقد جرى تطبيق هذا المنهج في عدد من المجالات المعرفية: في الفلسفة، قرأ التوسير نصوص ماركس، وفي التاريخ وعلم النفس والاجتماع، قرأ فوكو ظواهر اجتماعية ونفسية ومعرفية: تاريخ الجنون وتاريخ السجن، وتاريخ المرض... إلخ. في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، قرأ ليفي - ستراس خطابات القبيلة من خلال اللغة ودلالة الكلمات، فدرس واكتشف أنماط حياة وسستام (نسق) علاقات داخل القبيلة.

وفي التاريخ الاقتصادي والاجتماعي حاول فرنان بروديل ومن خلال مفهوم التاريخ على المدى الطويل (Longue durée)، أن يوفق على طريقته ما بين مفهوم البنية وما بين التاريخانية بعد أن حرّرها من الحدث السياسي (Evènement)، وعبودية الغائية والاحتمالية الواحدة التي أشاعها الماركسيون الستالينيون.

بكلمة، أنجزت المدرسة البنيوية، ولا سيما في فرنسا، أعمالاً في علوم الإنسان والمجتمع والفلسفة، حيث مثلت ولا تزال مرجعيات تأسيسية لأبحاثٍ ودراسات مهمة حتى اليوم. إلا أنها مع ذلك، كانت في الوقت نفسه، موضوع نقدٍ إستمولوجي متعدد. هذا النقد أبان عددًا من نقاط ضعفها. ولعلّ أهم أوجه الضعف، أن المنهج البنيوي يغري الباحث في الإبحار في قراءات ذاتية للنص أو للخطاب، بمعزلٍ عن سياقاته التاريخية التي أنتجته، قراءات قد توقع صاحبها في عدة مزائق أو مغالطات أخطرها: بناء تصورات ذاتية لمعانٍ وأفكارٍ تنبني في ذهن الباحث - القارئ انطلاقًا من إحياءات النص، فيتصوّر هذا الباحث صورًا من المسكوت عنه أو اللامفكر به هي أشبه بـ«المخيال» لدى القارئ - الباحث بالضرورة وليس لدى المبحوث.

ولعلّ من أخطر المغالطات أيضًا أن الذهاب في اتجاه واحد في قراءة النص، وتقرير معنى واحد وعدّ هذا التقرير علمًا قائمًا بذاته، وثابتًا من الثوابت، هو أيضًا عودة إلى الوقوع في ما وقعت فيه التاريخانية الأحادية (الاتجاه الواحد في التاريخ). في البنيوية أيضًا ثمة «ثابت واحد» للوقائع البنيوية، الأمر الذي لا يعصم الألتوسيرية، ولا يمنعها من إعادة إنتاج الستالينية، ولا سيما عندما رأى الألتوسير أن أعمال ماركس الشاب أيديولوجية، وأن عمل ماركس الناضج في رأس المال، عملٌ علميٌّ بامتياز، وهذا ما أعاد إنتاجه، على سبيل المثال، مفكر الألتوسيري عربي هو مهدي عامل، عندما قدّم قراءات بنيوية عربية للماركسية، عدّت وحدها قراءات علمية وما عداها أباطيل وجهالات. على أن البحث البنيوي عندما يتعاون مع التاريخ، تعاوّنًا واسعًا وعميقًا وشاملاً، يصبح ما ينجزه البحث أكثر تعبيرًا عن الواقع وأكثر اقتربًا من معرفته، أي، بلغة الفلسفة الوضعية، أكثر «موضوعية وعلمية». ومع هذه الحالة، تخفف التاريخانية من جموحها بالاعتقاد بالتطورية، وتخفف البنيوية من إصرارها بالقول بالبنية الثابتة.

هذا التوازن المعرفي المبدع قد نجده في ثلاثة نماذج فرنسية نقرأ في أعمالها مزجاً مبدعاً بين المعطى التاريخي، والمعطى النبوي: فوكو وليفي - ستراوس وفرنان بروديل، (أي بين الحيزين: معرفة التاريخ والاجتهاد في قراءة بنية النص).

٢ - في الحيز التجريبي: إذا كان فوكو هو أبرز مراجع محمد عابد الجابري، إلى جانب التوسير، فإن المقارنة بين الجابري وفوكو بمعيار تجريبي أي بمعيار مدى استخدام كل منهما المعطى التاريخي في قراءة بنية الخطاب، تكشف الأوجه التالية:

أ - إن التاريخانية الأوروبية، وعلى امتداد ثلاثة قرون ونيف، كانت قد أنجزت معرفة تاريخية حديثة، موثقة توثيقاً هائلاً ومستوعبة استيعاباً شاملاً ومتعدداً، ومؤسسة تأسيساً متكاملًا في مدارس ومؤسسات ومكتبات وأقسام مدرسية وجامعية، في حين أن التاريخانية العربية الحديثة، التي لم يبلغ عمرها حين كتب الجابري أهم أعماله في الثمانينيات والتسعينيات، أكثر من قرن واحد، لم تنجز إلا القليل القليل في هذا المضمار (حقل البحث التاريخي الحديث)، وهذا الاختلاف في الكم له تداعياته ونتائجه على الثقافة التاريخية والوعي التاريخي عمومًا نوعًا وكيفًا.

ب - على المستوى الفردي، أي على مستوى فوكو المرجع، والجابري المقلد، لا تمثل المعرفة التاريخية وراثها ومدارسها وتنوع اتجاهاتها، ومناجم حفرياتها وتعدد هذه المناجم، في أرشيفات أنماط الحياة اليومية، أي أهمية تذكر لدى الجابري، في حين أنها تمثل بمجالاتها وحقولها التي ذكرت (التاريخ لأنماط الحياة والذهنيات والعقليات)، أهمية كبرى لدى فوكو. فهذا الأخير متعدد الاختصاصات الإنسانية (علم نفس وفلسفة أساسًا)، ولكنه كان يفضل أن يُعرف نفسه بـ «المؤرخ»، في حين أن الجابري كان يصر على عدم عدّ نفسه «مؤرخًا»، ربما لاذراء ضمني للصفة، أو ربما لفهم أحادي أو جزئي لمهنة المؤرخ بوصفه في تعريف الجابري «راوي أخبار» وفقًا للتعريف الإسلامي الكلاسيكي.

باختصار، عندما يقرأ فوكو الخطاب قراءة بنيوية، يدعم قراءته

بحفريات تاريخية وبمنهج أفضل ما يمكن أن يفعل «مؤرخ محترف» من مؤرخي مدرسة الحوليات. وهؤلاء، في المناسبة، لم يكونوا أصدقاء له فحسب (شأن بول فين صاحب كتاب: فوكو يثور التاريخ)، بل كانوا بالنسبة إليه قدوة ومرجعية معرفية ومنهجية في مباحثه التي اعتمدت على التاريخ.

ووفقاً لهاتين الملاحظتين جاز أن نطرح السؤال التالي: لو كان للجابري أن يطلع بقناعة أو بغير قناعة، على ما أنجزه البحث التاريخي المعاصر (العربي وغير العربي) حول تاريخية المرحلة العثمانية، ومرحلة التنظيمات ووقائع النهضة، بل إنه لو مارس البحث التاريخي (كما فعل فوكو في حفرياته)، أكان وصل إلى استنتاجه أنه ليس مؤرخاً، وأنه يكفي بقراءة أي نموذج من نماذج الفكر النهضوي والحداثي (أي نصر) بمعزلٍ عن المنهج التاريخي وبمعزلٍ عن المضمون، لساوي بنيويًا بين فرح أنطون ومحمد عبده، مثلاً أو بين طه حسين وحسن البناء، أكان وصل أيضًا إلى استخفافه بأعمال عبد الله العروي إلى درجة يستغني فيها عن علم التاريخ؟

الإجابة تقضي بعض التقصي في آرائه، واختار من أجل ذلك مسألتين^(١): الديمقراطية والشورى وإشكالية المرجعية في المفهومين الغربي والتراثي؛ والعلمانية وإشكالية الالتفاف الاصطلاحي:

١ - في مسألة الديمقراطية والشورى: هل هما مرجعيتان لا تلتقيان؟ يرى محمد عابد الجابري أن ثمة «مرجعية تراثية» نقرأ فيها الديمقراطية في الشورى الإسلامية، وهناك «مرجعية نهضوية» نقرأ فيها الديمقراطية فيما «انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا». ويأخذ على رجالات الإصلاح الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين دمجهم الديمقراطية والشورى معًا وجعلهم اللفظتين مرادفتين، ويرى أن للشورى مضمونًا في المرجعية التراثية هو غير ما للديمقراطية في المرجعية الغربية. إنها مجرد استشارة لأصحاب

(١) ما قدمته في هذا المبحث، هو بعض مما ورد في بحث طويل سابق عنوانه: «المرجعية والتاريخ في خطاب الجابري: مثال البحث في مفاهيم الديمقراطية والشورى والعلمانية والعقلانية»، منشور في: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٥٥ - ١٩٩.

الحل والعقد، وليست ملزمة للحاكم، ولا تقوم بديلاً من الاستبداد.

السؤال: هل يمكن لهذا المنطق الذي يتسلح بـ«المرجعية» أن يصمد أمام تحولات التاريخ وتفاعل الأفكار؟ إذا كان ثمة وقائع تاريخية تؤكد هذا الاختلاف في المعنى والدلالات - وهي موجودة فعلاً في الماضي - فهل يبرر وجودها الماضي استمرار اختلافها التاريخي، بل التسلح بهذا الاختلاف لبناء تصورات حاضرة ومستقبلية في نسق «الاختلاف» نفسه؟ ألا يمكن أن يحمل المصطلح نفسه، بفعل التطور والتحول والاقتراس، مضموناً جديداً غير الذي استقر في القواميس والمعاجم والمراجع وتجربة الأوس ووقائعها (تجربة الشورى مثلاً في العهد الراشدي)؟ ما الذي يمنع ذلك؟ أعتقد أن المسألة تتجاوز حدية المرجعية وأحاديتها، ولا يمكن أن تتوقف عند نموذج تاريخي ناجز ونسق محدد وثابت، ولو استخدم البعض لتبرير سيادة ذلك النموذج، تعبير «بنية» أو «مرجعية عليا». لقد كان الإصلاحيون النهضويون أكثر رحابة وواقعية عندما استخدموا الشورى بمعنى الديمقراطية. ومن المؤكد أن عينهم كانت - كما سنرى - على «النموذج الأوروبي»، لا على «النموذج الراشدي»، وإن لجأوا إلى الذاكرة التاريخية في استخدام المصطلح لتبرير الاقتباس والأخذ فيه، وليس في ذلك غضاضة أو حرج كما كانوا يصرحون، ولعل في تصريح رشيد رضا الشهير ما يعبر عن ذلك أفضل تعبير.

يبدو لي أن ثمة التباساً حول مفهوم «القطيعة»، كما حول مفهوم التواصل أيضاً مع «المرجعية».

إن إصرار الجابري على اختلاف «المرجعيات» (ويشاركه في ذلك كتاب إسلاميون) يبدو منطقياً لناحية اعتبار «الخصوصيات» و«البُنى» المختلفة في الحضارات. إلا أن التمادي في القول بأن الديمقراطية غير الشورى - وهو قول صحيح - يؤدي إلى استنتاجات في المنهج الضمني تكاد تكون واحدة، سواء اتجه الخيار نحو الديمقراطية (الغربية) أم اتجه نحو الشورى «الإسلامية». وأخطر الاستنتاجات تغييب التحولات التاريخية والاحتمالات الممكنة: احتمال تحوّل الشورى إلى ديمقراطية في العصر الحديث، واحتمال أن تتأقلم الديمقراطية الحديثة وتتكيف مع قيم الشورى.

ذلك بأن التشديد على حيز المرجعية الثقافية والتاريخية لكل من

الديمقراطية والشورى لكي نرى فيهما معنيين مختلفين وصيغتين متميزتين لتاريخين قائمين بذاتهما، إنما يلغي بذلك التاريخ العالمي ومن ضمنه التاريخ المقارن، حيث تنتظم فيه التواريخ «الخاصة» للحضارات والثقافات، كما يغفل عن عوامل التحدي والاستجابة وأقنية الثقاف التي تجري من خلالها عمليات التداخل والتداول والصراع وأشكال التماس والاقتراس وتكوّن التيارات الحضارية وجريانها بين القارات والمحيطات.

من المؤكد أن الشورى التي دعا إليها القرآن الكريم وبالصيغة الاجتماعية - السياسية (المدينة - القبيلة) التي مارسها الخلفاء الراشدون، ليست هي الديمقراطية التي تبلورت عبر أفكار وثورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين. بل لم يكن الوعي التاريخي العربي الحديث أيضًا، الذي استحضر في بدايات عصر النهضة العربية صيغة الشورى على أنها الديمقراطية، «خارج التاريخ» أو دامجًا بين الأزمنة التاريخية (Anachronique). إن ذلك الوعي الذي مائل ما بين الديمقراطية والشورى لم يكن ليجهل اختلاف المرجعيتين وتباين أزمتهما التاريخية.

إن مفكرين من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسين النائي، كانوا يعرفون تمامًا أن الديمقراطية أصلها غربي، وأن الشورى أصلها قرآني وراشدي، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يستجيبون لتحديات التاريخ العالمي وديناميته، فيحاولون أن يتصلوا (كنخب) بهذا التاريخ، ويُدخلوا شعوبهم حركة هذا التاريخ من باب ما وصل إليه الفكر الإنساني في آخر تجلياته وإبداعاته ومؤسساته، وأبرزها الدستور والبرلمان لتقييد الحاكم الفرد بما سمّوه آنذاك «المشروطة».

حتى أن واحدًا كحسين النائي (أحد منظري الدستور الإيراني ١٩٠٦ - ١٩١١)، كان يرى في تجليات الفكر الإنساني في الأماكن الجغرافية المختلفة نوعًا من وحدة الإبداع والفطرة لدى البشر حيث تطلق إمكاناتهم ظروف وتكبلها ظروف. وفي حالة العالم الإسلامي، كان النائي، شأنه شأن الكواكبي، يشخص الظروف القاهرة بشعبي الاستبداد الديني والسياسي.

كما أن رشيد رضا كان في عام ١٩٠٧ (أي قبل عام من الانقلاب الدستوري العثماني) يدعو إلى الحكم الدستوري الذي «استفدناه» - على حد

قوله - من التجربة الأوروبية وليس «من أصول ديننا أو من كتابنا المبين أو من الخلفاء الراشدين». وكان رشيد رضا يعي تمامًا، في جوابه على القارئ المسلم الذي استشهد بمرجعية الشورى، أن هذا «الأمر العظيم» ما كنا تنبهنا له «لولا اختلاطنا بالأوروبيين». (من مقالته في المنار في منافع الأوروبيين ومضارهم).

وذاك القارئ المسلم الذي انتقده رشيد رضا عام ١٩٠٧، ألا يشبه إسلامي اليوم القائلين بمرجعيتهم الإسلامية الخاصة في «الشورى» و«حقوق الإنسان» و«حقوق المرأة» و«المجتمع المدني»... إلخ؟ وألا يؤدي تمييز الجابري بين المرجعتين إلى الفصل بين الثقافات، وإلى القول بـ«لاتاريخية» النهضة، وبالتالي إلى تبرير ما يذهب الإسلاميون إليه؟

أحسب أن ذاك النص النهضوي الذي يؤكد مع غيره من النصوص الإسلامية «الإصلاحية» على تعددية المرجعية الحضارية والتاريخية للديمقراطية والشورى معًا، كان يؤسس في التاريخ العربي الحديث لخطاب سياسي إسلامي ديمقراطي لم يستكمل في المراحل اللاحقة. والراجع أن سبب انكفاء هذا الخطاب أو انقطاعه كمن في نشوء تيارين حزبيين بديلين فرضا نفسيهما بفعل آلية الصراع على السلطة وانتظام هذه الآلية في أعراف وتقاليد «التغلب» في «تراثنا» السياسي. هذان التياران هما: تيار الحزبية الإسلامية (بدءًا من حركة الإخوان المسلمين)، وتيار الحزبية القومية (على اختلاف مسمياتها العربية أو القطرية). وكلاهما لم يوليا أي أهمية للمسألة الديمقراطية، بل على العكس أشاعا ثقافة سياسية معادية لها.

واليوم، لا أحسب أن مناهج البحث في المفردات والمصطلحات، بوصفها «بنى» و«مرجعيات» قائمة بذاتها، مفيدة في بناء وعي تاريخي معاصر وعالمي.

إن المصطلحات والمفردات هي أيضًا كائنات حية وتاريخية، تتطور وتتحول، تكتسب معاني جديدة، وتتخلى عن معاني قديمة لها، بفعل التلاحق والتفاعل والتراكم والاكْتساب.

إن ما يدعو إليه الجابري بتعبير «استنبات» الديمقراطية في البيئة الثقافية

العربية - وهي دعوة محققة وضرورية - لا تستدعي الحديث عن «قطيعة»، إلا إذا فهمت القطيعة، استيعابًا وتجاوزًا معرفيًا، ولا تتطلب اتهام خطاب من الخطابات بأنه «لاتاريخي» بحجة اختلاف «المرجعيات» واختلاف التواريخ. بل إن المرجعيات نفسها ليست ثابتة الأصل والفصل، إنها صور من التاريخ تراكمها وتلونها ذاكرة بشرية هي قيد التكوّن الدائم في الزمن التاريخي.

إن صيغة ثقافية - سياسية جديدة للديمقراطية أو غيرها من المفاهيم، لا تنحصر في مرجعية جاهزة، ولا تتأسس في حوض ثقافة معزولة. إنها إمكان تاريخي له شروطه للتحقق في مسار قد يتجاوز حتميات المرجعيات أو «البُنى». إن منطق التاريخ، بما هو تفاعل وتحوّل، قد يكون أقوى من ثوابت البنية التي نتوهمها في الوعي أنها «مرجعيات» لا تلتقي ولا تتواصل. لا أحسب أن في هذا «تاريخانية»، إنها مجرد محاولة في النظر التاريخي لوضع «المرجعيات والبنى» نفسها في التاريخ.

٢ - في مسألة التفاف الجابري على مصطلح العلمانية: هل يحل مشكلة الثنائية في الفكر العربي؟

بهدف حل إشكال الثنائية بين الإسلام والعلمانية، اقترح كتاب قوميون تجنّب استخدام تعبير «العلمانية» في الأدبيات القومية، والاستعاضة عنها بتعبيري «الديمقراطية» و«العقلانية»، وكان ذلك بناءً على نصيحة أو مطلب الجابري، حيث ورد في أكثر من كتابٍ أو مقالة.

واضح أن الهدف كان بطبيعة الحال سياسيًا، بعد أن دشّن لقاء القاهرة (الحوار القومي - الديني في عام ١٩٨٩) سلسلة لقاءات بين القوميين والإسلاميين تحت عنوان «المؤتمر القومي - الإسلامي».

كان الهدف السياسي من طرف القوميين يتوخّى ولا يزال تهدئة خواطر الإسلاميين الذين يستفزهم مصطلح العلمانية، بسبب ركام من الأدبيات التي تصدّت للعلمانية وشحنتها بمعانٍ ودلالات معادية للإسلام.

وسواء أكان هذا الشحن مبررًا أم غير مبرر في سياق الصراع السياسي السابق بين القوميين والإسلاميين، فإن ما يجب الالتفات إليه من زاوية أخرى هو أن صورة العلمانية التي قدّمها بعض من الكتاب القوميين كانت

معادية فعلاً للإسلام. هذه الصورة حملها خطاب عقيدي ونضالي يكاد يحل محل العقيدة الدينية، كمسألة قبلية، أو كافتتاح ميثولوجي. وفي المقابل كان الخطاب الإسلامي غالباً ما يسترجع هذه الصورة وينطلق منها في سجاله مع القومية العلمانية. فكان خطابي الطرفين غدي أحدهما الآخر، فاستثمر الواحد الآخر لتبرير صراعه في حركة تناقض ثنائية لا تنتهي. كاد الخطابان يصبحان خطاباً واحداً مغلقاً ذا وجهين متناقضين. فهل يحل الالتفاف القومي على المصطلح (مصطلح «العلمانية» بـ«ديمقراطية وعقلانية») كما يقول محمد عابد الجابري، لتستقيم علاقة متناسقة بين القوميين والإسلاميين؟

لا شك في أن التقارب السياسي بين قوميين وإسلاميين ممكن على صعيد البرامج والخطط والأهداف. لكن اللجوء إلى إحلال مفاهيم محل مفاهيم بهدف التقارب، أمر يحتاج إلى وقفة وتأمل ومراجعة لكي لا يتعسف التكتيك السياسي على البحث في تاريخ الأفكار والمفاهيم وفي وظائفها وأدوارها.

لذا، فإن ما تحاول هذه السطور مناقشته ليس أهداف القوميين والإسلاميين بحد ذاتها أو برامجهم، أو تاريخ علاقتهم بالمصطلح، بل مناقشة «المرجع العلمي» أو النظري الذي يستندون إليه لتبرير هذا «الالتفاف». أعتقد أن «المرجع العلمي» لهذا الالتفاف هو ما كتبه محمد عابد الجابري حول «الدولة والدين» في كتابه: وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر^(٢).

يرى الجابري أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في «المرجعية النهضوية العربية» ثلاثة:

- استلهام التجربة الدينية الأوروبية.

- شكل الطائفية الدينية.

- ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة.

وهذه العوامل الثلاثة تختلف، في رأي الجابري، اختلافاً كلياً عن تلك

(٢) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية «التراثية». في هذه المرجعية الأخيرة ثمة «صورة ثابتة» تربط بين الدين والدولة. من هنا «يكمن الزيف في هذه الثنائية» في رأي الجابري؛ «إنه يتمثل بتمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته، معتبراً إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة».

السؤال: كيف يحل الجابري هذه الثنائية؟ يحلها منهجياً بـ «تأييد» منطق المرجعيات التاريخية في «بُنى» والالتفاف على هذه «البُنى» بـ «اقتراح» يراه «واجباً» ومن خارج تاريخية المرجعيات وتفاعل وتعقيد مساراتها التاريخية. يقول: «من الواجب، استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية؛ فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي».

أما المبررات التي يقدمها الجابري من أجل التخلي عن مصطلح العلمانية، فتتمثل بأجوبة تصطنعها «عقلانية» تشتغل خارج التدقيق التاريخي في التراث الإسلامي (آليات عمل الدولة والدين والشريعة والمجتمع)، وخارج التدقيق التاريخي في نشوء العلمانية في أوروبا وحيثيات تطورها وتعدها في التجربة أو التجارب الأوروبية المسيحية، كما خارج مستلزمات وضرورات طرحها وتمثلها ضمناً في الممارسة السياسية الإسلامية.

من هذه المبررات التي يسوقها الجابري:

١ - أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة (أي ما سماه «الطائفية الدينية») هي مشكلة قُطرية، محصورة في لبنان وسوريا ومصر والسودان. أما بقية أقطار الوطن العربي (ويعني: المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا والأردن والسعودية واليمن ودول الخليج والعراق)، فهي لا تعاني طائفية دينية إطلاقاً، وأن الأقليات الدينية فيها لا تمثل نسبة تجعل من الطائفية الدينية فيها مشكلاً اجتماعياً، وبالتالي سياسياً.

٢ - على مستوى الترجمة، يرى الجابري أن كلمة «لايك» «Laïque»، لا ترتبط بأي علاقة اشتقاقية بلفظة «العلم»، ظناً منه أن العلمانية - كما يفترض من دون تدقيق في فقه اللغة - مشتقة عند مترجمها من العلم! بل إن الجابري يذهب بلا تدقيق تاريخي، وكما سنرى، إلى أن ترجمتها

واستخدامها حصلاً في إطار ثقافة الأقليات غير الإسلامية في بلاد الشام بهدف الانفصال عن «الخلافة العثمانية» وبناء الدولة القومية.

٣ - وأخيراً، فإن الجابري يرى أن اللايكية (Laïcité) «فكرة مرتبطة أصلاً بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية، المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمر عبر رجل الدين، الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيمياً بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع الوحيد في ميدان الحياة الروحية».

ولما كانت «هذه الفكرة غريبة تماماً عن الدين الإسلامي وأهله»، كما يرى الجابري، «لأن الدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر»، فإن الجابري يطلق بلا أدنى قلق معرفي، الحكم التالي: «باختصار، إن طرح شعار اللايكية - أي ما تُرجم بالعلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام - هو طرح غير مبرر».

تحمل هذه المبررات التي يسوقها الجابري مغالطات كبيرة سواء على مستوى أصل المفاهيم وفصلها (جينولوجية المفاهيم)، أو على مستوى سياقاتها التاريخية.

فالعلمانية كترجمة لـ (Laïcité) أو لـ (Sécularité)، وفقاً للثقافات الأوروبية (الفرنسية أو الأنجلوسكسونية)، لا ينحصر معناها في مسألة الفصل بين الدين والدولة فحسب، كما يحسب الجابري، بل إنها كمنطلق هي موقف إبستمولوجي معرفي، وموقف اجتماعي مدني. والمترجمون العرب الأوائل لم يشتقوها من «العلم» بل من «العالم»، كي يدلّوا على المعاني التي ترتبط بهذا المصطلح (الدين، الناس، الزمن). والمترجمون لم يكونوا من أقليات بلاد الشام وإن استخدمها مثقفو بلاد الشام لاحقاً مسيحيين ومسلمين.

إن الترجمة العربية للمصطلح جاءت في سياق الجهد التحديثي الذي قام به محمد علي باشا في مصر. جاء في المعجم الوسيط: «والعلماني نسبة إلى العلم (بفتح العين) بمعنى العالم وهو خلاف الديني والكهنوتي». ويرى

باحث عربي في محاولة لتأصيل الكلمة معجميًا: «إن أول المعاجم التي استخدمت علماني... معجم ألفه الياس بقطر المصري عام ١٨٢٨. وقد وردت كلمة علماني (بفتح العين) ترجمته للكلمة الفرنسية Laïque، ثم تابع دورها في المعاجم ثنائية اللغة»^(٣).

أما عن حجة «الطائفية الدينية» التي تفسر طرح العلمانية في أماكن (حيث التعدد الديني) ولا تبرر طرحها في أماكن أخرى (حيث التجانس الديني أو الأثرية الدينية)، فإنها حجة غير تاريخية وغير واقعية، أي إن التاريخ والواقع يدحضانها. فالمشكلة ليست فقط مشكلة علاقات ما بين طوائف دينية؛ إنها مشكلة علاقة بين أفراد ومواطنين واعتقادات وقناعات على مستوى العلاقات في حيز المجتمع الواحد، أو حيز العلاقة بين المجتمع والدولة، أو حيز العلاقة بين المجتمعات. ومن المعروف أن الاعتقادات والقناعات ليست دينية فحسب، بل هي أيضًا أفكار وآراء ومواقف تصدر عن جماعات كما تصدر عن أفراد. فالمشكلة، إذن، تبقى مشكلة الوضع أو الحيز أو المنطلق أو المآل الذي يُصاغ من خلاله لا الموقف السياسي فحسب، بل كل موقف من الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية، بل وكل إدراك لها والتعامل معها على قاعدة حق الاختلاف لا واجب التسامح أو استحسانه وفقًا للقدرة.

بهذا المعنى تصبح العلمانية حاجةً وضرورةً لكل المجتمعات، سواء أكانت متجانسة أم متعددة دينيًا. بل إن المجتمع المتجانس دينيًا حيث لا «طائفية دينية» وفقًا لحجة الجابري، هو الأكثر حاجة إلى العلمانية، لكي يعبر عن تعدده المكبوت والكامن. وإلا فإنه عبر وحدته الموهومة (التجانس الديني) سيتآكل وينفجر. لأن «الوحدة» بلا تعدد هي أحادية مفرجة للذات نفسها. ومثل الجزائر كان مثلًا ساطعًا عن حالة انقسامية واستثنائية هي أسوأ من حالة «الطائفية الدينية» التي ينسبها الجابري إلى المجتمعات العربية المتعددة دينيًا.

وأرجح أن كل هذا الالتباس الذي يقع فيه الجابري ويوقع فيه أنصاره من دُعاة الفكر القومي الجديد «المتصالح» سياسيًا مع الإسلام، مرده إلى

(٣) السيد أحمد محمد فرج، «علماني وعلمانية، تأصيل معجمي»، الحوار، العدد ٢ (صيف

١٩٨٦)، ص ١٠١-١١١.

فهم غير دقيق، بل أحيانًا غير سليم، لوضعين تاريخيين: الوضع الأوروبي المسيحي والوضع العربي - الإسلامي.

مرة أخرى، يقع الجابري، وكما كان حاله في شرح الديمقراطية والشورى، في أسر ما يسميه «المرجعيات» التي يتمثلها صورًا تاريخية ذهنية مغلقة. ذلك أنه بعبارات قاطعة ووثيقة بالنفس حتى اليقين، يقدم التوصيف الأبدي لكل من الوضعين: في أوروبا، اللابائية استعملت للدلالة على العداء لرجال الدين ومؤسساتهم وخاصةً التعليمية منها. وفي عالم الإسلام و«أهله» لا رجل دين، لا هيمنة دينية، لا وسيط، لا سلطة روحية مختصة ولا سلطة زمنية مختصة.

وهذا، في رأيي، وجّه تبسيطي للمشكلة وتسطيح لها لأنه يختزل التاريخ الأوروبي، كما يختزل التاريخ الإسلامي في صورتين ذهنتين.

فإذا كان للجابري أن يفهم الإسلام وفقًا لاجتهاده، بأنه بلا وسيط وبلا رجل دين وبلا هيئة دينية، فهذا من حقه في الاجتهاد الذي يتيح الإسلام القرآني، أي القراءة المباشرة للقرآن الكريم. أما أن يعتم فيقول إن تلك الفكرة (فكرة المؤسسة الدينية والوساطة) هي غريبة عن «أهل الإسلام»، أي غريبة عن تاريخه ومجتمعه، فهذا تعميم يحتاج إلى إعادة نظر وفي ضوء دراسات حديثة رأت في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي مؤسسات دينية وعلاقات معقدة وملتبسة و متميزة بين مستويات الدين والدولة والشريعة، كما رأت نزوعًا، بل عزمًا وقرارًا، لدى الدولة الإسلامية (الدولة السلطانية المتأخرة) لمصادرة الدين وتقنينه في مؤسسات، أهمها مؤسسة مشيخة الإسلام، وكما كان الحال مع الدولة العثمانية والدولة الصفوية^(٤).

كما أن تعميم القول بوساطة الكنيسة ورجل الدين في التجربة الأوروبية المسيحية، أو القول بسلطتين منفصلتين، كما هو شائع لدى كتاب عرب وغير عرب، أمرٌ يحتاج إلى إعادة نظر أيضًا، في ضوء دراسة حركة الإصلاح الديني

(٤) للتوسع في هذا المنحى من الفهم الذي يرى أن ثمة مؤسسات دينية في التاريخ الإسلامي، مارست سلطات وشاركت السلطات في ثنائية سلطوية، متناحرة أحيانًا ومتحالفة أحيانًا أخرى، كانت موجودة وقائمة: يُراجع كتابنا: وجه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والدولة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(البروتستانتية) والإصلاح الديني المعاكس، وفي ضوء ما قدّمه ماكس فيبر من أطروحات حول العلاقات بين مستويات السياسة والدين والاقتصاد والمجتمع.

لسنا هنا في وارد توسيع الأفكار التي تتعارض مع فكرة الجابري عن العلمانية وعن مساراتها وسياقاتها التاريخية، كما تتعارض مع تعاطيه مع مسألة العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي. إن تاريخية هذه العلاقة المعقدة والمركبة، التي يُمكن أن ندرسها من باب إشكاليات العلاقة بين «الفقيه» و«السلطان»، تحتاج إلى دراسات معمّقة ومتخصصة لرؤية الحيّز السياسي والديني، كما الحيّز الديني والشريعي، ولتفكيك الخطاب الذي يحملها بصورة ملتبسة أو حاجبة لحقائق الأشياء. ليس صحيحًا على طول الخط أنه لم يكن هناك سلطة زمنية وسلطة روحية. الصحيح على مستوى المنهج البحثي لا على مستوى التقرير، أن ندرس الظواهر التاريخية الإسلامية عبر مسّياتها ودلالاتها الصريحة أو الضمنية. وهذه بعضها: تجاذب سلطة الفقهاء وسلطة السلاطين، تجاذب السياسات الشرعية والسياسات السلطانية، تجاذب الفتاوى وقوانين نامه (في العهد العثماني)... وكل هذا يجب دراسته بمنهج تاريخي وظيفي للمواقع والمناصب والأدوار، وليس بمنهج المفردات وتمائلها أو تفارقها كُنْى أو مرجعيات ثابتة وبمعاني لا تترجح. فإذا لم يكن هناك «كنيسة» في التاريخ الإسلامي، فهذا لا يعني أنه لم يكن هناك «مؤسسة دينية» ومواقع «وظيفية» للعلماء والفقهاء، وفتاوى تحلل وتحرم، تكفر وتستحسن، تعفو عن أحدهم أو تهدر دمه.

كان محمد أركون في مقاربتة للعلمانية - وإن كان قد غرق في استطرادات تعليمية وتربوية منهجية - أكثر شفافية وجرأة علمية في طرح الإشكالات التي تثيرها العلاقة بين الإسلام والعلمانية. فهو إذ يدعو إلى التعاطي مع الظاهرة الدينية كمعطى ثقافي واجتماعي وإيماني لائق، لا يُمالئ الإسلام السياسي في مشروع توفيق بين «القومية» و«الإسلام»، ولا يلتف على العلمانية ليراه غريبة عن الإسلام والمجتمع الإسلامي؛ إنه يشخص مساوئ التمثل الأيديولوجي - العقيدي لها (للعلمانية) سواء في فرنسا أم بلاد العرب، فيسمّي تمثيلها بصيغة العقيدة المناضلة (Laïcisme) ويسمي أنصارها بهذا المعنى (Laïcistes)، وبالعربية «علمانية» و«علمانيين». كما يسمّي

التمثّل الإسلامي بصيغة عقيدة نضالية سياسية (Islamisme)، ويسمّي أنصارها (Islamistes)، وبالعربية «إسلاموية» و«إسلاميين».

وأحسب أنه بعيدًا من هذين التمثيلين (الإسلاموية والعلمانوية) تندرج مصطلحات المسلم والإسلام والإسلامي والإسلامية ومضامينها وتعبيراتها، في إطار من التعدد الثقافي - الديني، كما تندرج مصطلحات علماني وعلمانية في إطار مدني رحب لا يكتفي الواحد فيه بقبول الآخر فحسب، بل بالدفاع عن حق هذا الآخر في الرأي والتعبير والاعتقاد.

ولعله هنا يكمن دور الباحث والمثقف العلماني. ألم يقف علمانيون فرنسيون مع حجاب الفتاة في فرنسا، لأنه تعبير ديني - ثقافي شخصي في مجتمع مدني، على الدولة العلمانية (الحيادية) أن تحميه؟ ألم يقرّ أحد قادة الحركات الإسلامية في منفاه بأنه يستطيع هناك أن يُمارس إسلامه أكثر مما يستطيعه في بلده المسلم؟ وهو راشد الغنوشي.

لا أحسب من المفيد أو الجائز علميًا أن يلتف الباحث على العلمانية لأسباب التبس فيها تجاذب الخطابين القومي والإسلامي فتصارعا في العصر العربي الحديث، وكنا وكان بعضنا ضحية هذا التجاذب والصراع بسبب طغيان الأيديولوجيا على البحث، بل اللائق أن نبحث عن علمانية هي ضرورية للديمقراطية نفسها، بل هي شرطها لحماية الدين نفسه ولكي لا يصبح الدين أيديولوجية استبداد ديني، تمامًا كما وعى كتاب النهضة هذا الأمر باكراً فلاحظوا الاستبداد وعانيوه يُمارس بين مؤسستين أو شعبتين: «شعبة الاستبداد الديني» و«شعبة الاستبداد السياسي»، على حدّ قول كل من حسين النائيني وعبدالرحمن الكواكبي.

والآن بدلًا من استيعاب المصطلحات والأفكار الجديدة واستنباتها في البيئة الثقافية العربية واستدخالها في المسلكيات والأخلاقيات، يجري الحديث عن مرجعيات وأنساق وبنى، وتجرى عملية انتقاء واستبعاد تتحكم فيها السياسات اليومية لا الاجتهاد البحثي الطويل النفس.

يجيز الجابري لنفسه الدعوة إلى استنبات الديمقراطية، التي هي غير الشورى، في البيئة العربية، في حين يطلب وجوبًا، استبعاد «العلمانية» من القاموس القومي العربي بحجة عدم واقعتها في المجتمعات الإسلامية؟ تُرى

من يقرّر ما هو عقلائي أو واقعي في مجتمعات تزخر بالتحوّلات والاحتمالات الكبرى الممكنة، كما تزخر تواريخها وكل التواريخ العالمية بالمسكوت عنه أو اللامفكّر فيه؟ وكما جاءت الثورات الشعبية العربية الأخيرة لتثبت أن ثمة احتمالات كامنة في داخل تاريخ المجتمعات، لا يحسن الباحث قراءتها واستشرافها دائماً.

رابعاً: الفلسفة السياسية والتاريخ:

ناصر ناصيف نصار في تصورات الأمة المعاصرة^(٥)

يتميز كتاب ناصر ناصيف نصار تصورات الأمة المعاصرة^(٥)، بأنه كتاب جامع ومحوري في الوقت نفسه. جامع لأنه يشتمل على دراسة أبرز كتاب ومنظري الفكر العربي الحديث والمعاصر، منذ جمال الدين الأفغاني وحتى خالد محمد خالد وأنطون سعادة وجمال حمدان؛ ومحوري لأنه يجعل من محور الأمة - كمفهوم وصورة - حقلاً للبحث في نصوص هؤلاء الكتاب والمفكرين.

وهو إلى جانب سمته المزدوجة (الجامعة والمحورية) يقدم عنصرين جاذبين ومفيدين: عنصر التعاقب التاريخي، وهو أمر لا بد منه لفهم سياق الأفكار وتتابعها، تطوراً أو انقطاعاً، في أزمنتها ومراحلها؛ وعنصر المشاهد أو السيناريوهات التي اجتهد ناصر ناصيف نصار في تسمياتها انطلاقاً من السمة الغالبة فيها، فكانت تسمياته للتيارات الفكرية عناوين أبواب الكتاب وفصوله وعنصر توضيح وتصنيف وتبويب. وهكذا تداخلت وتكاملت العناوين العامة والخاصة مع تسلسل الأسماء وتعاقب التواريخ في حركة مشهية تحمل عنواناً كبيراً: التصورات الدينية والتصورات اللغوية والتصورات الإقليمية والتصورات السياسية. وفي داخل كل تصور تصورات فرعية، كما تقرأ مثلاً داخل التصور الديني، التصور التوفيقي والسياسي واللاسياسي... إلخ.

لا شك في أن ناصر نَصّار وإِعْ لظاهرة التداخل والتشابك بين

(٥) محاضرة ألقى في الحركة الثقافية - انطلياس بتاريخ ١٩٩٥/٤/٦، ونشرت في: وجيه كوثاني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

(٥) ناصر نَصّار، تصورات الأمة المعاصرة (بيروت: منشورات أمواج، ١٩٩٤).

التصورات، وهو يشير إلى ذلك مرارًا. إلا أنه يبدو أن الحاجة إلى التبويب واستخدام منهج الأنماط والنماذج في التاريخ والتحليل، تدفع إلى اعتماد أسلوبٍ يُسهّل على الباحث مسار التحليل والتوصيف، كما يسهّل على القارئ المتابعة والقراءة من الغلاف إلى الغلاف بقدر من الوضوح والتماسك والمتعة والفائدة.

لكن السهولة والتسهيل، من جهة أخرى، قد يكون لهما محاذير أيضًا، فيوقعان في ما لا يريد الباحث أو لا يتوخاه، أو في ما يندفع إليه اندفاعًا لا واعيًا، وأحيانًا اندفاعًا ملتزمًا بفكرة عن سابق تصور وتصميم.

ولعل الفكرة الدافعة أو الفرضية التي نقرأها صراحةً أو ضمناً في نصوص ناصيف نصّار هي فكرة إحداث القطيعة بين التصور الديني للأمة والتصور التاريخي لها؛ وهي فكرة احتلت عنوانًا لأحد كتبه القديمة مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ^(٦)، وها هي الآن تتخلل النص كجهد نظري - فلسفي عن حل لمشكلة التناقض بين الأمة بالمعنى الديني، والأمة بالمعنى الحديث، وهي المشكلة التي يراها ناصيف نصّار متأتية عن أن الفكر النقدي الذي بدأ مع التصور الديني اللاسياسي (ويقصد علي عبد الرازق) لم يُستكمل داخل الفكرة الإسلامية، فارتد إلى فكر الإخوان المسلمين، الذي «استحوذ عليه نقد الخارج»، إلى الدمج بين الديني والسياسي (ص ١٣٣)*. لكن فكرة القطيعة هذه التي تدفع الباحث إلى ممارسة النقد حيال الخطاب الإسلامي، تدفعه إلى الامتناع عن ممارسة النقد حيال الخطاب القومي، ولا سيما «القومي الإقليمي المتحدّي»، ممثلًا بفكر أنطون سعادة.

كنت أتساءل لدى قراءتي المتابعة في الكتاب، ما هو «الديني» و«السياسي» و«التاريخي» و«الزمن الحديث» و«الزمن القديم»؟... إلخ، وكنت أتساءل أيضًا، ولا أزال: أي فلسفة وأي مفاهيم وأي مناهج شكّلت مرجعيات النص؟

(٦) ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٨؛ ط ٢ (موسعة)، ١٩٨٠).

(*) أرقام الصفحات الواردة بين قوسين ضمن المتن تحيل كلها إلى كتاب ناصيف نصّار، تصورات الأمة المعاصرة في طبعته المذكورة آنفًا.

وبدا لي أنه من الصعب الإجابة عن تساؤلات هي بالنسبة إلى القارئ مشروعة. لكن الإجابة متغيرة ومتبدلة: متغيرة تغير المشاهد والسيناريوهات في الكتاب الذي يلخص تجربة قرن أو أكثر من تعاقب الأفكار، ومتبدلة تبدل الحال المعرفية لدى الفرد الباحث خلال التجربة الشخصية الحاصلة بفعل التراكم المعرفي من جهة، وعمق التحوّلات العميقة ووطأة الأحداث الكبرى في الزمن الفردي المعيش من جهة أخرى، وهو زمن صعب.

وبدا لي أيضًا - وأنا أعني هذه الصعوبة وأعانيتها - كم هي متسرّعة وسطحية تلك المراجعات النقدية التي تدّعي «العلم» و«الموضوعية» في التعامل مع كتاب لناصيف نصار أو غيره بذل صاحبه جهدًا وعمرًا ومعاناة في إعدادهِ، ولا يزال يطمح إلى استكمالهِ. وفي حالة ناصيف نصار، فإنه يَعدُّنا بجزء ثانٍ يتعلق كما يقول بـ«إنجاز التحليل المتعلق بعوامل التصورات ووظائفها النفسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية وسواها...» (ص ٥٣٧). فالبحث الجدي هو الذي يطرح أسئلة جديدة ولا يقدّم إجابات ناجزة.

وعلى قاعدة هاتين الملاحظتين المتعلقةتين بطبيعة قراءتي، حاولت أن أتعامل مع الكتاب ومع الباحث الذي قرأتُ له على امتداد أكثر من عقدين.

والصعوبة التي تواجهني هي في تقديم قراءتي في عجالته، ولعلّ مقدمتي استنفدت العجالة نفسها، ومع ذلك أراها ضرورية لتوضيح موقفي.

لقد قرأت الكتاب كله، وبدا لي أنه من الصعب الاكتفاء بالحديث عن فصل أو باب معزول عن الآخر. ولكن بدا من الأصعب أيضًا الحديث عن كل ما في الكتاب من فصول أو أبواب. لهذا، سأكتفي بإثارة إشكاليات ارتسمت أمامي من خلال مشهدين: مشهد التصور الديني التوفيقي الذي يتناول أعلام الإصلاح الإسلامي (من جمال الدين الأفغاني حتى رشيد رضا)، ومشهد التصور الإقليمي المتحدي الذي يتناول أساسًا فكر أنطون سعادة. وسأحاول أن أختصر هنا لأن المشهدين - الفصلين هما إثنان من أصل خمسة عشر فصلًا، وبينهما أطروحات كثيرة تظل وتتشابك مع الأطروحات الأخرى في الفصول الأخرى.

وإذا كان البحث الجدي، كما قلت، هو الذي يطرح أسئلة جديدة،

فالقراءة التي تطمح أن تواكب هذه الجدية، هي القراءة التي تضيف إلى الجديد أسئلة جديدة أيضًا، ولعل العدة التي تسعفني هي في حقل المعرفة التاريخية. وناصيف نصار هو من الباحثين القلة في العالم العربي الذين يحاولون من موقع البحث في الفلسفة، الارتكاز على المعطى التاريخي. وستكون ملاحظاتي مستمدة من هذا الحقل أساسًا.

في معرض تعامله مع فكر جمال الدين الأفغاني، يقدم ناصيف نصار إشارة موفقة إلى مرجعيتي الأفغاني في نظرة هذا الأخير إلى القومية والأمة والدولة: نظرة مثالية للأمة الإسلامية في عهدها الأولى (العهد الراشدي)، ونظرة تاريخية خلدونية (ص ٣٩).

الإشارة في رأيي مهمة جدًا وعلى قدر كبير من الخطورة، ولكن للأسف، ينقطع انسياها التاريخي ومنطقها في تحليل ناصيف نصار عندما يتدخل مبررًا القطع بقوله: «لا تهمنا هذه الناحية (التاريخية) بقدر ما تهمنا الناحية الشرعية» (ص ٣٩).

والناحية الشرعية في فكر جمال الدين الأفغاني، وكما تفهم من المؤلف، تبرز في اهتمام الأفغاني بإبراز دور الدين الإسلامي كرابط لعلاقة عامة، هي علاقة المعتقد المتجاوزة للعصبيات والجنسيات. أما ظاهرة التجزئة فهي نتاج السياسات الخلافية والتجزئية التي ينسبها الأفغاني إلى الأمراء والسلاطين، ثم إلى السياسات الاستعمارية. والمآل هو التشديد على مقولة «الأمة الإسلامية» والوحدة الإسلامية القائمة على «رابطة الشريعة» (٤٣). من هنا، في رأي نصار، توجه الأفغاني إلى علماء الدين يُطالبهم بأن يكونوا «أمناء الدين وحملة الشرع ورافعي لواء الإسلام»... إلخ (ص ٤٣).

تساؤلي هو التالي: لو أن ناصيف نصار تابع القراءة الخلدونية لخطاب جمال الدين الأفغاني في علاقة العصبية بالدين، أو لعلاقة السياسة بالدعوة، لكان توصل إلى نتائج مختلفة في تقويم أفكار الأفغاني حول «الأمة الإسلامية» و«الجامعة الإسلامية» ودور العلماء ووظيفة الشرعية في خطابه. فخطابه «الديني»، الذي ينقله إلينا ناصيف نصار عبر مقاطع واستشهادات (ص ٢٨-٤٦)، وإن كان مشبّعًا بعضه بصورة ميثولوجية بالمرجعية المثالية للحكم الإسلامي (ص ٣٨-٣٩)، فإنه لا يؤول إلى «نظرة ثيوقراطية»

(ص ٣٨) في مجمل النص، وفي سياق وظيفة النص في الممارسة الفكرية والسياسية في مرحلته التاريخية، أي في زمنه السياسي والاجتماعي.

فالأفغاني، وقد التقط ناصيف نصار بثقافته الخلدونية انفتاح بعض خطابه أحياناً على التفسير الخلدوني (ص ٣٩)، هو خلدوني بالفعل، لا على مستوى تحليلاته وتفسيراته - وهو جانب ضعيف على ما أرى - ولكن على مستوى تطبيق نظرية ابن خلدون حول العلاقة بين العصبية كمشروع سياسي وبين الدين كدعوة مقوية للعصبية، أي للمشروع السياسي. أليس ابن خلدون هو القائل: «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، وإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»؟

إن الأفغاني في خطابه الديني الدعوي وفي ممارساته وتوجهاته ورسائله إلى علماء الدين، ولا سيما إلى علماء النجف، أي إلى مراجع التقليد، يتوجه محرّضاً ومستنهضاً ومستفزاً حالة الجمود والركود، وخصوصاً لدى العلماء الملتحقين في معظمهم بالسياسات والأجهزة السلطانية. من هنا النبوة الدينية العالية في الخطاب التحريضي الذي كان مسعاه أن يصيب هدفين إستراتيجيين:

- محاربة الاستبداد السلطاني الفردي المتذرع بالدين، وهو ما سمّاه الكواكبي «الاستبداد الديني»، وسمّاه حسين النائيني، أحد علماء النجف والمنظر الدستوري للثورة الإيرانية عام ١٩٠٦، «شعبة الاستبداد الديني»، ويقصد بها «علماء السوء».

- الاستعمار الأجنبي، وللأفغاني نصوص لافتة للنظر في وضوحها لمفهوم الاستعمار كإمبريالية اقتصادية تحاول أن تهيمن على بلدان العالم الإسلامي عبر الشركات والاستثمارات وهيمنة الرساميل.

ولعله في هذا السياق يمكن وضع حادثة اغتيال الشاه، بتحريض من جمال الدين الأفغاني، وإقناع السيد الشيرازي باستصدار فتوى تحريم التنبك في إيران لإسقاط معاهدة حصر التبغ والتنبك مع الإنكليز، ومحاولة الأفغاني إقناع السلطان عبد الحميد بجامعة إسلامية وبحريات عامة في الوقت نفسه. كما يمكن فهم أساليب الأفغاني في التربية والترشيد وبث الوعي في مصر، إذ لجأ بعدما أقفلت أبواب الأزهر في وجهه إلى المقهى

والمحفل الماسوني ينشر أفكاره من خلالهما. ولعله من أجل هذا اتهم بالماسونية من قبل بعض الإسلاميين لاحقًا، هو ومحمد عبده.

وأخلص في ما يخصّ هذه النقطة المتعلقة بالعلاقة بين الناحية التاريخية والناحية «الشرعانية» في فكر جمال الدين الأفغاني، إلى استخدام التعبير الذي سبق أن استخدمه لويس ماسينيون لوصف «الحالة الذهنية الإسلامية» في العالم الإسلامي آنذاك، بأنها كانت نوعًا من «بولشفية إسلامية»، أكثر من كونها نزوعًا شرعانيًا أو ثيوقراطيًا. وأرجح أن في هذه الاستعارة، على الرغم مما تثيره من مفارقة، بعضًا من الدلالات الخلدونية التاريخية لعلاقة السياسي بالديني. وتوجه سلطان عالييف، أحد الزعماء الشيوعيين في المناطق الإسلامية الروسية، وفهمه الخاص للماركسية المحلية، وفي تصديه للمركزية اللينينية الروسية، جزء من تلك الحالة.

ولعل تجربة رشيد رضا التي تبقى في إطار الاتجاه التوفيقي، أكثر تعبيرًا عن كثافة الالتباسات في علاقة السياسي بالديني، وعلاقة الحدث التاريخي بتحوّلات النص ونبضه وانفعالاته. فرشيد رضا أكثر تشبّعًا بالثقافة الفقهية وقربًا لها، وأقل إلمامًا بالثقافة الفلسفية والاجتماعية والسياسية من جمال الدين الأفغاني. بل إن مرحلة رشيد رضا، وهي مرحلة تاريخية عاصفة بالأحداث والانعطافات والتحوّلات الكبرى المصيرية أو المغيّرة فعلاً للمصائر، مرحلة متقلبة وعنيفة وصادمة (ربما كمرحلتنا اليوم). فمنذ الانقلاب الدستوري (١٩٠٨) وحتى مؤتمر لوزان (١٩٢٣) وإلغاء الخلافة، شهدت المرحلة انفجار الحرب العالمية الأولى، وسلسلة المعاهدات السرية بين الدول الكبرى، من سايكس - بيكو إلى وعد بلفور، وانقضاء القوميين الأتراك على القوميين والإصلاحيين العرب، وقيام الثورة العربية، ومشروع المملكة العربية السورية (فيصل)، وسقوط هذا الأخير مع مشروعه ومشروع والده، وقيام الثورة الكمالية التحريرية في تركيا التي عطلت معاهدة سيفر، وبروز المشروع السعودي الثاني بقيادة عبدالعزيز... إلى جانب سلسلة من الانتفاضات الشعبية والأهلية خلال سنوات: الانتفاضة الشعبية بقيادة الوفد في مصر، وثورة العشرين في العراق، والانتفاضات السورية بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢٥، وثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب، وثورة عمر المختار في ليبيا.

هذه الأحداث الكبرى عاصرها رشيد رضا، بل إنه عاينها وعانها وتفاعل معها تفاعلاً، واستدخلها في نصّه لا كموضوع متابعة في مجلته المنار فحسب، بل كمحفزات، وأحياناً كمحددات، بطريقة واعية أو غير واعية.

والدارس لنصوص رشيد رضا لا بد من أن يعير الحدث أهمية خاصة لفهم النص المتزامن معه والمفاهيم التي يحملها. فنصوص رشيد رضا، إذا جُمعت بين عام ١٩٠٨ (تاريخ الانقلاب الدستوري) وعام ١٩٢٦ (تاريخ انعقاد مؤتمر الخلافة)^(*)، تبدو في الظاهر مجموعة من الآراء والمواقف المتناقضة. لكنها مع ذلك تبقى محكمة بمنطق داخلي - أو بنية فكرية - هي بنية الفقيه المجتهد المشدود أولاً إلى أسس علم الأصول (وهو علم منهج استنباط الأحكام)، وهذه سمة لا نجدها عند الأفغاني، وثانياً إلى الواقع وإلى الحضارة الحديثة.. وهذا التجاذب متحرك بالاتجاهين، تارةً بالاتجاه الأصولي الفقهي، وتارةً باتجاه تغليب المعطى الواقعي - التاريخي، ولكن دائماً في إطار من التبرير الفقهي، أي «الاجتهادي»، وذلك وفقاً لوطأة الحدث والموقف منه.

وإني إذ أشدد على هذا الجانب في علاقة التجاذب داخل البنية الفكرية لرشيد رضا أشدد على الجانب التاريخي المؤثر أيضاً، الذي لاحظت تغييراً أو إغفالاً له عند ناصيف نصار في معالجته لبعض آراء رشيد رضا. وأعطي مثلاً على ذلك تعريف «أولي الأمر» و«أهل الحل والعقد» في خطاب رشيد رضا. فوفقاً للنص المقتبس عند نصار (ص ٧٤) من كتاب الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب يقصر رشيد رضا فهمه لأولي الأمر وأهل الحل والعقد على «العلماء» الذين يمكن أن يحققوا «الوحدة» الإسلامية في السياسة والقضاء «إذا اجتمعوا ووضعوا كتاباً في الأحكام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة موافقاً حال الزمان...» (ص ٧٤). ويعلق ناصيف نصار محقّقاً: «يقع السيد رشيد رضا في نوع من الدوار: وحدة الأمة دينياً شرط لوحدتها سياسياً، ووحدها سياسياً شرط لوحدتها دينياً، ولكن هذا الدور

(*) هذا ما قمنا به في كتابنا: وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت، دار الطليعة ١٩٩٦).

يحل في النهج التوفيقي المثالي الذي اعتمده رشيد رضا من دون صعوبة كبرى. وقوام حله هو نظرية إمامة الضرورة» (ص ٧٥).

أسئال أولاً: أين يقع زمن هذا النص؟ يشير نصار إلى أن بعض نصوص هذا الكتاب كانت جزءاً من «محاورات المصلح والمقلد» التي كُتبت أوائل القرن (ص ٦٦). لكن أوائل القرن قد تعني العقدين الأولين؛ وهذان العقدان، كما أشرت، مليئان بالضغوط التاريخية والتحديات. فرشيد رضا عام ١٩٠٥ هو تلميذ محمد عبده الأمين، المعتزل للسياسة؛ وفي أعوام ١٩٠٨ - ١٩١١ هو المتحمس للدستور ولحزب الاتحاد والترقي وللبرلمان والانتخابات، حتى إنه اشترك بحماسة في الحملة الانتخابية في طرابلس ودمشق لمصلحة الاتحاديين؛ وهو بعد عام ١٩١٣ مساجل عروبي ضد القومية التركية والطورانية؛ وهو عام ١٩١٦ مؤيد ثورة الشريف حسين وداعية له؛ وهو عام ١٩١٩ مؤيد لمشروع المملكة العربية السورية، ومشارك في تأسيس حزب الاتحاد السوري؛ وهو بعد عام ١٩٢٠ محبط ويائس من السياسات الغربية بعد أن افتضح أمر سايكس-بيكو وبلغور ومحاادثات مكماهون ومقررات مؤتمر الصلح في باريس. ويقع نظره على مركزين متحركين، فيراهن عليهما تباعاً: الأول مركز الأناضول حيث قام مشروع مصطفى كمال لتحرير تركيا؛ والثاني مركز الجزيرة العربية حيث قام مشروع عبدالعزيز بن سعود مجدداً المشروع الوهابي - السعودي في محاولة توحيد نجد والحجاز وأقسام أخرى من الجزيرة.

بالنسبة إلى دلالات الحدث الأولى في فكر رشيد رضا، يبدو أن وجه الحدث وإشعاعه كانا كبيرين. فمصطفى كمال بدا من خلال مقاومته (قبل عام ١٩٢٣) بطلاً وغازياً وسلطاناً يستعيد في ذاكرة رشيد رضا الفقيه صورة سلاطين بني عثمان الأوائل، ولا غضاضة أن يفك مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة. فالسلطنة كانت كمفهوم وكمؤسسة قد دخلت في مشروعية الحكم الفقهي منذ الماوردي، وإن ضعفت الخلافة أو تلاشت. وأعتقد أنه في هذا السياق التاريخي الحرج، وضع رشيد رضا مجموعة مقالاته التي جمعها في كتابه الخلافة أو الإمامة العظمى (١٩٢٢). وفي هذا الكتاب وفي رسائل أخرى بعثها إلى صديقه شكيب أرسلان يقترح رشيد رضا أن يعلن مصطفى

كمال نفسه سلطانًا أو خليفة على العرب والأتراك، وأن تكون الموصل مركزًا للخلافة الجديدة^(٧).

واللافت للنظر في هذا السياق، إضافة إلى التماثل في الذاكرة التاريخية - الفقهية عند رشيد رضا بين شخصية القائد (مصطفى كمال) وشخصية السلطان - الخليفة، أن رشيد رضا يطوّر مفهومه لأهل الحل والعقد ولمفهوم الشورى تأسيسًا على التجربة التاريخية في تركيا، إذ يُعدّ انتخاب برلمان أنقرة لمصطفى كمال بيعةً تتأسس في البرلمانية، وأهل الحل والعقد هم النواب المنتخبون من الأمة وليس العلماء وحدهم، مثلما رأى نصار عندما لاحظ وقوع رشيد رضا في الحلقة المفرغة (الدوران).

غير أن هذا الشدّ بالأحداث الموحية إلى حقل الفقيه وذاكرته واجتهاده، كان يصطدم باستراتيجية «كمالية» كانت تبني حساباتها خارج هذا الحقل، أو في حقل آخر مقطوع عن الفقه والذاكرة التراثية وهموم الاجتهاد. وكان جواب شكيب أرسلان الأكثر اطلاعًا على السياسات الدولية والإقليمية والأكثر معرفة بمصطفى كمال نفسه، جوابًا غير مشجع على المضي في تلك التصورات التي عبّر عنها رشيد رضا.

لكن خسارة الرهان على مصطفى كمال (تأكد ذلك بعد لوزان وإلغاء الخلافة)، تتوازن في رهان فقهي - سياسي جديد يراوح بين متابعة مؤتمرات الخلافة وتأييد المشروع الوهابي - السعودي الجديد. ولعل هذه المرحلة الأخيرة كانت حاسمة في دفع رشيد رضا نحو مزيد من السلفية على حساب الإصلاحية القديمة التي حملت روحها التنظيمات العثمانية، وحمل لواءها أساسًا الأفغاني ومحمد عبده، ولم يكن مفهوم الدولة الدينية - أو الدولة الإسلامية - يحتل موقعًا أساسيًا في هذا التفكير.

كان يمكن لفكر رشيد رضا التوفيقي، المؤسس في شق كبير منه على إصلاحية محمد عبده واستبعاده للدولة الدينية في الإسلام، أن يقود جدليًا إلى فكر علي عبدالرازق الذي قطع نهائيًا مع مؤسسة الخلافة ليدفع بالتحليل الخلدوني الذي سبق أن ميّز بين الوازع العصباني والوازع الشرعاني

(٧) هذه المعطيات موسعة في: كوثراني، المصدر نفسه.

في السياسات، إلى حيز وضعاني يعمل من خلاله العقل السياسي على استنباط النظام السياسي المناسب للدولة.

والواقع أن الشق السلفي في فكر رشيد رضا عاد وتغلب بسبب وطأة الأحداث والانشداد الطوباوي نحو الخلافة كمخلص في وضع تاريخي اتسم بالضيق والتشتت والسيطرة الأجنبية ونمط من الليبرالية البرلمانية التي استوعبتها سياسات الأعيان والباشوات والبكوات. وكان هذا الوضع البيئته التاريخية الممهدة لتواصل الشق السلفي عند رشيد رضا مع فكر حسن البنا ومشروع الإخوان المسلمين الذي تغلب. وهذه نقطة يلحظها نصار بدقة.

غير أن قراءة تاريخية - اجتماعية وسياسية وثقافية متكاملة للمجتمعات العربية في الربع الثاني من هذا القرن (١٩٢٥ - ١٩٥٠) تلقي مزيداً من الأضواء على عملية التحول من الإصلاحية المجددة التي يسميها نصار الاتجاه التوفيقي، إلى أنماط من الحزبية الدينية والقومية الدمجية، حيث يمكن أن أرى في هذا الفكر الحزبي منهجاً واحداً يحكم رؤية العلاقة بين الدولة والأمة وبين الحزب والمجتمع. فالحزب أداة النخبة المتماهية مع الأمة للإمساك بالدولة، والدولة أداة إنشاء التاريخ وفقاً لتصور الحزب وأفكاره. كان هذا الفكر الحزبي رداً على تعثر التجربة الليبرالية العربية التي وقعت في أسر سياسات الأعيان والباشوات، وتصوراً بديلاً للتجربة قضى عليها بدلاً من أن يصلحها.

من هذه الزاوية، أرى أن بين الفكر الديني - السياسي، بحسب مصطلح ناصيف نصار، الذي أفضّل تسميته الحزبية الإسلامية، وبين الفكر القومي، قاسماً مشتركاً، هو طبيعة النظر إلى عناصر الأمة والدولة والمجتمع والحزب والتاريخ وطبيعة العلائق في ما بينها. فقد تتغير الأطر الجغرافية للأمة وفقاً لتعريف هذه الأمة، وقد تتغير المرجعيات النظرية والمعرفية للتنظير لها وتعيين معيارية تجانسها ووحدتها، ولكن تشابه في كل النظرات، أو تقارب، النظرة العلائقية والوظائفية ما بين تلك العناصر: عناصر الأمة والدولة والمجتمع والحزب والتاريخ.

في ما بين قومية الإسلام عند حسن البنا، وقومية اللغة عند ساطع

الحصري، وقومية البيئة الجغرافية - الاجتماعية عند أنطون سعادة، ألا تتماثل (ما بين هذه النظريات التي تنحو نحوًا عقائديًا) طبيعة النظرة إلى الأمة كما هي وجوهر، وإلى الدولة كفكرة متسامية ومقدسة، هيغلية في كل الأحوال^(٨)، وإلى المجتمع كحقل بشري وموضوع للفعل والتأثير والصهر والدمج والتوحيد والتجانس؟ وكلها مفردات تمتلئ بها أدبيات الفكر القومي أو الفكر الإسلامي في الخلفية العقائدية والنمط الحزبي.

من هذه الزاوية، أفرق عن ناصيف نصار الذي أسهب في الحديث عن التصورات اللغوية والإقليمية للأمة، بوصفها تصورات تقطع مع التصورات الدينية (المثالية) ليعطي أهمية خاصة لرجلين هما: أنطون سعادة وجمال حمدان. لا شك في أن لهذين الرجلين أهمية خاصة تكمن في إبرازهما - ارتكازًا على العلوم الجغرافية والإثنولوجية والتاريخية - دور البيئة الإقليمية (المكان) في تكوين الأمة أو الجماعة الوطنية.

ولكن يبقى لهذا الإبراز دلالات مثيرة لبعض الاختلاف مع نصار من زاويتين:

- من زاوية وظيفة العلوم الاجتماعية وتطورها ومدى اعتبار وعي أزمتهما الوضعية، أي نسبتها في الزمان والمكان: أي مدى الموضوعية والتاريخانية التي تقدمها.

- ومن زاوية الاختلاف حول تقويم موقع كل من أنطون سعادة وجمال حمدان في النظام المعرفي والدور التاريخي. من هذه الزاوية يمكن القول إن أنطون سعادة استخدم الجغرافيا - التاريخية ومعطيات العلوم الاجتماعية ليوظفها في مشروع سياسي وحزبي وعقائدي وزعامة - أو على الأقل تلك كانت نتائجها. أما جمال حمدان فهو باحث أو مفكر حاول أن يفهم في المرحلة الناصرية وصعود الإفريقية - الآسيوية في العالم الثالث، تدرج دوائر الانتماء تأسيسًا على الخصوصيات الجغرافية - التاريخية. ولم يكن يطمح إلى تأسيس عقيدة. لقد دعا إلى منهج في البحث يندرج في

(٨) ولو أن نصار نفى هذه عن أنطون سعادة.

منهج الجغرافيا - التاريخية والجغرافيا - السياسية (الجيوبوليتيك)؛ وهو منهج برع فيه باحثون غربيون أمثال: لومبار، وبروديل، وبلانول، وميكيل (Lombard, Braudel, Planohl, Miquel).

يرى ناصيف نصار أن «استخدام العلوم الاجتماعية اتسع انطلاقاً من علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، وأعطى نتائج مهمة في تأليف أنطون سعادة وفي تأليف جمال حمدان، نوازي، على الأقل من الناحية النظرية، النتائج التي أعطاها استخدام هذه العلوم لمصلحة التصور اللغوي» (ص ٥٣٩). هذا صحيح بوجه عام، ولكن في زمنهما.

أتساءل اليوم، وبخاصة بالنسبة إلى مرجعيات أنطون سعادة، ألم تتطور العلوم الاجتماعية بعده، فتضع اليوم في يد الباحث عدّة معرفية مستمدة من التاريخ الاجتماعي والأنثروبولوجيا الثقافية والألسنية، وبخاصة بعد بروز المدرسة الأمريكية النسبية وأعمال ليفي - سترأوس وتلامذته والتحليل النفسي والابستمولوجيا، من شأنها إعادة النظر في أفكار سعادة وتفكيك خطابه وخطاب قوميين آخرين سبق أن استخدموا نظريات عصرهم الاجتماعية، أو ما قبل عصرهم أمثال ساطع الحصري وعفلق والأرسوزي وآخرين...؟

في رأيي، إن تطوّر العلوم الاجتماعية والسياسية والإستراتيجية يطرح اليوم إشكاليات أخرى تتجاوز الصيغ التي طرحتها مدارس الفكر القومي كلها حول الأمة والدولة والمجتمع وقضايا الوحدة والاختلاف والتعدد.

وإذ لا يتسع المجال لإثارة هذه الإشكاليات الجديدة لدى المنظرين القوميين كلهم، نكتفي بإثارة أسئلة حول بعض أفكار سعادة حيث تتقاطع عندها أيضًا أفكار المنظرين القوميين العرب أيضًا.

- كيف تتجلى «ديمقراطية الدولة القومية» في التاريخ؟ وخصوصًا أن نصار يجاري أنطون سعادة في القول «إن الدولة الديمقراطية القومية هي أقل الدول سيطرة على المجتمع» (ص ٤٢٥).

- كيف يمكن للديمقراطية أن تتحقق في إطار العلاقة بين المجتمع والدولة، والدول في فكر سعادة «تشئ التاريخ»؟ لا بالمعنى الهيجلي ولا بالمعنى الفاشستي، كما يستدرك نصار، ولكن بالمعنى السوسيولوجي التفاعلي الذي له أصول في «الفكر الخلدوني والفكر اليوناني».

ومع كل تقديري لمعرفة نصار بابن خلدون - إذ كان موضوع أطروحته الأولى - فإن دورات الدول تأسيسًا على نشوء العصبية وضعفها، لم تنشأ التاريخ بصورة تراكمية وتصاعدية في التاريخ الإسلامي، بل إن الأساس في نظرية ابن خلدون في إنشاء التاريخ هو الاجتماع البشري ممثلًا أساسًا بال عمران والحضارة لا بحركية العصبية والدول التي هي جزء من هذا العمران البشري، ولا يمكن أن تختزله إلى تغلب وسياسة استتباع وفقًا لتعبير ابن خلدون.

صحيح أن أنطون سعادة تأثر بابن خلدون وبغيره، كما يقول نصار، لكن القول بدور الدولة وعلى هذه الطريقة، هو قول حديث ينتظم في مدارس الفكر القومي منذ الثورة الفرنسية، وفي أجواء الهيغلية التي سادت ولم تهتز ولم تخترق نقدًا إلا مع نيتشه وتأثيراته وأفكار المدارس الأنثروبولوجية الحديثة ومدارس التحليل النفسي ومدارس التاريخ، ومنها مدرسة الحوليات (Les Annales)، التي أبرزت مجتمعة دور المجتمعات الأهلية والمدنية وقضايا التعدد والاختلاف داخل المجتمع القومي نفسه.

- من الذي يقرر ما يسميه أنطون سعادة مصلحة الشعب ذي الحياة الواحدة الممثلة بالإرادة العامة؟ (ص ٤٢٥).

- وما موقفه من مسألة التعدد السياسي والحزبي والاجتهادات المختلفة حول رؤية المصلحة العامة؟ وخصوصًا أن الحكومات تقدم نفسها تجسيدًا للدولة، أي «لحقيقة الأمة وإرادتها العامة».

ألا يوافقني نصار - وهو على ما أظن من الداعين المتحمسين لاعتماد العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة في فهم الظواهر السياسية والثقافية والحضارية - في أنه آن الأوان لنحوّ الاهتمام بالمسألة الدينية وبالمسألة القومية، وبالتالي بمسألة الأمة، من مستواها السياسي العصباني (أي مستوى الاستيلاء على الدولة)، ومن مستواها العقيدي والشرعاني، إلى مستواها الاجتماعي والقيمي والمسلكي، فندخل هذه المستويات في مناهج علم الاجتماع الديني والأديان المقارنة ودراسة الثقافات والحضارات؟

ألا نلمس بدايات هذا الطرح لدى عدد من أصحاب «التصور الديني

التوفيقي» (الأفغاني وعبده والكواكبي...) الذين لم يطرحوا دعوة إلى دولة دينية، بل طرحوا الدين من زاوية حركية المجتمع والثقافة وحركة الاجتهاد لإدخال المجتمعات الإسلامية الراكدة آنذاك في حركة التاريخ العالمي؟ ألا يمكن استكمال هذه النظرية التي انقطعت مع نشوء الحزبية الإسلامية والحزبية القومية، في حركة ما نسميه اليوم دينامية «المجتمع المدني» ودينامية العمل الثقافي.

في ظني أن ثمة حركة فكرية واصلة أهملتها الذاكرة التاريخية الإسلامية والقومية على حد سواء، حلقة تتمثل بفكر مالك بن نبي (المفكر الجزائري ١٩٠٥ - ١٩٧٣) الذي طرح حقلاً جديداً من البحث في الخمسينيات والستينيات، حول قضايا الثقافة والحضارة في المجتمعات العربية والعالم الإفريقي - الآسيوي، وكان يمكن لهذا المفكر - الباحث أن يكون حلقة موصلة ما بين أفكار النهضويين التوفيقيين وبين مقولة المجتمع المدني وحوار الحضارات اليوم. كما كان يمكن أن يكمل - وهو يكمل فعلاً أطروحات جمال حمدان الجغرافية لناحية بعدها الحضاري والثقافي وإشعاعها في دوائر الانتماء المختلفة والمتدرجة في العالم الإفريقي - الآسيوي والمتوسطي - الأوروبي.

ألا يوافقني نصار في أن مفهوم الدولة - الأمة الذي شاع في القرن التاسع عشر الأوروبي مع الثورات القومية المختلفة، والذي ظل يمدّ ظلّاه في أوروبا حتى الحرب العالمية الثانية، هو مفهوم يعاد النظر فيه في بلاد منشأه، بينما ظل الفكر العربي - القومي والإسلامي أسير تعريفاته الأوروبية حتى اليوم؟ أتساءل: هل يفكر الأوروبيون اليوم بما قاله هيغل أو فيخته أو رينان أو غاربيالدي في تحليل عناصر الأمة وتصوراتها، حتى يتوحدوا؟ إن الوحدة الأوروبية التي بدأت مسارها مع معاهدة الصلب والفحم الحجري، تنتهي اليوم بوحدة اقتصادية وسياسية وبرلمانية ومالية، وحركة ثقافية كثيفة من دون الدخول في اختلاف تصورات الأمة. لا بأس أن ندرس هذه التصورات على مستوى التاريخ، ولكن لا بد من أن ندخل في حسابنا التراكم والنقد التاريخي ومناهج جديدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية والاستراتيجية والثقافية، إذ قد نكتشف أن ما ندعوه «مجتمعاً قومياً» أو «مجتمعاً إسلامياً» هو مجتمع ثقافي غني ومختزن لأفكار ومسلكتيات وقيم ورموز تتجاوز الجغرافيا، بما هي

بيئة طبيعية - اجتماعية محددة، وتتجاوز الفقه بما هو قوانين، وتتجاوز اللغة بما هي لغة إثنية.

- كيف تُحل المسائل الناتجة مما يسميه سعادة «مناعة القومية»، وقدرتها على تكميل حدودها الطبيعية وتعديلها على نسبة حيويتها وسعة مواردها وممكنتها؟ (ص ٤٠٠).

- وتأسيسًا على هذا الفكر، كيف يمكن حل المسائل التي تطرحها عملية تقاطع الدوائر القومية، وتنوع الدائرة القومية الواحدة في عالم اليوم؟ وأعطي مثلاً معاصرًا ذا دلالة: تقاطعات الدوائر الثلاث: العربية والتركية والإيرانية، وتنوع الدائرة العربية نفسها. ألا تعني تعابير «المناعة والقدرة وتكميل الحدود وتعديلها والحيوية والسعة والممكنت»، غير الحروب ما بين الأمم والدول؟ وهل يمكن عندئذ أن تفلت هذه الحروب من أسر السياسات والإستراتيجيات الدولية الكبرى؟ ألا تدعوننا الحرب العراقية - الإيرانية، والحرب العراقية - الكويتية، ناهيك بحروب التاريخ الكثيرة، والحروب الأهلية التي عصفت في أكثر من مكان، إلى نقد هذا الفكر وتجاوزه؟

إذا كان البعد الديني في تكوين الأمة وتشكيل الدولة، يؤدي إلى تجزئة عناصر الأمة من وجهة دينية في المجتمعات المتنوعة دينيًا، فإن البعد الجغرافي، وكذلك البعد اللغوي - الإثني، يؤدي إلى التجزئة، من وجهة إثنية ومن وجهة تعدد المصالح والأفكار والاتجاهات. المشكلة هي في التصور الأحادي للأمة وانعكاس هذه الأحادية في طبيعة الدولة أو الحزب الذي يمثلها، سواء تمثلها «أمة عقيدية إلهية» أم «أمة عقيدية وضعية»، وسواء سُمي هذا الحزب نفسه «حزب الله» أم «حزب الأمة»، فالنتيجة واحدة، إذا كانت العلاقة بين المجتمع والدولة، أو بين الحزب والمجتمع، علاقة دمج وتمائل وتماهٍ. فأبي ديمقراطية أو تعدد يمكن أن تستوعبها مثل تلك العلاقة في تصورات الأمة المعاصرة؟ إنه السؤال المركزي المعاصر في عملية التاريخ والنقد التاريخي لتصورات المفكرين العرب للأمة والدولة وطبيعة العلاقة بينهما. من هنا فإن التفكير الفلسفي، لا يغتني ولا يتبلور إلا بحفره في التاريخ ومواكبته لمستجدات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الفصل الخامس عشر التاريخ - المسألة

أولاً: التاريخ للمسألة الطائفية والمجتمع التعددي:
جان شرف مؤرخاً لـ «الأيديولوجيا المجتمعية في لبنان»^(*)

١ - العرض: المزوجة بين التاريخ الكمي والتاريخ المفهومي

كتاب جان شرف كتاب طموح، يطمح صاحبه إلى تحقيق تراكم على مستويين: على مستوى خبراته كباحث يراكم معرفة تاريخية منذ عقود، وعلى مستوى الزمن التاريخي الذي اختاره حقلاً للتأريخ والبحث، وهو الزمن الطويل الذي من دون دراسته على عدة مستويات جيوتاريخية وديمغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، لا يمكن استيعاب وفهم مراحلها ومحطاته وتحولاته، أي فهم ما هو ثابت ومتحوّل فيه. ولا شك في أن وجهي التراكم الذاتي والموضوعي، يكمل أحدهما الآخر في محاولة إجابة عن سؤال حاضر ومؤرق يستثيره المعيش في الزمن المباشر، أي في اللحظة المتجاذبة دائماً وأبداً بين الماضي والحاضر. فهل يستطيع المؤرخ في لحظة الزمن الحاضر التي هي حلقة متحركة بين الماضي والحاضر، أن تعي وتستوعب ذلك «الزمن الطويل» في ثباته وتغيره، أي أن تلتقط «الملتبس» فيه. و«الملتبس» هو الموضوع الدائم والمتجدد في البحث التاريخي؟

(*) جان شرف، الأيديولوجيا المجتمعية، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٦).

«غاية مزدوجة» سعى إليها جان شرف تأسيسًا على وعيه لذلك التراكم الذاتي والموضوعي:

١ - «الإسهام المتواضع في تجديد التأريخ اللبناني على قواعد منهجية تطبيقية، تحرر البحث من الالتزامات الأيديولوجية والانفعالات الظرفية وتعيد إلى المنهج العلمي مهمته الأساسية في طرح موضوع حقيقة الماضي والتقرب منه بقدر المستطاع.

٢ - محاولة استيعاب الماضي على حقيقته بغية فهم أدق للحاضر وإدراك البعد المستقبلي لواقعنا بروية وعقلانية».

هل حقق الباحث هذه الغاية؟

الجواب نسبي، ولا يمكن صياغته في البحث التاريخي بـ نعم أو لا ذلك بأن «الملتبس» هو دائم الحضور في الوعي التاريخي.

سأحاول أن أشير باختصار إلى مواقع الاتفاق مع الباحث ومواقع الاختلاف. ويبدو لي أن خطوط التوافق كثيرة في المنطلقات النظرية والقواعد المنهجية التي يدعو إليها المؤلف، ولا سيما في مجال متابعة المدارس التاريخية العالمية، وصولاً إلى الاستفادة من إنجازات مدرسة التأريخ الجديد التي أسس لها - في فرنسا - أعلام مجلة الحوليات، بدءاً من مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وبروديل، إلى المؤرخين المعاصرين الذين ساهموا في إعداد كتاب صناعة التاريخ (*Faire de L'histoire*) بأجزائه الثلاثة، بإشراف لوغوف ونورا (P. Nora) و(Le Goff. J.) (صدر في عام ١٩٧٤)، مروراً بالاستدلال المفيد بفلسفات ونظريات حول إشكالية البحث التاريخي من زاوية إيستمولوجية: مسألة الحقيقة والموضوعية فيه، مستقاة من ماكس فيبر وريمون آرون ويول ريكور (Aron, Ricour, Weber).

كل هذا معروض في الفصلين الأول والثاني من كتاب شرف، بطريقة تُلقِي ضوءاً على تطور الفكر التاريخي عالمياً، فتدعو إلى الاستفادة مما حققه مؤرخو التاريخ الاجتماعي من مفاهيم نظرية وطرائق متكاملة ومتداخلة في علوم الإنسان والمجتمع، بحيث إن هذه المفاهيم والقواعد تجاوزت المدرسة الوضعية العلمية بشقيها الألماني (رنكه) والفرنسي

(سينوبوس)، من دون رفضها. كما أن كل هذا معروض بطريقة تلقي الضوء على أزمة التأريخ اللبناني، حيث انحس معظم البحث التاريخي فيه بين استثمار للمنهج العلمي الشكلي، وبين غرق واع أو غير واع في دروب المدرسة الحضورية (غروتشي ١٨٦٦ - ١٩٥٢) (المدرسة التي تنظر إلى الماضي من خلال منظار الحاضر). وفي الحالتين ينفسح المجال واسعاً أمام هيمنة التاريخ الأيديولوجي، إما بسبب الاستنساب الوثائقي، وإما بسبب تكييف معطيات الماضي وفقاً لضرورات وأيديولوجيات الحاضر، ذات البعد السياسي المستقبلي في أغلب الأحيان.

نقرأ في الفصلين الأول والثاني توسيعاً جيداً لهذه المشكلة المعرفية: مسألة المنهج وموضوعة التأريخ والمسألة الاجتماعية. وخلاصة رأيي في هذا، إنني أرى في الدعوة بذاتها مشروعاً تجديدياً في البحث التاريخي اللبناني، بل العربي أيضاً، وإن كان الزميل جان شرف قد ذهب في صياغته مذهب احتكار هذه الدعوة وإعلان أسبقيته في تطبيق قواعدها، معممًا صفة «التخلف على علم التاريخ عندنا» (ص ٧٦)، ومسقطاً عددًا من المحاولات (*) التي قد تنوع رأيه أو تخفف من حكمه الإطلاقي.

يقدم جان شرف سلسلة غنية من البيانات الديمغرافية، مستخرجة من أرشيفات محلية وكتب علمية متخصصة، ولا سيما من أولئك الذين درسوا أرشيف الدولة العثمانية، أمثال مانثيران وسوفاجيه الفرنسيين، وعدنان بخيت من الأردن، أو أمثال عمر لطفي قربان و خليل ساحلي أوغلي من الأتراك وآخرين، كما يقدم قراءة تحليلية للخبر التاريخي المستقى من المصادر آخذًا في الحسبان اختلاف مواقع المؤرخين الإخباريين في علاقتهم بالجماعات التي يتتبعونها إليها، والتي تؤثر في طريقة صياغتهم للخبر (الخطاب). المحيي، الخالدي، أبو شقرا، الدويهي... إلخ، ليرسم الصورة التاريخية التالية لمجتمع جبل لبنان.

(*) يمكن أن نذكر بأعمال أغفلت في كتاب جان شرف، عمل عادل إسماعيل، كتاب توفيقوما، كتاب خالد زيادة المجتمع المدني... ولنا كتابان بعنوان: بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية، والسلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام.

٢ - الصورة التاريخية لمجتمع جبل لبنان حتى عام ١٨٤٠

إن التطورات الكمية الاقتصادية والديمقراطية والسياسية في جبل لبنان ذي السكن التعددي، الذي أضحي جزءاً من «كيان - جغرافي - حضاري» جديد هو الكيان العثماني، أدت إلى تاريخ نوعي جديد ما بين الجماعات عنوانه الرئيس، كما يراه شرف في عهد المعنيين: العيش المشترك حيث التقاء «البلدان»، بلدان الجماعات، إلى «استيعاب الجبل فائضه السكاني» إلى قبول الدرروز الموارنة على أساس الخدمة والعمل والاستثمار. وقد قام هذا التعايش على ركيزتين: الأولى، «التباين في قاعدة الدين واليقين» ما بين الجماعات، وفي الحالة التي يدرسها شرف بين الدرروز والموارنة؛ والثانية، الديمغرافيا، حيث «إن هذا التباين لم يكن ليأخذ حجمه التاريخي دون الديمغرافيا» (ص ٣٦٧).

أما قواعد هذا التعايش: فيعدها شرف كالتالي:

أ - الاعتراف المتبادل بالخصوصيات وحق التمايز عن الآخرين (ص ٣٧٠).

ب - التسليم بالحريات الأساسية وفي مقدمها حرية المعتقد.

ج - حق الملكية.

ثم إن مسار هذا التعايش هو الذي أدى إلى نشوء اجتماع سياسي قائم على ما يسمى «الميثاق الشهابي» (ص ٣٧٨). وإذ يستشهد جان شرف بإيليا حريق الذي درس هذا النظام السياسي انطلاقاً «من تركيب المجتمع ذاته وتفاعل عناصره المختلفة»، يعود فيشدد على أمرين مترابطين: التكيّف مع إطار كيان السلطنة من جهة، لناحية الاندراج في الشرعية العامة، وهذا ما يميز انتقال الإمارة إلى الشهابيين، وخصوصية هذه النقلة الخاصة بالجبل من جهة أخرى، «التي تختلف عن أنظمة الأقطار العربية الأخرى طوال العهد العثماني»، وفقاً لاستشهاده أيضاً بإيليا حريق.

ما هي مقومات هذه الخصوصية في هذا النظام السياسي؟ يقول المؤلف «إن نظام الإمارة السياسي يقوم على سلطة الشورى بين الأعيان والأمير»، وقواعد السلوك السياسي تقوم على نوع من التراتبية المتكافئة بين المناصب (حد من سلطة الأمير والتفاف الأعيان حوله)، وحصص سلطة الإمارة في

الشهابيين واحترامها والاعتراف بـ «حصانتها» وحققها في توريث المنصب، مقابل محافظة الأمير على «حرمة الأعيان وفقاً لـ «العوايد السالفة»، وفي هذا النظام، دار الصراع حول السلطة بين الحزبيات لا بين الجماعات، إلى أن انفجر الصراع حول «السلطة ومن أجل السلطة» خلال مراحل من التحولات التي أصابت البلاد بفعل عدد من العوامل التي يدرسها المؤلف بباع ونفسٍ طويلين على امتداد القرن الثامن عشر وحتى عام ١٨٤٠ من القرن التاسع عشر، مستخدماً أبعاد التاريخ الشامل ومعطياته: أزمة السلطة العثمانية على صعيد نظامها المالي والضريبي الذي تحوّل إلى تعميم لنظام الالتزام، والذي أدى بدوره إلى ضغوط «متوجبات الإمارة للسلطنة» وعدم ثباتها وتقلباتها، وهذا بدوره أفسح المجال أمام مساومات وتجاوزات وفقاً لموازن القوى بين الوالي والأمير والأعيان.

وفي إطار هذا الصراع تدخل عائلات الأعيان للجماعة الدرزية في صراعات حادة على هامش السلطة، من ذلك الصراع بين الأُسرتين الصمدية والشقراوية وبين اليزبكية والجنبلاطية (ص ٣٨٨). أما على صعيد الجماعة المارونية، فيبرز عدد من الظواهر والعوامل الاقتصادية - الاجتماعية، الدينية، الديمغرافية المترابطة: الرهبانيات والأديرة ودورها في توسيع أملاكها في بلاد الشوف والجنوب بالتنازل والتسليم، بالشراء والشاركة، النمو السكاني للموارنة، تنصّر الأمراء اللمعيين والشهابيين. وهذا العامل الأخير طرح، كما يقول المؤلف «هوية السلطة في المجتمع التعددي»، وهذه المسألة ظلت تتفاعل بصمت حتى وصلت إلى ذروتها في أواسط القرن التاسع عشر. ويصف المؤلف طبيعة هذه الأزمة (أزمة هوية الإمارة التي أدخلت الجبل في حروب ١٨٤١ - ١٨٦٠) كالتالي: «إن قبول الأعيان الدرّوز بالأمير الشهابي كان بمثابة التسوية السياسية مع السلطنة. وتنصّر هذا الأمير على قاعدة سكانية واسعة أعطى التحولات بعداً سياسياً أخلّ في شروط الميثاق الشهابي، وطرح مفهوم السلطة في الاجتماع السياسي التعاقدية وهويتها. فالنمو السكاني مع ما رافقه من تحولات أبرز أهمية الاقتصاد والديمغرافيا في السياسة - كما دفع إلى ضرورة تعديل الترتاب بين الدرّوز والنصارى في الاجتماع السياسي» (ص ٤١٦).

وهنا يتوقّف المؤلف عند إعلانين أيديولوجيين يكشفان مدى حضور

الماضي في وجدان الجماعة، والتعبير عن أوضاع كل جماعة ومطالبها في السياق الذي آلت إليه عبر هذا الزمن التراكمي: تشكي الدور من انحياز بشير الثالث وتمسكهم بأهداف إسلامية وأمانتهم للباب العالي، وتعيين رئيس منهم، كما كان الحال في عهد الشيخ بشير جنبلاط... وحصول البطريك عام ١٨٤١ على حقوق «الملة المارونية» بعد تقديم طلب «الإنعامات»، وأهمها: أن يستمر الحاكم على جبل لبنان بحسب المعتاد القديم مارونيًا من العيلة الشهابية... ولكون سكان الجبال المذكورة الأكثر عددًا من سواهم هم موارنة.

من هنا تلك «الخصوصية» المحكومة بالبحث الدائم لدى الجماعات عن اجتماع سياسي كان ممهدًا للدولة اللبنانية المعاصرة، وفي الوقت نفسه كان ولا يزال وحتى نشوب الأزمات نافياً لها عبر العودة إلى الماضي.

هكذا في محاولة جديدة لبناء تاريخ لجبل لبنان في «زمن طويل» يمتد منذ القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، يربط جان شرف بإحكام معطيات التاريخ الكمي، من ديمغرافيا واقتصاد تبعًا للمراحل، مع معطيات التاريخ النوعي الذي يبرز في تحليل البنى الدينية والثقافية لمعرفة خصوصياتها وثوابتها من داخلها، أي من داخل الجماعات/ الطوائف التي شكلت المسرح البشري المتحرك في المكان الثابت، مع معطيات التاريخ المفاهيمي أو «الأفهمي» (L'Histoire conceptuelle) التي يجهد الباحث في أن يستخلصه من خلال تحليل ما يسمى «الإعلانات الأيديولوجية» أو خطاب الأيديولوجيات المجتمعية لدى مؤرخي الجماعات أو زعمائها، وصولًا إلى تثبيت مبادئ مرشدة للمؤرخ. كما هي مرشدة للحل السياسي للحاضر أو للاستراتيجي في بحثه عن رؤية مستقبلية.

٣ - نقد النتائج واستخلاص المفاهيم

يخلص المؤلف إلى مبادئ ثلاثة ثابتة تؤكد كما يقول تجارب مجتمع الجبل:

١ - إن الطائفة وحدة متكاملة في تاريخها وواقعها وتطلعاتها، وإن استمرارية هذه الوحدة نابعة من خصوصيتها التي توجب استقلالها في إدارة شؤونها.

٢ - إن الطائفة قائمة بمعزل عن توزيعها الجغرافي، إنها وحدة سوسولوجية متميزة في بيئة تختلف عنها في أيديولوجيتها المجتمعية.

٣ - إن الطائفة كوحدة متكاملة ترفض الخضوع لسلطة من خارجها مهما كان الإطار الدستوري الذي يحكمها.

وهذه المبادئ الثلاثة تقود إلى استنتاج أشمل: «إن مبدأ الدولة كسلطة فوقية أمر مستحدث في وجدان الطوائف، يحمل بذاته تناقضًا مع الوجدان التاريخي».

لا تقتصر هذه الاستنتاجات - المبادئ (المفاهيم) على الفترة الطويلة المدروسة، بل يبدو لي أن المؤلف يسحبها إلى الحاضر، بفعل ثباتها في الوجدان التاريخي، فيدعو إلى أخذها في الحسبان كبعد مستقبلي في «فهم الواقع»، وكمفاهيم مرشدة في البحث التاريخي. هنا يبرز الاختلاف مع المؤرخ جان شرف، وهو اختلاف ليس من الضروري أن يقع في حيز الاختلاف بين أيديولوجيتين مجتمعيتين تنتمي كل واحدة إلى طائفة، وفقًا لفرضية المؤلف كما أتوقع، بل إنه يقع في حيز التعامل مع منطلقات المنهج نفسه في تطبيقاتها على زمن تاريخي طويل. وأحسب أن هذا الاختلاف الذي سأبين بعض مظاهره هو اختلاف في الأفكار والاجتهادات والتفسير، داخل التاريخ المفهومي.

من هنا أحسب أيضًا أن ثمة مفارقات بين معطيات المنهج ومآل النتائج. وأرجح أن سبب هذه المفارقات يعود إلى أن المؤرخ حبس نفسه بين بعدين من أبعاد الزمن الطويل الذي درسه وكيف هذين البعدين وفقًا لفرضيته في تأييد نظرية «التعددية» وحصر تطبيقها على الطوائف.

البعد الأول، بعد «الخصوصية» التي وجدها في تلك الثنائية الدرزية - المارونية في الجبل، فبالغ في توصيف سماتها الدينية والثقافية والحضارية وشدّد على الاندماج بين الديني والسياسي والاجتماعي سواء في مرحلة ما سمّاه التعايش المشترك، بفعل حاجات الاقتصاد المعيش وضغط الديمغرافيا في عهد الامارة المعنية. أم ما سمّاه الاجتماع السياسي الذي تجلّى في ما سُمّي «الميثاق الشهابي» والمبالغة في الخصوصية تدفعه إلى تبني فرضية

إيليا حريق التي تقول بتميز الإمارة الشهابية - كنظام سياسي عمّا ساد في الجوار العربي.

البعد الثاني هو بعد الإطار الذي سمّاه الإطار الجغرافي - الحضاري العثماني. وفي هذا البعد يشدّد المؤلّف أيضًا، وعلى نحو يكاد يكون حصرياً، على البعد «الشرعي» الذي تمثله الدولة العثمانية لدى الجماعات المسلمة، في حين أن الشريعة لا تشكّل إلّا بعداً من أبعاد طبيعة الدولة العثمانية، إذ ثمة مكونات أخرى للدولة، بيزنطية، وفارسية، كما أن ثمة أهدافاً واعتبارات جيو - سياسية، تُعيّن ما كان قد سمّاه ابن خلدون نطاق الدولة وطبيعة علاقاتها بالسلطات والعصبيات المحلية في الأطراف، أيّا كانت أديان ومذاهب هذه السلطات والعصبيات. وترجّح طبيعة هذه العلاقة بما سمّاه ابن خلدون الولاء والاستتباع والممانعة.

فإذا وضعنا الجماعات الطائفية في إطار علاقات الولاء والممانعة انطلاقاً من سلطاتها، (أي عصبياتها النافذة وأعيانها وأمرائها) ووظيفة هذه السلطات الوسيطة حيال السلطة المركزية، لوجدنا سمات مشتركة بين «الإمارة اللبانية» والإمارات المجاورة في الأرياف المشرقية: الإمارة الحارثية والإمارة الظاهرية في فلسطين، على الأقل في طريقة اشتغالها ووظيفتها كسلطات وسيطة. ناهيك عن سلطات محلية (كانت أكثر استقلالاً من السلطات الأهلية في المشرق) كسلطة الدايات والبايات في كل من الجزائر وتونس. إن نقطة الضعف في التشديد على الخصوصية (خصوصية السلطة أو النظام السياسي، كما يقول إيليا حريق ويزكيها جان شرف) تكمن في أنها يعوزها الدراسة المقارنة لا على مستوى الزمن الطويل فحسب، بل على مستوى المكان الواسع أيضًا، المكان الذي تجمع فيه عوامل الجغرافيا- التاريخية، وكما كان حال خيار بروديل للعالم المتوسطي، أو ما يسميه «المتوسط الكبير»، حيث تنتظم طرق مواصلات وبحر وجبال وصحارى ودائرة تبادل وتفاعل واحتكاك بين حضارات مختلفة. على أي حال، إن الخصوصية، وهي نسبة متوافرة في كل شيء، وفي كل ظاهرة، وفي كل معطى تاريخي، لا تبرز إلّا بمقارنتها مع شيء آخر وفي إطار العام، والأهم ما هو مآل ووظيفة هذه «الخصوصية» على المدى البعيد؟ في المنهج وفي

فلسفة التاريخ؟ وفي السياسة؟ وهي إشكالية يعبر ليفي - ستراوس عنها: بالتاريخ الجامد والتاريخ التراكمي المتحرك ليصل إلى القول إن تنوع الثقافات وخصوصياتها ليست من قبيل «Catalogue».

ويبدو لي أن الذي سمح بالتماسك بين قواعد المنهج ومعطيات التاريخ في نص جان شرف هو تغييب بعض الأبعاد التي لا بد من رؤيتها وأخذها في الحسبان في مفهوم حركة الزمن الطويل وفي مفهوم ما يسميه بروديل «الحركة القرنية» (Mouvement séculaire).

من هذه الأبعاد يمكن أن نذكر بعدين:

- البعد الأول: الرأسمالية العالمية وطريقة اشتغالها - كاقصاد وسياسة وثقافة - بين مركزها وأطرافها. فإذا كانت الرأسمالية - ولا سيما في مرحلة ثورتها الصناعية - قد ساهمت في تغيير الأفكار والذهنيات والعقليات في مراكز تكوينها ونشأتها نحو العقلنة وتمدين العلاقات ونشأة المواطنة في دولة حديثة، فإنها في طريقة اشتغالها كعلاقات تبادل واستثمار وتوظيف في «مناطق نفوذها» في الدولة العثمانية لم تؤدّ إلى الفعل نفسه، بل على العكس، ساهمت سياسة الرأسماليات في نشر نوع من ثقافة الحماية وثقافة الاستقواء بـ«الخارج»، كما استثمرت البنى التقليدية في عمليات التسويق والتوكيل والترويج والتوزيع.

إن الجماعات/ الطوائف التي يتم توصيفها بثبات وجدانها التاريخي واستمرار أيديولوجيتها المجتمعية على أساس تكامل «الديني والسياسي والاجتماعي» في تطلعاتها كانت قد انتظمت في الزمن التقليدي الذي يدرسه جان شرف في اقتصادات طوائف حرف في المدن، وفي أشكال من الاستثمار الزراعي القديم (مشاركة تقوم على مزارعة أو مربعة في الأرياف). وهذه معطيات حاول الدارسون الفرنسيون من أمثال ماسينيون ولاترون وويلرز (Massignon, Latron, Weuleruse)... إلخ، دراستها في أفق التحديث الفرنسي وخططه، فأبانت تلك الدراسات إشكالية معقدة هي إشكالية العلاقة بين التقليد والتحديث. كما أبانت كيف حلت السياسة الفرنسية هذا الإشكال بتغليب البنى التقليدية على مشاريع التحديث. إن دراسة شرف لم تتطرق إلى هذا الموضوع بل توقفت عند أربعينيات القرن

التاسع عشر، مرحلة تفاقم أزمة الاجتماع السياسي الذي مثله «الميثاق الشهابي»، فانطرحت هوية السلطة، كما يقول، بفعل عامل الاقتصاد والديمقراطية الذي غلب كفة الموازنة، وكان من تعبيرات ذلك قبل هذا، تَنصُرُ الأمراء الشهابيين واللمعيين وامتيازات الملة و«الإنعامات» التي حصل عليها البطريرك عام ١٨٤١.

وأحسب أن في هذا القطع الزمني قطعاً لمفهوم الزمن التاريخي الطويل، حيث يسمح هذا القطع للمؤلف أن يثبت خصائص الطوائف في زمنها التقليدي، أيام انتظمت في أطر من علاقات الاستتباع الرعوية (السلطانية، الأميرية، الأعيانية، المشيخية... إلخ)، وأيام انتظمت سلطة أعيانها في أشكالٍ من الجباية الخراجية، كما يسمح له هذا القطع أن يسكت على عامل السياسات الدولية، أي على معطى تدويل أزمة السلطة، وهو معطى لم يظهر كدينامية تاريخية مؤثرة في الداخل إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وهذا أمر من المفيد لإجلائه منهجياً العودة إلى مفهوم «القرن الطويل» عند بروديل، حيث إن حركته التاريخية المستمدة من نتائج انعطاف أو حدث تاريخي كبير، يمكن أن يمتد إلى ما بعد القرن ويتجاوزه. وفرضيتي أن الطور الذي مرّت به الرأسمالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وهو طور التوظيف المالي واقتسام الأسواق، أدى دوراً في إعادة إنتاج وظائف أعيان الطوائف في الاجتماع السياسي الجديد (في اجتماع التنظيمات أولاً واجتماع الدولة الحديثة ثانياً)، فبدت الذاكرات الجماعية وهي تواكب هذا التطور في صراع الأعيان، قدامى وجدد، على السلطة (سياسات الأعيان) تعيد ماضيها وتستحضره. إنها أيضاً استعادة أيديولوجية وأسطورية، لها وظيفة في حاضر أعيان الجماعات وطبقاتها الجديدة الصاعدة، فلماذا الاعتراف بفاعلية هذه الأيديولوجيات دون غيرها؟ وحصص التعددية فيها؟ هل صحيح أن لا مستقبل لأفكار التنوير أو التغيير من خارج أيديولوجيات الطوائف؟

- البعد الثاني المُعَيَّب: البعد العالمي للأفكار السياسية التنويرية والإصلاحية، ودور النخب المثقفة المحلية في المجتمع. صحيح أن الزمن المدروس في الكتابة لم يشهد نخبة تنويرية بعد، أو تسرباً ثقافياً لحدثة

القرن الثامن عشر وعقلانيته، لكن «مبادئ» جان شرف التي استتجتها من زمنه الطويل المدروس، تغلق الباب أمام التاريخ المستقبلي وتاريخ الأفكار التغييرية ودورها - إذا صح التعبير - وذلك من خلال توصيف الجماعات كبنى ثابتة وكيانات اجتماعية تكاد تنغلق على الأفكار الجديدة التغييرية. بل إن الثقافة الحديثة من شأنها، في رأيه، أن تنمي الوعي الذاتي لدى نخب الجماعة وخصائصها. والحال أن تجربة النخب التنويرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين، تثبت عكس هذا الافتراض. فحركة النهضة العربية في الزمن الليبرالي وفقاً لتسمية ألبرت حوراني، التي كان لنخب جبل لبنان وولاية بيروت مساهمة كبيرة فيها، بدءاً من بطرس البستاني إلى فرح أنطون وشبلي الشميل، إلى أسماء كثيرة، كانت قد طرحت إشكالية السلطة وهويتها، أي مسألة التعايش والاجتماع السياسي بأفق مدني متجاوز للمقولة التي يحاول جان شرف إثباتها في حركية الجماعات التاريخية: ألا وهي ارتباط، بل اندماج، الاجتماعي والسياسي والديني. إن الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية مثلاً، كان محور دعوات بطرس البستاني كتصور حلٍّ لأزمة السلطة بعد أحداث ١٨٤١ - ١٨٦٠، وهي تذكّر بمدى التأثير أو التماثل مع رسالة جون لوك «في التسامح» في تصور هذه الأخيرة حلّ مسألة السلطة السياسية وهويتها في إثر الحروب الدينية الدموية في أوروبا.

ما كنت لأستطرد في هذه المسألة، مسألة دور الأفكار في التاريخ، لو أن المؤرخ جان شرف اكتفى بربط سمات الاجتماع السياسي اللبناني القديم بزمن تاريخي مضي. إلا أن المبادئ التي توصل إليها من ذاك الزمن، مسحوبة أيضاً في نصه إلى الزمن الحاضر، بل ومدفوعة أيضاً إلى الاستمرار في الزمن المتخيّل: البعد المستقبلي عنده. يستشهد شرف بإعلانين أيديولوجيين متعارضين من الأيديولوجيات المجتمعية التي تناولت «تاريخية الوطن اللبناني انطلاقاً من ثنائية تركيبته المجتمعية، و«أعادت المسألة اللبنانية إلى حدود الطوائف بكل أبعادها التاريخية والأيديولوجية»، كما أنها رسمت مقياس تاريخية الوطن في مدى انسجام الماضي مع ذاتية الطوائف وتحقيق تطلعاتها المرحلية» (ص ١٢). والاستشهادان مستنسان من نص للشيوخ حسن خالد، ونص للجهة اللبنانية إبان الحرب الأهلية (ص ١٨ - ١٩).

هذه الإعلانات الأيديولوجية المجتمعية ألصق بذاتيات الجماعات وتاريخيتها، بل إن أي إمكان لتخطي القيم والمفاهيم يظل وقفاً على مصادر الأيديولوجيا المجتمعية النابعة من تاريخية الجماعات، كما يقول في فصل الختام (ص ٤٦١).

وكان المؤلف قد أفرد صفحات (١٠٧ - ١٢٢) لإعطائنا صورة عن «ذهنية الجماعة» عند كل من الجماعتين المارونية والدرزية. وفي الحالتين، تبرز «العقيدة» «معيّارًا لوحدة الجماعة واستمرارها».

نموذج هذا ما كتبه الدويهي في تاريخ الموارد، حيث «أرسي نمطاً من التاريخ الماروني استفاق مجددًا مع نشوء لبنان المعاصر الذي اكتسب من المارونية، صفة الميزة وشخصيته المستقلة عن الشعوب والمجموعات والأمم التي تحيط به، دعاة حرية، طلاب عدل، أمانة رسولية، يواجهون تسلط الآخرين بحجة العقيدة». كذلك الأمر بالنسبة إلى الدرّوز: «يدخل الدرّوز التاريخ كوجدان مسكون يتفاعل فيه الدين والاجتماع والسياسة كأبعاد متكاملة تحقق فيها شخصية الجماعة وتضان في الزمن الطويل»، السياسة سلوك يخضع لمسبقات «الأوامر الدينية»، والاجتماع «توحيد» يقتصر على «الإخوان» وحفظهم (...). (١١٥ - ١١٦)، اعتمادًا على «كتاب النقط والدوائر»... إلخ. عودة دائمة إلى «الأصل».

على سبيل القياس، إذا أضفنا إلى هذا التوصيف الأنثروبولوجي لـ«الذهنية الجماعية» توصيفات مماثلة تخص الطوائف الأخرى التي دخلت الاجتماع السياسي اللبناني من محيط جبل لبنان لوقعنا أيضًا على ما يلي: الشيعة دخلت التاريخ اللبناني عبر عقيدة الإمامة وذاكرتها الاستشهادية الحسينية، وذاكرة انزياحها المكاني القديم وصعودها الديمغرافي الاقتصادي المتأخر. السنية العربية تبحث في التاريخ عن أمجاد الخلافة ووحدة الدولة العربية. إذا أصوليات مجتمعية لا تزال تعيد إنتاج الماضي انطلاقًا من تحولاتها الكمية في الحاضر، تاريخ بأسر نفسه في التاريخ للذاكرات الجماعية وذهنياتها، ويستعين بالتوصيف الأنثروبولوجي للجماعات بوصفها «كائنات غير تاريخية»، أي لا تخضع لتغيير في وجدانها التاريخي، قلما تتأثر بالمؤسسات الجديدة، وبمشاريع الدول الحديثة، وبالأفكار

الجديدة، وقلما تنقسم إلا لتعيد تركيب خلاياها من جديد في جسد واحد.

إذا كان هذا صحيحًا، وهو صحيح إلى حد ما على مستوى منهج الدراسة الأنثروبولوجية والتاريخ للذاكرات والذهنيات الجماعية الطائفية، فإن الصحيح النسبي أيضًا يعود فيطرح في نهاية القرن العشرين، وبعد الإنجازات العلمية والإبستمولوجية الكبرى أسئلة أخرى ومن نوع آخر.

هل يقود اكتساب هذا الثابت في التاريخ إلى تبريره وتنظيمه حاضرًا ومستقبلًا في صيغة «التعددية الطائفية» أم يدعو ذلك إلى تفسير استمراره «كأسطورة» (Mythe)؛ وما تأثير ذلك في الاجتماع السياسي اللبناني المعاصر وفي مستقبله؟ وأي نظام ودولة يمكن أن ينتج من هذه «التعددية»؟ هل كتب على التاريخ أن يمر دائمًا وأبدًا بأزمات الفترات القصيرة المكلفة، التي غالبًا ما تتحول إلى حروب أهلية دموية، كلما اختل التاريخ الكمي ديمغرافيًا واقتصاديًا في تاريخ الجماعات، فينتج من ذلك ضرورات تعديل موازين الاجتماع السياسي وتعديل هوية السلطة، وكما حصل بالنسبة إلى الموارد والدروز في علاقتهما بالميثاق الشهابي في عهد الإمارة، أو كما حصل بالنسبة إلى الصعود الديمغرافي والاقتصادي الشيعي الذي تطلب تعديلًا في ثنائية الميثاق الوطني في الربع الأخير من القرن العشرين، فأنتج ذلك تطويرًا جزئيًا تجلّى في اتفاق الطائف، بل في نزوع إلى نوع من الترويكاً كذلك في توزع السلطات على الطوائف «الكبرى»؟ ومن الملاحظ أن أي خلل في التوزيع يستشعر حرمانًا أو إحباطًا متنقلًا من طائفة إلى أخرى؟ هل كان كل هذا التطوير الجزئي يستحق كل هذا العنف المجتمعي المدمر للذات. هل من التاريخية أن تستهلك الجماعات «زمنها التاريخي الطويل» في أزمات قصيرة تعيد من خلالها إنتاج «وجدانها الجمعي»؟ ثم تحل أزمة الضمير برمي الأسباب على الآخرين بالقول إن حروب الآخرين عندنا، أو مضي ما مضى، أو لا غالب ولا مغلوب.

- هل مفهوم التعددية في القرن العشرين، هو نفسه مفهوم التعددية في الزمن التاريخي الطويل، حتى أواسط القرن التاسع عشر، الفترة التي يدرسها جان شرف؟

- أين هي تعددية الأفكار والآراء والمدارس الوضعية الجديدة التي بدأت مع الفكر الإصلاحية النهضوي؟ هل نعدها، كما يعدها شرف، مجرد

أيديولوجيات عابرة، ووافدة، وتبريرية أو تموهية، صدرت عن أفراد أو فئات هامشية لا ثلثت أن تزول؟ ولنفترض أن هؤلاء الأفراد والفئات هامشيون فعلاً، بالنسبة إلى طوائفهم، هل يتم إلغاؤهم من التاريخ المباشر، لأجل أن يستقيم تاريخ الطوائف، كما كان في الماضي فلا تبقى إلا «أيديولوجياتها المجتمعية» محرّكاً ثابتاً للتاريخ، حاضرًا ومستقبلاً؟ هل على النخب أن تلحق دومًا بزعماء طوائفها وأحزاب طوائفها؟

- تأسيسًا على مفهوم أوسع للتعددية، كما أفهمه، أرى «التعددية الطوائفية» جزءًا من تعددية مجتمعية يمكن أن تستوعب خصوصيات الجماعات الدينية، كما خصوصيات الأفراد، وحرية التنظيم من خارج طوائفهم. لقد أنتجت تجربة التحديث الاقتصادي والسياسي والفكري في لبنان، قطاعًا مدنيًا متميزًا بالمقارنة مع الأوضاع العربية. صحيح أنه تداخل وتشابك مع المجتمع الأهلي الطوائفي، لكن أفراده يبحثون عن تطوير مؤسسات الاجتماع السياسي اللبناني «الميثاقي» لكي يتوطن مفهوم المواطن الفرد في علاقته القانونية والمؤسسية المباشرة بالدولة، من دون وسائط سلطة. من ذلك مثلاً تعديل قانون الانتخاب لكي يشمل مقاعد برلمانية لمرشحين يمثلون صفة المواطنة لا صفة التمثيل المناطقية - الطوائفية، وقانون الزواج المدني الاختياري؟ إن صيغة المجتمع المدني، وصيغة المواطنة، وصيغة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (من دون الوقوع في العقائدية العلمانية) هي اتجاهات فكرية - سياسية لا يجوز أن تحارب باسم دراسة التاريخ وتحت مظلة اكتشاف ثوابته في الذكريات الجمعية للطوائف. هذه الذكريات الراسخة في وجدان الجماعات بوعي أو بغير وعي، هي معطيات تاريخية حقًا، يجب أن تدرس لا كهويات إثنولوجية أو ميتافيزيقية، بل كوظائف ومؤسسات اجتماعية. ثمة معطيات تاريخية أيضًا مستجدة لدى الأفراد - المواطنين لا يجوز حذفها من دينامية التاريخ اليوم.

هذه الملاحظات تقود أيضًا، إلى إبداء رأي في أبعاد المنهج وتطبيقه على التاريخ الاجتماعي وبالطريقة التي استخدمها وتمثلها جان شرف، هذا الرأي أعبر عنه بالأسئلة التالية:

- السؤال الأول: هل يتوقف الزمن الطويل اللبناني عند منتصف القرن

التاسع عشر؟ في رأيي أن القرن العشرين الطويل - وأستوحي المصطلح هنا من مصطلح بروديل «القرن السادس عشر الطويل» - يختزن بامتداداته المحتملة في القرن الحادي والعشرين، احتمالات أخرى بتغير الأفكار والقيم باتجاهين متعاكسين:

- اتجاه تعاضم أزمة الجماعات الإثنية والدينية في كل أنحاء العالم، وانفجارها.

- واتجاه نمو الفردانية وقيمها المقلقة والمتوترة.

والرّاجح أن المخرج بين أزمة الجماعة وأزمة الفرد سيكون بإعادة إنتاج حداثة القرن الثامن عشر التنويرية في العالم بقصد تصويبها بصيغة «الدولة/ المواطن»، وبعد تجاوز ما أصاب القرن العشرين من أيديولوجيات توتاليتارية وأصوليات دينية ومذهبية وإثنية.

- السؤال الثاني: هل الزمن الطويل لا يحتمل التغير؟ لا يقول جان شرف ذلك، لكنه يغلب الثابت على المتحوّل. وبالعودة إلى صاحب هذا المفهوم، وهو فرنان بروديل، نرى أن الثابت عند بروديل هو الزمن الجغرافي التاريخي، أما الزمن الاجتماعي والحضاري والثقافي فهو شبه ثابت، أو شبه متحرّك - إنه يتحرّك ببطء، وحده الزمن السياسي هو الزمن المتحرّك بسرعة. يرى بروديل في الحضارات التي يدرسها في العالم المتوسطي ثلاثاً: الحضارة اليونانية - الأورثوذكسية الكامنة، والحضارة اللاتينية الكاثوليكية، والحضارة العربية - الإسلامية. وعندما يدرس بروديل حروب المتوسط في القرن السادس عشر، ودور الحضارات فيها، فهو يجعل من التاريخ الكمي (الاقتصادات والمواصلات وتغيرها على المستوى البعيد)، عوامل تغيير في تاريخية المكان ودوره (هجرة الحروب الكبرى من المتوسط إلى الأطلسي مع حروب الثلاثين سنة)، وعوامل تغيير في تاريخية الأفكار العقائدية الدينية - الحضارية ودورها ووظيفتها في «بناء الدول والإمبراطوريات أو في تفسخ المجتمعات المتوسطة وانهارها. لقد استفدت الحضارات أيديولوجياتها الدينية عندما هجرت الحروب الكبرى المتوسط، أي عندما انتقل قلب العالم النابض إلى الأطلسي، فتقرّمت الحروب المتوسطة بحروب صغيرة هي عمليات قرصنة في الغالب، استفدت الجهاد والصلبيية معاً، كما

تحوّل المتوسط ومدنه إلى مجال حروب لقطاع الطرق وانتفاضات عامية لا أفق اجتماعيًا تاريخيًا لها. يقول: «كانت حرب العصابات وقُطَاع الطرق في البر تستهلك سلفًا الحرب الاجتماعية قبل وقوعها، وكانت القرصنة البحرية تستهلك الجهاد الإسلامي والصليبية المسيحية». ويقول: «إن حرب القرصنة أحرقت الصليبية كما أحرقت الجهاد، ولا هذا ولا تلك يثير اهتمامًا عند أي أحد، اللهم اهتمام المجانين والقديسين»^(*).

- السؤال الثالث: هل دراسة الزمن الطويل، وقد استقينا جميعًا هذا المنهج من دراسة بروديل للعالم المتوسطي في القرن السادس عشر الطويل، يمكن أن تطبق على مكان صغير كجبل لبنان، فيه تعدد مذهبي هو جزء من تعدد ديني أوسع ممتد في العالم المتوسطي؟ هل يمكن الدفع بمنطق «الخصوصية فيه» إلى أقصاه، لنرى في الجبل خصوصية الملجأ، فقط، كما رآها الأب لامنس، حيث يستعيد جان شرف هذه الفرضية في كتابه؟

أليست كل الجبال في العالم المتوسطي، وفقًا لتعريف بروديل لـ «المتوسط الكبير» الذي يشمل جبالاً وصحاري لا سواحل فقط، قدّمت الوظيفة ذاتها الاجتماعية - السياسية لديمغرافيا انقسمت بين ريف ومدينة، بين جبل وسهل، بين سلطة جابية وسلطات متولّية تارة تُستتبع وتارة تمتنع، بين عصبية غالبية وعصبيات مستتعبة أو ممانعة على حد تحليل ابن خلدون لها، وكما استمرّت في المغرب، حتى مطلع القرن العشرين، بين بلاد السبية وبلاد المخزن.

لا شك في أن لكل وضع خصوصية تدرس من داخلها. «يدرس الشيء بذاته» كما يقول جان شرف، لكن الخصوصية تبقى نسبية وتكتسب صفتها من خلال انتظامها النسبي في العام.

يتحدّث ليفي - ستراوس في مقالته «العرق والتاريخ» عن حالة «التنوع الثقافي» (Diversité culturelle) كمعطى، لكنه يعطي دورًا إلى الإرادات البشرية والظروف في دفع حالة التنوع إلى عتبة الفصل أو القطع، أو إلى حالة

Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 (*)
tomes, 4ème éd. revue et corrigée (Paris: Armand Colin, 1979), III, p. 212.

الاندماج والتفاعل. أما التشديد على منطق الخصوصية، خصوصية الأيديولوجيات المجتمعية لكل طائفة، فتعيدنا عند كل أزمة تتكرر خلال الفترات القصيرة، إلى نقطة الصفر، لتعيد زمنًا مضى تُغيب فيه الدولة الميثاقية الناشئة (المحدثة)، ويحضر الماضي بكل ثقله. تلك هي آليات الذاكرات الجمعية كما يصفها لوغوف (J. Le Goff)، إنها خالطة للأزمنة (Anachronique)، وأسطورية. أما عمل المؤرخ وهدف البحث التاريخي فيتجاوز ذلك إلى نقدها تأسيسًا على معطيات الحاضر. فالمؤرخ ليس إثنولوجيًا فحسب لكي يكتفي بتوصيف ذاتية الجماعات، وإنما هو عالم اجتماع أيضًا، ومستشرف للمستقبل (Ethnologue, Sociologue et Futurologue).

يستعيد مؤرخو الحوليات موقف المؤسس مارك بلوخ (Marc Bloch) في تعريف التاريخ، على أنه ليس علم الماضي - وفي هذا نقد «ضمني لتعريف المدرسة الوضعانية - بل إنه علم البشر في الزمن»، والزمن ماضي وحاضر ومستقبل، والتأريخ هو حركة ذهاب وإياب دائمًا بين الماضي والحاضر، أو بين الحاضر والماضي.

أمام تحدي علم الاجتماع الدوركهايمي للتاريخ في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات رفع مارك بلوخ ولوسيان فيفر مفهوم «التاريخ الشامل» وتاريخ التحوّل والتغير، وأمام تحدي ليفي - سترابوس عبر أنثروبولوجيته البنوية، وضع بروديل في الخمسينيات مفهوم التأريخ في الزمن الطويل، وأمام تحدي الديمغرافيا التاريخية والاقتصادات عمق لوروي (Ladurie Emmanuel le Roy) مفهوم التاريخ الكمي.

منذ الثمانينيات وحتى اليوم تكاد تنفجر هذه الفروع التي حاول المؤسسون جمعها، إلى أجزاء لا رابط فيها. يتساءل مؤرخ فرنسي معاصر، هو فرانسوا دوس، في كتابه التاريخ في حالة الفتات (L'Histoire en miettes, des annales à la nouvelle histoire) ١٩٨٧، عمّا يجمع تاريخًا أضحى أنثروبولوجية تاريخية إلى تاريخ ديمغرافي - اقتصادي كمي، إلى تاريخ مفاهيمي؟

لقد حاول جان شرف أن يجمع بينها في كتابه. لكن التاريخ المفاهيمي لديه ظلّ مقطوعًا عن تاريخ التحولات في الأفكار. على أن الإشارات إلى التحوّل في الأفكار ينبغي عدم البحث عنها في الإعلانات الأيديولوجية

لزعماء الطوائف ولدى رجال دين عضويين وبارزين، بل في الحركة الاجتماعية البطيئة والكامنة، التي ربما لا تكون مرئية للعيان أو مسموعة في الإعلام، أو معتبرة في موازين قوى الاجتماع السياسي الظاهر. من هنا تأتي أهمية الدراسات الإنسانية والاجتماعية التي تكشف الكامن، أو الباطن أو «المسكوت عنه» في الخطاب، أو «المكبوت» عليه في السلوك.

قبيل مقتله عام ١٩٤٥، تذكّر مارك بلوخ، وقد اهتم بدراسة ذهنيات الأنماط الإقطاعية في القرون الوسطى، أنه أغفل حالةً كامنة من الذهنية الجماعية النازية والفاشية التي كانت تستبطنها المجتمعات الأوروبية، ولم يتنبّه لها ولمخاطرها إلّا عندما داهمته. أما الأمر المنسي أو المسكوت عنه في كتاب جان شرف هو أنه يتنبّه إلى حضور الماضي في الذهنية الجماعية لدى الطوائف، ولكنه لا يتنبّه إلى مخاطرها على الاجتماع السياسي الوطني، والدولة الديمقراطية الحديثة، وهي مشاريع لم تكن مطروحة قبل منتصف القرن التاسع عشر، في «الإطار الجغرافي - الحضاري» للدولة العثمانية.

ثانيًا: التأريخ لـ «مسألة التجاوز»: عبد المجيد قدوري مؤرخًا لعلاقة التفاوت بين أوروبا وبلاد المغاربة^(*)

قليلة هي الدراسات التاريخية التي تحسن استقراء الوثيقة التاريخية في ضوء مفاهيم علمية معاصرة، فتتأمل فيها عملية التأريخ للواقعة مع التحليل المفاهيمي للسياق التاريخي. فالسائد أن يغلب التأريخ الحدّثي (الإخباري) على الكتابة، أو يغلب التوصيف الأيديولوجي (الأسطوري) على الخطاب. وفي الحالتين يبقى البحث مجانبًا الأسئلة الصعبة بحجة «الأمانة» للوثيقة، أو محاولًا الإجابة التبسيطية تحت مظلة الأجوبة المنمطة.

دراسة المؤرخ عبد المجيد قدوري هي من الدراسات التاريخية العربية القليلة التي تقع خارج ثنائية هذا التوصيف؛ إذ يجمع المؤلف بقدرة وجهه متميزين، بين معطيات الوثائق ومعطيات التحليل المفاهيمي، ليثير إشكاليات

(*) عبد المجيد قدوري، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

صعبة وليطرح منها فرضيات مركبة وليحاول أن يبرهن عليها بمعطيات واستنتاجات مقنعة أو مثيرة لمزيد من الجدل الثري. إنها «نموذج للتاريخ - المسألة».

إشكاليات البحث في كتاب عبد المجيد قدوري تدور حول مسألة المسائل في التاريخ المقارن بين الشرق العربي والغرب، وفي حالة المغرب (موضوع البحث) بين ضفتي المتوسط: الجنوبية والشمالية - الأوروبية. مسألة المسائل يلخصها المؤلف بتعبير: «مسألة التجاوز». وهي المسألة التي عبّر عنها منذ مطلع القرن العشرين بثنائية التأخر والتقدم، ولاحقًا بثنائية النمو والتخلف... إلخ. وقدمت حولها مقاربات من زاوية حقول اختصاص مختلفة، سواء من زاوية حقل دراسة الثقافة والفكر والفلسفة أم من زاوية حقل الدراسات الاقتصادية، وسواء من وجهة نظر غربية (مركزية التوجه والطابع)، أم من وجهة نظر عربية وإسلامية (أيديولوجية الطابع).

في القسم الأول الذي يحمل عنوان «التجاوز والمسألة الذهنية»، ويمتد على فصول أربعة، يعالج الكاتب مسألة العقل في التاريخين الإسلامي والغربي ومسألة الحدائث في الذهنية المغربية، ثم مسألتي الاستكشاف والانتشار اللتين كانت من مظاهرها محاولات الغزو لشواطئ المغرب. كانت المحاولات بدورها جزءًا من حالة انتشار برتغالي للعالم اسشترعه مؤرخ برتغالي فعبر عنه كالتالي: «إنه حقًا انتشار فوق العادة» (ص ٩٢).

هذا الانتشار يستشعره المؤرخ البرتغالي تجاوزًا للعالم بعد أن كانت قد مهدت له رحلة كريستوف كولومبس وهي: «أساس التجاوز الأوروبي لباقي العالم» (ص ٧٩).

في المقابل، كان «المغرب مغربة الصمود والمقاومة» يلجأ إلى «الزوايا» كأسلوب وأشكال رفض لحالة الاستسلام. في هذا الجو من الانحطاط والتمزق برزت الزوايا قوى سياسية واقتصادية واجتماعية أخذت على عاتقها مسؤولية ملء الفراغ السياسي، وعملت على تأطير المجتمع، وتزعّمت حركة الصمود والجهاد ضد الغزاة الأجانب. وحاربت كل المتعاملين معهم، معتبرة ذلك من أوجب الواجبات (ص ١١٧).

يرى الكاتب أن «نجاح ظاهرة الزوايا ارتبط بواقع حالة التوتر والحروب التي سادت علاقات الإسلام بالمسيحية سواء في المشرق أم في المغرب [...] وشكّلت الولاية والصلاح للإنسان الشعبي الدرع الواقعي والحصانة السيكولوجية التي كان يستعين بها في مجابهته لقساوة الحياة اليومية» (ص ١١). بل إن الاعتقاد بالولاية كان يتعزز بتفاقم الهجمات الإيبيرية ودعم الكنيسة لها وإبرازها الوجه المسيحي التحريضي والتعبوي ضد الإسلام آنذاك، الأمر الذي أعطى ظاهرة طرق الصوفية عبر الزوايا وأوليائها دورًا أوسع من دورها السيكولوجي الفردي. فعوض أن تبقى مرتبطة بأهات الفرد وقلقه تصبح منشغلة بمشاكل المجتمع كله ومتاعبه، لذا فهي تعمل على تأطيره (ص ١٢١)، وصولًا إلى الانتقال إلى الهم السياسي من خلال عمليات الجهاد ضد الإيبيريين (مثل الإمام الجزولي وكتابه دلائل الخيرات الذي يتحدث عنه المؤلف) (ص ١٢٥ - ١٢٦).

غير أن الدور الاجتماعي والسيكولوجي والاقتصادي والسياسي الذي قامت به الزوايا في ظروف الفراغ والتمزق والانحطاط يثير مفارقة تاريخية يلتقطها المؤلف بوعي المؤرخ الحريص على رصد السياق التاريخي بمنهج التأريخ للمدى الطويل والتأريخ المقارن. فالوجه الآخر لسيطرة الزوايا على المجتمع والسلطة في المغرب هو أيضًا تحولها إلى «عنصر من عناصر الفتر و الانحطاط الذي أصاب مغرب العصر الحديث ومنعه من مسيرة أوروبا وملاحقتها» (ص ١٢٣)، فالثقافة والمسلكيات التي أشاعتها في المجتمع، ومنها الاعتقاد بكرامات الأولياء، كانت نوعًا من الاستجابات «اللاعقلانية» على عجز توسل الحلول العقلانية والواقعية. فشفاء المرأة العاقر عن طريق أكل المرأة طعامًا مسته يدُ ولي، وقدرة الولي على إبعاد الطيور المؤذية للزرع، وإبعاد قطاع الطرق عن طريق تراب يذريه ولي، فيتحول إلى «نمل يهاجم الأعراب»... كل هذه الكرامات وغيرها كانت تتدخل كما يقول المؤلف «عندما يظهر عجز الإنسان المغربي ومؤسسات البلاد عن حل مشاكل مستعصية» (ص ١٤١).

والخلاصة التي يؤكدتها الكاتب هي أن «المغرب كان يعيش تحت تأثير شعوذة الأولياء في وقت كانت فيه أوروبا تعيش قفزة نوعية وتعمل على خلق

إنسان النهضة المتكامل القادر على مواجهة كل التحديات» (ص ١٤٣).

المسألة التربوية والتعليمية في بعدها الثقافي والمسلكي والإنساني تصبح في السياق بعدًا أساسيًا من أبعاد البحث التاريخي في مسألة التجاوز الأوروبي. والمؤلف إذ يستخدمها في سياق بحثه عن الزوايا ودورها المزدوج في مرحلة الانتشار الأوروبي، يعود فيقيم فصلًا خاصًا - هو الفصل الأخير في الكتاب، ليدرس بإيجاز، قصور النظام التعليمي في المغرب في العصر الحديث عن مواكبة النموذج التربوي الذي قدمته أوروبا عبر النهضة والأنوار وبخاصة عبر مثلي رابليه وروسو (ص ٣٦٣ - ٣٧٠).

لكن الرابط بين الطرفين هو حقل معالجة واسعة لـ «التحديث كممارسة سلطانية» (عنوان القسم الثاني)، ولـ «جذور العرقلة وأسباب التجاوز» (عنوان القسم الثالث).

يعالج المؤلف في القسم الثاني محاولات التجديد لدى سلاطين المغرب وفقهائهم وكتّابهم تأسيسًا على نصوصهم المخطوطة ووثائقهم المنشورة وغير المنشورة. من بين آراء الفقهاء المعروفة: ابن أبي محلي: سلسبيل الحقيقة، والفقهاء أبو علي اليوسي في رسائله، والوزير الكاتب، عبد العزيز الفشتالي... إلخ (ص ١٤٩ - ١٥٦).

لكن المهم أيضًا دراسة المؤلف لنماذج من تحديث السلاطين: في فصل «الحداثة عند الأشراف السعديين: عبد الملك المعتصم وأحمد منصور» وفصل حول نموذج محمد بن عبد الله العلوي (١٧٥٧ - ١٧٩٠). هذه النماذج الإصلاحية التي سعت لبناء دولة مركزية وقوية في المغرب «مسايرة لأحداث العصر»، كانت في مجملها محاولات جديّة وجريئة انبنت على «الإدارة السلطانية» التي وعت بطريقة ما «حصول خلل عميق في موازين القوى بين المغرب وأوروبا بعد الثورة الصناعية» (ص ٢١٨ - ٢١٩).

ميزة هذه المحاولات التجديدية، كما يستخلص المؤلف، أن مرحلتها كانت مرحلة «العمل على صيانة الهوية المغربية من التهديدات الخارجية» وأداتها «الحماسة الدينية». لكن الحماسة لم تمنع السلاطين من أن يكونوا بالدرجة الأولى، وعلى الرغم من اعتمادهم على الدين، «رجال سياسة

سهروا كما يقول - «على إدماج المغرب في محيطه، وقام بعض سلاطينهم بمحاولات تحديثية». بيد «أن هذه المبادرات فشلت». فواحد من السلاطين المهمين محمد بن عبد الله، عوض أن يربط المغرب بالمحيط كمحرك اقتصادي، ربط مصير البلد ومستقبلها بالتجارة الخارجية وبالمعاهدات، أي بالقرار الخارجي. وهذا يعني - كما يتابع - أنه ما أن تتغير الظروف حتى يصبح المغاربة «مهددين بأطماع الأجانب» (ص ٢٤٥)، إذا «محاولات التحديث» فشلت؟ فما هي الأسباب؟ الفرضية التي يشدد عليها المؤلف أن «التجديد يتطلب وجود شروط، لعل أهمها أن تكون البنية الاجتماعية مؤهلة وقابلة للتغيير». «فأين تكمن أسباب تعثر المحاولات التحديثية الرسمية» (ص ٢٥٧).

قد يساعد تفكيك هذه «البنية» التي يندمج فيها المعطى الجغرافي بالثقافي والسياسي والاجتماعي والديني والذهني، إلى جانب «أسباب» و«عوامل» منفردة، على فهم أفضل لحالة التجاوز في أوروبا وحالة القصور في المغرب. هذا ما اشتغل عليه المؤلف في القسم الثالث عبر فصول خمسة، تحمل عناوينها دلالات كل سبب وتداعياته، من دون الوقوع في قانون الحتميات السببية.

في الفصل الأول: الأزمات السياسية في مغرب العصر الحديث أو حتمية العودة المستمرة إلى البداية، معالجة لطبيعة الأزمات ودورها في إعاقة «العمران» «من ثوابت الأزمات في تاريخ المغرب الكوارث الطبيعية أولاً ومشكلة المشروعات في الحكم ثانيًا».

تظهر دراسة قدوري المعتمدة على مراجع درست تاريخ الأوبئة والكوارث، وتوالي حالات الزلازل والطاعون والمجاعات بصورة دورية منذ القرن السادس عشر وحتى أواخر الثامن عشر (كل عشرين أو خمسين عامًا كارثة)، ليستنتج «أن المغرب كان مهددًا باستمرار بالكوارث الطبيعية. وأن هذه الأخيرة كانت تضرب في العمق بنياته الاقتصادية والديموغرافية، لأن البلاد لم تكن قادرة على مواجهة الأوبئة والأمراض الفتاكة» (ص ٢٥٣).

ويبدو للمؤلف، أن العوامل الطبيعية كان لها دور أساسي في عجز

المغرب عن أن يساير الضفة الشمالية للبحر المتوسط، على عكس المناطق المعتدلة في أوروبا التي كانت تتوفر على مناخ ملائم وعلى تربة جيدة، جعلت الاستقرار فيها يكون مبكرًا وخلقت توازنًا فيما بين الإنسان والمجال الذي يعيش فيه (ص ٢٥٥).

على أن المؤلف يتجنب الانحباس في الحتمية الجغرافية أو الطبيعية، ليلاحظ أن إيطاليا أو الجزيرة الإيبيرية التي يشبه مناخها مناخ المغرب، كانت قد حققت إقلاعها من خلال خروجها من مجالها الأوروبي (أو بالأحرى المتوسطي وفقًا لفرضية بروديل) واستغلالها ثروات خارج أوروبا. هذا ويشدّد المؤلف هنا على أن أزمة المشروعية في الحكم، كانت وراء عدم استقرار المؤسسة السياسية، فمشروعية الحكم - في الإسلام - ارتبطت بـ «البيعة». وهذه الأخيرة طالما كانت من المشاكل الكامنة والمسؤولة عن اندلاع الأزمات السياسية في المغرب (ص ٢٥٦)، (وأضيف في كل ديار الإسلام). فـ «تأويل» النصوص من قبل الفقهاء، كان يُلجأ إليه لتبرير «الخروج» على السلطان. وفي الحالة المغربية التي يدرسها المؤلف، كانت البيعة «أزمة قصر قبل أن تكون أزمة مجتمع» (ص ٢٦٠). ذلك بأن «ولاية العهد» كانت على الدوام حقل صراع بين الأخوة والأبناء، عند الأدارسة والمرينيين والسعديين والعلويين، وكان الصراع يتخذ شكل حروب أو صيغة اغتيال، يعطي المؤلف أمثلة تاريخية عديدة من هذه الأزمات ليستنتج «أن القتل السياسي كان معهودًا بين الأمراء، وكان يتسبب في الفتن والهرج بين الناس ويحدث شرخًا في المجتمع، ولم يكن الصراع مقصورًا على الأمراء فيما بينهم فقط، بل كان ولاية العهد بدورهم يقومون على آباؤهم حتى ولو كان هؤلاء أقوى سلاطين الأشراف» (ص ٢٦٣).

كل هذا (الكوارث والفتن والحروب) كان يؤدي إلى ما يسميه المؤلف «الدمار المتكرر» الذاتي للمغرب. تصف المصادر المغربية التي استخدمها قدوري للتأريخ لمظاهر ذاك الدمار، ككتاب الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، هذا الحال وتستخدم مفردات «ذات حقل دلالي للخراب والهدم»، كما أن المفردات في أغلبها تعبر عن معاني:

«القتل والانحراف والفتن والشر والنهب والقيام والاستيلاء والغلبة والخراب» (ص ٢٨٢).

وفي الفصل الثاني من القسم الثالث (احتكار المخزن للتجارة الخارجية ودعمه للتجار الأجانب)، يستكمل المؤلف معالجة العامل الثاني في إعاقة المغرب عن الإقلاع النهضوي، ويتمثل ذلك بالسياسة الاقتصادية الرسمية (سياسة المخزن). يدحض المؤلف فرضية المؤرخ هنري بيران الذي يقول بمعاداة الإسلام للتجارة، من خلال آراء آخرين، كموريس لومبار وكلود كاهن ومكسيم رودنسون، ليضع المسألة الاقتصادية في نصاب الأداء والسياسة والتدبير، أداء أهل السلطان للعمليات الاقتصادية (للتبادل والتجارة).

يستعين المؤلف برأي للمؤرخ المغربي محمد القبلي جدير بالاستعادة: «فقد ربط محمد القبلي سيطرة الدولة على التجارة بمواقف الفقهاء الذين كانوا يكرهون الناس بالتجارة في دار الحرب»، ويحبذون الإتجار في الدائرة الإسلامية. على أن هذا الرأي كان يحتاج إلى نصوص وواقعات لكي يندرج سببًا تاريخيًا محتملاً. ذلك بأن الإتجار في داخل العالم الإسلامي، كان تبادلاً عالميًا في ظل السيادة الإسلامية على دوائر العالم القديم، كما يبين ذلك موريس لومبار. ويبقى وضع رأي الفقيه في السياق والظرف التاريخيين أمرًا ضروريًا لكي لا يجري تعميمٌ لفرضيةٍ قد تصح على فترة ولا تنطبق على فتراتٍ أخرى.

ومهما تكن خلفية الأسباب فإن سلاطين المغرب ربطوا «مصالح البلاد بالتجار الأجانب وبالوسطاء من أهل الذمة»، واحتكروا التجارة لأغراض مالية وعسكرية حيث شكل استيراد الأسلحة أساس عمليات التبادل مع أوروبا عبر الوسطاء الأجانب والمحليين من أهل الذمة حيث وقع السلاطين تحت ضغوطهم وحساباتهم.

هذا، ويبقى عامل الاحتكار الحكومي في السياسة الاقتصادية مدخلًا لفهم جانب مهم من مسألة التجاوز، ذلك بأن النهوض الاقتصادي والأوروبي، ولا سيما في الشمال، قام على المبادرات الفردية والأهلية (الشركات في كل من

إنكلترا وهولندا)، في حين «أن السلاطين أقصوا التجار المغاربة من المساهمة والمشاركة في المبادلات مع العالم الخارجي، ومن ثم حرموهم من اكتساب الخبرة والانفتاح [...]». أما في بلدان أوروبا التي أقلعت فتركت المبادرة في يد الأشخاص والشركات، فكانت الدولة «مجرد حامٍ وحارس لمصالح الفئات وتطلعاتها» (ص ٣٠٢).

تجتمع العوامل المهيئة لحصول حالة التفاوت بين أوروبا والمغرب في حين قَلما يتبته إليه المؤرخون الكلاسيكيون، ألا وهو الدبلوماسية بما هي أداة لعلاقات دولية وإنجاح سياسات الدولة في مجال المعاهدات وعلاقات التبادل. يفرّد المؤلف الفصل الثالث لهذه المسألة بعنوان «الدبلوماسية أداة نمو أم مؤشر تجاوز؟».

بعدها يخصص قدوري صفحات مفيدة لتبيان الفوارق في المصطلح ودلالاته بين فهم السلاطين لمهمة المبعوث أو السفير الذي عبّر عنه أيضًا بكلمات دخيلة (قونصو، وباشدور)، وبين فهم الدول الأوروبية لمهام السفراء والقناصل، يخلص من خلال الانتقال إلى دراسة حقل الواقع التاريخية والنصوص المقارنة والأمثلة والنماذج عن سفراء أوروبيين وسفراء مغاربة، إلى الاستنتاج التالي:

«إن الدبلوماسية في الدول الأوروبية، ولا سيما بدءًا من القرن السادس عشر، أضحت مؤسسة مستمرة ودائمة ومتراكمة، لها دورها في توسيع مصالح الدولة الحديثة في الخارج وتركيزها وتفعيلها وترشيدها اعتمادًا على معرفة دقيقة بأحوال البلاد وقانون دولي يرعى مصالح الرأسمالية الناشئة. في حين أن الدبلوماسية المغربية - وهي ككل الدبلوماسية في بلدان العالم الإسلامي - ارتبطت بمهمة محددة ومؤقتة وبإدارة السلطان ومشيتته ومندرجة في منطقتي السخرة المخزنية» (ص ٣٢٩).

في إطار هذه السياسة السلطانية (المخزنية) كانت صياغة المعاهدات وعقدتها، وهي التعبير القانوني عن فاعلية الدبلوماسية لبلد من البلدان، مؤثرًا لإنماء أو قصور.

في الجانب الأوروبي (الهولندي مثلًا)، المعاهدة هي صيغة تفكر

بمصالح التجار، وهي بحث عن حق لاستعمال الموانئ المغربية، ووسيلة ذلك معرفة بالواقع المحلي ومعرفة أيضًا باللغة العربية التي بدأت الجامعات الأوروبية تدرسها منذ عصر النهضة، لأسباب علمية وتجارية معًا، ولغرض إنجاح دبلوماسية الدولة وضبط تحرير المعاهدات لمصلحتها ومصالحة تجارها في إطار ما أضحى قانونًا دوليًا.

أما في الجانب المغربي، فلا اهتمام باللغات الأجنبية، ولا بمضامين المعاهدات في تدايعياتها ومفاعيلها على التجار المحليين. ما كان يهم السلطان في بنود المعاهدة «الحماسة الملحة على العدة والعربة»، أي الحرص على الحصول على الأسلحة والمساعدات لاستخدامها في الداخل ضد تمردات القبائل (ص ٣٣١).

والنتيجة تفاوت يتجه نحو التفاقم بين الطرفين، إلى أن ملكت أوروبا المبادرة وحدها في عملية حصار المغرب. حتى الجهاد البحري الذي حاول بعض السلاطين إحياءه كمؤسسة لمواجهة البلدان الأوروبية، عاد فاستخدمته الدبلوماسية الأوروبية ضد هدف السلاطين. لقد أصبحت القرصنة، كما يرى المؤلف «فرصة ومناسبة استعملها الأوروبيون للضغط مستغلين في ذلك تفوقهم التقني الاقتصادي»، وكل هذا تحت مظلة «قانون دولي كان في أساسه أوروبيًا ولصالح أوروبا» (ص ٣٣٦).

في فصل شتيق، «المغاربة والبحر» (الفصل الرابع)، يشرح المؤلف اختلاف الموقفين الأوروبي والمغربي من الملاحة وعلاقتها بنمو الاقتصاد البحري. يناقش أولاً موقف الكتابة الكولونيالية التي رأى أصحابها «أن خوف المغاربة من البحر مسألة ثقافية متجذرة بشخصيتهم الحضارية والتاريخية». يقول المؤلف: صحيح أن البحر كان مثار خوف في المخيلة الشعبية، لكن ذلك لم يمنع السلاطين المغاربة من الاهتمام ببناء الأساطيل. كان هذا أمرًا حاصلًا في أيام عظمتهم، كما كان حاصلًا أيام المرابطين، وكانت سبته مركزًا لصناعة السفن (ص ٣٤٦-٣٤٧).

وعندما حاول السعديون وكذلك العلويون بناء أسطول مغربي، كان ميزان القوى يسير لغير مصلحتهم، فأوروبا كانت قد أضحيت آنذاك «سيدة البحار».

على أن العجز عن مواكبة أوروبا في هذا المجال البحري، يتجاذب أسبابه في تحليل المؤلف عاملان متكاملان: الأول ميزان القوى الذي مال لأوروبا، والثاني عامل بنيوي غير ظرفي بعيد المدى، يتمثل بـ «قارّة المغرب»، إذ تمتد سواحل المغرب على طول «يقدر بثلاثة آلاف كلم، ولهذا البلد عمق قاري مهم»، والنتيجة التي يلاحظها المؤلف لهذا الواقع الجغرافي: «إن المغاربة أولوا أهمية كبيرة للقاعدة التاريخية التي ساهمت في بناء الشخصية المغربية: التجارة الصحراوية [...] وكانت القافلة هي الوسيلة الأساسية للنقل والتنقل» (ص ٣٥٦). هذا في حين أن البلدان التي اعتمدت على البحر واكتسبت مهارة كبيرة في أمور البحر هي بلدان صغيرة المساحة كإيطاليا والبرتغال وإنكلترا ثم هولندا... (ص ٣٥٥). وكانت سواحل المغرب مراكز التوغل للنشاط البحري الأوروبي. ومع حلول القرن الثامن عشر كانت سواحل المغرب قد أحكم حصارها، وأضحت السفن المغربية عرضة للمطاردة، وأصبحت محاولات بناء الأسطول المغربي أمرًا ممنوعًا.

ويتفاهم الخلل في ميزان القوى مع رفته الدائم بوظيفة المعرفة العلمية ومناهج التعليم في شأن كل ما يحقق المصلحة الأوروبية: التجارة والدبلوماسية والقانون الدولي وعلم البحار.



هذا عرض موجز توخينا من خلاله إبراز أهم ما في محاور كتاب قدوري وفرضياته. على أن هذه المراجعة تبقى جزءًا من قراءة ذاتية لا تلغي أهمية التفاصيل والواقعات والشروحات الكثيرة، وكذلك أهمية المصادر المنشور منها والمخطوط، سواء باللغة العربية أم باللغات الأجنبية، لبلدان الضفة الشمالية للمتوسط أو لشمال أوروبا. فعلى هذا الصعيد (التوثيق) يقدم المؤلف إنجازًا توثيقيًا على قدر كبير من التنوع والتعدد، واستخدامًا جيدًا لمعطيات الوثيقة والمعلومة لاستدخالها لدعم مفهوم أو فرضية.

وهنا لا بد من تسجيل بضعة ملاحظات كانت ترافق قراءتي لهذا الكتاب:

أولاً، لا بد من تكرار التنويه بحسن استخدام تعددية المناهج المعرفية

في بحث تاريخي متجاوزٍ للتاريخ الحداثي إلى مقارنة التاريخ - المسألة، وفهم طبيعة المدد الطويلة (Les Longues durées) من خلال التاريخ للمدى الطويل والتاريخ المقارن. وهذا منهج كان قد مارسه كبار المؤرخين الفرنسيين من مدرسة الحوليات، لكنه لا يزال قيد المحاولة في الكتابة التاريخية العربية المعاصرة، وإنجاز قدوري في هذا المجال هو مساهمة في عملية التراكم التاريخي العربي المعاصر المفيد جدًا على المدين القصير والطويل.

ثانيًا، مع أن المؤلف كان قد ركّز على خصوصيات المغرب في حقل التاريخ لمسألة التجاوز بين التاريخين الأوروبي والمغربي، إلا أن هذه الخصوصيات أجدها جزءًا من مكونات عربية وإسلامية، قد تنتمي إلى «ثوابت» البنى العامة (بمفهوم المنهج الإثنولوجي). على أننا نبقي كمؤرخين أميل إلى اعتماد منهج التحولات والتغيرات في التاريخ. وعلى هذا الصعيد، كنت أستدخل خلال القراءة تصورًا لإجراء المقارنة التي تنحو نحو التشابه بين تجربة المغرب العربي وتجربة المشرق العربي، بل تجربة المشرق الإسلامي متمثلًا بصورة خاصة بتركيا وإيران. وهذا التصور كان يدفع بي لاستذكار حالات التفاوت التي كانت تنبني بين الدولة العثمانية وولاياتها المشرقية من جهة، وبين أوروبا من جهة أخرى، بدءًا من القرن السادس عشر وحتى نهاية الثامن عشر. ذلك أني كنت في دراستي عن «السلطة والمجتمع والعمل السياسي» في المرحلة العثمانية، وكذلك في دراستي عن «الفقيه والسلطان» في كل من إيران والدولة العثمانية، قد تطرقت إلى عدد من المسائل التي تتوافق مع هموم المؤلف وأسئلته، وإن كان البحث يدور حول حقل إشكالي آخر. غير أن ظواهر كمسألة الحروب الداخلية والفتن والاستكشافات البحرية ومسألة مشروعية السلطة، ومأزق الإصلاح، والتركيز على جانب أحادي في الإصلاح، وهو إصلاح المؤسسة العسكرية، واحتكار التجارة ونظام الالتزام والضرائب (وهو أمر شبيهة بآليات عمل المخزن في المغرب)... (فإنها الظواهر) كانت تستدعي أسئلة ممتدة إلى تاريخ المشرق، وتعبّر عن «هم مشترك»، حبذا لو ترجم في أعمال فرق مشتركة من المؤرخين العرب (مغاربة ومشاركة) وفي مشاريع بحثية كبرى تغطي العالم العربي.

ثالثًا، في سياق قراءة فرضيات الباحث عن مقدمات التجاوز وأسبابه، استوقفتني إشارات نابهة لدى المؤلف، كنت أتمنى استكمال التفكير بها توثيقًا وشرحًا.

من بين الموضوعات التي كانت تحتاج إلى مزيد من المعالجة، فرضيات ماكس فيبر عن أسباب النهوض الرأسمالي، التي تتلخص بإعطاء دور أساسي للأخلاقيات البروتستانتية في سلوك رجال الأعمال البروتستانت. ولعلّ هذا الدور هو الذي يفسّر انتقال مراكز الإقلاع الرأسمالي من البلدان الكاثوليكية المتوسطة (إيطاليا وإسبانيا والبرتغال) إلى البلدان البروتستانتية الأطلسية (هولندا وإنكلترا).

هذا الانتقال لم يكن انتقال مصادفة. كيف نفسره؟ وفقًا لفرضية بروديل عن تراجع المتوسط وانتقال قلب العالم ونبضه إلى المحيط عبر هولندا أولاً وإنكلترا ثانيًا؟ أم وفقًا لفرضية ماكس فيبر عن دور الأخلاقيات (الدينية) في تشجيع العمل والكسب في الدنيا ولهذا تفوقت المجتمعات البروتستانتية الأوروبية والأمريكية على المجتمعات الكاثوليكية؟ وفي المقابل، ما كان شأن الإسلام وفرقه المختلفة في الممارسة الاقتصادية؟ يلجأ المؤلف في مقدماته إلى فرضيات الجابري في مسألة العقل والعقلانية في الإسلام، وإلى فرضيات سمير أمين حول الثقافة الخراجية والمحيطية، التي تتسم بـ«الميتافيزيقيا» والغيبية؟ لكن هل خلا الإصلاح البروتستانتية الذي يستشهد به سمير أمين من غيبية وميتافيزيقيا، وهل يحصر العقل والعقلانية في الحضارة الإسلامية بمجموعة من الفلاسفة الذين ينتقيهم الجابري بمعيار عقلانيته المعاصرة؟ (كابن رشد مثلاً).

عندما يتعامل المؤرخ قدوري مع النصوص التاريخية والواقعات، سواء بالنسبة إلى الفقهاء أو بالنسبة إلى أهل الصوفية (الزوايا)، يتجاوز - كمؤرخ - فرضيات المفكرين العرب ذات المنحى الأيديولوجي والتعميمي بما فيها فرضيات الجابري. ولعلّ هذا فضل المؤرخ المدقق على «المفكر» المنظر، من هنا كان من المستحب في بحث قدوري، الاستزادة في معالجة فرضيات ماكس فيبر، والتدقيق في حالة التمايز بين المجتمعات والسياسات الأوروبية، بدلًا من الإكثار من استخدام صفة «الأوروبي»

بصورة مطلقة، وبخاصة في الاستنتاجات والتعليقات، كما كان من المستحب الاستزادة في شرح المسلكيات الاقتصادية وأنماطها في عالم الإسلام (الكسب، الكفاية، الزهد)، وفي عوالم الثقافات والأديان الأخرى.

إن عدة مراجع وكتابات، أجنبية وعربية، على حد علمي قد قاربت هذه المسائل من مواقعها، من بينها: كتاب آلان بيرف: المعجزة في الاقتصاد، كيف تؤثر ثقافة الأمم في نجاحها الاقتصادي أو إخفاقها، وكتاب غاري تريبو: رجل الأعمال المسلم، باريس ١٩٩٥ (G. Tribou, *L'Entrepreneur musulman*). على أن كتاب قدوري في «مسألة التجاوز» يبقى إسهامًا عربيًا يراكم في حيزين: حيز المنهج التكاملي للمعرفة، وحيز الفهم الأوضح للتاريخ - المسألة.

خاتمة

حول «علمية» التاريخ ومعنى «التاريخ الجديد» : المشكلات المنهجية الجديدة

حققت مسارات الكتابة التاريخية عبر الأزمنة، ولا سيما في الحضارتين اللتين درسنا أبرز معالمهما ومدارسهما، من منظور تشكل التأريخ «علمًا»، إنجازاتٍ هائلة في مضمار المعرفة التاريخية، وفي أسلوب التحقيق والنقد والاستقراء، وإعادة البناء. غير أن هذه «الإنجازات» تبقى مع ذلك «صورًا» للماضي اقتربت من الحقيقة التاريخية، ولكن لم تتطابق معها ولا هي «أحيتها»، كما طمح البعض في أن يجعل من التاريخ «إحياء» للماضي. فمهما بلغ جمع الوثائق عن الماضي من أحجام، ومهما بلغت دقة النقد والاستقراء من عظم الجهود الذهنية وعلو درجة الذكاء، فإن البحث التاريخي يظل يتطلب، وعلى قاعدة هذا التراكم الهائل الكمي والنوعي، اجتهادات مفتوحة لمزيد من السعي في مقارنة «حقائق» الماضي البشري، هذا الماضي الذي قد يختلط في الذاكرة «الحاضرة»، فتختلط صورته مع «حقائق» الحاضر واهتماماته وأسئلته.

هذا «الاختلاط» الذي اكتشفت أشكاله ومظاهره وملابساته علوم إنسانية أخرى، غير التاريخ، كعلم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والإثنولوجيا والألسنية، أعادتنا إلى أسئلة ثارت على صعيد علاقة هذه الأخيرة بعلم التاريخ، وعلاقة علم التاريخ بها.

هذه الأسئلة أثارها المشكلات المعرفية الجديدة: الماضي والحاضر، كيف يتقاطعان وكيف يفصلان؟ هل التاريخ فعلاً هو علم الماضي فقط؟

التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، كيف يتداخلان وكيف يتباعدان؟ مدى علمية التاريخ ومدى استقلاليته؟ وهل هو «علم» أخيراً؟ وما معنى «تجديد التاريخ» و«التاريخ الجديد»؟

أولاً: حول علمية التاريخ واستقلاليته وعلاقته بالعلوم الأخرى

لاحظنا أنه بقدر ما كانت تتعمق المعرفة في أحوال الإنسان وتتشعب في موضوعاتها وحقولها ومشكلاتها، كانت تزداد المشكلات المنهجية أمام طموح الباحث في التاريخ لتعيد النظر في تفاؤله في الوصول إلى حصر المعرفة التاريخية في قوانين مشابهة لقوانين علوم الطبيعة. إن مثل هذا الاعتقاد الذي ساد في القرن التاسع عشر، وعبر عن نفسه بفلسفة الوضعية التجريبية أو الفلسفة المادية التاريخية، وقع في التبسيطة التي بالغت في تفاؤلها بمستقبل العلم الطبيعي وإمكان انسحاب قوانينه على كل مجالات الحياة الإنسانية وإمكان تطبيقها أيضاً في علم التاريخ.

وهكذا بدأ التصنيف الوضعي للعلوم الذي قام على مبدأ استقلالية كل علم يضعف لمصلحة فكرة التداخل بين العلوم، وبدا مفهوم «العلمية» (Scientificité)، وبخاصة مع بروز نظرية النسبية، يأخذ معنى نسبية الحقائق، وأخذت النظريات العلمية، ولا سيما في الإنسانيات، تخلي صفة ادعائها الإطلاقي لتموضع في مرحلتها التاريخية كمجرد نظرية من بين النظريات، ووفقاً لخط من التراكم والتكامل في تطور المعرفة، عبر عن إشكاليته علم جديد هو «إيستمولوجيا المعرفة» (باشلار). صحيح أن هذا التطور استدعى تعدداً كبيراً في حقول الاختصاص، ولكنه من جهة أخرى نحا نحو تداخل المناهج فيما بينها في طرائق البحث وفي استخدام معطيات معلوماتية شتى لتعميق الدراسة في موضوع معين.

وبالنسبة إلى المعرفة التاريخية، تداخلت مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما تداخلت موضوعاتها في حقل المعرفة المحققة عموماً. ذلك بأن المنهج التاريخي الذي اعتمد من الناحية العملية على تجميع مصادر الماضي وآثاره، وعلى نقد هذه الأخيرة وتحقيقها وضبطها وعلى استخلاص «الحقائق المفردة» فيها ثم إعادة تركيبها، لم يكن ممكناً فصله، وبعدما تعددت حقول المعرفة الإنسانية وتوسعت وتعمقت، عن مناهج العلوم

الاجتماعية التي ارتكزت بدورها على معطيات التجربة الراهنة للواقع، وعلى رصد حالات وعيّنات ميدانية في المجتمع ولدى المجموعات البشرية والأفراد.

لقد أكدت نتائج هذه العلوم أن ثمة أصولاً وسوابق وخلفيات تعود إلى الماضي، ولكنها مستمرة أيضاً، وعبر «تطور ما» في الراهن الحاضر. وهذا «التطور» هو بذاته حقلٌ للتواصل بين المنهج التاريخي ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، كما هو حقل تلاقٍ للدراسة في موضوع يخص التاريخ ويخص غيره من العلوم.

يشير بياجه إلى هذا التيار المنهجي الذي يدعو إلى التواصل التكاملي بين التاريخ والعلوم الاجتماعية في الغرب بقوله: «وعلينا أن نشير في هذا الصدد إلى تيار كامل يهدف إلى أن يجعل من التاريخ علماً قائماً على أساس التعبير الكمي والبيانات: فرنان بروديل (F. Braudel) وكروتوف (J. Kruitoff) كـ وغريبيكس (Greabeks) ولوبران (O. Lebran)... إلخ. وتلك وجهة نظر خصبة بالتأكيد، لكنها تعني حالياً أن نجعل من التاريخ البعد التطوري لعلم الاجتماع أو الاقتصاد. وقد يكون من شأن ذلك في المستقبل، أن يكسب العلوم التاريخية بعداً يتمثل بضرب من التركيب يتناول الأبعاد الديالكتيكية للعلوم الإنسانية كلها»^(١).

ويطرح كارل ج. فابر (Faber)، هذا التداخل بين التاريخ والعلوم الاجتماعية والإنسانية المساعدة من زاوية الحاجة المنهجية للنظر الفكري الذي ساعد على إعادة ترتيب الحقائق التاريخية بقوله: «إن اهتمام علم مساعد ما بماضي ما قد لا يكون سببه أنه ماضي، أو أن له علاقة معينة بالحاضر، بل قد يكون سببه أهمية الموضوع لمجال ثقافي معين. أما بالنسبة إلى المؤرخ فإن مجال اهتمامه الرئيس هو (الكون الماضي)، لكن لأن المؤرخ لا يستطيع أن يتناول مادته بالترتيب والتركيب بغير وسائل فكرية وعملية معاصرة، ولأن العلوم الاجتماعية لا تستطيع تناول الظواهر إلا في الزمان ولذلك تحتاج إلى التاريخ، كما يحتاج علم التاريخ نفسه إليها. لهذين السببين فإن الفواصل بين

Jean Piaget, *Épistémologie des sciences de l'Homme*, idées (Paris: Gallimard, 1970).

(١)

علم التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى تبدو نسبية وسهلة التجاوز»^(٢).

تعبّر هذه الاستنتاجات في مجملها، التي يمكن أن نجد الكثير من أمثالها في كتابات المنهجيين الغربيين عن المنحى الذي سارت عليه المعرفة العلمية للإنسان والمجتمع في الغرب، بدءًا من التركيز على الاختصاص واستقلال الموضوع والمنهج في هذا الاختصاص، كما حصل في القرن التاسع عشر، وصولًا إلى اكتشاف حقل التداخل من جديد بين الاختصاصات في موضوع معرفة الإنسان والمجتمع.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذين ركّزوا على الجانب الاستقلالي في علم التاريخ (كموضوع ومنهج) مثلوا تيار الوضعانية (Positivisme) التي ركّزت بدورها على استقلال كل علم في طريقته وموضوعه وميدانه.

ولكن، ما لبث هذا الاتجاه الاستقلالي الصارم في فصل العلوم الإنسانية والاجتماعية عن بعضها، أن اصطدمت بثقته بنفسه وبأدوات معرفته التقنية بتعددية الأنشطة الإنسانية وبمركب التكوين الإنساني المتعدد الأبعاد والأعماق. فالحقيقة التاريخية التي يهدف علم التاريخ إلى الوصول إليها، لا تعبر عنها بالضرورة وثيقة أو مخطوطة، وإن ثبت صحة هذه المخطوطة أو الوثيقة في الزمان والمكان، كما ثبت صدق راويها أو تجرّده. لقد جاءت معارف العلوم الإنسانية الأخرى، كما جاءت المعرفة التاريخية الموعلة في التخصص في أقبية المحفوظات والممعة في التدقيق والنظر في ضبط النصوص الوثائقية واستخراج الحقائق المفردة منها (المعلومات)، تثبت محدودية هذه المعرفة الإنسانية ونقصانها، إذا لم توضع في السياق التاريخي الذي يحمل معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وديمقراطية ونفسية. من هنا بدأت تبرز النظرة التكاملية إلى المعارف الإنسانية مع الاحتفاظ باستقلالية كل علم في مجاله كموضوع ومنهج.

ووفقًا لهذه النظرة، «يتوصل جان بياجه إلى الأخذ بعدم إمكانية وضع تصنيف خطي للعلوم بأسلوب أوغست كونت. فترتيب العلوم بالنسبة إليه يكون دائريًا، وبدون أن يكون في هذا أي نوع من الخطأ، فإن العلوم

(٢) كارل فابر، «ما هو التاريخ»، الفكر العربي، العدد ٢٧ (١٩٨٢)، ص ٢١.

تكون داخلية في وضع حلزوني لا نهاية له، حيث تشغل العلوم الاجتماعية موقعاً ذا امتياز، إنها علوم الفاعل الذي ينشئ العلوم الأخرى التي يمكن أن تنفصل عنها دون تبسيط مضلل»^(٣).

من هنا يطلق جان بياجه على قطاعات المعرفة التاريخية تعبير «العلوم التاريخية»، فيقول: «سنطلق اسم العلوم التاريخية للإنسان على العلوم التي تتوخى إعادة تأليف انبساط كافة مظاهر الحياة الاجتماعية في مجرى الزمن وفهم هذا الانبساط: وسواء دار الأمر على حياة الأفراد الذين ميّز فعلهم هذه الحياة الاجتماعية، أو على آثارهم أو على الأفكار التي كان لها تأثير ما مستديم، أو على التقنيات والعلوم، أو على الآداب والفنون، أو على الفلسفة والأديان، أو على المؤسسات، أو على المبادلات الاقتصادية وغير الاقتصادية وعلى الحاضرة بمجموعها، فإن التاريخ يغطي كل ما يهم الحياة الاجتماعية في قطاعاتها التي لا يمكن أن نعزل بعضها عن بعض، كما في جوانبها المتكاملة»^(٤).

ألا يذكر كلام بياجه بكلام ابن خلدون في جعل المعرفة التاريخية معرفة لأحوال الاجتماع الإنساني وما تتعرض له هذه الأحوال من تقلبات وتحولات؟ إن موضوعات المقدمة التي يبسطها ابن خلدون كعناوين وتعريفات لأحوال الاجتماع البشري، كالعصية وأهمية الدعوة في الاجتماع الديني والدولة والسوق والمعاش والتجارة، والسكان والأقاليم والعلوم والصنائع والتعلم... تطل على أبواب متعددة من العلوم الاجتماعية التي استقلت بعضها عن البعض الآخر بفعل تأثير الواقعية التجريبية في القرن التاسع عشر ثم ما لبثت أن تواصلت مع بعضها بفعل قصور نتائج البحث المستقل وبفعل حاجاته إلى مزيد من فهم الظواهر والحالات.

وابن خلدون، على الرغم من دعوته إلى استقلال علم التاريخ

Piaget, Ibid.

(٣)

(٤) انظر: جان بياجه، «وضع علوم الإنسان في منظومة العلوم»، ترجمة أسعد عربي بركاوي، في: الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، القسم الأول - العلوم الاجتماعية، ترجمة جماعة من الأساتذة المختصين في العلوم الاجتماعية، اليونسكو - المجلد الأول (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦)، ص ٦٨ - ٦٩.

عن المعارف التي يتشابه معها كالسياسة والخطابة والحديث في الحضارة الإسلامية، وعلى الرغم من تأكيده «أن لكل مفهوم وحقيقة علمًا من العلوم يخصه»، فإن القطع الاستقلالي لعلم من العلوم لم يمارسه ابن خلدون - على الأقل في مقدمته. فهو في عرضه وتعريفه لأحوال العمران يقدم صورة متكاملة للنشاط الإنساني في اجتماعه السياسي والاقتصادي والثقافي والعلمي والتربوي وحتى في مجاله الداخلي - النفسي.

وهو مع كل هذه الإطلاقات يحرص على أن يبقى في موقع المؤرخ، فهناك إذاً، تاريخ سياسي وتاريخ اقتصادي وتاريخ اجتماعي وتاريخ ثقافي وتاريخ للعلوم، والصنائع والتربية والنفس.. وتدرج هذه جميعها في علوم تاريخية - وفقاً لتعبير بياجه - أو علوم العمران أو الاجتماع الإنساني وفقاً للمصطلح الخلدوني.

فهل تقترب المقاربة الخلدونية لمعارف العمران البشري، من مقاربة بياجه لما يسميه «علومًا تاريخية»؟

لا شك في أن في ذهن بياجه، عندما تحدث عن العلاقة الحلزونية - الدائرية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤرخين عاصروه استخدموا في مباحثهم مناهج وطرائق متعددة، كمية ونوعية، كما اشتغلوا في حقول إنسانية متداخلة، اقتصادية وسياسية ونفسية وثقافية ولغوية، واستدخلوا كل هذا في معرفة متكاملة. على أنه يجب التذكير أن هذه المعرفة كانت نتاج عملية تراكم وتواصل وتجاوز حصلت بين مدارس واتجاهات في فلسفة المعرفة الإنسانية ومناهجها، كما كانت نتاج تعاقب مراحل تاريخية استدخلت بعضها البعض الآخر، بدءاً من النهضة الإنسانية الأوروبية، إلى الثورة العلمية، فالصناعية، فعقلانية الأنوار، فعلموية القرن التاسع عشر، فالثورة الإبتيمولوجية التي أطلقتها نظرية النسبية.

أما ابن خلدون فكان ابن عصره وبيئته وثقافته الإسلامية ذات المذهبية العقائدية الأشعرية، راكم ما أنتجته - كما رأينا - معارف الحضارة الإسلامية خلال ثمانية قرون. وكانت معارف هذه الحضارة متنوعة ومتعددة، ولكن مع تعددها وتنوعها، كانت متناثرة، لا رابط معرفياً بينها، اللهم إلا أحد رابطتين: رابط الاستخدام الوظيفي - الديني (الشرعي) للتاريخ، وكما يؤكد

ذلك كلام السخاوي (بعد ابن خلدون بقرن)، أو رابط «الإمتاع والمؤانسة» و«العبرة» التي تحملها الأخبار وأدب الحكايات بأسلوب الكتابة الكشكولية.

وعليه فإن المشكلات المنهجية الجديدة، التي يشير إليها بياجه، وهي مشكلات إبستمولوجية حديثة، لم تكن لتطرح على ابن خلدون، وإن تشابهت (شكلاً) صيغ التعبير عنها: «علوم تاريخية» عند بياجه، و«علوم العمران» عند ابن خلدون.

إن الوضعيين التاريخيين مختلفان، كما الذهنية عند هذا وذاك، كما فلسفة العلم والمعرفة عند كل منهما. فثمة المعرفة المفتوحة والنقدية بلا حدود في الزمن الأوروبي الذي عاشه بياجه، وثمة المعرفة المقتنة والمنضبطة في حدود الشرعية الدينية في الزمن الإسلامي السلطاني الذي عاشه ابن خلدون.



مرة أخرى نستعيد صيغة التساؤل الدائم: «هل التاريخ علم؟» لقد رأينا أن التشديد على صفة العلمية لحقل من حقول المعرفة الإنسانية، بدأ يأخذ مع شيوع الفلسفة الوضعية التجريبية أو مع انتشار نظرية المادية التاريخية، معنى محدداً من حيث تحديد الهدف وهو الوصول إلى حقائق ثابتة صحيحة تتنظم في عملية اكتشاف قوانين ثابتة للتطور التاريخي.

وقد رأينا أيضاً أن هذا المعنى لـ «علمية» التاريخ، استمد مبرره من المبالغة المبسطة بمقدرة العلم على اكتشاف أسرار الكون في مستقبل قريب، ومن الاعتقاد بحتمية انطباق القوانين الطبيعية المكتشفة، على الإنسان والمجتمع في حاضره وماضيه. من هنا جرى التشبيه لدى البعض بين علم التاريخ والعلوم الطبيعية. والواقع أن هذا الاعتقاد هو الذي أثار موجة من الاعتراضات على إسناد صفة العلم إلى البحث التاريخي. وذلك انطلاقاً من استحالة إخضاع وقائع الماضي التي لا نملك إلا جزئيات قليلة من آثارها للاختبار والتجربة والمعاينة.

لقد استخدمت العلوم الطبيعية هذه الطريقة للوصول إلى تعميم القوانين، ولما كان يتعدى استخدام هذه الطريقة في البحث التاريخي، بسبب

جزئية الآثار التي يخلفها الماضي من جهة، وبسبب استحالة الظروف نفسها التي رافقت الحدث والواقعة لمعايبتها في الزمان والمكان من جهة أخرى، جرى لدى البعض نفي الصفة العلمية عن البحث التاريخي، وجرى بالتالي استبعاد الوصول إلى قوانين علمية في التاريخ.

السؤال: هل يؤدي هذا الاستبعاد إلى القول بأن التاريخ ليس إلا ركامًا من المصادفات أو الوقائع المعزولة، أو قدرًا لتسلط قوى غيبية غاشمة، كما هي حال رؤية الميثولوجيا للحضارات القديمة، أو أنه تحقيق للعناية الإلهية، كما كانت نظرة القديس أوغسطين التي طبعت بطابعها تاريخ القرون الوسطى الأوروبية، أو أنه نفي للإرادة الإنسانية ودور العوامل الوضعية الأخرى كما هي حال رؤية فلسفة الجبر في تاريخ الحضارة الإسلامية؟ وبالتالي يستحيل وضع قواعد منهجية لوقائع المصادفات في نسق من السببية التي يمكن أن تخضع لتفسير العقل؟

الواقع أن استحالة استخدام طرائق العلوم الطبيعية في البحث التاريخي من جهة وبين المبالغة في الاعتداد باكتشاف قوانين تاريخية ثابتة ومماثلة لقوانين الطبيعة من جهة أخرى، يبرز موقف معتدل لا يدفع بالبحث التاريخي إلى حالة من الإنشاء الأدبي الذي يروي قصة مثيرة من التاريخ يعمل فيها خيال الكاتب عمله وتثار فيها متعة القارئ بالمفاجآت والخوارق، ولا يدعي من وراء البحث التاريخي الوصول إلى قوانين ثابتة ترسم بين عقل الباحث ونصه، فتختزل المسافة بين الفرضية والقانون، أو بين الاحتمال واليقين بجهد من البحث والتحقيق. ذلك بأن الجهد الإنساني المبذول من أجل معرفة محققة لا يعدو مهما عظم، محاولة تضاف إلى محاولات في طريق البحث عن «الحقيقة»، التي هي في الأساس وفي كل الأحوال نسبية في الزمان والمكان ومساحات الكون الكبرى.

ويمكن بناءً على هذه الملاحظات أن نخلص إلى القول إن «علمية» التاريخ لا تفترض تماثلًا كاملًا في المنهج والتعميم مع العلوم الطبيعية كي يبرز إسناد صفة العلم إلى البحث التاريخي. فالتاريخ ليس علم تجربة واختبار ومعاينة، كما هي حقيقة العلوم الطبيعية. إنه وكما يقول معظم المؤرخين المعاصرين علم نقد وتحقيق، لا يهدف اكتشاف قوانين ثابتة، وإنما ترجيح

احتمالات في عملية السعي للاقتراب من «الحقيقة التاريخية». وإنه إذا كان لا بد من إجراء مقارنة بين التاريخ وبين مناهج العلوم الطبيعية كان علم الجيولوجيا هو الأقرب إلى إجراء هذه المقارنة.

يقول هرنشو معبراً عن الفكرة: «أقرب العلوم الطبيعية شبهها به (بالتاريخ) هي الجيولوجيا. فكما أن الجيولوجي يدرس الأرض كما هي الآن ليعرف، إذا أمكنه ذلك، كيف صارت إلى حالها الحاضرة، فكذلك المؤرخ يدرس الآثار المختلفة عن الماضي ليفسّر بواسطتها ويقدر إمكانه ظاهرة الحاضر. وكما أن الجيولوجي يجد مادته الأساسية في سلم في نفايات الطبيعة من أدلة قليلة تثبت التطورات الجيولوجية القديمة، فكذلك المؤرخ يعتمد في معرفة الوقائع الماضية على آثار مادية أو سجلات أو تقاليد، سلمت مصادفة واتفاقاً من عوادي الزمن»^(٥).

هذه الآثار والسجلات والتقاليد هي الحقائق المحسوسة الحاضرة التي يَنْصَبُ عليها عمل المؤرخ هي مادة علمه. وهي ليست قيمة ومهمة لذاتها ولكن لمجرد دلالاتها على الوقائع الماضية.

وعليه فإنه يمكن الاستنتاج بأن التاريخ من حيث طرائقه هو علم نقد لا علم ملاحظة وتجربة، وأما من حيث تعميماته، فإن هذه التعميمات لاتصالها بعالم العقل والشعور والإرادة الإنسانية لا بعالم المادة فحسب، «لا يمكن أبداً أن يكون لها من الدقة والعموم ما يدل عليه قانون».

وللمؤرخين الفرنسيين سينوبوس ولانجلوا رأي مماثل، إذ يقولان: «التاريخ علم ما في ذلك ريب، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع. فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في «مجتمع» خلال توالي الأزمنة في الماضي [...]»، ويدخل في عداد العلوم الوصفية وهي تختلف عن العلوم العامة اختلافاً بيناً. فهذه العلوم (الميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء) تعمل لاكتشاف قوانين، أعني متوالية ثابتة من

(٥) ج. هرنشو، علم التاريخ، تعريب وتعليق عبد الحميد العبادي (بيروت: دار الحدائق،

الظواهر التي من نوع واحد ضاربة صفحاً عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع، بل التنبؤ بما سيكون في أحوال معلومة.

وأما العلوم الوصفية فتسعى لمعرفة وقائع جزئية، فتبحث كيف تتوزع إما في المكان وحده (علم الكون، علم الجغرافيا، علم المعادن، علم النبات، علم الحيوان)، أو في المكان وتوالي الأزمنة معاً وإلى هذا النوع الأخير (الجيولوجيا، علم العصور التاريخية العتيقة (الباليونتولوجيا) ينتسب التاريخ أيضاً^(٦).

ومن الخصائص التي يتميز بها علم التاريخ عن بقية العلوم «أن جميع العلوم لا تعمل إلا في نوع واحد من الظواهر. بينما نجد أن التاريخ يدرس في آن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف:

١ - وقائع مادية تعرف بالحواس (أصول مادية وأفعال الإنسان).

٢ - ووقائع من طبيعة نفسانية (عواطف، أفكار، دوافع لا يُدركها إلا الشعور، ولا سبيل إلى الإضراب عنها لأنها توحى للناس بسلوكهم وتقتاد أفعالهم الحقيقية».

وإذا كان من الصعب كشف الوقائع ذات الطبيعة النفسانية في الماضي لأسباب كثيرة، منها البعد الزمني للواقعة، التي يستحيل إخضاعها للملاحظة، ومنها التمويه الذي قد يحمله السلوك الإنساني المباشر عبر الموقف الموارب أو القول المتكلف أو النص المتصنع وأحياناً بسبب التزوير أو الكذب، ومنها أن التاريخ في حركة تعاقب زمني دائم، ولا يترك مجالاً لحاضر جامد، فإن الصعوبة تطرح هنا مشكلات في المعرفة يطمح منهج البحث التاريخي إلى أن يحلّها بواسطة خطوات عملية وثيقة تتمثل أساساً بنقد الوثائق. لكن إعادة بناء المعطيات من الوثائق المدروسة والمحققة يظل عملاً ذهنيًا لدى المؤرخ، تلبس فيه الذاتية والموضوعية، ويتداخل فيه الحاضر والماضي، وتتشابك المفاهيم والرؤى. من هنا ظهرت تعددية المدارس التاريخية وخلفياتها الفلسفية

(٦) النقد التاريخي، يشمل: لانجلوا وسينووس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل كنت: التاريخ العام، ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبدالرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣)، ص ١ - ب.

كما رأينا، كما برزت المحاولات الحثيثة والدائمة، طوال هذا القرن المنصرم (القرن العشرون) لربط التاريخ بمناهج وطرائق علوم اجتماعية تبدو أو يدعي الداعون لها، أنها أكثر «دقة علمية» وأكثر شمولاً، بل أكثر اقتراباً من «الحقيقة الإنسانية ذات الأبعاد المركبة». من هنا ممارسة أنواع من التأريخ التي تعتمد على مناهج علوم اجتماعية وإنسانية متعددة تقوم تحت عناوين: التاريخ الكمي والتاريخ الأفهومي أو المفاهيمي، وتاريخ الذهنيات والأفكار. وكل هذا تحت عنوان عريض أسماه أصحابه «التاريخ الجديد».

ثانياً: التاريخ الجديد

في عام ١٩٧٨ صدر في فرنسا كتاب جماعي وموسوعي بعنوان التاريخ الجديد (*La Nouvelle Histoire*)، إشراف وتقديم المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف، يشتمل الكتاب على عشرة مباحث أساسية في تعريف معنى التاريخ الجديد واتجاهاته وتعيين حقوله وشرح مبادئه، إضافة إلى عشرات المقالات القصيرة التي تحمل تعريفات محددة قاموسية للمصطلحات التي يستخدمها المؤرخون الجدد في فرنسا. وفي عام ١٩٨٨، صدرت طبعة ثانية للكتاب اقتصرت على المباحث الأساسية العشرة^(٧).

نتذكر هذا، لأن الكتاب عبّر آنذاك، على نحو مباشر وبأقلام من ينضوي من المؤرخين الفرنسيين تحت لواء هذا المصطلح، عن فكرة التاريخ الجديد. وكانت مقدمة المحرر ومبحثه الذي يحمل عنوان الكتاب نفسه، أكثر المباحث تعبيراً وشرحاً لما يعنيه هذا المصطلح.

أول ما ينبه له مقدّم الكتاب ومحرره «أن التاريخ الحي، وخاصة التاريخ الجديد، لا يشكل كتلة واحدة ولكن مجموعة (سديم أو سحابة من الكتل)، محورها الأساسي هو مدرسة الحوليات التي لم تتوقف ولا يجب أن تتوقف عن الطموح إلى بلوغ تاريخ شمولي، يبحث في تطور المجتمعات وفقاً لنماذج جامعة»^(٨).

(٧) قامت «المنظمة العربية للترجمة» في بيروت بترجمة الكتاب إلى العربية بعنوان: جاك لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

المنطلق، وهو أشبه بـ«عود على بدء»، يتمثل بإعادة إنتاج مبادئ المرحلة التأسيسية لدى الآباء المؤسسين: مارك بلوخ، لوسيان فيفر وفرنان بروديل، وتطويرها.

هذه المبادئ، كما عرضنا لها في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب، تلتخص بالتوجهات التالية:

- انفتاح على كل مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية: على الجغرافيا والاقتصاد والديمقراطية والإثنوغرافيا والسوسيولوجيا وعلم النفس، والألسنية...

- وتوسيعُ لحقل التاريخ ومد اهتماماته البحثية إلى مجالات شتى من الحياة البشرية، إلى المشاعر والعقليات والذهنيات والأمراض والأوبئة، وإلى الحب والموت، مع اهتمام بديناميات الحراك الاجتماعي والثقافي والديني، وتركيز على كل الفئات والطبقات الاجتماعية ليشمل البحث أيضًا المغلوبين والمهمشين والمنبوذين والمنسيين في التاريخ.

اقتضى هذا التوجه بدوره توسيعًا لمعنى الوثيقة التاريخية، من دون إغفال لأهميتها من ناحية اقترانها بعلم تحقيق الوثائق، ولكن من دون لزوم اعتماد الوثيقة المكتوبة كمصدر وحيد. لقد توسع معنى الوثيقة التاريخية لتشمل الصورة والرسم وشواهد القبور والرواية الشفوية، والرموز على اختلافها، وكتب الأدب واللاهوت والفقهاء وشتى التعبيرات الدينية - الطقسية المكتوبة وغير المكتوبة.

إذًا، ميلاد «التاريخ الجديد»، وكما يُعلن أنصاره، هو ميلاد مجلة الحوليات. على أن نمو هذا المولود كان يترافق مع جهودٍ بذلها، لا مؤرخون محترفون فحسب، بل باحثون اجتماعيون واقتصاديون وعلماء نفس وإثنولوجيون وعلماء سياسة أيضًا استقطبتهم جاذبية التاريخ كحقل مشترك، فنشروا مباحثهم في المجلة. وعلى موازاة ذلك، أعدوا أيضًا أطروحات أكاديمية توزعت موضوعاتها على مفردات الاهتمامات الكبرى للمؤسسين الأوائل: الأرض والإنسان، والظواهر المناخية، والديمقراطية التاريخية، والبنى الاقتصادية وأنماط الإنتاج، والعقليات والذهنيات والعادات والأخلاق وتحولاتها.

موضوعات تنبثق مفرداتها من اهتمامات علوم اجتماعية أخرى، وتتوزع مباحثها على أقاليم ومناطق وبلدات وقرى، ولكن يجمعها هدف معرفي واحد: التعرف إلى نماذج وسستامات (أنساق) من العلاقات بين البشر، تتسم بالاستمرارية أو الديمومة لفترة طويلة. استمرارية يؤدي التعرف إلى شروط اشتغالها كأنماط علاقات مستمرة، إلى فهم معنى هذه الاستمرارية وحدودها وأوان تغييرها بفعل تغير تلك الشروط.

لعل هذا ما يسوّغ الحديث أساسًا عن «جديد» في هذا التاريخ: التداخل بين المنهج التاريخي والمنهج البنوي، تداخل أغنى التاريخ وجدده من جهة، وأغنى الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا البنوية من جهة أخرى. وكما رأينا عند كل من بروديل وليفي - ستراوس.

نقطة للاستدراك: ما موقع السياسة والحدث والمذكرات والسير في نطاق هذا «التاريخ الجديد»؟

سبق لمؤسسي الحوليات الأوائل، وأولهم مارك بلوخ، أن «ثاروا» على التاريخ السياسي، فسمّوه «تحقيرًا» بالتاريخ الحدئي، أو «التاريخ - المعركة»، كما ثاروا على التاريخ الأيديولوجي (الستاليني)، فعدوه تاريخ الاتجاه الواحد أو «السهم الواحد».

والحقيقة أنهم كانوا محقين في ذلك «الرفض»، رفض التاريخ السردى (الوضعي) الذي وقع فيه التاريخ القومي الممجد للمعارك والبطولات و«الانتصارات»، ورفض الحتميات الجاهزة الموضوعية في قوالب الفكر الماركسي الستاليني لتاريخانية متصوّره سلفًا.

ولكن ما إن بدأت دراسة نتائج حربين عالميتين مدمرتين في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، حتى بانّت الأهمية لإعادة الاعتبار للسياسي وللحدث والمذكرات والسير. لقد بان أنه يمكن التأريخ للحدث وللمعركة ولل فرد وللأيديولوجيا أيضًا كموضوعاتٍ وحقولٍ «جديدة». و«جدّتها» تكمن في إخضاعها أيضًا لمنظورات «التاريخ الجديد» ولأدواته وعلومه «المساعدة». أسعف علم الاجتماع السياسي، وكذلك الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا السياسية في بناء عبارة تواصل بين السياسي والاجتماعي. أصبح الحدث تعبيرًا عن سياق

وعن حالة، أي عن تراكم «أشياء صغيرة» تتحوّل إلى حدث. كذلك هي «المعركة»، وكذلك هو «الانتصار» أو «الهزيمة»... إنها تعابير عن سياقات وحالات وأوضاع «محبوبة» وعلى المؤرخ نزع حجابها. ولعل هذا ما فعله بروديل في «متوسطه».

كان فرنان بروديل قد عدّ «الزمن السياسي»، أي زمن المعارك والأحداث والسياسات، «زمنًا سريعًا»، فماذا كان يقصد وقد كتب هذا في مقدمته عن «المتوسط» بعد الحرب العالمية الثانية؟ ظني أنه لم يكن يقصد تحقير السياسي عندما وصف زمنه بالسريع. كان يسعى لموضعه في المكان المناسب في سياق الأزمنة التاريخية المتقاطعة. زمن ثابت أو شبه ثابت هو الزمن الجغرافي، وزمن بطيء هو الزمن الاجتماعي - الثقافي، وزمن سريع هو الزمن السياسي. زمن التغير المشهود والمنظور والمرئي. هذا التغير الذي يبدو مفاجئًا يهيئ له زمن آخر، بطيء هو الزمن الاجتماعي. وهكذا تصبح السياسات وأحداثها، نتاج مسارات في التاريخ، وليس التاريخ نفسه أو كلّه ممثلًا بحدث مستقل أو معزول.

تجديد آخر أعاد إلى التاريخ السياسي موقعًا بين اهتمامات التاريخ الجديد. التاريخ للسلطة وليس للدولة، ذلك بأن التاريخ للسلطة وبما هي علاقات قوة في المجتمع، هو تاريخ لطبقات وفئات وأيديولوجيات وأفكار وأساليب تحكّم وسيطرة وإخضاع واستتباع. وفي المقابل، هو أيضًا تاريخ لأشكال من الخضوع والتبعية والاستلاب، أو لأشكال من الرفض والممانعة والمقاومة. التاريخ السياسي يصبح وفقًا لهذا المنظور تاريخًا علائقيًا للسلطة في المجتمع وليس تاريخ مؤسسات وسياسات عليا للحكومات وللأحزاب فحسب.

مع إعادة الاعتبار للتاريخ السياسي، بوصفه تاريخًا للسلطة أعيد الاعتبار أيضًا للمذكرات والسير، لكونها مرآة للتاريخ الذاتي للأفراد الفاعلين المؤثرين أو المتأثرين في حراك المجتمع الذي هو موضوع دراسة. فسواء أكان صاحب المذكرات فاعلًا سياسيًا أم فاعلًا ثقافيًا أم فكريًا، فإن كلامه أو خطابه هو أيضًا «وثيقة تاريخية» تخضع للدراسة والتفسير والتأويل لتصبح معطى من معطيات المعرفة التاريخية، وكما كان مارك بلوخ يُفضّل القول في وصف كل وثيقة،

بأنها تؤدي إلى «معطى» (Donnée)، وهي ليست نصًا مطابقًا للحقيقة.

ينطبق مفهوم «المعطى» النسبي على المذكرات والسير بامتياز. ذلك بأن المذكرات والسير، هي تعبير عن «ذاكرة» فردية وجماعية، وفي الذاكرة هذه، تختلط الأزمنة وتختلط الرغبات والأحلام والمشاعر مع الواقع وحركته وانعطافاته ومفاجئاته، الأمر الذي يكون حقلًا ملتبسًا، ولكن غنيًا، من حقول التاريخ التي تتطلب الدراسة لفهم الملتبس بين الذاكرة والتاريخ، وبين الذاتي والموضوعي. من هنا يبرز التحدي المعرفي لدى «المؤرخ الجديد»: التمييز بين الحيزين: الذاكرة والتاريخ، الذاتي والموضوعي.

على أن كل أوجه التمييز ومستوياته تبقى تحت سقف المعرفة النسبية، لكنها النسبية التي تسعى للتكامل وجمع شمل الأبعاد المعرفية للظاهرة المدروسة من خلال الاستعانة بعدة علوم.

نسبية الجديد: أما نعت التاريخ بـ«الجديد»، فهو أيضًا نعت نسبي في دلالاته. فالجديد، كما نعرف، قد يصبح قديمًا في لحظة من لحظات مسار تيارات الأفكار في بلد ما أو حضارة ما. وقد يظل الجديد جديدًا لفترة طويلة من الممارسة البحثية لإصرار «أصحاب الوصف» على تسمية تاريخهم «تاريخًا جديدًا»، تمييزًا أو تمايزًا عن الآخرين.

فهل هو نوعٌ من التمدب المدرسي أو «الفتوي» (خصوصية الجماعة)، عندما يصير مؤرخون فرنسيون في ثمانينيات القرن العشرين مثلًا على خوض معارك فكرية مع المؤرخين الآخرين، تحت عنوان الدفاع عن «التاريخ الجديد»، وكما كان حال الكتاب الجماعي الفرنسي التاريخ الجديد الذي استشهدنا به؟

أرجح أن ذلك كان نوعًا من النزوع المذهبي - المدرسي داخل فرنسا آنذاك. وكان رد فعل، على رأي شاع، مفاده أن مدرسة الحوليات تمر بأزمة، ومن مظاهر هذه الأزمة: تحوّل تواريخها من الطابع التوليفي (travaux de synthèse) إلى حالٍ من التفتت^(٩).

(٩) أحد تعابير هذا النقد كتاب: François Dosse, *L'Histoire en miettes: Des «Annales» à la «nouvelle histoire»* (Paris: La Découverte, 1987).

ومهما يكن من أمر هذه الأزمة، فإن أزمة العلوم الاجتماعية تكاد تكون عالمية في معاشتها، وإن بدت متفاوتة وبأوجه مختلفة على صعيد البلدان والثقافات في العالم. على أن واقعاً يجب الاعتراف به والانطلاق منه، بمعزل عن أي انتماء مدرسي - مذهبي، وهو أن موضوعات التاريخ الجديد ومنهجه وطرائقه وحقوله ومقارباته المتعددة، وسواء أكانت هذه الأخيرة أعمالاً توليفية كبرى أم أعمالاً جزئية صغرى (كأعمال المونوغرافيا مثلاً)، لم تعد حكراً على «الورثة» و«المقربين» من مؤسسي مدرسة الحوليات القديمة في فرنسا وحدها. بل إن انفتاحاً عالمياً على مناهج الإنسانيات والاجتماعيات المتداخلة والمتكاملة، أضحت قائماً نسبياً في كل أنحاء العالم، وممارساً في عدد من الجامعات ومراكز الدراسات والأوساط العلمية، ولدى كتاب وباحثين، مؤرخين وغير مؤرخين، وبصورة مستقلة عما يجري في مجلة الحوليات الفرنسية ومدرستها وحولها، من سجلات^(١٠).

صحيح أن هذا الانفتاح (انفتاح العلوم الإنسانية والاجتماعية بعضها على البعض الآخر) ليس واحداً، وليس شاملاً في الأوساط الجامعية والبحثية في العالم، بل هو انفتاح متفاوت في درجاته التطبيقية (سواء على مستوى مقررات التدريس، أم على مستوى العمل البحثي)، إلا أن هذا التفاوت هو أيضاً جزء من صراع فكري (مفاهيمي)، وبالتالي منهجي وإجرائي بين تيارات تقليدية محافظة من جهة، وتيارات تجديدية من جهة أخرى.

نلاحظ ذلك في أوضاع الجامعات العربية، تدریساً وبحثاً، فهناك من تشبث بنظرة تقليدية (قديمة) إلى علم التاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية الأخرى، تقوم على الفصل النظامي بين الأقسام والحقول، وعلى الفصل المنهجي بين الاختصاصات وطرائقها، وهناك أيضاً من يدعو إلى نظرة مجددة للتاريخ ومنهجه وحقله وتعميق علاقته الإيجابية بالعلوم الاجتماعية

(١٠) حتى في فرنسا، فإن المجلدات الثلاثة التي صدرت في عام ١٩٧٤ بعنوان: صناعة التاريخ (Faire de L'histoire)، واشترك في كتابتها مؤرخون وباحثون من عدة علوم ومن عدة انتماءات فكرية ومنهجية، تعبر عن تعدد متجاوز للمدرسية الفتوية التي يتزع البعض نحوها لتأكيد كحالة «تمايز». *Faire de L'histoire*, sous la direction de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes, 3 tomes (Paris: Gallimard, 1974).

الأخرى، لا من قبيل استخدام هذه الأخيرة «كعلوم مساعدة» فحسب، وهو مصطلح قديم في خطاب المنهجية التاريخية الكلاسيكية، بل كعلوم تتكامل وتتعاقد مع التأريخ في وحدة العمل البحثي^(١١).

لعل ما يسوّغ الحديث عن «تأريخ جديد» في الثقافة العربية - الأكاديمية الحاجة إليه، على الرغم من البواكير المشجعة التي بدأت بالبروز منذ سبعينيات القرن العشرين. ذلك بأن قديمًا لا يزال متشبهًا في مفاصل السياسات التربوية والتعليمية ومؤسساتها وكلياتها. وهذا بدوره كان لا يزال جزءًا من تشبث سلطوي لنخب عربية حاكمة فشلت على كل الصعد، في سياساتها التعليمية، كما في خططها الاقتصادية التنموية.

على أن «الجديد»، وكما هو حال الثورات العربية، ليس ابن اليوم، فكما أن «الثورة» تتويج لتراكم، فإن الإبداع في البحث التاريخي وتوليد الجديد، هما أيضًا عمل ثوري، لكنه ثمرة عقود من الجهد بدأتها أجيال من المؤرخين العرب، راجعنا في متن هذا الكتاب مختارات من أعمال بعضهم.

قد يؤخذ علينا أن اختيارنا لذلك البعض كان انتقائيًا، وهذا في رأبي لماخذ صحيح، ذلك بأن ظروفًا وفرصًا ومناسبات استدعت هذا الانتقاء لهذا المؤرخ أو ذاك. ومع ذلك يبقى هذا الانتقاء مبررًا في كل الأحوال، لأنه يتنظم في هم معرفي لا يهدأ، فهو حلقة من حلقات البحث الدائم عن الجديد، وكان هذا المنتقى بعضًا منه.

لا شك في أن هناك عددًا من الإنجازات العربية في البحث التاريخي الجديد، ظهرت مغربًا ومشرقًا لم نتطرق إليها^(١٢)، وهي حكمًا تحتاج إلى

(١١) كان لنا تجربة من هذا القبيل في الجامعة اللبنانية في عام ٢٠٠١، عندما طرح مشروع تعديل مقررات ومناهج كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومن بينها مقررات قسم التاريخ فيها. إذ انقسم الأساتذة بين من يدعو إلى تجديد يفتح العبور بين العلوم الإنسانية وأقسامها ويقيم الجسور بين مناهجها وطرائقها، وبين من كان يصر على الاستقلال، والدفاع عن حقل كل علم على حدة، مضمونًا وحقلًا ومنهجًا.

(١٢) المطلع على هذه الإنجازات أو على نسبة منها لا بد من أن يعترف أن التجديد في البحث التاريخي قائم لدى النخب الأكاديمية المغاربية أكثر مما هو لدى النخب المشرقية.

رصد وتعريف وتقييم. وهذا مشروع أبحاثٍ مفتوحة أبوابه، أراه في ختام وحدود ما قمتُ به في هذا الكتاب، الذي جمعت فيه بعض ما كتبته عن التاريخ والمؤرخين على امتداد سنوات، ضرورةً حيوية وحاجة قصوى للنهضة العربية المعاصرة في علوم الإنسان والمجتمع وفي طبيعتها التاريخ.

ولإعطاء فكرة أولية عن هذه الصورة راجع بالنسبة إلى المغاربة:

- محمد مفتاح وأحمد بوحسن (منتقن)، كتابة التواريخ (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥).

- عبدالرحمن المودن، عبد الحميد هنية وعبدالرحيم نجاده (تنسيق)، الكتابات التاريخية في المغرب (الهوية والذاكرة والإستغرافيا) (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٧).

في المقابل، راجع لمقارنة حالة التاريخ في بلدان عربية أخرى:

- محمد عفيفي (إشراف)، المدرسة التاريخية المصرية (١٩٧٠ - ١٩٩٥) (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧). هذا في حين يحتاج الإنتاج التاريخي العربي في بلدان، مثل لبنان وسوريا والعراق ودول الخليج، إلى دراسات ترصد الإنتاج فيها وتُجري تقيّمًا لمدارسه ومناهجه وتحليلًا لمحتواه، وهذا في حدود معرفتي عمل لم ينجز بعد على نحو كافٍ.

من بين كتب «التاريخ الجديد» التي طلعت علينا مؤخرًا من ذاك الفضاء المغربي، كتاب المؤرخ التونسي حسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (١٣٥٠ - ١٨٠٠)، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

ورأيي أنه إذا جاز الحديث عن «تاريخ جديد» عربي، فإن هذا العمل يحتل موقعًا ثوريًا وتجديديًا في مسار البحث التاريخي العربي، ففيه فعلاً تجديد على مستوى الاشتغال المنهجي والمفاهيمي المرتكز بصلابة على المنهج التاريخي وعلوم الديمغرافيا التاريخية، والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع الديني. كل هذا قائم على إسنادٍ واسع وعميق ليس إلى مفاهيم نظرية حديثة فحسب، بل إلى حفرٍ فعلي في مصادر ووثائق أيضًا تعبر عن شتى مناحي الحياة البشرية التي شهدتها المجتمع في المكان الواسع والزمن الطويل المدروسين: مصادر الطب والفقه وأهل الصوفية والعامّة، وأهل الإمارة (السياسة). وكل هذا مساعد للإجابة عن سؤال: ماذا يمكن أن يفعله «الموتان» الناتج من الطاعون الأسود في بني المجتمع، وعقليات الناس على اختلاف فئاتهم، وماذا يمكن أن يتبع منه من تغيرات في السياسة والاقتصاد والإدارة، أي في برامج الدول والسلطات؟ بتعبير آخر، ماذا يمكن أن ينتج من المتغير الديمغرافي من تغيرات بنوية في المجتمع وعلى المدى الطويل؟ إضافة إلى البرهنة التاريخية على أن المجتمعات العربية لم تكن «جامدة» حيال مواجهة ظواهر تاريخية خطيرة كالطاعون والعدوى والعزل، بل إن ثمة حراكًا سياسيًا وثقافيًا وطبيًا كان ينبئ باحتمالات حلول قبل زمن الكرتينا الأوروبي.

قائمة المراجع والمصادر

١ - العربية والمترجمة إلى العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. مشكلة البنية. القاهرة: مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٩٠.
(مشكلات فلسفية معاصرة؛ ٨)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار
إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب.
الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية: القسم الأول -
العلوم الاجتماعية. ترجمة جماعة من الأساتذة المختصين في العلوم
الاجتماعية، اليونسكو - المجلد الأول. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦.

أدهم، علي. بعض مؤرخي الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، ١٩٧٤. (سلسلة الثقافة العامة)

إنجلز، فريدريك. أنتي دوهرنغ: ثورة الهر أوجين دوهرنغ في العلوم. ترجمة
فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٥. (مصادر
الاشتراكية العلمية؛ ٦)

_____. لودفيغ فوريباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. موسكو: دار
التقدم، ١٩٦٧.

أومليل، علي. الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون. بيروت: معهد
الإنماء العربي، [د. ت.].

بارت، رولان. مبادئ في علم الأدلة. ترجمة وتقديم محمد البكري. ط ٢. اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

بارنز، هاري إلمر. تاريخ الكتابة التاريخية. الجزء الثاني. ترجمة محمد عبد الرحمن برج؛ مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧. ٢ ج.

باشلار غاستون. تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية. ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٩. (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ندوات ومناظرات؛ ١٤)

برنال، جون ديزموند. العلم في التاريخ. ترجمة علي ناصف. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١. ٤ ج.

برنال، مارتين. أثينة السوداء: الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٥.

بروديل، فرناند. المتوسط والعالم المتوسطي. تعريب وإيجاز مروان أبي سمرا. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

بطاطو، حنا. العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥. ٣ ج. (الطبعة الأولى، ١٩٧٨).

بليخانوف، جورج. تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ. ترجمة محمد مستجير مصطفى. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٩.

———. العامل الاقتصادي في التاريخ. ترجمة جورج طرايشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

بوجرة، حسين. الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (١٣٥٠ - ١٨٠٠). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٩٣)

التاريخ واللسانيات: النص ومستويات التأويل. تنسيق وتقديم عبد الأحد السبتي. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢.

تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

التميمي، عبد الجليل. كتابة التاريخ العربي بين الطموح وفشل الإنجاز: الكتاب المرجع نموذجًا. زغوان، تونس: منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ١٩٩٦.

توسان، برنارد. ما هي السيمولوجيا. ترجمة محمد نظيف. الدار البيضاء: منشورات أفريقيا الشرق، ١٩٩٤.

توينبي، أرنولد. حرب وحضارة. ترجمة غياث حجار. بيروت: دار الاتحاد، ١٩٦٣.

الجابري، محمد عابد. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

جعيط، هشام. الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣. (الطبعة الأولى، ١٩٨٦).

جغلول، عبد القادر. ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

الجمعية المغربية للبحث التاريخي. الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافية. تنسيق عبد الأحد السبتي. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٤.

جوتشلك، لويس. كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي. ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة. بيروت: دار الكاتب العربي؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٦.

حسين، أبو لبابة. الجرح والتعديل. الرياض: دار اللواء، ١٩٧٤.

الخالدي، طريف. فكرة التاريخ عند العرب: من الكتاب إلى المقدمة. ترجمة حسني زينة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتاريخ. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.

الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

_____. التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي. ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ط ٣، ١٩٨٦.

_____. الجذور التاريخية للشعبوية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٢.

الديدي، عبد الفتاح. النفسانية المنطقية عند جون ستيورت مل. القاهرة: دار الكتاب العربي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٩.

ديكارت، رنيه. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضيرى؛ تقديم محمد مصطفى حلمي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

رستم، أسد. مصطلح التاريخ وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث. ط ١. صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٣٩، وط ٢، ١٩٥٥.

روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة توفيق حسين. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣.

زريق، قسطنطين. نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ. ط ١. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩، وط ٢، ١٩٦٣.

زيادة، نقولا. الأعمال الكاملة. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢. ج ٢٣.

ج ٥: الحسبة والمحتسب في الإسلام.

ج ٦: لمحات في تاريخ العرب.

ج ٩: دمشق في عصر المماليك، عواصم عربية.

ج ١٤: دراسات في التاريخ.

- ج ١٦: لبنانيات، تاريخ وصور.
- ج ١٨: مشرقيات، في صلات التجارة والفكر.
- ج ١٩: عربيات، حضارة ولغة.
- ج ٢١: متوسطيات، تجارة و حياة فكرية.
- _____ . أيامي: سيرة ذاتية. لندن: هزار بابلشغ لمتد، ١٩٩٢. ج٢.
- _____ . القومية والعروبة. القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥.
- _____ . المختار من التاريخ العربي. يافا: المكتبة العصرية، ١٩٤٥.
- سارتون، جورج. تاريخ العلم. ترجمة ليف من العلماء، إشراف إبراهيم بيومي مذكور... [وآخ.]. القاهرة: دار المعارف؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٥٧-١٩٧٦. ج٦.
- السالم، فيصل وتوفيق فرح. مقدمة في طرق البحث في العلوم الاجتماعية. بيروت: دار المثلث؛ الكويت: معهد الكويت، ١٩٧٩.
- السامر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: دار القاري، ١٩٥٤.
- ستالين. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. بيروت: دار ابن سينا؛ دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، [د.ت.].
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن. الإعلان بالتويخ لمن ذم التاريخ. عن نسخة أحمد باشا تيمور؛ عني بنشره القدسي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.
- سعد، أحمد صادق. في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي (مصر الفرعونية - الهيلينية - الإمبراطورية الإسلامية - الفاطمية من المغرب إلى مصر - عهد المماليك. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
- سعيدان، أحمد سليم. مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨. (سلسلة عالم المعرفة؛ ١٣١)
- السيد، رضوان. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

- . سياسات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
- شرف، جان. الأيديولوجيا المجتمعية: مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٦.
- الشرق الأوسط في مؤلفات الأميركيين. تحرير مجيد خدوري. نيويورك: مؤسسة فرانكلين؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.
- الشرقاوي، عفت. أدب التاريخ عند العرب، فكرة التاريخ، نشأتها وتطورها، بيروت: دار العودة، [د.ت.].
- شفاليه، دومنيك. مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا. ترجمة منى عاقوري. بيروت: دار النهار، ١٩٩٤.
- شوفاليه، جان جاك. تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.
- الشوك، علي. ملامح من التلاقح الحضاري بين الشرق والغرب. دمشق: دار المدى، ١٩٩٦.
- الشيال، جمال الدين. التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.
- الصدر، محمد باقر. الأسس المنطقية للاستقراء. ط ٥. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦.
- . مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. بيروت: دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠. ١١ ج.
- طربين، أحمد. التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث: دراسة عن حركة التأليف التاريخي في أقطار الوطن العربي. دمشق: مطبعة الإنشاء، ١٩٧٠.
- العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧. ٢ ج.

عبد الرحمن، عبد الهادي. التاريخ والأسطورة: الحراك الثقافي في المنطقة العربية قديمًا - نقد وبناءات تصورية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

العظمة، عزيز. ابن خلدون وتاريخيته. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

_____. الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

عفيفي، محمد (إشراف). المدرسة التاريخية المصرية (١٩٧٠ - ١٩٩٥). القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

العلاقات العربية - الإيرانية، الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

علبي، أحمد. ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦١.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. تحقيق سليمان دنيا. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. (سلسلة ذخائر العرب؛ ٣٢)

فاخوري، عادل. علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيميائية الحديثة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

فرويد، سيجموند. اليهودية في ضوء التحليل النفسي - موسى والتوحيد. ترجمة عبد المنعم الحفني. ط ٢. القاهرة: مطبعة الدار المصرية، ١٩٧٨.

فياض، منى. العلم في نقد العلم. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥.

فير، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة وتحقيق محمد علي مقلد وجورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

قيسي، حسن. المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناصوتية. بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

قدوري، عبد المجيد. المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر: مسألة التجاوز. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠. قنصوه، صلاح. الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

الكافيحي، أبو عبدالله محيي الدين محمد بن سليمان. المختصر في علم التاريخ.

كرو، أبو القاسم محمد. العرب وابن خلدون. ط ٣. طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧.

كوثراني، وجيه. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

____. الذاكرة والتاريخ. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠.

____. السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

____. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والدولة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

____. المدارس التاريخية في الغرب وعند العرب: مدخل إلى علم التاريخ. بيروت: دار الأزمات، ٢٠٠٢.

____. مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

____. هويات فائضة.. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

كوليو - هيلين، كاترين. ماكس فيبر والتاريخ. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

لاكوست، إيف. العلامة ابن خلدون. ترجمة ميشال سليمان. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤.

لوغوف، جاك (إشراف). التاريخ الجديد. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

لوك، جون. رسالة في التسامح. ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
لومبار، موريس. الإسلام في عظمته الأولى. ترجمة وتحقيق ياسين الحافظ. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

ليفي - ستروس، كلود. الإناسة البنيانية. ترجمة حسن قبيسي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ماركس، كارل. إسهام في نقد الاقتصاد السياسي. ترجمة أنطوان حمصي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.

———. بؤس الفلسفة. ترجمة أندريه يازجي. دمشق: دار اليقظة العربية؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧.

مارو، هنري أ. من المعرفة التاريخية. ترجمة جمال بدران؛ مراجعة زكريا إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.

ماشيري، بيار. كونت: الفلسفة والعلوم. ترجمة سامي أدهم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

محجوب، محمد عبده. الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في دراسة المجتمع الكويتي: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥.

مقرص، الياس. النظرية الماركسية والشرق. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

مصطفى، شاكرا. التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ - ١٩٩٣. ج٤.

مفتاح، محمد وأحمد بو حسن. إشكالات التحقيب. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٦.

———. (منسقان). كتابة التواريخ. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥.

المودن، عبد الرحمن، عبد الحميد هنية، عبد الرحيم نجاده (تنسيق). الكتابات التاريخية في المغرب (الهوية والذاكرة والإستطوغرافيا). الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٧.

ميكيل، أندريه. جغرافية دار الإسلام البشرية حتى منتصف القرن الحادي عشر. ترجمة وتحقيق إبراهيم خوري. ج ٢، ق ٢. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٥.

نصار، ناصيف. تصورات الأمة المعاصرة. بيروت: منشورات أمواج، ١٩٩٤. —. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. ط ١. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨، ط ٢ (موسعة)، ١٩٨٠.

النقد التاريخي، يشمل: لانجلوا وسينو بوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، بول ماس: نقد النص، إمانويل كنت: التاريخ العام. ترجمها عن الفرنسية والألمانية عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣.

نقولا زيادة في ذاكرة الوفاء. بيروت: [د. ن.].، ٢٠٠٦.

هرنشو، ج. علم التاريخ. تعريب وتعليق عبد الحميد العبادي. بيروت: دار الحدائث، ١٩٨٢.

وقيدي، محمد. ما هي الاستمولوجيا؟ بيروت: دار الحدائث، ١٩٨٣.

ولد أباه، السيد. التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

ويدجري، ألبان ج. التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

دوريات

فاير، كارل. «ما هو التاريخ». الفكر العربي: العدد ٢٧، ١٩٨٢.

فرج، السيد أحمد محمد. «علماني وعلمانية - تأصيل معجمي». الحوار: العدد ٢، صيف ١٩٨٦.

- قيسي، حسن. «ملاحظات توجيهية حول تقنية تحليل المضمون». مجلة العلوم الاجتماعية: العدد ٤، تشرين الأول/أكتوبر، ١٩٩٧.
- المسدي، عبد السلام. «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون». الفكر العربي: تموز/يوليو ١٩٨٠.

٢ - الأجنبية

- Althusser, Louis et Balibar Etienne. *Lire le capital I*. Paris: Maspero, 1968.
- Ariès, Philippe. *Le Temps de l'histoire*. Paris: Seuil, 1986.
- Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Préf. J. Le Goff. Paris: Armand Colin, 1993.
- Bourdé, Guy et Martin Hervé. *Les Écoles historiques*. Paris: Seuil, 1983 et 1997.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 4ème éd. revue et corrigée. Paris: Armand Colin, 1979. 2 tomes.
- Claval, Paul. *Les Mythes fondateurs des sciences sociales*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
- Domarchi, Jean. *Marx et l'histoire*. Paris: Editions de l'Herne, 1972. (Collection Essais et philosophie, no. 7)
- Dosse, François. *L'Histoire en miettes: Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*. Paris: La Découverte, 1987.
- Faire de l'histoire*. Sous la direction de J. Le Goff et p. Nora, avec la participation de trente trois spécialistes. Paris: Gallimard, 1974. 3 tomes.
- Freidlander, Saul. *Histoire et psychanalyse: Essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire*. Paris: Seuil, 1975.
- Langlois, Charles Victor et Charles Seignobos. *Introductions aux études historiques*. Paris: Hachette, 1898.
- Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Lefort, Claude. *Les Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- Lombard, Maurice. *Les Textiles dans le monde musulman VII-XII siècles*. Paris: Mouton, 1978.

Marx, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Editions sociales, 1969.

Philosophie et histoire (séminaire). Paris: Centre Georges Pompidou, 1987.

Piaget, Jean. *Epistémologie des sciences de l'Homme*. Paris: Gallimard, 1970.
(Idées)

Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955. (Collection Esprit)

_____. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *Temps et récit. Tome 1: L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

Robin, Régine. *Histoire et linguistique*. Paris: Armand Colin, 1973.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire, suivi par «Foucault révolutionne l'histoire»*. Paris: Seuil, 1978.

Weber, Max. *Economie et société. Tome 1: Les Catégories de la sociologie*. Paris: Plon, 1995.

_____. *Le Savant et le politique*. Paris: Plon, 1959.

فهرس عام

- ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى: ١٠٤
 ابن البطريق، سعيد: ٦٠
 ابن بطلان، أبو الحسن المختار بن
 الحسن: ٢٦٦
 ابن بطوطة، محمد بن عبد الله: ٢٦٤-
 ٢٦٥
 ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن
 عبد الحلیم: ٢٦٤، ٣١٧
 ابن جبیر، أبو الحسين محمد بن أحمد:
 ٢٦٤-٢٦٥
 ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله
 محمد: ٢٦٤
 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج
 عبد الرحمن بن علي: ٦٢، ٧٨،
 ٣٠٧
 ابن الجوزي، سبط شمس الدين يوسف:
 ٦٢، ٧٨
 ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن
 محمد: ٥٧
 ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن
 سعيد: ٣٠٥
- أ -
 الأبلي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن
 أحمد العبدي: ١٠٤
 آدمز، ج.: ١٦١
 آرون، ريمون: ٣٥٦
 آريس، فيليب: ١٢٤، ٢٧٩
 آلية الاستلاب: ١٨٠
 آينشتاين، ألبرت: ٢٤١
 إبراهيم، زكريا: ٢١٩
 إيستمولوجيا المعرفة: ٣٨٦
 إيستمولوجية علم التاريخ: ٢٨٧
 أبقراط: ٥٨
 ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس:
 ٧٠، ٣٠٧
 ابن أبي محلي: ٣٧٥
 ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن
 محمد: ٦٢، ٦٤، ٧١، ٩٩، ٢٦٣،
 ٣٠٧-٣٠٨
 ابن أداية: ٣٠٤
 ابن إسحق، أبو بكر محمد: ٥٠، ٢٨٣
 ابن أبياس، محمد بن شهاب الدين بن
 أحمد: ١٠٧

- ابن عبد الظاهر، محيي الدين أبو الفضل
عبد الله: ٣٠٧
- ابن العبري، غريغوريوس أبو الفرج بن
هارون الملطبي: ٦١، ٣٠٧
- ابن العديم، كمال الدين عمر بن
أحمد بن هبة الله: ٦٣-٦٤
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن:
٦٦-٦٧
- ابن عياض، أبو الفضل عياض بن موسى
(القاضي): ٨٥، ٩٠
- ابن العيروس: ٥٧
- ابن الفوطي، أبو الفضل كمال الدين بن
أحمد: ٥٧
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد
عبد الله بن مسلم: ٢٨٢، ٣٠٣
- ابن القلانسي، حمزة بن أسد بن علي: ٦٤
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر: ٦٢، ٢٦٤
- ابن المقفع، عبد الله: ٥١، ٩٤، ٣٠٣،
٣١٢
- ابن النديم، عبد الله: ٥٧، ٧٠
- ابن هشام: ٥٠، ٢٦٣، ٢٨٣، ٣٠١
- ابن الهيثم، أبو علي الحسن بن الحسن:
٢٥٦
- أبو حيان التوحيدي: ٢٦٦
- أبو علي اليوسي: ٣٧٥
- أبو الفداء، إسماعيل بن علي الأيوبي: ٣٠٧
- أبو موسى الأشعري: ٣١
- أبو نعيم الفضل بن دكين: ٣١
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (قاضي
القضاة): ٤٩-٥٠، ٧٦
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن
محمد: ١٢، ٢٦-٢٧، ٣٦-٣٨، ٥٢،
٦٠-٦١، ٧٣، ٧٥، ٧٧-٧٨، ٩٣-
١١٤، ١١٦، ١١٩-١٢٠، ١٢٣،
١٣٠، ١٣٦-١٣٧، ١٤٤-١٤٦،
٢٥٠، ٢٦٣، ٣٠٧-٣٠٩، ٣١٢،
٣١٤-٣١٥، ٣٢١-٣٢٢، ٣٤٤،
٣٥٢، ٣٦٢، ٣٧٠، ٣٨٩-٣٩١
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم:
١٤٦
- ابن دقماق، إبراهيم بن محمد: ٦٢
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد:
١٠٤، ١٤٤، ٣٠٨، ٣٨٣
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد: ٧٠،
٣٠١، ٣٠٧، ٣١٢
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم: ٤٩، ٧٦
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله:
٢٢، ١٠٤، ١٤٤
- ابن شداد، بهاء الدين: ٦٨
- ابن شهاب الزهري، محمد بن مسلم بن
عبيد الله: ٥٠
- ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك:
١٠٤، ١٤٤
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن
محمد بن طباطبا: ٧٨، ٣٠٧-٣٠٨
- ابن طولون، أحمد: ١٠٧
- ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي
طاهر: ٦٤-٦٥
- ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن
ابن عبد الله: ٤٩، ٢٦٣

- الاتجاه الإسلامي: ٥٢
 الاتجاه التوفيقي: ٣٤٩، ٣٤٥
 الاتجاه القبلي: ٥٢
 الإثنولوجيا: ١٠٨، ١٣٠، ٢٠٦، ٢١٩،
 ٢٥٣-٢٥٤، ٣٢٥، ٣٨٥، ٣٩٧
 الإثنولوجيون الجدد: ٢٢٢
 الإثنية: ١٣٠
 الإثنية الثقافية العربية القديمة: ٢٨٧
 أثينا: ١٥٨، ٢٦٠
 الاجتماع الإسلامي: ١٠٤، ١٠٠
 الاجتماع البشري: ٢٦، ٧٣، ٧٥، ٩٣،
 ٩٦، ٩٨، ١٠٠-١٠١، ١٠٣-
 ١٠٦، ١٥٩، ٢١٢، ٢١٥، ٣٥٢،
 ٣٨٩
 الاجتماع الديني: ١٢١، ٢١٠، ٢٧١،
 ٣٨٩، ٣٥٢
 الاجتماع السياسي: ١٣، ١١٥، ١٢٩،
 ٣٣٧، ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٤-٣٦٨،
 ٣٧٢، ٣٩٧
 الاجتماع السياسي اللبناني: ٣٦٥-٣٦٨
 الاجتهاد الفقهي: ٤٩
 الاجتهاد اللغوي: ٤٩
 أحداث ١٨٤١ - ١٨٦٠ (لبنان): ٣٥٩،
 ٣٦٥
 أحداث فرنسا (١٨٤٨): ١٨٠
 أحكام المعاملات: ٤٨
 أحمد بن حنبل: ٣١٢
 الاختلاف السياسي: ٤٩
 الأخلاقيات البروتستانتية: ٣٨٣
- إخوان الصفاء: ٧٤
 الإخوان المسلمون: ٣١٦، ٣٣١
 أدامز، هنري: ١٦٤
 أدب الأحكام السلطانية: ٩٩
 أدب الأنساب: ٤٦، ٦٣، ٧١
 الأدب التاريخي الموسوعي: ١٣
 أدب الجاهلية: ٣٠، ٣٠٣
 أدب الحكايات: ٣٩١
 أدب الرحلات: ١٣، ١٠٦
 أدب السيرة: ٩٨
 أدب المرآيا: ٣١٠
 الإدريسي، إدريس بن الحسن بن علي:
 ٦٣، ٣٠٧
 أدلر، ماكس: ١٩٣
 أديسا (الرها العربية وأورفة اليوم):
 ٢٦٠
 أردشير بن بابك: ٣١٣
 الأردن: ٣٣٤
 الأرستقراطية العربية: ٥٠
 أرسطو: ١٩-٢٢، ٥٨، ٦٤، ١٨٢،
 ٣٠٦
 أرسلان، شكيب: ٣١٦، ٣٤٧-٣٤٨
 الأرسوزي، زكي: ٣٥١
 أرشيف الدولة العثمانية: ٣٥٧
 أركون، محمد: ٣٣٨
 الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد: ٦٤
 الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله:
 ٦٥، ٩٢، ٢٦٣

- الأزمة الاقتصادية العالمية الكبرى (١٩٢٩): ١٩٧، ١٩٩، ٢٧٤، ٢٨٠-٢٧٩
- أزمة التاريخ اللبناني: ٣٥٧
- أزمة الحضارة الأوروبية: ٢٠٠
- أزمة المشروعات في الحكم: ٣٧٧
- أزمة هوية الإمارة (اللبنانية): ٣٥٩
- أساطير الآلهة اليونانية: ١٨٢
- الأساطير الشرقية: ٢٥٩
- الأساطير الغربية: ٢٥٩
- أسامة بن منقذ: ٦٨
- أسباب النزول: ٤٨
- إسبانيا: ٣٨٣
- الأسبقية في الإسلام: ١١٥، ٥٢
- الاستبداد الديني: ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٤
- الاستبداد السلطاني: ٣٤٤
- الاستبداد السياسي: ٣١٨، ٣٣٠، ٣٣٩
- استخدام الوثائق: ٨١
- الاستشراق: ٢٤٦، ٣١٠، ٣١٩
- الاستشراق الألماني: ٣١٠
- الاستشراق الكلاسيكي: ١٣٠
- الاستعمار: ٣١٩، ٣٤٤، ١٥٠
- الاستقراء التام: ٢١
- الاستقراء الناقص: ٢١-٢٢
- استقلالية علم التاريخ: ٧٥، ٩٦، ٩٨
- ١٠٩، ١٢٠، ١٢٣، ٣٨٩
- الاستنباط الوثائقي: ٣٥٧
- استهلاك الرفاه: ٣٢٣
- الإستوريوغرافيا الإسلامية: ٣٠٠
- الإسرائيليات: ٥٩، ٩١، ١١٥
- الأسطورة: ٣٧-٤٢، ٢٥٦، ٢٥٨
- الأسطورة البابلية: ٢٥٧
- أسطورة بروسوس: ٢٥٧
- أسطورة قدموس وأخته أوروبا: ٤١
- إسطوريا اليونانية: ٣٧-٣٨
- الإسكندر الكبير: ٦٠، ٦٤، ١٠٣، ٢٧٠
- الإسكندرية: ٦٣، ١٠٣، ١١٠، ٢٥٨، ٢٦٠
- الإسلام: ٣٠، ٣٨، ٤٥-٤٧، ٤٩-٥٣، ٥٨-٦٣، ٦٥-٦٦، ٧٣، ٨٢، ٩٠، ٩٧، ١٠١، ١٠٦، ١١٤-١١٥، ١٣٠، ١٤٤-١٤٥، ١٩٧، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٦٠-٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٥، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١١-٣١٧، ٣٢٠-٣٢١٩، ٣٣٠، ٣٣٢-٣٣٣، ٣٣٦-٣٣٨، ٣٤٤-٣٤٥، ٣٤٨، ٣٧٤، ٣٧٧-٣٨٤، ٣٨٣، ٣٧٩
- الإسلام السياسي: ٣١٦-٣١٧، ٣٣٨
- الإسلام الكلاسيكي: ٢٨٠، ٣١٥
- الإسلام المعاصر: ٣١٠، ٣١٥-٣١٦، ٣١٩
- الإسلاموية: ٣٣٩
- أسلمة المعرفة: ١٣٥
- الإسناد: ٣٦، ٤٣، ٧٣، ٨١-٨٢، ٨٥، ٩٠-٩٣، ٩٦، ١٠١، ١١٣
- ١١٥-١١٦، ٣٠١-٣٠٢
- الإسناد في الرواية: ١٠١

- الأقليات الدينية: ٣٣٤
 اكتشاف قانون الجاذبية: ١٥٥
 ألتوسير، لويس: ١٨٤، ١٩٤-١٩٦،
 ٢٢٠، ٣٢٥، ٣٢٧
 الألتوسيرية: ٣٢٦
 الألتزاس واللورين: ٢٠٣
 الألسنية: ٤٠، ١٠٨، ١٢١، ١٣٠، ١٤٠،
 ٢٠٠، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٥،
 ٢٥٣-٢٥٤، ٢٧٢، ٣٥١، ٣٨٥،
 ٣٩٦
 ألمانيا: ١٢٠-١٢١، ١٢٣، ١٦٤-
 ١٦٥، ١٦٧، ١٧٥، ١٨٩، ١٩١،
 ١٩٣، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٧١
 الإلياذة اليونانية: ٢٥٧
 الإمارة الحارثية: ٣٦٢
 الإمارة الشهابية: ٣٦٢
 الإمارة الظاهرية: ٣٦٢
 الإمارة المعنية: ٣٦١
 الإمامة: ٤٨، ٣٤٧
 الإمبريالية: ١٠٨
 الأمة: ٢٧٨
 الأمة الإسلامية: ٣٤٣
 امتزاج الثقافات في المجتمع الإسلامي:
 ٥٩
 الأمراء الشهابيين: ٣٦٤
 الأمراء اللمعيين: ٣٦٤
 أمريكا: ٨٦، ١٥٨، ١٩٩
 أمين، أحمد: ٢٤٧
 أمين، سمير: ١٣٣، ٢٩١، ٣٨٣
 الانتساب القبلي: ١١٥
 الاشتراكية: ١٩٤، ٢٨٧
 الأشعرية: ١٠٤، ١٠٩
 أصفهان: ٦٣، ٦٦
 الأصفهاني، أبو عبد الله حمزة بن الحسن:
 ٥١، ٦٥، ٣٠٤
 الإصلاح الإسلامي: ٣٢٨، ٣٤٢
 الإصلاح البروتستانتي: ٣٨٣
 الإصلاح الديني: ١٥٧، ٣٣٧
 الإصلاحية الإسلامية: ٢٩٦، ٣١٦-
 ٣١٨
 الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن
 قريب: ٣٢
 الإعلانات الأيديولوجية: ٣٦٠، ٣٦٦،
 ٣٧١
 الأعيان الدروز: ٣٥٩
 الإغريق: ٤٢، ١٤٧
 الأفغاني، جمال الدين: ١٤، ٣١٦،
 ٣١٨، ٣٣٠، ٣٤٠، ٣٤٢-٣٤٦،
 ٣٤٨، ٣٥٣
 أفلاطون: ١٨٢-١٨٣
 الأفلاطونية الحديثة: ٢٥٩، ٢٦١
 الاقتباس الحضاري: ١٨
 الاقتصاد البحري: ٣٨٠
 الاقتصاد الرأسمالي: ١٩٩
 اقتصاد السوق: ٩٩، ٣٢١
 الاقتصاد السياسي: ١٠٨، ١٣٠، ١٥٨،
 ١٦٢، ١٧٩-١٨٠، ١٨٤، ١٩٠
 الإقطاع العسكري: ٢٨١

١٥٠، ١٥٢، ١٥٥-١٥٨، ١٦٥،
١٧٨-١٧٩، ١٩٦، ١٩٩-٢٠٠،
٢١٧، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٧، ٢٦٢،
٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٤، ٣١٦،
٣٢٨، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٣، ٣٦٥،
٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٦-٣٧٧، ٣٧٩-
٣٨٢

أوروبا الغربية: ١٣٣، ١٣٧، ١٩٧،
أوغسطين (القديس): ١٤٣-١٤٤، ٢٤٠،
٣٩٢

أومليل، علي: ٩٥، ٣١٤
الأيام (قصص الحروب والمعارك
والثارات): ٤٥

الإيبيريون: ٣٧٤
الأيديولوجيا الإسلامية: ٣٢٠
الأيديولوجيا القومية: ١٢٢، ٢٤٩،
٢٧٩

الأيديولوجيا المجتمعية: ١٤، ٣٥٥،
٣٦٠، ٣٦٦-٣٦٥، ٣٧١

أيديولوجيات الطوائف: ٣٦٤

إيران: ٢٨٩، ٣٨٢

إيرلندا: ١٨٩

إيطاليا: ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٣

- ب -

باريس: ١٧٩، ٢٠٣-٢٠٤، ٢٠٩

باشلار، غاستون: ٢٤٠-٢٤١، ٢٤٤

باكل، توماس هنري: ١٥٩-١٦٠

البحث الأكاديمي المعاصر: ٤٣

الانتفاضات السورية (١٩٢٠ - ١٩٢٥):
٣٤٥

الانتماء الديني: ٤٨

الأنثروبولوجيا: ٣٢٥، ٣٩٧

الأنثروبولوجيا البنيوية: ٢٢٦، ٣٩٧

الأنثروبولوجيا التاريخية: ١٢١-١٢٢،
٢٠٩

الأنثروبولوجيا الثقافية: ٣٥١

إنجلز، فريديريك: ١٣٢، ١٦١، ١٧٨-
١٨٨، ١٩٢-١٨٨، ٢٠٣، ٢٤٠،
٢٧٠

الأندلس: ١٤٦

الأنساب: ٤٩

إنطاكية: ٦٣، ٢٦٠

أنطون، فرح: ٢٣٥، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٦٥

أنطونيوس، جورج: ١٣، ٢٩٤-٢٩٥

الانقلاب الدستوري العثماني (١٩٠٨):
٣٤٦-٣٤٥

إنكلترا: ١٥٠، ١٥٩، ٣٧٩، ٣٨١،
٣٨٣

أهل الحديث: ١٢، ٥٢، ٥٩، ١١٨-
١١٩

أهل الحل والعقد: ٣٤٦، ٣٤٨

أهل الذمة: ٣٧٨

أوتو، ولتر: ٢٧٠

الأوذيسة اليونانية: ١٥٨

أوروبا: ١٤، ٢٢، ٤٢، ٨٦، ٩٥، ١٢٠،
١٢٧، ١٣٧، ١٤٥-١٤٧، ١٤٩-

- ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٩٧،
 ٣٢٦-٣٢٧، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٦٢-
 ٣٦٤، ٣٧٧، ٣٧١-٣٦٩، ٣٨٣،
 ٣٨٧-٣٩٨، ٣٨٧
 بروسيا: ١٦٥
 بروكسيل: ١٧٩
 بروكلمان، كارل: ٢٩٧
 البروليتاريا: ١٩٢
 بريجينيف، ليونيد: ١٩٣
 البستاني، بطرس: ٢٩٠، ٣٦٥
 بشير الثالث (الأمير الشهابي): ٣٦٠
 البصرة: ٤٩، ٥٢، ٦٣، ١١٠، ٣٠٣
 بصرى: ٢٥٩
 بطاطو، حنا: ١٣٤
 البطالة: ١٩٩
 بطليموس: ٢٥٦
 بعلبك: ٦٧، ٢٦١
 بغداد: ٥١، ٦٤-٦٥، ٢٣٩
 بقطر، الياس: ٣٣٦
 بلاد الأناضول: ٢٥٢
 بلاد الشام: ٢٥٣، ٢٥٨-٢٦٠، ٣٣٥
 بلاد الشوف (لبنان): ٣٥٩
 بلاد فارس: ٢٦٠
 بلاد ما بين النهرين: ٢٤٨
 بلاد المغاربة: ١٤، ٣٧٢
 بلاد اليونان: ٤١-٤٢، ١٥٣
 البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن
 جابر: ٤٦، ٤٩-٥٠، ٦٩، ٧١،
 ٧٣، ٢٨٢-٢٨٣، ٣٠١
- البحث التاريخي: ١٢، ٧٦، ٧٨، ٩١،
 ١٠٥، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٨، ١٤٠،
 ١٥٠، ١٥٢، ١٥٦، ١٦٢، ١٦٤،
 ١٦٦، ١٧٦، ١٧٨، ١٩٦، ٢١٢،
 ٢١٧، ٢٢٤، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٥٠،
 ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٧، ٢٩٢، ٢٩٧،
 ٣٠١، ٣١١، ٣١٩، ٣٢٧-٣٢٨،
 ٣٥٥-٣٥٧، ٣٦١، ٣٧١، ٣٧٥،
 ٣٨٥، ٣٩١-٣٩٢، ٣٩٤، ٤٠١
 البحث التاريخي العربي المعاصر: ١٣٨
 البحث التاريخي اللبناني: ٣٥٧
 البحث العلمي في التاريخ: ١٦٦، ٢٤٩
 بخيت، عدنان: ٣٥٧
 البداوة والحضارة: ١١٢، ٣٠٣
 بدوي، عبد الرحمن: ٢٨٤
 البراغماتية السياسية: ١٠٩
 البرتغال: ٣٨١، ٣٨٣
 برستد، جيمس هنري: ٢٥٧
 برنال، مارتن: ٤١
 برنشتاين، إدوارد: ١٩٣
 برنهايم، أرنست: ٢٦
 البرهان العقلي: ١٩-٢٠، ١٠١، ١٠٣-
 ١٠٤، ١٤٤
 البروتستانت: ١٤٩
 البروتستانتية: ٢٤٣
 برودون، بيار جوزف: ١٧٩، ١٨٨
 بروديل، فرنان: ١٢، ١٢٢، ١٣٧-
 ١٣٩، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١١-
 ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٨-٢٣٠

- بلانول، إكسافييه دو: ٢٧٢، ٣٥١
 البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل: ٧٧
 بلزك، أونوريه دو: ١٨٢
 بلوخ، مارك: ١٢١-١٢٢، ١٩٦،
 ٢٠١-٢٠٥، ٢٠٣، ٢١١-٢٠٥
 ٢١٦، ٢١٣، ٢٣٤، ٢٧٩، ٣١٥،
 ٣٧١-٣٧٢، ٣٩٦-٣٩٨
 بن نبي، مالك: ٣٥٣
 بن يحيى، صالح: ٩٣
 البنّاء، حسن: ٣١٨، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٤٩
 البنى التحتية في العلاقات الاجتماعية:
 ٢٧٢
 البنى الفوقية في العلاقات الاجتماعية:
 ٢٧٢
 البنية الاجتماعية: ٢٢٩
 البنية الاقتصادية: ٢٢٩
 البنية العقلية: ٢٢٩
 البنيوية: ٣٠، ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٨، ٢٣٠،
 ٣٢٦
 بوخ، أوغست: ١٥٨
 بودان، جان: ٢٦، ١٤٨، ١٦٧
 بورده، غي: ١٧٧
 بورديو، بيار: ٢٨٦
 البؤس الثقافي: ٣١٨
 بوسيه، جاك: ١٥٢، ١٦٨، ٢٤٠
 بوليوس: ٢٨
 بياجه، جان: ٢٠٥، ٢٢٠، ٣٨٧-٣٩١
 بيران، هنري: ٣٧٨
 بيرفت، آلان: ٣٨٤
- بيرك، جاك: ٢٧٢
 البيرو (في عهد الأنكا): ١٨٤
 بيروت: ٢٦١
 البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد:
 ٢٥٦، ٣٠٦، ٣٠٨
 اليبساني، عبد الرحيم بن علي (القاضي
 الفاضل): ٦٨
 بيطار، زينات: ٢٧٧
 البيعة: ٣٧٧
 بيكون، فرنسيس: ١٩
 بيهم، محمد جميل: ٢٩٣
- ت -
- التاريخ - المسألة: ١٣-١٤، ٢٠٦،
 ٢٧٣-٢٧٤، ٢٧٦، ٣٥٥، ٣٧٣،
 ٣٨٢، ٣٨٤
 التاريخ المغربي: ٣٨٢
 التاريخ الاجتماعي: ١٠٦، ١٩٦-١٩٧،
 ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٦-٢٠٧، ٢١٤،
 ٢٣٩، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٧،
 ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٦٨،
 ٣٩٠
 تاريخ الأديان: ٤٧
 التاريخ الأرضي: ١٤٣-١٤٤
 تاريخ الإسكندر: ٦١، ٦٤
 التاريخ الإسلامي: ١٤، ٣٥، ٥٥-٥٦،
 ٥٩، ٦١، ٧٥، ١١٩، ١٢٣، ١٢٧،
 ١٣٢، ٣٠٧، ٣١٥، ٣٢٢-٣٢٣،
 ٣٣٧-٣٣٨، ٣٥٢

- تاريخ الخلفاء: ٦١، ١٠٠
 التاريخ الذاتي: ٥٨، ٣٩٨-٣٩٩
 تاريخ الذهنيات والأفكار: ٣٩٥
 التاريخ الروماني: ١٥٨
 التاريخ الساكن: ٢٢٣-٢٢٤، ٣٦٣
 تاريخ السجن: ٣٢٥
 التاريخ السردى: ٢٧٣، ٣٩٧
 التاريخ السياسي: ٥٨، ٦١، ١٢٧
 ١٧٧، ١٣٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٦
 ٢٢٧، ٣٩٠، ٣٩٨-٣٩٧
 التاريخ الشامل: ٦٢، ١٢٢-١٢٣
 ٢١٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٩، ٣٥٩
 ٣٧١
 تاريخ الصحابة: ١٠٠
 التاريخ العالمي: ٥١، ٥٨، ٦٠-٦١
 ١١٥، ١٢٩، ١٥٢، ١٦٤، ٢٠٣
 ٢١٥، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٨٣
 ٣٠٢، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٥٣
 التاريخ العالمي الإسلامي: ٦٠
 التاريخ العبري القديم: ٦١
 التاريخ العثماني: ١٣، ٢٩٢، ٢٩٦-
 ٢٩٧
 التاريخ العربي: ١٢، ٣٢، ٣٦، ٤٠،
 ٤٣، ٤٦، ٥٧، ٦٩-٧٠، ٧٢-٧٣،
 ٩٢، ٩٥-٩٦، ١٠٦، ١١٣، ١٢٧
 ١٢٩، ١٣٢، ١٣٩، ٢٣٨، ٢٦٣-
 ٢٦٤، ٢٧١-٢٧٢، ٢٧٧-٢٧٨
 ٢٨٠-٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٩١
 ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١١
 ٣٣١
- تاريخ الأفكار: ١٣، ٦١، ٩٨، ١٨٣،
 ٢٨٨، ٢٩٩، ٣٢٣، ٣٣٣، ٣٦٥
 التاريخ الاقتصادي: ١٣، ٩٤، ٩٩،
 ١٣٢، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢-٢٠٣،
 ٢٠٦-٢٠٧، ٢٠٩-٢١٠، ٢٢٧،
 ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٧-٢٨٢، ٢٩٠-
 ٢٩١، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٩٠
 التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي: ١٣،
 ٢٨٢
 التاريخ الاقتصادي العربي - الإسلامي:
 ٩٩
 التاريخ الأكاديمي العربي: ١٣١، ٢٣٣
 تاريخ الأوبئة والكوارث: ٣٧٦
 التاريخ الأوروبي: ١١٩، ١٥٨، ١٦٤،
 ٢٣٩، ٣٣٧، ٣٨٢
 التاريخ الأيديولوجي: ١٣، ٢٧٧، ٣٥٧،
 ٣٩٧
 التاريخ النبوي: ٢١٣
 تاريخ التراجم: ٥٧
 التاريخ التراكمي: ٢٢٣-٢٢٤، ٣٦٣
 التاريخ الثقافي: ٥٨-٥٩، ٢٩٧، ٣٩٠
 تاريخ جبل لبنان: ٣٦٠
 التاريخ الجديد: ١٤-١٥، ١٩٩، ٢٠٦،
 ٢١٢، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٧٩، ٣٥٦
 ٣٨٥-٣٨٦، ٣٩٥-٤٠١
 تاريخ الجنون: ٣٢٥
 التاريخ الحديثي: ١٢٢، ٢١٥، ٢٧٣،
 ٣٧٢، ٣٨٢، ٣٩٧
 التاريخ الحولي: ٥٦-٥٧، ٥٩، ١٠٦

- التاريخ المعاصر: ٥٨، ٦٧، ٩٣، ١٣٠،
٢٠٨، ٣٠٢، ٣٠٤
- التاريخ المفهومي: ١٣-١٤، ٢٩٩،
٣٠٩، ٣١١، ٣٢٣، ٣٥٥، ٣٦٠-
- ٣٦١، ٣٧١، ٣٩٥
- التاريخ المقارن: ٣٣٠، ٣٧٣-٣٧٤،
٣٨٢
- تاريخ الملوك والأمراء: ١٥٢
- التاريخ الموسوعي: ٢٤٥
- التاريخ النوعي: ٣٦٠
- التاريخية: ٢٩
- التاريخية: ٢٩، ١١٨-١١٩، ١٢٢،
١٢٧-١٢٨، ١٣٠-١٣١، ١٣٧،
١٦١، ١٦٣-١٦٤، ١٧٦-١٧٧،
١٨٧، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٩، ٢٢٢-
- ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٧٤، ٣٢٥-
- ٣٢٧، ٣٥٠، ٣٩٧
- التاريخية الأحادية: ٣٢٦
- التاريخية الأكاديمية: ١٣١
- التاريخية الأوروبية: ٣٢٧
- التاريخية التطورية: ٢٧٤
- التاريخية التوليفية: ١٣٥
- التاريخية الثورية: ١٣١
- التاريخية العربية: ١٣١، ٣٢٧
- التاريخية الغربية: ١٢٧، ٢٢٣
- التاريخية القومية: ١٣٥، ٢٩٤
- التاريخية الماركسية: ١٣٥
- التاريخية المحافظة: ١٢٧، ١٣٠
- التاريخية الوضعية الوصفية: ١٢٨
- التاريخية: ١٦٩، ٢٧١، ٣٠٠، ٣٠٦
- التاريخ العربي - الإسلامي: ٣٦، ٤٠،
٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٤، ٣١١
- تاريخ العلوم: ٣٩٠
- التاريخ الغربي: ١٤٤، ١٦٢
- تاريخ الفرس: ٣١، ٥١، ٥٩، ٩١
- التاريخ القديم: ٦٩، ٧٥، ١٤٧، ٢٤٧،
٢٥٦، ٢٧١
- التاريخ القومي: ١٣، ١٢٢، ١٢٧،
١٤٠، ١٥٧، ١٧٧، ٢٩٢، ٣٩٧
- التاريخ القومي الفرنسي: ١٢٢، ١٥٧،
١٧٧
- التاريخ الكمي: ١٤، ٢٦٥، ٣٥٥،
٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٩٥
- التاريخ لحركة الاستعمار الغربي: ١٢٩
- التاريخ للدولة/ الأمة: ١٢٢
- التاريخ للذاكرات: ٣٦٧
- التاريخ للعادات والأفكار: ١٥٢
- التاريخ للكتابة التاريخية العربية: ٢٨٢-
- ٢٨٤
- التاريخ للمدى الطويل: ١٢، ١٩٧،
٢١٤، ٣٧٤، ٣٨٢
- التاريخ لمسألة التجاوز: ٣٨٢
- تاريخ ما قبل الشيوعية: ١٨٧
- التاريخ الماركسي: ١٣١، ١٣٤
- التاريخ الماركسي العربي: ١٣٤
- التاريخ المحلي: ٥٨، ٦٣-٦٥، ٧٣،
١٠٦، ٣٠٠
- تاريخ المدن والأقاليم: ٤٩، ٦٣
- تاريخ المرض: ٣٢٥
- تاريخ المسيحية والكنيسة: ١٤٤

- التاريخية العالمية: ٤٧، ٣٥٦
- التأليف التاريخي: ٦١-٦٢
- التبشير: ٣١٩
- التجارة الصحراوية: ٣٨١
- التجانس الديني: ٣٣٦
- التجاوز الحضاري: ١٤
- التجاوز المعرفي: ١٠٠، ١٠٥، ١٠٨
- ١٢٠، ١٢٥
- تجديد التاريخ: ٣٥٦، ٣٨٦
- التحليل الطبقي: ١٣٣-١٣٤
- التحليل المفاهيمي: ٢٩١، ٣٧٢
- التخصص الفيلولوجي: ١٣٠
- التدوين: ٥١
- التدوين التاريخي: ٢٥، ٣٨، ٥٠-٥١،
٦٩-٧٠، ٨١، ٩٠-٩١، ١٤٧
- التدوين التاريخي العربي: ٧٠، ٩٠-٩١
- التراث الشفهي: ٢٢٨
- التراث الفقهي: ٣١٠
- التراجم: ٧٢-٧٣، ٩٨، ٢٨٤
- تركيا: ٣٨٢
- التروتسكية: ١٩٦
- الترويكال اللبنانية: ٣٦٧
- تريبو، غاري: ٣٨٤
- التشريع: ٤٨
- التشريع الإسلامي: ٧٦
- التطور الاجتماعي: ١٥٩، ١٦٤، ١٩١،
١٩٣
- التطور الاقتصادي للمجتمعات البشرية:
١٩
- التطور البيولوجي: ١٥٩، ١٩١
- التطور التاريخي: ٧٥، ١٣٧، ١٦٤
- ١٩٣، ٢٢٥، ٢٧٢، ٣٩١
- التعدد الإثني: ١٣٨
- تعدد الحضارات: ٢٠٠
- التعدد الديني: ٣٣٦، ٣٧٠
- التعدد السياسي والحزبي: ٣٥٢
- التعدد في العادات والتقاليد: ١٥٣
- تعدد الولاءات: ٤٩
- تعددية الأنظمة المعرفية: ٢٠٨، ٢١٠
- تعددية الدول الوطنية: ٢٩١
- التعددية الطوائفية: ٣٦٧-٣٦٨
- تعددية الكيانات السياسية: ٢٩٠
- التعددية المجتمعية: ٣٦٨
- التعديل والتجريح: ١٢، ٣٦، ٧٣، ٨١-
٨٢، ٨٥، ٨٩-٩٠، ٩٦، ٩٨،
١٠٠-١٠٢، ١٠٤، ١١٣-١١٤،
١١٦، ١١٨-١٢٠، ١٢٣، ١٢٥،
١٢٧، ٢٣٦، ٢٨٤، ٣٠٧
- تغري بردي: ٢٦٣-٢٦٤
- التفسير الديني للتاريخ: ٢٦٩
- التفسير المادي للتاريخ: ٢٧٠
- تفسير النص: ٨٧
- التفكير التاريخي: ٧٦، ١٦٤، ٢٣٤-
٢٣٧
- التفكير الديني: ٢٤٢
- التفكير العلمي: ١١، ١٧، ١٩-٢٠،
٢٤، ٧٤، ٨٥، ١٦٢، ٢٠٥
- تفكيك النصوص: ٢٩٩

الثقافة التاريخية: ٢٩، ٢١٠، ٢٣٤-
٢٣٦، ٢٤٦، ٢٩٧، ٣٠٣-٣٠٤،

٣٢٧

ثقافة الحماية: ٣٦٣

الثقافة الخراجية والمحيطية: ٣٨٣

الثقافة السائدة: ١٠٥، ١٠٨-١٠٩،

٣٠٣

الثقافة السياسية: ٢٩٠، ٢٩٢، ٣١٠،

٣١٩

الثقافة العالمية: ١٥٢

الثقافة العربية: ٥٠، ١١٦-١١٧، ١١٩،

١٢٩، ١٤٦، ١٤٥، ٢٥٥، ٢٨٨-٢٩١،

٤٠١

الثقافة الغربية: ١٢٢، ٢٣٩، ٣١٦،

الثقافة الفارسية: ٥١

ثقافة الفقه: ١٠٥، ١٠٩، ١١٩، ٣٤٥،

ثقافة المؤرخ: ٢١٠

الثقافة الموسوعية: ١٣٠، ٢٤٨،

الثقافة اليونانية: ٤١، ٦٠، ٢٥٨،

ثنائية التأخر والتقدم: ٣٧٣

الثنائية الدرزية - المارونية: ٣٦١

ثنائية الميثاق الوطني (اللبناني): ٣٦٧

ثنائية النمو والتخلف: ٣٧٣

الثورات العربية: ٤٠١

الثورة الاستمولوجية: ٣٩٠

الثورة الإيرانية (١٩٠٦): ٣٤٤

الثورة البلشفية (١٩١٧): ١٩٤، ٢٧٠،

الثورة الصناعية: ٣٧٥

ثورة عبد الكريم الخطابي (١٩٢٠)

(المغرب): ٣٤٥

تقسيم المراحل والموضوعات بحسب

الطبقات: ٧٠

التقويم فارسي (ماهروز): ٣٠

التقويم الهجري: ٤٩

التنظيمات العثمانية: ١٢٨، ٣٤٨،

التنوخي، أبو علي المحسن: ٢٨٤،

٣٠٤

التنوع الثقافي: ٣٧٠

تواريخ الشعوب غير العربية: ٤٩

التوحش والتأنس: ٩٧

توسيديد: ٢٥-٢٦، ٤٢، ١٤٩،

التوصيف الأيديولوجي (الأسطوري):

٣٧٢

تونس: ٣٣٤، ٣٦٢

توينبي، أرنولد: ١٤٤، ٢٥٨، ٢٧٠-

٢٩٧، ٢٧١

تيار الحزبية الإسلامية: ٣٣١

تيار الحزبية القومية: ٣٣١

التيار القومي: ٢٣٧

التيار الماركسي: ٢٣٧

تيار الوضعانية: ٣٨٨

- ث -

الثعالبي، أبو منصور: ٦٢

ثقافة الاستقواء: ٣٦٣

الثقافة الإسلامية: ٥٢، ١١٩، ١٢٤،

٢٨٩، ٣٠١

الثقافة الألمانية: ٢٠٣

الثقافة الأوروبية الحديثة: ٣٨

الجغرافيا: ٧٢-٧٣، ٩٩، ١٠٦، ٢٠٤،
٢٥١-٢٥٢، ٢٨٤، ٢٨٩، ٣٥١

٣٩٤

الجغرافيا البشرية: ٢٠٤

الجغرافيا التاريخية: ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٥٣،
٢٨٩، ٣٥١-٣٦٢

الجغرافيا السياسية: ٣٥١

جغرافية العالم الإسلامي: ٢٧٢، ٢٨٩

جغلول، عبد القادر: ١٣٣

الجماعات الإثنية: ٣٦٩

الجماعات الدينية: ٣٦٩

الجماعات الطائفية: ٣٦٢

الجمهورية الثالثة (فرنسا): ١٦٦، ١٨٢

جنبلط، بشير: ٣٦٠

جنكيز خان: ١٤٦

جنوب إيطاليا: ١٤٦

الجنوب اللبناني: ٣٥٩

جوريس، جان: ١٩٤

جيرار، بنيامين: ١٥٨

- ح -

الحافظ، ياسين: ٣٢٤

الحاكم المستبد: ١٥٢

الحتمية الاجتماعية: ١٨٦

الحتمية الاقتصادية: ١٩٤

الحتمية التاريخية: ١٣١، ٢٨٧

الحتمية الثقافية: ٢٨٧

الحتمية الجغرافية: ٢٥١، ٢٨٧، ٣٧٧

الحجاز: ٣٠٣

الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٣٤٥،
٣٤٧

ثورة العشرين (العراق): ٣٤٥

الثورة العلمية: ١٩٧، ٢٠٥، ٣٩٠

ثورة عمر المختار (ليبيا): ٣٤٥

الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ١٥٦، ١٨٦،

١٨٨، ١٩٤، ٣٥٢

الثيوقراطية: ٢٣٨، ٢٤٢

- ج -

الجابري، محمد عابد: ١٤، ٩٥، ١١١،

٣٠٨، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٤-٣٢٥،

٣٢٧-٣٢٩، ٣٣١-٣٣٩، ٣٨٣

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

٥٠-٥١، ٧٧، ٣٠٤، ٣٠٨

الجاعوني، سعديا: ٦١

الجامعة الإسلامية: ٣١٦، ٣٤٣-٣٤٤

الجامعة الأميركية في بيروت: ١٣،

٢٩٤، ٢٩٨

جامعة ستراسبورغ: ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٩

الجبرتي، عبد الرحمن: ١٠٧، ١١٦

الجدلية المادية التاريخية: ٤٠، ١٣١،

٢٧٠

الجزائر: ٢١١، ٣٣٤، ٣٦٢

الجزية: ٤٨-٤٩

الجزيرة الإيبيرية: ٣٧٧

الجزيرة العربية: ٤٢، ٤٥، ٧١، ٢٥١،

٢٥٣، ٣٤٧

- الحدائث الأوروبية: ٣٩
 الحديث: ٥٩، ٧٥، ٩٨، ١٠٥، ١٠٨، ١١٤، ١١٨
 الحراك الاجتماعي: ٣٩٦، ٣٩٨
 الحراك الثقافي: ٣٩٦
 الحراك الديني: ٣٩٦
 الحرب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية (١٨٦١-١٨٦٥): ١٨٦
 الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ٣٦٥
 حرب الخليج (١٩٩٠-١٩٩١): ٣٥٤
 الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨): ١٧٧، ١٩٩-٢٠٠، ٣٤٥، ٢٨٦
 الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥): ٢١٢، ٢٧٩، ٣٥٣، ٣٩٨
 الحرب العراقية - الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨): ٣٥٤
 الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٢٩٥
 حرب العصابات: ٣٧٠
 حرب القرصنة: ٣٧٠
 حركات التحرر الوطني: ١٢٨، ١٣١، ١٩٥
 الحركات السكانية والهجرات: ١٢١، ٢٠٩
 حركة الاجتهاد: ٣٥٣
 حركة الإصلاح الديني البروتستانتية: ٣٣٨
 حركة التاريخ: ٢٩، ٤٩، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٨، ١٦٢، ١٦٥-١٦٦، ١٨٥-١٨٥
- ١٨٦، ١٩٢، ١٩٦، ٢٣٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٣٥٣
 حركة التريك: ٢٩٤
 حركة التجارة: ٢٨٩
 حركة التحرر العربية: ١٣١
 الحركة الشعبية: ٥٠، ٢٨٣
 حركة الفكر: ٢٨، ١٨٥
 حركة الفيزيوقراطيين الفرنسيين: ١٥٦
 حركة القومية العربية: ٢٣٦، ٢٧٤
 حركة القوميين العرب: ٢٩٤
 حركة النهضة العربية: ٣٦٥
 الحروب البلوونيزية: ٢٥
 الحروب الدينية: ١٤٩، ٣٦٥
 حرية الاجتهاد: ١٣٥
 حرية التنظيم: ١٨٢، ٣٦٨
 حرية الفكر: ١٣٥
 حرية المعتقد: ٣٥٨
 حريق، إيليا: ٣٥٨، ٣٦٢
 حزب الاتحاد والترقي: ٣٤٧
 حزب الوفد (مصر): ٣٤٥
 الحزبية الإسلامية: ٣١٤، ٣١٨، ٣٣١، ٣٥٣، ٣٤٩
 الحزبية الدينية: ٣٤٩
 الحزبية القومية: ٣٣١، ٣٥٣
 الحس التاريخي: ٢٤٧
 حسان بن زيد: ٣٦
 الحسن بن محمد القمي، نظام الدين: ٦٥
 الحسين بن علي (شريف مكة): ٣٤٧

- حسين، طه: ٢٤٦-٢٤٧، ٣٢٤، ٣٢٨
 الحصري، ساطع: ٣٥٠-٣٥١
 الحضارة الإسلامية: ٦٠، ٩٨-٩٩،
 ١٠٤-١٠٥، ١٠٨، ١٢٩، ٣٨٣،
 ٣٩٠، ٣٩٢
- الحضارة الأوروبية: ٢٦-٢٨، ٢٠٠
 الحضارة الحديثة: ٩٦، ٣٤٦
 الحضارة العربية: ١٩، ٢٥-٢٧، ٣٠،
 ٣٩، ٦٠، ٧٨، ٨١، ٩٤، ٩٦،
 ١٠٥، ١٢٩، ١٤٤-١٤٥، ٣٦٩
 الحضارة العربية - الإسلامية: ١٩، ٢٥-
 ٢٦، ٧٨، ٨١، ١٠٥، ١٤٤-١٤٥،
 ٣٦٩
 الحضارة الغربية: ١٧، ٢٥، ٢٧، ١٦٠
 الحضارة الفارسية: ٦٣
 الحضارة اللاتينية الكاثوليكية: ٣٦٩
 الحضارة المادية: ١٩٦، ٢١٦، ٢٦٥
 الحضارة الهلينية: ٦٣
 الحضارة اليونانية: ١٧، ١٩، ٤١، ٢٥٩،
 ٣٦٩
 حق الملكية: ٣٥٨
 حقوق الإنسان: ٣١٩، ٣٣١
 حقوق المرأة: ٣٣١
 الحقيقة التاريخية: ١٤٩، ١٦٥، ٢٠٦،
 ٢٨٦، ٣٨٥، ٣٨٨، ٣٩٣
 الحكم الأموي: ٥٠
 حكمة الأمراء: ١٥٥
 حلب: ٦٧، ٢٦٦، ٣١٧
 حمدان، جمال: ١٤، ١٣٩، ٣٤٠،
 ٣٥٠-٣٥١، ٣٥٣
- حمدان، حسن (مهدي عامل): ١١١،
 ٣٢٤، ٣٢٦
 حوراني، ألبرت: ٣٦٥
 الحوليات البيزنطية: ٦٠
- خ -
 خالد، حسن (الشيخ): ٣٦٥
 خالد، خالد محمد: ٣٤٠
 الخالدي، طريف: ١٣، ٧٩، ١١٧،
 ٢٩٩-٣١٠
 الخبر التاريخي: ١٢، ٧٣، ٩٠، ٩٦،
 ٩٩، ١٠١، ١١٣، ١١٦، ١٢٠،
 ١٢٨، ٢٥٠، ٣٥٧
 خراسان: ٦٣، ٢٥٢
 خروتشيف، نيكيتا: ١٩٣
 خصوصيات الأفراد: ٣٦٨
 خصوصيات الجماعات الدينية: ٣٦٨
 خصوصية الأيديولوجيات المجتمعية:
 ٣٧١
 الخطاب الإسلامي: ٣١٣، ٣١٥، ٣٣٣،
 ٣٤١
 خطاب الأيديولوجيات المجتمعية:
 ٣٦٠
 خطاب الدولة: ٣١١
 الخطاب الديني: ٣١١
 خطاب السياسة: ٣١١
 الخطاب القومي: ١٢٩، ١٣٠، ٢٩٤،
 ٣٤١
 الخطاب الناصري: ٢٩٤
 الخطابة: ٩٨

دوس، فرانسوا: ١٢٢، ٣٧١
 الدوغمائية العلموية: ١٨٤
 دول الخليج العربي: ٣٣٤
 الدول الوطنية: ٢٩٠-٢٩١
 الدولة - الأمة: ١٢، ١١٨، ١٢٠،
 ١٢٢-١٢٣، ١٥٧، ١٧٧، ٢٩٠،
 ٣٥٣
 الدولة الإسلامية: ٣٣٧
 الدولة الأموية: ٧٠، ٧٣، ١٣٨
 دولة الجباية: ١٠٩
 الدولة الديمقراطية الحديثة: ٣٧٢
 الدولة الدينية في الإسلام: ٣٤٨
 الدولة الساسانية: ٣١٣
 الدولة السلطانية: ١٠٩، ١١٩، ١٢٣،
 ٣٣٧
 الدولة الصفوية: ٣٣٧
 الدولة العباسية: ٧٤
 الدولة العثمانية: ١٢٨، ١٣٨، ٢١٦،
 ٢٩٣-٢٩٤، ٣٣٧، ٣٥٧، ٣٦٢-
 ٣٦٣، ٣٧٢، ٣٨٢
 الدولة العلمانية: ٣٣٩
 الدولة القومية: ٣٣٥، ٣٥١
 الدولة اللبنانية المعاصرة: ٣٦٠
 الدويهي، إسطفان: ٣٥٧، ٣٦٦
 ديدرو، دنيس: ٢٤٩
 ديكرت، رينيه: ١٤٨
 الديمقراطية: ١٠٨، ٣١٨-٣١٩، ٣٢٤-
 ٣٢٥، ٣٢٨-٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٧،
 ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٤، ٣٧٢
 الديمقراطية في المرجعية: ٣٢٨

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن
 ثابت: ٦٥-٦٦
 الخلافة: ٤٨، ٣٤٧
 الخلافة الشرعية: ٩٨
 الخلافة العثمانية: ٣٣٥
 الخلفاء الراشدون: ٤٨، ٩٢، ٣٣٠-٣٣١
 الخلفاء العباسيون: ٥٠
 خليل، عماد الدين: ١٣٥
 الخوارج: ٨٢، ٣١١
 الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن
 موسى: ٧٤

- ٥ -

دار الإسلام: ١٠٧
 داروين، تشارلز: ١٥٩، ١٩١، ٢٧٠
 داغر، أسعد: ٢٩٣
 الدروز: ٣٥٨-٣٦٠، ٣٦٦-٣٦٧
 الدعوة الإسلامية: ٤٩، ٢٨٢
 الدعوة الدينية: ٥٢، ١٠٨-١٠٩، ٣٤٤
 دكاكين الوراقين: ٥١
 دكتاتورية البروليتاريا: ١٩٢
 دمشق: ٦٦
 دوبي، جورج: ١٢٢، ١٩٧
 دور البطل في صناعة التاريخ: ٢٦٩
 دوركهايم، إميل: ٢٠٠-٢٠٢، ٢٢٧،
 ٣٧١
 الدوري، عبدالعزيز: ١٣، ٤٦، ٥٢-
 ٥٣، ٥٩-٦٠، ٧٩، ١١٥، ١٢٨-
 ١٢٩، ١٣١، ٢٧٧-٢٨٥، ٢٨٧-
 ٢٩١، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٢٠، ٣٢٣

رستم، أسد: ١٢، ٨٥-٨٧، ٨٩، ١١٣-
١١٤، ١١٦، ١١٨-١١٩، ١٢٣،
١٢٧، ٢٣٦، ٢٨٤، ٣٠١
رضا، محمد رشيد: ٣١٨، ٣٢٩-٣٣١،
٣٤٢-٣٤٥

الرقعة: ٦٧

الرملة: ٦٧

رنكه، ليوبولد: ٢٦، ١١٨، ١٥٨،
١٦٤-١٦٥، ١٦٩، ١٧٧، ٢٠٦،
٢٩٦، ٣٥٦

الرها: ٢٦٠

رواية الأدب: ٥٠

الرواية التاريخية: ٥٠، ٥٥، ٧٠

رواية الشعر: ٥٠

رودنسون، مكسيم: ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٩١،
٢٩٥، ٣٢٠، ٣٧٨

روزنتال، فرانز: ٢٨-٣٠، ٣٢، ٥٥-

٥٧، ٦٠-٦١، ٦٣، ٦٧-٦٨،

٧٠-٧١، ٧٣-٧٤، ٧٩، ٩١-٩٣،

١١٧، ٢٨٥، ٣٠٠

روسو، جان جاك: ١٥٣-١٥٤، ١٨٢،

٣٧٥

روسيني، كونتي: ٣٢

روما: ١٥٣

الرومان: ١٤٧

ريكور، بول: ٣٥٦

ريتان، إرنست: ٣٥٣

- ز -

الزبير: ٣٢١

الزبير، مصعب: ٥٠

الديمغرافيا: ١٢١، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٦٦،
٣٥٨-٣٦١، ٣٦٤، ٣٧٠، ٣٩٦

الديمغرافيا التاريخية: ١٢٢، ٣٧١

الدين: ٣١٠-٣١١، ٣١٣، ٣٣٣-٣٣٥،

٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٦١

- ذ -

الذاكرة التاريخية: ٢٨١، ٢٨٦، ٣١٠،

٣٢٩، ٣٤٨، ٣٥٣

الذاكرة التاريخية الإسلامية: ٣٥٣

الذاكرة التاريخية القومية: ٣٥٣

الذاكرة الجماعية: ٣٩، ١٣٠، ٢٥٦،

٢٨٦-٢٨٧، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨

الذاكرة الشفهية: ٦٧، ٩٠

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد:

٣٥، ١٠٠، ١٠٤، ١١٧، ١١٩

الذهنية الجماعية: ٣٦٦-٣٦٧، ٣٧٢

- ر -

رايليه، فرانسوا: ١٢١، ٣٧٥

الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى بن

زكريا: ١١٧، ١٤٤، ٣٠٥

الرازي، فخر الدين: ٢٣، ٧٤، ٢٥٦

رأس الرجاء الصالح: ٢١٥

الرأسمالية: ١٠٨، ٣٦٤

الرأسمالية الصناعية: ١٥٦، ١٨٦

الرأسمالية العالمية: ٣٦٣

رجال الدين: ٣٣٧

رحلات الاستطلاع: ١٥٠

- الزردشتية: ٣١٣-٣١٤
 زرفي، ج: ١٦١
 زريق، قسطنطين: ١٣، ٢٣٣-٢٣٨،
 ٢٤١-٢٤٢، ٢٤٤، ٢٩٤، ٣٠٠،
 ٣٢٤
 الزكاة: ٤٨-٤٩
 الزمن الاجتماعي: ٢١٤، ٣٦٩، ٣٩٨
 الزمن التاريخي: ٤٦، ٦٧، ١١٤، ١٤٣،
 ١٤٩، ٢٠١، ٢١٣، ٢٢٩-٢٣٠،
 ٢٦٨، ٢٨٦-٢٨٧، ٣٣٢، ٣٥٥،
 ٣٦٤، ٣٦٧
 الزمن التاريخي الطويل: ٢١٣، ٣٦٤،
 ٣٦٧-٣٧٠
 الزمن الجغرافي: ٣٦٩، ٣٩٨
 الزمن الجغرافي - التاريخي: ٣٦٩
 الزمن السياسي: ٣٦٩، ٣٩٨
 الزمن الطويل اللبناني: ٣٦٨
 الزندقة: ١٢٩
 الزهري، محمد بن مسلم بن شهاب:
 ٢٨٣
 الزوايا: ٣٧٣-٣٧٥
 الزيات، أحمد حسن: ٢٤٧
 زيادة، نقولا: ١٣، ٢٤٥-٢٥٢، ٢٥٤-
 ٢٦٨، ٢٧٠-٢٧٧، ٢٩٧-٢٩٨
 زيد بن ثابت: ١١٠، ٣٢١
 زين، زين نور الدين: ١٣، ٢٩٢-٢٩٨
 - س -
 ساحلي أوغلي، خليل: ٣٥٧
- سارتون، جورج: ١٨، ٢٣٩
 السامر، فيصل: ١٣٢
 سان سيمون: ١٦٤، ١٨٨
 ستالين، جوزف: ١٩٢-١٩٤
 الستالينية: ١٩٢-١٩٣، ٢٧٢، ٣٢٥
 ستندال: ١٨٢
 السخاوي، شمس الدين محمد بن
 عبدالرحمن: ٣١-٣٦، ٣٨، ٥٧،
 ١٠٠، ١٠٦، ١١٧، ١١٩-١٢٠،
 ١٢٤، ٣٩١
 السرد التاريخي: ٢٦٤، ٢٧٣
 سعادة، أنطون: ٣٤٠-٣٤٢، ٣٥٠-
 ٣٥٤، ٣٥٢
 سعد، أحمد صادق: ١٣٣
 سعد بن أبي وقاص: ١١٠
 السعديون: ٣٨٠
 السعودية: ٣٣٤
 سفيان الثوري: ٣٦
 سلاطين المغرب: ٣٧٥، ٣٧٨
 سلطة الدايات والبايات: ٣٦٢
 السلطة الدينية: ١٤٩، ٣٦٥، ٣٦٨
 السلطة العثمانية: ٣٥٩
 السلطة المدنية: ١٤٩، ٣٦٥، ٣٦٨
 السلفية: ٣٤٨
 السماتيكية التاريخية: ١٢١، ٢١٠
 سمرقند: ٥١
 سميث، آدم: ١٥٥
 السُّنة العربية: ٣٦٦
 سهل بن هارون: ٧٧

- السودان: ٣٣٤
 سوريا: ٦٤، ٢٨١، ٣٣٤
 سوسير، فردينان دي: ٢١٩، ٢٢١
 سياسة المخزن: ٣٧٨
 السياسة المدنية: ٩٨، ١٤٧
 السيد، رضوان: ١٤، ١٠٩، ٣١٠-
 ٣٢٠، ٣٢٣-٣٢٤
 السير: ٩٨، ٣٩٧-٣٩٩
 سير الرجال: ٧٢
 سيرة الرسول: ٥٦، ٥٩، ٦١، ٧٢، ١٠٠
 سيف، أنطوان: ٢٧٢
 سيف بن عمر: ٢٨٣
 سينويوس، شارل: ٢٦، ١٦٤-١٦٦،
 ١٦٨-١٦٩، ١٧٤، ١٧٦-١٧٨،
 ٢٠٦، ٢٠٨-٢٠٩، ٢٨٤، ٣٥٦،
 ٣٩٣
 السيوطي، جلال الدين: ٣٩
 - ش -
 شاتليه، فرانسوا: ٢٤٠
 الشافعي (الإمام): ٣٠٥، ٣١٢
 الشام: ٤٩
 شبنجلر، أوزوالد: ٢٠٠
 شرف، جان: ١٤، ٣٥٥-٣٥٨، ٣٦٠-
 ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧-٣٧٢
 الشعوية: ٩١، ١٣٨، ٢٧٨، ٢٨٧-
 ٢٨٨، ٣٠٣
 شعوذة الأولياء: ٣٧٤
 شمولية الإسلام: ١٣٨
 الشميل، شبلي: ٢٣٥، ٣٦٥
 الشناوي، عبد العزيز: ١٣٨
 الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن
 عبد الكريم: ٧٤، ٩٩
 الشوري: ١٤، ٣١٩، ٣٢٤-٣٢٥،
 ٣٢٨-٣٣١، ٣٣٧، ٣٣٩
 الشيرازي، محمد حسن: ٣٤٤
 الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله: ٢٦٤
 شيشرون: ١٨٢
 الشيعة: ٨٢
 الشيعة: ٣٦٦
 - ص -
 الصابئة: ٢٦١
 الصدر، محمد باقر: ١٣٦
 الصراع الاجتماعي: ١٥٠
 الصراع الثقافي: ٥١
 الصراع السياسي: ٥١-٥٢، ٧١، ١٥٠،
 ٣٣٢
 صراع الطبقات: ٤٠، ١٠٨، ١٣١-
 ١٣٢، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٢-١٩٣،
 ١٩٥
 صرُوف، فؤاد: ٢٤٧
 صقلية: ١٤٦
 صلاح الدين الأيوبي: ٦٨، ٢٦٤
 صناعة التاريخ: ١١٧، ١٣٦-١٣٧،
 ٢٣٤، ٢٣٧-٢٣٧، ٢٦٩، ٣٥٦
 صناعة الورق: ٥١
 صور: ٢٥٩

- الظاهرة الدينية: ١٢٤، ٣٣٨
ظروف التنزيل: ٨٧
- ع -
العالم - ثالثة: ١٣٢
العالم، محمود أمين: ١١١
عاليف، سلطان: ٣٤٥
عبد الجبار (القاضي)، عبد الجبار بن
أحمد بن عبد الجبار: ٣٠٥
عبد الحميد (السلطان العثماني): ٣٤٤
عبد الحميد الكاتب: ٣٠٣، ٣١١
عبد الرازق، علي: ٢٤٦، ٣٢٤، ٣٤١،
٣٤٨
عبد الرازق، مصطفى: ٢٤٧
عبد الرحمن بن عوف: ١١٠، ٣٢١
عبد الرحمن، عمر: ٣١٨
عبد العزيز بن سعود: ٣٤٥، ٣٤٧
عبد الملك بن مروان: ٥٠
عبد الناصر، جمال: ٢٧٤-٢٧٥
عبده، محمد: ٣١٨، ٣٢٤، ٣٢٨،
٣٣٠، ٣٤٥، ٣٤٧-٣٤٨، ٣٥٣
عثمان بن عفان: ١١٠، ٣٢١
عثمان، حسن: ٢٣٦
العثمانية: ٢٩٥
العراق: ١١٠، ٣٠٣، ٣٣٤
عرب الجنوب: ٤٥، ٤٩، ٣٠٣
عرب الشمال: ٤٩، ٣٠٣
العروبة: ٢٥١، ٢٧٤-٢٧٥، ٢٧٨،
٢٨٨
عروة بن الزبير: ٢٨٣
- الصوفية: ١٠٤، ٢٨١، ٣٠٨، ٣٢٠-
٣٢٢، ٣٧٤، ٣٨٣
صيدا: ٦٧
صيغة الدولة/المواطن: ٣٦٩
الصين: ٥١، ١٥٤، ١٨٤، ٢٢٣، ٢٦٢
- ض -
الضمير الاجتماعي: ١٥٢
- ط -
الطائفة: ٣٦٠-٣٦١
الطائفية الدينية: ٣٣٣-٣٣٤، ٣٣٦
الطائفية في لبنان: ١٤
طبائع العمران: ٢٦، ٣٧، ٤٣، ٧٣،
٩٦، ١٠١، ١٠٩، ١١٣، ١٤٤
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:
٥٢-٥٣، ٥٦، ٥٨-٥٩، ٨٥، ٩٠-
٩١، ١٠٦، ١١٥-١١٧، ٢٦٣،
٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٢
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد:
٦١، ٩٤، ٣٠٧-٣٠٨
طريق الشياخ: ٨٦
طلحة: ٣٢١
الطهطاوي، رفاة رافع: ٢٩٠
طوس: ٦٦
الطوسي، نصير الدين: ٢٢
- ظ -
ظاهرة التجزئة: ٣٤٣

- علم الاجتماع التاريخي: ٢٠٢
علم الاجتماع الديني: ٢١٠، ٢٧١، ٣٥٢
علم الأصول: ٢٠، ٣٧، ٣٤٦
علم أصول الفقه: ١٠٣-١٠٤، ١١٤، ١٢٣-١٢٤
علم الاقتصاد: ٢٠٤، ٢٠٦
علم الألسنية: ١٢١، ١٤٠، ٢١٠
علم الأنساب: ٣٠١
علم التاريخ: ١١، ٢٥-٢٨، ٣٣، ٣٥-
٣٩، ٤٢، ٤٦، ٤٨، ٥٥-٥٦، ٧٣، ٧٥-٧٩، ٨١، ٨٥، ٩٣، ٩٥-٩٨، ١٠١، ١٠٩، ١١٦، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٥-١٥٨، ١٦١، ١٦٣، ١٦٧-
١٦٩، ١٧٤-١٧٥، ١٩٣، ٢٠١-
٢٠٢، ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٨٢، ٢٨٤-٢٨٧، ٢٩٩-
٣٠٠، ٣٢٨، ٣٥٧، ٣٨٥-٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٤، ٤٠٠
علم التفسير: ٤٨
علم التنزيل: ١١٤
علم الحديث: ٤٨، ٧٠، ٧٩، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ٩٥-٩٦، ١٠١، ١٠٦، ١١٣، ١٢٢، ٢٨٤، ٣٠١
علم الدلالات: ١٢١، ٢١٠
علم الرجال: ٨١، ١٢٥، ١٢٧، ٢٣٦
علم السياسة: ١٤٨
العلم الضروري: ٣٠٥
- العروي، عبد الله: ٣٢٨
العصبيات الإثنية: ٤٩
العصبيات السياسية: ٥٢
العصبيية: ٩٥، ١٠٨-١١٠، ٣٤٣-
٣٨٩، ٣٤٤
العصبيية القبلية: ٤٩، ١١٤
عصر التدوين: ٨٢
عصر التنوير: ٢٣٤
عصر الممالك: ٢٤٦، ٢٦٤، ٣٠٧
عصر النهضة الأوروبي: ٢٩، ١٤٧، ١٥٧
العظمة، عزيز: ١١١-١١٢، ١١٦-
١١٧، ١٢٢
عفلق، ميشال: ٣٥١
العقلانية: ١٠٤، ٢٣٤، ٢٤١-٢٤٢، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٨٣
عقيدة الإمامة: ٣٦٦
علاقات الإنتاج: ١٣٢، ١٨١، ١٨٥-
١٨٧، ١٩٤، ٢٤٢
علاقات الولاء والممانعة: ٣٦٢
علاقة الأرياف بالمدن: ٢٨٩
علاقة التفاوت بين أوروبا وبلاد
المغاربة: ٣٧٢
علاقة العصبيية بالدين: ١١٠، ٣٤٣
علي، أحمد: ١٣٢
علم الاجتماع: ٧٠، ٧٧، ٩٥، ١٠٨، ١٢١، ١٣٠، ١٧١، ٢٠٠-٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٢١، ٢٥٣-٢٥٤، ٢٧١، ٣١٥، ٣٥٢، ٣٧١، ٣٨٥، ٣٩٧، ٣٨٧

علي بن أبي طالب: ٥٩، ١١١، ٣١١
 العلي، صالح أحمد: ٥٦، ١٢٩-١٣٠،
 ٢٨٥، ٣٢٠، ٣٢٣
 العماد الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن
 صفى الدين: ٦٨
 عمارة الحكمي اليماني: ٦٨
 عمر بن الخطاب: ٣١-٣٢، ٣٧، ٤٧،
 ٤٩
 عمر بن عبد العزيز: ٥٠
 العمران البشري: ٩٦-٩٧، ٩٩، ١٠٩،
 ١١٣، ٣٥٢، ٣٩٠
 العناية الإلهية: ١٤٣، ١٥٥، ١٦٨-
 ١٦٩، ١٧٥-١٧٦، ٣٩٢
 العننة الشفهية: ٨٢
 العهد البويهى: ٢٨١
 العهد العثماني: ٢٨١، ٢٩٢-٢٩٣،
 ٣٥٨، ٣٣٨، ٣٢٢
 عوانة بن الحكم الكلبي: ٧٠، ٢٨٣
 العيش المشترك: ٢٩١، ٣٥٨

- غ -

غاربيالدي، جوزيبي: ٣٥٣
 غانياز، ج.: ١٦٦
 غائية التاريخ: ٧٤، ١٧٥
 غرامشي، أنطونيو: ١٩٤-١٩٥
 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد:
 ٢٣، ١٠٤، ٢٦٤
 غزة: ٢٥٩-٢٦٠
 الغزو الصليبي: ٦٢
 الغزو المغولي: ٦٢

علم العصور التاريخية العتيقة
 (البايوتولوجيا): ٣٩٤
 علم العمران: ٧٧، ١٠٤، ٣٩٠-٣٩١
 علم الكلام: ٧٣-٧٤، ٢٨٤، ٣٢٠
 علم اللغة: ٢٢١
 علم المعرفة (الإبستمولوجيا): ١٤٠
 العلم المكتسب: ٣٠٥
 علم الميتودولوجيا: ٨٥-٨٦
 علم النفس: ١٢١، ١٣٠، ١٧١، ٢٠٤-
 ٢٠٦، ٢١٩، ٣٢٥، ٣٨٥، ٣٩٦
 علم النفس الاجتماعي: ١٣٠، ٢٠٤
 علم نفس النمو: ٢٠٥
 العلم الوضعي: ١٦٧
 علماء السوء: ٣٤٤
 علماء النجف: ٣٤٤
 العلمانية: ٣٣٩
 العلمانية: ١٤، ١٧٧، ٢٣٥، ٣٢٤-
 ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٣٢-٣٣٦، ٣٣٨-
 ٣٣٩
 علمية التاريخ: ١٥، ٣٨٥-٣٨٦،
 ٣٩١-٣٩٢
 العلوم التجريبية: ١١٩، ١٥٦، ١٦١
 علوم السحر والظلمسات: ١١١
 العلوم الشرعية: ١٥، ٣٥-٣٦، ٥٢،
 ٧٥، ٩٦، ١١٣، ١١٦، ١٢٠،
 ١٣٠، ١٤٠، ٢٠٠، ٢١٩، ٢٢٨،
 ٢٣٠، ٢٩٧، ٣٥٠-٣٥٤، ٣٨٦-
 ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٦، ٤٠٠
 العلويون: ٨٢، ٣٨٠

- الغنوشي، راشد: ٣٣٩
الغنوصية: ٢٦١
الغيفارية: ١٩٦
- الفكر الاجتماعي: ٧٥
الفكر الاختباري الاستقرائي: ١٠٤
فكر الإخوان المسلمين: ٣٤١
الفكر الإسلامي: ٣٥٠
الفكر الإصلاححي النهضوي: ٣٦٧
الفكر الاقتصادي: ٧٥
الفكر الأوروبي: ١٣٦-١٣٧، ٢٤٦
الفكر التاريخي: ١٣، ٣٩، ١٣٣، ١٣٥-
١٣٧، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٠-
١٥١، ٢٠٢، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٤٨،
٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٥٦
الفكر التاريخي النقدي: ١٥١، ٣٠٣
الفكر الديني: ٤٧، ١٣٦، ٣٤٩
الفكر الديني - السياسي: ٣٤٩
الفكر السياسي: ٧٥
الفكر العربي - الإسلامي: ٢٥٩-٢٦١،
٢٧١
الفكر القومي: ٢٨٨، ٢٩٧، ٣٣٤،
٣٣٦، ٣٤٩-٣٥٢
الفكر القومي العربي: ٣٣٤
الفكر الماركسي: ١٨٠، ١٩٤-١٩٥،
٢٢٣، ٣٩٧
الفكر الميكانيكي: ١٨٣
الفكر النقدي: ٣٤١
الفكر النهضوي: ٣٢٨
الفكر النهضوي العربي: ١٤
فكرة الأمة العربية: ٢٨٨
فكرة التاريخ في التاريخ: ٢٩٩
- ف -
فاير، كارل ج.: ٣٨٧
الفارابي، أبو نصر محمد بن أوزلغ:
١٠٤، ٣٠٨
فارس، نبيه أمين: ١٣، ٢٩٥
الفاسي، تقى الدين محمد بن أحمد:
٩٢
فتوى تحريم التباك في إيران: ٣٤٤
الفردانية: ٣٦٩
فرنسا: ١٢٠-١٢١، ١٢٣، ١٥٠-١٥١،
١٥٦-١٥٨، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٥،
١٧٨-١٧٩، ١٨٢، ١٩١، ١٩٤،
٢٠٠-٢٠٢، ٢١١-٢١٢، ٢١٧،
٢٦٥، ٢٧٣، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٣٨-
٣٣٩، ٣٥٦، ٣٩٥، ٤٠٠
فرويد، سيغموند: ٢٥٥
الفتتالي، عبد العزيز: ٣٧٥
الفصل بين السلطة الدينية والسلطة
المدنية: ١٤٩، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٦٨
الفضل بن يحيى البرمكي (عامل
خراسان): ٥١
الفقه: ٥٩، ٧٥، ٩٨، ١٠٥، ١٠٨،
١١٤، ١١٦، ١١٨
الفقه السياسي: ٧٦، ٩٩، ٣١٠
الفقه السياسي الإسلامي: ٣١٠
الفقيه المعاصر: ١٢٤-١٢٥

- فكرة التطورية الجيولوجية والبيولوجية: ١٥٨
فلسطين: ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٦٧، ٢٨١، ٢٩٨، ٣٦٢
الفلسفة: ٧٣-٧٤
الفلسفة الإبيقورية: ٢٥٩
فلسفة الأنوار: ١٨٩-١٩٠
فلسفة التاريخ: ٢٦، ٢٩، ٧٤، ١٣٦، ١٤٣-١٤٤، ١٥٣-١٥٤، ١٦١، ١٦٥، ٢٤٠، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣٦٣
فلسفة تطور الأفكار: ١٦٤
فلسفة الجبر: ٣٩٢
الفلسفة الرواقية: ٢٥٩
الفلسفة السياسية: ١٣، ١٥٣، ٣٤٠
فلسفة طبائع العمران: ٧٣
فلسفة العلم التجريبي: ٧٣
الفلسفة الليبرالية: ١٥٦
الفلسفة المادية: ١٩، ٣٨٦
الفلسفة المادية التاريخية: ٣٨٦
الفلسفة الماورائية: ٧٣، ١٠٤
الفلسفة المثالية: ١٨٠
فلسفة المعرفة: ١٢، ١٩، ٧٣، ٣٩٠
فلسفة المكان: ١٣٩
الفلسفة الوضعية (أو الوضعانية): ٢٢، ١٥٦، ١٥٩، ١٦١، ١٧٦، ١٨٣، ٣٢٦، ٣٩١
الفلسفة الوضعية التجريبية: ٣٨٦، ٣٩١
فلوير، غوستاف: ١٨٢
- فن الطباعة: ١٤٦
فوكو، ميشال: ١٤، ١٢٤، ٢٢٠، ٣٢٥، ٣٢٨-٣٢٧
فولتير، فرانسوا ماري أروي: ٢٦، ١٥٢-١٥٣، ١٨٢
فيبر، ماكس: ١٢١، ١٣٤، ٢٠٢-٢٠٣، ٢٣٩، ٢٤٢-٢٤٣، ٢٧١، ٢٨٦، ٣٠٩، ٣١٩-٣٢١، ٣٣٨، ٣٥٦، ٣٨٣
الفيثاغورية الحديثة: ٢٦١
فيخته، جوهان غوتلب: ٣٥٣
فيدال، بول: ٢٠٤
فيرو، م.: ٢١٧
فيصل بن الحسين (ملك العراق): ٣٤٥
فيفر، لوسيان: ١٢١-١٢٢، ٢٠٠-٢٠١، ٢٠٣-٢٠٤، ٢٠٦-٢١٣، ٢١٦-٢١٧، ٢٢٧، ٣٥٦، ٣٧١، ٣٩٦
فيكو، جوفينو: ٢٦، ١٥٠-١٥١
فيلاذلفيا (عمان): ٢٥٩
فيلا، بيير: ١٨٤، ١٨٩
فين، بول: ١٢٢، ١٢٤، ٢٠٣، ٣٠٩، ٣٢٨
فيورباخ، لودفيغ: ١٨٠، ١٩٠
- ق -
قانون التطور في التاريخ: ١٥٩
قانون الحتميات السببية: ٣٧٦
قانون الزواج المدني الاختياري (لبنان): ٣٦٨

القومية الطورانية: ٣٤٧
 القومية العربية: ١٢٩، ٢٣٦، ٢٧٤-
 ٢٧٦، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٣،
 ٢٩٧-٢٩٨
 القومية العلمانية: ٢٣٥، ٣٣٣
 قياس الغائب على الحاضر: ٩٣
 القياس المنطقي: ٢٠
 قيسارية: ٢٥٩-٢٦٠
 قيم الشورى: ٣٢٩

ك -

الكاثوليك: ١٤٩
 كارلايل، توماس: ٢٦٩-٢٧٠
 كاري، ماكس: ٢٧٠
 الكاستروية: ١٩٦
 الكافييجي، أبو عبد الله محيي الدين
 محمد بن سليمان: ٣٣، ٣٥، ٣٨
 كاهن، كلود: ١٩٧، ٢٧٢، ٢٨٠، ٣٢٠،
 ٣٧٨
 كاوتسكي، كارل: ١٩١
 الكتابة التاريخية: ١٢، ١٤، ٣٤-٣٥،
 ٣٨، ٤٥، ٤٧، ٤٩-٥٢، ٥٥-٥٦،
 ٥٨، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧٤-٧٥،
 ٧٨-٧٩، ٨٥، ٩٤-٩٥، ٩٧-٩٨،
 ١٠١، ١٠٥، ١١٤-١١٧، ١١٩-
 ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩،
 ١٣٨، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٥-
 ١٥٩، ١٦٢، ١٩٢، ٢٠٦، ٢١٧،
 ٢٨٢-٢٨٥، ٣٠٠، ٣٠٢-٣٠٦،
 ٣٠٨-٣٠٩، ٣٨٢، ٣٨٥

القاهرة: ١٣٢، ٢٣٦، ٢٤٧-٢٤٨،
 ٢٦٤
 القبلي، محمد: ٣٧٨
 القبليّة: ١٣٠
 قيسي، حسن: ٣٩
 القتل السياسي: ٣٧٧
 قدامة بن جعفر، أبو الفرج بن قدامة بن
 زياد البغدادي: ٧٦-٧٧، ٩٣-٩٤
 القدس: ٢٤٥
 قدوري، عبد المجيد: ١٤، ٣٧٢-٣٧٣،
 ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٣-٣٨٤
 قربان، عمر لطفي: ٣٥٧
 القرضاوي، يوسف: ٣١٧-٣١٨
 القروسطية الإسلامية: ١٤٤
 القروسطية المسيحية الأوروبية: ١٤٤
 القسطنطينية: ١٥٤
 قصص الأنبياء: ٣٤، ١٠٠
 القصص الديني: ٤٦
 قطب، سيد: ٣١٧-٣١٨، ٣٢٤
 القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين
 أحمد بن علي: ١٠٧، ٢٦٤
 قواعد البحث التاريخي الأوروبي: ١٢٧
 قوانين الاجتماع البشري: ١٥٩
 القوانين التاريخية: ٩٦
 قوانين التطور الاجتماعي: ١٦٤
 قوة الرأي العام: ١٥٢
 قوة العصية: ٥٢، ١٣٠، ٣٤٤
 القومية: ٢٥١، ٢٧٨، ٢٤٢
 القومية التركية: ٣٤٧

كونت، أوغست: ١١٨، ١٥٩، ١٦٤،
٣٨٨، ٢٤٠، ١٦٨
كوندورسيه: ١٥٥

- ل -

لا بلاش، بول فيدال دي: ٢٠٧، ٢٠٤
لابروس، أرنت: ٢٦٥
اللاتارخية: ٣٠٩
لافارغ، ب.: ١٩١
لافيس، أرنت: ١٧٧
لاكان، جاك: ٢٢٠
اللامفكر فيه: ٣١٣، ٣٢٦، ٣٤٠
لامنس، هنري (الأب اليسوعي): ٣٧٠
لانجلوا، شارل فكتور: ٢٦، ١٦٤،
١٦٦، ١٦٨-١٦٩، ١٧٤، ١٧٦،
١٧٨، ٢٠٩، ٢٨٤، ٣٩٣
اللاهوت المسيحي: ١٤٣، ١٤٩، ٣٢٠
اللايكية: ٣٣٥
لبنان: ٢٤٥، ٢٨١، ٢٩٨، ٣٣٤، ٣٦٥
اللغة العربية: ٢٤٨، ٢٦١، ٢٩٠
لندن: ١٧٩، ٢٤٧، ٢٦٩، ٢٨٠
لوثر، مارتن: ١٤٩
لوروي لادوري، إمانويل: ٢٦٥، ٣٧١
لوغوف، جاك: ٢٨، ١٢٢، ١٤٤، ٢١٧،
٢٣٤، ٣٥٦، ٣٧١، ٣٩٥
لوك، جون: ١٤٩، ٣٦٥
لومبار، موريس: ١٠٦، ١٩٧، ٢٣٩،
٢٨٠، ٣٥١، ٣٧٨

الكتابة التاريخية العربية: ١٤، ٣٤-٣٥،
٤٥، ٤٧، ٥٠-٥٢، ٥٥-٥٦، ٥٨،
٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧٨-٧٩، ٨٥،
٩٤-٩٥، ٩٧-٩٨، ١٠١، ١٠٥،
١١٤-١١٧، ١١٩-١٢٠، ١٢٢،
١٢٧، ١٣٨، ١٤٠، ٢٣١، ٢٨٢-
٢٨٥، ٣٠٩، ٣٨٢
الكتابة التاريخية الغربية: ١٢٠
الكتابة التاريخية في أوروبا: ١٤٩، ١٥٥
الكتابة الكولونiale: ٣٨٠
كتب التراجم: ٥٧، ٧١-٧٢، ٢٨٤
كتب الطبقات: ٧٢، ٣٠٧
كرامات الأولياء: ٣٧٤
كروتوف، ج.: ٣٨٧
كريت: ٤١
الكسروية: ٣١٤
كمال، مصطفى (أتاتورك): ٣٤٧-٣٤٨
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق:
٢٥٦
كنط، إيمانويل: ١٨٢
الكنيسة: ١٤٩، ٣٣٧
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣١٦، ٣٣٠،
٣٣٩، ٣٤٤، ٣٥٣
الكوفة: ٤٩، ٥٢، ٦٣، ٦٦، ١١٠،
٣٠٣
كولانج، فوستيل دي: ١٦٦
كولومبس، كريستوف: ٣٧٣
الكولونiale: ١٠٨

- المانوية: ٦٠، ٢٦١
 الماوردي، أبو الحسن بن علي بن
 محمد: ٩٤، ٩٩، ٢٦٤، ٣١٢-
 ٣٤٧، ٣١٥
- الماوية: ١٣٢، ١٩٦
 مبدأ تعددية الأنظمة المعرفية: ٢٠٨
 مبدأ التناقض: ١٨٥
 مبدأ عدم التناقض: ٢٠
 المجامع الكنسية: ٦٠، ١٨٢
 المجتمع الإسلامي: ٣٣٨
 المجتمع الأهلي: ١٠٨، ١١٥، ٢٣٩،
 ٣٦٨، ٣٢٢
- المجتمع الأهلي الطوائفي: ٣٦٨
 مجتمع جبل لبنان: ٣٦٠
 المجتمع الرأسمالي: ١٥٦، ١٨٠،
 ١٩٢، ١٨٨، ١٨٦
- المجتمع المدني: ٤٠، ١٠٨، ١٥٣،
 ٣٦٨، ٣٥٣، ٣٣١، ١٩٤، ١٨٠
- المجتمعات الباردة: ٢٢٣
 المجتمعات التعددية: ١٤
 المجتمعات الساخنة: ٢٢٣
 مجدو: ٢٥٠
- محمد بن السائب الكلبي: ٥٠
 محمد علي الكبير (والي مصر): ٣٣٥
 المدارس التاريخية الغربية الحديثة:
 ١٢، ١٣٠
- المدرسة الاقتصادية البريطانية: ١٥٦
 المدرسة الألمانية الموضوعية: ٢٩٦
 المدرسة الأمريكية النسبية: ٣٥١
- لويس، برنارد: ٢٩٧، ٢٨٠، ٣١٣
 الليبرالية: ١٠٨، ٣١٨
 الليبرالية الاقتصادية: ١٥٦
 الليبرالية البرلمانية: ٣٤٩
 ليبيا: ٣٣٤
- لوفي - ستراوس، كلود: ١٢، ٢١٣،
 ٢١٦، ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٢-٢٣٠،
 ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٧٠-
 ٣٩٧، ٣٧١
- لينين، فلاديمير إيليتش: ١٩١-١٩٢
- م -
- المادية التاريخية: ١٢، ١٩، ١٦١،
 ١٧٨-١٧٩، ١٨١، ١٨٦-١٨٧،
 ١٩٠-١٩٢، ١٩٤، ١٩٦، ٢٧٠-
 ٢٧٢، ٣٨٦، ٣٩١
- ماركس، كارل: ١٢، ١٩، ١٣٢، ١٦١،
 ١٧٨-١٩٦، ٢٠٣، ٢٢٦، ٢٤٢،
 ٢٧٠، ٣٢٥-٣٢٦
- الماركسية: ١٢١، ١٣٢، ١٦٤، ١٨٧،
 ١٩١-١٩٦، ٢٧٢، ٢٨٧، ٢٩٥،
 ٣٢٦، ٣٤٥
- الماركسية - اللينينية: ١٩٢، ١٩٤
 الماسونية: ١٨٢، ٣٤٥
 ماسينيون، لويس: ٢٧٢، ٢٨٠، ٣٢٠،
 ٣٤٥، ٣٦٣
- المافروخي، المفضل: ٦٥
 مالك بن أنس: ٨٩
 المأمون (الخليفة): ٣٠٤

- المدرسة البروسية: ١٦٥
 المدرسة البنائية (أو البنوية): ١٩٥،
 ٢١٣، ٢٧١، ٣٢٥-٣٢٦
 مدرسة التاريخ الجديد: ٣٥٦
 المدرسة التاريخية: ١١٩، ١٧٧،
 ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٣٤، ٣٢٥
 المدرسة التاريخية الألمانية: ١٥٨،
 ١٦٤، ٢٠٢-٢٠٣
 المدرسة التطبيقية للدراسات العليا:
 ١٦٧، ٢١٠، ٢١٢
 مدرسة جنديسابور: ٢٦٠
 مدرسة الحتميات الجغرافية: ٢٠٤
 المدرسة الحضورية: ٣٥٧
 مدرسة الحوليات الفرنسية: ١٢، ٣٠،
 ١٢١-١٢٢، ١٢٤، ١٧٨، ١٩٦-
 ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٣، ٢١٧، ٢٢١،
 ٢٣٤، ٢٣٩، ٢٦٥، ٢٧١-٢٧٣،
 ٢٧٩، ٢٩٦، ٣٠٩، ٣١٥، ٣٢٣،
 ٣٢٨، ٣٥٢، ٣٨٢، ٣٩٥، ٣٩٩-
 ٤٠٠
 مدرسة فرانكفورت: ٢٧١
 المدرسة المادية - التاريخية: ١٢، ١٦١
 المدرسة المنهجية: ١١٨، ١٢١-١٢٢،
 ١٦٦، ١٦٨-١٧٠، ١٧٦، ١٧٨،
 ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٦-٢٠٨، ٢١١،
 ٢٧٣
 مدرسة الوثائق الفرنسية: ١٢، ٢٦،
 ١١٦، ١١٨، ١٥٨، ١٦٧، ٢٩٦
 المدرسة الوثائقية الألمانية: ١١٦
- مدرسة الوضعانية: ١٢، ٩٦، ١١٣،
 ١١٨-١١٩، ١٢٢-١٢٣، ٢٣٤،
 ٢٧٩، ٣٧١
 المدنية: ٢٣٩
 المدنية الغربية الحديثة: ٣٠٠
 المدينة الإسلامية: ٢٨٠، ٣٢٠، ٣٢٢
 المدينة المنورة: ٤٨-٤٩، ٥٢، ٦٣،
 ٦٥-٦٦
 المذكرات: ٥٨، ٦٧، ٣٩٧-٣٩٩
 المذكرات الخاصة بالسياسيين وأصحاب
 القرار: ٢٩٦
 المذهب الوضعي: ١٧٥
 المذهبية الاقتصادية: ١٩٣
 المذهبية العلمية: ١٩٣
 المرابطون: ٣٨٠
 مراسلات الحسين - مكماهون: ٣٤٧
 المرجعية التاريخية: ٣٢٩
 المرجعية الثقافية: ٣٢٩
 المرجئة: ٨٢
 مرقص، إلياس: ١٣٣
 المركز والأطراف: ١٠٨
 المركزية الأوروبية: ٢٠٠، ٢٢٢
 المركزية اليهودية: ١٥٢
 مرو: ٦٦
 مروان بن الحكم: ٥٠
 المسألة الاجتماعية: ٣٥٧
 المسألة الاقتصادية: ٣٧٨
 مسألة البرهان العقلي: ١٤٤

- المصدر التاريخي: ١٢٤
 مصر: ٥٢، ٦٤، ١١٠، ١٥٣، ٢٤٥-
 ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٨١، ٣٣٤-٣٣٥،
 ٣٤٤-٣٤٥
 مصر الفرعونية: ١٨٤
 مصطفى، شاکر: ٤٧، ٤٩، ٦٢، ٦٥-
 ٦٧، ٧٤، ٧٨-٧٩
 مصطلح التاريخ: ٨٥، ١٢٧، ٢٣٦،
 ٢٨٤، ٣٠١
 معاهدة حصر التبغ والتبناك (إيران/
 بريطانيا): ٣٤٤
 معاهدة سايكس-بيكو (١٩١٦): ٣٤٥
 معاهدة سيفر (١٩٢٠): ٣٤٥
 معاهدة الصلب والفحم الحجري
 الأوروبية: ٣٥٣
 معاوية بن أبي سفيان: ٥٠، ٧٥، ١١١
 المعتزلة: ٨٢، ١٤٤، ٣٠٥، ٣٠٩
 المعتصم، عبد الملك: ٣٧٥
 المعتقدات والمشاعر والمواطف: ١٢١،
 ٢٠٩
 المعرفة الإنسانية: ١٧-١٩، ٢٧، ٢١٦،
 ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٠-٣٩١
 المعرفة التاريخية: ١١، ١٤، ١٧، ٢٤-
 ٢٦، ٢٩، ٧١، ٧٥، ٨١، ٩٦،
 ١٠٠، ١٠٧، ١٠٩، ١١٥، ١٢١،
 ١٢٣، ١٤٤-١٤٥، ١٥٣، ١٥٧،
 ١٦٩، ٢٠٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٧٩،
 ٢٨٧، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٢٧،
 ٣٤٣، ٣٨٥-٣٨٦، ٣٨٨-٣٨٩،
 ٣٩٨
- مسألة البنية: ١٢، ١٨٣، ٢١٩، ٣٢٤
 مسألة التجاوز: ١٤، ٣٧٢-٣٧٣، ٣٧٥،
 ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٤
 مسألة الحدائة: ٣٧٣
 مسألة حرية الإنسان: ١٤٤
 المسألة الشرقية: ٢٩٨
 مسألة العدل: ٣١٩
 مسألة العقل: ٣٧٣، ٣٨٣
 مسألة المصطلح السياسي: ٣١٩
 مسألة المعرفة التاريخية: ١٤٤
 مسألة المنهج: ٣٢٤، ٣٥٧
 المسدي، عبد السلام: ١٠٣
 المسعودي، أبو الحسن علي بن
 الحسين: ٥٠، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٧٣-
 ٧٤، ٧٦، ٩٤، ٩٩، ١٠٣، ١١٠،
 ١١٧، ١٤٦، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٢١
 المسكوت عنه: ٣٢٦، ٣٤٠، ٣٧٢
 مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن
 يعقوب: ٦١، ٧٤، ٩٩، ١١٧،
 ٢٨٤
 المسيحية: ٤٧، ٦٠، ٩١، ٢٦١، ٣٧٤
 المشرق الإسلامي: ٧٨، ٣٨٢
 المشرق الإيراني: ٦٤
 المشرق العربي: ١٢-١٣، ٢٣٥، ٢٤٦،
 ٢٥٨-٢٥٩، ٢٩٦، ٣٨٢
 مشروع الحدائة العربية: ١٢٥
 المشروع القومي العربي: ٢٩٥
 المشروع النهضوي العربي: ٢٣٥

- مفهوم الدولة - الأمة: ١٢٣، ٢٩٠،
٣٥٣
- مفهوم الدولة الدينية: ٣٤٨
- مفهوم الزمن التاريخي الطويل: ٣٦٣-
٣٦٤
- مفهوم السببية الاجتماعية: ٢٠٠
- مفهوم الشخصية الإقليمية: ١٣٩
- مفهوم الشورى: ٣٤٨
- مفهوم القوى المنتجة: ١٨١، ١٩٦
- مفهوم الكتلة التاريخية: ١٩٥
- مفهوم المثقف العضوي: ١٩٥
- مفهوم المواطن - الفرد: ٣٦٨
- مفهوم نمط الإنتاج: ١٩٦
- المقاومة الفرنسية: ٢٠٩
- المقدس، المطهر بن طاهر: ٧٣
- المقريزي، أحمد بن علي: ٦٤، ١٠٧،
٢٦٣
- مكة: ٤٨، ٦٣، ٦٥-٦٦
- مكيافلي، نيقولو: ١٤٧-١٤٨
- مملكة اليمن: ٩٢
- مناهج تفكيك الخطاب (التفكيكية):
٣٠
- المنجي، أغايوس (محبوب) بن
قسطنطين: ٦٠
- منصور، أحمد: ٣٧٥
- المنصور (الخليفة): ٥٠
- المنطق الاستدلالي البرهاني: ١٩
- المنطق الصوري: ٢٠، ٢٧٤
- منطقة جبل لبنان: ٣٧٠
- منهج الاستدلال: ١٩
- المعرفة التجريبية: ٢١، ١٠١
- المعرفة العقلية: ١٦٠-١٦١
- المعرفة المقننة: ٣٩١
- المعرفة النسبية: ٣٩٩
- معركة ليبانت (١٥٧١): ٢١٦
- معهد فرنسا (Collège de France): ١٦٦،
٢٠٧
- معيار الممكن والممتنع: ١٠٠-١٠١،
٣٠٤
- معيارية العلم: ٢٣٧
- المغازي: ٩٨، ٢٨٢-٢٨٣
- المغرب: ٦٤، ٧١، ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٧٠،
٣٧٣-٣٧٨، ٣٨٠-٣٨٢
- المغرب العربي: ٣٨٢
- مفهوم الأمة التراثي: ٢٨٩
- مفهوم الأمة العربية: ٢٨٩-٢٩٠
- مفهوم الأيديولوجيا: ١٨٩-١٩٠، ١٩٦،
٢٢٣، ٢٢٠، ١٩٠، ١٢
- مفهوم البنية: ٣٢٥-٣٢٦، ٢٢٩
- مفهوم التاريخ - المسألة: ٢٠٦، ٢٧٣-
٢٧٤
- مفهوم التاريخ الشامل: ٦٢، ١٢٢-
١٢٣، ٢١٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٩
- ٣٧١، ٣٥٩
- مفهوم «التاريخ للمدى الطويل»
(La Longue durée): ١٢، ١٩٧،
٢١٤-٢١٣، ٣٢٦، ٣٧١، ٣٧٤،
٣٨٢
- مفهوم التعددية: ٣٦٧
- مفهوم الحركة القرنية: ٣٦٣

- ٢١، ١٩: منهج الاستقراء
 ٢١-٢٠: منهج الاستنباط
 ١٣٧: المنهج الإسلامي
 ٣٩٧، ٣٢٦، ٢٢١، ١٤: المنهج النبوي
 ٣٧٤: منهج التأريخ للمدى الطويل
 ٣٨٢، ٣٧٤: منهج التأريخ المقارن
 ٧٩، ٢٧-٢٥، ١٢: المنهج التاريخي
 ٨٥، ٨٨، ٩٧، ١١٣، ١٢٠، ١٢٢،
 ١٢٤-١٢٥، ١٢٧، ١٣٥-١٣٨،
 ١٦٧-١٦٨، ١٧٠، ٢٢٤، ٢٣٦،
 ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٨٣-٢٨٤، ٣٢٤،
 ٣٢٨، ٣٨٧-٣٨٦، ٣٩٧، ٤٠١
 ١٥٩، ١٥٥، ٢٢، ١٩: المنهج التجريبي
 ٥٩: منهج التحقيق بالأسانيد
 ٣٨٢: منهج التحولات والتغيرات في التاريخ
 ١٦١: المنهج التطوري في علم الأحياء
 ٢٤٥: منهج الثقافة العلمية الوضعية
 ١٨٥، ١٩: المنهج الجدلي
 ٣٦٧: منهج الدراسة الأنثروبولوجية
 ٢٥٧، ٢١٠، ١٧٦: المنهج المقارن
 ٢٤٥، ٢٣٥، ١٥٨: المنهج النقدي
 ١٠٦: منهج الوصف
 ٣٢٦، ٣٢٤، ١١١: مهدي عامل انظر حمدان، حسن (مهدي عامل):
 ٣٦٧، ٣٦٤، ٣٥٩-٣٥٨: الموارنة
 ٣٦٨، ٣٦٣، ٢٩٠، ١٨٢: المواطنة
 مؤتمر الخلافة (١٩٢٦): ٣٤٦
 مؤتمر الصلح (١٩١٩): ٣٤٧
 المؤتمر القومي - الإسلامي: ٣٥، ٥٢،
 ٨٦، ١٠٨، ١٣٧، ١٦٨، ٢٠٦،
 ٢٨٧، ٣٣٢، ٣٩٥، ٣٩٩
 مؤتمر لوزان (١٩٢٣): ٣٤٥
 المؤرخ الإسلامي: ٤٥، ١٣٨
 المؤرخ القومي: ١٣٨
 المؤرخ المعاصر: ٥٢، ٨٧-٨٩، ١٠٦،
 ١١٣، ١٢٤
 المؤرخون الإخباريون: ٤٦، ٣٥٧
 المؤرخون الجدد: ٢٢٢، ٢٢٤، ٣٩٥
 المؤرخون القوميون العرب: ١٣٨
 مورغان، لويس هنري: ١٨٨
 موريتانيا: ٣٣٤
 موس، مارسيل: ١١١، ٢٢٧، ٣٢٣
 الموصل: ٦٦، ٣٤٨
 الموضوعية: ٣٥٠
 الموقت والأبدي: ١٤٣
 الموقف الأوربي من الملاحية: ٣٨٠
 الموقف المغربي من الملاحية: ٣٨٠
 مولينيه، أوغست: ١٥٨
 مولير، جان باتيست بوكلان: ٣٠١
 مونثاي، فانسان: ١٤٤
 مونتيكيو: ١٥١
 مونود، ج.: ١٦٥-١٦٧، ١٧٧
 الميتافيزيقيا: ١٦٨، ١٩٠، ٣٨٣
 ميتودولوجيا التاريخ: ٨٥
 الميتودولوجيا الغربية: ٨٦

- الميثاق الشهابي: ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦١،
٣٦٤، ٣٦٧
- ميشليه، ج.: ١٥١، ١٦٧-١٦٨، ١٩٤
- ميكانيكا الكم (الكوانتا): ٢٠٥
- الميكانيكية الاقتصادية: ١٨٤
- الميكانيكية التاريخية: ١٨٣
- ميكيل، أندريه: ١٠٧، ٢٧٢
- ميل، جون ستوارت: ١٥٩
- مينورسكي، فلاديمير: ٢٨٠
- ن -
- نابلس: ٢٥٩
- نادل، رافايل: ١٦٣
- الناسخ والمنسوخ: ٨٤
- الناصرى، أحمد بن خالد: ٣٧٧
- النائيني، حسين: ٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٤
- النثر التاريخي العربي: ٥٦
- التزعات الإقليمية: ١٢٩
- التزعة القومية الألمانية: ١٧٧
- النساطرة: ٦٠
- نسبية الحقائق: ٣٨٦
- نشأة الدول القطرية في المشرق: ٢٩٦
- نشوء الدولة/ الأمة في أوروبا: ١٢٠
- نصار، ناصيف: ١٤، ٩٥، ٣١٤، ٣١٩،
٣٤٤-٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨-٣٥٣
- نصر بن مزاحم: ٢٨٣
- النظام الاجتماعي: ٤٨
- النظام الإقطاعي: ١٥٦
- نظام الإمارة: ٣٥٨
- نظام التعاقب الزمني للأحداث: ١٦٣
- نظام الزبونية: ٢٨١
- النظام الطبيعي: ١٥٥
- النظام القضائي: ٤٨
- النظام المالي والضريبي: ٤٨
- نظام الملك: ١١٦، ١٧٢، ١٧٧
- النظاميات: ١١٦
- نظرية الاحتمالات في العلوم البحتة:
٢٠٥
- نظرية التحدي والاستجابة: ١٤٥،
٢٧٠-٢٧١
- نظرية التطور والحتمية: ٢٣٤
- نظرية العناية الإلهية: ١٦٩، ١٧٥
- نظرية فائض القيمة: ١٩٤
- نظرية المادية التاريخية: ١٧٨، ٣٩١
- النظرية الماركسية: ١٣١، ١٣٣-١٣٤
- نظرية المعرفة التاريخية: ٣٠٤
- نظرية النسبية: ١٩٧، ٢٠٥، ٢١٣،
٢٤١، ٣٨٦، ٣٩٠
- النقد التاريخي: ٨٧، ١٠١، ١٠٣،
١٠٩، ١٤٩، ١٥٧-١٥٨، ١٧١،
٣٥٣-٣٥٤
- النقد الخارجي: ٨٧
- النقد الداخلي: ٨٧
- نقد الرواية: ٧٣، ١١٨، ١٢٣، ٢٨٢
- النقد الفيلولوجي: ١٦٤
- نقد الوثائق: ٧٣، ٢١٠
- النقوش العبرية: ٩٢

هافت، جوليات: ١٥٨
 الهجرات السكانية العربية: ٢٨٩
 هراة: ٦٦
 هرفه، مارتن: ١٧٧
 هرنشو، ج.: ١٤٥، ١٤٩، ١٥٧، ٣٩٣
 هشام بن عبد الملك: ٥٠
 همذان: ٦٦
 الهند: ١٨٩
 هوبس، توماس: ١٤٩
 هولندا: ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣
 هوميروس: ١٥٨
 الهوية الثقافية العربية: ٢٨٩
 الهوية القومية للدولة/ الأمة: ١٥٧
 الهوية المغربية: ٣٧٥
 الهوية والانتماء: ٢٨٩-٢٩٠
 الهيثم بن عدي: ٥٠، ٥٧
 هيدغر، مارتن: ١٨٣
 هيروdot: ٢٨، ٤١-٤٢، ٢٦٢
 هيغل، فريديرش: ١٩، ١٦٤، ١٦٨
 ١٧٥، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٠
 ٢٣٤، ٢٤٠، ٣٥٣
 هيكل، محمد حسين: ٢٤٦
 الهيلينية: ٢٥٨
 هيوم، ديفيد: ١٥٥

- و

واشنطن: ٢٣٩
 الواقدي، محمد بن عمر: ٤٩

النقوش العربية الجنوبية: ٩٢
 النقوش العربية الشمالية: ٩٢
 النقوش الهيروغليفية والمسمارية: ٩٢
 نمر، فارس: ٢٩٣
 النمسا: ١٩٣
 نمط الإنتاج: ١٣٢-١٣٣، ١٨٤
 ١٨٨-١٨٩، ١٩٦، ٢٩١
 نمط الإنتاج الآسيوي: ١٣٢، ١٨٤
 نمط الإنتاج الخراجي: ١٣٣، ٢٩١
 نمط الإنتاج الرأسمالي: ١٨٨
 النمو التاريخي: ١٦٤
 النمو السكاني: ٣٥٩
 النهضة الأوروبية: ٢٩، ٢٣٥، ٢٦٢، ٣٩٠
 النهضة العربية الحديثة: ٢٤٦-٢٤٧، ٢٧٤
 نور الدين زنكي: ٦٦، ٣٠٨
 نورا، ب.: ٣٥٦
 النويري، شهاب الدين أحمد بن
 عبد الوهاب: ٢٦٣، ٣٠٨
 النويري، محمد بن القاسم: ٦٤
 النياسة: ٢١٩، ٢٢٥-٢٢٨
 نيوهر، ب. ج.: ١٥٨
 نيتشه، فريدريك: ١٢١، ٣٥٢
 نيسابور: ٦٦
 نيوتن، إسحق: ١٥٥، ٢٠٥

- ه -

هارون الرشيد (الخليفة): ٥٠

- الوثائق: ٢٠٩، ١٢١
- الوثائق التاريخية: ١٥٨، ٢٥٠، ٣٧٢، ٣٩٨، ٣٩٦
- الوثائق الدبلوماسية: ٢٩٦
- الوثائق المكتوبة: ١٢١، ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٥٨
- وثيقة الوفاق الوطني اللبناني (١٩٩٠):
الطائف): ٣٦٧
- الوحدة الإسلامية: ٣٤٣، ٣٤٦
- الوحدة الاقتصادية: ٢٩٠-٢٩١
- الوحدة الأوروبية: ٣٥٣
- الوحدة العربية: ١٢٨، ٢٨٥، ٢٨٧
- وحدة علوم الإنسان: ٢١٠
- الوحدة اللغوية الثقافية: ٢٩١
- الوحدة المصرية - السورية (١٩٥٨) -
١٩٦١): ٢٣٦، ٢٧٥
- الوضعانية: ١٢، ٢٢، ٨٥، ٩٦، ١٠٥، ١١٣، ١١٨-١١٩، ١٢١-١٢٣، ١٢٥، ١٣٠، ١٥٩، ١٦١، ١٦٦، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٧٩، ٣٧١، ٣٨٨
- وعد بلفور (١٩١٧): ٣٤٥، ٣٤٧
- الوعي الاجتماعي: ١٣١-١٣٢، ١٨١-
- ١٩٠، ١٨٢
- الوعي التاريخي: ٢٣٥، ٢٣٧، ٣١٢، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٥٦
- الوعي القومي: ١٢٩، ١٣١، ٢٩٤
- الوعي القومي العربي: ٢٩٤
- الوقائع التاريخية: ٤١، ١٦٨-١٧٢، ١٧٤-١٧٨
- الولايات المتحدة: ١٨٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢١٧
- ولف، ف. أ.: ١٥٨
- ولون، هنري: ٢٠٥
- وهب بن منبه: ٩١-٩٢، ٤٥
- ي -
- يحيى بن آدم: ٧٦
- اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: ٥٨-
- ٦٠، ٦٩، ٧٢، ٩٢، ٩٤، ٩٩، ٢٨٣
- اليمن: ٣٣٤
- اليهودية: ٤٧، ٩١، ٢٦١
- يونغ، كارل: ٢٠٥

هذا الكتاب:

محاولة إجابة عن أسئلة شغلت هموم المؤرخ العربي عقوداً:

التاريخ والأسطورة، لماذا سمي هذا العلم "تاريخاً" ولم يسم "أسطوراً" في تراثنا العربي، و"الأسطور" كلمة عربية تعني الكتابة؟
ما جديد ابن خلدون؟ وهل من مدرسة خلدونية تجاوزت فعلاً تقاليد التأريخ العربي الكلاسيكي؟

ما معالم الكتابة التاريخية العربية المعاصرة؟ كاتجاهات ونماذج؟

المدارس العالمية في التأريخ: الوضعية والتاريخانية، والمادية التاريخية والحواليات و"التاريخ الجديد"... وأين أضحي علم التاريخ في حضم التفاعل ما بين المدارس وما بين مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية؟

الدكتور وجيه كوثراني

حائز على دكتوراه في التاريخ - جامعة السوربون - باريس.
أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية، قسم التاريخ: ١٩٧٥ - ٢٠٠٥.
مدير بحث ومدير فرع بيروت للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (حالياً)
مجالات أبحاثه: التاريخ الاجتماعي والإسلامي وتاريخ الأفكار.

من مؤلفاته:

- الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٩٧٦)
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي (١٩٨٦)
- الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية (١٩٩٠)
- مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (١٩٩٥)
- الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا (١٩٩٦)
- بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (٢٠٠٧)

الطبعة الثانية



السعر: ١٥ دولاراً

ISBN 978-9953-0-2261-1



9 789953 022611