علم التاريخ لدى "الكافيجي": مقاربة إبستمولوجية

د. بلعاليه دومه ميلود . م.ج خميس مليانة-

تمهيد:

إن أي محاولة نظرية لتشكيل نص حول علم التاريخ، تندرج ضمن نظام ابستمولوجيا التاريخ*، وذلك من حيث كونها تهدف ــ بالإضافة إلى عرض مادة تاريخية ــ إلى التفسير والتعليل. وفي سبيل ذلك، يضطر "المؤرخ ــ المنظّر"، كمبدع للنص، للاستعانة بمنظومة من المفاهيم أو المعاني، التي تجعل من هذا النص ذا طابع تجريدي نسبيا، وإلا سيفتقد قدرا كبيرا من المواصفات العلمية.

فنظام النص التاريخي يفترض الارتكاز على مستند عقلي ما، في محاولة مقاربته للحدث التاريخي، وهذا من شأنه أن يطرح إشكالية من نمط إبستمولوجي صرف، وهي إشكالية الأثر المزدوج الذي يكتنف مسألة الكتابة التنظيرية للتاريخ، ونقصد بذلك الأثر المزدوج "للواقع والحقيقة"، حيث يصير من الصعوبة بمكان التوفيق بينهما، لِمَا يحدثانه من توتر داخل العلاقة بين التاريخ "كموضوع دراسي ينزع إلى اكتساب الصفة العلمية "، وبين موضوع التاريخ "كحدث أو واقعة زمنية خالصة". ذلك أن الواقعة التاريخية تقدم نفسها دوما كحدث خاص وفريد، بينما الحقيقة التاريخية تفترض قدرا من التعميم، المطلوب توفره في أي حقيقة تدّعي حق الاتصاف بالعلمية. «ومع ذلك فإن المؤرخ [على صعيد الكتابة التاريخية التنظيرية] يحلّل: أي يميز ويفكك، ويمفصل، بغرض تحقيق قدر من التعميم والتخصيص... فالتجريد ليس فقط مما يمكن تفاديه، بل هو ضروري، [لأن] التاريخ موضوع تفكير، وأن كتابته فاعلية ذهنية»[1].

إن هذه الرؤية الإشكالية التي تطرحها إبستمولوجيا التاريخ، وإن لم تكن مطروحة على مستوى الكتابة التاريخية العربية بنفس الروح، ومن نفس الزاوية، لاختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية لأنظمة المعرفة، إلا أننا نجد في كتاب"الكافيجي"** ما ينطوي على نوع من الإدراك لهذا البعد الإشكالي داخل ممارسة التاريخ كممارسة علمية، تروم تحديد الإطار النظري للبحث التاريخي. ذلك الإطار الذي سيسمح لنا بالتفكير فيما يمكن أن ندعوه: "أرضية ابستمولوجية" للتاريخ، يتحدد بموجبها موضوع علم التاريخ وقواعده المنهجية (أصول التاريخ)

وغايته، ومن ثَمّ إمكان إحداث مقاربة مفهومية لتحديد ما يصطلح عليه الآن بإقليم المؤرخ أوالنطاق الذي يشكل حدود مهنته.

وبعبارة مجملة، يمكن القول، إن "الكافيجي"، يتناول أصول الكتابة التاريخية لا بأسلوب العرض الأدبي، الذي ينتهي عند حدود الكلمات أو الصيغ التعبيرية للرواية التاريخية، بل يتناولهاعلى حسب مقتضيات النظرة العلمية النقدية التي تسمح بوضع كلمات التاريخ في إطار مفاهيمي، يعكس النظام الابستمولوجي لعلم التاريخ، «لأن مسألة كلمات التاريخ ليست مسألة تتعلق بأسلوب المؤرخين، بل إنها تمس واقع التاريخ ذاته»[2]. فالكافيجي يقدم نصه على أساس كونه رسالة ذات غرض محدد، وهو بيان إمكان قيام التاريخ كعلم مدون، مثله مثل بقية العلوم المدونة الأخرى، بل إن تصريحه بلفظة "علم التاريخ" وجعلها كعنوان لرسالته، ينم عن مدى وعيه بالشروط النظرية المؤسسة للعلم التاريخي، خاصة أن "الكافيجي" يدرك مسبقا، خلو الكتابة التاريخية العربية قبله من التناول المنهجي الذي يتطلبه العمل التنظيري للتاريخ، فهو يقول صراحة: «وبعد فإن من جملة العلوم النافعة في المبدأ والمعاد وما بينهما علم التأريخ... ولكن لما كان دررا منثورة في عجاج بحر العمان غير منتظم في سلك القواعد والتبيان وقد دعاني الحدب على أهل الأدب والأرب إلى جمعه في قوانين الضبط والبيان بقدر الوسع والإمكان»[3].

واضح إذن، أن "الكافيجي"، ومن خلال استخدامه الصريح لمصطلح "علم التاريخ"، ينوي ملأ فراغ إبستمولوجي داخل حيز الكتابة التاريخية العربية. ذلك الفراغ الذي لم يُنتبه إليه، في ممارسة التاريخ، إلا مع "ابن خلدون" في كتابه "المقدمة".

غير أن محاولة التأسيس لعلم التاريخ، عمل يتطلب أول ما يتطلب، تحديدا دقيقا لموضوع العلم التاريخي، شأنه في ذلك شأن أي علم يسعى لتحقيق هويته المستقلة عن بقية العلوم الأخرى، فما هو موضوع علم التاريخ كما تصوره "الكافيجي" ؟

1. مصطلح "التاريخ" وأبعاده المفهومية:

يبدأ "الكافيجي" بتحديد معاني كلمة "تاريخ"، تحديدا يتناسب في ظاهره مع التقليد الأدبي الشائع في طريقة التصنيف العربية الوسيطة، حيث يُظهر تدرجا منهجيا في تعريف التاريخ لغة ثم اصطلاحا، وذلك بيّن عندما يقول: «التأريخ في

اللغة هو تعريف الوقت "وفي (العرف والاصطلاح) هو تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلقا سواء كان قد مضى أو كان حاضرا أو سيأتي»[4].

إن تأمل هذا التحديد المنهجي لكلمة "تاريخ"، ينم ــ فضلا عن طبيعته المنهجية ــ عن مدى عمق الإدراك النظري لما تتطلبه عملية إعادة بناء مفهوم التاريخ وفق المسطرة التي حددتها من قبل النظرية الخلدونية عبر كتاب "المقدمة"، يعني التأكيد على الصياغة المفهومية لمعنى التاريخ، كمعنى يتجاوز حدود الاستخدام اللغوي الأصلي، ليندرج ضمن المجال الأكثر انفتاحا وشمولية، وذلك بسبب ما لحقه من تطورات على مستوى تدوين المادة التاريخية.

إن "الكافيجي"، ومن خلال هذا التحديد المنهجي لمعنى التاريخ، يكشف في تقديرنا، عن وجه من أوجه الاستمرارية للفكر الخلدوني دون أن يكون ذلك ناتجا عن احتكاك مباشر بابن خلدون في مصر[5]، ولكن بمعنى حضور المسحة الخلدونية في تصور معنى منفتح للتاريخ، بالرغم من تباين الزاوية التي يطل منها كل من "ابن خلدون" و"الكافيجي" على نمط كتابة التاريخ. ذلك أن "ابن خلدون"، عندما يأتي على تحديد معنى التاريخ في بعده الحقيقي، فإنه لا يحصره في دائرة الإخبار بالماضي فقط، بل يسحبه على جميع الأحوال التي تلازم الإنسان في مطلق زمانه التاريخي، أي سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وذلك أمر بيّن عندما نعود لقراءة قول "ابن خلدون" عن حقيقة التاريخ: «إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال»[6]. أي أن هذه الأحوال طبيعية للبشر، وبالتالي فهي من متعلقات الوجود الإنساني في كل زمن من تاريخه.

استكمالا لهذا التواصل مع الرؤية المفهومية الخلدونية للتاريخ، يمكن الاشارة أيضا إلى نقطة هامة، تؤكد وجود نوع من الاستمرارية، وهي النقطة التي يستوقفنا عندها قول "الكافيجي" التالي: «التاريخ في الاصطلاح لفظ مشترك»[7]. فهذا القول يحيلنا مباشرة إلى المرجعية اللغوية في استنطاق معنى التاريخ، ومن ثم يصير من واجبنا تتبع هذا المعنى ضمن أبعاده الدلالية المختلفة والتي يفرضها منطق تحليل المعنى الداخلي للنص. فمحاولة الزج بلفظة التاريخ ضمن دائرة الألفاظ المشتركة، يدل أن "الكافيجي" على وعي تام ببعد هام من أبعاد الفكرة التاريخية العربية، وهو البعد التنوعي الذي أشار إليه باحث عربي معاصر في قوله: « تميزت فكرة

التاريخ عند العرب بأنها متنوعة ومتعددة »[8]، مدافعا بذلك عن خصوصية الفكرة التاريخية في الحضارة العربية والإسلامية.

"فالكافيجي" عندما يشير إلى التاريخ بأنه لفظ مشترك، وأنه منقول عُرفي«كسائر المنقولات الشرعية والعرفية كالإيمان والصلاة والدابة ونحوها»[9]، فإنما يريد أن يطلعنا على سبب إمكان انفتاح لفظة "التاريخ" على معان متباينة، دون أن يكون ذلك الانفتاح مانعا أمام وجوب تدوينه كعلم، إذ لا يعيب ولا يضير علمية التاريخ شيئا أن تتباين معانيه وتتفاوت مستوياتها، ما دام هذا التباين وهذا التفاوت ليسا مما يحدث خللا بوحدة موضوع التاريخ وحقيقة مسائله المنضوية تحت هذا الموضوع، بل على العكس من ذلك، هذا ما يفسر قابلية التاريخ للتشكل حسب المعاني والاصطلاحات التي نقصدها منه، شريطة أن نراعي الحق والصدق، تفاديا للمعاني الغريبة وللاستعمالات المنحرفة عن بنيته اللغوية الأصلية. يقول "الكافيجي" تأكيدا لهذا المعنى ما نصه: «ولكل واحد من هذه الاصطلاحات وجه وجيه، فاختر منها ما كان أحلى عندك وأولى... ولا حجر عن ذلك، إذ كل أحد له أن يصطلح على ما يشاء كيف يشاء بغرض صحيح احترازا عن العبث، والكتب مشحونة بذلك، يشهد به من يطالعها... والحاصل أن الحق أحق بأن يتبع، والصدق جدير بأن يستمع، وهذا ثابت بالأدلة الشرعية وبالاستدلال العقلي أيضا»[10].

على ضوء هذه المقاربة اللغوية لمعنى التاريخ، نرى – كما يقول "عبد اللطيف شرارة"– «مدى ما ينطبق على "الكافيجي" كلام أحد الفلاسفة الألمان المحدثين، وهو أن المؤرخ من بعض الوجوه، أقرب إلى العالم اللغوي منه إلى عالم الطبيعة»[11].

تجدر الإشارة من جديد، إلى أن التحديد اللغوي الذي ذكره وأكد عليه "الكافيجي" لم يأت ذكره مجّانا، بل فيه إشارة لما يمكن أن يعنيه التاريخ من معان متباينة، تتفاوت بتفاوت القصد من ممارسته، وبالتالي التأكيد على سمة بارزة في الفكر التاريخي العربي، وهي سِمَة "التنوع الدلالي" لكلمة " تاريخ " في فضاء الثقافة العربية والإسلامية. تلك السِّمة التي تبدو أكثر وضوحا إذا ما اختزلناها في الصيغتين التاليتين:

أ . الصيغة الأصلية للتاريخ:

تلتمس هذه الصيغة لمعنى التاريخ، في ذلك الفهم الذي توحي به الدلالة اللغوية لكلمة "تاريخ"، خاصة وأن " الكافيجي" يولي أهمية قصوى للجانب اللغوي** في مقاربته لمختلف معاني التاريخ، وهذا ظاهر في مختلف استنتاجاته المبنية في الغالب على المقاربة اللغوية، وهو لا يرى في الفرق بين التاريخ كلغة وبين التاريخ كاصطلاح إلا من حيث أن الأول (التاريخ اللغوي) أعم من الثاني (التاريخ الاصطلاحي)، إذ يقول: «فإن قلت ما الفرق بين التاريخ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي؟ قلت الفرق بينهما بالعموم والخصوص، فاللغوي أعم من التاريخ الاصطلاحي عموم الحيوان من الإنسان»[12].

إن هذه الأهمية التي يوليها "الكافيجي" للتاريخ اللغوي لا ترد اعتباطا، بل تنم عن إدراك واع للأصل الذي انبنى عليه التاريخ العربي الإسلامي، وهو "الخبر". فالتاريخ الأصلي لم يستمد وجوده ومشروعية تدوينه إلا لأن الخبر هو الطريق الوحيد الذي يثبت إمكان تصور ما يكون قد وقع فعلا من أحداث، خاصة تلك المتعلقة بالنبي، ذلك أن الوقائع الماضية لا يمكن أن تفصح عن حقيقة ذاتها إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين. فالتاريخ في هذه الحالة ليس علما بالواقع بل هو، كما يقول عزيز العظمة: «معرفة بخبر عن الواقع»[13]، وبما أن الخبر في اصطلاح اللغويين:«هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب»[14]، اقتضت الضرورة تدخل التاريخ، ليحل بذلك محل"الخبر الصحيح"، بعد ضبط هذا الأخير ضبطا زمنيا، أي بعد ضبطه «بتحرير تحديد وتقرير تعيين وتوقيت لغرض صحيح في ذلك كوقائع متعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام»[15].

إن إدخال حيثية "التوقيت" ضمن رواية الأخبار، هو المبدأ الذي يستند إليه التاريخ(اللغوي) الأصلي في تقرير مكانته إزاء العلوم الأخرى التي تعتمد الرواية والإسناد، وخاصة العلوم الدينية، وعلى رأسها علم الحديث. فلا غرابة إذن أن نرى "الكافيجي" يسترسل في البحث عن أصل كلمة "التاريخ"، لينتهي عند الرواية التي تفترض أنها «كلمة معربة»[16]، وبالتالي التأكيد على مسألة هامة، وهي أن العرب لم يعرفوا تاريخا موحدا إلا مع إدخال التقويم الهجري زمن خلافة عمر ابن الخطاب، وذلك استنادا إلى إحدى القصص المشهورة ــ على اختلاف طرق روايتها ــ والتي

مفادها أن الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب " جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمناه غير مؤقت، فكيف التوصل إلى ما يضبط به ذلك ؟ فقال الهرمزان وهو ملك الأهواز وقد أسر عند فتوح فارس وحمل إلى عمر وأسلم على يده: «إن للعجم حسابا يسمونه ماه روز ويسندونه إلى من غلب عليهم من الأكاسرة... فعربوا لفظة ماه روز بمؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف»[17].

يبدو أن تركيز "الكافيجي" على إيراد هذه القصة بروايات وطرق مختلفة، له ما يبرره من الناحيتين: الدينية والتاريخية. فمن الناحية الدينية يُعد التاريخ الهجري مما «يتبرك به ويعظم وقعه في النفوس»[18]، أما من الناحية التاريخية فلكي يؤكد لنا أن الأخبار الصحيحة كلها تتفق مع واقعة التأريخ بالهجرة في زمن خلافة "عمر ابن الخطاب"، ومن ثم فإن هذه الواقعة ذات دلالة عميقة، لا على مستوى التاريخ الحدثي فقط، بل على مستوى الوعي التاريخي العربي والإسلامي أيضا. إن بداية التأريخ بالهجرة، هو أكثر من مجرد حادثة، إنه علامة على بداية "وعي جديد بالزمن"، تلك العلامة التي تفصل بين زمن قديم هو الزمن الجاهلي، وبين زمن جديد وهو الزمن الإسلامي. إن الوعي بهذا التحول في مسار الزمن، يتطلب تحولا مماثلا على مستوى مفهوم التاريخ ذاته، أي يجب ألا يبقى مفهوم التاريخ وموضوعه من متعلقات الماضي فقط، بل يجب أن يصيرا من متعلقـــات الزمن بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. فالتاريخ بالهجرة، لم يوضع للإخبار عن الماضي فقط، بل وضع لبيان "الزمن الحق"، أي باعتباره زمنا يكشف عن واقع الناس في« ابتدائهم وحالهم واستقبالهم »[19].

إذن لا يحق اعتبار التاريخ، في صيغته اللغوية العربية، متأصلا في الوعي العربي، إلا إذا ربطناه بزمنية الهجرة. أما التاريخ قبل هذه الزمنية، فلم يكن يعني أكثر مما تعنيه لفظة «"الأرخ"، بفتح الهمزة وكسرها، وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شيء حدث كما يحدث الولد»[20]، وهذا معنى، كما ترى، بعيد من حيث دلالته على التاريخ بالمعنى الذي نقله "الهرمزان" إلى الخليفة "عمر بن الخطاب"، كما ورد في الروايات المشهورة عن وضع التاريخ الهجري، وهو التاريخ الذي استقرت عليه لاحقا الدلالة اللغوية في البيئة العربية الإسلامية، حيث ألحقت به حيثية التوقيت. يمكن القول أيضا إن استبعاد "الكافيجي" لتلك الأخبار التي تميل إلى

اعتبار كلمة "تاريخ" عربية الأصل، هو استبعاد يوحي بكون تلك الأخبار في نظره غير صحيحة، لأنها تفتقر، في بنيتها اللغوية الأصلية إلى عنصر الضبط الزمني باعتباره مقياسا لحقيقة الحوادث في التاريخ. وبناء عليه، ليس لأي تأريخ عربي قيمة مفهومية إلا مع ظهور التأريخ الهجري، وذلك لأن هذا التاريخ يشكّل منعطفا زمنيا حاسما، بالنظر إلى قيمة الحدث المخبر عنه، وهو حدث «استقامة ملة الإسلام وتوالي الفتوح وترادف الوفود واستيلاء المسلمين»[21].

ب. الصيغة الشاملة للتاريخ:

وهي الصيغة التي تفيد كون التاريخ مستوعبا لمطلق الزمان، لا باعتبار هذا الزمان جوهرا مفارقا، أو مفهوما قبليا، بل باعتباره معطى تجريبيا وواقعيا، وهو يدل على معنى " الزمن الإنساني" الذي لا يمكن، بحكم تاريخيته، اختزاله في الماضي وحده، بل هو زمن يصل الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل، وهذا ما ينطوي عليه قول "الكافيجي": «هو [يعني التاريخ] تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلقا سواء كان قد مضى أو كان حاضرا أو سيأتي»[22].

نعتبر هذا المعنى للتاريخ شاملا لأنه يتناول التاريخ باعتباره مجالا معرفيا مداره الزمان بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وهي الأبعاد التي تكشف عن كينونة الإنسان التاريخية، "فالإنسان كائن تاريخي"، كما عبرت عنه فلسفة التاريخ في العصور الحديثة، وأن هذه التاريخية هي التي تعيد الاعتبار للإنسان في التاريخ، بعد أن كان طرفا مهملا في تشكيل مصيره. كما يبدو من الضروري الانتباه إلى أن "الكافيجي"، في هذا المستوى من المعنى المحدد للتاريخ، يستخدم لفظة "الوقت " بمعنى مطابق " للفظة الزمان "، وذلك يعود في تقديرنا لكونه مدركا لوجود معنى آخر للزمان يمتد خارج إطار الوقت، وهو الزمان الإلهي[23].

وهذا أمر بلا شك جدير بأن يستوقفنا، لما له من أهمية في إبراز بعض صور "العقلانية العربية" في التعاطي مع مفهوم التاريخ، وإنْ لم تكن تلك الصور حاضرة بقوة على مستوى تدوين المادة التاريخية ذاتها، فإننا لا نعدمها على مستوى المعالجة النظرية لعلم التاريخ، خاصة من خلال هذه المحاولة التنظيرية التي قام بها "الكافيجي". فهذا الأخير، من خلال استخدامه لمعنى الزمان في علاقته بالوقت، يؤكد حضور رؤية مفهومية للتاريخ، تقارب في مضمونها كثيرا من الآراء

المعاصرة حول المعرفة التاريخية، خاصة تلك التي تشكلت مع مدرسة "الحوليات الفرنسية" أو ما تسمى بمدرسة "التاريخ الجديد"[24].

إن هذه الرؤية المفهومية للتاريخ تعكس مستوى من الفهم المحدد للممارسة التاريخية، لا كممارسة طقوسية متعالية على التاريخ، بل كممارسة تكشف عن مدى حضور الفعل الإنساني في التاريخ، ذلك الحضور الذي يمنح للحدث التاريخي معقوليته الخاصة، أي كحدث قابل للفهم ضمن تاريخية محدّدة، وهذا أمر لا يكون ممكنا إلا بامتلاك تصور للزمان كمفهوم قابل للتحديد والتعيين والتقدير، أو بعبارة أخرى تصور الزمان من حيث هو نسبة إلى وقت معلوم، وليس الزمان بمعناه الميتافيزيقي المجرد. فربط الزمان بالوقت هو إدراك للتاريخ في صيغته الشاملة، أي من حيث هو «قصة هاتيك العلاقة بين الإنسان الواعي والزمان»[25] ومن ثم بالمكان، باعتبار هذا الأخير بعدا من الأبعاد المفهومية للزمان، إذ لما كان الزمان « هو مقدار الحركة على الرأي المشهور»[26]، فإنه ــأي الزمان ــ يحيل بالضرورة إلى مفهوم المكان، إذ لا يمكن تصور حركة خارج المكان. بل إن الكافيجي يشير إلى هذا الارتباط بين معنيي الزمان والمكان صراحة عندما يبين، في إحدى استطراداته اللغوية، معنى الوقت الذي يندرج ضمن معنى أعم وهو "الميقات"، حيث يقول بهذا الصدد: «يقال للوقت المضروب للفعل كوقت الحج والصلاة ونحوهما ميقات، كما يقال ميقات للموضع المعين لأمرمن الأمور»[27].

إن مفهوم التاريخ عند "الكافيجي"، سواء من حيث دلالته اللغوية أو من حيث دلالته على الزمن، هو مفهوم يتسم بالجدة والأصالة في الطرح. فهو جديد لأنه يعكس رؤية منفتحة على ضروب النشاط الإنساني، لا في الماضي فقط، بل في الحاضر والمستقبل أيضا. وهذا الامتداد في الزمن بمفهومه الإنساني هو الذي يُمَكِّن لمعنى التاريخ من اختراق الحصار المفهومي المغلق. ذلك الحصار الذي نَصَّبَ التاريخ، كمعرفة عامة بالماضي فقط، أي التاريخ كإخبار محض، يتخذ من السرد والرواية السندية صورته التدوينية الفضلى، ومن ثم حصر حدود الكتابة التاريخية العربية ضمن إطار التبعية لسلطة ماض نموذجي تكون فيه الأحداث متساوقة على نحو معلوم مسبقا، وبفكر مهيأ منذ البداية لقبول أخبار ورفض أخبار أخرى. وهذا أمر واضح، متى عرفنا أن الكتابة عن الماضي تمليها اختيارات هي من صميم اهتمامات اللحظة الحاضرة. وهذا من شأنه أن يجري على حساب الحقيقة

التاريخية. فالمؤرخ، في أكثر المراحل السابقة، لم يكن يطلب حقيقة الماضي لذاتها، « ولم يكن التأريخ منصبا على هذه الغاية، بل كان يخضع لغايات وأغراض أخرى. كان يخضع للأدب فيتوخى إثارة الشعور والتغني بالأمجاد، أو مجرد التسلية والاستمتاع بالقصص والروايات. وكان يوجه وجهة الدين لدعم القضايا اللاهوتية والكلامية أو المواقف الدينية عامة. وكان يستخدم لاستخراج العبر وإرشاد الملوك وتهذيب الأخلاق. وكان يستغل لأغراض السياســة والحكم ولخدمة الأطماع الفردية والجماعية»[28].

إن هذه الأغراض مجتمعة هي وليدة إكراهات الحاضر، تتسلل ــ بحكم تأثيراتها الخفية ــ إلى وعي المؤرخ، عبر تلك المنافذ التي تظل مفتوحة بسبب الفجوات التي يخلفها النص التاريخي المبني على نظام السرد والرواية. ذلك النظام الذي لا يسعى بالضرورة إلى مقاربة نظام الحدث، بسبب دخول عامل أو عنصر "الحبكة" في نسيج الرواية التاريخية، ومن ثم تصير رواية الماضي طوع إرادة المؤرخ ــ الراوي أكثر من أن تصير انعكاسا للحدث في صيرورته الواقعية، لأن تدخل عنصر "الحبكة"، يجعل بناء الحدث الماضي ــ كما يقول "بروست" ــ أشبه بعملية الإخراج المسرحي، «حيث يمكن توسيع أو تضييق خشبة المسرح والاستعانة بممثلين إضافيين»[29]، الأمر الذي يعني إمكان مراجعة الخطاب السردي مرارا، دون التماس الحدث الماضي في حقيقته.

كنتيجة لهذه العملية، يصير التاريخ داخل النظام السردي، أشبه بفن القصة، ومن ثم يتحول سؤال المعرفة التاريخية من مجال نظام الحدث التاريخي إلى مجال النص التاريخي، لأنه « عندما تكون الصورة السردية موضوع بحث فإن السؤال يتعلق بالنص الذي ينتجه المؤرخ وليس موضوع هذا النص... ومن ثم لا يضطر نظام النص إلى أن يطابق نظام الحدث»[30].

أما إذا ما تتبعنا بدقة نص "الكافيجي" فإننا نكتشف مدى حضور معنى التاريخ كصناعة أو كعلم، لا يكتفي بالنظر إلى التاريخ كمعرفة بالماضي فقط، بل هو يقدم نظرة أشمل من تلك التي وردت في التعريفات الأكثر معاصرة، مثل تلك التي نصادفها لدى"مارو" (H.Marrou) و"لوسيان فيفر" (L.FEBVRE). ذلك أن "مارو" يقدم ــ في محاولته الإجابة عن السؤال: ما التاريخ ؟ ــ تعريفا للتاريخ يوجزه قائلا: « هو المعرفة بالماضي الإنساني»[31]، بينما يتوسع نطاق التاريخ أكثر عند "لوسيان

فيفر" ليصبح « معرفة الماضي ومعرفة الحاضر »[32]. وهكذا يتبين أثر الاقتطاع للزمن في التعريفين السابقين، في حين نجد أن معنى التاريخ عند "الكافيجي" يشمل الزمن بجميع أبعاده، وشتى وقائعه وأحواله، وهذا هو المعنى الذي ينتهي إليه بالضبط كتحديد لعلم التاريخ، كما يتبدى في قوله: «أما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»[33]، أي البحث في الوقائع باعتبارها موضوعا قابلا للتأطير الزماني، سواء من خلال تعيين إحداثياتها في الزمن (الماضي أو الحاضر أو المستقبل)، أو من خلال توقيتها بدقة (اليوم، الشهر، السنة). كما تجدر الإشارة إلى أن استخدام "الكافيجي" لكلمة "بحث" في التعريف بالتاريخ، يبدو مناسبا للتأكيد على الصيغة العلمية لمفهوم التاريخ، لأن كلمة "بحث" لا تفترض امتلاك المعرفة بقدر ما تبعث على طلبها وتعقبها باستمرار بواسطة التعليل والاستدلال، ذلك أن« البحث عرفا هو إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية من المعلل بالدلائل، وطلب إثباتها من السائل إظهارا للحق، ونفيا للباطل»[34]، وهذه الإشارة العرفية (الاصطلاحية) لمعنى البحث، من شأنها أن تجعل علم التاريخ، فضلا عن كونه علما تربويا، علما يستهدف البحث عن الحقيقة كمعنى محايث للزمان، الأمر الذي يرفع التاريخ إلى مستوى الممارسة الفكرية الأصيلة، بدل الاحتفاظ بالصورة المبتذلة التي تشكلت عنه في الغالب من طريق تجربة الوصف العامية للأحداث والوقائع.

ومن هذا المنطلق فإن "الكافيجي" يقدم التاريخ كعلم لا يقل شأنا عن العلوم الأخرى. يدل على ذلك قوله: « فالتأريخ من المهمات العظام، مقبول عند الأنام، مشتمل على فكر وعبر، ومنطو على مصالح ومحاسن على وجه معتبر »[35].

خاتمة:

نخلص من هذه الدراسة إلى أن التاريخ لدى "الكافيجي"، ليس مجرد إخبار لتحصيل الموعظة فقط، بل هو ممارسة تنطوي على بعد فكري، شأنها شأن أي ممارسة علمية. نعم، قد تلحق بالتاريخ الأغراض النفعية بصورة أو بأخرى، لكن يبقى جوهر الممارسة التاريخية ذاتها متمثلا في المطلب الفكري وهو: معرفة الحقيقة. وهذا بالضبط ما تؤكده في نظرنا عبارة: "وجه معتبر" في آخر قول "الكافيجي" المذكور. ذلك أن لفظة الاعتبار تحمل معنى مزدوجا: فهي من جهة

تتضمن معنى تربويا خالصا، يندرج ضمن تحصيل المواعظ والدروس، ومن جهة ثانية تتضمن معنى استخدام التفكر لتحصيل الفهم.

يؤكد هذا المعنى أحد الباحثين العرب، عندما يصف "الاعتبار" قائلا بأنه « عملية من أدق العمليات الذهنية في جانب، ومن أعسرها في مجالات الإجراء أو التنفيذ في جانب آخر، لأنها مزدوجة، وازدواجها الضمني هو اشتمالها على النظر والعمل في حركة شاملة واحدة لا تتجزأ»[36]، ولعل هنا تكمن أحد مظاهر الجدة في الممارسة التاريخية كممارسة تربوية علمية. فهي تربوية من حيث أن كتابة التاريخ تُعِدّ الذهن إعدادا قويما، فيصير قادرا على تقدير الفعل المناسب للحاضر، أو باعتبار الحال، ومن ثمّ التخطيط للمستقبل. أما من الناحية العلمية، فإن "الاعتبار" في التاريخ يدعو لإدراك الحدث كما وقع فعلا، وإلا كان الاعتبار ذاته عبثا.

أما عن أصالة المفهوم الذي يقدمه الكافيجي للتاريخ، فيمكننا تبينها على مستوى طريقة العرض المنهجية لمستويات وأبعاد معنى التاريخ،. مع "الكافيجي"، نجد أن التحديد اللغوي والمفهومي للتاريخ، هو تحديد ينفتح على أبعاد شتى من الممارسات الممكنة للكتابة التاريخية العربية، دون أن يفقد علم التاريخ هويته كعلم منضبط موضوعا ومنهجا.

الهوامش والتعاليق:

* نستعمل مصطلح "إبستمولوجيا التاريخ" هنا، على اعتبار أن نص "الكافيجي" (لمختصر في علم التاريخ) يندرج ضمن نظرية العلم التاريخي، التي هي جزء مما أصبح يطلق عليه الآن "نظرية العلم" أو "الإبستمولوجيا". ومن هنا ينبه "روبير بلانشي" على "عدم الخلط بين"إبستمولوجيا التاريخ" التي هي فلسفة علم التاريخ وما يسمى" فلسفة التاريخ" التي هي "فلسفة كتابة التاريخ". أنظر: روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبستمولوجيا)، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ــ الجزائر، ط1، 2004، ص 132.

1 ــ أنظر بهذا الصدد:

Antoine Prost, Douze leçons sur l histoire, Editions du Seuil, Paris, P.273

** محمد بن سليمان الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ضمن: فرانز روزنتال، علم التاريخ عندالمسلمين،تر.صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، 1963

2 ــ أنتوان بروست، المرجع نفسه، ص 275.

3 ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 325، 326 (بتصرف).

4 ــ الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ضمن: "روزنتال "، المرجع نفسه، ص 326.

5 ــ لم يكتب الكافيجي "المختصر في علم التاريخ" إلا سنة 867ه/ 1463م (أنظر "روزنتال"، المرجع نفسه، ص 317)، أي بعد أكثر من نصف قرن على وفاة "ابن خلدون" (ت 808 ه /1406م). فهذه المقارنات الزمنية تكفي لاستبعاد أي اتصال مباشر بين الرجلين، ولكن دون أن نقطع باستحالة اطلاع "الكافيجي" المبكر على "مقدمة ابن خلدون"، خاصة أنها كانت معروفة وذائعة الصيت لدى علماء ومؤرخي مصر، قبل مقدم "ابن خلدون" ذاته إلى القاهرة.

6 ــ ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967، ص 57.

7 ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 326.

* في تقديرنا أن "الكافيجي" ينحو هنا منحى "ابن خلدون"، ولكن بمنهجية وأدوات معرفية أخرى، خاصة أدوات المقاربة اللغوية، وكتوضيح لهذه المسألة نقول: لو لم يكن التاريخ لفظا مشتركا لما أشار "ابن خلدون" إلى ضرورة التمييز بين التاريخ بمعناه الظاهري وبين التاريخ بمعناه الحقيقي، فلا يستبعد أن يكون "ابن خلدون" قد تنبه لهذا التمييز من خلال إدراكه للتاريخ كمعضلة لغوية دون أن يفصح عنها بالعبارة الصريحة. نقول هذا الكلام لأننا نعتقد أن أغلب المعضلات الفكرية في الحضارة العربية ترتد إلى معضلات لغوية بالأساس.

8- فتحي تريكي: "العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب "، الفكر العربي المعاصر، العدد 88 ــ 89، ماي /جوان 1991، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص 39.

9 ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

10 ــ المصدر نفسه، ص 326 ــ 327 (بتصرف).

11 ــ عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام، دار الأندلس، ط 1، 1980، ص 21.

** تجدر الإشارة إلى أن "الكافيجي"، كان عالما لغويا أيضا، إذ يقول عنه تلميذه "السيوطي" إنه « كان إماما كبيرا في المعقولات كلها، الكلام والأصول والنحو والتصريف والمعاني والبيان...». أنظر: الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع،ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998 م، ص79.

12ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

13ــ عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، نيسان (أبريل) 1995، ص 12.

14ــ أبو البقاء، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط 2، مؤسسة الرسالة، 1993 بيروت، ص 415.

15ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 333.

16ــ يقول الكافيجي: "هذا ولفظة التاريخ معربة مأخوذة من ماه روز. أنظر: الكافيجي، المصدر نفسه، ص 330. ومن الجدير بالملاحظة أن الكافيجي هنا يتفادى ذكر الروايات التي تميل إلى اعتبار التاريخ كلمة عربية، بخلاف ما قام به "السخاوي" من إيراد روايات تؤيد كون لفظة التاريخ عربية الأصل.

17ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 331.

18ــ المصدر نفسه، ص 332.

19ــ السخاوي، الإعلان بالتوبيخ... المصدر نفسه، ص 17.

20ــ المصدر نفسه، ص 15.

21ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 332.

22ــ المصدر نفسه، ص 326.

23ــ يبدو أن هذا التمييز بين الزمن الإلهي والزمن الإنساني كان شائعا لدى مؤرخي الإسلام، وذلك بالاعتماد على بعض النصوص القرآنية التي توحي بهذه النظرة المزدوجة للزمن، مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون**﴾ (سورة الحج، الآية 47)

24ــ لا نريد القول بأن محاولة "الكافيجي" تشكل استباقا لما تم اكتشافه من قبل المؤرخين المؤسسين لما يسمى "بالتاريخ الجديد" من مفاهيم كالتاريخ الشامل والزمن التاريخي والتاريخ البنيوي، وغيرها من المفاهيم التي هي بنت سياق معرفي وتاريخي معين ومختلف عن سياق الزمنية العربية لعصر الكافيجي، ولكن نريد أن نشير إلى مسألة أساسية، وهي أن الكافيجي وهو من المنظرين القلائل لعلم التاريخ العربي، كان يملك من عمق النظرة التاريخية ما مكنه إلى حد ما من فهم الأساس النظري للممارسة التاريخية

العربية في ذروة نضجها، حيث بدا حقل التاريخ يتسع ــ في مصر خلال القرن الخامس عشر ميلادي ــ ليشمل زمانيات مختلفة كتلك المتعلقة بالجغرافيا أو المكان، أو كتلك المتعلقة بموضوعات حضارية تمس ثقافة المجتمع واقتصادياته...إلخ. ويكفي الرجوع إلى كتاب "خطط مصر" للمقريزي" (ت845هـ) مثلا، حتى نتبين مدى تعلق التاريخ بمسائل اقتصادية واجتماعية، ساهمت في تنويع نظرتنا للحدث وللزمن. وهي نظرة تقترب من تلك التي نهض "فرنان برودل" للدفاع عنها ضد التاريخ التقليدي حيث يقول: «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ إلى مستويات متداخلة... فميزنا داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي، وزمان اجتماعي، وزمان فردي ». أنظر: مقال "سالم يفوت": " الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية"، الفكر العربي المعاصر، العدد82 ــ 83 نوفمبر/ديسمبر1990، مركز الإنماء القومي، بيروت ــ باريس ص37.

25ــ عبد اللطيف شرارة،مرجع سابق، ص 24.

26ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 328.

27ــ المصدر نفسه، ص 328.

28ــ "قسطنطين زريق": "التأريخ من أين، وإلى أين؟"، الفكر العربي، عدد خاص بملف " الكتابة التاريخية المعاصرة ومناهجها"، السنة الأولى، العدد الثاني، 15 موز (يوليو) ــ 15آب (أغسطس)، 1978، ط2، ص7.

29 ــ أنطوان بروست، المرجع السابق، ص 246

30ــ "عبد الرحمن بوقاف": "منزلة الخطاب التاريخي في الفلسفة التحليلية المعاصرة "، مقال منشور ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، المنعقد أيام 21 و22 ماي 2002، إشراف مخبر الفلسفة وتاريخها، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران ــ الجزائر، ط1،2004، ص 111.

31ــ ه.أ. مارّو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدر الدين، مراجعة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ط)، 1971 م، ص26.

32ــ أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، (د.ط) و(د.ت)، ص 14.

33ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

34ــ انظر كليات أبي البقاء، المرجع نفسه، ص 245.

35ــ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 367.

36ــ عبد اللطيف شرارة، المرجع نفسه، ص 11.