ملخص المحاضرة: البعد الرمزي في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة

د. نادر الحمّامي

جامعة قرطاج، المعهد العالي للغات بتونس

قد يبدو عنوان مشروع هذا البحث الذّي نروم إنجازه حمّال إشكاليّة تتعلّق بالجمع بين الرمز والكتابة التاريخيّة إذا ما عُومل المفهومان على أساس التعريف النظريّ المبدئيّ. ولن ندّعيَ في هذا التقديم العودة إلى المقاربات المختلفة للمفهومين، وإلى ما قد يثيره مفهوما الرمز والكتابة التاريخيّة من إشكاليّات وحسبنا الإشارة إلى بعض المسائل النظريّة ذات العلاقة المباشرة بما نحن بصدد تقديمه لإزالة المفارقة بين الرمز والكتابة التاريخيّة. وهي مفارقة قد يكون لها ما يبرّرها إذا ما استحضرنا أنّ الرمز كما استقرّ الأمر في الدرس الأنتروبولوجي أساسا عنصر مكوّن من عناصر الأسطورة[1].

وهنا تحديدا سرّ المفارقة بين الكتابة التاريخيّة المحيلة على ضرب من "الواقعيّة المحسوسة" والرمز المحيل على "الأسطورة" من جهة، وله من جهة أخرى، كما حدّد بول ريكور(Paul Ricœur) بعاد؛ فالرمز كونيّ بمعنى أنّ صورته منتزعة من العالم المحسوس، وهو بالإضافة إلى ذلك ينتمي إلى عالم الأحلام. والرمز أيضا يصاغ عند التعبير عنه في قوالب شعريّة أو إنشائيّة فيقوم على لغة فنّيّة وإبداعيّة.

هنا السؤال تحديدا: ما العلاقة بين الكتابة التاريخيّة "الحسيّة الواقعيّة" والصورة المنتزعة من العالم المحسوس؟ ما علاقة تلك الكتابة بالأحلام؟ ما الذي يجمع "الدقيق الصارم" بـ"الشعريّ أو الإنشائيّ" القائم على " لغة الخلق والإبداع"؟

كانت هناك إجابات منها ما اعتمد على شكل الكتابة بالدرجة الأولى: "[فـ] لا أحد ينكر أنّ هناك فرقا بين سيرة فرجيل يكتبها مؤرّخ محترف وأخرى يتخيّلها شاعر، مع أنّ الشاعر لا يجد مادّته إلاّ عند المؤرّخين، وأنّ المؤرّخ لا يجعل من أخباره عملا مؤثّرا إلاّ في إطار قالب شعريّ على مستوى تحقيق الأحداث. الفرق واضح بين ما حصل فعلا وما كان ممكنا ولم يتحقّق، لكن على مستوى الشكل والعبارة، عند جمع الأخبار وتأليفها، عند انتقاء الكلمة المؤثّرة والجملة البليغة هل يبقى الفرق بالوضوح نفسه؟ ألا يقترب التاريخ من الأدب الكلاسيكي والواقعي بخاصّة؟"[2].

إنّ الكتابة التاريخيّة، مثلها مثل الأثر الأدبيّ الروائيّ، يقوم كلاهما على ضروب من السرد، وعلى المؤرّخ، وهو الواسطة بين الماضي والحاضر، أن يحبك دائما وأبدا شتات أحداث الماضي ويسردها ويقدّمها في صيغة مترابطة حتّي يمكن فهمها، وهنا أساسا يكمن تدخّل المؤرّخ في الأحداث، وهو تدخّل قد يبدو أسلوبيّا أو حتّى شكليّا، ولكنّ أهميّته كبيرة لما للأسلوب من أثر في المضمون ولما له من أثر عند المتقبّل. فصياغة خبر ما لا يمكن أن تتخلّص من إكراهات اللغة وأدواتها، ومن انتقاء ألفاظ بعينها وتركيبها، وبهذا المعنى تصبح الكتابة التاريخيّة "نصّا" خاضعا لآليّات تحليل غيره من النصوص. ومن المعلوم أيضا أنّ اللغة لا يمكن أن تكون بريئة بحكم خضوعها الدائم لمقتضيات المجتمع وبيئته وللثقافة والخلفيّة الفكريّة والبنية الذهنيّة المنتجة لها.

إنّ إشارتنا هنا كانت سريعة إلى وشائج قربى بين النّص "التاريخي" والنصّ الأدبي، وهي إضمار لما يمكن أن نسمّيه بـ "أدبيّة النصّ التاريخي" وهي أدبيّة ترمي به في مجال المتخيّل.

.Gilbert Durand, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaires,*** Paris, édition Dunod, 1984, p 641

2 عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2005، ص 50.

قد يكون هذا المنطلق مشرّعا للتساؤل عن طبيعة العلاقة بين الكتابة التاريخيّة والمتخيّل.

نحسب أنّ الإجابة على هذا السؤال تقتضي توضيحا أوّليّا مفاده أنّ العلاقة بين الكتابة التاريخيّة والمتخيّل هي علاقة ذات وجهين على الأقلّ:

- الوجه الأوّل أن يكون المتخيّل موضوع بحث تاريخيّ. وفي هذا السياق العام ظهرت دراسات تأسيسيّة في مجال تاريخ المتخيّل من قبيل أعمال جول ميشليه (Jules Michelet) وجيميس فرايزر (James Frazer) وفرانتز كومون (Franz Cumont) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأعمال مارك بلوخ(Marc Bloch) ولوسيان فافر(Lucien Febvre) وغيرهما في فترة ما بين الحربين[3]، وصولا إلى كتابات لوسيان بويا (Lucian Boia) المعاصرة الّتي زاوجت بين الاهتمام بالنواحي التنظيريّة العامّة ومظاهر المتخيّل الجمعي[4].

- أمّا الوجه الثاني فمداره على اعتبار المتخيّل جزءا أساسيّا في كتابة التاريخ. ونحسب أنّ مثل هذا الاعتبار يعود إلى تغيّر النظرة إلى طبيعة الكتابات التاريخيّة وإلى مفهوم التاريخ نفسه. وهذا التغيّر جعل من الإقرار التالي ممكنا " إنّ التاريخ، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحوّل فيه الواقع المعيش إلى أسطورة وأن تتقنّع الأسطورة فيه سواء أكان تاريخ شخصيّة فذّة أم تاريخ مدينة عريقة أم أمّة من الأمم أو دولة من الدول أو حضارة أو ثقافة. فقد تتسرّب الأسطورة إلى التاريخ من خلال "أسطرة" الواقع من أجل غاية ذرائعيّة أساسيّة هي جعل ذلك التاريخ أكثر فاعليّة في وعي الناس وسلوكهم"[5].

هنا تحديدا الكلمة المفتاح "وعي الناس". إذا اعتبرنا التاريخ إخبارا بعديّا عن وقائع حقيقيّة حصلت في الماضي وعن طريق الذاكرة، فإنّ تلك الذاكرة لا ترتبط بالفرد بل بما اصطلح عليه بـ"الذاكرة الجماعيّة" وهذا ما أجاب عنه بول ريكور مثلا بعد أن تساءل: "من يتذكّر؟ من يقوم بفعل التذكّر وهو يتمثّل الأشياء الماضية؟" ليجيب بأنّ "هذه التساؤلات أصبحت ملحّة منذ ظهور مفهوم الذاكرة الجماعيّة في علم الاجتماع، فكما نعلم، منذ كتاب موريس هالبواش (Maurice Halbwac hs) الشهير "الذاكرة الجماعيّة"؛ أصبح الطرح عنده مدفوعا إلى غاية الشكّ في أنّ الذاكرة الفرديّة ليست سوى انعكاس للذاكرة الجماعيّة أو هي تابعة لها"[6].

وللذاكرة الجماعيّة خاصيّتان أساسيّتان حدّدهما الباحث في تاريخ الأديان ميرسيا إلياد (Mircea Eliade)، أوّلهما أنّ تلك الذاكرة لا تحتفظ بالأحداث كما هي مدّة تزيد على ثلاثة قرون في أقصى الحالات. وثانيتهما، وهي الأهمّ بالنسبة إلينا هنا، أنّ الذاكرة الجماعيّة تشكّل مقولات ونماذج أصليّة (archétypes) تستعيض بها تباعا عن الأحداث والشخصيّات

---

3 إفلين باتلاجين، "تاريخ المتخيّل" ضمن **التاريخ الجديد**، إشراف جاك لوغوف، ترجمة وتقديم محمّد الطاهر المنصوري، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط 1، 2007، ص ص 483- 516.

4 ***Entre l'ange et la bête: le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours***, Plon, Paris, 1995, ***Pour une histoire de l'imaginaire***, Les Belles Lettres, Paris, 1998, ***Quand les centenaires seront jeunes : L'imaginaire de la longévité de l'Antiquité à nos jours***, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

5 محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، بيروت/ تونس، دار الفارابي/ دار محمّد عليّ، 2005، ص 432.

6 Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passée », in ***Annales HSS***, juillet- août 2000, pp 731- 747 (citation pp 733- 734).

الواقعيّة[7]. وتغدو الأحداث والشخصيّات حين تتحوّل إلى مقولات ونماذج أصليّة إلى رموز ويصبح " كلّ شيء ضمن رؤية العالم على هذا النحو رمزا أو نموذجا ينطوي على أبعاد رمزيّة تجسّم قيم الجماعة وآمالها وطموحاتها"[8].

لقد تخلّصت الدراسات الحديثة شيئا فشيئا من التركيز على البعد الفردي لتتّجه إلى الحديث عن أبعاده الجماعيّة ليصبح المتخيّل متعلّقا بالأنماط الثقافيّة المحدّدة لهويّة مجموعة بشريّة ما، بل وضامنا لتماسكها، وهذا كنه عمل رائد مثّل الّذي قدّمه كورنيليوس كاستورياديس (Cornélius Castoriadis) الّذي أكّد أنّ المجتمع يتأسّس تخييليّا واستنادا إلى مخزون رمزيّ بالأساس[9] ومن هنا تبلور مفهوم المتخيّل الثقافي المعتمد أساسا على الذاكرة الجماعيّة الحمّالة للرموز الجماعيّة، وللقيم عبر صور ترسمها وتتمثّلها باستمرار[10].

لا نحسب أنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة قد شذّت عن الإطار النظري الّذي سقناه في عجالة كبيرة، ولعلّها عجالة سنستدركها حين نقدّم البحث كاملا. فمن نافل القول اليوم أنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة مرّت بطور المشافهة لمدّة تجاوزت القرنين قبل أن تُدوّن باعتبارها ممثّلة لآمال المجموعة الإسلاميّة وطموحاتها، وبالتالي فهو نظر في الماضي للتعبير عن شواغل حاضرها. وإذا ما تبنّينا ما ذهب إليه ميرسيا إلياد، فإنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة خاضعة لقانون الذاكرة الجماعيّة، وبذلك فإنّها ستحوّل الأحداث والشخصيّات إلى مقولات ونماذج أصليّة ترتقي إلى مرتبة الرموز المعبّرة عن نمط مخصوص في رؤية العالم وفي النظرة إلى المنظومة القيميّة، بما يعنيه ذلك من ارتباط وثيق بالأطر الحضاريّة والبنى الذهنيّة المتحكّمة في كتابة التاريخ.

من هذه المنطلقات النظريّة العامّة سنحاول النظر في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة، تلك الكتابة التي نرى ضرورة إعادة النظر فيها معتمدين مناهج غير التي قوربت بها وخاصّة المقاربة الإيمانيّة التمجيديّة النازعة إلى الأسطرة والتضخيم، والمقاربة الوضعانيّة التاريخانيّة الّتي نزعم أنّها لم تول البعد الرمزي لما صنّفه المسلمون القدامى في التاريخ، فنزع الأسطرة في تقديرنا قد لا يؤدّي بالضرورة إلى التوصّل إلى ما يُعتبر وقائع تاريخيّة ثابتة ونهائيّة.

إنّ ما نقترحه على وجه التدقيق هو تغيير النظرة إلى طبيعة الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة. لقد أشرنا سابقا إلى أنّ كتابة التاريخ تتقاطع مع الكتابة الأدبيّة في مستوى اللجوء إلى الرمز في صياغة الأحداث وتقديم الفواعل وغير ذلك، ولكن من المهمّ الانتباه إلى أنّ ذلك اللجوء إلى الرمز هو من خصائص الخطاب الديني أيضا. ذلك الخطاب الّذي ليس لنا عليه شاهد إلاّ من أهله، وله منطقه الخاصّ، وهو نتاج بنيته الذهنية الّتي ولّدته مضمونا وشكلا. وتبعا لذلك كلّه من الممكن أن ننظر إلى ما كتبه "المؤرّخون المسلمون" على أنّه خطاب دينيّ لبس قناع التاريخ وغدا عين الحقيقة بالنسبة إلى المؤمن به، ولكنّه يمثّل بالنسبة إلى الباحث معينا خصبا لمقاربة الأحداث والأشخاص والألوان والأزمان وكلّ مكوّنات الخطاب التاريخي النصّيّة مقاربة أنثروبولوجيّة قائمة على محاولة تأويل الرموز، والسعي إلى كشف دلالاتها وأبعادها في المستويات العقائديّة والفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة. كلّ ذلك من خلال اختيار نماذج من التاريخ الإسلامي قُدّمت على أنّها أحداث واقعيّة ولكنّها تداخلت مع عناصر مضافة إلى حدث نواة فشكّلت نسيجا قصصيّا مليئا بالرموز القابلة للتحليل آنيّا وزمانيّا بغاية الوقوف عمّا يختفي وراء الخطاب التاريخيّ الظاهر.

---

7 Mircea Eliade, ***Le mythe de l'éternel retour***, Paris, Gallimard, 1963, pp 51-58.

8 محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 435.

9 Cornélius Castoriadis, ***L'institution imaginaire de la société*****,** Paris, Seuil, 1975.

10 John Caughey, ***Imaginary Social Worlds*****,** University of Nebraska Press, 1984, p9.

ولمّا كانت المدوّنة التاريخيّة واسعة جدّا من جهة الكمّ أو التوجّهات والتصنيفات استقرّ الرأي عندنا على النظر في صنف مخصوص منها ونقصد كتب السيرة النبويّة للنظر في كيفيّات تقديم أصحابها للأحداث والروايات، والتساؤل عن خلفيّات تقديمها على الشاكلة الّتي قدّموها بها، والأسباب الّتي قد تكون وراء تقديم أخبار بعينها أو تغييبها أو إضافتها. واخترنا من جملة أخبار السيرة ثلاثة هي التالية:

- الأخبار المتعلّقة بأوّل من أسلم: وقد لاحظنا اختلافات عديدة في هذا الصدد، وكشفت المقارنة بينها أنّ رواياتٍ ما يتمُّ الاحتفاظ بها، وأخرى تغيّب وفق الظروف التاريخيّة أوّلا، ووفق توجّهات المصنّفين العقائديّة، فيتمّ الإلحاح مثلا على أنّ أبا بكر كان أوّل المسلمين من الرجال في المصنّفات السنّيّة في حين أنّ المصنّفات الشيعيّة تؤكّد أنّ عليّا بن أبي طالب كان أوّل المسلمين، ونحسب أنّ ذلك يخفي جدلا عقائديّا يتخفّى في لباس التأريخ لسيرة النبيّ ممّا قد يؤدّي إلى استنتاج أنّ السيرة ليست وليدة الهاجس التاريخي وإنّما هي نتاج مشاغل من صنّف فيها بداية من القرن الثاني للهجرة.
- الأخبار المرتبطة بالهجرة من مكّة إلى المدينة: ونحسب أنّ تلك الأخبار، وإن كانت مستندة إلى نواة تاريخيّة تتلخّص في الانتقال من مكان إلى آخر لعدّة أسباب موضوعيّة، تحوّلت تدريجيّا إلى حدث تأسيسيّ، وغُلّفت رواياتها بدورها بمشاغل من صنّف فيها ورواها، وحُمّلت قصص الهجرة رموزا دينيّة متعدّدة يمكن تحليلها وتأويلها من قبيل كيفيّة اختيار المكان الّذي تحوّل من سياقه التاريخي الواقعي إلى تحديده عبر الرؤيا والاصطفاء الإلهيّ، ومن قبيل الوصف المكثّف لطريق الهجرة وغير ذلك. ويمكن أيضا التعرّض إلى ما تستبطنه قصص الهجرة من تفاصيل صحبة أبي بكر ونوم عليّ في فراش النبيّ وما استتبعه كلّ ذلك من مفاضلات ذات خلفيّة عقائديّة جداليّة ارتبطت في جوهرها بالخلاف السياسيّ حول الإمامة.
- الأخبار المرويّة في فتح مكّة: ذلك أنّ تلك الأخبار قد حملت باختلافاتها ورواياتها المتعدّدة ضروبا شتّى من القصّ والترميز. ويكفي هنا على سبيل المثال الإشارة إلى ما ترويه السير من ركوب العبّاس بن عبد المطّلب وأبي سفيان بن حرب وراء النبيّ على دابّته وهو يدخل الحرم، ونرى أنّ هذه الصورة قد تكون حاملة لدلالات سياسيّة بعديّة ذات وجهين؛ وجه أوّل يشرّع لخلافة الأمويّين والعبّاسيّين باعتبار أنّ الراكبين وراء النبيّ ليسا مجرّد شخصين، وإنّما هما رمزان للدولتين الأمويّة والعبّاسيّة. أمّا الوجه الثاني فهو استبطان مفاضلة بين العبّاسيين والأمويين. فالعبّاس كما يقدّم في القصّة هو التالي في الركوب بعد النبيّ، وهذا لا يعني الأسبقيّة الزمنيّة التاريخيّة بل يرمز إلى الأفضليّة، وهذا أمر يُفسّر بأنّ السيرة كُتبت زمن العبّاسيّين فكان من المنطقيّ أن ينتصر المصنّفون لخلفائهم.

إنّ هذه الأمثلة وغيرها تسمح لنا في تقديرنا بأن نذهب أشواطا بعيدة في قراءة ما وصلنا من كتابات تاريخيّة إسلاميّة تنأى بها عن القراءة التمجيديّة من ناحية والقراءة الوضعانيّة من جهة أخرى، معتبرين أنّ تلك الكتابات يمكن أن تقرأ من زاوية اعتبارها بنات واقعها الّذي صُنّفت فيه أوّلا، وهي بالتالي وليدة بنى ذهنيّة مخصوصة ثانيا. فضلا عن أنّها كثيرا ما تعمد إلى الرمز والمتخيّل لتشكيل وعي بعينه، وصناعة الذاكرة الجماعيّة الّتي يُرادُ لها أن تترسّخ وتكون فاعلة اجتماعيّا وفكريّا وسياسيّا.