

مكسيم رودنسون مؤرخاً وعالم إناسة للعرب *حسن شامي

"إن الموضوعية النزيهة التي أسعى إليها لا يعوزها التعاطف مع الشعب العربي، على أن تعاطفي ليس حصرياً (ولماذا يكون كذلك؟)، وهو يجهد كي لا يكون منحازاً ولا أعمى. فأنا تابعت عن قرب، منذ قرابة نصف قرن، تقلبات تاريخ هذا الشعب، عاقداً صلات مستمرة مع أشخاص عرب بعد أن عشت فترة مهمة من الزمن بينهم. ورأيتهم يتعرضون في معظم الأحيان وبلا حق للاحتقار، ورأيت أنهم في أحيان أكثر يتعرضون لعدم الفهم. وقادني هذا إلى السعي لفهمهم ولجعلهم مدعاة فهم للآخرين. بعبارة أخرى: سعيت لمواجهة الأساطير التي تعمل عملها لدى الشعوب الأخرى، على حساب العرب..." (1)

هكذا كان يتكلم الباحث المأسوف عليه أشد الأسف، مكسيم رودنسون المتوفى قبل أشهر، عن علاقته بالعرب ومعهم. فلنذكر بأن هذا المقطع مأخوذ من التمهيد الذي وضعه رودنسون لكتابه الصادر سنة 1979 عن دار "المنشورات الجامعية الفرنسية (P.U.F.)"، وموضوعه بكل بساطة، كما يستدل من عنوانه، هو العرب. فعلاوة على البساطة والصراحة والطريقة المباشرة التي تسم الكلام المذكور، يفصح هذا الكلام عن أشياء تطاول النهج والسلوك الفكريين المتميزين اللذين أعطيا رودنسون موقعاً ومكانة، يتمتعان بفرادة مدهشة، داخل حقل الاستشراق الفرنسي والدراسات العربية والإسلامية. فالمحاولة هذه التي كتبها عن العرب، وهي شديدة الدقة والاقتضاب وغنية بالتوليفات المتبحرة، ساهمت وقت صدورها، وتداولها على الأقل، في تصحيح الصورة الإجمالية التي كان يضعها الغربيون عامة بقدر ما كان يضعها عدد لا يستهان به من العرب أنفسهم. وقد يكون غنياً عن القول إن الأسباب، أو الحوافز، التي دفعت رودنسون إلى القيام في نهاية السبعينيات بكتابة تقديم عارف للعرب وعنهم، لا تزال تحمل قيمة راهنة، وهي ربما تحملها اليوم أكثر من أي وقت مضى. وهذه مناسبة للقول إن هذه المحاولة هي أيضاً بمثابة تعبير عن مسلك بحثي يضع نفسه، طوعاً وعن قناعة، على محك اختبار فكري، عارف ومعيوش في آن واحد، لاكتناه الغيرية عامة، والغيرية الحميمة خاصة. وقد انطوى هذا بالضرورة على أخلاقية معينة تختص بالصدقة النقدية، الخالية من المجاملة، وهي التي قد يصفها البعض بأخلاقية التفهم أو الاستئناس البحثي. ومن خلال عملية صوغ هذه الغيرية الأليفة وإجلالها، يمكننا أن نرى الوجوه المتعددة لمؤلف واحد وفريد في نوعه، من جهة، وأن نرى طريقته في "مفصلة" وتنظيم أفكار وأنماط مقارنة متحدرة من ميادين متعددة في العلوم الإنسانية، من جهة أخرى. ومن البديهي أن هذا التمهيد كان يستجيب لتطلب مزدوج، أي ما يتطلبه موضوع البحث نفسه، وما يتطلبه باحث يحرص على جعل هذا الموضوع أكثر (أو أفضل) قابلية للفهم.

ولنذكر بأن رودنسون راح يشدد، في مطلع مقدمته بالضبط، على أنه بشأن هذا الموضوع المتعلق بتحديد الهوية العربية ومعرفتها، "تنتشر ضروب الجهل قدر انتشار الخطابات"، لدى العرب أنفسهم ولدى الآخرين. وبالتالي، يهدف الكتاب إلى تقديم علاج جزئي للتخلص من صنوف الجهل، وذلك عن طريق جلب معلومات دقيقة "مأخوذة من أفضل المصادر، على ما أحسب، وهي مكثفة وصارمة الدقة، بل قد تكون شديدة الجفاف من فرط ما هي مقتضبة بدقة، في نظر البعض." هذا التشخيص يكشف، من ذي قبل، عن وجه أول هو وجه رجل الأنوار، أي العقلاني

المتشبه بالحقيقة والسعي إليها لإثباتها بطريقة علمية، محاذراً في الوقت ذاته الوقوع في تفاسيح النزعة العقلانية المزيفة. وفوق ذلك، راح رودنسون يعترف، بتواضعه المعروف، بأنه لم يستطع قول كل شيء ولا حتى معالجة كل المشكلات الأساسية. فهو أراد قبل أي شيء، بحسب عبارته، تحديد الأفكار الدائرة عن تعريف الجنسية (الإثنية) العربية. أي أنه أراد، وما هو يتخذ وضعية عالم الاجتماع المتنّب، "الإفصاح عن قواعد سوسولوجية لإطلاق الحكم، وهي قواعد مغذّاة بالمعلومات التاريخية، بغية الإجابة عن السؤال: من هو العربي؟ من العرب؟" (2) وللقيام بهذه المهمة، رأى رودنسون أنه سعى لتعيين نطاق انتشار الإثنية العربية في الحاضر والماضي، وذلك كي يكشف، فيما يخص كل منطقة في العالم العربي، عن كيفية اكتسابها الصفة العربية، وعلى أي قاعدة إثنية نشأت هذه الصفة. واعتبر أمراً مهماً أن يرسم، تالياً، ملامح نمو النزعة العروبية انطلاقاً من الصفة العربية. ويعني هذا، القيام بـ "عرض وشرح الشروط التي تولدت فيها، منذ قرن تقريباً، أيديولوجيا هوية إثنية من الطراز الذي بنته القومية الحديثة، متخذة أشكالاً معقدة، متناقضة، وحادة في معظم الأحيان، تصدم وتدهش الشعوب الأخرى." (3) على أن الأمر المهم والأكثر صعوبة، في نظر رودنسون، هو تحديد سمات هذا الجماع، وتوصيفه، ورسم صورته. ولا بد من أن يفتن القارئ إلى أن المهمة الأخيرة تزداد صعوبتها لأنها تستدعي انتهاج نهج ومسلح عالم الإناسة أكثر مما هو شأن المؤرخ المتخصص. بل حتى يسعنا القول، في هذا المعنى، إن قسماً لا يستهان به من كتاب رودنسون كان مسكوناً بالحاجة إلى النسيج المطرد، تبعاً لمقتضيات الشرح، لتقديرات تختص حيناً بالتاريخ، أي بوصف وتحليل التعبيرات الواعية لمجتمع معين، وحيناً آخر بعلم الإناسة الذي يتناول الشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية لجماعة بشرية معينة. ومن نافل القول ربما أن هذا التسلسل المركب، كي لا نقول هذا التنقيل لنظرة الباحث المعين، يستدعي بالضرورة حدوث تبدل في وضعية الباحث وفي إطلالته الفاحصة. والحال أن الموقف الصعب الذي يجد فيه عالم الإناسة نفسه، في أثناء انشغاله بالتقاط وتنظيم التعبيرات الشعورية واللاشعورية الصادرة عن ثقافة وعن مجتمع آخرين، وذلك بهدف التوصل إلى تقديمها وتحليلها، هذا الموقف الصعب سبق لعلماء الإناسة المتنبهين أن تناولوه بالعرض والحديث. فكلود ليفي - ستروس (في كتابه "مدارات حزينة") لخص، قبل ما يناهز نصف قرن، الموقف المتناقض لعالم الإناسة على النحو التالي: "باعتبار أننا لسنا طرفاً فاعلاً، وإنما متفرجون على التحولات الجارية على قدم وساق، فإن من المريح لنا أن نوازن بين صيرورتها وماضيها ما دام هذان الأخيران يبقيان بمثابة ذريعة للتأمل الجمالي وللنظر الذهني، بدلاً من أن يمثلنا أمامنا في صورة خوف معنوي." ولتفادي أي نوع من الحكم المرتكن إلى نزعة مركزية - إثنية، فإنه سيكون من الملائم، بحسب ليفي - ستروس، أن نقبل ونقر بأنه حيال مجموعة الإمكانيات المتاحة للمجتمعات البشرية، "قام كل واحد منها باختيار معين، وبأن هذه الخيارات لا يُقارَن بعضها ببعض: إنها تتفاضل من حيث القيمة. على أننا في هذه الحال سنواجه مشكلة مستجدة: ذلك بأنه إذا كنا، في الحالة الأولى، عرضة للوقوع في الظلامية في صورة رفض أعمى لما لا يماثلنا، فإننا الآن نعرض أنفسنا لخطر القبول بنزعة تليفيقية تمنعنا من رفض أي شيء في ثقافة ما: بما في ذلك القسوة والظلم والبؤس التي يحتج عليها أحياناً هذا المجتمع بالذات، أي الذي يتعرض لها ويكابدها." (4)

من الصحيح، فعلاً، أن لا شيء أصعب من تقديم، أو من تمثيل شعب ما. هذا المثل السائر والمعروف لدى أهل الأدب ينطبق على محاولة رودنسون التي كان يمكنها، بحسب قوله هو نفسه، أن تحمل عنواناً هو "تقديم العرب". ويسجل لمؤرخنا وعالم إناستنا أنه أثار المسألة المتعلقة بالوضعية، "البرأنية" إذا جاز التوصيف، للباحث المعني بوصف شعب "آخر" وتقديمه. ولننظر الآن كيف صاغ الرجل هذه الوضعية بطريقته المتواضعة والنزيهة: "هذا الكتاب ليس كتاب مؤلف عربي، وأنا لا أشك في أن أولئك الذين، داخل العالم العربي، لن يوافقوا على قسم من عباراتي، سيستخرجون خلاصات مغالية. سيقولون هاكم مرة أخرى نظرة الأجنبي الحامل أحكامه المسبقة، وضروباً من عدم فهمه، والرعوننة المذبذبة أو الحنو الأبوي. صحيح فعلاً أن برأنيته تحجب عني، على الرغم من دراساتي وعلاقاتي، عدداً معيناً من الأمور أو بعض آفاق النظر. وصحيح أنني لا أستطيع التفكّل تماماً، على الرغم من

جهود، من شرطيتي الثقافية الأوروبية. أنا لا أنكر هذا. على أنه يجب الإقرار كذلك بأن رؤية الأجنبي لها حسنة معينة [...] ما من وضعية تتمتع بكل الحسنات ولا بكل السيئات. (5) يسعنا القول، بدورنا، إن رودنسون نجح في تجاوز المعضلة الأخلاقية والذهنية لعالم الإناسة، كما أشرنا إليها قبل قليل، بفضل نزاهته الكبيرة المشفوعة بحس نقدي، وبفضل سلوكه المستعد دائماً لمراجعة وترهيف معلوماته وتقويماته وتحليلاته. بعبارة أخرى: كان رودنسون وسبقاً أجنبياً أليفاً للعرب، وصديقاً ذا نبل نقدي، لا لطبائعهم المزعومة الخالدة، وإنما صديقاً لصيرورتهم ولتطلعاتهم العميقة.

من البديهي أن قسماً من المعطيات التي استند إليها رودنسون يحتاج إلى تعديل، ويمكن الاحتفاظ به كمؤشر كمي يصلح للحقبة التي حرر فيها الكتاب، كما هي حال الأرقام والإحصاءات المتعلقة بعدد السكان في كل بلد عربي. وتناول المراجعة أيضاً قسماً من التحليل الذي وضعه رودنسون لتناول الكتل الأيديولوجية الكبيرة، نظراً إلى التغيرات الطارئة، خلال الربع الأخير من القرن الماضي، بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية، وسقوط جدار برلين، ونهاية الحرب الباردة، إلخ.

فلنأت الآن إلى المسائل الأساسية التي عالجها المؤلف بعناية مشفوعة على الدوام بشاغل منهجي، والتي لا تزال تحتفظ بكامل صوابيتها ومناسبتها. المسألة الأولى هي: "من هم العرب؟" يبدو الجواب أول وهلة بسيطاً: "العرب شعب". علماء الإناسة يقولون إنهم "إثنية" (جنس)، وآخرون يقولون إنهم "أمة". لكن إذا كان العرب يشكلون أمة، فإنها ليست أمة – دولة من طراز تلك التي نجدها في أوروبا الغربية. وتدور المقاربة الأولى للمؤلف على المنطقة العربية، في المعنى الحصري للكلمة، وهي منطقة يحدها البحر الأبيض المتوسط، والمجال التركي، والمجال الإيراني، والمحيط الهندي، والمنطقة الإثيوبية مع أطرافها، ودول إفريقيا السوداء، والمحيط الأطلسي. ثم يتفحص رودنسون معايير الصفة العربية هذه (أو العروبة). في مقدم هذه المعايير تأتي اللغة، وهذه تنتمي إلى المجموعة اللغوية السامية التي تشكل دورها جزءاً من العائلة اللغوية الكبيرة الحامية – السامية. هناك أيضاً الثقافة والتاريخ. وعن هذه النقطة – المعيار، يبدو التعريف المشهور الذي أعطاه المستشرق الإنكليزي هاملتون غب غير كاف. فهذا الأخير كان يعتبر أن "العرب هم كل الذين يعتقدون أن الحدث المركزي في التاريخ هو الرسالة التي حملها النبي محمد (ص)، إضافة إلى ذاكرة الإمبراطورية العربية. وعلاوة على ذلك، يعطون مكانة عزيزة للغة العربية وإرثها الثقافي بصفتهما ملكاً مشتركاً بينهم." هذا التعريف، بحسب رودنسون، يلقي خارج العروبة أعداداً كبيرة من مسيحيي مصر ولبنان، ومن مساوئه أنه يقطع كل صلة بين العروبة ما بعد الإسلامية وبين العروبة السابقة على الإسلام، كما أنه يغفل المسلمين من غير العرب. فوق ذلك، ينظر غب فقط إلى الثقافة العليا الفكرية والفنية. "يجب إذناً، من باب أولى"، يلاحظ رودنسون عن حق، "أن نحسب حساب الثقافة في المعنى الذي يعطيه ويمثله علماء الإناسة لهذه الكلمة. فهي جماع (أو جملة) السلوكات المكتسبة والمتناقلة اجتماعياً، ومعها كل الأعمال التي تشكل تمظهراً لها [...] التاريخ هو أيضاً ظاهرة ثقافية في معنى أن الشيء المهم لتماسك شعب، كما لتماسك أي مجموعة، يتعلق بدرجة أقل بجملة الأحداث في واقعها الموضوعي مما يتعلق بالصورة، المصوغة والمتناقلة اجتماعياً، التي تحفظها المجموعة من هذه الأحداث." (6) من هنا أهمية التمييز بين الحقب الزمنية والأوضاع. فالشعب العربي الحالي، المكون في القسم الأكبر منه من المتعربين، إنما هو حصيلة سيرورة بطيئة، ومتفاوتة بين منطقة وأخرى، لانصهار جزئي بين نواة الشعب الحالي، أي عرب الجزيرة العربية، وبين السكان المتعربين بعد الفتوحات الكبيرة! ههنا، أيضاً، يستخرج رودنسون درساً في المنهج، إذ إنه يطلب التخلي عن المفهوم الساذج والشائع كثيراً والقائل بأن "حضارة أو ثقافة عربية، متشكلة في الجزيرة، راحت تنتشر، بعد الفتوحات، وبسطت ظلها على منطقة شاسعة من العالم، كما هي أو مع بعض التبديلات والتلوينات الطفيفة وليس أكثر من ذلك. الأمور كانت أكثر تعقيداً من ذلك بكثير." (7) ما يدحضه رودنسون، ناعماً إياه بالمفهوم الساذج والشائع جداً، إنما هو الأثر الذي يعمي البصر

والبصيرة والذي أحدثه المذهب "الانتشاري" المسكون بفكرة الهوية الأصلية المفترضة (العرقية في معظم الأحيان) التي تعبر نواتها التاريخ من دون أن تتلون بتلاوينه، ومن دون أن تعرف أي تحول يذكر، حتى عندما يتبدل نمط العيش تبدلاً كبيراً، منتقلاً من البداوة الرعوية إلى الحياة الحضرية المستقرة. ويقول رودنسون بعد ذلك إن حضارة البلاد المتعربة شكلت منذ حقبة العصر الوسيط العليا "توليفاً جديداً" تتمازج فيه موروثات الثقافات القديمة والمتعددة للشرق الأدنى، "وإن هذه الحضارة لا تواصل الثقافة العربية السابقة على الإسلام إلا جزئياً. بعبارة أخرى: يمكن اعتبار العروبة بمثابة مجرى ثقافي تندرج فيه تيارات وعناصر متنوعة ذات ملامح متباينة، وخصوصاً في الثقافة الشعبية. في المقابل، أظهرت الثقافة العليا للنخبة قدراً أكبر من الوحدة، وهنا، "يحظى التعريف الذي أعطاه غب بقيمة ما".

على أن الشعور بوجود هوية عربية هو الذي يشكل، في نظر رودنسون، المعيار الأهم للعروبة. ولتفسير ذلك، يتفحص رودنسون أدبيات الأنساب، سواء أكانت خيالية أم حقيقية، المأخوذة من مصادر متعددة، إضافة إلى التسميات التي كانت تميز بين "العرب العاربة" و"العرب المتعربة أو المستعربة". ويلحظ في أثناء شرحه أن كلمة "عربي" حملت على الدوام، كما يستدل من القرآن ولاحقاً من استخدام ابن خلدون للكلمة بطريقة لا تخلو من الازدراء، معنى يتعلق بنوع الحياة جاعلاً من العربي راعياً متنقلاً، أي بدوياً. وي طرح المؤلف كذلك مسألة معرفة ما إذا كانت قبائل الجزيرة العربية تنسب قديماً إلى نفسها هوية مشتركة، وما إذا كانت تقول أنها "عربية". والجواب عن هذا السؤال لا يمكن أن يكون إلا افتراضياً، لأن المعلومات المتعلقة بهذه الفترة السابقة على الإسلام ناقصة وغير كافية. كما أن أصل كلمة "عربي" غامض هو أيضاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نمط انتشار واستخدام صفة "العربي"، إذ إنها من الأمور القائمة على الافتراض. في المقابل، بات من المؤكد أن أول نقش مكتوب بلغة حقاً عربية هو ما سطر على ضريح موجود في منطقة "نمارة" عند الحدود الصحراوية السورية، حيث يعلن امرؤ القيس (المتوفى سنة 545 ميلادي) نفسه "ملكاً لكل العرب". "على أننا نجهل ما كان يقصد بالضبط بهذه العبارة"، يعلق رودنسون مشدداً على أنه في القرن السادس الميلادي فقط بدأنا نحصل على مادة توثيقية محلية وغزيرة، متأتية من الشعر الجاهلي، وإن كنا لا نجد فيها تقريباً استخداماً لكلمة "عربي". "غير أن الكلمة كانت معروفة. وهناك كلمات مشتقة منها تشهد على ذلك. وكان الناس يستخدمونها للمقابلة بين قبائل تحمل الثقافة واللغة أنفسهما وبين عناصر إثنية أخرى". (8) وعن هذه النقطة المتعلقة بمعنى التسميات ووظيفتها، كنا نتمنى لو أن رودنسون أفرد مجالاً أكبر لمقاربة إناسية في وسعها الإحاطة بالمنطق الذي كان يغلب، ولو رمزياً، "الميسم" الجزئي على حساب الهوية المشتركة. وهذا الأمر يدعونا إلى أن نأخذ بحذر وتحوط قول رودنسون إنه كان يوجد، في زمن النبي (ص) ولدى جملة القبائل الناطقة بالعربية، "شعور إثني منبث قائم على اللغة وعلى ملامح ثقافية مشتركة". ومن المعقول أن الناس كانوا يعترفون بوجود قرابة قوية بين عرب الجنوب وسائر "العرب" بحيث يكونون في صورة شاملة ما يقابل "العجم". (9) أمّا العرض التاريخي، المكثف والدقيق، للعلاقات بين العروبة والصفة الإسلامية، فهو يثير الإعجاب. إذ في هذه المسألة شديدة التعقيد، رأى رودنسون أن الفتوحات الإسلامية، بعد وفاة النبي (ص)، شكلت "إمبراطورية شاسعة انعقدت السيطرة فيها لفئة عربية تنشُد البقاء على صفتها العربية هذه. وكانت هذه الفئة المسيطرة تتدين بدين الإسلام، ويشكل هذا سمتها الفارقة". في عهد السلالة الأموية (660 - 750)، كان يمكن الانضمام إلى هذه الفئة عن طريق اعتناق الإسلام وعن طريق الالتحاق بإحدى القبائل العربية بواسطة الربانة، أي عن طريق التعرّب. بل حتى أنه فرضت قيود للحد من اعتناق الإسلام، على أن هذه القيود لم يكن في قدرتها أن تستمر إلى ما لانهاية. ويعلل رودنسون ذلك، بطريقة غريبة بعض الشيء، بالقول "إذا كان الإسلام هو الحقيقة الموحى بها من الله، فإنه سيبدو أمراً مستنكراً حرمان قسم من الناس منها. فالعرب هم ناشرو الدعوة فحسب". ويؤكد رودنسون على الفور أن "الأسلمة أخذت تمتد إذاً من دون أن يصحبها التعرّب". (10) لكن هل كان الأمر يتعلق حقاً بحرمان البعض من العقيدة الإسلامية الجديدة، وخصوصاً أن هذه العقيدة عرفت في تلك الفترة

بدايات تبلورها، وعرفت بالتالي طلائع تنوعها؟ ويمكننا أن نسأل كذلك ما إذا كانت الأسلمة الآخذة في التوسع لم تستدع قدراً معيناً من التعريب، وإن كان من الصعب قياسه كميّاً. والحال أنه يمكن للمقاربة الماركسية أو ذات النزوع الماركسي أن تحيط، ولو بشيء من الاختزال، بالتوترات المتعاضدة في تلك الفترة المضطربة والناجمة عن تحول الخلافة الإسلامية ذات التوجه العالمي والمساواتي إلى ملكية سلالية محصورة في أرسقراطية قبلية، حتى لو ترجمت هذه التوترات صورياً بعبارات تتحدث عن نشأة تناقض رئيسي بين قوى الإنتاج (وهي من أصول إثنية متعددة) وبين علاقات الإنتاج القائمة والمستندة إلى أوتوقراطية قبلية وزبائية. على أي حال، يقول رودنسون فيما بعد إن الامتيازات العربية الرئيسية ستتلاشى في عهد الإمبراطورية العباسية (بعد سنة 750م)، إذ بات الموضوع يتناول "دولة إسلامية لا عربية"، وأنه ابتداء من هذه الحقبة "سيبلغ التمايز ذروته بين الناطقين بالعربية جملة وبين من يمكن اعتبارهم بمثابة أفراد الإثنية العربية." فهؤلاء الناطقون بالعربية، وهم حضريون من أصول متنوعة، ستطلق عليهم صفة وتسمية "أولاد أو أبناء العرب"، بينما تخصص صفة "العرب" للبدو وتعلقهم بنمط حياة الضغن في الجزيرة العربية القديمة. في سياق هذه المنافسات بين الإثنيات، في مجتمع شديد التركيب، نشأت الحركة المسماة "الشعوبية"، وراحت تهاجم "التفوق" العربي، قاصدة بذلك على الدوام عرب الجزيرة لا أبناء العرب. إلى جانب ذلك، يشير رودنسون إلى أننا لا نجد خلال تلك الحقبة، ولا في الحقب اللاحقة، الفكرة الحديثة عن "دولة قومية" يكون فيها الحاكمون من الطينة الإثنية للمحكومين ذاتها. فبحسب التقليد المتوارث عن الإمبراطورية الرومانية المسيحية، تقوم وحدة الدولة على الأيديولوجيا الدينية للفئة المسيطرة.⁽¹¹⁾ وكانت هذه، في نظر رودنسون، حالة الإمبراطورية العثمانية، ولم تبدأ الأمور بالتبدل بصورة واضحة إلا في القرن الثامن عشر. وهنا، يبدو تحليل رودنسون للعلاقات بين العرب والأتراك متسرعاً بعض الشيء، ويحتاج إلى المزيد من التدقيق. يمكننا أن نوافق الرأي في أن الإمبراطورية العثمانية تأسست منذ القرن السادس عشر "على الدين، لا على الجنسية"، شريطة أن يتم تعريف هذه الكلمات، وخصوصاً كلمة "دين"، بوضوح، وأن توضع في سياقها التاريخي والسوسيولوجي. فوق ذلك، يبدو لنا متعجباً أيضاً القول إن الدولة العثمانية تظهر في القرن الثامن عشر بوصفها أكثر فأكثر محل سيطرة الأتراك ذوي الأصول الحرة "بينما يشعر الرعايا، أكانوا مسلمين أم غير مسلمين بأنهم محكومون من جانب العنصر التركي"، وإن التدهور المتزايد للإشراف على الولايات من جانب الدولة المركزية أعطى، في كل منطقة، سلطة قوية نسبياً للنخب المحلية، ولا سيما للعلماء، أي لرجال الدين، وللأشراف الزاعمين التحدر نسباً من النبي (ص) والذين كانوا، لهذا الاعتبار، مدعاة تبجيل خاص. "هؤلاء كلهم"، يضيف رودنسون، "كانوا يفخرون بأصلهم العربي، وبمعرفتهم اللغة العربية، وكان نزوعهم الطبيعي إلى نوع من الحكم الذاتي ضد الهيمنة التركية يستند إلى العامل المذكور."⁽¹²⁾ هذا التوصيف الذي يقدمه رودنسون مصوغ بطريقة يشوبها الاستعجال وقلة التروي. ذلك بأنه يغفل بعض الشيء نمط تنظيم الإمبراطورية المستند إلى نظام "الملل" الذي كان يمنح الأعيان والنافذين المحليين قدراً نسبياً من الحكم الذاتي، ومكانة متنازعة بشأنها دائماً، هي مدار زعامة محلية يزيد نطاق امتدادها أو يقل. في هذا الوضع، يبدو التعلق والتمرجع بالإسلام، باعتباره في آن واحد ديانة وميسماً إجمالياً لجماعة سياسية متعددة الإثنيات (أي أمة الإسلام)، مدعويين إلى تشكيل نصاب يتسامى على انغلاق الجماعات والمجموعات. ويغفل مؤرخنا، من ناحية أخرى، النتائج التي لا يستهان بها للإصلاحات المعروفة باسم "التنظيمات" والتي أدت إلى حدوث تبدل في موقع النخب المحلية، إذ راح هذا الموقع يكتسب أكثر فأكثر صفة وطابعاً سياسيين من طراز مختلف وجديد بعض الشيء. ولنصف إلى ذلك أن الجامعة "العثمانية" كانت هي أيضاً تتعارض مع هيمنة العنصر التركي بصفته هوية إثنية - قومية. قصارى القول: إن التدهور الفعلي للعلاقات بين العرب والأتراك لم يصبح شأناً محسوساً وذا وطأة إلا في نهاية عهد السلطان عبد الحميد (1876 - 1908)، وتعاضم أكثر مع وصول جماعة تركيا الفتاة إلى السلطة. وهذا الأمر يسمح بقياس درجة الاستعجال والارتجال اللذين لابساً تبلور "الجامعة التركية" (والطورانية) وتشكّل العناصر الأولية للعروبة السياسية.

أما فيما يتعلق بالعلماء والأشرف، الذين يقول عنهم رودنسون إنهم "كانوا يتفاخرون كلهم بأصلهم العربي"، فإن هذه المعادلة لا تخلو من اللبس ويمكنها أن تسبب شيئاً من سوء الفهم. فما كان الأشرف أو الأسياد يتفاخرون به حقاً إنما هو الانتماء إلى صنف أعلى مرتبة من النسب الإثني، أي الصنف الذي من شأنه، كما هي حال صورة النبي (ص)، أن يتعالى على الأصول الإثنية والأنساب القبلية. يمكن للمرء أن يكون "سيداً" وأن يعتبر نفسه في الوقت ذاته، على الصعيد الإثني - القومي هذه المرة، أفغانياً أو فارسياً أو إفريقيًا، إلخ. وبهذا الصدد، يمكن لعالم الإناسة أن يلحظ كيف أن التأسيس المتدرج، ولو بمقادير متفاوتة، للصنف المذكور هذا، أو لصنوف أخرى من الطراز ذاته (مثل العلماء وشيوخ الصوفية)، ينم عن نشأة منطوق تحويلي أدخلته عملية الأسلمة لمجموعات بشرية مختلفة لغوياً وإثنيةً. وهذا بالضبط، أي هذا المنطق الاجتماعي الذي كان يفعل فعله في صورة متصلة في اتجاه تحويل "ديانة"، في المعنى الحصري للكلمة، إلى "ثقافة"، أو إلى قوة منتجة لثقافات على الأقل، هو ما يصطدم به أو ما يتعثر أمامه المنظار الذي اختاره رودنسون. فهذا المنظار يميل، إلى حد ما، إلى تغليب المبدأ الإثني - القومي، وإن كان يسعى في الوقت ذاته لعدم إغفال الفعل التاريخي لمبادئ وعوامل أخرى. لقد لخص مؤرخنا الأصول المعقدة للعروبة وبداياتها في مقطع يستحق الانتباه: "إن معيار الهوية الإثنية والانتماء إلى مجموعة بشرية واسعة يفترض لها أصل مشترك، وتتميز باسم وملامح ثقافية مشتركة، وتتحدد خصوصاً بحدود الجماعة اللغوية، هذا المعيار حظي بصلاحيات كبيرة في الأزمنة القديمة وفي بدايات الإمبراطورية الإسلامية. فقد راحت أيديولوجيا إثنية - قومية تمنح أفراداً إثنيين غير منظمين عناصر ترابط واتصال. ولئن ارتبطت وثيقاً بأيديولوجيا دينية عالمية، أي الإسلام، فإنها ساهمت في نجاحها وتمامت معها خلال فترة معينة. على أن هذه الأيديولوجيا الدينية التي صنعت وجلبت لحمه للإمبراطورية، ومن ثم لعديد الدول متعددة الإثنية، أفضت إلى تنويم هذه الأيديولوجيا الإثنية - القومية العربية في الأقل، وإلى جعلها في حال كمون." (13) من اللافت للنظر أن منظار رودنسون ونهجه في البحث لا يحسم الأمور في الحقيقة، ولا يجزم الجزم كله، بل هو أقرب إلى الحض على تعميق التحليل وملازمة تعقيدات وجوه العلاقة بين العروبة والصفة الإسلامية. وقراءته مشوبة في أقصى الأحوال بنزوع إلى ترجيح وجه معين في صورة موضعية وشبه موقته، أي أنها ليست موقوفة ولا تزعم استنفاد الموضوع والإحاطة به كلياً. ولا يمنعنا هذا من القول إن نزوعه، بهذا القدر أو ذاك من الإلحاح، إلى مماهة الإسلام وتعريفه ككيان اعتقادي ديني في المعنى الحرفي والحصري للعبارة، أو أيضاً كأيديولوجيا دينية أو كجهاز أيديولوجي للدولة، يبدو أحياناً مبسراً ومزعجاً إلى حد ما. ونحن نتعرف في هذا النزوع على وجه الباحث "الماركسي الموضوعي والمستقل"، بحسب تعريف ذاتي كان رودنسون يحبده، وهو وجه المؤرخ الذي يستند بحرية، وليس بطريقة دوغمائية (عقائدية متشددة) إذاً، إلى مفاهيم وأفكار مشتقة من الفكر الماركسي، من دون أن يجعلها محذلة تفسيرية كما هي الحال لدى المتمسكين بالأورثوذكسية، ومن دون أن ينفك في الوقت عينه عن سلوك المسلك الفكري للباحث المناضل والملتزم. وبناء على ذلك، وبالعودة إلى موضوعنا، يمكننا أن نقول ولو جزئياً عبارات الملخص المذكور أعلاه. على أننا سنفعل ذلك في صورة سؤال: لماذا تُستبعد فرضية بحث أخرى فحواها أن التوسع الإسلامي أنشأ، ولو عن طريق النتائج غير المحسوبة، الشروط الضرورية لتبلور هوية إثنية لدى العرب، وذلك لأنه وضعهم إزاء أو قبالة جماعات إثنية - لغوية متشكلة من قبل، داخل إمبراطورية شاسعة ومركبة؟ والحق أن رودنسون يلامس هذه الفرضية عندما يروح يتفحص فيما بعد "المعايير المغلوطة فيها" للعروبة، وفي مقدمها بالضبط الإسلام. فهناك، بحسب رودنسون، خلط شائع في أوروبا يماهي في معظم الأحيان ويمائل بين مفهومي "العرب" و"المسلمين". هذا الخلط يتأتى، من بين أسباب أخرى، من الاستخدام الشائع حالياً لعبارة "عربي - إسلامي" التي لا يمكن أن يكون لها معنى إلا "للتدليل على التلاقي الوثيق بين العامل الإثني - القومي والعامل الديني بهدف تحديد ترسيمة سيكولوجية (نفسية) لدى العرب تاريخياً، وهي ترسيمة يمكننا أن نصفها مع هشام جعيط بـ "الشخصية العربية - الإسلامية". (14) غير أن رودنسون يعتبر، فيما يخص المناظرة عن الصفة (أي العربية أم الإسلامية)؛ التي يجب

اعتمادها لتعريف الحضارة اللامعة سابقاً، أن عبارة "الحضارة الإسلامية" هي الأكثر موضوعية "وإن كانت تغفل الإشارة إلى أن عدداً من المسيحيين واليهود شارك على نحو مهم في الإبداعات الباهرة [...] المنبثقة من هذا المجال الثقافي الذي كان الإسلام يسيطر عليه." (15)

يمكننا أن نستسيغ بقدر أكبر التناول النقدي للمعيارين الآخرين المغلوط فيهما للعروبة، أي معيار العرق والمعيار المستند إلى الفكرة ذات البعد "المسكوني" والمتحدثة عن الأصل الإسماعيلي (نسبة إلى إسماعيل ابن إبراهيم الخليل)، وهي فكرة عزيزة على لويس ماسينيون. ويخلص رودنسون من عرضه التحليلي إلى القول إنه يمكن أن نضع في عداد المنتميين إلى الإثنية، والشعب أو الجنسية العربية أولئك الذين:

1- يتكلمون إحدى تنويعات اللغة العربية ويعتبرونها في الوقت ذاته لغتهم "الطبيعية."

2- يعتبرون بمثابة تراثهم التاريخ والملاح الثقافية للشعب الذي كان يطلق على نفسه ويطلق عليه الآخرون اسم "العرب"، وهذه الملاح الثقافية تشتمل منذ القرن السابع الميلادي على الانتساب الكثيف والعريض إلى الدين الإسلامي.

3- ينشدون الهوية العربية، ولديهم شعور ووعي بالعروبة.

نستسيغ كذلك العرض المكثف والمتبحر الذي يتناول فيه رودنسون، بلداً بلداً، تشكّل عناصر العروبة، إذ يشير، فيما يخص المشرق، إلى أن "الأكراد والإسرائيليين وحدهم يُحدّون بعض الشيء، في الوقت الراهن، من هيمنة الإثنية العربية على منطقة الهلال الخصيب." (16)

يثير الفصل الذي يكرسه رودنسون لتناول النزعة العروبية، تاريخاً وتحليلاً سياسياً - أيديولوجياً، الانتباه على نحو خاص. فهذه العروبية المنظور إليها بالتقابل مع العروبة، بحسب رودنسون، ليست سوى القومية العربية المشدودة إلى طراز حديث تشكّل نموذج ومثاله في أوروبا عبر تطور بطيء انطلاقاً من نهاية العصر الوسيط. وفي سياق هذا التشكل نشأ مفهوم الأمة - الدولة. ويستطرد مؤرخنا على الفور، منقاداً بعض الشيء إلى نوع من التعميم الأيديولوجي، فيقول إن مفهوم الأمة - الدولة هذا "تلقفته نخب الشعوب المستعمرة، وراحت تستخدمه لتعبئة وتحريك جماهيرها ضد السيطرة الأجنبية. إن الجدل النظري بين أولئك الذين يرون أن الأمر يتعلق بتبني نموذج أيديولوجي أوروبي يلصق إلصاقاً بواقع مختلف، وبين أولئك الذين يعتقدون أنه يتعلق بنمو تلقائي يستند إلى الشروط المحلية، لهو جدال لا طائل فيه. لقد جرى تبني النموذج الأيديولوجي الأوروبي لأنه كان يستجيب على نحو أفضل لمتطلبات الأوضاع في العالم الثالث في القرن العشرين، وكان يتوسل، كما في أوروبا، المشاعر العفوية للجماهير." (17) من الواضح أن موقف رودنسون، وهنا وفي صورة أنية، كان موقف مؤرخ مناضل نازع إلى الأدلجة، ومستعد للسجال، ليس عن غير حق دائماً بالمناسبة. فعالم الإناسة، أو حتى المؤرخ الملتفت إلى الظواهر ذات الأمد الطويل (مثل البنى أو الأطر الذهنية)، كان يسعه أن يتناول بطريقة مختلفة بعض الشيء التمثيلات التي كانت النخب، العربية أو غيرها، تصنعها لاكتناه النموذج الأوروبي والفكرة القومية. والانتساب إلى المثال الأوروبي، وهو انتساب يتصف في معظم الأحيان بتنافر المشاعر وازدواجها، بما في ذلك نمط الحياة وأسلوبها، يمكن أن يكون، في أوضاع معينة، ناجماً عن غياب الخيار وانعدامه، أو أن يكون تعبيراً عن سلوك يتسم بالرضوخ الشعوري أو اللاشعوري، أمام تعذر الإمكان أو العجز عن اجترار إيقاع وأسلوب ملائمين لنمو "داخلي وذاتي". والحال أن رودنسون سيسارع إلى إعادة التصويب نحو الهدف، كما يحدث معه في معظم الأحيان. بعبارة أخرى: ستصبح المسألة دائرة على تناول نمو العروبية عن كذب في سياقها التاريخي. وللشروع في ذلك، ينطلق رودنسون

من فكرة فحواها أن مشاعر العدا حيال السلطة التركية راحت تنمي ببطء وبطريقة صماء، في آسيا العربية، الشعور بهوية عربية، وذلك بالتنافس مع الشعور القومي دائماً بالانتماء إلى الجماعة (الأمة) الإسلامية التي توحد بين العرب والأتراك. "على أن نشأة أيديولوجيا منظمة ومتماسكة وجليّة التعبير للأمة العربية، أي لقومية عربية، أخذت وقتاً طويلاً كي تتشكل، وكي تجتذب جمهوراً يمكن الاعتداد بعض الشيء بأهميته." (18) ويستعرض رودنسون من ثم العوامل الأساسية التي رجحت بزوغ نموذج أول للقومية، وهو "الشكل الوطني الإسلامي والعثماني ذو النبرة المناهضة للإمبريالية"، وكان مؤدجه الناشط الفارسي الأصل جمال الدين المعروف بالأفغاني (1839 - 1897). بيد أن أول بيان (مانيفست) للقومية العربية الحديثة إنما هو، بحسب رودنسون، كتاب عبد الرحمن الكواكبي (1849 - 1903) المعنون "أم القرى" والمتأثر بقوة بأفكار الشاعر البريطاني ويلفرد بلنت (1840 - 1922). فلنقل، للاختصار: إن التحليل الذي قام به رودنسون لبزوغ النزعة العروبية في نهاية القرن التاسع عشر، والنضال من أجل الاستقلال، إذ منحت دول المشرق (باستثناء فلسطين، يلحظ رودنسون) استقلالات شكلية من جانب القوة الأوروبية المعنية بالأمر، وسيطرة الناصرية، ودور الجامعة العربية، والصراعات داخل المعسكر العربي، هذا التحليل يظل يحتفظ بقيمة تاريخية لا يرقى إليها الشك. إضافة إلى ذلك، نستسيغ الصفحات المخصصة لتناول نظريات ومنظري القومية العربية، وخصوصاً تلك المتعلقة بـ "التنظيرات العملية المتولدة داخل الفعل"، بحسب عبارة رودنسون. ونحن نجد، وهنا مفهوماً عزيزاً على رودنسون، وهو مفهوم "الأيديولوجيا الضمنية"، إذ إن مؤرخنا يشير إلى أن "الاتجاهات الكبرى المتولدة من تطلعات الجماهير، والمشكلة لملامح أيديولوجية ضمنية فضفاضة، جرى التقاطها وتقنيتها وتبلورت صيغتها، وتحددت معالمها الخاصة بطريقة أكثر دقة من السابق، بحيث تصبح أيديولوجيات جماهيرية [...] وعلى هذا النحو راحت العروبية، وهي مجموعة اتجاهات وتطلعات وأفكار عريضة أو شديدة العمومية، تتقدم في صورة عدة أيديولوجيات جماهيرية نجحت واحدة منها في السيطرة على الأفتدة والعقول خلال خمسة عشر عاماً على الأقل"، (19) ألا وهي الناصرية. لكن هذه العروبية، أو القومية العربية، لا تفلت من التحديدات السوسيوولوجية، ولا سيما تحديد الطبقة الاجتماعية، وإن كانت تقدم نفسها، مثلها مثل أي أيديولوجيا قومية، كما لو أنها تستلهم مصالح وتطلعات الأمة بجملتها. فهذه الأيديولوجيا تحمل، على الرغم من كل شيء، الدمغة المؤكدة للطبقة أو الطبقات التي تنشرها وتذيعها وتقولها، على ما يقول رودنسون وهو يعطي لمقاربتة وجهة ماركسية أشد وضوحاً. من هنا يتأتى الصراع بين "عروبية ذات طابع يساري" تؤمن بالاشتراكية أو تنزع إليها، وبين عروبية يمينية الطابع ستجسدها السياسة السعودية.

نقع مجدداً على بعض الأفكار المتعلقة بالقومية العربية، وذلك في الفصل التالي الذي يطرح فيه رودنسون مسألة معرفة أي دور يمكن للعالم العربي أن يؤديه اليوم على الصعيد العالمي، وما هي حظوظه في المستقبل القريب؟ ويرى رودنسون، عن حق، أن الجواب عن المسألة يتعلق بديهاً بقدرة العرب على الاتحاد، أو بالعكس، على البقاء منقسمين. ولذا يجب تقويم عوامل الاتحاد وعوامل الاختلاف بموضوعية كاملة. وإذا كانت الأيديولوجيا العروبية، النازعة إلى الوحدة، قد نجحت في اجتذاب عدد كثير من المؤيدين المتحمسين، فهذا لم يحدث من دون وجود أسباب عميقة. "العامل الأول للوحدة هو طبعاً وحدة اللغة المكتوبة، اللغة الوحيدة للثقافة، أي العربية الفصحى. تاريخ البلاد العربية كان هو أيضاً مشتركاً، وخصوصاً في البدايات. وفي الأخير نجد أن الثقافة هي كذلك مشتركة في قسم منها. يضاف إلى ذلك صعيد بكامله من صعد الحياة الاجتماعية، كما أن كثيراً من عناصر الثقافة السائرة والجارية (في المعنى الأنثروبولوجي هذه المرة)، ومن العوائد والآداب، والعقليات الجماعية، هي مشتركة في قسم منها." (20) في المقابل، نجد أن عناصر التباين المناطقي لا تقل وطأة وبروزاً، لأن كل منطقة تحمل معها كذلك تاريخاً بكامله، "قبل الإسلام وبعده، قبل التعرب وبعده." ويبدو، على كل حال، أن الشروط الحديثة تعزز عوامل الوحدة، بينما تذهب في الاتجاه المقابل ربما، يلحظ رودنسون، قوة الأجهزة البيروقراطية وسواها من الأجهزة التي تتحصن بها كل دولة حديثة. الخلاصة التي يتوصل إليها مؤرخنا لن تتأخر كثيراً في الظهور، وهي جديرة

بالانتباه: "إذا كانت أسس الوحدة العربية موجودة فإن تحقيق هذا الكيان الافتراضي، أو على العكس بقاء الانقسام الحالي، سينجمان بدرجة أقل عن العوامل العميقة مما سينجمان عن موازين القوى بين الدول والحركات الحالية، وعن التحديات القادمة من الخارج والتي ستكون مواجهتها برد موحد أمراً ضرورياً بهذا القدر أو ذلك، أي باختصار عن الطرف التاريخي [...] ما يمكن ترجيحه أكثر من سواه هو حدوث قدر معين من الاتحاد على مستويات معينة، والإبقاء جزئياً على الأقل على الانقسامات السياسية، ويصحب ذلك تقلبات من كل نوع، بينها حدوث اتحادات جزئية وانفصالات مؤقتة على الأقل." (21)

يمكن لهذا التشخيص أن يبدو لنا اليوم متفائلاً. ففي الزمن الحالي للشقاء العربي باتت الأوضاع تتسم، في كل مكان تقريباً، بانفلات الخصوصيات الضيقة وجموح الطائفية السياسية - الدينية، والانكفاء على إقليم الدولة باعتباره، أكثر من أي وقت مضى، بمثابة الحصن الحصين لفئة أو طغمة حاكمة. على أن المفاعيل البائنة للطرف الحالي والتي تنخر بعض المكتسبات التاريخية - السياسية للقومية العربية، لا تجعل من مقارنة رودنسون التحليلية أمراً عفى عليه الزمن، كما قد يخيل للبعض. فالتقويم الذي قام به للشروط المادية لوحدة العالم العربي الافتراضية، والمشمتم على الثروات وإمكانات نمو متوازن ذي طابع متمركز على الذات، والقادر في معنى ما على تحقيق اندماج اجتماعي أكثر متانة، هذا التقويم يبقى صالحاً وقوي الإضاءة. ذلك بأن مؤرخنا استند إلى دراسات ومصادر موثوق بها للتدليل على أن العالم العربي الممتد على مساحة تناهز 14 مليون كم²، يمتلك ثروات مهمة جداً. فالثروات الطبيعية مذهلة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثروة البشرية الوافرة، بل حتى الفائضة الوفرة حالياً. باختصار: "إن السوق الداخلية لمثل هذا الجماع ستكون واسعة بما فيه الكفاية بحيث تسمح بنشأة اقتصاد ذاتي المركز". الضعف الرئيسي يطاول ميدان الغذاء، لأن 20% فقط من الأراضي تستخدم للزراعة في 15 بلداً عربياً من البلاد الأكثر أهمية، وهذا في مقابل 47% في الولايات المتحدة، وهناك نقص في المياه بطريقة مأساوية. وعلى الرغم من حدوث نمو نسبي في الإنتاج الزراعي، وبعض التحسينات فيه، فإنه لا يزال غير قادر على إشباع الطلب المتزايد لسكان يزداد عددهم باطراد، الأمر الذي يدفع إلى الاستيراد الكثيف. وفيما يتعلق بسياسات التنمية المعول عليها، يشدد رودنسون على المستوى الضعيف لسيرورة عملية التصنيع. القطاع المانيفاتوري هو أيضاً ضعيف جداً. وهذا التوصيف ينطبق على التعليم العالي والبحث، الأمر الذي يؤدي إلى "هجرة الأدمغة". والشعوب التي تكابد الجوع والبؤس الناجمين عن التخلف، ليس لها كنموذج تنمية سوى نموذج المجتمعات الصناعية. ومع أن رودنسون يقدر أن الضرورات الاقتصادية والضغط الحياتية من أجل عيش لائق تتلاقى هنا مع الأيديولوجيا العروبية، فإنه يدحض "أسطورة أيديولوجيا عربية واسعة الانتشار" فحواها أن مناورات "الإمبريالية" تحول دون تحقق الاتحاد العربي. "هذا غير صحيح"، يرد رودنسون، "على الرغم من مسؤوليات القوى الأوروبية عن تقسيم الهلال الخصيب سنة 1920. والحال أنه من الوهم أن يعتقد الناس أن الاتحاد يمكن أن يحدث عبر التضحية السعيدة بالامتيازات المكتسبة وتقديمها قرباناً على مذهب الإخاء العربي (أو حتى الاشتراكية الدولية)، [...] يمكن للأيديولوجيا أن تحض، في أحسن الأحوال، على تقديم (مساعدات) محدودة." (22)

من الراجح جداً أن مؤرخنا شعر، بعد تناوله تاريخ القومية العربية ورهاناتها السياسية وأساطيرها الأيديولوجية، بالحاجة إلى تعديل زاوية النظر كي يتسنى له، كعالم إناسة هذه المرة، دراسة السمات أو المعالم البنوية التي يستنزفها التاريخ ببطء، والظواهر التي يمكن وصفها بذات الأمد الطويل (في المعنى الذي يعطيه فرنان بروديل للعبارة). وهذا التبديل في خطة ووجهة المقاربة التحليلية يستدل عليه من حمولة سؤال كبير من الطراز الإنساني (الإنثولوجي)، وهو سؤال تغطي معالجته عملياً كل الفصل الخامس والأخير من كتاب - محاولة رودنسون: هل من الممكن وضع صورة شاملة للعرب؟ عن هذه المسألة يجيب رفيق صيرورتنا (أي رودنسون) بالإيجاب، على ما يبدو، معتبراً أن إعداد كتاب جامع عن العرب "ينبغي له بطريقة مثالية أن يتضمن تحليلاً تنجلي فيه الخصائص

العامية لحياتهم، ولسلوكلهم الاجتماعي." على أن مثل هذا التحليل لا يمكنه أن يزعم الإحاطة العارفة والجديرة بالثقة، وذلك بسبب الافتقار إلى الدراسات التفصيلية. إلى جانب ذلك، من الصعب أن نصادق على التعميمات الشائعة التي نرى فيها البعض، بمن في ذلك العرب المقيمون بمناطق معينة، يقوم بإسقاط سلوكياته الخاصة على الآخرين. ومن الصعب أيضاً أن نعثر على خصائص تكون في الوقت ذاته شاملة العرب بجلتهم وتكون مختصة بهم، أي غير موجودة لدى جيرانهم. ومع إبداء رودنسون موقفاً حذراً ذا طابع منهجي، فإنه يقوم بعرض وتحليل بنى الإنتاج واكتساب الثروة وتوزيعها، بالإضافة إلى تناول الأطر الاجتماعية وأشكال تنظيم الحياة الاجتماعية، مأخوذة كلها في خطوطها الكبيرة وبطريقة مكثفة. وعلى الرغم من أن مؤرخنا يبقى وفيماً لنوع من الماركسية الموضوعية والنقدية، فإنه يعير، وهنا، اهتماماً خاصاً للعلاقة الجدلية بين الاستمرار والتغير. فهو يؤكد أن البنى التي كانت تنظم العالم الإسلامي في العصر الوسيط أنشأت نموذجاً للمجتمع بقي منه كثير من الخصائص. (23)

فالإنتاج الأساسي، يقول رودنسون، كان قائماً على الزراعة وتربية المواشي لدى الفلاحين المستقرين في سكانهم بالتوالف مع تربية الحيوانات لدى البدو الرعاة. ويمكن لوحداث الإنتاج الأولية أن تكون جماعية، وإن كانت تنطوي في معظم الأحيان على فئة مميزة. وكان فائض الإنتاج يقع في أيدي إما أرستقراطية قبلية تنزعم العشائر المسيطرة وإما في أيدي فئة من كبار الملاك العقاريين. أما الطبقة العليا التي كانت تقود الدولة، فقد راكمت ثروة كبيرة ليس فحسب عن طريق اقتطاع هذا الفائض، في صورة عائدات أو خراج، وفي صورة ضرائب أيضاً، بل كذلك بفضل غنائم الحملات العسكرية الناجحة، وبفضل الجزية العامة التي يدفعها السكان الخاضعون. (24) وكانت هذه الطبقة تؤمن المعيشة، في المدن الكثيرة السكان والكبيرة في معظم الأحيان، لفئة وسيطة بكاملها هي: حرفيون - تجار، موظفون، عسكريون، مثقفون، فنانون، أهل فكاهاة وتسلفية، إلخ. وكان التجار الكبار يؤدون ولا شك دوراً رئيسياً، متولين عملية تداول الإنتاج الزراعي - الرعوي والحرفي الذي بلغ درجة عالية من التخصص. وقام هؤلاء التجار بتنمية التجارة "الدولية" على نطاق واسع. ويستطرد رودنسون قائلاً إنه من غير المؤكد أن هذه الوظيفة الخارجية حظيت بالأهمية الحاسمة التي ينسبها إليها سمير أمين. من ناحية أخرى - وههنا يستعيد رودنسون أفكاراً عرضها من قبل في كتاب سابق ("الإسلام والرأسمالية") - إذا كان ثابتاً أن هذه الطبقة من التجار دخلت صفوف الطبقة المسيطرة، وفرضت قيمها وأعرافها الثقافية، وقامت جزئياً بتنظيم الإنتاج في القطاع الزراعي - الرعوي، "فإنها لم تنم قط، كما فعلت البورجوازية الأوروبية، نمطاً رأسمالياً مهماً للإنتاج في القطاع الصناعي." علاوة على ذلك، راحت هذه الطبقة تنحدر بالتدرج إلى مرتبة ثانوية نسبياً في إثر سيطرة العساكر ابتداء من القرن الحادي عشر. وجاءت عدة عوامل إضافية (كتناقص الفائض، واستيلاء العسكر، والحروب والغزوات، وتبدل الطرق التجارية على حساب العالم الإسلامي...) لتصيب الإنتاج والأنشطة الاقتصادية بالجمود. وفي الإطار ذاته، كان التنظيم السلطوي للطوائف الحرفية، وخصوصاً في العهد العثماني، يحبط المبادرات المحتملة للحرفيين - التجار. ويجب فوق ذلك كله، وفق ما يلحظ رودنسون، أن نحسب حساب الاختلافات المنطقية، كما هي الحال مثلاً بين المغرب العربي ومصر. هناك إذاً تنوع في التراكم المعقد للبنى، وهذا التنوع، بحسب ما يستخلص مؤرخنا، "يحول دون إطلاق سمة خاصة وشاملة على النظام الاقتصادي للعالم الإسلامي، للعالم العربي أو لمنطقة شاسعة، في العصر الوسيط، من خلال لصق عنوان إجمالي (نمط إنتاج إقطاعي، أو آسيوي، أو خراجي، إلخ)، كما يحول دون إخضاع تطوره لقانون دينامي بسيط، بحسب ما يرغب فيه كثيرون من الماركسيين غير الأوفياء لحذر ماركس نفسه بشأن التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية." (25)

والحال أن "هذا التراكم المعقد للبنى" الذي كان رودنسون يتحدث عنه، يبدو في نظرنا نحن، وإلى حد معين، صالحاً لتوصيف أشكال التنظيم الاجتماعي. ففيما يتعلق بهذه الأشكال، يظهر مؤرخنا اهتماماً أكبر بالصور النمذجة للاجتماع منه بالتحولات التي عرفتها هذه الأنماط، بدرجات ومفاعيل متفاوتة بطبيعة الحال، منذ بداية الإسلام. ولا يخامرنا أدنى شك في أن رودنسون كان مأخوذاً بالحاجة إلى عرض الأنماط، أو الأشكال القاعدية للتنظيم

الاجتماعي، بأوضح طريقة ممكنة، على أن يعود بعد ذلك لإظهار الفوارق الدقيقة التي يخشى أن تطمسها التمثيلات الجامدة. يمكننا أن نوافقه إذًا، فيما يخص أنواع الحياة، على القول إن البداوة الرعوية تشهد حاليًا تراجعًا ملحوظًا، وإن القرويين الحضريين يظلون قليلي الاعتبار على الرغم من تفوقهم العددي، وإن أهل المدن يحتلون قمة السلم والحظوة الاجتماعيين. ونوافقه عموماً على أن الوحدة الاجتماعية الأساسية هي العائلة التي تتخذ في كل مكان صورة العائلة الموسعة "ذات الطراز النسبي أو البطريركي"، والمتسمة بنزوع قوي إلى التزاوج الداخلي. ومن الصحيح أيضاً أن شروط الحياة الحديثة تقوّض العائلة الموسعة لمصلحة الأسرة النووية، ولمصلحة استقلالية الفرد والدور الإيجابي للمرأة. ويتناول رودنسون بشيء من السرعة ما يصفه بعبارة "المجتمعات الأولية الشاملة"، مثل القبيلة والقرية، ومعهما بقدر يزيد أو يقل المدينة أو الحارة، والتي تشكل وحدات أولية ينتظم فيها الرجال والنساء لنسج جملة حياتهم الاجتماعية، "وتتسامى على المجموعات المكرسة لوظيفة خاصة". ويشير رودنسون كذلك إلى الكيانات ذات الأبعاد المتعددة والمسماة قبائل وعشائر وفروعاً، والتي "تفصح عن بنيتها الشاملة بعبارات تدور على القرابة، وتحدد نفسها بالرجوع إلى أسلاف مشتركين، أكانوا حقيقيين أم وهميين، يرتبطون قرابياً بعضهم ببعض، ويفصلون ويتحدون بصفاتهم فروعاً". هذه الكيانات - المنطوية على مجموعات مؤلفة من الأقارب و"الموالي" أو التابعين، والتي نجد شكلها الأكثر صفاء لدى البدو الرعاة - تؤطر في مناطق معينة الفلاحين، بل حتى تؤطر أحياناً أهل المدن. (26) كنا نتمنى، بطبيعة الحال، لو أن عالم الإناسة رودنسون أفرد مجالاً أكبر وتوسع في مقارنته لترسيمات القرابة، ولرہاناتها كما لأنماط اشتغالها، وذلك قبل أن ينتقل بسرعة إلى الحديث عن السكن وعن المدينة التي أدت ولا تزال تؤدي دوراً رئيسياً "من دون أن تشكل مع ذلك وعموماً كياناً سياسياً مستقلاً ذاتياً مثل المدينة الإغريقية أو الكومونة الغربية القروسطية". كان رودنسون ولا شك مستعجلاً كي يتطرق إلى مستوى آخر للعلاقات الاجتماعية، وهو المستوى الذي ينطوي، بحسب تعريفه، على "الوحدات الاشتمالية". وعلى هذا المستوى، يعتبر رودنسون أن كل الوحدات الأولية المذكورة آنفاً أقامت، منذ فجر التاريخ، علاقات مع نظائرها، وأن هذه العلاقات جرى تقنينها أو تجاوزها من جانب الدول التي كانت تنطوي على هيمنة عنصر معين وعلى سطوته القهرية. "إن الدور الموحد لجماعة اللغة والثقافة تبديل وحل محله جزئياً، في عهد الديانات العالمية، دور الجماعة المتحدة بالإيمان. وقد قامت الدولة بمأسسة هذه اللحمة الأيديولوجية، وقبلت تعددية الطوائف والجماعات الدينية وهيمنة واحدة منها". هذا التوصيف العام ينطبق، بحسب رودنسون، على تاريخ الإسلام، في معنى أن "توسع ونمو النواة الإسلامية الأصلية في مجتمع قبلي بلا دولة قادا النبي محمد (ص) إلى إنشاء جماعة سياسية - دينية معيار الانتماء إليها هو الإيمان. والعلاقات المعقدة بين هذا المبدأ الجديد في البناء وبين البنى السياسية السابقة هي التي تشرط [أي تضع شروطاً] كل التطور اللاحق." (27) غير أن الفكرة الأخيرة هذه، والتي صاغها رودنسون بطريقة رائعة التكتيف، لن يكون لها - وهذه مفارقة - أهمية كبيرة في الشرح المتوسع الذي سيليهها. من المؤكد أن حرص مؤرخنا على عدم إغفال أي وجه جعله يلتفت إلى واقع أن كل عائلة وكل مجتمع شمولي أولي كانا في الوقت ذاته، وفي العالم الذي يسيطر فيه الإسلام، "رعايا دولة ذات مرجعية إسلامية، وأعضاء أو أبناء جماعة دينية، مهيمنة كانت أو ضعيفة الشأن، وأن الانتشار الشعبي لنموذج الدولة - الأمة الأوروبي في القرن التاسع عشر راح يخلخل شيئاً فشيئاً، ولكن في صورة جزئية فقط، هذه العلاقات التقليدية بين الدولة والجماعات الدينية." إلا إن هذا كله، على أهميته وصوابيته، لا يمنعنا من الظن بأن ما يمكن أن نصفه بـ "الإسلامية السوسولوجية" لا يحظى بما يكفي من الاهتمام البحثي. وهذه الملاحظة تجيز لنا، من وجه آخر، أن نتعامل بشيء من الحذر مع بعض الأفكار والعبارات كما صاغها رودنسون. ذلك بأن انتهاج وجهة أكثر اقتراباً من شواغل الأنثروبولوجيا كان يمكن أن يظهر، هنا أيضاً، كيف أن "الإيمان"، المتجسد بقوة في طقوس وشعائر معيوشة يومياً، يمكنه أن يتحول إلى "ثقافة" مولدة لتضامانات ولأطر اجتماعية للانتماء تتقاطع مع أشكال تضامنية وأطر أخرى. من المهم كذلك أن نعرف كيف كانت هذه الإسلامية السوسولوجية تفعل فعلها، بنسب

متفاوتة طبعاً، وتؤثر بهذا القدر أو ذاك في معنى وفي اشتغال الوحدات الاجتماعية المعقودة على صلات حقيقية أو وهمية للقرابة. بموازاة ذلك، يمكننا أن نسجل ملاحظات من الطراز ذاته فيما يخص مفهوم رودنسون للنظام الإمبراطوري، وخصوصاً للإمبراطورية العثمانية، قياساً بالنموذج الأوروبي للدولة – الأمة. وهذه طريقة للقول إن العلاقات بين العروبة والصفة الإسلامية أكثر تعقيداً مما قد يخيل إلينا، وهذا التعقيد يتزايد عندما تنعقد هذه العلاقات داخل إمبراطورية متعددة الإثنيات واللغات.

فلنقل، ختاماً، إنه إذا كان رودنسون يظهر لنا، في بعض الأحيان، قليل الثبات في مقارباته ومواقفه العارفة والعالمية، فهذا لا يعود إلى تبدل مفاجئ لمزاجه أو لموقفه، وإنما يعود بالأحرى إلى تبدل في النظرة ينجم عن تبدل في المساحة التي يسלט عليها الضوء والنظر. ويمكن لتنقلاته بين الميادين المتعددة، ولا سيما بين التاريخ والإناسة، أن تولد انطباعاتاً بأنه كان يتناول "العرب" بشيء من التوفيقية. لكن من المؤكد، في المقابل، أنه كان مسكوناً بالحاجة إلى تقديم رؤية عادلة وشاملة عن صيرورة العرب، وبأوضح طريقة ممكنة. وهذا الأمر لا يشهد بجدارة على نزاهته الفكرية فحسب، بل يشهد كذلك وخصوصاً على طريقتة في إبقاء تفكيره ناشطاً لا يهدأ ولا يكل؛ أي أن يكون في حركة دائمة □.

Maxime Rodinson, *Les arabes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), (1)
pp. 11-12.

Ibid., p. 8. (2)

Ibid., p. 9. (3)

Claude Levi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris : Plon, 1955), pp. 444-445. (4)

Rodinson, op. cit., p. 11. (5)

Ibid., p. 20. (6)

Ibid., p. 22. (7)

Ibid., p. 26. (8)

Ibid., p. 27. (9)

Ibid., p. 28. (10)

Ibid., p. 30. (11)

- Ibid., pp. 31-32. (12)
- Ibid., pp. 33-34. (13)
- Ibid., p. 35. (14)
- Ibid., p. 41. (15)
- Ibid., p. 62. (16)
- Ibid., pp. 90-91. (17)
- Ibid., p. 91. (18)
- Ibid., pp. 108-109. (19)
- Ibid., pp. 126-128. (20)
- Ibid., pp. 129-130. (21)
- Ibid., p. 137. (22)
- Ibid., p. 139. (23)
- Ibid., pp. 139-140. (24)
- Ibid., p. 141. (25)
- Ibid., p. 144. (26)
- Ibid., pp. 146-147 (27)

مجلة الدراسات الفلسطينية، جميع حقوق النشر وإعادة التوزيع محفوظة لمجلة الدراسات الفلسطينية، ولا يمكن نشرها أو توزيعها إلكترونياً إلا بإذن من رئيس تحرير المجلة وذلك عبر الكتابة إلى العنوان البريدي التالي: majallat@palestine-studies.org

يمكن تحميل هذه المقالة أو طبعتها للاستخدام الفردي وعند الاستخدام يرجى ذكر المصدر:
http://www.palestine-studies.org/ar_index.aspx