INSTITUT
DU MONDE
ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal
PRIZE

مكسيم رودنسون

MAXIME RODINSON

محمد أحمد طجو

100 كتاب وكتاب
19

مكسيم رودنسون

الكتاب : مكسيم رودنسون
المؤلف : **أ. د. محمد أحمد طجو**
الطبعة : الأولى 2020
عدد الصفحات : 128
القياس : 13 × 19
الإيداع القانوني : 2020MO2783
الترقيم الدولي : 978-9920-627-60-3

جميع الحقوق محفوظة

المركز الثقافي للكتاب

الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف : 212522810406+
فاكس : 212522810407+
markazkitab@gmail.com

بيروت / لبنان
الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي
هاتف : 9611747422+
فاكس : 9611744733+

INSTITUT
DU MONDE
ARABE

معهد العالم العربي

كرسي المعهد

King Faisal
PRIZE

مكسيم رودنسون

أ. د. محمد أحمد طجو

المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

المحتويات

عتبـــة 7
مقدِّمة 9
ـ الاستشراق الجديد والذاتي 11
ـ الحوار بين الغرب والشرق 13
نبذة عن مكسيم رودنسون وتكوينه المعرفي 16
تخصصه وأبرز تجاربه العلمية والعملية 18
1.2 تخصصه 18
2.2 تجاربه العلمية والعملية 22
عرض لأهم كتبه 34
1.3 محمد (1961) 34
2.3 الإسلام والرأسمالية (1966) 40
3.3 جاذبية الإسلام (1980) 44
4.3. إسرائيل، واقع استعماري؟ (1967، 1981) 47
5.3 الإسلام سياسة وعقيدة (1993) 55
بعض أطروحاته 69

مختارات من كتاباته الفكرية والاجتماعية تبرز أسلوبه ورؤيته للعالم العربي 75
1.5 *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*..... 76
2 .5 العـــرب..... 92
مختارات مما كتبه باحثون معتبرون عنه 102
1.6 الباحثون العرب..... 105
2.6 الباحثون الغربيون..... 111
خاتمة..... 117
ملحق..... 120
المراجع 122

عتبـة

يصدر هذا الكتاب ضمن مشروع معرفي طموح، تبنته ونفذته مؤسستان ثقافيتان كبيرتان، هما "جائزة الملك فيصل" بالرياض، و"معهد العالم العربي" في باريس، ممثلاً في "كرسي المعهد". يهدف هذا المشروع إلى التعريف بمائة عالم وباحث، من العرب والفرنسيين، ساهموا في تقديم إحدى الثقافتين للأخرى. لقد كرس هؤلاء الباحثون والمثقفون، العرب والفرنسيون، جهودهم لتعزيز مختلف أشكال الحوار الجاد، والتفاعل الخلاق بين ضفتي المتوسط، خلال القرنين الماضيين. وبفضل منجزاتهم الاستثنائية استحقوا الاحتفاء بهم، والكتابة عنهم، من أجل تخليد ذكراهم، والتعريف بهم لدى الأجيال التالية؛ التي نأمل أن ينظروا إليهم باعتبارهم رموزاً مشعة، تلهم العقول، وتضيء مسالك المستقبل، لكل من يعي أن الثقافة بمكوناتها العلمية والفكرية والجمالية، هي الطريق الأمثل للتعارف والتعاون بين البشر.

اختيار ستين شخصية عربية، وأربعين شخصية فرنسية، جاء نتيجة لعمل مهني متصل، بذلته لجنة علمية مشتركة

على مدار أشهر. حرصت اللجنة أن تكون الأسماء المختارة ممثلة، قدر الممكن، لمختلف الفترات التاريخية، والتخصصات المعرفية، والتوجهات الفكرية والإبداعية. إننا ندرك تمامًا أن في كل اختيار مخاطرة. ولو كتبنا عن ألف شخصية وأكثر، فسيظل هناك أعلام يستحقون الحضور ضمن هذه السلسلة.

يتوجه هذا المشروع الثقافي إلى قارئ عام يقظ، قد يدفعه فضوله إلى المزيد من البحث المعمق في منجزات هؤلاء الوسطاء الثقافيين، الذين طالما استمتعنا بكتاباتهم، وأفدنا من أفكارهم الغنية المجددة.

إنها قناعة من المؤسستين بإضاءة مائة شمعة، تدشينًا لعمل مفتوح، نأمل أن يتممه آخرون من بعدنا، وهنا يحقق المشروع أهدافه الأكثر جمالاً ونبلاً.

خالص التقدير للمؤلفين، الذين آمنوا معنا بالفكرة، وساهموا في تحقيقها. والشكر الأوفر لصاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل، رئيس هيئه الجائزة، والسيد جاك لانغ، رئيس المعهد، لدعمهما ومتابعتهما للمشروع. والله الموفق.

أمين عام الجائزة	مدير عام المعهد
عبد العزيز السبيل	معجب الزهراني

مقدِّمة

قد يكون المستشرق والعلامة الفرنسي البارز (مكسيم رودنسون) Maxime Rodinson شخصية مثيرة للجدل في بعض كتبه وأطروحاته، لا بل في تعدّد المجالات التي تناولها، لكنه ترك بصمة واضحة في مجال الاستشراق بعامة، والدراسات العربية والإسلامية بخاصة. ومهما كان رأينا في أفكاره وتحليلاته، فإنه ليس بوسعنا إنكار أنه تميّز بكونه:

- مفكراً متعدّد الاختصاصات، ومؤلفاً للعديد من الأعمال الغنية متنوعة الاهتمامات، لا سيما أعماله عن الإسلام والعرب.
- ماركسياً مستقلاً، وملتزماً.
- يهودياً معارضاً للصهيونية والاستعمار.
- مستشرقاً قدّم نموذجاً "جديداً وذاتياً" للاستشراق، وأبرز إدوارد سعيد في كتاباته الشهيرة، لا سيما "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية".
- أستاذاً جامعياً، وعقلانياً، وناقداً كان يعطي الأولوية للعناصر المادية، وهي خصال جبلت جيلاً كاملاً من الباحثين العرب الذين عايشوا رجلاً كان له أكبر الأثر

في تغيير النظرة إلى تاريخ العرب والمسلمين، وحاضرهم[1].

وبما أن هذا العمل يأتي في إطار مشروع يبُرز الشخصيات التي كان لها تأثير في التواصل بين الثقافتين العربية والفرنكوفونية، فسوف نركّز على أعماله عن الإسلام والعرب والقضية الفلسطينية. فعلى الرغم من كونه أستاذاً جامعياً تخصص في لغة "الغيز"، اهتّم رودنسون بالدراسات الإسلامية والعربية اهتماماً كبيراً، وعمل من أجل التقارب بين الشرق والغرب، لكنه لم يكن يحب مصطلح الاستشراق الذي شوّهه الاستعمار، وكان يعدّ نفسه مستعرباً، همّه الاطلاع على الثقافة العربية والإسلامية، ويحشد في مؤلفاته ومقالاته وحواراته اللغات القديمة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا، وفقه اللغة، والصراعات السياسية. إلخ

وتجدر الإشارة إلى أن مواقف رودنسون من قضايا الشرق بعامة، والقضية الفلسطينية بخاصة، سبّبت له كلّ أنواع الانتقادات والتهديدات، وذلك بصفته يهودياً منفصلاً عن طائفته، ومعادياً للصهيونية وللاستعمار... وهكذا، يمكن القول:

---

(1) سمير قصير، "مكسيم رودنسون المستعرب العقلاني والصديق النقدي"، صحيفة *النهار*، 2004/4/25:
https://www.samirkassirfoundation.org/documents/articles/Pr000639.pdf

إن رودنسون تعرض في آن واحد للدفاع والتبجيل، أو على العكس من ذلك، للاحتقار[1] والهجوم والنقد والتهميش والإهمال، وذلك بحسب انتماء كلّ طرف وتوجهاته. وليس غرض هذا الكتاب الدفاع عنه أو تبجيله أو انتقاده، وإنما تقديم نبذة وافية عن حياته، وتكوينه المعرفي، وتخصصه، وتجاربه، وكتبه، وأطروحاته، وأسلوبه ورؤيته للعالم العربي، وكذا مختارات مما كتبه عنه بعض الباحثين المعتبرين.

ـ الاستشراق الجديد والذاتي

تشكّلت العلاقة بين الغرب والإسلام على مدى قرنين من الزمان من منطلق حربي، وقامت الحروب الصليبية بدور لا يمكن تجاهله في تشويه صورة الإسلام. وشكّل الخطاب الديني المسيحي ذو التوجّه السياسي الاستشراق التقليدي، إذ "*ورث المستشرقون هذا الخطاب، وحافظوا عليه*"[2]. وقد مرّ هذا الاستشراق التقليدي بمراحل[3]

---

(1) وصفته الأوساط الصهيونية "باليهودي الكاره لنفسه"، انظر: داود تلحمي، "المؤرخ والعالم الاجتماعي مكسيم رودنسون"، صحيفة *تشرين* السورية، العدد 197 رجب 1425هـ 5 سبتمبر 2004م.

(2) علي بن إبراهيم النملة، *الاستشراق والإسلام في المراجع العربية*، الرياض، بيسان، 2010، ص 11

(3) انظر: مكسيم رودنسون، *جاذبية الإسلام*، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، دار التنوير، 1980. انظر أيضاً: أحمد عبد العزيز الحصين، *نشأة الاستشراق، مراحله ودوافع المستشرقين*، الجيزة، مكتبة الإيمان، 2011.

ومظاهر وأطوار متعددة[1]، وكانت له أهدافٌ كثيرة[2]، فصّلها الدارسون والباحثون، ولا مجال للغوص فيها.

وفضلاً عن ذلك ليس الغرب، في مواقفه من الإسلام، غرباً واحداً. لذا ينبغي الابتعاد عن التعميم، والإنصات إلى الاستشراق الجديد والذاتي الذي رحّب به إدوارد سعيد، ومثّله، إلى جانب رودنسون، مستشرقون آخرون.

ينتمي رودنسون إلى طائفة من المستشرقين الذين يمكن وسمهم بالذاتيين، نظراً لأنهم يشتركون جميعاً في "*استحضار انتماءاتهم، سواء كانت دينية أم علمية أم تاريخية، عند دراستهم لمباحث العلوم الإسلامية، بحيث جاء إنتاجهم، وبدرجات متفاوتة، مستجيباً لثقافاتهم، لا لما تفرضه الدراسة العلمية للمصادر الإسلامية من نظريات ورؤى*"[3].

ومع ذلك، يختلف المستشرقون الذاتيون اختلافاً كلياً على مستويات عدّة: موقفهم من الإسلام، وأسلوب كتابتهم، وصدق استخدامهم لمناهج البحث ودقتّه، ولكنهم يشتركون في اعتبار

---

(1) انظر: لخضر شايب، *نبوة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر*، مكتبة العبيكان، الرياض، 2002.

(2) انظر: هالة ماضوي، *مفهوم الاستشراق في فكر إدوارد سعيد*، مذكرة بإشراف خيرة بورنان مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، العام الدراسي2016/2015.

(3) لخضر شايب، *نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر*، ص 215.

الإسلام واقعاً لا مناص من فهم تاريخه ودواعيه، والمسلمين أمة ينبغي تعلم كيفية العيش معها. ويجُمعون، فضلاً عن ذلك، على أن الإسلام تأليف لعناصر دينية قامت عبقرية مؤسّسه، في ظلّ عدد من العوامل الروحية والمادية، بدور رئيس في ظهوره على مسرح التاريخ. ونذكر من هؤلاء المستشرقين، على سبيل المثال لا الحصر، الفرنسيين لويس غارديه Louis Gardet، ولويس ماسينيون، وريجيس بلاشير Régis Blachère، وبالطبع مكسيم رودنسون الذي يمثلّ، إضافة إلى جاك بيرك، أحد وجوه الاستشراق المعاصر.

ـ الحوار بين الغرب والشرق

يرى مكسيم رودنسون، جواباً عن سؤال أحمد الشيخ[1]، أن الغرب والشرق في حوار، لا في مواجهة، ويقول: *"إنه يمكن إيجاد أرض للحوار، فالدراسات الاستشراقية بالصورة التي ظهرت عليها تمثّل نظرة الآخر فعلاً، من وجهة نظر علمية محّددة، نظرة الآخر تتميز بما هو مقنع وما هو غير مقنع، بما هو سلبي وبما هو إيجابي..."*.[2]

---

(1) أحمد الشيخ، *حوار الاستشراق*، القاهرة، المركز العربي للدراسات الغربية – 1999.

(2) نجمي عبد المجيد، "حوار الشرق والغرب"، صحيفة 14 أكتوبر، الثلاثاء، 27 / يوليه / 2010 . =

والواقع أن الحوار بين الشرق والغرب اتّخذ أشكالاً متعددة، فهناك الحوار العلمي، وهناك الحوار الثقافي الذي كان من نتائج الحوار العلمي، ولم يكن فقط نتيجة له، لأن هناك من تأثّر بالشرق من الغربيين، وهناك من انبهر بالغرب من الشرقيين ثقافياً، فحفظ أقوال الغربيين الكثُر من علماء النفس والاجتماع والفلسفة وغيرها[1].

لذلك ينبغي الإنصات للمستشرقين الذين تعرضت أعمالهم لاتّهامات مَشْرِقِيَّة، صدرت منذ الستينات، ولا تزال تصدر بين وقت وآخر. ومن هؤلاء المستشرقين (رودنسون) الذي خَصَّصَ كتباً ومقالات وحوارات عدّة، دافع بها عن الاستشراق، وردّ فيها على بعض الاتهامات للمستشرقين.

ونقول في ختام مقدّمتنا، إن هذا الكتاب يندرج في إطار مشروع مميز يكرّس الحوار بين الشرق والغرب، لا بل بين الثقافتين الفرنكوفونية والعربية الإسلامية، ونتساءل: ما الإسهام الذي قدّمه رودنسون للحوار بين هاتين الثقافتين؟ هذا ما تجيب عنه الصفحات التالية، من خلال التعريف بهذا المستشرق الفرنسي الذي كان له منذ بداياته موقفاً واضحاً وصريحاً من

---

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Kbf = auVcSLP4J:www.14october.com/news/7SWPU71W-PCO6HA+&cd=1&hl=ar&ct=clnk&gl=sa

(1) علي بن إبراهيم الحمد النملة، "الشرق والغرب: المحددات والمؤثرات"، الرياض، بيسان، 2010.

الفكرة الصهيونية، ومن الصراع العربي الإسرائيلي، والذي ترك بكتبه ومقالاته وأحاديثه أثراً عميقاً في عدد كبير من المثقفين العرب، لا سيما أنه أقام في لبنان، وزار عدداً من البلدان العربية، حيث ألقى محاضرات وشارك في ندوات متعددة حول الاستشراق وحول الصراع العربي الإسرائيلي[1].

(1) "مكسيم رودنسون"، *الموسوعة العربية*، http://arab-ency.com.sy/detail/6517

نبذة عن مكسيم رودنسون وتكوينه المعرفي

ولد رودنسون في باريس في عام 1915، وتوفي في مرسيليا في عام 2004. عاش في كنف عائلة يهودية من طبقة عمّالية. وتلقّى تعليمه في المدارس الحكومية الفرنسية، ولكنه حُرِم من متابعة دراسته الثانوية بسبب كلفتها العالية، فعمل مراسلاً في شركة نقل عالمية. واستغلّ حرية الحركة في فترة الغداء للتنزه عند بائعي الكتب، أو للتنزه في حي القصر الملكي، الأمر الذي دعم ميله للاستقلالية، ونمّى لديه "حرية الحكم". التحق بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية التي لم تكن تشترط حيازة شهادة الثانوية، ليحصل على شهادة في اللغة التركية في عام 1935، وفي اللغات العربية والفينيقية والعبرية، وليتخصص في لغة (الغيز) أو اللغة الإثيوبية الكلاسيكية، التي سوف تصبح فيما بعد مصدر رزقه الجامعي. وقد شُغِف مكسيم الشاب، منذ المدرسة الابتدائية، بتاريخ اللغات وبالنبي محمد والإسلام[1].

واجهّت حياته في عام 1937 ثلاث قرارات: زواجه، ودخوله المركز الوطني للبحوث العلمية، وانخراطه في الحزب

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ترجمة د. نبيل عجان، دار كنعان، دمشق، 2000، ص 6.

الشيوعي. رحل بصفته مترجماً مجنّداً بعد اندلاع الحرب إلى الشرق الأدنى، فأمضى في أثناء الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان سبع سنوات (1940-1947)، وعمل مدرساً للغة الفرنسية وآدابها في الصفوف العليا التابعة للجمعية الخيرية الإسلامية في صيدا.

عمل رودنسون، أيضاً، بعد مجيء الإنجليز والفرنسيين الأحرار إلى جانب اثنين من علماء الآثار، هما دونان Dunand وشلومبيرجر Schlumberger، اللذان استفادا من معرفته باللغات السامية، وأوكل له قسم الآثار مهمة شراء كتب عن الآثار وكتب علمية أخرى، من العراق وفلسطين ومصر.

رحل رودنسون عن المشرق على مضض، وتراجع عن رغبته في كتابة أطروحة دكتوراه عن *الإسلام في العصر الوسيط*. وحصل، بعد عودته إلى فرنسا في عام 1947، على وظيفة "أمين مكتبة" في المكتبة الوطنية في قسم المخطوطات الشرقية. وترك المكتبة في عام 1955 ليصبح جامعياً، وليقوم بتدريس اللغة الإثيوبية وأنثروبولوجيا الشرق الأدنى في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وفضلاً عن ذلك، زاد التزامه في النشاطات الليبرالية، لكن نبرة مقالاته الحرة وحسّها النقدي كانا وراء مضايقات اللجنة المركزية، وفصله من الحزب الشيوعي في عام 1958.

تخصصه وأبرز تجاربه العلمية والعملية

1.2 تخصصه

تعلّم رودنسون لغة الإسبرانتو، وتأثر بأحد أصدقاء عائلته، وهو موسى تويرسكي Moise Twersky الذي ينتمي للتيار العقلاني، والذي ترك فيه "أكبر أثر، وكان فولترياً إلى أبعد حدّ"[1]. وقد لخّص حياته الفكرية والعقائدية كلها بنقاش بين تويرسكي "الفولتيري والليبرالي" والتزام والده الستاليني.

يقرّ رودنسون أنه تأثر بالتزام أهله السياسي، وتحمّسهم للحزب الشيوعي، ويذكر أنه انخرط في الحزب الشيوعي في عام 1937: "*يعرف الجميع أني كنت ماركسياً معلناً خلال عشرين عاماً، وأني ولدت في أسرة وعالم فكريين ماركسيين*"[2].

استغل رودنسون أيضاً عمله في شركة النقل، لإشباع نهمه أو شغفه بالقراءة. وكانت تتخلّل أيامه قبل سن الرابعة عشرة أوقات للقراءة وللمحاضرات والدروس المسائية في متحف

---

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 19.

(2) مكسيم رودنسون، *الإسلام سياسة وعقيدة*، نرجمة أسعد صقر، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص 17.

التاريخ الطبيعي، حيث كان يدرس صناعة المعادن عند شعوب الأزتيك وشعوب البيرو، أو يحضر درساً عن شعوب القرن الأفريقي.

قرأ رودنسون، من جملة كتب أخرى، كتاب *الرجل والأرض*، للجغرافي إليزيه ريكلوس Élisée Reclus، وكتاب *تاريخ فرنسا*، لهنري مارتان Henri Martin، وكتاب *خطاب المنهج* لديكارت Descartes. واشترى كراس سلسلة "المؤلفات الكلاسيكية للجميع" فأصبح موضوعه وعقيدته "التخلّي عن الأفكار السابقة"[1]. وقرأ أيضاً كتب فلافيوس جوزيف Flavius Josèphe بترجمة أرنولد داندياللي Arnauld D'Andilly، إذ كان مراده العودة للمصادر التي ذكرها رونان Renan. واطلّع قليلاً على أعمال الشاعر غيوم أبولينير Guillaume Apollinaire والكاتب أندريه جيد André Gide، وتصفّح مجلة *مركور دو فرانس Mercure de France*.

تعلم رودنسون اللغة الإسبانية من خلال *موسوعة التعليم الذاتي كييه L'encyclopédie autodidacte Quillet*، وتقدّم لامتحان القبول في مدرسة اللغات الشرقية، وانتسب إليها في عام 1932، فكانت السنة الأولى سنة نشوة، لأنه دخل أخيراً عالم التعليم العالي، وسنة مفجعة لأن اللغة العربية كانت موزّعة على ثلاثة صفوف سجّل في اثنين منها فقط: العربية المغربية،

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 40.

والعربية الفصحى. وأما في السنة الثانية فقد تابع دروس المستشرق إيزيدور ليفي Isidore Lévy عن إسرائيل ومصر في العصور القديمة... وأثارت اللسانيات اهتمامه، وشعر بشغف فوري لدراسة اللغات السامية، فبدأ يدرس، إلى جانب اللغة العربية، اللغة العبرية في جامعة السوربون.

دَرَسَ رودنسون اللغة العربية، بناء على نصيحة إيزيدور ليفي، وكان لهذه النصيحة دور في القرار الذي اتّخذه: *"كانت هنالك علاقات وثيقة دوماً، مع أنها دموية، بين العالم العربي والتركي من جهة، وأوروبا من جهة أخرى! ولو درستُ الهند أو الصين، لما كنت قريباً بهذا القدر. وعلاوة على ذلك، كان هذا استمراراً لعلم رونان: أصول المسيحية، واليهودية والإمبراطورية الرومانية"*[1]. وهنالك أيضاً اعتبار عملي، أثّر في اختياره للغة العربية: كان من الضروري أن يضمن لقمة عيشه، إذ كان يجب عليه معرفة ثلاث لغات لخيار الشرق الأدنى في مدرسة اللغات الشرقية: العربية والتركية والفارسية أو الأمهرية.

فضَّل رودنسون الأمهرية على الفارسية، لأن مارسيل كوهين الذي يُدرِّسها سيحميه "من الذئاب المتربّصة به"، ولكنه درس مع ذلك قليلاً من الفارسية بشكل شخصي، بفضل اللغة التركية

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب*. حوارات مع جيرارد خوري، ص 64.

العثمانية خاصّةً، وهي مزيج من الفارسية والعربية والتركية. وتابع أيضاً دروس المصرية القديمة (الهيروغليفية)، وأشياء أخرى، إضافة إلى تاريخ الديانات.

كان رودنسون يتوق أيضاً إلى متابعة دراسة علم الاجتماع. وبما أنه لم يتمكّن من ذلك، فعزّى نفسه بدروس الإثنولوجيا، وقرأ دوركهايهم Durkheim، وتابع دروس مارسيل موس Marcel Mausse الذي فتح له أبواب علم الاجتماع. كما تابع جزءاً من دروس المستشرق لويس ماسينيون Louis Massignon الذي نشر له أعماله حول فن الطبخ، إلخ. وورث عن إيزيدور ليفي، الذي كان مؤرخاً تقليدياً، الميل إلى تاريخ الديانات والتاريخ بشكل عامّ، وكان يريد أن يكون دور اللسانيات ثانوياً، رغم أنها شغلته بشكل كبير[1].

باختصار، كوّن رودنسون نفسه معرفياً وعلمياً في تخصصات مختلفة، وحصل على شهادات جامعية عدّة، منها شهادة في اللغات الشرقية، وأخرى في علم الاجتماع، ودكتوراه في الأدب، حصل عليها في عام 1970. وقد درَسَ لغة "الغيز" guéz أو اللغة الإثيوبية، وتخصّص فيها، كما ذكرنا، وقام بتعليمها، إذ خلف في عام 1955 أستاذه مارسيل ريمون، فكان هذا آخر عمل علمي عكف عليه. وهكذا، يُعدّ رودنسون- إضافة إلى

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 67.

اهتمامه بتاريخ الأديان والدين الإسلامي بخاصة وبالشرق بعامة- أستاذاً جامعياً متعدّد الاختصاصات، اتّسم إنتاجه العلمي بالغزارة، إذ تضمّن مؤلفات عدّة، وآلافا من المقالات العلمية والصحفية والملخّصات التحليلية التي قدّمها *للنشرة النقدية للكتاب الفرنسي*[1].

2.2 تجاربه العلمية والعملية

- إقامته في لبنان

تعدّدت تجارب رودنسون العملية، ومن أهمها إقامته في لبنان في الفترة الواقعة بين 1940-1947، ورحلاته إلى بعض الدول العربية الأخرى.

أنهى رودنسون دراسة اللغة العربية الفصحى والعامية في العامين 1936 -1937، وغادر في 2 مايو 1940 على متن باخرة توجهت إلى بيروت قبل أن تعلن إيطاليا الحرب بأقل من أسبوعين.

مكث رودنسون ثلاثة أيام في بيروت، وانتقل منها إلى رياق، فحمص. ثم أسهم في توزيع التموين في دمشق. وقد زاد عمله وتعامله مع التجّار في المدينتين من تمكّنه من اللغة العربية المحلّية. ورفض تعميم اتّهام التجار العرب بالسرقة، وأكّد أن

(1) انظر ملحق الكتاب بقائمة تتضمن أهم كتب مكسيم رودنسون.

بين تجّار دمشق اختلافات كثيرة، كما هي الحال بين تجار العالم في كل مكان، "إذ لا يجوز النظر إليهم نظرة مقنّنة وموحّدة"[1].

وصف رودنسون إقامته في دمشق بأنها غنيّة جداً، رغم قصرها، واحتفظ منها بذكريات طيبة، وحاول البحث عن عمل بعد تسريحه منها: *"أحببت أن أبقى في المنطقة، سيّان عندي مدينة وأخرى، وقد اخترت بيروت بمحض الصدفة، ولو توافر لديّ عمل في دمشق لاخترتها"*[2]. وزار أيضاً في سورية قرية معلولا، التي ما يزال سكّانها وسكّان جبعدين وبخعى المجاورتين يتكلّمون اللغة الأرامية...

وجد رودنسون عملاً في مدرسة المقاصد الخيرية الإسلامية في صيدا، التي وصل إليها في الثاني أو في الثالث من ديسمبر عام 1940، والتي تعدّ مركزاً قومياً. بدا رودنسون الذي لم يُظهر عداءً للقومية المحلية أمراً مثيراً للحيرة، وكان كل الناس تقريباً يرتابون من اهتمامه بالإسلام والعرب، ويعتبرونه جاسوساً، وعميلاً للمخابرات... يذكر رودنسون أنه صادف بعض المشكلات بسبب اليهود المقيمين في صيدا، لا سيما بسبب عائلة فرانكو، مدير مدرسة الأليانس Alliance الذي جاء من العراق...

---

(1) فيصل جلول، *الجندي المستعرب. سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)*، ص 33.

(2) فيصل جلول، *المرجع نفسه*، ص 35.

ومع ذلك، لم تكن حياة رودنسون في مدرسة المقاصد سيئة أبداً، وقد احتفظ من تلك الفترة بذكريات جيدة. وأثارت الحياة اليومية في صيدا أموراً صغيرة على المستوى الديني والأنثروبولوجي والسوسيولوجي: أشار إلى راهب كاثوليكي كان يتحدث بحقد فظيع عن الموارنة، وإلى انتشار درجة من الشذوذ الجنسي (رغم إدانته نظرياً، نتيجة صعوبة التقرّب من النساء من جراء الفصل بين الجنسين، وإتاحة العلاقات فقط في إطار الزواج الذي يقرّره الأهل. وقد رأى أن أصول هذه العادات ثقافية أكثر منها دينية. وهذا يدعم نظرياته حول العجز النسبي للأيديولوجيات[1].

يذكر رودنسون أيضاً أنه لم يكن قادراً في صيدا على تحديد موقف من القضية الفلسطينية، ولا على معالجتها، لكنه فهمَ في حينه "*بعض الأشياء عن الاستيطان اليهودي في فلسطين، لكن ليس بما فيه الكفاية*"، إذ كان شيوعياً، وكانت نظرته للأمور تتأثر بهذا الانتماء[2].

تكلّم رودنسون على خصائص المجتمع الصيداوي، فأشار إلى خضوع أهالي صيدا- كغيرهم- لقانون العرض والطلب المهمين في لبنان عموماً، ووصف المطبخ الصيداوي في مدرسة

---

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 100.

(2) فيصل جلول، *الجندي المستعرب. سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)*، ص45.

المقاصد بأنه بسيط وللجميع، وذكر أنه كان يحب "المجدّرة" وحلوى السنيورة، لكنه كان يتناول "العجوة" لانخفاض ثمنها.

بقي رودنسون في صيدا حتى شهر يونيو عام 1941، وغادرها إلى بيروت مجبراً بسبب دخول الإنجليز إليها. وصلت زوجته مع ابنه إلى بيروت في 25 سبتمبر 1941، وكانت حياتها اليومية سهلة كثيراً، وكانت علاقاتهما جيدة مع الجيران.

يشير رودنسون إلى يهوديّته، فيقول إنه كان على الدوام ضدّ النزعة القومية اليهودية، وإنه أعلن ذات يوم أن يهوديته هي عبارة عن تفصيل "جنسي"، الأمر الذي أغضب الصهاينة كثيراً. ويضيف أن اليهود كطائفة لم يكونوا متحمّسين للشيوعيين في لبنان، ولم يكن يعرف بدقة إلى أيّ حدّ تأثروا بيهود فلسطين، أي صهاينة المستقبل، وعرف فيما بعد أن شبّاناً منهم حاولوا الذهاب إلى فلسطين، ولم تكن عائلاتهم موافقة على هذا الخيار، وحاول ثنيهم عن الهجرة، وحملهم على البقاء في لبنان. ويضيف أنه لم يكن يعتقد يوماً أن لليهود الحقّ بوطن في فلسطين. لذا لم تخطر بباله قضية الهجرة، والذهاب إلى فلسطين كيفما اتَّفق[1].

بقي رودنسون في لبنان حتى عام 1947، إذ عمل في قسم الآثار عند موريس دونان، واضطرّ لمعاشرة البرجوازية الكبيرة الفرنسية في لبنان، فتعرف على دانيال شلومبيرجر، المفتش في

(1) فيصل جلول، *الجندي المستعرب. سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)*، ص69.

دائرة الآثار والصديق القديم لهنري سيريغ Henri Seyrig. كان شلومبيرجر يعمل في مجال الكتابات التدمرية، فوظّفه لتصحيح مسوّدات مقال علمي. وقد نشر في تلك الحقبة إحدى أولى دراساته المخصّصة لكتابة تدمرية. كما تعرّف على رينيه موتيرد René Mouterde المهتم بالكتابات الإغريقية واللاتينية في سوريا ولبنان، وكتب مقالاً بعنوان "من علم الآثار إلى الأنثروبولوجيا التاريخية أو السوسيولوجيا التاريخية"، انطلاقاً من كتاب جورج تشالنكو Georges Tchalenco، عالج فيه بشكل عام "كلفة اقتصاد الإمبراطورية الرومانية"[1].

تعرّف رودنسون أيضاً على الأب اليسوعي بوادبار Poidebard وعمل معه، إذ كان أول من دشّن التصوير الجوّي للمواقع الأثرية لأغراض أركيولوجية. كما نشر باسم مستعار، هو جان رونسان Jean Ronsin في عام 1943 كتاباً ترجمه قدري قلعجي، وهو من قبيل الدعاية الفرنسية، وبعنوان : *تلك آثارنا جهود فرنسا الأثرية في الشرق*: *"وّقعتُ الكتاب باسم مستعار، هو جان رونسان، لأنني كنت أعمل مع الديغوليين في بيروت، وأهلي تحت سلطة النازيين في فرنسا"*[2].

---

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 126.

(2) فيصل جلول، *الجندي المستعرب. سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)*، ص76.

مثّلت نشاطات رودنسون في قسم الآثار ودروس الماركسية التي كان يلقيها على اللبنانيين والفرنسيين المقيمين، العناصر الأساسية في الفترة 1942-1947، كما شكّلت الأحداث المأساوية التي رافقت الاستقلال اللبناني تاريخاً مهماً على الصعيد السياسي. فقد أسّس مع الماسونيين حركات خاصة تحمل أسماء غريبة، مثل "فرنسا المحاربة"، إذ كان مجبراً على التحالف معهم، لأنهم كانوا العناصر اليسارية الوحيدة المنظمة إلى حدّ ما. وعزم من خلال الدروس الماركسية على خدمة القضية الفرنسية وصياغة فلسفته الخاصة.

التقى رودنسون أيضاً في تلك الفترة بالشيوعي الثلاثي خالد بكداش وفرج الله الحلو ونقولا الشاوي. وأشار إلى أن الشيوعيين" كانوا، ككل الأحزاب، ضدّ تقسيم فلسطين، لكنهم تخلّوا عن هذا الموقف في العام 1947"[1]، أي بعد أن طلب أندريه غروميكو Andreï Gromyko تقسيم فلسطين إلى دولتين، واحدة يهودية والثانية عربية. ورأى لاحقاً أن الفلسطينيين كانوا مخطئين في الإصرار على العودة إلى ما كان قائماً قبل تأسيس إسرائيل، وأنه كان يفضل نشوء دولة متعددة الإثنيات ليعيش فيها الجميع بسلام، وقد ناضل من أجل ذلك[2].

---

(1) *المرجع السابق*، ص83.

(2) فيصل جلول، *الجندي المستعرب. سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)*، ص101.

على الصعيد الديني، يذكر رودنسون أنه راقب باستهجان كون الطائفة في لبنان تشكل جنسية خاصة، وأن الوضع الطائفي صدمه كثيراً في البداية، وأن أكثر ما كان يصدمه هو "*توظيف الناس في الإدارات ومراكز العمل وفقاً لانتمائهم الطائفي، وليس على أساس كفاءاتهم*"[1]، وأنه كتب عن ذلك في مكان ما، أن الأمر يتعلّق بشبه أمة، وأنه في المقال الذي نشره لاحقاً في جريدة *لوموند Le Monde* تكلم عن ذلك، مُظهراً الوضع اللبناني نموذجاً يجب تحاشيه، أو كفزّاعة، إن جاز التعبير. واستخلص من ذلك قانوناً سوسيولوجياً مفاده أن كل هذه البُنى التي تشبه كل منها دولة، تميل إلى إثارة وطنيات طائفية وجماعات تتصادم في وقت ما، وتصبح عندئذ منبع تنافس وصراعات...[2].

مثلت نشاطات رودنسون ومعتقداته السياسية في نهاية الحرب حجر عثرة أمامه، عندما رغب في أن يكون باحثاً مقيماً في المعهد الفرنسي في دمشق، أو أن يحصل على وظيفة في السلك الدبلوماسي، ويذكر أن المستعربين كانوا مسرورين للتخلص منه، لأنه كان بنظرهم شخصاً مزعجاً، وأنه غادر بيروت في 2 يونيو 1947 ووصل في 12 من الشهر نفسه إلى ميناء

---

(1) *المرجع السابق*، ص 102.

(2) *مكسيم رودنسون، بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري، ص138.*

مرسيليا بعد قيامه برحلة أخيرة إلى فلسطين بين 3 و11 أبريل، مع صديقة مصرية هي نينا نكاش، كان يجمعه بها الانتماء للشيوعية.

-رحلاته إلى فلسطين

لم تكن لدى رودنسون أفكار واضحة جداً حول القضية الفلسطينية، إبان رحلاته إلى فلسطين، غير أنه كان عموماً ضدّ الاستعمار، بسبب عقيدته الشيوعية والأممية، بكلّ بساطة. فكان خلق دولة استعمارية في فلسطين يبدو له مناقضاً لأفكاره العامة. وكان من جهة أخرى تحت تأثير ما تعلّمه في المنزل، والأحاديث التي تدور فيه أيام الإثنين، لا سيّما مع تويرسكي الذي كان معادياً للصهيونية بشدّة، والذي وصف القائد الصهيوني المتطرّف جابوتينسكي Jabotinski بالسخافة، والاختلال والجنون، إلى حدّ ما.

رأى رودنسون في أثناء وجوده في صيدا، أن مهاجمة المستعمرات مقاومة ضدّها، وقال: إنه عرف أشياء لم يتصور أنها كانت موجودة: وجود أحزاب متعدّدة ومجلس وطني ليهود فلسطين ومنظمة يشوف Yshouv (الاستيطان اليهودي) الشبيهة بالدولة في فلسطين. اهتم رودنسون بهذه المسائل عن كثب، وأبدى موقفاً معادياً للاستيطان.

كانت تنقلاته في فلسطين رسمية وإدارية. وكان يذهب إليها مراراً، إذ كان دونان يرسله إلى البلدان المجاورة، للحصول

على مجموعات من المؤلفات التي باعها المهاجرون الألمان لمكتبات القدس، والتي تتكلم على التاريخ السوري الفلسطيني عبر العصور، لا سيّما في الحقبة التوراتية. وكانت آخر رحلة إلى فلسطين في عيد الفصح عام 1947، عشيّة ما يدعوه الإسرائيليون بحرب الاستقلال وعيد الفصح. وكان تدقيق الهويات اختباراً غريباً، مثل الاختيار بين العرق القوقازي، أو الأسود، وبين مسيحي، أو مسلم، أو يهودي، أو ديانات مختلفة.

تأمل رودنسون في تل أبيب الشاطئ والبلد بطريقة نقدية بعض الشيء، لأن الناس كانوا يبدون له سخيفين، وهم يبذلون جهوداً عرجاء- غالباً- لينصهروا في ثقافة جديدة وعادات بالية بالنسبة لبعضهم. كان ضدّ أيديولوجية المستوطنات، وأجاب عن سؤال لجيرارد خوري، بشأن شعوره بتصاعد التوتر قبل مغادرته فلسطين في أبريل 1947، قائلاً: "*نعم، كان ذلك واضحاً كعين الشمس، أستطيع أن أريك صوراً للقدس تعجّ بالأسلاك الشائكة*"[1].

-رحلته إلى العراق

ذهب رودنسون أولاً إلى الموصل، لشراء الكتب في عام 1944، ومكث هناك يومين في "نُزل" المدينة، وهو الفندق

(1) *مكسيم رودنسون، بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري، ص154.*

الوحيد الذي يمكن الوصول إليه. ودُهش لفخامة المكان، حيث كان الزبون الوحيد تقريباً، ولتعارضه جداً مع الباقي. وقابل هناك علّامة عجوزاً محلّياً، يدعى داوود شلبي، واستطاع أن يصحّح له اسم أحد العناصر، وهو عبارة عن مسحوق لأحد التوابل، كان يُعرف بأطراف الطيب، وليس بأصفار الطيب. واتّصل أيضاً برهبان دومينكان. وغادر بغداد بعدما التقى فيها المطران اللاتيني أو بطريرك بغداد أو بابل، وفق المصطلحات الكنسية القديمة السائدة، وعند وصوله إلى المعمورة، مرّ بالقرية الأكثر بؤساً، التي تركت فرنسا فيها بصمتها: محطة قطار صغيرة، أو بلدية كتلك التي يمكن رؤيتها في بواتو Poitou في فرنسا! [1].

-رحلته إلى مصر

ذهب رودنسون إلى مصر منذ عام 1942 فكان يزور المكتبات والصروح، ويجري الاتصالات مع الشيوعيين المحليين والمؤيدين. وأشار إلى وجود بعض الجماعات السرية، مثل جماعة "هنري كورييل Henri Curiel، وجماعة "هيليل إيلان شفارتز" Hillel Ilan Schwarz التي كان جميع أعضائها يهوداً، الأمر الذي أقلقه قليلاً، من حيث رسوخها وتمثيلها الشعبي.

عاد رودنسون إلى مصر في عام 1954، وأقام فيها شهرين، سمحا له بتوثيق علاقاته بواحد من أكثر الأوساط الشيوعية في

(1) *المرجع السابق*، ص 149-150.

الشرق الأوسط، وأقام فيها صداقات دائمة، وطورها، وتمكن من الاختلاط في الشارع بالمظاهرات المصرية"[1].

وذكر رودنسون أنه التقى بلطف الله سليمان، وبجان لاكوتور Jean Lacouture. وخلال إقامته في أثناء الحرب، كان هنالك أيضاً شفارتر وكورييل، وشخص غامض يستحيل اللقاء به: جاكو– ديكومب Jacot- Descombes، وهو من أصل بلجيكي، يرأس جماعة "دال شين"، وهما الحرفان الأوليان بالعربية للديموقراطية الشعبية[2].

-عمله في المكتبة الوطنية

عمل رودنسون بعد عودته من لبنان في قسم المطبوعات الشرقية في المكتبة الوطنية، وتشمل فكرة الشرق كل لغات الشرق الأدنى. وغادر المكتبة في عام 1955، ليصبح جامعياً.

- تدريس لغة الغيز وتحدث لغات عدّة

بدأ رودنسون تدريس لغة الغيز، وهي لغة ساميّة قريبة من العربية، بعد مغادرته المكتبة الوطنية في عام 1955، وبقي يُدرّسها

(1) *مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة كميل داغر، بيروت، الطبعة الثانية 192، ص 15-16.*

(2) *مكسيم رودنسون، بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 151.

لأكثر من أربعين سنة. وكان تعليمها يدع له الكثير من الحرية. وفضلاً عن ذلك، كان رودنسون يتحدث- أو يدنو، على حدّ تعبيره- من زهاء ثلاثين لغة أخرى، "الكثير منها قريبة جداً من بعضها بعضاً"[1].

- الملخصات التحليلية

شارك رودنسون أيضاً، بدءاً من حوالي 1950، في *النشرة النقدية للكتاب الفرنسي*، فكتب آلافاً من الملخّصات التحليلية لآخر الإصدارات من الكتب: كان يقرأ سريعاً وكثيراً، ويكتب مساء ملخصاته التحليلية بمعدل 120 سنوياً، وخلال أربعين سنة تقريباً.

(1) *المرجع السابق*، ص 177.

عرض لأهم كتبه

تميّز مكسيم رودنسون بالموسوعية، إذ ألّف وكتب في مجالات عدّة: الطبخ، والآثار، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والأديان، والصراعات السياسية.

1.3 محمد (1961)

نُشر الكتاب أولاً باللغة الفرنسية في عام 1961، ولكنه لم يترجم إلى العربية. يقع الكتاب في طبعته الأولى في 324 صفحة من القطع الصغير. وأما الطبعة التي نعتمد عليها، فقد صدرت في عام 1994. ويُعدّ الكتاب *أكثر كتب رودنسون إثارة للجدل في العالمين الإسلامي والعربي*"[1].

يعترف رودنسون في المقدمة بجهود من سبقه من المستشرقين، ويقرّ أنه لا يقدم أيّة حقيقة جديدة، وأنه حاول باختصار أن يسرد، وأن يفسّر، ورغب في ضبط التفسيرات الجزئية التي طُرحت بالفعل، ووضع كل منها في مكانها، وبصورة أقلّ في تقديم تفسيرات جديدة (ص 10). ويشكّك في موثوقية بعض

(1) "مكسيم رودنسون"، *الموسوعة العربية*،
http://arab-ency.com.sy/overview/6517

المصادر، ويشير إلى *القرآن الكريم*، فيزعم أنه من الصعب جداً استخدامه، ويتطلب الأمر القيام بعمل طويل وغير مؤكّد لترتيبه ترتيباً زمنياً، "لكنه قاعدة صلبة، وأصيلة بالتأكيد".

يتناول رودنسون، في الفصل الأول، حالة العالم قبل الإسلام، ويختمه بكلام مقتبس من وصف للراهبة أثيريا، التي جالت في المنطقة الخاضعة لهيمنة الإمبراطورية الرومانية، قبل أن يعتنق سكانها الإسلام. ويصف في الفصل الثاني المنطقة الصحراوية أو الجزيرة العربية التي يسكنها العرب الذين اتخذوا الخيام مساكن لها، ونمط حياتهم، واعتمادهم على زراعة النخيل والحبوب ورعي المواشي والتجارة. ويتكلم على الغزو والثأر، ويشير إلى غياب الفنون لدى العرب، باستثناء فنون الكلام والبلاغة والشعر، وإلى قلّة اهتمام البدو بالدين، وعبادتهم للأصنام، وإلى مروءتهم. ويتحدث عن اليمن السعيد المختلف من حيث طبيعته وسكانه الذين شيّدوا حضارة جدّ راقية، ويزعم أنه تم تعريب سكان جنوب الجزيرة العربية، وأن جميع سكان شبه الجزيرة العربية خرجوا لغزو العالم" (ص 47) بعد انتصار الإسلام الذي قاده النبي -ﷺ-، وأن *"العرب كانوا يهاجرون كثيراً، وأن الجزيرة العربية خضعت لتأثيرات عدّة، هلنستية يونانية في المقام الأول... وأبلغ شاهد على ذلك اللغة العربية التي دخلتها قبل الإسلام كلمات أجنبية، انتقلت عبر الآرامية"* (ص 49).

يتكلم رودنسون في الفصل الثالث عن ميلاد رسول الله -ﷺ-

تحت عنوان "ميلاد نبي"، ويقول: إن العام 571 هو الذي اعتمد غالباً (ص64). ويشكّك في صحة الأحاديث والروايات المتعلقة بطفولته (ص 69)، فأقدمها يعود إلى حوالي 125 سنة من حياته النشطة. ويزعم أنه لا يعلم الكثير عن مدى صحّة المؤشرات التي كانت لدى الراهب بحيرى، ويدّعي أن محمداً -ﷺ- مارس- مثل الجميع، دين آبائه، وأنه كان من الحمس Homs أي الأشّداء الأقوياء أو المتطرفين بلغة العصر، وأنه لم يكن أميّاً، وأنه ظلّ عازباً لفترة أطول من المعتاد، وأنه طلب يد أم هانئ بنت عمـــه أبي طالب، لكنه رُفض بسبب فقره، وأنهما بقيا على علاقة طيبة، حتى إنه كان نائماً في بيتها ليلة الإسراء والمعراج.

يزعم رودنسون أيضاً أن محمداً -ﷺ- تزوج من السيدة خديجة لأسباب ماديّة بحتة، ليكون غنياً وزعيماً معتبراً. وينقل قول أحد المحلّلين النفسيين: إن محمداً قَبِل الزواج من خديجة لتعوضّه عن حنان الأم التي فقدها وهو صغير، وتأثر بفقدها لاحقاً في كل مراحل حياته، حتى إن عائشة-رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا- غضبت منه لكلامه الكثير عنها (ص 79).

ويدّعي رودنسون أيضاً أن محمداً بقي بعد زواجه من خديجة قلقاً ومتوتراً، وغير مستقرّ على حال، ويهدف من وراء ذلك إلى القول: إن شخصيته قلقة ومتوترة وكئيبة وغير سعيدة. ويرى أنه إضافة إلى انشغاله في التفكير في المستقبل، كان يعاني نفسياً

معاناة شديدة بسبب فقد الولد الذي شكّل له عقدة في حياته، فقد كان أعداؤه يطلقون عليه اسم المقطوع أو الأبتر (ص 82-83). وهذا تفسير خاطئ، إذ يقول ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ *أي إن مبغضك يا محمد، ومبغض ما جئت به من الهدى والحق، والبرهان الساطع والنور المبين هو "الأبتر" الأقلّ الأذلّ المنقطع ذكره، قال ابن عباس ومجاهد: نزلت في العاص بن وائل، وقال يزيد بن رومان: قال، كان العاص بن وائل إذا ذُكر رسول اللّه -ﷺ- يقول: دعوه فإنه رجل أبتر لا عقب له، فإذا هلك انقطع ذكره، فأنزل اللّه هذه السورة..."*[1].

يتابع رودنسون في الفصل الرابع، وهو بعنوان "ميلاد ملّة"، كلامه على التطور الروحي لمحمد، الذي أصبح خاضعاً لعوامل خارجية عدّة -على حدّ زعمه- ويشير إلى غار حراء، ويُذكّر بحديث عائشة بشأن بداية الوحي، ويضع الراهبة تريزا الأفيلاوية Thérèse d'Avila وبولس في المكانة نفسها مع محمد، ويجعله من أهل التأملات الباطنية والخبرات الروحية الخاصة، بحيث لا يظهر بينه وبينهم أيّ اختلاف. ويقول إن ليلة رؤية جبريل في الغار كانت ليلة السادس أو السابع والعشرين من رمضان، التي سميت ليلة القدر، وهي خير من ألف شهر، وينتظرها المسلمون كلّ عام (ص105).

(1) https://www.alro.net/ayaq.php?langg=arabic&aya=3&sourid=108

ويذكر رودنسون بعض الظواهر والعوارض فيزعم أن محمداً كان من أهل الخبرة والتخيل النفسي، مثل كل الكهّان، ويفسّر أن ما كان يعتريه من عوارض الوحي، وما كان يليها، على أنها عوارض كهانة، وأنه كان متصوفاً، ويضعه في سياق صوفية النصارى الذين تكلموا على الاتحاد مع الله من خلال أعمال روحية، وصوفية الهنود الذين قالوا: إن ما يحدث لهم هو خبرة مطلقة لا توصف وغير شخصية، وهذه الخبرة هي أساس الحقيقة الكاملة المكتسبة من خلال معرفة النفس.

يرى رودنسون في وصف *القرآن الكريم* للجنة والنار، والقصور وحياة الترف والنعيم الذي لم يعرفه العرب قطّ، وإنما عرفته الأمم المتحضّرة فقط (ص 122)، كلاماً مسبوقاً ومنتحلاً. ويزعم أن محمداً انتحل *القرآن الكريم* من اليهود والنصارى، ويشكك في أصالته ولغته، ويذكر اسم المستشرق الألماني ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke الذي تكلم على الأخطاء الأسلوبية في القرآن الكريم (ص 128).

ويزعم أيضاً أن *القرآن الكريم* شعر، وأن محمداً كان شاعراً، وأنه وصل إلى فكرة الألوهية من خلال احتكاكه باليهود والنصارى، وأنه قدّم ما تعلمه منهم مشفوعاً بدعوى الاتصال بعالم الغيب.

يقول رودنسون في بداية الفصل الخامس، وهو بعنوان "محمد مسلحاً" إننا لا نعرف الخطط التي وضعها محمد وأبو

بكر، وهما في طريقهما إلى المدينة المنورة، وإنه من المحتمل قليلاً أنه كان لديهما رؤية واضحة للمستقبل، وأنهما توقّعا كل نتائج الهجرة... ويتكلم على نتائج انتصار محمد -ﷺ- في بدر، إذ أصبح ثرياً وقوياً، وميّالاً للانتقام من أعدائه وتصفية معارضيه، وأظهر العداء لليهود وخطط للتخلص منهم، وأوصى المسلمين بمخالفتهم في صيام يوم عاشوراء. ويشير إلى هجوم محمد على بني قنيقاع، متّخذاً من واقعة كشف أحدهم عورة مسلمة ومن مقتل مسلم، حول الانتقام لها، ذريعة لتصفية اليهود. ويتهم رودنسون العرب بالشهوانية، فيعرض لقضية الإفك في سياق أكاذيب تصفهم بأنهم ميّالون إلى الزنا والسفاح والانغماس في الشهوات.

يتكلم رودنسون في الفصل السادس على "ميلاد دولة"، فيزعم أن محمداً وحزبه السياسي الديني استأثرا بالسلطة، وأسّسا دولة حقيقية، وهي دولة ثيوقراطية بمعنى أن السلطة العليا هي نظام حكم يستمدّ الحاكم فيه سلطته مباشرة من الله (ص 273)، واستخدما شتّى الوسائل لحثّ القبائل على اعتناق الإسلام. ويمثّل كل ذلك- من وجهة نظره- قصة كل سياسي لامع، وكل حزب يقاتل من أجل سلطة شمولية، وهي قصة قديمة تعود إلى ثلاثة عشر قرناً، وتثير في كل لحظة صراعات مماثلة في التاريخ المعاصر. ويختم رودنسون هذا الفصل بالكلام على وفاة النبي -ﷺ- وعلى ما جرى بين الصحابة في سقيفة بني ساعدة، ويشير إلى دفنه في مقبرة البقيع (ص 354).

يقول رودنسون في الفصل السابع والأخير، وهو بعنوان "الانتصار على الموت"، إن محمداً -ﷺ- أسس أيديولوجية ودولة، وصنع بأفعاله وأفكاره التاريخ، فكان في آن واحد المسيح عليه السلام وشارلمان Charlemagne. ويزعم أن عظمته بدأت بوفاته، وأنه انتصر ونشر الإسلام. فقد مدحه الكتّاب والشعراء والفلاسفة. ويشير رودنسون إلى آراء بعض المستعربين والمستشرقين مثل اليسوعي البلجيكي هنري لامنز Henri Lammens الذي كان ملمّاً بالمصادر الإسلامية، والذي عبّر عن شكّه في إخلاص محمد (ص 378).

2.3 الإسلام والرأسمالية (1966)

ترجم نزيه الحكيم الكتاب إلى العربية في عام 1968، وقدّم لترجمته تحت عنوان "على هامش الترجمة العربية"، الذي تضمن ملحوظات تتّصل بمؤلف الكتاب، فهو يهودي المولد، دافع بصدق وموضوعية وشجاعة عن الحقّ العربي. وتناول المؤلف في الكتاب مشكلة العلاقات بين الإسلام والرأسمالية، وقدّم دراسة نظرية وتحليلية للعلاقات الجدلية بين العقيدة وبين المواقف السلوكية والروابط الاجتماعية وعادات التعامل الاقتصادية والبُنى السياسية التي تعلن انتسابها إلى هذه العقيدة. وهو أيضاً دعوة يوجّهها المؤلف إلى المسلمين للأخذ بالاشتراكية.

يقول المؤلف في تصديره للكتاب إن "*هذا الكتاب طموح، لأنه يريد أن يقدّم خدمة*"، وأنه دراسة نظرية، وأنه، قصداً

وواقعاً، ذو اتجاه ماركسي، وأن هناك "ماركسيات كثيرة"، بالعشرات والمئات". فماركسيته ليست "الماركسية الأولى" التأسيسية، وكتابه لا ينحو منحى "الماركسية الذرائعية" أو "الفلسفية". وهو لا يؤمن بأحادية الماركسية، ويميّز بين ما هو اتّجاه فلسفي، وما هو نظريات اجتماعية، وما هو "أيديولوجية محضة".

يطرح رودنسون في الفصل الأول "*مشكلة البلدان المتخلّفة، والتناقض المتزايد بين ازدهار عالم المجتمعات الصناعية وتخمته، وبين عالم الجوع الذي تتصوّر فيه بقية الإنسانية...*" (ص 20). ويعرّف الرأسمالية والمفاهيم المرتبطة بها.

ويعرض في الفصل الثاني، وهو بعنوان "تعاليم الإسلام"، المواقف النظرية للقرآن والسنة، ويقول إن "تعاليم الإسلام مقنّنة" في "القرآن" و"السنة"، وإن *القرآن الكريم* لا يحتمل شكّاً، وإنه ليس كتاباً في الاقتصاد السياسي، وإنه يحرّم ممارسة الربا.

ويبحث في الفصل الثالث عن مدى ما أخذ به المسلمون عملياً من المواقف النظرية للقرآن الكريم والسنة، ويتساءل إن كان العالم الإسلامي قد عرف صيغة الإنتاج الرأسمالية أو "قطاعاً رأسمالياً". ويجيب: إنه لا ريب أبداً في أن القطاع الرأسمالي قد نما في هذه البلدان، وعلى صور مختلفة (ص 43). ويتحفّظ تجاه مفهوم الإقطاعية، ويخلص إلى أن العالم الإسلامي التقليدي بعامة لم يبتعد عن تعاليم *القرآن الكريم* النظرية، لا سيما أن هذه التعاليم لم تكن تفرض أو تمنع صيغة بعينها من

صيغ النشاط الاقتصادي، وأن العلاقات بين السنة وبين الممارسة أكثر تعقيداً بعض الشيء، إذ كانت السنة أكثر تحديداً من القرآن) (ص81).

ويدرس في الفصل الرابع أثر "العقيدة بصورة عامة على الصعيد الاقتصادي"، ويرى أن القطاع الرأسمالي في البلدان الإسلامية لم يؤدّ إلى الرأسمالية الحديثة أو الوضع الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي، كما في أوروبا الغربية في العصر الوسيط، وأن حدوث مثل هذا النموّ ابتداءً من القرن التاسع عشر، كان بتأثير خارجي. ثم يتناول العقائد الإسلامية على صعيد العقيدة القرآنية والعقيدة الوسيطة بعد القرآن. ويرى أن *القرآن الكريم* كتاب مقدّس، تحتلّ فيه العقلانية مكاناً جدّ كبير، ويقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية، ويدحض ناموس التثليث المسيحي. ويقول إن الفهم العقلي للحقيقة لا يكفي، فهناك أيضاً الإيمان، العنصر اللاعقلاني والضروري، وإن مكان العقل في *القرآن الكريم* "أعلى بكثير منه في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية" (ص 96). ثم ينتقل إلى العقيدة الإسلامية بعد *القرآن الكريم*، ويختم بالقول إن: *"آراء الإسلام بشأن الحياة الاقتصادية والسلوك البشري بصورة عامة لا تتعارض أبداً مع اتّجاه النشاط الرأسمالي"* (ص 114).

يتناول الفصل الخامس موضوع "الإسلام والرأسمالية المعاصرة في البلدان الرأسمالية"، ويزعم أنه لا يمكن البرهان على أن

المجتمعات الإسلامية كانت ستبلغ، من دون تأثيرات "الغزوات الإسلامية"، الوضع الرأسمالي في صيغته الأوروبية الأمريكية، وعلى أنها لم تكن لتستطيع ذلك. فكل الدلائل تشير إلى أنها كانت تملك البُنى الجوهرية التي كان يمكن أن تصل إلى مثل ذلك الوضع، لو أن بعض التطورات توافرت لها في ظروف معينة. ويخلص رودنسون في هذا الفصل إلى أن تعاليم الإسلام لم تلعب أيّ دور في التوجيه نحو الاشتراكية، أو نحو اقتصاد الدولة، أو في الحدّ من دخول الاقتصاد الرأسمالي أو في توصيفه، وإلى أنه لم يكن هناك طريق إسلامي نحو الرأسمالية. ولئن كان ممكناً أن يشهد المستقبل طرقاً عربية أو تركية أو فارسية نحو الاشتراكية، فإن احتمالات أن تكون الملامح الرئيسة لهذه الطرق مدينة بالكثير للدين الإسلامي، ضئيلة.

ويعرض رودنسون في الفصل السادس والأخير، للنتائج والتوقعات فيقول إن العلاقة المتبادلة بين الإسلام والنظام الاقتصادي كانت سلبية بقدر كبير، على الأقلّ فيما يتعلق بالبُنى الأساسية. ويرى أن السؤال الذي يطرح نفسه ليس مثلاً "هل الدين أهم للفرد أو للمجتمع من الاقتصاد"، وإنما هو معرفة "ما هو العنصر الفاعل في التطور الاجتماعي وفي تاريخ البشر، وكيف يتم هذا الفعل". ويرى أنه ليس هناك مجتمع بلا سياسة، أي بلا تاريخ، وأن التجربة التاريخية كثيرا ما دلّتنا على أن مطالب ثانوية قد ترفع عقيرتها من خلال التصعيد الأيديولوجي،

وأن الحملات الصليبية هي المثال التقليدي على الأعمال السياسية (الحروب) ذات الدوافع الأيديولوجية، وأن هدفها هو السيطرة السياسية على سوريا. ويزعم أن الدول الإسلامية "أمام خيار بين طريقين أساسيين: الرأسمالية أو الاشتراكية. ليس هناك من طريق ثالث..."، وأن الحل الثاني، أي الحل الاشتراكي، فرض نفسه مدفوعاً بقوة الأشياء.

3.3 جاذبية الإسلام (1980)

صدرت ترجمة إلياس مرقص لهذا الكتاب في عام 2008. ويحتوي على دراستين متفاوتتين في الحجم: "مراحل النظر الغربي إلى العالم الإسلامي" و" الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا". يهدف المؤلف في الدراسة الأولى إلى "*تحديد الاتجاهات الكبيرة بالضبط، والسعي إلى إدراك سببيتها. وبادئ ذي بدء (...) معاينة ما في مواقف الفضح من جانب البعض وفي الوجدان الطيب الراضي عند البعض الآخر من أساس صحيح، وما تنطوي عليه الحالتان من توسيع أيديولوجي خارج الحدّين*" (ص 5). ويولي المؤلف أهمية أولية للعلاقات المعيشة أو التي ينبغي أن تعاش بين المسلمين والغربيين، ويتجاوز تقديم لوحة وصفية ومكثفة، إذ يستهدف معضلة أوسع فعلاً، وهي معضلة سوسيولوجية أكثر أهمية من المعضلات التي تطرحها المساجلات بين الشرقيين وأصدقاء الإسلام وبين المستشرقين. والنتيجة

ليست صورة بل صور عدّة حسب البيئات، والطبقات الاجتماعية، والموقع الذي يتخذه أفرادها في علاقاتها مع الكون الآخر، والدور الذي يلعبونه، ودرجة انخراطهم في أيديولوجيات عالمهم، إلخ (ص6).

تضمن النظر الغربي إلى العالم الإسلامي ثماني مراحل، ومن أهم ما جاء فيه إشارة رودنسون إلى "ترجمة معاني *القرآن الكريم*، واكتشاف اللاتين صورة أخرى للإسلام، هي الفلسفة"، وأسباب الاهتمام بالعالم الإسلامي، وإعجاب الغربيين بصلاح الدين، وتمثل كبار المؤلفين المسلمين، واستيعابهم في الثقافة العامة المشتركة، والتعايش والموضوعية، والقرن التاسع عشر بميوله المجتمعة والمتكاملة، وقصائد غوته لمجد محمد-ﷺ- وديوانه الغربي-الشرقي، *ومحمد* فولتير، والرواج الجديد للدراسات الشرقية، ومولد الاستشراق، وبدء الاستعمار مع احتلال الفرنسيين الجزائر وإقامة الإنجليز في عدن، والإمبريالية باعتبارها "الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوروبية للشرق، اعتبارا من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص"، و"الدعوة التبشيرية"، وتزعزع التمركزية الأوروبية، ونهاية الاستشراق وانتهاء هيمنة الفيلولوجيا (ص 67).

ويتكلم رودنسون في الدراسة الثانية عن الخصائص المشتركة بين الباحثين المهتمين بدراسة المجتمعات الإسلامية، ويرى تحت عنوان "توجّه الانطلاق: الاستشراق التقليدي"، *"أن للوضعية*

والاتجاهات الراهنة أصلها في منظومة فكرية متلاحمة نسبياً، وقد اتّخذت هذه المنظومة المشتركة، أو هذا الموقف العلمي، المشترك شكلاً في القرن التاسع عشر، تحت تأثيرات مختلفة" (ص 70).

ويعدد رودنسون بعض الطروحات على سبيل الخاتمة، فيقول: إنه لا يوجد استشراق، علم صينيات، علم إيرانيات، بل ميادين علمية معرّفة بموضوعها وبمسألتها النوعية، مثل علم الاجتماع، والديموغرافيا، والأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا. ولا يوجد شرق، بل شعوب وبلدان ومناطق، ومجتمعات، وثقافات. ويرى أن *"العديد من المستشرقين ما يزالون أسرى الاستشراق، محبوسين في جيتو ومتلّذذين فيه، في كثير من الأحيان"*، وأن تلذّذهم بالجيتو *"تفاقم بضرورات التخصّص وبمفاتن الاحتراف- وهي عوامل كونية"*. وأن الدراسات عن الشعوب والثقافات والمجتمعات "المشمولة في الماضي تحت اسم الشرق سوف تستمر وسيشارك فيها أكثر فأكثر اختصاصيون من البلد نفسه أو من المنطقة المدروسة". ويخلص إلى أن "الدراسات العلمية تؤثر أقلّ بكثير من تأثّرها بالأفكار الجارية"[1].

(1) *المرجع السابق*، ص 92-93 و100.

4.3. إسرائيل، واقع استعماري؟ (1967، 1981)

نشر الكتاب أولاً في الأول من يناير 1967 في العدد 253 مكرر من مجلة *الأزمنة الحديثة* *LES TEMPS MODERNES N° 253 BIS*، وأعيد نشره في كتاب في عام 1981. وترجمه إلى العربية إحسان الحصني في عام 1967. وقد تضمّن الكتاب ثلاث موضوعات وخاتمة.

يقول رودنسون تحت عنوان "إسرائيل، واقع استعماري؟" (ص 3-13): إن المثقفين العرب يوجهون تهمة "الظاهرة الاستعمارية" التي تجاوبت فيها النظرية الماركسية بوضوح مع مطالب "أيديولوجية العالم الثالث الضمنية"، وإن العالم الثالث تبناها على أوسع نطاق. ويضيف أن اليسار الإسرائيلي الصهيوني اعتبر التهمة شائنة، وأن اليمين لا تثيره سوى ضيق تشتدّ حدّته، أو تخفّ، حسب تحسن الأفراد أو الفئات، بانتشار الأيديولوجية المناهضة للاستعمار في العالم، وأن الموضوع اكتسب أهمية بالغة في ميدان العلاقات السياسية الدولية، وفي نطاق الدبلوماسية. ويستعرض رودنسون مواقف العرب التي تتلخص في أن إسرائيل "*قاعدة إمبريالية أقامتها في الشرق الأوسط الإمبريالية البريطانية، بالاتفاق مع الإمبرياليات الأخرى*"، ويشير إلى تفنيد المؤلفين الصهاينة والمناصرين لإسرائيل هذه الاتهامات، وإلى زعم الصهاينة أن الفلاحين العرب غير مستغَلّين، إذ ارتفع مستوى حياتهم وقوتهم الشرائية بفعل الاستيطان، وأصبح وضعهم على

جميع المستويات أحسن كثيراً من الدول العربية المستقلّة.

يرى رودنسون تحت عنوان "بماذا تعتبر إسرائيل واقعاً استعمارياً؟" (ص 13-91) أن المعركة القلمية المسعورة التي خاضها الصهاينة وأنصار إسرائيل ضد الصورة التي يرسمها العرب لإسرائيل، وضجر بعض الماركسيين، مستوحاة من رواسم Stéréotypes ذات قوة نفسية هائلة: المستعمَر كائن بالي الأثواب، يملأ الرعب عينيه ومطارد شقيّ يبحث بقلق عما يَسُدُّ رَمَقَهُ، والمستعمِر وحش عسكري أو مدني يلعب بخيلاء بعصاه، أو رذل نصف ثمل ينتهك الزنجيات الصغيرات. ويحاول رودنسون تفحّص القضية بقدر أكبر من الجدية، فيرى أن نصّ اتّحاد الطلبة اليهود في فرنسا فيه آثار جهد موجّه نحو مزيد من التصلّب، وأنهم يحكمون الأمر كما لو كان الاستعمار كائنا معقولاً أو ذاتاً يمكن التعرف إليها مباشرة. ويعتبر أنه ليس هناك استعمار وإمبريالية بذاتهما، بل سلسلة من الظواهر الاجتماعية التي تكشف عن تشابهات وعن فروق لا نهاية لها، غلبت العادة في أن يلصقوا عليها هذه السمة. ويُعرّف الصهيونية قائلاً: إنها حركة أيديولوجية واسعة، ومتعددة الاشكال، وشملت نزعات كثيرة متنافرة. ويشير إلى أن تحديد مكان وطن يهودي كان أمراً لا أهمية له، وإلى ملاحظة أحد اليهود الفرنسيين أن "فلسطين تجذبهم أقلّ من الهجرة". ويقول رودنسون إن النزعة الفلسطينية، وهي رد الفعل اليهودي على موجة مناهضة السامية التي ثارت

عام 1881 التي دعاها سيمون دوبنو Simon Dubnow "الركن الثاني"، قامت على أفكار بسيطة. ويشير إلى بيان ليون بنسكر Léon Pinsker (لقد انتبه هذا الشعب إلى أنه يجب أن يكون له وطن) المؤرخ في عام 1881. ويفيد أن أوروبا المتفوقة غرست حتى في ضمير أكثر الأوروبيين حرماناً أن كل أرض خارج أوروبا يجوز أن يحتلها عنصر أوروبي، وأنه ينبغي اختيار هذه الأرض على أساس مزاياها الموضوعية، ويذكر بيان الدولة اليهودية لهرتزل Herzl- الذي صدر بعد بيان بنسكر بأربعة عشر عاماً- والذي أخذ منطقتين بعين الاعتبار: فلسطين والأرجنتين. وقد حدّد البرنامج الذي أقرّ في مؤتمر بال في أغسطس 1897 "إقامة وطن للشعب اليهودي في فلسطين، يضمنه القانون العام". ونتجت من مثل هذا الهدف نقاط برنامج بال الأربع بالأسلوب الأكثر منطقية: "*تطوير الاستيطان الزراعي والحرفي في فلسطين، وبذل الجهود في تنظيم اليهود المتفرقين، والعمل على تقوية الشعور القومي عند هؤلاء، وأخيراً القيام بمساعٍ تمهيدية للحصول على الموافقات الحكومية الضرورية*".

يذكر رودنسون حصول هرتزل في عام 1903 على موافقة بلهف Plehve وزير داخلية القيصر منظّم المذابح، وتصريح بلفور في 2 نوفمبر 1917، والاتفاق مع الحسين شريف مكة على الثورة ضدّ الأتراك، لقاء الوعد بمملكة عربية كبيرة، واتفاق سايكس-بيكو Sykes-Picot السرّي (مطلع عام 1916) الذي

يقسم البقاع نفسها إلى مناطق نفوذ إنجليزية وفرنسية... ويشير رودنسون إلى دراسة نيفيل مندل Nivelle Mandel التي تُظهر أن المقاومة العربية للاستيطان الصهيوني بدأت منذ بدايته قبل حرب 1914-1918 بكثير، خلافاً للرأي السائد حتى الآن.

ويزعم رودنسون أن الثورة الروسية جعلت اتّفاق سايكس-بيكو ساقطاً إلى حدّ ما، وعرضة لإعادة النظر، وأن انحياز المجلس التنفيذي الصهيوني للحماية البريطانية ضدّ مشروع الحماية الفرنسية سهّل مهمة الإنجليز، وأن البريطانيين والصهاينة تكاتفوا في قضية فلسطين. ويذكر استياء وايزمن Weismann لأن تارديو Tardieu ممثّل فرنسا في مجلس العشرة أعلن رسمياً في فبراير 1919، أن فرنسا لا تعارض أبداً انتداباً إنجليزياً على فلسطين، ولا تشكيل دولة يهودية، وكتب: "أما من جهتنا، فقد تفادينا تماماً استعمال هذا التعبير".

ويذكر رودنسون أن عصبة الأمم عهدت إلى بريطانيا العظمى بالانتداب على فلسطين بتاريخ 24 يوليو 1922، وأن وعد بلفور باسم الجماعة الدولية ثّبته صراحة، ومنح السلطة المنتدبة "صلاحية إقامة مؤسسات سياسية وإدارية واقتصادية، من طبيعتها أن تؤمن قيام الوطن القومي اليهودي للشعب الفلسطيني"، وعيّن المنظمة الصهيونية لتحمل مسؤولية معيّنة حيال السلطة الفلسطينية فيما يتعلق بقضايا اليهود.

ويشير رودنسون إلى قصّة الكتاب الأبيض، أو مذكّرة

ونستون تشرشل Winston Churchill المؤرّخ في 3 يونيو 1922، وهو برنامج رسمي يعرض كيف تنوي حكومة جلالته تطبيق الانتداب الذي سيعهد به إليها. ويذكر أن اليهود في فلسطين الواقعة تحت الانتداب، كانوا بحكم الأوضاع على شيء من الاختلاط بالعرب والإنجليز، لا سيّما في جهاز الحكومة، وأن نظام الطوائف العثماني كان معمولاً به ولايزال مرعياً جزئياً في لبنان وإسرائيل في ميدان الأحوال الشخصية، وأن اليهود شكّلوا، منذ دخول الإنجليز إلى القدس في 2 ديسمبر 1917، منظمة سياسية مع لجنة مؤقتة حلّ محلها مجلس تأسيسي مع لجنة تنفيذية، وقد ثبتت المنظمة بتشريع بريطاني (30 ديسمبر 1922) عُدل في غرة مارس 1930، بعد مفاوضات مع ممثلي اليشوف Yishouv[1].

ويشير رودنسون إلى تصويت هيئة الأمم المتحدة في 29 نوفمبر على مشروع تقسيم فلسطين بين الطرفين، وإلى عجزها عن مراقبة تطبيقه من الخارج، وإلى حتمية الحرب بعد إعلان البريطانيين عن رغبتهم في سحب قواتهم من فلسطين في 15 مايو 1948، ويرى أن في هذا الصراع الثلاثي و"بعد أن انتهت معركة المضطهِد من الوطن الأم، أصبح من الممكن بدء المعركة ضدّ المضطهد بالقوة"، وأن الصهاينة ينحون على العرب باللائمة لعدم انتقاء حلّ الدولتين، بقبولهم قرار الأمم المتحدة، وفيه حتى ضمانة الاتحاد السوفيتي.

(1) المجتمع اليهودي في فلسطين قبل قيام الكيان الصهيوني.

يحاول رودنسون شرح ردود الفعل العربية غير المفهومة في أوروبا. فالقبول بقرارات الأمم المتحدة يعني بالنسبة للجماهير العربية الاستسلام بلا شرط، لأمر تصدره أوروبا، التي أرسلت عامرين للاستيلاء على جزء من أرض الوطن، والقوّات البريطانية أوقفت المقاومة العربية، و"*أراد العالم الأوروبي الأمريكي أن يفرض على العرب قبول الأمر الواقع بصمت، وكانت تصفية الحرب الثانية تكراراً لخدع الحرب الأولى بالنسبة للعرب*". ويشير إلى الوعود الأوروبية التي أخلفت، والتي قُطعت، للحصول على المساعدة أو على الأقلّ- للبقاء على الحياد. ويتساءل: "*ألم ينصّ صكّ الانتداب نفسه عام 1922 على أن لن تمسّ حقوق وأوضاع الفئات الأخرى من السكان (غير اليهود) (المادة 6)، ألم يَعِد الرئيسان الأميركيان روزفلت وترومان في رسائل موجّهة إلى ابن سعود بتاريخ 5 أبريل 1945 و28 أكتوبر 1946 ألا يُتخذ أيّ قرار يتعلق بفلسطين دون تشاور جامع للعرب واليهود، وألا يُقرّر أيّ شيء يكون ضدّ المصالح العربية؟ لقد نكلوا بهذه الوعود كلياً*".

يرى رودنسون أن بريطانيا كانت في سياستها تعمل على هدي اعتبارات أوسع مدى بكثير من مساعدة العرب، وأن الدول العربية عقدت مؤتمرات عدّة، إذ كانت ترى أنه يكفي عرض العضلات لحمل اليهود على الاستسلام، وأن قرارات التدخّل نجمت عن تصادم مصالح الدول العربية، من أطماع

ملك الأردن عبد الله، في توسيع رقعة دولته على حساب الضفّة الغربية، إلى رغبة الآخرين في معاكسته أو تقليص مكتسبات، وأنه كانت لدى الجيوش العربية النظامية، التي دخلت فلسطين ابتداء من 15 مايو 1948 مخطّطات هجومية بعيدة المدى، لكنها لم تحتلّ سوى جزء من المناطق التي تراها مشروع هيئة الأمم للعرب. ويرى أن العرب دُحروا بفعل مجموعة من العوامل، منها: الانقسام، وعدم الخبرة العسكرية، والغرور، وعدم امتلاكهم مصانع للأسلحة والذخائر، وأن الأيديولوجية الأوروبية سيطرت على الأرض التي كان يترسّخ فيها المستوطنون بفضل تصريح بلفور، وموافقتهم على القرار البريطاني، وحماية الانتداب البريطاني، والحرب الموجهة ضد بريطانيا ومن ثم ضدّ السكان الأصليين والعرب، وقوة شعور المواطنة عند اليشوف، وتفوقها في استخدام التقنيات الأوروبية في ميدان الأسلحة والتنظيم، وقوّة الضغط التي تملكها في أميركا، والشعور الأوروبي الأميركي بالذنب حيال الجرائم التي اقترفها الألمان...ويرى أن تقدم الحركة الصهيونية ونجاحها يمكن وضعهما في إطار التوسّع الأوروبي نحو بلدان العالم الثالث.

ويتكلم رودنسون تحت عنوان "اعتراضات وتقييدات" (ص 92-114) عن الحقوق المزعومة لليهود على أرض فلسطين، ويقول إنه لا سبيل إلى أن نخصّ اليهود بحقوق على أرض سكانها، وإنه يمكن للعرب أن يطالبوا بإسبانيا وفق النظرية

نفسها، وإن *"الحجّة التي يسوقها الصهاينة بإلحاحهم على تطلع اليهودية الدائم إلى العودة إلى صهيون حجّة ضعيفة*. ويوافق على أن المستعمرات الجماعية الإسرائيلية قد أعطت أذكى مثال معروف على الفضائل التي قد ينميها أسلوب الحياة الجماعية، لكن التجربة التاريخية تكشف أن مكائد الشيطان لا تحصى، أي النزوع البشري إلى ترجيح مطامح فريق ومصالحه على مطامح الفريق المجاور ومصالحه، وتبرير الاختيار بحجج خارقة في المثالية، ويخلص إلى أنه *"لا يمكن أبداً، حتى لو سلّمنا بأن دولة إسرائيل اشتراكية تماماً ومن كل النواحي، أن نستخلص أن سياستها الخارجية غير قابلة للذم، ولا أن مواقف غالبية سكانها من الشعوب الأخرى مستلهمة من أصفى المنابع الأممية"*.

ويرى رودنسون أن سلامة صفقات الأراضي من الناحية القانونية ليست حجّة لنفي طبيعة اليشوف الاستعمارية، وأن مصادرات على نطاق واسع قد جرت منذ عام 1948، وأن العرب فقدوا في إسرائيل منذ الحرب 40 أو 50٪ من أراضيهم. ويؤكد أن لا مراء في أن السبب العام لهجرة العرب هو إرادة السكان الجدد في أن يصبحوا العنصر المهيمن في دولة قومية يهودية، ويوافق على أن إرادتهم في التسلّط على العنصر العربي هي أقلّ من إرادتهم في الاستيلاء على الأرض، ويستنتج أن القضية هي *"جهد ناجح بذل لفرض إرادتهم على الآخرين، وأن عرب إسرائيل، كالعرب الفلسطينيين الذين فروّا من فلسطين، هم في وضع لم*

يقبلوا به، فرضته عليهم اليشوف بالقوة. ومهما تكن المبررات التي يمكن أن توجد لهذا العمل، فالواقع نفسه لا سبيل إلى أن ينكره أحد".

ويؤكد رودنسون في الخاتمة (ص 115–122) أنه برهن على أن تشكيل دولة إسرائيل نتيجة لتطوّر يمكن إدراجه في حركة التوسّع الأمريكية الأوروبية الكبرى في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأنه تطوّر استعماري له بعض السمات الخاصة. ويذكر بعض تعاريف الاستعمار، ويخلص إلى أن "*اليهود الذين اجتذبتهم الصهيونية قد هاجروا إلى فلسطين، ثم هيمنوا عليها. لقد احتلّوها فعلاً، وسنّوا التشريعات لتسويغ هذا الاحتلال قانونياً. كل عناصر الاستعمار متوفرة*". ويتساءل عن النتائج التي تترتّب على هذا التشخيص، ويقول: إن أمر تحديد سياسة العرب الذين تعرضوا للأذى حيال إسرائيل يعود إليهم، وأنه يفضل الحلول غير الدموية، ولا يعترف لنفسه بالحق في التبشير من برجه العاجي بالانتقام والقتل. ويضيف أن خلق إسرائيل كان إهانة للعرب كشعب، ولا يستطيع أيّ نظام أن يقبل بها راضياً.

5.3 الإسلام سياسة وعقيدة (1993)

ترجم الكتاب إلى العربية أسعد صقر في عام 1996. تضمّنت الترجمة مقدمة الناشر، ومما جاء فيها أن رودنسون *أحب زعتر العرب، ودافع عن قضاياهم المصيرية بصدق المواقف، وببعد*

إنساني مرهف، ومعرفة عميقة بالحضارة الإسلامية" (ص 5). وتضمّنت الترجمة أيضاً "مقدمة المؤلف للطبعة العربية"، التي يعترف فيها بأن دراساته قابلة للنقد، وبأنه ربما ارتكب عدداً من الأخطاء.

ويقول رودنسون في الفصل الأول، وهو بعنوان "من النبي محمد -ﷺ- إلى الإسلام السياسي القائم اليوم (1980)": "*كان لرسالة محمد تأثيرٌ تاريخيٌ كبيرٌ، ولكن ليس على الصورة التي يراها المؤمنون بالإسلام، والكثير من الناس من خارج الإسلام*"، ويتساءل: "*ما الذي أبدعه محمد* -ﷺ-"؟ ويجيب: إن المسلمين محقّون في تأكيدهم أن شيئاً جديداً كل الجّدة قد ولد مع نبوة محمد -ﷺ-، ألا وهو الإسلام، أي دين عالمي مثل المسيحية، بمعنى أنه يتوجّه إلى كل الناس، ويمكن لأيّ إنسان أن يعتنقه مهما كان وطنه وعرقه، هذا بخلاف الأديان القبلية والقومية التي كانت موجودة في الأزمنة القديمة، لكنه يختلف عن المسيحية والبوذية، فهو "*لا يقدّم نفسه باعتباره مجرد رابطة بين المؤمنين الذين يعترفون بالحقيقة ذاتها وحسب، بل كمجتمع شامل*" (ص 33). وخلافاً للمسيحية، وُلدت الجماعة الإسلامية في مجتمع قبلي لا دولة له، وكانت مجبرة على الانتظام في دولة. فجماعة المؤمنين كانت منذ البدء ذات بُنية سياسية (دولة)، وعندما يصبح الإنسان مسلماً ينضمّ تلقائياً إلى هذه الدولة.

يزعم رودنسون أن الجماعة المسلمة الأولى في المدينة التي تجمّعت حول النبي، انتشرت بقوة السلاح في بداية الأمر (ص 35)، ثم بفضل الدعوة إلى الإسلام بعد ذلك، حتى أصبحت إمبراطورية عالمية. ويفيد أن الجماعة – الإمبراطورية خلقت حضارة جديدة، وثقافة جديد وأقامت حدوداً جديدة تفاعل داخلها مزيج من التقاليد والثقافات المختلفة، لكنها لم تلبث طويلاً حتى بدأت تتجزأ لأسباب سياسية ودينية، وأن الانقسام استمر ويتجلّى بشكل رئيس ما بين المذهب السنّي والمذهب الشيعي. ويضيف أنه بقي أمران أساسيان رغم هذه الانقسامات: جماعة المؤمنين، والمثل العليا للمجتمع الإسلامي العادل. ويرى رودنسون تحت عنوان "الوهم الأخلاقي الديني" أن الفكرة الضمنية عند كل الأنبياء هي أن الأخلاق التي يعلّمونها، تستطيع تحويل المجتمع تحويلاً جوهرياً إذا تم تبينّها على نطاق واسع وضمنتها منظومة من الأفكار حول عالم الغيب، أي الدين. ويذكر *القرآن الكريم* والسنة اللذين كان تطبيقهما الدقيق كافياً لكي يعود الانسجام والعدالة الأصليان من جديد إلى المجتمع الإسلامي. ويتكلم على طريقة تعيين الإمام أو الخليفة لدى السنة والشيعة، وعلى إمكانية عزله. ويقول إن تأثير الأيديولوجية الدينية – الإسلامية وغيرها-محدود، وإن التحوّل الذي أحدثه الإسلام محدود وجزئي، لكنه يشير إلى أن محمداً -ﷺ- نجح في "*حمل جماعته على تبنّي الأفكار الأساسية التي نسّقت تصورّه للعالم، وفي المقام الأول وحدانية الله. وكذلك الأفكار*

والممارسات الثقافية التي ترتبط بها. ونجح في جعلهم يجهرون بها علانية..." (51). ويعترف بتشكّل حضارة جديدة وثقافة مشتركة بعد وفاة النبي -ﷺ-، لكنه يدّعي أن الإسلام حول ثقافات المجتمعات الإسلامية، وأن هذه الثقافات حوّلت الإسلام أيضاً.

يرى رودنسون أن النبي -ﷺ- والمنظّرين المسلمين لم يفكروا في تغيير البُنى الاقتصادية، وأن المنظّرين المسيحيين والمسلمين لم يتصوروا إلغاء نظام العبودية، وأن إلغاؤه كان نتيجة تطور اقتصادي واجتماعي للمجتمع.

ويقول رودنسون: إن العالم الإسلامي جرّب "وصفات الغرب المسيحي"، إذ عجزت العقيدة الدينية الأخلاقية عن تحقيق مثلها الأعلى، فقررّت النخب تبنّي وصفات عقيدة الحرية السياسية، ثم علّق بعضهم أمالهم على عقيدة التحوّل الاقتصادي الاجتماعي الماركسية. ويفيد أن الوصفتين لم تنجحا، لا بل إنهما اقترنتا بإحباطات مؤلمة، وأنه تبّين أن الحداثة كانت خادعة إلى أبعد حدّ، وأن العالم الإسلامي أصبح تابعاً للسوق الرأسمالية العالمية وتوسع ديموغرافياً، لكن ذلك أدى إلى تعميق بؤس العدد الأكبر من الناس، ونشوء طبقات جديدة ذات امتيازات ضاعفت بذخها الوقح. ويضيف: إن الإسلام سحرَ العالم الغربي أيضاً، إذ مثل تهديداً في أغلب الأحيان، ونموذجاً في بعض الأحيان...

ويطرح رودنسون بعض التساؤلات المتعلقة بقدرة العالم الإسلامي على تشكيل كتلة عقائدية سياسية قادرة، ويرى أنه يتمتع بمزايا لا يمكن أن توجد مجتمعة إلا لديه، وأن عوامل قوّته تخضع لشرطين: استعادة قوّته الذاتية والاقتصادية والعسكرية التي فقدها، ولا سبيل له إلى ذلك سوى التصنيع، والحفاظ على بعض التجانس وبعض الوحدة في العمل من أجل المواجهات الحاسمة على الأقل، وهذا ممكن، وإن لم يكن سهلاً.

ويقول رودنسون في الفصل الثاني الموسوم بعنوان "العالم الإسلامي -تحدّي الجغرافيا السياسية (1984)"، إن هذا العالم يمثّل، منذ أصوله، لوحة لعالم سياسي نوعي خلقته حركة عقدية قابلة للتوسّع، وأسّست مشروعيّته دولة جديدة على أساس اعتناقها لمنظومة من "الحقائق" المعلنة حديثاً.

ويشير رودنسون تحت عنوان " الكتل العقائدية –السياسية وتفكّكها" إلى أن التجزئة السياسية توسعت، لكنها ظلّت متوازنة. من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، بصعود ثلاث قوى كبيرة استولت على أقاليم واسعة، هي بلاد فارس الصفوية وما بعد الصفوية، وهند عظماء المغول، والإمبراطورية العثمانية. ثم ينتقل للكلام على القومية التي اتّخذت أشكالاً متعددة ومتموجة في العالم الإسلامي، إذ يقدم العالم العربي درجتين أو ثلاث درجات عقدية: نزعة وطنية خاصة بالبلاد (مصر، تونس، إلخ) متفاوتة في القوة أو مهيأة للتمتع بأسباب القوة تبعاً

للأماكن، وقومية عربية هي الوحيدة التي تتمتع بشرعية عقدية جاهزة، وتنزع للتقليل من قيمة الأولى، ونزعة قومية نحو الجماعة الإسلامية. ويرى أن القوميتين الإيرانية والتركية تتمتعان بالقوة، وأن المذهب السنّي والمذهب الشيعي عامل للصدع، وأن الوحدة الإسلامية تبدو بعيدة الاحتمال، وأن هذا لا يعني أبداً أنه ينبغي حذف هذا العامل بصورة جذرية (ص 92).

يتكلم رودنسون في الفصل الثالث عن "الانقسامات السياسية في الإسلام كبؤر عقائدية"، فيذكر أن أصالة الإسلام تتجلّى في أساسه المتين الذي جاء به نبي مرسل من الله، ليبلّغ إرادته للناس، هو محمد، وأن تنظيم جماعة المؤمنين هو أكثر أصالة، فالدين هنا عالمي ومفتوح للجميع، حتى ولو بدأ في أول الأمر وكأنه شكل من التوحيد متوجّه إلى الشعب العربي بصورة خاصة.

ويرى رودنسون أن الفِرَق الأصلية نشأت حول الخطوط التي أثبتها الصراع حول خلافة النبي في القيادة الشاملة (السياسية والدينية للجماعة)، ويزعم أن كل النِحل وفروعها قدمت عقيدة في سياق المواجهة مع المجموعات الأخرى، وأن كل واحدة تدّعي أنها الإسلام الحقيقي الذي لا بُد أن ينتصر ذات يوم، وأن التردّد شاع في كلّ مكان. ويزعم أيضاً أن الكثيرين قاموا بتكفير الأحزاب الأخرى، ووصل الأمر غالباً إلى الصراع المسلّح والثوري، عندما كان المقصود ضرب السلطة القائمة التي كانت تُتّهم بالإلحاد وقمع الشعب.

يتناول رودنسون في الفصل الرابع موضوع "العالم الإسلامي والسياسة أساس المشكلة (1991)"، فيشير إلى الأسئلة التي تنهال عليه حول العالم الإسلامي، والتي سمحت له بتحديد أفكاره الحقيقية حول مشكلة رئيسة في بضع نقاط. ويركز على الخيبات المتراكمة، ويرى أنه من العبث محاولة شرح مواقف حكام المسلمين وجماهيرهم ونخبهم بعناصر من العقيدة الإسلامية، أو بآية قرآنية، أو حديث، من هنا وهناك.

يعالج رودنسون في الفصل الخامس موضوع "الإسلام ومفهوم الأقلّية (1985)، فيشير إلى الاعتراف الشامل والعملي والنظري بوجود جماعات في داخل الدولة، تتمتّع كل منها بوضع خاص يتضمّن القبول والخضوع في آن واحد، ويقول: إنه موجود في الإسلام. ويورد تعريف عالم الاجتماع برستون فالين Preston Valien، ويخلص إلى أن "جماعة أقلية" ما يمكن أن تمثّل تماماً الأكثرية في بلد معيّن! ويذكر أن مطلب الدولة المثالية في العالم الإسلامي هو الحقيقة، بمعنى أن الاثنتين متطابقتان، ويشير إلى وضع بعض الفوارق لاحقاً، والاعتراف بالتباعد لاحقاً.

ويتكلّم رودنسون في الفصل السادس عن "مضمون الطائفة الدينية في لبنان (1986)" فيستهلّه بالإشارة إلى الأفكار الراسخة في عقول الكثيرين، وإلى أنه لا يتوهّم -على الإطلاق- أنه سيقتلعها في بضع صفحات، ولكنه يحاول أن يضع بعض العلامات

وحسب. ويقول إن كلمة "طائفة" كلمة علمانية، وإنها تعبّر عن "تجمّع، عن كل عن كتلة من الناس"، وإن الطائفة الدينية اللبنانية حالة خاصة للطائفة الدينية في الشرق الأوسط، وإن الطوائف الشرق أوسطية هي نتاج التطور في سياق عالم الدول التي خلقته الفتوحات الإسلامية من بُنية تجمّع قديم يعود إلى العصور القديمة (ص 148). ويشير إلى طوائف أيديولوجية نشيطة مفتوحة في الأصل، ولكنها أصبحت بعد ذلك مغلقة، وتطورّت نحو تشكيل نمط (عرقي قومي)، وتتطلّع إلى أن تصبح دولة، أو على الأقلّ شريحة عقائدية تسيطر على الدولة. وهذا ما ظهر في لبنان (ص149 –150)". ويذكر أن الدولة في لبنان كانت تحت السيطرة الأجنبية (الانتداب الفرنسي)، وأنها كانت ضعيفة جداً ابتداءً من عام 1943، لأن سلطتها تعتمد على تسوية عرضية، وأن هذه التسوية الهشّة جداً تفجّرت بعد عام 1975 بسبب دخول طائفة من نموذج جديد إلى المعركة هي الجماعة الفلسطينية (بمسلميها ومسيحييها)، المطرودة من الأردن في عام 1970. ويخلص إلى أنه في مقابل الطوائف التي فقدت قليلاً من سماتها فوق الوظيفية، التي وطّدت استقلالها الذاتي، لوحظ ضعف "في جميع الأوزان المقابلة، العقائدية والتنظيمية، وفي جميع البدائل".

ويرى رودنسون أن أمة – دولة لبنانية، لا يمكن أن تبنى، إذ لا توجد قوة تسيطر على الطوائف، وفي أول مناسبة تمزّق

الجيش اللبناني، وتجمّع العسكريون تبعاً للطوائف التي ينتمون إليها. وبان ضعف الأيديولوجيات العلمانية التي تتجاوز الدولة والقومية، والتي كان لها بعض الرواج خلال وقت ما. وكان البديل الممكن إلى حدّ ما، الأمة-الدولة، أي أيديولوجية الوحدة القومية العربية. وكانت النتيجة ظهور قوميات إقليمية وفقدان مصداقية الحركات الاجتماعية ذات النمط الاشتراكي. ويقول إن ما كان يجري في لبنان على قياس مصغر هو ما كان يجري في مجتمع من الأمم في كل نظام للأمم المستقلة، إذ تحاول كل واحدة أن تربح أقصى ما يمكن من السيطرة السياسية التي تسمح لها الظروف ببلوغها، لكن الظروف السلمية لم تحقّق ذلك، فتم اللجوء إلى الوسائل العسكرية، وأصبحت المنافسة فائقة الحدّ، وتدفّقت الأسلحة. ويشير رودنسون إلى دور الدين، ويخلص إلى أنه تم تدمير كل شيء في لبنان، "*عدا هذه البُنى الفارغة التي صارت إليها الطوائف، التي حملت في الماضي رسالة، ولم يبق إلا هي، ومظهرها الوحيد هو غريزة الالتصاق البسيطة بالمجموعة، بالقبيلة-الذئب التي هي ذئب بالنسبة للآخر، وصراع الجميع بلا رحمة ضدّ الجميع*" (ص 164).

ويدرس رودنسون في الفصل السابع موضوع "التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي (1967)" فَيُعرِّف التاريخ الاقتصادي، ويشير إلى ارتباط تاريخ الفئات الاجتماعية به. ثم يتكلم على الوعي والتعبير عن التدرج

الاجتماعي في الإسلام ما قبل الحديث. ويؤكد أن مفهوم "الطبقة" موجود في الإسلام، وأن العربية والفارسية اختارت كلمة "طبقة" للدلالة على عبارة classe sociale، وأن ابن خلدون استخدمها، وأن المرادف العربي لها هو الصنف الذي يختص بمعانٍ جديدة، وخاصة أهل الحرفة... ويتكلم رودنسون عن وظائف الطبقات وتطورها، والتاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي، ويختم بالإشارة إلى أن علماء الشؤون الإسلامية اهتموا -إجمالاً- بوعي التمايزات الضرورية وبالصورة التي ترتسم فيها، ضمن الخطوط الكبرى، روابط الظواهر الاجتماعية المتنوعة" (ص 197).

ويتكلم رودنسون في الفصل الثامن عن "الأخلاق الخاصة والالتزام السياسي كأوامر دينية في الإسلام (1981) " من خلال عنوانين فرعيين: الإسلام التقليدي، والإسلام المعاصر. ويدرس في الفصل التاسع موضوع الأصولية، والأصولية الدائمة، فيزعم أن أيديولوجيا الأمل المسيطرة خلال بضعة قرون أخفقت، وأصيبت بخيبة أمل كبيرة، وأن الأصولية في العامل الأساس الذي يشجع على الأصولية في الإسلام، هو دستور جماعة المؤمنين، بسبب الشروط التاريخية لتشكُّلها الأولي في بُنية سياسية-دينية، وأن فقدان الثقة النسبي بالوصفات السياسية والاجتماعية خارجية المنشأ، أدى إلى اندثار الأيديولوجيات التي أوحت بها، وظهور جماعات إيديولوجية جديدة أخذت

تنوب عن القديمة، وتبشّر بعودة الدولة الإسلامية التي سوف تحقّق من جديد مثال "المدينة" في عهد النبي (ص 231).

ويقول رودنسون، إن الدول تشجّع الورع والتقشّف اللذين لا يُخشى من معارضتهما على بُنيتها، ولا يشكّلان تهديداً لامتيازات قادتها ومديريها. وأما عندما ترفع الدولة نفسها راية الأصولية السياسية، فإنها تستطيع أن تستخدم، إلى أقصى حدّ، تلك القوى الروحية الهائلة التي يختزنها التفاني في الله ورسوله، وهذا ما نراه في إيران (ص. 235).

جاء الفصل العاشر والأخير بعنوان "عودة الأصولية الإسلامية" (1978)، وهو في الأصل مقال نُشر في ثلاث حلقات في صحيفة *لوموند* Le *Monde* الفرنسية من 6 إلى ديسمبر 1978. ويزعم أن الإسلام لم ينقطع يوماً عن كونه أصولياً، بمعنى ما"، وأن *القرآن الكريم* أعطى قواعد التنظيم الاجتماعي، وأن هذه القواعد اكتملت بفضل تقاليد بالغة التنوّع، ومقتبسة من أمم وشعوب فتح المسلمون بلدانها، وأنه نُسبت إلى رسول الله -ﷺ- مسؤوليات أو حق تأليف بفضل مدوّنة الحديث الضخمة" والسنة التي دُوِّنت، جزئياً أو كلّياً، في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي). ويرى أن الدين الإسلامي بقي جماهيرياً.

ويفيد رودنسون تحت عنوان "المرجع الأساسي" أن الدين الإسلامي بقي طويلاً مرجعاً أيديولوجياً أساسياً وجماهيرياً، لكن هذا الإيمان خضع لنوع من التآكل العميق منذ العصر الوسيط،

وأن هذا التطور توقّف في الإسلام في القرن الحادي عشر الميلادي بسبب ردة الفعل السنيّة القوية. ثم يتكلم على مرحلة الاستتار الجزئي، إذ دفع التصنيع والتحديث بفئات محدودة من المجتمع إلى الريبية والليبرالية الدينية وحرية العادات تحت ظلّ نظري لإسلام أعيد تفسيره ضمن هذا الاتجاه في موجة تأليهية، أو حتى إلحادية، الأمر الذي شدّد لدى جماهير كثيرة من تعلّقها بالإسلام في نصّه التقليدي الأكثر تصلّباً. ويضيف: إن النخب الإسلامية انجذبت منذ القرن التاسع عشر إلى أيديولوجيات جديدة وإلى القومية العلمانية بشكلها الأوروبي التي هُجّنت، فيما بعد، بِمُثُلٍ ذات نمط اشتراكي، كما انبثقت الاشتراكية بشكلها الكوني في بعض الأماكن. ثم يتكلم عن القومية والاشتراكية، إذ لم تصادف القومية المتمركسة ذات النمط الناصري نجاحاً كبيراً، ولم تفضِ إلى إلغاء التبعية الاقتصادية ولا التخلّف، وتحولّت القومية الخالصة تدريجياً وبقوة إسلامية، إلى إسلام يحضّ على القومية، باستثناء الأقليات العرقية التي تعتقد أنها مضطهدة على أيدي مسلمين آخرين. وأما الاشتراكية، فسرعان ما شعر الناس بوطأتها وبقمعها وبأضرارها، رغم بعض النتائج الإيجابية.

ويقول رودنسون: إن الإسلام اكتسب التقدير، حتى في خارج العالم الإسلامي، لأنه كان ولا يزال دون هوادة في مقدّمة المقاومة لأوروبا المسيحية التوسعية التبشيرية والإمبريالية، أو

الصراع المناهض لأوروبا، وإن المسلمين يُنشؤون صوراً مختلفة عن الإسلام، لكن الصورة السائدة في كل مكان هي صورة الإسلام الحارس والضامن والكفيل والمصدّق للأخلاق التقليدية.

ويتكلم رودنسون عن بعض الحكام، الذين يريدون تطبيق قواعد الدولة المسلمة القادرة على تأسيس مجتمع منسجم، ويرى أنه من عدم التبصّر أن تعلن الأنظمة أنها إسلامية، وأننا ما نزال بعيدين نوعاً ما عن المنظورات المتعلقة بإسلام يساري، ولا بدّ من الاكتفاء في أحسن الأحوال بإسلام ضامن بعد فوات الأوان، للمواقف المناهضة لأمريكا، أو المناهضة للغرب، من خلال سلطة تمارس في الوقت ذاته ضغوطاً للحفاظ على نظام أخلاقي سلفي. ويخلص إلى أن الاستغاثة بالإسلام الحقيقي، كما بالماركسية الحقيقية، ستظلّ دائمة في مواجهة قذارة الأنظمة الواقعية، وأن الناس سوف يحاولون طويلاً إصلاح "الأخطاء" بالعودة إلى جذور السنة المباركة التي جرى التنكّر لها، وأن الأصولية وقواها المستعادة والاعتراضات عليها ما تزال في نضرة الشباب (ص271).

ويتضمن الفصل الحادي عشر والأخير، وهو بعنوان "حول الإرهاب: حيث يتخّذ الإسلام ذريعة (1986)" مقابلة هاتفيةً مع الصحفي الإيطالي ما سيمو بوفا Massimo Boffa نُشرت بتاريخ 20 سبتمبر 1986 في مجلة *ربناسيتا* Rinascita، ويشجب فيها *"التصرّف التكتيكي الذي يلّح على رفض كل حوار مع ممّثلين*

مؤهلين لشعب بأكمله (كالفلسطينيين)، وذلك بإلصاق سمة "إرهابيين"، التي قد تنطبق على بعض الجماعات فقط، وعليهم جميعاً، لا على الشعب المعني جملة" (ص275).

بعض أطروحاته

سنعرض فيما يلي بعض أطروحات رودنسون في مختلف المجالات.

ـ الماركسية

ليست الماركسية ديناً منزَّلاً! وقد أعلن رودنسون في كتاباته أنه لم يعد ماركسياً، بعد أن اعتنق الماركسية طيلة حياته كلها! وقد انسحب من الحزب الشيوعي، لا بل تم إقصاؤه منه في عام 1958، بسبب كتاباته النقدية وحريته وبغضه للتأطير الأيديولوجي. ولكنه بقي مع ذلك ماركسياً مستقلاً حتى عام 1993، إذ أعلن أنه لم يعد ماركسياً على الإطلاق، على الرغم من اعترافه بأهمية ماركس مفكّراً وعالم اجتماع، وأن الشيء الذي ظلّ مخلصاً له هو ما يدعوه "السوسيولوجيا الماركسية". وذكر كيف أن ماركس انتفض غاضباً في أيام شيخوخته عندما شُرح له كيف كان الماركسيون والأفكار التي يؤيدونها، وقال: *"إذا كانت هذه هي الماركسية وأفكارها، فأنا لست ماركسياً"! ويرى أنه "من العبث التكلم على جرائم الماركسية، كما هو دارج حالياً"*[1].

(1) مكسيم رودنسون، *حوارات مع جيرارد خوري*، ترجمة د. نبيل عجان، ص 283.

ـ لا يمكن ربط تصرّف المسلمين المألوف بتعاليم القرآن والسنة

يرى رودنسون أنه لا يمكن ربطُ تصرّفِ المسلمين المألوف "بتعاليم القرآن، ولا حتى بتعاليم السنّة...". فكما قال كارل ماركس، في أحد نصوصه الشهيرة: *"ليس وعي البشر هو الذي يحّدد وضعهم، بل العكس، إنّ وضعهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم"*. ويشير رودنسون إلى أنّ الذين يتناقشون لمعرفة إن كان الإسلام يؤيد الرأسمالية أو لا يؤيدها، يتشاركون "الافتراض الضّمني المسبق نفسه"، وهو أنّ *"البشرَ في عصرٍ ما ومنطقة ما، وكذلك المجتمعات، يخضعون بشكلٍ صارم لعقيدة مسبقة، متكونة بمعزل عنهم، ويتّبعون تعاليمها، وينطبعون بفكرِها من دون حدوث أيّ تحوّل جوهري، ومن دون أن يتكيّفوا مع ظروفِهم المعيشية، ومع أنماطِ تفكيرِهم التي تفرضها هذه الظروف. لكن لا ماركس ولا رودنسون يفترِضان أن الأفكار والديانات والعقائد ليس لها تأثير على مجرى التاريخ"*.[1]

(1) انظر: آلان غريش، "مقدمة طبعة جديدة لكتاب مكسيم رودنسون، *الماركسية والعالم الإسلامي*"، مجلة المناضلة المغربية، 22 مايو 2018:

https://www.almounadila.info/archives/6329

ـ المنهجيات الجديدة

يرى رودنسون أنه ينبغي أن ندرس باهتمام كبير المراحل الأخيرة للفكر العمومي (أي النظري أو الفلسفي). ولكن يجب ألاّ نعتقد أن أحدث عقيدة (من حيث الزمن) سوف تكون آخر مرحلة من مراحل الفكر. فلا توجد مرحلة نهائية في الفكر، ولا ينبغي الانبهار بالموضة الرائجة، مهما كان بريقها لامعاً[1].

ـ البُنى التحتية والبُنى الفوقية

البُنى التحتية - أي البُنى المادية الاقتصادية – أساسية، ودورها كبير، لكن هذا لا يعني بالطبع إهمال ما يدعوه الماركسيون بالبُنى الفوقية: أي التربية والتعليم والدين والثقافة والتقاليد. والإنسان نتاج البيئة والظروف والعائلة والطبقة الاجتماعية، وحتى الدين. وقد لاحظ رودنسون أن أبناء البورجوازية الفرنسية وبناتها هم الذين يحصلون على الشهادات العليا أكثر من أبناء العمّال والفلاّحين. وهم الذين يحتلّون المناصب العليا في الدولة والمؤسّسات الرسمية والشركات الكبرى. وأما نسبة أبناء الطبقات الشعبية، فتبقى ضعيفة ومعدومة أحياناً، باستثناء المبدعين والعباقرة الذين يصلون إلى القمّة بإمكاناتهم وقدراتهم الخاصة.

---

(1) *المرجع السابق*، ص 123.

ـ التزمّت

يرى رودنسون أن الدراسات التي ظهرت مؤخّراً عن العالم الإسلامي تأثرّت بالعامل السياسي الذي وجّهها في هذه الوجهة أو تلك، أو جعلها تركّز على بعض الموضوعات دون غيرها. ويرى أيضاً أن كل خطر يحتاج إلى مقاومة بالضرورة، وأن المسلمين أبعد ما يكونون عن كونهم جميعاً متزمتين، وأن الكثيرين منهم يتألمون أكثر من غيرهم من الأعمال المتعصّبة والوحشية الناتجة عن التزمّت[1].

ـ الإرهاب

يشجب رودنسون التصرف التكتيكي الذي يلحّ على رفض كل حوار مع ممثّلين مؤهّلين لشعب بأكمله (كالفلسطينيين)، وذلك بإلصاق سمة "إرهابيين" التي قد تنطبق على بعض الجماعات فقط، وعليهم جميعاً - لا على الشعب المعني كلّه. ويرى أن "*الإرهاب أسلوب في الصراع يمكن أن يتخّذ مظاهر وأسباباً متنوعة، ويبرّر الإرهابيون أعمالهم مستندين إلى إيديولوجيات من كل نوع، حتى التي تتعارض منها مع هذا النمط من الأعمال*". ويشير إلى "*بعض المقاطع من الإنجيل التي تحضّ على وداعة كونية، ولكنها استُخدمت في البلدان المسيحية لتبرير ضروب من العنف من نمط إرهابي يقلّ أو*

(1) *المرجع السابق*، ص120.

يكثر". ويرى أن أحد المظاهر الأساسية لإيديولوجية الإرهابيين يرتكز على "*مضاهاة صراعهم بالحرب. وفي كل حرب كما هو معروف، ثمة ضحايا بريئة. وتُرتكب أعمال عنف في سبيل إحراز نجاح. ويستمّد الإرهابيون منها تبريراً لقتل المجرمين المزعومين، وكذلك الأبرياء. لأن الوطن بأجمعه مذنب في اعتقادهم، لأنه لم يكافح في سبيل قضيتهم العادلة...*" [1].

ـ السلطة والصراع الطبقي

ليست السلطة بالنسبة إلى رودنسون شيئاً رمزياً أو لغوياً فقط. فلعبة المصالح السلطوية ترتكز على الأرضية والعوامل المادية التي تسند كل شيء. ومصالح الأفراد والجماعات والفئات والطبقات تتجلّى في الصراعات من أجل السلطة، حتى عندما تُجبر على التخفّي، بل على التلاشي كلّياً ولو للحظة. ويكرّر رودنسون في كتاب *جاذبية الإسلام* ما قاله في كتاب *الإسلام والرأسمالية*: "*لا تستطيع حقبة، تستهدف بالدرجة الأولى بناء اقتصادياً يتضمّن قلباً جذرياً للبُنى القديمة، أن تخلو من الصراع الطبقي، حتى حين تحاول قيادتها أن تحجب هذه الحقيقة وراء إعلان أنها تعمل للمصلحة العامة (وهو أمر قد*

(1) مكسيم رودنسون، *الإسلام سياسة وعقيدة*، ترجمة أسعد صقر، ص 275-276.

يكون صحيحاً)"[1]. فالإنسان يحتاج للأكل والشرب وإلى إشباع حاجاته المادية قبل كل شيء. ينطبق هذا الأمر "على الإنسان في كلّ زمان ومكان، في العصور الوسطى كما في العصور الحديثة"[2].

(1) مكسيم رودنسون، *الإسلام والرأسمالية*، ترجمة نزيه الحكيم، ص 199.

(2) مكسيم رودنسون، "المقدمة الثانية لكتاب *جاذبية الإسلام (1989)*"، هاشم صالح، *الاستشراق بين دعاته ومعارضيه*، ص 125.

مختارات من كتاباته الفكرية والاجتماعية تبرز أسلوبه ورؤيته للعالم العربي

يُعدّ مكسيم رودنسون أحد أشهر المستشرقين والمؤرّخين وعلماء الاجتماع والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، الذين اهتموا اهتماماً بالغاً بدراسة العالمين العربي والإسلامي، إذ تمكن، بفضل استشراقه الجديد والذاتي، وإقامته في لبنان، ورحلاته إلى بعض الدول العربية ومعارفه الموسوعية من اكتشاف العرب وحضارتهم. وقد طّبق رودنسون، كما أسلفنا، في تحليله للشرق العربي وشعوبه مناهج عدّة، وقسّم العالم الإسلامي إلى شعوب متميزة، وهو تقسيم قام على مرجعيات جعلته يختار المنهج التجزيئي، الذي "يهتم بالتحولات التاريخية الكثيرة التي لحقت بهذه الشعوب"[1]، إذ إنه كان شيوعياً، ومؤمناً بالجدلية التاريخية.

سعى رودنسون أيضاً، من خلال التحليل العقلاني والحسّ النقدي والصرامة العلمية، ومن مبدأ ما شاهده على أرض الواقع، إلى تقديم استشراق مختلف، مؤيّد للعرب وللقضية الفلسطينية، ومعارض للصهيونية والاستعمار، رغم أنه نشأ في

(1) *المرجع السابق*، ص 247.

بيئة يهودية الأصل: يقول جيراد خوري في هذا الصدد: "*كان مكسيم رودنسون يُخضع كل شيء للدراسة، قبل إبداء رأيه أو اتّخاذ أيّ قرار، مما دفعه باكراً إلى الاحتراز والتعقل (...) ويرى في بطء نهجه الفكري تعبيراً طبيعياً عن صرامته العلمية، وإن لم يكن يتمتع بسرعة البديهة، فالسبب يعود، حسب قوله، لهذا البطء/ الصرامة*"[1]. وقد شكّلت أعمال رودنسون علامة فارقة في مسار الدراسات الاجتماعية – التاريخية والسياسية العالمية الجادّة عن العالم العربي والإسلامي، إذ إنه لم يتأثّر بالنزعات العنصرية والاستعمارية التي ميّزت العديد من الكتابات الاستشراقية، كما إنه أثنى على كتاب إدوارد سعيد، الموسوم بعنوان *الاستشراق*، ودعا قرّاءه إلى مطالعة الكتاب.

1.5 *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*

يُعدّ الكتاب من أهم الكتب وأحدثها في مسيرته الاستشراقية، إذ صدر في عام 1998، ونقله إلى العربية الدكتور نبيل عجان، في عام 2000.

لقد اخترنا ها الكتاب لأنه كتاب شامل يوضّح فكره وتطوره على مدار مساره الطويل، ويقول، من خلال الأسئلة الذكية التي طرحها عليه جيرارد خوري، وطابعه السلس والواضح والمبسط،

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب، حوارات مع جيرارد خوري*، ص 6.

أشياء كثيرة، ربما لم تكن موجودة في كتبه الأخرى، أو لنقُل: إنها كانت موجودة، ولكن بشكل أكاديمي صعب.

يبدأ الكتاب بمقدّمة لجيرارد خوري تحت عنوان "استشراق مختلف"، تليها أربعة فصول: "طفولة رودنسون ومراهقته في الدائرة الثالثة عشرة بباريس"، و"الحرب في الشرق الأدنى من عام 1939 إلى عام 1945"، و"العودة إلى فرنسا"، و "مكسيم رودنسون بقلم مكسيم رودنسون". والفصل الأخير عبارة عن نصّ المداخلة التي ألقاها أمام جمع من أساتذة السوربون، بهدف نيل شهادة الدكتوراه عام 1970 على مجمل أعماله المنشورة سابقاً، والتي تكلّم فيها على مساره الفكري السابق، ودوافعه للاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية واللغات السامية.

ـ مساره الفكري السابق ودوافعه للاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية واللغات السامية

يركّز رودنسون على تنّوع اهتماماته وتعدّدها، إذ لم يحاول تقليد فقهاء اللغة الألمان إلا في بداية مسيرته، ويرى أن تعدّديته من صنف مختلف، بالأحرى، عما ميّز هؤلاء العلماء المشهورين: "*بما أنني اكتسبت معرفة كافية (أملك على الأقل الجرأة لقول ذلك) لتكوين فكرة عامّة عن المسائل المطروحة في ميادين مختلفة، لكي أستطيع دفع الدراسة نحو نقطة معينة أو أخرى، وأنا مزوّد بدراسة تمهيدية، حاولت توجيه دراساتي نحو طريق*

التصور التركيبي، حيث تلتقي الخطوط العامة التي أتاحت لي هذه الدراسات التمهيدية المختلفة متابعتها" (ص 297).

ويضيف إنه انتفع عموماً من هذه الدراسات التمهيدية المتعدّدة التي تقوم ببساطة على بحث حول جزئيّة معينة، ويضرب أمثلة عليها: "*سأذكر كمثال، مقالة ليست بين أيديكم، وصلتني للتو وطبعتُها بشكل منفصل، وهي عبارة عن بحث في اللسانيات لصالح مجلة "ميلانج" تكريماً لأستاذي القديم مارسيل كوهين. يدور موضوع هذا البحث حول لفظ القاف باللغة العربية، في حقبة ما قبل الإسلام وبداياته. فقد استفدتُ من ألفتي النسبية مع مصادر اللغة أو الكتابة الإغريقية، عن الجزيرة العربية، من بين ما استفدت، حول هذه المسألة اللغوية المطروحة للنقاش، وهو ما لم يقدم عليه اللغويون الذين اهتموا بهذا الموضوع بعد. وهذا الأمر بالنسبة لمقالاتي حول أسماء الأطباق التي انتقلت من العربية إلى اللغات الرومانية في نهاية القرون الوسطى، فلقد قمت بتحقيق فقهي لغوي على النمط الكلاسيكي، ولكن دون الاستخفاف باستخدام وثائق من القرون الوسطى اللاتينية أو الرومانية. وقمت بدراسات أخرى من النوع ذاته تقريباً، كانت مجرد تمارين في فقه اللغة، رميت من خلالها -كما يدل اسمها- إلى التدرّب على تقنية معينة، وأن أثقف نفسي عبر تقديمي لإسهامات في ميادين متنوعة، كان خيارها منوطاً بالظروف. وهكذا، نشرت مخطوطات عربية عن سلطنة مندرة في جنوب*

بحيرة التشاد، ونشرت منذ زمن بعيد كتابة تدمرية، وملحوظاتي حول نصّ إثيوبي، أو كتابات عربية جنوبية" (ص 298).

ومع ذلك، حرص رودنسون على أعمال من نوع آخر، فهناك قسمان ضروريان من العلوم: "*فإلى تحصيل مواد واقعية لا تنفك تتزايد ويدقق بها كما ينبغي، ويتم نقدها وتجميعها بشكل عقلاني، يجب إضافة ما كان يسميه "لانغلوا" و"سينيوبوس" بناء صيغ عامة، وهذا ما نميل إلى تسميته بـ"إنشاء التصوّرات" مع البحث عن المعقولية الذي يرافقه*" (ص 299).

ويقول رودنسون إن الظروف والناس دفعوا به من الوجهة الإدارية لدراسة إثيوبيا التي يدرس لغتها الأدبية، وإنه ذهب إلى أثيوبيا مرة واحدة ولمدة قصيرة. ويضيف: "*أمضيت سبع سنوات على الأراضي العربية، وغالباً ما عدت إليها. إن العالم الإسلامي متنوع جداً، ويتضمن الكثير من القضايا المثيرة للشغف. وكثير من الذكريات تربطني به، وتجعل من الصعب عليّ الابتعاد عن دراسته، والامتناع عن أن أغرف منه مواد مواضيعي النظرية. وهناك أيضاً بوسعي الاطلاع بأكثر ما يمكن من السهولة على المراجع من الناحية اللغوية، إذا استثنيتُ بلدي*" (ص 301).

ـ اللغة العربية

كان لنصيحة إيزودر ليفي الذي عرّفه على مدرّس اللغة العربية الفصحى دور في القرار الذي اتخذه: "*كنت شغوفاً*

بالتاريخ الأوروبي أيضاً، إذ كانت هنالك علاقات وثيقة دوماً، مع أنها دموية، بين العالم التركي من جهة، وأوروبا من جهة أخرى! ولو درستُ الهند أو الصين، لما كنت قريباً بهذا القدر. وعلاوة على ذلك، كان هذا استمراراً لعالم رونان: أصول المسيحية واليهودية والإمبراطورية الرومانية، فلقد سيطر عالم الإسلام على كياني منذ المدرسة الابتدائية (...) وهنالك أيضاً اعتبار عملي أثّر في اختياري للّغة العربية: فقد كان من الضروري أن أضمن لقمة عيشي (...) ولخيار الشرق الأدنى كان يجب معرفة ثلاث لغات: العربية والتركية بشكل إلزامي من بقايا الإمبراطورية العثمانية- وكان بالإمكان اختيار اللغة الثالثة، أي الفارسية والأمهرية" (ص 64).

ـ اللغة العربية و لغة "الغيز"

يبدي رودنسون- الذي تعلّم العربية وتخصّص في لغة "الغيز"، وقام بتدريسها حتى فترة طويلة- رأيه في اللغتين، فيقول: إن *"الغيز" لغة سامية قريبة من العربية. وبما أن الكتابة مختلفة جداً بين اللغتين، فهذا يُدهش الناس حينما أقول إن اللغتين متقاربتان، وهذه هي الحقيقة*". ويقول مخاطباً جيرارد خوري: *"إليك أنت الذي يتقن العربية، هذا المثال: في بداية كل نص ديني، وحتى غير ديني نجد في لغة "الغيز" بسم أب وولد ومنفس قدوس، أي باسم الأب والابن والروح القدس. وهذه*

كلمات مفهومة بالنسبة لعربي. ولكن باعتبار فرق الكتابة والمضمون الأدبي، فذلك يشبه العلاقة بين الفرنسية والإيطالية إذا شئت. فالكتابة الإثيوبية بالمناسبة ترقى إلى كتابة عربية قديمة، تلاشت في المنطقة العربية لصالح الكتابة العربية ذات الأصل النبطي أو السرياني..." (ص 175-176).

ـ السفر عبر الكلمات

كان رودنسون يحبّ السفر عبر الكلمات، وكان يثير شغفه تاريخها الذي يشكل انعكاساً رائعاً لتاريخ الممارسات، وحتى لتاريخ الأفكار. وهكذا دخل، لمتعته الكبرى، عالم أوروبا القرون الوسطى، لفهم الأصل الشرقي لكلمة "مُعين". ويذكر في هذا الصدد أنه كان مشغولاً بكتابة مقالات مستمدة من دراسته حول مخطوطات الطبخ، حين وقع على نوع من الحلوى يدعى"لوزينج"، فأثار ذلك شكوكه كأيّ مستعرب: *"في العربية والفارسية كلمة لوز ثمرة شجر اللوز. وقمت إذن بأبحاث خولّتني اكتشاف أصل كلمة معين Losange في الفرنسية والإيطالية والإسبانية والإنكليزية (حيث يتعلّق الأمر بقطع سكاكر قليلة الحموضة). وأدركتُ أن الأصول المختلفة المقترحة كانت خاطئة. فمن وجهة نظر لغوية، ومن وجهة نظر تاريخ الثقافة، كان من الأصحّ أن ننسب كلمة معين إلى هذا النوع من الحلوى"* (ص 179-180).

يضرب رودنسون مثالاً آخر على السفر عبر الكلمات، متسائلاً: *"كيف نستطيع أن نعرف لماذا يلقي هذه القصيدة شخص يدعى يعقوب، وهو، كما يبدو، بدوي من مصر؟"*

"كنت ما زلت طفلًا صباح أحد الأيام تحت خيمته،
عاد أبي وعيناه تقدحان شرراً، وصدره يلهث،
ورمى قوسه وسهامه، قائلاً لي:
يعقوب أقسم باسم محمد! أن هذه المقاطعة ملعونة،
قطيعي ينقص خروفاً كل ّليلة.
وعادت مرة أخرى اللبوة إلى الحظيرة
على الرمل رأيتُ آثار أقدامها الثقيلة.
في عرين ما، لديها على الأرجح بعض الصغار (...)"

يقول رودنسون *"إن القصة كانت بالفعل قصة سيّد نبيل في بداية القرن الخامس عشر، يدعى "شارل دو سافوازي" Charles de Savoisy كان عليه أن يكفّر عن خطيئة كبيرة (إذ دخل كنيسة مع سلاحه، وهو ممتطٍ فرسه...) فوجد نفسه مرغماً على القيام بحملة صليبية صغيرة على شواطئ مصر أو سوريا".*

استطاع رودنسون، بتتبع قصة سافوازي هذه، أن يبيّن *"أيّ نوع من الاحتكاكات كان من الممكن أن توجد، منذ القرن الخامس عشر، بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي"*، وأن

يشير إلى أنه- باستثناء الدين- كان في أوروبا تلك الفترة "عدّة رؤى في الوقت ذاته حول العالم الإسلامي- كنظرة التجار، ونظرة بعض الكتّاب، ونظرة الفرسان، ونظرة الديبلوماسيين" (ص 182-186).

ـ عمله في قسم الآثار، وكتابة دراسة مخصّصة لكتابة تدمرية

عمل رودنسون في أثناء إقامته في لبنان في قسم الآثار، عند عالم الآثار دونان، وكتب في تلك الحقبة أولى دراساته المخصّصة لكتابة تدمريّة: "*خشية من القصف الألماني الموجّه إلى القاعدة الجوية الفرنسية في رياق بالبقاع، أراد قسم الآثار، أن يضع مجموعة من الصور الجوية الرائعة التي التقطها الجيش الفرنسي للمواقع الأثرية في مكان آمن. وهذا الأرشيف من الصور موجود في رياق، وتم إنجاز القسم الأكبر منه بفضل الأب "بوادبار"، وبما أنه كان قد التقط صوراً جوية خلال حرب 1914، أتته الفكرة الجيدة بعد حلول السلام، في أن يجعل جنودنا يتمرّنون على التقاط صور للمواقع الأثرية، وهكذا أصبح لدينا مجموعة مهمة جداً، مطبوعة على صفيحات زجاجية، ومحفوظة في رياق...*" (ص 123).

ـ كتاب محمد وأسس الإسلام

يقول رودنسون: إنه لم يرغب في إضافة شيء ما إلى كتاب عالم الإسلاميات الإنكليزي، وليام مونتغمري وات William

Montogmery Watt، ولكنه ربما خفّف اليوم بعض نقاط الخاتمة، التي يجدها مصطبغة كثيراً بعقليته الشيوعية. وربما هنالك بعض التفاصيل قد يصحّحها. يقول في هذا الصدد جواباً عن سؤال جيرارد خوري، بشأن الإضافات التي أدخلها على الترجمة الأمريكية: "*صحّحت بعض التفاصيل، إذ قلت في مكان ما إن الحملة الأولى انطلاقاً من المدينة كانت تضم سبعة صحابة، وكانوا في الحقيقة خمسة عشر. ووجدت أيضاً المصدر الذي كنت قد أضعته لاستشهاد مهم يتعلّق بالعبارة التي قالتها المرأة التي زوجت النبي محمداً من خديجة، مخاطبةً النبي: "سأتكلّف بهذه المساعي". ولكني أضفتُ بشكل خاصّ مقدمة: "من النبي محمد إلى الإسلام السياسي اليوم" والتي نشرت فيما بعد باللغة الفرنسية*" (ص 233-234).

ويبينّ رودنسون في كتابه، أنه كان على النبي محمد في كل لحظة من حياته أن يستجيب لضرورات عسكرية أو سياسية، ويتكلّم على اللحظة التي تغلّبت فيها قوة الأوضاع التاريخية. وقد قال في كتابه الإسلام سياسة وعقيدة: "*ما هو أساس من الناحية السوسيولوجية في الإسلام، كما في كل حركة أيديولوجية، أنه قد أسّس جماعة جديدة أعطت لأعضائها هوية خاصة من جهة، ومن جهة أخرى عقيدة معينة، حزمة أفكار ترسم مثالاً أعلى للمجتمع*". وأضاف: "*إن ميزة الإسلام هي أن هذا الدين لا يبدو فقط كرابطة مؤمنين يقرّون بحقيقة واحدة، ولكن كمجتمع*

كامل". ومن هنا يأتي التعارض مع المسيحية "*التي -في البدء، وخلال ثلاثة قرون- كانت تحدّد على الخصوص العقائد بالنسبة للعالم الآخر. فالمسيحية لم تهتمّ بمسائل الدولة والكنائس، ولم تشارك فعلياً بالصراعات السياسية إلا بعد ثلاثة قرون*". *في الإسلام يصبح المرء مؤمناً وفرداً من الرعية في آن معاً، بينما في المسيحية يصبح المرء، مبدئياً، مؤمناً فقط: "حين الدخول في الكنيسة عبر المعمودية فقط: "حين الدخول في الكنيسة عبر المعمودية، يتم التخلي عن الشيطان، وعن أباطيله وأعماله، ولكن هذا لا يعني ولاءً لبُنية دولة بعينها*" (ص 235-236).

ـ قراءة بلاشير لكتاب رودنسون "محمد"

يفيد رودنسون أن بلاشير ألّف هو الآخر كتاباً عن محمد- صلى الله عليه وسلم- وأن إعادة تناول الموضوع أحزنه: "*أشكّ بأنه لم يقرأ سوى بعض الصفحات من كتابي. وقد وقع على المقطع الذي أقول فيه: إن محمداً قد وجد في خديجة بديلاً عن الأم التي لم يحصل عليها، فاستنتج ببساطة أنني أقدم تفسيراً للإسلام على ضوء التحليل النفسي. لقد كتب ذلك وكررّه في كل مكان! أجل، كان بإمكان هذه السطور القليلة أن تثير اهتمام المحلّلين النفسيين، ولكن لم يبدُ لي أنني أقحمت في عملي مجمل النظرية الفرويدية. وفيما بعد، درستُ تلك المواضيع بشكل أعمق، ورأيت أن فرويد بالغَ في دور الليبدو. فمن بين*

المؤسّسين الثلاثة للتحليل النفسي، أعتقد أن ألفريد أدلر Alfred Adler كان الأهمّ بتشديده على إرادة القوة. قرأتُ أدلر قليلاً، ورأيتُ أن نظرياته تتطابق مع مساري أكثر من نظريات فرويد" (ص82).

ـ ترجمات معاني القرآن الكريم

يرى رودنسون أن ترجمة كازيميرسكي Kazimirski هي من بين الأفضل، *"والأسلوب فيها بالطبع هو أسلوب فترة 1830، وترجمة بلاشير "ملفتة للنظر بغناها المعرفي، الذي يجعل بقية الترجمات تبدو غير ذات قيمة"*[1].

ـ رأيه في الطائفية

راقب رودنسون باستهجان كون الطائفة في لبنان تشكل جنسية نوعاً ما، وكتب عن ذلك قائلاً: إن الأمر يتعلّق بشبه أمة: *"في المقال الذي نشرته في جريدة لوموند Le Monde في كانون الأول 1989، بعنوان الطاعون الطائفي، تكلّمت عن ذلك مُظهراً الوضع اللبناني نموذجاً يجب تحاشيه، أو كفزاعة -إن جاز التعبير- واستخلصتُ من ذلك قانوناً سوسيولوجياً مفاده أن كل هذه البُنى التي تشبه كل منها دولة تميل إلى إثارة وطنيات طائفية*

(1) Maxime Rodinson, *Mahomet*, P. 118.

وجماعات تتصادم في وقت ما، وتصبح عندئذ منبع تنافس وصراعات. والمرحلة التي لم تزل لطيفة لهذه المنافسات كانت في فترة الانتداب. إذ كان من الممكن أن تصبح تلك المنافسات أكثر فأكثر مرارة، وأن تتسلّح وفق تيار سوسيولوجي عام لتنتهي بحروب أهلية، وهذا ما أثبته لنا للأسف الوضع في لبنان خلال السنوات التالية. وكنت قد حذرتُ فرنسا من تطور في هذا الاتجاه".

ويقول جواباً عن سؤال جيرارد خوري، بشأن كتابته أيضاً في عام 1965 في جريدة *لوموند* نفسها مقالاً حول الوجهين أو الرسالتين المتكاملتين للبنان الغربي والعربي، ورأيه غير الثابت حول هذه الرؤية الطائفية: "*لا، ولكنها في الحقيقة طريقة استخدمتهُا لجعل الأمور تسير. إذ كان عندي دوماً شيء من التفاؤل بأن تصلح الأمور. ولكنّني كنت لا أكاد أومن بذلك في تلك الحقبة، حين كانت النزعتان رائجتين. وكان من الممكن التنبؤّ بأن تنتهي الأمور على ما انتهت إليه، أي بحرب أهلية دون شفقة، ولكن ربما ليس إلى هذه الدرجة. إذ كان هنالك إمكانية مفتوحة لحل آخر كالدولة الثنائية، التي كان يُنوى تأسيسها في فلسطين، أي التعايش بشكل اتحادي بطريقة أو بأخرى إلى حدّ ما*" (ص 128-139).

ـ رأيه في الصهيونية وتحليله العقلاني للقضية الفلسطينية

كان رودنسون المقيم في لبنان ضد الصهيونية عموماً، بسبب عقيدته الشيوعية والأممية بكل بساطة، رغم أنه لم يكن لديه أفكار واضحة جداً حول الموضوع، *"كان خلق دولة استعمارية في فلسطين -فالدولة الصهيونية لا يمكن أن تكون إلا استعمارية بنظري- يبدو لي مناقضاً لأفكاري العامة. وكنت من جهة أخرى تحت تأثير ما تعلّمته في المنزل، والأحاديث التي تدور بيننا في مساء أيام الإثنين، لا سيما مع موسى الذي كان معادياً للصهيونية بشدة..."* (ص 145).

ويكرّر رودنسون رأيه المناهض لإيديولوجية المستوطنات الذي عبّر عنه في كتاب *إسرائيل والرفض العربي*، إذ قال *"إن الأمر يتعلّق بإيديولوجية تعاونية يستهجنها الشيوعيون ويعدّونها (مثل أيديولوجيات أخرى عديدة) طوباية"* (154).

لقد انتقد رودنسون المثالية، وعرف نفسه كواحد من أنصار الوضعية، وأعطى الأفضلية دائماً لإجراءات التحليل العقلاني التي تتيح معرفة حقّةً بعض الشيء: يقول في هذا الصدد: *"تصرّفتُ مرة بفظاظة تجاه سارترSartre عندما قاطعتُه بعنف، لأنه كانت له مواقف جازمة بالنسبة للقضية الفلسطينية. (...) وخلاصة قوله كانت: "كانت الأرض للفلسطينيين، وكان للإسرائيليين" فقاطعته وتركني مع ذلك أتكلّم"*. ويقول رودنسون: إنه لا يفهم كيف نستطيع مناقشة الجدلية والجدلية المضادّة، ونكون في الوقت ذاته غير قادرين

على فهم مسألة في وضوح المسألة الإسرائيلية العربية: *"إسرائيل عبارة عن شعب يستولي على مكان شعب آخر، والآخرون لا يحبون ذلك، وهذا شيء بدهي"* (ص 213-214).

ـ العقليات والجمود في الشرق الأدنى

يرى رودنسون أن العقليات عبارة عن *"تركيز لظروف في أنماط مختلفة يجب تحليلها. إنها لا تأتي من لا شيء، وهي ليست عاملاً أولياً غير مشروط". وخلافاً للغرب، لا تتيح أنظمة العقليات في الشرق الأدنى -على ما يبدو- ظهور فكر نقدي حقيقي"*. ويتعلّق الأمر "بعلامة مرحلة تاريخية". فهو لا يقيم وزناً حقيقياً لدور العقليات، *"لأن القاعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمواقف متباينة هي الشيء المهمّ، وهذا ما تكلّمت عنه في كتابي جاذبية الإسلام. فالمواقف الشرقية كما الغربية تكيّفها الأوضاع الاجتماعية-السياسية والاقتصادية. اعتقد أن جمود مجتمعات الشرق الأدنى الذي ذكرته مشروط بالوضع الاقتصادي-السياسي بالنسبة لباقي المجموعات الجغرافية السياسية (الجيوبوليتيكية)"*. ويقرّ رودنسون بأن *الأسباب الاقتصادية وحدها لا تكفي، لكن "الأسباب الاقتصادية-السياسية الاجتماعية تأتي أولاً وإلا وقعت في اللامعقول. كل شيء مكيّف مع العالم... إذن، من أين تأتي هذه العقلية؟ يجب عليها أن تأتي من مكان ما، فالعقليات ليست موجودة في الفضاء. المبدأ الكبير الذي احتفظت به من الماركسية الكلاسيكية هو أن الأفكار في التحليل النهائي (وأضع معها العقليات) تنهار أمام قوة المواقف.*

ليست هذه عقيدة طائفة هنا، بل إنها نتيجة لمجمل التجربة الإنسانية". (ص 190-192).

ـ عوامل الإخفاقات المتراكمة (العسكرية والسياسية والاقتصادية)

يرى رودنسون أن هناك مجموعة عوامل مختلفة جداً تتضافر وتعيق جهود المجتمعات العربية، وبعض المجتمعات المسلمة، السير قدماً:

"*هناك أسباب عديدة يجب أخذها بعين الاعتبار، ومنها الثقافة السلفية كما تترجمها الجماعات. وكتلة مقاومة العلماء لا تتولّد قسراً وكلياً من المعتقدات الإسلامية مهما كانت، إذ أرى مقالات عديدة نشرت في المجلات الأمريكية والإنكليزية تأخذ هذا الاتجاه. بل يجب ربط كل هذه المعلومات بعضها ببعض*، كي نتمكن من دراسة أسباب تعدّدية الجمود، ولكن هذا عمل ضخم" (ص 195).

ـ صعوبة تطبيق العلمنة في البلاد الإسلامية

يزعم رودنسون أن السبب الرئيس هو من الأسباب العملية ـ و"*ينتج عن المصالح الراسخة لرجال الدين (وغياب الإكليروس الإسلامي بالمعنى المسيحي للكلمة لا يمنع، كما رأينا، وجود طبقة رجال دين بالغة الأهمية). وبلغت هذه الطبقة ذروة انتشارها في كنف الإمبراطورية العثمانية*" (ص 265-266).

ـ العـراق

يشير رودنسون إلى أحداث صيف 1996، ويستعيد الأفكار التي عبّر عنها بشأن العراق في وقت حرب الخليج، ويتكلم على دور فائض الثروات والرجال في حرب الخليج الأولى والثانية، فيقول: "*يجب اعتبار شخصية صدام حسين من جهة، وهو رجل تحركه حصرًا إرادة السلطة، ويغير أفكاره كل ما كان ذلك ضروريًا لسياسته، ومن جهة أخرى إن مسالة العراق محددة بإطار جغرافي سياسي، هو ذاته منذ القدم. وبالفعل يوجد في الشرق الأدنى منذ القدم أقطاب قوى تتطابق مع المناطق الأكثر ازدهاراً على الصعيد الاقتصادي، حيث يوجد بالتالي، إن أردنا استعادة المقولات الكلاسيكية، فائض متوافر من الثروات والرجال. هذا لم يتغُير كثيراً. كان هنالك تركيا ومصر، ويوجد اليوم إضافة عليهما العراق وإيران. وكل ما ظهر فائض من القوة في دولة ما – وهذا قانون للتاريخ- إن صَحّ التعبير-حدثت إمكانية نمو توسعي. فالعراق يمكنه نظرياً الامتداد في الشمال وفي الشرق وفي الغرب وفي الجنوب. وبما أن صدام لا يمكنه التفكير بأن يمتد نحو تركيا التي تملك جيشاً قوياً، فلقد حاول أن يقوم باختراق لإيران. إنها حرب دامت -على الأقل- ثماني سنوات (1980-1988)، ولكنها كانت إخفاقاً بالنسبة له، فانسحب بجيوشه. ومن الجهة الغربية، تشكل سوريا رقعة كبيرة فيبقى الجنوب حيث لا تملك دول الجزيرة العربية مبدئيا، الكثير*

من وسائل الدفاع. وهنا اصطدم بصعوبة! فلقد ظن أن باستطاعته مهاجمة الكويت، ولم يكن ذلك التصرّف ذكياً" (ص 200).

2.5 العــرب

يقع هذا الكتاب في 192 صفحة. وقد ترجمه خليل أحمد خليل إلى العربية في عام 1980، لكننا لم نتمكن من الاطلاع على هذه الترجمة. ونقدم فيما يلي بعض المختارات التي تبرز وجوه رودنسون المتعددة: عالم الاجتماع، والمؤرخ الماركسي، والأنثروبولوجي.

ـ عالم الاجتماع

لقد أراد رودنسون في هذا الكتاب تحديد "*الأفكار المتعلّقة بالإثنية العربية، أي "عرض قواعد سوسيولوجية لإطلاق الأحكام، وهي قواعد تغذّيها معلومات تاريخية، بهدف الإجابة عن السؤال: من هو العربي؟ من هم العرب؟*" ويضيف: إنه "*حاول تحديد انتشار الإثنية العربية في الماضي والحاضر ليكشف، بخصوص كل منطقة عربية، كيف اكتسبت عروبتها، والقاعدة الغنية التي قامت عليها*": "*لقد بدا لي من المهم لاحقاً بيان ملامح نمو مفهوم العروبة، انطلاقاً من الصفة العربية. وبعبارة أخرى، لقد أردت عرض وشرح الظروف التي ولدتْ فيها منذ قرن تقريباً، أيديولوجيا إثنية عربية من النمط الذي نشرته القومية الحديثة، متّخذة أشكالاً معقدة ومتناقضة، وحادة غالباً، وهي أشكال تصدم الشعوب الأخرى وتدهشها*" (ص8-9).

ـ برانيته وعلاقته بالعرب

يمهد رودنسون لمقاربته البرانية وموضوعيته النزيهة بقوله: *"من البدهي أن هذا الكتاب ليس كتاب مؤلف عربي، وأنا لا أشك في أن الذين لن يوافقوا، في العالم العربي، على قسم من عباراتي، سيستخلصون منها نتائج مبالغ فيها (...) إنه لمن الصحيح فعلاً أن برّانيتي تحجب عنّي، على الرغم من دراساتي وعلاقاتي، بعض الوقائع أو الرؤى. وصحيح أنني لا أستطيع الإفلات كلياً، على الرغم من جهودي، من حالتي الثقافية الأوروبية. أنا لا أنكر هذا. وينبغي لي أن أقر أيضاً أن رؤية الأجنبي لها حسنات (...) فما من موقف يتمتع بالحسنات كلها ولا السيئات كلها. ولا تنطوي الموضوعية النزيهة التي أسعى إليها على انعدام التعاطف مع الشعب العربي، ولكن تعاطفي ليس منحازاً (ولماذا يكون كذلك؟)، وهو يحاول كي لا يكون منحازاً ولا أعمى. لقد تابعتُ عن قرب، منذ نصف قرن تقريباً، تغيرات تاريخ هذا الشعب، وتواصلت باستمرار مع أشخاص عرب، بعد أن عشت ردحاً من الزمن بينهم. ورأيتهم يتعرضون غالباً وظلماً للاحتقار، ورأيتهم يتعرضون في أحيان أكثر لعدم الفهم. وقد قادني هذا إلى محاولة فهمهم، وجعلهم مفهومين لدى الآخرين. وبعبارة أُخرى: حاولت التصدّي للأساطير التي تعمل عملها على حسابهم لدى الشعوب الأُخرى"* (ص11-12).

ـ اللغة والثقافة والتاريخ

يدرس رودنسون معايير الصفة العربية أو العروبة، وفي مقدمتها اللغة والثقافة والتاريخ. فاللغة العربية تنتمي إلى مجموعة اللغة السامية التي تشكل بدورها جزءاً من العائلة اللغوية الكبيرة الحاميّة-الساميّة. ويرى رودنسون أن جب Gibb، الذي يتكلم على إرث ثقافي أثير بلهجة نخبوية، يفكر بالثقافة العليا الفكرية والفنية فقط، وأنه "*ينبغي والحالة هذه أن نأخذ بعين الاعتبار الثقافة بالمعنى الذي يفهمه علماء الأنثروبولوجيا. إنها مجمل السلوكيات المكتسبة والمتناقلة اجتماعياً، وكل الأعمال التي تشكل تجلياً لها* (...)، *التاريخ هو أيضاً ظاهرة ثقافية، بمعنى أن المهمّ لتأمين لحمة شعب ما، كما لكل جماعة ما، يتعلق بالصورة المصوغة والمتناقلة اجتماعياً، التي تحفظها المجموعة من الأحداث، أقل من تعلقه بمجمل هذه الأحداث في واقعها الموضوعي*". *ويرى رودنسون "أنه ينبغي، من وجهة نظر ثقافية، التمييز بين الحقب الزمنية والأوضاع* (...) *فعرب الجزيرة العربية الذين ينبغي تمييزهم قبل الإسلام -كما سنرى- من عرب جنوبها، كان لديهم (وما يزال إلى حد كبير) ثقافة مشتركة، وسلوكيات اجتماعية مشابهة كانت تميزهم من الشعوب المجاورة. وكانت هذه الشعوب تلاحظهم وتدون ما تلاحظه. كانت هناك إذن وحدة ثقافية عربية، تمت المحافظة عليها تقريباً في الجزيرة العربية*" (ص 20-21).

ـ الشعور بوجود هوية عربية

يمثل الشعور بوجود هوية عربية أهم معيار للعروبة من وجهة نظر رودنسون "أول نقش كتب كلياً باللغة العربية، هو ما كُتب على ضريح في منطقة نمارة Nemâra عند الحدود السورية الصحراوية. فقد أعلن امرؤ القيس (المتوفى سنة 540)[1] نفسه ملكاً لكل العرب. ولكننا نجهل ما كان يقصده بالضبط من هذه العبارة. ففي القرن السادس الميلادي- فقط- بدأنا نحصل على وثائق محلية كثيراً، مصدرها الشعر الجاهلي باللغة العربية. ولا نجد فيها تقريباً استخداماً لكلمة عربي. بيد أن الكلمة كانت معروفة. فهناك كلمات مشتقة منها تثبت ذلك. وكانت الكلمة تستخدم للمقابلة بين قبائل تحمل اللغة نفسها والثقافة ذاتها وبين عناصر إثنية أخرى (...)كان يوجد إذن في عهد النبي، لدى مجمل القبائل العربية الناطقة بالعربية، شعور إثني منتشر وقائم على اللغة، وعلى سمات ثقافية مشتركة. ومن المحتمل أن الناس كانوا يعترفون بوجود قرابة قوية -على وجه الخصوص- بين عرب الجنوب وسائر العرب الذين يكونون إجمالاً مقابلاً للعجم..." (26-27).

ـ الهوية الإثنية -القومية والأصل المشترك

يُرجّح رودنسون معيار الهوية الإثنية-القومية، ولا يغفل في

(1) ورد في الأصل 328.

الوقت نفسه المعايير الأخرى فيقول: "*سوف نعود فيما يلي إلى التطور المعاصر لمفهوم العروبة، أي للقومية من النمط القائم على الشعور بالصفة العربية. ونكتفي حالياً بتلخيص أصولها المركبة. لقد حظي معيار الهوية الإثنية والانتماء إلى مجموعة بشرية واسعة، يُفترض أن لها أصلاً مشتركاً، وتتميز باسم وسمات ثقافية مشتركة، وتتحدد-على وجه الخصوص- بحدود الجماعة اللغوية، بصلاحية كبيرة في العصور القديمة وفي بدايات الإمبراطورية الإسلامية. فقد منحت أيديولوجية إثنية-قومية أفراد إثنية قومية غير منظمة عناصر الاتصال. ولكن هذه الأيديولوجية الدينية التي قدمت لُحمة للإمبراطورية، ومن ثم للعديد من الدول متعددة الإثنيات، أدت- على الأقل إلى تخفيف الأيديولوجية الإثنية – القومية العربية، وإلى جعلها في حالة كمون*". (ص 33-34).

ـ المعايير المغلوط فيها

يدرس رودنسون معايير العروبة المغلوط فيها، وأولها الإسلام. فثمة خلط شائع في أوروبا بين مفهومي العرب والمسلمين: "*ينجم هذا الخلط، من جملة أُخرى، من الاستخدام الشائع حالياً لعبارة "عربي–إسلامي"، وهي عبارة لا معنى لها إلا عندما تدل على التلاقي الوثيق بين العاملين الإثني– القومي والديني، بهدف تحديد تكوين نفسي لدى العرب تاريخياً، وهو تكوين يمكن أن نصفه مع هشام جعيط بـ"الشخصية*

العربية-الإسلامية". وقد سهّل النجاح الذي حظيت به العبارة، لاسيما في فرنسا، الألفة مع ظروف المغرب، حيث يعدّ المفهومان مترادفين تقريباً، بسبب عدم وجود النصارى المتحدثين باللغة العربية. ويمكن قبوله، وبشرط تعريفه تعريفاً دقيقاً" (ص 35).

يرى رودنسون أن عبارة "الحضارة الإسلامية" هي "*الأكثر موضوعية، رغم أنها تغفل الإشارة إلى أن عدداً من المسيحيين واليهود شارك مشاركة مهمة في الإبداعات المدهشة (وحتى في معظم السمات الثقافية) التي انبثقت من هذه المنطقة الثقافية، التي كان الإسلام يسيطر عليها*" (ص 41).

ويرى أيضاً أنه يمكن أن ندرج ضمن المنتمين إلى الإثنية والشعب أو الجنسية العربية أولئك الذين: "*1-يتكلمون إحدى تنويعات اللغة العربية، ويرون في الوقت نفسه أنها لغتهم الطبيعية، التي ينبغي لهم أن يتكلموها، أو يرونها كذلك من دون أن يتكلموها؛ 2-يعدّون تراثهم التاريخ والسمات الثقافية للشعب الذي كان يطلق على نفسه ويطلق عليهم الآخرون اسم العرب (...)؛3-يدعون الهوية العربية، ولديهم شعور بالعروبة ووعي بها*" (ص51).

ـ عوامل الوحدة العربية

يذكر رودنسون، من عوامل الوحدة العربية اللغة العربية

الفصحى والتاريخ المشترك، والثقافة المشتركة والشائعة بالمعنى بالأنثروبولوجي، والآداب، والحياة والعقليات الاجتماعية: "*إن عامل الوحدة الأكثر وضوحاً هو وحدة اللغة المكتوبة، ولغة الثقافة الوحيدة، أي اللغة العربية الفصحى. وأما تاريخ الدول العربية، فكان مشتركاً أيضاً، لا سيما في بداياته (...) وأخيراً، الثقافة مشتركة أيضاً (...) وثمة عناصر كثيرة من هذه الثقافة المشتركة ماتزال حيّة، وموجودة، وفعالة (. . .) ليست اللغة الفصحى لغة أدبية مشتركة فحسب. إنها تتيح (بفضل التبسيط، وغالباً بفضل التوافق مع اللهجات) التفاهم والتواصل المتبادل. فالعرب الذين يتكلمون لهجات مختلفة، يتفاهمون تماماً بهذه اللغة، ويكتبون نصوصاً مشتركة. وهي اللغة المستخدمة في الخطابات، والإذاعة، والتلفزيون، والسينما والمسرح بشكل جزئي. وأخيراً، على مستوى الحياة الاجتماعية، هناك العديد من عناصر الثقافة الشائعة (بالمعنى الأنثروبولوجي)، والأخلاق، والعقليات الجمعية المشتركة جزئياً. وهذا عالم كامل، يصعب اكتشافه، ويتطلّب دراسة معمّقة ودقيقة، تسعى إلى وضع معايير موضوعية*" (ص 130-132).

ـ الظروف المعاصرة

يقول رودنسون، بعد الإشارة إلى عناصر التفرقة المناطقية: إن الظروف المعاصرة تعزز عوامل الوحدة، وإن قوة الأجهزة البيروقراطية وغيرها من الأجهزة تسير في الاتجاه المعاكس.

ويخلص إلى أنه *"إذا كانت أسس الوحدة العربية موجودة، فإن تحقيق هذه الوحدة الافتراضية، أو على العكس بقاء التفرقة الحالية، سينتجان عن موازين القوى بين الدول والحركات الحالية، وعن التحديات الآتية من الخارج التي سيكون الرد الموحد عليها أمراً ضرورياً تقريباً، وباختصار عن الظرف التاريخي، وبدرجة أقل عن العوامل العميقة (...) والأمر الأكثر احتمالاً هو تحقيق درجة معينة من التوحيد على مستويات معينة، تُبقي- جزئياً على الأقل- على الانقسامات السياسية، مع أنواع شتّى من التقلبات، منها حدوث وحدات جزئية وانفصالات مؤقتة"* (ص 134).

ـ هل يمكن وضع صورة شاملة عن العرب؟

يرى رودنسون، جواباً عن هذا السؤال، أن *"إعداد كتاب شامل عن العرب ينبغي -مثالياً- أن يتضمن أيضاً تحليلاً يستخلص ميزات حياتهم العامة، وسلوكهم الاجتماعي"*، لكن غياب الدراسات التفصيلية العلمية يمنع الحصول على عناصر جدية لمثل هذا التحليل. وفضلاً عن ذلك، يصعب قبول التعميمات العامة، كما يصعب الحصول على ميزات شاملة ونوعية، بمعنى أنها لا توجد لدى جيرانهم. ويحلّل رودنسون بُنى الإنتاج واكتساب الثروات وتوزيعها، قائلاً: *"تقوم هذه البُنى، كما في المناطق الأخرى، بدور أساس، إلى جانب الإنتاجية والثروة المكتسبة، من أجل تكييف المؤسسات*

وأشكال الشعور. فالبُنى التي كانت تنظم العالم الإسلامي في العصر الوسيط، خلقت نمطاً من المجتمع، بقي منه العديد من الميزات. كان الإنتاج الأساس يقوم على الزراعة وتربية المواشي لدى الفلاحين المستقرين، بالتكافل المستمر مع الرعاة من البدو الرحل. وكان يمكن لوحدات الإنتاج الأولية أن تكون جماعية (قبائل متساوية تقريباً، وجمات قروية)، مع وجود فئة مميزة في أغلب الأحيان (...) وأما الطبقة العليا فكانت تقود الدولة، وتُراكم ثروة هائلة، ليس عن طريق اقتطاع هذا الفائض في صورة عائدات أو خراج فحسب، بل أيضاً في صورة ضرائب، وبفضل غنائم الحملات العسكرية المنتصرة والجزية العامة التي كان يدفعها السكان الخاضعون. وكانت هذه الثروة تزداد بفضل الاقتطاع من منتجات العمل الصناعي أو الزراعي أحياناً. وهكذا، كانت هذه الطبقة تؤمن، في المدن العديدة والكبيرة غالباً، معيشة فئة وسيطة بأكملها: الحرفيون-التجار، والبائعون، والموظفون، والإداريون، والعسكريون، والمثقفون، والفنانون، والحكاؤون" (ص 143-144).

ـ وحدات الشمل الأوّلية

يدرس رودنسون مستوى آخر من العلاقات الاجتماعية، فيتوقف عند العائلة، الوحدة الاجتماعية الأساسية. ثم ينتقل إلى وحدات الشمل الأولية: القبيلة والقرية والمدينة بمكوناتها المختلفة. ويقول: إن "*كل الوحدات الأولية المذكورة آنفاً*،

أقامت، منذ فجر التاريخ، علاقات وثيقة تقريباً مع نظيراتها. هذه العلاقات التي دعمها إدراك الوحدة الثقافية واللغوية، وأدلجتها أساطير الأصل المشترك والديانات القديمة، واتسمت بحدّ أدنى من المؤسسات المشتركة، وجهتها، أو تجاوزتها الدول التي كانت تنطوي على سطوة عنصر معين وهيمنته. وقد تبدل الدور الموحِّد للغة والثقافة المشتركتين، وحل محله جزئياً، في عهد الديانات العالمية، الإيمان المشترك. وقد قامت الدولة بمأسسة هذه اللحمة الأيديولوجية، فأقرت تعددية الطوائف والجماعات الدينية وهيمنة واحدة منها". ينطبق هذا الوصف العام، من وجهة نظر رودنسون، على تاريخ الإسلام، بمعنى أن" *توسع النواة الإسلاميـــة الأصلية في مجتمع قبلي بلا دولة، قاد النبي محمداً -ﷺ- إلى "تأسيس جماعة سياسية – دينية، يقوم معيار الانتماء إليها على الإيمان، ولكنه يؤطر المؤمنين في بُنية سياسية. فالعلاقات المعقدة بين مبدأ البناء الجديد هذا، وبين البنى السياسية السابقة، هي التي تحدد ظروف التطور اللاحق كله*" (ص 150-151).

يمكن القول، في ختام هذه المختارات: إن رودنسون، حاول تسليط الضوء على العرب، فتنقّل بين المجالات المتعددة، لا سيما التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وقدّم صورة شاملة وواضحة، تدلّ على نزاهة فكره ونشاطه وحركته الدائمة.

مختارات مما كتبه باحثون معتبرون عنه

يُجمع معظم الدارسين العرب للاستشراق، على المكانة الخاصة التي يتمتع بها مكسيم رودنسون في الدراسات الاستشراقية، التي عززتها مجموعة مهمة من الدراسات العربية والإسلامية والسامية. وقد أسهمت دراساته في تعديل القراءة التقليدية للاستشراق، فهو لم يتأثر بالنزعة الاستعمارية الاستعلائية أو العنصرية النابعة من نزعة مركزية أوروبية تجاه الشعوب الأخرى، وشكلت علامة فارقة في مسار الدراسات الفكرية التاريخية الجادة عن العالمين العربي والإسلامي، وقدمت نموذجاً مختلفاً للاستشراق، وقراءة موضوعية، وأعادت كثيراً من المفاهيم إلى نصابها.

تجاوزت صورة الإسلام عند رودنسون الصورة المعهودة في الغرب، إذ قال في هذا الصدد: *"إن صورة الإسلام ستتكون الآن، وستصبح أوضح وأدقّ شيئاً فشيئاً. لكنها ستعتلّ الآن لقرون طويلة بالخصومة الأيديولوجية التي ستفرض وسوف تفرض، عليه تشويهاتها المعتادة"*[1].

(1) مكسيم رودنسون، *جاذبية الإسلام*، ترجمة إلياس مرقص، ص 18.

وتشتمل الصورة المعتادة على تجاوزات على منهج البحث العلمي، إذ *"تتسم بالذاتية المفرطة، والاعتماد على الاحتمالات الضعيفة لتشوه الصورة الفعلية تشويهاً بالغاً، نتيجة للمقدمات الخاطئة أصلاً، فالعالم الإسلامي "يبدو لهم كموضوع لدهشة أو فضيحة. يمكن باختصار تمييز ثلاثة وجوه لهذا الإدراك. عالم الإسلام هو قبل كل شيء بُنية سياسية – أيديولوجية معادية، لكنه أيضاً حضارة مختلفة ومنطقة اقتصادية غربية"*[1].

أسهم رودنسون أيضاً في تغيير الموقف الفرنسي والغربي عموماً إلى حدّ كبير من قضايا الشرق بعامة، والقضية الفلسطينية بخاصة، وعمل من أجل التقارب بين الشرق والغرب. وقبل سرد ما قاله عنه المفكرون والباحثون العرب والأجانب، نود الإشارة إلى أن رودنسون تعرض في آن واحد للاحتقار والهجوم والنقد والتهميش والإهمال، أو على العكس من ذلك، للدفاع والتبجيل، وذلك بحسب انتماء كل طرف وتوجهاته، ونتيجة لبعض المعطيات، وأهمها:

- انفصاله عن طائفته اليهودية، وعدائه للمشروع الصهيوني والاستعماري، وتأييده للقضية الفلسطينية.
- دراساته عن الإسلام والقرآن الكريم والسنة.
- استشراقه الذاتي والمختلف.

(1) *المصدر السابق*، ص 18.

- ماركسيته أو مناهجه الأخرى، مثل التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي.

كانت المعطيات السابقة، وغيرها، من أسباب عدم الاهتمام والإهمال النسبيين بأعمال رودنسون، لا سيما أعماله المتعلقة بالإسلام. يقول هاشم صالح بعد استعراض نصوص بعض المستشرقين وترجمتها، ومنها نصوص رودنسون، *"إن الكثير منهم يشعر بنوع من المرارة والأسى نتيجة الهجمات الشديدة عليهم وعلى علومهم ومناهجهم ونواياهم (وبخاصة نواياهم). وهم يحاولون الدفاع عن أنفسهم وعن شرف مقاصدهم بأي شكل"*[1]. ألم يُشِر كتاب فيصل جلول الموسوم بعنوان *الجندي المستعرب*، على سبيل المثال، إلى إهمال رودنسون وندرة الاهتمام به في العالمين العربي والإسلامي؟ إذ لم يكن حظه مع العرب أفضل بكثير من حظه مع مواطنيه الفرنسيين: *"هكذا مرّت أعمال رودنسون مرور الكرام على الكثير من البلدان العربية، باستثناء لبنان، حيث أثارت انتباهاً نسبياً، وخصّه أحد الباحثين بكتاب مستقل"*[2]. ويقصد جلول كتاب حسن قبيسي، الموسوم بعنوان: *رودنسون ونبي الإسلام*[3].

---

(1) هاشم صالح، *الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه*، ص 7.

(2) فيصل جلول، *الجندي المستعرب*، ص 22.

(3) حسن قبيسي، *رودنسون ونبي الإسلام*، مقدمة حول التفسير المادي-التاريخي لنشأة الإسلام، دار الطليعة، 1981.

نشير أيضاً إلى ما كتبه هاشم صالح، وهو محق في ذلك، بشأن المستشرقين: *"لقد آن الأوان للانتقال من الموقف الدفاعي التبجيلي أو الهجومي المتطرف إلى موقف المسؤولية العقلية والنضج الثقافي"*[1]. ونرى أن بعض الأقوال التي سوف نستعرضها، تمثل فعلاً موقفاً عقلانياً، ونضجاً ثقافياً، بمعنى أنها أعطت رودنسون المكانة التي يستحقّها وأنصفته. ونورد فيما يلي بعض ما قاله عنه بعض الباحثين المعتبرين.

1.6 الباحثون العرب

ـ فيصل جلول

يُعد كتاب الأستاذ فيصل جلول- الكاتب والباحث اللبناني المقيم في باريس- من أهم الكتب التي كرست لرودنسون، إذ إنه يهدف إلى ردّ الاعتبار للمستشرق الذي انتصر للعرب، لكنهم لم ينتبهوا إلى هذا الانتصار، ولم يبادروا إلى تقدير أهميته والإشارة إليه، وإلى دوره، بما فيه الكفاية، واحتفوا في المقابل بقلّة من المستشرقين الذين شوهوا سمعة العرب، واتخذوا مواقف شنيعة منه: *"إن قلّة من المستشرقين التزمت شروطاً أخلاقية في إنتاجها المعرفي، وكانت حريصة على "الشرف الثقافي"، على ما يصف الفرنسيون عمل المثقف ومواقفه. وأزعم أن رودنسون ينتمي إلى هذه القلّة التي لم تستخدم*

(1) هاشم صالح، *الاستشراق، بين دعاته ومعارضيه*، ص 6.

وسائلها المعرفية في إنتاج نصوص مؤذية للعرب والمسلمين، بل ينتمي إلى فئة حاولت أن تفهم الآخر العربي والمسلم، وأن تحترم ماهيته، وتفسّر سلوكه وردود فعله وتاريخه وحضارته، بدون إسقاطات غربية، وبلا عدوانية من جهة، وبدون مداهنة أو تقديس، وبقدر مرتفع من النقد المفيد والضروري من جهة أخرى، ولهذا الحكم براهين وأدلة سيقف عليها القارئ الذي لا يعوزه الصبر تدريجياً (...)" في نصّه حول نبي الإسلام، وفي نصوصه الأخرى حول العرب والإسلام، سعى مكسيم رودنسون إلى مواجهة الأساطير والمغالطات المنشورة عن العرب والمسلمين في بلاده، رائده في ذلك الوصول إلى "تحديد أفضل للحقيقة" دون محاباة أو تمجيد وبدون عدوانية، واستخدم وسائله المعرفية بطريقة مفيدة للعرب والمسلمين، ومتناسبة مع نظرته وأهدافه الإيجابية في البحث والدراسة والتأليف"[1].

ـ جيرارد خوري

يتكلم جيرارد خوري عن إنتاج رودنسون العلمي، وأهم الصفات التي يتمتع بها. ويقول: إن كتاب محمد "*يمثّل المؤَلفَ الأساس عن النبي محمد في القرن العشرين، وهو المفضل لديه بين مؤلفاته (...) لا يتردّد رودنسون في استخدام معلوماته*

(1) فيصل جلول، *الجندي المستعرب*، ص 8 و26.

العلمية لتوضيح موضوعات الساعة الحاسمة، أي تلك التي تخصّ الشرق الأدنى".

ويرى خوري أن مجمل أعماله تبين أنه كان ملتزماً بعصره، من دون العزوف عن البحث، إذ *أسس مع جاك بيرك عام 1968 فريقاً للبحث والعمل لحلّ المسألة الفلسطينية*".

ويضيف خوري- مشيراً إلى بعض صفات رودنسون الأخرى، مثل صبره ودقته وحرصه، التي تعبر عن تعلّقه بالحقيقة. ويركّز على سعيه الدائم إلى مدّ الجسور بين اللغات والثقافات والمجالات المعرفية: "*يشهد على ذلك فضوله الذي طالما قاده إلى البحث في تاريخ الكلمات. أما ثقافته الواسعة التي لا تكلّ عن تغذية نصوصه الموجّهة للجمهور العريض، فقد فتحت أمامه أبواب التقدير والنجاح دون أن يؤثر ذلك في بساطته. ورغم إخلاصه لأصوله وإرثه الثقافي، فقد جازف رودنسون بالجهر بأفكار ترتكز على معرفته الدقيقة، وتصدم العقول المتحزّبة والمتعصّبة*"[1].

ـ رضوان السيد

يقول الدكتور رضوان السيد -وهو كاتب وأكاديميّ وسياسي لبناني وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية-: إن

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد خوري*، ص 10.

موت رودنسون "*يؤذن بعد بيرك وكاهن بانقضاء التقليد التاريخاني في الاستشراق الفرنسي وغير الفرنسي، وسواد المنهجيات الإبستمولوجية والأنتربولوجية من جهة، والبنيويات والتفكيكيات من جهة أخرى. والواقع أن كتابات كيبيل وروا وروسّون، وهم جميعاً من تلامذته وتلامذة كاهن وسوردل، تُظهر قطيعة شبه كاملة مع السرديات المحببة، وجماليات الفيلولوجيا لدى الأساتذة السالفي الذكر:*

ثم انقضت تلك السنون وأهلها

فكأنها وكأنهم أحلام"[1]

ـ سالم حميش

يُعدّ سالم حميش أحد الكتاب المغاربة الذين رحّبوا بالمستشرقين الجدد، الذين تميّزوا بالتغيير الملموس في المرجعيات التي تحكم إنتاجهم، بمعنى أنهم استبعدوا تسييد الماضي مع "*إعطائه حيز المعقول، إلى جانب الاهتمام بالحاضر، والتفكير بالمستقبل، بعيداً عن المنطلقات الدينية*"[2]. ومن المستشرقين الجدد رودنسون، إذ وصفه قائلاً: إنه "*لم يمارس الاستشراق بمعانيه التقليدية*

(1) رضوان السيد، المستقبل:
https://palestine.ahlamontada.com/t2626-topic

(2) سالم حميش، *الاستشراق في أفق انسداده*، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991، ص 87.

الضيّقة، ولم يرتبط بعلم ما فعل ماسينيون مع الحلاج، أو بيلا مع الجاحظ... بل إنه مارس أساساً مواد علمية كان موضوعها لديه الشرق والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص، كما انه لم يهتم بالشرق من أجل اختزاله في معادلات وجواهر قارة...بل قصد تحليل الشرق ومعرفته كمجموعة من الشعوب... أما المنهج عند رودنسون فهو مستمدّ من المادية الجدلية ذات الأصل الماركسي..."[1].

ـ شاكر مصطفى

يقول الدكتور شاكر مصطفى في الجزء الأول من كتاب *تراث الإسلام*، حول الفصل الأول من الكتاب ("الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية") الذي شارك به رودنسون، والذي نُشر أيضاً في كتاب *جاذبية الإسلام*: *"الفصل قاسٍ وممتع معاً، جارح وطريف في وقت واحد. صاحبه المستشرق (رودنسون) قد استقصر فيه الصورة الغربية للإسلام والمسلمين في تطورها خطوة خطوة، خلال أربعة عشر قرناً. وبالرغم من أنه قد فاته الكثير، فما من شكّ في أن بحثه كان أوفى ما قرأنا في هذا الباب، كما أنه جدير بأن يتدبّره كل باحث، وأن يلاحق تفاصيله بالاطّلاع على ذلك الحشد الهائل من الكتب والأبحاث والأصول*

(1) *المرجع السابق*، ص 83.

التي أتى على ذكرها... على أن ذلك لا يعني أننا لا نختلف معه في الكثير الكثير"[1].

ـ أنور مغيث

يرى الدكتور أنور مغيث، وهو كاتب ومترجم مصري، ومدير المركز القومي للترجمة بالقاهرة، أن رودنسون كتب عن كفاح سوريا ولبنان للتحرّر من الاستعمار الفرنسي، فكان "هو *من غير في الأذهان من صورة المستشرق التقليدي، وارتبطت الدراسة لديه بالالتزام النضالي، (...) وقد لجأ الهجوم على رودنسون إلى حيلة قديمة، كنت أتصور أننا قد تخلّصنا منها، وهي أن تفتّش عن ديانة الكاتب، فإذا وجدت أنه يهودي يصبح آلياً صهيونياً. وهو أمر يخالف الواقع ويصبح في حالة رودنسون افتراء وتدليساً، فلا يجوز أن نصفه بأنه ليس صهيونياً، بل ينبغي أن نقول: إنه عدو للصهيونية، ومدافع دؤوب عن حقوق الشعب الفلسطيني*"[2].

---

(1) جوزيف شاخت وليفورد بوزورث، *تراث الإسلام*، ج1، ترجمة د. محمد زهير السمهوري، د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفى ومراجعة دكتور فؤاد زكريا، عالم المعرفة، 1998، ص 11.

(2) أنور مغيث: "كتاب رودنسون: قراءة في سجال دائر، *أدب ونقد*، العدد 156، 1998، ص 60.

ـ سمير قصير

يرى الصحفي سمير قصير أن رودنسون لم يكن مستشرقاً عادياً، وأنه كان أول من أخضع *"الاستشراق الكلاسيكي للتحليل النقدي"*، وأن الناشرين كان يعرّفونه بصفة *"المناضل ضد الاستعمار"*. ويرى أن مشاركته في النقاش حول فلسطين كانت مناسبة *"ليتعرّف فيها العرب على كاتب من أصل يهودي يناهض إسرائيل. ولعل رودنسون قد يكون بذلك أكثر من ساعد على التمييز بين اليهودية والصهونية، ولا سيما أنه لم يتراجع يوماً في موقفه النقدي من إسرائيل"*. ويشير قصير إلى عقلانية رودنسون وحسّه النقدي والأولوية التي كان يعطيها إلى العناصر المادية: *"تلك هي خصوصاً الخصال التي جبلت جيلاً كاملاً من الباحثين العرب الذين كُتب لهم أن يعايشوا رجلاً كان له أكبر الأثر في تغيير النظرة إلى تاريخ العرب وحاضرهم"*[1].

2.6 الباحثون الغربيون

ـ فرانسوا بويون

يذكر فرانسوا بويون François Pouillon في *معجم المستشرقين*، أن رودنسون كان *"لسانياً، ومؤرخاً، وعالم اجتماع، ومفكّراً يسارياً، ويهودياً مناهضاً للصهيونية، وأحد أبرز وجوه الاستشراق*

(1) سمير قصير، "مكسيم رودنسون المستعرب العقلاني والصديق النقدي"، ملحق *النهار*، 2004/4/25.

الفرنسي المعاصر". ويرى أن أعماله تتميّز بتقاطع "*الالتزام السياسي-الذي يستوحي من ماركسية نقدية-مع المعرفة الواسعة التي تدعم كلامه المقنع بظلال من المعاني التي صيغت بطريقة مثالية...*"[1].

ـ جان ـ بيير ديغار

يعد الإثنولوجي والأنتروبولوجي جان-بيير ديغار Jean-Piere Digard من أهم الذين عرّفوا برودنسون، وكتبوا كثيراً عنه. يلخّص ديغار مسيرة رودنسون الفكرية بقوله: "*علامة، يكتب في كل شيء، ومتخصّص تجذبه الأفكار العامة، وعالم ينتمي إلى القرن التاسع عشر، ولكنه موجّه نحو فهم أكثر قضايا العالم المعاصر خطورة (...) ويبدو في الواقع وفي المجمل رجلاً يتوافق بداخله ما يستعصي على التوافق: الإثنولوجيا والتاريخ، وعلم الاجتماع والاستشراق، والجدلية والوضعية، والتبحر والانتقائية، والحرارة والعزلة...*"[2] ويشير ديغار في سياق آخر إلى أعمال رودنسون التي لم تكتمل، منها "*موجز في إثنولوجيا الشرق الأدنى*" أعلن عنه للمرة الأولى في عام 1966، على

(1) François Pouillon, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 833.

(2) Jean-Pierre Digard, *Le Cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuvee et Larose, 1982, p. 11.

غلاف كتاب *الإسلام والرأسمالية*، ومؤلف بعنوان "*مجموعة نصوص عن طائفة السفاحين*" لم ير النور، ودراسات حول نظرية الأيديولوجيات، جمعها في مقالات نشرت في عام 1993، تحت عنوان "*من فيثاغورث إلى لينين*". ذلك *أن رودنسون، إضافة إلى (وجزئياً على حساب) أعماله البحثية، لم يتوقف قطّ عن الاهتمام بنشاط بقضايا الساعة في الشرق الأدنى، المشحونة والمأساوية على وجه الخصوص*". ويذكر ديغار في هذا الصدد مقاله "إسرائيل واقع استعماري" الذي أحدث ضجّة كبيرة، والذي وجّه له البعض بسببه الشتائم، وصفق له البعض الآخر، مع جرعة لا بأس بها من عدم الفهم في الحالتين[1]. ويختم ديغار مقاله عن رودنسون، مشيداً بعلمه، وفكره، ونضاله، وإنسانيته: "*كان رودنسون عالماً لا تشوب علمه شائبة، ومناهضاً للاستعمار، ينكر عبارة العالم الثالث، وأنسياً تبقيه الأفكار العامة متشكّكاً. فهذه هي قوته ومصدر الاحترام الذي كان يحظى به، لا سيما في الأوساط الفكرية التقدّمية ...*"[2].

(1) Jean-Pierre Digard, "Maxime Rodinson, 1915-2004", In *L'HOMME*, N° 171-172, 2004, p. 543-54.

(2) المرجع السابق، ص 547.

ـ جان ـ بيير فرنان

واصل رودنسون الإقرار بأنه عقلاني صرف، الأمر الذي دفع الاتّحاد العقلاني إلى تتويج انتمائه هذا بمنحه جائزته عام 1991. وقد ذكر جان-بيير فرنان Jean-Pierre Vernant، وهو فيلسوف وأحد المقاومين اليساريين المتميزين ضدّ النازية، هذه العقلانية في كلمته التي ألقاها عند منح الجائزة، ووصف رودنسون بأنه: *"إرادة عقل نقدي، وتحليل موضوعي، لا يُفسح المجال للكلام عليه، لقد عرفنا مخاطر الحماسة الإيديولوجية على حسابنا، ولا اعتقد أنّنا نستطيع بعد اليوم الاستمرار في التفكير بأن العقل هو عبارة عن آلهة أزلية تملك الحقيقة في أعالي السماء، وتقود التاريخ، وتطرد ظلمات الخرافة، ولكننا نعلم أنّنا إذا حاولنا الفهم- وهذا ما علينا فعله- فليس هناك نور آخر، إن نفخنا عليه كان الليل..."*[1].

ـ بيير فيدال ـ ناكيه

وصف الكاتب والمفكّر بيير فيدال-ناكيه Pierre Vidal-Naquet رودنسون بأنه رجل ينتمي إلى زمن آخر، وبأنه "أكبر مفكر قابله طيلة حياته"، لاسيما من حيث معرفته "الموسوعية" التي تشمل العلوم والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والفكرين الإسلامي

(1) مكسيم رودنسون، *بين الإسلام والغرب. حوارات مع جيرارد د. خوري*، ص 10.

واليهودي، هذا فضلاً عن فهمه العميق للماركسية، حيث كان عضواً طيلة سنوات عديدة في الحزب الشيوعي الفرنسي، قبل أن يقرّر تركه بسبب النزعة الستالينية التي "أدرك" أنها تهيمن عليه[1].

ـ كريستيان روبان

يبرز كريستيان روبان Christian Robin عالم الآثار الفرنسي تعدّد تخصصات رودنسون، وسعة علمه، وتشكيكه بالقيم، فكان يمهّد لكل مسألة "*بقائمة شاملة من المراجع، ويعالجها بتوثيق كامل ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ولا مجال لإهمال أيّ مصدر، مهما كان وقت البحث عن دورية قليلة الانتشار، أو دراسة نصّ بلغة صيغت بطريقة ذكيّة، إذ كان يتجنّب بعناية تجاوز ما يمكن استنتاجه من المعطيات التي جرى الانطلاق منها*"[2]. ويشير روبان إلى عمل رودنسون الجامعي ومحاضراته التي تُعدّ بعناية فائقة: "*كان يبدأ بعرض نحو لغة الغيز، ويوضّحه بأمثلة كانت تتطلّب ساعات من البحث، ثم ينتقل إلى نصّ من اللغة نفسها. ولا مجال لإهمال أيّ كلمة من دون التساؤل عن*

---

(1) "ذكريات رجل هامشي"، صحيفة البيان، 2005/8/8، الرابط:
https://www.albayan.ae/paths/books/2005-08-08-1.92089

(2) Christian Robin, *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson par ses élèves, ses collègues et amis*, Paris, Geuthner, 1982, P. 9-10

لفظها التقليدي وعلى نبرها، ففي حالة الشكّ لم يكن يتردد في سؤال الإثيوبيين العارفين بالعلوم التقليدية. وكان ينتقل، بعد درس لغة الغيز، إلى اللغة الحميرية، أو خلال السنوات الأخيرة هذه، إلى المصادر الأجنبية التي تتكلم عن اليمن القديم"[1].

ـ كارين آرمسترونغ

تتكلم المؤلفة البريطانية كارين آرمسترونغ Karen Armstrong عن الندرة المذهلة في الكتب، التي تتناول سيرة محمد-ﷺ-، وتذكر أنه من المحتمل *أن السيرة المتداولة في الوقت الحاضر والأكثر جاذبية للقراء هي تلك التي كتبها مكسيم رودنسون بعنوان /محمد/، فرودنسون يتناول مادّته برشاقة، وقد تعلّمت الكثير من كتابه، لكنه يدوّن هذه السيرة كريبي ودنيوي. لذلك نراه يركز على الناحيتين العسكرية والسياسية، وبالتالي لا يساعدنا على فهم الرؤية المحمّدية عند محمد"*[2].

---

(1) *المرجع السابق، ص 9.*

(2) كارين آرمسترونغ، *الإسلام في مرآة الغرب: محاولة جديدة في فهم الإسلام*، ترجمة محمد الجورا، ط2، دمشق دار الحصاد، 2002، ص 18.

خاتمة

سعينا في كتابنا هذا، من خلال التوجّه إلى القارئ العامّ، إلى التعريف بمفكّر ومؤرخ وعالم فرنسي عصامي، أنهى دراسته من دون مساعدة أحد، وبدأ العمل في عمر مبكر، وبرع في دراسة اللغات التركية والعربية الفصحى والإثيوبية، كما تعلّم اللهجات المغربية والشرقية. فما أن تخرّج في عام 1937 من معهد اللغات الشرقية حتى عدَّ نفسه جاهزاً للخيارات الصعبة التي كانت بانتظاره، وما أكثرها! ومن أهمّ هذه الصعوبات التزامه السياسي وعمله وانشغاله بالأيديولوجيات في آن واحد، فضلاً عن سعة علمه وتعدّد تخصّصاته واهتماماته التي جعلته يحتلّ مكانة خاصّة في الدراسات الاستشراقية الجديدة، وهي مكانة عززّتها مجموعة مهمة من الكتب والدراسات، منها كتاب *محمد* -ﷺ- الذي يعدّ إلى اليوم مرجعاً للطلاب والباحثين في الغرب، كما إنه، باعترافه، الكتاب المفضّل من بين الكتب الكثيرة التي وضعها.

لقد اختار رودنسون القضية الفلسطينية ليجعل من ذاته جسراً ومعبراً ينقل للغرب أبعادها وعدالتها، ويفضح الفعل الاستعماري الإسرائيلي فضحاً شافياً ووافياً.

والواقع أن رودنسون عُرف بدفاعه عن القضية الفلسطينية، وبمعاداته للاستعمار والصهيونية، وبجرأته في مواجهة الأفكار الموروثة حول مواضيع كثيرة، أبرزها الأفكار المكتسبة حول الاستشراق.

لقد قدّم رودنسون -كما رأينا- نموذجاً جديداً ومختلفاً للاستشراق، وأسهم من خلال كتاباته في تعديل القراءة الطائفية للإسلام، الذي لا يعجز -بحسب رأيه- عن الدخول إلى الحداثة، وهو إسهام كبير على نقيض ما نشهده اليوم، أي الجهل بالإسلام. ويرى جيرارد خوري أن رودنسون الذي عمل من أجل التقارب بين ضفّتي المتوسّط، عن طريق التعدّدية وحوار الثقافات، لقي أشدّ الانتقادات التي وصلت إلى حدّ التهديدات المباشرة جراء دعوته للثقافة، ولإحقاق الحقّ فيما يخصّ القضية الفلسطينية، وذلك بسبب يهوديته وعدائه للصهيونية.

ويمكن القول أيضاً: إن رودنسون قدّم للعرب والمسلمين خدمة جليلة، إذ نبّه في حواراته مع جيرارد خوري إلى أزمة العقل العربي، وإلى ما تعرض له في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، جراء تصاعد النهج الأصولي الذي يستخدم وسائل المعلوماتية والإنترنت من جانب، ويجابه الكثير من معطيات الحداثة على الناصية الأخرى.

يرى رودنسون أن العرب أو المسلمين لم يكتشفوا الفكر النقدي، ولم يطبّقوه على تراثهم، كما فعل فلاسفة أوروبا.

ويعتقد، بناءً على هذه المعطيات، أن المسلمين لا يزالون يعيشون في مرحلة العصور الوسطى التي خرجت منها على نوع ما.

يدعونا رودنسون إذن، لإعادة إعمال العقل، وطرح قضية عدم مساءلة الأيقونات جانباً. وتمثّل دعوته هذه هزّة قوية وعنيفة للعالم العربي، إذ تمكن من نقل التجربة الأوروبية الى العالم العربي، وطالب بتغيير الفكر، أي عقلية الناس. وأما التغيير الآخر، فيأتي من تلقاء ذاته. ويؤكد رودنسون أن الثورات السياسية الحديثة لم تأت من دون فلسفة التنوير الأوروبية. ولا غرو في ذلك، فالفكر هو أعلى وأنبل شيء في الوجود.

وإذا لم يكن رودنسون بيننا اليوم، فإن أعماله وأفكاره وآراءه ومواقفه باقية، وتعبر عن وحدة النوع الإنساني، وعن إمكانية التلاقي عبر الجسور، وسواء اتفقنا أم اختلفنا معه، والاختلاف من طبيعة الأمور، فإنه ليس بوسعنا أن ننكر أن هذا المفكّر، الذي نشأ في بيئة يسارية ويهودية، ولكن معارضة في آن واحد، قد شكّل علامة حقيقية على إمكانية العودة إلى الأصل المدافع عن الحقّ المجرّد والعدالة المنزّهة عن المصالح...

ختاماً، هذا جهدنا المتواضع، نضعه بين أيدي القراء، ونأمل أن نكون قد وُفّقنا في سعينا إلى التعريف برودنسون، وإلى إنصافه، وإبداء مزيد من الاهتمام به، والله الموفق.

ملحق

(بمؤلفات مكسيم رودنسون الرئيسة من الكتب)

ت	العنوان بالفرنسية	السنة	العنوان بالعربية
1	Mahomet	1961	محمد
2	Islam et Capitalisme	1966	الإسلام والرأسمالية
3	Israël et le refus arabe. 75 ans d'histoire	1968	إسرائيل والرفض العربي. 75 عاماً من الرفض
4	Marxisme et monde musulman	7219	الماركسية والعالم الإسلامي
5	Les Palestiniens et la crise Israléo-arabe (collectif)	1974	الفلسطينيون والأزمة الإسرائيلية -العربية
6	Les Arabes	1979	العرب
7	La fascination de l'islam	1980	جاذبية الإسلام
8	Peuple juif ou problème juif ?	1981	شعب يهودي أم مشكلة يهودية؟
9	Israël, fait colonial?	1981	إسرائيل، واقع استعماري؟

10	L'islam : Politique et croyance	1993	الإسلام سياسة ومعتقد
11	De Pythagore à Lénine: Des activismes idéologiques	1993	من فيثاغورث إلى لينين : فعاليات أيديولوجية
12	Entre Islam et Occident: Entretiens avec G. D.Khoury.	1998	بين الإسلام والغرب. حـــوارات مــع جيرارد خوري
13	Souvenirs d'un marginal	2005	ذكريات هامشي

المراجع[1]

ـ مراجع باللغة العربية

- محمد محمد أبو ليلة، *بين الحقيقة والافتراء في الرد على الكاتب اليهودي الفرنسي مكسيم رودنسون*، القاهرة، دار النشر للجامعات، 2002.
- داود تلحمي، "لقاء مع مكسيم رودنسون" مجلة *شؤون فلسطينية*، العدد 9، 1972.
- داود تلحمي، "المؤرخ والعالم الاجتماعي مكسيم رودنسون"، صحيفة *تشرين* السورية، العدد 197، 5/ 9/2004م.
- صلاح الجابري، *الاستشراق. قراءة نقدية*. دمشق، دار الأوائل، 2009.
- أحمد عبد العزيز الحصين، *نشأة الاستشراق. مراحله ودوافع المستشرقين*، الجيزة، مكتبة الإيمان، 2011.
- حسين حجازي، "رودنسون ونبي الإسلام"، مجلة *الفكر العربي*، المجلد 5، العدد 32، 1983.

(1) نشير إلى أن الكتب التي ألفها رودنسون وُضعت في ملحق يتبع قائمة المراجع مباشرة.

- سالم حميش، *الاستشراق في أفق انسداده*، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.
- نبيل فازيو، *الرسول المتخيل. قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (مونتغمري واط ومكسيم رودنسون)*، بيروت، منتدى المعارف، 2011.
- حسن قبيسي، *رودنسون ونبي الإسلام*، بيروت، دار الطليعة، 1981.
- هاشم صالح، *الاستشراق بين دعاته ومعارضيه*، بيروت، دار الساقي، 1994.
- هاشم صالح، "مكسيم رودنسون... في ما وراء الماركسية"، صحيفة *البيان*، 14/ 12/ 2007.
- هاشم صالح، "الاستشراق الفرنسي في القرن العشرين"، صحيفة *البيان*، 19/2/2007.
- محمد طجو، ترجمة، "الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية"، مجلة *الآداب الأجنبية*، العدد 76، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، خريف 1993.
- لخضر شايب، *نبوة محمد في الاستشراق المعاصر*، الرياض، مكتبة العبيكان، 2002.
- علي بن إبراهيم النملة، *الاستشراق والإسلام في المراجع العربية*، بيروت، بيسان، 2010.

ـ كتب ومقالات إلكترونية بقلم رودنسون

1. http://www.almuslih.org/Library/Rodinson,%20M%20-%20Mahomet.pdf
2. https://jugurtha.noblogs.org/files/2018/05/islam-et-capitalisme-rodinson-o-maxime-rodinson.pdf1_.pdf
3. https://epdf.pub/les-arabes.html
4. https://epdf.pub/lislam-politique-et-croyance.html
5. http://iremmo.org/wp-content/uploads/2016/02/2605.rodinson.pdf
6. https://www.marxists.org/francais/leon/conception.pdf
7. https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1966_num_16_4_392956

ـ مراجع إلكترونية عن رودنسون

1. https://www.monde-diplomatique.fr/1966/05/R__G_/27236
2. https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1966_num_170_2_8418
3. https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2010-1-page-61.htm
4. https://journals.openedition.org/lhomme/25008

5. https://www.contretemps.eu/discussion-sur-islam-capitalisme-maxime-rodinson/
6. https://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1966_num_1_1_959
7. https://blogs.mediapart.fr/adel-taamalli/blog/230315/focus-sur-islam-et-capitalisme-de-maxime-rodinson-avec-alain-gresh
8. http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/9486/HERMES_2004_39_219.pdf?sequence=1
9. http://www.les-lettres-francaises.fr/2014/07/lislam-sous-le-regard-de-maxime-rodinson/
10. https://www.persee.fr/doc/polit_0032342x_1980_num_45_4_3018_t1_1056_0000_3
11. https://www.monde-diplomatique.fr/1968/03/FLORENNE/28292
12. https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1963_num_13_2_392728_t1_0500_0000_001
13. https://www.lescahiersdelislam.fr/RODINSON-Maxime-La-fascination-de-l-islam_a880.html
14. https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1994_num_37_147_2594_t1_0286_0000_3
15. https://www.jstor.org/stable/i40030263

16. https://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1980_num_45_4_3018_t1_1056_0000_3
17. https://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1993_num_58_2_4210_t1_0509_0000_2
18. http://www.alsafahat.net/blog/?p=23038
19. http://new.alnoor.se/article.asp?id=245274
20. https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1963_num_13_2_392728_t1_0500_0000_001
21. https://journals.openedition.org/assr/20702
22. https://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-72.htm
23. https://www.contretemps.eu/discussion-sur-islam-capitalisme-maxime-rodinson/
24. https://maitron.fr/spip.php?article175030
25. http://chris-kutschera.com/Rodinson.htm

ـ مراجع باللغة الفرنسية

1. Sébastien Boussois, *Maxime Rodinson, un intellectuel du XX^e siècle*, Paris, Riveneuve Editions, 2009.
2. Jérémy Chaponneau, "L'Orient sans fantasmes. Maxime Rodinson (1915-2004)", *Revue de la BnF*, 2019/1, n°56, p. 174-183.

3. Gérard Khoury, "Maxime Rodinson (1915-2004), un savant héritier des Lumières ", *Hermès*, n°34, 2004.
3. Gérard Khoury, "Maxime Rodinson et la constitution du Grapp (Groupe de recherche et d'action pour la Palestine)", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 96, 2009.